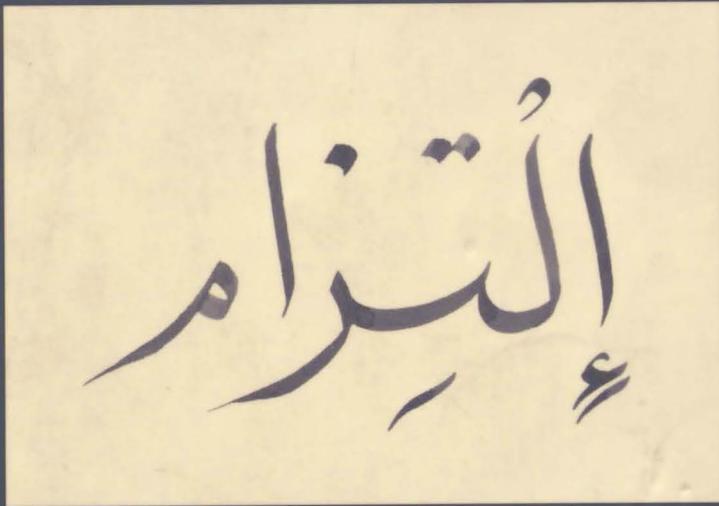


Literarisches Engagement
im arabischen Nahen Osten
—◆—
Konzepte und Debatten



Verena Klemm

Verena Klemm

Literarisches Engagement im
arabischen Nahen Osten

MISK

MITTEILUNGEN ZUR SOZIAL- UND KULTUR-
GESCHICHTE DER ISLAMISCHEN WELT

herausgegeben

von

Rahul Peter Das, Werner Ende, Erika Glassen,
Angelika Hartmann, Jens Peter Laut, Stefan Leder,
Ulrich Rebstock, Rotraud Wielandt

BAND 3

Literarisches Engagement
im arabischen Nahen Osten

ERGON VERLAG

Verena Klemm

Literarisches Engagement
im
arabischen Nahen Osten

Konzepte und Debatten

ERGON VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Klemm, Verena :

Literarisches Engagement im arabischen Nahen Osten.
Konzepte und Debatten / Verena Klemm. - Würz-
burg : ERGON-Verl., 1998

(MISK ; Bd. 3)

ISBN 3-932004-77-9

NE: GT

© 1998 ERGON Verlag · Dr.H.-J. Dietrich, 97080 Würzburg

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung : Jan von Hugo

Druck : Offizin, Hildburghausen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Satz : Pia Elfert, Ergon Verlag, Würzburg

Printed in Germany

ISBN 3-932004-71-X

ISSN n.n.

Inhaltsverzeichnis

Formalia.....	7
Vorwort	9
Zur Theorie und Methode	11
Kapitel 1: Die Wegbereiter des literarischen Engagements	25
1.1. Der zeitgeschichtliche Hintergrund.....	25
1.2. Die Erweiterung von Blickfeld, Sprache und Technik in der Dichtung	27
1.3. Erste Ansätze zur Neubestimmung der Literatur in ihrer Beziehung zu Mensch und Gesellschaft	31
1.3.1. Salāma Mūsā	37
1.3.2. Luwīs ‘Awad.....	41
1.3.3. ‘Umar Fāḥūrī.....	45
1.3.4. Ra’if Ḥūrī	50
1.4. Die Pioniere und ihre Grenzen.....	55
Kapitel 2: „Engagierte Literatur“: Foren, Debatten, Für und Wider	61
2.1. Zwei Konzeptionen vom Engagement (<i>iltizām</i>)	63
2.1.1. Die Rolle von <i>al-Ādāb</i>	67
2.2. Die Spaltung der Szene	69
2.3. Die Debatten über eine politische Literatur	72
2.3.1. Literat und arabischer Nationalismus	72
2.3.2. Literat und Gesellschaft	76
2.4. Rezeptionswege des <i>iltizām</i>	82
Kapitel 3: Theoretische Grundlagen des <i>iltizām</i> : Die Rezeption der <i>littérature engagée</i> von Jean-Paul Sartre in <i>al-Ādāb</i>	89
3.1. <i>al-Ādāb</i> und Sartre	92
3.2. <i>al-Ādāb</i> und die <i>littérature engagée</i>	95
3.3. Kritik an Sartres <i>littérature engagée</i> und ihrer arabischen Rezeption.....	101
3.4. Rezeptionstheoretische Überlegungen zum <i>iltizām</i>	106

Kapitel 4: Adaption und Überschreitung: Der Wandel des <i>iltizām</i> im literarischen Bewußtsein und Selbstverständnis des irakischen Dichters ‘Abdalwahhāb al-Bayātī (geb. 1926).....	115
4.1. al-Bayātī und seine autobiographischen Zeugnisse.....	115
4.2. <i>Tag̣ribatī aš-ši’rīya</i> : Jahre der Formung.....	120
4.3. Desillusionierungen: Erfahrungen mit Exil, Staat, Gesellschaft	130
4.4. Der Dichter als moderner Prometheus.....	137
4.5. Adaption und Überschreitung: Andere Zeugnisse.....	144
Kapitel 5: Literarisches Engagement gegen Israel und die Rolle der „Widerstandsliteratur im besetzten Palästina“ in der <i>iltizām</i> -Debatte.....	155
5.1. Fortschreitende Radikalisierung der literarischen Programmatik im Zeichen des Palästina-Problems.....	156
5.2. Ġassān Kanafānīs Studien <i>Adab al-muqāwama fī Filasṭīn</i> <i>al-muḥtalla</i> und <i>al-Adab al-filasṭīnī al-muqāwim taḥt al-iḥtilāl</i>	163
5.3. Die Aufnahme der <i>Widerstandsliteratur</i> in der arabischen Literaturdiskussion	170
5.4. Maḥmūd Darwiš über Kanafānī, <i>Widerstandsliteratur</i> und <i>iltizām</i> ...	173
Kapitel 6: Kritik und <i>Selbstkritik</i> nach 1967 in der Literaturdiskussion...	181
6.1. Die Auswirkungen der Juni-Niederlage auf Denken und Literatur	181
6.2. <i>Iltizām</i> nach 1967.....	187
6.3. Neue Sichtweisen auf die Literatur	190
6.3.1. Anamnese: Die existentielle und kulturelle Situation des arabischen Menschen.....	190
6.3.2. Kritik und Neubestimmung: Revolution, Widerstand und Engagement in der Poesie.....	194
6.4. Autorenrechte und <i>iltizām</i>	203
Literarisches Engagement im Wandel.....	213
Bibliographie.....	217
Indices	237

Formalia

Bei erstmaliger Nennung eines Titels wird dieser bibliographisch vollständig zitiert; alle weiteren Nennungen sind in Kurzform gehalten. Die ausgewertete Literatur ist vollständig in die Bibliographie aufgenommen.

Eingedeutschte arabische Personennamen und Begriffe werden nur bei erstmaliger Nennung in arabischer Umschrift wiedergegeben. Länder- und Städtenamen werden deutsch geschrieben. Titel von Büchern, Zeitschriften sowie von festen Termini (*wie adab al-muqāwama* oder *Widerstandsliteratur*) werden kursiv gesetzt, ebenso Eigennamen von Gruppen und Institutionen. Bei letzteren gilt Großschreibung am Wortbeginn. Arabische Büchertitel werden nur im ersten Buchstaben großgeschrieben; ansonsten werden transkribierte arabische Wörter kleingeschrieben. Es gelten die Transkriptionsregeln der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

Vorwort

Dieses Buch widmet sich Konzepten und Reflexionen zur Beziehung zwischen Literatur, Gesellschaft und Politik im arabischen Nahen Osten des 20. Jahrhunderts. In den fortschrittsorientierten Kreisen der literarischen Öffentlichkeit konkretisierte sich diese Beziehung schließlich in dem Begriff „Engagement“ (*iltizām*). Er wurde, heftig umstritten und immer wieder neu definiert, zum Schlüsselwort einer oft ideologisch geprägten Literaturdebatte, die den Aufbau der arabischen Nationalstaaten begleitete. Selbst individuell reflektierende Literaten konnten und wollten sich der Herausforderung des literarischen Engagements nicht entziehen. Spätestens mit dem Junikrieg 1967 jedoch wurde der idealistischen Sichtweise, der Literat könne zum Aufbruch seiner Nation aktiv beitragen, fast überall in der Region die Grundlage entzogen.

Die Studie verfolgt den Wandel der Vorstellung vom literarischen Engagement im Zusammenhang mit den gesellschaftlich-politischen Entwicklungen der Epoche der nationalen Befreiung und des Aufbaus der Nationen. Des weiteren wird die Aneignung rezipierter Engagement-Ideen aus dem französischen Existentialismus und der sozialistischen Literaturtheorie in der literarischen Öffentlichkeit als auch im Bewußtsein und Schreiben individueller Literaten untersucht.

Allen Lehrerinnen und Lehrern, Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden, die mich während des Arbeitsprozesses unterstützten, möchte ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen.

Ganz besonders gilt dies für Professor Albrecht Noth, Universität Hamburg, der auf vielfältige Weise, insbesondere aber mit seiner qualifizierten Kritik und wertvollen Anregungen, zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen hat.

Ebenso Professor Karl Robert Mandelkow vom Literaturwissenschaftlichen Seminar der Universität Hamburg, der mit seiner Forschung zur Rezeption Goethes sowie mit seinen theoretischen Beiträgen die rezeptionswissenschaftliche Richtung in der deutschen Literaturwissenschaft maßgeblich mitgeprägt hat. Trotz vielseitigen Engagements nach seiner Emeritierung hat er sich mit Interesse und theoretischer Kompetenz auf die Sonderproblematik der interkulturellen Rezeption zwischen Europa und der arabischen Welt eingelassen. Die langen und persönlichen Gespräche, während der ich Bestätigung und kostbare Ratschläge erhielt und darüber hinaus viel Neues über Literatur lernte, waren unersetzlich.

Herzlich danken möchte ich auch:

Professor Angelika Neuwirth, die mich mehrmals sehr gastfreundlich im Orient-Institut der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* in Beirut empfing und meinem Forschungsanliegen großes Interesse sowie konstruktive Kritik entgegenbrachte. Professor Stefan Wild, Universität Bonn, der mir wichtige Hinweise gab. Meiner Kollegin Dr. Ulrike Stehli-Werbeck, Universität Münster, von deren profunden Erfahrung auf dem Gebiet der arabischen Literatur und Literaturkritik ich immer wieder profitieren konnte. Dr. Birgit Embalo (vormals Seekamp), Beirut, die mir den Kontakt zu Maḥmūd Darwīš vermittelte und mich im Gespräch mit ihm unterstützte. Sodann allen Kolleginnen und Kollegen sowie Studentinnen und Studenten, die in der anregenden Atmosphäre im Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients der Universität Hamburg mit freundschaftlicher Unterstützung den Fortgang meines Projekts begleiteten. Dies gilt besonders für Dr. Karin Hörner, cand.phil. Ursula Günther und cand.phil. Claudia Stodte.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die vorliegende Arbeit mit einem Reisestipendium, einem Habilitandenstipendium sowie mit einem Druckkostenzuschuß förderte. Schließlich Dr. Hans-Jürgen Dietrich vom Ergon-Verlag in Würzburg, der mir – gemeinsam mit seinen engagierten und kompetenten Mitarbeiterinnen – einen angenehmen und zügigen Abschluß des Produktionsprozesses ermöglicht hat.

Nicht zuletzt und ganz besonders danke ich Dr. Shams Anwari, Universität Köln, der so freundlich war, den Einband dieses Buches kalligraphisch zu gestalten.

Zur Theorie und Methodik

Die Frage nach dem gesellschaftlich-politischen Auftrag des Literaten steht im Zentrum einer der wichtigsten und lebhaftesten Diskussionen, die die Entstehung der modernen arabischen Literatur begleitete.

Die Reflexion der Beziehung zwischen Literatur, Gesellschaft und Politik ist ein Phänomen, das in allen modernen literarischen Kulturen zu beobachten ist. Wie Jürgen Habermas unter Berufung auf Max Weber ausgeführt hat, entsteht der geistige Freiraum, den diese Reflexion verlangt, mit der Herauslösung der Kunst aus ihrer traditionellen Eingebundenheit in religiösen und herrschaftlichen Zusammenhängen. In Mitteleuropa begann dieser Prozeß in der Neuzeit mit der „Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst“¹. Sozioökonomische Veränderungen hatten den Literaten der höfisch-feudalen Gesellschaft aus seiner Abhängigkeit vom Mäzenat entlassen. Auf der Basis eines freien Marktes, bezogen auf ein nunmehr anonymes Publikum, entwickelte sich die Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft nach der Sichtweise des Literatursoziologen Peter Bürger zu einer eigengesetzlich wirksamen („autonomen“) Institution. Fragen, Diskurse, Theorien über die Beziehung zwischen Kunst und Lebenswelt nahmen auf dieser Grundlage ihren Ausgang².

Für die arabische Welt wurden die sozialen und sozioökonomischen Ausgangsbedingungen des zeitgenössischen literarischen Schaffens und Reflektierens noch kaum untersucht³. Dies ist, wie noch zu begründen sein

¹ Jürgen Habermas: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: Id.: *Kleine Politische Schriften* (I-IV), Frankfurt a.M. 1981, S. 452.

² Peter Bürger: *Institution Kunst als literatursoziologische Kategorie. Skizze einer Theorie des historischen Wandels der gesellschaftlichen Funktion der Literatur*. In: Id.: *Vermittlung-Rezeption-Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a.M. 1979, S. 187-191. S. auch unten, S. 18f.. Habermas, J.: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, S. 452f.

³ Die Studie von Sabry Hafez *The Genesis of Arabic Narrative Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature* (London 1993), die sich der Entstehung der arabischen Kurzgeschichte als literarisches Genre widmet, zeichnet im 1. und 2. Kapitel die vielfältigen soziokulturellen Veränderungen seit Beginn des 18. Jahrhunderts nach. Eine sich herausbildende neue Wahrnehmung von Zeit und Raum wird dabei als einer der wichtigsten Katalysatoren für die literarische Erneuerung erachtet; für diese spielt jedoch auch der veränderte „Erwartungshorizont“ (nach H.R. Jauf) eines neuen (größeren, säkular und europäisch gebildeten, durch ein erwachtes Nationalgefühl geprägten) Lesepublikums eine wichtige Rolle. Fathi Abul-Eneins Dissertationsschrift *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller im heutigen Ägypten: Eine literatursoziologische Untersuchung* (Bielefeld 1984) nennt die sozialen und politischen Rahmenbedingungen des literarischen Schaffens sowie ihr Einfluß auf das Selbstverständnis und die literarische Sicht der Autoren; eine gleichermaßen detaillierte Untersuchung literarischer Kultur wurde noch für keine andere arabische Region bzw. Epoche durchgeführt.

wird, auch nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Im Mittelpunkt des Interesses steht vielmehr die Beziehung zwischen Literaturdiskussion und politischer Entwicklung. So verläuft die Suche nach einer Definition der Beziehung zwischen Literatur, Gesellschaft und Politik im gewählten Untersuchungsgebiet unter den Bedingungen der langsam zu Ende gehenden Hegemonie der europäischen Kolonialmächte England und Frankreich. Dieser Prozeß nahm seinen Ausgang mit der Auflösung des britischen Mandats in Ägypten im Jahr 1922 und prägte das unruhige, oft blutige politische Geschehen bis zum Abzug der französischen Besatzungstruppen aus Algerien im Jahr 1962. Gleichzeitig begannen in den jungen Nationalstaaten spannungsreiche Auseinandersetzungen um eine postkoloniale politische und gesellschaftliche Identität. Vor allem junge Intellektuelle, unter ihnen viele Publizisten, Schriftsteller und Literaten, fühlten sich dazu berufen, mit Ideen und Konzepten die neu zu errichtende arabische Gesellschaft mitzugestalten. Europäisch gebildet und fasziniert von den Idealen der Aufklärung und den Ideen des Sozialismus, strebten sie doch auf der anderen Seite nach politischer Autonomie und geistiger Selbstfindung. Auch die Konzeptionen zur Beziehung zwischen Literatur, Gesellschaft und Politik sind durch diese Spannung zwischen „importierten“ Ideen und nationalen arabischen Belangen gekennzeichnet. Frantz Fanon hat das sicher nur schwer aufzulösende Dilemma dieser Intellektuellen am Beispiel anderer kolonialisierter Gesellschaften beschrieben, Hisham Sharabi und Abdallah Laroui haben es für die arabische Intelligenz im Hinblick auf deren innere Zerrissenheit und Entfremdung kritisch und auch anklagend analysiert⁴.

Die gesellschaftlich-politische Rolle von Poesie und Prosa entwickelte sich zum zentralen Thema der Literaturdebatten seit der Übertragung sozialistischer Ideen seitens des ägyptischen Publizisten Salāma Mūsā in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts. Drei Jahrzehnte später setzte die einflußreiche Beirut Literaturzeitschrift *al-Ādāb* den sozialistisch inspirierten Literaturvorstellungen ein Konzept entgegen, das die Ideen der *littérature engagée* Jean-Paul Sartres mit denen des arabischen Nationalismus verband. Der Wettstreit dieser und anderer Konzeptionen bestimmte den Literaturdiskurs vor allem während der Aufbauphase der Nationen in den fünfziger und sechziger Jahren. Mit dem Junikrieg von 1967 brachen die verbindenden politischen Projekte, die auch die idealistischen Visionen

⁴ Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde* (Paris 1961), Frankfurt a.M. 1981, s. Kap. 4: Über die nationale Kultur. Hisham Sharabi: *The Transformation of Ideology in the Arab World*. In: *MEJ* 19 (1965), S. 471-86. Id.: *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford 1988 (insbesondere Kap. 7). Abdallah Laroui: *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris 1974.

vieler Literaten hinsichtlich der Wirkmächtigkeit ihres Schaffens geprägt hatten, zusammen. In den seitdem anhaltenden politischen, sozialen und geistigen Fragmentierungen löste sich auch der überregionale Zusammenhang der Diskussion ums literarische Engagement weitgehend auf.

Angesichts der zentralen Bedeutung, die das Verhältnis zwischen Literatur, Gesellschaft und Politik in den Diskussionen der literarischen Öffentlichkeit als auch für das Selbstverständnis vieler einzelner Literaten hatte, sticht der Mangel übergreifender Forschungen zu diesem Thema ins Auge. Auch wird es meines Erachtens der Sache nicht gerecht, wenn selbst herausragende Zeitanalytiker wie Laroui und Sharabi dem modernen arabischen Literaturdiskurs pauschal die Fehlrezeption europäischer Ideen vorwerfen – und ihn damit zugleich *ad acta* legen (s. dazu Kapitel 3). Diese negative Haltung spiegelt sich möglicherweise auch in der häufigen Nicht-Behandlung des *iltizām*-Themas in der Sekundärliteratur. Auf der anderen Seite gibt es einige wichtige Untersuchungen zur literarischen Verarbeitung der *iltizām*-Problematik, also zur engagierten Literatur selbst. Sowohl die Arbeit von Ulrike Stehli *Die Darstellung des Oktoberkriegs von 1973 in der syrischen Erzählliteratur* (Wiesbaden 1988) als auch einige Untersuchungen zur palästinensischen Literatur gewähren tiefen Einblick in die beträchtliche thematische und ästhetische Bandbreite „engagierter Literatur“, die sich keinesfalls auf Trivialliteratur und politische Propaganda reduzieren läßt. Nennen möchte ich hier insbesondere auch die Studien von Hanan Mikhail-Ashrawi zur palästinensischen *Widerstandsliteratur* und die Arbeiten von Angelika Neuwirth zu Gedichten von Maḥmūd Darwīš.

Immerhin wurden die Auseinandersetzungen über Literaturkonzeptionen von S. Kh. Jayyusi im Hintergrund ihrer großangelegten und erfolgreichen Untersuchung *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry* (Leiden 1977) mitverfolgt. Sowohl M.M. Badawi als auch Jayyusi widmeten der Diskussion ums literarische Engagement jeweils kleine Einzelstudien; Badawis Aufsatz *Commitment in Contemporary Arabic Literature* (1972) vermittelt einen lebhaften Eindruck von den Literaturdebatten im Kairo der fünfziger Jahre und läßt die Werke engagierter Literaten Revue passieren. Jayyusis im selben Jahr erschienener Aufsatz *al-Iltizām wa'l-lā-iltizām wa ṣūrat al-‘aṣr fī'l-adab al-‘arabī al-ḥadīṯ* konzentriert sich auf die kurze Darstellung einzelner engagierter Positionen und deren Gegenpositionen aus dem Bereich der Verfechter der künstlerischen Autonomie. Diese Beiträge stellen das literarische Engagement erstmals als einen theoretischen Problemkreis dar, der während der nationalen Befreiungsbestrebungen im Nahen Osten zentrale Wichtigkeit für das literarische Schaffen gewann. Dies gilt auch die ausführlichere Studie von Raḡā' 'Īd *Falsafat al-iltizām fī'n-naqd al-adabī baina'n-naẓarīya wa't-taṭbīq* (Kairo 1974).

Auf diesen letztgenannten Vorarbeiten aufbauend, will die vorliegende Studie die Auseinandersetzungen um die gesellschaftlich-politische Rolle der Literatur als einen eigenständigen diskursiven Zusammenhang in den kulturellen Zentren des arabischen Nahen Ostens verstehen; sie will diesen komplexen Reflexions- und Diskussionszusammenhang nachzeichnen, darüber hinaus aber auch strukturieren und seine innere Dynamik mit den gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen der Region in Beziehung setzen. Dabei wird sie von der These geleitet, daß die Diskussion ums Engagement eine konzeptionelle Ebene zwischen der äußeren, objektiven Wirklichkeit und dem literarischen Schaffen als subjektiver Auseinandersetzung mit dieser Wirklichkeit bildet; auf dieser konzeptionellen Ebene läßt sich eine Beziehung erkennen zwischen dem jeweiligen Selbstverständnis und den Zielsetzungen der Literaten einerseits und den politischen Entwicklungen zur Zeit der arabisch-nationalistischen und arabisch-sozialistischen Projekte im Vorderen Orient andererseits.

Neben dieser historisch-analytischen Herangehensweise wird hier ein weiterer, rezeptionshistorischer Ansatz angewandt. Dieser soll zunächst am Beispiel der arabischen Aneignung der *littérature engagée* erprobt werden. Ihm liegt die philosophische Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer zugrunde, die dieser in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960) entwickelte. Sie ist auch ein wichtiges theoretisches Fundament für die literaturwissenschaftliche Rezeptionsästhetik⁵. Für Gadamer vollzieht sich das Verstehen eines Werkes im selben Zuge mit seiner Auslegung und Anwendung innerhalb des *Verständnishorizonts* des Rezipienten. Rezeption ist so ein schöpferischer, hermeneutischer Prozeß. Aus ihm konstituiert sich die Wirkungsgeschichte eines Werkes, dessen Sinn immer den ihm vom Autor zugedachten überschreitet. Um die von Gadamer bekanntlich für eine intrakulturelle Verstehenstradition entwickelte Hermeneutik auch auf den hier vorliegenden Fall *interkultureller* Rezeption anzuwenden, soll versucht werden, sie mit Überlegungen aus der modernen Sprach- und Übersetzungswissenschaft zu kombinieren. In diesen Fächern wird auch für den Bereich der Kommunikation *zwischen* den Sprachen die notwendige kulturelle Eigenständigkeit des in völlig neue semantische Zusammenhänge übermittelten (literarischen oder theoretischen) Originaltextes behauptet.

Diese theoretische Operation hat Implikationen für die Sicht auf die Rezeptionen westlicher Ideen, die die Modernisierungsprozesse in außereuropäischen Gesellschaften prägen. Dank ihr kann eine konstruktive Neube-

⁵ Gunter Grimm: *Rezeptionsgeschichte. Grundlegung einer Theorie*. München 1977, S. 12f.; Hans Robert Jauss: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 26f.

wertung solcher kultureller Synkretismen vorgeschlagen werden. Diese können nicht mehr von vorne herein als eklektizistische, inadäquate, bestenfalls halb verstandene und verdaute Importe westlicher Errungenschaften betrachtet werden, so wie es oft sowohl aus eurozentrischer als auch aus islamisch-integristischer Perspektive explizit oder implizit üblich ist⁶. Im Gegenteil: Die allzuoft so negativ beurteilte Auseinandersetzung der arabischen Welt mit geistigen und materiellen Errungenschaften der westlichen Hegemonialkultur eröffnet ganz allgemein einen Raum für Fragestellungen über die interkulturellen Synthesen auf geistigen, literarischen oder auch materiellen Ebenen; über den dialektischen Prozeß der Aneignung, der „Fremdes“ in den eigenen Kontext transplantiert, dort verwandelt und es, im Falle kolonialisierter Gesellschaften, eigenen, oft subversiven Interessen dienstbar macht. Um ein kurzes Beispiel für diese letzte Behauptung zu geben, kann an die Nutzung des *Internet* in islamistischen Netzwerken erinnert werden, oder auch an den Gebrauch der französischen Sprache seitens algerischer Autoren wie Rashid Boudjedra, der diese als Ausdrucksmittel für seine von der Kolonialmacht abgewerteten, ja verleugneten Kultur verwandte.

Auf ebensolchen Fragestellungen beruhen die *post-colonial studies*, die sich seit den achtziger Jahren vor allem als literaturwissenschaftliche Forschungsrichtung durchsetzen können. Ihr Gegenstand sind die Wahrnehmungs- und Verarbeitungsweisen der europäischen Kolonialherrschaft auf Seiten der von ihr betroffenen Kulturen, denen immerhin drei Viertel aller Menschen der heutigen Weltbevölkerung angehören⁷.

Konzeptioneller Ausgangspunkt der *post-colonial studies* ist ein Verständnis, das Kulturen als durchlässige (*hybrid*) und synkretistische (*syncretic*) Systeme begreift. Die oft unausgesprochen universalistischen Ansprüche europäischer Theorie werden der Erforschung ihrer Vielfalt und Komplexität nicht für angemessen erachtet. Dies gilt auch gerade deshalb, weil eigenständige Identität in kolonialisierten Kulturen häufig über die Betonung

⁶ Um die Selbstverständlichkeit von Bedeutungsverschiebungen in der interkulturellen Kommunikation deutlich zu machen, soll ganz am Rande bemerkt werden, daß auch die in Jean-Paul Sartres Hauptwerk *L'Être et le Néant* übersetzte Heideggersche Begrifflichkeit durch die Integration in den anderen soziokulturellen Kontext – in Sartres Worten – „deformiert“ wurde; eine einfache Rückübersetzung dieser Begriffe ins Deutsche ist nicht mehr möglich, da „nunmehr der französische Text deformiert“ würde: S. das Nachwort von Traugott König in der deutschen Neuübersetzung *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek 1993, S. 1073-1088 (Zitate S. 1082f.)

⁷ Hier und im folgenden orientiere ich mich an dem Buch von Bill Ashcroft / Gareth Griffiths / Helen Tiffin: *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1989, das in der Einleitung sowie im 1. und 5. Kapitel sehr ausführlich auf die theoretischen Grundlagen der *post-colonial studies* eingeht.

der *Verschiedenheit* (*difference*) zur Imperialmacht konstruiert wird (in Sprache, Literatur und Kultur allgemein).

Unter Mitwirkung von Wissenschaftlern und Intellektuellen aus der „Dritten Welt“ haben sich die *post-colonial studies* ein kulturhistorisches und literaturtheoretisches Fundament errichtet, das einen Gegenpol zur zentralistischen Sichtweise auf die dominierten, „marginal“ erscheinenden Kulturen darstellt. Die Peripherie wird nicht nur als Raum der Auseinandersetzung mit der kolonialen Erfahrung untersucht; sie ist das Spannungsfeld der künstlerischen Gestaltung einer Antwort, ja eines symbolischen Gegenangriffs auf die Metropole. Diesen transkulturellen (*cross-cultural*) Prozessen gilt das Hauptaugenmerk der *post-colonial studies*; die Überwindung hierarchischer, ahistorischer und universalistischer wissenschaftlicher Kategorien ist ihre Intention. Trotz etlicher theoretischer Gemeinsamkeiten grenzt sich diese Forschungsrichtung deshalb von den philosophischen Bewegungen der Postmoderne und des Poststrukturalismus, ebenso wie von der marxistischen Theorie bewußt ein Stück weit ab.

Die Annahme von Originalität und Eigendynamik interkultureller Rezeptionen ist eine zweite These in dieser Arbeit. Neben der rezeptionsgeschichtlichen Analyse der arabischen Aneignung der Sartreschen *littérature engagée* in Verbindung mit den Ideen des Panarabismus soll sie auch exemplarisch für den Bereich des individuellen Selbstverständnisses und Schaffens eines Literaten geltend gemacht werden; zu diesem Zweck werden die autobiographischen Zeugnisse des bekannten irakischen Dichters ‘Abd-wahhāb al-Bayātī ausgewertet, in denen er die Ideen des internationalen Sozialismus und des französischen Existentialismus (Camus, Sartre) mit seiner eigenen Lebenserfahrung verwebt.

Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, daß die theoretischen Anregungen zu der vorliegenden Arbeit anderen Disziplinen als der traditionellen Arabistik entliehen sind. Diese Suche außerhalb der vertrauten Horizonte ist eine Herausforderung, der sich das Fach heute immer wieder stellen muß. Deshalb sei es gestattet, an dieser Stelle in gebotener Kürze auf diese gegenwärtige Lage einzugehen. Fast durchweg ist man sich auch hierzulande mittlerweile einig, daß die Methoden, die die Arabistik in ihrer langen und verdienstvollen Geschichte entwickelte, neuen und komplexeren Fragestellungen nicht mehr hinreichend angemessen sind⁸. Durch das Defizit theoretischer Inspiration und Reflexion hat sich eine nicht zu übersehende Kluft zu den Standards der allgemeinen Literaturwissenschaften aufgetan.

⁸ Zu den folgenden Ausführungen vgl. meine Miscelle *Arbeitskreis zum Thema: Theoretische Wege zur arabischen Literatur – neue Perspektiven und Projekte* in *WI* 36, Nr. 2 (1996), S. 258-261.

Tatsächlich hat ja bereits Gustav von Grunebaum in seinem Aufsatz *Begriff und Aufgaben der arabischen Literaturwissenschaft* (1937)⁹ die „leitenden Begriffe und Intentionen“ dieser Forschungsrichtung bemängelt, welche sich in Edition, philologischer Kritik und Stoffsammlungen erschöpfte, jedoch nicht nach der „notwendige(n) Einheit der Wissenschaft“ strebte: „Es gibt so etwas wie eine Verpflichtung der Einzeldisziplinen“, so von Grunebaum, „über den Selbstwert ihrer Ergebnisse hinaus beizutragen zu dem einen humanen und humanistischen Erkenntnisziel, der Ergründung des menschlichen Geistes in all seinen Formen und Verwandlungen. Und gegen diese Forderung hat sich die Wissenschaft von der arabischen Dichtung zu lange und vor allem zu grundsätzlich verschlossen, um nicht selbst Schaden zu nehmen“. Von Grunebaum schlug damals vor, die orientalistische Literaturforschung mit dem Begriff „Literaturwissenschaft“ zu bezeichnen, wie er betont „nicht theoretisch, sondern ausschließlich zweckhaft, d.h. im Interesse vergrößerten wissenschaftlichen Erfolgs“. Mit dieser Benennung verband er die Erwartung, die in der „Kunde der abendländischen Literaturen“ längst selbstverständliche Fragestellungen auch auf die arabische Literatur anzuwenden. In einem zweiten Aufsatz im Jahr 1955 unter dem Titel *Zum Studium der arabischen Literatur im Westen* kann sich von Grunebaum immerhin auf eine gewachsene Anzahl literaturhistorischer, gattungs- und motivgeschichtlicher Arbeiten berufen. Die Erforschung der modernen arabischen Literatur steckte damals noch in ihren Anfängen¹⁰.

Genau fünfzig Jahre nach von Grunebaums erster Bestandsaufnahme hat sich mit dem Erscheinen des von Helmut Gätje herausgegebenen 2. Bandes des *Grundriß der arabischen Philologie* Untertitel: *Literaturwissenschaft* (Wiesbaden 1987) dieser Begriff für die Erforschung der arabischen Literatur eingebürgert – und dies offenbar so selbstverständlich, daß sich der Herausgeber nicht weiter dazu äußerte. Allein Renate Jacobi ging in ihrem Beitrag *Allgemeine Charakteristik der Arabischen Dichtung* auf die langsam enger werdende Beziehung der Arabistik zur allgemeinen Literaturwissenschaft ein; anders als von Grunebaum bewertet sie die theoretischen Anleihen von dort im Prinzip für fruchtbar¹¹. Die hiermit zum Ausdruck gebrachte Interdisziplinarität hat sich spätestens im Laufe der achtziger Jahre auch in der Arabistik durchgesetzt; dies gilt insbesondere für die Wissenschaft von der modernen arabischen Literatur. Leider ist das Verhältnis

⁹ *Archiv Orientalni*, vol. 9 (1937), No. 1-2, S. 146-152. Für die folgenden Zitate s. S. 147f.

¹⁰ Renate Jacobi: *Allgemeine Charakteristik der Arabischen Dichtung*. In: *Grundriß der Arabischen Philologie*. Band II: *Literaturwissenschaft*. Hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden 1987, S. 7-10.

¹¹ *Ibid.*

zwischen den Disziplinen im allgemeinen ein sehr einseitiges. Diese Problematik kann an dieser Stelle jedoch kein Thema sein.

Zu bedenken sind vielmehr die Herausforderungen, die der nominelle und theoretische Bezug auf die Literaturwissenschaft und die damit geforderte interdisziplinäre Forschungspraxis mit sich bringt. In den allermeisten Fällen verlangt die Übertragung von Terminologie, Klassifikationen, Modellen etc. ein modifizierendes Zutun des Arabisten; diese Unternehmung muß wohlbegründet sein, was nicht selten dem Bau eines völlig neuen theoretischen Fundaments gleichkommen dürfte. Oft auch verlangt eine innovative Herangehensweise eingehende Vorstudien, da sie sich nicht ohne weiteres auf die im Fach bereits erzielten Forschungsergebnisse stützen kann. Des weiteren sollte sich der jeweilige Methodentransfer nicht nur an einem konkreten Forschungsbeispiel, sondern auch längerfristig bewähren. Dazu bedarf es jedoch nicht nur der Arbeit des einzelnen Forschers, sondern auch des konstruktiven Austauschs im Fach und zwischen den Fächern gleichermaßen.

In der vorliegenden Arbeit soll der Erfordernis der Modifikation, die meist mit der Methodenübertragung einhergeht, nur auf dem Gebiet der Rezeptionstheorie Folge geleistet werden; auf literatursoziologischem Gebiet scheint mir jedoch Zurückhaltung angebracht. So halte ich es noch für zu früh, Peter Bürgers Modell „Institution Literatur“ (bzw. übergreifend: „Institution Kunst“) mit seinen aus der historischen und sozioökonomischen Analyse der mitteleuropäischen Verhältnisse entwickelten Kategorien auf die arabische Situation anzuwenden. Nach Bürger hat sich in der bürgerlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts die Kunst als ein eigenständiges, von der Lebenspraxis abgelöstes gesellschaftliches Teilsystem herausgebildet. Diesen Prozeß begreift er als Etablierung der Kunst als eine „autonome Institution“. Die Funktionsweise dieser Institution steht in engem Zusammenhang mit den Interessen einer aufsteigenden bürgerlichen Öffentlichkeit, für die sie die ideelle Gegenwelt zu einer mehr und mehr von zweckrationalem Handeln geprägten Lebenspraxis darstellt; diese Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt im Ästhetizismus des *l'art pour l'art*, wo das Kunstwerk ausschließlich zum Selbstzweck, als Traumwelt und schöner Schein fungiert. Die Kunstauffassung der Avantgardebewegungen des 20. Jahrhundert wird dagegen als radikaler Angriff auf die etablierte Institution Kunst und das in der Gesellschaft dominierende Kunstverständnis gedeutet. Dieser Angriff ist zugleich der – letztlich gescheiterte – Versuch, „von der *Kunst* aus eine neue Lebenspraxis zu organisieren“; jedoch ist seitdem

die „Möglichkeit, ästhetische Normen als gültige zu setzen“ erfolgreich zerstört¹².

Interessant an Bürgers Modell scheinen mir dessen konzeptionellen Grundlagen, wie die soziale Gebundenheit der Vorstellungen über Kunst und die Historizität der ästhetischen Normen; ferner einige formale Aspekte seines Modells: So die Annahme einer jeweils gesellschaftlich dominanten Kunstauffassung, die bestimmte Trägerschichten hat und die Rahmenbedingungen für Kunstproduktion und -rezeption setzt¹³. Die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Kunstauffassungen lassen sich daher auch als Kampf um Institutionalisierung, um gesellschaftliche Dominanz verstehen. Literaturdebatten sind so für Bürger als „Kämpfe um die Ausformulierung der Normen der Institution Literatur“, „als gesellschaftliche Auseinandersetzungen“ aufzufassen¹⁴.

Auf einer sehr hohen Abstraktionsebene hat Bürger die Institution Kunst auch als „eine Ebene der Vermittlung ... zwischen der Funktion des Einzelwerks und der Gesellschaft“ bezeichnet¹⁵. Auf diesem Niveau ist eine vergleichbare Perspektive mit der vorliegenden Arbeit zu erkennen, die den Diskurs ums Engagement ebenfalls als eine zwischen gesellschaftlich-politischer Wirklichkeit und literarischem Schaffen gelagerte Ebene verstehen und interpretieren will (s.o.S. 14f.). Eine darüber hinausreichende Sichtweise auf die soziale Bedingtheit geltender und konkurrierender Literaturauffassungen¹⁶ hätte jedoch verlangt, die in dieser Arbeit behandelten Vorstellungen über Literatur in einem weit komplexeren Zusammenhang zu verankern als es hier geschehen kann; um Struktur und innere Dynamik des Literaturbetriebs in ihren vielfältigen gesellschaftlichen Bezügen zu untersuchen, hätte es für den arabischen Raum so umfangreiche historische und soziologische Vorarbeiten bedurft, daß diese zum Gegenstand einer eigenen, ganz anderen Arbeit geworden wären: Darin hätte zunächst die Rolle der Literatur sowie der soziale und sozioökonomische Rahmen des traditionellen literarischen Schaffens rekonstruiert werden müssen. Sodann wären die zunehmende Herausbildung und Ausdifferenzierung des Literaturbetriebs im Zuge der Modernisierungsprozesse des 19. und 20. Jahrhunderts zu verfolgen gewesen. Die Ergebnisse würden sich sicherlich

¹² Peter Bürger: *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt a.M. 1974, S. 63-68, 122, passim. Vgl. die Einleitung der Dissertation von Martina Heinschke: *Angkatan 45. Literaturkonzeptionen im gesellschaftspolitischen Kontext. Zur Funktionsbestimmung von Literatur im postkolonialen Indonesien*. Berlin und Hamburg 1991.

¹³ Bürger, P.: *Institution Kunst als literatursoziologische Kategorie*, S. 176.

¹⁴ Id.: *Institution Literatur und Modernisierungsprozeß*. In: Id. (Hrsg.): *Zum Funktionswandel der Literatur*. Frankfurt a.M. 1983, S. 13. Vgl. Heinschke, M.: *Angkatan 45*, S. 27f.

¹⁵ Bürger, P.: *Theorie der Avantgarde*, S. 17.

¹⁶ Vgl. id.: *Institution Kunst als literatursoziologische Kategorie*, S. 176.

von den mitteleuropäischen Verhältnissen unterscheiden. Dabei ist es sogar fraglich, ob man überhaupt von der Herausbildung einer „Institution Literatur“ als ein vollständig ausdifferenziertes gesellschaftliches Teilsystem würde sprechen können¹⁷. Des Weiteren wäre bei Anwendung des Institutionsbegriffs auch innerhalb der arabischen Welt zwischen vielen verschiedenen literarischen Kulturen zu unterscheiden. So hat Literatur andere sozioökonomische sowie gesellschaftliche Ausgangsbedingungen im zeitgenössischen Ägypten als im Libanon. Auch die Publikationsbedingungen in beiden Ländern unterscheiden sich hinsichtlich der politisch und sozial gewährten schriftstellerischen Freiheiten immer mehr. Ebenso ist der gesellschaftliche Stellenwert und das Publikum der Literatur in den verschiedenen arabischen Kulturregionen zu differenzieren. Aus den genannten Gründen halte ich es für ratsam, den Begriff „Institution Literatur“ vorerst nicht zu verwenden. Da sich die vorliegende Arbeit mit einem zentralen literarischen Diskurs befaßt, könnte sie jedoch in Zukunft *eine* der Grundlagen für eine literatursoziologische Untersuchung der komplexen Beziehung zwischen Literatur, Gesellschaft und Politik im Zeitalter der postkolonialen Entwürfe und ihres Scheiterns sein.

Ebenso könnte die Analyse des Engagement-Diskurses mit einer Analyse entsprechender literarischer Texte fortgesetzt werden. Um diese Literatur angemessen zu untersuchen, müßten jedoch auch Kriterien der Ästhetik, der Intertextualität, der postkolonialen Literaturtheorie geltend gemacht werden. Ferner müßten Kriterien entwickelt werden, um in der Textur des Werks die politische Indienstellung von Literatur von ihrer emanzipatorischen Nutzung als Medium gesellschaftlichen Widerstandspotentials zu unterscheiden¹⁸. Aufgrund des – nicht nur – in der arabischen Welt erfahrbaren fließenden Übergangs zwischen Revolution und Militärdiktatur wäre auch danach zu fragen, ob in dem von Autor bzw. Kritiker als revolutionär erachteten literarischen Werk nicht schon die Zeichen späterer Ausgrenzung und Gewaltbereitschaft eingeschrieben sind¹⁹. Eine solche For-

¹⁷ Sabry Hafez hat für Ägypten und seine arabischen Nachbarländer darauf verwiesen, daß das Patronage-System als ökonomische und moralische Basis des traditionellen literarischen Schaffens in der Form des kulturellen Sponsorentums der machthabenden Elite weiter existiert; bis vor wenigen Dekaden war es sogar gegenüber der modernen, d.h. anonymen und marktabhängigen Autor-Leser-Beziehung vorherrschend: *The Genesis of Arabic Narrative Discourse*, S. 101.

¹⁸ Vgl. Helmut Fahrenbach: *Ist 'politische Ästhetik' – im Sinne Brechts, Marcuses, Sartres – heute noch relevant?*, In: Jürgen Wertheimer (Hrsg.): *Von Poesie und Politik. Zur Geschichte einer dubiosen Beziehung*. Tübingen 1994, S. 355f.

¹⁹ Ich denke dabei an die Mythologisierung von Gewalt und Tod, wie es z.B. in Beispielen der palästinensischen Poesie der Intifada der Fall ist. S. dazu auch meinen Aufsatz *Die Vision wird Wirklichkeit. Palästinensische Autoren reagieren auf die Intifada*. In: *Orient* 32 (1991) Nr.4, S. 551-564, in dem ich diese Beobachtungen allerdings noch nicht so skeptisch bewertet habe.

schungsarbeit wäre also ein weiterer Schritt auf einem mit dieser Arbeit zunächst historisch-analytisch vorstrukturierten Feld.

Zum Aufbau:

Angesichts meiner Zurückhaltung bei der Anwendung eines literatursoziologischen Ansatzes scheint es mir angebracht, für meine Analyse der politischen Literaturdiskussionen im Vorderen Orient eine chronologische Darstellungsweise zu wählen; dies hat den Vorteil, daß Befund und Ergebnisse in einem bewährten, intelligiblen Ordnungsschema präsentiert werden. Der sichtbar werdene Spannungsbogen verläuft parallel zur politischen Entwicklung und in Beziehung zu ihr: er beginnt mit der Initiation der Diskussion seitens arabischer Sozialisten in der Phase der nationalen Befreiungsbestrebungen (Kapitel 1), erreicht seinen Höhepunkt in der Zeit des arabischen Nationalismus (Kapitel 2, 3 und 5) und sinkt in der Folge des Junikriegs (Kapitel 6) langsam ab. Die Darstellung kann so auch als historisches Gerüst für weitere Arbeiten zur Literatursoziologie als auch zum modernen arabischen Denken dienen.

Der Beginn des ersten Kapitels (1.1.-1.3.) ist als zeitgeschichtliche und literaturhistorische Einführung in das Thema gedacht. Diese verdankt viel den im Fach bereits erarbeiteten Literaturgeschichten, insbesondere den bereits genannten Arbeiten von S.Kh. Jayyusi, M.M. Badawi und Sabry Hafez; abgesehen von den theoretischen Ausführungen im dritten Kapitel wird die chronologische Reihenfolge nur mit dem vierten Kapitel durchbrochen. Dieses ist vorwiegend der individuellen Auseinandersetzung mit dem Engagement in den autobiographischen Zeugnissen 'Abdalwahhāb al-Bayātīs – und anderer seiner Kollegen aus der poetischen Avantgarde – gewidmet.

Zu den literarischen Grundlagen:

Initiatoren des Diskurses um das literarische Engagement waren literaturkritisch reflektierende Autoren oder Autorengruppen; ihr Anliegen war es, die Literatur aus ihrer traditionellen Eingebundenheit und Passivität herauszuführen und ihr eine theoretische Grundlage für die Übernahme einer Rolle bei der nationalen Befreiung und sodann bei der Gestaltung der postkolonialen nahöstlichen Gesellschaft zu verschaffen. Foren der Diskussion waren vor allem Literatur- und Kulturzeitschriften, die jedoch seit dem Antritt des Nasser-Regimes in Ägypten (1952) nur noch in Beirut (meist) unzensuriert erschienen; in dem sie auch den Autoren aus autoritären nahöst-

lichen Staaten (Syrien, Irak, Ägypten) ein Forum bot, gelang es der libanesischen Literaturzeitschrift *al-Adāb*, erstmals einen kontinuierlichen, überregionalen Diskussionszusammenhang zu schaffen und bis in die siebziger Jahre hinein am Leben zu erhalten.

Die tragende Rolle, die diese und andere arabische Literaturzeitschriften im Engagement-Diskurs einnahmen, läßt sie zu einer wichtigen Quelle werden; ausgewertet werden vor allem die dort publizierten Beiträge *über* Literatur – also nicht-fiktionale Texte wie literaturtheoretische und –kritische Abhandlungen, Essays, Werkkritiken sowie resümierende Berichte und publizierte Vorträge von den arabischen Schriftstellerkongressen. Dieser Quellentyp wird durch Einzelwerke ergänzt, die Kritiker und Autoren zur Diskussion beisteuerten. Eine weitere Quellengruppe stellen Autobiographien, persönliche Aufzeichnungen, niedergeschriebene Reflexionen, Interviews, Briefe – kurz: überlieferte Selbstzeugnisse und Aussagen verschiedener Literaten dar. Aus diesen (abgesehen von Interviews) leider verhältnismäßig seltenen und verstreuten Dokumenten ist oft die individuelle Auseinandersetzung und Position einzelner literarischer Persönlichkeiten zum Engagement zu ersehen. Darüber hinaus läßt sich aus einigen dieser Selbstzeugnisse hermeneutisch Aufschluß gewinnen über den dialektischen Zusammenhang zwischen dem sich wandelnden Selbstverständnis des Autors und seiner persönlichen Erfahrung in Zeit und Gesellschaft. Genau von hier aus könnte der Weg des Forschers in die Literatur selbst seinen Ausgang nehmen. Aufgrund der oben dargelegten Eingrenzung des Themas wird dies nur im Falle des Dichters ‘Abdalwahhāb al-Bayātī exemplarisch vollzogen.

Bei der räumlichen Gewichtung der Quellen des ersten Typs sollte angemerkt werden, daß die zum Thema erschienen Beiträge in direktem Zusammenhang mit den Publikationsbedingungen in den einzelnen arabischen Staaten stehen. In Ägypten, dessen Hauptstadt seit dem 19. Jahrhundert das kulturelle und literarische Zentrum des Nahen Ostens war, wurde nach der Revolution von 1952 nur zur Publikation zugelassen, was den Interessen des Regimes nicht widersprach. Etliche Autoren wurden zumindest zeitweise zum Schweigen gebracht; die Literaturzeitschriften wurden je nach politischer Lage mehr oder weniger streng staatlich gelenkt und kontrolliert. In anderen arabischen Staaten galt und gilt dies in noch viel stärkerem Maße. Einzig die libanesischen Intellektuellen und Künstler können bis heute von relativ freizügigen Publikationsbedingungen profitieren. Obwohl im Rahmen meiner Möglichkeiten auch Quellen aus anderen Ländern der Region herangezogen werden, ist das für die Zeit ab etwa 1950 bearbeitete Textmaterial etwas „beirut-lastig“; dies entspricht allerdings der Rolle der Stadt als kulturelles und publizistisches Zentrum des

postkolonialen Nahen Ostens. Die in dieser Arbeit viel genutzte, 1953 gegründete Zeitschrift *al-Ādāb* mag als Beispiel dafür stehen, daß dieses Zentrum seine Impulse auch in andere Regionen entsandte und von dort empfangene Meldungen und Rückmeldungen wiederum integrierte.

Letztlich scheint es mir wichtiger, die *iltizām*-Diskussion unter historischen und strukturellen Gesichtspunkten darzustellen, als tendenziell vollständiges Material zu präsentieren. Trotzdem soll betont werden, daß durch eine zeitlich und räumlich weiter ausgedehnte Quellensuche die Peripherie – vor allem Irak, Syrien und Jordanien – sicher noch mehr beachtet werden könnte, als es hier im Vergleich zu Ägypten und Libanon der Fall sein wird. Noch eine weitere Einschränkung muß begründet werden: Diese Studie bezieht die Literaturdiskussion im arabischen Nordafrika (Mağrib) nicht ein. Bedingt durch die enge und konfliktreiche Beziehung mit dem Kolonialmacht Frankreich entstand dort ein völlig eigendynamischer, zum Teil frankophoner Diskurs. Eine Analyse würde viele Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zu Tage bringen; insbesondere die Rezeption des französischen Existentialismus und seiner Exponenten Jean-Paul Sartre und Albert Camus scheint mir einen Vergleich wert. Jedoch wäre auch dieses Projekt eine auf anderen Quellen beruhende, eigenständige Forschungsarbeit. Dies geht auch aus der Tatsache hervor, daß die Zentren Kairo und Beirut die Literaturdiskurse des Mağrib meines Wissens bis in die siebziger Jahre hinein so gut wie nicht beachteten.

Kapitel 1

Die Wegbereiter des literarischen Engagements

1.1. Der zeitgeschichtliche Hintergrund

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs war im Nahen Osten die Unabhängigkeit von den europäischen Mächten abzusehen. Massendemonstrationen in Kairo hatten bereits 1922 England zur Beendigung seines Mandats und zur formalen Übergabe der Regierungsgeschäfte in ägyptische Hände genötigt. Binnen weniger Dekaden waren Irak (1932) und Libanon (1943) lokalen Regierungen überantwortet worden: Im März 1946 schließlich erlangte Transjordanien seine Unabhängigkeit, am Ende desselben Jahres verließen die letzten französischen Truppen Syrien. Mit der Befreiung Algeriens im Jahr 1962 schließlich war die Entkolonialisierung der ganzen arabischen Welt vollzogen.

Mit dem Prozeß wachsender politischer Selbstbestimmung begann sich eine Ära zu entfalten, die nach Jahrhunderten osmanischer und sodann europäischer Herrschaft erstmals die Verwirklichung einer eigenen arabischen Identität verhieß. Damit öffneten sich Wege in eine Zukunft, die zu einem neuen Denken herausforderte. Die jüngst vergangene Kolonialgeschichte, die ungebrochene westliche Hegemonie jedoch ließen der Suche keine freie Wahl: Antworten mußten gefunden werden auf die Frage nach dem Selbst, der Ordnung von Nation und Gesellschaft, der Freiheit und Verantwortung des einzelnen.

Die Bestrebung nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit fand ihren stärksten Ausdruck in der Idee des arabischen Nationalismus (*al-qaumīya al-‘arabīya*). Besonders die Schriften des syrischen Autors Šāṭi‘ al-Ḥuṣrī (1882-1968) bildeten seit den vierziger Jahren die geistige Mitte einer breiten Bewegung, welche die arabische Geschichte und Sprache zur Grundlage einer gemeinsamen Kultur und Nationalität erhob¹. Eine andere, weniger große nationalistische Strömung knüpfte an die Reformer Muḥammad ‘Abduh oder Rašīd Riḍā an, indem sie das islamische Erbe als ideellen Ausgangspunkt der angestrebten Einheit einer überregional verbundenen und modernisierten muslimischen Gemeinschaft verstand. Territoriale Nationsideen hingegen fanden außer in Ägypten und bei den französisch ge-

¹ Zu Šāṭi‘ al-Ḥuṣrīs Konzeption des panarabischen Nationalismus s. Sylvia Haim: *Arab Nationalism. An Anthology*. Berkeley and Los Angeles 1962, S. 42ff., S. 49ff.; Bassam Tibi: *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*. Frankfurt a.M. 1987, S. 113-148.

prägten Christen des Libanon wenig Befürworter. Albert Hourani hat in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen, daß der arabische Nationalismus außer von Ṣāṭi‘ al-Ḥuṣṣrī nur selten als geschlossenes und kohärentes Gedankengebäude formuliert wurde. Vielmehr bildete die gesamt-arabische Idee den Rahmen zahlloser Entwürfe, in denen sich Elemente der verschiedenen Nationsideen vermischten. Ihr gemeinsamer Inhalt war die Bestimmung des Menschen und seiner Rolle in der Gemeinschaft. Für sie alle auch war nationale Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von den imperialen Mächten das wesentliche Ziel². So ist der arabische Nationalismus auch nicht ohne weiteres mit den meist aggressiven und ausgrenzenden Nationalismen in der europäischen Geschichte und Gegenwart zu vergleichen.

Die Nachkriegsepoche, in der die europäische Vorherrschaft im Nahen Osten ihr Ende fand, zerrte die jungen Regime in ein neues, global wirksames Spannungsfeld, das durch die Konfrontation der Großmächte USA und Sowjetunion bestimmt war. Mit dem weltweit beschleunigten Modernisierungsprozeß gingen auch in der arabischen Welt ökonomische und soziale Umwandlungen einher, die traditionelle Gewißheiten und Loyalitäten bedrohten oder sogar für immer vernichteten. Binnen kurzem wurden grundlegende gesellschaftliche Veränderungen in Gang gesetzt: Offiziere übernahmen die Macht der früheren Elite; die Aufbauarbeit in Industrie und Wirtschaft wurde von einer aufstrebenden einheimischen Mittelschicht getragen; eine junge, oft westlich geschulte Generation von Spezialisten trat mit technischem *knowhow* und kritischem Intellekt hervor; dazu entstand mit der Landflucht ehemaliger Kleinbauern ein ständig größer werdendes Proletariat in wachsenden und bald überbevölkerten Städten.

Zwei Ereignisse von großer Tragweite sollten die Weichen für das politische Denken und Handeln der fünfziger und sechziger Jahren stellen: Im Mai 1948 verkündete David Ben Gurion in Tel Aviv die Gründung des Staates Israel, in dem sich hinfort für die gesamte arabische Welt die traumatische Erfahrung des Kolonialismus und das unverminderte Fortleben westlicher Imperialpolitik kristallisiert. Der Schock über die Usurpation Palästinas erweckte grundlegendes Mißtrauen gegenüber der Integrität der etablierten Monarchien, die die *Katastrophe (nakba)* nur halbherzig zu verhindern suchten und schnell kapitulierten. Zu Wut und Verzweiflung kamen bald radikale Zweifel an den eigenen korrumpierten Führungseliten und ihrem traditionellen Wertesystem: „Bei all denen, die die wahre arabische Situation zuvor noch nicht verstanden hatten, hat die Erschütterung über den Verlust Palästinas ... das Bewußtsein darüber erwachen lassen“,

² Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1931*. London 1962, S. 341-345.

bringt Hourani die existenzielle und politische Tiefenwirkung der *nakba* auf den Punkt³. Die Revolution der ägyptischen Freien Offiziere von 1952 setzte zur Niederlage einen Kontrapunkt: Sie war das Fanal zu Unruhen in Libanon und Jordanien sowie zu erneuten politischen Umbrüchen in Syrien und Irak unter dem Banner von Ba'tismus und Kommunismus. General Nasser (Ġamāl 'Abd an-Nāṣir) stand für ein wiedererwachtes arabisches Selbstbewußtsein und ließ vor allem bei den arabischen Massen die Hoffnung aufkeimen, der westlichen Welt eine geeinte arabische Welt entgegenzusetzen zu können. Diese Vision schien zum Greifen nahe bei der Gründung der Vereinten Arabischen Republik zwischen Syrien und Ägypten (1958-1961) und sollte sich erst in der erneuten Niederlage von 1967 endgültig zerschlagen.

1.2. Die Erweiterung von Blickfeld, Sprache und Technik in der Dichtung

Die Stimmung des Aufbruchs und der Suche mußte auch für die arabische Dichtung einen epochalen Neubeginn bedeuten. So verhalfen die tiefgreifenden politischen Umwälzungen in der Folge des zweiten Weltkrieges einer jungen literarischen Avantgarde zum Durchbruch, die der neuen Wirklichkeit erfahrungsgeprägt und kritisch entgegenzutreten vermochte. Ihr starkes Bedürfnis nach politischer Veränderung manifestierte sich besonders deutlich in der Dichtung, die eine radikale Abkehr von den formalen und inhaltlichen Vorgaben der arabischen Literaturtradition vollzog und damit neue Horizonte der Wahrnehmung und des Ausdrucks erschloß: Der weltabgewandte und zunehmend romantisch-sentimentale Stil, der die Dichtung der vorangegangenen Jahrzehnte geprägt hatte, konnte in Zeiten fortlaufender politischer und sozialer Umwälzungen, wachsender Armut und Arbeitslosigkeit nurmehr noch eine Flucht aus der Realität bedeuten⁴.

Zwar hatten bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts die ersten Versuche zur Überwindung inhaltlicher Konventionen in der Dichtung eingesetzt.

³ Albert Hourānī (Albert Hourani): *aš-Šarq al-adnā: 'Išrīm 'ām min at-tatawwur*. In: *al-Abḥāt* 10, Nr. 3 (September 1957), S. 319.

⁴ Geschichte und Entwicklung der modernen arabischen Dichtung wurde in mehreren Studien ausführlich verfolgt und dargestellt. Insbesondere zu nennen ist die zweibändige Abhandlung *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry* von S.Kh. Jayyusi, deren fundierte literaturhistorische Sichtweise auch den vorliegenden Abriss prägt. S. auch S. Moreh: *Modern Arabic Poetry, 1800-1970. The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature*. Leiden 1976; M.M. Badawi: *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*. Cambridge 1975; id.(ed.): *Modern Arabic Literature*. Cambridge 1992 (The Cambridge History of Modern Arabic Literature); id.: *A Short History of Modern Arabic Literature*. Oxford 1993.

Eine thematische Erweiterung hatte sich in Ägypten erstmals mit dem Dichter Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī (1839-1904), im Libanon mit Nāṣif al-Yāziḡī (1800-1871) angekündigt. Beide gelten als erste Vertreter der literarischen Epoche des „Neoklassizismus“, die in Zeiten wachsender Bedrängnis durch die europäischen Imperialmächte eine bewußte Rückkehr zur Stilkunst der gerühmten arabischen Vergangenheit betrieben. Dabei verstanden sich die Dichter der neoklassizistischen Richtung nun nicht mehr nur als brillante Verskünstler und Lobsänger, sondern als Sprecher wie auch als Adressaten ihrer nationalen Gemeinschaft. Als solche versuchten sie zunächst sehr vorsichtig, ihre politischen Belange – wie z.B. ihre negativen Erfahrungen mit der Kolonialherrschaft sowie ihre Kritik an Rückständigkeit und sozialer Situation der arabischen Gesellschaft – in den strengen formalen und stilistischen Grenzen der klassisch-‘abbāsīdischen oder vorislamischen Qaṣīde (*qaṣīda*) zum Ausdruck zu bringen⁵. Seitdem durchlief die arabische Poesie in vielen Experimenten, in etlichen Schulen und Stilrichtungen lange Epochen literarischer Entwicklung in Europa: Binnen weniger Jahrzehnte durchschritt sie die Wahrnehmungs- und Schreibweisen der Romantik, des Symbolismus und Surrealismus. Manchen arabischen Dichtern war dabei bereits sehr wohl bewußt, daß die Formvorgaben der klassischen arabischen Qaṣīde nur beschränkte Möglichkeiten bieten konnten, um dem individuellen und gesellschaftlichen Leben unter einer rasch voranschreitenden Modernisierung Ausdruck zu verleihen. Meist vereinzelt und unabhängig voneinander machten sie sich abseits der aktuellen Trends und Schulen auf die Suche nach freieren metrischen Formen⁶. Wie der syrisch-libanesischer Dichter und Kritiker Adūnīs (‘Alī Aḥmad Sa‘īd, geb. 1930) darlegte, wurden – und werden – solcherart moderne Impulse in traditioneller Umgebung als politische oder intellektuelle Angriffe auf die etablierte Kultur gewertet, deren Ideale und Maßstäbe in der Vergangenheit begründet sind. Wie die arabische Sprache selbst, die durch die literarischen Überlieferungen der *ḡābilīya*, durch religiöse Offenbarung

⁵ Am Beispiel al-Bārūdīs zeigt die in Paris promovierte libanesischer Literaturwissenschaftlerin Ḥālida Sa‘īd jedoch, daß die auf Nachahmung alter Ideale bauende neoklassizistische Dichtung nicht wie allgemein behauptet innovativ, sondern von Grund auf konservativ und an den Werten der Vergangenheit orientiert ist: *Ḥarakīyat al-ibdā’*. *Dirāsāt fi’l-adab al-‘arabī al-ḥadīth*. Beirut 1979, S. 19-25.

⁶ So betonte der libanesischer Dichter Ḥalīl Muṭrān (1872-1949) in dichterischer Theorie und Praxis die strukturelle Einheit des Gedichts und ließ inhaltlichen Aspekten größere Bedeutung als formalen Gesetzen zukommen. Wie auch sein von Walt Whitmann inspirierter Dichterkollege und Landsmann Amīn ar-Raiḥānī (1876-1940, s.u. 1.3.), versuchte er bereits die überkommenen Formvorgaben der Prosodie des Ḥalīl (EI², I, s.v. ‘*Arūḍ*) zu überwinden und experimentierte dazu mit *vers libre*. S. dazu vor allem Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry*, Kap. 5, S. 159ff.; M.M. Badawi: *Convention and Revolt in Modern Arabic Poetry*. In: Von Grunebaum, G.E.(ed.): *Arabic Poetry. Theory and Development*. Wiesbaden 1973 (Third Levi Della Vida Biennial Conference), S. 181ff.

und islamische Tradition als wichtigstes Symbol der arabischen Identität erachtet wurde, seien auch die literarischen Formen über Zeit und Geschichte erhoben⁷. Die empörten Reaktionen seitens religiöser und konservativer Kreise über Ṭāhā Ḥusains Studie *Fī's-šī'r al-ğābilī* – sie hatte 1925 erstmals einen überlieferungskritischen Zugang zur literarischen Tradition gewagt –, ist nur eines von vielen Beispielen, welche die enge Verbindung der Dichtung mit der politischen und religiösen Sphäre bestätigen⁸.

Der Kampf gegen jahrhundertealte formale, stilistische und inhaltliche Konventionen war erst zu gewinnen, als mit der Palästina-Katastrophe die alte politische Ordnung für immer zusammenbrach; damit verloren auch von alters her überkommene Werte weithin ihre Gültigkeit und Glaubwürdigkeit⁹. In den kulturellen Zentren des Nahen Ostens machte sich nun eine junge literarische Intelligenz ans Werk, um Altes, das bislang Grundlage und Vorbild war, zu überwinden¹⁰. Zum ersten Mal in der Geschichte der arabischen Dichtung wurde nun kollektive und individuelle Erfahrung (*tağriba*) als wesentliche Grundlage literarischer Kreativität betrachtet. Experiment (*tağrib*), Suche (*baḥṭ*) und schöpferische Originalität (*ibdā'*) standen als revolutionäre künstlerische Werte an der Schwelle der heraufziehenden Epoche. Sie zeugen von der Bereitschaft, einen Aufbruch ins Ungewisse zu wagen und sich gegenüber den Dimensionen von Zukunft und Erneuerung zu öffnen¹¹.

Es war im Jahr nach der Palästina-Katastrophe, als die irakische Dichterin Nāzik al-Malā'ika (geb. 1923) in ihrem Diwan (*dīwān*) *Šazāyā wa*

⁷ Adūnīs: *Šadmat al-ḥadāta*. In: Id.: *at-Ṭābit wa'l-mutaḥawwil. Baḥṭ fī'l-ittibā' wa'l-ibdā' 'inda'l-'arab*. Beirut 1978, ḡ. 3, S. 252-278. Id.: *Poetics and Modernity*. In: Id.: *An Introduction to Arab Poetics*. London 1990, S. 75-102.

⁸ Sa'id, Ḥ.: *Ḥarakīyat al-ibdā'*, S. 10. Ṭāhā Ḥusain war bis zur Überarbeitung seiner Studie von der Azhar zum Apostaten erklärt worden, die *Ri'āsa ad-Dīnīya al-'Ulyā* hatte sich für materielle Sanktionen ausgesprochen: Zur Kontroverse um das Buch, in dem unter Einfluß westlicher quellenkritischer Methodologie erstmalig die Echtheit der altarabischen Überlieferung angezweifelt und damit der paradigmatische Wert der Vergangenheit kritisiert wurde, s. Pierre Cachia, *Ṭāhā Ḥusain. His Place in the Egyptian Literary Renaissance*. London 1956, S. 60 sowie Tilman Nagel: *Abkehr von Europa. Der ägyptische Literat Ṭāhā Ḥusain (1889-1973) und die Umformung des Islams in eine Ideologie*. In: *ZDMG* 143 (1993), S. 383-398.

⁹ Zur Schlüsselrolle, die die Palästina-Katastrophe bei der Durchsetzung der neuen Dichtung einnimmt, vgl. Jabra Ibrahim Jabra (Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā): *The Rebels, The Committed and the Others – Transitions in Arabic Poetry Today*. In: Issa J. Boullata (ed): *Critical Perspectives on Modern Arabic Literature*, Washington 1980, S. 193.; S.Kh. Jayyusi: *Contemporary Arab Poetry. Vision and Attitude*. In: R.C. Ostle (ed): *Studies in Modern Arabic Literature*. Warminster 1975, S. 50.

¹⁰ Vgl. Adūnīs: *Šadmat al-ḥadāta*, S. 260.

¹¹ Sa'id, Ḥ.: *Ḥarakīyat al-ibdā'*, S. 12-14.

Ramād das Ergebnis jahrelanger Experimente in *šiʿr ḥurr* („freiem Vers“)¹² vorlegte. Wenig später folgte ihr Landsmann Badr Šākīr as-Sayyāb (1926-1964) mit seiner Gedichtsammlung *Asāṭīr*¹³. Beide hatten sich die Freiheit genommen, das klassische und strengbemessene Halbvers-Schema durch eine geschlossene Verszeile mit beliebig vielen Versfüßen zu ersetzen und auf einen durchgehenden Endreim zu verzichten¹⁴. Die formale Änderung, so schrieb Nāzīk al-Malāʾika im Vorwort zu ihrem Diwan, befreie den Dichter von zahllosen Zwängen und ermögliche ihm, seinen Gedanken unabhängig von festgesetzten Halbvers-Längen zu Ende zu bringen¹⁵. Sie unterschied sich nicht etwa graduell, sondern grundlegend von allen früheren Versuchen, die arabische Dichtung zu modernisieren: Sie war keine organische Weiterentwicklung des alten dichterischen Erbes, sondern „ließ es hinter sich mit einem revolutionären Sprung hin auf die Höhe der Zeit...“¹⁶. Die neue Struktur, die Form und Inhalt in eine wechselseitige und dynamische Beziehung versetzte, wurde die Kunstform der literarischen Avantgarde, welche sich schon wenige Jahre später zu einer breiten und vielseitigen „Bewegung der Modernen Dichtung“ (*ḥarakat aš-šiʿr al-ḥadīṭ*) formiert hatte.

Mit der modernen Dichtung öffnete sich einer Generation junger Intellektueller, die ihr Vertrauen in die alte Ordnung für immer verloren hatte, bisher ungekannte Horizonte zum Ausdruck einer neuen Sensibilität; diese war durch Verlust und Zukunftsvision gleichermaßen geprägt. Die freieren Formen wurden für viele von ihnen Medium der Suche und Formulierung neuer, humanistischer Werte, in denen sich die Erfahrung von Individuum, Gesellschaft und Nation miteinander verbanden. „The new Arabic poetry“, so M.M. Badawi (Muḥammad Muṣṭafā Badawī), „has its own original character ... Its contribution lies in the fact that, while it expresses the

¹² Für die neue poetische Form wurden auch Bezeichnungen wie *aš-šiʿr al-ḥadīṭ*, *aš-šiʿr al-ḡadīd* gebraucht. Insgesamt lassen sich 11 verschiedene Termini nachweisen: Ahmed al-Tamī: *Arabic „Free Verse“: The Problem of Terminology*. In: *JAL* 24 (1993), S. 185ff.; zu den Diskussionen bzgl. der Terminologie s. auch Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry*, S. 211f. Der Terminus *šiʿr ḥurr* ist mißverständlich, da die so genannte Dichtung nicht den Techniken des anglo-amerikanischen *free verse* bzw. des französischen *vers libre* folgt, welche ohne jegliche Restriktionen durch Metren auskommen und nur auf Klang und Rhythmus (und gelegentlichem Reim) beruhen. Diese Techniken entsprechen vielmehr dem arabischen *šiʿr manṭūr*. *Šiʿr ḥurr* hingegen stützt sich auf diejenigen arabischen Metren, die durch die Wiederholung gleicher Versfüße gekennzeichnet sind (insgesamt acht von sechzehn Metren) (*ibid.* S. 209, S. 213ff.).

¹³ Erschienen in Nağaf 1950.

¹⁴ Die neuen prosodischen Prinzipien werden von Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry*, Kap. 6, S. 196ff., detailliert beschrieben.

¹⁵ Jayyusi, S. Kh. *Trends and Movements*, vol. 2, S. 565f.

¹⁶ Gālī Šukrī: *Mafhūm al-ḥadāṭa baina ʿs-šūʿarāʾ wa ʿn-nuqqād*. In: *Id.*: *Šiʿrunā al-ḥadīṭ ilā aina?* Kairo 1991, S. 112.

anxiety and bewilderment of modern man in the face of ultimate questions, it is deeply concerned about the identity and future of Arab culture in a tragic age. It is both metaphysical and national at one and the same time¹⁷. Adūnīs hat in einem wichtigen Essay diese Dichtung als eine Vision, als einen Sprung in das Jenseits der etablierten und festgelegten Bedeutungen verstanden; sie sei eine Veränderung in der Ordnung der Dinge und des Blickes auf diese. Nach Adūnīs ist das moderne Gedicht ein Hintersichlassen und Überschreiten (*tağāwuz wa taḥaṭṭin*) im Einklang mit der Bewegung der gegenwärtigen Epoche. Die Rolle des Dichters sei es, aus der Betäubung enger und konventioneller Gedanken zu erwecken¹⁸.

1.3. Erste Ansätze zu einer Neubestimmung der Literatur in ihrer Beziehung zu Mensch und Gesellschaft

Die Geschichte der modernen arabischen Literatur ist – wie sollte es anders sein – auch die Geschichte literatur- und kulturkritischer Reflexion. Sabry Hafez hat in seiner Studie *The Genesis of Arabic Narrative Discourse* die komplexen soziokulturellen Veränderungen aufgezeigt, die seit dem Beginn der geistigen und gesellschaftlichen Erneuerung gegen Mitte des 19. Jahrhunderts (*nahḍa*) einen grundlegend neuen Diskurs über Literatur mit sich brachten. Dabei war die wichtigste Errungenschaft der Kulturschaffenden dieser zivilisatorischen Aufbruchphase, ein Band zwischen Literatur und gesellschaftlicher Realität geknüpft zu haben. Die Reflexion dieser Beziehung verlief schon früh im Kontext der Nationalbewegungen, die sich im Zuge des Widerstands gegen die osmanische Administration und sodann gegen die imperiale Herrschaft der Briten bzw. Franzosen als stetig wachsende gesellschaftliche Strömungen formierten. In Ägypten, Palästina, Libanon, Syrien und im Irak war es oberstes Ziel der Intelligenz, nach langer politischer Unterordnung und Abhängigkeit eine nationale Identität – und dazu gehörte eine moderne und authentische Literatur – zu schaffen.

Mit dem Einzug westlicher, säkularer Bildungsmöglichkeiten, mit dem schnellen Aufblühen journalistischer Medien sowie kultureller und wissenschaftlicher Foren begann die traditionelle Elite die geistige Führung zu verlieren. Die nunmehr mittelständische Bildungsschicht war europäischen Künsten und Ideen gegenüber aufgeschlossen und stand dem um Herrscherhaus und religiösen Bildungsinstitutionen gruppierten Establishment sehr kritisch gegenüber. Autoren und Leserschaft, so Hafez, hegten glei-

¹⁷ Badawi, M.M.: *Convention and Revolt*, S. 208.

¹⁸ Adūnīs: *Muhāwala fī taʿrif aš-šiʿr al-ḥadīṯ*. In: *Šiʿr* 11 (Sommer 1957), S. 79. Ausführlicher zu dem Essay vgl. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 572f.

chermaßen die Vision vom gesellschaftlichen und politischen Fortschritt und trachteten danach, eine solche Zukunft für ihre Länder zu gestalten. Um ihren Anspruch auf intellektuelle und kulturelle Führerschaft im gesellschaftspolitischen Umbruch zu legitimieren, bemühten sich die Autoren, zeitgemäße literarische Formen und Inhalte zu entwickeln, die die soziale Wirklichkeit kritisch wiedergeben sowie die Sorgen und Hoffnungen einer zunehmend politisch bewußten und aktiven Öffentlichkeit in adäquater und künstlerisch anspruchsvoller Form zum Ausdruck bringen konnten. Die literarische Entwicklung, so zeigt Hafez am Beispiel der Prosa, führte in sechs Dekaden von mimetischer und mechanischer Abbildung der äußeren Realität langsam zur künstlerischen Repräsentation und dialektischer Interaktion zwischen dem literarischen Werk und seinen sozialen Zusammenhängen¹⁹. Gleichzeitig wuchs bei den Autoren das Bewußtsein hinsichtlich der theoretischen Aspekte des literarischen Werks. Diese Bewußtwerdung war die wesentliche Voraussetzung für die Überwindung der traditionellen literarischen Konventionen; ebenso auch war sie notwendig für die Gestaltung einer zeitgemäßen Perspektive, die den Erwartungen einer um gesellschaftliche und nationale Selbstfindung ringenden arabischen Leserschaft gerecht werden konnte.

Auf dem Gebiet der Prosa erreichte diese Entwicklung einen ersten Höhepunkt in der Kairener *Neuen Schule* (*al-Madrasa al-Ḥadītha*), die sich in den zwanziger Jahren formierte. Ihr Verdienst war es, die arabische Kurzgeschichte als ein innovatives, sozial und politisch kritisches Genre zu einer frühen Reife gebracht zu haben. Dabei entwickelte die Gruppe Kriterien der Literaturkritik, die den sozialen Realismus der Erzählung mit künstlerischer Vorstellungskraft und technisch versierter Gestaltung in Einklang brachten. Die dekorativen und oratorischen Elemente des traditionellen Erzählstils waren damit überwunden. Auch wurde der Autor nicht mehr als moralische und belehrende Instanz begriffen, wie es unter den Pionieren der modernen Prosa-Literatur bislang zumeist die Regel war. Seine Rolle sollte auch nicht die eines politischen Aktivisten, sondern die eines

¹⁹ Bereits in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde in Ägypten und Libanon mit der Romanform experimentiert, die durch nun zahlreich angefertigte Übersetzungen aus der französischen und englischen Literatur bekannt worden war. Erste wegberreitende Autoren waren hier in den ersten zwei Dekaden des neuen Jahrhunderts die Ägypter Muḥammad al-Muwailihī (1858-1930) und Muḥammad Husain Ḥaikal (1888-1956). Zur Entwicklung des arabischen Romans s. vor allem: Roger Allen: *The Beginnings of the Arabic Novel*, sowie Hilary Kilpatrick: *The Egyptian Novel from Zaynab to 1980*, beide in: Badawi, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, S. 180ff. und S. 223ff.; Roger Allen: *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. Manchester 1982, Kap. 2, S. 19ff. Einen sehr straffen Überblick zur arabischen Kurzgeschichte bietet Sabry Hafez: *The Modern Arabic Short Story*. In: Badawi, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, S. 270ff.

feinsinnigen Beobachters und Gesellschaftskritikers sein; ebenso aber eines reflektierenden und gestaltenden Künstlers.

Die in der *Neuen Schule* aktiven jungen Intellektuellen – als ihr herausragender Vertreter gilt Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn (1894-1954) – setzten sich intensiv mit der realistischen Literatur Frankreichs, vor allem aber Rußlands auseinander. Ihre ästhetischen und theoretischen Errungenschaften waren von großer Tragweite sowohl für die schreibenden Zeitgenossen als auch für die folgenden Generation, die mit dem jungen Naḡīb Maḥfūz den narrativen Realismus bald schon um weitere künstlerische und gesellschaftskritische Dimensionen bereichern sollte²⁰.

Der moderne Diskurs über Literatur ging so im Nahen Osten Hand in Hand mit der entschiedenen Forderung nach nationaler und sozialer Emanzipation. Eine eher nostalgische Suche nach Identität prägt dagegen das literarische Schaffen der sog. romantischen Schule im nordamerikanischen Exil (*mahğar*); schwärmerischer Patriotismus, verbunden mit dem Appell für eine tiefgehende geistige, politische und gesellschaftliche Erneuerung in der alten Heimat, ist ein wesentliches Merkmal ihrer Poesie und Prosa. Auf der anderen Seite führte die Auseinandersetzung mit den europäischen philosophischen und literarischen Konzepten des 18., 19. und 20. Jahrhunderts zu einer universalistischen Haltung und dem Glauben an die Einheit der Menschheit. Die Idee vom Fortschritt und der Freiheit des Menschen wurden in der Literatur der arabischen Emigranten auch auf abstrakte und kontemplative Weise reflektiert²¹.

Die *mahğar*-Literatur bildet eine Strömung, deren Vertreter – zunächst unabhängig voneinander – seit der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts in Theorie und Praxis gegen die konventionell-elitären literarischen Normen rebellierten und im selben Zuge die Idee einer „lebendigen“, auf den Menschen konzentrierten Kunst forcierten²². Sie wurde bei den gei-

²⁰ Hafez, S.: *The Genesis of Arabic Narrative Discourse*, Kap. 2, Kap. 4, Kap. 6. Zur Neuen Schule s. insbesondere Rotraud Wielandt, *Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Ṭaymūr's*, Beirut 1983, Kap. 1.

²¹ Vgl. *ibid.*, S. 170. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and movements*, vol. 1, S. 67-72.

²² Diese auch im Mašriq vertretene künstlerische Haltung ist von M.M. Badawi in seinem bereits zitierten Aufsatz *Convention and Revolt in Modern Arabic Poetry*, am ausführlichsten jedoch von S.Kh. Jayyusi in *Trends and Movements*, vol. 1, Kap. 2 und 3, S. 139-175 beschrieben worden. Der romantische Dichter Ḥalīl Muṭrān gilt nach Badawi, *Convention and Revolt*, als „true father of the new or modernist school of poetry“ (S. 190). Er äußerte im Vorwort des ersten Bandes seiner Gedichtsammlung (1908) das Selbstverständnis, kein „Sklave“ von Reim und Metrum zu sein. Die zwei von 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (1889-1964) und Ibrāhīm 'Abdalqādir al-Mazīnī (1890-1949) gemeinsam herausgegebenen literaturkritischen Bände *ad-Diwān fi naqd al-adab* (Kairo 1921) – sie gaben ihrer kleinen Gruppe den Namen *ad-Diwān* – stellen einen scharfen Angriff auf das literarische Establishment dar. Unter dem Einfluß westlicher Literaturtheorie der Romantik steht hier das subjektive Erleben des Dichters, seine di-

stesverwandten Brüdern in der arabischen Welt i.a. mit Begeisterung rezipiert. Vor allem die christlich-libanesischen Kritiker und Literaten Amin ar-Raiḥānī (1876-1940), Ġibrān Ḥalīl Ġibrān (1883-1931) und Miḥā'īl Nu'aima (1889-1988) spielten dort bald eine bedeutende Rolle²³.

Wie S.Kh. Jayyusi in einem ihrer sorgfältig gestalteten Literatenportraits gezeigt hat, war der Dichter und charismatische Redner ar-Raiḥānī ein romantischer Revolutionär mit weltumfassender Vision, zugleich aber auch ein Realist, der die sozialen und politischen Mißstände seiner Zeit und insbesondere in seiner nahöstlichen Heimat benannte; er verstand das Leben als ein vielgestaltiges und sich stets veränderndes „Prisma“, das gerade auch vom Künstler immer wieder neue Blicke fordere; aus dieser offenen Haltung heraus warb er, für viele überzeugend, für eine poetische Revolution, die die Entfaltung einer individuellen künstlerischen Sensibilität erlauben sollte. Jayyusi beschreibt ihn in diesem Zusammenhang als einen der ersten geistig-künstlerischen Reformer, der auch das soziale Engagement des Dichters befürwortet hätte²⁴.

Als intellektuelle Leitfigur der arabischen Exilliteraten in Nordamerika aber gilt Miḥā'īl Nu'aima, der in dieser Zeit vermutlich als erster die wichtigsten Themen des Literaturgesprächs der fünfziger Jahre in die Diskussion brachte: Nu'aimas Schlüsselwerk *al-Ġirbāl* (Kairo 1923), mit dem er über den Atlantik hinweg der Literatenszene im arabischen Maṣriq jahrzehntelang anhaltende Impulse verlieh²⁵, betrachtet den Dichter als Herrn über die Sprache, welche lebendig und veränderbar sei; vor allem aber fordert er den Dichter auf, sich den Erfordernissen des ihn umgebenden Lebens zu stellen und die existentiellen und lebensweltlichen Erfahrungen des Menschen als wichtigste Thematik seiner Kunst zu betrachten: Nu'aima ist wohl auch der erste arabische Literat, der – im Jahr 1921 – explizit den Menschen als den „Dreh- und Angelpunkt der Literatur“ (*miḥwar al-adab*) bezeichnet hat. Er sieht ihn auf der Wanderschaft durch das Leben zwi-

rekte persönliche Erfahrung und sein Ernsthaftigkeit im Mittelpunkt. Im selben Zuge wird die Nachahmung klassischer Panegyrik sowie die poetische Überhöhung politisch-nationaler Ereignisse, die die Dichtung der Neoklassizisten prägen, verurteilt (*ibid.*, S. 192f.). Die theoretische Kritik am Neoklassizismus wird von den romantischen Dichtern noch weiter getrieben. Als Schlüsselwerke lassen sich hier neben Miḥā'īl Nu'aimas *al-Ġirbāl* (1923, s.u.) sowie *al-Ḥayāl aš-ši'ī 'inda'l-'arab* (1929) des Tunesiers Abū'l-Qāsim aš-Šābbī nennen. Das letztgenannte Werk, das Badawi ausführlicher vorstellt, bemängelt das Fehlen poetischer Vorstellungskraft sowie die Monotonie und Realitätsferne des Kunstschaffens in allen Perioden der arabischen Geschichte (*ibid.*, S. 194-198).

²³ Gemeinsam mit Ilyā Abū Māḍī und anderen Poeten bildeten sie später die Gruppe *ar-Rābiṭa al-Qalamīya*, die 1920 in New York gegründet wurde: Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 1, S. 121f.

²⁴ *Ibid.*, S. 86-91.

²⁵ Das Werk erlebte bis 1978 elf Auflagen.

schen unbekanntem Ausgangspunkt und unbekanntem Ziel, in stetem Kampf ums Überleben und steter Suche nach der Antwort auf das große Rätsel seiner Existenz: Einer verborgenen, unvergänglichen geistigen Kraft, die ihn über die Tiere erhebt und ihn immer wieder bestehen und weiterkämpfen läßt. Nu'aima glaubt, daß alle geistigen, künstlerischen und technischen Errungenschaften dieses im Grunde winzigen, aber unverwüstlichen Wesens vollbracht werden auf der Suche nach sich selbst. Kein Literat verdiene diesen ehrenvollen Titel, wenn er nicht die „Entdeckungen in den Welten seiner Seele“ mit den anderen Suchenden teilen würde, ja, sie in diesen Entdeckungen etwas von ihrer eigenen Seele finden ließe. Entsprechend sei wahre Literatur „nichts als ein Bote zwischen der Seele des Autors und der Seele eines (Menschen) gleich ihm“²⁶. Mit Nu'aimas Reflexion zum Wesen der Literatur war somit eine bewußte Sinnbeziehung zwischen Literatur und menschlicher Existenz, zwischen Literat und Leser geknüpft. Sie war getragen von einem weitherzigen, humanistischen Idealismus, der auch die politischen und sozialen Problematiken sowie ihre seelischen Auswirkungen mit einbezog; diese recht vage, aber offene und undogmatische Vorstellung kann als der eigentliche Beitrag Nu'aimas zu Beginn der Auseinandersetzung um die gesellschaftlich-politische Bestimmung der Literatur erachtet werden.

Auf einer anderen ideellen Linie als die oft schwärmerisch-prophetischen Erneuerungsgedanken aus dem nordamerikanischen Exil bewegte sich die Leistung des großen geistigen Reformers Ṭāhā Ḥusain (1889-1973). Sein Projekt der literarischen Modernisierung vollzog sich vor allem als systematische Literaturkritik auf der Grundlage westlicher Wissenschaft. Mit Ṭāhā Ḥusain erreichte das traditionskritische und gegenüber westlichen Einflüssen aufgeschlossene Denken einen ersten Höhepunkt. Der Säkularist, der in seiner Jugend an den traditionellen religiösen Stätten Ägyptens ausgebildet worden war, unterzog mit den schließlich in Frankreich erworbenen geistes- sowie textwissenschaftlichen Methoden die eigene kulturelle Tradition einer – wie er immer wieder hervorhob – „objektiven“ Neubetrachtung und -Bewertung. Seine Errungenschaften bei der „Aufhebung alter Vorurteile“ (Pierre Cachia), sein Plädoyer für Toleranz und Rationalismus ließ ihn seit den zwanziger Jahren zu einem bedeutenden Leitbild reformorientierter Kräfte werden; er war begeistert von der klassischen und modernen europäischen Literatur und fühlte sich berufen, sie seinen Landsleuten nahezubringen; seine vehemente Forderung einer frei-

²⁶ *al-Ġirbāl*. ¹¹Beirut 1978, 23-28 (in seinem vor der *Rābiṭa al-Qalamīya* gehaltenen Vortrag *al-Insān – miḥwar al-adab*); Zitat S. 27). S. auch Jayyusi, S. Kh.: *Trends and Movements*, vol. 1, S. 111, 113f.; Zu Nu'aimas Rolle in der „Erneuerungsbewegung“ (*ḥarakat at-taǧdīd*) s. auch Šukrī, Ġ.: *Mafhūm al-ḥadāṭa baina š-šu'arā' wa'n-nuqqād*, S. 107f.

en, von traditionellen Werten und politischen Repressionen unbelasteten Gesellschaft als notwendige Voraussetzung künstlerischer Kreativität erhoben ihn bis in die fünfziger Jahre hinein zum Sprecher der jungen literarischen Avantgarde überall in der arabischen Welt²⁷.

So war in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Autorenkreisen ein kritisch geschärftes Bewußtsein von der emanzipatorischen Rolle der Literatur in einer sich suchend erneuernden Gesellschaft entstanden. Dieses Bewußtsein hatte den Impuls zur Überwindung der traditionellen Literatur hin zu neuen Formen und Inhalten des künstlerischen Schaffens gegeben. Es lag auch der Bildung literaturkritischer Maßstäbe zugrunde, die die lebendige Wandlung des Alten bejahten. Niemand jedoch hatte eine so grundsätzliche und politische Bestimmung der Rolle der Literatur verlangt wie jene Stimmen, die seit den zwanziger Jahren zunächst in Kairo, sodann auch in Beirut laut wurden; sie plädierten entschiedener als andere zuvor für einen klaren Wandel im Verständnis von der gesellschaftlichen Verantwortung und der Aufgabe des Literaten. Diese Forderungen waren mit scharfen Angriffen auf die traditionellen, aber auch die neoklassizistischen und romantischen Konventionen in der Literatur verbunden. Sie kamen im Namen des Sozialismus, der nach der russischen Oktoberrevolution, insbesondere aber während und nach dem Zweiten Weltkrieg immer stärkeren Einfluß im Nahen Osten gewann²⁸. Sozialistische Ideen sollten dann schließlich ab Mitte der vierziger Jahre auf die Prosa einwirken, die sich, freier als die Dichtung, zunehmend offen mit den aktuellen sozialen und politischen Problematiken auseinandersetzte: Junge ägyptische Romanautoren wie Nağīb Maḥfūz, ‘Ādil Kāmil und Yūsuf as-Sibā’ī ließen nun in ihren Werken deutlicher als zuvor ihren Unmut über die soziale Situation im Land vernehmen. Nicht nur sie, selbst Vertreter der älteren Prosa-Generation wie Maḥmūd Taimūr, Yaḥyā Ḥaqqī und Ṭāḥā Ḥusain bevorzugten jetzt Schreibweisen des sozialen und kritischen Realismus, um sich mit ökonomischer Ungerechtigkeit, mit Korruption und Klassenkampf auseinanderzusetzen.

Die erste aktive Aneignung sozialistischer Theorien und Ideen seitens arabischer Literaturkritiker erfolgte durch den in Kairo wirkenden Publizisten Salāma Mūsā (1887-1958) bereits in der 2. Dekade dieses Jahrhun-

²⁷ Jayyusi, S. Kh.: *Trends and Movements Poetry*, vol. 1., S. 149-152; Zu Ṭāḥā Ḥusains fortschrittlicher Rolle in der Literaturdiskussion seiner Zeit s. vor allem David Semah: *Four Egyptian Literary Critics*. Leiden 1974, S. 109-123. Zu seiner politischen Rolle s. Hourani, A.: *Arabic Thought in the Liberal Age*, S. 324-340.

²⁸ Maxime Rodinson: *Marxisme et Monde Musulman*, Paris 1972, S. 344-362; Eine Skizze der Geschichte des Sozialismus in den arabischen Ländern gibt Bassam Tibi in der Einführung des von ihm herausgegebenen Bandes: *Die arabische Linke*. Berlin 1969, S. 7-41.

derts, auf immer breiterer Basis dann während der darauf folgenden Jahrzehnte. Der als „Gründer des ägyptischen Sozialismus“ bezeichnete Kopte²⁹ und nach ihm sein geistiger Schüler Luwīs ‘Awaḍ (1915-1990) brachten Konzeptionen einer fabisch-sozialistischen Ästhetik von ihren Studienaufenthalten in England zurück nach Ägypten; in Libanon und Syrien hingegen waren der Sorbonne-Absolvent ‘Umar Fāḥūrī (1895-1946) und sein jüngerer Anhänger Ra’if Ḥūrī (1912-1967) die führenden Köpfe eines marxistisch orientierten literarischen Trends. Die vier genannten Kritiker sind als die eigentlichen Wegbereiter des literarischen Engagements zu betrachten. Ihre literarischen Ideen und Ideale leiteten die Debatten über eine politische Bestimmung der Literatur sowie der Rolle des Literaten in die Wege und prägten sie nachhaltig. Dabei wurden die liberalen, zwischen Alt und Neu vermittelnden kulturpolitischen Ideen Ṭāḥā Ḥusain bei der intellektuellen Jugend in zunehmenden Maße von einem sozialistischen – oder vom Sozialismus inspirierten – Literaturverständnis verdrängt.

1.3.1. *Salāma Mūsā*

Der Kritiker und Denker Salāma Mūsā ist wohl als der erste Modernisierer zu erachten, der auf der Basis sozialistischer Ideen eine neue literarische Kultur in der arabischen Welt ins Leben zu rufen versuchte. Als gesellschafts- und literaturkritischer Publizist und Autor hatte er bereits vor der Unabhängigkeit in seiner Heimat Einfluß in fortschrittlichen und liberalen Kreisen. In den letzten Jahren seines Lebens wurde er über das nasseristische Ägypten hinaus auch im arabischen Osten als eine der „Gallionsfiguren“ linksgerichteter Kultur- und Literaturkritik anerkannt³⁰.

Mūsā, der allgemein auch als der erste bedeutende arabische Sozialist gilt, steht in der von Fransīs Marrāš (1836-1873) begründeten, von Farāḥ Anṭūn (1874-1922) und Šiblī Šumayyil (1860-1917) weiterentwickelten Strömung säkularen und liberalen Denkens, das die Ideale des abendländischen Humanismus, der Französischen Revolution und der Aufklärung teilte und sie mit sozialistischen Ideen verband³¹. Wie diese Vorbilder, de-

²⁹ Anouar Abdelmalik: *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris 1970, S. 240f.

³⁰ Zu Salāma Mūsā als Denker s. die Monographie seines Anhängers Ġālī Šukrī: *Salāma Mūsā wa azmat aḡ-damīr al-‘arabī*. Sidon u. Beirut 1965; seine Autobiographie *Tarbiyat Salāma Mūsā* (Kairo 1947, erweiterte Auflage 1958) wurde unter dem Titel *The Education of Salāma Mūsā* von L.O. Schumann ins Englische übersetzt (Leiden 1961). Da mir trotz langer Suche selbst im Ausland die arabische Publikation nicht zugänglich war, benutze ich im folgenden die Übersetzung. Zu Mūsās politischer Bedeutung s. Kamel Abu Jaber: *Salāma Mūsā: Precursor of Arab Socialism*, in: *MEJ* 20, Nr. 2 (Spring 1966, S. 196-206) sowie Tibi, B. (Hrsg.): *Die arabische Linke*, S. 17-21.

³¹ *Ibid.*, S. 17. Hourani, A.: *Arabic Thought in the Liberal Age*, S. 247-259.

ren geistige Synthesen bereits vor dem ersten Weltkrieg in syrisch-libanesischen und ägyptischen Intellektuellenzirkeln einen recht unkritischen Fortschrittsoptimismus entfachten³², war auch Mūsā nach eigenen Angaben ein „leidenschaftlicher Propagandist“ der Darwinschen Evolutionstheorie, aus der sich ein Entwicklungsmodell für die rückständigen Gesellschaften des Orients ableiten ließ³³. Außerdem war er fasziniert von Nietzsches Übermensch³⁴, was ihm insgesamt und sicher nicht zu Unrecht den Ruf eines Eklektizisten bescherte³⁵.

Während seiner Studienjahre in England hatte Mūsā sich mit den politischen Ideen der *Fabian Society*, einer 1883 in England gegründeten Gesellschaft reformorientierter und gemäßigter Sozialisten, angefreundet. Nach seiner Rückkehr aus Europa veröffentlichte Salāma Mūsā die erste Schrift über die theoretischen Grundlagen des Sozialismus in arabischer Sprache, die „eine Mischung aus Darwinismus und fabischem Sozialismus, verbunden mit marxistischen Streifzügen“ darstellt³⁶. Mūsās Begeisterung für die fortschrittlichen Ideen und Strömungen seiner Zeit machte ihn auch zum glühenden Anhänger von Aḥmad Luṭfī as-Saiyid, der die ägyptische Nationalbewegung zur Revolution von 1919 führte³⁷. 1920 schließlich war er Mitbegründer der *al-Ḥizb al-Iṣtirākī al-Miṣrī* in Kairo, der ersten – wenn gleich bald verbotenen – sozialistischen Partei in der arabischen Welt.

Der Optimist und Idealist Mūsā verstand sich als „Sekretär der europäischen Zivilisation in Ägypten“³⁸. Mit seinem äußerst umfangreichen Werk – es umfaßt 44 Bände und zahllose Artikel – führte er einen lebenslangen intellektuellen Feldzug gegen die „mittelalterlichen“ Wirtschafts- und Sozialstrukturen in seiner Heimat sowie die damit verbundenen traditionell-religiösen Werte und Bewußtseinsformen. Auch nach seiner Öffnung gegenüber dem Marxismus in den fünfziger Jahren plädierte er für einen demokratischen Sozialismus, der nicht über den offenen Klassenkampf, sondern über ökonomische, soziale und bildungspolitische Reformen erreicht werden sollte: So nennt er unermüdlich als sein Ziel, „Ägypten von einem orientalischen, hinsichtlich Landwirtschaft und Subsistenz in seinen rigiden Traditionen verhafteten, schwachen Land in ein europäisches Land

³² Vgl. Alexander Flores: *Die Anfänge des Kommunismus im arabischen Osten*, in: L. Schatkowski Schilcher u. C. Scharf (Hrsg.): *Der Nabe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919-1939*. Stuttgart 1989, S. 424.

³³ Mūsā, S.: *The Education of Salāma Mūsā*, S. 37.

³⁴ Diesem widmete er seinen ersten Artikel, der 1909 in *al-Muqataṭaf* erschien; diese Zeitschrift wurde von Ya‘qūb Ṣarrūf, Anhänger biologischer Fortschrittsmodelle, herausgegeben.

³⁵ Tibi, B. (Hrsg.): *Die arabische Linke*, S. 18.

³⁶ *Ibid.* Die Schrift *al-Iṣtirākīya* erschien 1913 in Kairo.

³⁷ Mūsā, S.: *The Education of Salāma Mūsā*, S. 36-44.

³⁸ *al-Ādāb* 2, Nr. 2 (Februar 1954), S. 8f.

zu verwandeln“, das auf Grundlage von Wissenschaft, Industrie und der Freiheit der Persönlichkeit lebe und sich ökonomisch nach dem Sozialismus orientiere³⁹.

Das gesellschaftspolitische Reformprogramm des Regimekritikers, der nach Erlangung der formalen Unabhängigkeit von 1922 immer wieder diffamiert und inhaftiert wurde, ließ selbstverständlich auch die schöngeistigen Domänen der seiner Ansicht nach konservativen ägyptischen Klassengesellschaft nicht außer acht. Mūsā war durch seine langen Studienaufenthalte in Paris und London wie auch durch die Literaturübersetzungen Farāḥ Anṭūns mit europäischer Literatur vertraut geworden. Im Unterschied zur arabischen Literatur, „die vollkommene Unterwerfung unter die etablierten Mächte, Traditionen und Glaubensvorstellungen widerspiegelt“, war europäische Literatur für ihn die „Literatur der Rebellion und Revolte, eines empfindsamen Geistes und rasonnierenden Herzens, die Literatur von Voltaire, Rousseau, Diderot und Bernardin de St. Pierre⁴⁰, die alle den heiligen Krieg geführt und gekämpft haben gegen die Tyrannei der Könige und Prinzen, sowie gegen die Tyrannei des alteingesessenen Glaubens und der Herrschaft der Kräfte der Vergangenheit“⁴¹.

Von Anfang an war Mūsā als Autor und Publizist⁴² Mittelpunkt der bewegten Literaturdiskussion, die in seinem gerade unabhängig gewordenen Land anhub und weit über das kleine Lesepublikum hinaus fortschrittsfreudige Linksintellektuelle und Traditionalisten polarisierte. Wie er in seiner Autobiographie rückblickend schreibt, erhoben die Modernisierer, an deren vordersten Front er selber stand, zwischen 1923 und 1929⁴³ folgende Forderungen:

³⁹ Mūsā, S.: *The Education of Salāma Mūsā*, S. 229.

⁴⁰ Der Ingenieur und Sozialreformer Jacques Henri Bernardin de Saint-Pierre (1734-1814) war Schüler von J.-J. Rousseau und wurde von diesem zu seinem berühmten Werk *Etudes de la nature* (1784ff.) angeregt. Saint-Pierre gilt als Vorläufer der Romantik, der auf der Suche nach einem idealen Staat Arkadien weite Reisen unternahm; er versuchte zu beweisen, „daß das Wesen des Universums moralisch und den Bedürfnissen der Menschen zugeordnet sei“ (*Lexikon der Weltliteratur*, I, S. 1323).

⁴¹ Mūsā, S.: *The Education of Salāma Mūsā*, S. 39.

⁴² Salāma Mūsā begründete 1914 die kurzlebige Wochenzeitschrift *al-Mustaqbal*, in der er für einen mit dem Sozialismus sympathisierenden Leserkreis Artikel über die europäische Geistesgeschichte der Aufklärung sowie über die von Šiblī Šumayyil rezipierte Evolutionstheorie und materialistische Theorie publizierte. Danach arbeitete er für die Kulturzeitschriften *al-Balāğ* und *al-Hilāl*, welche er von 1923 bis 1929 leitete. Im Anschluß daran gründete und führte er bis 1942 (mit zensurbedingten Unterbrechungen) das Monatsmagazin *al-Mağalla al-ğādida*. Für weitere Publikationstätigkeiten s. Mūsā, S.: *The Education of Salāma Mūsā*, S. 123-133.

⁴³ Nach der Einführung der neuen, sehr viel restriktiveren Verfassung vom Jahr 1930 konnten die aufgeführten Themen jedoch nicht mehr in aller Offenheit diskutiert werden.

- Schaffung einer modernen ägyptischen Literatur, die nicht aus der klassischen Literatur erwachsen sein muß.
- Schaffung einer modernen Ausdrucksweise, die sich nicht auf „al-Ġāhiz und seinesgleichen“ bezieht, sondern sich im Gegenteil in einen „belebenden Flirt“ mit der Umgangssprache geben soll.
- Anerkennung europäischer Standards in der Literaturkritik, ohne die Kompetenz und Werte (emanzipatorischer) alter Kritiker wie al-Ġurgānī, Ibn al-Aṭīr und Ibn Rašīq zu bestreiten.
- Verbindung der Literatur mit dem Leben der Gesellschaft; Anerkennung sozialer Thematiken als literaturfähig.
- Das ägyptische Publikum muß mit Roman und Theater bekannt gemacht werden.
- Literatur hat dem gemeinsamen Interesse der Menschheit zu dienen und soll auf die Probleme in der Welt eingehen⁴⁴.

Die hiermit erstmals erhobene Forderung nach einer volksnahen Literatur, die sich den Problemen der Gesellschaft, der Epoche, der Menschheit insgesamt widmen sollte, war in engem Zusammenhang mit der nationalen Selbstfindung nach der politischen Unabhängigkeit entstanden. Sie wurde von reformwilligen Kräften, die Anregungen zur Modernisierung aus geistigen und politischen Strömungen Europas bezogen, in den folgenden Jahrzehnten am Leben gehalten und ausgeweitet. Salāma Mūsā war der erste führende Kopf dieser Bewegung, die bald jenseits der Grenzen Ägyptens auch im Libanon das literarische Erbe zu hinterfragen begann und im gleichen Zuge zur Formulierung eines neuen, zeitgemäßen Literaturverständnisses ansetzte:

So publizierte Mūsā, der sich während seines frühen Studienaufenthalts in England auch mit der modernen englischen Literatur auseinandergesetzt hatte, in Kairo eine kleine Studie mit dem Titel *al-Adab al-inglīzī al-ḥadīṭ* (1934). In dieser Studie unterbreitete er den arabischen Lesern erstmals eine ökonomisch-materialistische Analyse der Literatur, aus der er auch eine Beziehung zwischen dem unverändert bäuerlich-traditionellen Gepräge der ägyptischen Gesellschaft und ihrer rückwärtsgewandten, konservativen Literatur ableitete⁴⁵. Gleichzeitig zeigte er sich hell begeistert von dem (mit ihm aus der *Fabian Society* befreundeten) Literaten George Bernard Shaw, der „das Theater mit dem Leben verband und daraus eine Schule machte, in der die Menschen ihre gesellschaftlichen Probleme sahen“⁴⁶. Für eine Literatur, die in Inhalt und Sprache volksnah gestaltet sein sollte, plädierte er

⁴⁴ *Ibid.*, S. 126f.

⁴⁵ S. Mūsā: *al-Adab al-inglīzī al-ḥadīṭ*, 2. Aufl. Kairo 1948, S. 18f.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 20.

in seiner Zeitschrift *al-Mağalla al-Ġadīda*, die er ab 1929 in Kairo publizierte. Dieses Konzept sollte er in seinem 1956 erscheinenden Buch *al-Adab li'š-ša'b* (dazu s. u. Kap. 2.3.2.) weiter vertiefen. Früher als mit diesem Werk provozierte er das konservative kulturelle Establishment mit seinem Vorschlag zur Sprachmodernisierung, den er in seiner Schrift *al-Luġa al-'arabīya wa'l-balāġa al-'aṣrīya* (Kairo 1945) mit dem Bedarf nach einer wissenschaftlichen Ausdrucksweise begründet hatte. Der ursprünglich aus einer christlichen Familie stammende Atheist wurde daraufhin und später als „Nicht-Araber“ abgeurteilt und der kommunistischen Unterwanderung seiner Gesellschaft bezichtigt⁴⁷.

Salāma Mūsās Bedeutung bei der Herausbildung eines modernen, sozial und politisch orientierten Literaturverständnisses liegt darin, aus seiner sozialistischen Grundüberzeugung heraus das Vorrecht der gesellschaftlichen Elite auf Kultur und Wissenschaft bestritten zu haben. Er begriff die Mission des Schriftstellers als eine dem Menschen zugewandte, dem sozialen Fortschritt dienende Aufgabe und begründete daraus die Notwendigkeit einer neuen, allgemein verständlichen Literatursprache. Dank des großen Ansehens, das seine reformistisch-sozialistischen Schriften in fortschrittlichen Kreisen genossen, konnten auch seine kulturpolitischen Ideale bei einer linksorientierten und kritischen Jugend Einfluß gewinnen.

1.3.2. Luwīs 'Awaḍ

Fabisch-sozialistische Ideen wie Salāma Mūsā verfocht auch sein geistiger Schüler, der herausragende Denker, Kulturkritiker und Publizist Luwīs 'Awaḍ (1915-1990)⁴⁸. Der Sprecher für Weltoffenheit und Demokratie, der einer koptischen Familie aus Oberägypten entstammt, hatte sich schon in seiner Jugend den politischen Einflüssen 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqāds und Salāma Mūsās geöffnet. Von al-'Aqqād übernahm er die Begeisterung für den ägyptischen Nationalismus und die Ablehnung politischer Diktatur; Mūsā lehrte ihn den sozialistischen und aufgeklärten Blick auf Staat und Gesellschaft. In den frühen dreißiger Jahren, als er sein Studium der Literatur an der *Fu'ād al-Arwal*-Universität von Kairo aufnahm, wurde Ṭāhā

⁴⁷ Tibi, B.: *Die arabische Linke*, S. 21 (seitens 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād 1945); *al-Ādāb* 2, Nr. 2 (Februar 1954), S. 8 (seitens Ṭāhā Ḥusain 1953).

⁴⁸ Zu 'Awaḍ, dessen vielfältiges Schaffen in den Gebieten der Literatur, Literatur- und Gesellschaftskritik sowie der Geschichte und Politik hier nicht im Mittelpunkt stehen kann, s. die konzise Studie von Irmgard Schrand: *Louis 'Awaḍ. Ein ägyptischer Kritiker und Denker des 20. Jahrhunderts. Streiter für einen säkularen Staat*. Münster und Hamburg 1994. Eine kurze Darstellung von 'Awaḍs Leben und Werk findet sich bei Luwīs 'Awaḍ: *The Literature of Ideas in Egypt*. Part 1, in der Reihe: *Arabic Writing Today*. Hrsg. unter der Ägide des G.E. von Grunbaum Center for Near Eastern Studies, vol. 3, Los Angeles und Atlanta 1986, S. 210-215.

Husain sein Lehrer. Nach einem Studienaufenthalt in Cambridge (1937 bis 1940) kehrte er als Dozent nach Kairo zurück. Schließlich promovierte er 1953 in Princeton mit einer Studie über *The Theme of Prometheus in English and French Literature*.

Wie alle linken Intellektuellen verband 'Awaḍ mit der Revolution von 1952 die Hoffnung auf soziale Gerechtigkeit und auf ein Ende von Unterdrückung und Ausbeutung. Der Wunsch nach einer aktiven Teilnahme am Umwandlungsprozeß wurde bald enttäuscht: 'Awaḍs ungebrochenes demokratisches Engagement kostete ihn nicht lange nach dem Regierungsantritt Nassers seinen Posten als *associate professor* im *Department of English* an der Kairo-Universität. Ende der fünfziger Jahre, als sich Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen dem Regime und der Kulturszene weiter verschärfen, wurde 'Awaḍ wie viele seiner intellektuellen Mitstreiter inhaftiert (1959-1960). Wenig später jedoch, als die Regierung ihre Strategie gegenüber den kritischen gesellschaftlichen Kräften änderte und Teile der Kulturszene durch Verleihung lukrativer Posten und Funktionen an der offiziellen Kulturpolitik beteiligte⁴⁹, wurde der einstige Regimekritiker 'Awaḍ Literaturredakteur von *al-Ġumhurīya* (1961-1962) und *al-Abrām* (1962-1979); als Mitglied der *Sozialistischen Union* und des *Höheren Rats für Kunst, Literatur und Sozialwissenschaften* (*al-Mağlis al-A'lā li-Ri'āyat al-Funūn li'l-Ādāb wa'l-'Ulūm al-Iğtimā'īya*) stieg er zu einer führenden Persönlichkeit des kulturellen Lebens auf.

Von Beginn seiner Karriere an erwies sich 'Awaḍ in Theorie und Praxis als Pionier einer literarischen Modernisierung. Mit seiner Übersetzung von Horaz' *Ars Poetica* (1938, publiziert 1946) wollte er dem traditionalistischen literarischen Establishment seines Landes provokativ vor Augen führen, daß selbst ein Klassizist wie Horaz Sprache als organisch, sich verändernd und erneuernd verstand. Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Wilde, Shaw, Joyce und Eliot⁵⁰ entwickelte er die Grundlagen seiner historischen Literaturkritik, die erst von der Milieutheorie des Geschichtsphilosophen Hippolyte Taine, später von Marx' Theorie des historischen Determinismus beeinflusst waren. Im Mittelpunkt stand dabei seine Überzeugung von der organischen Verbindung zwischen Literatur und Leben; er setzte sie dem idealistischen und individualistischen Literaturverständnis

⁴⁹ Zur Kulturpolitik der Nasser-Zeit s. 'Awaḍs Beitrag *Cultural and Intellectual Developments in Egypt since 1952* in: P.J. Vatikiotis (ed.): *Egypt since the Revolution*. London 1968, S. 143-161, sowie Schrand, I.: *Louis 'Awaḍ*, S. 15-21 und Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, S. 319-328.

⁵⁰ Zunächst in Tāhā Ḥusains Literaturzeitschrift *al-Kātib al-Miṣrī*, dann in 'Awaḍs Buch *Fil-adab al-inglīzī al-ḥadīṯ* publiziert.

seines früheren politischen Vorbilds al-‘Aqqād entgegen, der in den vierziger Jahren die konservative Seite der Literaturkritik repräsentierte⁵¹.

Bezeichnend für ‘Awaḍ Kampf für Erneuerung und Demokratisierung der Literatur war seine schon in den vierziger Jahren geäußerte Forderung, die ägyptische Umgangssprache (*al-‘āmmīya*) zur Nationalsprache zu erheben. Die *‘āmmīya* ist für den Kopten ‘Awaḍ Medium einer tiefverwurzelten original-ägyptischen Kultur, welche seitens der von außen aufgezwungenen islamischen Herrschaftskultur unterdrückt worden sei. Die in der Umgangssprache verfaßten Memoiren seines dreijährigen England-Aufenthalts (*Mudakkirāt ṭālib ba‘ṭa*), welche er 1942 vollendet hatte, wurden von den Wächtern konservativer Normen so auch als Angriff auf die klassische arabische Sprache begriffen und sofort vom Zensor beschlagnahmt; ‘Awaḍ, der mit dem – ab 1965 schließlich in mehreren Auflagen erschienenen – Werk die künstlerisch-kreativen Potentiale der Volkssprache herausstellen wollte, hatte einen wunden Punkt getroffen: Wie Ṭāhā Ḥusains umstrittene Kritik der literarischen Tradition war auch die Diskussion um die Literaturfähigkeit des Dialekts symbolischer Austragungsort einer Kontroverse, in der fortschrittliche und reaktionäre Kräfte einen erbitterten Kampf um die Bewertung des klassisch-islamischen Erbes und damit letztlich um die Definition der arabischen Identität führten⁵².

Von besonders nachhaltiger Wirkung auf den Paradigmenwechsel im Literaturverständnis war jedoch die 1947 in Kairo erfolgte Publikation von ‘Awaḍ Diwan *Blūtūlānd wa qaṣā'id uḥrā. Min šī'r al-ḥāṣṣa*⁵³. Die schmale Gedichtsammlung, die der fortgeschrittene Literaturstudent in den Jahren 1938-1940 in Cambridge verfaßte, enthält eine Auswahl seiner unter dem Einfluß englischer und französischer Poesie vollzogenen Experimente mit freien Metren, strophischer Dichtung sowie mit der Umgangssprache. *Blūtūlānd*, das zunächst als Typoskript in ‘Awaḍ Kairener Freundes- und Kollegenkreisen kursierte, war von seinem Verfasser anlässlich der Publikation durch ein theoretisches Vorwort eingeleitet worden; in ihm forderte er die Dichter auf, die Regeln der traditionellen Dichtkunst zu zerstören („*ḥaṭṭimū ‘amūd aš-šī'r*“) und statt ihrer mit innovativen literarischen For-

⁵¹ Awad, L.: *The Literature of Ideas in Egypt*, part 1, S. 214. Zur Person, Rolle und Literaturtheorie ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqāds s. Semah, D.: *Four Egyptian Literary Critics*, S. 3-65.

⁵² Zum Konflikt zwischen Umgangs- und Hochsprache, der auch im Diskurs des arabischen Nationalismus eine Rolle spielt, s. Schrand, I.: *Louis ‘Awaḍ*, S. 60-75 und die dort zitierte weiterführende Literatur.

⁵³ „Plutoland und andere Qaṣīden. Poesie für Gebildete“. Zu Titel und ironischem Untertitel s. Schrand, I.: *Louis ‘Awaḍ*, S. 52 u. 53. Ḡālī Šukrī versteht den Untertitel als Ausdruck von ‘Awaḍ Überzeugung, daß auch ‘āmmīya-Dichtung die Ansprüche der modernen literarischen Elite befriedigen könne: *Širā' al-mutanāqidāt fī ṣufūf aš-šī'r al-ḥadīṭ*. In: *Šī'r unā al-ḥadīṭ ilā aina?*, S. 33.

men und umgangssprachlichen Ausdrucksweisen die breite Masse des Volkes zu erreichen⁵⁴.

Die Vorrede 'Awaḍ ist sein poetisches Manifest. Er spricht darin von seiner persönlichen Erfahrung, daß die klassische Dichtungstradition einer Generation, die zwei Weltkriege erlebte, die „gefoltert“ und „rebellisch“ sei, Tyrannei und Despotie bekämpfe, nichts mehr zu sagen vermöge und ihr auch nicht erlaube, sich auszudrücken. Für eine Jugend, die sich nunmehr an T.S. Eliot und Valéry orientiere, sei die arabische Dichtung „gestorben“ und „zerbrochen“⁵⁵. Ihr Ende sei jedoch nicht erst in dieser Epoche gekommen, sondern bereits im 10. Jahrhundert, als die Dichter der andalusischen Städte die Strukturgesetze der klassischen arabischen Poesie zerbrachen, um neue, ihrer Lebensweise und ihren Emotionen adäquate Ausdrucksformen zu schaffen⁵⁶.

In Ägypten wurde nach 'Awaḍ die Dichtung gar nicht erst geboren, da das „quraišitische“ Arabisch dort niemals Fuß fassen konnte. Die Ägypter „schufen vielmehr eine Sprache für sich selbst, von quraišitischem Ursprung zwar, aber verschieden vom klassischen Arabisch in Alphabet, Grammatik, Syntax, Morphologie und Prosodie“⁵⁷. In dieser ägyptischen Sprache sei eine beachtliche volkstümliche Literatur entstanden. Als „Literatur des Volkes“ sei ihr jedoch von den Gelehrten, die sich ausschließlich „der Literatur der herrschenden Klassen“ zuwandten, keine Beachtung geschenkt worden⁵⁸. Rebellionen, wie sie Luṭfī as-Saiyid auf theoretischer, der Dichter Bairam at-Tunṣī auf praktischer Ebene gegen die geheiligte Hochsprache führten, hatten seiner Ansicht nach keinen Erfolg, da die „Skaven noch nicht bereit waren, ihre Fesseln zu zerreißen“. 'Awaḍ sieht jedoch voraus, daß die genannten Rebellen in zukünftigen Tagen „eine riesige Nachkommenschaft“ haben würden⁵⁹.

Der marxistische ägyptische Literaturkritiker Ġālī Šukrī bewertet dieses programmatische Manifest als erste Ankündigung einer neuen literarischen Epoche. Seine revolutionäre Qualität liegt Šukrīs Meinung nach vor allem darin, daß hier zum ersten Mal das Recht zum poetischen Experiment im weitesten Sinne formuliert worden sei⁶⁰. 'Awaḍ begründete dies mit der

⁵⁴ Eine Übersetzung des Vorworts von *Blütüländ* findet sich bei 'Awaḍ, L.: *The Literature of Ideas in Egypt*. Part 1, S. 215-225. Vgl. auch Schrand, I.: *Louis 'Awaḍ*, S. 52-60. Zu 'Awaḍs prosodischen Experimenten s. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 548ff.; Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry*, S. 196f.; Mounah A. Khouri: *Lewis 'Awaḍ: A Forgotten Pioneer of the Free Verse Movement*. In: *JAL* 1 (1970), S. 137ff.

⁵⁵ 'Awaḍ, L.: *Blütüländ*, S. 5f.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 6f.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 8.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 8f.

⁵⁹ *Ibid.*, S. 10.

⁶⁰ Šukrī, Ġ.: *Širā' al-mutanāqiḍāt*, S. 32.

Stagnation der ägyptischen Gesellschaft, „in der sich das Allerneueste vor viertausend Jahren ereignete“ ... „Unser Bewußtsein, unsere Sinne unsere Bücher, die Wände sind mit faulem Moos überzogen...“. Experiment und „anhaltende Revolution“ seien, so sein Fazit, dringende Notwendigkeit⁶¹.

In einigen der Experimente, die seinem Manifest folgten, hat ‘Awaḍ nach Šukrīs Dafürhalten die Regeln der Ḥalīl’schen Prosodie zerstört – und mit seinen Dialektgedichte gar die Regeln der arabischen Sprache selbst⁶². Damit habe ‘Awaḍ eine neue Vision, „zugleich aus dem tiefsten Ägypten und von der anderen Seite des Meeres“ gebracht⁶³. In anderen Gedichten hat er nach Ansicht Šukrīs eine fruchtbare „kulturelle Begegnung“ zwischen dem arabischen Erbe und der europäischen Dichtung vollzogen, da er als eine weitere, bahnbrechende und revolutionäre Neuerung die Ergänzung der Metren der Ḥalīl’schen-Prosodie um Metren aus der englischen Poesie vollzogen habe⁶⁴. Damit habe er die Macht des arabischen *turāt*, selbst „aus dem Grab heraus über die Lebenden“ zu herrschen, gebrochen⁶⁵. *Blūtüländ* habe den Geist einer freien Wechselwirkung zwischen der arabischen und westlichen Kultur geschaffen und so der arabischen Dichtung neue Schöpferkraft und Aktualität verliehen⁶⁶.

1.3.3. ‘Umar Fāḥūrī

Noch lange nach seinem vorzeitigen Tod galt der Prosaautor, Literaturkritiker und Publizist ‘Umar Fāḥūrī als „einzigartiges Beispiel eines kämpferischen Autors“, als geistige Leitfigur der sozialistisch orientierten Literaturbewegung in Libanon und Syrien⁶⁷. Sein Ruf als herausragender politischer Denker und Literat begründet sich darin, in sprachlich brillanten Essays ästhetisch-philosophische Reflexionen, Kultur- und Literaturkritik sowie seine humanistische und politische Botschaft miteinander vereint zu haben. So würdigt ihn der *mahğar*-Poet und Kritiker Mīḥā’īl Nu’aima: „Ich glaube nicht, daß auch der vorzüglichste Künstler es mit Farben geschafft hätte, ein eindringlicheres Bild zu zeichnen als das, welches ‘Umar Fāḥūrī mit

⁶¹ ‘Awaḍ, L.: *Blūtüländ*, S. 10f.

⁶² Šukrī, Ğ.: *Širā’ al-mutanāqīdāt*, S. 34.

⁶³ *Ibid.*, S. 33.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 32.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 34.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 36.

⁶⁷ Muḥammad Dakrüb: *Ḥamsatu ruwwād yuḥāribūna al-‘aṣr. Qirā’āt fī a’mālihim wa masīratihim*. Nikosia 1992, S. 112. Die marxistische Literaturzeitschrift *aṭ-Taḡāfa al-Waṭanīya*, die während der fünfziger Jahre in Beirut erschien (s. Kap. 2), würdigte ihn regelmäßig als Begründer und unvergesslichen Führer der Bewegung. Vgl. auch die Würdigung seitens Ra’īf Ḥūrī in *al-Ādāb* 6, Nr. 6-8 (Juni-August 1958) anlässlich Fāḥūrīs 12. Todestages.

wenigen Worten gezeichnet hat ... Sein Geschmack ist aristokratisch, obwohl er sich der 'proletarischen' Sache angenommen hat...⁶⁸.

'Umar Fāhūrī, Sohn einer gelehrten muslimischen Beirut-er Familie, absolvierte die *Kullīyat al-Islāmīya*, die unter der Leitung des Azhar-Šaiḫs Aḥmad 'Abbās als ein Zentrum des arabisch-libanesischen Widerstands gegen die osmanische Herrschaft bekannt ist⁶⁹. Schon als Abiturient konnte er als Verfasser der Schrift *Kaifa yanḥud al-'arab* – sie entwarf 1913 eine geistige und politische Programmatik der arabisch-nationalistischen Avantgarde – einer Gefängnisstrafe nur dank seines jugendlichen Alters entgehen⁷⁰. Nach dem Ersten Weltkrieg verlagerte er sein Engagement als politischer Autor und Journalist auf die Seite von Amīr Faiṣal und Šukrī al-Qūwatī gegen die französische Mandatsmacht. Der Einsatz gegen den Hitler-Faschismus auf Seiten der Kommunisten konstituiert schließlich sein drittes politisches Tätigkeitsfeld: Als Mitglied der Damaszener Akademie (*al-Mağma' al-'Ilmī al-'Arabī bi-Dimašq*) einigte 'Umar Fāhūrī, der inzwischen in Frankreich zum Juristen ausgebildet worden war, die *Syrische Kommunistische Partei*⁷¹ gegen die Nahost-Politik des Vichy-Regimes; außerdem beteiligte er sich im syrisch-libanesischen *Bund zur Bekämpfung des Nazismus und Faschismus* ('*Uṣbat Mukāfaḥa an-Nāzīya wa'l-Fāšistīya*), deren (noch heute in Beirut erscheinende) Zeitschrift *aṭ-Ṭarīq* er herausgab. Ferner war er Präsident der hauptsächlich von Literaten und Intellektuellen getragenen *Vereinigung der Freunde der Sowjetunion* (*Ġam'īyat Aṣḍiqā' al-Ittiḥād as-Sufyātī*)⁷². Seine Reden und Aufsätze aus dieser Epoche publizierte er 1942 unter dem Titel *Lā Hawāda*⁷³.

⁶⁸ *ar-Risāla* 2, Nr. 1 (Januar 1956), S. 2. (Sonderheft über 'Umar Fāhūrī).

⁶⁹ Bei dem Gelehrten (1852-1927) ging eine ganze Generation berühmter libanesischer Nationalisten zur Schule. Aḥmad 'Abbās al-Azharī stand in Kairo mit Ġamāladdīn al-Afgānī und Muḥammad 'Abduh in enger Verbindung und wurde nach seiner Rückkehr von Buṭrus Buṣṭānī als Lehrer in der Beirut *Madrasa al-Waṭanīya* angestellt. 1895 gründete er die *Kullīyat al-Islāmīya* (zuerst *Kullīyat al-'Uṣmānīya*), an der viele panarabische und panislamische Kräfte lehrten; sie alle hatten sich die politische Unabhängigkeit sowie die geistig-kulturelle Erneuerung ihres Landes auf die Fahnen geschrieben (vgl. Dakrüb, M.: *Ḥamsatu ruwwād*, S. 142ff.).

⁷⁰ *Ibid.*, S. 154ff., 160f. Die Schrift galt nach ihrer Vernichtung seitens der Behörden als verloren, bis der marxistische Literaturkritiker Maḥmūd Amīn al-'Ālim Jahrzehnte später im *Dār al-Kutub al-Miṣrīya* auf eine Kopie stieß.

⁷¹ Zu dieser Partei, die ab 1934/35 im Einklang mit der *Komintern* die *Volkesfront*-Politik verfolgte – d.h. den gemeinsamen Kampf der Klassen gegen den Faschismus und die Kolonialherrschaft – s. den bereits zitierten Aufsatz von A. Flores: *Die Anfänge des Kommunismus im arabischen Osten*.

⁷² A. Abdel-Malek: *Anthologie de la littérature contemporaine*. II: *Les Essais*. Paris 1965, S. 361. Dakrüb, M.: *Ḥamsatu ruwwād*, S. 112f.

⁷³ Eine inhaltliche Besprechung dieses Buchs findet sich in *aṭ-Ṭaqāfa al-Waṭanīya* (Juli/August 1956), S. 19. Dort auch eine Kurzbesprechung seines Buches *al-Ḥaqīqa al-lubnānīya* (S. 21f.), das 1945 erschien. In dem Buch, das auch seine literarischen Texte aus der Epoche des Unab-

Untrennbar mit den politischen Tätigkeiten verbunden war ‘Umar Fāhūrīs Einsatz für die kulturelle Erneuerung seines um Unabhängigkeit und Selbstbestimmung ringenden Landes. Führende Literaturkritiker sind sich einig, daß er die treibende Kraft war, die die Literatur seiner Zeit mit „einem großen Sprung in eine neues Stadium“ versetzte⁷⁴. Seine „berühmte Definition“, daß „Literatur von Grund auf ein gesellschaftliches Phänomen“ sei und „in der Praxis eine gesellschaftliche Pflicht“, faßte ein neues, dem nationalen Aufbruch angemessenes Literaturverständnis in Worte; zeitgenössische wie auch spätere linksgerichtete Kritiker und Literaten schrieben sie sich auf die Fahnen⁷⁵. In Fāhūrīs umfangreichen kritischen Werk, das er seit den zwanziger Jahren in Literaturzeitschriften und später auch in Essay-Sammlungen publizierte, legte er ein umfassendes Zeugnis dieses Ansatzes ab, in dem seine islamisch-arabische und universale Bildung mit einem aufgeklärten und demokratischen Bewußtsein verschmolzen sind.

Seine in der Jugend genossene religiöse Bildung ergänzte Fāhūrī durch ein Jura-Studium in Paris (1920-1923), während dem er sich in der Sorbonne auch in europäischer Literatur- und Politikwissenschaft fortbildete. Zurück in seiner Heimat veröffentlichte er in rascher Folge eine Reihe Übersetzungen französischer Autoren wie Romain Rolland, Anatole France, Voltaire u.a.⁷⁶. Während der dreißiger Jahre war er als Kritiker ein tragender Pfeiler der Beirut Literaturzeitschrift *al-Makšūf*, in der sich innovative und avantgardistische Autoren wie Taufiq Yūsuf ‘Awwād („Neuer Realismus“), Ilyās Abū Šabka („revolutionärer Romantizismus“), Mārūn ‘Abbūd (realistische „Dorfgeschichten“ und Literaturkritik) und Sa’id ‘Aql („Symbolismus“) zur literarischen Avantgarde formierten⁷⁷. In diese Zeit vielfältiger literarischer Experimente und Neuerungen fällt die Veröffentlichung von Fāhūrīs berühmtestem Werk *al-Bāb al-maršūd* (Beirut 1938), das als Ausdruck dieses Erwachens gewertet wurde. Sein Erscheinen wurde im

hängigkeitskampfes enthält, setzt er sich entschieden für einen Libanon ein, in dem keine Religions- oder Volksgruppe zum Nachteil anderer privilegiert ist (vgl. Dakrüb, M.: *Hamsatu ruwwād*, S. 163).

⁷⁴ So Ḥusain Muruwwa in *aṭ-Taqāfa al-Waṭanīya* Mai 1955), S. 2-3. Dakrüb, M.: *Hamsatu ruwwād*, S. 112; Etwas weniger euphorisch fällt die Würdigung aus bei Mārūn ‘Abbūd: *Fīl-muḥtabar. Taḥlīl wa naqd li-āṭār al-kuttāb al-mu’āširīn*. Beirut 1979, S. 145f.; Jayyusi, S. Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 574f.

⁷⁵ Ra’if Ḥūrī in seinem Artikel: *Hākāqā ‘ālimnā ‘Umar Fāhūrī*, *al-Ādāb* 6, Nr. 6-8 (Juni – August 1958), S. 3.

⁷⁶ Dakrüb, M.: *Hamsatu ruwwād*, S. 126: Romain Rolland: *Ḥayāt al-Māhātīmā Ġāndī (Mahatma Gandhi)* (1924); Anatole France: *Ārā’* (1925) sowie *Ārā’ ġarība fī masā’il šarqīya. Maqālāt li-‘adad min al-mustašriqīn* (1925). Voltaire: *as-Sādiġ (Zadig)* (1929).

⁷⁷ Dakrüb, M.: *Hamsatu ruwwād*, S. 165.

Libanon und Syrien als wichtiges kulturelles Ereignis gefeiert⁷⁸. Das Buch stellt eine Sammlung kritischer, meist in den zwanziger Jahren verfaßter Essays, Untersuchungen sowie kleiner Geschichten über Kunst und Literatur (insbesondere über die arabische Dichtung) dar, in denen der Autor in traditionsbewußter stilistischer Fertigkeit zunächst über das Wesen der Kunst und ihre Wirkung auf den Menschen reflektiert⁷⁹. Kunst, so schrieb er, bewege den Menschen vom Unwissen zum Wissen, von der Wirklichkeitsferne zum Bewußtsein über die Wirklichkeit. Daraus ergibt sich für ihn eine zwingende Verantwortung des Literaten gegenüber seiner Gesellschaft, aber auch gegenüber der Literatur an sich: Denn wenn Literatur der menschlichen Seele zur Erkenntnis und Entwicklung verhilft, muß auch der Literat seine schöpferischen Mittel entwickeln; er darf nicht Altes kopieren sondern muß Neues zur Kunst beitragen. Der schöpferische Dichter zerstöre „die baufälligen Häuser“ und schaffe neue Beziehungen zwischen den Wörtern, er sei aufrichtig und berichte von der Wirklichkeit, wie er sie selbst sieht – nicht wie es andere tun. Er habe den Mut, Neues zu sagen und scheue die Wahrheit nicht⁸⁰. Im selben Zuge, in dem Fāḥūrī seinen aufklärerischen und kreativen künstlerischen Anspruch formuliert, kritisiert er mit feiner Ironie diejenigen seiner Kollegen, die die literarische Vollkommenheit in der Vergangenheit wännen, die „sich Schulter an Schulter auf dem Weg drängen ..., auf dem die Blinden ohne Führer und ohne Krückstöcke gehen“, die Reden wiederholten und Lügen bestätigen ... „oder wiederkauen wie einer, der zwei Mägen hat“⁸¹. Hinter diese grundsätzlichen Ausführungen fügen sich eine Reihe literaturkritischer und -historischer Essays. In ihnen vermittelt ‘Umar Fāḥūrī die neuen demokratischen und nationalen Ideale der Epoche: Eine allgemein verständliche Dichter-Sprache, die zwischen *fušḥā* und *‘ammīya* steht und dennoch die Prinzipien klassischer Dichtkunst wahrt; den Schatz der Volksliteratur, die keine religiös und kulturell sanktionierten Traditionen habe und deswegen eine ganz andere, eigene Welt darstelle – die Welt der einfachen Leute, die eine Quelle volksnaher moderner Dichter sein könnte. Und schließlich attackiert er in fünf kleinen Texten aus dem Jahr 1925 die Literatur jener Zeit, in der Persönlichkeit und individuelles Talent des Künstlers gegenüber einer blinden Traditionspflege das Nachsehen hätten und in

⁷⁸ *Ibid.*; vgl. *at-Taqāfa al-Waṭanīya* (Juli/August 1956), S. 16-18.

⁷⁹ Kapitel: *al-Bāb al-marṣūd*. Der Inhalt des kleinen Buches ist kurz wiedergegeben bei Dakrüb, M.: *Hamsatu ruwwād*, S. 166-170, sowie in *at-Taqāfa al-Waṭanīya* (Juli/August 1956) S. 16-18. Da mir die Originalausgabe nur in Auszügen vorliegt, zitiere ich im folgenden nach der von Dakrüb benutzten Beirut-Werkausgabe (*al-A‘māl al-kāmila* 1981ff.), in deren 7. Band *al-Bāb al-marṣūd* wiedergegeben ist (vgl. Dakrüb, M.: *Hamsatu ruwwād*, S. 159ff.).

⁸⁰ *Ibid.*, S. 75.

⁸¹ *Ibid.*, S. 69.

welcher die Feigheit veraltete gesellschaftliche Werte – wie den Ausschluß der Frau aus dem öffentlichen Leben und der Literatur – sanktioniere⁸².

Drei Jahre nach diesem in fortschrittlichen Kreisen hochgelobten Werk legte ‘Umar Fāḥūrī der gebildeten Leserschaft eine weitere Sammlung literarischer Texte vor: *al-Fuṣūl al-arbā‘a* (Beirut 1941) besteht aus vier Essays, die vor dem Hintergrund seiner breiten arabischen und europäischen Bildung kunstphilosophische sowie theoretische und angewandte ästhetische Betrachtungen enthalten – darunter auch eine Analyse der von ihm bewunderten Mutanabbī-Studie des französischen Orientalisten Blachère. Auch in diesen Essays wird der Anspruch, eine mit dem Leben verbundene Literatur zu schaffen, immer wieder deutlich zum Ausdruck gebracht: „Der Literat ist in Wahrheit jemand, der in dauernder und wacher Verbindung steht mit diesem Dasein, über das er erzählt und mit diesen Menschen, über die und mit denen er spricht: Was ist Literatur anderes als das Erzählen über Menschen und Dasein?“⁸³. Der Autor betont aber auch, daß jeder Schöpfer einer solch „demokratischen“ und „modernen“ Literatur die Richtlinien und Grundsätze des literarischen Erbes beherrschen und bewahren müsse – wenngleich die direkte persönliche Erfahrung ungleich mehr wert sei als reine Kunstfertigkeit und breite Kenntnis der Überlieferung und Dichtkunst⁸⁴.

Noch einmal viel Aufmerksamkeit erntete ‘Umar Fāḥūrī mit seinem Buch *Adīb fī s-sūq*, das 1944 – zwei Jahre vor seinem Tod – erschien⁸⁵. Es ist als Zeugnis einer im Zeichen des Zweiten Weltkrieges stehenden, fortgeschrittenen Politisierung seines Literaturverständnisses zu verstehen⁸⁶. Dies spiegelt sich bereits im dreiteiligen Aufbau – vom Kapitel *al-Burğ al-‘āğī* über *Baina baina* hin zum Kapitel *Fī s-sāḥa* wider. Auch macht er erstmals entschieden gegen „die Literatur des Elfenbeinturms“ (*al-burğ al-‘āğī*) Front. Mit dem Vorwurf, elitär und eskapistisch zu sein, hatte er insbesondere die im Libanon wirkende Poetengruppe der Symbolisten im Auge, deren Vorreiter Sa‘īd ‘Aql in jenen kritischen Zeiten die französische Geisteswelt des 19. Jahrhunderts beschwor und das künstlerische Prinzip des *l'art pour l'art* (*al-fann li'l-fann*) sowie der „reinen Poesie“ (*aš-*

⁸² Vgl. Abdel-Malek, A.: *Anthologie*, S. 362-365.

⁸³ ‘U. Fāḥūrī: *al-Fuṣūl al-arbā‘a*. Beirut 1981, S. 15f.

⁸⁴ *Ibid.*, *Fī uṣūl al-inšā‘* (1. Essay).

⁸⁵ Eine ausführliche Inhaltsangabe findet sich in *at-Taqāfa al-Waṭanīya* (Juli/August 1956), S. 19-21.

⁸⁶ Er propagierte während der Kriegsjahre in verschiedenen Literaturzeitschriften immer wieder ein historisches und politisches Verantwortungsbewußtsein des Literaten, so z.B. im Artikel ‘*Uzlat al-adīb* in *al-Adīb* 1, Nr. 1 (Januar 1942), S. 3f.

šī‘r aṣ-ṣāfi, nach S. Mallarmé) propagierte⁸⁷. Im letzten Kapitel zeichnet Fāhūrī den Erkenntnisweg eines Literaten nach, der angesichts des weltweit tobenden Krieges seine Augen vor den Kämpfen, Schmerzen, Wut und Hoffnung der Menschen nicht mehr verschließen kann. Engagiert im *Bund zur Bekämpfung des Nazismus und Faschismus* (s.o.) spricht Fāhūrī weiter über den Kampf der libanesischen und syrischen Intellektuellen gegen den internationalen Hitler-Faschismus. Die hier zusammengeschlossenen Literaten seien sich trotz ihres unterschiedlichen – westlichen oder traditionell-arabischen – kulturellen Horizontes einig, daß auch die Kunst ein Ort des Kampfes gegen den Faschismus sei: Sie müsse als Medium der Aufklärung verstanden, in größerem Ausmaß als bisher geschaffen und dem Volk zugänglich gemacht werden. Fāhūrīs politischer Appell an die Gesamtheit seiner Landsleute lautet darüber hinaus, als *umma* (nicht aus „Blut oder Schweiß“, sondern im Sinne einer historischen, sprachlichen, wirtschaftlichen, geistigen und kulturellen Gemeinschaft) in Freundschaft zur Sowjetunion zu stehen und mit ihr eine demokratische Front gegen den Faschismus zu bilden. Fāhūrīs jüngerer Freund und Mitstreiter Ra’if Ḥūrī sollte seine politische Botschaft zunächst weitertragen.

1.3.4. Ra’if Ḥūrī

Der Sohn einer griechisch-orthodoxen Familie aus dem libanesischen Matn wird von dem Damaszener Kritiker Faiṣal Darrāğ als typischer Repräsentant eines progressiven patriotischen Intellektuellen aus der Epoche der kolonialen Befreiung und dem Beginn der staatlichen Unabhängigkeit erachtet: Die nationale Problematik, die allerorts nach einer Lösung drängte, stand auch in dieser Übergangszeit im Zentrum politischer Programmatik wie auch intellektueller Reflexion. So stellt sie den wesentlichen Ausgangspunkt und Antrieb für Ḥūrīs literaturkritisches Wirken dar; da er – als Sozialist – Literatur als Teil des Ganzen begriff, begegnete er ihr als Teil des abgelehnten alten, oder auch des angestrebten neuen Systems. Der Literat wurde damit für ihn zum Verantwortungsträger, sein Schreiben zur patriotischen Aufgabe. Ḥūrīs Selbstverständnis als Literaturkritiker ist deshalb das eines Aufklärers und Kulturpolitikers. Die traditionellen ästheti-

⁸⁷ Salmā al-Ḥaḍrā al-Ġayyūsī (S.Kh. Jayyusi): *al-İltizām wa’l-lā-iltizām wa sūrat al-‘aṣr fī’l-adab al-‘arabī al-ḥadīṡ*. In: *Mağallat Kullfīyat al-Ādāb (Ġāmi‘at al-Ḥarṡūm)* 1 (1972), S. 60f., S.66. Der französische Dichter und Kunsthistoriker Théophile Gautier (1811-1872) legte im Vorwort zu seinem Roman *Mademoiselle de Maupin* (1835) die erste Programmschrift einer Dichtung vor, die die Verwirklichung autonomer Schönheit anstrebt und frei von Zielsetzungen ist (*Lexikon der Weltliteratur*, I, S. 517f.).

schen Problemfelder der Literaturkritik traten dem gegenüber völlig in den Hintergrund⁸⁸.

Hūrī schloß 1932 an der *Amerikanischen Universität* in Beirut (*AUB*) das Studium der arabischen Literatur und osteuropäischen Literaturgeschichte mit dem B.A.-Grad ab. Über einen seiner amerikanischen Hochschullehrer war in ihm zu jenem Zeitpunkt bereits Interesse und Sympathie für die russische Revolution sowie die marxistische Theorie geweckt worden. Ra'if Hūrī lehrte arabische Literatur zunächst an einer Schule in Syrien, ab 1935 dann in Palästina, wo der Widerstand gegen das britische Mandat und die zionistische Einwanderung seinem Höhepunkt entgegensteuerte. Von Anfang an beteiligte er sich gemeinsam mit anderen arabischen Intellektuellen an der Organisation des politischen Widerstands, insbesondere auch des großen Generalstreiks von 1936. Nach einer radikalen Rede gegen Engländer und Zionisten, die er 1938 als Vertreter der arabischen Jugendorganisation *aš-Šabāb al-'Arabī* auf einer internationalen Konferenz in New York hielt, verwehrte ihm die britische Mandatsmacht die Rückkehr nach Palästina. 1940, etwa ein Jahr nach Aufnahme einer Lehrtätigkeit am Internationalen College von Beirut, wurde er auf Betreiben der Engländer vom Dienst suspendiert. Ra'if Hūrī ließ sich daraufhin als Lehrer in Syrien nieder. Zu diesem Zeitpunkt hatte er seinen kulturpolitischen Wirkungsbereich bereits in vollem Umfang abgesteckt: Er hatte einen Namen als Literaturhistoriker⁸⁹ und Literaturkritiker⁹⁰, als Prosaautor⁹¹, als Autor der Bücher *Ġihād Filasṭīn* (1936) und *Huqūq al-insān* (1937) sowie als Herausgeber der – wenngleich kurzlebigen – politischen Tageszeitung *ad-Difā'*, die sich den Kampf für die „richtige Demokratie“ angesichts der „furchtbaren Gefahr des Nazismus“ auf die Fahnen geschrieben hatte⁹². Zudem hatte er

⁸⁸ Faiṣal Darrāğ: *Ra'if Hūrī wa-iškālīyat an-naqd aš-šāmil*. In: *aṭ-Tarīq* (Februar 1989) Nr. 1, S. 45-67. Ra'if Hūrīs literaturkritische und theoretische Artikel, die er ab 1953 für die Beiruter Literaturzeitschrift *al-Ādāb* verfaßte, wurden nach seinem Tod im Literaturverlag der Zeitschrift (*Dār al-Ādāb*) unter dem Titel *al-Adab al-mas'ūl* gesammelt herausgegeben (Beirut 1968, ²1989).

⁸⁹ *Imru'ul-Qais* (1934); *Hal yahfā al-qamar? Baḥṭ fi'l-ḥayāt 'Umar b. Abī Rabī'a wa šī'rihī* (1939).

⁹⁰ Er publizierte seit 1930 in verschiedenen Zeitungen und Literaturzeitschriften, vor allem auch in der kommunistischen *aṭ-Talī'a*, die ab 1935 ein Forum marxistischer Kritik und Analyse darstellte. Ihr Herausgeber war Fu'ād aš-Šā'yib unter Mitarbeit von Michel Aflaq u.a. Die zunächst wöchentlich, später zweimonatlich erscheinende Zeitschrift trat für Demokratie und Widerstand gegen den Faschismus ein und untersuchte das arabische kulturelle Erbe nach verborgenem „fortschrittlichen Denken“. Vgl. Samāḥ Idrīs: *Ra'if Hūrī wa-turāṭ al-'arab*. Beirut 1986, S. 18 Anm. 11. 1939 erschien sein Buch *an-Naqd wa'd-dirāsa al-adabīya*.

⁹¹ Mit den Kurzprosa-Sammlungen *Habbat ar-rummān wa qiṣaṣ 'arabīya uḥrā* (1935) sowie *Mağūsī fi'l-ğanna: Tamṭīlīyāt mustamadda min at-turāṭ* (1938) verband er die Absicht, dem *turāṭ* entnommene Geschichten und Gleichnisse wiederzubeleben. Sein Theaterstück *Taurat Baidabā* (1936) verfasste er auf der Grundlage von *Kalīla wa Dimna* in Reimform: Idrīs, S.: *Ra'if Hūrī*, S. 124-134.

⁹² Idrīs, S.: *Ra'if Hūrī*, S. 19.

sich 1939 bei der Organisation der *Erste(n) Konferenz zur Bekämpfung des Faschismus* (*al-Mu'tamar al-Awwal li-Mukāfaḥat al-Fāšistīya*) sowie bei der Gründung des bereits erwähnten, auch von 'Umar Fāḥūrī unterstützen *Bund(es) zur Bekämpfung des Nazismus und Faschismus* beteiligt⁹³.

Im Jahr 1947 wurde Ra'if Ḥūrī als Mitglied einer libanesischen Kulturdelegation zu einer Reise durch die Sowjetunion eingeladen. Dem Land fühlte er sich seit jungen Jahren verbunden. Seiner ungeschmälerten Begeisterung über das zivilisatorische und kulturelle Niveau im „Lande Lenins“ verlieh er Ausdruck in dem Buch *at-Taura ar-rūsīya: Qiṣṣat maulid ḥaḍāra ḡadīda* (Beirut 1948); es zeichnet den revolutionären Sieg des „ersten Volksstaates (*daula ša'bīya*) in der Geschichte“ im Widerstreit mit innerer Autokratie und äußerem Imperialismus nach. Die russische Revolution, so schwärmte er, habe dem Denken und dem Geist ihre Würde zurückgegeben⁹⁴. Sollte dieses Buch den arabischen Nationalisten das Exempel der erfolgreichen Errichtung einer Volksdemokratie vor Augen führen, war die ebenfalls unter dem Eindruck der Reise entstandene Übersetzung aus den Schriften und Reden Andrej Ždanovs der heimischen Literaturszene zugedacht. Dieser stalinistische Kulturideologe⁹⁵, der nach den Worten von Faiṣal Darrāḡ nicht „zwischen Kritik und Vernichtung, Schreibstift und Messer“ unterschied⁹⁶, schien Ḥūrī in jenen Jahren eine klare Antwort zu geben auf ein Problem, um dessen Lösung für die arabische Gesellschaft er sich bemühte: Ždanov hatte eine klare und feste Beziehung zwischen Literatur und Verantwortung, Wort und Revolution geschaffen.

Nur wenig später riß der idealisierende Schleier vor Ḥūrīs Augen für immer: In gehorsamsblindem Einklang mit der Sowjetunion hatten die arabischen kommunistischen Parteien den UN-Teilungsplan für Palästina unterstützt. Dies kam in den Augen der arabischen Nationalisten einem unsäglichen Verrat arabischer Interessen gleich. Angesichts der autoritären sowjetischen Politik gegenüber Titos jugoslawischem „Sonderweg“ ver-

⁹³ *Ibid.*, S. 15-19. Dakrūb, M.: *Ḥamsatu ruwwād*, S. 230f.

⁹⁴ Idrīs, S.: *Ra'if Ḥūrī*, S. 19, Anm. 15. Darrāḡ, F.: *Ra'if Ḥūrī*, S. 57.

⁹⁵ Zu Andrej Ždanov (1896-1948), der für Stalin die literarische Programmatik des Sozialistischen Realismus (dazu s. u. Kap. 2) entwarf, s. Rolf-Dieter Kluge: *Stalinismus in der russischen Literatur*. In: Wertheimer, J. (Hrsg.): *Von Poesie und Politik*, S. 66f. Das Programm wurde auf dem 1. Kongreß der sowjetischen Schriftsteller 1934 von Maksim Gor'kij verlesen und bald darauf für verbindlich erklärt. Ždanov, Mitglied des Zentralkomitees, wurde im selben Jahr Leiter der Kommunistischen Parteioorganisation in Leningrad. Er war auch berühmt-berüchtigt für seine kulturellen Säuberungsaktionen nach dem 2. Weltkrieg: Hans-Jürgen Schmitt/Godehard Schramm (Hrsg.): *Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dokumente zum 1. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller*. Frankfurt a.M. 1974, S. 438. Im selben Buch sind auch die Rede Ždanovs „Die Sowjetliteratur, die ideenreichste und fortschrittlichste Literatur der Welt“ und der Vortrag Gor'kij's wiedergegeben.

⁹⁶ Darrāḡ, F.: *Ra'if Ḥūrī*, S. 48. Die Übersetzung erschien 1950 in Beirut.

schlechterten sich die Beziehungen zwischen Ḥūrī und den arabischen sowie sowjetischen Kommunisten noch weiter⁹⁷. Obwohl Ḥūrī für den Rest seines Lebens sozialistischen und demokratischen Idealen treu blieb, war er von nun an voller Mißtrauen gegenüber dem Sozialismus in seiner staatlich-diktatorischen Realität. Rückblickend auf seine Ždanov-Übersetzung stellte er erstmals und von nun an immer wieder klar, daß Revolution ohne Demokratie eine große Lüge sein könne, daß die Verantwortung des Wortes zunächst die Befreiung des Geistes und dann erst der Gesellschaft bedeute⁹⁸.

Ra'if Ḥūrīs humanistische und gesellschaftliche Ideale speisten sich nicht nur aus sozialistischen Quellen, sondern auch aus den Werten der französischen Revolution. Im Jahr 1943 war er mit dem Buch *al-Fikr al-'arabī al-ḥadīṯ wa at-taura al-faransīya fī tauḡīḥ as-siyāsī wa'l-iğtimā'ī* hervorgetreten, das sein bedeutendstes bleiben sollte. Er zeigt darin am Beispiel von intellektuellen und literarischen Vorreitern der *nahḍa*, wie sich das moderne arabische Denken aus dem Zusammenwirken des „mächtigen arabischen Erbes“ mit den „Ideen der ewigen französischen Revolution“ formierte. Wie auch die russische Revolution ist jene für ihn historisches Vorbild, da die Mittelklasse durch ihren Sieg über Autokratie und Klerus erstmals demokratischen und säkularen Ideen zum Durchbruch verhalf. 1789 versteht Ḥūrī so auch als das Geburtsjahr der Menschenrechte, über die er seine Kultur schon mit dem Buch *Ḥuquq al-insān* (s.o.) aufklären wollte⁹⁹.

Ra'if Ḥūrīs Ziel war es, das Projekt der arabischen *nahḍa* weiter zu verfolgen und zu vollenden. Er erwartete von seinen intellektuellen und literarisch aktiven Zeitgenossen, das Ende des Kolonialismus als den Anfang, nicht als das Ende des arabischen Kampfes zu verstehen¹⁰⁰. So maß sich seine Kritik an den Literaten seiner Epoche an dem Beitrag, den sie zum Fortschritt ihrer Gesellschaft leisteten. Sein Urteil über die Literaten der alten Fassung war dementsprechend gnadenlos: Sie seien „korrumpiert durch sinnlose Aufgaben, die dicke Pensionen hergeben, welche die Diebe des Imperialismus als Lohn austeilen, mit dem sie sich ihre Werkzeuge kaufen; ebenso aber auch als Bestechung, mit der sie die Mäuler, die ihre verräterischen Taten bloßstellen (könnten), knebeln“¹⁰¹. Schon 1936 hatte er dagegen seinen Anspruch an den modernen arabischen Literaten folgendermaßen präzisiert:

⁹⁷ Idrīs, S.: *Ra'if Ḥūrī*, S. 21f.

⁹⁸ Darrāğ, F.: *Ra'if Ḥūrī*, S. 48.

⁹⁹ Über den Einfluß der französischen Revolution auf Ḥūrī s. Idrīs, S.: *Ra'if Ḥūrī*, S. 30-34.

¹⁰⁰ *Ibid.*, S. 54

¹⁰¹ *Taurat al-fatā al-'arabī: A'māl muḥtāra min turāṯ Ra'if Ḥūrī*. Beirut 1984, S. 129.

- er müsse den Mut haben, sich mit der Wirklichkeit zu konfrontieren
- er brauche Einsicht in die Faktoren, die diese Wirklichkeit verursachen
- er müsse einen Weg entwerfen, diese Wirklichkeit zu beenden und sie durch eine bessere Wirklichkeit zu ersetzen
- er müsse auf diesem Weg konsequent voranschreiten¹⁰².

Dieses neue Literaturverständnis erfordert für Ḥūrī eine Öffnung des Literaten gegenüber dem Aktuellen und eine dauernde, bewußte Partizipation am gesellschaftlichen Kampf, in dem sich das Volk den Weg in die Befreiung von äußeren und inneren Feinden bahne. Der Intellektuelle bzw. Künstler ist für ihn ein Teil des Volkes, aber auch sein Beobachter, Analytiker und Motor. Seine Qualität messe sich am Grad seiner Beteiligung bei der Verwirklichung des nationalen Strebens. Seine patriotische Verantwortung bestehe vor allem darin, seinem Volk zur Erkenntnis und Verwirklichung der nationalen Identität zu verhelfen. Dies bedeute aber, daß er nicht nur die Gegenwart und die Zukunft, sondern auch die Vergangenheit – als einen wichtigen Bestandteil der Identität – ins Auge zu fassen habe¹⁰³.

Ḥūrīs Glaube an die aktuelle Bedeutung der Geschichte ist der Grund für seine ausgiebigen Studien im Bereich des geistigen und kulturellen Erbes. ‘Umar Fāḥūrī nannte Ḥūrīs Studien, wenn auch im positiven Sinne, „Raubzüge in die arabische Geschichte“, um dort „unser revolutionäres Erbe zu entdecken“ und um „ernsthaft in Geschichtsbüchern und arabischer Literatur nach verlorenen Lehren dieses kostbaren menschlichen Erbes zu suchen ... Und er kam jedes Mal beladen wie eine Honigbiene zurück mit dem was er erworben hatte an überlieferter Rede und preiswürdigem Tun“¹⁰⁴. Als Säkularist ließ Ḥūrī dabei die religiösen Töne bei Literaten, Dichtern, Denkern und Herrschern der Vergangenheit selbstverständlich beiseite, um sich in der dann noch verbliebenen Hinterlassenschaft auf die Suche nach frühen Spuren fortschrittlichen arabischen Tun und Denkens zu machen. Auf der Grundlage aktueller nationaler Problematiken und Erfordernisse wurden so ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ‘Antara, al-Ma‘arrī, die Ḥārīḡiten u.v.m. wieder zum Leben erweckt und den Zeitgenossen als positive Helden und Vorbilder vor Augen geführt.

Ḥūrī ist wohl der erste arabische Literaturkritiker, der das *turāt* systematisch „als Waffe in der Schlacht der Gegenwart und der Zukunft“ gegen Reaktion, Separatismus, Faschismus, westlichen Imperialismus und Zionismus einsetzte¹⁰⁵. Sein Beispiel machte vor allem auf dem Höhepunkt

¹⁰² *aṭ-Ṭalī’a* 6-7 (1936), S. 218f.

¹⁰³ Vgl. Darrāḡ, F.: *Ra’if Ḥūrī*, S. 48, 52.

¹⁰⁴ Im Vorwort zu Ra’if Ḥūrīs Buch *al-Fikr al-‘arabī al-ḥadīṭ. Aṭar at-ṭaura al-faransīya fī tauḡīḥ as-siyāsī wa’-iḡtimā’ī*. Beirut 1943, S. 10.

¹⁰⁵ Idrīs, S.: *Ra’if Ḥūrī*, S. 7.

der arabisch-nationalistischen Begeisterung und Propaganda in den fünfziger Jahren Schule. In jenem Jahrzehnt auch, als die Frage nach dem Engagement des Literaten wichtigstes Thema der Literaturdebatten wurde, sollte Ḥūrīs Stimme eine der einflußreichsten sein.

1.4. Die Pioniere und ihre Grenzen

Die politischen und soziokulturellen Veränderungsprozesse im Zuge der erstrebten und schließlich erlangten staatlichen Unabhängigkeit entfachten zum ersten Mal in der arabischen Literaturgeschichte die theoretische Diskussion um eine mögliche politisch-gesellschaftliche Bedeutsamkeit von Literatur.

Wie am Beispiel von Salāma Mūsā, Luwīs ‘Awaḍ, ‘Umar Fāḥūrī und Ra’īf Ḥūrī zu sehen war, waren es zunächst sozialistisch und marxistisch orientierte Denker und Kritiker, die explizit eine Revision des herkömmlichen, unreflektierten und elitären Literaturverständnisses ihrer Gesellschaft forderten. Ihre Lösungen und ihre Appelle waren noch in den fünfziger und sechziger Jahren von weitreichendem Einfluß auf das Selbstverständnis politisch verantwortungsbewußter Literaten sowie auf ihre Werke.

Die vorgestellten Autoren waren die Vordenker und namhaftesten Fürsprecher einer gesellschaftlich-politischen Bestimmung von Literatur; jedoch waren sie bei weitem nicht die einzigen in ihrer Kultur, die eine Veränderung traditioneller literarischer Konzeptionen bewirkten: Das Bedürfnis nach einer neuen Sinnbeziehung zwischen Kunst, Gesellschaft und Politik tat sich bei vielen fortschrittlichen Denkern und Literaten im Nahen Osten kund – so auch im Irak, wo der Kritiker ‘Abdalḥaqq Fāḍil die sozialistische Literatur der Sowjetunion von dem Vorwurf des inzwischen konservativen „Literaturpapstes“ al-‘Aqqād, sie sei eine rückständige „Brotliteratur“, verteidigte¹⁰⁶. Das neue Literaturverständnis äußerte sich auch in weniger theoretisch oder gar ideologisch klingenden Worten, wie im Durchbruch des sozialkritischen, realistischen Schreibens in der Prosaliteratur. Ebenso machte es sich in den Versuchen einer Avantgarde bemerkbar, die strengen Vorgaben der seit alters her gepflegten Dichtkunst zu überwinden; darin bahnte sich die Geburt einer neuen, modernen Sprache an, die den nie zuvor gemachten Erfahrungen einer individuellen wie auch gesellschaftlichen Selbstfindung angesichts einer innen- wie außenpo-

¹⁰⁶ Aḥmad Maṭlūb: *an-Naqd al-adabī al-ḥadīṯ fīl-‘Irāq*. Bagdad 1968, S. 352ff. ‘Abdalḥaqq Fāḍils Apologie erschien am 16. Tammūz 1939 in *al-Maḡalla* Nr. 20, S. 22. Der Autor sah den Grund für die Rückständigkeit der Sowjetliteratur nicht wie ‘Aqqād darin, „daß der Hunger vor dem Denken und dem (künstlerischen) Ausdruck“ komme (S. 353), sondern durch staatlichen Druck auf die Literaten bedingt sei.

litischen Unterdrückung und angesichts eines Verlusts existentieller Sicherheiten Ausdruck verleihen konnte. Aufgeschlossene und unabhängige Kritiker wie Mārūn ‘Abbūd (1886-1962) und Muḥammad Mandūr (1908?-1965) flankierten den Durchbruch dieser Bewegung. So enthüllte der Libanese ‘Abbūd in seinem 1948 erschienenen Buch *Muḡaddidūn wa muḡtarrūn* das innovative Potential einiger noch namenloser junger Dichter und Dichterinnen (wie Nāzik al-Malā’ika) und setzte neue Werte wie Authentizität und Originalität dem konventionellen, Vergangenes imitierendem Dichten entgegen¹⁰⁷. Vier Jahre zuvor hatte bereits der ägyptische Kritiker Mandūr sein Buch *Fīl-mizān al-ḡadīd* (Kairo 1944) vorgelegt, das die Früchte seiner ausgiebigen Studien in der Geschichte und Ästhetik moderner und klassischer westlicher Literaturen enthielt. In ihm setzte er sich mit überkommenen poetischen Standards auseinander und trat gleichzeitig mit Ideen hervor, die die erneuernden Trends in der arabischen Dichtung inspirierten. So enthält das Buch stimulierende Beiträge zu Tonfall und Metrik¹⁰⁸.

Die gemeinsame theoretische Grundlage der vier zuvor porträtierten sozialistischen Kritiker liegt in ihrer Überzeugung, daß künstlerisches Schaffen keine isolierte Tätigkeit ist, sondern in einem gesamtgesellschaftlichen Bezugsrahmen eingeordnet werden muß. Der dialektische Materialismus lehrte sie, die Wechselwirkungen zwischen politischer Macht, Wirtschaft und Bewußtsein zu erfassen. In diesem dynamischen System hat auch der Intellektuelle keinen erhobenen oder gar losgelösten Ort, sondern er ist

¹⁰⁷ Nach S.Kh. Jayyusi ist Mārūn ‘Abbūd einer „der größten Ikonoklasten der modernen arabischen Kritik“. Seine meist angewandte Literaturkritik baut nicht auf modernen westlichen Theorien auf, sondern vermittelt in einzigartiger Weise die schöpferischen Werte der Vergangenheit mit seiner humanistischen, gegenwarts- und zukunftsbezogenen Grundhaltung: Eine prägnante Würdigung seiner Persönlichkeit und seines Wirkens in *Trends and Movements*, vol. 2, S. 517-522. Einen Einblick in sein kritisches und literarisches Werk gibt Dakrūb, M.: *Hamsatu ruwwād*, S. 171-227. Dasselbe – aber auch nicht mehr – gilt für die Dissertation von Antoine Choulhod: *Mārūn ‘Abbūd (1886-1962). Ein libanesischer Denker, Kritiker und Literat.* Frankfurt a.M. 1989. Die Magisterarbeit von As‘ad Ḥairallāh (*American University Beirut*, jetzt Freiburg) über Mārūn ‘Abbūd ist leider nie publiziert worden.

¹⁰⁸ Mandūr plädierte dafür, den oratorischen Tonfall der traditionellen Dichtung durch eine neue Qualität, den „geflüsteren“ Ton (*aš-ši‘r al-mahmūs*, „poesie à mi-voix“), zu ersetzen. Außerdem konzentrierten sich seine Strukturanalysen arabischer Metrik auf den *tafīla*, den einzelnen Versfuß, der dann tatsächlich zur Grundeinheit der freien Dichtung werden sollte. Mandūr war in dem genannten Buch (das sein wichtigstes bleiben sollte) außerdem der erste, der für die Verwendung von mythischen Bildern in der Dichtkunst plädierte: Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 522-529. Zu Mandūr s. ausführlich: Semah, D.: *Four Egyptian Literary Critics*, S. 153-205. Fārūq ‘Umrānī: *an-Naz‘a al-ḡamālīya al-insānīya fī naẓarīyat Muḥammad Mandūr an-naqdīya*. In: *Fuṣūl* 9, Nr. 3-4 (1991), S. 56-66 (diese Studie beschränkt sich auf die Phase seines Wirkens in den vierziger Jahren). S. auch den Nachruf auf Mandūr von Gālī Šukrī in *Ḥiwār* 17 (Juli-August 1965), S. 133-137 (kritische Gesamtschau seines Werkes).

mit seiner Gesellschaft verbunden: Wie er von ihr lernt, lernt sie von ihm. Diese Erkenntnis von der gesellschaftlich-politischen Bedingtheit, Wirksamkeit und Bedeutung der Kunst zieht die sozialistische Forderung nach einem bewußten und verantwortungsvollen Schaffen des Literaten nach sich.

Innerhalb dieser tatsächlich sehr vielschichtigen und komplizierten Zusammenhänge hat die sozialistisch bzw. marxistisch orientierte Literaturdiskussion in West- und Osteuropa unterschiedliche Antworten auf die Rolle des Literaten und seine Möglichkeit zum Eingreifen und Verändern der Wirklichkeit gegeben¹⁰⁹. Anders als die meisten systemtreuen Marxisten verteidigten kritisch reflektierende sozialistische Theoretiker jedoch meist das Ideal der Autonomie, d.h. „der Selbstbestimmung und Eigengesetzlichkeit des künstlerischen Schaffens“¹¹⁰.

Diese und andere relevante Problematiken – wie z.B. die Frage nach den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der gesellschaftlich-politischen Bedeutung der arabischen Literatur¹¹¹ – wurden von den zuvor vorgestellten kulturellen Erneuerern noch nicht diskutiert. Auch scheint ihre Haltung gegenüber der Freiheit des Literaten indifferent oder sogar widersprüchlich (Fāhūrī und Hūrī sprachen immer wieder von den Pflichten des Literaten, andererseits vertraten sie die künstlerische Autonomie). Entschlossen zeigten sie sich jedoch in der gemeinsamen Attacke auf die Literatur des „Elfenbeinturms“, in dem sie jene ihrer Zeitgenossen wähten, die dem elitären Mythos von einer gesellschaftlichen Autarkie der Kunst huldigten. Gleichzeitig forderten sie alle ganz entschieden das verantwortungsbewußte Wirken der Literaten bei Befreiung, Modernisierung und Demokratisierung ihrer Nation. So lag für Fāhūrī und Hūrī die Aufgabe des Intellektuellen angesichts von Nazismus und Faschismus in der Verbreitung von Wissen und Aufklärung in allen gesellschaftlichen Bereichen¹¹².

Zum ersten Mal auch in der Geschichte der arabischen Literatur wurde das literarische Schaffen erklärtermaßen in den Rahmen einer bestimmten Weltanschauung bzw. politischen Lehre gefügt. Dies bedeutet, daß Sinn und Aufgabe der Literatur auch eben daraus definiert werden. Es droht die Gefahr, daß Literaturkritiker wie Literaten zu linientreuen Botschaftern einer Ideologie werden. Literatur, so ist weiterhin zu befürchten, kann auf

¹⁰⁹ Helmut Fahrenbach: *Ist 'politische Ästhetik' – im Sinne Brechts, Marcuses oder Sartres – heute noch relevant?*, in: Wertheimer, J. (Hrsg.): *Von Poesie und Politik*, S. 355-383 stellt die Ansätze von Adorno, Marcuse, Brecht, Sartre, Bloch, Lukács u.a. vergleichend nebeneinander.

¹¹⁰ *Ibid.*, S. 357. Z.B. B. Brecht: „Die Kunst ist ein autonomer Bezirk, wenn auch unter keinen Umständen ein autarker“ (*Ibid.*, S. 358).

¹¹¹ Vgl. Fahrenbach, H.: *Politische Ästhetik*, 362.

¹¹² Vgl. M. Dakrüb bei Darräg, F.: *Ra'f Hūrī*, S. 58.

ihren positiven Nutzen für die Verbreitung der jeweiligen Weltansicht reduziert werden.

Tatsächlich prägt der weltanschauliche Ausgangspunkt auch die literaturkritische Stoßrichtung der genannten Denker. Da die sozialistischen Bewegungen in der arabischen Welt neben einer Modernisierung der Gesellschaft die Befreiung vom Kolonialismus als eines ihrer wichtigsten Ziele begriffen¹¹³, hatte das Wirken der Kritiker eine ausgeprägt anti-imperialistische Tendenz. Mūsā und ‘Awaḍ vertraten eine nationale, Fāhūrī und Ḥūrī hingegen eine stark panarabisch orientierte Lösung: Aus diesem Grund befürworteten die eher national gesonnenen Ägypter die Einführung des Dialekts als Literatursprache¹¹⁴, die libanesischen Kritiker hingegen beharrten auf dem Hocharabischen als der *lingua franca* des gesamtarabischen Raumes. Hinzu kommt bei allen Kritikern ein ausgeprägter Patriotismus, der in der Verwirklichung des Volkswillens den Weg frei für Demokratie und Sozialismus sieht.

Trotz ihrer weltanschaulichen Prägung unterscheiden sich die vier Kritiker bezüglich der ideologischen Vereinnahmung der Literatur. ‘Awaḍ und Fāhūrī, die selbst Literaten hohen Niveaus waren, ließen sich in ihren Literaturkonzeptionen nicht nur von ihren politischen und humanistischen Motiven, sondern auch von ihrer Liebe zur Literatur und von ihrem Verständnis von Literaturgeschichte leiten (Luwīs ‘Awaḍ betrieb während seiner Studienjahre in London intensive ästhetische Studien und legte in seinem Diwan *Blūtūlānd* aufsehenerregende prosodische Experimente vor. ‘Umar Fāhūrī zeigte in seiner geschliffenen Prosa, das auch die nach klassischen Gesetzen geformte Sprache moderne Inhalte zu vermitteln mag). Ihre Kollegen jedoch, die fast ausschließlich als Theoretiker oder Historiker über Literatur schrieben, neigten dazu, diese im Dienste ihrer gesellschaftspolitischen Ideale zu funktionalisieren. Wie Faiṣal Darrāğ bemerkte, reduzierte insbesondere Ḥūrī seine kritischen bzw. historischen Fragen an die Literatur auf deren positiven bzw. negativen Beitrag zum patriotischen Projekt: „Ḥūrī betrieb eine Politik des agitatorischen Schreibens. Er beurteilte eine Zeit nach der Analogie einer anderen, er verglich Gipfelpunkt mit Niedergang, er baute mit seinen Worten und seinen Träumen eine neue Zeit, in der für Makel kein Platz war“¹¹⁵. Ḥūrī verlangte zudem von sich und seinesgleichen Unmögliches: Wie sein eigenes Werk zeigt, glaubte er als Intellektueller eine umfassende Zuständigkeit für das Projekt der nationalen Befreiung zu besitzen: „Er vermischte darin (in seinem Wissen) bis

¹¹³ Rodinson, M.: *Marxisme*, Teil 3, Kap. 3, insbes. S. 362.

¹¹⁴ Salāma Mūsā plädierte für eine Sprache, die sich der *‘ammīya* annähert: s. u. Kap. 2., S. 81f. und Kap. 2, Anm. 84.

¹¹⁵ Darrāğ, F.: *Ra’f Ḥūrī*, S. 45.

zur Auflösung des Politischen mit dem Philosophischen, das Literarische mit dem Gesellschaftlichen, das abstrakt Theoretische mit Fragen der Alltagspolitik¹¹⁶. Das politische Streben sei so der einzige treibende Faktor in der Arbeit des Erneuerers gewesen, dessen Fragen und Antworten vom – noch – hoffnungsvollen Kampf seiner Epoche vorgegeben wurden.

Wie Darrāğ in seiner Untersuchung über den führenden, wenngleich typischen „patriotischen Intellektuellen“ Raʿif Ḥūrī exemplarisch zeigte, hat in dem fehlenden bzw. ungenügenden theoretischen Rüstzeug das eigentliche Problem seines Wirkens gelegen. Zwar habe Raʿif Ḥūrī – und, wie zu sehen war, in gleichem Maße auch seine zeitgenössischen Mitstreiter – die Notwendigkeit der Veränderung und Erneuerung klar erkannt. Jedoch sei ihnen allen zu ihrer Zeit und in ihrer Kultur kein Wissen zugänglich gewesen, das es erlaubt hätte, das komplizierte Beziehungsgeflecht zwischen Literatur, Gesellschaft und Ideologie zu durchschauen. Darüber hinaus entbehrten sie einer soziologischen Analyse ihrer Gesellschaft, weswegen sie die jenseits aller sichtbaren und erfahrbaren Phänomene angesiedelten sozialen Beziehungen und Machtstrukturen nicht wahrnehmen konnten. So war, im Nachhinein gesprochen, ihre Sichtweise von ihrer Zeit zu einfach, ihr Glaube an die praktischen Wirkungsmöglichkeiten des Intellektuellen zu wenig realistisch. Ihre Epoche war nicht einfach eine Übergangszeit, in der dem Kolonialismus ein Ende bereitet und das Wunschbild einer demokratischen und einigen (oder, wie Fāḥūrī und Raʿif Ḥūrī hofften, vereinten) arabischen Nation zum Leben erweckt werden konnte: Das Feld, auf dem sie den Neuanfang suchten, sei nicht frei, sondern voller verborgener Verbindungen in die Vergangenheit gewesen¹¹⁷. Jedoch sollte erst das langsame Scheitern des Traums von der arabischen Einheit während der zweiten Hälfte des Jahrhunderts diese Erfahrung ermöglichen. Ḥūrī erfuhr in seinem Leben gerade noch die Niederlage 1967, die jeglichen Optimismus und Idealismus als romantischen Traum offenbarte.

Die Botschaft der vier Kritiker erscheint so aus der heutigen Perspektive als zu idealistisch. Angesichts der realen strukturellen Hindernisse innerhalb der arabischen Gesellschaft, angesichts auch der Globalisierung der westlichen Marktwirtschaft erscheint ihr Bewußtsein von den realen Bewegungsgesetzen der Geschichte zu beschränkt: Zwischen dem idealistischen Bewußtsein und der realen gesellschaftlichen Entwicklung, so Faṣaḥ Darrāğ über Raʿif Ḥūrī, zeige sich „eine Distanz, die der Wille nicht überbrücken kann. Das Bewußtsein bleibt andauernd hinter den Ereignissen

¹¹⁶ *Ibid.*, S. 47.

¹¹⁷ Darrāğ, F.: *Raʿif Ḥūrī*, S. 60f., S. 65.

zurück, ohne daß es sich mit ihnen überschneidet. ... (Ḥūrīs) Ansatz spiegelt die Grenzen des Bewußtseins wider.“¹¹⁸

In einer solch rückblickenden Sichtweise auf das – spätestens mit dem Junikrieg 1967 – zwangsläufige politische Scheitern der kämpferischen Ideale kann sich der Blick auf die Wirkungsgeschichte der vier Pioniere jedoch nicht ganz erschöpfen. So sind viele weitere Vertreter des literarischen Aufbruchs diesen Wegbereitern einer engagierten arabischen Literatur verpflichtet – namentlich auch die arabischen Rezipienten der Sartreschen *littérature engagée*, die ab den fünfziger Jahren einen großen Einfluß auf die Literaturdiskussion haben sollte.

¹¹⁸ *Ibid.*, S. 60.

Kapitel 2

„Engagierte Literatur“: Foren, Debatten, Für und Wider

*Qu'est-ce qu'écrire? Pourquoi écrit-on? Pour qui?
Au fait, il semble que personne ne se le soit jamais demandé.*

(Jean-Paul Sartre)¹

Die Auseinandersetzungen um die verantwortungsvolle Rolle des Literaten und um die gesellschaftlich-politische Bestimmung der Literatur gewannen in den fünfziger Jahren schließlich die Oberhand über andere Themen in der Literaturdiskussion. Die Suche nach einer postkolonialen arabischen Identität ging einher mit der Bemühung, auch die Rolle des Literaten einer entsprechenden Neubestimmung zu unterziehen. Diese sollte unter dem Schlagwort *iltizām* – „Engagement“ bzw. *adab multazim* „engagierte Literatur“ – den literarischen Diskurs der Epoche dominieren. Spätestens durch die weitverbreitete Literaturzeitschrift *al-Ādāb* (gegründet 1953), deren Herausgeber Suhail Idrīs sich dem Konzept der *littérature engagée* von Jean-Paul Sartre verpflichtet fühlte (s.u.), wurde der Begriff *iltizām* bei fortschrittlichen Literaten und Zirkeln überall in der arabischen Welt bekannt. Mit wachsender Popularität nahm er jedoch bald eine vage Bedeutung an, in der sich die verschiedensten Weltanschauungen und Literaturauffassungen spiegelten. Meist jedoch schwang in ihm ein Stück weit eine arabisch-nationalistische Botschaft mit². Außerdem bedeutete er eine entschiedene Absage an die Literatur des „Elfenbeinturms“, in den die *iltizām*-begeisterten Autoren mehr oder weniger rigide alle zeitgenössischen Vertreter einer rein ästhetischen Kunstauffassung wie auch die ihrer Ansicht nach elitären Panegyriker der arabischen Literaturtradition verbannten.

Zeugen der damaligen Diskussion meinen sich heute erinnern zu können, daß der Begriff *iltizām* erstmals „in den frühen fünfziger Jahren“ in sozialistischen Kreisen gefallen war³. Tatsächlich war es wohl Ṭāhā Ḥusain, der

¹ *Qu'est-ce que la littérature?* (1948), Paris 1985, S. 11.

² M.M. Badawi: *Commitment in Contemporary Arabic Literature*. In: I. Boullata (ed.): *Critical Perspectives*, S. 24; Badawi, M.M.: *Short History*, S. 16; Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 574ff.

³ Interview mit dem Herausgeber von *al-Ādāb* Suhail Idrīs in Beirut am 21.9.1994, mit S.Kh. Jayyusi in Berlin am 26.1.1995. Vgl. auch Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 24. M.M. Badawi (Oxford) war als Dichter und Kritiker in der ägyptischen, S.Kh. Jayyusi (Cambridge/Mass.) in der libanesischen Literatenszene aktiv. Zu einer exakten zeitlichen Bestimmung ist keiner der Zeugen in der Lage.

ihn in seiner Literaturzeitschrift *al-Kātib al-Miṣrī* erstmals verwendete. Ṭāhā Ḥusain (1889-1973) gehörte zur ersten Generation westlich gebildeter Kritiker und war einer der ersten gewesen, die gefordert hatten, daß sich literarische Kreativität ungehindert von traditionellen Voreingenommenheiten entfalten müsse⁴. Bereits im Juni 1947 setzte er sich in *al-Kātib al-Miṣrī* ausführlich mit Sartres laufender Artikelserie in *Les Temps Modernes* auseinander, die dieser Monate später unter dem Titel *Qu'est-ce que la littérature?* bei Gallimard publizieren sollte. Gleich zu Beginn seiner Vorabrezension erklärte Ṭāhā Ḥusain, daß das Thema der aktuellen französischen Literaturdebatten der *iltizām al-adīb* sei⁵. Im folgenden befand er die Ausführungen Sartres zur Kunst, Literatur und Philosophie von Nutzen für den arabischen Leser, bemängelte allerdings sehr Sartres bisweilen polemischen Stil wie auch einige seiner literaturtheoretischen Postulate (s. Kap. 3.3.). Im November 1947 schließlich stellte er seinen Lesern das inzwischen komplette, „wertvolle Buch“ von Jean-Paul Sartre vor, „das noch nicht in gebundener Form vorliegt“. Darin werde eine Idee vorgetragen, „die Sartre Engagement der Literatur (*iltizām al-adab*) nennt“. Diese Idee

„bedeutet einfach nur, daß der Literat mit seinen Zeitgenossen leben, ihre Nöte und Freuden teilen muß; er muß den Problemen des Lebens so begegnen, wie auch sie es tun; all dies muß er in seiner Literatur präzise, fruchtbar und nutzbringend darstellen (*taṣwīran daqīqan ḥasiban wa muğḍīyan*), ohne daß er sich vom Leben seiner Zeitgenossen absondert oder sich von ihnen isoliert, um in seinem Elfenbeinturm zu leben, wo er dann eine Literatur schafft, die nicht mit den Schmerzen und Hoffnungen der Menschen verbunden ist...“⁶.

Sartre hatte bereits 1945, unmittelbar nach der Erfahrung des zweiten Weltkriegs und des Widerstands, die Verantwortung des Schriftstellers für seine Epoche eingefordert. Auf den Vorwurf, er proklamiere damit schlichtweg Tendenzliteratur, veröffentlichte er zwischen Februar und Juli 1947 in seiner Zeitung *Les Temps Modernes* eine Artikelserie unter dem Titel *Qu'est-ce que la littérature?*, in der er seinen Entwurf von der *littérature engagée* erstmals ausführlich darlegte⁷. Wie an gegebener Stelle noch näher gezeigt wird, analysiert Sartre darin sehr ausführlich die Beziehung zwischen Schriftsteller und Publikum und betont dabei besonders die Bedeutung von Freiheit als Grundlage und Botschaft der engagierten Literatur.

Der Aufklärer Ṭāhā Ḥusain hatte schon in früheren Ausgaben von *al-Kātib al-Miṣrī* dafür Sorge getragen, daß seine Leser mit dem Gedankengut des

⁴ Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 1, S. 149ff.

⁵ Ṭāhā Ḥusain: *Mulāḥazāt*. In: *al-Kātib al-Miṣrī* 3, Bd. 6 Nr. 21 (Juni 1947), S. 9-21.

⁶ Ṭāhā Ḥusain: *Ġān Būl Sārtr wa's-sinamā*. In: *al-Kātib al-Miṣrī* 3, Bd. 7, Nr. 26 (November 1947), S. 179f.

⁷ Publiziert bei Gallimard, Paris 1948.

französischen Philosophen Bekanntschaft schließen konnten⁸. Und in dem zuletzt zitierten Artikel hatte er ausdrücklich Sartres marxistisch inspirierten literaturhistorischen Analysen sowie seinen Vorschlag gepriesen, das Medium des Kinofilms zur breiten Literaturvermittlung zu nutzen. Spätestens in den fünfziger Jahren jedoch, als der *iltizām* zum Schlagwort sozialistischer und arabisch-nationalistischer Literaturprogramme wurde, distanzierte sich Ṭāhā Ḥusain von der durch ihn aus Frankreich überbrachten Idee. Selbst er, der einstige Wegbereiter eines zeitgemäßen und anti-traditionalistischen Literaturverständnisses, wurde nun von seinen geistigen Schülern dazu gedrängt, sich der Frage nach dem Beitrag der Literatur zur gesellschaftlich-politischen Erneuerung zu stellen und seinen gewachsenen Standpunkt neu zu definieren. Ṭāhā Ḥusain sollte sich dieser Diskussion nicht entziehen. Jedoch wurde seine humanistische, aber letztlich unverbindliche Vorstellung aus dem Blickwinkel der neuen, ideologischen Literaturorientierungen als konservativ und elitär gebrandmarkt. Die nachrückende Generation fand in dem liberalen Geist und seinem schöngeistig-elitären Literaturverständnis keine Instanz, die ihre bisweilen kompromißlosen ästhetischen und politischen Ideale konstruktiv beurteilen und kritisieren konnte. Um Entwicklung und Differenzierung arabischer Positionen zu einer politischen Konzeption der Literatur weiter zu verfolgen, soll nun die Genese dieses vielbenutzten und vieldeutigen Schlagwortes *iltizām* in den Foren und Debatten der fünfziger Jahre nachvollzogen werden.

2.1. Zwei Konzeptionen vom Engagement (*iltizām*)

Der Begriff *iltizām* bedeutet sowohl im klassischen als auch im modernen Arabisch *Befolgung*, *Wahrnehmung* (eines Gesetzes bzw. einer Pflicht), daneben auch *Konsequenz*, *Notwendigkeit*, *Pflicht*, *Verpflichtung* und (modern:) *Verantwortung*; die Verbform *iltazama* (*yaltazimu*) (*cum acc.* oder *bi-*) bedeutet folglich *sich (zu etwas) verpflichten*, *sich (etwas) auferlegen*, aber auch *festhalten (an)*, *verharren (bei)*, *(etwas) auf sich nehmen* u.ä.⁹.

Nach Ṭāhā Ḥusains Einführung des Begriffs *iltizām al-adab* ist dieser in seiner Verbform sowie in der partizipialen Ableitung *al-adab al-multazim* („verpflichtete Literatur“) erstmals bei Schülern bzw. Anhängern der sozialistischen Pioniere Salāma Mūsā und ‘Umar Fāhūrī zum Leben erwacht.

⁸ So mit seinem Artikel *Ta’ mīm al-adab* (über *La nationalisation de la littérature* von Sartre) in: *al-Kātib al-Misrī* Nr. 3 (Dezember 1945); sowie mit den Artikeln von Nāḡib Baladī: *Ġān Būl Sārtr wa mawāqifuhū al-falsafīya: al-Ḥayāl wa maudū’ātuhū* (über *L’Imaginaire*, 1940) Nr. 9 (Juni 1946) sowie *Ġān Būl Sārtr wa mawāqifuhū: al-Ḥayāl wa’l-wuḡūd*, in: Nr. 10 (Juli 1946).

⁹ So in den gebräuchlichen Lexika. Für das klassische Arabisch s. *WKAS* II, 1. S. 562f., 569f.

So wird in der Einleitung des 1950 erschienen Buches *al-Adab fī'l-maidān* des Syrers Šihāda Ḥūrī die provokante Frage gestellt, die er selbst natürlich bejaht:

„Hat Literatur ein anderes Ziel als künstlerische Reife? Muß sie einen anderen Wert verwirklichen als die ästhetische Schönheit, nach der sie strebt, und (muß sie) sich beispielsweise ethischen Normen verpflichten (*yaltazimu*) oder den Weg der Religion verfolgen oder die Sphäre der Politik betreten um den gesellschaftlichen Niedergang zu bekämpfen und das Allgemeinwohl zu verteidigen?“¹⁰.

Der ägyptische Literaturprofessor Muḥammad Mufid aš-Šübāši definiert ein Jahr später *al-adab al-multazim* als „Literatur, die auf dem Terrain des Lebens kämpft, um den Völkern zum Fortschritt zu verhelfen“ (*al-adab al-mukāfiḥ fi maidān al-ḥayāt buḡyata mu'āwanat aš-šu'ūb 'alā' t-taqaddum*)¹¹. Solchermaßen engagierte Literatur, so der Salāma Mūsā-Schüler¹² weiter, sei aus Anteilnahme und Mitleid für die Unterdrückten hervorgegangen, aus dem Einsatz für die Wahrheit und dem Kampf gegen das Unrecht. Šübāši berichtet ferner, daß dieser neue literarische Trend in Ägypten mehr und mehr Anhänger finde; ebenfalls spricht er von Gegnern, die den *adab al-multazim* in unvereinbarem Gegensatz zur literarischen Freiheit wähten und ihn mit dem Vorwurf attackierten, er liefere stereotype Beschreibungen von der Not der armen Klassen oder wiederhole deren Parolen¹³. Mit ihren Zweifeln an der Freiheit des engagierten Autors sowie an den ästhetischen und künstlerischen Qualitäten seines Werks hatten die Kritiker bereits die Einwände genannt, mit denen sie in der Diskussion der kommenden Jahre ihrer Skepsis gegenüber einer politischen Bestimmung der Literatur weiterhin Ausdruck verleihen sollten.

Tatsächlich ist in den Literaturzeitschriften und Publikationen der frühen fünfziger Jahren die Rede vom literarischen *iltizām* noch eine Seltenheit. Unübersehbar aber rücken die sozialistischen Fürsprecher einer fortschrittlichen, kämpferischen und revolutionären Haltung der arabischen Literaten in den Vordergrund der Diskussion. So legt Šihāda Ḥūrīs obengenanntes Buch die sozialistischen Literatur-Ideale erstmals monographisch nieder und vertritt sie offensiv gegen die den konservativen Werten verpflichtete arabische Literatur sowie gegen psychologische, religiöse und existentialistische Sichtweisen in der neuen europäischen Literatur und Geistesgeschichte (Kafka, Schopenhauer, Sartre). Das Buch wurde vielerorts beach-

¹⁰ 'Abdalkarīm Yāfi in: Šihāda Ḥūrī: *al-Adab fī'l-maidān* Damaskus 1950, S. 1.

¹¹ In seinem Artikel: *Wa'l-āna ... mā risālat al-adab?* In: *at-Taqāfa* Nr. 271 (5.11.1951), S. 10f. (Zitat S. 10).

¹² Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 32.

¹³ Šübāši, M.M.: *Wa'l-āna*, S. 10f.

tet und als seriös bewertet; es bekam auch positive Rezensionen in führenden libanesischen und ägyptischen Literaturzeitschriften¹⁴.

Šihāda Hūrī, der sich in die Tradition Salāma Mūsā und ‘Umar Fāhūrīs stellt¹⁵, entwirft das Bild des idealen Literaten der arabischen Aufbruchphase: Zu keinen anderen Zeiten als unter den gegebenen sozialen, politischen und geistigen Umständen in der arabischen Welt, so schreibt er, hätte Literatur eine solch wichtige Rolle einnehmen können: Sofern er Realitätssinn, Wissen und Erkenntnis besäße, könne der Literat ein lebendiges Werk schaffen, das Vergangenheit und Gegenwart erleuchte und in die Zukunft weise¹⁶. Sein Ort sei die Realität des sozialen Kampfes der Arbeiter und Bauern¹⁷, und ebendiese Menschen führe er – mit „solider Methode“ und dem „richtigen Wissen über die Wahrheiten der Existenz, der Seele und der ethischen Ideale“¹⁸ bestückt – auf den Weg in eine neue Gesellschaft; als deren Grundlage nennt Šihāda Hūrī, wie nicht anders zu erwarten, die aufklärerischen Ideale „Gleichheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit“. Die anzustrebende Literatur sei eine „Literatur des nationalen, gesellschaftlichen und menschlichen Kampfes“¹⁹. Sie dürfe also nicht – wie gehabt – pessimistisch²⁰, weltfremd²¹ und individualistisch²² sein, sondern müsse optimistisch²³, realistisch und auf die Gemeinschaft konzentriert sein²⁴. Der Stil des Literaten müsse so auch nach Klarheit und Verständlichkeit streben, um die Menschen in den Städten und auf dem Land zu erreichen²⁵. Jedoch verwahrt sich der Autor dagegen, Literatur auf ein Mittel zum Zweck und auf Technik zu reduzieren. Sie solle sich aber um ein „vollständiges“, „realistisches“ und „glaubwürdiges“ Abbild des menschlichen Lebens bemühen und die Menschen damit zu einem besseren morgen „auffordern“ und „lenken“²⁶. Zeitlose Literatur stelle den Menschen in Fleisch und Blut dar, in seiner Wahrnehmung und seinem Denken und in seiner wechselseitigen Beziehung zur Umwelt²⁷. Sie sei ein Spiegel, jedoch

¹⁴ Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 576. *al-Adīb* 10, Nr. 1 (Januar 1951) S. 59; Ġamil Šalībā: *Ittiġāhāt an-naqd al-ḥadīṯ fi Sūriya*. O.O., o.J., S. 232-240.

¹⁵ S. das Kapitel „Literatur und Politik“ in: *al-Adab fī'l-maidān*, S. 162ff.

¹⁶ *Ibid.*, S. 149.

¹⁷ *Ibid.*, S. 6 und passim.

¹⁸ *Ibid.*, S. 70.

¹⁹ *Ibid.*, S. 17.

²⁰ *Ibid.*, Kap. 1, S. 9ff. mit der Überschrift *Adab at-tašā'um*.

²¹ *Ibid.*, S. 11.

²² *Ibid.*, S. 161.

²³ *Ibid.*, S. 16 u. passim.

²⁴ *Ibid.*, S. 16, S. 161 und passim.

²⁵ *Ibid.*, S. 150f.

²⁶ *Ibid.*, S. 147.

²⁷ *Ibid.*, S. 148.

nicht etwa ein passiver, sondern ein aktiver, der das Leben nicht nur in seiner unverschleierte Wirklichkeit, sondern auch in seinen utopischen, erstrebenswerten Qualitäten neu entwerfe und vor Augen führe²⁸.

Šihāda Ḥūrī differenziert zwischen der Verantwortung des Politikers und der des Literaten: Letzterer sei nicht in gleichem Maße wie jener verantwortlich für die vom Imperialismus und der staatlichen Repression verursachte, verarmte und lebensferne Kultur, in der Intellektuelle und Volk auseinanderdividiert seien. Dennoch hätten die Literaten – lebten sie nun im Elfenbeinturm oder in stiller Resignation am Rand der Gesellschaft –, durch scheinbare Neutralität ihren Beitrag dazu geleistet, das Unrecht und die Tyrannei zu konservieren. In der Kunst gebe es keine wahre Neutralität. Der Literat müsse mit der Politik – wenn auch nicht gerade mit der Parteipolitik²⁹ – verbunden, ein Mitglied der Gemeinschaft, ein Teil der *umma* sein. Alles Gerede von der Freiheit des Literaten habe einzig und allein das Ziel, ihn aus diesen Beziehungen herauszulösen³⁰. Šihāda Ḥūrī stellt sich hinter einen umstrittenen Ausspruch Salāma Mūsās: „Der Literat unserer Epoche verrät diese, wenn er kein Politiker ist“³¹. Ein lebensnaher, vitaler und besonnener Literat könne dem arabischen Volk helfen, seine Schwächen zu überwinden, seine Gegner zu besiegen und es an die Spitze der Karawane der freien, zivilisierten Völker aufrücken zu lassen³².

Šihāda Ḥūrīs wie auch Šübāšīs Parteinahme für ein politisches Literaturverständnis, ihre heftigen, oft geradezu polemischen Attacken auf traditionell-konservative sowie moderne und „neutrale“ literarische Haltungen³³, zeugen von einer zunehmenden Ideologisierung der literarischen Kultur seitens sozialistisch-marxistischer Kreise. In diesen Kreisen auch war die Rede vom *al-adab al-multazim* zunächst aufgelebt: Der Begriff, so zeigen die hier aufgeführten – noch spärlichen – Belege unzweideutig, meint ein Engagement, das den Literaten sozialistisch-revolutionären Werten verpflichtet. Erst mit dem Erscheinen der großen Beirut-er Literaturzeitschrift *al-Ādāb* wurde er wieder mit Sartre verknüpft; in diesem Sinnzusammenhang sollte er weit über die sozialistische Bewegung hinaus Einfluß und Konjunktur gewinnen. In diesem neuen Forum, dessen Geschichte auch „die Geschichte der zeitgenössischen arabischen Literatur“ wurde³⁴, sollten

²⁸ *Ibid.*, S. 173.

²⁹ *Ibid.*, S. 170.

³⁰ *Ibid.*, S. 162f.

³¹ *Ibid.*, S. 171.

³² *Ibid.*, S. 177.

³³ S. auch u. S. 84f. und Anm. 95.

³⁴ So die italienische Arabistin Monica Ruocco (Mūnikā Rūkū) aus der Retrospektive, in: *al-Ādāb* 42, Nr. 8-9 (August-September 1994), S. 89.

sich fortschrittliche und veränderungswillige Autoren versammeln, um die Diskussion ums „Engagement“ vieltimmig und auf breiter Ebene zu führen.

2.1.1. Die Rolle von al-Ādāb

Im Januar 1953 eröffnete der Beiruter Literaturwissenschaftler und Prosaschriftsteller Suhail Idrīs seine Literaturzeitschrift *al-Ādāb* mit dem Appell für eine „Literatur des Engagements“ (*adab al- iltizām*). Mit dem Erscheinen von *al-Ādāb*, das zum Sprachrohr einer ganzen Generation engagierter Literaten werden sollte, wurde *iltizām* in Beirut und Kairo zum Schlagwort hitziger Debatten über die politische und gesellschaftliche Rolle des Literaten.

Suhail Idrīs eröffnete die Nullnummer seiner Zeitschrift *al-Ādāb* mit einer „Botschaft“ (*risāla*). Danach tritt *al-Ādāb*, das sich als arabisch-nationalistische Zeitschrift versteht, mit der Überzeugung ins Dasein,

„daß Literatur eine intellektuelle Tätigkeit (darstellt), die ein hohes Ziel anstrebt“ – nämlich „wirkungsvolle Literatur“ zu sein, die in einem wechselseitigen Verhältnis zur Gesellschaft steht, „da sie diese (Gesellschaft) in dem Maße beeinflusst, wie sie selbst von ihr beeinflusst wird.“

Idrīs weiter:

„Die gegenwärtige Situation der arabischen Welt erlegt jedem Patrioten (*waṭānī*) auf, all seine Kräfte zu mobilisieren“, um je nach seinen Möglichkeiten „für die Befreiung der Länder, für die Verbesserung ihres politischen, sozialen und geistigen Niveaus zu arbeiten. Damit Literatur glaubwürdig ist, darf sie sich nicht von der Gesellschaft, in der sie lebt, isolieren. Das oberste Ziel der Zeitschrift ist, ein Forum für jene bewußten Autoren zu sein, die die Erfahrung ihrer Epoche leben und als ihre Zeugen erachtet werden können: Indem sie die Bedürfnisse der arabischen Gesellschaft widerspiegeln und ihre Belange zum Ausdruck bringen, öffnen sie den Weg für die Kräfte der Reform ... Aus diesem Grunde ist die Literatur, welche unsere Zeitschrift propagiert und ermutigt, eine Literatur des Engagements (*adab al-iltizām*), die aus der arabischen Gesellschaft entspringt und (wieder) in sie mündet.

Da die Zeitschrift für eine solche wirkungsvolle Literatur eintritt, trägt sie eine beispielhafte (arabisch-) nationalistische Botschaft. Denn jene mit Bewußtsein versehene Gruppe von Literaten, welche ihre Literatur aus ihrer Gesellschaft herleiten, kann im Laufe der Zeit eine bewußte Generation von Lesern schaffen, die ihrerseits die wirkliche Situation ihrer Gesellschaft zu ergründen suchen ... Und so partizipiert die Zeitschrift, durch ihre Autoren und Leser, am bedeutenden (arabisch-) nationalistischen Projekt, das die größte Aufgabe für jeden Patrioten ist“³⁵.

³⁵ Suhail Idrīs: *Risālat al-Ādāb*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 1 (Januar 1953), S. 1.

Mit *al-Ādāb*, das von nun an (und auch noch heute) in der Regel monatlich in den meisten arabischen Staaten verkauft wird, tritt der Begriff der engagierten Literatur (*al-adab al-multazim*) seinen Siegeszug im Literaturbetrieb der fünfziger und sechziger Jahre an. Bereits in der zweiten Nummer der Zeitschrift nennt der ägyptische Kritiker Anwar al-Ma‘addāwī Jean-Paul Sartre als den geistigen Vater des Suhail'schen Eröffnungsmanifests. *al-Ādab al-multazim*, so der Autor, sei eine Benennung, die „der herausragende existentialistische Literat Jean-Paul Sartre hervorgebracht“ habe. Dieser sei zu dem Schluß gekommen, daß der *iltizām* „Ziel jeder Literatur und Botschaft jedes Literaten sein soll“; dies bedeute eine gewaltige Verantwortung, um die kein Weg herum führe: „Der Literat muß diese Verantwortung auf sich nehmen, wenn er nach Art der Existentialisten engagiert sein will!“ In seinen weiteren Ausführungen betont al-Ma‘addāwī besonders die Rolle der Freiheit und parteilichen Ungebundenheit für das Engagement: „Der Literat muß unbedingt frei sein in dem, was er schreibt und der Leser muß frei sein in dem, was er liest, damit das vorbildliche Ziel des Engagement-Prinzips erreicht wird! ... Die Freiheit des Autor-Individuums und die Freiheit des Leser-Individuums sind unvermeidlich (*lā manāṣ min hurriyat al-fard al-kātib wa hurriyat al-fard al-qāri*)“, damit die Literatur ihre engagierte Botschaft übermitteln kann“. Ganz offen distanziert sich der *al-Ādāb*-Autor damit besonders von seinen sozialistischen Kollegen, die mit *iltizām* gewisse gesellschaftspolitische Perspektiven und Schreibweisen verbänden³⁶.

Mit *al-Ādāb* war für die Bewegung der innovativen Literaten, Kritiker und Denker erstmals ein Forum geschaffen. Ob Sozialisten, Marxisten oder Anhänger des arabischen Nationalismus – ihnen allen war doch die Überzeugung gemeinsam, daß die arabische Literatur eine aktive Rolle im Befreiungskampf des arabischen Volkes zu übernehmen habe. *al-Ādāb* war aber nicht nur das Sammelbecken der literarischen Avantgarde aus Libanon, Syrien, dem Irak, Ägypten und Jordanien. Auch Vertreter der neoklassizistischen und romantischen Dichtung konnten hier veröffentlichen, sofern ihre Qaṣīden arabisch-nationalistisch inspiriert waren. Im Januar 1955 widmete *al-Ādāb* der modernen arabischen Poesie ein spezielles Themenheft, in dem die junge Generation der Dichter und Dichterinnen erstmals als eine zusammengehörige Bewegung vorgestellt wurde: Die Vertreter der jungen Szene verband, bei aller Vielfalt ihrer formalen und inhaltlichen Ansätze, die gemeinsame Reflexion um Identität und Zukunft auf den Trümmern der Vergangenheit; als herausragende Talente gewannen dabei vor allem die Iraker Nāzik al-Malā‘ika, Badr Šākīr as-Sayyāb, ‘Abd-al-wahhāb al-Bayātī, Būland al-Haidarī und Kāzīm Ğawād, die Ägypter Šalāḥ

³⁶ Anwar al-Ma‘addāwī: *al-Ādab al-multazim*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 2 (Februar 1953), S. 12f.

‘Abdaṣṣabūr und Muḥammad al-Faitūrī, der Syrer Nizār Qabbānī sowie die Palästinenser Yūsuf al-Ḥaṭīb und Fadwā Ṭūqān mehr und mehr an Profil und Eigenart. Entsprechend ihrem kosmopolitischen ästhetischen Programm umrahmten die Redakteure des Sonderhefts die ausgewählten Qaṣīden u.a. mit Studien über die moderne Literatur Englands (Taufiq Ṣāyig), Frankreichs (Ṣalāh ‘Abdaṣṣabūr), der Sowjetunion (Ilya Ehrenburg) und Amerikas (Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā). Jedoch war diese Ausgabe von *al-Ādāb* die erste und einzige gemeinsame Manifestation der jungen arabischen Bewegung, deren politische und ästhetische Differenzen schon bald zur Spaltung führen sollten.

2.2. Die Spaltung der Szene

Über seine Rolle als Publikationsorgan moderner und avantgardistischer Poesie und Kurzprosa hinaus war *al-Ādāb* vor allem während der fünfziger Jahre Austragungsort hochaktueller Debatten, die immer wieder um die Beziehung zwischen Literatur und Gesellschaft kreisten. Sozialistische bzw. marxistische Theoretiker und Kritiker wie Raʿīf Ḥūrī, Ḥusain Muruwwa, Salāma Mūsā, Maḥmūd Amīn al-‘Ālim, Muḥammad Mandūr, Raġāʿ Naqqāš kamen darin ebenso zu Wort wie ihre streng konservative Kollegin Nāzik al-Malāʾika sowie Vertreter der älteren, gemäßigt-liberalen Denkergeneration wie Ṭāhā Ḥusain. Die Vielfalt der Stimmen und kontroversen Positionen war Programm von *al-Ādāb*, das die ästhetischen Trends und Literaturkonzeptionen der gesamten Region unter dem ideellen Schirm des arabischen Nationalismus miteinander ins Gespräch bringen wollte.

Schon 1955 jedoch zerbrach die Einheitsfront der innovativen Autoren an inneren ideologischen Grabenkämpfen. Das Erscheinen des einflußreichen Buches *Fī t-taqāfa al-miṣrīya* (Beirut 1955) der marxistischen Kritiker Maḥmūd Amīn al-‘Ālim und ‘Abdal‘azīm Anīs signalisierte das Erstarken eines Literaten-Flügels, der sich dem auch in der Sowjetunion propagierten literarischen Konzept des Sozialistischen Realismus verpflichtet hatte und diesen als den wahren *iltizām* auch des arabischen Autoren beschwor³⁷.

³⁷ Der Begriff des Sozialistischen Realismus wurde von Maxim Gor'kij geprägt, der damit eine kaum näher bezeichnete Verbindung zwischen sozialem Realismus und sozialistischer Romantik im Sinn hatte. 1934 wurde der Sozialistische Realismus vom Ersten Sowjetischen Schriftstellerkongreß zur obligatorischen Doktrin literarischen Schaffens erklärt (s.u. 2.4.). Zu dem genannten Buch von al-‘Ālim und Anīs s. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 577ff.; Šukrī, Ġ.: *Širāʿ al-mutanāqidāt*, S. 42ff.; Abdallah Laroui: *L'idéologie arabe contemporaine*. 2. Aufl., Paris 1977, S. 151, 188ff. Zu Maḥmūd Amīn al-‘Ālim, der noch heute als ei-

Das theoretisch sehr anspruchsvolle, jedoch in vielen Punkten strikt programmatische und dogmatische Buch der beiden Kairiner Wissenschaftler³⁸ wurde zum Manifest einer marxistisch orientierten arabischen Literaturkritik; in ihm wurde erstmals die Bedeutung der gesellschaftlichen Klasse des Autors sowie der dialektische Zusammenhang zwischen Form (*siyāga* bzw. *šakl*) und Inhalt (*maḍmūn*) seines Werks vorgebracht. Dies forderte auf der einen Seite die Anhänger des Panarabismus heraus, die in der Literaturkritik gewöhnlich die soziale Einbindung des Autors zugunsten des arabisch-nationalistischen Aussagegehalts seines Werks unbeachtet ließen; auf der anderen Seite bedeutete eine Sichtweise, die das literarische Werk als unauflösbare, dynamische Einheit aus inhaltlichen und formalen Elementen begriff, einen Angriff auf die traditionelle Bevorzugung der literarischen Formgesetze gegenüber den inhaltlichen Dimensionen eines Werks. Die einzelnen Essays, die im gleichen Jahr sowohl in Kairo als auch in Beirut als Buch verlegt wurden, erregten Aufsehen und provozierten allseits heftige Gegenreaktionen³⁹. Der Autor des Vorworts, der Libanese Ḥusain Muruwwa, veröffentlichte im darauffolgenden Jahr sein theoretisches Buch *Qadāyā adabīya* (Kairo 1956) zum selben Thema. In der Zeitschrift *al-Taqāfa al-Waṭanīya* fand dieser Trend bald sein eigenes, von *al-Ādāb* unabhängiges Forum⁴⁰. Sie erschien zwischen 1952 und 1959 in unregelmäßigen Abständen in Beirut und wollte zur Auseinandersetzung mit sozialistischer Literaturtheorie und den Dichtern der Sowjetunion wie auch der sozialistischen Internationalen (Aragon, Eluard, Neruda, Hikmet, Lorca) anregen. Nach der Einstellung des Magazins verbanden sich die hier publizierenden arabischen Autoren wieder mit *al-Ādāb*⁴¹.

ner der bedeutendsten ägyptischen Vertreter einer marxistischen Ästhetik und Literaturkritik gilt, vgl. auch Abdel-Malek, A.: *La Pensée politique*, S. 148ff.

³⁸ Maḥmūd Amīn al-Ālim war Philosoph, ‘Abdal’azīm Anīs Mathematiker an der Kairo-Universität. Beide wurden 1954 von Nasser für einige Jahre vom Dienst suspendiert. Sie publizierten während dieser Zeit in Beirut: *Fīl-taqāfa al-miṣrīya*. ³Kairo 1989, S. 17f.

³⁹ S. die Einleitung von Maḥmūd Amīn al-Ālim zur neuen Ausgabe von *Fīl-taqāfa al-miṣrīya*, ³Kairo 1989. Zur Debatte um Form und Inhalt vgl. dort z.B. den Essay *al-Adab baina’š-šiyāga wa’l-maḍmūn*, S. 39-45, der eine von mehreren zuerst in *al-Miṣrī* (1954) erschienenen Stellungnahmen ist im Streit über dieses Thema zwischen Tāhā Ḥusain und ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād auf der einen, sowie Maḥmūd Amīn al-Ālim und ‘Abdal’azīm Anīs auf der anderen Seite (Tāhā Ḥusains Beiträge zu dieser Debatte sind wiedergegeben in *Ḥiṣām wa naqd*, ¹³Beirut 1987, unter den Titeln *Šūrat al-adab* sowie *Yūnānī fa-lā yuqra*). Tatsächlich gewann unter dem Einfluß marxistischer Theorie der Inhalt – zumindest in der angewandten Literaturkritik – häufig Priorität vor der Form: Luwīs ‘Awad: *al-Adab wa’l-taura*. Kairo 1967, S. 159f. sowie bei Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 34f.

⁴⁰ *al-Taqāfa al-Waṭanīya* war die Kulturzeitschrift der Kommunistischen Partei des Libanon. Sie wurde von Yūsuf al-Ḥā’ik unter Mitarbeit von Ilyās Šāhīn und Muḥammad Dakrūb herausgegeben.

⁴¹ Sukrī, Ġ.: *Širā’ al-mutanāqīdāt*, S. 48ff.

Einen dritten Weg beschritt die Zeitschrift *Ši‘r*, die 1957 von dem Dichter und Literaturtheoretiker Yūsuf al-Ḥāl in Beirut gegründet wurde. *Ši‘r* verstand sich als ideologisch unabhängig und überparteilich und verwarf die Instrumentalisierung von Literatur im Dienste politischer Interessen. Der Dichter, so betonten Yūsuf al-Ḥāl und sein Chefredakteur Adūnīs mit Blick auf die *multazimīn* immer wieder, brauche keine direkte politische Botschaft (*risāla*), da er mit seiner Kunst die alte Welt überwinde und eine neue Welt erschaffe⁴². Erstes und letztes Thema der Literatur, so sagte Yūsuf al-Ḥāl im Jahr der Gründung von *Ši‘r*, sei allein der Mensch „in seinem Schmerz und seiner Freude ..., in Freiheit und Versklavung, Armseeligkeit und Größe, Leben und Tod“⁴³. Das vierteljährlich erscheinende Magazin war publizistisches Zentrum einer kleinen intellektuellen Elite, die bestens vertraut war mit den Errungenschaften ihrer eigenen wie auch der westlichen Literaturen. Überdies setzte sich der distinguierte *Ši‘r*-Kreis, dem bestens geschulte Kritiker wie Adūnīs und seine Frau Ḥālida Sa‘īd, Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā, Fu‘ād Rifqa und René Ḥabašī angehörten, intensiv mit modernen französischen und angloamerikanischen ästhetischen, geistigen und wissenschaftlichen Trends auseinander. *Ši‘r* war bestrebt, die arabisches Literatur mit der Weltliteratur zu verschmelzen und vertrat aus diesem Grunde auch das Prinzip, alle Gesetze, Konventionen und Ausdrucksformen der arabischen Dichtung und Tradition zu überwinden⁴⁴. Unter dem Einfluß moderner französischer Poesie (vor allem von Saint-John Perse) entwickelte Adūnīs in *Ši‘r* seine revolutionäre Sprache, die konventionelle Bedeutungen surrealistisch und mystizistisch zu durchbrechen suchte. Yūsuf al-Ḥāl, Ḥalīl Ḥāwī, Badr Šākīr as-Sayyāb, Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā und auch wieder Adūnīs erkannten in englischer Dichtung, insbesondere in T.S. Eliots *The Waste Land*, den Spiegel ihrer eigenen existentiellen und historischen Situation, die sie mit alten Mythen von Tod und Wiedergeburt, Anklängen von Volksliedern, vereinzelt umgangssprachlichen Wendungen und innerem Monolog dichterisch zum Ausdruck brachten⁴⁵.

⁴² Z.Bsp. Yūsuf al-Ḥāl in *Ši‘r* 25 (Winter 1963), S. 141.

⁴³ In seinem Vortrag *Mustaqbal aš-šī‘r al-‘arabī fi Lubnān*. Eine Zusammenfassung dieses für die ideellen Richtlinien der modernen Dichtung bedeutenden Exposés in *Ši‘r* 2 (Frühling 1957), S. 96ff (zitierte Stelle auf S. 99). Vgl. auch Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol.2, S. 569ff.

⁴⁴ Vgl. z.B. Yūsuf al-Ḥāl in *Ši‘r* 10 (Frühling 1959), S. 3f.; zur Gründungsgeschichte und dem Konzept der Zeitschrift s. vor allem Adūnīs in: *Hā anta ayyuhā al-waqt. Sīra šī‘rīya taqāfīya* Beirut 1993 sowie Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 601ff.

⁴⁵ Zum tiefgreifenden Einfluß Eliots und seiner „mythischen Methode“ auf die moderne arabisches Dichtung, besonders die *šū‘arā’ at-Tammūzīyūn* (benannt nach dem von ihnen zum Ausdruck ihres Epochenbewußtseins bevorzugt angewandten babylonischen Fruchtbarkeitsmythos von Tammuz, dem griechischen Adonis) s. insbesondere Jabra Ibrāhīm Jabra: *Modern Arabic Literature and the West*. In: *JAL* 2 (1971), S. 76ff. sowie Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 723ff.

Die in *Ši‘r* publizierenden Dichter wurden von traditioneller Seite aufgrund ihres vermeintlich leichtfertigen und rücksichtslosen Umgangs mit arabischen Form- und Stilprinzipien als *šū‘arā’ ar-rafd* – „Dichter der Verweigerung“ – kritisiert. Sie selbst bezeichneten sich im positiven Sinne ebenso. Ihre politischen Gegner, von denen sich in den sechziger Jahren besonders die Anhänger des arabischen Nationalismus in *al-Ādāb* hervortaten, attackierten sie mit dem heftigen Vorwurf, einen nicht-arabischen Geist zu vertreten; dieser „arabische Geist“ (*ar-rūḥ al-‘arabīya*) wird in Adūnīs’ Entgegnung als Ideologie, Gruppenfanatismus (*‘aṣabīya*), Abkapselung und Mangel an metaphysischem Feingefühl bezeichnet⁴⁶. Angriffe auf *Ši‘r* und Diffamierungen der Integrität ihres Herausgeberteams – das neben seiner vermeintlich ablehnenden Haltung zum arabischen Nationalismus bezichtigt wurde, ein nihilistisches und fremde Werte befürwortendes (*šū‘ūbī*) Weltbild zu vertreten⁴⁷ – führten 1964 zur Einstellung der Zeitschrift (ein Wiedererscheinen 1967 währte nur bis 1970). Bis dahin war *Ši‘r* Medium einer ausgesprochen anspruchsvollen theoretischen sowie angewandten Literaturkritik, deren moderne Grundlagen und Maßstäbe es entwickelte. Mit den Dichtern Adūnīs, Unsī al-Ḥaḡḡ, Ḥalīl Ḥawī, Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā, Taufīq Ṣayīḡ und Muḥammad al-Māḡūṭ trieb es die formale Entwicklung des *šī‘r ḥurr* voran, die in die von allen Restriktionen befreite poetische Form des *šī‘r mantūr* (*prose poetry/poème en prose*) mündete⁴⁸.

2.3. Die Debatten über eine politische Literatur

2.3.1. Literat und arabischer Nationalismus

Das Aufleben des arabischen Nationalismus und Sozialismus in den fünfziger Jahren drängte die Dichter und Kritiker des *Ši‘r*-Kreises als Außenseiter an den Rand. Im Mittelpunkt der Literaturdebatten stand nun die Definition der Beziehung von Literat zu Politik und Gesellschaft unter dem Leitstern des Arabismus – eine ideologisch geprägte Verbindung, welche die in den Kategorien eines universalen Humanismus denkenden *Ši‘r*-Literaten entschieden ablehnen mußten⁴⁹.

⁴⁶ *Ši‘r* 16 (Herbst 1960), S. 148 f.; zu den Angriffen s. weiter Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry*, S. 278f.

⁴⁷ Auf entsprechende, in *al-Ādāb* 10 Nr. 2 (Februar 1962) geäußerten Vorwürfe reagiert die *Ši‘r*-Redaktion in *Ši‘r* 22 (Frühling 1962), S. 5ff.

⁴⁸ Dazu Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry*, Kap. 9, S. 289ff., sowie Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 626ff.

⁴⁹ Vgl. Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry*, S. 278.

Ganz im Geiste der Zeit widmete sich so auch im Dezember 1957 der Dritte Kongreß der arabischen Schriftsteller (*al-Mu'tamar at-Tālit li'l-Udabā' al-'Arab*) unter dem Motto „Literatur und arabischer Nationalismus“ diesem Thema⁵⁰. Ort des Treffens war Kairo, das seit der Machtübernahme Nassers zum ideellen und institutionellen Zentrum des arabischen Nationalismus geworden war. Die ägyptische Regierung hatte etwa fünfzig offiziell delegierte Autoren und Kritiker aus einem Dutzend arabischer Staaten geladen; an vier Arbeitstagen sollten sie die Rolle von Poesie, Prosa und Literaturkritik sowie die Pflichten und Freiheiten des Literaten erörtern. Allerdings benötigten die Referenten einen Großteil der Zeit zur Darlegung ihrer persönlichen, oft sehr unterschiedlichen Vorstellungen vom Wesen des arabischen Nationalismus. Einzige Gemeinsamkeit der Teilnehmer war ihr Glaube an ein Wechselverhältnis zwischen arabischer Literatur und arabisch-nationalistischer Politik. Dieses wurde von Ṭāhā Ḥusain und seiner Schülerin, der Kairiner Literaturprofessorin Suhair Qalamāwī, als ein historisches definiert: Schon in vorislamischer Zeit, so Ṭāhā Ḥusain in seinem Referat *Die Literaten sind die Baumeister des arabischen Nationalismus*, sei die Poesie ein einigendes Band zwischen den zerstreuten Beduinenstämmen auf der Arabischen Halbinsel gewesen. Dichtung habe folglich den arabischen Nationalismus geboren, der sich mit dem Islam ausgebreitet und aus den vormals sprachlich und kulturell autochthonen Nachbarländern eine geeinte, nun arabische Zivilisation geschaffen habe. Nach langen Jahrhunderten der Stagnation unter osmanischer Herrschaft habe die Literatur in ihrer Auseinandersetzung mit dem Westen die kulturelle Erneuerung der *nahḍa* hervorgebracht. Damit habe sie erneut den arabischen Nationalismus wachsen und gedeihen, sich mit Wissenschaft, Kultur und Licht füllen lassen. Auch die klassische Literatur, die dank dem modernen Druckwesen neu aufgelegt und verbreitet werden konnte, habe sich dabei einmal wieder als starker, integrierender Faktor erwiesen. Die Literaten als intellektuelle Avantgarde hätten aus der Begegnung mit dem Westen und der Wiederbelebung des literarischen Erbes (*turāṭ*) die Synthese einer erneuerten arabischen Kultur geschaffen. Sie schrieben über das Verlangen der Völker nach Selbstbestimmung, zeigten ihnen den Weg zur Verwirklichung ihrer Ideale in den Befreiungskämpfen. Deswegen, so folgert der altehrwürdige Verfasser der *Ayyām* mit Blick auf

⁵⁰ Einen kurzen Überblick vom Ersten Arabischen Schriftstellerkongreß in Bait Marī (Libanon, 1954) bis zum Elften in Tripolis (Libyen, 1977) gibt Dieter Bellmann: *Das gesellschaftlich-politische Engagement der arabischen Schriftsteller und die Arabischen Schriftstellerkongresse*. In: *Asien Afrika Lateinamerika*, Bd. 7, Heft 5 (1979), S. 901ff. Die Referate und Diskussionen des Dritten Kongresses in Kairo sind zusammengefaßt in: *MIDEO* 4 (1957), S. 326ff. Eine Auswahl der Referate sowie die Zusammenstellung der zum Abschluß (mangels gemeinsamer Beschlüsse) verlesenen Empfehlungen (*taṣṣiyāt*) der Teilnehmer in: *al-Ādāb* 6, Nr. 1 (Januar 1958).

seine jungen und *iltizām*-begeisterten Kollegen, sei Dichtung auch kein Instrument im Dienste des arabischen Nationalismus, sondern dessen Schöpferin. Für die heutige Zeit genüge es, wenn sie ihrer historischen Rolle treu bleibe⁵¹.

Indem er das vielfältige literarische Erbe der arabischen Kultur zum Wegbereiter des Nationalismus machte, wandte sich Ṭāhā Ḥusain implizit gegen eine Verpflichtung des modernen Literaten auf eingeschränkte Themen und Schreibweisen im Dienste der aktuellen politischen Bestrebungen. Die Mehrzahl der bei der Konferenz vertretenen Autoren verstand die Beziehung zwischen Literat und arabischem Nationalismus jedoch nicht als historische Symbiose, sondern versuchte sie in den Kategorien eines ethisch begründeten Engagements oder aber einer auferlegten Pflicht zu fassen. So forderte der libanesische Sozialist Raʿif Ḥūrī, der sich schon in mehreren Artikeln in *al-Ādāb* als undogmatisch argumentierender Befürworter des literarischen Engagements erwiesen hatte, in seinem Referat *Die Pflichten des Kritikers im Dienste des arabischen Nationalismus* denn auch eine übergreifende, die Werte eines fortschrittlichen und befreienden (*taḥarrurī*) Nationalismus teilenden Lebensphilosophie (*falsafat ḥayāt*). Mit dieser Philosophie könne der Literat einen umfassenden Blick auf die Existenz gewinnen; jenseits aller aktuellen und oberflächlichen Parolen könne er sich großen und universalen Themen widmen wie Wahrheit und Gerechtigkeit, Tod, Schicksal, Opfer, Schmerz, Liebe, Neid, Schönheit, Religion, Humanismus und Wert des Individuums⁵². In einem Artikel in *al-Ādāb* hatte Ḥūrī die Werte des ihm vorschwebenden arabischen Nationalismus u. a. als freiheitlich-demokratisch und anti-imperialistisch bezeichnet und es dann als Aufgabe des Literaten betrachtet, diese Werte zu teilen und sich für ihre Umsetzung zu engagieren⁵³. Der Literat müsse in der gegenwärtigen, vom Aufleben des Panarabismus gekennzeichneten Epoche seinem Werk bewußt eine politische Bedeutung geben; jedoch könne er dies z. B. auch in einem Liebesgedicht zum Ausdruck bringen, insofern es den Geist der Herausforderung (*at-taḥaddī*, überkommener bzw. konservativer Wertvorstellungen) trage⁵⁴.

Auch in dieser Debatte breitet Ḥūrī wieder ausführlich seine Überzeugung aus, daß der Autor aus innerem Antrieb heraus freiwillig Verantwortung für die Umsetzung liberaler, arabisch-nationalistischer und sozialisti-

⁵¹ *al-Ādāb* 6 Nr. 1 (Januar 1958), S. 7ff.; ein in diesen Punkten ähnlich argumentierendes Referat von S. Qalamāwī *ibid.*, S. 17ff. (Französische Übersetzung: *La Critique Littéraire et le Nationalisme Arabe*, in *MIDEO* 4, 1957, S. 262-268).

⁵² *al-Ādāb* 6, Nr. 1 (Januar 1958), S. 14ff.

⁵³ R. Ḥūrī: *al-Adab wa'r-risāla al-qaumīya*. In: *al-Ādāb* 5, Nr. 5 (Mai 1957), S. 8.

⁵⁴ Raʿif Ḥūrī in seiner Antwort auf eine Umfrage zur Beziehung zwischen Literatur und Politik (*al-Adab wa's-siyāsa*) in: *al-Ādāb* 2, Nr. 12 (Dezember 1954), S. 2.

scher Werte übernehme (vgl. Kap. 1.3.4.). Gleichzeitig aber *fordert* er entschieden, daß der Autor eine entsprechende ethische Grundhaltung teile. Diese ambivalente, zwischen freiem Willen und verpflichtendem Programm schwankende Haltung ist in der Regel bei allen Engagement-Befürwortern zu beobachten, die nicht das strikte Programm eines Sozialistischen Realismus propagieren⁵⁵. Sie begegnet auch immer wieder in *al-Ādāb*. Suhail Idrīs, der Herausgeber der Zeitschrift, betonte so auch noch einmal mit der gleichen bezeichnenden Widersprüchlichkeit in seinem Kommentar zum Dritten Schriftstellerkongreß, daß der wahre *iltizām* nicht von außen auferlegt, sondern auf einer inneren Resonanz beruhe. Jedoch eröffnete er im gleichen Zuge eine Front gegen einige Kongreßteilnehmer „ohne (richtiges) Bewußtsein“ (*lā-wā‘ī*), die sich im Unterschied zu den „bewußten“ (*wā‘ī*) Kollegen nicht um eine bessere Zukunft für ihr Land und Volk bemühten⁵⁶.

Ra‘if Hūrī übte denn auch scharfe Kritik am Referat des tunesischen Prosa-Autors Maḥmūd Mas‘adī (geb. 1911), der die Freiheit des Literaten als einen der wichtigsten Werte überhaupt verstanden wissen wollte: Freiheit, so der für seinen ausgewogenen Reformgeist bekannte maghrebini-sche Politiker⁵⁷, sei die Grundvoraussetzung seiner Kreativität und das Maß für die Intensität seiner Beziehung zu Mitmenschen und Universum. Sie stehe jeglicher Vereinnahmung seitens auferlegter Ideen und Ideologien entgegen und widerspreche jeglichem Totalitarismus. Der Literat müsse so nicht nur befreit werden von der Auflage, politische Verantwortung im Dienste einer marxistischen, arabisch-nationalistischen oder anderweitigen Ideologie zu übernehmen. Zur Vervollkommenung seines Humanismus stehe ihm darüber hinaus auch das Recht zu, in sich zu gehen und sein Selbst zu erforschen. Auch wenn es dann scheine, er führe ein Leben im Elfenbeinturm, werde er doch durch seine Kunst auf seine Leser mindestens ebenso positiv Einfluß nehmen wie ein Autor, der sich zur Erweiterung seines Humanismus mit den Volksmassen zusammenschließe⁵⁸.

Ra‘if Hūrī, dessen liberale Zugeständnisse an die Freiheit des Autors – wie oben gezeigt – beim Wertesystem des Literaten ihr Ende fanden, war nur einer von vielen, die Mas‘adīs Referat mit Vehemenz attackierten. Dem Maghrebener, der sich gerade mit seinem Roman *as-Sadd* Ruhm er-

⁵⁵ So auch bei Luwīs ‘Awaḍ: Vgl. Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 36.

⁵⁶ *al-Ādāb* 6, Nr. 1 (Januar 1958), S. 1f.

⁵⁷ Abdel-Malek, A.: *La Pensée politique*, S. 211f.

⁵⁸ Maḥmūd Mas‘adī: *Ḥimāyat al-adīb wa’l-qaumīya al-‘arabīya*. In: *al-Ādāb* 6, Nr. 1 (Januar 1958), S. 26ff.; auszugsweise übersetzt bei Abdel-Malek, A.: *La Pensée politique*, S. 212ff.

worben hatte⁵⁹, wurde von Ḥūrī vor allem entgegengehalten, daß Freiheit nicht unbegrenzt sein könne; sie sei vielmehr durch die Verpflichtung zu beschränken, verletzte Rechte zu verteidigen⁶⁰. Eine geradezu dogmatische Haltung zeigte der bereits genannte ägyptische Kritiker Maḥmūd Amīn al-‘Ālim: Der Verfasser der marxistischen Kulturkritik *Fī t-taqāfa al-miṣrīya* erklärte apodiktisch, jeder Autor habe sich der arabisch-nationalistischen Bewegung fest anzuschließen. Kein Schriftsteller, der Krieg und Befreiungskampf in seinem Land aus den Augen verloren habe, könne ein freier Schriftsteller sein⁶¹. Am deutlichsten brachte offensichtlich al-‘Ālims Koautor ‘Abdal‘azīm Anīs die Vorbehalte der Mehrheit der versammelten Literaten gegen Mas‘adī zum Ausdruck: „Wenn ein Autor nicht akzeptiert, daß er gegenüber sich selbst, seiner Gemeinschaft, seinem Land und seiner Nationalität Verantwortung trägt, kann seine Freiheit in Anarchie umschlagen und ein Mittel zur Zerstörung unseres sozialen Lebens werden“⁶². Obwohl er sich keineswegs gegen den arabischen Nationalismus ausgesprochen, sondern allein die bedingungslose Freiwilligkeit des literarischen Engagements für diesen betont hatte, mußte der wie ein Verräter attackierte Referent von einem seiner Landsleute in Schutz genommen werden: „Wie die gesamte tunesische Delegation glaubt auch Maḥmūd Mas‘adī fest an den arabischen Nationalismus“⁶³.

2.3.2 *Literat und Gesellschaft*

Ein weiteres herausragendes Thema der Literaturdebatten der Zeit war die Beziehung des Schriftstellers zu der Gesellschaft, in der er lebte und arbeitete. Obwohl die Frage nach der sozialen Verantwortung des Literaten bereits in den vorangegangenen Dekaden vereinzelt die Gemüter bewegt hatte, wurde sie erst unter dem zunehmendem Einfluß linker resp. arabisch-nationalistischer Ideen zu einem zentralen Streitpunkt im literaturkonzeptionellen Diskurs. Dort steht die Diskussion natürlich in engem Zusammenhang mit der umstrittenen Neudefinition der Autorenrolle im Projekt des arabischen Nationalismus, die Gegenstand des vorigen Abschnitts war: Wie sich besonders deutlich anläßlich des Dritten Kongresses der arabischen Schriftsteller in Kairo gezeigt hatte, spielte dabei der ideologische

⁵⁹ Tāhā Husain lobte den 1939/1940 geschriebenen, jedoch erst 1955 publizierten Roman wegen seiner außergewöhnlichen sprachlichen Eleganz: Vgl. Roger Allen: *The Beginnings of the Arabic Novel*. In: Badawi, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, S. 189ff.

⁶⁰ *Le Congrès des écrivains arabes (Le Caire, 9-16 décembre 1957)*. In: *MIDEO*, 4 (1957), S. 351.

⁶¹ *Id.*, S. 350.

⁶² Zitiert nach Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 24.

⁶³ Zitiert nach dem Kongreßbericht in *MIDEO* 4 (1957), S. 351.

Hintergrund der Teilnehmer eine ausschlaggebende Rolle: Als mißliebige Außenseiterposition erwies sich Mas‘adīs Plädoyer für die absolute, jeglicher politischer Verpflichtung enthobene Freiheit literarischen Schaffens. Die linksorientierten Anhänger des arabischen Nationalismus um *al-Ādāb* sowie die Marxisten um das Autorenduo al-‘Ālim/Anīs dagegen betrieben eine theoretische Vereinnahmung des Autors; diese beruhte im ersten Falle auf der Ebene seiner Ethik, im letzteren auf seiner revolutionären Schreibweise und seiner Linientreue. Ṭāhā Ḥusain der eng dem Erbe der Weltliteratur verbundene, bedachte Reformier, erklärte das Wirken des arabischen Literaten an sich für arabisch-nationalistisch und konnte sich so offensichtlich einer zeitgemäßen Neubestimmung seiner Aufgaben entziehen.

Für wen schreibt der Autor? war so die andere Frage, die seit dem erstmaligen Erscheinen von *al-Ādāb* Hochkonjunktur hatte. Hauptschauplatz der Diskussion (die sich auch in ästhetischen Debatten um die Beziehung zwischen Form und Inhalt sowie um die Erhebung der Umgangssprache zur Literatursprache manifestierte⁶⁴), waren die Seiten der engagierten libanesischen Literaturzeitschrift selbst. Hier wurde im März 1955 die exemplarische Kontroverse zwischen Ṭāhā Ḥusain und Ra‘if Ḥūrī veröffentlicht, in welcher der libanesischer Literaturhistoriker seinen Vortrag *Der Literat schreibt für die Masse des Volkes* (*al-Adīb yaktubu li’l-kāffa*) dem Vortrag *Der Literat schreibt für die (gebildete) Elite* (*al-Adīb yaktubu li’l-hāṣṣa*) des älteren ägyptischen Kollegen entgegensetzte⁶⁵. Beide Gelehrte waren auf Einladung des *al-Ādāb*-Herausgebers Suhail Idrīs in Beirut zum Streitgespräch zusammengekommen⁶⁶. Die Konfrontation des einstmaligen Pioniers Ṭāhā Ḥusain mit dem aufsteigenden Literaturkritiker, der die junge Intelligenz seiner Zeit hinter sich wissen konnte, war auch ein *showdown* zwischen zwei Generationen, einem neuen und einem alten Literaturverständnis. Sie wird von S.Kh. Jarryusi als wichtigste Literaturdebatte der Dekade bezeichnet⁶⁷.

⁶⁴ Wie bereits weiter oben in diesem Kapitel erwähnt, hoben die Befürworter der literarischen Modernisierung in Abkehrung von der traditionellen Dichtung und ihren strikten formalen Vorgaben das wechselseitige Verhältnis zwischen Form und Inhalt hervor. Damit kam dem Inhalt eines Gedichts gleiche Bedeutung wie der Form zu. In Kap. 1.3.2. wurde gezeigt, daß auch die (zuerst von Luwīs ‘Awaḍ) vorgebrachte Forderung der Erhebung der Umgangssprache zur Literatursprache Ausdruck eines radikalen Protests gegen die lebensferne, klassisch nicht gebildeten Lesern unverständliche Hochsprache war (die arabischen Nationalisten in *al-Ādāb* allerdings lehnten i.a. die literarische Verwendung der Umgangssprache aufgrund ihrer regionalen Begrenztheit ab): Marilyn Booth: *Poetry in the Vernacular*. In: Badawi, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, insbes. S. 471ff.; Jarryusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 663 ff.

⁶⁵ *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (Mai 1955), S. 2-16.

⁶⁶ Die Veranstaltung wurde von der UNESCO organisiert.

⁶⁷ Jarryusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 576.

Ṭāhā Ḥusain, der den ästhetischen Entwicklungen der modernen Poesie durchaus aufgeschlossen gegenüberstand⁶⁸, bemängelte in seinem Angriff auf das Konzept des literarischen Engagements vor allem dessen Künstlichkeit: Kategorien wie „Elite“ und „Volk“ haben seiner Ansicht nach nichts mit Literatur zu tun. Nie zuvor in der Literaturgeschichte schrieben Literaten ausschließlich für bestimmte Schichten, sondern sie richteten sich ganz einfach an alle, die lesen, Literatur verstehen und Gefallen daran finden könnten. Heute wollten politische Programme Literat und Literatur ihrer Freiheit berauben, um sie für ihre Zwecke zu instrumentalisieren; ideologisierte Blickweisen lesen und kritisieren die Meisterwerke der Weltliteratur unter dem völlig unangebrachten Gesichtspunkt, für welche Klasse sie geschrieben wurden. Die Antike, so Ṭāhā Ḥusain weiter, habe unsterbliche und heute in weiten Kreisen rezipierte Werke hervorgebracht, ohne daß ihre Schöpfer unter dem Diktat standen, sich an einen bestimmten Adressatenkreis zu wenden. Kein Dichter der vorislamischen Zeit habe eine entsprechende Literaturtheorie gehabt; auch den Lobdichtern der ‘Abbāsidenzeit ginge es weniger um den Herrscher als um die Kunstfreunde, um alle Zuhörer und Leser ihrer Qaṣīden.

Ṭāhā Ḥusain sprach den „Engagierten“ die Kompetenz ab, die Bedürfnisse des Volkes zu definieren, diese aller emotionalen und geistigen Dimensionen zu berauben und auf rein materielle Veränderungen zu beschränken. Ein hungriger Mensch werde von einem schöngeistigen Liebesgedicht nicht satt, aber trotzdem brauche er es dringend. Die wichtigste Aufgabe der Literatur sei, die Menschen auf ihr Niveau zu heben, nicht etwa, auf deren Niveau herunterzusteigen. Eines Tages würde eine Zeit anbrechen, in der das ganze Volk Literatur lesen und verstehen könne, weil es Bildung genießen kann. Die *ḥāṣṣa* will Ṭāhā Ḥusain daher (ganz in Übereinstimmung mit der historischen Erkenntnis) nicht als statische soziale Gruppe, sondern als eine sich im Wechsel von Zeiten und Umständen immer verändernde Größe verstanden wissen. Der Literat müsse sich allein seinem Charakter und seiner Schreibkunst verpflichtet fühlen; die Verbindung zwischen ihm und seinen Lesern solle auf absoluter Freiheit beruhen⁶⁹.

⁶⁸ Im Unterschied zu seinem gleichermaßen berühmten, einstmals innovativen Kollegen ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād: *Ibid.*, vol. 1, S. 151 f.

⁶⁹ Ṭāhā Ḥusain: *al-Adīb yaktubu li’l-ḥāṣṣa*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (Mai 1955), S. 9-16. In dem 1955 erschienenen Band *Ḥiṣām wa naqd* sind Essays zusammengestellt, in denen er das politische Literaturverständnis seiner jüngeren Zeitgenossen, insbesondere der Sozialisten unter ihnen, stark angreift (vgl. auch oben, Anm. 39). Seine Argumente entsprechen im wesentlichen denen, die er auch in der Debatte vortrug. Die Schärfe seiner Polemik geht jedoch oft darüber hinaus. S. vor allem den Essay *al-Ḥayāt fī sabīl al-adab*, *ibid.*, S. 108-127. S. auch Semah, D.: *Four Egyptian Literary Critics*, S. 119-122.

Das Literaturkonzept des Modernisierers von gestern, dessen Studie über die vorislamische Dichtung noch vor drei Jahrzehnten das traditionelle Literaturverständnis radikal herausgefordert hatte, zeigte sich hiermit gegenüber den gesellschaftlich-politischen Idealen der jungen Autoren- und Kritikergeneration strikt verschlossen. Ṭāhā Ḥusain, der mehr mit Eloquenz als Argumentation jegliche Einschränkung seiner künstlerischen Freiheit im Dienste fortschrittlicher Ziele ablehnte, hatte bei Ra'if Ḥūrī und zahllosen Lesern sowie Kommentatoren der Debatte die ehemalige Vorreiterrolle eingebüßt⁷⁰.

Ḥūrī hingegen brachte in seinem Diskussionsbeitrag eine eigenwillige, liberale Aufarbeitung sozialistischer Literaturtheorie zum Ausdruck: Für ihn ist Literatur eine „Öffnung gegenüber dem stets bewegten und sich erneuernden Leben“; ihr Stoff sei nicht metaphysisch, sondern gesellschaftlich. Er entstamme dem Leben des Volkes und fließe zu ihm zurück, um ihm ein tieferes Bewußtsein von seiner Erneuerungsbewegung zu geben (vgl. Suhail Idrīs in seiner *risāla*, s.o. Kap. 2.1.1.). Der Literat solle dazu das Neue und werdende vom Alten und vergehenden unterscheiden; er solle die Richtung der Erneuerung des Lebens erkennen und sich gewahr sein, daß die Kraft für diese Erneuerung aus dem Volk komme. Um aufzurütteln und wirkungsvoll zu sein, sei es daher unumgänglich, daß er sich an alle Menschen, nicht nur an eine gesellschaftliche Elite wende.

Für die Masse des Volkes zu schreiben, heißt für Ḥūrī, daß der Literat Geist und Inhalt seines Werkes aus den wichtigen Themen der Epoche schöpft; aus den Problemen, welche die Menschen betreffen, auch wenn manche von ihnen diese vielleicht erst morgen erkennen werden. Dies bedeute nicht, daß der Literat sich auf ein niedriges Schreibniveau, auf Platitüden oder gar auf die Umgangssprache herablassen müsse. Ṭāhā Ḥusains Meisterwerk *al-Ayyām* ist nach Ḥūrī Meinung das beste Beispiel für Verständlichkeit und Klarheit, für Glätte und Schlichtheit des Stils.

Jeder Autor, so Ḥūrī, lenke den Leser mittels seiner Literatur; er solle sich dieser Funktion auch bewußt sein. Freiheit der Literatur könne nicht heißen, keine Verantwortung zu übernehmen, sondern bedeute für ihn, die „Lenkung“ (*tauḡīb*) des Lesers aus innerer Überzeugung heraus zu betreiben⁷¹.

Den Einfluß, den sozialistische Literaturtheorie auf ihn ausübt, bekennt Ḥūrī offen: Jedoch ist er vorsichtig genug, um jedes literarische Werk als

⁷⁰ Ra'if Ḥūrī: *al-Adīb yaktubu li'l-kāffa*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (Mai 1955), S. 3-8. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 576.

⁷¹ Vgl. Ḥūrīs ausführliche Erläuterung des *tauḡīb* (unter Bezugnahme auf die Debatte mit Ṭāhā Ḥusain) in: *al-Ādāb* 3, Nr. 8 (August 1955), S. 7-10; die Leitung erfolgt in Richtung eines gesellschaftlichen resp. politischen Ziels (*ibid.* S. 7).

individuelle Schöpfung zu definieren. Auch hier besitzt er die politische Unabhängigkeit, für die er bekannt ist⁷² und zieht aus seinen emanzipatorischen Idealen die Konsequenz, daß sich Literatur nicht mit den Gegebenheiten, insbesondere nicht mit dem Staat und seinen Interessenvertretern verbünden dürfe; sie müsse diesen unbedingt kritisch gegenüberstehen⁷³. Und er schließt sich dem offiziellen sowjetischen Diktum, daß der Schriftsteller „der Ingenieur der menschlichen Seele“ (Stalin) sei, nur unter der Bedingung an, daß dieser Ingenieur nicht seinerseits von Partei und Staat „bearbeitet“ wurde. Auf der anderen Seite lehnt er aber auch die westlich-kapitalistische Einstellung ab, in der Literatur zur Ware heruntergekommen sei und menschliche und künstlerische Werte mit Geld aufgewogen würden⁷⁴.

Die Zeit war günstig für Ra'if Hürī und seine Gesinnungsgenossen: „Die Idee der engagierten Literatur hat nun in der arabischen Welt die Oberhand gewonnen“ war in jenen Jahren in *al-Ādāb* zu lesen⁷⁵. Wie im Falle der Beziehung zwischen Literat und Nationalismus waren die Ägypter Maḥmūd Amīn al-Ālim und 'Abdal'azīm Anīs (sowie der libanesische Kritiker Ḥusain Muruwwa) die führenden *hardliner* in der Diskussion um die gesellschaftliche Verantwortung des Autors. *al-Adab al-hādif*, „zielgerichtete Literatur“, war das Schlagwort, mit dem al-Ālim seine streng marxistischen Ideale vom seiner Ansicht nach dekadent-individualistischen Sartre'schen Engagement-Verständnis abzusetzen gedachte⁷⁶. *al-Adab al-hātif*, „(parolen)schreiende Literatur“ verballhornten die unabhängigen Sozialisten Muḥammad Mandūr und Luwīs 'Awaḍ die linientreue Devise sinnig⁷⁷. Zusammen mit Hürī und Suhail Idrīs repräsentierten diese beiden einflußreichen Literaturkritiker den gemäßigten Flügel der *iltizām*-Bewegung. So betonte 'Awaḍ, daß das Engagement für den Menschen Priorität vor dem Engagement für die Befreiung einer bestimmten Klasse habe. Den Opponenten auf der anderen Seite begegnete er mit Salāma Mūsās Appell

⁷² Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 575.

⁷³ Vgl. auch seinen Essay: *al-Adīb: Nāqīd ad-daula*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 3 (März 1953), S. 4-7.

⁷⁴ Ra'if Hürī: *al-Adīb yaktubu li'l-kāffā*, in: *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (Mai 1955), S. 3-8.

⁷⁵ Vgl. Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 34, nach *al-Ādāb* 2, Nr. 8 (August 1954), S.24.

⁷⁶ *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (Mai 1955), S. 87.

⁷⁷ Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 35. Der bereits in Kap. 1.4. genannte Kritiker Muḥammad Mandūr bekannte sich in seiner späteren Schaffensphase nach einer Reise in die Sowjetunion zu den Prinzipien des Sozialistischen Realismus. So befürwortete in seinem Buch *an-Naqd wa'n-nuqqād al-mu'āširūn* (Beirut, o.J. -ca. 1963-, S. 227-238) eine „ideologische Literaturkritik“ (*an-naqd al-idīyūlūgī* bestehend aus den drei Funktionen Evaluation/ *taqyīm*, Interpretation/ *tafsīr* und ideelle Lenkung/ *tauḡīḥ*). Auch sein Buch *Qaḍāyā ḡadīda fi adabīnā al-hadīḥ* (Beirut 1958) zeugt schon von einer aufgeschlossenen Haltung gegenüber dem *iltizām*. Zu dieser Entwicklung bei Mandūr s. auch die in Kap. 1., Anm. 108 zitierten Studien von D. Semah, S.Kh. Jayyusi und Ḡālī Šukrī.

al-fann li'l-hayāt (*Kunst um des Lebens willen*), das als ein humanistisches Kunstverständnis dem elitären *al-fann li'l-fann* (*l'art pour l'art*) entgegengesetzt werden solle. In der Frage um die Freiheit des Literaten jedoch entwickelte sich 'Awaḍ in ähnliche Widersprüche wie Ra'if Ḥūrī (s.o. Kap. 2.3.1.)⁷⁸.

Auch Salāma Mūsā Buch mit dem programmatischen Titel *al-Adab li' š-ša'b* („Die Literatur ist für das Volk“) erschien in diesen Jahren (1956) in Kairo und brachte dem Verfasser geradezu wütende Konterattacken seitens Ṭāhā Ḥusain und 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād ein⁷⁹. Der sozialistische Autor und Publizist, der vor der Revolution immer wieder inhaftiert worden war, konnte nun unter Nasser seine bereits in den dreißiger Jahren gefaßten Ideen in aller Öffentlichkeit äußern (s.o. Kap. 1.3.1.). Wie er stolz von sich behauptet, war er der erste, der in Solidarität zu den unterdrückten Massen die Vokabeln *Armut*, *Unwissenheit* und *Krankheit* in die arabische Literatur einführte⁸⁰; sie wurden zum Standardrepertoire der realistischen Prosa der fünfziger Jahre. Sein genanntes Buch ist einer der schärfsten Angriffe auf die konservativen literarischen Konventionen, die noch immer viele erbitterte Fürstreiter hatten. Salāma Mūsā charakterisiert die traditionelle, seiner Meinung nach mit leerer Rhetorik aufgeladene Literatur mit dem Begriff *al-adab al-mulūkī* („Herrscherliteratur“)⁸¹. Er fordert, daß die arabische Literatur heute eine Waffe sein solle, mit der „die Sedimente der finsternen Jahrhunderte“ bekämpft werden. „Gebundene“ (*murtabaṭ*, an einen gesellschaftlichen Auftrag) oder „engagierte Literatur“ sei verantwortungsvoll, widme sich sozialen Problemen und beziehe stets Stellung gegen Krieg, Imperialismus, Ausbeutung, Unterdrückung der Frau und die ungleiche Behandlung der Geschlechter in Recht, Gesetz und Wirtschaft⁸². Hinter diesen hehren menschlichen Zielen habe der Anspruch auf literarische Stilkunst und Ästhetik zurückzustehen⁸³; um die Menschen zu erreichen, müsse der Autor sich zu ihnen herabgeben: „...Wenn die dem Volk zugewandten Literaten (*udabā'u' š-ša'b*) ihre Qaṣīden, Kurzgeschichten und Artikel in der Sprache der einfachen Leute schrieben und dabei tausend Grammatikregeln verletzten, wären sie vornehmer als Aḥmad

⁷⁸ Badawī, M.M.: *Commitment*, s. 35.

⁷⁹ S. die Rezension in *al-Ādāb* 4, Nr. 8 (August 1956), S. 39f. (Sulaimān Mūsā). Salāma Mūsā greift die beiden Literaten in einem Atemzug mit Taufiq al-Ḥākīm in seinem Buch wegen ihrer nichtvorhandenen sozialistischen Weltanschauung und der (deshalb) fehlenden literarischen Botschaft direkt an (*al-Adab li' š-ša'b*, S. 12).

⁸⁰ Mūsā, S.: *al-Adab li' š-ša'b*, 2. Aufl. Kairo 1961, S. 164-165.

⁸¹ *Ibid.*, S. 6.

⁸² *Ibid.*, S. 18.

⁸³ *Ibid.*, S. 87.

Šauqī und ... (andere) Herrscherliteraten⁸⁴. Die Rolle des Literaten begreift Salāma Mūsā als die eines Erziehers, dessen Botschaft die Leser verändere⁸⁵.

2.4. Rezeptionswege des iltizām

Die arabische Literaturdebatte der fünfziger Jahre stand im Zeichen eines Schlagwortes, das schon bald nach seinem ersten Auftreten ein breites Spektrum von politischen Literaturkonzeptionen in sich schloß: In diesem Kapitel wurde gezeigt, daß der von Ṭāhā Ḥusain geprägte Begriff *iltizām al-adab* sowohl dogmatischen und unabhängigen Sozialisten als auch Anhängern des arabischen Nationalismus zum Ausdruck eines Literaturverständnisses im Rahmen ihrer jeweiligen Ideologie diente. Zunächst wurde die Rede vom *adab al-multazim* in sozialistischen Kreisen aktuell, wo bereits in den vorangegangenen Dekaden durch ägyptische und libanesischen Vermittler sozialistischer Ideen und Ideale die literarische Verantwortung für die Gesellschaft und insbesondere für die ausgebeuteten Klassen eingefordert worden war⁸⁶. Obwohl die Begriffe *iltizām / al-adab al-multazim* keine wörtliche Entsprechung in der Terminologie sozialistischer Literaturkonzeptionen haben, geht ihre Einführung in die arabische Literaturdiskussion im Kontext der Rezeption des Sozialistischen Realismus (*al-wāqī'īya al-ištirākīya*) ab Ende der vierziger und während der fünfziger Jahre einher⁸⁷. Dieses Literaturprogramm, in dem der ZK-Sekretär der Kommunistischen Partei Rußlands, Andrej Ždanov, die verbindlichen kulturpolitischen Normen formuliert hatte, wurde 1934 während des Ersten Allunionskongresses der sowjetischen Schriftsteller von dessen Präsidenten Maksim Gor'kij verkündet und danach unter Kontrolle der Partei konsequent in die Tat umgesetzt⁸⁸. Die Kriterien, die der Sozialistische Realismus entwarf und die Literaten sowie Kritikern gleichermaßen zur Gestal-

⁸⁴ *Ibid.*, S. 40. Die 'āmmīya befand er allerdings als Literatursprache für „nicht ausreichend“. Er propagierte anstatt dessen eine „demokratische“, „leichte Sprache“, die sich der 'āmmīya annäherte und so allgemein verständlich sei: *Ibid.*, S. 34. Diese Forderung hat er selbst in dem hier vorgestellten Buch konsequent umgesetzt, was der Überzeugungskraft seiner Argumente bei Skeptikern allerdings wohl eher geschadet haben dürfte.

⁸⁵ *Ibid.*, S. 21, S. 27.

⁸⁶ Eine noch ältere, genuin arabische Tradition des (nicht theoretischen) literarischen *iltizām* wird von einigen Literaturhistorikern aus der Retrospektive bei nationalistischen Dichtern wie az-Zahāwī (1862?-1936), ar-Rašāfī (1875-1945), al-Bārūdī u.a. postuliert (Interview mit S.Kh. Jayyusi, Berlin 26.1.1995). (Vgl. Sa'īd al-Gānimī in: *al-Ādāb* 42, Nr. 8-9 (August-September 1994), S. 71f.).

⁸⁷ Zu dieser Bewegung s. auch Edwar al-Kharrat (Idwār al-Ḥarrāt) in Robin Ostle (ed.): *Modern Literature in the Near and Middle East 1850-1970*. London 1991, S. 181ff.

⁸⁸ Vgl. Kap. 1.3.4. incl. Anm. 95.

tung und Bewertung von Literatur anzuwenden hatten, lassen sich – trotz aller sich in der Folge einstellenden interpretatorischen Unterschiede bei sowjetischen Theoretikern und Kritikern – folgendermaßen zusammenfassen⁸⁹:

- Realismus als „Methode“ in Gestaltung und Theorie. Mit der Propagierung der „Widerspiegelung“ gesellschaftlicher Realität geht der Ausschluß aller nicht-abbildenden Darstellungsweisen (psychologische, existentialistische, satirische, expressionistische und andere Avantgarde-Richtungen) einher. Stattdessen wird vom Künstler verlangt, die Realität der Arbeiter- und Bauernklasse konkret abzubilden und sein Werk sowohl in deren Interesse als auch auf eine ihr verständliche Art zu verfassen.
- Die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist jedoch nicht einfach passiv, sondern zeigt die „treibenden Kräfte“ (G. Lukács) der revolutionären Entwicklung. Indem sie so *bewußt* die sozialistische Perspektive mitgestalten, nehmen Künstler und Werk eine aktive Rolle im revolutionären Prozeß ein.
- Die Projektion der marxistischen Entwicklungsgesetze auf die literarische Handlung verleiht dem Werk eine optimistische Perspektive. Die Figur des „positiven Helden“ verkörpert in idealer Weise das Menschenbild der zukünftigen, klassenlosen Gesellschaft, seine Gegenspieler zeigen die moralischen Übel der vorrevolutionären bzw. der kapitalistischen Gesellschaft.
- Der Künstler nimmt in seinem Werk Partei für die Idee des Sozialismus als Wegbereiter des Kommunismus.
- Literat und Literatur hatten den Auftrag, die marxistisch-leninistisch-stalinistische Weltanschauung zu lehren und die Menschen im Sinne des Kommunismus zu überzeugen und zu erziehen.

In der arabischen Welt fand der Sozialistische Realismus als politisch-ideologische Doktrin insbesondere in Ägypten – wo er ab Mitte der fünfziger Jahre von Nasser offiziell gefördert wurde⁹⁰ –, aber auch im übrigen Mašriq Anhänger unter Literaten und Kritikern. Ebenso wie in der Sowjetunion selbst sind Auslegung und Anwendung der einzelnen Kriterien auch bei ihnen differenziert und oft vage. Als Führer der bis weit in die sechziger Jahre hinein reichenden Bewegung gelten jedoch unbestritten die

⁸⁹ Nach Rolf Dieter Kluge: *Stalinismus in der russischen Literatur*. In: Wertheimer, J. (Hrsg.): *Von Poesie und Politik*, S. 66 (dort ausführlicher), sowie Metzler Literatur Lexikon, s.u. Sozialistischer Realismus (S. 410ff.).

⁹⁰ E. al-Kharrat bei Ostle, *Modern Literature*, S. 181.

anspruchsvollen und kämpferischen Verfasser von *Fīṭ-ṭaqāfa al-miṣrīya* Maḥmūd Amīn al-‘Ālim und ‘Abdal‘azīm Anīs; einflussreich waren aber auch Muḥammad Mufīd aš-Šübāšī und Šihāda Ḥūrī⁹¹, deren Texte zu Beginn dieses Kapitels als frühe Belege für die Einführung des Begriffs *iltizām* im Rahmen eines marxistisch orientierten Literaturverständnisses angeführt wurden⁹². Prüft man ihre Ausführungen, läßt sich eine ideologisch geprägte Festlegung von der Aufgabe des Literaten im Sinne des obengenannten Kriteriums „Parteilichkeit“ kaum übersehen⁹³. Wie auch die beiden Verfasser von *Fīṭ-ṭaqāfa al-miṣrīya* verlangen Šübāšī und Šihāda Ḥūrī zudem eine realistische bzw. abbildende, verständliche und optimistische Darstellungsweise, die die Lebens- und Arbeitswelt der ausgebeuteten Klassen oder unterdrückten Völker unter Aufzeigung des revolutionären Fortschritts und des Befreiungsprozesses widerspiegeln⁹⁴. Andere Erzählhaltungen und Sichtweisen, insbesondere Romantik und Existentialismus, werden scharf und polemisch verurteilt⁹⁵.

⁹¹ Vgl. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 576, 577ff.

⁹² Als weitere prominente Anhänger dieses Trends gelten unter den Literaturkritikern im Libanon der frühe Ra‘īf Ḥūrī, der sozialistische Literaturtheorie von A. Ždanov ins Arabische übersetzte (s.o. Kap. 1.3.4.), Husain Muruwwa mit seinem Werk *Qaḍāyā adabīya* (Kairo 1956, s.o. 2.2.) sowie ‘Alī Sa’d (vgl. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 578), in Ägypten der späte Muḥammad Mandūr (*ibid.*, S. 528, unter der Einschränkung, daß sein Bekenntnis zum Sozialistischen Realismus seine kritische Arbeit kaum beeinflusste). Foren der Bewegung waren u.a. der 1954 in Damaskus gegründete (und 1958 verbotene) Literatenverband *Rābiṭat al-Kuttāb as-Sūrīyīn* und die eng mit diesem verbundene Zeitschrift *aṭ-Ṭaqāfa al-Waṭanīya* (s.o. Kap. 2.2). Im Irak repräsentieren die Kritiker Šalāḥ Ḥālīš und Šālīḥ Gawwād Ṭa‘ma sowie die *Ittiḥād al-Udabā’ al-‘Irāqīyīn* das ideologische Programm: Maṭlūb, A., *an-Naqd al-adabī al-ḥadīṭ fīl-‘Irāq*, S. 360-366. Die Bewegung erlebte dort nach der Revolution vom Juli 1958 einen Aufschwung (*ibid.*, S. 360).

⁹³ Šihāda Ḥūrī betont jedoch, daß es nicht die Aufgabe des Literaten sei, politisch voll aktiv bzw. Mitglied in einer Partei zu sein. Verlangt wird aber eine ideelle Verbundenheit mit dem sozialistischen und nationalen Kampf: *al-Adab fīl-maidān*, S. 170. Šübāšī und al-‘Ālim/Anīs äußern sich dazu nicht explizit, die letzteren betonen aber, daß jede literarische Äußerung die Wahl einer Sichtweise und eines Standpunkts bedeute (*Fīṭ-ṭaqāfa al-miṣrīya*, S. 20).

⁹⁴ Ḥūrī, Š.: *al-Adab fīl-maidān*, 146, 173ff., passim; M. M. aš-Šübāšī: *Wa’l-āna*, S. 11; al-‘Ālim, M. A./Anīs, ‘A.: *Fīṭ-ṭaqāfa al-miṣrīya*, S. 20f., S. 31-38, passim. Einen diesen Zielen verschriebenen literarischen Optimismus propagiert auch Salāma Mūsā (*al-Adab li’š-šā’b*, S. 122-128) und stellt ihn einer pessimistischen, d.h. für ihn konservativen, traditionsverhafteten, frauenfeindlichen etc. literarischen Haltung entgegen.

⁹⁵ Ḥūrī, Š.: *al-Adab fīl-maidān*, S. 11f. (Weltfremdheit und Isolation der ägyptischen Literaten allgemein), S. 14ff. (Pessimismus und Verzweiflung von Schopenhauer, Nietzsche, Kafka, Sartre: sie mieden die menschliche Gemeinschaft, erklärten das Leben in mystischen Kategorien, unterstellten dem Menschen Bosheit, List und Trug, verachteten die Frau, schätzten die menschliche Arbeit und Mühe gering, rühmten Leidenschaften und Triebe). Ḥūrī erklärt solcherart „schwarze“ und „pessimistische“ Literatur aus einer falschen Interpretation der negativen Seiten der Wirklichkeit und einer falschen, nämlich psychologischen, ethischen oder religiösen Analyse ökonomischer und sozialer Probleme (S. 15). Er widmet sich auch im weiteren Verlauf seines Buches ausführlich der Widerlegung der existentialistischen Weltanschauung

Im Zusammenhang mit den ideologischen Richtlinien der *wāqī'īya al-ištirākīya* wird von seinen Parteigängern die Rolle des Literaten in der Gesellschaft vielseitig, aber dennoch ganz eindeutig festgelegt: Für Šihāda Ḥūrī, so wurde bereits an gegebener Stelle gezeigt, ist er Aufklärer mit der „soliden Methode“ und dem „richtigen Wissen“ und hat die gesellschaftliche Pflicht, als ein Propagandist (*dā'īya*) den gesellschaftlichen und zivilisatorischen Aufbruch zu verkünden; um dem gerecht zu werden, muß er ein sorgfältig erworbenes, breites politisches und soziologisches Wissen besitzen. Seine gesellschaftliche Reformarbeit erfordert von ihm umfassende Informationen über die Vielfalt und historische Entwicklung der Zivilisationen⁹⁶. Šübāšī fügt dem Ideal des Literaten noch hinzu, daß er sich weder als Prediger noch als Dozent gebaren solle – dies sei ein Kennzeichen ästhetisch und geistig bedeutungsloser Literatur; sondern er solle dem Bedürfnis seines Landes nach einer lebendigen Literatur gerecht werden, indem er, von der *nahḍa* beeinflusst, die Massen erwecke und ihnen zum Bewußtsein ihrer Rechte und ihrer Stärke ver helfe. Dazu könne er aus den aktuellen Ereignissen seiner Zeit und Umgebung schöpfen⁹⁷. Maḥmūd Amīn al-‘Ālim und ‘Abdal‘azīm Anīs verlangen vom Literaten in erster Linie eine ausgeprägte Kenntnis marxistischer Theorie: Er müsse Bewußtsein darüber besitzen, daß seine Phantasie, seine Wahrnehmung und seine intellektuelle

(„eine Mode für Geistesgestörte“, S. 63) sowie romantischer, symbolistischer, surrealistischer Darstellungsweisen (S. 174).

Einen Angriff auf die westlich, jedoch nicht sozialistisch inspirierte zeitgenössische ägyptische Literatur führt auch M. M. aš-Šübāšī in seinem Essay *al-Adab aḍ-ḍāll*. Er bezeichnet sie darin als romantische „verirrte Literatur“ für „Pubertierende“ bzw. „pubertätsverbliebene Šaiḥe“. Ihre konstruktive Rolle habe sie seit dem 19. Jahrhundert bereits ausgespielt, da sie die Menschen in vergangenen Zeiten zurückhalte und ihre Köpfe in Illusionen wiege. So leite sie die Völker in die Irre und mache sie zu bequemen Opfern der Ausbeuter: *al-Adab aḍ-ḍāll*, in: *aṭ-Taqāfa* Nr. 277 (17.12.1951), S. 9-11.

M.A. al-‘Ālim und ‘A. Anīs haben sich in ihrem Buch dagegen vor allem T.S. Eliot und J.P. Sartre sowie dessen ägyptischen Interpreten ‘Abdarrahmān al-Badawī (zu ihm vgl. Kap. 3, Anm. 7) zur weltanschaulichen Analyse vorgenommen: *Fīṭ-ṭaqāfa al-miṣrīya*, 25ff., 68ff. Im zweiten Teil des Buches, der angewandte Kritik an der ägyptischen Poesie und Prosa-Literatur enthält, wird diese insbesondere aus der gesellschaftlichen Klasse und dem dieser entsprechenden Standpunkt des jeweiligen Dichters/Autors heraus bewertet. Die im Grunde rein politischen Kriterien ihrer Literaturkritik wurde den beiden Autoren auch von sozialistischen Gesinnungsgenossen immer wieder vorgeworfen: S. die Analyse und Kritik ihrer Vorgehensweise bei Šukrī, Ġ.: *Širā’ al-mutanāqidāt* in: *Ši’runā al-ḥadīṭ ilā aina?*, S. 41ff., sowie in seinem Aufsatz *al-Wāqī’īya al-ištirākīya fī’n-naqd al-‘arabī al-ḥadīṭ*, in: *al-Ādāb* 9 Nr. 1 (Januar 1961), S. 49-54, 91-93. Ein deutliches Beispiel der Vorgehensweise der beiden Kritiker sind die Essays *aš-Ši’r al-miṣrī al-ḥadīṭ*, sowie *Waḡfa ‘inda Naḡīb Maḥfūz* in *Fīṭ-ṭaqāfa al-miṣrīya*, wo konsequent der Wahrheitsgehalt der literarischen Werke an die gesellschaftliche Klasse ihrer jeweiligen Autoren gebunden wird.

⁹⁶ Ḥūrī, Š.: *al-Adab fī’l-maidān*, 70. Zu bemerken ist aber, daß er zwischen der Rolle des Literaten und der des Politikers einen klaren Trennstrich zieht (vgl. o. 2.1.).

⁹⁷ Id.: *al-Adab aḍ-ḍāll*, S. 11.

Prägung von der Realität in seiner Gesellschaft erzeugt seien; in seinem literarischen Werk offenbare sich seine Weltanschauung und sein Standpunkt in den Klassenkämpfen und aktuellen Konflikten, inmitten derer er lebe. Der realistische Autor habe so die Welt, das Land um sich herum nicht aus seiner eingeschränkten persönlichen Erfahrung heraus, sondern mit umfassendem und analytischem Blick zu erfassen und die widerstreitenden (sozialen und ökonomischen) Kräfte darin zu begreifen. Wenn er nur einen engen, begrenzten Blick habe, ver falle seine Literatur Stagnation und Resignation; sie übersehe den Lebenskampf, die Unzufriedenheit und das Streben von Millionen nach einer besseren Zukunft. Das Verstehen des Literaten habe so nicht nur umfassend, sondern auch fortschrittsbejahend zu sein: „Das ist die einzige Sichtweise, die das Leben des Menschen würdigt und an seine Zukunft glaubt. Er macht aus dem literarischen Werk eine Botschaft (*risāla*) und aus dem Literaten einen verantwortungsvollen Boten (*rasūl*)“. Auf den Schultern der jungen Generation der ägyptischen Literaten ruhe so eine gewaltige Verantwortung gegenüber ihrem Volk. An sie ist außerdem die Erwartung gerichtet, daß sie die Defizite und die Ignoranz der *šuyūḥ al-adab* überwinden und der ägyptischen Literatur einen ehrenhaften Platz unter den „realistischen Weltliteraturen“ bereiten⁹⁸.

Jedoch stand neben den dogmatisch-sozialistisch orientierten Konzepten vom literarischen *iltizām* ursprünglich noch eine andere Orientierung, die sich als die erfolgreichere und flexiblere erweisen sollte. Sie beruhte auf der ideellen Grundlage der Sartreschen *littérature engagée* und erreichte durch die führende Literaturzeitschrift *al-Ādāb* junge, veränderungswillige und innovative Autoren und Leser fast überall in der arabischen Welt⁹⁹. Wie die oben zitierte Programmatik des Herausgebers zeigt¹⁰⁰, verband auch *al-Ādāb* von Anfang an sein Ideal vom literarischen *iltizām* mit den politischen und geistigen Befreiungsbestrebungen in der arabischen Welt, deren politische Einheit zum wichtigsten Ziel bestimmt wurde. So war auch

⁹⁸ Kapitel: *Fī l-adab al-wāqīʿī* (ʿAbdalʿazīm Anīs), S. 31-34 (Zitate S. 34). Einen guten und umfassenden Überblick über sein Kunstverständnis sowie die Prinzipien seiner kritischen Arbeit gibt M.A. al-ʿĀlim in: *Ḥiwār fī n-naqd waʿs-siyāsa*. In: *al-Ādāb* 21 Nr. 8 (August 1973), S. 14-16, 87-89 (Mağdī Farah). al-ʿĀlims Buch *at-Taqāfa waʿt-tawra*, Beirut 1976, ist eine Sammlung literaturkritischer und ideologischer Artikel meist aus den sechziger Jahren.

⁹⁹ Badr Šakir as-Sayyāb bestätigte in seinem Vortrag *al-Iltizām waʿl-lā-iltizām fī l-adab al-ʿarabī al-muʿāšir* auf der Konferenz über moderne arabische Literatur in Rom (1961), daß das allgemein verbreitete Verständnis von *iltizām* in der arabischen Literaturkritik von Sartre geprägt wurde: *al-Adab al-ʿarabī al-muʿāšir. Aʿmāl Muʿtamar Rūmā al-munʿaqid fī Tišrīn al-awwal sannat 1961* o.O., o.J., S. 247f.; vgl. auch die Artikel von Saʿīd al-Gānīmī und Šabrī Ḥāfīz in *al-Ādāb* 42, Nr. 8-9 (August-September 1994), S.68-73 u. S. 85-95, die beide die Rolle der Zeitschrift als Vermittlerin der auf Sartre beruhenden *iltizām*-Konzeption hervorheben.

¹⁰⁰ S.o. Kap. 2.1.1.

- und gerade - für *al-Ādāb* engagierte Literatur ein Stück weit arabischnationalistische Literatur; sein Verständnis eines solchen *al-adab al-qaumī* formulierte Suhail Idrīs in der Nullnummer wie auch in vielen folgenden Ausgaben in den recht allgemeinen Worten eines universalen linken Humanismus: Literatur solle sich für die Menschenwürde eines jeden Bürgers einsetzen, sie solle seinen Anspruch auf soziale Gerechtigkeit vertreten und auf seine Befreiung von materieller und geistiger Versklavung hinwirken¹⁰¹. Aufgrund des linksgerichteten arabischen Nationalismus der Zeitschrift konnten sich auch ungebundene marxistische Autoren wie Ra'if Ḥūrī mit ihren gesellschaftlichen und politischen Anliegen identifizieren und auf Dauer dem Stab der engen Mitarbeiter beitreten. Die arabische Rezeption der *littérature engagée*, aus der diese eigenartige Verbindung existentialistischer und arabisch-nationalistischer Ideen hervorging, soll nun auf ihre theoretischen Grundlagen und Implikationen hin geprüft und bewertet werden.

¹⁰¹ *al-Ādāb* 1, Nr. 1 (Januar 1953), S. 1f. Wie Suhail Idrīs in einem Interview in Beirut (21.9.1994) äußerte, war *al-Ādāb* vom ersten Tag an bis heute mit den Ideen der *Ba'ṭ*-Bewegung von Michel Aflaq verbunden. Daher rühre auch die große Beliebtheit der Zeitschrift im Irak.

Kapitel 3

Theoretische Grundlagen des *iltizām*: Die Rezeption der *littérature engagée* von Jean-Paul Sartre in *al-Ādāb*

*Denn in seinem Fortleben, das so nicht heißen dürfte,
wenn es nicht Wandlung und Erneuerung des Lebendigen wäre,
ändert sich das Original.*
(Walter Benjamin)¹

Somit fiel das Sartresche Programm der *littérature engagée* in der arabischen Literaturdiskussion der fünfziger und sechziger Jahre auf wohlvorbereiteten Boden. Allerdings begann dieses Konzept, das der französische Philosoph in ein historisch untermauertes Theoriegebäude gebettet hatte, gleich nach seiner Übertragung ein reges Eigenleben zu führen. Wie nun zu zeigen ist, versuchte die in der Zeitschrift *al-Ādāb* geleistete Rezeption des Begriffs *engagement* jedoch eine gewisse Bindung an die Bedeutungsinhalte, die ihm Sartre verliehen hatte, zu bewahren. Dennoch wird ein Vergleich mit dem originalen Konzept nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern vor allem Differenzen in dieser arabischen Version des Engagements hervortreten lassen.

Wiedergegeben mit dem Begriff *iltizām*² wurde das von seinem Schöpfer ontologisch hergeleitete literarische *engagement* mit der Gründung von *al-Ādāb* zum Schlagwort arabisch-nationalistischer und patriotischer Literaturprogramme. Zu dieser Zeit, so soll erinnert werden, hatten die sozialistischen Theoretiker und Literaten den Begriff bereits seit mehreren Jahren für ihre eigenen gesellschaftsorientierten Literaturprogramme in Gebrauch genommen. In Abgrenzung zu Sartre befanden die Marxisten Maḥmūd Amīn al-‘Ālim und ‘Abdal‘azīm Anīs überdies, daß engagierte Verantwortung aus Wissen über objektive Probleme heraus resultieren und nicht in einer emotional-verschwommenen Herangehensweise begründet sein sollte; der Existentialismus sei im übrigen eine „zerstörerische, individualistische Philosophie, die die objektive Wahrheit menschlicher Realität ableugnet“³. *Iltizām* bedeutete für die „linientreuen“ arabischen Marxisten eine

¹ *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1., Frankfurt a.M. 1977, S. 53.

² Zur Bedeutung des Begriffs s. Kap. 2.1.

³ al-‘Ālim, M.A., Anīs, ‘A.: *Fī’l-taqāfa al-miṣrīya*, S. 72. Vgl. Jayyusi, S. Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 578.

klar ideologische Ausrichtung des Autors, die dieser konform ihrer gesellschaftlich-politischen Vorstellungen und Zukunftsperspektiven heraus praktizieren sollte⁴.

Um den Verselbständigungstendenzen und der ideologischen Vereinnahmung des Begriffs entgegenzuwirken, war die vor allem bei jungen, innovativen Autoren ausgesprochen einflußreiche Literaturzeitschrift *al-Ādāb* stets bemüht, die Rede vom Engagement in einem anderen geistigen Rahmen zu präsentieren: Die Verantwortung des Autors gegenüber seiner Epoche und seiner Gesellschaft sowie die Freiheit als Grundvoraussetzung schriftstellerischer Arbeit prägen den diskursiven Kontext, in dem *al-Ādāb* den Begriff *iltizām* verankerte⁵.

Wie gezeigt, hat der Herausgeber Suhail Idrīs im Eröffnungsmanifest von *al-Ādāb* 1953 das literarische Engagement als Leitlinie literarischen Schaffens proklamiert (s. Kap. 2.1.1.). Seit dieser Zeit auch hat sich der u.a. an der *Libanesischen Universität* unterrichtende Dozent als Übersetzer vieler theoretischer, politischer und literarischer Schriften Sartres verdient gemacht und diese und anderweitig angefertigte Übersetzungen von Sartre, Albert Camus und Simone de Beauvoir in seinem Beirut Publikationshaus *Dār al-Ādāb* verlegt. Der Literaturhistoriker Iḥsān ‘Abbās zählt auch Idrīs' Roman *al-Ḥayy al-Lātīmī* 1953, „Quartier Latin“, der die Ängste und Zerissenheit eines jungen arabischen Intellektuellen zum Thema hat, der geistig-literarischen Strömung des Existentialismus zu⁶. Diese war, vermut-

⁴ Vgl. Kap. 2. Anwar al-Ma‘addāwī: *al-Adab al-multazim*, in *al-Ādāb* 1, Nr. 2 (Februar 1953), S. 12.; Nādir al-Uzma in *Šīr* 17 (Winter 1961), S. 120.

⁵ Eine arabische Teilübersetzung von Sartres *Qu'est-ce que la littérature?* erschien erst 1961 unter dem Titel *Mā al-adab?* in Kairo (Nachdruck bei Dār al-‘Auda, Beirut 1984). Der Übersetzer Muḥammad Gunaimī Hilāl (st. 1972), an der Sorbonne graduerter Literaturwissenschaftler, gilt als einer der kompetentesten Interpreten moderner westlicher sowie griechischer und lateinischer Literaturtheorie (vgl. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, Kap. 6, Anm. 64). Eine zweite Übersetzung wurde von Ġurġ Ṭarābišī besorgt, nach B. Tibi (*Die arabische Linke*, S. 160) einer der Exponenten der arabischen Marx-Rezeption und zugleich Autor des Buches *Sārtr wa'l-mārksīya* (Beirut 1964) sowie Übersetzer einzelner Werke von Lukács und Marcuse ins Arabische: *Mā huwa al-adab?* (Beirut o.J., ca. 1962). Vgl. die Rezension in *al-Ādāb* 11, Nr. 2 (Februar 1963), S. 49f. (Ḥalīl al-Hindāwī). Muḥammad G. Hilāl's Artikel *Falsafat al-adab 'inda Sārtr* in: *al-Ādāb* 10, Nr. 3 (März 1962), S. 26-30 beruft sich auf Sartres Essay *La nationalisation de la littérature (ta'mīm al-adab)*, der 1945 in der 2. Nummer von *Les Temps Modernes* erschien und als Vorstufe zu *Qu'est-ce que la littérature?* gilt (vgl. Karl Kohut: *Die Theorie der „littérature engagée“ bei Jean-Paul Sartre*. Diss. phil. Marburg 1965, S. 68-71.)

⁶ *al-Ittiġāhāt al-falsafīya fī'l-adab al-‘arabī al-mu‘āšir* In: *al-Ādāb* 10 Nr. 3 (März 1962), S. 12. Zum Roman *al-Ḥayy al-Lātīmī* (1954) s. Rotraud Wielandt: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. Beirut 1980, S. 527-537. Badawi, M.M.: *Short History*, 183 f.; als weitere existentialistisch inspirierte Prosa-Autoren nennt Iḥsān ‘Abbās Muṭā‘ Šafadī, Rānī Rāhib, Lailā Ba‘albakkī und Ḥalīm Barakāt; gleichzeitig konstatiert er, daß die Nachahmung westlicher literarischer Beispiele stärker war als die theoretische Auseinan-

lich aufgrund des langen und intensiven französischen Einflusses, in Libanon und Syrien stärker als anderswo im Mašriq vertreten⁷. Jedoch hat Salma Khadra Jayyusi bei ihren tiefgehenden Analysen moderner arabischer Dichtung beobachtet, daß darin die essentiell-existentialistische Erfahrung der Machtlosigkeit des Menschen gegenüber sich selbst nur sehr selten authentisch zum Ausdruck gelangt: „His (d.h. des arabischen Existentialismus-Anhänger, V.K.) real hazards are not the existentialist exercise of the will and the compulsion to choose in the face of unlimited possibilities, but the effacement of the individual will by other forces outside himself“⁸. Nach der Palästina-Katastrophe, die auf existentieller Ebene dem Sturz in einen leeren Raum gleichkam, begleiteten überall in der arabischen Welt „Angst, Entfremdung, Abwehr, Zerissenheit und Verlusterfahrung“ als die „Fahnen der Epoche“⁹ die Suche nach einer Zukunft für Individuum und Gesellschaft; Aufbruch und Neubeginn waren begleitet von den Fragen nach einer Bestimmung „der Stellung des Menschen zum Menschen, zu seiner Freiheit, zu der Moral oder Unmoral seines Tuns, zu seiner Auflehnung gegen die Fesseln des Lebens...“¹⁰. In den philosophischen und literarischen Schriften der existentialistischen Autoren Frankreichs erkannten die arabischen Rezipienten ihre Grundgefühle in bereits vollende-

dersetzung mit den philosophischen Schulen. Als sehr ernsthafter existentialistischer Dichter der fünfziger Jahre gilt Ḥalīl Ḥāwī (Jayyusi, S. Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 645).

⁷ In Ägypten war – neben der bereits erwähnten Präsentation Sartres in Ṭāhā Husains Literaturzeitschrift *al-Kātib al-Miṣrī* (1945-1948), s. Kap. 2 – der auch in Europa wohlbekannte Philosophieprofessor und -Übersetzer ‘Abdarrahmān al-Badawī schon ab Ende der vierziger Jahren führender Vermittler existentialistischer Philosophie. Als wichtigster syrischer Vermittler ist der Philosoph Muṭā‘ Šafadī (geb. 1929) zu nennen. In seinem Buch *Falsafat al-qalaq* (Beirut 1963) hat sich der auch als Romanautor (vgl. Anm. 6) bekannte Redakteur von *al-Ādāb* zum Ziel gesetzt, die seiner Ansicht nach aufgrund falscher bzw. mehrdeutiger Übersetzungen bei Anhängern sowie Gegnern mißverstandenen Ideen existentialistischer Denker (wie Kierkegaard, Heidegger, Sartre) mithilfe einer exakten Begrifflichkeit zu korrigieren und neu zu erläutern: *Ibid.*, S. 5-10. Zu M. Šafadī, der sich ab Mitte der sechziger Jahre vom Existentialismus zum Marxismus umorientierte, vgl. auch Abdel-Malek, A.: *La pensée politique*, S. 152ff.. Im Irak wurden existentialistische Lehren zuerst von Nihād Takarlı rezipiert: *al-Ādāb* 42, Nr. 7-8 (August-September 1994), S. 70f.. In Jordanien wurde das literarische Engagement – unter häufiger Berufung auf den *trendsetter* *al-Ādāb* – auf der Literaturseite der Zeitschrift *Filasṭīn* (1911-1967, Literaturseite seit 1953) diskutiert. Die Zeitschrift, die bis 1948 in Jaffa, sodann kurzfristig in Amman und ab 1949 in Jerusalem erschien, war das Sammelbecken fortschrittlicher Literaten und Literaturkritiker; darunter befanden sich auch viele Vertreter der 1948 aus Israel geflohenen oder emigrierten kulturellen und akademischen Intelligenz. Quṣṭandī Šūmalī: *al-Ittiḡābāt al-adabīya wa’n-naqdīya fī Filasṭīn. Dirāsa li-ḥayāt an-naqd al-adabī al-ḥadīṯ fī Filasṭīn min ḥilāl ḡarīdat Filasṭīn*. Jerusalem 1990, S. 257-354.

⁸ Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 645.

⁹ Ḥālida Sa‘īd: *Bawādir ar-rafd fī š-šī‘r al-‘arabī al-ḥadīṯ*. In: *Šī‘r* 19 (Sommer 1961), S. 88.; vgl. die von ‘Izzaddīn Ismā‘īl, *aš-Šī‘r al-‘arabī al-mu‘āṣir, qaḍāyāhū wa zaḡābiruhū al-fanniya wa’l-ma’naḡīya*, ⁵Beirut 1988, S. 405-415, genannten seelischen Grundhaltungen des revolutionären arabischen Dichters.

¹⁰ Suhail Idrīs (1953), zitiert in *al-Ādāb* 42, Nr. 8-9 (August-September 1994), S. 70.

ten Ausformungen und Systemen wieder, welche jedoch in manchen Aspekten für sie auch Unerfahrenes und Unerfahrbares enthielten.

3.1. al-Ādāb und Sartre

Suhail Idrīs' Begeisterung für Sartre rührt von seinen Studienjahren an der Sorbonne ab Ende der vierziger Jahre. Dort hatte er nach eigenen Angaben „unter dem Druck der *nakba*“ mit dem Existentialismus „nicht etwa eine Philosophie, sondern eine gesellschaftliche und politische Lehre“ entdeckt, welche die in der arabischen Welt „so dringend benötigten Werte der Freiheit und der Verantwortung“ zum Mittelpunkt ethischen Handelns mache¹¹. Nach der Rückkehr in den Libanon setzte er seine Idee um, eine Zeitschrift zu gründen, die das Engagement Sartrescher Prägung als ihre Botschaft verstand.

Sartre wurde von Suhail Idrīs und anderen *al-Ādāb*-Autoren als „einer der größten unabhängigen Denker“ des 20. Jahrhunderts gewürdigt¹². Bewunderung und Respekt wurden ihm vor allem auch wegen der konsequenten Umsetzung seiner Überzeugung in politisches Engagement zuteil: „... Er stellt sein ganzes Genie, seine ganze Loyalität, in den Dienst der Freiheit, der Verteidigung der Rechte der Unterdrückten, der Entlarvung der Methoden des Imperialismus ...“¹³. Insbesondere sein mutiges Eintreten für die Unabhängigkeit Algeriens während des Befreiungskrieges (1956-1962), seine öffentlich geäußerte Mißbilligung der französischen Unterdrückungspolitik, sein Aufruf zur Verweigerung des Kriegsdienstes an der algerischen Front machten Sartre zu einem der wenigen einflußreichen Europäer, die entschieden für die arabische Sache eintraten. Darin unterschied sich Sartre auch klar von Albert Camus, dessen ambivalente Haltung ge-

¹¹ Suhail Idrīs im Gespräch in Beirut 21.9.1994. Weiter: „Wir nahmen den Existentialismus und das Engagement (*iltizām*), damit der arabische Nationalismus davon profitieren kann“. Den Atheismus als weiteren Stützpfiler des Existentialismus fand der einflußreichste arabische Sartre-Rezipient für seine Kultur dagegen nicht nützlich (so zumindest seine Behauptung im Jahr 1994; sie steht im Widerspruch zu seiner auf S. 97 zitierten Äußerung aus dem Jahr 1964).

¹² Aus der Retrospektive erklärt Ġūrġ Tarābīšī (s.o. Anm. 5) in der Einleitung zu seinem Buch *Sārtr wa'l-mārkesīya* (Beirut 1964), daß die Beliebtheit Sartres bei der nicht-kommunistischen arabischen Linken aus deren „Ängst und Vorsicht“ vor dem Marxismus heraus zu verstehen sei. In Sartre habe diese Linke den Kritiker gefunden, „der den Marxismus treffend angreift, ohne dabei in die Falle der Rechten zu geraten“. Der Autor strebt in dem genannten Buch an, dieses seiner Meinung nach falsche Sartre-Verständnis durch eine Analyse des Verhältnisses des Existentialismus Sartrescher Prägung zum Marxismus zu korrigieren. Vgl. George Tarabischi: *Sartre und die arabische Marx-Rezeption*, bei Tibi, B.: *Die arabische Linke*, S. 161-165 (Zitat S. 164).

¹³ S. Idrīs: *Nahnu wa Sārtr*, in: *al-Ādāb* 12, Nr. 12 (Dezember 1964), S. 1-3. Vgl. auch Muṭā' Safadī im selben Heft, S. 73.

genüber der algerischen Befreiungsbewegung man sich in der arabischen Welt nur schwer erklären konnte¹⁴. Als Sartre 1964 den ihm zuerkannten Nobelpreis für Literatur ablehnte¹⁵, widmete ihm *al-Ādāb* als unbestechlichem Antiiperialisten ein Themenheft (Nr. 12, Dezember 1964), in dem seine vorbildliche Haltung in mehreren Artikeln und Essays gewürdigt wurde.

Sartres Ruhm begann erstmals zu wanken, als im März 1966 in Beirut bekannt wurde, daß er sich im April zu einem Philosophenkongreß nach Israel begeben würde. Dies war Suhail Idrīs Anlaß, sich persönlich mit einem Brief an das Idol zu wenden und seine ungläubige Verwunderung und Bestürzung kundzutun. Er klärte Sartre über die enorme Bedeutung auf, die sein Eintreten für die Gerechtigkeit – durch die Vermittlung *al-Ādāb*s sowie der in *Dār al-Ādāb* verlegten Übersetzungen einer Vielzahl seiner Werke und Schriften – für den arabischen Leser habe und äußerte im selben Zuge die Befürchtung, daß sein Ruf bei den zahllosen arabischen Freunden, Schülern und Bewunderern Schaden erleiden könnte. Der politische Denker und Aktivist, der bei aller Sympathie für den arabischen Antiiperialismus aus der europäischen Erfahrung heraus stets das Existenzrecht Israels vertreten hatte, bekam auch eine schriftliche Lektion in Sachen Palästina-Problem: Suhail Idrīs bemühte sich, Sartre die notwendige Unterscheidung zwischen den (in Europa) unterdrückten Juden und dem Unterdrücker-Staat Israel nahezulegen¹⁶. Abschließend äußerte er in seinem Schreiben die Hoffnung, Sartre bald im Libanon empfangen zu dürfen, um ihm u.a. durch einen Besuch eines palästinensischen Flüchtlingslagers die arabische Seite des Konflikts eindringlich vor Augen führen zu können¹⁷.

Der um seinen Helden bangende Absender hoffte noch lange auf eine Antwort, die jedoch niemals eintraf¹⁸. Damit stellte auch *al-Ādāb* die an-

¹⁴ S. Idrīs: *Kāmū wa't-tamazzuq*. In: *al-Ādāb* 8, Nr. 2 (Februar 1960), S. 10-12. Zu Camus s. unten am Ende des Kapitels sowie Kap. 4.

¹⁵ Sartre befürchtete u.a., daß eine Annahme des Preises in Frankreich als Distanzierung von seiner dort allgemein als „umstritten“ gewerteten politischen Vergangenheit interpretiert werden könnte: *Meine Gründe zur Ablehnung des Nobelpreises* (Presseerklärung zum 24.10.1964). In: J.-P. Sartre: *Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960-1976*. Reinbek 1979, S. 69-71.

¹⁶ Diese sicher berechnete Differenzierung wird in *al-Ādāb* nicht immer konsequent beachtet: In den sechziger Jahren, als sich – vor allem auch in Beirut – der palästinensische Widerstand unübersehbar zu organisieren beginnt, wird der anti-israelische Tonfall in der Zeitschrift immer aggressiver. Dabei kommen auch unverblümt rassistische Stimmen zu Wort, so z.B. 'Abdallaṭīf Šarāra in seinem Artikel *as-Šibyūnīya warā' inhiyār al-ḥaḍāra al-ġarbīya*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 3 (März 1964), S. 12-15. (S. auch Kap. 5).

¹⁷ S. Idrīs: *Risāla ilā Sārtr*. Abgedruckt in: *al-Ādāb* 13, Nr. 5 (Mai 1965), S. 1f.

¹⁸ Suhail Idrīs, Interview Beirut 21.9.1994.

sonsten immer wieder erscheinenden Ausführungen zur Sartreschen Philosophie und Literaturkonzeption ein.

Das offensichtlich getrübt Verhältnis klärte sich noch einmal vorübergehend anlässlich der Reise, die Sartre und seine Mitstreiterin Simone de Beauvoir im Frühling des Jahres 1967 in den Nahen Osten unternahmen. Ihr Ziel war, in Gesprächen mit arabischen und israelischen Staatsmännern – General Nasser und dem israelischen Ministerpräsidenten Eschkol – sowie mit Intellektuellen vorort beide Sichtweisen des sich verschärfenden Konflikts kennenzulernen und zu diskutieren¹⁹. *al-Ādāb* äußerte im Namen aller arabischen Intellektuellen Freude darüber, daß die beiden französischen Schriftsteller in ihrer ersten Station Kairo offensichtlich nicht von „zionistischer Propaganda“ beeinflusst waren und sich überzeugt davon zeigten, daß die gerechte Lösung des Palästina-Problems wichtigstes und rechtmäßiges Anliegen der Araber sei²⁰. Um ihrer aufgeschlossenen Haltung Ausdruck zu verleihen, besuchten Sartre und de Beauvoir vor ihrer Weiterreise nach Israel ein palästinensisches Lager bei Gaza.

Wie in *al-Ādāb* zu erfahren ist, verbanden die arabischen Intellektuellen mit dem Besuch aus Europa die Erwartung, daß Sartre und de Beauvoir den Zionismus ein für alle Mal als imperialistische, reaktionäre und usurpatorische Bewegung kennenlernen und öffentlich verurteilen würden²¹. Ihre Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Sartre, in dessen kleiner Reisegruppe sich auch sein Redakteur Claude Lanzmann²² befunden hatte, verteidigte angesichts der arabischen Drohungen im Vorfeld des Junikrieges in einer zusammen mit etwa fünfzig anderen französischen Intellektuellen veröffentlichten Erklärung (*Les Temps Modernes*, Sonderausgabe vom 28.5.1967) die politischen und territorialen Rechte Israels, dessen Friedenswillen er als bewiesen ansah²³. Nach dem Sechstagekrieg, der nur wenige Monate nach seiner Reise ausgebrochen war, beurteilte er den Konflikt differenzierter und warnte vor „Manichäismus“²⁴. Dennoch wollte er Israel angesichts der

¹⁹ J.-P. Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*. Reinbek 1994, S. 143.

²⁰ S. Idrīs: *Ablan bi-Sārtr wa Sīmūn!* In: *al-Ādāb* 15, Nr. 3 (März 1967), S.1.

²¹ Id.: *Fī intizār Sārtr wa Sīmūn*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 3 (März 1967), S. 68f.

²² Er wurde in den achtziger Jahren in Deutschland bekannt als Regisseur des Filmes *Shoah*. Lanzmann war enger Berater Sartres in Nahost-Fragen.

²³ S. Idrīs: *Nantazīru min Sārtr mauqīfan wāḍīhan!* (August 1967). Abdruck in *al-Ādāb* 28, Nr. 4-5 (April-Mai 1980), S. 6-9. Suhail Idrīs sandte daraufhin ein Protesttelegramm nach Paris, in dem er Sartre vorwarf, Opfer zionistischer Täuschung geworden zu sein und damit seinen von den vielen arabischen Freunden so geschätzten antiimperialistischen Standpunkt verraten zu haben. Die Enttäuschung des *al-Ādāb*-Herausgebers und Sartre-Übersetzers war so groß, daß er sogar das in Bagdad verhängte Verbot Sartrescher Schriften in einem Telegramm an den irakischen Kulturminister begrüßte: *Ibid.*, S. 7.

²⁴ Sartre, J.-P.: *Überlegungen zur Judenfrage*, S. 183. In einer Pressekonferenz in Tel Aviv am 29.3.1967, in der er sich u.a. über sein dreistündiges, für ihn sehr anregendes Gespräch mit Nasser äußerte, erklärte Sartre die arabischen Forderungen (wie die Rückführung der Flücht-

militärischen Zwangslage nach Sperrung des Golfs von 'Aqaba seitens des Nasser-Regimes nicht als Aggressor verurteilen²⁵. In der Folge verdarb er es sich mit den Freunden in beiden Lagern, da er den Rückzug aus dem besetzten Territorium von der einen, die Anerkennung der Souveränität Israels von der anderen Seite forderte²⁶.

Bis zu seinem Todesjahr 1980 wurde Sartre in *al-Ādāb* keine Beachtung mehr zuteil²⁷. Die Idee des literarischen Engagements hatte sich damit auch hier aus dem Gedankengebäude des französischen Philosophen und Aktivisten gelöst.

3.2. *al-Ādāb und die littérature engagée*

Sartres Literaturkonzeption, die er nach mehreren vorbereitenden Essays schließlich unter dem Titel *Qu'est-ce que la littérature?* seinen Landsleuten unterbreitete, wurde in *al-Ādāb* nicht einfach „originalgetreu“ an die arabischen Leser weitergegeben. Bevor Anfang der sechziger Jahre zwei arabische Übersetzungen erschienen, von denen eine passagenweise als unverständlich gewertet wurde²⁸, lag die Vermittlung an das Gros der Leser in den Händen einiger weniger Literaturkritiker. Ihre Arbeit läßt gewisse, zum Teil wohl unbewußt praktizierte Strategien erkennen, mit denen sie das Original in ihre eigene Kultur integrierten.

So klingt schon in dem bereits oben (Kap. 2.1.1.) zitierten Eröffnungsmanifest von Suhail Idrīs deutlich an, daß Sartres Konzept der *littérature engagée* mit dem gesellschaftlichen und politischen Programm des arabischen Nationalismus in Beziehung gesetzt wurde: Nachdem er die verantwortungsbewußte Unterstützung eines jeden patriotischen Mitbürgers – und so auch des Literaten – bei Befreiung und Aufbau der arabischen Län-

linge von 1948) für berechtigt. Andererseits befürwortete er aber auch die israelische Forderung nach Anerkennung seiner staatlichen Souveränität: *Ibid.*, S. 152-158.

²⁵ *Ibid.*, S. 192.

²⁶ *Ibid.*, S. 175. Die Empörung seiner arabischen Freunde über Sartres Haltung spiegelt sich auch in dem in *al-Ādāb* 15, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 54ff. wiedergegebenen Gespräch mit dem ägyptischen Journalisten Luṭfi al-Ḥūlī (*al-Abrām*); am Ende dieser Diskussion bekundete Sartre zwar erneut Verständnis und Solidariät für die arabische resp. ägyptische Seite. Jedoch reagierte er nicht auf al-Ḥūlīs Aufforderung, dies in einer neuen Erklärung öffentlich zu bekräftigen: L. al-Ḥūlī: *Ḥiwār ma'a Sārtr ḥaula'l-'udwān*. In: *al-Ādāb* 28, Nr. 4-5 (April-Mai 1980), S. 9.

²⁷ Als Suhail Idrīs 1975 von der Erblindung Sartres erfuhr, war ihm dies ein Anlaß für eine kurze Rückschau auf seine Geschichte mit ihm. Sie endet mit der härmischen Bemerkung, daß Sartre sein Augenlicht wohl bereits zu jenem Zeitpunkt (1967) verloren habe, als der Zionismus vor den Flüchtlingslagern in Gaza einen „dichten Schleier“ vor seine Augen gesenkt habe: *Sārtr ... wa'l'amā*. In: *al-Ādāb* 23, Nr. 8 (August 1975), S. 2.

²⁸ Vgl. die in Anm. 5 genannte Rezension, S. 50.

der eingefordert hatte, stellt der Herausgeber die Weichen für die Rezeption des Sartreschen Literaturkonzepts in *al-Ādāb*: Das oberste Ziel der Zeitschrift sei es, so Suhail Idrīs, ein Forum für Autoren zu sein, die die „Erfahrung ihrer Epoche“ lebten. *al-Ādāb* überbringe eine „beispielhafte (arabisch-) nationalistische Botschaft“, da es eine „Literatur des Engagements“ fördere, die ihre Quelle in der arabischen Gesellschaft habe und in diese zurückfließe²⁹.

Es wurde bereits angesprochen, daß Sartre seinerseits seinen Essay drei Jahre nach der Befreiung Frankreichs von der nazideutschen Okkupation zur Rechtfertigung seiner schriftstellerischen Prinzipien verfaßt hat; in Auseinandersetzung mit der Erfahrung von Fremdherrschaft und Widerstand, in Abgrenzung vom Prinzip des *l'art pour l'art* versuchte er darin, Wesen und Zweck der Literatur grundlegend zu analysieren. In der konkreten historischen Situation setzte er dabei die in seinem früheren Werk *L'Être et le Néant* (Paris 1943) gewonnenen ontologischen Erkenntnisse über das *être engagé* in eine Ethik des Schreibens und Lesens um³⁰:

„Je dirai qu'un écrivain est engagé lorsqu'il tâche à prendre la conscience la plus lucide, et la plus entière d'être embarqué, c'est-à-dire lorsqu'il fait passer pour lui et pour les autres l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi. L'écrivain est médiateur par excellence et son engagement c'est la médiation“³¹.

Être embarqué ist für Sartre in *L'Être et le Néant* die ontologische Grundbefindlichkeit eines vorreflexiven In-der-Welt-Seins, eines vorbewußten *être engagé*; indem der Mensch aus dem Strom seiner unreflektierten Handlungen auftaucht, empfindet er zunächst Angst; gleichzeitig aber gelangt er zur Erkenntnis der totalen menschlichen Freiheit. Als deren Ausdruck ist ein Engagement neuer Prägung notwendig, das im bewußten Gebrauch dieser Freiheit besteht. Es verneint das Unmittelbare und Gegenwärtige, sein Ziel ist, die Welt zu verändern. Der bewußt engagierte Schriftsteller vermittelt seinen Adressaten den durchlaufenen Bewußtwerdungsprozeß³².

In nur einem der zwischen 1953 und 1965 in *al-Ādāb* publizierten Texte zur *littérature engagée*³³ wird diese ontologische Grundlage der Sartreschen

²⁹ Zitat im Wortlaut s.o. Kap. 2.1.1. (*al-Ādāb* 1, Nr. 1, Januar 1953, S. 1).

³⁰ Henning Krauss: *Die Praxis der „littérature engagée“ im Werk Jean-Paul Sartres 1938-1948*. Heidelberg 1970, S. 15 ff.

³¹ Sartre, J.-P.: *Qu'est-ce que la littérature?*, S. 84. Id.: *Was ist Literatur?*, S. 62

³² Krauss, H.: *Die Praxis der „littérature engagée“*, S. 11-15.

³³ Es handelt sich hierbei um vier Artikel in *al-Ādāb* 1, Nr. 2 (A. al-Ma'addāwī), 2 Nr. 6 (M. Šafadī), 3, Nr. 4 (A. al-Ma'addāwī), 10 Nr. 3 (M. Ġ. Hilāl) sowie um die obengenannte (Anm. 5) Rezension in *al-Ādāb* 11, Nr. 2 und um den von S. Idrīs verfassten Leitartikel im Themenheft zu Sartre anlässlich seiner Ablehnung des Nobelpreises (*al-Ādāb* 12, Nr. 12, Dezember 1964). Auch andere Leitartikel rekurrieren oft auf das Literaturprogramm der Zeitschrift, allerdings ohne Sartre explizit zu erwähnen. Bei dem Text in *al-Ādāb* 13, Nr. 9 (September

Thesen erklärt³⁴; dabei wird nicht die Philosophie, sondern die historische Situation ihres Schöpfers als Ausgangspunkt für die Übernahme des Sartreschen Literaturprogramms reklamiert: Nach Meinung von Suhail Idrīs ist die Lage Frankreichs nach der Niederlage gegen Deutschland mit der politischen Situation der arabischen Welt nach der Palästina-Katastrophe zu vergleichen. In der Ähnlichkeit der politischen und psychologischen Befindlichkeit der beiden Völker liegt für ihn auch ein Grund für die Beliebtheit der existentialistischen, darunter vor allem der Sartreschen Literatur bei der jungen Generation der arabischen Intellektuellen. Suhail Idrīs nennt denn auch – nach knappen inhaltlichen Erläuterungen – Freiheit und Verantwortung als die zwei Pole der Philosophie Sartres, welcher auch die Araber in der gegenwärtigen Etappe ihrer Geschichte am meisten bedürften. Und da der Mensch nicht dem Diktat einer göttlichen oder geistigen Ordnung unterstehe, besitze der einzelne eine absolute Freiheit; mit seinem eigenen Leben und seinem eigenen Tun muß er sein eigentliches Wesen (*ḡauhar*) erst erschaffen³⁵.

Meistens jedoch gaben die Sartreschen Kategorien Freiheit und Verantwortung durch eine Verbindung mit der für *al-Ādāb* bezeichnenden, weitgefaßten panarabischen Idee (vgl. Kap. 2.4.) dem von der Zeitschrift vertretenen literarischen *iltizām* sein spezifisches Gepräge; darin wurden die existentialistischen Werte Freiheit und Verantwortung mit dem aktuellen Kampf der arabischen Gesellschaft einerseits und mit ästhetischen Werten, künstlerischer Aufrichtigkeit und Reife andererseits verschmolzen:

„Deswegen (d.h. aufgrund der von Sartre, Camus, Kafka u.a. Autoren eingenommenen Haltung gegen die Versklavung und für die Befreiung des Menschen, V.K.) fordern wir in dieser Zeitschrift, eine solche Literatur zu stärken und sie mit Konzentration und klarer Orientierung den Weg des '*iltizām*' befolgen zu lassen. Möglicherweise unterstellen einige (Kritiker) dieser (Art von) Literatur, die wir fordern, zweierlei: Erstens, daß sie den Literaten seiner Freiheit beraube und zweitens, daß dieser seine Ästhetik opfere. Dem entgegenen wir, daß der *iltizām* – richtig verstanden – nichts anderes ist als die größtmögliche freie Handlung; dies heißt, daß der Literat, wenn er wirklich die Erfahrung seiner Epoche und seiner Gesellschaft mitlebt, gar keine andere Wahl hat, als sich für die Dar-

1965), S. 16ff., handelt es sich um die von 'Ā'ida Idrīs, der Frau von Suhail Idrīs, angefertigten Übersetzung eines von Sartre, de Beauvoir u.a. am 9.12.1964 in Paris abgehaltenen Podiumsgesprächs zum Thema *Que peut la littérature?* (vgl. J.-P. Sartre: *Was kann Literatur?*, S. 72-83).

³⁴ Muṭā' Šafādī: *Iltizām al-adab al-ḥadī* in: *al-Ādāb* 2, Nr. 6 (Juni 1954), S: 53-56. *L'Étre et le Néant* wurde, so weit ich sehe, erst 1963 unter dem Titel *al-Wuḡūd wa'l-'adam* von dem ägyptischen Existentialismus-Experten 'Abdarrahmān Badawī (vgl. Anm. 7) sowie *al-Ādāb* 3, Nr. 11, November 1955, S. 72f.) ins Arabische übersetzt. Das Werk wurde bei dieser Gelegenheit in *al-Ādāb* 14, Nr. 11 (November 1963), S. 6-10, S. 50-64 erstmals ausführlich vorgestellt (Anṣūn al-Muqaddasī). S. auch M. Šafādī: *Sārtr baina'l-wuḡūdīya wa'l-mārksīya* in: *al-Ādāb* 12, Nr. 12 (Dezember 1964), S. 4-6, S. 73.

³⁵ S. Idrīs: *Naḥnu wa Sārtr*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 12 (Dezember 1964), S. 1 f.

stellung dieser Epoche und Gesellschaft zu engagieren. Diese Notwendigkeit ist ein Bedürfnis, wobei der Mensch zweifellos darin frei ist, einem Bedürfnis zu entsprechen (oder nicht). Deswegen verschmelzen Freiheit und *iltizām* so vollkommen miteinander, daß sie zur Freiheit in Reinform werden. Was die zweite Beschuldigung angeht, so ist zu erwidern, daß ... solange die Literatur aufrichtig ist – und dies ist ihre wichtigste Pflicht gegenüber dem Leben ... – sie zwangsläufig auch künstlerisch ist und über ästhetische Schönheit verfügt, selbst im häßlichen und abstoßenden (weil realistischen, V.K.) Bild. Wenn sie aber verlogen und künstlich ist, dann läßt sie es definitiv an Kunstfertigkeit und Ästhetik mangeln ... Das also ist die Art und Weise, wie wir uns unsere Literatur wünschen, damit sie einen individuellen und auch einen universalen Wert bekommt“³⁶.

Verantwortungsbewußte Identifikation mit „Gesellschaft“ und „Epoche“ sowie Aufrichtigkeit in der literarischen Wiedergabe sind dieser Vorstellung gemäß Garantie für *iltizām*, der die Freiheit des Literaten, die Kunstfertigkeit und universale Bedeutung seines Werks bewahre. Damit war von *al-Ādāb* eine ästhetische Orientierung entworfen, in der sich zum einen die Einwände der Gegner einer politisch bestimmten Literatur entkräften ließen; zum anderen war eine Beziehung zwischen Literatur, Gesellschaft und Politik geschaffen, die freier und flexibler gestaltet war als im dogmatischen sozialistischen Konzept. Durch den Einfluß Sartres stand *iltizām* nun für einen Akt der freien Entscheidung und Verantwortung des Literaten, im Unterschied zum sozialistischen *iltizām*, dem aufgrund seiner linientreuen Perspektive immer wieder vorgeworfen werden konnte, er bedeute in Wirklichkeit *ilzām*, d.h. Zwang.

Die schriftstellerische Verantwortung, die in Sartres Engagement-Konzept letztendlich auf die Schaffung einer klassenlosen Gesellschaft als dem größtmöglichen „Reich der menschlichen Freiheit“ („le règne de la liberté humaine“)³⁷ ausgerichtet ist, wird von Suhail Idrīs und anderen in seiner Zeitschrift schreibenden Interpreten auf die Verantwortung des Autors im Dienste der Schaffung einer vereinten arabischen Nation erweitert³⁸; damit wird auch aus dem Lesepublikum des Autors, das Sartre nicht

³⁶ Suhail Idrīs: *Šakāwā al-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 5 (Mai 1953), S. 5.

³⁷ Sartre, J.-P.: *Qu'est-ce que la littérature?*, S. 163. Id.: *Was ist Literatur?*, S. 123.

³⁸ Vgl. Šabrī Ḥāfiṣ in *al-Ādāb* 42, Nr. 8-9 (August-September 1994), S. 95. Dies ergibt sich zum einen natürlich bereits aus dem arabisch-nationalistisch ausgerichteten Kontext, in dem die jeweiligen Artikel eingebunden sind sowie aus dem immer wieder geäußerten Appell, der Autor solle die aus der „Problematik der Epoche“ erwachsende „Erfahrung“ leben, um den Leser zur Rebellion gegen die gegebenen Umstände zu bewegen. So z.B. Anwar al-Ma‘addāwī, *al-Adab al-multazim*, S. 15 und explizit auf S. 14: „Sartre und mit ihm alle, die an eine Rolle der Literatur bei der Lenkung der Nationalgefühle glauben, lehrt...“; id.: *al-Ādāb* 3, Nr. 4 (April 1955), S.10: „*Iltizām* ist eine soziale Richtung im literarischen Ausdruck zu einem bestimmten Ziel hin: Daß wir das Wort zu einer Waffe im Kampf auf dem Weg zur Gemeinschaft (*gamā‘a*) machen“. Munīr al-Ba‘albakkī, *al-Adab alladī nuridu*, in *al-Ādāb* 1, Nr. 3 (März 1953), S. 2, propagiert engagierte Literatur als eine Literatur, die nicht etwa den Kampf für die Frau (u.a.), sondern „unsere grundlegenden regionalen Probleme behandelt“, die „uns aus unseren diver-

als eine invariable Allgemeinheit versteht, sondern im Verlauf seiner historischen Analyse als eine je nach Epoche variierende gesellschaftliche Klasse (Bürgertum, Proletariat) spezifiziert³⁹, im neuen Kontext die gesamte über-nationale arabische Gemeinschaft.

Trotz dieser Verschiebungen wird die Bedeutung, die Sartre in *Qu'est-ce que la littérature?* der Autonomie des Autors gegenüber „zeitlichen Mächten oder einer Ideologie“⁴⁰ zumißt, oft und ernsthaft wiederholt⁴¹. Weniger auf Interesse stößt allerdings Sartres These vom individuellen „Pakt“ (*pacte*) zwischen dem Autor und Leser, der sich aus der phänomenologischen Bestimmung von Schreiben und Lesen ergibt; danach ist Schreiben ein „Appell an die Freiheit des Lesers“, Lesen eine Anerkennung der Freiheit des Autors⁴². Auch die darauf aufbauenden ästhetischen Wertkriterien, nach denen für Sartre die „ästhetische Gelungenheit eines Kunstwerks ... sich an dem in ihm enthaltenen Appell an die Freiheit des Lesers...“ er-mißt⁴³, wurden – wie aus dem oben zitierten Text hervorgeht – von *al-Ādāb* viel eher mit einer engagierten und aufrichtigen literarischen Haltung in Beziehung gesetzt. Entschieden abgelehnt wird die – von Sartre später selbst relativierte – phänomenologische Scheidung zwischen Poesie und Prosa: Im Unterschied zur Prosa, „für die Wörter Instrumente sind“, *bediene* sich Poesie nicht der Wörter, welche für sie „Dinge“ sind, die durch sich selbst existieren. Sie seien keine Zeichen, die auf etwas verweisen. Deshalb sind sie für Sartre nicht engagierbar⁴⁴.

sen, geistigen, seelischen und gesellschaftlichen Knechtschaften erlöst“; gewollt ist auch eine Literatur, „die aus unseren Söhnen Patrioten macht, welche glauben, daß die *umma* über der Partei (*tā'ifa*) steht und das Vaterland (*waṭan*) vor der Familie kommt“. Muṭā' Ṣafadī, *Iltizām al-adab al-hadsī*, S. 56: „(Die engagierte Literatur) ... ist der Weg des arabischen Lebens zu seinem ursprünglichen Gewissen (*ilā wiḡdānihā al-aṣīl*) Sie ist der Weg der ... Revolution, die wir in der gegenwärtigen arabischen Existenz überall bemerken“.

³⁹ Sartre, J.-P.: *Was ist Literatur?*, Kap. 3: *Für wen schreiben?*, bes. S. 115.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 117 (und anderswo). Id., *Qu'est-ce que la littérature*, S. 156: „...la littérature d'une époque déterminée est aliénée lorsqu'elle n'est pas parvenue à la conscience explicite de son autonomie et qu'elle se soumet aux puissances temporelles ou à une idéologie...“.

⁴¹ Auch in Abgrenzung zu den parteigebundenen, insbesondere den marxistischen Autoren. al-Ma'addāwī in *al-Ādāb* 1, Nr. 2 (Februar 1953), S. 12; *id.* in *al-Ādāb* 3, Nr. 4 (April 1955), S. 8f. in Erwiderung auf Nizār Qabbānīs Vorwurf, engagierte Literatur sei „regierungstreue Literatur“ (*al-adab al-hukūmī*, „offizielle Literatur“). Muḥammad Ġ. Hilāl, in: *Falsafat al-adab 'inda Sātr*, S. 28, S. 27.; Muṭā' Ṣafadī in: *Iltizām al-adab al-hadsī*, S. 56.

⁴² Traugott König im Nachwort zu Sartre, J.-P.: *Was ist Literatur?*, S. 233. S. auch *id.*: *Qu'est-ce que la littérature?*, Kap. 2: *Pourquoi écrire?*

⁴³ *Id.*: *Was ist Literatur?*, Nachwort, S. 233.

⁴⁴ *Id.*: *Was ist Literatur?*, Nachwort S. 229; Kap. 1: *Was ist schreiben?* *Id.*: *Qu'est-ce que la littérature?*, S. 18f.: „En fait, le poète s'est retiré d'un seul coup du langage-instrument; il a choisi une fois pour toutes l'attitude poétique qui considère les mots comme des choses et non comme des signes“ (I: *Qu'est-ce qu'écrire?*). Dagegen stellt sich al-Ma'addāwī in *al-Adab al-multazim*, S. 14f., mit dem Einwand, daß Sartre die ästhetischen Qualitäten der Poesie zu stark betone und ihre Fähigkeit zur Aussage und Einflußnahme übersehe (vgl. Kap. 3.3.).

Jedoch kommen die Strategien der Übertragung, die an dem fremdsprachlichen Text vollzogen wurden, nicht nur auf ideologisch-diskursiver, sondern auch auf linguistischer Ebene zum Ausdruck⁴⁵: Der Begriff *iltizām*, mit dem Sartres *terminus technicus engagement* wiedergegeben wurde, konnotiert auf der moralischen Ebene die *Erfüllung einer Pflicht* bzw. *eines Gesetzes* (vgl. Kap. 2.1.)⁴⁶. Dieses strenge Verständnis von *iltizām* kommt trotz der häufigen Beteuerungen, daß die ideologische Ungebundenheit des Autors absolut notwendig sei, hin und wieder an die Oberfläche: So will denn der Interpret al-Ma'addāwī das literarische Engagement für die Gesellschaft als moralischen Imperativ verstanden wissen⁴⁷. Selbst von der „Pflicht zum Engagement“ (*wazīfat al-iltizām*) ist einmal die Rede⁴⁸.

So wurde die *littérature engagée* im Zuge ihrer Rezeption zu einer moralisch-ideellen Orientierung, in der unter der Freiheit und Verantwortung des Literaten sein künstlerisches Engagement im Dienste des arabischen Nationalismus verstanden wurde. Dennoch ist nicht selten ein Widerspruch zu bemerken: Obwohl der Literat einerseits frei und ideologisch unbeeinflusst bleiben sollte, hatte er mit seiner Arbeit doch zum Aufbau einer nationalen Gemeinschaft beizutragen. „Er ist, so könnte man in einer paradoxen Formel sagen, ein freier Diener der Gesellschaft“, bringt K. Kohut die auch bei Sartre zu beobachtende Zwiespältigkeit hinsichtlich der Rolle des Literaten auf den Punkt⁴⁹.

Anders jedoch als bei der sozialistisch-marxistischen Literaturprogrammatik legen bei der auf Sartre beruhenden *iltizām*-Variante keinerlei Richtlinien von vorne herein Schreibweise und Darstellungsmuster des Literaten fest. Obwohl gesellschaftliche Erfahrung und nationales Bestreben den thematischen Rahmen und die Grenze dieser engagierten Literatur konstituiert, reicht so die Spannweite möglicher Interpretationen des von Sartre inspirierten *iltizām*-Konzepts über ein einseitig politisiertes Literaturverständnis hinaus.

⁴⁵ S. hierzu auch die Ausführungen zur poststrukturalistischen Übersetzungstheorie in: Lawrence Venuti (ed.): *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. London, New York, 1992, S. 1-17.

⁴⁶ Wie der Herausgeber und Übersetzer Traugott König bemerkt, schwankt jedoch auch Sartre „zwischen der Beschreibung von Bedingtheiten und dem Appell, diese zu überschreiten ... : Bald ist jede Literatur ... ihrem Wesen nach engagiert, bald wird sie dazu aufgefordert, engagiert zu sein“: *Was ist Literatur?*, S. 234.

⁴⁷ al-Ma'addāwī, A.: *al-Adab al-multazim*, S. 12.

⁴⁸ Id.: *Zawāyā wa nuqtāt*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 4 (April 1955), S. 12.

⁴⁹ Karl Kohut: *Was ist Literatur? Die Theorie der „littérature engagée“ bei Jean-Paul Sartre*. Marburg 1965, S. 71.

3.3. Kritik an Sartres littérature engagée und ihrer arabischen Rezeption

Sartres theoretische Ausführungen zum literarischen Engagement haben nicht nur begeisterte Befürworter gefunden⁵⁰, sondern wurden auch von westlicher und arabischer Seite massiv kritisiert⁵¹. Vor allem Sartres Postulat von der Nicht-Engagierbarkeit der Dichtung forderte etliche namhafte arabische Autoren und Kritiker auch außerhalb der Zeitschrift *al-Ādāb* zum Widerspruch heraus. Allein Muḥammad Mandūr, der Poesie als Vehikel des persönlichen (manchmal auch des kollektiven) Gewissens (*wiḡdān dātī anānī, wiḡdān ḡamāʿī*), keinesfalls aber als ein geeignetes Medium für den Realismus betrachtete, zeigte sich diesbezüglich mit Sartre einig⁵². Eine entschiedene Position gegen den Ausschluß der Poesie aus der Gruppe gesellschaftlich-politisch relevanter und engagierbarer Künste beziehen dagegen folgende Autoren:

- Ṭāhā Ḥusain mit dem literaturhistorischen Argument, daß die Poesie als älteste aller Wortkünste seit ihrem Entstehen eine wichtige kulturelle und gesellschaftlich verantwortungsvolle Rolle eingenommen habe (so z.B. die *Ilias* und die *Odyssee*). Außerdem kritisierte er die strenge Unterscheidung, die Sartre zwischen Poesie und Prosa zog: Benutzten doch auch Prosa-Autoren die Worte nicht selten allein zu ästhetischen Zwecken, Dichter hingegen gebrauchten Worte oft auch als Mittel, um Bedeutungen zu schaffen⁵³.
- Der ägyptische Dichter, Dramatiker und Literaturkritiker Ṣalāh ʿAbdaṣṣabūr (1931-1981) mit dem am Beispiel Platons, der Romantiker und der sozialistischen Realisten demonstrierten literaturgeschichtlichen Befund, daß die meisten Denker und Kritiker seit jeher der Dichtung eine gesellschaftliche Aufgabe zugemessen hätten. Ausgerechnet Sartre, „der erste Engagierte dieses Zeitalters“⁵⁴, verschriebe sich nun der Par-

⁵⁰ In Deutschland z.B. der renommierte Literaturwissenschaftler Hans Mayer: *Anmerkungen zu Sartre*, Stuttgart 1972, S. 25ff.

⁵¹ Die von Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā in seinem Essay *al-Ḥurrīya waʿt-tūfān* geäußerte Kritik wird im Zusammenhang des 4. Kapitels dargestellt (s.u. Kap. 4.5.).

⁵² Muḥammad Mandūr: *Fann aš-šīʿr*, Kairo o.J. (um 1960), S. 53ff. Vgl. Semah, D., *Four Egyptian Literary Critics*, S. 200.

⁵³ Ḥusain, Ṭ.: *Mulāḥazāt*, S. 13ff.; id.: *Alwān*. Kairo 1958, S. 96, 277. Vgl. Raḡāʿ ʿId: *Falsafat al-iltizām fi n-naqd al-adabī bainaʿn-nazrīya waʿt-taṭbīq*. Kairo 1974, S. 196f.

⁵⁴ Ṣalāh ʿAbdaṣṣabūr: *Wa tabqā al-kalima. Dirāsāt naqdīya*. Beirut 1970, S. 99-107 (Zitat S. 106), im Kapitel *Sārtr waʿš-šīʿr*.

nassien-Schule Théophile Gautiers, der einzigen Dichtergruppe⁵⁵, die mit ihrer Vorstellung vom „reinen Gedicht“ (*aš-šī'r aṣ-ṣāfī*) der Poesie ein „planloses Vorgehen“⁵⁶ zugestehe und den Sinn der Dichtung nicht in einer Botschaft, sondern allein in ihr selbst postuliere. Sartre, der zudem nie das geringste sprachwissenschaftliche Interesse demonstriert habe, differenziere in veralteter Weise zwischen Poesie und Prosa, nicht aber zwischen direktem und symbolischem Sprachgebrauch. Danach haben die Worte in der Dichtung durchaus eine Bedeutung, wenn auch eine eher indirekte und suggestive. Dichtung sei so zwar nicht im selben Maße engagiert wie die Prosa mit ihrer direkten, unmittelbaren Sprache; da die Bedeutung in der Poesie aber ebenfalls das Wort zur Grundlage habe, sei sie viel deutlicher in ihrer Aussagekraft als nicht-sprachliche Künste wie Musik und Malerei. Sartre aber fege „die Dichtung mit einem kräftigen ... Schlag aus dem Wirkungsfeld des *iltizām* und ... reservierte ihr so einen ehrwürdigen Platz im Museum ... neben Malerei und Skulptur“⁵⁷. Er übersehe vollkommen, wie viele Gedichte bereits Gedanken und Taten hervorgebracht hätten und deshalb genau die aufklärerische und kritische Wirkung erzielten, die Sartre der Prosa-Literatur vorbehalte.

- Der hier bereits mehrfach zitierte, noch heute renommierte ägyptische Literaturkritiker Ġālī Šukrī führte Sartres Ausschluß der Dichtung auf eine insgesamt unklare, ja verworrene Vorstellung vom Engagement zurück. Wie 'Abdaṣṣabūr fand Šukrī die radikale Trennlinie zwischen Poesie und Prosa unzulässig, da es sich bei beiden Gattungen um Wortkünste handle. Auch die Poesie lasse sich mit Ideologie verbinden, wenn auch auf eine andere Art als die Prosa, die aufgrund ihrer objektiven (*maudū'ī*) künstlerischen Grundstruktur empfänglich für Ideologeme (*yattasi 'u li'l-ğuz'ryāt al-īdiyulūğrīya*) sei⁵⁸. Anders als ein Romanautor könne sich ein guter Dichter nicht auf dem Niveau der Politik und der kollektiven Emotionen bewegen. Er brauche ein Anliegen (*qadīya*), das nicht einfach einer politischen Situation oder Theorie entnommen werden könne, sondern ein eigenes und persönliches sein müsse. Als solches sei dieses Anliegen das Verbindungsglied zwischen seinem Gewissen und der äußeren Welt. Aufgrund eines solchen wahrhaftigen Anliegens sei beispielsweise dem türkischen Dichter Nazim Hikmet ein

⁵⁵ Benannt nach ihrer Zeitschrift „*Parnasse contemporain*“ (1866). Th. Gautier bereitete mit seinen streng formalen Gedichten den *Parnasse* mit seinem Ideal *l'art pour l'art* vor. (Vgl. Kap. 1, Anm. 87).

⁵⁶ 'Abdaṣṣabūr, Š.: *Wa tabqā al-kalima*, S. 105.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 101f.

⁵⁸ Šukrī, Ġ.: *Īdiyulūğrīya aš-šī'r al-ḥadīṭ*. In: *Šī'rumā al-ḥadīṭ ilā aina?*, S. 175.

einzigartiges Gedicht zum Suezkrieg gelungen – was keiner der vom linken sozialistischen Realismus beflügelten arabischen Poeten auch nur ansatzweise zustande gebracht habe. Je individueller und tiefer ein Anliegen in einem Gedicht zum Ausdruck gebracht werde, desto größer sei dessen Einfluß und Wirksamkeit.

Ein Dichter dürfe sich also nicht in einem festgefügtten geistigen Rahmen verschließen. Seine Ideologie entspringe vielmehr seinen Gefühlen bezüglich den großen existentiell-menschlichen Nöten und Dramen. Eine aktuelle gesellschaftliche oder politische Problematik erscheine dann nicht mehr als isoliertes Element oder flüchtiges historisches Ereignis, sondern nur in Vernetzung mit der gesamten Existenz. In ihrem weiten zivilisatorischen Bezugsrahmen unterscheide sich die Ideologie des Dichters also qualitativ von der Ideologie eines Romanautors oder Dramatikers. Anders als Sartre glaubte, sei die Ideologie in der Poesie also kein Glaubenssystem, sie strebe keine Indoktrination ihrer Leser an und suche keinen Schulterschuß mit Trends und Richtungen⁵⁹.

- Der ägyptische Literaturkritiker ‘Izzaddīn Ismā‘īl zeigte anhand eines bis ins pharaonische Ägypten zurückreichenden kunsthistorischen Exkurses die enge Verbindung des Künstlers mit dem jeweiligen Glauben auf, dessen Platz in der Moderne die Ideologie einnehme. Ismā‘īl kommt zu dem Schluß, daß der *iltizām* des Dichters für ethische und geistige Werte dem Wesen der Poesie nicht widerspreche, sondern ihr im Gegenteil eine wirkungsvolle und wichtige gesellschaftliche Rolle zusichere. Am Beispiel der zeitgenössischen arabischen Dichtung wird ausführlich dargelegt, wie diese geistige und existentielle Grundhaltungen der arabischen Gesellschaft in deren revolutionären Epoche zum Ausdruck bringe (Selbstkonfrontation, Entfremdung, Rebellion u.a.) und sich so zu einer von Grund auf revolutionären Bewegung formiert habe⁶⁰.
- Ganz im Einklang mit seiner bereits im letzten Kapitel dargelegten marxistischen Kunstauffassung hob Maḥmūd Amīn al-‘Ālim in Abgrenzung zu Sartres Postulat von der Nicht-Engagierbarkeit der Poesie hervor, daß *jede* Kunst aus Form und Inhalt bestehe und daher eine ästhetische sowie eine gesellschaftliche bzw. menschliche Seite habe⁶¹. Die offensichtlich auch von Sartre gesehene strenge Dualität zwischen diesen in Wahrheit sich gegenseitig bedingenden Seiten sei sekundär und rein me-

⁵⁹ *Ibid.*, S. 162-200 (mit Beispielen von Gedichten, die nach den dargelegten Kriterien von Šukrī als gelungene bzw. als mißlungene engagierte Dichtung bewertet wurden).

⁶⁰ Ismā‘īl, ‘I.: *aš-Šīr al-‘arabī al-mu‘āšir*, Kapitel: *al-Iltizām wa’l-ṭaurīya*, S. 373-415.

⁶¹ Vgl. oben S. 70f.

thodisch. Sie entspreche jedoch nicht der inneren Einheit des Kunstwerks, das ohne Bedeutung, Wert und Vision nicht denkbar sei⁶².

Über die Kritik an Sartres Sonderbewertung der Dichtung hinaus wurden sowohl inner- als auch außerhalb der arabischen Welt folgende Vorwürfe gegen das Literaturkonzept des französischen Philosophen erhoben:

- Der Sartresche Begriff vom Engagement sei mehrdeutig und damit ideologisch und politisch zu mißbrauchen.
- Die literarische Umsetzung eines theoretischen Konzepts geschehe zum Nachteil der Ästhetik und des künstlerischen Gehalts des Werkes.
- Das Konzept vom Engagement sei unauthentisch, da es fremden Zusammenhängen entrissen und nicht aus der spezifisch arabischen Erfahrung erwachsen sei.

So hat der Frankfurter Philosoph und Literaturtheoretiker Theodor W. Adorno (1903-1969) vor allem auf die theoretischen Unschärfen in *Qu'est-ce que la littérature?* hingewiesen und ihre Konsequenzen für Sartres literarisches Werk aufgezeigt⁶³. Im Unterschied zu Tendenzliteratur, so Adorno, will engagierte Literatur im Sartreschen Sinne „nicht Maßnahmen, gesetzgeberische Akte, praktische Veranstaltungen herbeiführen ... sondern auf eine Haltung hinarbeiten“. Da sich eine solche Literatur nicht einfach auf Propaganda reduziere, bleibe der Inhalt, für den sich ein Schriftsteller engagiert, mehrdeutig⁶⁴.

Außerdem, so Adorno, sind für das literarische Produkt „die Motivationen des Autors irrelevant“. Aus diesem Grund wolle Sartre das Engagement des Autors nicht an Intentionen, sondern an sein Menschsein binden. Damit aber würde Sartres Verständnis von Engagement so generell, daß dieses „jegliche Differenz von irgendwelchen menschlichen Werken und Verhaltensweisen einbüßt“, sich an keinem Entgegengesetzten bestimmt. Sartres literarisches Werk sei so auch jeglicher dialektischer Gestaltung entzogen. Es enthalte allein die „Mitteilung seiner eigenen Philosophie“, seine Stücke seien „Vehikel dessen, was der Autor sagen will, zurückgeblieben hinter der Evolution der ästhetischen Formen ... Sartres Ansatz hindert ihn daran, die Hölle zu erkennen, gegen die er revoltiert.

⁶² *Ma'a Maḥmūd Amīn al-Ālim: Hīwār fī'n-naqd wa's-siyāsa*. Aḡrāhū Maḡdī Farāḡ. In: *al-Ādāb* 21, Nr. 8 (August 1973), S. 14-16, S. 87-89 (zu Sartre S. 89). Eine kurze Ablehnung der Sartreschen Ausgrenzung der Poesie findet sich auch in al-Ālīm's Essay *al-Fann wa'l-ḥurrīya* (1964), in: Id.: *al-Taqāfa wa't-tawra*, S. 54.

⁶³ Theodor W. Adorno: *Engagement*. In: *Noten zur Literatur*. III. Frankfurt a.M. 1965, S. 109-135. S. auch zum literarischen Engagement im allgemeineren Sinne *id*: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1970, S. 365 ff. Weitere Kritiken bezieht K. Kohut, *Was ist Literatur?*, in *Analyse und Bewertung des im Titel genannten Werks* ein.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 113.

Manche seiner Parolen könnten von seinen Todfeinden nachgeplappert werden“⁶⁵.

Auch arabische Kritiker haben die Fallstricke, die Sartres Konzept dem „engagierten“ Literaten spannte, deutlich vor Augen geführt. So bezeichnete Raʿif Ḥūrī in der 2. Ausgabe von *al-Ādāb* Suhail Idrīs' Aufruf zum literarischen *iltizām* als Modegeschwätz und warnte, daß ein abstraktes Literaturprogramm einer frei sich entfaltenden literarischen Kreativität grundsätzlich im Wege stehe: Ein herausragender Literat verfare bei seiner Arbeit nicht stur nach literarischen oder sozialpolitischen Prinzipien; in seinem Genie verbinde sich das bewußte Schaffen mit Gefühl für gesellschaftlichen Nutzen, künstlerischen Genuß und Ästhetik. Ein nur nach Regeln arbeitender Literat bleibe ein blutleerer Theoretiker oder gebe sich auf das Niveau eines Reporters. Des weiteren beschwor der stets um seine eigene politische Unabhängigkeit bemühte Sozialist Raʿif Ḥūrī auch hier die Gefahr, daß dem Literaten die soziale Botschaft seines Werkes von Staat oder Partei diktiert würde. Eine solche „offizielle Literatur“ (*al-adab al-ḥukūmī*) sei verachtenswerter als die Literatur des Elfenbeinturms⁶⁶.

Ḥūrīs Warnung vor Ideologisierung und fehlendem künstlerischem Gehalt engagierter Literatur läßt sich als weiterer Kritikpunkt die mangelnde Authentizität ihres Konzepts hinzufügen: In seiner Studie über die Dichtung im algerischen Befreiungskampf bezieht sich der Beiruter Kritiker Naḍīr al-ʿUzma u.a. auf Sartres Literaturkonzept, dessen Rezeption er mit der Suche nach Standpunkt und Identität infolge der Palästina-Katastrophe und des Algerienkrieges verbindet. Anders aber als in Frankreich, wo sich Sartres Engagement aus geistigen, seelischen und politischen Bedürfnissen heraus langsam entwickelt habe, griffen die Araber in ihrer Krise zu diesem Konzept als einer bereits fertiggestellten (Ausdrucks-)Form (*ṣakl*). Aus ihrer Notlage, ihren dringenden nationalen Belangen heraus hätten sie damit einen geistigen Standpunkt entliehen, mit dem sie nun versuchten, ihrer geschwächten Identität eine Stütze zu bieten. Das gegenwärtige intellektuelle Leben in der arabischen Welt dagegen zeuge von einer unglücklichen Gespaltenheit. Authentische Ausdrucksformen, die den inneren Erfahrungen entsprächen, seien nicht vorhanden⁶⁷.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 115 f.

⁶⁶ In der Kritikerspalte *Qaraʿtu al-ʿadad al-māḍī min al-Ādāb*, in: *al-Ādāb* 1, Nr. 2 (Februar 1953), S. 77-79.

⁶⁷ Naḍīr al-ʿUzma: *Šīʿr an-niḍāl al-ḡazāʿirī ʿalā dawʿ at-taḡriba at-taurīya* In: *Šīʿr* 17 (Winter 1961), S. 151-161, bes. S. 158ff.

3.4. Rezeptionstheoretische Überlegungen zum *iltizām*

Zweifellos weisen die Kritikerstimmen auf reale Gefahren hin, die einer engagierten Literatur auf ideologischer und künstlerischer Ebene drohen: Adorno wollte zeigen, wie Sartres literarische und dramatische Werke zu eindimensionalen Widerspiegelungen seines theoretischen Programms gerieten. Genau diese Falle sieht Ra'if Hūrī ganz allgemein für den engagierten Literaten, der seine Inspiration allein aus seiner intellektuellen Überzeugung beziehen will. Noch deutlicher als Adorno warnte Ra'if Hūrī vor ideologischem und politischem Mißbrauch des Engagement-Begriffs: Werte wie Freiheit und Gerechtigkeit, denen das Engagement zu dienen vorgibt, werden bekanntlich nicht nur von aufrichtigen Humanisten, sondern mit Vorliebe von Demagogen, Diktatoren und Kriegsherren beschworen. So gibt es denn auch Beispiele zu genüge, in denen literarischer *iltizām* patriotisch platte Tendenzliteratur hervorbrachte⁶⁸.

Auch der Vorwurf mangelnder Authentizität, der – wie von anderen – von dem Šī'r-Autor Nadīr al-'Uzma hervorgebracht wurde, scheint auf den ersten Blick vorbehaltlos gerechtfertigt: Man konnte ja sehen, wie der kulturelle Transfer, in dem arabische Theoretiker das Engagement-Konzept ihrer eigenen Umgebung einverlebten, mit erheblichen Verlusten hinsichtlich der philosophischen Substanz des Originals einhergegangen war. Das Sartresche Programm lebte hinfort im Dienste einer nationalarabisch orientierten Kulturpolitik reduziert und verfremdet weiter. Und in marxistischen Theoretikerkreisen bedeutete literarischer *iltizām* unumwunden das pflichtgetreue Engagement des Schriftstellers für den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft.

Die beschriebene Art und Weise, mit der das Sartresche Literaturkonzept übernommen und adaptiert wurde, fügt sich in die Beobachtungen einiger radikaler Kritiker der modernen arabisch-islamischen Kultur, für die hier stellvertretend der Philosoph und Historiker Abdallah Laroui sowie der Sozial- und Geisteswissenschaftler Hisham Sharabi genannt werden sollen⁶⁹; beide haben im Rahmen ihrer ideologiekritischen Analysen die Authentizität der literarischen und literaturtheoretischen Produktion in der postkolonialen Ära grundsätzlich in Frage gestellt: So betrachtet der als Avantgarde-Denker geltende marokkanische Sorbonne-Absolvent Laroui

⁶⁸ Beispiele bringt die ausführliche Untersuchung von Ulrike Stehli: *Die Darstellung des Oktoberkrieges von 1973 in der syrischen Erzählliteratur*, Wiesbaden 1988, sowie die in der vorigen Anmerkung genannte Studie zur Dichtung im algerischen Befreiungskrieg.

⁶⁹ Vgl. auch den Algerier Abdelkabar Khatibi in seinem Buch *Double critique* ('Abdalkabīr al-Ḥaṭībī: *an-Naqd al-muzdarwiġ*), Beirut 1980, 161-162 sowie Adūnis in *aṭ-Ṭābit wa'l-mutaḥawwil*. Ġ. 3: *Ṣadmat al-ḥadāya*, S. 208f. und passim.

(al-'Arwī) die Paradigmen der arabischen Literaturkritiker als realitätsferne, von anderswoher geborgte Modelle, deren Übertragbarkeit nicht diskutiert würde. Auch die moderne Literatur selbst sei ohne Kenntnis des jeweiligen Referenzmodells, das der Autor benütze, auf keine Realität zurückzuführen. Auf theoretischer und praktischer Ebene würden die entlehnten Formen mit anderen, ihnen fremden Inhalten gefüllt, die ihrerseits dadurch neu bestimmt und verändert würden⁷⁰.

Wie letztlich auch Laroui will Hisham Sharabi im Rahmen einer strukturalistischen Untersuchung zeigen, daß das arabische Bewußtsein der Nachkolonialzeit bislang keinen paradigmatischen Bruch mit der Vergangenheit vollzogen habe. Es habe das traditionelle Denken und Sprechen nicht ernsthaft herausgefordert, welches so neben dem aufkommenden „wissenschaftlichen“ oder „modernen“ Diskurs unbeschadet bestehen bleiben konnte. Der Prozeß der Modernisierung vollzog sich nach Sharabi sowohl auf ideologischer als auch auf praktischer Ebene in Abhängigkeit von übernommenen europäischen Modellen. Fremdsprachliche Texte würden dazu einfach in die arabische Sprache „transformiert“; indem sich diese Sprache den Erfordernissen der veränderten Zeiten angepaßt habe, habe sie sich zwar gegenüber der klassischen Sprache oberflächlich modernisiert; in Struktur und Geist bleibe sie jedoch die klassische Sprache der religiösen und kulturellen Überlieferung – und damit eine Sprache, die voller Autorität sei und deren „Botschaften“ nicht kritisch hinterfragt werden dürften. Außerdem wurde nach Ansicht des in den USA lehrenden Palästinensers⁷¹ im Zuge der Übersetzungen weder die Veränderung des kulturellen Kontextes berücksichtigt noch die Tatsache, daß Begriffe und Kategorien mit jeweils spezifischen Bedeutungen und Erfahrungen verbunden sind. So wurden die Texte nicht von „innen“ heraus begriffen, ihr Inhalt auch nicht als *übernommen* verstanden und verwendet. Nicht zuletzt aufgrund der Verzerrung, die säkularistischen Ideen und Lehren im Verlauf ihrer Übertragung in pseudo-moderne, „neopatriarchalische“ Zusammenhänge widerfahren sei, hätten diese in der arabischen Welt bislang keine tiefen Wurzeln schlagen können⁷².

Folgt man den Thesen Larouis und Sharabis, ist der literarische *iltizām* eine nicht-authentische, nur halb verstandene und unbedacht übernommene Kopie westlicher Literaturkonzepte. Blicke man an diesem Punkt der Erkenntnis stehen, würde sich jegliche weitergehende Beachtung und

⁷⁰ Abdallah Laroui: *L'idéologie arabe contemporaine*. ²Paris 1977, S. 181-194 (bes. S. 192f.).

⁷¹ Sharabi ist Professor für moderne europäische Geistesgeschichte in Georgetown und Washington.

⁷² Hisham Sharabi: *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York, Oxford 1988, bes. S. 24f. sowie Kap. 7: The Neopatriarchal Discourse, S. 84-103.

Würdigung einer breiten literarischen Bewegung der nachkolonialen arabischen Welt von vorne herein erübrigen.

Eine Möglichkeit zur konstruktiven Bewertung eines solchen kulturellen Transfers bietet hingegen ein Rezeptionsverständnis, das im Bereich der Literaturwissenschaft längst zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Diese Herangehensweise erkennt die durch Abstand in Raum und Zeit, Kultur und Sprache bedingte Differenz von einstigem und jetzigem, original- und fremdsprachlichem Verstehen an. Denn nach hermeneutischen Überlegungen sowie sprachwissenschaftlicher Analyse sind die Ansprüche eines wissenschaftlichen Objektivismus, daß ein „objektives“ und „werkadäquates“ Verständnis eines tradierten Textes zu gewinnen sei, nichtig. Dagegen ist jeder Rezeptionsprozeß zugleich Zeugnis eines historisch/kulturell und subjektiv bestimmten Verstehens. Damit gibt er auch Antwort auf die Frage, wie ein Text, sei er nun literarischer oder philosophischer Art, in einer anderen Zeit oder Kultur interpretiert und erfahrbar wurde⁷³.

Für die Rezeptionsforschung von besonderer Bedeutung ist dabei die Hermeneutik des Philosophen Hans-Georg Gadamer (geb. 1900), in der die Wirkungsgeschichte eines Werks sowie der „Horizont“ des Rezipienten von zentraler Bedeutung sind. Für Gadamer, der in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960) nahezu alle philosophischen Grundprobleme der heutigen Rezeptionsforschung reflektiert, ist das Verstehen immer von den individuellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen des Rezipienten bestimmt. Dabei ist die Gegenwart Ausgangspunkt zum Verstehen der geschichtlichen Überlieferung. Zwischen Text und Rezipient jedoch liegt die Wirkungsgeschichte, in der Vergangenes aktuell wird. Sie ist nicht, wie bei einer rein werkimmanenten Betrachtung, eine bloße Ergänzung des Werkes. Sie bestimmt die Fragen an den Text im voraus und ist in allem Verstehen am Werke⁷⁴. Jede Rezeption ist daher aus ihrer geschichtlichen und individuellen Situation heraus zu bestimmen; das verstehende Subjekt

⁷³ Über die Genese rezeptionstheoretischen Denkens, das nach Karl Robert Mandelkow in Deutschland im Zusammenhang mit der durch die Französische Revolution bedingten Dynamisierung des historischen Bewußtseins auftritt s. id.: *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte. Vorüberlegungen zu dem Versuch einer Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*. In: *Studien zur Goethe-Zeit. Erich Trunz zum 75. Geburtstag*. Hrsg. von H.-J. Mähl und E. Mannack. Heidelberg 1981, S. 153-176. Zu den Voraussetzungen und Möglichkeiten historischer Rezeptionsforschung Gunter Grimm: *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte. Grundlegung einer Theorie*. München 1977, S. 10-161. Vgl. auch Hannelore Link: *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*. ²Stuttgart 1980. Mit einem entsprechenden Ansatz hat bereits Abdo Abboud für seine Studie *Deutsche Romane im arabischen Orient* (Frankfurt/M. 1984) Übersetzung und Vermittlung deutscher Prosa-Literatur ins Arabische untersucht (zu den Ergebnissen s. Anm. 90).

⁷⁴ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. ³Tübingen 1972, S. 284f.

steht dabei in einer Verstehenstradition, die seinen Verständnishorizont bedingt⁷⁵.

Im Moment des Verstehens kommt es nach Gadamer zu einem Zusammenschluß von Vergangenheit und Gegenwart, zu einer „Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte“⁷⁶. Dabei findet „immer so etwas wie die Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpretieren“ statt⁷⁷.

Eine Rezeption ist so nicht nur ein reproduktives, sondern stets auch ein gestaltendes Verfahren: „Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor“⁷⁸. Gadamers Hermeneutik wurde von dem Konstanzer Literaturwissenschaftler Hans Robert Jaufß (geb. 1921) modifiziert. In seinem theoretischen Entwurf einer neuen Literaturgeschichtsschreibung steht die sich wandelnde Erfahrung eines Werkes durch seine Leser im Vordergrund⁷⁹: Die wirkungsgeschichtliche Fragestellung wird mit der Frage nach den Kommunikationssituationen – und damit hin zu den historischen und gesellschaftlichen Dimensionen der Beziehung zwischen Werk und Leser – überschritten⁸⁰.

Das Problem, das das Verstehen von Texten stellt, manifestiert sich am deutlichsten im Fall der Übersetzung: In ihr offenbart sich die zentrale, für alle überlieferten Texte geltende Frage des Verhältnisses zwischen der objektiven Textbedeutung und der subjektiven Sinnggebung sehr klar. Übersetzung wird deshalb in Gadamers philosophisch-hermeneutischer Analyse als Extremfall des fundamentalen Vorgangs des Verstehens begriffen, der sich im Medium der Sprache vollzieht und immer zugleich eine Interpretation ist: „Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung“⁸¹. So zeigt Gadamer, daß Übersetzung durch die „grundlegende Differenz der Sprachen“ niemals ein „bloßer Mitvollzug“ sein kann, sondern „immer eine

⁷⁵ Grimm, G.: *Rezeptionsgeschichte*, S. 12.

⁷⁶ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, S. 289.

⁷⁷ *Ibid.*, S. 291.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 280.

⁷⁹ Hans Robert Jaufß: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. In: Id.: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M. 1970, S. 171.

⁸⁰ Jaufß, H. R.: *Literaturgeschichte als Provokation*, S. 184f. Vgl. dazu Grimm, G.: *Rezeptionsgeschichte*, S. 13f., S. 129f.; Vgl. Link, H.: *Rezeptionsforschung*, S. 129ff.; Zur Genese der neuen literarischen Hermeneutik der mehrfachen Auslegungsweise sowie zur initiiierenden Rolle der Gadamerischen Hermeneutik, die die hermeneutische Praxis als Einheit der drei Momente des Verstehens, des Auslegens und des Anwendens begreift, s. H. R. Jaufß: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 363-376. Vgl. auch Peter Szondi: *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1975, S. 7-26.

⁸¹ *Ibid.*, S. 366. Vgl. auch George Steiner, der jedes Verstehen als Entschlüsselung, Interpretation und Transformation zugleich begreift und daraus das Fazit zieht: „Inside or between languages, human communication equals translation“: *After Babel. Aspects of Language and Translation*. London 1975, Kap. 1, bes. S. 47f. (Zitat S. 47).

Nachbildung des Textes, die durch das Verständnis des in ihm Gesagten geführt wird“⁸². Diese These, die Gadamer den Vertretern eines historischen Objektivismus innerhalb der Rezeptionsforschung entgegensetzt, wurde erstmals von dem Theologen und Platon-Übersetzer Friedrich Schleiermacher (1768-1834) geäußert, der in seiner vielzitierten Abhandlung *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* (1813) den Nachweis führte, daß es aufgrund der wechselseitigen Bindung von Sprache und Vorstellung keine identische Abbildung von Gedanken in Ausgangs- und Zielsprache geben könne⁸³.

Die Einsicht in die außerordentliche Komplexität der Übersetzungstätigkeit wird auch von führenden Vertretern der Sprachwissenschaft geteilt. So warnte u.a. der amerikanische Linguist Noam Chomsky angesichts des seit den fünfziger Jahren lebhaft diskutierten Verfahrens automatischer Sprachübersetzung vor einer reduktionistischen Betrachtungsweise, die glaubt, das Problem der Übersetzung ohne außerlinguistische Informationen bestimmen zu können⁸⁴. Durch die Erkenntnis von der notwendigen Einbeziehung von Kommunikationszusammenhängen bewegt sich die Übersetzungstheorie heute im Schnittbereich von Philologie und Sprachtheorie, Linguistik und Ethnologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft⁸⁵.

Der in diesem interdisziplinären Rahmen inzwischen erreichte Reflexionsstand baut auf eine Einsicht in das Wesen von Übersetzung, die zuletzt die poststrukturalistischen Philosophen Jacques Derrida und Paul de Man formuliert haben⁸⁶.

Hauptsächlich in ihren Kommentaren zu Walter Benjamins Essay „Die Aufgabe des Übersetzers“ (1923)⁸⁷ forderten Derrida und de Man das objektivistische Übersetzungsverständnis mit einer Neubetrachtung des Problems heraus. Danach stellen weder Originaltext noch Übersetzung eine

⁸² Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, S. 363, S. 365.

⁸³ Zu Schleiermacher, der sich gegen die rationalistische Sprachtheorie der Aufklärung wandte s. Friedmar Apel: *Literarische Übersetzung*. Stuttgart 1983, S. 19f., S. 56-58. Schleiermachers Abhandlung, die er vor der Königlichen Akademie zu Berlin verlas, ist nach Apel das wohl am meisten diskutierte Dokument der übersetzungstheoretischen Tradition. Zu Schleiermachers Sprach- und Übersetzungstheorie vgl. auch seine *Hermeneutik* (Heidelberg 1969).

⁸⁴ Apel, F., *Literarische Übersetzung*, S. 5.

⁸⁵ Vgl. *ibid.*, S. 30 sowie Steiner, G.: *After Babel*, S. 238.

⁸⁶ Venuti, L. (ed.): *Rethinking Translation*, 6ff.

⁸⁷ S. o. Anm. 1. Der Aufsatz bildet die Vorrede zu seinen Übersetzungen der *Tableaux Parisiens* von Baudelaire. Walter Benjamin bestimmt darin den Begriff der „Übersetzbarkeit“ neu. Es geht ihm nicht mehr um die Frage, ob von einem Werk eine angemessene, das Original ersetzende Übersetzung hergestellt werden kann. Übersetzbarkeit bedeutet für ihn ein historisches Stadium im Fortleben des Werkes, Übersetzung ist so die Ergänzung des Originals im Sprachprozeß: Apel, F: *Literarische Übersetzung*, S. 64. S. auch Steiner, G.: *After Babel*, S. 63ff., S. 238.

semantische Einheit dar. Original und Übersetzung bestehen jeweils beide aus mannigfaltigen linguistischen und kulturellen Elementen, welche die vom Autor intendierte Bedeutung destabilisieren. Damit gewährt der Text Spielraum für multiple und verschiedene Sinngewandungen. Eine einfache Übereinstimmung von Originaltext und Übersetzung ist damit ausgeschlossen: Eine Übersetzung kann niemals ganz „genau“ oder „textgetreu“ sein. Sie stellt niemals Identität her. Sie begründet immer einen Verlust, aber auch einen Gewinn, eine Ergänzung des Originals. Sie kann immer nur eine interpretierende Veränderung sein, die das vielfältige Sinnpotential im Originaltext enthüllt und dieses mit anderem Sinn, ebenfalls vielfältig und unterschieden, ersetzt⁸⁸.

Entscheidend ist nun, daß Derrida und de Man aus diesem Grund Übersetzungen nicht mehr als dem fremdsprachlichen Text untergeordnet begreifen; dies erlaubt die Entwicklung einer wissenschaftlichen Hermeneutik, die den übersetzten Text als aktive Neugestaltung liest, „as a weave of connotations, allusions, and discourses specific to the target-language culture“⁸⁹.

Da nach Erkenntnis der philosophischen Hermeneutik jedes Verstehen und jede Rezeption eine Form von Übersetzung ist, läßt sich dieses Verständnis von Übersetzung auch für Rezeptionsprozesse geltend machen, in denen theoretische Konzepte von fremdsprachlichen Vermittlern – wie im vorliegenden Fall von arabischen Literaturtheoretikern – in der Originalsprache gelesen und mit der Weitergabe im eigenen Sprach- und Kulturraum in ein anderes sprachlich-kognitives System übertragen werden. In eben diesem Sinne verstehen auch linguistisch abgesicherte, kommunikationstheoretische Ansätze in der Rezeptionsforschung Texte als multivalente Bedeutungskomplexe: „Kein Akt der Textaufnahme ist mit dem anderen

⁸⁸ Venuti, L. (ed.): *Rethinking Translation, Introduction*, S. 6ff. (dort auch grundlegende und weiterführende Literatur). Zur Philosophie der schriftlichen Kommunikation: Jacques Derrida: *Signatur Ereignis Kontext*. In: Id.: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engelmann, S. 291-314, bes. S. 300f. Zur Übersetzungstheorie: Id.: *Border Lines*. In: James Hulbert: *Deconstruction and Criticism*. New York 1979, S. 75-176 sowie *Des Tours de Babel*, in: Joseph Graham (ed.): *Difference in Translation*. Ithaca 1985, S. 165-248. Paul De Man: *Conclusions: Walter Benjamin's The Task of the Translator*. In: Id.: *The Resistance to Theory*. Minneapolis 1986, S. 73-105. – Einsicht in das Wesen der Übersetzung, die als „eine der komplexesten menschlichen Geistestätigkeiten gilt“ (F. Apel), mag es gewesen sein, die den Sinologen I.A. Richards angesichts einer möglichen Übersetzung chinesischer philosophischer Konzepte ins Englische zu folgender Äußerung bewogen hat: „We have here indeed what may very probably be the most complex type of event yet produced in the evolution of the cosmos“ (zitiert bei Steiner, George: *After Babel*, S. 48.). Vgl. hierzu F. Apel, der konstatiert, daß sich nach wie vor „keine allgemein akzeptierte und alle am Übersetzungsvorgang beteiligten Faktoren berücksichtigende Definition von Übersetzung aufführen (läßt)“: *Literarische Übersetzung*, S. 1. (Dort auch das weiter oben in dieser Fußnote angeführte Zitat).

⁸⁹ Venuti, L. (ed.): *Rethinking Translation*, S. 8.

identisch. Dafür sind einmal externe, zum anderen interne Kommunikationsvoraussetzungen verantwortlich. Zu den ersteren zählen etwa Ort, Zeit und Situation des Kommunikationsaktes, zu den letzteren die biologischen, psychologischen und soziologischen Gegebenheiten des Empfängers (bzw. Senders) ... Folglich ist der pragmatische Textbegriff nicht statisch; sein bleibendes Merkmal ist vielmehr die prozeßhafte Dynamik. Die radikale Konsequenz aus solchen Überlegungen würde lauten: So viele Rezipienten, so viele Texte...“⁹⁰. Auch das kollektive Normensystem, nach dessen Maßgabe der Rezipient den Text erfährt, wird für die Interpretation geltend gemacht⁹¹.

Übernommene Literaturkonzepte sollten so also nicht einfach als „unauthentisch“ oder gar „mißverstanden“ disqualifiziert und abgetan werden; die Einsicht in die durch den interkulturellen Rezeptionsvorgang notwendig verursachte Divergenz läßt es zu, ihnen Eigenständigkeit zu verleihen. Diese erlaubt es wiederum, sie zunächst einmal als lebendige und wirkungsvolle Formen zu betrachten, die Dichtern und Prosaautoren kreative Impulse verleihen können.

Die vorangegangene Prüfung von Rezeption, Diskussion und Kritik hat aber auch die Fallstricke des literarischen Engagements auf ideologischer und ästhetischer Ebene klar gezeigt. Sowohl die sozialistische als auch die auf Sartre beruhende, arabisch-nationalistische Orientierung tendieren – wenn auch in unterschiedlichem Maße – dazu, den Autor für ihre gesellschaftlich-politischen Ideale zu vereinnahmen und von ihm einen entspre-

⁹⁰ H.F. Plett, zitiert bei Grimm, G.: *Rezeptionsgeschichte*, S. 16f. Ein solches, extrem liberalistisches Rezeptionsverständnis ignoriert jedoch die „historisch-dialektische Vermittlung von Werkautorität und Rezeptionsautonomie“ und läuft auf eine „Geschichte subjektiver, unkontrollierter und unkontrollierbarer Illusionen“ heraus: Mandelkow, K.R.: *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte*, S. 161f., S. 172. Abdo Abboud hat in seiner Studie *Deutsche Romane im arabischen Orient* (vgl. Anm. 73) sowohl die übersetzerische als auch die literaturkritisch-interpretatorische Rezeption des modernen deutschen Romans in der arabischen Welt größtenteils als eine Anzahl „mehr oder weniger mißlungener 'inadäquater' Rezeptionsfälle“ bewertet (*ibid.*, S. 181). Sein Urteil gründet sich auf quantitative Kriterien (lückenhafte und willkürliche Auswahl der zu übersetzenden Werke) als auch auf qualitative Kriterien (sprachlich-stilistische Mängel, fehlende Kreativität und Originalität vieler Übersetzungen, häufig mißlungene Vermittlung des übersetzten Werks seitens des Übersetzers/Kritikers im Hinblick auf die „sozialen, politischen und kulturellen Bedürfnisse der 'empfangenden' Region“). Daher konnten die meisten Übersetzungen „für die Zielliteratur auch keine 'innovative' Funktion haben“ (Ausnahme: Werke von Thomas Mann und Franz Kafka, *ibid.*, S. 14, 182, 184). Es gilt zu bedenken, daß sich diese sicher berechtigte, i.a. negative Sichtweise nur auf die *moderne deutsche* Literatur bezieht; für sie gab es in der arabischen Welt aufgrund der vergleichsweise schwachen politischen Beziehungen (und somit nicht sehr intensiven interkulturellen Kommunikation) nur wenige Vermittler. Im Falle der Übersetzung englischer bzw. französischer Literatur ins Arabische würde man bestimmt zu einem sehr viel differenzierteren Ergebnis kommen können.

⁹¹ Mandelkow, K.R.: *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte*, S. 139.

chenden Standpunkt zu fordern. Auf der anderen Seite eröffnet eine Anerkennung des (von der marxistischen Theorie erstmals analysierten und auch von Sartre übernommenen) Zusammenhangs zwischen Literatur und Gesellschaft dem arabischen Literaten neue ethische und ästhetische Dimensionen. In der Praxis des literarischen Arbeitens wird sich sein Engagement darin zeigen, inwieweit und in welchem Maße sich sein Blick auf die komplexe Realität seiner Epoche und seiner gesellschaftlichen Umgebung den geforderten ideellen Richtlinien unterwirft. Ein engagiertes Werk kann daher sowohl eine tendenziöse, ideologische Unterweisung der Leserschaft, aber auch eine über jegliche doktrinäre Festlegung hinausreichende Aufzeigung der sozialen und politischen Zusammenhänge, Bedingungen und Grenzen sein. In letzterem Fall aber wird es zur Reflexion oder zur Kritik seiner Zeit, seiner Gesellschaft und deren Herrschaftssystem. Darin und auch im Glauben an die Fähigkeit des Menschen, zu handeln und zu verändern, kann die Stärke engagierter Literatur, im Zusammenwirken mit der Gesellschaft, die politische Befreiung sucht, ihre große Chance liegen.

In diesem Sinne ist das folgende Kapitel ein Exkurs hinunter von der Ebene der abstrakten Programmatik in die geistige Werkstatt eines der bekanntesten modernen arabischen Literaten. Unser Anliegen ist es zum einen, auf der Grundlage der autobiographischen Berichte und Reflexionen des irakischen Dichters 'Abdalwahhāb al-Bayātī die lebendige Komplexität nicht nur einer, sondern gleich *mehrerer* zusammenwirkender interkultureller Rezeptionen am individuellen Beispiel deutlich werden zu lassen. Auch al-Bayātī schöpfte aus den geistigen Ressourcen, die die Vermittlungsinstanzen seiner Zeit (wie Literaturzeitschriften, kommunistische Partei, Universität) insbesondere für die suchende junge Generation beithielten. Indem er die jeweils rezipierten Konzepte für sich ausbeutete und die Bruchstücke mit den Erfahrungen aus seiner eigenen Lebenswelt verschmolz, konstruierte sich der Dichter seinen subjektiven intellektuellen – und so auch literaturkonzeptionellen – Horizont; sieht man von außen auf den Fluß seiner biographischen Zeit, erscheinen die ausgewählten Ideen so als in Strömungen dahintreibende, ineinandergreifende Fragmente geistiger Gebäude; gegen Ende eines jahrzehntelangen Erfahrungsbogens zeichnet sich in diesem „Film“ schließlich das Camus'sche Paradigma des *homme révolté* klarer ab als die zuvor lange dominante sozialistische Sicht. Anders als Sartre nämlich, dessen *littérature engagée* von *al-Ādāb* in ein panarabisches Literaturprogramm umgewandelt wurde, wurde Camus vor allem individuell rezipiert. Dieser politische und philosophische Autor stand für einen nicht ideologischen, aber dennoch linksgerichteten Humanismus des Literaten; seine offene, zwischen Politik und Literatur vermittelnde Position war nicht in allgemeinen politischen, sondern in individuellethi-

schen Kategorien formuliert⁹². Ungeachtet seines – auch bei der Linken in Frankreich – umstrittenen Plädoyers für eine Synthese französischer und arabischer Kultur hatte der Algerienfranzose Camus mit seinem philosophischen Denken bei arabischen Intellektuellen deutlich Erfolg⁹³; dieser wurde verallgemeinernd mit der geistigen Revolte gegen die Massenideologien der fünfziger und sechziger Jahre erklärt⁹⁴. Jedoch erscheint es vorsichtiger, Camus' Bedeutung für die arabischen Intellektuellen zunächst einmal durch eine Analyse der jeweiligen individuellen Rezeptionen bzw. literarischen Verarbeitungen zu greifen⁹⁵. Auch dies soll – für einen Fall! – anhand von al-Bayātīs Reflexionen und Berichten *avant la lettre* bis hinein in ein Gedicht versucht werden.

Eine weitere Intention ist es, am Beispiel al-Bayātīs – und sodann einigen seiner Kollegen aus der poetischen Avantgarde – das langsame Auseinanderklaffen der unverdrossen von außen verkündeten literarischen Leitlinien und der persönlichen Realitätswahrnehmung zu verdeutlichen. Ein Individualisierungsprozeß führt gerade die als Vorreiter geltenden Vertreter der modernen Dichtung schon ab den späten fünfziger Jahren weg von den zunächst übernommenen kollektiven Programmen. Die „Alleingänge“ dieser Dichter nehmen ihren Ausgang vor allem in der sich im Laufe der Jahre summierenden Erfahrung mit den politischen Entwicklungen; früher oder später werden die einst mit vielen anderen geteilten gesellschaftspolitischen Ideale als unrealistisch gewertet. Diese Desillusionierung verändert das Selbstverständnis dieser Literaten sowie die Vorstellung von ihrer sozialen Rolle. Abseits von dem – vor allem während der sechziger Jahre immer lauter werdenen – literatur-politischen Säbelrasseln (s. Kap. 5) findet so das literarische Engagement zu neuen, persönlichen Definitionen und Gestaltungen.

⁹² Kurt Kloocke: *Albert Camus: L'Homme révolté, oder der Schriftsteller und die Politik*. In Wertheimer, J. (Hrsg.): *Von Poesie und Politik*, S. 219-239. S. unten, Kap. 4.

⁹³ Camus' essayistisches und fiktionales Werk wurden u.a. von Suhail Idrīs und seiner Frau 'Ā'ida ins Arabische übersetzt.

⁹⁴ Adel Daher: *Current Trends in Arab Intellectual Thought*. Santa Monica 1969, S. 18. Dahers These von der anti-kollektiven Revolte scheint zu kurz zu greifen angesichts der Tatsache, daß auch Ḡassān Kanafānī den Tod Camus' (1960), „des Meisters der Philosophie des Absurden“, in seinem Tagebuch bedauert hat: *Yaumīyāt 1959-1960*. In: *al-Karmil* 2 (1981), S. 239.

⁹⁵ Als eines der wenigen Beispiele auf diesem Gebiet kann der Aufsatz *Uqṣūṣat ar-raḡbāt al-muḥbaṭa* von Ṣabrī Ḥāfiṣ genannt werden, der dem Einfluß – aber auch der Abgrenzung – von A. Camus in der Kurzprosa Idwār al-Ḥarrāṭs auf den Grund geht: *al-Ādāb* 17, Nr. 5 (Mai 1969), S. 42-47.

Kapitel 4

Adaption und Überschreitung:

Der Wandel des *iltizām* im literarischen Bewußtsein und Selbstverständnis des irakischen Dichters 'Abdalwahhāb al-Bayātī (geb. 1926)

4.1. *al-Bayātī und seine autobiographischen Zeugnisse*

Der irakische Dichter 'Abdalwahhāb al-Bayātī, der als einer der ersten herausragenden Vertreter der *ḥarakat aš-ši'r al-ḥadīṭ* gilt¹, hat mit seiner Autobiographie *Tağribatī aš-ši'rīya* (1968) ein einmaliges Dokument zum Einfluß des *iltizām* auf das literarische Bewußtsein vorgelegt². Mehr als die verstreuten und lückenhaften Selbstzeugnisse anderer moderner Dichter und Literaten aus der hohen Zeit des *iltizām* (also den fünfziger und sechziger Jahren) ermöglicht es dieser rückblickend-reflektierende Bericht, den Einfluß engagierter Ideale in Wechselwirkung mit den Erfahrungen der Epoche noch *vor* ihrer Umsetzung in Poesie zu studieren. In einer jüngst veröffentlichten zweiten Schrift *Sīra dātīya. al-Qiṭāra wa'd-dākira*³ blickt der Dichter aus noch weiterer zeitlicher Entfernung auf diese frühen Jahre zurück: Die dabei vollzogene kritische Neubewertung des Engagements und seiner literarischen und gesellschaftlich-politischen Möglichkeiten aus der Feder des – nach Badawi – „vermutlich engagierteste(n) Dichter(s) der Nachkriegsgeneration“⁴ kann interessante Einblicke in die Erfahrungen

¹ Jayyusi, S.Kh.(ed.): *Trends and Movements*, vol. 1, 2: passim. Id.: *Modern Arabic Poetry. An Anthology*. New York 1987, S. 170-179. Badawi, M.M.: *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, passim. Id.: *Short History*, S. 59-63, passim.

² *Dīwān*, ḡ. 2, Beirut 1972, S. 3-138. Die Autobiographie wurde von Carmen Ruiz Bravo ins Spanische übersetzt: *Mi experiencia poetica*, Madrid 1986. Meines Wissens wurde ihr bislang nur in der Dissertation von Stephanie Burckhart 'Abd al-Wahhāb al-Bayātī: *Reflexionen zur Literatur* (Mainz 1978) als Quelle für die Auseinandersetzung eines modernen arabischen Literaten mit seiner Zeit nähere Beachtung zuteil. Auch Ru'ūbīn Snīr (Reuven Snir) hat sie in seinem Aufsatz *Limāqā tunfā al-kalimāt? aš-Šā'ir wa ṣaḥratuhū fī mir'āt aš-ši'r al-multazim* in: *al-Karmīl* (Haifa) 14 (1993), S. 49-93 hin und wieder herangezogen.

³ London und Rom 1994. Der Text besteht aus Gesprächen, die der Literaturwissenschaftler – und nur im Vorwort genannte Herausgeber des Buches – Hāmid Abū Aḥmad mit al-Bayātī während dessen Mission als Kulturattaché des Irak in Madrid Ende der achtziger Jahre führte; weiter sind (von Abū Aḥmad entsprechend dem thematischen Zusammenhang ausgewählte) Interviews aus Literatur- und anderen Zeitschriften sowie häufige Zitate aus *Tağribatī aš-ši'rīya* integriert. Das Buch wurde von al-Bayātī also nicht selbst zusammengestellt; da er aber vor dem Titel *Sīra dātīya* als Autor genannt ist, ist der *pacte autobiographique* (Philippe Lejeune, s.u. Anm. 15) in gewisser Weise erfüllt.

⁴ Badawi, M.M.: *Short History*, S. 59.

vermitteln, die nach anfänglicher Begeisterung zu einer differenzierteren und distanzierteren Betrachtung des literarischen *iltizām* führten.

al-Bayātīs sich wandelnde Einstellung zum Engagement soll in diesem Kapitel besonders auch deswegen näher betrachtet werden, da sie – *mutatis mutandis* – bei anderen seiner Kollegen aus der literarischen Avantgarde ebenfalls zu beobachten ist. Autobiographische und biographische Schriften, Briefe, Interviews, Essays und nicht zuletzt literarische Texte selbst zeugen von der zunehmend problematischen Beziehung zwischen individuellem Autor und dem allorts propagierten kollektiven Ideal des *iltizām*. Die Gründe für die Skepsis einzelner Autoren liegen nicht nur in der ästhetischen Ablehnung einer allein auf politisch-populäre Inhalte und Botschaften reduzierten literarischen Produktion, die als *al-adab al-multazim en masse* die politischen Entwicklungen und Ereignisse in der arabischen Welt begleiteten⁵. Einen mindestens ebenso wichtigen Faktor stellt die Desillusionierung angesichts der realen Politik der postkolonialen, anfangs als revolutionär begrüßten Regime dar, die den Literaten Selbstzensur und Zensur verordneten und das Exil zu einer vielfach geteilten, politischen und existentiellen Grunderfahrung arabischer Intellektueller werden ließ. Den Höhepunkt der Ernüchterung stellte der Junikrieg 1967 dar, der für viele der einstmalig begeistert engagierten Literaten zu einem Paradigmenwechsel in Literatur- und Selbstverständnis führte. Dieser tiefe Einschnitt soll jedoch Gegenstand des letzten Kapitels unserer Untersuchung sein.

al-Bayātīs Bericht über seine Erfahrung als Dichter kann natürlich nicht als repräsentativ für die Erfahrungen einer ganzen Generation Literaten des arabischen Mašriq gelten. Sie zeigt vielmehr die Herausbildung einer Dichterpersönlichkeit aus dem Zusammenspiel von persönlicher Herkunft und persönlichem Erleben mit einigen geistigen Idealen der Epoche und den äußeren Bedingungen eines Landes bzw. einer Region. Die epochenspezifischen – ideellen und gesellschaftlich-politischen – Faktoren jedoch wirken auch in der Genese seiner intellektuellen literarischen Mitstreiter. Aus diesem Grund ähneln sich manche Erfahrungen – wie die des revolutionären politischen Einsatzes, der Unterdrückung des Wortes und der Verfolgung der Dichter – und mancher damit einhergehende Bewußtseinsprozeß. al-Bayātīs biographischer Weg verläuft deshalb streckenweise parallel zu den

⁵ Nur ein Beispiel dieser kurzlebigen Massenproduktion sind die Gedichte zur französisch-israelisch-britischen Militäroperation in Suez (1956-1957), die Ġālī Šukrī in seiner Rezensionreihe *Šā'ir bi-lā qaḍīya*, *Qaḍīya bi-lā šā'ir* und *Šā'ir lahū qaḍīya* in *Sī'r* 7, Nr. 27, S. 90-97 und Nr. 28, S. 94-98 (1963) sowie 8, Nr. 29/30 (1964), S. 84-90 „zerlegt“.

Wegen anderer Literaten seiner Zeit, zentrale Momente seiner geistigen und dichterischen Entwicklung manifestieren sich auch in der ihren⁶.

al-Bayātīs biographischer und literarischer Werdegang, die Entwicklung und Bedeutung seiner Poesie sind mancherorts beschrieben worden⁷. Sein Leben vollzieht sich auch heute noch in einem Spannungsfeld zwischen politischer Verbannung und offizieller Diplomatie. Im Jahr 1926 als Sohn einer einfachen Familie in einem ländlichen Quartier am Rande Bagdads geboren, studierte er von 1944 bis 1950 arabische Sprache und Literatur an der Akademie für Lehrerausbildung (*Dār al-Mu‘allimīn al-‘Ulyā*), die auch eine Hochburg der anti-monarchisch und anti-britisch orientierten Nationalbewegung war. Bereits in dieser Zeit nahm er eine integrierende und vermittelnde Rolle zwischen den nationalistischen und linksorientierten politischen Gruppen ein. Persönlich stand er der im Untergrund wirkenden kommunistischen Partei nahe; mit seinen Genossen gab er die kulturpolitische Zeitschrift *al-Taqāfa al-Ġadīda* heraus⁸. Seine Mitwirkung bei den – im Gefolge des Vertrags von Portsmouth (1948) – blutigen Demonstrationen gegen die unterwürfige Großbritannien-Politik der irakischen Regierung mußte er mit einem Knochenbruch, Verhören und mehrmonatigen Aufhalten in Gefängnissen und Lagern bezahlen. Auch sein zweiter Gedichtband *Abārīq muhaššama* (1954), der von den fortschrittlichen Literaturkritikern in Ägypten und Libanon als poetisches Werk eines bedeutenden, neuen Talents des *šī‘r ħurr* im Gefolge von Nāzik al-Malā‘ika und Badr Šakir as-Sayyāb bewertet wurde, brachte ihn wieder mit der Staatsgewalt in Konflikt. Wegen seinen literarischen und politischen Akti-

⁶ Autobiographien, die für die Literaturreflexion und -diskussion der fünfziger und sechziger Jahre von Aufschluß sind, schrieben Šalāh ‘Abdaššabūr, (*Hayātī fī ‘š-šī‘r*. Beirut 1969), Nizār Qabbānī (*Qiṣṣatī ma‘a ‘š-šī‘r. Sīra dātīya*. Beirut 1972, ⁷Beirut 1986), Adūnīs (*Hā anta ayyuhā al-waqt. Sīra šī‘riya taqāfiya*. Beirut 1993) sowie Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā (*Šārī‘ al-Amīrāt. Fuṣūl min sīra dātīya*. Amman 1994). Von dem bereits 1964 verstorbenen Badr Šakir as-Sayyāb finden sich Selbstzeugnisse verschiedener Art in der Biographie von Ihsān ‘Abbās: *Badr Šakir as-Sayyāb. Dirāsa fī hayātihī wa šī‘rihī*. Beirut 1969, ⁶Beirut 1992, sowie in den Zeitschriften *al-Ādāb* und *Šī‘r*. Briefe des Dichters wurden in dem Band *Rasā‘il as-Sayyāb*, Beirut 1975, zusammengestellt. Theoretische „Abrechnungen“ mit dem *iltizām* finden sich u.a. bei Nāzik al-Malā‘ika, *Qaḍāyā aš-šī‘r al-mu‘ašir*, Beirut 1962, ⁸Beirut 1992 sowie bei Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā: *al-Ĥurrīya wa ‘t-ṭifān* (1957) in der gleichnamigen Sammlung literaturkritischer Essays, Beirut 1960, S. 18-29 sowie im Aufsatz *The Rebels, The Committed and the Others – Transitions in Arabic Poetry Today*. Leider konnte ich keine Selbstzeugnisse anderer Dichterpersönlichkeiten finden – wie des Palästinensers Taufiq Šayyig (mehrere Selbstmordkrisen, st. 1971 in den USA) oder dem Iraker Buland al-Ĥaidarī (dessen im Exil geschriebenen Gedichte von tiefer sozialer und politischer Entfremdung zeugen).

⁷ Vgl. Anm. 1 und 2 in diesem Kapitel. Der folgende Abriss orientiert sich zusätzlich an Angaben aus *Sīra dātīya: al-Qiṣṣa wa ‘d-dākira*.

⁸ Vgl. Pierre Rossi: „La Culture Nouvelle“; *mouvement révolutionnaire des intellectuels irakiens*. In: *Orient* 2, Nr. 8 (1958), S. 59-65.

vitäten wurde 1955 ein Berufsverbot über ihn verhängt. Er verließ sein Land ohne Paß, lebte dann drei Jahre als Lehrer und Journalist in Damaskus, Beirut und Kairo, von wo aus er auch Wien und Moskau besuchte. Während des Aufenthalts in der sowjetischen Hauptstadt knüpfte er die dauerhafte enge Freundschaft mit dem exilierten türkischen Dichter Nazim Hikmet (dem er im folgenden mehrere Gedichte sowie ein eigenes Kapitel in *Tağribatī aš-ši'rīya* widmete). Nach der Julirevolution 1958 kehrte er in den Irak zurück, wo er einen hohen Posten im Unterrichtsministerium erhielt. Er vertrat den Irak bei der *Konferenz der Asiatisch-Afrikanischen Solidarität* in Kairo und war Gast und Vertreter der arabischen Literaten bei der *Konferenz der Schriftsteller und Künstler der Welt* in Wien. Als Kulturattaché verbrachte er die Jahre zwischen 1959 und 1961 in Moskau, danach lehrte er an der Universität Moskau und war Mitarbeiter des *Instituts der Völker Asiens* an der *Sowjetischen Akademie der Wissenschaften*. Auf ausgiebigen Reisen machte al-Bayātī erstmals Bekanntschaft mit den Ländern Westeuropas. In der krisengeschüttelten politischen Entwicklung in seiner Heimat verlor er seine irakische Staatsbürgerschaft; er bekam sie erst 1967, als er bereits auf persönliche Einladung Präsident Nasers in Ägypten lebte, wieder zugesprochen. Anfang der siebziger Jahren rief man ihn wieder offiziell in seine Heimat zurück, wo ihm ein Posten als kultureller Berater im Informationsministerium zugesprochen wurde. 1979 wurde al-Bayātī für mehr als ein Jahrzehnt irakischer Kulturattaché in Madrid. Er reiste in dieser Funktion in etliche Länder Europas und Asiens, 1982 nach Mexiko und Lateinamerika. Aus politischen Gründen verbringt al-Bayātī sein Alter außerhalb seiner Heimat in Amman.

In all den Jahrzehnten seines wechselvollen biographischen Werdegangs hat der ausgesprochen produktive Dichter⁹ seine entschieden marxistisch geprägte sozialistische Weltanschauung beibehalten. Ungeachtet seiner unbestrittenen Originalität ist sein Werk – in einem für die arabische Dichtung einmaligen Maße – inspiriert von den großen Poeten der internationalistischen Linken (Lorca sowie die mit ihm persönlich befreundeten Dichter Hikmet und Neruda) und atmosphärisch beeinflusst von der Dichtung Eliots, Eluards, Aragons und Majakovskys¹⁰. Seine Debut-Sammlung *Malā'ika wa Šayātīn* (1950) ist noch von einer romantischen Haltung geprägt, die auch das frühe Werk seiner irakischen Dichterkollegen al-Malā'ika und as-Sayyāb kennzeichnet¹¹. In dem wenige Jahre später fol-

⁹ Seit den fünfziger Jahren publizierte er fast jährlich eine oder mehrere Gedichtsammlungen; in den sechziger Jahren experimentierte er auch mit dem Drama.

¹⁰ Der international-kosmopolitische Charakter von al-Bayātīs Dichtung ist sicher der Grund dafür, daß sie in größerem Umfang als andere arabische Literatur in Spanien und Lateinamerika übersetzt und gelesen wird.

¹¹ Zur späten Romantik im Irak s. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 472ff.

genden, erfolgreichen *šī'r ḥurr*-Experiment *Abārīq muhaššama* wird das Leben der irakischen Landbevölkerung und Arbeiterschaft stark realistisch und idealisierend dem bedrohlichen und menschenverachtenden Charakter der modernen Metropole (Bagdad) entgegengesetzt. Der in seiner Poesie zum Ausdruck gebrachte Enthusiasmus über die weltweite sozialistische Bewegung und die revolutionären politischen Errungenschaften in der arabischen Region – wie die irakische Revolution von 1958 und der Sozialismus im Ägypten Nassers – weicht langsam – und nach dem Junikrieg 1967 unübersehbar – einer nicht minder engagierten, aber desillusioniert-pessimistischen Haltung (sie wird erstmals deutlich in seinem Diwan *Alladī ya'tī wa lā ya'tī*, 1966¹²). Im selben Zuge greift er zu bisweilen dunklen symbolistischen und surrealistischen Bildern und Ausdrucksmitteln. Sein mehr und mehr ausgreifender Symbolschatz ist „international“: Altorientalische und griechische Götterfiguren, Helden der Antike, fiktive Figuren aus dem Koran, dem klassischen arabischen Erbe und der Weltliteratur, vergangene und moderne Dichter und Revolutionäre, werden aufgrund ihres Sinngehalts zum Leben erweckt und vom Dichter als „Masken“ (*qinā'*, pl. *aqni'a*) verwendet, durch die er seine aktuell relevanten Botschaften spricht. In der nach seiner Rückkehr in den Irak verfaßten poetischen Sammlung *Sīra dātīya li-sāriq an-nār* (1974) formuliert al-Bayātī schließlich sein dichterisches Selbstverständnis als das eines modernen, Camus'schen Prometheus; diese tragische Rettergestalt will in einem womöglich sinnlosen Kampf die Menschheit von der tödlichen Ignoranz und den verhängnisvollen Illusionen des gegenwärtigen Zeitalters befreien.

Trotz seines durch die Erfahrung von Exil und revolutionärer „Realpolitik“ zerbrochenen Optimismus¹ hat al-Bayātī an seiner von Anfang an geteilten Überzeugung von der Verantwortung des Dichters für die Gegenwart und Zukunft festgehalten. Jedoch kann man in seinen autobiographischen Schriften verfolgen, wie sich sein zunächst von Existentialismus und Sozialismus gleichermaßen geprägtes literarisches Bewußtsein in der Konfrontation und geistigen Auseinandersetzung mit der schonungslosen Wirklichkeit seiner Zeit um die Erkenntnis der gegenwärtigen Machtlosigkeit des Dichterworts erweiterte. Ohne Hoffnung darauf, selbst etwas verändern zu können, wandelt sich das Ideal vom *iltizām* des Dichters hin zu der Vorstellung, daß das literarische Arbeiten eine weiterhin notwendige, aber einsame und unverstandene zivilisatorische Mission ist.

¹² S. die Besprechung in *al-Ādāb* 16, Nr. 11 (November 1968), S. 61-66 (Šauqī Ḥamīs)

4.2. Tağribatī aš-ši‘rīya: Jahre der Formung¹³

Noch vor Vollendung seines vierten Lebensjahrzehnts blickte al-Bayātī, der zu diesem Zeitpunkt staatenlos war und im Ägypten Nassers Asyl gefunden hatte, auf sein Werden als Dichter zurück¹⁴. Die gleich zu Anfang genannte Prämisse für das Schreiben der Autobiographie – zugleich Philippe Lejeunes *pacte autobiographique* – ist, in diesem Werk die Bedeutung zu bestimmen, die Dichtung für ihn persönlich einnimmt (*taḥdīd makānihī min nafsi*¹⁵). Die historische Rekonstruktion seiner äußeren Lebenswelt tritt in seinem Bericht dagegen öfters in den Hintergrund. Da die niedergeschriebenen „dichterischen Erfahrungen“ hier als Quelle zur ideellen Genese eines engagierten Literaten verwertet werden, zielt unser Erkenntnisinteresse besonders auf die dialektische Beziehung zwischen Epochenerfahrung und Wandel der geistigen Raster. Dabei sollte im Auge behalten werden, daß al-Bayātī auf die Jahre seiner geistigen Formung aus dem Blickwinkel eines überzeugten, wenngleich parteilich unabhängigen Sozialisten zurückblickt. Eine gewisse Selektion und Tendenz der als prägend beschriebenen Einflüsse und Erfahrungen ist deshalb – wie jeder autobiographischen Quelle – mit Sicherheit auch diesem Text zueigen. Da wir aber danach fragen, welche ideellen und materiellen Faktoren das *Bewußtsein* des heranreifenden Dichters geformt haben, können wir uns ein Stück weit im Einklang mit der von ihm herausgestrichenen, subjektiven Entwicklungslinie bewegen (eine ideale Quelle für das Selbstverständnis eines Dichters sind seine eigenen Aussagen). Überdies besitzen wir mit der *Sīra dātīya. al-Qītāra wa’d-dākira* – al-Bayātīs schon erwähnten zweiten Rück-

¹³ So der Titel des ersten Kapitels von al-Bayātīs autobiographischem Rückblick.

¹⁴ *Tağribatī aš-ši‘rīya* erschien 1968. Auszüge des ersten Kapitels wurden jedoch bereits im März 1966 in *al-Ādāb* Nr. 16 veröffentlicht (S. 4-5, S. 198).

¹⁵ *Dīwān*, §. 2, S. 7. Der *pacte autobiographique* ist nach der i.a. anerkannten poetologischen Definition des französischen Autobiographie-Theoretikers und -historikers Philippe Lejeune das wesentliche Kriterium zur Bestimmung des Genres Autobiographie. In diesem Pakt wird dem Leser die Namensidentität zwischen Autor, Erzähler und Protagonist vermittelt. Der autobiographische Pakt kann sich zum einen in einem Titel wie *Tağribatī aš-ši‘rīya* ausdrücken, der klar auf eine Identität zwischen der ersten Person und dem Autor verweist. (Nach dieser Definition handelt es sich auch in der o.g. *Sīra dātīya* um eine Autobiographie – obwohl sie nicht von al-Bayātī selbst zusammengestellt und herausgegeben wurde – vgl. o. Anm. 3.). Zum anderen kann der autobiographische Pakt auch deutlich im einleitenden Abschnitt des Textes stehen (in manchen Fällen auch innerhalb des Textes). Bei dem ebenfalls o.g. Gedicht *Sīra dātīya li-sāriq an-nār* wird der Leser durch den Titel aufgefordert, die Verse nicht nur als Fiktion zu verstehen. Diese „indirekte Form des autobiographischen Pakts“ nennt Lejeune „phantasmatischer Pakt“ (*pacte fantasmatique*), da die „Phantasmen“ nicht nur reine Fiktion, sondern auch Aufschlüsse über den Autor bringen sollen: Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975, S.13-46 (dt. Übersetzung: *Der autobiographische Pakt*, Frankfurt a.M. 1994, S. 13-51.).

blick – einen ergänzenden, um Jahrzehnte jüngeren Filter, mit dessen Hilfe eine mögliche Veränderung in der Sichtweise auf die eigene Entwicklung (oder auf einzelne Phänomene) konstatiert werden könnte. Als weiterer Weg zu einem annähernden Verstehen wird vor dem Hintergrund des autobiographischen Berichtes die Dichtung al-Bayātīs in einer seiner geistigen Quellen gespiegelt; dieses hermeneutische Verfahren, das hier für eine relativ späte Phase von al-Bayātīs Schaffen angewendet wird (s.u. Kap. 4.4.), gestattet es, den Einfluß Albert Camus' auf sein Selbstverständnis und seine Dichtung gleichermaßen zu ergründen.

Im Interview mit Ḥāmid Abū Aḥmad – dem Herausgeber der *Sīra dātīya. al-Qītāra wa'd-dākira* – bezeichnet al-Bayātī 1989 seine einstmalige Begeisterung von existentialistischen Vordenkern – wie Sartre und Camus – kurzerhand als „vorübergehenden Einfluß (*ta'atturan 'ābiran*) zu Beginn der fünfziger Jahre“¹⁶. Über zwei Jahrzehnte vor der sog. *Sīra dātīya* dagegen beschrieb er in *Tağribatī aš-ši'rīya* die existentialistische Literatur Sartres und Camus' als einen seiner frühesten Ankerplätze, den er, noch unter dem begeisterten Eindruck der gerade im Irak zugänglich gewordenen realistischen Literatur (er nennt als persönliches Schlüsselwerk Gork'ij's *Mutter*¹⁷ an anderer Stelle auch die Werke von Tolstoi, Tschchow und Dostojewski¹⁸), auf der Suche nach einem geistigen Halt für sich entdeckte¹⁹. Welche Verluste und Bedürfnisse ließen den jungen Mann (der, wie oben gezeigt, damals gerade sein Studium beendet und bereits die Gefängnisse der Regierung Nūrī Sa'īd, des Premierministers von König Faiṣal II., kennengelernt haben muß) hier eine befriedigende ideelle Orientierung finden?

Als erste existentielle Erschütterung und Ausgangspunkt seiner geistigen und ideologischen Weltansicht nennt al-Bayātī die Begegnung mit der Stadt Bagdad, deren „Wahrheit“ sich ihm offenbarte, als er zur Aufnahme seines Studiums sein Elternhaus in einem der ländlichen Außenbezirke verließ:

„Es war die erste Erschütterung, als ich die Wahrheit der Stadt entdeckte. Es war eine falsche Stadt. Sie existierte zufällig und wurde uns aufgezwungen. Sie besaß nicht mehr von der wahren Beschaffenheit einer Stadt als daß sie einem Clown oder Gaukler ähnelte, der seinen Kleidern alle Farben und jeden Fetzen, den er gerade findet, anheftet. Was das innerste Wesen der wahren Stadt betrifft, die jahrhundertlang an den Ufern des Tigris gelebt und große Kulturen hervorge-

¹⁶ *Sīra dātīya*, S. 103.

¹⁷ Verfaßt 1907. Maksim Gork'ij (1868-1936) gilt als der Vorreiter der Methode des Sozialistischen Realismus (s. Kap. 1, Anm. 95). Der Roman *Mutter (Mat')*, 1907 zeigt wie seine anderen Werke aus jener Periode eine politische (marxistische) Tendenz: *Lexikon der Weltliteratur*, I, S. 557f.

¹⁸ *Drīwān*, ḡ. 2, S. 9.

¹⁹ *Ibid.*, S. 15.

bracht und erlebt hatte, so empfand ich, daß sie gestorben und für immer verschwunden war. Ich wünschte nicht ihre Wiedergeburt. Ich wünschte für sie nur ein Fortleben, wie das Fortleben eines Flusses, der entspringt und in das große Meer fließt, das ihn umfängt und in dem er aufgeht. Deswegen war die Revolution gegen die Stadt eine Ablehnung ihrer gegenwärtigen Form. Es war keine sentimentale Ablehnung, sondern ein Keim für die Auflehnung (*tamarrud*), welche die Revolution hervorbrachte“²⁰.

Im Vergleich mit der künstlichen und oberflächlichen Wirklichkeit Bagdads charakterisiert al-Bayātī auch seine Zeitgenossen:

„So wie unsere Stadt einem Gaukler ähnelte, so ähnelte unsere Generation einem Bettler, der seine Kleidung und seine Aufmachung allen Zeiten entliehen hat, bis er seine Persönlichkeit und seine wahre Stimme verlor“²¹.

Angesichts der vom Verlust der Geschichte, von Orientierungslosigkeit, Entfremdung und sozialer Ungerechtigkeit gekennzeichneten Gegenwart beginnt die Suche nach Möglichkeiten der Veränderung zur Gestaltung der Zukunft:

„Es gab keine Verbindung zwischen unseren Studien und unseren geistigen und materiellen Bedürfnissen. Dieser Riß brachte ein Bewußtsein hervor von dem Widerspruch zwischen dem herrschenden Denken und der Wirklichkeit vor unseren Augen. Dieses Bewußtsein entstand nicht aus einer Leere heraus, sondern aus einem vorhandenen und starken Klassenbewußtsein. Es war kein Haß, sondern das Gefühl vom Verlust der Gerechtigkeit und der Veränderung der Umstände, etwas, das nach keiner individuellen, auf Groll beruhenden Tat verlangte. Wir brauchten eine Fackel, die aufflammen sollte um diese Wirklichkeit zu verbrennen und zu reinigen. Aber ich war mir noch nicht darüber klar geworden, wie diese Fackel brennen sollte und hatte keine Vorstellung von der Zukunft danach“²².

Zunächst macht sich al-Bayātī daran, in Geschichtsbüchern nach Antworten und Lösungen zu forschen. In denselben Jahren auch macht er Bekanntschaft mit den obengenannten „revolutionären Werken“ der russischen Klassiker, die im Zuge des antifaschistischen Widerstands gegen den internationalen Feldzug des Hitler-Nazismus im Irak erstmals publiziert werden durften. Auch mit westlichen Autoren setzt er sich intensiv auseinander – al-Bayātī spricht von einer leidenschaftlichen Lektüre des englischen Dichters W.H. Auden²³, aber auch von seinem Interesse an den lite-

²⁰ *Ibid.*, S. 8. Übersetzt mit einigen kleinen Abänderungen nach Burckhart, S.: *‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 13.

²¹ *Dīwān*, §. 2, S. 8. Übersetzt nach Burckhart, S.: *‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 13.

²² *Dīwān*, §. 2, S. 9.

²³ Wystan Hugh Auden (1907-1973), radikaler poetischer Erneuerer, war zunächst Kommunist (Engagement im Spanischen Bürgerkrieg), wandte sich aber nach dem Zweiten Weltkrieg mehr und mehr christlich-existentialistischen (Kierkegaard) und mystischen Ideen zu. Seine Dichtung ist stets eine Auseinandersetzung mit der äußeren, aber auch der seelischen Wirk-

rarischen Pionieren und Avantgardisten des 19. Jahrhunderts, wie Byron, Shelley, Baudelaire, Rimbaud und Hugo²⁴.

Im Unterschied zu diesen Literaturen aber konnte

„nicht einer der arabischen Dichter dieser (frühmodernen, d.h. neoklassizistischen und romantischen, V.K.) Periode unseren Blick fesseln – selbst Ġibrān²⁵ stellte ich mir vor wie einen greisen Wahrsager, der ein schwarzes Büßerhemd trug und vor einem Leichnam Tränen vergoß“²⁶.

Von al-Bayātī und seinen literarischen Genossen – er nennt die ebenfalls in diesen Jahren heranreifenden Avantgarde-Talente Badr Šākīr as-Sayyāb und Buland al-Ḥaidarī – wurde die Literatur der frühen arabischen Modernisten eher als „eine emotionale, romantische Revolution“ empfunden²⁷. Aber

„über all diese Lektüre und Beziehungen, über die Berührung und Reibung mit der lebendigen Wirklichkeit“ öffnete sich „für unsere Empfindungen ein Raum zum Atmen. Ein bestimmter Wertekanon für Literatur und Kunst und das Leben im allgemeinen begann sich herauszukristallisieren“²⁸.

al-Bayātī hält dabei die Auflehnung (*tamarrud*) für den entscheidenden Ausgangspunkt moderner Poesie; sie beginnt in dem Augenblick, in dem der Mensch den Widerspruch zwischen seiner inneren und äußeren Welt entdeckt:

„Der sich entwickelnde Dichter beginnt den Versuch einer Selbstentdeckung so wie ein unterirdischer Fluß nach einem geeigneten Ort sucht, an dem er hervorfliessen kann ... Der Anfang liegt in seinem Versuch, die Welt zu verstehen, sie zu verändern ... außerhalb von gutgemeinten Ermahnungen, Belehrungen und Pädagogik ...; er liegt auch in dem Versuch, sich gegen sie aufzulehnen, über sie zu diskutieren und eine Art schweigender Auseinandersetzung um sie zu schaffen. All dies spielt eine Rolle bei der Prägung der Welt des werdenden Dichters“²⁹.

Von hier aus erklärt al-Bayātī auch die empfundene Notwendigkeit, *neue, moderne* Ausdrucksformen zu schaffen. Diese durften sich nicht weiter an den Klassikern des *turāt* orientieren: Selbst unkonventionelle Dichter wie Abū Nuwās, al-Ma‘arrī und al-Mutanabbī, die gegen die herrschenden

lichkeit des modernen Menschen. Der suchend zwischen Hoffnungslosigkeit und mystischem Zukunftsglauben hin- und hergerissene Avantgardist verschmilzt in seiner symbolischen Sprache vielfältige, traditionelle (Heldenepos, Mystik) und expressionistische Elemente. Sein Gedichtszyklus *The Age of Anxiety* (1947), der den Höhepunkt seines Schaffens markiert, ist eine Deutung der existentiellen, angstvollen Verlassenheit des Menschen von heute. Auden war der Ehemann von Erika Mann (*Lexikon der Weltliteratur*, I, S. 86).

²⁴ *Dīwān*, ġ. 2, S. 9f.

²⁵ Zu ihm o. Kap. 1.3.

²⁶ *Dīwān*, ġ. 2, S. 10.

²⁷ *Ibid.*, S. 10.

²⁸ *Ibid.*, S. 10f.

²⁹ *Ibid.*, S. 12f.

Werte rebellierten und auf der Suche nach Antworten waren, die ihnen ihre Lebenswelt, ihre Gesellschaft und Kultur nicht geben konnten, benutzen zum Ausdruck ihrer einsamen existentiellen Not nur eine

„künstliche Sprache; die Dinge, die sie beschrieben, existierten bereits vor ihnen ... Sie erloschen an den Mauern ihrer Epoche, unfähig, deren Visionen und Möglichkeiten zu überschreiten ... Ich fühlte, daß die poetische Form, die sie nicht überwinden konnten, geradezu eine Fessel war für ihre Visionen und rebellischen Gefühle“³⁰.

Nachdem er mit verschiedenen Literaturformen experimentiert hat, findet al-Bayātī in diesen Jahren zur Dichtung. Seine innere existentielle Unruhe (*qalaq*) ist noch lange nicht gestillt; die Suche nach einem seiner Zeit und seiner Region angemessenen geistigen Weg, einer revolutionären Lösung hält weiter an. Gleichzeitig besteht das Bedürfnis nach einer geeigneten Ausdrucksform. Durch die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Literaturen (der genannten russischen, westlichen und zeitgenössisch arabischen) erkennt er in der Schreibweise des Realismus, welche als einzige die „Krise“ (*azma*) zum Ausdruck bringt³¹, eine Perspektive, unter der auch die eigene, arabische Wirklichkeit unverschleiert zum Ausdruck gebracht werden könnte. Auch hat die Lektüre der Kinderjahre in der Bibliothek des traditionellen und religiösen Großvaters unauslöschliche Spuren hinterlassen: Die Diwane der Vorfahren, in denen er auf der Suche nach etwas vage und schmerzlich Gespürten, Verlorengegangenen las; und die in seiner ländlichen Umgebung kursierenden Bauernlieder und Volkserzählungen, an die er sich nun erinnert, weil sie das Leben, wie er es fühlt und wahrnimmt,

„zum Ausdruck bringen, so wie es sich in den Menschen verkörpert und in den Häusern, in der Natur, in der ewigen Traurigkeit der Lebewesen und in dem Schatten des Lebens, welches sich im Wechsel der Jahreszeiten selbst erneuert“³².

Allein im Medium der Dichtung glaubt al-Bayātī, innere und äußere Dualität in Einklang bringen zu können und die verschwommene emotionale Sehnsucht gegenüber der Vergangenheit ebenso wie die hitzige, aber noch ungelöste politisch-soziale Unzufriedenheit in ein- und denselben Worten zu vereinen: Nur die Dichtung gestattet

„die umfassende Sicht der Dinge und das Eindringen in das innerste Wesen der kleinen Dinge... – und deshalb entsprach die Poesie der inneren Bewegung meiner Seele am meisten und war meinem Wunsch am nächsten, den Ideen und Gefühlen Nachdruck zu verleihen und ihnen eine Form zu geben“³³.

³⁰ *Ibid.*, S. 16f.

³¹ Vgl. *ibid.*, S. 10.

³² *Ibid.*, S. 12.

³³ *Ibid.*, S. 11.

al-Bayātī sieht in Lorca und Majakovsky, Hikmet und Neruda dichterische Vorbilder, die eine ästhetisch gelungene Durchdringung und Darstellung des zeitgenössischen Menschen in seiner jeweiligen Wirklichkeit bewerkstelligt haben: Mit

„bewußtem, lebendigen *iltizām*, der in ihnen selbst entsprang“, zeigten sie „alle Charakteristika ihres Landes ... und des lebendigen Menschen ..., seine Lebensformen, Kämpfe, Niederlagen und seine Liebe ...

Meine Wahl dieser Dichter war eigentlich gleichzeitig eine Verteidigung des *iltizām* in der arabischen Dichtung auf indirektem Wege, indem (in ihrer Dichtung) deutlich werden konnte, wie es möglich ist, daß ein Dichter gleichzeitig engagiert und groß sein kann; außerdem (war sie) eine Bestätigung der Wichtigkeit der (Lebens-) Erfahrung und ihrer Ästhetik für die Kunst“³⁴.

Bei den französischen Existentialisten aber findet al-Bayātī nun erstmals einen umfassenden geistigen Rahmen, um seine Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen, seine innere Unruhe und sein noch undefiniertes Streben nach Veränderung der sozialen Wirklichkeit zu integrieren. Wie Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā in seiner Autobiographie *Šāri‘ al-Amīrāt* in diesem Zusammenhang erzählt, hatten insbesondere Sartre und Camus in den frühen fünfziger Jahren bei den jungen Literaten und Akademikern in Bagdad viele begeisterte Anhänger. Ihre Bücher und Artikel waren als Übersetzungen zugänglich³⁵. Auch al-Bayātīs o.g. Verständnis von Literatur als Auflehnung, seine Verteidigung des literarischen Engagements zeugen vom Einfluß der zeitgleich auch im Nachkriegseuropa vieldiskutierten Denker auf seine geistigen Paradigmen, die sich in diesen Jahren herausbilden. Der frühe al-Bayātī entscheidet sich jedoch weder für das Camus'sche noch das Sartre'sche System als Ganzes; er nimmt von ihnen, wo sich für ihn Fragen auftun, die nach zeitgemäßen Antworten und Lösungen drängen:

„Ihr Beharren auf der Freiheit, ihre Konkretisierung der fortwährenden Revolution (*al-ṭaura al-mustamirra*) seitens des Menschen, ihre Absage an Banalität, Oberflächlichkeit, Unverbindlichkeit und Gleichgültigkeit, dies alles war es, das mich an den realistischen Existentialisten³⁶ fesselte. Ich spürte, daß sie mit der Literatur zu jenem vollständigen (und) menschlichen Verständnis jeglicher großen Literatur seit den Griechen und den alten Arabern zurückkehrten. Die Rückkehr mit dem Wort, um ihm seine wahre Bedeutung zurückzugeben vermittels des Lebens der Leute und ihrer wirklichen Erfahrungen. Und von hier aus

³⁴ *Ibid.*, S. 18f.

³⁵ Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā: *Šāri‘ al-Amīrāt. Fuṣūl min sirā dātīya*, S. 124f. Ġabrā bemerkt süffisant, daß die meisten dieser Existentialismus-Anhänger nicht zwischen Sartre und Camus unterscheiden konnten.

³⁶ Mit „realistischen Existentialisten“ meint al-Bayātī wohl die auf die konkrete politische Wirklichkeit bezogene Philosophie und Literatur der beiden von ihm genannten wegweisenden Repräsentanten des französischen Existentialismus.

entdeckte ich viele Antworten auf Fragen, auf die ich bisher keine Antwort gefunden hatte“³⁷.

In al-Bayātīs Beschreibung seiner dichterischen Reifezeit ist zunächst der Einfluß Albert Camus' deutlich zu erkennen. In der von dem französischen Prosaautor und philosophischem Essayisten propagierten Auflehnung gegen eine als sinnlos und absurd erkannte Realität scheint der junge irakische Künstler und Aktivist vor allem seinen inneren, emotionalen Widerstand gegen die ihn umgebende politische und soziale Situation wiedererkannt zu haben: So bezeichnet er denn auch rückblickend die metaphysisch bedingte Ablehnung der Realität (*al-maḥḥūm al-mūṭāfīzīqī li-rafd al-wāqī*)³⁸ sowie die innere Auflehnung (im Vorfeld der Revolution, *at-tamarrud dūna't-taura*) als den Anfang des literarischen Engagements³⁸. Darüber hinaus konnte er offensichtlich seine oben geschilderte künstlerische Suche nach einer neuen, menschliche Werte zum Ausdruck bringenden Poesie mit der Camus'schen Sinnggebung von Kunst als *révolte* identifizieren. Die Hoffnung auf eine baldige sozialistische Revolution in seinem Land verhindert es jedoch, daß er sich das Ideengebäude des „Philosophen des Absurden“ über diese Komponenten hinaus als Ganzes aneignet.

Camus hatte in seiner philosophischen Schrift *Der Mythos von Sisyphos* (*La Mythe de Sisyphe*, 1942) ein Verständnis von *fortwährender Revolution* (*la révolution permanente*) und *metaphysischer Auflehnung* (*la révolte métaphysique*) entworfen; er erweiterte es später in seinem Werk *Der Mensch in der Revolte* (*L'Homme révolté*, 1951), in dem er die metaphysische Revolte als die Bewegung (*le mouvement*) definiert,

„par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création ...

Protestant contre la condition dans ce qu'elle a d'inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal, la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir“³⁹.

La révolte et le fait de l'homme informé, qui possède la conscience de ses droits“⁴⁰.

Die Revolte gegen ein von Sinn und Hoffnung entleertes Leben verdichtet Camus jedoch zunächst im Bild des griechischen Helden Sisyphos, dessen Tragik sich im Bewußtsein seiner absurden Rolle zeigt – dem ewig wählenden Rollen des Steins, das ihm die Götter als Strafe für seine Mißsach-

³⁷ *Dīwān*, ḡ. 2, S. 15. Vgl. Burckhart, S.: 'Abd al-Wahhāb al-Bayātī, S. 70.

³⁸ *Dīwān*, ḡ. 2, S. 19.

³⁹ Albert Camus: *L'homme révolté*. Paris o.J., S. 41f.; *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1994, S. 22.

⁴⁰ Id.: *L'homme révolté*, S. 35; *Der Mensch in der Revolte*, S. 20.

tung und Respektlosigkeit⁴¹ auferlegten. Sisyphos' Auflehnung jedoch findet Camus in der Verachtung, mit der er seinem Schicksal begegnet und es dank dieser Haltung – und nicht durch den scheinbar konsequenten Akt des Selbstmords – überwindet.

Die in Sisyphos verkörperte einsame Auflehnung, welche Gleichgültigkeit gegenüber der Zukunft und einen negativen – allein aus der Anerkennung des Absurden und des Verlusts der Hoffnung und der Zukunft resultierenden – Freiheitsbegriff einschließt, wird von Camus dann in seiner zweitgenannten Essaysammlung in die Geschichte der revolutionären Bewegungen in Europa seit 1789 übertragen. All diese geistigen und politischen Umwälzungen, so ergibt sich für ihn aus seiner Analyse, waren zwar die logische Folge einer ununterbrochenen Folge metaphysischer Revolten; diese waren, anders als die Revolte des Sisyphos, ihrem Wesen nach nicht individuell, sondern gingen von der Erkenntnis aus, daß das Leid kollektiver Natur ist:

„Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde“⁴².

Dennoch haben diese von geistigen Auflehnungen initiierten Revolutionen alle mit einer Verstärkung der Staatsgewalt, in Terror und Mord geendet⁴³. Er schließt daraus, daß es in der Geschichte noch keine wahre Revolution gegeben hat – „il ne peut y en avoir qu'une qui serait la révolution définitive“, „qui stabiliserait tout au ciel et sur la terre“⁴⁴. Dennoch und gerade deshalb bleibt die Revolte eine Notwendigkeit: Sie ist die Bewegung des Lebens selbst und ihre Aufgabe ist es, über den sich aus der Geschichte ergebenden Nihilismus hinaus Hoffnung auf die Zukunft zu vermitteln. Insbesondere in der Kunst (en l'art)

„la révolte s'achève et se perpétue dans la vraie création ... La révolution, de son côté, ne peut s'affirmer que dans une civilisation, non dans le terreur ou la tyrannie. Les deux questions que pose désormais notre temps à une société dans l'impasse: la création est-elle possible, la révolution est-elle possible, n'en font qu'une, qui concerne la renaissance d'une civilisation“⁴⁵.

al-Bayātī nennt noch zwei, von Kindesbeinen an beunruhigende existentielle Erfahrungen, die er offensichtlich dank seiner neuen ideellen Einbindung in den französischen Existentialismus verarbeiten kann: Die sein Le-

⁴¹ Robert von Ranke-Graves: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Reinbek 1992, S. 194-198 nennt die unterschiedlichen Versionen bezüglich seines Vergehens.

⁴² Camus, A.: *L'homme révolté*, S. 38; *Der Mensch in der Revolte*, S. 21.

⁴³ Vgl. das Kapitel *La révolte historique*.

⁴⁴ Camus, A.: *L'homme révolté*, S. 140, 141; *Der Mensch in der Revolte*, S. 88

⁴⁵ Id.: *L'homme révolté*, S. 339f.; *Der Mensch in der Revolte*, S. 221.

bensgefühl bestimmende Vereinzelung des Menschen, die diesen isoliert, hilflos und schwach seinem Dasein überläßt⁴⁶ sowie das Erlebnis des willkürlichen und plötzlichen Todes, „der sein Opfer ohne einsichtigen Grund schlägt“⁴⁷. Die Leichenzüge zu dem dem Elternhaus gegenübergelegenen Friedhof ebenso wie die mal ahnungslosen, mal sich aufbäumenden Schlachttiere im Dorf ließen das Kind von Anfang an „den Tod atmen“; das alltäglich-vertraute Erlebnis vom Tod der Menschen und Tiere weckte dennoch Angst und Abwehr⁴⁸.

Im existentiellen *Ausgestoßensein* (*nafy*) glaubt al-Bayātī, sein frühes Gefühl der Einsamkeit und Hilflosigkeit gegenüber seinem Schicksal wiederzuerkennen. Er findet *nafy*, auf einer anderen Ebene, in der Klassengesellschaft wieder, deren „Held der arme Mensch ist“, der „hungrig, beraubt, nackt“ seinem elenden Dasein überlassen wird. In einem dritten Sinne würde er *nafy* bald in der politischen Verbannung erfahren, die ihn – ab 1955 – fern seiner Heimat sich selbst überlassen wird:

„Ich fühlte von Anfang an das Fremdsein (*ġurba*) des Menschen in der Welt. Dann entdeckte ich das Fremdsein und die Verbannung, welche die Armut mit sich bringt (*ġurbat al-faqr wa manfāhū*). Dann wurde mir auferlegt, die Erfahrung der eigentlichen Ausweisung (*ib'ād*) selbst für lange Jahre zu durchleben. Ihre Not umfaßt die drei Dimensionen des Ausgestoßenseins (*nafy*) zusammen“⁴⁹.

al-Bayātī, den das Leben lehrt, daß sich die frühe Erfahrung von Tod und Ausstoßung auf vielerlei Weise und immer wieder manifestiert, erkennt aber auch bald, daß die metaphysische Auflehnung dagegen erst einmal nichts auszurichten vermag. Sie muß, so sagen ihm seine sozialistischen Ideale, durch die Revolution vollendet werden. Die der Auflehnung innewohnende Ablehnung der Wirklichkeit würde dann überschritten hin zu dem konkreten Versuch, diese zu zerstören, um eine neue, bessere Wirklichkeit an ihrer Stelle zu errichten. Ist die Revolution vollzogen, wird die Revolte für ihn zur „Konterrevolution“⁵⁰. An diesem Punkt hat al-Bayātī Camus, der ja die Unmöglichkeit wahrer Revolutionen in der heutigen Gesellschaft postuliert hatte, bereits hinter sich gelassen und sich den Idealen der sozialistischen Bewegung zugewandt.

Mit diesem Perspektivenwechsel stellt sich erstmals auch die Frage in den Vordergrund nach den sozialen und politischen Ursachen, die sich hinter

⁴⁶ *Dīwān*, ġ. 2, S. 22.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 20.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 83.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 22.

⁵⁰ *Ibid.*, S. 23f.

der „zerschmetterten Wirklichkeit, über die die Verzweiflung regiert“, verbergen⁵¹:

„Die Suche nach der poetischen Form, die ich nicht in unserer alten Dichtung fand, die metaphysische Auflehnung gegen die gesamte Wirklichkeit – ohne einen Ersatz anzubieten –, die unermesslichen Sehnsüchte und das Streben nach einer Welt, deren Mauern fern von allen abgedroschenen Parolen fallen – diese Suche führte zur Entdeckung der verächtlichen Wirklichkeit und des schrecklichen Elends, in dem die Massen lebten. Unweigerlich mußte hier das metaphysische Suchen in mir zurücktreten und der gesellschaftliche und politische Antrieb wachsen. Dieses Wachsen war ein Reflex und eine Reaktion auf das, was in der arabischen Gesellschaft selbst an (sozialem) Wandel hin zu positiver Revolution geschah. Ich glaubte in jener Zeit, daß ich nicht (etwa) für mich selbst schrieb, sondern um mich für Freiheit und Gerechtigkeit für die im Elend lebenden Volksmassen einzusetzen. Ich verstand die Bedeutung des literarischen Engagements: Daß man vom Künstler verlangt, aus seinen tiefsten Tiefen heraus mit den anderen zu verbrennen, wenn er sie brennen sieht“⁵².

al-Bayātī betrachtet den menschlichen Kampf für Gerechtigkeit, die Konfrontation mit Tod und Elend sowie das künstlerische Schaffen als eine Einheit⁵³. Ließ er sich bislang noch – anders als es in den ideologischen Grabenkämpfen sozialistisch-realistischer und existentialistisch orientierter Kritiker zu beobachten war – eher vom Gemeinsamen als vom Trennenden der engagierten Literaturkonzeptionen inspirieren, entscheidet er sich nun mehr und mehr für eine klare sozialistische Ausrichtung.

Bis in die Mitte der sechziger Jahre hinein ist diese Identifikation des Dichters mit dem Revolutionär von Optimismus und der Sicherheit bestimmt, daß Worte die Welt verändern können. Dabei ist er sich gewahr, daß diese Verbindung zwischen dem Politischen und dem Künstlerischen die Bereitschaft zum Opfertod (*istišhād*) für die Freiheit einschließt⁵⁴. Sartres Aus-schluß der Poesie aus dem literarischen Engagement kann er deshalb auch nicht anerkennen:

„Ich stelle mich der Meinung Sartres entgegen, der den Dichter gleichsetzt mit einer Feuerfackel im Spreu der Sprache (*maš' al al-ḥarā'iq fī hašīm al-luḡa*) und ihn aus der Gruppe der Engagierten herausnimmt. Denn der Dichter ist bis über bei-

⁵¹ *Ibid.*, S. 19.

⁵² *Ibid.*, S. 19f.

⁵³ *Sīra ḡātīya*, S. 94.

⁵⁴ *Dīwān*, ḡ.2, S. 21: Er beginnt sich bereits in seinem noch in Bagdad fertiggestellten dritten Diwan *al-Maḡd li'l-atfāl wa'z-zaitūn* mit dem *istišhād* auseinanderzusetzen. In den darauffolgenden Diwanen erhält dieser den Wert des *fidā'*, des notwendigen Opfers, das der Gesellschaft den Weg in die Freiheit weist. In dem (im Unterschied zum wertlosen willkürlichen Tod) selbstgewählten und den Mitmenschen geschenkte Märtyrertod konzentrieren sich deren Tugenden und Hoffnungen. Er hat die Kraft, ihnen die Augen zu öffnen.

de Ohren versunken in der Unruhe dieser Welt, in der Unruhe der Revolution und des Menschen“⁵⁵.

Den zu diesen Zeiten überall in arabischen Literatenkreisen verkündeten Appell zum *iltizām* allerdings bezeichnet er (im Nachhinein) als nicht (alle Dimensionen des Lebens) umfassend (*ǧuz’ī*) und „rein politisch“. Unter der Flagge dieser Propaganda sei es schwer gewesen, nicht zum Mitläufer zu werden und dann künstlerisch zum Prediger und Verfasser schwacher Texte zu verkommen⁵⁶. Er hingegen bezeichnet sich als von Anfang an bestrebt, seine persönlichen, existentiellen Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen und von der partiellen zur ganzheitlichen Sichtweise zu gelangen⁵⁷. Dennoch hat er sich „angesichts der entflammten Situation in der arabischen Welt und der Welt überhaupt“ den *iltizām* „selbst verordnet“: Angesichts der nationalen und menschlichen Problematiken betrachtet er es als die Rolle von Dichtung, „die Hoffnung des Menschen auf dem Kampfplatz des Lebens“ zu sein⁵⁸.

Durch seine Aneignung existentialistischen und sozialistischen Denkens hat al-Bayātī schrittweise zum neuen Selbstverständnis eines realistischen und engagierten Literaten gefunden. Damit auch war seine frühe, romantische Phase beendet. Von der Schreibweise des sozialistischen Realismus inspiriert, publizierte er 1954 seinen Diwan *Abārīq muhaššama* – mit dem ihm, wie bereits erwähnt, der überregionale literarische Durchbruch gelang – sowie nur wenig später das poetische Sammelwerk *al-Maǧd li’l-atfāl wa’z-zaitūn*. Mit der Erkenntnis, daß es die wichtigste Herausforderung für den Künstler (*al-mušmila al-asāsīya li’l-fannān*) sei, Leben und Dasein zu begreifen, zu bewahren und zu verändern⁵⁹, war eine sinnvolle und zeitgemäße künstlerische Legitimation und Zielsetzung gefunden; diese war auf die Gegenwart, deren Analyse und Überschreitung hin zur sozialen Gerechtigkeit in einer sozialistischen Ordnung bezogen.

4.3. *Desillusionierungen: Erfahrungen mit Exil, Staat, Gesellschaft*

Nicht lange nach Erscheinen seines bei Kritikern, Lesern und Staatsgewalt gleichermaßen aufsehenerregenden Diwans *Abārīq muhaššama* unterliegt der junge engagierte Dichter einem Berufsverbot und muß in der Folge da-

⁵⁵ *Ibid.*, S. 41.

⁵⁶ *Sīra dātīya*, S. 97.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 94.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 46.

⁵⁹ *Ibid.*, S. 24.

von auf der Suche nach einem neuen Lebensunterhalt das erste Mal sein Land verlassen. Die (seinen Angaben nach) 14.000 gedruckten Exemplare der ersten Auflage des Gedichtbandes waren binnen kurzem verkauft worden⁶⁰, in den Gefängnissen kursierten handschriftliche Kopien. Bald schon wurde selbst der Besitz des Diwans von staatlicher Seite verboten⁶¹. Seine Exiljahre, die er in Damaskus, Beirut und Kairo verbrachte, bringen ihn in engen und von ihm als anregend bewerteten Kontakt mit anderen (auch europäischen und asiatischen) Literaten und Intellektuellen, bei denen er ein hohes Ansehen genießt und von denen manche gleich ihm aus politischen Gründen ihr Land verlassen haben⁶².

Die Erfahrung dieses ersten Exils bezeichnet al-Bayātī in *Sīra dātīya* (also mehr als dreißig Jahre später als Kulturattaché in Madrid) als sehr lehrreich⁶³, an anderer Stelle als „Fall in die Erfahrung“⁶⁴: Neubeginn, letzliche Überwindung materieller Schwierigkeiten, Erweiterung des zuvor noch regional begrenzten Horizontes um die in anderen Ländern und Weltregionen herrschenden Problematiken, die er sich, politisch und künstlerisch, bald zueigen macht. al-Bayātī publiziert in diesen Jahren seinen noch in Bagdad fertiggestellten Diwan *al-Mağd li'l-atfāl wa'z-zaitūn*, die poetischen Sammlungen *Rasā'il ilā Nāzim Hikmat wa qaṣā'id uhrā* und *Aš'ār fī'l-manfā* sowie Gelegenheitsgedichte zu politischen Ereignissen (Port Said, Vietnam etc.). Seine Perspektive und Schreibweise ist nach wie vor die des Sozialistischen Realismus, jedoch hat er auch thematisch die Grenzen des Irak überschritten und versucht die Wirklichkeit auch anderer Länder zu erfassen.

Keine zehn Jahre später jedoch, Mitte der sechziger Jahre, hat sich die positiv-optimistische Haltung des Dichters gegenüber der konkreten politischen Effizienz seiner revolutionären künstlerischen Tätigkeit gewandelt. Er selbst sagt von sich in *Tağribatī aš-ši'rīya*, das er um 1966 im ägyptischen Asyl unter dem Verdikt der Staatenlosigkeit (1963-1967) zu schreiben beginnt, daß er den Dichter, der er gewesen war, überwunden habe

⁶⁰ Zum Vergleich: Nach Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā, *The Rebels, The Committed and the Others*, S. 194 Anm. 1 beträgt die Verkaufszahl eines durchschnittlich erfolgreichen Buches in der arabischen Welt nur 1500-2000 Exemplare in zwei bis drei Jahren. Nizār Qabbānī, der populärste Dichter aus den Reihen der modernen Poesiebewegung, verkaufte nach eigenen Angaben von jedem seiner Diwane 25.000 Exemplare.

⁶¹ *Sīra dātīya*, S. 59.

⁶² In Damaskus z.B. sammelte sich in dieser Zeit der politische Widerstand gegen den Bagdad-Pakt. In Beirut schloß al-Bayātī Bekanntschaft mit 'Abdal'azīm Anīs, der von Nasser aus Ägypten verbannt worden war: *Ibid.*, S. 63.

⁶³ *Ibid.*, S. 65.

⁶⁴ Burckhart, S.: *'Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 56.

und nun eine neue Phase seiner Entwicklung begonnen habe⁶⁵. Sie spiegelt sich zuerst wider in seinen Diwanen *Safar al-faqr wa'l-taura* (1965) und *Alladī ya'tī wa lā ya'tī* (1966). In diesen Werken, die – wie viele seiner künftigen Gedichtsammlungen – von Traurigkeit und Verbitterung bestimmt sind, gerinnt auch seine Erfahrung mit der irakischen Revolution von 1958, deren Verlauf für ihn zunächst diplomatische Würden in Bagdad und Moskau, dann den erneuten Sturz in die Staatenlosigkeit mit sich brachte. Mit dem Tod Che Guevaras (9.10.1967) und dem Sieg der Konterrevolution stirbt auch die „letzte verbliebene Hoffnung der unterdrückten Arbeiter und Intellektuellen“, „Symbol“ und „vorbildlicher Held“ einer ganzen Generation. Wie dieser Freiheitskämpfer, „der durch seine Lauterkeit (*naqā'*), seine Erhabenheit und seinen Revolutionsgeist die Helden Sartres, Malraux' und Camus“ übertraf, waren auch andere seiner revolutionären Vorbilder ihren Feinden zum Opfer gefallen. So war sein enger Freund Nazim Hikmet 1963 an den Spätfolgen seiner Mißhandlungen in türkischen Gefängnissen gestorben. Seine Trauer über diese Verluste findet im Diwan *al-Maut fi'l-ḥayāt* (1968) ihren Ausdruck⁶⁶.

al-Bayātī bemerkt in diesen Jahren selbst, daß die Stadien in seiner dichterischen Entwicklung mit seinen in der äußeren Welt gemachten Erfahrungen in Beziehung stehen⁶⁷. So hat der zunehmend welterfahrene und kosmopolitische Dichter den auf die konkrete und aktuelle menschliche Wirklichkeit bezogenen Realismus seiner früheren Werke zu einem neuen Realismus hin überschritten, der Zeit und Raum durchbricht und damit das Regionale mit dem Universalen, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen und Zukünftigen, das Reale mit dem Mythischen und Symbolischen vermittelt: Längst untergangene historische oder legendäre Helden, Šūfis von einst, Revolutionäre und Künstler von heute, aber auch Götter wie Tammuz und Ištar und Städte wie Cordoba, Babel und Nišāpūr, werden poetisch als Prototypen wiedergeboren, um

„die Endlichkeit und Unendlichkeit, die sozialen und existenziellen Leiden ..., die Überwindung und Überschreitung von dem, was ist, zu dem, was sein wird, auszudrücken...“⁶⁸.

Durch die „Maske“ der Sinnbilder hindurch spricht der Dichter, der das Gedicht durch diese befreien kann von dem (nach al-Bayātīs Meinung in der arabischen Dichtung häufig begangenen) Fehler, Ausdruck rein subjek-

⁶⁵ *Dīwān*, ḡ. 2, S. 30. Vgl. seinen Rückblick auf seine Zeit in Kairo (1964-1971) in: *Sīra dātīya*, S. 67-77.

⁶⁶ *Dīwān*, ḡ. 2, S. 36 incl. Anm. 1.

⁶⁷ In einem Interview mit Ġālī Šukrī (1971), zitiert bei S. Burckhart, 'Abd al-Wahhāb al-Bayātī, S. 41.

⁶⁸ *Dīwān*, ḡ. 2, S. 39.

tiver, seelischer Erregungszustände aber auch von einem eindimensionalen Bezug auf eine politische Begebenheit zu sein⁶⁹. Realismus bedeutet nun für ihn nicht mehr

„die photographische oder abgestempelte oder utopische Deutung der Wirklichkeit, sondern die Deutung der Zustände dieser Welt, in der wir leben. Picassos Bilder, zum Beispiel, sind realistisch..., sie zeigen eine Ausdehnung der äußeren Welt auf die innere ... Die Wirklichkeit wird in einem Symbol ausgedrückt, ist aber immer noch realistisch“⁷⁰.

al-Bayātī bezeichnet seinen neuen Stil als „Magischen Realismus“ (*al-wāqī'īya as-siḥrīya*). Unter Bezugnahme auf die lateinamerikanische Literatur äußert er die Mutmaßung, daß dieser Stil als Waffe gedient haben könnte, um die Wirklichkeit zu ertragen:

„Ich glaube, einer der Gründe, daß diese Richtung in der lateinamerikanischen Literatur entstand, ist, daß er (der Magische Realismus) dem Künstler und auch dem Leser als eine Waffe diene, um das Leben zu ertragen, damit sie sich ihm in Tapferkeit, Zuversicht und Frustration gleichzeitig entgegenstellen konnten, mit einer Waffe, die zugleich idealistisch und realistisch ist, mit Wirklichkeit und mit Traum ... Dadurch wird das Gefühl des metaphysischen Ausgestoßenseins (*nafy*) durch das reale Ausgestoßensein ergänzt, so daß diese (beiden Ebenen des Ausgestoßenseins) nicht voneinander getrennt waren. Karl Marx sagt: Wenn der Realismus die eine Hälfte der Wirklichkeit ist, dann ist der Idealismus ihre andere Hälfte...“

Ohne diese Form der Realitätsbewältigung, so fügt er hinzu, „wäre mir der Tod bestimmt gewesen im Exil (*manfā*)“⁷¹.

Mit diesem Tod meint al-Bayātī den Selbstmord. Dieser ist der konsequente Weg des Dichter-Revolutionärs, der „ins Netz des allgemeinen Verrates gefallen ist“: Den Verrat der einstigen Freunde der Revolution, die jetzt ihre Feinde sind, indem sie sich nach der Errichtung des Staates mit dem persönlichen Machtgewinn zufrieden geben, ohne den Erneuerungsprozeß zum Wohle der Anderen fortzusetzen. Der alleingelassene Dichter steht vor der Wahl, sich bequem zu arrangieren oder zu sterben – denn ohne Revolution fehlt seinem Dasein jegliche Legitimation und jeglicher Sinn⁷².

„Der Künstler-Revolutionär ist Schöpfer und Gestalter (*ṣāni'*) der Revolution, der Berufspolitiker ihr Dieb und Mörder“⁷³.

⁶⁹ Vgl. *ibid.*, S. 39.

⁷⁰ Aus einem Interview Gālī Šukrīs mit al-Bayātī (1971), zitiert bei S. Burckhart, 'Abd al-Wahhāb al-Bayātī, S. 57.

⁷¹ *Sīra qātīya*, S. 65.

⁷² *Dīwān*, ḡ. 2, S. 77.

⁷³ *Ibid.*, S. 49.

Versteinierung, geistige und politische Spaltung, Zergliederung der – allen gemeinsamen – Geschichte, Propaganda und banaler Idealismus durch „egozentrische“, „geistig beschränkte“, „kunst- und kulturfeindliche“, zu „Lüge, Verbrechen, Betrug und Verrat“ neigende Politiker, die „bis über beide Ohren in eigennützigem ... Interessen, Heuchelei ... und zufälligen Meinungen stecken“: Das Maß der Enttäuschung und Desillusionierung des einstmals begeisterten und integrierenden Aktivisten wird angesichts dieser Charakterisierung der früheren Genossen deutlich⁷⁴.

al-Bayātī scheint seine Selbstmord-Krise geistig zu lösen, indem er den eindimensionalen Bezug zur unmittelbaren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Dimension hin transzendiert, in der

„die Revolutionen der Welt eng miteinander verknüpft (sind), und die letzte Revolution dieses oder jenes Zeitalters ... nicht die letzte in der Welt (ist).

Und der Dichter ist nicht nur verbunden mit der Revolution seiner Epoche und seines Landes, sondern mit den Revolutionen aller Epochen und Länder...“⁷⁵.

Der Künstler durchbricht also seine Gefangenschaft in der Jetzt-Zeit um sich zur Zukunft hin zu orientieren. Seine Kunst ist nicht mehr die Widerspiegelung der aktuellen Realität, sondern die aktive Gestaltung der Zukunft, die er nicht nur aus der Gegenwart heraus entwirft, sondern durch die Belebung bislang unerforschter Zeichen der Vergangenheit. Wie der Revolutionär ist er ein ewiger, niemals ruhender Reisender quer durch alle Zeitalter, ein „Sturmvogel“, der die Revolution verkündet und gestaltet⁷⁶. Reise und Aufbruch (von Exil zu Exil) können so auch als Neugeburt, nicht mehr nur als Tod des revolutionären Menschen verstanden werden, der die Herausforderung seines Schicksals – das Ausgestoßensein – annimmt⁷⁷.

Aber die Kluft zwischen äußerer Realität und Ideal hat sich gegenüber der Jugendzeit ins Unermessliche verbreitert. Seine gesellschaftspolitische Utopie ist in weite Ferne gerückt, „das neue Nīšāpūr“ (*Naisābūr al-ḡadīda*) wird er wohl nicht mehr in seinem zeitlich begrenzten Leben erleben⁷⁸. Doch hält er in seinem unerschütterlichen Glauben an die Revolution daran fest, daß diese „vorzügliche Stadt“ (*al-madīna al-fāḍila*) eines Tages aus den Trümmern eines von geistigem und sozialem Verfall, von Anarchie,

⁷⁴ *Ibid.*, S. 48.

⁷⁵ *Ibid.*, S. 78.

⁷⁶ *Ibid.*, S. 31ff.

⁷⁷ *Ibid.*, S. 30.

⁷⁸ So im Interview gegenüber Ḡālī Šukrī (1971), zitiert bei S. Burckhart, *‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 41.

gescheiterter Liebe und Tod geprägten Nišāpūr erwachsen wird⁷⁹: Einstweilen aber, so verkündet sein Diwan *Safar al-faqr wa't-taura*, ist der unbekannte Held, der die Revolution bringen wird, irgendwo in Zeit und Raum in eine Falle geraten. Im kurz darauf entstandenen Diwan *Alladī ya'tī wa lā ya'tī*

„sieht man, daß der unbekannte Kommende, welcher kommt und nicht kommt, nicht kommen wird, denn er war gestorben. Ich kann jetzt nur noch warten, daß er von neuem geboren wird...“⁸⁰.

al-Bayātī hat mittlerweile Zweifel, ob Dichtung fähig ist, die Welt zu verändern: Nicht nur, daß ihm die im ägyptischen Asyl gewährte Freiheit, dank derer er erstmals auf Selbstzensur verzichten kann⁸¹, erdrückend vorkommt und er sich machtlos fühlt angesichts der „Tyranen und Henker“, die den „... Kreaturen, die in ihrem materiellen und geistigen Elend herumirren“, „Licht, Luft, saubere Kleidung und Medikamente“ vorenthalten, ihnen „das Buch und das Brot“ und sogar den Glauben ... an einen Gott, an eine Idee, an irgend etwas“ entziehen⁸². Angesichts der so häufigen staatlichen Unterdrückung selbstbestimmten Arbeitens und Denkens muß revolutionäre Dichtung ihr Publikum verfehlen oder sie wird überhört oder verkannt. In einer längeren Passage in *Tağribatī aš-ši'rīya* ersinnt der sich aufs Neue seiner Einsamkeit bewußt gewordene Literat die Allegorie von der Dichtung als einer Stadt, die schweigend unter ewigem Eis und in täglich früh hereinbrechender Dunkelheit liegt: Obwohl die Stadt ausgedehnt ist, obwohl sie eine wohlgeplante Anlage und kunstvolle Architektur aufweist, fahren oder gehen die Menschen an ihr vorbei, ohne sie bewußt wahrzunehmen oder sich gar für sie zu interessieren. Nur einsame Wanderer kehren manchmal kurz ein oder suchen zum Schlafen Schutz an ihren Mauern.

„Die Menschen verstehen den Dichter nicht“⁸³: Sie reagieren nur auf oberflächliche Wahrheiten und konkrete Aussagen, wie z.B. Verbotsschilder; für der Selbstmord des Dichters aber haben sie nur Platitüden übrig.

⁷⁹ *al-Madīna al-fāḍila*, die „Vorzugsstadt“ bzw. der „Musterstaat“ (F. Dieterici), ist die politische Utopie des muslimischen Philosophen Abū Naṣr al-Fārābī (st. 339/950), die er in insbesondere im 15. Kapitel seines Werkes *Fī maḥādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* entfaltet (ed. F. Dieterici, Leiden 1895; Richard Walzer, Oxford 1985). al-Fārābī entwirft in diesem Spätwerk eine Gesellschaftsform, die auf Gerechtigkeit und der Freiheit menschlichen Handelns beruht. Die Ordnungsstrukturen dieser idealen, ethisch hochstehenden Gemeinschaft soll der hierarchischen Ordnung und Ausgewogenheit des Universums und der Natur entsprechen. Sie steht im Gegensatz zu den Staaten aus Fārābīs eigener Zeit, die er u.a. als töricht und irreführend (*al-madīna aḡ-ḍālla*) begriff.

⁸⁰ Zu Gālī Šukrī, zitiert bei S. Burckhart, *'Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 41.

⁸¹ *Sīra ḡātīya*, S. 72.

⁸² *Dīwān*, ḡ. 2, S. 49f.

⁸³ *Ibid.*, S. 81.

Diesen Weg, den sein Vorbild Majakowski, den auch Baudelaire und nicht wenige andere Literaten wählten, weist al-Bayātī erneut von sich. Er bedeutet für ihn, den Dichter-Revolutionär, vor dem Willen seiner Feinde zu kapitulieren; diese warten seiner Meinung nach nur darauf, all diejenigen in die Enge zu treiben, die angesichts der alles beherrschenden Ungerechtigkeit der Epoche die Kraft zum Widerstand verloren haben. Größe und Kraft des Dichters jedoch, so glaubt al-Bayātī, verbergen sich in seiner Fähigkeit, Verzicht, Fremde und Schweigen zu ertragen. Auch eine aus Hilflosigkeit, politischer Naivität oder Gutgläubigkeit eingegangene Kollaboration mit dem tückischen Feind (er benutzt das Bild eines „Magiers“, der seinem Opfer den eigenen Willen und die Seele entzieht) lehnt er ab⁸⁴.

In *Sīra dātīya* nennt al-Bayātī noch eine andere schmerzliche Wahrheit, die er zwischen 1963 und 1967 als Staatenloser am eigenen Leib zu spüren bekam: Anders als die revolutionären lateinamerikanischen Künstler, beklagt er, werden arabische Künstler, von denen sich etliche sogar unmittelbar in der Höhle des Löwen gegen diktatorische Unterdrückung äußern, nicht von einem Netzwerk internationaler Solidarität gestützt. Europa solidarisiere sich mit den lateinamerikanischen Künstlern, da es deren Arbeit als „Ableger“ der europäischen Kultur und ihrer geistigen und gesellschaftlichen Ziele betrachte. Der arabische Künstler hingegen erhalte weder aus dem Osten und Westen noch aus seiner eigenen Region Schutz. In Europa kenne man bestenfalls einige wenige der ideologisch genehmen arabischen Literaten, das Schicksal aller anderen stoße auf Gleichgültigkeit, ja Verachtung, obwohl ihnen die Menschenrechte geraubt seien⁸⁵.

Der Boden, auf dem er nun steht, vergleicht er mit „bewegtem Sand“. Angesichts seiner Erfahrungen im inneren und äußeren Exil, mit verratener Revolution und ignorantem bzw. ideologisiertem Volk empfindet er sich als Dichter nicht mehr als mitreisender Held und Botschafter des verheißungsvollen Umbruchs, sondern als „Zeuge, Angeklagter und Richter in einem“⁸⁶. Dieses tragische Selbstverständnis, das von einsam getragener und als Bestrafung empfundener ethischer Bürde zeugt, sollte sich im Verlauf der siebziger Jahre bis hinein in die Überzeugung von der Wirkungslosigkeit seines künstlerischen Schaffens steigern.

⁸⁴ *Ibid.*, S. 79-93.

⁸⁵ *Sīra dātīya*, S. 123.

⁸⁶ *Dīwān*, ġ. 2, S. 70f.

4.4. Der Dichter als moderner Prometheus

Der israelische Arabist Reuven Snir hat jüngst mit der Untersuchung von drei Qaṣīden al-Bayātīs eine graduelle, mehr und mehr zum Pessimismus neigende Veränderung seiner einstigen Zuversicht hinsichtlich der gesellschaftlich-politischen Wirksamkeit seines Schaffens aufgezeigt⁸⁷. Der Bogen spannt sich von der Qaṣīde ‘*Adāb al-Hallāğ*’ (1964, aus dem 1965 erschienenen Diwan *Safar al-faqr wa’t-taura*⁸⁸) über das dem im Gefolge der chilenischen Putschs im Jahr 1973 umgekommenen Dichters Pablo Neruda gewidmete Gedicht *al-Qurbān* (aus dem Diwan *Sīra dātīya li-sāriq an-nār*, 1974⁸⁹) bis hin zur Qaṣīde *Qirā’a fī Kitāb aṭ-Tawāsīn li’l l-Hallāğ* (aus dem Diwan *Qamar Šīrāz*, 1975). al-Bayātī bediente sich in diesen Qaṣīden – wenn auch in *al-Qurbān* nur in Form kurzer Anspielung – der „Maske“ des Šūfī-Märtyrers und Dichters al-Ḥusain b. Maṣṣūr al-Hallāğ (244-309h./858-922 n.Chr.): Für al-Bayātī hatte diese große und populäre historische Persönlichkeit mit ihrem Leben und Sterben den Zeitgenossen und der Nachwelt vor Augen geführt, wie sich – um den Preis der Hinrichtung am Kreuz – eine Verschmelzung des Engagements für die Armen und Entrechteten auf der einen Seite mit dem šūfischen Streben nach Gott auf der anderen Seite erreichen läßt⁹⁰. In diesem Paradigma führt al-Bayātī die Problematik des modernen, engagierten Dichters vor Augen, der sich bemüht, in Gesellschaft und Kunst gleichermaßen aufzugehen und dafür staatliche Inkrimierung oder sogar – wie Lorca, Hikmet, Neruda – den Tod auf sich nehmen muß.

Wie Snir nun in seiner Studie zeigt, bringt al-Bayātī Mitte der sechziger Jahre in ‘*Adāb al-Hallāğ*’ noch eine unerschütterte Sicherheit zum Ausdruck, daß sich das Opfer des Šūfī / Dichters letztlich zum Wohle seiner unterdrückten Mitmenschen auswirken wird. In *al-Qurbān* ist Pablo Neruda – hinter dem al-Hallāğ spricht – Hoffnungsträger und Erbringer

⁸⁷ In dem in Anm. 2 genannten Aufsatz.

⁸⁸ Das Gedicht ist von Khalil I. Semaan ins Englische übersetzt in: *JAL*, Nr. 10 (1979), S. 65-69. Eine detaillierte Analyse von Ru’ūbin Snir (Reuven Snir) in seinem Aufsatz „*az-Zait fī l-miṣbāh lan yağuffa*“. *Ġadalīyat „al-burğ al-‘āğī“ / „al-manāra“ fī mir’āt aš-šī’r al-multazim*. In: *al-Karmil* (Haifa) 13 (1992), S. 7-54.

⁸⁹ Die sieben Gedichte dieser Sammlung sind von S. Burckhart in ‘*Abd al-Wabbāb al-Bayātī*, S. 116-134 ins Deutsche übersetzt worden.

⁹⁰ Snirs Aussage, al-Bayātī hätte ebenso wie Ṣalāḥ ‘Abdaṣṣabūr mit seinem Versdrama *Ma’sāt al-Hallāğ* (1965, s.u.) die Figur des al-Hallāğ gewählt, um sie gezielt als Argument gegen Sartres Postulat von der Nicht-Engagierbarkeit der Dichtung ins Feld zu führen, halte ich (trotz ihres auch anderweitig geäußerten Widerspruchs, s. Kap. 3.3. sowie o. S. 129f.) angesichts fehlender Beweise für zu weit hergeholt. Sicherlich jedoch geht aus ihrer künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Šūfī-Dichter und seinem *istiḥād* hervor, daß der von Sartre vollzogene Ausschluß der Poesie aus *ihrem* Selbstverständnis heraus nicht vollziehbar war.

des Opfers; der Dichter äußert aber angesichts seines Blutopfers, das den Sieg der Militärdiktatur über die Demokratie Allendes nicht verhindern konnte, erstmals Zweifel an dessen Sinn und Nutzen. In *Qirā'a fī Kitāb aṭ-Ṭarwāsīm li'l l-Ḥallāğ* schließlich werden die einstige Hoffnung und selbst die späteren Zweifel am Sinn der Hoffnung und des Opfers von Verzweiflung überdeckt. Im vorletzten, neunten Teil dieses langen, zum Teil in Reimprosa geschriebenen Gedichts spannt er noch einmal den Bogen von den Tagen seines jugendlichen revolutionären Engagements (im Gedicht nennt er es, in Anspielung an das ṣūfische Ideal, „Liebe“) hin zu der aus Erfahrung gewonnenen Erkenntnis, daß Worte abgewiesen und exiliert werden (*tunfā*), und daß das Engagement des Dichters ebenso bestraft wird wie sein Schweigen (das er vor sich selbst nicht verantworten kann): So war Ḥallāğ einst sein „Gefährte auf allen Reisen“ gewesen: „Wir teilten das Brot und schrieben Gedichte über die Träume der ausgestoßenen Armen, die in den Königreichen der mächtigen Konstrukteure hungerten, über den Gang der Rebellion dieses Menschen...“

Das Gedicht endet mit der Ankündigung, daß Ḥallāğ, „krank“ geworden und „oft gestorben“ in den „Gefängnissen der Welt“, niemals wiederkommen wird⁹¹. Damit hat al-Bayātī seine Gewißheit zum Ausdruck gebracht, daß Dichter-Revolutionäre heutzutage auf der Erde keine Rolle mehr spielen. Die Identifikation mit Ḥallāğ bietet keine realistische Sinngebung mehr für die Gegenwart – die er begreift als Zeitalter „der Lüge“, „des Amusements, der verschnittenen Beduinenkönige (d.h. der Erdölherrscher), der großen Staaten, der Generäle“. Keine göttliche Vaterfigur unterstützt den Dichter, indem sie ihre Hand „ins Angesicht des Bösen“ heben würde und „die Worte zu einem Rettungsring“ werden ließe „für die Ertrunkenen in diesem Meer, das heimgesucht ist von der Anarchie der Dinge“⁹².

„Die Lichtpunkte im Leben vieler Dichter überall auf der Welt sind erloschen“⁹³: Die politischen und kulturellen Aufbruchbewegungen der Völker und Nationen in der Dritten Welt betrachtet al-Bayātī als gescheitert, den Kampfgeist als erloschen⁹⁴. Die Mehrzahl der Dichter-Kollegen und der anderen „Wächter“ wiegen sich, so kritisiert er, angesichts des „totalen Ruins“ in Schlaf und Träumen oder üben sich in eitlem Gerede. Die einerseits verachtenswerte, andererseits noch Raum für Hoffnung lassende Wirklichkeit, auf die er sich noch in *Tag̣ribatī aš-šī' rīya* bezog, hält er selbst für zu-

⁹¹ 'A. al-Bayātī: *al-A'māl aš-šī'rīya*. Amman 1995, ḡ. 2, S. 367f.

⁹² *Ibid.*, S. 368.

⁹³ *Sīra dātīya*, S. 136.

⁹⁴ Seine Analyse der Gründe dafür *ibid.*, S. 124f.

sammengebrochen, die heutige vergleicht er mit (zahllosen) kleinen Trümmern, die eine Explosion hinterläßt⁹⁵.

Im gleichen Zug wie er sein Selbstverständnis als schlagkräftiger Dichter-Revolutionär ablegt, findet er im arabisch-islamischen *turāt* „irdische und religiöse Hoffnung“, die er nun knüpft „an die Idee von der zivilisatorischen Weltrevolution, die sich eines Tages auf dieser oder – nach religiösem Verständnis – in der anderen Welt ereignen wird“⁹⁶. Um überhaupt einen Beitrag zum Fortschritt leisten zu können, ist der Dichter zum stillen Nachdenken aufgerufen:

„Das Merkwürdige ist, daß die Menschheit, nachdem sie einen so langen Weg im Niederreißen und Aufbauen gegangen ist, zu drei Viertel noch immer in Unwissenheit und Elend und Hunger lebt. Deshalb fragt sich der Dichter: Wohin sind die Mühen von Millionen Wissenschaftlern, Denkern, Dichtern, Revolutionären, Führern und den übrigen Bauarbeitern gegangen, die seit Tausenden von Jahren auf dieser Erde aufeinanderfolgten? Es ist ein verwirrendes Geheimnis ... Das Leben der Menschheit gleicht gewaltigen, schweren Eisbergen, die auf der Oberfläche der Meere treiben und alsbald schmelzen und verschwinden (...) Es ist meine Überzeugung, daß Kunst und Wissenschaft diese Fragen und Hunderte von anderen in der Zukunft beantworten werden, doch jetzt werden wir von unserem gegenwärtigen Zustand gequält, der uns belagert und isoliert und die Stimmen, die nicht gestorben sind, von uns abhält“⁹⁷.

Im Titelgedicht seiner poetischen Sammlung *Sīra dātīya li-sāriq an-nār* (*Autobiographie des Feuerdiebs*, 1974) überträgt der nun auf eine unbestimmte Zukunft Hoffende das schmerzlich gewonnene neue Selbstverständnis jenseits der Einheit von Kunst und Politik in das Bild vom „Feuerdieb“: Der Prometheus von heute erscheint dem Ich-Dichter „wie jemand, der aus dem Grab zur Bar zurückgekehrt war“ (Vers 76): An eben einem solchen Ort nämlich hat der Feuerdieb, wie im ersten Teil des Gedichts ausgeführt ist, sich früher mit dem Dichter getroffen, zu ihnen war auch eine Freundin gesellt, eine aus ihrem Land verbannte, rothaarig-sinnliche Dichterin. Dieser Prometheus trug „das Vermächtnis der Zeiten, der Flüsse“ (Vers 15) und angesichts des „Pferderennen(s) der erschöpften Menschheit“ (Vers 19) sann er „über die Wellen der Zeiten und die Trauer der Generationen (*sulālāt*)“ (Vers 21). Aber er prophezeite, daß Mann und Frau (gleichgesetzt mit „Sonne“ und „Gitarre“), „frei von Fesseln“ sein werden (Vers 19, 20).

⁹⁵ *Ibid.*, S. 126.

⁹⁶ *Ibid.*, S. 125.

⁹⁷ Aus einem Interview gegenüber Ġālī Šukrī (1971), zitiert bei Burckhart, S.: *‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 40.

Am Flughafen von Paris sah der Dichter diesen traurigen, menschlichen Feuerdieb ein letztes Mal⁹⁸; seit diesem Abschied erscheint er dem Tag und Nacht allein und suchend Herumwandernden schlafend auf einem Hocker im Winkel der Nachtbar, dort auch blickt er ihm entgegen aus dem Grund des Glases und im Spiegel. Die Begegnung des Dichters mit Prometheus an anonymen Durchgangsstationen der modernen Welt scheint flüchtig wie eine Halluzination, die Identifikation (mit dem Spiegelbild) gelingt nur sporadisch. Aber aus der einsamen Erinnerung heraus verdichten sich Visionen, wie die von der Dichtung, die den in Gewalt und Terror verwurzelten Planeten überflutet⁹⁹:

-I-

...

- (30) Ich sah sein blasses Gesicht auf dem Flughafen von Paris
- (31) Ich weinte, als er sich zum letzten Mal von mir verabschiedete.
- (32) Die Eunuchen priesen in den Käfigen die Dienerschaft – die Könige¹⁰⁰,
- (33) Der Feuerdieb war (immer) an der Bar,
- (34) Er sang (dort) für die Vögel, die das Umherfliegen in den Eisgärten erschöpft hat,
- (35) Und ich war müde,
- (36) Ich bekämpfte den Schlaf, der von den Leitern der Nacht herabsank,
- (37) Mit Rauch und Regen.
- (38) Er sagte: Laß' uns heute Nacht auf das Wohl dieser Dichterkönigin trinken
- (39) Der verbannten.
- (40) Die Regen wuschen die Bäume, die Wunden, die Dächer
- (41) Die Musik der Geige vom russischen Musiker (klang) in der Ecke der Bar,
- (42) In ihren Melodien sah ich die weißen Städte der Kindheit
- (43) Und die Eisflüsse und die Wälder im Ural
- (44) Wir schwörten gemeinsam beim Mann, der Sonne, und bei der Gitarre, der Frau
- (45) und die schöne Fürstin lachte dabei aus ihrem tiefsten Inneren.
- (46) Wer gab dir das Recht, in der Stadt der Liebe nach Gott zu suchen?
- (47) Und nach einem weinenden Springbrunnen?
- (48) Ich sah sein blasses Gesicht auf dem Grund des Glases,

⁹⁸ Die Erwähnung der französischen Hauptstadt läßt die Vermutung zu, daß al-Bayātī bei seinem *Feuerdieb* auch an Nazim Hikmet dachte, den er dort von der Sowjetunion aus mehrfach besuchte. Hikmet starb 1963 in Paris.

⁹⁹ al-Bayātī, 'A.: *al-A'māl aš-šī'rīya*, ğ. 2, S. 347-351. Das Gedicht umfaßt 100 Verse. Vgl. die Übersetzung bei Burckhart, S.: *'Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 128-131 (im Schlußvers allerdings zu korrigieren, s.u.).

¹⁰⁰ al-Bayātī nimmt hier kurz das Thema des ersten Teils seines Gedichtes wieder auf (Vers 1-14), in dem er die Vertreter einer opportunistischen, schöngestigen und sinnentleerten arabischen Dichtung mit Hohn und Spott überschüttet. Zur nach 1967 anhebenden Kritik an Sprache und Inhalt der herkömmlichen Dichtung sowie an der angepaßten Haltung ihrer Schöpfer s. auch Kap. 6.1.

- (49) Seine Hand strich immer über ihr rotes Haar im Wirbel des Tanzes,
(50) Und über die Nacht und das Eis und den Rauch.

-II-

- (51) Ich suchte von Lokal zu Lokal und von Exil zu Exil
(52) Nach dem Gesicht, das der Dieb des Feuers, des Gedichts
(53) Von den Tempeln der Göttin – des Menschen heranträgt,
(54) Nach der Fürstin des Exils, hinter deren rotem Haar wir
(55) In der Stadt der Kindheit – den Tempeln – den Süqs herliefen,
(56) Keuchend, während wir tranken und uns zuprosteten
(57) Und die Eunuchen in den Käfigen die Dienerschaft – die Könige priesen.

...

- (62) Ich sah den Feuerdieb, wie er schlief auf seinem Stuhl in der Ecke
(63) Der Bar, alleine.
(64) Sie war abgereist...

...

- (74) Ich sah sein blasses Gesicht auf dem Grund des Glases
(75) Und im Spiegel
(76) Er war tot, er schien wie jemand, der aus dem Grab zur Bar zurückgekehrt
war, damit
(77) Wir in der Morgendämmerung zusammen auf Pferderücken in die Steppen
dieses Ostens aufbrechen
(78) Donner, hast du mich gerufen?

...

- (89) Ich sehe einen dichterischen Sturm diesen Planeten, verwurzelt
(90) In Terror und Gewalt, heimsuchen
(91) Ich sehe den Dichter, wie er in seinem Schrei die Erde des Traums pflügt
(92) Hast du mich gerufen?
(93) „Ich werde die Logik aus meinem Revier verjagen“
(94) Reisend im Feuer und in den Worten
(95) In der Hochzeit des Liebestages
(96) Mich stürzend auf meine Beute: Die Qaşıde – die Frau
(97) Wie der Sternkundige, der Magier in der Stadt der Liebe
(98) Ich sah sein blasses Gesicht, wie es nach dem Tod
(99) Ein Lächeln erkennen ließ und ihr rotes Haar wie ein Wasserfall
(100) Vom Himmel strömte.

Die Macht des Dichters, so scheint al-Bayātī nun zu glauben, liegt bestenfalls in der sprachlichen Vergegenwärtigung von Utopien einer zukünftigen, menschlichen Welt. Der Preis, den er selbst dafür bezahlen muß, ist einsame und unstete Suche fern der Heimat. Die Revolution, für die er sich engagiert, ist nicht mehr in den Kategorien eines globalen politischen Um-

sturzes begreifbar. Es ist eine zivilisatorische Umwälzung und er prophezeit sie mit Worten, die heute noch zurückgewiesen werden. Der Prometheus, dessen Rolle als Überbringer des zivilisatorischen Fortschritts er gerne erfüllen würde, ist bis auf unabsehbare Zeit zum untätigen Herumziehen, Warten und Träumen verurteilt.

Reuven Snir findet in seinem oben vorgestellten Artikel über al-Bayātīs wachsende Desillusionierung das Bild vom Camus'schen Helden Sisyphos, um die vom Dichter letztlich erkannte Wirkungslosigkeit seiner künstlerischen Arbeit zu beschreiben¹⁰¹. Die Gleichsetzung seiner künstlerischen Arbeit mit der absurden Bemühung der tragischen Figur wird m.W. jedoch von al-Bayātī selbst nie vollzogen¹⁰². Ganz im Gegenteil: In einem Ende der siebziger Jahre geführten und in *Sīra dātīya* wiedergegebenen Gespräch äußert al-Bayātī seine Hoffnung, daß er in den ihm verbliebenen Jahren doch noch die Qaṣīde schreibt, die den Weg, den er zeitlebens gegangen ist, vollendet:

„Wer weiß, vielleicht schreibe ich morgen eine neue Qaṣīde, deren Licht sich tausend Jahre in die Zukunft ausdehnt. Es liegt in der Macht der Dichtung und des Dichters, daß sie die Begrenztheit der Zeit und das Gefängnis des zeitlichen und historischen Moments überwinden können“¹⁰³.

Nach wie vor auch ist al-Bayātī davon überzeugt, daß es seit jeher meist Worte waren, die am Anfang aller das Leben verändernden Taten standen¹⁰⁴. Wie auch schon in *Tağribatī aš-ši'rīya* bezeichnet er sich in ständiger Rebellion gegen alle Manifestationen von Tod und Ausstoßung. Anders aber als in dieser ersten Autobiographie hält er heute die Auflehnung nach vollendeter Revolution nicht mehr für eine „Konterrevolution“ (s.o.S. 128), sondern weiterhin für nötig: Im Sinne eines wirklichen und kontinuierlichen Fortschritts muß der Mensch auch *während* des revolutionären Prozesses den Keim der Auflehnung in seinem Inneren bewahren – also bereit sein, auch gegen bzw. über die bislang realisierten Revolutionen hinaus zu kämpfen¹⁰⁵. Damit hat er sich nicht etwa Camus' *Sisyphos*

¹⁰¹ Snir, R.: *Limādā tunfā al-kalimāt?*, S. 79.

¹⁰² In al-Bayātīs früher Dichtung steht das unablässige Rollen des Felsens u.a. als Symbol für das Leben der Menschen, das nur ein Weg hin zum Grab ist, sowie für die mühsame Arbeit der Landbevölkerung: Ihsān 'Abbās: *'Abdalwabhāb al-Bayātī. Dirāsa fī „Abārīq muhaššama“*. In: *Id: Man alladī saraqā an-nār. Ḥaṭarāt fī n-naqd wa'l-adab*, Beirut 1980, S. 112-115.

¹⁰³ *Sīra dātīya*, S. 126.

¹⁰⁴ *Ibid.*, S. 118.

¹⁰⁵ *Tağribatī aš-ši'rīya*, S. 23f.; die Passage wird in *Sīra dātīya*, S. 103f. erneut zitiert. al-Bayātī läßt ihnen jedoch ein Zusatz folgen: „Ich möchte hinzufügen, daß der wahre Revolutionär – an anderer Stelle nannte ich ihn den Revolutionär in der fortwährenden Revolution (*aṭ-ṭaurī fī ṭ-ṭaura al-mustamirra*) – jemand ist, der in seinem Inneren das Samenkorn der Auflehnung birgt, selbst wenn er sich in einem revolutionären Prozeß befindet. Dies führt zur Idee von der

genähert, sondern sich zu dessen „Mensch in der Revolte“ fortbewegt, und er scheint sich mit ihm vorsichtig zu identifizieren – anders als in seinen frühen Jahren, als er sich noch einer baldigen sozialistischen Revolution gewiß war. Dies zeigt auch das Gedicht vom „Feuerdieb“: Die Symbolfigur der Auflehnung jenseits des Nihilismus findet Camus nämlich in dem Halbgott Prometheus, der einst den Göttern das Wissen stahl, um es den Menschen in ihrer Not zu bringen. Er mußte aber, so sieht es Camus, erleben, „daß die Menschen sich auch gegen ihn wenden und ihn verspotten“:

„Mais Prométhée a vu, entretemps, les hommes se tourner aussi contre lui et le railler. Coincé entre le mal humain et le destin, la terreur et l'arbitraire, il ne lui reste que sa force de révolte pour sauver du meurtre ce qui peut l'être encore, sans céder à l'orgueil du blasphème“¹⁰⁶.

Prometheus, Opfer der Götter und der Menschen, weiß um die Gegenwart des Absurden, sieht aber jenseits davon die Auferstehung einer neuen Kultur. Nicht die einsame Auflehnung gegen ein absurdes Schicksal ist sein Kampf, sondern die Vorbereitung einer wahren Zivilisation. Noch einmal Albert Camus:

„Alors, quand la révolution, au nom de la puissance et de l'histoire, devient cette mécanique meurtrière et démesurée, une nouvelle révolte devient sacrée, au nom de la mesure et de la vie. Nous sommes à cette extrémité. Au bout de ces ténèbres, une lumière pourtant est inévitable que nous devinons déjà et dont nous avons seulement à lutter pour qu'elle soit. Par-delà le nihilisme, nous tous, parmi les ruines, préparons une renaissance. Mais peu le savent“¹⁰⁷.

Der Camus'sche Existentialismus, den er in den fünfziger Jahren selektiv rezipiert und bereits in den sechziger Jahren als „vorübergehenden Einfluß“ in seiner dichterischen Reifephase bezeichnet hatte (s.o. Kap. 4.2.), scheint al-Bayātī so am Ende einer sehr langen Kette ernüchternder Erfahrungen und Desillusionierungen erneut eine Sinngebung zu bieten, um der in weite Entfernung gerückten zivilisatorischen Erneuerung zumindest noch einige Jahre lang entgegenzugehen.

fortwährenden Revolution, denn diese kann ohne echte Auflehnung nicht ihren Lauf nehmen“ (*Ibid.* S. 104). *At-taura al-mustamirra* entspricht der Camus'schen *révolution permanente*.

¹⁰⁶ Camus, A.: *L'homme révolté*, S. 379; *Der Mensch in der Revolte*, S. 246. Auch Ihsān 'Abbās hält es für wahrscheinlich, daß sich al-Bayātī mit seiner Interpretation der Prometheus-Figur im *Diwan Abārīq muhaššama* an Camus anlehnt: *'Abdalwabbāb al-Bayātī*, S. 111f.. Anders als z.B. Nietzsche, dessen Prometheus die Menschen aufgrund ihrer Ignoranz verachtet, betonen Camus und al-Bayātī die Verzweiflung des Helden, dessen Mission scheitert, weil die Menschen ihr materielles Wohl der Freiheit vorziehen.

¹⁰⁷ Camus, A.: *L'homme révolté*, S. 380; *Der Mensch in der Revolte*, S. 247.

4.5. Adaption und Überschreitung: Andere Zeugnisse

Zu Beginn dieses Kapitels wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Zusammenspiel zwischen Lebenserfahrung und wechselnder Haltung zum literarischen Engagement auch bei anderen Repräsentanten aus der Bewegung der modernen Dichtung zu beobachten ist. Mangels ausführlicher autobiographischer Äußerungen jedoch läßt sich bei keinem dieser Literaten der Bogen von der anfänglichen, mit vielen anderen geteilten *iltizām*-Begeisterung bis zur Herausbildung einer individuellen Haltung so geschlossen wie bei al-Bayātī verfolgen und mit der jeweiligen persönlichen Erfahrung vermitteln. Dennoch werfen einzelne Zeugnisse autobiographischer, literarischer oder auch theoretischer Art (s. Anm. 6) Schlaglichter auf gemeinsame bzw. vergleichbare Erfahrungen und Reflexionen.

Genannt werden kann hier zum einen die Autobiographie *Ḥayātī fī š-šī'r*, in der der ägyptische Dichter und Dramatiker Ṣalāḥ 'Abdaṣṣabūr¹⁰⁸ 1969 einen inneren Prozeß zu Papier brachte, der ihn über die in jungen Jahren mit seinen Genossen geteilte Begeisterung am Sozialistischen Realismus hinaus zu einem umfassenderen, humanistisch gefärbten Welt- und Literaturverständnis führte. Ausgangspunkt der Entwicklung des ursprünglich religiösen Jugendlichen waren sich einstellende Zweifel an Gott angesichts von politischer Tyrannei und sozialer Armut. Wie er beschreibt, führten sie zu vollständiger Verneinung (*inkār*), die „vermutlich“ auch genährt wurde durch die Lektüre Nietzsches sowie „einigen von Salāma Mūsā zusammengefaßten darwinistischen Grundwahrheiten“¹⁰⁹. Schließlich, so schreibt er aus der Retrospektive, habe ihm der dialektische Materialismus dazu verholfen, seinen absoluten und durch diverse Philosophien und Ideen genährten Nihilismus zu einem verbindenden geistigen Standpunkt auszubauen. Seine damalige Gefühlslage komme in dem Diwan *an-Nās fī bilādī* (1957) zum Ausdruck, in deren gleichnamigen Qaṣīde das Leben in einem von Religion verblendeten und von Gottesfurcht niedergedrückten Dorf geschildert wird¹¹⁰. 'Abdaṣṣabūr erzählt von sich, daß sein inneres Leid angesichts sozialer und politischer Ungerechtigkeiten damals wie heute unverändert stark sei. Dennoch habe er gegen Ende seiner sozialistischen Phase erkannt, daß sein dort genährter „Glaube an die Gesellschaft eine Art Propaganda“ sei und eine „einseitige Vision“. Die politische Entwicklung in Osteuropa Mitte der fünfziger Jahre, das aufgedeckte Unrecht der

¹⁰⁸ Zu ihm s. vor allem Angelika Neuwirth im Vorwort der von ihr herausgegebenen Übersetzung des Versdramas *Lailā wa'l-maḡnūn: Laylā und der Besessene*, Bamberg 1991.

¹⁰⁹ *Ḥayātī fī š-šī'r*, S. 81.

¹¹⁰ *Ibid.*, S. 81f. Zu dem Gedicht, erstmals veröffentlicht 1954 in *al-Ādāb*, s. auch Badawi, M.M., *Short History*, S. 67f.

Stalin-Ära erschütterten seinen Glauben an sozialistische Kategorien nachhaltig: „Also suchte ich ein anderes Ideal als die Gesellschaft. Und ich entdeckte den Menschen. Und die zeitlich und räumlich umfassende Idee des Menschen führte mich erneut zum Nachdenken über Religion“¹¹¹.

Auch den Glauben an die Freiheit im existentialistischen Sinn hat ‘Abdaṣṣabūr angesichts der überall und auch im Jahr 1969 zu beklagenden Tatsache verloren, daß Menschen sich gegenseitig die Freiheit stehlen: Politische Gefängnisse in Asien, Osteuropa, Amerika; Polizeisysteme und eine an Grausamkeit und Trivialität erkrankte Menschheit, die allein verantwortlich ist für das Böse, die Armut, den Schmerz und millionenfachen Tod; es liegt aber, so glaubt er andererseits, in der Fähigkeit des Menschen, zu denken, planen und gestalten, daß die Erde zu einem Paradies, der Mensch zu einem Menschen werde. Religion, Philosophie und Kunst könnten ihm dazu verhelfen. Das Ziel der letzteren ist der Mensch – nicht die Gesellschaft –, die Ethik und der Glaube¹¹². Zweifel am Gelingen des zilisatorischen Projekts bringen jedem Dichter – wie jedem Philosophen und Propheten – Augenblicke bitterster Verzweiflung oder totaler Verachtung der Wirklichkeit. Jedoch sieht ‘Abdaṣṣabūr in der ungeschminkten Sicht der Realität keinen Grund für Pessimismus, sondern vielmehr einen Anlaß, auf positive Veränderungen hinzuwirken. Die Verantwortung aber, die der Literat damit übernimmt, ist für ihn eine stete Quelle des Leides¹¹³.

Wie al-Bayātī hat auch ‘Abdaṣṣabūr in seiner Tragödie *Ma’sāt al-Ḥallāğ* die historische Figur des Šūfi-Märtyrers gewählt, um die Rolle des Künstlers in der Gesellschaft zu thematisieren. Für das im Jahr 1964 erschienene Stück – das erste von insgesamt vier Versdramen aus seiner Feder – erhielt er den ägyptischen Staatspreis für Literatur und wurde in der Folge mit einem hohen Posten im Kultusministerium bedacht¹¹⁴. Wie der Verfasser in den letzten Zeilen seiner Autobiographie schreibt, eigne sich al-Ḥallāğ zur Problematisierung des Dilemmas des modernen Künstlers, da die „šūfische und die künstlerische Erfahrung aus einer Quelle entspringen und sich im selben Ziel begegnen: Nämlich in der Rückkehr des Daseins zu seiner (ursprünglichen) Klarheit und Harmonie nachdem es in den Fluten der Erfahrung versunken war“. In einer Phase vernichtender Ratlosigkeit über seine aktuellen Handlungsmöglichkeiten – „Schwert oder Wort?“ – habe er

¹¹¹ *Ḥayātī fi’ š-šī’r*, S. 86.

¹¹² *Ibid.*, S. 67-69.

¹¹³ *Ibid.*, S. 74-76. Badawi jedoch beobachtet in ‘Abdaṣṣabūrs post-sozialistischer Dichtung einen mit leichtem Mystizismus und Melancholie zum Ausdruck gebrachten, zunehmend starken Pessimismus: *Short History*, S. 68.

¹¹⁴ Neuwirth, A. (Hrsg.): *Lailā wa’l-mağnūn*, S. 8. Zur janusköpfigen Kulturpolitik der Nasser-Zeit s. die in Kap. 1, Anm. 49 genannte Literatur.

sich al-Ḥallāğs besonnen, dessen „Antwort war, zu sprechen ... und zu sterben“. Die Tragödie des al-Ḥallāğ werfe ein Licht auf die Tragödie selbstlos engagierter Intellektueller in den meisten modernen Gesellschaften. Mit dem Theaterstück habe er seinen unverrückbaren Glauben an das Wort zum Ausdruck gebracht¹¹⁵. So bringt denn ‘Abdaşşabürs Versdrama seine Interpretation zum Ausdruck, daß al-Ḥallāğ nicht etwa wegen seiner häretischen theologischen Ansichten staatlich zum Tode verurteilt wurde, sondern aufgrund seiner Fürsprache für die entrechteten und notleidenden Zeitgenossen, denen zuliebe er sich gegen die spirituelle Versenkung entschieden habe¹¹⁶. Anders aber als aus al-Bayātīs Qaşide ‘*Adāb al-Ḥallāğ* ist aus ‘Abdaşşabürs Versdrama keine Hoffnung auf das posthume Weiterwirken der ethischen Haltung al-Ḥallāğs zu ersehen.

Noch in einer dritten Dichter-Biographie ist der Bogen vom Engagement zu Skepsis, Kritik und Individualisierung gespannt: Er wurde von Iḥsān ‘Abbās in seiner sorgfältig recherchierten Studie über al-Bayātīs Landsmann Badr Şākır as-Sayyāb nachvollzogen. Dort und anderswo sind auch die Lebensumstände des im Jahr 1964 früh verstorbenen großen Dichters beschrieben worden¹¹⁷; sie sollen hier nur unter Berücksichtigung seiner sich wandelnden Haltung zum *iltizām* skizziert werden.

Wie al-Bayātī kam as-Sayyāb in den vierziger Jahren aus ländlicher Umgebung – seinem in der Folge stets mit Heimweh bedachten Dorf Ğaikūr am Fluß Buwaib – zur Ausbildung am *Dār al-Mu‘allimīn* nach Bagdad. Auch er empfand eine starke Ablehnung gegenüber der Großstadt und eine tiefe innere Entfremdung. Seine unruhige, immer wieder enttäuschte Suche nach Geborgenheit und Liebe spiegelt sich auch in seinen frühen, romantischen Qaşīden.

Ab 1945 engagierte sich der Anglistik-Student aktiv in der verbotenen irakischen Kommunistischen Partei, was für ihn politische Verfolgung, mehrfache Haft und ein dauerhaftes Berufsverbot mit sich brachte und ihn schließlich 1952 in die Flucht in den Iran und dann nach Kuwait zwang. Erst im Vorwort des 1950 erschienen, noch größtenteils romantischen Diwan *Asāţīr* – berühmt vor allem wegen seiner ersten, eingefügten *şī‘r ḥurr*-Experimente – verkündete er seine Überzeugung von der politischen Mission des Künstlers, der seine Botschaft der „elenden Gesellschaft, in der er lebt, zu überbringen hat“¹¹⁸. Wenige Jahre später kritisierte er die lang-

¹¹⁵ *Ḥayātī ft’ ş-şī‘r*, S. 119f.

¹¹⁶ Vgl. Badawī, M.M.: *Short History*, S. 273.

¹¹⁷ Z.B. Leslie Tramontini: *Badr Şākır as-Sayyāb. Untersuchungen zum poetischen Konzept in den Diwanen azbār wa- asāţīr und unşūdat al-maţar*. Wiesbaden 1991, S. 3-43.

¹¹⁸ *Asāţīr*, Nağaf 1950, S. 7f. Vgl. Tramontini, L.: *Badr Şākır as-Sayyāb*, S. 29.

jährig von ihm selbst gepflegte romantische Dichtung als „verweichlicht“ und als „Elfenbeinturmdichtung“¹¹⁹. In dieser Zeit begannen dann auch seine Versuche, im Stil des *šīʿr ḥurr* die Kluft zwischen innerer Gefühlswelt und äußerem Engagement zu überwinden und eine gesellschaftskritische Dichtung zu schaffen. Sie war – in Thematik und Wortwahl – zunächst von einer künstlich wirkenden, von außen aufgetragenen kommunistischen Färbung gekennzeichnet.

Im Zuge von as-Sayyābs Parteibindung reiften in ihm Widerwillen gegen Dogmatismus und intellektuelle Zensur heran. Zurück im Irak kündigte er bald seine Mitgliedschaft auf und wechselte Mitte der fünfziger Jahre ideologisch ins irakisch-nationalistische Lager. Immer wieder arbeitslos und in finanziellen Nöten, pendelnd zwischen Bagdad und Ġaikūr, fand er eine neue Bindung an die Beiruter Zeitschrift *al-Ādāb*, mit deren Herausgeber Suhail Idrīs er in regelmäßigen Briefkontakt trat¹²⁰. Anders als bei den irakischen Kommunisten – die al-Bayātī als Dichter bevorzugten¹²¹ – erntete er hier 1954 mit der Publikation seiner noch heute gefeierten, im Kuwaiter Exil verfaßten Qaṣīde *Unšūdat al-maṭar* breite überregionale Bewunderung. Mit der „Regenhymne“, so urteilt Iḥsān ‘Abbās, sei es ihm gelungen, „das Vergangene mit dem Gegenwärtigen, das Persönliche mit dem Ganzen, das Individuum mit der Gesellschaft“ zu verbinden. So sei eine allgemeine Einheit entstanden, aus der heraus Vertrauen und Zuversicht in den Fortschritt des Menschen spreche. Das Gedicht kann auch als eine Übertragung des Tammuz-Mythos in den gegenwärtigen, von Trauer, Not und Unterdrückung gezeichneten Irak gelesen werden, in dem der Dichter Zeichen der Wiedergeburt, d.h. der bevorstehenden Revolution erkennt¹²².

Während der Jahre bei *al-Ādāb* begeisterte sich as-Sayyāb für das Programm der Zeitschrift und fand mit der Übernahme ihres *iltizām*-Verständnisses ein neues literarisches, überparteilich-panarabisches Selbstverständnis¹²³. Über seine frühen romantischen, dann linkspolitisch gefärbten Qaṣīden hinaus war as-Sayyāb inzwischen zum Höhepunkt seiner künstlerischen Reife gelangt. Er hatte vom realistischen und sozialkritischen Stil langsam hin zu einer weiteren, „humanistischen“¹²⁴ Schreibweise

¹¹⁹ *al-Ādāb* 2, Nr. 6 (Juni 1954), S. 69. Vgl. Tramontini, L.: *Badr Šākir as-Sayyāb*, S. 88.

¹²⁰ Neben anderen Briefen publiziert in *Rasāʾil as-Sayyāb*.

¹²¹ ‘Abbās, I.: *Badr Šākir as-Sayyāb*, S. 161, 163. Die Konkurrenz der beiden Dichter ist auch Thema in al-Bayātī, ‘A.: *Sīra dātīya*, S. 53f. (wo sie von a al-Bayātī allerdings diplomatisch heruntergespielt wird).

¹²² ‘Abbās, I.: *Badr Šākir as-Sayyāb*, S. 153, vgl. S. 224.

¹²³ In einem Brief an Suhail Idrīs vom 25.3.1954 schrieb as-Sayyāb: „Die wahre Literatur ist die des *iltizām*“. *Rasāʾil as-Sayyāb*, S. 58f.

¹²⁴ So as-Sayyāb selbst: ‘Abbās, I.: *Badr Šākir as-Sayyāb*, S. 114.

gefunden. Dabei sind – z.B. in dem das Los der Palästina-Flüchtlinge thematisierenden Gedicht *Qāfilat aḍ-ḍiyāʾ* (1956) – auch deutliche Spuren eines existentialistischen Einflusses zu finden¹²⁵. as-Sayyāb gelang es vor allem mittels des Rückgriffs auf die Mythologie, sein nationales, bald darauf panarabisches Bewußtsein ins Zeitlos-Universale und Literarische zu übertragen. Inspiriert von *The Waste Land* seines großen Vorbildes T.S. Eliot fand er zunächst immer wieder zum Mythos vom Gott Tammuz/Adonis; er verkündete aus der Tiefe der irakischen Geschichte heraus den ewigen Zyklus von Tod und Leben. Zugleich war der Mythos – über Eliot hinaus – ein Sinnsystem, das die Notwendigkeit des Opfertodes für die Entstehung neuen Lebens begründete. Mit dieser Identifikation brachte er auch sein dichterisches Selbstverständnis als *fidāʾī* für Gesellschaft und Revolution zum Ausdruck¹²⁶. Unter dem Einfluß panarabischen Denkens in seiner Zeit bei *Ādāb* ersetzte as-Sayyāb den babylonischen Tammuz dann durch den christlichen Jesus, in den sich das (nun nicht mehr zyklische, sondern lineare) Paradigma von Selbstopfer, Tod und Auferstehung übertragen ließ¹²⁷.

Schon bald jedoch schoben sich seine gesundheitlichen Probleme immer öfter und drängender in den Vordergrund¹²⁸; sie eröffneten zugleich die letzte große Phase seiner künstlerischen Entwicklung, die Iḥsān ‘Abbās mit der Überschrift „die Beziehung zwischen Dichter und Tod“ versah¹²⁹. Eine langsame Abkehr von der politischen Poesie zeigte sich in seinem Wechsel von *Ādāb* zu *Šiʿr*. Auf Einladung der Zeitschrift gab er 1957 eine Rezitation, vor der er seine Rolle als Dichter in einer „Welt ohne Poesie“ erläuterte. Wo das Materielle dominiere, Gold und Stahl herrschten, vergleicht er den modernen Dichter nun mit dem Apokalyptiker Johannes, dessen Visionen beim Anblick der die Erde wie ein riesiger Oktopus bedeckenden Todsünden zerissen wurden. Die Last auf den Schultern des Dichters aber sei es, den Menschen die Welt zu erklären und auf ihre Veränderung hinzuwirken. Da die Welt ein Alptraum sei, sei auch die Dichtung, die sie enthüllt, erschreckend. So lange es Leben gebe, bestünde aber Hoffnung, daß der Geist erwacht: Das Anliegen der modernen Dichtung –

¹²⁵ Amal Dībū: *al-Itizām fī šīʿr Badr Šākir as-Sayyāb*. Unveröffentlichte M.A. Thesis, *American University of Beirut*, 1982, S. 181-194.

¹²⁶ Vgl. Tramontini, L.: *Badr Šākir as-Sayyāb*, S. 91-95.

¹²⁷ ‘Abbās, I.: *Badr Šākir as-Sayyāb*, S. 224ff.

¹²⁸ as-Sayyāb litt an einer amyotrophischen Lateralsklerose (Degeneration der Pyramidenbahnen im oberen Teil des Rückenmarks). Diese mit fortschreitenden Muskellähmungen verbundene Krankheit verläuft binnen weniger Jahre tödlich. (Vgl. ‘Abbās, I.: *Badr Šākir as-Sayyāb*, S. 266).

¹²⁹ *Ibid.*, S. 303.

derzeit noch experimentierend am Anfang ihres Weges – sei es, dies zu bewirken¹³⁰.

Angesichts dieser Rolle der Dichtung, die er im selben Vortrag mit der Rolle der Religion vergleicht, mußten ihm auch die Gedanken der Existentialisten zu eindimensional erscheinen. In einem Brief an Suhail Idrīs gesteht er zwar zu, daß er seine „Empfindungen“ dort wiederfinde, bemängelt aber den fehlenden Sinn für die historische Tiefe, aus der heraus Hoffnung für die Gegenwart und Zukunft erwachse: „Aus dieser Vergangenheit, den Wurzeln, wird der Gipfel des Baumes über den kahlen, vertrockneten Stamm hinweg, die Gegenwart, mit Blättern, Blüten und Früchten gekrönt. Und dieses ist das Fenster, das die Existentialisten nie zu öffnen versucht haben: aus der Vergangenheit wird durch die Gegenwart hindurch die Zukunft geboren“¹³¹.

Wie Iḥsān ‘Abbās in seiner Studie darlegt, ist die stärkste treibende Kraft der späteren dichterischen Entwicklung as-Sayyābs in seinem gesundheitlichen und, eng damit verbunden, seinem seelischen Zustand zu suchen. Für seine entschiedene Abkehr vom ideologisch gebundenen *iltizām* sind jedoch andere Gründe zu finden als die progrediente Erkrankung und damit einhergehende Selbstbezogenheit des Dichters. Nach wie vor nahm er am Zeitgeschehen Anteil und hatte er panarabische Ideale. Seine Ernüchterung über die Revolution von 1958 – in deren weiteren Verlauf er von Seiten seiner ehemaligen kommunistischen Genossen schweren Schikanen ausgesetzt war – stürzte ihn in eine anhaltende Schaffenskrise und führte zu einer affektiven und politisch unbedachten Abrechnung mit dem Kommunismus und der sozialistischen Literatur überhaupt¹³².

Seine durch diese und frühere Ereignisse genährte Verachtung der Kommunisten und ihrer Werte äußert sich besonders klar in der Rede, die er unter dem Titel *al-Iltizām wa'l-lā-iltizām fī'l-adab al-'arabī al-mu'āšir* auf der im Oktober 1961 in Rom abgehaltenen Konferenz arabischer Schriftsteller hielt¹³³. as-Sayyābs Referat ist ein scharfer Angriff auf die kommunistische Bewegung, die Wesen und Sinn des *iltizām* verflacht hätte¹³⁴, und der er einen wahren, nicht indoktrinierten, inneren *iltizām* entgegensetzt. Er wirft darin den arabischen Kommunisten vor, der modernen Literatur die Maßstäbe und Lösungen des dialektischen Materialismus aufoktroiyert zu haben – in einem nach dem Zweiten Weltkrieg anhebenden, massiven

¹³⁰ *Šī'r* 1 (Sommer 1957), S. 111-113.

¹³¹ *Rasā'il*, S. 82f. (7.5.1958). Übersetzt nach Tramontini, L.: *Badr Šākīr as-Sayyāb*, S. 87.

¹³² ‘Abbās, I.: *Badr Šākīr as-Sayyāb*, S. 216-223.

¹³³ Publiziert in: *A'māl Mu'tamar Rūmā al-mun'aqid fī Tišrīn al-Awwal sanma 1961*, S. 239-255. Zusammenfassung des Vortrags und der Diskussion in: *La littérature arabe contemporaine. Travaux du Colloque de Rome du 16 au 22 octobre 1961*. Beirut o.J., S. 46-51.

¹³⁴ *al-Adab al-'arabī al-mu'āšir*, S. 245.

und aggressiven Feldzug, der es kaum einem Dichter erlaubt hätte, sich zu entziehen und literarische Wege jenseits der roten Fahne zu beschreiten (als Beispiel nennt er nicht sich selbst, sondern u.a. den libanesischen Dichter Ilyās Abū Šabka sowie den Palästinenser Abū Salmā)¹³⁵. So seien selbst in die freie Dichtung Parolen aus dem kommunistischen Propagandaapparat eingeflossen (er verweist auf die Dichtung seines Konkurrenten al-Bayātī)¹³⁶. Eine vergleichbare Entwicklung habe die auf Sartre zurückgehende Bewegung genommen, sodaß es inzwischen kaum mehr einen Unterschied zwischen den zwei Strömungen gäbe: Die kommunistischen Schlagwörter der einen würden einfach durch die nationalistischen *pendants* der anderen ersetzt¹³⁷. Dem von außen aufgezwungen kommunistischen *iltizām* („*ilzām*“¹³⁸) sowie dem arabisch-nationalistischen *iltizām* setzt der parteimüde gewordene Dichter dann einen dritten, „wahren *iltizām*“ entgegen; er sei nicht aufgezwungen, sondern entspringe dem Inneren der Dichter; aufgrund des in der arabischen Welt herrschenden „intellektuellen Terrors“ (*al-irhāb al-fikrī*) würden sie ihre gesellschaftspolitische Kritik und Hoffnung in Symbolen zum Ausdruck bringen¹³⁹ – wofür sie von links als bourgeois, von rechts in Bezug auf die literarischen Wertmaßstäbe als extremistisch bzw. zerstörerisch attackiert würden. Namentlich die Tammuz-Dichter wären heute von Frustration (*ḥaibat al-amal*) erfüllt; sie hätten sich auf persönliche Probleme zurückgezogen und dem *iltizām* den Rücken gekehrt – als Beispiele nennt er Yūsūf al-Ḥāl, Šalāḥ ‘Abdaššabūr, Adūnīs und zuletzt sich selbst: „Ich übertreibe nicht, wenn ich sage, daß das Ende des wahren *iltizām* in der zeitgenössischen arabischen Poesie gekommen ist, wenn diese Dichter mit ihm abgeschlossen haben“¹⁴⁰.

Darüber hinaus bestätigte as-Sayyāb in einem Brief an Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā in jenem Jahr, daß er inzwischen zur Überzeugung gelangt sei, daß „das Engagement nicht unbedingt notwendig“ sei¹⁴¹. Während sich in seiner Dichtkunst die Verbindung mit den politischen Anliegen gelöst hatte, konzentrierte er sich – in mythologischen Bildern und wachsender Selbstbezogenheit – zunehmend auf „den Tod, die Toten und die untere

¹³⁵ *Ibid.*, S. 244f., S. 247.

¹³⁶ *Ibid.*, S. 248.

¹³⁷ *Ibid.*, S. 247.

¹³⁸ *Ibid.*, S. 255.

¹³⁹ Hier scheint das Referat etwas verwirrt, weil der „intellektuelle Terror“ ja ein *äußerer* Grund ist, der zur Wahl der Symbolsprache führte; tatsächlich nennt as-Sayyāb in dem oben referierten Vortrag bei Ši‘r die Verwendung der Symbole aus einem geistig-literarischen Grund für notwendig – um nämlich mit ihrer Hilfe „die Logik des Goldes und des Stahls“ zu durchbrechen, d.h. um eine Sprache zu finden, die die materiellen Werte transzendiert.

¹⁴⁰ *Ibid.*, S. 150f.

¹⁴¹ *Rasā’il*, S. 122 (18.9.1961).

Welt“¹⁴². Diese allerletzte Schaffensphase ist auch durch die verstärkte Sehnsucht nach der als Kind erlebten Geborgenheit in seinem Heimatdorf, dem zum Mythologem erhobenen Ġaikūr, gekennzeichnet. Nach vergeblichen, von Sponsoren finanzierten Behandlungen in Beirut, London und Paris starb as-Sayyāb Ende 1964 völlig verarmt in einem Kuwaiter Krankenhaus.

Die im Zuge langjähriger Erfahrung gewachsenen Ressentiments gegen die Reduktion der Dichtung auf die Ziele des *iltizām* haben auch in Texten theoretischer Natur ihren Niederschlag gefunden. So warf selbst die überzeugte Nationalistin Nāzik al-Malā'ika in ihrer vieldiskutierten Essayssammlung *Qaḍāyā aš-šī'r al-mu'āšir* (1962)¹⁴³ den zahlreichen lauten Befürwortern einer „gesellschaftsbezogenen Poesie“ (*iğtimā'iyat aš-šī'r*) vor, sich mit ihrer Propaganda (*da'wa*) über die gelebte menschliche Wirklichkeit ins rein Theoretische zu erheben; dabei werde alle Dichtkunst, die individuellen, natürlichen Emotionen und Wahrnehmungen Rechnung trage, mit einseitigen Kriterien als „nicht patriotisch“, „wirklichkeitsflüchtig“ oder „isolationistisch“ (*in'izālī*) verdammt. Sie bemängelte außerdem, daß in dieser im Grunde genommen rein politischen Kampagne „die poetische Seite der Dichtung das Allerletzte sei, was auf Interesse stoße“¹⁴⁴.

Der seit dem Jahr 1948 im irakischen Exil lebende Palästina-Flüchtling Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā (st. 1994) hatte bereits in seinem Essay *al-Hurrīya wa' t-ṭūfān* (1957)¹⁴⁵ scharf die seiner Ansicht nach verbissene und engstirnige arabische Rezeption des Sartreschen Engagement-Konzepts angegriffen, die völlig dessen Zusammenhang mit der europäischen Nachkriegssituation übersehe. Einer Literatur, die nur Altbekanntes herunterbete und sich kaum von den platten Äußerungen aus dem Munde der Politiker unterscheide, setzte er eine auf den Menschen bezogene Literatur entgegen, die all dessen „Kompliziertheit in Verhalten, Denken, Wahrnehmungen, Triebkräften, in Zielen und Beziehungen“ Rechnung trage¹⁴⁶. Wie Ġabrā in seiner Autobiographie *Šāri' al-Amīrāt* humorvoll beschreibt, war auch er in den frühen fünfziger Jahren während des Bagdader „Goldenen Zeitalters des Existentialismus“ an den Diskussionen unter den jungen Literaten

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Zu dem Werk, mit dem die Autorin der experimentierfreudigen und ihrer Ansicht nach immer maßloseren *Šī'r ḥurr*-Bewegung strenge prosodische Riegel vorschieben wollte, s. Jayyusi, S.Kh.: *Trends and Movements*, vol. 2, S. 606-613.

¹⁴⁴ Nāzik al-Malā'ika: *Qaḍāyā aš-šī'r al-mu'āšir*. ⁸Beirut 1992, S. 295-303 (Kapitel *aš-šī'r wa'l-muğtama'*, Zitat von S. 296).

¹⁴⁵ s.o. Anm. 6.

¹⁴⁶ Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā: *al-Hurrīya wa' t-ṭūfān*, S. 22.

beteiligt und dichtete eine von Sartres Rhetorik inspirierte Qaṣīde¹⁴⁷. Während eines Studienaufenthaltes in Paris begab er sich, wenn auch etwas skeptisch, auf die Spuren der „zeitgenössischen Größen“ in den Cafés von Saint Germain. Bald jedoch habe er Sartres Philosophie hinter sich gelassen und sei „fasziniert“ der Anziehung von Camus und André Malraux erlegen¹⁴⁸. In seinem englischsprachigen Aufsatz *The Rebels, the Committed and the Others* (1967) zog der spätere Präsident der *Vereinigung Irakischer Literaturkritiker* (*Rābiṭat Nuqqād al-Adab fī l-‘Irāq*, ab 1982¹⁴⁹) eine scharfe Trennlinie zwischen den sich dem literarischen Engagement verschreibenden „Apologeten“ parteipolitischer Programme sowie „wechselnder Ideologien“ und den „Rebellen“; beide seien zwar „das Produkt desselben intellektuellen Bodens“, nach und nach jedoch „inkompatibel“ geworden. Engagement sei „nach außen gerichtet; sein Ziel ist immer das 'Andere': Gesellschaft, Gruppe oder Macht. Innere Kritik muß unterdrückt werden. Es ist immer gruppen-motiviert...; es macht Partisanentum unvermeidbar.“ Rebellion dagegen beruhe auf einer individuellen „moralischen und philosophischen Haltung“. Sie sei „vor allem nach innen gerichtet, zum Selbst und der dazugehörigen Gesellschaft hin“. Ihr Wert hänge ab „von ihrem kritischen Zugriff, ihrem Gerechtigkeitsinn, ihrer Betonung individueller menschlicher Werte und ihrer letzten Kraft, nein zu sagen (...). Das Ziel des Rebellen sei es, „eine moralische Veränderung im Menschen selbst“ zu bewirken. In Ġabrās „Rebellen“ erkennt man nur unschwer die Züge des Camus'schen *homme révolté*. Um dies zu verdeutlichen, soll im Wortlaut zitiert werden:

„The rebel contends that revolution, in the strict sense, is the *organised* uprising of a group, party, etc., which, though originally inspired by rebels, usually achieves, if successful, a change at the top – that is, an institutional change. Such a change is a change in collective power, not in individual morals. By the very nature of its being *organised* it ceases to be a rebel's act. The „professional revolutionary“ therefore seeks a form of group organisation working for an institutional power change, and has consequently to abide by his group, to remain committed to it. The rebel remains an undigested element: his concern remains with individual dignity and freedom whenever threatened, regardless of the source of such a threat“¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *Šāri‘ al-Amīrāt*, S. 124f., S. 131-134. Vgl. auch S. 113u.f.

¹⁴⁸ *Ibid.*, S. 155f.

¹⁴⁹ Michael Kleiner: *Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā und seine frühe Prosa. Šurāh fī layl ṭawīl und ‘Araq wa-qiṣaṣ uhrā von ihren gemeinsamen Hauptthemen her erschlossen*. (Magisterarbeit Hamburg 1990), S. 24. Einen vielseitigen Einblick in die Biographie sowie in das literarische und kritische Werk gibt die kurz nach seinem Tod von seinen Freunden herausgegebene Sammlung *al-Qalaq wa taḡdīd al-ḥayāt*. Sie war als Festschrift zu seinem 75. Geburtstag gedacht.

¹⁵⁰ *The Rebels, the Committed and the Others*, S. 195f.

Jenseits der von *Ādāb* und anderen Kreisen unbeirrt verkündeten *iltizām*-Appellen sind also mehrere der großen literarischen Modernisierer aufgrund der erfahrenen Kollision zwischen Ideal und Realität zu einem neuen Bewußtsein hinsichtlich der Rolle ihres Schaffens gelangt. Die Auseinandersetzung mit der äußeren Wirklichkeit, der sie sich unterzogen, hatte die Überschreitung der engagierten Ideale hin zu einem individuelleren literarischen Selbstverständnis – und damit auch zu weiterreichenden literarischen Orientierungen – zur Folge. Das Beispiel Nizār Qabbānīs (st. 1998) muß jedoch davor warnen, in der zuvor postulierten Entwicklung mehr als nur einen starken Trend zu erblicken: Dieser einstmals originelle Schöpfer einer freien und tabuverletzenden Liebeslyrik hat eine Entwicklung genommen, die jener der oben aufgeführten Dichter genau entgegengläuft. Durch die Erfahrung des Junikriegs 1967 wandte er sich von der schöngeistigen und sinnlichen Poesie ab und fand ein neues Selbstverständnis als arabisch-nationalistisch engagierter Dichter¹⁵¹.

Jedoch hat auch bei den hier vorgestellten Kollegen Qabbānīs das einstige, entschieden gesellschaftspolitisch formulierte Bekenntnis zum Engagement seine Spuren hinterlassen. Aufgegangen in einem universalen und humanistischen, religiösen oder philosophischen Sinnsystem lebt es als das Ideal von einer in Verantwortung für den Menschen und den Fortschritt geschaffenen Dichtung weiter.

¹⁵¹ Beschrieben in seiner Autobiographie *Qiṣṣat ma'a'š-šī'r*, s. o. Anm. 6. Zu diesem Werk s. Stefan Wild: *Nizār Qabbānī's Autobiography: Images of Sexuality, Death and Poetry*. In: R. Allen, H. Kilpatrick, E. de Moor (eds.): *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London 1995, S. 200-209.

Kapitel 5

Literarisches Engagement gegen Israel und die Rolle der „Widerstandsliteratur im besetzten Palästina“ in der *iltizām*-Debatte

Die Erörterung des Für und Wider, der Möglichkeiten und Grenzen einer gesellschaftlich-politischen Verantwortung des arabischen Autors blieb auch in den sechziger Jahren das zentrale Thema der literarischen Debatten in vielen Zeitschriften und auf den Schriftstellerkongressen; obwohl sich die bis gegen Mitte der fünfziger Jahre noch recht geschlossen wirkende „engagierte Front“ der jungen Literatengeneration im arabischen Mašriq mehr und mehr differenzierte und individualisierte, konnte bzw. wollte sie sich dem Bannkreis dieser einflußreichen Diskussionen nicht entziehen. So zeigten die Reflexionen al-Bayātīs und einiger seiner Zeitgenossen, daß auch *ihre* Suche nach schriftstellerischer Legitimation eine tiefe Verankerung in Gesellschaft und Epoche anstrebte. Ebenso gilt dies für die arabischen Prosaautoren jener Jahre, deren Werke – bei allen Unterschieden in Thematik und Schreibweise – in einer Tradition stehen, die durch eine sich kontinuierlich verschärfende Sozialkritik geprägt ist.

Damit jedoch ist der Horizont des *iltizām*-Diskurses noch nicht hinreichend umrissen. Bereits 1963, im Vorfeld der Gründung der palästinensischen Befreiungsorganisation PLO (*Munazzamat at-Taḥrīr al-Filastīnīya*) hebt ein politisch-revolutionärer Trend in der Literaturdiskussion an; seine Stoßrichtung ist zunehmend radikal und anti-israelisch. Eine zentrale Bedeutung gewinnen dabei die 1966 von Ġassān Kanafānī „entdeckten“ und vorgestellten arabischen Literaten in Israel: ihr spezifischer, unerschütterlicher *iltizām* wird nach dem Junikrieg 1967 von vielen Literaturkritikern den desillusionierten Autoren in den arabischen Ländern als Vorbild präsentiert. Der von *al-Ādāb* angeregte und gesteuerte Diskurs, in dem Sartres Konzept der *littérature engagée* mit den Ideen des arabischen Nationalismus verflochten war, wird damit von einer neuen, sehr konkreten Vorstellung vom gesellschaftspolitischen Wirken des Autors abgelöst: *iltizām* bedeutet nun, daß sich Literat und Literatur nach Maßgabe der *Widerstandsdichter* in Israel für die Befreiung Palästinas engagieren.

Daneben hebt mit der erneuten, raschen und klaren militärischen Niederlage gegen den Erzfeind Israel auch eine Debatte an, die keinen politischen, gesellschaftlichen und geistigen Bereich der arabischen Zivilisation vor Kritik verschont. Auch einige Intellektuelle und Autoren fühlen sich

berufen, mit analytischem Blick eine Revision des literarischen Schaffens vor der *naksa* (des „Rückschlags“), bzw. der *hazīma* (der „Niederlage“) zu unternehmen. Diese Bewegung, die gleichzeitig mit der Suche nach neuen literarischen Werten eine grundsätzliche Kritik an Literatur und Literaten vor 1967 unternimmt, wird jedoch das Thema des letzten Kapitels dieser Arbeit sein.

5.1. Fortschreitende Radikalisierung der literarischen Programmatik im Zeichen des Palästina-Problems

Drei Monate vor der arabischen Gipfelkonferenz in Kairo, die auf Initiative Nassers im Januar 1964 den Vertreter Palästinas bei der Arabischen Liga, Aḥmad aš-Šuqairī, mit der Ausarbeitung von Grundlagen für eine Organisation des palästinensischen Volkes beauftragte, wird auch in *al-Ādāb* das alles beherrschende politische Thema der nächsten Jahre angestimmt: Den vereinten arabischen Kampf für „die Befreiung der heiligen Erde vom Makel des Zionismus, dem Handlanger des Imperialismus“¹. Seit ihrer Gründung stets am Puls des politischen Geschehens, flankiert die trendbewußte Literaturzeitschrift ab nun das nervöse und rhetorisch aufgeheizte Geschehen, das vor allen anderen arabischen Städten in Beirut, dem wichtigsten Zentrum der palästinensisch dominierten *Qaumīyūn* (*Bewegung der Arabischen Nationalisten*, gegründet 1952 an der AUB), hohe Wellen schlug².

Bis zu diesem Zeitpunkt war das Palästina-Problem für *al-Ādāb* wie auch für andere arabische Literaturzeitschriften – wenn überhaupt – nur ein äußerst marginales Thema. Auch die seit 1954 in unregelmäßigen Abständen in wechselnden arabischen Staaten abgehaltenen Schriftstellerkongresse schenkten ihm keine Aufmerksamkeit, die über einige formelhafte politische Forderungen in den üblichen Schlußcommuniqués hinausgereicht

¹ *al-Ādāb* 11, Nr. 10 (Oktober 1963), S. 1.

² Diese politischen Aktivitäten werden im Detail verfolgt bei Helga Baumgarten: *Palästina: Befreiung in den Staat. Die palästinensische Nationalbewegung seit 1948*. Frankfurt a.M. 1991. Die *Qaumīyūn* stellen neben *al-Fataḥ* (gegründet 1958 in Kuwait) die bedeutendste palästinensische Organisation nach 1948 dar. Nachdem *Fataḥ* mit Yasir Arafat (Yāsir ‘Arafāt) 1969 die Führung der PLO übernahm, wurden die *Bewegung der Arabischen Nationalisten* bzw. ihre Nachfolgeorganisationen *PFLP* (*Popular Front für the Liberation of Palestine*, geführt von George Habash/Gürğ Ḥabaš) und die *PDFLP* (*Popular Democratic Front for the Liberation of Palestine*, geführt von Nayef Hawatmeh/Nāyif Ḥawātima) als Opposition integriert (*Ibid.*, S. 14).

hätte³. Die Dichtung, Romane und Theaterstücke, die nach der *nakba* von 1948 meist von Exilpalästinensern verfaßt wurden⁴, beachtete die arabische Literaturkritik kaum. Nur selten konnten die Leser in *al-Ādāb* Gedichte über das Elend der Palästina-Flüchtlinge oder über den noch ausstehenden palästinensischen Freiheitskampf finden⁵. Eine Ausnahme bildeten allerdings die palästinensischen Dichterinnen Fadwā Tūqān (Nablus) sowie Salmā al-Ḥadrā' al-Ġayyūsī (Beirut/London), deren Qaṣīden jedoch nicht als Medium der palästinensischen Problematik, sondern allein wegen ihrer ästhetisch-technischen Originalität im Rahmen der *šī'r ḥurr*-Bewegung zitiert und gelobt wurden. Junge und innovative palästinensische Prosa-Autoren wie Samīra 'Azzām und Ġassān Kanafānī, die sich beide mit Beginn der sechziger Jahre in Beirut niederließen, wurden dagegen von der Zeitschrift zunächst einmal kaum beachtet⁶.

Der obengenannte anti-israelische Appell in *al-Ādāb* war der Auftakt einer neuen Phase auch in der Literaturdiskussion. Mit Beginn des Jahres 1964 nämlich wurden Prosa und Poesie der Nach-*nakba*-Ära (*adab an-nakba*) immer wieder im historischen Überblick präsentiert und, sofern sie nicht pauschal glorifiziert wurden, auch auf den Seziertisch der Literaturkritik gehoben. Dabei monierten die Kommentatoren regelmäßig, daß die bewertete Literatur – sei sie nun von palästinensischen oder nicht-palästinensischen Autoren zum Thema verfaßt – gravierende Defizite bei der literarischen Erfassung und Umsetzung des Palästina-Problems habe: Die an exilpalästinensische Autoren gerichteten Vorwürfe waren – neben technischer Unreife – Subjektivität und Sentimentalität bis hin zur Weinerlichkeit⁷. Das künstlerische Niveau ihrer solidarisch auftretenden arabischen

³ Hin und wieder gab es natürlich auch eine Ausnahme: So hielt der Literaturwissenschaftler Kāmil as-Sawāfirī auf der Dritten Konferenz der arabischen Literaten in Kairo einen Vortrag zum Thema *Nakbat Filastīn fī adabīnā al-qaumī*. In: *al-Ādāb* 6, Nr. 12 (Dez 58), S. 42f.

⁴ Einen Überblick über die Dichtung sowie eine Auswahlbibliographie zu Prosa und Drama zu diesem Thema bei Khalid A. Sulaiman: *Palestine and Modern Arab Poetry*. London 1964, Kapitel 3, sowie Appendices 1 und 2. Die Produktion in allen drei Gattungen wächst ab 1964 deutlich.

⁵ *Ibid.* S. 99 zeigt in einer Tabelle, daß die in *al-Ādāb* publizierten Gedichte die palästinensische Problematik im Vergleich zu anderen aktuellen Problemen zunächst nur äußerst selten behandeln. Die Tabelle zeigt auch den deutlichen Anstieg von Gedichten zum palästinensischen Thema ab 1964 und noch einmal ab 1967. Eine kurze Debatte über *nakba*-Dichtung fand hauptsächlich in Form von Leserbriefen zwischen Juni und August 1953 statt.

⁶ Im September 1960 rezensierte Iḥsān 'Abbās die Kurzgeschichtensammlung *Wa qīṣāṣ uhrā* von Samīra 'Azzām (Beirut 1959) ausgesprochen positiv (*al-Ādāb* 8, Nr. 9, September 1960, S. 35ff.). Erstmals abgedruckt wurde eine Kurzgeschichte (*Filastīnī*) der Autorin im April 1963.

⁷ *al-Ādāb* 12, Nr. 3 (März 1964), S. 1-5 (Munīr al-Ba'albakkī, Iḥsān 'Abbās, Ġassān Kanafānī u.a.); Samīra 'Azzām in *al-Ādāb* 13, Nr. 3 (März 1965), S. 8-10; s. auch die 1964 erschienene Sondernummer der Zeitschrift *al-Ufuq al-Ġadīd* (Jerusalem 1960), die der *nakba*-Literatur gewidmet ist. Für diese Literatur bürgert sich dann auch die Bezeichnung *adab bukā'ī*

Kollegen wurden von Kritikern wie z.B. Ġalib Halasā insbesondere wegen ihres „offiziellen Blicks“, der die staatliche Sichtweise des Problems reproduziere, angezweifelt; so würden Flüchtlinge und ihre Lebensbedingungen zum Klischee stilisiert. „Bedeutende Literatur, die der *nakba* gerecht wird, wird nicht von Leuten geschrieben, die als Besucher im Elend der Lagerbewohner spazieren gehen und sich dabei ihr Taschentuch vor die Nase halten“. Auch Autoren, die den Flüchtling mit ihren eingefahrenen (marxistischen) Kategorien zum „Angehörigen der unterdrückten Klasse“ erklärten, hätten dessen noch viel miserablere soziale Situation nicht begriffen⁸. Auf der anderen Seite wurde dem palästinensischen Nachwuchsautor Ġassān Kanafānī (mit seinem 1963 erschienenen, berühmt gewordenen Roman *Riġāl fī š-šams*) sowie dem Libanesen Ḥalīm Barakāt (mit seinem *nakba*-Roman *Sittat ayyām*, 1961) dank ihres sozialen Realismus, ihrer umfassenden, das gesamte Problem erfassenden Perspektive und ihrer fortschrittlichen politischen Aussagekraft weithin Vorbildcharakter bescheinigt⁹. Auch den Kurzgeschichten Samīra ‘Azzāms wurden nun, wenn auch zögerlich, Anerkennung gezollt.

Im März 1964 widmete *al-Ādāb* dem Problemfeld „Palästina“ ein Sonderheft. Neben politisch-historischen und literaturhistorischen Abhandlungen gingen darin kompetente Kritiker der Frage nach, warum ein so wichtiges Ereignis wie die *nakba* nur so mangelhafte literarische Reaktionen hervorgebracht habe. Suhail Idrīs machte dafür die noch anhaltenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Katastrophe geltend, die künstlerische Reife und tiefe Introspektion verhinderten. Muñir al-Ba‘albakkī vermutete tiefsitzendes kollektives Entsetzen hinter dem Phänomen, während Iḥsān ‘Abbās glaubte, daß die sich überstürzenden Ereignisse sowie das Ausmaß des realen Elends – z.B. in den Flüchtlingslagern – die Literaten überforderten. Mutā‘ Ṣafadī vermißte den fehlenden

(„weinerliche Literatur“) ein. Zu dieser romantizistischen Strömung, die durch Trauer und Pathos aber auch durch große Wut und einen unrealistischen Glauben an die Rückkehr gekennzeichnet ist s. Birgit Seekamp: *Die palästinensische Kurzprosa der Gegenwart. Eine kritische Bestandsaufnahme (Themen, Techniken, Tendenzen)*. Frankfurt a.M. 1988, S. 37ff. sowie A.L. Tibawi: *Visions of the Return: The Palestine Refugees in Arab Poetry and Art*. In: *MEJ* 7 (Herbst 1963), S. 507-526.; zur Entwicklung der palästinensischen Literatur s. insbesondere: Salma Khadra Jayyusi (ed.): *Anthology of Modern Palestinian Literature*. New York, Oxford 1992, Einleitung S. 1-80.; Hanan Mikhail-Ashrawi: *The Contemporary Literature of Palestine: Poetry and Fiction*. Ann Arbor 1993; auch die o.g., sehr übersichtlich strukturierte Studie von Birgit Seekamp vermittelt einen guten Einblick in die historische und inhaltliche Entwicklung der palästinensischen Kurzprosa/Prosa in Westbank, Israel und den arabischen Exilländern.

⁸ Ġalib Halasā: *Da‘wat ilā adab šadiq li’l-ma’sāt*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 3 (März 1964), S. 31f. (Zitat S. 32).

⁹ Ṣabrī Ḥafiz: *Nakbat Filastīn fī r-rivāya al-‘arabiya al-mu’āšira*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 4 (April 1964), S. 63ff. Zu diesen zwei Romanen vgl. auch Badawi, M.M., *Short History*, S. 190f., 179f.

revolutionären Geist der arabischen Literatur, während Ġassān Kanafānī das mangelhafte *nakba*-Bewußtsein der Kunst vor allem als Begleiterscheinung der allgemeinen politischen, gesellschaftlichen und menschlichen Ignoranz gegenüber dieser Tragödie verstehen wollte. Auf der anderen Seite, so der aufstrebende junge Prosaautor, Kritiker und *Qaumīyūn*-Aktivist¹⁰, fühlten sich alle wahrhaft betroffenen Literaten dazu genötigt, diesen Mißstand durch persönlichen Einsatz zu bekämpfen. Dieses direkte politische Engagement verzehre viel von ihrer künstlerischen Schaffenskraft. Als Beispiel nannte Kanafānī hier erstmals die arabischen Dichter in Israel (*Filasṭīn al-muḥtalla*), deren zu jenem Zeitpunkt wohl noch ungeahntes *coming-out* als *Widerstandsdichter* (*šū‘arā’ al-muqāwama*) er 1966 der arabischen Literatenszene verkünden sollte¹¹.

Neben diesen Interpretationen wurden seitens der genannten Kommentatoren explizite und implizite Forderungen an die arabischen Autoren laut, welche, so war man sich einig, die Überwindung der konstatierten literarischen Defizite anstreben sollten: Dazu gehörten, so Iḥsān ‘Abbās, vor allem ein selbstlos umgesetztes Verantwortungsbewußtsein und eine anhaltende und tiefe geistige und emotionale Ergriffenheit; diese müsse eine intensive Identifikation mit dem Problem bewirken, so daß es Priorität vor allen anderen Problemen habe. Zusätzlich benötige der Literat Klarheit in der Erfassung (des Problems), einen weiten Horizont und Glauben an ein gemeinsames Geschick (*īmān bi-waḥdat al-mašīr*); diese Stufe sei aber wohl mit einer Sichtweise, die parteilich, regional, konfessionell, individuell oder reformorientiert sei, kaum zu erklimmen¹². Ġassān Kanafānī hingegen äußerte angesichts der seit kurzem offenkundigen Wende im politischen Bereich die Erwartung, daß die arabischen Literaten schon bald eine Vorreiterrolle beim „palästinensischen Aufbruch“ (*al-inbi‘āt al-filasṭīnī*) einnehmen könnten. In der nun anbrechenden Phase würden nach den sukzessiven psychologischen Phasen der (emotionalen) Leidenschaft (*ḥamās*), der Klage (*nadb*) und der geistigen Leidenschaft (*al-ḥamās al-‘aqlī*) durch bewußte und wahrhaftige literarische Werke die Grundlagen für das weitere

¹⁰ Nachdem Kanafānī 1960 von Kuwait nach Beirut gekommen war, arbeitete er zunächst als Journalist, ab 1963 als Chefredakteur der bekannten nasseristischen Tageszeitung *al-Hurrīya*: Stefan Wild: *Ghassan Kanafani. The Life of a Palestinian*. Wiesbaden 1975, S. 17f.; ab Oktober 1963 gab er für die Zeitung auch die wöchentliche Beilage *Filasṭīn* heraus, die damals als das einzige Forum aller Palästinenser galt: Baumgarten, H.: *Palästina*, S. 163; Alexander Flores: *Ġassān Kanafānīs politisches Engagement*. In: *Männer unter tödlicher Sonne. Ghassan Kanafanis Werk heute*. Hrsg. von Wolfdietrich Fischer, Würzburg 1995, S. 11-19. Die übrigen Beiträge des Bandes widmen sich dem literarischen Schaffen Kanafānīs.

¹¹ *Filasṭīn wa’l-adab. Istiftā’ al-Ādāb*: In: *al-Ādāb* 12, Nr. 3 (März 1964), S. 1-5, S. 122 (Suhail Idrīs S. 1; Munīr al-Ba’albakkī S. 2; Muṭā‘ Šafadī S. 2f.; Iḥsān ‘Abbās S. 3f.; Ġassān Kanafānī S. 4, S. 122).

¹² *Ibid.*, S. 3

politische Vorgehen gelegt. Dies sei die Konsequenz aus der „Vermischung“ (*ḥalt*) der Interessen des Literaten mit seiner Welt, mit der er in einer Schicksalsbeziehung stehe¹³.

Die von *al-Ādāb* angeregte Diskussion über die Defizite des *adab an-nakba* und über die Erfordernisse einer wirklich neuen, zeitgemäßen und kämpferischen literarischen Herangehensweise an das Palästina-Problem wurde in weiterem Rahmen auch auf dem Fünften Kongreß der arabischen Schriftsteller in Bagdad (15.-21. Februar 1965) fortgesetzt. Leitthema des großen, überregionalen Treffens war „Die Rolle der Literatur im Kampf um Befreiung und Aufbau“ (*Daur al-adab fī ma'rakat at-taḥarrur wa'l-binā*). Dort hielt Samīra 'Azzām in der Abteilung „Die Literatur und Palästina“ – einer von insgesamt vier Arbeitsgruppen – einen Vortrag, dessen Ziel es war, die arabischen Literaten angesichts des vielseitigen Wirkens des „internationalen Zionismus“ aufzurütteln und zum tatkräftigen und direkten Eingreifen zu bewegen. Auch sie beklagte, daß das Palästina-Problem für die Literaten bislang eine Nebensache gewesen sei, und daß sie die „Wurzeln der Dinge“ bei weitem nicht erfaßt hätten. Ähnlich wie die von *al-Ādāb* befragten und oben zitierten Kritiker forderte sie vom „arabischen Literaten im allgemeinen und vom palästinensischen im besonderen“ „Einblick in die Aspekte und Dimensionen der *nakba* und ein glaubwürdiges Zusammenwirken mit ihr“. Wer von all denen, die die Flüchtlingslager beschrieben haben, habe sie wirklich von innen gesehen und erfahren, wie das Leben dort funktioniere, wo aus einem offiziell-politischen Problem ein Problem um den täglichen Bissen Brot geworden sei? Die junge Autorin, die als eine Pionierin des palästinensischen Realismus in der Prosa gilt¹⁴, verlangte einen umfassenden und analytischen Blick sowie die allgemeine Überzeugung vom Nutzen und Wert der Literatur als mobilisierender Faktor für die Lösung eines Problems, die nur mit Stärke möglich zu sein scheine. Daß der Glaube an den Wert der Literatur verloren gegangen sei, bewertete sie als ebenso verhängnisvoll wie die Illusion der Literaten, daß sie mit ihrem Schreibstift eine gleichermaßen würdige Rolle wie „der Rekrut auf dem Feld“ spielen könnten. Der selbstlose Einsatz Hemingways im Spanischen Bürgerkrieg, der Tod des palästinensischen Dichters 'Abdarrāḥīm Maḥmūd im Kampf gegen die Zionisten (1948), könnten diesen selbstbetrügerischen Dünkel der arabischen Literaten bestens widerlegen. Daneben erinnerte die Rednerin auch an die uralte Rolle des Literaten

¹³ *Ibid.*, S. 122.

¹⁴ Vgl. Seekamp, B.: *Die palästinensische Kurzprosa*, S. 42; Jayyusi, S.Kh.: *Modern Palestinian Literature*, S. 26f.

als eines Propheten, der die kollektiven Emotionen wiedergegeben und der Politik die Richtlinien ihres Handels aufgezeigt habe¹⁵.

Die den Kongreß beschließende Selbstdefinition der arabischen Literaten und Denker (*mufakkirūn*) als „die Avantgarde der revolutionären Kräfte, die für die Entwicklung unserer Gesellschaft ... kämpfen“, wurde im Schlußcommuniqué der Teilnehmer wie üblich von zahlreichen Empfehlungen (*taṣṣiyāt*) begleitet. Darin wurde erstmals den arabischen Regierungen nahegelegt, eine umfassende wissenschaftliche und kulturelle Infrastruktur zu schaffen, um u.a. auch die literarische Produktion zum Palästina-Problem zu ermutigen¹⁶.

Die Gründungsveranstaltung der *Vereinigung der Palästinensischen Schriftsteller (Ittiḥād al-Kuttāb al-Filasṭīnīyīn)* vom 29.11 bis 3.12.1966 in Gaza schließlich bekräftigte die immer festere Verknüpfung von Literatur mit aktuellem politischen Bestrebungen. Seitens der Gastgeberin PLO waren dem Verband im Vorfeld die Richtlinie aufgetragen, literarische und künstlerische Maßstäbe zu entwickeln, die mit der neuen, dem Sieg vorausgehenden Phase des palästinensischen Befreiungskampfes korrespondierten¹⁷. Mit der *Ittiḥād al-Kuttāb al-Filasṭīnīyīn* war ein einflußreicher Kader gegründet, der ab nun auch auf der Ebene der gesamtarabischen politischen und kulturellen Infrastruktur die kämpferische Rolle der Literatur bei der Befreiung Palästinas entschieden ins Feld führte sowie Grundsatzzdebatten um literarisches Engagement, realistische Schreibweise und Auswertung des kulturellen Erbes anregte¹⁸.

Einen ersten Höhepunkt erreichte die militante Literatur-Rhetorik schließlich auf der Dritten Konferenz der Schriftsteller Asiens und Afrikas

¹⁵ Samīra ‘Azzām: *Daur al-adīb fī ma‘rakat Filasṭīn*. In: *al-Ādāb* 13, Nr. 3 (März 1965), S. 8-10 (Zitate S.9).

¹⁶ *Tauṣīyāt Mu‘tamar al-Udabā’ al-‘Arab*. In: *al-Ādāb* 13, Nr. 3 (März 1965), S. 125. Bereits im Februar 1965 war seitens der PLO in Beirut das *Palästinensische Studienzentrum (Markaz al-Abḥāt al-Filasṭīnī)* eröffnet worden, wo in einer großen Bibliothek wissenschaftliche und literarische Werke sowie Zeitschriften zum Thema gesammelt wurden. Auch das schon seit 1963 in der Stadt bestehende, von mehreren parteilich unabhängigen Wissenschaftlern und Intellektuellen (darunter Qusṭanṭīn Zuraīq) gegründete *Institut für Palästinastudien (Mu‘assasat ad-Dirāsāt al-Filasṭīnīya)* nahm 1965 seine Arbeit auf. Beide Institutionen erhoben den Anspruch auf präzise wissenschaftliche Erforschung und Dokumentation des israelisch-arabischen Konflikts; sie gaben übrigens auch israelische wissenschaftliche und schöne Literatur in arabischer Übersetzung heraus: Ghanem Mazal: *Verteidiger oder Belastungszeuge? Literaturübersetzung in politischer Konfliktsituation*. Augsburg 1994, S. 24f.; zum 1982 geschlossenen *Palästinensischen Studienzentrum* und allgemein zur Kulturpolitik der PLO s. Dieter Bellmann: *Arabische Kultur der Gegenwart*, S. 367ff. Zum noch heute bestehenden *Institut für Palästinastudien* s. *Beiruter Blätter* 3/1995, S. 37ff. (Heiko Wimmen).

¹⁷ Für Vorbericht und Bericht über das hitzige Treffen, wo man sich zunächst einmal über organisatorische Probleme einig werden mußte, s. *al-Ādāb* 14, Nr. 11 (November 1966), S. 76f. sowie *al-Ādāb* 15, Nr. 1 (Januar 1967), S. 58-61.

¹⁸ Vgl. Bellmann, D.: *Arabische Kultur der Gegenwart*, S. 373.

(*al-Mu'tamar at-Tālīt li-Kuttāb Āsiyā wa Ifrīqiyā*, Beirut 25.-30.3.1967). Neben dem vielbeschworenen Kampf gegen Imperialismus und Rassismus wurde von arabischer Seite immer wieder der Imperativ laut, daß sich die Literaten im Kampf um die Befreiung Palästinas zu engagieren hätten, ja, daß sie das ihre zur Beseitigung Israels (*taṣfiyat Isrā'īl*) beitragen müssten. Gibt es, so fragte der PLO-Vertreter, der auch die letztgenannte Forderung erhob, überhaupt einen Sinn für die Existenz eines Literaten, außer daß dieser auf der Seite seines Volkes für die Befreiung kämpfe?¹⁹.

In der gemeinsamen Schlußerklärung bekräftigten dann die Delegierten, die aus über dreißig Ländern der „Dritten Welt“, aus Vietnam, Südafrika und der Sowjetunion herangereist waren, daß Literatur die Vorhut der kämpfenden Kräfte zu sein habe. „In jeder Qaṣīde, in jeder Geschichte und jedem Roman ... muß neben künstlerischer Fertigkeit das Echo laut werden, das vor der Gefahr warnt, indem es die Völker zum Kampf und zum Sieg ruft ... Es steht nicht in unserer Macht, selbst nicht für einen einzigen Augenblick, daß wir uns von unserem Volk trennen, denn Literatur und Schriftsteller sind das Gewissen ihres Volkes, seines Schmerzes und Zorns, seiner Traurigkeit und Freude“²⁰.

Trotz der zunehmenden radikalen Ansprüche und Forderungen an die Literatur im Kontext der sich anbahnenden israelisch-arabischen Konfrontation bleibt zu beobachten, daß *al-Ādāb* in jenen Jahren weiter an seiner vergleichsweise freien und flexiblen Haltung gegenüber dem literarischen Engagement festhielt. Nach wie vor war der Herausgeber Suhail Idrīs auf Grundlage der Ideen Jean-Paul Sartres bemüht, eine fortschrittliche, aber zugleich offene Literaturkonzeption zu entwerfen, die auch individuellem Talent und ästhetischer Innovationen Raum bieten sollte. Der freiheitliche und offene Kurs der Zeitschrift sollte erst mit dem heraufziehenden Juni-krieg (der dann auch die Enttäuschung über Sartres „Seitenwechsel“ mit sich brachte) hin zum „kämpferisch-revolutionären“ Literaturtrend umschwenken²¹, der ab Mitte der sechziger Jahre die Definition des *iltizām* mehr und mehr für sich beanspruchte. Dieser Trend verdichtete seine Vorstellung von Literatur in den Schlagwörtern *al-adab at-taurī* bzw. *al-adab al-munāḍil*. Sie wurden ab Mitte der sechziger Jahre langsam zu Synonymen für *al-adab al-multazim*. *al-Ādāb* war auch für diese Stimmen ein offenes

¹⁹ *Waqā'i' al-Mu'tamar at-Tālīt li'l-Kuttāb al-Ifrīqiyīn wa'l-Āsiyawīn. Kalimat Wafd Filastīn*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 4 (April 1967), S. 59, 60.

²⁰ *Tauṣīyāt al-Mu'tamar at-Tālīt li-Kuttāb Āsiyā wa-Ifrīqiyā*. *Ibid.*, S. 42.

²¹ Suhail Idrīs schlägt erstmals im Editorial der Nummer vom Juni 1967 kämpferische Töne an. Er fordert die Literaten auf, in der Schlacht gegen Imperialismus und Zionismus mitzukämpfen und wie ein *fidā'ī* dem Tod zu trotzen, um der Gemeinschaft neues Leben zu verleihen: *al-Adīb f'l-ma'raka!* In: *al-Ādāb* 15, Nr. 6 (Juni 1967), S. 1f.

Forum und identifizierte sich zweifellos mit ihren anti-israelischen politischen Bestrebungen. Auf der anderen Seite aber versuchte die Zeitschrift *gerade* unter dem wachsenden menschlichen Leid und politischem Druck des Palästina-Problems ihren Lesern Sartres freies Denken sowie seine existentialistische Literatur als geistige Zuflucht und Vorbild zu präsentieren²². In der erregten und zum Handeln drängenden politischen Atmosphäre im Vorfeld des Junikrieges aber übte der Existentialismus keine Anziehungskraft mehr auf nachwachsende junge Literaten aus. Und das von *al-Ādāb* propagierte, flexible aber auch vieldeutige Engagement-Konzept mußte verblassen, als Ġassān Kanafānī 1966 seine aufsehenerregende Studie über das Wirken bislang völlig unbekannter arabischer Literaten inmitten „der Höhle des Löwen“ den überraschten arabischen Lesern und Literaturkritikern vorlegte.

5.2. *Ġassān Kanafānīs Studien Adab al-muqāwama fī Filastīn al-muḥtalla und al-Adab al-filastīnī al-muqāwim taḥt al-iḥtilāl*

Im Juli 1966 erschien in *Dār al-Ādāb*, dem mit *al-Ādāb* verbundenen Verlagshaus in Beirut, ein schmales Bändchen mit spektakulärem Inhalt. Darin informierte der Herausgeber Ġassān Kanafānī das literarisch interessierte Publikum über die Existenz mutiger arabischer Literaten in Israel, die unter unvergleichbar schwierigen Bedingungen kämpferische Poesie und Prosa schufen: *Widerstandsliteratur im besetzten Palästina, 1948-1966 (Adab al-muqāwama fī Filastīn al-muḥtalla 1948-1966)*²³ wollte den arabischen Leser, insbesondere auch den palästinensischen Emigranten, darüber in Kenntnis setzen, daß diese literarische Art des Widerstands im Grunde auch *ihn* persönlich einbeziehe und anspreche, da sie in *seinem* Sinne und für *seine* Sache geleistet werde²⁴. Diese Literatur schaffe es, trotz aller Gewalt, die sich ihr in den Weg stelle, aktiver Teil der arabischen Revolution und Fortschrittsbewegung zu sein. Und sie führe den „engagierten“ und

²² z.B. im Editorial *Naḥnu wa Sārtr* in *al-Ādāb* 12, Nr. 12 (Dezember 1964), S. 1. Auch Sartres in Kairo gehaltener Vortrag über die Rolle des Intellektuellen in der zeitgenössischen Gesellschaft wurde in der Sondernummer zur Konferenz der Schriftsteller Asiens und Afrikas abgedruckt: (*al-Ādāb* 15, Nr. 4, April 1967, S. 91-95).

²³ 3. Auflage Nicosia 1987; Teilabdruck im Erscheinungsmonat der ersten Auflage auch anstelle des sonst üblichen Editorials in *al-Ādāb*. In der Zeitschrift erschien bereits im März 1966 (S. 82-85, S. 126f.) ein Artikel von Ibrāhīm Abū Nāb, der namentlich auf die Literaten in Israel (M. Darwīš, S. al-Qāsim, T. Zayyād, S. Ġubrān, s.u.) aufmerksam machte.

²⁴ Kanafānī, Ġ.: *Adab al-muqāwama*, S. 11 (Vorwort).

„musterergütig 'kämpfenden Literaten' (*namūdağ* „*al-adīb al-munādīl*“) vor, welcher so lange Zeit in unserem Kulturleben gefehlt hat“²⁵.

Kanafānī brachte sein Buch im Jahr 1968 mit der im selben Verlag herausgegebenen Studie *al-Adab al-filastīnī al-muqāwim taht al-iḥtilāl 1948-1968*²⁶ mehr als nur auf den neuesten Stand. Die erste Publikation wollte den arabischen Leser hauptsächlich über die Existenz der bislang unbekanntem Literaten informieren und durch Betonung der gemeinsamen arabischen Sache Interesse und Solidarität erwecken; nun, nach dem Juni-krieg, sollte die moralisch unerschütterliche Haltung der *Widerstandsliteraten* ebenso wie die spezifischen Eigenschaften ihrer Werke den arabischen Kollegen „außerhalb“ als Vorbild für wahrhaftiges, nämlich Gesellschaft, Politik und Wort verbindendes literarisches Engagement vor Augen geführt werden²⁷.

Beide Studien Kanafānīs gehen vergleichsweise ausführlich auf die Rahmenbedingungen ein, in denen das Wirken der *Widerstandsliteraten* verwurzelt ist. Von Anfang an wird ihre Situation als weltweit nahezu einmalige „politische, gesellschaftliche und kulturelle Belagerung (*ḥiṣār*)“ definiert²⁸. Diese Bezeichnung sei durch mehrere Faktoren gerechtfertigt:

- (1). Die arabische Bevölkerung Israels verlor durch die *nakba* fast ihre gesamte kulturelle Elite; (2). Die größeren Städte, die einst für die Ausbildung der Begabten aus den ländlichen Regionen zuständig waren, verwandelten sich in für Araber verbotene bzw. feindselige jüdische Städte; (3). Die gewaltsame kulturelle Trennung von den literarischen Zentren der arabischen Welt schnitt die Araber Israels von den dortigen Entwicklungen völlig ab; (4). Die israelische Militärverwaltung läßt nur die Verbreitung der ihr genehmen Literatur zu; (5). Die Publikationsmittel sind beschränkt und dazuhin noch der israelischen Zensur sowie der Finanzierung seitens zionistischer Parteien unterworfen; (6). Die Unkenntnis von Fremdsprachen schneidet insbesondere die ländliche Bevölkerung von der Weltliteratur ab²⁹.

Kanafānī führt dies weiter aus, indem er mit statistischen Angaben über die nachteilige Bildungssituation der arabischen Minderheit informiert³⁰;

²⁵ *Ibid.*, S. 58.

²⁶ Beirut 1968; 3. Auflage Nicosia 1987.

²⁷ Z.B. *ibid.*, S. 70.

²⁸ Kanafānī, G.: *Adab al-muqāwama*, S. 19.; die Situation ließe sich bestenfalls mit der der Schwarzen in Südafrika vergleichen (*ibid.*, S. 57).

²⁹ *Ibid.*, S. 19f. Kanafānīs Angaben zur israelischen Politik gegenüber der arabischen Minderheit und deren sozialen Situation sind im Großen und Ganzen verifizierbar. Vgl. Ḥabīb Qaḥwāḡī: *al-‘Arab fī zill al-iḥtilāl al-isrā‘īlī mundu 1948*. Beirut 1972; Sabri Jiryis: *The Arabs in Israel, 1948-1966*. ²Beirut 1969.

³⁰ *Ibid.*, S. 26f. Quelle: „Offizielle Statistiken“ von 1965.

des weiteren gibt er einen kurzen Überblick über das streng kontrollierte arabische Pressewesen und macht auf die geringe Anzahl publizierter arabischer Literatur in Israel aufmerksam. Die Zahl aktuell inhaftierter Autoren bemißt er auf 28³¹. In der Publikation von 1968 faßt er die gesetzlichen Grundlagen von Zensur und Unterdrückungsmaßnahmen gegen Schriftsteller zusammen, nennt mehrfach Fallbeispiele sowie 21 Namen aus der Gruppe der zahlreichen israelisch-arabischen Autoren und Intellektuellen, die im Juni 1967 in israelische Gefängnisse eingewiesen wurden³².

Kanafānī zeigt nun, wie angesichts dieser vielschichtigen staatlichen Unterdrückung der Dichtung die einzigartige Rolle als Medium des Widerstands zufällt³³. Mündlich verbreitet, im Gedächtnis bewahrt, haben Zensurmaßnahmen keinen Zugriff auf sie; ihr Forum sind die armen arabischen Dörfer, wo sie bei verbotenen Lesungen und Festivals (*miḥrağānāt*) großen und begeisterten Zuspruch findet³⁴ sowie bei Demonstrationen das „revolutionäre Geschehen antreibt“³⁵.

Erste Formen dieser wirkungsvollen Poesie nach 1948 findet Kanafānī in der traditionell gestalteten hocharabischen Qaṣīde, die emotional ansprechend war und leicht zu verbreiten³⁶; zum anderen in der Volksdichtung (*aš-ši‘r aš-ša‘bī*), die ihren traditionellen Ort auf Feldern und in Häusern, auf Hochzeiten und Trauerfeiern habe. Die „Bauernschlauheit“ hatte in diesem meist kollektiv geschaffenen und ebenfalls schnell zirkulierenden Medium eine Waffe bereits während des Aufstandes von 1936 (gegen die englischen Mandatsbehörden) entdeckt. Nach 1948 bewährte sich die volkstümliche Dichtung als Ausdrucksmittel für die Trauer des besiegten Volkes; ihre subversiven und revolutionären Potentiale kamen wieder zum Tragen, als in Galiläa Hochzeiten in Demonstrationen umschlugen und es im März 1958 zu blutigen Zusammenstößen in Nazareth kam. Die Poesie,

³¹ *Ibid.*, 28f.; Ergänzende Informationen zur Bildungssituation in Kanafānī, Ġ.: *al-Adab al-filasṭīnī*, S. 22-27 (Quellen: Arabischsprachige israelische Presse, z.T. wörtlich zitiert; *Filasṭīn*, Beirut).

³² *Ibid.*, S. 27-37. (Quelle: Arabischsprachige israelische Presse).

³³ *Adab al-muqāwama*, S. 20 (passim); Für die weiteren Angaben gibt Kanafānī keine Quellenangabe mehr. Gleichsam entschuldigend für mögliche Irrtümer, betont er in der Einleitung, daß es für einen Forscher keine schwierigere Aufgabe gebe, als die Erforschung der literarischen Produktion der Araber in Israel.

³⁴ *Ibid.*, S. 29f., 35 (passim).

³⁵ *Ibid.*, S. 50f. (passim).

³⁶ Diese Tradition, die Kanafānī hier nicht weiter ausführte, ist die überwiegend nationalistisch bzw. patriotisch inspirierte, spontan „engagierte“ Dichtung in Palästina unter englischem Mandat. Berühmte Vertreter sind Ibrāhīm Ṭūqān (1905-1941), ‘Abdarrahmān Maḥmūd (1913-1948) und Abū Salmā (‘Abdalkarīm al-Karmī, geb. 1911). Jayyusi, S.Kh.: *Modern Palestinian Literature*, S. 7-11; id.: *Trends and Movements*, vol. 1, S. 284-302.

so Kanafānī, habe dort bewiesen, daß sie „stärker als das Gewehrfeuer war“ und „eine verblüffende Resonanz“ der jeweiligen Situation bzw. Aktion darstellen konnte³⁷.

In Erkenntnis dieser spezifischen Funktion der Poesie, nämlich kollektives Medium einer größtenteils ländlichen, politisch und sozial stark benachteiligten Minderheit zu sein, schufen junge Dichter im Umfeld der *Arḍ*-Bewegung³⁸ seit Ende der fünfziger Jahre die *Widerstandspoesie*. Als herausragendes Talent, so verkündet Kanafānī, bewies sich von Anfang an der Dichter Maḥmūd Darwīš (geb. 1942); er hatte um die Mitte der sechziger Jahre aus der volkstümlichen Liebespoesie (*ḡazal*) heraus eine formal und inhaltlich innovative Poesie entwickelt, in der die Trennung von der geliebten Frau und die Sehnsucht nach ihr mit den bitteren Gefühlen eines besiegten Volkes, das sein Land (*waṭan*) verloren hat, verschmolzen war. Darwīš gelang es gleichzeitig mit dieser Synthese, beide Gefühle, „die in der Tiefe des Menschen ein einziges Gefühl sind“, zu mobilisieren und in Widerstand, beruhend auf neuem Selbstbewußtsein, überzuführen³⁹. Unmittelbar nachdem Darwīš nach längerer Haft aus einem israelischen Gefängnis entlassen wurde, legte er seinen dort verfassten dritten Diwan ‘*Āšiq min Filasṭīn* (Haifa 1966) vor, in dem er diese „tiefe dialektische Verbindung zwischen Mensch und Erde, zwischen Individuum und Land, zwischen Mensch und Volk“ weiterentwickelt hat. Die dort zusammengestellten Gedichte, so bewertet Kanafānī – und nach ihm auch viele andere –, zeichnen sich nicht etwa durch eine emotionale Steigerung des Patriotismus aus, sondern durch eine „vollkommene Verschmelzung“ der (geistigen) Liebesbeziehung des Dichters zu einer Frau und zu seinem Land⁴⁰. Neben diesen inhaltlichen Neuerungen gelang es Darwīš – wie auch seinem Kollegen Samīḥ al-Qāsīm –, die Dichtung vorsichtig und Schritt für Schritt aus dem traditionellen Metrum hin zu einem modernen Stil zu führen⁴¹.

Weitere Dichter, von deren Wirken Kanafānī berichtet und aus deren Repertoire er – auch im nachfolgenden Band von 1968 – zum Teil großzü-

³⁷ Kanafānī, Ġ.: *Adab al-muqāwama*, S. 20-26.

³⁸ Jiryis, S.: *The Arabs in Israel*, S. 130ff.: Erste unabhängige arabisch-nationalistische Bewegung, gegründet von ehemaligen Mitgliedern der israelischen Kommunistischen Partei *Mapam*. Der Bewegung gelang es 1959, unter immer neuen Namen insgesamt 13 Nummern einer Wochenzeitung herauszugeben, die danach endgültig verboten wurde. Darin wurden erstmals einige wenige Beispiele der neuen politischen Poesie publiziert: Kanafānī, Ġ.: *Adab al-muqāwama*, S. 33f.

³⁹ *Ibid.*, S. 30-32.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 48f. Vgl. Angelika Neuwirth: *Das Gedicht als besticktes Tuch – Mahmud Darwīšs Gedicht „Ein Liebender aus Palästina“*. In: Gisela Völger u.a. (Hrsg.): *Pracht und Geheimnis. Kleidung und Schmuck aus Palästina und Jordanien*. Köln 1987, S. 110-117.

⁴¹ Kanafānī, Ġ.: *Adab al-muqāwama*, S. 38.

gig zitiert, sind vor allem Samih al-Qāsim und Taufiq Zayyād, Sālim Gubrān und Maḥmūd Dasūqī; mit dem Autor Taufiq Fayyād kann er auch den Beginn einer (quantitativ und qualitativ bei weitem schwächeren) *Widerstandsliteratur* in Form von Drama und Kurzprosa dokumentieren.

Welche Qualitäten nun hebt Kanafānī aus der Poesie bzw. Prosa dieser mit Leib und Seele engagierten Literaten hervor, um sie deren ahnungslosen arabischen Brüdern vor Augen zu führen? Im zuerst erschienen Buch sind dies⁴²:

Im Vergleich zur „Exilliteratur“ (adab al-manfā): Diese unterwarf sich anderen arabischen und ausländischen Einflüssen, nachdem sie aus ihrem ohnmächtigen Schweigen erwacht war, und auch – einhergehend mit der psychologischen Situation des Volkes – die Phase ungläubwürdiger Begeisterung hinter sich gebracht hatte; dadurch veränderte sie sich in der Form. Ihr Inhalt hingegen wurde von der tiefen Traurigkeit, die das Volk mittlerweile ergriffen hatte, beeinflusst⁴³. Die Literatur aber, die unter der „Belagerung“ entstand, ist aufgrund ihrer im folgenden aufgeführten Eigenschaften eine grundlegend andere.

In der Beziehung zum Volk: Volksnähe durch die literaturhistorischen Wurzeln im gemeinsamen kulturellen Erbe sowie durch die alle gleichermaßen betreffende existentielle und aktuelle Thematik⁴⁴.

In der Beziehung zur existentiellen Situation: Tiefe Beziehung zum Land, Gewißheit vom Vorübergehen der ungerechten Situation, geduldiges Ausharren (*ṣumūd*); keine Weinerlichkeit und Verzweiflung, sondern Hoffnung und Optimismus. Realitätsbewußtsein, Widerstandsgeist⁴⁵.

In der Beziehung zum Feind: Eine sich durch beißenden Spott ausdrückende Souveränität; plötzlich aufflammende Konfrontationsbereitschaft in aktuellen Situationen wie z.B. bei Demonstrationen. Tapferkeit der Literaten, die Gefängnisstrafen und Repressionen nicht scheuen⁴⁶.

Geistig-moralische und politische Haltung: Solidarität gegenüber den arabischen Brüdern; tiefes linkes Bewußtsein, beruhend auf dem Wissen um den kapitalistischen Ursprung und um die kapitalistische Ausprägung der Gewaltherrschaft, deren tägliche Opfer vorwiegend Angehörige der Klasse der Bauern sind⁴⁷.

⁴² Nach meiner Einteilung.

⁴³ *Ibid.*, S. 18f.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 47 (passim).

⁴⁵ *Ibid.*, S. 40, 44, 57, 52, 51 (passim).

⁴⁶ *Ibid.*, S. 57, 50, 48 (passim).

⁴⁷ *Ibid.*, S. 40, 53f.

Stil: Prägnanter, nicht mit Details befrachteter Stil; realistisch, oft jedoch auch aus subversiven Gründen symbolisch verschlüsselt⁴⁸.

Die gut zwei Jahre später, im Herbst 1968 erscheinende Studie *al-Adab al-filasṭīnī al-muqāwīm taḥt al-iḥtilāl 1948-1968*, die Kanafānī als „zweiten Schritt“ und ergänzende Dokumentation zu seiner ersten Publikation verstanden wissen will⁴⁹, führt die Art und das Wesen des literarischen Engagements der israelisch-arabischen Autoren in allen oben genannten Aspekten weiter aus. Neu ist, daß Kanafānī das Schaffen dieser Literaten von größter Bedeutung für das gegenwärtige arabische Kulturleben bezeichnet und kaum eine Gelegenheit ausläßt, ihrem *iltizām* Vorbildcharakter zu bescheinigen⁵⁰. Im gleichen Zuge werden die Schwächen des „Engagements“ der Kollegen in den Nachbarländern offengelegt. Damit hatte erstmals ein Kritiker das Wesen des literarischen *iltizām* exakt definiert und mit zahlreichen konkreten Beispielen belegt. Darüber hinaus vollzieht er eine – wenn auch teilweise pauschale und weniger konkrete – Kritik am Engagement, so wie es die Literaten in den arabischen Ländern vor und während des Junikrieges verstanden und praktizierten. Kanafānīs impliziter und expliziter „*iltizām*-Vergleich“ stellt sich folgendermaßen dar:

Die *Widerstandsliteratur* in Palästina verbindet entschlossen die gesellschaftliche mit der politischen Frage; darüber hinaus hat diese Literatur schon früh den organischen Zusammenhang zwischen dem Widerstand gegen die israelische Besatzung und zwischen der arabischen und internationalen Befreiung erkannt; sie engagiert sich an all diesen Fronten zusammen. Die anderen arabischen Literaten haben hingegen, wenn überhaupt, erst nach dem Junikrieg die Fakten und Zusammenhänge verstanden⁵¹.

Der *iltizām* der arabischen Literaten in Israel entsteht also aus einer Position des Widerstands und hat zwei Bestrebungen zugleich: Eine gesellschaftliche und eine politische. Er ist ein *iltizām* für das Land (*watān*) und für die Befreiung, der auf der Erkenntnis von der Rolle des Wortes beruht und keinen leichtfertigen Umgang mit diesem pflegt.

Der *iltizām* ist ebensowenig wie die Befreiung eine rein theoretische Sache, sondern eine deutliche (gesellschaftliche und politische) Vision. Diese ist bei den *Widerstandsliteraten* Grundlage und Botschaft, nicht etwa unverständlich oder verschwommen. Das klare Bewußtsein der Li-

⁴⁸ *Ibid.*, 54, 41, 35 (passim).

⁴⁹ Kanafānī, Ġ.: *al-Adab al-filasṭīnī al-muqāwīm*, Vorwort S. 15f. Auch diese Studie beschränkt sich weiterhin auf die arabische Literatur Israels; die Autoren der unter Militärbesatzung gefallenen Westbank und Gazas werden also nicht berücksichtigt.

⁵⁰ *Ibid.*, S. 98f.

⁵¹ *Ibid.*, S. 54.

teraten von ihrer Verantwortung und ihren Zielen hat die bekannten (größtenteils bereits im ersten Buch genannten) Eigenschaften der Literatur zur Folge, nämlich nicht widersprüchlich, kapitulierend, weinerlich, mitleidserheischend oder verbittert zu sein⁵².

Dichter wie Maḥmūd Darwīš, Taufīq Zayyād und Samīḥ al-Qāsim waren sich von Anfang an nicht nur der Ziele ihres Kampfes bewußt, sondern sie haben auch den Spielraum (*madan*) und die Bedeutung ihres *iltizām* erkannt; dieser ist mehr als nur eine formelle Demonstration⁵³.

Inmitten dieser indirekten Kritik spricht Kanafānī die anderen arabischen Literaten wieder im Klartext an: Er wirft ihnen vor, daß ihre derzeitige (aus der frustrierenden Erfahrung des Junikrieges heraus entstandene) Dichtung ein Rückfall in einen romantischen Egoismus sei; sie habe den Charakter der Trauer, der Hysterie und des Entziehens (aus der Verantwortung, *tanaṣṣul*)⁵⁴.

Im Unterschied zu ihren Kollegen anderswo hatten die meisten der arabisch-israelischen Literaten angesichts der täglichen Bedrohung keine Zeit für lange Debatten um den *iltizām*. Diese sind in ihrer gefährlichen Situation reiner Luxus. Dadurch hat sich die Reifezeit der dort entstandenen arabischen Literatur auch nicht in die Länge gezogen⁵⁵.

Die *Widerstandsliteratur* in Palästina hat ihre Rolle selbst definiert. Die Dichter wissen, daß ihre Poesie eine für das Engagement effektive und taugliche Waffe ist. Der mit Bewußtsein vollzogene *iltizām* für das Land ist der Rahmen, in dem die *Widerstandsliteratur* ihre Verantwortung ergreift, ohne eine ihrer Bestrebungen zu vernachlässigen. Im Unterschied zu einem Großteil der anderen zeitgenössischen arabischen Dichtung achtet sie den Wert des Wortes im gewaltsamen Konflikt nicht gering, sondern erkennt seine Rolle, schätzt diese hoch ein und betrachtet sie als wesentlich und unentbehrlich⁵⁶.

Die *Widerstandsliteratur* bleibt mit ihren (kulturellen und sozialen) Wurzeln verknüpft und kennt ihren Horizont; sie engagiert sich für ihre ursprüngliche Bindung; Phänomene wie Resignation, Flucht aus der Verantwortung, Tadel und Lamentieren sind ihr unbekannt. Sie setzt die Erkenntnis von ihrer Rolle und ihrer Verantwortung um. Sie ist steher *iltizām* mit der Waffe, der Ästhetik und dem Ideal (*matal*) zusammen. Nur so kann ein Dichter wie Maḥmūd Darwīš, vielleicht als einziger in der ganzen arabischen Welt, der Katastrophe vom 5. Juni 1967

⁵² *Ibid.*, S. 70f.

⁵³ *Ibid.*, S. 73.

⁵⁴ *Ibid.*, S. 72.

⁵⁵ *Ibid.*, S. 39.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 65.

mit Festigkeit und *ṣumūd* begegnen und sie in einen positiven Impuls verwandeln⁵⁷.

5.3. Die Aufnahme der Widerstandsliteratur in der arabischen Literaturdiskussion

Bereits Kanafānīs im Jahr 1966 erschienene Studie öffnete der palästinensischen Dichtung aus Israel eine Tür in die arabische Welt. Insbesondere seit dem Junikrieg wurde sie von nahezu allen fortschrittlichen Literatenkreisen – die wie üblich am ausführlichsten in *al-Ādāb* zu Wort kamen – erst einmal begeistert zur Kenntnis genommen. Der nach wie vor ungebrochen hoffnungsvolle, oft auch kämpferische Ton dieser Poesie bildete ein Kontrapunkt zu Selbstzweifel und Frustration, die viele andere arabische Dichter angesichts der *hazīma* ergriffen hatten⁵⁸. In der breitgefächerten Diskussion um Ursachen und Mitschuld an der Niederlage, in der auch die Literatur einem Kreuzfeuer der Kritik und Selbstkritik unterworfen war, spielten die israelisch-arabischen Literaten – ganz wie von Kanafānī in seiner zweiten Studie beabsichtigt – die Rolle rundum vorbildlich engagierter Helden: Ihre Dichtung wurde der „verfälschenden Verwendung des Wortes“ entgegengesetzt, derer sich die arabischen Literaten gegenseitig bezichtigten⁵⁹; andere Vorwürfe, denen sich das Beispiel der *Widerstandsdichter* gegenüberstellen ließ, war die elitäre Isolation⁶⁰, der *l'art pour l'art*⁶¹, die Kollaboration mit der Macht⁶², sowie das Versäumnis, rechtzeitig die gesellschaftliche Situation aufgedeckt zu haben, die schließlich die Niederlage bewirkte; auf diese Weise hätten sich die Schriftsteller über lange Jahre hinweg ihrer Verantwortung gegenüber Lesern bzw. Gesellschaft entzogen⁶³.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 98f.

⁵⁸ Zu der klagenden und anklagenden Dichtung des Junikriegs s. Sulaiman, Khalid A.: *Palestine and Modern Arab Poetry*, S. 129-139; 139-148 (der *fidā'ī* als einziger Hoffnungsträger); ein eindringliches, wenn auch extremes Beispiel für die Sinnkrise nach dem erneuten Sieg Israels stellt der Tod von Samīra 'Azzām dar, die in eine schwere Depression verfiel. Sie erlitt im August 1967 einen Herzinfarkt auf dem Weg an die Jordangrenze: S. die Nachrufe in *al-Ādāb* 15, Nr. 9 (September 1967), S. 72 sowie in *al-Ādāb* 16, Nr. 1 (Januar 1968), S. 43.

⁵⁹ Ihsān 'Abbās: *Aṣṣābi' ḥazīrān wa'l-adab at-taurī*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 5 (Mai 1970), S. 34.

⁶⁰ *Ibid.*, S. 34. Ihsān 'Abbās behandelt in diesem Aufsatz poetische Verarbeitungen der *naksa* (u.a. auch von al-Bayātī).

⁶¹ Ḥusain Muruwwa: *Risālat al-adīb fī mukāfaḥa al-isti'mār al-ġadīd*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 4 (April 1968), S. 52 (Vortrag auf der Sechsten Konferenz der Arabischen Literaten in Kairo, 16.- 21. März 1968 unter dem Thema *Adab mā ba'd an-naksa*).

⁶² Suhail Idrīs in *al-Ādāb* 16, Nr. 4 (April 1968), S. 1 (Editorial anlässlich der Sechsten Konferenz der Arabischen Literaten in Kairo).

⁶³ Ṣabrī Ḥāfīz: *Šī'r al-ma'sāt fī'l-arḍ al-muḥtalla*. In: *al-Ādāb* 17, Nr. 3 (März 1969), S. 70.

So wurden die neuentdeckten Dichter von einer plötzlich anhebenden und schnellen Rezeptionswelle, die allein durch die strenge israelische Kontrolle der Kommunikationswege gebremst wurde, zunächst unterschiedslos zur Avantgarde der modernen arabischen Poesie erhoben⁶⁴. Beispiele aus ihrem Werk wurden meist als äußerst bedeutsam für Kunst und arabische Nation gleichermaßen bezeichnet; um das Engagement der *Widerstandsliteraten* zu unterstreichen, stützten sich die Autoren oft auf die von Kanafānī gelieferten Informationen über die sozialen Verhältnisse sowie die repressive Minderheitenpolitik in Israel⁶⁵. Selbst *Ši'r*, das sich aus Prinzip gegen das direkte Umsetzen politischer Anliegen in Dichtung aussprach, nahm Kanafānīs zweite Studie mit Wohlwollen zur Kenntnis; aus Anlaß des ersten Jahrestags der Juni-Niederlage widmete die Zeitschrift der poetischen Moderne den Dichtern „hinter dem Stacheldraht“ einen Themenschwerpunkt⁶⁶. Das unbefriedigende künstlerische Niveau einiger der präsentierten Versbeispiele würde nach Ansicht der Redaktion durch ihren erschütternden Inhalt und die Authentizität der zum Ausdruck gebrachten Erfahrung relativiert; alles in allem gehörten die Gedichte zur „Avantgarde der Poesie des Widerstands, des Zorns, der Entfremdung, der Sehnsucht – oder, mit anderen Worten, der Poesie der Revolution, der Rache und der Rebellion“. Sie seien bewunderswerte und hoffentlich anregende Beispiele für eine literarische Schaffenskraft, die aus der Vertreibung eines lebendigen Volkes bzw. aus der Besatzung und Usurpation (seines Landes) entspringe⁶⁷.

Parallel zur Integration der *Widerstandsliteratur* in die moderne arabische Poesie entfaltete sich auch eine Diskussion unter Kritikern, die bis in die siebziger Jahre hinein währte und ihren Höhepunkt in den Jahren 1968-

⁶⁴ Neben den zahllosen Artikeln, Studien und Analysen, die in Literaturzeitschriften erschienen, begann *Dār al-Ādāb*, die nach Beirut geschmuggelten Diwane der Dichter zu publizieren. 1968 wurde *‘Āšiq min Filasṭīn* von Maḥmūd Darwīš herausgegeben, dem 1969 der Diwan *Suqūṭ al-aqni'a* von Samīḥ al-Qāsim folgte. 1968 erschien in Damaskus die Anthologie *Dīwān al-waṭan al-muḥtall* von Yūsuf al-Ḥaṭīb, in dem nahezu die gesamte Produktion der beiden genannten Dichter ebenso wie Verse zahlreicher, von Kanafānī nicht genannter Autoren, veröffentlicht wurden.

⁶⁵ S. z.B. Raḡā' Naqqās: *Maḥmūd Darwīš: ‘Āšiq min Filasṭīn*. Vorwort des 1968 in *Dār al-Ādāb* erschienenen Diwans; Muhammad al-Ġazā'irī: *Adabunā wa'l-mas'ala al-filasṭīniya*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 9 (September 1967), S. 19; Muḥammad Dakrūb: *aš-Ši'r wa't-taura*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 5 (Mai 1970), S. 122-127, vor allem S. 126f. (künstlerische und nationale Bedeutung).

⁶⁶ *Ši'r* 38 (Frühling 1968). Bislang war nur einmal für die Dichtung des algerischen Befreiungskampfes eine Ausnahme gemacht worden (*Ši'r* 17, Winter 1961). Die nun präsentierte Zusammenstellung enthält Gedichte ab den fünfziger Jahren und schließt auch die Verse einiger weniger Exil-Palästinenser mit ein. Heft Nr. 40 (Herbst 1968) bringt eine bewundernde Rezension von Kanafānīs *al-Adab al-muqāwim al-filasṭīnī* (S. 142f.). Auch die Beirut-er Zeitschrift *aṭ-Tariq* widmete der arabischen Literatur aus Israel ein Extra-Heft (Nr. 27/1968).

⁶⁷ *Ši'r* 38 (Frühling 1968), S. 9.

1970 erlebte⁶⁸. Sie entzündete sich zum einen an Ġālī Šukrīs Infragestellung der von Kanafānī auf diese Literatur angewandte Bezeichnung *Widerstandsliteratur*. Šukrīs Meinung zufolge stehe aber der arabischen Poesie und Prosa in Israel – ohne daß dadurch ihr Wert beeinträchtigt würde – allenfalls die Bezeichnung *adab al-mu‘āraḍa* – Oppositionsliteratur – zu: Denn Befreiung des Landes von Fremdherrschaft im Sinne eines nationalistischen Widerstands sei nicht das Anliegen ihrer Autoren. Diese kämpften in der breiten demokratischen Front arabischer und jüdischer Opposition gegen die rassistischen Tendenzen der israelischen Diktatur. Befreiung bedeute für sie, das Land vom Zionismus zu befreien um mit den Juden geschwisterlich und frei zusammenleben zu können⁶⁹.

Der andere Streitpunkt betraf die Kriterien der literaturkritischen Bewertung der *Widerstandsliteratur*; bereits Kanafānī hatte im Vorwort seiner erstveröffentlichten Studie angeführt, daß ihm objektive Kriterien nicht geeignet schienen, den Wert dieser Literatur zu erfassen; dies zum einen, weil er sich politisch mit dem von ihr verkörperten Widerstand identifiziere, zum andern, weil die extremen Umstände, unter denen sie geschaffen werde, keine objektiven Maßstäbe zuließen⁷⁰. Ähnlich äußerte sich der exilpalästinensische Dichter Yūsuf al-Ḥaṭīb im Vorwort seiner 1968 in Damaskus erschienen Anthologie *Dīwān al-waṭan al-muḥtall*. Dieser Position wurde zuerst von ‘Izzaddīn Ismā‘īl und Iḥsān ‘Abbās entschieden widersprochen; beide gaben zu bedenken, daß Objektivität prinzipiell (also auch im Falle politischer bzw. emotionaler Identifikation) als Grundlage einer effektiven Literaturkritik und -Analyse unverzichtbar sei⁷¹. Da sich ihre Haltung im Großen und Ganzen in der arabischen Literaturkritik schnell durchsetzte, schrumpfte der Kreis der weithin rezipierten palästinensischen Dichter sehr bald schon beträchtlich. Übrig geblieben sind allein diejenigen, deren inhaltliches und ästhetisches Potential allen Ansprüchen an eine hochentwickelte moderne Poesie entsprechen – allen voran bekanntlich Maḥmūd Darwīš (der Israel 1971 verließ), Samīḥ al-Qāsim und Taufīq Zayyād (st. 1994). Erst in der Intifāda (Beginn Dezember 1988) er-

⁶⁸ Dieser Streit soll hier nicht im Detail besprochen werden, da er nichts zur Bedeutung der „Entdeckung“ der arabischen Literaten in Israel und ihrer Literatur im Diskurs um das literarische Engagement betragen kann. Die Debatte wurde aufgefächert von Gideon Shiloh: *The Attitude of the Literary Criticism in The Arab Countries to the Arabic Literature of Resistance in Israel* (in hebräischer Sprache). In: *Hamizrah Hehadash* 24 (1974), S. 47-62 (engl. Zusammenfassung IV-VI).

⁶⁹ Ġālī Šukrī: *Ab‘ād al-buṭūla fī šī‘r al-muqāwama al-‘arabīya*. In: *al-Ādāb* 17, Nr. 7 (Juli 1969), S. 18.

⁷⁰ Kanafānī, Ġ: *Adab al-muqāwama*, S. 12, 47.

⁷¹ ‘Abbās, I.: *Aṣābi‘ ḥazīrān*, S. 33.; Shiloh, G.: *The Attitude of Literary Criticism VI.*; s. auch die differenzierende, zum Teil ausgesprochen negative Ġālī Šukrīs in *aṭ-Ṭalī‘a* (Kairo), abgedruckt in *Šī‘r* 39 (Herbst 1968), S. 144 an den verschiedenen, in *Šī‘r* 38 gerühmten Dichtern (s.o.).

wachte wieder begeistertes und ähnlich politisch motiviertes Interesse an palästinensischer Literatur; es wurde nun den seit 1967 völlig isolierten und ignorierten arabischen Literaten in Westbank und Gazastreifen entgegengebracht.

5.4. Maḥmūd Darwīš über Kanafānī, Widerstandsliteratur und iltizām

Mit Kanafānīs Studie *Adab al-muqāwama fī Filastīn al-muḥtalla* entdeckte die arabische Welt Maḥmūd Darwīš. Seitdem auch gilt er in der arabischen Welt als der herausragende Vertreter der *Widerstandsdichtung*. Mit seinem Gang ins Exil nach Beirut⁷² verfeinerte sich seine Dichtung hin zu einer komplexen Sprache aus Metaphern und Symbolen, die jedoch nie ihren Bezug zur Erfahrung eines unterdrückten, exilierten und auf Rückkehr hoffenden Volkes verlor; nach dem Urteil seines internationalen Publikums, das ihn als einen der größten lebenden arabischen Dichter betrachtet, hat er darin das Schicksal der Palästinenser in eine universale und existentielle Dimension gehoben⁷³.

Maḥmūd Darwīš hat sich jedoch schon früh gegen Anhänger und Kritiker gewehrt, die die äußeren Lebens- und Arbeitsbedingungen eines palästinensischen Dichters als einzige Parameter für Sinn und Bedeutung seiner Literatur begreifen wollten; und stets widersprach er allen, die glaubten sein literarisches Werk mit den klingenden Idealen *iltizām* und *Widerstandsdichtung* charakterisieren und vereinnahmen zu können.

Darwīš' Gegenwehr ist nicht nur der Protest eines sich verkannt und funktionalisiert fühlenden Literaten. Sie wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Diskrepanz zwischen dem Diskurs über Literatur und der Realität des literarischen Schaffens: Diese Kluft tut sich auf, wenn der Diskurs so zwingend und so mächtig wird, daß er die Freiheit des Literaten beschränkt und den Blick auf seine Literatur verengt; im Falle des *iltizām*-

⁷² Maḥmūd Darwīš lebte von 1971 an bis zum palästinensischen Exodus 1982 in Beirut. Danach zog er weiter nach Paris, wo er die renommierte Literaturzeitschrift *al-Karmil* herausgibt. Ende 1995 entschloß er sich, seinen Hauptwohnsitz nach Amman zu verlegen, um den mit dem sog. Friedensprozeß zu erwartenden kulturellen Aufbruch in den Besetzten Gebieten unterstützen zu können (Gespräch Berlin, 29.10.1995).

⁷³ Vgl. Jayyusi, S.Kh.: *Anthology of Modern Palestinian Literature*, S. 145.; *Modern Arabic Poetry*, S. 29f., 35f.; Angelika Neuwirth: *Verlust und Sinnstiftung. Zum Heimatbild in der Dichtung des Palästinensers Mahmud Darwish*. In: *Literatur im jüdisch-arabischen Konflikt*. Hrsg. von Eveline Vallink. Hofgeismarer Protokolle 290/1991, S. 98; Verena Klemm: „Wie die Sprache vererbt sich die Heimat“. *Der Palästina-Konflikt und seine Spiegelung in Leben und Werk des Dichters Maḥmūd Darwīš*. In: Gernot Rotter (Hrsg.): *Die Welten des Islam*. Frankfurt a.M. 1993, S. 185-190.

Diskurses in der arabischen Literaturdiskussion geschah dies wohl spätestens mit der direkten Gleichsetzung von Idealen des literarischen Engagements mit Schlachtrufen bzw. politischen Handlungsanweisungen im arabisch-israelischen Konflikt. Mit ähnlich straffen Fesseln, so soll erinnert werden, hatte bereits schon der kurzlebige sozialistische *iltizām*-Diskurs in den fünfziger Jahren die Literaten zu binden versucht: Dort wurden die Ideale des literarischen Engagements mit denen einer sozialistischen Ordnung „gleichgeschaltet“⁷⁴.

Bereits im Juni 1969 wandte sich der widerwillige *Widerstandsdichter* unter der Überschrift „Rettet uns vor dieser groben Liebe!“ (*Inqadūnā min hādāʾl-ḥubb al-qāsi*)⁷⁵ an all die stürmischen Verehrer der *Widerstandsliteratur* in der arabischen Welt. Sein Anliegen war, sie auf ihre verzerrte, völlig übertriebene Bewertung dieser Literatur aufmerksam zu machen: Indem man diese aus allen geschichtlichen und gegenwärtigen Zusammenhängen herauslöse, behandle man sie völlig zu unrecht so, als ob sie nicht Teil der arabischen Dichtung sei, sondern darüber schwebe. Die meisten Kritiker verhielten sich, als ob sie aus dem Nichts entsprungen sei und ignorierten ihre vielfältigen und engen Beziehungen zur historischen und zeitgenössischen Dichtung in der arabischen Welt.

Im Zusammenhang mit diesem Plädoyer für eine gerechte, realistische und vernünftige Literaturkritik machte Darwīš auf ein weiteres Problem aufmerksam: Daß die immer noch vor Entdeckerfreude blinde Literaturkritik den jungen arabischen Literaten in Israel mehr schade als nutze. Sicher gebe sie die dringend benötigte Ermutigung; viele aber würden angesichts des einhelligen Wohlwollens auf verhängnisvolle Weise über ihr wahres Talent getäuscht. Deswegen sei es „absolut notwendig, daß die Dichtungsbewegung in unserem Land auf ihren rechten Platz gerückt wird“. Bislang aber sei nicht nur der Selbstbetrug der jungen Literaten üblich, sondern es werde auch Betrug am arabischen Leser betrieben⁷⁶.

Wie Darwīš an anderer Stelle ausführte, wurden die jungen Dichter in Israel erst durch die „politische Leidenschaft“ von außen darauf aufmerksam gemacht, daß ihre Dichtung *Widerstandsliteratur* sei. Er legte allerdings Wert darauf, daß es andere als Kanafānī waren, die deren literarischen Leistungen ins Unermeßliche steigerten. So schreibt er im Vorwort zum 4. Band der Gesammelten Werke seines Entdeckers Kanafānī vier Jahre nach dessen gewaltsamen Tod:

⁷⁴ S.o. Kap. 2.

⁷⁵ *al-Ġadīd* (Juni 1969); abgedruckt in *al-Ādāb* 17, Nr. 8 (August 1969), S. 5f.

⁷⁶ *Ibid.*, S. 5. Zu den Reaktionen, die seinen Appell größtenteils ablehnten oder ignorierten, äußert sich Darwīš in *al-Ādāb* 18, Nr. 9 (September 1970), S. 2.

„Heute sagen wir: Literatur des besetzten Landes und schweigen. Damals allerdings war die Situation eine andere. Wir waren eine Gruppe von jungen Männern unter dreißig, und uns fehlten selbst die geringsten Voraussetzungen, um tatkräftig auf die Niederlagen zu reagieren, die wir bewußt und gedemütigt miterlebten. Wir versuchten, Dichtung zu schreiben ohne zu wissen, daß es Dichtung war. Wir riefen, wir klagten, wir protestierten, andere Ausdrucksmittel hatten wir nicht. Die meisten unserer Landsleute spotteten über uns ... Jungen, die Gedichte schreiben! ... Im besten Fall sagten einige Lehrer: Anfänger, die Zukunft haben. Selbst der Feind kümmerte sich nicht ernsthaft um uns. Bei den Dichterlesungen, die wir in den Dörfern veranstalteten, waren es Neugier, politische Erwägungen und Schulumädchen, die uns ermutigten ... Beachtete und anerkannte Dichtung kam damals für die Leute und für die Zeitungen aus dem Ausland – von außerhalb des besetzten Landes ... Die Dichter-Sterne, die sich in der arabischen Welt drehten, waren diesselben, die sich auch in der Presse des Feindes drehten, mit einigen wenigen Ausnahmen⁷⁷...

... Wir blieben ahnungslos.

Bis zu dem Tag, als Ġassān Kanafānī mit seiner berühmten Partisanenaktion auftrat (*qāma bi-ʿamalīyatihī al-fidāʿīya*): Die Bekanntgabe der Existenz von Dichtung im besetzten Land. Da drehte sich das Verhältnis zwischen (wö.: im) besetzen Land und außerhalb um. Die Übertreibung fiel ins Extrem: Es gibt keine Poesie außer im besetzten Land!

Die Blamage ist bekannt, ich füge hier nichts Neues hinzu. (Aber) ich gebe zu ... : Wir, die wir das schrieben, was Ġassān Kanafānī 'Widerstandsdichtung' nannte, wußten gar nicht, daß wir 'Widerstandsdichtung' schrieben, und ich war, früher als meinesgleichen, überrascht über diese politische Leidenschaft angesichts dessen, was wir schrieben. Es ist wohl so erklärbar: Eine bestimmte historische Phase, in der der verwundete arabische Seelenzustand all das zu heiligen begann, was aus dem Land Palästina kam. Aber ...: Einigen von uns wurde es schwindlig vor Wonne, und andere entwarfen Qaṣīden für die Kehlen der Rundfunksprecher, wieder andere fürchteten sich vor der Verantwortung und vor Unruhe (*qalaq*). Einige von uns (aber) erkannten, daß es eine Welle sei und daß sie (sich) brechen werde und daß von diesem Schaum nur die wahre Dichtung übrigbleiben werde. Und genau damals schrieb ich: 'Rettet uns vor dieser Liebe ...'.

Wir wissen aber sehr wohl, daß es nicht Ġassān Kanafānī war, der versuchte, die (ganze) revolutionäre arabische Poesie für ungültig zu erklären mittels den eifrigen oder weinerlichen Predigten (*ḥuṭab*), die die jungen Männer im besetzten Land schrieben und deren wesentlicher künstlerischer Wert ist, daß sie von dort stammen.

Was Ġassān machte, war, die Belagerung um die Lebensumstände der Araber im besetzten Land zu durchbrechen. Und ... die beharrliche Ausdauer (*ṣumūd*) ins Licht zu rücken, die die Söhne des palästinensischen Volkes dort beweisen. Die Dichtung war und ist dort nach wie vor ein Mittel, um diese Kämpfe und diesen *ṣumūd* zum Ausdruck zu bringen ...

⁷⁷ Zu dem vor allem nach 1967 sehr großen Interesse an arabischer Literatur in Israel, das sich dort auch in einer regen Übersetzungsaktivität äußerte, s. Mazal, Gh.: *Verteidiger oder Belastungszeuge?*, Kap. 4.

... Ġassān Kanafānī hat die arabische Öffentlichkeit auf die Dichtung des besetzten Landes aufmerksam gemacht. Die Übertreibungen und Maßlosigkeiten aber gehen auf diejenigen zurück, die das studierten, was er vorlegte...“⁷⁸.

So entlarvte Maḥmūd Darwīš die Rede von der *Widerstandsdichtung* als arabischen Mythos, dem er die – ursprüngliche – literarische Unbefangtheit der arabischen Autoren in Israel entgegensetzte. Kanafānīs eindringliche Metapher von der „kulturellen Belagerung“ hingegen hat Darwīš seinerseits (oben und auch anderswo) bekräftigt. Allerdings könnten einige seiner jüngsten Aussagen über die kulturelle Situation in Israel vor seiner Expatriierung 1971⁷⁹ verhindern, daß Kanafānīs nachwirkendes militärisches Bild ebenso zum eindimensionalen Mythos erstarrt.

So war der Ring der „Belagerung“ nicht undurchdringlich. Arabische Literatur und Literaturkritik aus den Jahren vor der israelischen Staatsgründung standen in Bibliotheken weiterhin zur Verfügung: Junge Intellektuelle konnten dort – zumindest unter günstigen Umständen – neben den Werken der klassischen Literatur auch die Pioniere der modernen Literaturdiskussion wie Salāma Mūsā, Tāhā Ḥusain und ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād studieren. Auch an den israelischen Universitäten wurde arabische Literatur unterrichtet und gesammelt. Avantgardistische Dichtung jedoch erreichte die arabischen Leser nur sporadisch und selektiv, da ihnen allein die Auswahl zugänglich war, die die arabischsprachige Presse – namentlich die kommunistische Tageszeitung *Ittiḥād* (gegründet 1944 in Haifa) und ihr monatliches Supplement *al-Ġadīd* (mit thematischem Schwerpunkt auf Kultur und Literatur, gegründet 1951) publizierten bzw. publizieren durften⁸⁰. Dazu zählten Qašīden von as-Sayyāb, al-Bayātī, ‘Abdaššabūr, al-Ḥiġāzī und Nizār Qabbānī. Maḥmūd Darwīš, der seit Beginn der sechziger Jahre als Redakteur bei *Ittiḥād* arbeitete, hatte darüber hinaus das Privileg, all die arabischen Zeitschriften zu studieren, die die Redaktion aus dem Ausland (vorwiegend aus Libanon und Ägypten) bezog. Darunter war auch *al-Ādāb* – das er als sein Fenster in die arabische Welt bezeichnete; die Zeitschrift *Šī‘r* hingegen stieß bei ihm und seinen Genossen auf kein Interesse, da sie den vorwiegend politisch ambitionierten jungen Literaten keine wichtige Erfahrung vermitteln konnte⁸¹.

⁷⁸ M. Darwīš im Vorwort zu Ġassān Kanafānī, *al-Āṭār al-kāmila*, m. 4: *ad-Dirāsāt al-adabīya*. ²Beirut 1980, S. 19-21. Die Übersetzung wurde der besseren Lesbarkeit halber an manchen Stellen etwas geglättet.

⁷⁹ Darwīš wurde von den israelischen Behörden vor die Wahl zwischen Gefängnis und Auswanderung gestellt.

⁸⁰ Eine Übersicht über das arabischsprachige Presse- und Verlagswesen in Israel und auf der Westbank bei Seekamp, B.: *Die palästinensische Kurzprosa*, S. 180.

⁸¹ Maḥmūd Darwīš, Berlin, 29.10.1995; Interview in *al-Waṣa‘* 191 (25.9.1995), S. 54f. In *al-Ādāb* 25, Nr. 12 (Dezember 1977), S. 8 bedankt sich Darwīš bei der Zeitschrift, die ihn, in der Folge

Mahmūd Darwīš berichtet außerdem, in welchem Maße er persönlich aus der israelischen Kultur Gewinn ziehen konnte. Schon als Schuljunge konnte ihn eine wohlgewogene jüdische Lehrerin für die literarische Kraft der Thora ebenso wie für die Wortgewalt des aus der Ukraine stammenden Dichters Chaim Nachman Bialik (1873-1934) begeistern⁸². Später fasziniert ihn bei diesem Dichter, trotz der starken Ablehnung seiner unverblühten ideologischen Botschaft, „die Sehnsucht nach eben dem Ort, dem Land wo ich geboren wurde“. In viel stärkerem Maße trifft dies auf den Autor Jehuda Amichai (geb. 1924 in Würzburg) zu, der heute als einer der größten modernen Lyriker Israels gilt: „Wenn man seine Qaṣīden über den Ort (also in der ganzen, auch mythischen, Tragweite dieses Wortes: Das von Juden und Palästinensern gleichermaßen begehrte und ersehnte Land, V.K.) liest und den Namen des Verfassers nicht kennt, weiß man nicht, ob er ein hebräischer oder arabischer Dichter ist“⁸³.

Darwīš, der im Unterschied zu manch einem seiner arabischen Altersgenossen schon als Kind fließend Hebräisch lernte, hebt auch den großen Wert der Literaturübersetzungen in Israel hervor. Dank der breiten und qualifizierten Übersetzungstätigkeiten in dem jungen Land war schon bald nach der Staatsgründung ein großes Spektrum von Werken aus den großen Literatursprachen, einschließlich der griechischen Antike, verfügbar. Darwīš konnte so schon früh einen universal orientierten literarischen Geschmack entwickeln; wie auch andere seiner arabischen Genossen im In- und Ausland identifizierte er sich besonders mit internationalistischen Dichtern wie Lorca, Neruda und Hikmet und fand daneben auch Gefallen an Eliot und Auden⁸⁴.

Dieser von Darwīš selbst gewährte Einblick hinter die Kulissen der „Belagerung“ zeigt einige der kulturellen Möglichkeiten auf, die gut ausgebildeten und journalistisch tätigen Arabern in Israel offenstanden. Es muß aber beachtet werden, daß es nur wenigen Autoren gelang – neben Darwīš

Kanafānīs, in der arabischen Welt bekannt machte. Sie war auch seine Quelle für die moderne Poesie.

⁸² M. Darwīš.: *Labum al-lail wa'n-nahār lī*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 4 (April 1970), S. 5 (ursprünglich Interview in der israelischen kommunistischen Presse, 1969). Bialik gehört zu den Autoren des „literarischen Zionismus“ und wurde auch in der arabischen Welt mit Interesse studiert, da er die „zionistische Idee“ vor der Gründung Israels zum Ausdruck bringt: Mazal, G.: *Verteidiger oder Belastungszeuge?*, S. 34-40.

⁸³ *al-Wasaʿ* Nr. 191 (25.9.1995), S. 55. Amichai ist in Deutschland kaum bekannt. Er wird allgemein als „Klassiker der hebräischen Moderne“ charakterisiert. Wie Darwīš entwickelte auch er aus der literarischen Tradition seines Volkes heraus eine neue, zeitgemäße Sprache, in der er individuelle und kollektive Erfahrung der Vergangenheit und Gegenwart verbindet. Zu ihm s. das Nachwort von Christoph Meckel in der Sammlung: *Wie schön sind deine Zelte, Jakob. Gedichte*. München 1992, S. 157-162.

⁸⁴ Gespräch Berlin 29.10.1995. Vgl. auch *al-Wasaʿ* Nr. 191 (25.9.1995), S. 55.

bestenfalls noch Imīl Ḥabībī, Samīḥ al-Qāsim und Taufiq Zayyād –, sich solche Privilegien zu erkämpfen. Gefängnisstrafen, Zensur und vielfache Diskriminierung, selbst seitens der großen Mehrzahl der jüdisch-israelischen Autoren⁸⁵, waren auch nach der offiziellen Aufhebung der über die arabische Minderheit verhängten Militärgesetze (1949-1966) üblich, wenn auch insgesamt in abnehmenden Maße und weniger drastisch. Der Ideenaustausch mit der arabischen Welt wurde 1967, mit der Eroberung von Westbank und Gazastreifen, nicht wesentlich intensiviert. Dagegen wurden zahlreiche andere palästinensische Autoren militärischer Besatzung unterworfen. Viele von ihnen reihen sich auch heute geistig und ästhetisch in die Tradition der arabisch-israelischen *Widerstandsliteraten*, tragen ebenfalls diese Ehrenbezeichnung und verstehen ihr Werk dementsprechend als *multazim*, als engagiert⁸⁶.

Maḥmūd Darwīš hingegen hat selbst immer wieder zu verstehen gegeben, daß er nicht bereit sei, die Rolle des „engagierten Dichters“ im begrenzten nationalen Sinne zu übernehmen, in die ihn das Gros seiner Anhängerschaft drängen wollte. Seine beharrliche Rebellion gegen solche Erwartungen zeugt nicht zuletzt vom Zwang der Werte und Ideale, die der *iltizām*-Diskurs hervorbrachte. So ertete Darwīš viele unverständige, enttäuschte, vor allem aber mißmutige Reaktionen, als er 1971 beschloß, Israel zu verlassen, um den ständigen drohenden Gefängnisaufenthalt zu entgehen⁸⁷.

Maḥmūd Darwīš bekennt sich zu einem „intuitiven, natürlichen *iltizām*“, der nicht „zwangsverordnet“ oder aufgrund „einer theoretischen Wahl“ praktiziert wird. Die engagierten Elemente seiner Dichtung bezeichnet er einerseits als autobiographisch und persönlich – „meine Mutter, mein Haus, aber auch die Zerstörung meines Hauses und meiner Hoffnung;

⁸⁵ Qaḥwaḡī, Ḥ.: *al-ʿArab fī zill al-iḥtilāl*, S. 325-337: Mehrere Initiativen zur Gründung gemeinsamer Literatenverbände scheiterten. Die Mehrheit der jüdischen Autoren, auch diejenigen mit arabischer Muttersprache, stellen sich hinter die Minderheitenpolitik ihrer Regierung und bringen den palästinensischen Autoren Mißtrauen und Verachtung entgegen. Kanafānī, Ġ.: *Adab al-muqāwama*, S. 34: So blieben diese auch vom israelischen Autorenverband ausgeschlossen. S. auch den Appell von M. Darwīš an seine jüdischen Kollegen in *al-ʿĀdāb* 18, Nr. 1 (Januar 1980), S. 90 (ursprünglich in *al-Ġadīd* Nr. 8/1969).

⁸⁶ Zur literarischen Kultur in den Besetzten Gebieten s. vor allem H. Mikhail-Ashrawi: *The Contemporary Literature of Palestine. Poetry and Fiction*, op.cit., sowie ihren Aufsatz: *The Contemporary Palestinian Poetry of Occupation*, in: *JPS* 7, Nr. 3 (Frühling 1978), S. 77-101. Unter den Anthologien der *Widerstandsliteratur* aus Israel und den Besetzten Gebieten ist hervorzuheben: *The Palestinian Wedding. A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry*. Collected and Translated by A. M. Elmessiri. Washington 1982.

⁸⁷ Vgl. o. Anm. 79; der Entschluß wird von *al-ʿĀdāb* unter der Bedingung gerechtfertigt, daß der Dichter in seiner neuen, freien Lebenssituation und durch die Verbindung mit einer anderen Intellektuellenszene auch neue poetische Dimensionen in der *Widerstandsdichtung* erschließen könnte. *Qadīyat Maḥmūd Darwīš*. In: *al-ʿĀdāb* 19, Nr. 4 (April 1971), S. 2 (Suhail Idrīs)

mein Gefängnis und die Sehnsucht nach der Geliebten aus dem Kerker heraus“. All diese Elemente aber „tragen mehr als eine Bedeutung, wodurch die Realität eine mythische Dimension bekommt: Die andere Mutter – also die Sprache, das Land –, das andere, große Gefängnis ...“ (d.h. Israel). „Die *Widerstandsliteratur*“ hingegen „ist nicht offen, sie ist der Ausdruck einer begrenzten Besatzung und gebunden an die Erwartungen der anderen. *iltizām* heißt, daß ich mein Gedicht an der Wirklichkeit festbinde. Mein *iltizām* ist aber ein ästhetischer, kein gesellschaftlicher *iltizām*; ich versuche, einen mythologischen Text zu schaffen, der aus der Wirklichkeit entspringt mittels seiner ästhetischen Kraft, nicht mittels seiner objektiven Beziehungen zum Außen. Der poetische Text geht von der Wirklichkeit aus, muß aber unabhängig davon werden“. Daraus ergab sich, so Darwīš, eine dialektische Beziehung zu seinen Lesern: Er habe sich immer geweigert, ihren Erwartungen nachzukommen, und habe sich die Freiheit genommen, die ästhetische Weiterentwicklung seiner Poesie zu betreiben. Das Publikum hätte dann immer die jeweils neue Stufe akzeptiert; dieses Wechselspiel zwischen erzwungener Freiheit des Dichters und letztlich Akzeptanz seitens der Leser habe verhindert, „daß zwischen ästhetischer Dimension und praktischer Wirkung“ (auf den Leser) „ein Widerspruch entstand“; so habe er dazu beitragen können, „die Sensibilität und das Verstehen“ des arabischen Lesers weiterzuentwickeln – „das auch ist mein *iltizām*: Entwicklung und Gestaltung (*ibdāʿ*) – nicht *iltizām* bezüglich Dingen, die nur außerhalb von mir liegen“⁸⁸.

Mit Maḥmūd Darwīš wurde hier ein weiterer Dichter vorgestellt, der bewußt eine eigene Haltung zum literarischen Engagement entwickelt und gefunden hat. Anders als bei al-Bayātī und den anderen, oben gewählten Beispielen, ergab sich seine individuelle Position wohl weniger aus seinen persönlichen Lebenserfahrungen; vermutlich ebensowenig resultiert sie aus dem langsamen Zusammenbruch der politischen Perspektive, über den hinweg viele junge arabische Intellektuelle den Traum von der schnellen Revolution – und der Macht der Dichter – verloren haben. Maḥmūd Darwīš dagegen wurde mehr als jeder andere seiner Dichter-Kollegen von der Literaturdiskussion als Musterbeispiel des engagierten Literaten und des *Widerstandsdichters* vereinnahmt; um sich die Freiheit zur ästhetischen Entfaltung zu bewahren, mußte er sich von diesem mächtigen und zunehmend eingleisigen Diskurs distanzieren. Maḥmūd Darwīš tat dies nicht, indem er sich einfach nur entzog – dazu war er, gerade auch im Exil, viel zu eng mit der unvermindert harten Situation seines Volkes verbunden; diese konnte und kann, nach einhelliger Meinung der Arabischen wie auch der

⁸⁸ Maḥmūd Darwīš, Gespräch Berlin 29.10.1995.

internationalen Literaturkritik, kein anderer so wie er zum Ausdruck bringen. Auch er selbst ist sich bis heute seiner damit einhergehenden Verantwortung bewußt.

Maḥmūd Darwīš – und in noch stärkerem Maße sein syrischer Kollege Adūnīs – versuchten dagegen, den literarischen Diskurs zu verändern, indem sie dessen konzeptionelle Voraussetzungen kritisierten. „Widerstand“, „revolutionärer Geist“ (*ṭaurīya*) und andere Inbegriffe des allgemeinen *iltizām*-Verständnisses wurden von ihnen neu gedacht. Ihre Kritik hob an im Rahmen der großen Welle der internen Gesellschaftskritik nach dem verheerenden Ausgang des Junikriegs. Sie stellt eine Strömung dar, welche die seit Mitte der sechziger Jahre in der *iltizām*-Debatte laut gewordenen, autoritär-militanten Imperative verstummen lassen will; sie versucht diesen einen universalen und, ihrem Anspruch gemäß, wahrhaft revolutionären und erneuernden literarischen Geist entgegenzusetzen.

Kapitel 6

Kritik und *Selbstkritik* nach 1967 in der Literaturdiskussion

6.1. *Die Auswirkungen der Juni-Niederlage auf Denken und Literatur*

Mit dem Junikrieg 1967 stürzte die politische Ordnung, auf der das postkoloniale Selbstverständnis im Nahen Osten beruhte, in sich zusammen. In der nun einsetzenden Dekade sollte die letzte noch verbliebene Hoffnung auf arabischen Zusammenhalt mit Ausbruch des libanesischen Bürgerkriegs und dem ägyptisch-israelischen Friedensschluß endgültig schwinden. Ein noch heute anhaltender Prozeß der politischen, sozialen und geistig-ideologischen Fragmentierung beendete den vormaligen Konsens, daß man auf einem gemeinsamen Weg, hin zur Lösung der internen Widersprüche, voranschreite; diese Illusion hatte auch die gesellschaftlich-politischen Visionen vieler Literaten sowie den Charakter ihrer oft idealistischen Werke geprägt¹.

Das offensichtliche Scheitern der sozialistischen und panarabischen Modelle leitete jedoch zunächst einmal eine umfassende Reflexion arabischer Intellektueller ein; diese versuchten, die Ursachen der Juni-Niederlage nicht etwa einseitig und pauschal im Zionismus und Imperialismus, sondern in den politischen, gesellschaftlichen und geistigen Voraussetzungen ihrer eigenen arabischen Umgebung zu ergründen. Diese Infragestellung der eigenen zivilisatorischen Errungenschaften wird, in Anlehnung an die meist als repräsentativ erachtete und zitierte Schrift *an-Naqd ad-dātī ba'd al-hazīma* (Beirut 1968) des damals in Beirut lehrenden Damaszener Philosophieprofessors Šādiq Ġalāl al-'Azm allgemein als die arabische *Selbstkritik* bezeichnet². Es soll nun der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Su-

¹ Kamal Abu-Deeb bezeichnet die siebziger Jahre als „decade of fragmentation“: *Cultural Creation in a Fragmented Society*. In: Hisham Sharabi (ed.): *The Next Arab Decade: Alternative Futures*. Boulder/Westview/London 1988, S. 160-181.

² Zu 'Azms Schrift im Kontext der post-*naksa*-Diskussionen s. vor allem: Fouad Ajami: *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*. (Cambridge 1981), 1992, Kap.1.; Abdallah Laroui: *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris 1974, 121f.; Bassam Tibi: *Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik. Zur Kritik des politischen Schrifttums der zeitgenössischen arabischen Intelligenz*. In: *Die Dritte Welt* 1, Nr. 1 (1972), S. 158-184; Adel Daher: *Current Trends in Arab Intellectual Thought*, Santa Monica 1969, S. 20ff. Die Hamburger Magisterarbeit von Astrid Raabe *Die Reaktion auf die Niederlage 1967 am Beispiel des Werkes „an-Naqd ad-Dātī“ von Šādiq Ġalāl al-'Azm* (1987) ist leider nicht veröffentlicht.

che nach den selbstverschuldeten Ursachen der Niederlage auch die Literaten und die so oft und laut beschworenen engagierten Literaturkonzeptionen auf den Prüfstand stellte.

Fouad Ajami bezeichnet die nach dem Junikrieg einsetzenden öffentlichen „Debatten und Autopsien“ als „einmalige intellektuelle Episode im arabischen Denken“³. Niemals zuvor in diesem Jahrhundert waren die ideologischen Grundfesten der vorangegangenen Generationen so kompromiß- und tabulos niedergerissen worden. Dabei wurden auch erstmals drei Trends sichtbar, die im Jahrzehnt nach der Niederlage das Lager einstmals überzeugter Mitstreiter der nationalen Aufbauprojekte weiter spalten sollte: Die Radikalisierung von Teilen der politischen Linken, die sich u.a. in der zunehmenden Militanz des palästinensischen Befreiungskampfes äußerte; die Abwendung von Verwestlichung und Säkularisierung und der damit verbundene rasch wachsende Erfolg islamistischer Lehren und Bewegungen; etliche Individuen aber auch kehrten den großen einheitsstiftenden Ideologien den Rücken zu, indem sie in persönlichen und privaten Entwürfen Zuflucht suchten⁴.

Kritik und *Selbstkritik* schlugen in den Jahren nach dem einschneidenden politischen Ereignis so hohe Wellen, daß man schnell von einer „Mode“ sprechen konnte⁵. Es herrscht aber Übereinstimmung, daß die insbesondere im Spektrum der arabischen Linken verlaufende innergesellschaftliche Diskussion auch Beiträge von großer intellektueller Tragweite hervorbracht hat; in wachsender Enttäuschung vom Nasserismus und den nationalistischen sowie panarabischen Experimenten der *Ba‘t* hatten sie einige ihrer Autoren bereits in den Jahren vor der Niederlage denkerisch vorbereitet⁶. Neben Šādiq Ġalāl al-‘Azm⁷ werden mit der Diskussion insbesondere die Namen des Soziologen Nadīm al-Bīṭār⁸, des *Ba‘t*-Sprechers (und sodann Kritikers) Sāmī al-Ġundī, des Politologen Bassām Ṭībī (Bassam Tibi, damals bereits Frankfurt a.M.) sowie des Dichters und Kritikers Adūnīs mit seinem Autorenkreis um die Zeitschrift *Mawāqif* verbun-

³ Ajami, F., *The Arab Predicament*, S. 16.

⁴ Vgl. *ibid.*, S. 16f.; s. auch Laroui, A.: *La crise des intellectuels arabes*, S. 115-126.

⁵ Stefan Wild: *Šādiq al-‘Azm’s Book „Critique of Religious Thought“*. In: *Correspondance d’Orient* 11 (1971), S. 507 (Actes du 5. Congrès International d’Arabisants).

⁶ Tariq Y. Ismael: *The Arab Left*. Syracuse 1976, S. 101.

⁷ Außer mit *an-Naqd ad-dātī* (dazu Ajami, F.: *The Arab Predicament*, S. 37-44) provozierte er vor allem mit der Schrift *Naqd al-fikr ad-dīnī* (Beirut 1969) empörte Reaktionen auch seitens der höchsten islamischen Autoritäten im Libanon (s. dazu Stefan Wild, wie in Anm. 5, S. 508-513 sowie in seinem das gesamte Szenario der Debatte umfassenden Aufsatz *Gott und Mensch im Libanon. Die Affäre Šādiq al-‘Azm*. In: *Der Islam* 48 (1972), S. 206-253).

⁸ Eine kurze Präsentation seines Buches *Min an-naksa ilā taura*, Beirut 1968 sowie zwei seiner vorausgegangenen Schriften s. *MEJ* 23 (1969), Nr. 4, S. 538f.

den⁹. Sie und andere, mehr oder weniger namhafte Wissenschaftler und Denker übten nachhaltigen Einfluß vor allem auf ideologisch gleichgesinnte bzw. kritisch-aufgeschlossene Zeitgenossen aus; ihre bei allen Unterschieden gemeinsame Wirkung bestand darin, eine tiefe Skepsis gegenüber den arabischen Regimen und ihren direkten und indirekten Unterstützern zu erwecken, deren ideologische Fassade und leere Rhetorik sie mutig demaskierten. Im gleichen Zuge appellierten sie für eine zivilisatorische Erneuerung und Modernisierung von Grund auf. Dazu gehöre eben nicht einfach nur eine technologische Aufrüstung der Militärmaschinerie, sondern ein schonungsloser Abschied von traditionellen und religiösen Strukturen, Denkweisen und Werten; Säkularismus, wissenschaftlich fundiertes Denken und Tun sowie ein rational praktizierter Sozialismus lautete der Konsens der durch die Niederlage zum Sprechen bewegten „neuen“ bzw. „radikalen arabischen Linken“¹⁰.

Auch für die Geschichte der modernen arabischen Literatur wird 1967 oft als Stichjahr gewertet, das eine neue Epoche eröffnete¹¹. Da sie Formen der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit sind, kommen in Poesie und Prosa in vielfältiger Ausgestaltung die erwähnten geistig-politischen Fragmentierungen zum Ausdruck, die als Reaktionen auf das mit 1967 zusammengebrochene kollektive Selbstverständnis der postkolonialen Entwürfe zu verstehen sind: Einerseits der Ab-

⁹ Zu den genannten Autoren s. auch unten Kap. 6.3.1. und 6.3.2. sowie Ajami, F.: *The Arab Predicament*, Kap. 1; Ajami stellt auch die *Selbstkritik* seitens des islamistischen und konservativ islamischen Spektrum vor: *Ibid.*, S. 60-73 (vor allem M. Ġalāl Kišk und seine Schriften wie z.B. *an-Naksa wa'l-ġazw al-fikrī*, Beirut 1969), S. 74-87 (u.a. Šalāhaddīn al-Munaġġid und sein Buch *'Amīdat an-nakba*, Beirut 1967).

¹⁰ *Ibid.*, S. 101.; Laroui, A.: *La crise des intellectuels arabes*, S. 120. Lewis R. Scudder Jr.: *Arab Intellectuals and the Implications of the Defeat of 1967*. Beirut 1971, S. 12, verwendet den Begriff „Radical Arab Left“ mangels einer exakten Bestimmung als Arbeitsbegriff. Tibi definiert den Marxismus als die dominierende linke Ideologie nach 1967; in ihm fanden die von Nasserismus und *Ba't* enttäuschten linksorientierten Kräfte einen neuen, klaren Standpunkt: Tibi, B.: *Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik*, S. 158.

¹¹ Ceza Kassem/Hashem Malak (eds.): *Flights of Fantasy. Arabic Short Stories*, Kairo 1985, Introduction. Stephan Guth, *Zeugen einer Endzeit. Fünf Schriftsteller zum Umbruch in der ägyptischen Gesellschaft nach 1970*, Berlin 1992, S. 215, sieht (für die ägyptische Literatur) „1967“ nicht als isoliertes Ereignis ohne Vorgeschichte und weitere Folgen. Der zeitliche Rahmen, in dem sich die Haltung der Literaten veränderte, war der Erfahrungszeitraum seit Mitte der sechziger Jahre (politische und persönliche Desillusionierung, V.K.) über 1967 bis hin zum Tod Nassers. Diese Erfahrung setzt sich auch noch in den siebziger Jahren modifiziert fort. Vgl. auch Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, Kap. 9 und 10 (passim). Sabry Hafez sieht einen tiefen soziopolitischen Einschnitt nach der erlangten Unabhängigkeit. Die Juni-Niederlage bringt für ihn besonders auch in der Literatur die neuen Erfahrungen und Unsicherheiten an die Oberfläche, die mit dem zu Beginn der sechziger Jahre einsetzenden Prozeß der sozialen, kulturellen und geistigen Fragmentierung einhergehen: *The Transformation of Reality and the Arabic Novel's Aesthetic Response*. In: *BSOAS* 57, Nr. 1 (1994), S. 93-112.

schied von kollektiven Identitätskonstruktionen, was zur Suche nach individuell-persönlichen Lösungen führte; andererseits die Radikalisierung der alten Ideologien, wobei die Verstärkung der islamistischen Orientierung als ein besonders auffallendes Phänomen bei zahlreichen Autoren auch in der Literatur zu beobachten ist.

Im Unterschied aber zu den Texten aus dem wissenschaftlichen und intellektuellen Bereich arbeitet die Literatur auch mit den Mitteln der Fiktion. Da sie sich der Introspektion, der Phantasie, Vision und Utopie öffnet, kann sie mehr als anderes Schrifttum über die psychologische Komponente eines Zeit- und Wirklichkeitsverständnisses Aufschluß geben. Wie arabische und westliche Literaturwissenschaftler feststellten, ist der avantgardistische Teil der arabischen Literatur nach 1967 gekennzeichnet durch einen Bruch mit der alten Realität und ihrem Wertesystem, vom „Verlust von Richtung, Engagement und Zugehörigkeitsgefühl“¹². Die Entfremdung des Individuums äußert sich in der sprachlichen Gestaltung in surrealistischen, absurden, phantastischen Schreibweisen, die allesamt Zugang eröffnen zu den bislang „totgeschwiegene(n), andere(n) Realitäten“¹³.

Schon in der unmittelbaren Reaktion der Poesie auf die Juni-Niederlage, auf die bereits im vorangegangenen Kapitel verwiesen wurde, spiegelt sich Entsetzen und Ernüchterung, Schuldzuweisung und Selbstanklage. Nizār Qabbānīs Gedicht *Hawāmiš ‘alā daftar an-naksa* (Juni 1967) wird dafür immer wieder als repräsentativ erwähnt und zitiert¹⁴. Die bitterböse Reaktion des durch den Junikrieg politisch erwachten, vormaligen „Minnedichters“ (vgl. Kap. 4.5.) erweckte ähnlich erregtes öffentliches Für und Wider wie die herausfordernde *Selbstkritik nach der Niederlage* seines Landsmannes al-‘Azm¹⁵. Qabbānīs Qaṣīde, gekennzeichnet von der Emotionalität und Empörung der ersten Stunde, macht mit unverblühtem Zynismus – und bemerkenswerter Courage – Unterdrückung und Entmündigung des Volkes seitens eines namenlosen, aber direkt adressierten *sulṭān* für die Niederlage verantwortlich. Einen beträchtlichen Teil der Schuld lädt er jedoch auch auf die Schultern der Zunft der Denker und Autoren, deren ausgediente und auf die politische Lob- bzw. Schmäherei reduzierte

¹² Kassem, C./Malak, H. (eds.): *Flights of Fantasy*, S. 14. S. auch Badawi, M.M.: *Commitment*, S. 41-44.

¹³ Ceza Kassem (Sizā Qāsim) bei Guth, S.: *Zeugen einer Endzeit*, S. 206 (Interview). Die neue literarische Sicht wird besonders ausführlich von Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, S. 338-382 behandelt.

¹⁴ Zuerst erschienen in *al-Ādāb* 15, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 2f. Vgl. dazu : Sulaiman, Kh.: *Palestine and Modern Arabic Poetry*, 129-132; Jayyusi, S. Kh.: *Contemporary Arabic Poetry – Vision and Attitudes*. In: Ostle, R. (ed.): *Studies*, S. 53; ‘Abbās, I.: *Aṣābi‘ ḥazīrān*, S. 36. Die genannten Studien behandeln auch die poetischen Reaktionen auf die *ḥazīma* im allgemeinen.

¹⁵ Qabbāni berichtet darüber ausführlich in *Qiṣṣatī ma‘a’ š-šī‘r*, S. 210-243.

Sprache („durchlöchert wie ein alter Schuh“) seiner Ansicht nach den zur Katastrophe führenden Niedergang des Denkens begründeten. ‘Abd-wahhāb al-Bayātī verspottete in dem ebenfalls bekannt gewordenen Gedicht *Bukā’rīya ilā šams hazīrān* kalt und haßerfüllt die Allüren und Verblendungen zahlloser arabischer Müßiggänger; sie hätten „in den Kaffeehäusern des Orients“ das „elegant“ verpackte „Geschwätz“, die „Lügen“ und „Nichtigkeiten“ ihrer (politischen und ideologischen) Führer mit der Realität verwechselt. Ihre Scheinwelt sei in Wirklichkeit der „Abfallhaufen der Geschichte“¹⁶.

Auch dem Gebiet der Prosa brachte der tiefe psychologische Einschnitt von 1967 eine neuen Autorengeneration („Generation der sechziger Jahre“) mit einer Sicht jenseits der klaren Weltbilder, allgemeinverbindlichen Werte und kollektiven Mythen hervor. Erste Beispiele der damit korrespondierenden innovativen Schreibweisen, die alle „den etablierten Realismus auf formaler Ebene“ und die Realität auf inhaltlicher Ebene zerstörten¹⁷, waren bereits Mitte der sechziger Jahre veröffentlicht worden (Šun‘allāh Ibrāhīm mit *Tilka’r-rā’iḥa*, 1966)¹⁸. Idwār al-Ḥarrāt faßte diese literarischen Strömungen unter der Bezeichnung *ḥassāsīya ḡadīda/ modern sensibility/neue Sensivität* zusammen¹⁹. Diese literarische Sichtweise teilt die Avantgarde auch außerhalb Ägyptens und prägt, *mutatis mutandis*, die Poesie²⁰. Die *ḥassāsīya ḡadīda* erlebte mit der Autorengruppe um die neu eröffnete ägyptische Literaturzeitschrift *Ġālīrī 68 (Galerie 68, 1968-1971)* ihren entscheidenden ersten Durchbruch²¹. Diese begriff sich als

„das andere Gesicht ..., das Gesicht das sich entschleiert, neu und fremdartig erscheint, das es aber immer gab, verborgen ... unter vielen Masken Diese Generation – der sechziger Jahre – lehnt es ab, vielbenutzte Pfade zu beschreiten, (wie) Formen und Inhalte der Kunst und Literatur (wenn diese Bezeichnungen über-

¹⁶ Im Diwan ‘*Uyūn al-kilāb al-mayyita* (Beirut 1969). In: *al-A‘māl aš-ši‘rīya*, Bd. 2, S. 42ff.; vgl. Burckhart, S.: ‘*Abd al-Wahhāb al-Bayātī*, S. 42ff. (Übersetzung). Sulaiman, Kh.: *Palestine and Modern Arab Poetry*, S. 133.

¹⁷ Guth, S.: *Zeugen einer Endzeit*, Berlin 1992, S. 211. Vgl. Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, Kap. 9 und 10 (passim).

¹⁸ Guth, S.: *Zeugen einer Endzeit*, S. 214.

¹⁹ Definition und Diskussion des Begriffs ausführlich im Abschnitt „Literarische Strömungen seit Anfang/Mitte der 60er Jahre“ s. Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, S. 203-225. Die vier von Kharrat herausgestellten Hauptmerkmale der *ḥassāsīya ḡadīda* sind: (1) „The internal-oriented, organic, inner-vision current“, (2) „The external-oriented, things-in-themselves mode of writing“, (3) „the ‘neo-realist’ current“, (4) „the contemporary-mythical current“: al-Kharrat, E.: *The Mashriq*, S. 189-192 (vgl. auch Kharrat bei Guth, S.: *Zeugen einer Endzeit*, 212f.). Auch Sabry Hafez hat in seinem in Anm. 11 genannten Aufsatz die Züge der „*modernistic sensibility*“ herausgehoben.

²⁰ al-Kharrat, E.: *The Mashriq*, S. 186, 188f. Vgl. al-Kharrat bei Guth, S.: *Zeugen einer Endzeit*, S. 210, Anm. 41.

²¹ *Ibid.*, S. 220-223.

haupt zutreffen!), die plötzlich leer wurden – oder besser: ihr Gesicht enthüllten, und siehe da, es war leer, mit der Zeit geschwunden und gewelkt.

Sie ist folglich eine Generation, die genötigt ... ist, Bahnen im steinigem, unerforschten Gelände vorzuzeichnen“²².

Auch Autoren der älteren Generationen reagierten ähnlich schockiert auf die sie umgebende, plötzlich völlig schonungslos erscheinende Realität²³. So veröffentlichte Nağīb Maḥfūz bis ins Jahr 1972 keinen Roman mehr, sondern nur noch Kurzgeschichten in düsterem und surrealistischen Stil²⁴.

Wie nun aber verhielten sich die *Beobachter* der literarischen Produktion angesichts des Scheiterns der gesellschaftspolitischen Experimente und des Wankens der emanzipatorischen Ideen und Konzepte der vergangenen Jahrzehnte? Gab die allseitige Infragestellung arabischer Größe und Einheit auch den Kritikern und Programmatikern, die im Zuge von Entkolonialisierung und arabischem Aufbau idealistisch die wichtige gesellschaftlich-politische Funktion der Literatur, das konstruktive Mitwirken der Literaten beschworen hatten, zu denken? Wurde der *iltizām*, dessen Definition und Diskussion seit den frühen fünfziger Jahren das Literaturgespräch dominierte, nun ebenfalls einer kritischen Revision unterzogen, neu bestimmt oder gar überschritten?

Tatsächlich ließ sich bereits aus der großen Bedeutung, die der palästinensische *adab al-muqāwama* aus Israel nach 1967 in der arabischen Literaturdiskussion gewann, ein starkes Bedürfnis nach Errichtung neuer positiver Leitbilder ablesen. Die von Ġassān Kanafānī vorgestellten Literaten wurden insbesondere in den Jahren nach der *naksa* zur Wiederbelebung des gebrochenen revolutionären Optimismus ihrer Kollegen in den benachbarten Ländern zu vorbildlichen Helden stilisiert. Diese im vorigen Kapitel gesondert behandelte Entwicklung ist Teil eines Trends, dem – inmitten der Vielstimmigkeit der publizierten Diskussionsbeiträge – auch in der Zeitschrift *al-Ādāb* mehr und mehr Raum erteilt wurde. Die Ursachen für die Niederlage werden hier, so soll nun gezeigt werden, in der *Schwäche* von Revolutionsgeist, Auflehnung und Veränderungswillen explizit auch der Literaten gesehen; dies hat die verstärkte Bekräftigung bzw. Radikalisierung der alten politischen und literarischen Ideale zur Folge²⁵. Ein neuer Diskurs jedoch wird seitens der Zeitschrift *Marwāqif* eröffnet, die vom Chefredakteur des avantgardistischen Poesie-Magazins *Ši‘r*, Adūnīs, im Jahr 1968 in Beirut gegründet wurde. Nach einer kurzen Beleuchtung

²² Idwār al-Ḥarrāt: *Li-mādā 68? Wa li-mādā kāna yağibu an tastamirra?* In: *Ġālirī* 68, Februar 1971, S. 3.

²³ Guth, S.: *Zeugen einer Endzeit*, S. 222ff.

²⁴ Vgl. Badawi, M.M.: *Short History*, S. 149.

²⁵ Suhail Idris: *al-Wāqifīya!* In: *al-Ādāb* 15, Nr. 10 (Oktober 1967), S. 1 (Editorial).

der nach 1967 noch lauter gewordenen „alten“ Diskussionen um die Rolle des Literaten im arabischen Befreiungskampf soll im folgenden vor allem den in kritischen Reflexionen begründeten, neuen Diskursen Beachtung zuteil werden.

6.2. *Iltizām nach 1967*

Unter dem Titel *Literatur nach der Niederlage (Adab mā ba'd an-naksa)* hatte sich die Sechste Konferenz der Arabischen Literaten (*al-Mu'tamar as-Sādis li'l-Udabā' al-'Arab*) zum Ziel gesetzt, die Rolle und Verantwortung der Autoren nach dem Junikrieg neu zu diskutieren und zu definieren. Bei dem Treffen, das vom 16.-21. März 1968 in Kairo stattfand, wurden jedoch die bereits vor 1967 beschworenen Literaten-Aufgaben in geradezu stereotyper Weise wiederholt²⁶. Dem im intellektuellen Leben eingekehrten Geist der *Selbstkritik* wurde verbal Rechnung gezollt, indem man auch die eigenen Literatenkreise mit Qualifizierungen wie die „Avantgarde des neuen Bewußtseins und des Neuaufbaus“ in die Verantwortung zu ziehen gedachte²⁷. Sieht man von der erstmals noch vereinzelt angestimmten Kritik an der restriktiven Kulturpolitik der arabischen Regime ab (dazu unten 6.4.), blieben die Diskussionen über das literarische Engagement jedoch im wesentlichen die alten: Die Front der Literaten wurde nach wie vor durch Imperialismus bzw. Neoimperialismus und Zionismus bestimmt. Als Ziele des literarischen Engagements wurden Befreiung und Sieg über diese verschworenen politischen Strömungen, als leibhaftige Vorbilder – wie schon im vorigen Kapitel gezeigt – der *fidā'i* sowie die palästinensischen Literaten in Israel genannt. Trotz der oft beteuerten Notwendigkeit zur arabischen Selbstkritik und ungeachtet der Erkenntnis einzelner, daß eine arabische Widerstandsliteratur nicht nur Zionismus und Imperialismus, sondern auch „unsere gesellschaftlichen, politischen und geistigen Horizonte erfassen“²⁸ müsse, konnten sich die Referenten und Delegationssprecher so meist nicht von Rhetorik und Inhalten der Vorkriegszeit lösen. Auffallend ist allerdings, daß in nicht wenigen Beiträgen vor den subversiven Ausstrahlungen des Imperialismus und Zionismus im eigenen kulturellen Umfeld gewarnt wurde; dabei wurden bestimmte Literatengruppen (wie der *Ši'r*-Kreis, die angeblichen Anhänger des *l'art pour l'art*, die Skeptiker des *iltizām*) und Verlage, ja (in einem Fall) sogar das universalistische Denken

²⁶ S. die in *al-Ādāb* 16, Nr. 4 (April 1968) zusammengestellten und von S. Idrīs eingeleiteten Beiträge und Communiqués.

²⁷ 'Abdal'azīz ad-Dūrī als Sprecher der irakischen Delegation, *ibid.*, S. 118.

²⁸ Idrīs, S.: *Adab mā ba'd an-naksa: Ibid.*, S. 2.

als ganzes politisch und moralisch verteufelt²⁹. Diese scharfen Grenzziehungen, die sicher als regressive psychologische Reaktion auf die zutiefst verunsichernde politische Agression Israels zu werten sind, wurden ergänzt durch Appelle zur Rückbesinnung auf das Arabertum und zum Rückzug der Kunst auf die eigenen arabischen Wurzeln (*ta'sīl al-fann al-'arabī*) So äußerte die Literaturprofessorin Suhair al-Qalamāwī aus Kairo: „... Ich betrachte an-Nadīm (d.i. 'Abdallāh an-Nadīm, Literat und Chef-Propagandist im 'Urābī-Aufstand, V.K.)³⁰ ein Vorbild für das, was *iltizām* genannt wird und nicht Jean-Paul Sartre mit dem, was er in den Tagen der deutschen Besetzung Frankreichs verkündet und getan hat ...“³¹.

Eine oft starre und im grobgerasterten Feindbilddenken gefangene Sprache kennzeichnet das geistige Niveau der *iltizām*-Diskussionen im arabischen Literaturgespräch unter dem Eindruck des Junikriegs 1967. Wo unter diesen Voraussetzungen in den Reihen der „Engagierten“ überhaupt eine selbstkritische interne Revision der literarischen Konzepte und Haltungen vor 1967 stattfand, konnte sie nur zu dem allgemeinen Ergebnis kommen, daß die Autoren der ihnen auferlegten Rolle nicht gerecht wurden³². Auch in der nach 1967 angestimmten und schließlich von *al-Ādāb* aufgenommenen Diskussion um eine anzustrebende „kulturelle Revolution“ (*at-taura at-taqāfiya*) entwickelten sich keine grundsätzlich neuen Positionen im literarischen Selbstverständnis³³. Erst in den frühen siebziger Jahren

²⁹ Husain Muruwwa: *Risālat al-adīb fī mukāfaha al-isti'mār al-ġadīd*. *Ibid.*, S. 50-53, 94-96 (Ähnlich die Referate von 'Abdal'aziz al-Ahwānī, Hāsim Yāġī, 'Umar ad-Daqqāq). Vgl. auch den Artikel von Gālī Šukrī: *Ātār al-'udwān 'alā binā'inā at-taqāfi*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 71-75, wo namentlich die *Amerikanische Universität* in Kairo und die mit ihr kooperierenden Verlage und Buchläden als Quelle eines dringend „zu liquidierenden feindlichen Einflusses“ genannt werden.

³⁰ 'Abdallāh an-Nadīm (1845-1896) aus Alexandria war Autor von Prosa und Poesie im klassischen Stil sowie einer der ersten Dramatiker in Mundart nach Ya'qūb Šannū'. Er arbeitete auch als Journalist. Er wurde von 'Urābī ('Arābī Paša) und seinen Leuten zum Propagandisten des gegen den Khediven und die Engländer gleichermaßen gerichteten Aufstands ausgewählt. Nach dessen Scheitern in der Schlacht von Tall al-Kabīr (September 1882), an der an-Nadīm in seiner Funktion als „Anheizer“ teilnahm, floh dieser nach Palästina und starb nach einem kurzen journalistischen Intermezzo in Kairo im Exil in Istanbul. an-Nadīms journalistische Sprache war von seinem leidenschaftlichen, religiös und populistisch aufbereiteten Nationalismus geprägt: Charles Wendell: *The Evolution of the Egyptian National Image*, Berkeley etc. 1972, S. 20f., 140ff., passim. Zur literarischen Bedeutung von an-Nadīm s. Hafez, S.: *The Genesis of Arabic Narrative Discourse*, Kap. 3.: *A Modern Narrative Discourse in Embryo*.

³¹ Suhair al-Qalamāwī: *Daur al-adīb al-'arabī fī mukāfaha al-imbiryālīya*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 4 (April 1968), S. 17-21 (Zitat S. 20).

³² S. Idrīs: *Ibid.*, S. 1.; M. al-Ġazā'iri: *Adabunā al-ħadīth amām mas'ūlīyatīn*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 3 (März 1968, S. 15f., 63f.).

³³ Im Sonderheft: *Nahw taura taqāfiya 'arabiya* (*al-Ādāb* 18, Mai 1970). S. die Beiträge von Muḥammad Dakrūb (Polemik gegen Adūnis, s. unten Kap. 6.3.2.), Sālim Ġubrān (Idealisierung der Widerstandsliteratur), Ihsān 'Abbās (Plädoyer für die revolutionär-optimistische Li-

gewann das Literaturgespräch in Teilen der engagierten Szene eine neue, erstmals kritische Dimension, als man dort den Zusammenhang von empirischer Machtlosigkeit des literarischen *iltizām* und der Unterdrückung der freien Rede öffentlich zu diskutieren begann (s. u. Kap. 6.4.).

Die die Kulturszene durchziehenden inneren Querelen und politischen Hetzkampagnen versetzten anspruchsvollen Zeitschriften, wie der in der *American University* in Beirut gedruckten Kulturzeitschrift *Ḥiwār* (1967, Herausgeber Taufiq Ṣāyig) und *Šiʿr* (1970, dazu Kap. 2), den Todesstoß³⁴. Allerdings gelang es den Betreibern des innovativen post-*naksa*-Diskurses, in anderen bzw. neuen Zeitschriften die Diskussion auf anspruchsvollen Niveau weiter anzuregen und am Leben zu halten. Zu den Foren für arabische *Selbstkritik* und darauf begründeter neuer politischer, gesellschaftlicher und geistiger Entwürfe gehören die Tageszeitung *al-Hurrīya*, das libanesisches Monatsblatt *Dirāsāt al-ʿArabīya* sowie die ebenfalls monatlich in Beirut erscheinende Kulturzeitschrift *Mawāqif* (s.u.). Auch *al-Ādāb* blieb seinem bewährten Grundsatz treu, alle am nationalen, arabischen oder universalen Fortschritt orientierten Autoren wie auch wissenschaftliche Stimmen zu Wort kommen zu lassen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Insbesondere in den zwei letztgenannten Zeitschriften war auch die Literatur und die gesellschaftliche Rolle der Intellektuellen und Literaten (meist übergreifend *mutaqqafūn*, etwa: „Gebildete“, „Kultivierte“ genannt) vor und nach 1967 Gegenstand der Erörterung. Die anderen Zeitschriften widmeten sich der Literatur und deren Schöpfer bestenfalls am Rande. Gemessen an der Fülle der aus linker Perspektive geübten Kritik am politischen, intellektuellen bzw. wissenschaftlichen Schrifttum vor und nach 1967³⁵ wurde so dem Themenkreis Literatur, Literaturkritik und Literaten nur sehr wenig Aufmerksamkeit und Hinterfragung zuteil. Diese marginale öffentliche Rolle des künstlerischen Schaffens und des Engagements sollte auch von kritischen Kräften in der Literatenszene sehr bald realisiert werden.

teratur, in der die psychologischen Folgen der *hazīma* – wie Skepsis und Entfremdung – quasi spurenlos überwunden werden).

³⁴ Gegen *Ḥiwār* wurde ab Frühling 1966 ausgehend von Luwīs ʿAwaḍ eine Kampagne geführt, die zum Boykott der Zeitschrift in Ägypten und einigen anderen arabischen Ländern führte. Grund war die Enthüllung, daß der amerikanische *Congress für Cultural Freedom* mit indirekten CIA-Geldern *Ḥiwār* (wie auch andere liberale Zeitschriften überall auf der Welt) finanzierte. Dem offenbar selbst völlig überraschten Herausgeber Taufiq Ṣāyig gelang es angesichts den immer stürmischer werdenden Attacken auf seine Person nicht, andere Geldgeber zu finden. Die Zeitschrift wurde nach Ausbruch des Junikriegs eingestellt: Issa J. Boullata: *The Beleaguered Unicorn: A Study of Taufiq Ṣāyig*. In: *JAL* 4 (1973), S. 71f.

³⁵ Einen guten Einblick in diese Diskussionen gibt Tibi, B. in dem in Anm. 2 bereits zitierten Aufsatz *Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik*.

6.3. Neue Sichtweisen auf die Literatur

In dem vor allem in *al-Ādāb* und *Mawāqif* geführten (bzw. dokumentierten) innovativen Diskurs über Literatur gehen Kritik und Neubestimmung meist Hand in Hand. Eine akademisch-analytische, vom neuen Kontext und den aktuellen Erfordernissen gänzlich abgelöste Rückschau auf die literarischen Haltungen und Konzeptionen vor der *naksa* fand, so weit ich sehe, nur selten statt. Dies bedeutet, daß die Stellung beziehenden Autoren mit ihrer Kritik meistens zugleich ihre eigene Vision und ihr *persönliches* neues Literaturmodell propagierten. Dies ist insbesondere der Fall bei Adūnīs, der sich in den Jahren nach der *naksa* mehr als jeder andere seiner Kollegen aus Literaten- und Kritikerkreisen schreibend bemühte, einen Paradigmenwechsel im Verständnis von geistiger und literarischer Kreativität herbeizuführen.

Weiter ist festzustellen, daß sich der innovative Literaturdiskurs nach 1967 in vielen Bereichen oft nahtlos mit der allgemeinen Kritik der arabischen Denkens und Handelns verbindet: Bemängelt wird auch hier das passiv-imitierende Verhältnis zur eigenen Tradition ebenso wie zum Westen; das äußerliche bzw. eindimensionale Verständnis von Erneuerung und Revolution; der Defizit an Werten und Sichtweisen, die in der Moderne begründet sind und auf ihre spezifischen Problematiken Antwort geben können. Aus dieser oft vernichtenden Anamnese heraus werden, wiederum besonders beredt und umfassend seitens Adūnīs, Wege gewiesen zu einem schöpferischen Verständnis von Widerstand, Engagement und Revolution, von Schreiben, künstlerischer und geistiger Gestaltung. Damit wird gleichzeitig die Rolle des Literaten als eines Streiters für eine von innen heraus modernen, aufgeklärten, system- und herrschaftskritischen Gesellschaft neu gedacht.

6.3.1. Anamnese: Die existentielle und kulturelle Situation des arabischen Menschen

Der Schock über den desaströsen Ausgang des Junikriegs öffnete vielen Intellektuellen die Augen über die Schwäche nicht nur ihrer Gesellschaft, sondern auch ihrer eigenen Position. Für etliche von ihnen zerbrach mit einem Schlag die offene Solidarität oder zumindest die stillschweigende Duldung, die das Verhältnis zu den – zumindest äußerlich – um arabische Eigenständigkeit und postkolonialen Aufbau bemühten Regierungen geprägt hatte. Die plötzlich eingetretene entschiedene Ablehnung der arabischen Realität, die sich als modernen Erfordernissen nicht gewachsen erwiesen hatte, gab sich nicht mit oberflächlichen Erklärungen und Rechtfert-

tigungen der Niederlage zufrieden; stattdessen zog sie das Verlangen nach Erhellung und Durchdringung der im Inneren der Gesellschaft verborgenen Schwächen, Strukturängel und Widersprüche nach sich³⁶. So wurden mittels politischer Analyse von al-‘Az̄m die irrationalen Denkmuster der traditionellen Mentalität ebenso für die Niederlage mitverantwortlich gemacht wie die halbherzige Umsetzung des Sozialismus seitens des Nasser-Regimes. Nadīm al-Bīṭār reklamierte für das Scheitern der revolutionären Bewegungen das Niveau des politischen Denkens, aus dem heraus keine wirkungsvolle und mobilisierende Avantgarde hätte entstehen können³⁷. Bassam Tibi (Bassām Ṭībī) flankierte diese These mit provokanten Analysen des arabischen politischen und wissenschaftlichen Schrifttums, dem er strukturelle Nähe zur traditionellen literarischen Rhetorik und völlige Unvertrautheit mit den universalen akademischen Standards nachweisen wollte³⁸.

Darüber hinaus wurde jedoch in den Kreisen der künstlerisch tätigen Intellektuellen auch die soziale und existentielle Grundsituation des Individuums thematisiert. Sie sei, so erläuterte der libanesische Literat und Sozialwissenschaftler Ḥalīm Barakāt in seiner auf marxistischer Analyse beruhenden Studie über die „Entfremdung“ (*al-iḡtirāb*) des arabischen Menschen in seiner Gesellschaft, durch „Machtlosigkeit und fehlende Partizipation“ geprägt. Der einzelne habe gegenüber dem Staat, der Familie, der Religion nur äußerst begrenzte Chancen der Mitbestimmung und Einflußnahme. Gefangen in der Maschinerie der Institutionen, habe er kein Recht, unabhängig und frei zu sein sowie schöpferisch und individuell hervorzutreten³⁹.

Auf der anderen Seite aber beklagten kulturkritisch reflektierende Intellektuelle wie Barakāt und Zakī Nağīb Maḥmūd auch die Unterwürfigkeit des einzelnen gegenüber den etablierten Institutionen und ihrem Wertesystem⁴⁰. Das traditionelle religiöse Denken, so der letztere, reproduziere seine Gläubigkeit in der Beziehung zum Staat und den irdischen Autoritäten: Der Glaube an das „verhängte Notwendige“ halte den einzelnen ab, aus der Erfahrung zu lernen und seine Wirklichkeit entsprechend zum Bes-

³⁶ Vgl. Ḥalīm Barakāt: *al-Iḡtirāb waṭ-ṭaura fi’l-ḥayāt al-‘arabīya* In: *Mawāqif* 5 (1969), 25f.

³⁷ In seinem Buch *Min an-naksa ilā’-ṭaura* (Beirut 1968). S. die Besprechung von J.M. Mikhail in *MEJ* 23 (1969), Nr. 4, S. 539; Ebenfalls dazu Tibi, B.: *Von der Selbstverherrlichung zur Selbsteritik*, S. 165.

³⁸ U.a. in dem Artikel *Von der Selbstverherrlichung zur Selbsteritik*, dessen leicht variierende arabische Originalfassung unter dem Titel *al-Kitāba al-waṣṣya wa’l-kitāba at-ṭaurīya* in *Mawāqif* 3 (1969), S. 93-117 erschien. S. auch seine meist negative Bewertung ausgewählter Beiträge aus den kulturpolitischen Diskussionen nach 1967 in *al-Ādāb: at-Taḳāfa al-‘arabīya al-mu’āṣira baina’-ṭ-ṭaqadūmiya wa’-r-rağīfiya*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 10 (Oktober 1968), S. 27-31, 42-47.

³⁹ Barakāt, Ḥ: *al-Iḡtirāb*, S. 30.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 33ff., 42f.; Zakī Nağīb Maḥmūd: *Milād ḡadīd*. In: *Mawāqif* 1 (1968), S. 8ff.

seren zu verändern. Auch die Künste seien der Spiegel einer solchen Haltung, „die das Äußere auf Kosten des Inneren erhöht. Der Maßstab senkt sich von oben auf dich herab und entstammt nicht deiner Gesinnung. Im Leben unserer Kunst hatte, allgemein gesagt, die Fehlerlosigkeit der Form (schon immer) Priorität vor der Lebendigkeit des Inhalts“⁴¹.

Die arabische Kunst, so der in England ausgebildete ägyptische Philosoph Zakī N. Maḥmūd⁴² weiter, künde so nicht von dem Selbst ihres Schöpfers. So wie das Wissen in der arabischen Welt den Rang eines einzu-trichternden Schulstoffs habe, sei die Kunst entweder eine importierte Ware oder aber von den Ahnen übernommen⁴³. Die passive Konsumhaltung wird auch von Muḥyiddīn Ismā‘īl in seinem Artikel *Ich ziehe unsere zeitgenössische Kultur in Zweifel!* kritisiert: Gedichte von Eliot und Neruda, Prosa von Kafka und Sartre und Dramen von Dürrenmatt würden in der arabischen Welt genauso oberflächlich konsumiert wie westliche Warenimporte. Die arabischen Kulturschaffenden verstärkten diesen Widerspruch noch, indem sie ihre innere Sterilität durch äußerliches Reden verdeckten. Obwohl sie in einer völlig anderen Welt lebten als die Literaten der industrialisierten, erwürgenden Städte Europas, kopierten sie Joyce und Kafka ohne sich vom Äußeren zum eigenen Inneren zu begeben und sich selbst zu sein. Resultat der blinden Konsumhaltung seitens der arabischen Kulturbewegung sei eine Abtrennung sowohl von den frühesten schöpferischen Quellen der westlichen Kultur als auch der eigenen. Weil man sich in einem fast absoluten Fremd-Sein (*ḡurba*) gegenüber allen universalen, kulturgeschichtlichen Grundlagen befinde, könne keiner z.B. auch nur eine Seite von Sartres *L'Être et le néant*, Produkt eines langen geistesgeschichtlichen Prozesses, wirklich verstehen⁴⁴.

Eine Entfremdung, deren Ausdrucksformen Unterordnung, Konsum und Imitation sind; die nicht etwa bekämpft, sondern vielmehr gefördert wird seitens der Kulturschaffenden, ist die letztlich gemeinsame Diagnose der zitierten Autoren⁴⁵. Ein immer wieder geäußelter selbstkritischer Vorwurf der Literaten ist darüber hinaus auch der mangelnde Widerspruchs- und Widerstandsgeist gegenüber den arabischen Regierungen.

⁴¹ *Ibid.*, S. 11.

⁴² Zu ihm s. auch Daher, A.: *Current Trends*, 23f.

⁴³ Maḥmūd, Z.N.: *Milād ḡadīd*, S. 13.

⁴⁴ Muḥyiddīn Ismā‘īl: *Innī attahimu ...ṭaqāḡatanā al-mu‘āṣira!* In: *al-Ādāb* 16, Nr. 3 (März 1968), S. 7f. S. auch Tibis ambivalente Kritik an diesem Diskussionsbeitrag in seinem Artikel *at-Ṭaqāḡa al-‘arabīya al-mu‘āṣira*, S. 46.

⁴⁵ Adūnīs veröffentlichte im ersten Heft von *al-Ādāb*, das nach dem Junikrieg erschien, ein „Manifest“, das die Entfremdung, Einsamkeit und existentielle Haltlosigkeit des Künstler-Individuums in einer eigenartigen, zugleich literarischen als auch analytischen Form ausführlich beschreibt: *Bayān ṣ ḥazīrān 1967*. In: *al-Ādāb* 7-8 (Juli-August 1967), S. 7-12.

Diese wiederum werden beschuldigt, die Entfaltung des freien Gedankens mit Zensur und Repression verhindert zu haben und damit die Unmündigkeit der Menschen gefördert zu haben (dazu mehr u. Kap. 6.4.). Entschieden wird das Recht gefordert, Fragen aufzuwerfen, die zuvor nicht gestellt werden durften, Veränderungen zu bewirken, die an die Wurzeln rühren. Es brauche Autoren, die „frei sind von Furcht, von Druck und Alpträumen, welche von Gesellschaft und Tradition hervorgerufen werden, frei von Angst vor dem Pöbel und dem Zorn des Herrschers...“⁴⁶. Aus dem Geist der von den fortschrittlichsten Kulturschaffenden verlangten Tabu-Überschreitung heraus hatte Adūnīs im Jahr 1968 seine Kulturzeitschrift *Mawāqif* ins Leben gerufen. In der ersten Ausgabe stellte er sie vor als „Ausbruch (*tafağğur*) einer arabischen Generation, die die Risse und Brüche im arabischen Leben erfahren hat und die beschloß, von neuem zu suchen, zu entdecken und von neuem zu bauen.“ *Mawāqif* sei „Konfrontation“, „Überschreitung alles Geweihten, alles Definitiven, alles Herrschaftlichen. Sie (die Zeitschrift) ist fortwährende Kritik“. Nicht genug: Adūnīs und sein Autorenkreis konzipierten das neue, bis heute erfolgreiche intellektuelle Forum als „Widerspruch alles traditionell Akzeptierten“, Ererbten und Geschriebenen, als Exploration des „Unbekannten“, als „Unternehmen und Risiko“ ... „Kultur ist hier Kampf. Die Einheit von Denken und Tun.“ Und eine solche Kultur will, so der Herausgeber, die Welt, das Leben oder den Menschen nur aus einem Grunde heraus erklären, nämlich um sie zu verändern⁴⁷.

Substantielle Veränderung aber, so der Kern von Adūnīs' politisch-ästhetischem Konzept, setzt eine neues Sprechen und Schreiben voraus: Bewußt wurde so *Mawāqif*, das mittlerweile in Adūnīs' Exil Paris erscheint, als Überschreitung und Vervollkommnung des Ši'r-Projekts verstanden; dies, so Adūnīs, sei letztlich im ererbten geistigen Rahmen stekengeblieben. *Mawāqif* aber wolle nicht etwa nur „stufenweise verändern, sondern ... qualitativ, d.h. im Sinn (*fī'l-ma'nā*). Das Problem ist nicht mehr eines der *Qaṣīde*, sondern eines des *Schreibens* ... In *Mawāqif* strebe ich an, ein neues *Schreiben* zu begründen“⁴⁸. Wie zu sehen sein wird, liegt in die-

⁴⁶ Unṣī al-Ḥāğğ in einer Anlage der Beiruter Tageszeitung *an-Nahār*, zitiert in Ši'r 35 (Sommer 1967), S. 142.

⁴⁷ *Mawāqif* 1 (1968), S. 3f.

⁴⁸ Adūnīs: *Ta'sīs kitāba ḡadīda.I*. In: *Mawāqif* 15 (1971), S. 3-7 (Zitat S. 5). In den zwei folgenden Essays (s. *Mawāqif* 15, S. 9-27 sowie *Mawāqif* 17-18, 1971, S. 6-10) wird das „neue Schreiben“, insbesondere das poetische, in einem innovativen und emanzipatorischen Strom in der arabischen Literaturgeschichte verankert, der bis auf den Mystiker an-Niffarī und sein Buch *Kitāb al-Mawāqif* zurückgeht (vgl. *GAL* G1, S. 200, S1, 358). Auch A.J. Arberry, der den aus 2 Büchern und einigen Fragmenten bestehenden literarischen Nachlaß des im 4./10. Jahrhundert wirkenden (Todesjahr ca. 354h/965 n.Chr.), irakischen Šūfi-Meisters edierte (London 1935),

sem neuen Schreiben auch der Ausgangspunkt für Adūnīs' Kritik und Neubestimmung der revolutionären arabischen Dichtung.

6.3.2. Kritik und Neubestimmung: Revolution, Widerstand und Engagement in der Poesie

Wie bereits von Fouad Ajami gezeigt wurde, war ein zentraler Angriffspunkt für die radikalen Kritiker der nationalistischen bzw. panarabischen Epoche der Gebrauch der arabischen Sprache seitens Ideologen und ihren Mitläufern. So hat Sāmī al-Ġundī in seiner Analyse der *Ba't* die poetisch verbrämte und großspurige Rhetorik ihres Gründers, Michel Aflaq, als einen Hauptgrund für den politischen und moralischen Niedergang der Partei herausgestellt⁴⁹. *Mawāqif*-Autoren wie Bassām Ṭibī, Ḥalīm Barakāt und Zakī N. Maḥmūd bemängelten, daß eine auf verbalen Höhenflügen, Slogans und „demagogischen Phrasen“ beruhende Ausdrucksweise in Wort und Schrift die Erkenntnis der eigenen politischen Schwäche verschleierte und aufgeklärtem und rationalem Denken entgegenstände⁵⁰. Der Zusammenhang von Denken und Sprache wurde auch von Nadīm al-Bīṭār in seiner *naksa*-Analyse *Min an-naksa ilā' t-taura* hervorgehoben: Ein Denken, das durch „elegante Begriffe, philologische Verfeinerungen, ohrenkitzelnde Worte und Parolen“ genährt werde, beschäftige „sich nicht mit den Inhalten der Gesellschaft, den Erscheinungen der Geschichte sowie den Gesetzen, die sie beherrschen“ – und sei „grob“, „unreif“ und „nicht revolutionär“⁵¹. An dieser Stelle kann auch noch einmal an die obengenannten Gedichte von Qabbānī und al-Bayātī erinnert werden, die bereits unter dem unmittelbaren Eindruck des Juni-Debakels die politische Sprache der inneren Leere und sogar der Lüge geziehen haben.

In Zusammenhang mit der Infragestellung des revolutionären Gehalts des arabischen politischen Denkens und Sprechens steht auch eine Kritik an der Dichtung, die als *aš-ši'r al-multazim*, *aš-ši'r al-taurī* und *ši'r al-muqāwama* die politischen Entwicklungen und Ereignisse in den fünfziger bzw. sechziger Jahren begleitete. Diese Kritik wurde am ausführlichsten von Adūnīs, aber auch Maḥmūd Darwīš und anderen vorgetragen. Šādīq

bezeichnet ihn als „furchtlose(n) und selbstständige(n)“ Denker in der Nachfolge al-Ḥallāḡs: *El'*, Bd. 3, s.u. al-Niffarī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Djabbār.

⁴⁹ Ajami, F.: *The Arab Predicament*, 32ff.

⁵⁰ Zitat von Tibi, B.: *Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik*, S. 163 (in der arabischen Fassung *al-Kitāba al-wasfiya*, S. 95 ohne direkte Entsprechung). Barakāt, H.: *al-Igtirāb*, S. 38f.; Z.N. Maḥmūd in seinem Buch *Tagdīd al-fikr al-'arabī* (nach Ajami, F., *The Arab Predicament*, S. 34f.).

⁵¹ N. al-Bīṭār: *Min an-naksa ilā' t-taura*, Beirut 1968, S. 27. Zitiert nach Tibi, B.: *Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik*, S. 165.

Ğ. al-‘Az̄m beispielsweise zeigte sich erschrocken über die veralteten Begriffe, Gedanken und Werte mit denen der Junikrieg in der arabischen Öffentlichkeit dargestellt bzw. diskutiert würde. Dazu zählten auch die in den Medien unablässig wiedergegebenen Verse, die nach wie vor die längst ausgedienten Kategorien historischer Schlachten (wie „Geklirr der Schwerter“) auf das kriegerische Geschehen zwischen Israel und der arabischen Welt anwendeten⁵².

Maḥmūd Darwīš’ und Adūnīs ihrerseits sprachen einem Teil (Adūnīs sogar dem allergrößten Teil) der palästinensischen *Widerstandspoesie* die revolutionären Qualitäten ab, die dieser von vielen begeisterten Literaturkritikern pauschal zugeschrieben wurde. Beide dieser literaturkritisch reflektierenden Dichter entwickelten dabei ein jeweils anderes, neuartiges Verständnis von *Widerstand* und *Revolution*. Dieses bezog sich nicht einfach nur auf einen *iltizām* des Dichters, der gänzlich nach außen gerichtet war, weil er die politischen Ereignisse literarisch flankierte. Anstattdessen wurde das Feld seines revolutionären Wirkens – von Maḥmūd Darwīš teilweise, von Adūnīs ganz – zurück in die Gestaltung der Sprache gelegt.

So kritisiert Maḥmūd Darwīš am allgemein verbreiteten Verständnis von *Widerstand*, daß es sich auf die oberflächliche Bestimmung als Verweigerung (*rafḍ*) und Gegenreaktion (*radd fi‘l*) beschränke. Vermeintlich revolutionäres Tun sei so allein durch die Haltung gegenüber dem Feind bestimmt. Ein vertieftes Verständnis von Widerstand habe jedoch eine andere Qualität als eine zeitliche (d.h. auch zeitlich begrenzte) Ablehnung (wie es der *ṣumūd* ist) und eine quasi mechanische Gegenreaktion. Es beziehe seine revolutionären Qualitäten (*ṭaurīya*, wörtlich: Revolutionsgeist) aus der Arbeit für die grundlegende Veränderung der Wirklichkeit (*mumārāsa li-ṭagrīr al-wāqi‘ ṭagrīran ḥaḳīqīyan*). Anders als Adūnīs sieht Darwīš, der unangefochtene Held der palästinensischen *Widerstandsdichtung*, ein Teil des Wirkungsbereiches des revolutionären Dichters weiterhin inmitten der Massen: Seine *ṭaurīya* ergibt sich bei ihm aus dem dialektischen Verhältnis von Dichtkunst und äußerer Wirksamkeit. Auf der einen Seite ist die *ṭaurīya* des Dichters nämlich bestimmt durch die Wirkung seiner Poesie bei den Massen; diese äußere Dimension des Wirkens des Dichters wiederum beeinflusse sein Wirken in der Poesie. Dort definiere sich *ṭaurīya* einerseits durch die Haltung gegenüber dem kulturellen Erbe. Undifferenziertes Besingen des Vergangenen, so wie manche palästinensischen *Widerstandsdichter* auf die israelische Unterdrückung ihrer Kultur reagieren, sei im Grunde versteinert und reaktionär. Eine zweite Eigenschaft der poeti-

⁵² al-‘Az̄m, Ṣādiq Ğālāl: : *al-‘Ilm al-ḥadīṭ wa’n-nakṣa al-ḥaḳīra. Hawāṭir ṣarīḥ ḥaula an-nakba al-ğadīda*. In: *Dirāsāt ‘Arabīya* 3, Nr. 10 (August 1967), S. 39. Vgl. Tibi, B.: *Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik*, S. 169.

schen *taurīya* sei ein fortdauerndes Verändern und Erneuern der Beziehungen in der Qaṣīde selbst (d.h. der strukturellen und inhaltlichen Bezüge, u.a. auch zur literarischen Überlieferung, V.K.). Veränderung, so betont Darwīš möglicherweise mit einem kritischen Blick auf Adūnīs (s.u.), bedeute jedoch nicht Zerstörung, sondern Fortentwicklung. Dazu trügen auch die Bewahrung der vitalen Elemente des seit alters her Überlieferten bei.

Aufgrund der Wechselwirkung zwischen literarischer und gesellschaftlicher *taurīya* könne, so Darwīš, ein begabter Dichter nicht in seiner Kunst revolutionär und außerhalb davon reaktionär sein – und umgekehrt. Wahres revolutionäres Wirken des Dichters, so läßt sich Darwīš' literarisch-gesellschaftliches Widerstandsideal resümieren, ist eine sich gegenseitig bedingende, stete Arbeit für die Veränderung und Erneuerung von Poesie und Gesellschaft⁵³.

Adūnīs' Definition des revolutionären Wirken des Dichters geht nicht von der Wechselwirkung zwischen poetischer und gesellschaftlicher *taurīya* aus. Für ihn ist allein die Sprache Ausgangspunkt der Neugestaltung:

„Wenn die Revolution eine grundlegende und umfassende Umwälzung der ererbten gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Beziehungen ist, so ist die revolutionäre Dichtung die Manifestation dieser Umwälzung mittels der Sprache“.

Der Beitrag des Dichters zum revolutionären Geschehen ist auf seine Arbeit mit der Sprache beschränkt. Jedoch kann er mit ihr letztlich die geistige Erneuerung bewirken:

„Der Dichter ist ein Arbeiter der Revolution (*‘āmil min ‘ummāl at-taura*). Aber er arbeitet mit der Sprache. Die Sprache also ist sein revolutionäres Werkzeug. So wie der revolutionäre Arbeiter mit seinem ... Tun das Gebäude des gesellschaftlichen Lebens der Vergangenheit niederreißt, so ist die Rolle des Dichters, mit der revolutionären Sprache das Gebäude des poetischen Lebens der Vergangenheit niederzureißen. Wenn wir also erkannt haben, daß es keine Trennung zwischen Sprache und Leben gibt, wird uns klar, daß die Rolle der Dichters sich nicht auf die Revolutionierung der Sprache beschränkt, d.h. darauf, sie zu klären (*tanqiyatuhā*) ..., sondern daß er dies überschreitet hin zu einer Klärung des Denkens und folglich des Menschen und der Gesellschaft.“

Adūnīs' Worte entstammen einem Aufsatz, den er unter der Überschrift *aš-Ši‘r wa’t-taura* in der Beirut-Zeitschrift *al-Hadaf*, politisches und kulturelles Organ der PFLP, veröffentlichte⁵⁴. Seine beabsichtigten Adressaten waren sicherlich die Anhänger der palästinensischen *Widerstandsdichtung*,

⁵³ *Muqābala adabīya ma’a Maḥmūd Darwīš* (schriftliches Interview mit al-Ādāb). In: *al-Ādāb* 18, Nr. 9 (September 1970), S. 2f.

⁵⁴ *al-Hadaf*, Nr. 20 (6. Kānūn I, 1969), S. 18.

deren Poesieverständnis er sein Diktum: „Der Dichter *schreibt* die Revolution“⁵⁵ entgegensetzen wollte. Adūnīs hat mehrfach, auch schon vor dem Junikrieg, der allgemein als „revolutionäre Poesie“, oder mit Blick auf die arabischen Literaten Israels als *Widerstandsdichtung* bezeichneten engagierten Verskunst die revolutionären Qualitäten abgesprochen. Der genannte Artikel jedoch zog einen schriftlichen Angriff seitens des sozialistischen Literaturkritikers Muḥammad Dakrūb nach sich, der dem Dichter u.a. vorwarf, zwischen Revolution und revolutionärer Dichtung zu trennen; außerdem sei es seine alleinige Absicht, die Dichtung und die Struktur der Sprache zu verändern, ohne Wert „auf die Partizipation der Dichtung beim Verändern der Wirklichkeit“ zu legen⁵⁶. Adūnīs hatte in seinem Artikel die arabische Dichtung in Israel in die Kontinuität der nationalen Befreiungspoesie aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gestellt. Ferner hatte er ihr vorgeworfen, sich von historischen Ereignissen mit religiöser Dimension (beispielsweise aus der Frühzeit des Islam) inspirieren zu lassen. Eine dritte Angriffsfläche lieferte ihm das äußerliche Verhältnis zur Revolution: Diese würde einfach nur „beschrieben, bejubelt und besungen“. Die palästinensische *Widerstandsdichtung* sei deshalb nicht mehr als „eine Poesie des Protests und der Verteidigung der geraubten oder unterdrückten Freiheit, eine Art kulturelle Offensive, die sich gegen die (aufgezwungene, V.K.) Kultur der Besatzung richtet“⁵⁷.

In seiner Antwort auf Dakrūbs Vorwurf führt Adūnīs sein Verständnis von revolutionärer Dichtung weiter aus: Als deren Maßstäbe betrachte er die Zerstörung und Überschreitung der althergebrachten, konservativen kulturellen Strukturen sowie die Eröffnung neuer Horizonte, die revolutionäre kulturelle Strukturen erlaubten. Wahrhaft revolutionäre Dichtung also würde den Leser aus dem Rahmen der Tradition „hinausstoßen“. Der Großteil der arabischen Poesie, darunter auch namentlich die *Widerstandspoesie*, würden den Leser aber im alten Rahmen, seinen Formen, Formulierungen und gewohnten Sensibilitäten adressieren. Sie enthalte „von der Revolution nur deren direktes Ziel, verbunden mit den Umständen und der Situation“. Eine solche Dichtung entspreche „nur dem vorübergehenden Moment in der Geschichte des Menschen“. Sie suggeriere dem Leser, „daß dieser Moment ein umfassendes Ganzes ist und so auch die arabische Revolution vollkommen und umfassend sei“. Dabei spiegele diese Poesie aber „nur Illusion und Selbstbetrug. Wie kann sie also revolutionär sein?“ Meist sei sie nichts als „Mode“. Und Mode würde von der

⁵⁵ *Ibid.* (Hervorhebung von mir).

⁵⁶ Muḥammad Dakrūb: *Ḥaula daur šī'r al-muqāwama al-filasṭīnī: aš-Šī'r wa'ṭ-ṭaura*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 5 (Mai 1970), S. 122-127 (Zitat S. 122).

⁵⁷ Adūnīs: *aš-Šī'r wa'ṭ-ṭaura*.

arabischen Gesellschaft „selbstverständlich“ eher akzeptiert „als tiefes, echtes (*ašīl*) revolutionäres künstlerisches Schaffen“. Nur ein solches aber würde die Revolution und ihre Kontinuität garantieren⁵⁸.

Bereits kurz vor Ausbruch des Junikriegs hatte Adūnīs die auf einer Beirut-Konferenz versammelten engagierten Literaten Asiens und Afrikas (s.o. Kap. 5.1.) vor einer Dichtung gewarnt, die sich letztlich nur in den Dienst der Revolution stellte, indem sie optimistisch deren Errungenschaften und Ziele rühmte. Eine solche Dichtung verrate die Revolution, welche ihren eigenen Weg hin zur Erneuerung stets kritisch betrachte, um nicht zu erstarren und Vergangenheit zu werden:

„Die Revolution wird nur erneuert durch kritische, schöpferische Kraft ... Sie wird nur durch Gestaltung und Freiheit, durch den Geist des Fragens, der Suche und der Überschreitung erneuert: Durch die Dichtung, die dauernd beginnt zu bewegen, anzuregen, zu inspirieren. Der Dichter ist so von Natur aus Revolutionär ... er kann nicht anders, als mit der Veränderung zu sein. Die Revolution ist der Gefahr ausgesetzt, daß sie ein System, Politik wird ... Sie will Organisation und Propaganda, der Dichter (hingegen) will die Zerstörung der versteinerten Rahmen und den Blick in weitere Sphären. Dem Dichter gehört der Traum und die Vision, dem Politiker Planung und Praxis...⁵⁹„

So verstanden, sei Dichtung weder „Dichtung für die Revolution“ (*aš-šī'r min aġli' t-taura*), noch „revolutionäre Dichtung“ (*aš-šī'r at-taurī*), sondern, da sie identisch mit der (wahren, V.K.) Revolution sei, „Dichtung-Revolution“ (*aš-šī'r - at-taura*): Das heißt „Dichtung der Bewegung, der Veränderung und Überschreitung, Dichtung der umfassenden Wirklichkeit, welche unsere tote Epoche nur um eines einzigen Zieles willen in Stücke zerteilt (*yufattitu*): Daß eine neue, andere Epoche geboren wird“⁶⁰.

In einem Interview in *Mawāqif* (1971) anlässlich des Erscheinens seines neuen Diwans *Waqt baina'r-rumād wa'l-ward* (Beirut 1971) konkretisierte der Dichter seine ambitionierten Vorstellungen ein Stück weit. Dort wertete er die Aktionen der palästinensischen Guerilla als eine ausgesprochen bedeutsame Überwindung einer historischen Realität, in der weder Individuum noch Volk je eine Rolle gespielt hätten („Die arabische Geschichte nach den Rechtgeleiteten Kalifen ist eine Geschichte der Festungen, eine Geschichte der Generäle“). Die *fidā'īs* kämpften und stürben nun aber nicht für „Thron oder Führer“, sondern für „Heimat und Erde“ (*watan wa arḍ*). Dazuhin markiere ihr Eintritt in die Geschichte auch das Ende einer

⁵⁸ Adūnīs: *Arġūkum an taqra' ū, qabl an tanqudū*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 6 (Juni 1970), S. 9f. (Zitate S. 10). Auf den Artikel folgt nochmals eine Polemik von M. Dakrūb im Juliheft (S. 16-19).

⁵⁹ Adūnīs: *aš-Šī'r al-'arabī al-mu'āšir wa talāṭa mawāqif izā' al-ḥurrīya*. Abgedruckt in: *al-Ādāb* 15, Nr. 4 (April 1967), S. 16ff. (Zitat S. 18).

⁶⁰ *Ibid.*, S. 18.

jahrelangen, machtlosen und falschen politischen Rhetorik⁶¹. Ihre Aktionen seien eine Erinnerung an die Bedeutsamkeit des Tuns, eine Bestätigung des „Scheiterns der Rede“. Politischer Widerstand und Poesie aber ließen sich nicht direkt verbinden: „Wie stark die Rede auch ist, aus empirisch-materialistischer Perspektive ist das Tun stärker. Tausende große Qaṣīden können keine einzige Kugel abwehren; aber ein einziger *ṣahīd* hat bereits den Lauf der Geschichte verändert“. Für ihn als Dichter gelte es allein darum, mit revolutionärer Poesie das Tun dieser Freiheitskämpfer „in der Welt der Worte begleiten“ zu können. Ihr Handeln und seine Rede seien dabei wie „zwei Flügel eines Vogels“. „Wahre *Widerstandsdichtung*“ ergänze die aktuelle Front des Widerstands und schaffe an seiner Seite „eine Front der Gestaltung in Gegenwart und Zukunft“⁶².

Wie steht es nun aber mit dem Verhältnis zwischen den Massen und einem Dichter, der sich als revolutionär versteht, aber seine Schaffenskraft ganz auf die Welt der Sprache konzentriert? Der die Sprache als „Vergangenheit“ definiert und sie zunächst formal zerstören sowie inhaltlich „entleeren“ will, bevor er sie mit neuen Bedeutungen füllt?⁶³ Der die Aufgabe der Sprache in der „schöpferischen Gestaltung“ (*ibdāʿ*) und nicht primär in Informationsübermittlung und Kommunikation sehen will? Adūnīs hat 1974 in einem Essay die Beziehung des avantgardistisch-revolutionären Dichters zum Publikum zum Gegenstand einer recht realistisch scheinenden Überlegung gemacht. Dieser wichtige Teilaspekt des dichterischen Wirkens wurde von seinen engagierten Künstlerkollegen meist ignoriert, da sie sich in einem politischen, emotionalen und geistigen Einverständnis mit den Massen und ihren Interessen verbunden wähnten.

Für Adūnīs ist dieser vermeintlich selbstverständliche Einklang nicht gegeben. Der gesellschaftliche Oberbau – also u.a. die Kultur – müsse sich nicht notwendig entsprechend den ökonomischen, sozialen und politischen Entwicklungen verändern. Das Bewußtsein des Künstlers könne weiter entwickelt sein als das der gesellschaftlichen Klasse, in deren Sinne er wirkt. So könne weder Sprache noch Poesie als „bourgeois“ oder „proletarisch“ bezeichnet werden. Um revolutionär zu sein, müsse die Poesie nicht unbedingt von der revolutionären Klasse begriffen werden. Auch die Werke von Marx, Engels und Lenin seien vom Proletariat nicht zu

⁶¹ Mit dieser Rhetorik würde auch der Widerstand gegen Israel politisch zerstört und moralisch korrumpiert. Diese Anklage, die dem Interview vorgestellt ist, richtet Adūnīs insbesondere an die arabischen Regierungen: *Ṣarḥa ṣaġīra min aġli'l-muqāwama*. In: *Mawāqif* 13-14 (1971) (keine Paginierung).

⁶² Adūnīs: *Bayān 'an aš-šī'r wa'z-zaman* (Interview, geführt von Munīr al-'Akaš): *Ibid.*, S. 1-16; Zitate S. 15f.)

⁶³ *Ibid.*, S. 3.

verstehen. Umgekehrt spreche es nicht für die revolutionären Eigenschaften eines literarischen Werks, wenn es von den Massen verstanden werde. Verstehen indessen sei keine klassenspezifische Eigenschaft, sondern eine „seelisch-geistige Aktivität“ (*fā' ilrīya nafsīya-aqlīya*) des Individuums.

Dies hat Konsequenzen für die Beziehung zwischen Dichter und Publikum: Dieses Publikum könne sich nur aus Kreisen zusammensetzen, denen die Bestimmung der Kultur als aktive, schöpferische Kraft, die alles Überkommene verändern will, vertraut ist. Die arabischen Massen aber seien eine fragmentierte, heterogene Gemeinschaft, die sich bestenfalls in einem Übergangsstadium befinde, irgendwo zwischen Akzeptanz und Ablehnung der etablierten Ordnung; diese würde von der Kultur auch noch reproduziert. Auf allen Ebenen seien diese Menschen mit Gewalt konfrontiert, die sie vom „Alten“, „Neuen“ und vom eigenen Selbst verbanne. Da Sprechen und Handeln in Freiheit verboten sei, könnten sie sich ihre Lebensbedingungen, ihre Kultur nicht selbst gestalten. So gebe es nur die ererbte Kultur, die nichts mehr lösen und beantworten könne.

Der revolutionäre Dichter schreibe so nicht, um von den Massen verstanden zu werden. Er schreibe im Interesse der Masse für die Zukunft. Seine Dichtung sei keine „Freudenbotschaft“ (*laisa tabšīrīyan*) und nicht auf Seiten des Überkommenen und des politischen Systems. Sie sei „eine Dichtung der Kritik, der Zerstörung und Ablehnung“, „emporstrebend, überschreitend“. Deshalb könnten die poetischen Wertmaßstäbe nicht mit der Verbreitung der Poesie bei den Massen verknüpft werden, sondern mit „dem Maß an Können, eine neue Sensivität zu schaffen, neue Ausdrucksweisen, neue ästhetische Werte, daß heißt mit dem Maß der Erschütterung der ererbten Formen und Bedeutungen und der Eröffnung von Horizonten für neue Formen und Bedeutungen“. Wirklich neue Dichtung könne deshalb kein breites Publikum haben. Sie wende sich nicht an die passiv konsumierenden, folgsamen Massen, sondern an „eine revolutionäre avantgardistische Elite“ (*nawāb*, wörtl. Kern), die „das Werden in die Hand nimmt (*tumārisu aš-šairūra*) und aktiv für die Veränderung ist“. Jede populäre Dichtung hingegen sei rein „propagandistisch“ (*šī'r i'lāmī*), ein Mittel zur Versklavung und zur Verhinderung von Befreiung; hinter dem Wunsch, im Namen der Revolution Dichtung mit Massenwirksamkeit zu verbinden, stehe das Interesse, die Menschen ideologisch gleichzuschalten⁶⁴.

Adūnīs' hier vorgestelltes ästhetisch-politisches Konzept war im Keim schon vor 1967 ausgeprägt⁶⁵. Jedoch scheint die Niederlage wie ein Kataly-

⁶⁴ Adūnīs: 'Ašar nuqāṭ li-fahm aš-šī'r al-arabī al-ḥadīṭ. In: *Mawāqif* 28 (1974), S. 3ff., 216-221. (Zitate S. 5, 216, 221).

⁶⁵ S. z.B. seine Ausführungen *Tagribatī aš-šī'rīya* in: *al-Ādāb* 14, Nr. 3 (März 1966), S. 2f., 195ff.

sator gewirkt zu haben, der die Durchsetzung neuer geistiger und literarischer Sichtweisen auf Gesellschaft und politische Wirklichkeit ermöglichte. Adūnīs schuf für sich und seine Gesinnungsgenossen dazu die Zeitschrift *Mawāqif*. Aber auch andere Autoren, z.B. aus dem jungen Kreis um Ḡālīrī 68 in Ägypten, formierten sich in jenen Jahren zu einer neuen Avantgarde⁶⁶. Neben Adūnīs und Darwīš haben sich jedoch im Zuge dieses Paradigmenwechsels nur wenige dieser kritischen Köpfe öffentlich mit dem Engagement, so wie es vor, während oder nach der *naksa* von 1967 verstanden und praktiziert wurde, auseinandergesetzt. Eine allerdings öfters geäußerte Kritik bezieht sich vor allem auf die empirischen Verstrickungen und Konflikte, in denen sich die engagierten Literaten – auch zum Nachteil ihrer Literatur – leicht verfangen. Ohne auf konkrete Beispiele zu rekurrieren, äußerte sich so Yūsuf al-Ḥāl den Vorwurf, daß Sartres „Zauberwort“ des Engagements in eine Waffe verwandelt wurde, mit der dann voller Haß und Ignoranz das freie Denken und die wahre, echte Kunst bekämpft worden sei. Der Ṣīʿr-Herausgeber weiter:

„Was verstehen wir unter *iltizām*? Wer bestätigt, daß der Künstler ... sich engagiert oder sich nicht engagiert? Es war natürlich, daß dieses Klischee auf der politischen Ebene ausgenutzt wurde, daß es einen Großteil unserer Literatur verdorben hat, sie ihrer Freiheit beraubt und folglich steril gemacht hat“⁶⁷.

Nicht ganz so scharf protestierte der Prosa-Autor Ḥalīm Barakāt, der im *iltizām* die Gefahr sah, daß der Autor die von ihm literarisch unterstützten Belange der Gesellschaft mit deren Bestimmung seitens Regierung, Partei oder öffentlicher Meinung gleichsetze. Durch eine solch abhängige Sichtweise versperre er sich die Freiheit der Forschung und der Meinungsäußerung und verhindere die Kommunikation zwischen sich und der Gesellschaft, ja sogar die innere Auseinandersetzung mit sich selbst. Immerhin räumte Barakāt ein, daß auch eine unabhängige Version des *iltizām* denkbar sei, in der der Autor sich das Recht und die Freiheit auf eine eigene Sichtweise hinsichtlich der Bedürfnisse seiner Gemeinschaft nehme⁶⁸. In jedem Fall aber sei *iltizām* immer verbunden mit dem Einsatz für ein politisches Interesse – nämlich der arabischen Sache im allgemeinen – und für ein politisches System – nämlich ein fortschrittliches, antiimperialistisches. Aus dem Bedürfnis des engagierten Autors, volksnah und effektiv zu sein, leitet Barakāt negative Konsequenzen für die Ästhetik seines Werkes ab – wie traditionelle Schreibweise, Textstruktur und Bilder, aufrüttelnde

⁶⁶ Auch wenn ihre Versuche, sich mit der Zeitschrift ein dauerhaftes Diskussionsforum zu errichten, letztlich genauso scheiterte wie die Initiative (ab 1969) für einen autonomen Schriftstellerverband: Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, S. 203-247.

⁶⁷ Yūsuf al-Ḥāl: *al-Fikr wa'l-ḥurrīya*. In: Ṣīʿr 44 (Herbst 1970), S. 5

⁶⁸ Ḥalīm Barakāt: *al-Kātib al-ʿarabī wa's-sulṭa*. In: *Mawāqif* 10 (1970), S. 28.

Sprache, Vermeidung von Abstraktion und dunkler Symbolik. Um das Selbstbewußtsein der Massen und ihren Stolz auf die Geschichte zu erwecken, suche er in der Vergangenheit und im *turāt* Zuflucht. Wegen dieses traditionellen Bezugsrahmens scheine es manchmal, als wolle er die Gegenwart hin zur Vergangenheit, nicht hin zur Zukunft zu verändern. Als weitere logische Folgen des *iltizām* nennt Barakāt: Geringes Interesse an Ästhetik, mangelnde inhaltliche Einordnung in größere Zusammenhänge, Beschreibung statt Analyse, eine Atmosphäre von Eifer, Unnachgiebigkeit, Zorn und Optimismus sowie Euphorie über jeden noch so kleinen politischen Sieg; die Gründe für die Niederlagen hingegen würden am liebsten übergangen.

Dem Beispiel eines solchermaßen engagierten Autoren setzt der auch heute sehr bekannte Beirut Romanautor und Sozialwissenschaftler Barakāt das des revolutionären Autors entgegen. Er könne durchaus die gleichen politisch-arabischen Ziele haben wie der Engagierte. Jedoch unterscheide er sich von ihm durch sein Streben nach der radikalen Umwälzung der Verhältnisse. Diese revolutionäre Haltung, die zunächst „wahre Befreiung als Befreiung des Geistes auf allen Ebenen“, sodann als Lösung von Traditionen, etablierten Werten und Institutionen begreift, definiert Barakāt im folgenden in genau demselben Sinn, wie es zuvor ausführlich anhand der Ausführungen von Adūnīs gezeigt wurde. Auch die Trennung vom breiten Publikum, das die neue Sprache nicht verstehen könne, nimmt Barakāt als notwendige Konsequenz in Kauf. Um seine geistige Freiheit zu bewahren, müsse der revolutionäre Autor auch Vereinnahmung und Druck seitens des Regimes oder einer Partei widerstehen; deswegen sei der avantgardistische Künstler zwangsläufig ein Individualist. Sein Einzelgängertum trotz der schwierigen politischen und sozialen Situation sei jedoch kein Egoismus – sondern angesichts der auf ihn ausgeübten Unterdrückung ein Versuch der Selbstbehauptung⁶⁹.

Auf der einen Seite also führte die Auseinandersetzung mit der engagierten Literatur, die wir zuvor schon mit dem breiteren *selbstkritischen* Diskurs über die politische Rhetorik der arabischen Regime und Parteien verknüpfen konnten, zumindest in den Kreisen der *Mawāqif*-Autoren zu der radikalen Erkenntnis von der Notwendigkeit einer neuen literarischen Sprache. Eine solche wird von Adūnīs, der sie am nachdrücklichsten forderte, als Voraussetzung für eine grundlegende Veränderung des Denkens und damit letztlich auch der Gesellschaft und der politischen Systeme in der arabischen Welt erachtet. Von den jungen Autoren um *Ġālīrī* 68, die unter der Kontrolle des Nasser-Regimes schrieben, läßt sich keine so radikale,

⁶⁹ *Ibid.*, S. 40-48 (Zitat S. 41, Paraphrase S. 44f.).

öffentlich geäußerte intellektuelle Initiative erwarten, wie sie das Beirut *Mawāqif*-Projekt darstellt; noch viel weniger werden sich diese Autoren dazu bemächtigt gefühlt haben, die Ideologen des Regimes und ihre politischen oder literarischen Schriften laut zu kritisieren. So manifestiert sich der Erneuerungswille dieser Literaten vor allem in ihrer Literatur selbst. Vielleicht läßt sich damit auch erklären, daß sich die Kritik der engagierten Literatur auf einige wenige „geistige Revolutionäre“ im vergleichsweise liberalen Libanon beschränkte.

Auf der anderen Seite wurde als Folge des durch die Niederlage veränderten Blicks von einigen kritischen Autoren das Zusammenspiel von literarischem Engagement und politischer Ideologie klar realisiert und erstmals öffentlich angeprangert. Der Bruch des früheren Vertrauens in den Staat und die etablierten politischen und gesellschaftlichen Institutionen führte bei ihnen so auch zu einer Distanzierung vom literarischen *iltizām*. Insgesamt hatte die Desillusionierung auch das Gewährwerden der eigentlichen Situation des arabischen Autors zur Folge: War die Trennung vom Volk die notwendige Folge der neuen literarischen Sprache, die die meisten Menschen nicht verstehen konnten oder wollten, so war die Distanzierung von den etablierten Regimen Resultat der Erkenntnis ihrer eigentlichen, reaktionären Politik. Zurück blieb ein Autor-Individuum jenseits einer kollektiven arabischen Einbindung. All dies – Vertrauensverlust, Abkehr vom Engagement, Bewußtsein der existentiellen und sozialen Vereinzelung – läßt sich, wie oben gezeigt, bei den jungen Autoren um *Ġālīrī 68* auf der literarischen Ebene nachweisen. In einem der vergleichsweise wenigen Essays in der Zeitschrift ist jedoch seitens Idwār al-Ḥarrāṭ auch Klartext zu vernehmen:

„Die gefährlichste Falle in die (*Ġālīrī 68*) geraten kann, wäre, wenn sie (d.h. die Zeitschrift) sich ein „Manifest“ erstellen würde, wenn sie für sich selbst ein „Standpunkt“ festlegen würde und aus einem „Glauben“ heraus erscheinen würde...

Ich hoffe sehr, daß (*Ġālīrī 68*) ein offenes Forum ist, ein freier Platz ..., daß sie sich fernhält vom „*iltizām*“ ... für Glaubenslehren und Ideologien – es sei denn, es ist ein Engagement für die Ethik der Suche nach einer Ästhetik, die 'die Ästhetik der erschreckenden Wahrheit ist' sowie für die Aufrichtigkeit bei dieser Suche“⁷⁰.

6.4. Autorenrechte und *iltizām*

Es waren also nur einzelne kritische Autoren, die im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit den Gründen der Niederlage offen gegen den einseitigen und unbedachten Einsatz der Literatur im Rahmen des bestehenden Systems

⁷⁰ I. al-Ḥarrāṭ: *Li-māḍā 68?* In: *Ġālīrī 68* (Februar 1971), S. 5.

Position bezogen (bzw. wagen konnten, es zu tun). Aus dem Protest heraus, offen artikuliert oder nicht, wurden dem ideologischen *iltizām* auch neue literarische Haltungen entgegengesetzt: Maḥmūd Darwīš, Adūnīs, Ḥalīm Barakāt, Autoren der sog. „Generation der sechziger Jahre“ (*ǧīl as-sittīnīyāt*) um *Ġālīrī 68* (z.B. Idwār al-Ḥarrāt, Šun‘allāh Ibrāhīm, Ġamāl Ġīṭānī, Salwa Bakr, Šabrī Ḥāfīz)⁷¹ – sie alle zählen zu den herausragenden Autoren, die sich in Zusammenhang mit dem politischen und psychologischen Einbruch der Juni-Niederlage als Avantgarde der arabischen Prosa, Poesie und Literaturkritik nach 1967 durchsetzten.

Nicht nur diese Autoren, sondern auch einige ihrer Kollegen, die nach 1967 ihre engagierten literarischen Ideale nicht auf den Prüfstand stellen wollten (vgl. o. Kap. 6.1.), wurden sich jedoch dem Anteil der arabischen Regime an der faktischen Ineffizienz der Literatur vor der *naksa* bewusst. Zu den ersten Reaktionen auf die Niederlage zählte die aus Literatenkreisen offen geäußerte Kritik an der nichtvorhandenen geistigen und literarischen Freiheit⁷²; an der Einforderung staatlich garantierter Autorenrechte beteiligten sich bald weitaus mehr Literaten als an dem anspruchsvollen Diskurs über eine Neubestimmung der Beziehung von Literatur zu Revolution und Widerstand. Erfolg jedoch wurde ihnen damit keinesfalls beschieden.

Ein wesentlicher Impuls für die Literaten, ihre unbefriedigende soziale und politische Situation nun vergleichsweise offen zu thematisieren, waren Verlautbarungen des ägyptischen Präsidenten Nasser im Gefolge des Juni-Krieges. Nasser hatte bekanntlich die volle Verantwortung für die Niederlage übernommen und war zunächst zurückgetreten. Nach der Rückkehr in sein Amt kündigte er u.a. in seinem „Manifest vom 30. März“ (1968) eine auf größeren Freiheiten beruhende, demokratische Erneuerung von Gesellschaft und Staat an⁷³. Wenige Wochen später (25.4.1968) hielt er in der Universität von Kairo einen Vortrag, der von Intellektuellen und Kulturschaffenden über die ägyptischen Grenzen hinaus als „kulturpolitisches Ereignis“ gewertet wurde. Darin räumte die gestrauchelte Symbolfigur der arabischen Einheit der Kultur großzügig einen quasi gleichberechtigten Platz neben der Politik ein, deren tatsächliche und potentielle Leistungen er als „begrenzt“ qualifizierte. Er rief die arabischen *mutaqqafūn* dazu auf,

⁷¹ Eine Auflistung bringt S. Guth: *Zeugen einer Endzeit*, S. 222; S. 203ff., 220ff. auch eine kritische Abwägung des Generationenbegriffs.

⁷² Adūnīs: *Bayān ḥazīrān*, S. 10 und passim; Auch auf die Qašide *Ḥawāmiš ‘alā daftar an-naksa* von N. Qabbānī wurde bereits verwiesen. Der Damaszener Dichter kritisiert darin auch den Staat, der mittels Überwachung und Repression die denkenden und schreibenden Menschen zu unterdrücken versuche.

⁷³ Vgl. Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, S. 202.

sich nicht abzuschotten, sondern ihr „Engagement für die Aufwärtsentwicklung von Gesellschaft und Leben“ in die Tat umzusetzen und sich „an der politischen und geistigen Arbeit und Lenkung (*tauğīh*)“ durch „Annäherung und Eingliederung in die Gesellschaft“ zu beteiligen⁷⁴. Sogleich reagierte Adūnīs auf diese Rede Nassers: In seinem Kommentar in einer libanesischen Tageszeitung verstärkte er zunächst einmal recht geschickt die Äußerungen des Präsidenten zur Bedeutsamkeit von Kultur in gesellschaftlichen und politischen Entwicklungsprozessen: Jede große Politik müsse von Denken und Kultur ausgehen; die Isolierung oder Vernachlässigung der (unabhängigen, V. K.) Denker seitens der Politik komme der Lahmlegung der wichtigsten schöpferischen Kraft im Lande – und damit auch einer Lahmlegung der Entwicklung, der Revolution in diesem Lande gleich: „Politik ... ist entweder eine kulturelle Schöpfung – oder sie ist nichts“. Auf der anderen Seite aber verbarg Adūnīs kaum seine Zweifel an der Glaubwürdigkeit von Nassers kulturpolitischen Verheißungen; dabei setzte er sein eigenes – oben ausgeführtes – Verständnis von revolutionärer Erneuerung der pseudo-revolutionären, im Grunde konservativ-traditionalistischen Kulturpolitik der ägyptischen Regierung entgegen. Schuld daran, daß „alles, was wir in den letzten fünfzig Jahren bewerkstelligt haben“, nichts war „außer Bewegungen an der Oberfläche...“ sei letztlich „diese „infantile Bindung ans Halsband des Erbes (*irtibātunā at-ṭufūlī bi-‘uṣmat at-turāṭ*)“, von dem geglaubt würde, es sei „geeignet für alle Zeiten und an allen Orten. Diese Bindung ist unsere erste Geisteskrankheit und sie nimmt Gestalt an in unseren Organisationen, unseren pädagogischen, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Institutionen“⁷⁵.

Wie der (ehemals) Bielefelder Literatursoziologe Fathi Abul-Enein gezeigt hat, ergriffen die u.a. um *Ġālīrī 68* gruppierten jungen Literaten Ägyptens aufgrund Nassers vielversprechender verbaler Ermutigung die Initiative, einen vom Staat unabhängigen Schriftstellerverband ins Leben zu rufen. Jedoch erwies sich bereits die erste Jungschriftstellerkonferenz im Dezember 1969 in al-Zagāzīg als Anfang vom Ende dieses Projekts: Die Konferenz wurde von der staatlichen Massenorganisation *ASU* (*Arabische*

⁷⁴ Der Text der Rede ist wiedergegeben bei Adūnīs: *Bayān as-siyāsa wa’l-ṭaqāfa*, in: Id.: *Fātiḥa li-nihāyat al-qarn. Bayānāt min aġli ṭaqāfa ‘arabīya ġadīda*. Beirut 1980, S. 179-182. (Zitat S. 180).

⁷⁵ Adūnīs schrieb diese zweiteilige Erwiderung zunächst für die libanesische Zeitung *Lisān al-Hāl*, 28. April und 5. Mai 1968 unter den Überschriften: *at-Ṭaqāfa wa’d-daula* sowie *Lan taṣluha as-siyāsa mā lam taṣluh at-ṭaqāfa*. Sie wurde in *al-Ādāb* ein drittes Mal abgedruckt: *ar-Ra’is ‘Abdannāṣir wa’l-ṭaqāfa*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 6 (Juni 1968), S. 4f. (Zitate S.4,5). Zusammen mit der Nasser-Rede ist der Artikel ein weiteres Mal erschienen in Adūnīs’ Essaysammlung: *Fātiḥa li-nihāyat al-qarn*, S. 177-182. Eine längere, offensichtlich provokante Passage, aus der auch das zweite Zitat stammt, wurde in dieser Publikation jedoch durch einige recht belanglose Sätze ersetzt. Zu Adūnīs Ausführungen haben sich auch F. Ajami, *The Arab Predicament*, S. 35ff. sowie B. Ṭībī in: *at-Ṭaqāfa al-‘arabīya al-mu’āṣira*, S. 45f. geäußert.

Sozialistische Union) dominiert, sodaß die Proteste über die Inhaftierung von Kollegen ebenso wie die Forderungen nach Schutz der freien Meinungsäußerung sowie nach Autorenrechten nicht oder nur halbherzig in der Schlußresolution erschienen. Weitere Emanzipationsversuche der kulturellen Protestbewegung scheiterten unter der Regierung Sadat (Anwar as-Sādāt) und Mubarak (Ḥusnī al-Mubārak) auf der ganzen Linie. 1975 bereits wurde auf Initiative der Regierung ein Verband gegründet, dessen Statuten von den Beamten des Kultusministeriums ohne Beteiligung der Literaten festgelegt wurden⁷⁶.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit mag das oben kurz beleuchtete Beispiel Ägyptens genügen, um auf die faktische Schutz- und Einflußlosigkeit der Literaten auch in anderen arabischen Staaten zu verweisen. Ḥalīm Barakāt unterteilte 1970 in *Mawāqif* die real vorhandenen Beziehungen zwischen Schriftsteller und Staat in der arabischen Welt in drei Kategorien: Zum einen die Beziehung der verächtlichen Nicht-Wahrnehmung der Literaten seitens des Staates (im Libanon), sodann die Beziehung der offenen und subtilen Unterdrückung (in den reaktionären Staaten) und schließlich eine Art von „Schutzbeziehung“ (*wiṣāya*, in den sog. fortschrittlichen Staaten wie Ägypten, Syrien, Algerien und Irak); diese sei dadurch bestimmt, daß die Autoren sich ihre begrenzten Freiräume durch Konformität erwerben (d.h. auch durch geistigen und politischen Gehorsam, durch Selbstzensur und ggf. Kollaboration zuungunsten von Kollegen). Andernfalls schlage das stillschweigende gegenseitige Abkommen in offene Repression um⁷⁷.

Zunächst waren es nur einzelne Literaten, die das Forum der gesamtarabischen Schriftstellerkongresse zum Austausch über das Problem der nicht gewährten Autorenrechte und Freiheiten zu nutzen versuchten. Diese Kongresse wurden von der *Vereinigung der Arabischen Literaten* (*Ittiḥād al-Udabā' al-'Arab*) organisiert und fanden seit 1954 in Bait Marī im Libanon in unregelmäßigen Abständen statt⁷⁸. Die Impulse zur Thematisierung der unbefriedigenden Situation wurden jedoch dort von der Mehrheit der Literaten ignoriert. Aufgrund des offiziellen Charakters dieser Kongresse – sie standen unter der Schirmherrschaft des Staatspräsidenten des jeweiligen Gastlands, die teilnehmenden Autoren waren von den verschiedenen arabischen Staaten delegiert – wurde die kritisch gesinnte Minderheit von der Mehrheit der „politisch korrekten“ Anwesenden gewöhnlich übergangen

⁷⁶ Dieser lange Prozeß ist dokumentiert bei Abul-Enein, F.: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller*, S. 202-247.

⁷⁷ Barakāt, Ḥ.: *al-Kātib al-'arabī wa's-sulṭa*, S. 30-37.

⁷⁸ Der m.W. bislang letzte, 18. Kongreß fand im Dezember 1992 in Amman statt (s. *al-Ādāb* 41, Nr. 1, Januar 1993).

oder niedergestimmt. Der Appell für die freie Meinungsäußerung sowie die ökonomischen Rechte der Literaten wurden so – wenn überhaupt – nur in kurzen Formulierungen in den jeweiligen Schlußcommuniqués zum Ausdruck gebracht⁷⁹. Letztlich war so die kritische Diskussion über die Situation der arabischen Autoren bis 1967 nahezu tabu.

Dies änderte sich unter dem Zeichen von Kritik und *Selbstkritik* nach der Juni-Niederlage deutlich, wenn auch sehr langsam: Anlässlich der Sechsten Literatenkonferenz im März 1968 in Kairo, wo auch intern die eigene mögliche Mitschuld an der *naksa* erörtert werden sollte, wurde von Suhail Idrīs das langjährige Schweigen der Literaten angesichts der staatlichen Unterdrückungsmaßnahmen laut beklagt (explizit: Terrorisierung des Denkens, Beschränkung der freien Meinungsäußerung, Verbot von Büchern und Zeitungen, die hin und wieder das System und dessen Willkür kritisierten): Die meisten Regierungen aber hätten den Autoren stets die freie Meinungsäußerung (*ḥurrīyat at-taʿbīr*) versagt; diese sei aber „die grundlegende Bedingung für wahre Produktivität“ resümierte der *al-Ādāb*-Herausgeber in der ansonsten im lauten Säbelrasseln gegenüber den äußeren Feinden verlaufenden Konferenz (s.o. Kap. 6.2.)⁸⁰. Gut drei Jahre später jedoch, im Dezember 1971, wurde die Problematik der Umsetzung des *iltizām* angesichts der völlig ungeschützten Situation der Autoren zum eigentlichen Thema der Achten Literatenkonferenz (*al-Muʿtamar at-Tāmin liʾl-Udabāʾ al-ʿArab*) in der syrischen Hauptstadt⁸¹. Zumindest ein Teil der Referenten war sich einig, daß die Frage des literarischen Engagements nicht mehr „romantisch“, d.h. ohne Einbeziehung der faktischen Hindernisse und Schwierigkeiten bei seiner Umsetzung, erörtert werden könne⁸². Als Sprecher der libanesischen Abordnung nahm Suhail Idrīs dieses Mal erst recht kein Blatt vor den Mund. Er protestierte offener als andere Teilnehmer gegen das „Schwert“ von „Terror, Justiz und Zensur“, das die Freiheit des Literaten in allen arabischen Ländern unter dem Vorwand des Schutzes von Religion, Sitten oder Revolution bedrohe. Viele Autoren flüchteten deshalb letztlich lieber ins Schweigen oder in die Unaufrichtigkeit – oder aber in die Symbolsprache, wie ein anderer Redner postulierte⁸³. Aufgrund der negativen Auswirkungen dieser staatlichen Bedrohung auf die Literatur

⁷⁹ Barakāt, H.: *al-Kātib al-ʿarabī waʾs-sulṭa*, S. 35f.; S. Idrīs: *Ġabha liʾd-difāʾ ʿan ḥurrīyat at-taʿbīr*. In: *al-Ādāb* 27, Nr. 12 (Dezember 1979), S. 2f.

⁸⁰ Idrīs, S.: *Adab mā baʿd an-naksa*, S. 4.

⁸¹ Der offizielle Titel lautete: *al-Adīb al-ʿarabī fī maʿrakat al-mašīr*. Referate und Communiqués sind dokumentiert in *al-Ādāb* 20, Nr. 1 (Januar 1972) und Nr. 2 (Februar 1972).

⁸² ʿAbdallāh ʿAbdaddāʾim: *Qarʾatu al-ʿadad al-māḍī min al-Ādāb*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 4.

⁸³ Ġūrġ ʿArabīšī in der Diskussion: In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 91. Vgl. auch Barakāt, H.: *al-Kātib al-ʿarabī waʾs-sulṭa*, S. 33.

konstatierte Suhail Idrīs – etwas pauschal – eine „Krise des künstlerischen Schaffens, vielleicht die schwerste ... seit einem halben Jahrhundert“⁸⁴. Angesichts der schwierigen Situation wurden so auch die alten *iltizām*-Diskussionen von mehreren Rednern als ausgedient bezeichnet, von einem syrischen Teilnehmer gar „als endlose Anhäufung von abgenutzten Begriffen, altbekannten Vorstellungen und schwankenden Standpunkten“ bewertet⁸⁵. Hingegen war man sich einig, daß es an der Zeit sei, nach Mitteln und Wegen zu suchen, um die staatlich garantierte Freiheit des Literaten, „ohne die es keinen *iltizām* gibt“, zu erreichen⁸⁶.

Folgerichtig waren sowohl empirische Bestandsaufnahme als auch konkrete Forderung Teil des Programms: Munīr al-Ba‘albakkī, als *al-Ādāb*-Autor der ersten Stunde bereits zuvor genannt, unterbreitete eine soziologische Analyse, die die strukturellen Kommunikationsprobleme zwischen Literaturproduzent und Rezipient benannte: Den niedrigen Bildungsstandard mit hohem Anteil an Analphabeten und Nichtlesern, die ineffektive, nicht nach außen hin orientierte Literaturkritik, die staatliche Zensur, die moralische und ökonomische Schutzlosigkeit für Autor und Übersetzer, Strukturschwächen des Vertriebs, der oftmals zentralisiert sei und damit ein Mittel der Zensur⁸⁷. Der tunesische Autor und UNESCO-Gesandte Muṣṭafā al-Fārisī bemerkte seinerseits sicher richtig, daß man insgesamt viel zu lange über die Pflichten und Verantwortlichkeiten, nicht aber über die Rechte des Autors geredet habe: Er informierte über die seit 1966 von der UNESCO initiierte Erarbeitung von Rechten für die Autoren und ihre Werke in den Entwicklungsländern. Diese Bestimmungen sollten die geistigen und materiellen Interessen der Autoren als Urheber von Kunstwerken schützen. Aus zum Teil naheliegenden Gründen seien diese Garantien von den meisten arabischen Ländern nicht in ihre Verfassungen übernommen worden – mit wenigen Ausnahmen⁸⁸. al-Fārisī betonte die Wich-

⁸⁴ S. Idrīs: *Kalimat ra'īs wafid Lubnān*: In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 4f. (Zitate S. 4).

⁸⁵ Šidqī Ismā'īl: *Nahw muntalaqāt ġadīda fī iltizām al-adīb al-'arabī*: *Ibid.*, S. 8. Der üblichen *iltizām*-Diskussionen überdrüssig zeigte sich auch 'A. 'Abdaddā'im in seinem nachträglichen Kommentar (*ibid.*, S. 4).

⁸⁶ *Ibid.*, S. 5.

⁸⁷ M. al-Ba'albakkī: *al-Kitāb al-'arabī wa muškilāt an-našr wa't-tauzī'*: *Ibid.*, S. 70-74.

⁸⁸ Das Recht auf „freie Meinungsäußerung“ ist bereits Bestandteil der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 (Artikel 19), die für alle Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen verbindlich ist. Dazu gehört auch das Recht jedes Menschen, „am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teil zu haben“ sowie das Recht auf „Schutz der moralischen und materiellen Interessen, die sich aus jeder wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Produktion ergeben, deren Urheber er ist“ (Artikel 27). Die *Universal Copyright Convention (UCC, Welturheberrechtsabkommen)*, in der der Schutz der moralischen und ökonomischen Rechte des Autors präzisiert ist, wurde 1952 in der ersten Fassung in Genf verabschiedet. Anders als die Menschenrechtserklärung von 1948 ist sie nur für Unterzeichnerstaaten gültig; dieser Konvention traten Libanon (1958), Tunesien (1970), Algerien (1974) und Saudi Arabien (1994) bei

tigkeit einer Öffnung der arabischen Literatenszene hin zum internationalen Austausch, nicht zuletzt, um dadurch eine Unterstützung der arabischen Autoren in ihrer schwierigen Situation zu bewirken⁸⁹.

Spätestens mit der Reflexion der Beziehung von Autor und Staat ist in die Diskussion des *iltizām* Realismus und Ernüchterung eingekehrt. Dies trifft allerdings nur auf die regimekritischen Literaten zu. Mit dem Bruch des Vertrauens in die arabisch-nationalistischen bzw. sozialistischen Regime der Region geriet auch der Glaube an die von vielen als selbstverständlich erachtete Integration der Literaten ins postkoloniale Aufbauprojekt ins Wanken. In den frühen siebziger Jahren zeichnet sich daher in Teilen der engagierten Szene ein klares Ende des Idealismus ab, mit dem sie einst ihre Möglichkeiten zur konstruktiven Mitwirkung bei den notwendigen Selbstfindungs- und Veränderungsprozessen in der arabischen Welt eingeschätzt hatten. Im selben Zuge wuchs, unter Berufung auf die politische Erfahrung der vergangenen Jahrzehnte, die Kritik am oberflächlichen, parolenhaften *iltizām*⁹⁰. Aufgrund der konstatierten Einflußlosigkeit der Literaten wurden die in langen Jahren zunehmend „kurzsichtiger“ gewordenen gesellschaftlichpolitischen Bestimmungen der Literatur auch wieder von weiterblickenden Perspektiven abgelöst. So schlug der langjährige *al-Ādāb*-Redakteur und skeptisch gewordene *Ba't*-Theoretiker ‘Abdallāh ‘Abdaddā’im in seinem Kommentar zum besagten Damaszener Literatenkongreß von 1971 vor, daß sich der *iltizām* des Literaten nun wieder über die Realität der Gesellschaft hinaus hin zu einer neuen Vision richten müsse; in dieser würden sich die Erfahrung der äußeren Wirklichkeit mit den Werten verbinden, die in ihr keinen Platz haben; diese Werte aber bestimmten die Ideale des Literaten sowie sein Urteil. Andernfalls sei die

(UN Treaty Series 2937). Das darin teilweise aufgegangene, historisch erste multilaterale Autorenabkommen war die *Convention for the Protection of Literary and Artistic Works* (Bern 1886). Ihm sind Marokko und Tunesien als einzige arabische Staaten beigetreten (M. al-Fārisī, s.u. Anm. 89, S. 79). Beide Konventionen wurden ab 1966 in Hinblick auf die ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedingungen in Entwicklungsländern hin überarbeitet. In dieser revidierten Form traten sie 1974 in Kraft: *The ABC of Copyright*, UNESCO, Paris 1981, Kap. 12 und 13.; s. auch Wolfgang Heidelberg (Hrsg.): *Die Menschenrechte*, Paderborn, München (etc.) 1982.

⁸⁹ Muṣṭafā al-Fārisī: *al-Bilād al-‘arabīya wa-ḥuqūq at-ta’līf*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 77-80.

⁹⁰ S. z.B. das gemeinsame *statement* einer Gruppe tunesischer Literaten, die darin ins Feld führten, daß die *iltizām*-Parolen der arabischen Schriftstellerkongresse „von der Realität lächerlich gemacht und von den (politischen) Ereignissen zur Lüge erklärt werden“. (Vorgetragen auf der Neunten Konferenz der Arabischen Literaten in Tunis, März 1973): *Waqā’i’ al-Mu’tamar at-Tāsi’ li’l-Udabā’ al-‘Arab fī Tūnis*. In: *al-Ādāb* 21, Nr. 4 (April 1973), S. 87.

Literatur konservativ und angepaßt⁹¹. Wie die Autoren um *Marwāqif* und *Ġālirī* 68 wollte damit auch dieser Literaturkritiker den Blick seiner schreibenden Kollegen auf ein Schreiben jenseits der geistigen und ethischen Beschränktheit der politischen Gegenwart lenken. Sicher ist es als eine weitere Folge der kritischen Bewußtwerdung über die reale gesellschaftliche Situation der Literaten zu werten, daß die *Vereinigung der Libanesischen Autoren (Ittiḥād al-Kuttāb al-Lubnānīyīn)* 1973 aus Protest aus dem nach wie vor überwiegend staatlich gesteuerten überregionalen arabischen Literatenverband austrat⁹² und öffentlich den Kampf für Autorenrechte aufnahm; flankiert von palästinensischen und irakischen Journalistenvereinigungen forderte sie in Protestnoten an mehrere arabische Regierungen die Rehabilitierung inhaftierter bzw. schikasierter Kollegen⁹³. Der neue Diskurs über die Meinungsfreiheit in der arabischen Welt wird seit jenem Jahr auch von *al-Ādāb* dokumentiert und weiter gefördert.

Die regierungskritisch diskutierenden Literaten haben so offensichtlich erkannt, daß die früheren Debatten um ein engagiertes Literaturverständnis oftmals an der politischen und gesellschaftlichen Realität vorbeigegangen war. Von der neubetretenen Warte, auf den Trümmern der einstmaligen politischen Illusionen, scheinen sie realisiert zu haben, daß ihre frühere Haltung durch einen unreflektierten revolutionären Optimismus und ein Verkennen der Politik der nach-kolonialen arabischen Regime geprägt war; dies hatte zur völligen Überschätzung der realen Rolle und Möglichkeiten von Literatur und Literat geführt.

Spätestens Anfang der siebziger Jahren also verlor das Thema des literarischen Engagements bei der kritischen politischen Linken an Konjunktur. Der inflationäre Begriff *iltizām*, der sich nach seiner Einführung seitens Ṭāhā Ḥusain langsam zum Schlagwort für die verschiedensten politischen Bestimmungen der Literatur entwickelt hatte, trieb (und treibt) zwar als Worthülse weiterhin durch den Literaturbetrieb. Dort wurde er auch von den nun langsam erstarkenden islamistischen Bewegungen für ihr Pro-

⁹¹ 'A. 'Abdaddā'im: *al-Adīb al-'arabī baina'l-ḥurrīya wa'l-iltizām*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 4. Zu dem an der Sorbonne graduierten, syrischen Pädagogen 'Abdaddā'im s. auch Daher, A.: *Current Trends*, S. 26.

⁹² Nach einem Eklat auf dem Neunten Kongreß der Arabischen Literaten im März 1973 in Tunis, wo der Streit zwischen politisch opportunistischen und kritischen Literaten offen ausbrach: Idrīs, S.: *Ġabha li'd-difā' 'an ḥurrīyat at-ta'bīr*, in: *al-Ādāb* 27, Nr. 12 (Dezember 1979), S. 2f. Die Libanesen gliederten sich später wieder in die Dachorganisation ein, forderten aber die Gründung eines speziellen Komitee(s) für die Freie Meinungsäußerung (*Laġnat Ḥurrīyat at-Ta'bīr*). 1979 hat Suhail Idrīs auch die einst in diese Gruppe gesetzte Hoffnung aufgegeben. Er plädierte nunmehr dafür, daß sich Intellektuelle und Literaten unabhängig vom offiziellen Autorenverband als Individuen in einer *Front zur Verteidigung der Freien Meinungsäußerung* zusammenschließen sollten (*ibid.*, S. 3).

⁹³ *Ma'rakat ḥurrīyat al-fīkr al-'arabī*. In: *al-Ādāb* 21 Nr. 10 (Oktober 1973), S. 3-9.

gramm einer „islamischen Literatur“ (*al-adab al-islāmī*) dankbar aufgenommen. Das islamistische literarische Engagement wurde in den sechziger Jahren erstmals in Bezugnahme und Abgrenzung zu den „linken“ engagierten Literaturkonzeptionen definiert (seitens des Autoren Nağīb al-Kilānī in seinem Werk *al-Islāmīya wa'l-madāhib al-adabīya*, Trablus/Libyen 1963; dieser ägyptische Arzt und Romanautor beruft sich dabei auf Muḥammad Quṭbs Werk *Manḥağ al-fann al-islāmī*, 1960, in dem die materialistische Interpretation der Geschichte und Gegenwart in der realistischen Literatur als ein beschränkter Zugang zur Wirklichkeit des Menschen betrachtet wird. Diese umfasse auch spirituelle Dimensionen und das Wirken Gottes. Deshalb, so folgert al-Kilānī, sei islamisches Engagement umfassend und vertrete zielgerichtet (*hādīf*) islamische Werte und Ideale. Schon Muhammad Quṭbs Bruder Sayyid Quṭb hatte 1949 in seinem Buch *al-ʿAdāla al-iğtimāʿīya* für eine auf eine islamische Weltordnung hin gerichtete – *muwağğah*, vg. Raʿif Ḥūrī o. S. 79 – Kunst plädiert, die anders als der Soziale und Sozialistische Realismus die *Stärken* des Menschen betonen solle)⁹⁴.

In der politischen Zersplitterung, die mit dem Junikrieg erstmals unübersehbar in der arabischen Welt in Erscheinung getreten war, zerrissen die einst grenzüberschreitend angelegten sozialistischen und arabisch-nationalistischen Konzeptionen einer politisch engagierten Literatur. Auch der von *al-Ādāb* geschaffene überregionale Diskussionszusammenhang der emanzipatorischen intellektuellen und künstlerischen Kräfte zerbrach mit dem Ausbruch des libanesischen Bürgerkriegs (1975)⁹⁵. Zur gleichen Zeit

⁹⁴ Für diese Informationen danke ich Christian Szyska, Bonn. Vgl. auch id.: *Muslim Literature: The Emerging Discourse*. In: *Periodica Islamica* 6, no. 2 (1996), S. 7-14.

⁹⁵ Die Zeitschrift erschien phasenweise nur noch unregelmäßig bzw. mit stark reduziertem Umfang. Die Trennung von einem großen Teil ihrer Leserschaft brachte das – im Unterschied zu den meisten anderen Literaturzeitschriften – stets von offiziellen Sponsoren unabhängig gebliebene literarisch-kulturelle Forum in eine große finanzielle Misere. Darüber hinaus erlitt das Blatt einen deutlichen Einbruch im Niveau, was sicher auch der spürbaren Zurückhaltung bei der Erörterung politisch sensibler Themen zuzuschreiben ist. Seit dem Ende des Bürgerkriegs erlebt *al-Ādāb* eine Renaissance. Die Zeitschrift hatte sich schon während der achtziger Jahre verstärkt modernen literaturwissenschaftlichen Analyseansätzen und Thematiken gewidmet. 1992, im vierzigsten Erscheinungsjahr von *al-Ādāb*, gab Suhail Idrīs die Führung an seinen Sohn Samāḥ ab, der an der Columbia University/N.Y. im Fach Literaturwissenschaft promoviert hat. Der neue Herausgeber versucht erfolgreich, die traditionelle engagierte und unabhängige Linie fortzusetzen, gleichzeitig jedoch durch Ankoppelung an die internationale Literaturdiskussion neue Horizonte zu erschließen. *al-Ādāb* kann sich wohl zu Recht rühmen, die langlebigste arabische Literaturzeitschrift zu sein. Nach wie vor jedoch darf sie in den Golfstaaten nicht erscheinen. In vielen anderen arabischen Ländern ist sie gewöhnlich nur zensuriert zu beziehen. S. Suhail Idrīs: *al-Ādāb: Rubʿ qarn*. In: *al-Ādāb* 25, Nr. 1 (Januar 1977), S. 2.; 40 *ʿāman ʿalā sudūr hādībīl-mağalla. Muqābala maʿa Suhail Idrīs*. In: *al-Ādāb* 40, Nr. 4-5 (April-Mai 1992), S. 86-88. Samāḥ Idrīs: *ʿAm madā*. In: *al-Ādāb* 41 Nr. 5 (Mai 1993), S. 2-6.

verstärkte und verbreitete sich der islamistische Literaturdiskurs, der sich auch noch heute auf die Konzepte der obengenannten Pioniere beruft.

Wie Ulrike Stehli in ihrer Studie über die Literatur des Oktoberkrieges zeigte, wie der größte Teil der Literatur des Widerstands in den Besetzten Gebieten (zuletzt die Literatur der Intifāḍa) beweist, lebt jedoch auch der *iltizām* in seiner ungebrochen revolutionären Ausprägung immer wieder auf: Dort, wo der mentale Schritt zur Loslösung der Literatur von aktueller Politik nicht vollzogen wird – oder vollzogen werden kann –, wird *iltizām* im Sinne der jeweiligen politischen Bestrebungen definiert.

Literarisches Engagement im Wandel

Spätestens in den frühen fünfziger Jahren rückte das literarische Engagement in den Brennpunkt der Literaturdebatten im arabischen Osten. In den Auseinandersetzungen über Sinn, Funktion und Orientierung des literarischen Schaffens kristallisierten sich die Standpunkte von Kulturschaffenden (wie Literaten, Intellektuelle, Publizisten, Kritiker) hinsichtlich der Probleme und Erfordernisse ihrer Zeit. So war dieser Diskurs eingebettet in Entwürfe, die die politische und soziale Neuordnung einer unabhängigen, einigen bzw. vereinten arabischen Welt verhiessen. Er entfaltete und differenzierte sich im Prozeß der politischen Umsetzung dieser Projekte. Er versandete mit dem offensichtlichen Scheitern der jungen Staaten, deren einstmalig revolutionärer Impetus fast überall in innenpolitische Gewalt und außenpolitische Schwäche mündete.

Vor dem Hintergrund der politischen Entwicklungen zeichnete sich dabei ein steter Bedeutungswandel der literaturkonzeptionellen Kategorie *iltizām* ab:

Erste Forderungen nach einer gesellschaftlich-politischen Rolle der Literaten wurden in den zwanziger und dreißiger Jahren im Zuge der Rezeption sozialistischer Ideen laut. In den kulturellen Zentren Kairo, Damaskus und Beirut standen fabisch-sozialistische und marxistische Intellektuelle gegen das elitäre Kunstverständnis des literarischen Establishments im „Elfenbeinturm“ auf. Ihr Plädoyer für ein zeitgemäßes, realistisches und sozialkritisch ausgerichtetes literarisches Schaffen begründeten sie mit der Notwendigkeit der Aufklärung der ungebildeten und unterdrückten gesellschaftlichen Schichten. Durch verantwortungsvolles und pädagogisches Wirken des Literaten sollte diesen breiten Massen ein klares Bewußtsein von ihrer fremdbestimmten Lebenssituation vermittelt werden. Dieser idealistische Anspruch schlug sich auch in ästhetischen Empfehlungen nieder wie die Entwicklung eines volksnahen oder sogar umgangssprachlichen Schreibens. Während der weltweiten Bedrohung durch den Nationalsozialismus traten die ideologischen Züge dieses bislang überwiegend humanistisch gefärbten Literaturverständnisses deutlicher hervor und verliehen ihm eine zunehmend politische, pro-sowjetische Stoßrichtung.

Erstmals nachweisbar war der für die weitere Diskussion zentrale Begriff *iltizām al-adab* in Ṭāhā Ḥusain Präsentation der Essays zur *littérature engagée* von J.-P. Sartre in *al-Kātib al-Miṣrī* im Jahr 1947. Wenig später besetzten marxistische Literaturtheoretiker in Syrien und Ägypten den Terminus mit ihren stalinistisch geprägten Vorstellungen vom Programm des Sozialistischen Realismus. Eine viel flexiblere Konzeption vom Engagement be-

gründete 1953 die Beirut-Zeitschrift *al-Ādāb*, die sich bis in die siebziger Jahre hinein als das führende überregionale Diskussionsforum für das literarische Engagement etablieren konnte. Bis 1967 hielt sie an ihrem Anspruch fest, den Begriff *iltizām* wieder auf die Sartreschen Bedeutungsinhalte zurückzuführen. Wie die rezeptionswissenschaftliche Analyse zeigte, waren es insbesondere die Sartreschen Kategorien Freiheit und Verantwortung, die dabei aufgegriffen wurden. *al-Ādāb* verschmolz sie mit einer überparteilichen und weitgefaßten panarabischen Idee. Daraus erwuchs der moralische Appell an die Literaten, ihr Schaffen in die Dienste eines demokratisch und egalitär ausgerichteten arabischen Nationalismus zu stellen.

Das sozialistisch-marxistische und das auf Sartre beruhende arabisch-nationalistische *iltizām*-Modell stellen die zwei großen konkurrierenden *iltizām*-Konzeptionen der postkolonialen Epoche im Mašriq dar. Im Vergleich wird die beträchtliche Bandbreite der Verstehensweisen des *iltizām* sichtbar. Sie reichen von einem verbindlichen Engagement des Literaten nach Maßgabe der ideologischen und ästhetischen Vorgaben des Sozialistischen Realismus bis hin zu einem Engagement im Sinne der sozialen und politischen Bedürfnisse in einer sich erneuernden, zusammenwachsenden arabischen Welt. Dieser *iltizām* sollte dem persönlichen Verantwortungsbewußtsein des Literaten entspringen und war an keine konkreten ästhetischen Vorgaben gebunden.

In den sechziger Jahren setzte sich der semantische Wandel des Terminus *iltizām* fort: Unter dem Einfluß der zunehmend aggressiveren politischen Atmosphäre vor und während der israelisch-arabischen Konfrontation von 1967 wurden die bisherigen Verstehensweisen immer mehr von revolutionär-militanten, anti-israelischen Inhalten verdrängt. Mit Ğassān Kanafānīs Präsentation der palästinensischen *Literatur des Widerstands* wurde das Wirken der arabischen Autoren in Israel von einflußreichen Kritikern zum alleinigen Maßstab des literarischen *iltizām* erklärt.

Unmittelbar nach der Niederlage gegen Israel begann die als *Selbstkritik* (*an-naqd ad-dā'i*) bekannte Hinterfragung der konzeptionellen Grundlagen des arabischen Denkens. Angeklagt wurde auch die reale Politik der arabischen Führer und die zweifelhafte Rolle der Intellektuellen bei der Umsetzung dieser Politik. Dabei wurde zunächst nur wenig explizite Kritik am literarischen *iltizām* laut. Jedoch wurden kritische kulturelle und literarische Bewegungen (*Mawāqif*, *Ĝālīrī* 68) ebenso wie innovative politisch-ästhetische Konzepte (z.B. von Adūnīs, Mahmūd Darwīš) begründet. Sie alle suchten eine revolutionäre Bestimmung der Literatur jenseits eines *iltizām*, der die oberflächlichen Zielsetzungen und die politische Rhetorik der Regime teilte. Zu Beginn der siebziger Jahre schließlich wurden selbst bislang unbelehrbaren Anhängern eines kämpferischen *iltizām* die engen Grenzen

der gesellschaftlich-politischen Einflußnahme der Literaten bewußt. Es war möglich, die nun auch von dieser Seite erhobene Anklage der arabischen Regierungen in den Zusammenhang mit dieser desillusionierenden Erkenntnis zu stellen. Die staatliche Politik der Unterdrückung von unliebsamen Gedanken in Wort und Schrift wurde jetzt offen und deutlich kritisiert. Autorenrechte und freie Meinungsäußerung galten nun weithin als unabdingbare Voraussetzungen für ein wirkmächtiges literarisches Engagement.

Spätestens mit der Erkenntnis der marginalen Rolle der Literaten löste sich die idealistische Sichtweise vom Engagement bei vielen seiner einstigen Befürworter auf; mit dem Zusammenbruch der großen postkolonialen Projekte, mit den anhaltenden politischen und sozialen Fragmentierungen zersplitterte auch der diesbezügliche Diskussionszusammenhang der geistigen Linken. Die zuvor leidenschaftlich in der literarischen Szene erörterte Problematik verlagerte sich unaufhaltsam in die persönliche Welt der einzelnen Literaten. Sie ist nur noch in zeitlich bzw. regional umrissenen Konflikten, wie dem Oktoberkrieg 1973 und dem palästinensischen Widerstand in den von Israel besetzten Gebieten, ein öffentlich diskutiertes, kulturpolitisches Thema. Insgesamt ist der Begriff *iltizām* zu einer vielseitig verwendbaren Worthülse geworden. Wie man jedoch bei der Untersuchung „islamischer Literatur“ (*al-adab al-islāmī*) erkannt hat, hat das *iltizām*-Verständnis der aufstrebenden islamistischen Bewegungen bereits eine gewisse Kontinuität und überregionale Relevanz erreicht.

Dem im Untersuchungszeitraum immer wieder beschworenen Anspruch auf gesellschaftlich-politische Legitimation konnten sich auch die einzelnen Literaten nicht entziehen, selbst wenn manche von ihnen schon bald nach individuellen Lösungen jenseits der programmatischen Konzeptionen suchten. Bei ‘Abdalwahhāb al-Bayātī fand die Erkenntnis der gegenwärtigen Machtlosigkeit des Dichterworts eine literarische Umsetzung in dem 1974 entstandenen Gedicht *Autobiographie des Feuerdiebs* (*Sīra ʿalīya li-sāriq annār*), dem vereinsamten Prometheus einer anonymen und herzlosen Zeit. Das Gedicht ist ein literarisches Echo der Engagement-Problematik, mit der er sich besonders in seinen nicht-fiktiven Autobiographien ausführlich auseinandersetzt. Im Sinnbild des Prometheus reflektiert es das Selbstverständnis des gebrochenen, aber dennoch nicht vollständig resignierten engagierten Literaten. Auch in den Selbstzeugnissen anderer großer Dichter der „Bewegung der Modernen Dichtung“ (*ḥarakat aš-ši‘r al-ḥadīṯ*) ließ sich der „Stimmungsbogen“ vom Idealismus zur Desillusionierung nachvollziehen. Wie al-Bayātī entwickelten sie nach anfänglich positiver Haltung zum *iltizām* eine persönliche und kritische Einstellung dazu. Diese war sowohl durch individuelle als auch durch kollektive, epochenspezifische Erfahrungen geprägt.

al-Bayātīs von Camus' *homme révolté* inspiriertes Prometheus-Gedicht kann auch als Beispiel für die Kreativität und Eigenständigkeit interkultureller Rezeptionen gelten. Auf literarischer Ebene zeigte dieses Gedicht für einen bestimmten Zeitpunkt, was in den autobiographischen Schriften dieses Dichters Jahrzehnte überspannte: In seinem geistigen und existentiellen Kosmos verbanden sich die Ideen von Sozialismus und französischem Existentialismus in wechselnden Gewichtungen. Verwoben mit den Erfahrungen, die er in seiner eigenen Gesellschaft und Epoche machte, formten sich diese Ideenfragmente zu einer neuen, eigenen Verstehensweise von engagiertem literarischem Schaffen.

So wurden auf konzeptioneller Ebene programmatische und individuelle Sinnbeziehungen zwischen Literatur und Epoche geschaffen. Im Spannungsfeld zwischen literarischem Ideal und gesellschaftlich-politischer Wirklichkeit entstanden und veränderten sich die öffentlich propagierten Engagement-Konzeptionen. Ebenso reiften darin das Selbstverständnis und die Reflexion der Literaten. Die in der Arbeit erbrachte Analyse könnte mit literatursoziologischen Untersuchungen zum konfliktreichen Stand arabischer Literaten in diesem Spannungsfeld fortgesetzt werden. Ebenso könnte sie zu einer Literaturanalyse führen, die das ästhetische Werk mit den sich wandelnden politischen und diskursiven Zusammenhängen verbindet, in denen es entsteht.

Bibliographie

Arabische Bücher, Aufsätze und Artikel

- ‘Abbās, Iḥsān: ‘*Abdalwabbāb al-Bayātī. Dirāsa fī „Abārīq muḥaššama“*. (1954). In: Id.: *Man alladī saraqā an-nār. Ḥaṭarāt fī ‘n-naqd wa’l-adab. Gama‘athā wa qaddamat lahā Wadād al-Qāḍī*. Beirut 1980, S. 79-115.
- *Aṣābi‘ ḥazīrān wa’l-adab at-taurī*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 5 (Mai 1970), S. 33-40, 66-68.
- *Badr Šākīr as-Sayyāb. Dirāsa fī ḥayātihī wa šī‘rihī*. (Beirut 1969), 6Beirut 1992.
- *al-Ittiḡābāt al-falsafīya fī’l-adab al-‘arabī al-mu‘āšīr*. In: *al-Ādāb* 10, Nr. 3 (März 1962), S. 7-12, 81-88, 142f.
- ‘Abbūd, Mārūn: *Fī’l-muḥtabar. Tahlīl wa naqd li-āṭār al-kuttāb al-mu‘āšīrīn*. (Ḥarīša 1952), Beirut 1979.
- *Muḡaddidūn wa muḡtarrūn*. Beirut 1948.
- ‘Abdaddā‘im, ‘Abdallāh: *al-Adīb al-‘arabī baina’l-ḥurrīya wa’l-iltizām*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 4f.
- ‘Abdaṣṣabūr, Ṣalāh: *Ḥayātī fī š-šī‘r*. Beirut 1969.
- *Ma’sāt al-Ḥallāḡ*. (1965), Beirut o.J.
- *Sārtr wa’š-šī‘r*. In: Id.: *Wa tabqā al-kalīma*, S. 99-114.
- *Wa tabqā al-kalīma. Dirāsāt naqdīya*. Beirut 1970.
- Abū Nāb, Ibrāhīm: *al-Ḡadwa aš-šī‘riya al-filastīniya ba’d an-nakba*. In: *al-Ādāb* 14, Nr. 3 (März 1966), S. 82-85, 126f.
- al-Adab al-‘arabī al-mu‘āšīr. A’māl Mu’tamar Rūmā al-mun‘aqīd fī Tišrīn I sanna 1961*. o.O., o.J.
- Adūnīs (‘Alī Aḥmad Sa‘īd, Adonis): *Arḡūkum an taqra’ū, qabl an tanqudū*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 6 (Juni 1970), S. 9f.
- ‘*Ašar nuqāṭ li-fahm aš-šī‘r al-‘arabī al-ḥadīṭ*. In: *Mawāqif* 28 (1974), S. 3ff., 216-221.
- *Bayān ‘an aš-šī‘r wa’z-zaman*. (Interview, geführt von Munīr al-‘Akaš). In: *Mawāqif* 13-14 (1971), S. 1-16.
- *Bayān 5 ḥazīrān*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 7-12.
- *Fātiḥa li-niḥāyat al-qarn. Bayānāt min aḡli taqāfa ‘arabīya ḡadīda*. Beirut 1970.
- *Hā anta ayyuhā al-waqt. Sīra šī‘riya taqāfīya*. Beirut 1993.
- *Muḥāwala fī ta’rif aš-šī‘r al-ḥadīṭ*. In: *Šī‘r* 11 (Sommer 1959), S. 79-90.
- *ar-Ra’īs ‘Abdannāšīr wa’l-taqāfa*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 6 (Juni 1968), S. 4f.

- *Ṣadmat al-ḥadāṭa*. In: Id.: *at-Tābit wa'l mutahawwil. Baḥṭ fī'l-ittibā' wa'l-ibdā'* 'inda'l-'arab. Beirut 1978, ḡ. 3.
- *aš-Ši'r al-'arabī al-mu'āšir wa ṭalāṭa mawāqif izā' al-ḥurrīya*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 4 (April 1967), S. 16ff.
- *Ṣarḥa ṣaḡīra min aḡli'l-muqāwama*. In: *Mawāqif* 13-14 (1971) (keine Paginierung).
- *aš-Ši'r al-ḥadīṭ wa'r-rūḥ al-'arabīya*. In: *Ši'r* 16 (Herbst 1960), S. 148ff. (Auszüge aus einem Artikel in *an-Nahār*)
- *aš-Ši'r wa't-taura*. In: *al-Hadaḥ* Nr. 20 (Kānūn I, 1969), S. 18.
- *Tagribatī aš-ši'rīya*. In: *al-Ādāb* 14, Nr. 3 (März 1966), S. 2f., 195ff.
- *Ta'sīs kitāba ḡadīda. I-III*. In: *Mawāqif* 15 (1971), S. 3-7, 9-27, sowie *Mawāqif* 17-18 (1971), S. 6-10.
- al-'Ālim, Maḥmūd Amīn: *al-Fann wa'l-ḥurrīya* (1964). In: Id.: *at-Taqāfa wa't-taura*, S. 54-60.
- *Hādīḥi aḥlāq al-wuḡūdīya*. In: al-'Ālim, Maḥmūd Amīn / Anīs, 'Abdal'azīm: *Fī't-taqāfa al-miṣrīya*, S. 68-75.
- *Kalimāt 'ābira fī'n-naqd*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (März 1955), S. 87-89.
- *Ma'a Maḥmūd Amīn al-'Ālim. Ḥiwār fī'n-naqd wa's-siyāsa*. In: *al-Ādāb* 21, Nr. 8 (1973), S. 14-16, 87-89 (Maḡdī Farah).
- *Min aḡli taqāfa miṣrīya*. In: al-'Ālim, Maḥmūd Amīn / Anīs, 'Abdal'azīm: *Fī't-taqāfa al-miṣrīya*, S. 25-30.
- *at-Taqāfa wa't-taura*. Beirut 1976.
- al-'Ālim, Maḥmūd Amīn / Anīs, 'Abdal'azīm: *al-Adab baina's-ṣiyāga wa'l-maḥmūn* (1954). In: Id.: *Fī't-taqāfa al-miṣrīya*, S. 39-45.
- *Fī't-taqāfa al-miṣrīya*. (Beirut 1955), ³Kairo 1989.
- Anīs, 'Abdal'azīm: *Fī'l-adab al-wāqī'ī*. In: al-'Ālim, Maḥmūd Amīn / Anīs, 'Abdal'azīm: *Fī't-taqāfa al-miṣrīya*, S. 31-34.
- *Fī'r-riwāya al-miṣrīya al-ḥadīṭa*. In: al-'Ālim, Maḥmūd Amīn / Anīs, 'Abdal'azīm: *Fī't-taqāfa al-miṣrīya*, S. 117-125.
- 'Awaḍ, Luwīs (Louis 'Awaḍ): *al-Adab wa't-taura*. Kairo 1967.
- *Blūtūlānd wa qaṣā'id uḥrā. Min ši'r al-ḥaṣṣa*. Kairo 1947.
- *Fī'l-adab al-inglīzī al-ḥadīṭ*. Kairo 1950.
- al-'Azm, Ṣādiq Ḡalāl: *al-'Ilm al-ḥadīṭ wa'n-naksa al-ḥaṭīra. Ḥawāṭīr ṣarī'a ḥaula an-nakba al-ḡadīda*. In: *Dirāsāt 'Arabīya* 3, Nr. 10 (August 1967), S. 34-53.
- *an-Naqd aḡ-dātī ba'd al-ḥazīma*. Beirut 1968.
- 'Azzām, Samīra: *Daur al-adīb fī ma'rakat Filasṭīn*. In: *al-Ādāb* 13, Nr. 3 (März 1965), S. 8-10. (Vortrag Bagdad Februar 1965).
- (Nachrufe auf Samīra 'Azzām in:) *al-Ādāb* 15, Nr. 9 (September 1967), S. 72 ('Ā'ida M. Idrīs); *al-Ādāb* 16, Nr. 1 (Januar 1968), S. 42 (Abū Salmā).

- al-Ba‘albakkī, Munīr: *al-Adab alladī nurīdu*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 3 (März 1953), S. 1f.
- *al-Kitāb al-‘arabī wa muškilāt an-našr wa’t-tauzī‘*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 70-74.
- Barakāt, Ḥalīm: *al-Iğtirāb wat-taura fī l-ḥayāt al-‘arabīya*. In: *Mawāqif* 5 (1969), S. 18-44.
- *al-Kātib al-‘arabī wa’s-sulṭa*. In: *Mawāqif* 10 (1970), S. 28-48.
- al-Bayātī, ‘Abdalwahhāb: *al-A‘māl aš-ši‘rīya*. Amman 1995, ḡ. 1,2.
- *Dīwān*. Beirut 1971f., ḡ. 1,2.
- *Sīra dātīya. al-Qitāra wa’d-dākira*. London und Rom 1994.
- *Tagribatī aš-ši‘rīya*. In: Id.: *Dīwān*, ḡ. 2, S. 3-138.
- al-Bīṭār, Nadīm: *Min an-naksa ilā’t-taura*. Beirut 1968.
- Dakrūb, Muḥammad: *Ḥamsatu ruwwād yuhāribūna al-‘ašr. Qirā’āt fī a‘mālihim wa masīratihim*. Nikosia 1992.
- *Ḥaula daur ši‘r al-muqāwama al-filasṭīnī: aš-Ši‘r wa’t-taura*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 5 (Mai 1970), S. 122-127.
- Darrāḡ, Faiṣal: *Ra’if Ḥūrī wa-iškālīyat an-naqd aš-šāmil*. In: *aṭ-Ṭarīq* 1989, Nr. 1, S. 45-67.
- Darwīš, Maḥmūd: *‘Ašiq min Filasṭīm* (1966). Einleitung von Raḡā’ Naqqāš. Beirut 1968.
- *Inqadūnā min haḡā’l-ḥubb al-qāsī!* In: *al-Ādāb* 17, Nr. 8 (August 1969), S. 5f. (Ursprünglich erschienen in *al-Ġadīd*, Juni 1969).
- *Lahum al-lail wa’n-nahār lī*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 4 (April 1970), S. 4-7. (ursprünglich erschienen in dem Presseorgan der israelischen Kommunistischen Partei 19.11.1969).
- *Maḥmūd Darwīš li’l-Wasaṭ*. Interview. In: *al-Wasaṭ* Nr 191 (25.9.1995), S. 52-57.
- *Muqābala adabīya ma’a Maḥmūd Darwīš*. In: *al-Ādāb* 18, Nr. 9 (September 1970), S. 2-6.
- Vorwort zu Ḡassān Kanafānī: *al-Āṭār al-kāmila*. M. 4: *ad-Dirāsāt al-adabīya*. (Beirut 1977), ²Beirut 1980, S. 11-24.
- Dībū, Amal: *al-Iltizām fī ši‘r Badr Šākir as-Sayyāb*. M.A. Thesis, *American University of Beirut*, 1982.
- Fāḥūrī, ‘Umar: *al-Bāb al-marṣūd*. (Beirut 1938). In: Id.: *al-A‘māl al-kāmila*, Beirut 1981ff., Bd. 7.
- *al-Fuṣūl al-‘arba’a*. (Beirut 1941). In: Id.: *al-A‘māl al-kāmila*, Beirut 1981ff., Bd. 5.
- *‘Uzlat al-adīb*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 1 (1942), S. 3f.
- al-Fārābī, Abū Naṣr: *Abū Naṣr al-Fārābī’s Mabādī’ ārā’ ahl al-madīna al-fāḡila. Al-Farabi on the Perfect State. A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer*. Oxford 1985.

- al-Fārisī, Muṣṭafā: *al-Bilād al-‘arabīya wa ḥuqūq at-ta’līf*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 77-80.
- Filasṭīn wa’l-adab. *Istiftā’ al-Ādāb*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 3 (März 1964), S. 1-5, S. 122.
- Ġabrā, Ġabrā Ibrāhīm: *al-Ḥurrīya wa’ṭ-ṭūfān* (1957). In: Id.: *al-Ḥurrīya wa’ṭ-ṭūfān*. Beirut 1960, S. 18-29.
 – *al-Qalaq wa tağdīd al-ḥayāt. Kitāb takrīm Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā*. Beirut 1995.
 – *Šārī‘ al-Amīrāt. Fuṣūl min sīra dātīya*. Beirut 1994.
- al-Ġānimī, Sa‘īd: *al-Iltizām baina Sārtr wa’l-Ādāb wa’l-adab al-‘irāqī*. In: *al-Ādāb* 42, Nr. 8-9 (August-September 1994), S. 68-74.
- al-Ġayyūsī, Salmā al-Ḥadrā’ (= Salma Khadra Jayyusi): *al-Iltizām wa’l-lā-iltizām wa ṣūrat al-‘aṣr fī’l-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*. In: *Mağallat Kullīyat al-Ādāb (Ġāmi‘at al-Ḥarṭūm)* 1 (1972), S. 43-80.
- al-Ġazā’irī, Muḥammad: *Adabunā al-ḥadīṭ amām mas’ūlīyatīn*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 3 (März 1968), S. 15f., 63f.
 – *Adabunā wa’l-mas’ala al-filasṭīnīya*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 9 (September 1967), S. 18-22, 78f.
- Ḥāfiz, Šabrī (Sabry Hafez): *al-Ādāb: Munṭalaqātuhā at-taqāfīya wa taḥawwulāt al-ḥitāb an-naqdī al-‘arabī*. In: *al-Ādāb* 42, Nr. 8-9 (August-September 1994), S. 85-95.
 – *Nakbat Filasṭīn fī’r-riwāya al-‘arabīya al-mu’āšira*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 4 (April 1964), S. 23-26, 63-69.
 – *Šī‘r al-ma’sāt fī’l-arḍ al-muḥtalla*. In: *al-Ādāb* 17, Nr. 3 (März 1969), S. 70-76, 92-100.
 – *Uqṣūṣat ar-rağbāt al-muḥbata*. In: *al-Ādāb* 17, Nr. 5 (Mai 1969), S. 42-47.
- al-Ḥāl, Yūsuf: *al-Fīkr wa’l-ḥurrīya*. In: *Šī‘r* 44 (Herbst 1970), S. 3-6.
 – *Min ra’īs at-taḥrīr*. In: *Šī‘r* 10 (Frühling 1959), S. 3-6.
 – *Mustaqbal aš-šī‘r al-‘arabī fī Lubnān*. In: *Šī‘r* 2 (Frühling 1957), S. 96-99. (Zusammenfassung seines Vortrags in *an-Nadwa al-Lubnānīya/Beirut*.)
- Halasā, Ġālib: *Da’wat ilā adab ṣādiq li’l-ma’sāt*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 3 (März 1964), S. 31f.
- Hamīs Šauqī: *‘An dīwān al-Bayātī: Alladī ya’tī wa lā ya’tī*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 11 (November 1968), S. 61-66.
- al-Ḥarrāt, Idwār (Edwar al-Kharrat): *Li-māḍā 68? Wa li-māḍā kāna yağību an tastamirra?* In: *Ġālīrī* 68, Februar 1971, S. 3-5.
- Ḥaurānī, Albirt (Albert Hourani): *aš-Šarq al-adnā: ‘Iṣrīn ‘ām min at-taṭawwur*. In: *al-Abḥāt* 10, Nr. 3 (1957), S. 307-327.

- Hilāl, Muḥammad Ġunaimī: *Falsafat al-adab* 'inda Sārtr. In: *al-Ādāb* 10, Nr. 3 (März 1962), S. 26-30.
- al-Hindāwī, Halīl: *Mā huwa al-adab?* In: *al-Ādāb* 11, Nr. 2 (Februar 1963), S. 49f.
- al-Ḥulī, Luṭfī: *Ḥiwār ma'a Sārtr ḥaula'l-'udwān*. In: *al-Ādāb* 5, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 54-58, S. 78.
- Ḥūrī, Ra'if: *al-Adab al-mas'ul*. (Beirut 1968), ²Beirut 1989.
- *al-Adab wa'r-risāla al-qaumīya*. In: *al-Ādāb* 5, Nr. 5 (Mai 1957), S. 5-9.
 - *al-Adīb: Nāqid ad-daula*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 3 (März 1953), S. 4-7.
 - *al-Adīb yaktubu li'l-kāffa*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (Mai 1955), S. 3-8.
 - *al-Fikr al-'arabī al-ḥadīṭ. Aṭar at-taura al-faransīya fī tauḡīḥ as-siyāsī wa'l-iḡtimā'ī*. Beirut 1943.
 - *Hakaḍā 'ālimnā 'Umar Fāḥūrī*. In: *al-Ādāb* 6, Nr. 6-8 (Juni-August 1953), S. 2f.
 - *Qar'atu al-adab al-mādī min al-Ādāb*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 2 (Februar 1953), S. 77-79.
 - *at-Tauḡīḥ fī'l-adab*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 8 (August 1955), S. 7-10.
 - *Taurat al-fatā al-'arabī. A'māl muḥtāra min turāt Ra'if Ḥūrī*. Beirut 1984.
 - *Wāḡibāt an-nāqid*. In: *al-Ādāb* 6, Nr. 1 (Januar 1958), S. 14f., S. 107-110.
- Ḥūrī, Šihāda: *al-Adab fī'l-maidān*. Damaskus 1950.
- Ḥusain, Ṭāhā: *al-Adīb yaktubu li'l-hāṣṣa*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 5 (Mai 1955), S. 9-16.
- *Alwān*. Kairo 1958.
 - *Ġān Būl Sārtr wa's-sinamā*. In: *al-Kātib al-Miṣrī* 3, Bd. 7, Nr. 26 (November 1947), S. 179-202.
 - *Ḥiṣām wa'n-naqd*. (Beirut 1955), ¹³Beirut 1987.
 - *Mulāḥazāt*. In: *al-Kātib al-Miṣrī* 2, Bd. 6, Nr. 21 (Juni 1947), S. 9-21.
 - *al-Udabā' ... hum bunāt al-qaumīya al-'arabīya*. In: *al-Ādāb* 6, Nr. 1 (Januar 1958), S. 7-11.
- 'Id, Raḡā': *Falsafat al-iltizām fī'n-naqd al-adabī baina'n-nazarīya wa't-taṭbīq*. Kairo 1974.
- Idrīs, Samāḥ: *'Ām maḍā*. In: *al-Ādāb* 41, Nr. 5 (Mai 1993), S. 2-6.
- *Ra'if Ḥūrī wa-turāt al-'arab*. Beirut 1986.
- Idrīs, Suhail: *Adab mā ba'd an-naksa*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 4 (April 1968), S. 1f.
- *al-Ādāb: Rub' qarn*. In: *al-Ādāb* 25, Nr. 1 (Januar 1977), S. 2.
 - *al-Adīb fī'l-ma'raka!* In: *al-Ādāb* 15, Nr. 6 (Juni 1967), S. 1f.
 - *Ahlan bi-Sārtr wa Sīmūn!* In: *al-Ādāb* 15, Nr. 3 (März 1967), S. 1.

- 40 ‘āman ‘alā šudūr hādihī’l-mağalla. Muqābala ma‘a Suhail Idrīs. (Interview). In: *al-Ādāb* 40, Nr. 4-5 (April-Mai 1992), S. 86-88.
- *Fī intizār Sārtr wa Sīmūn*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 3 (März 1967), S. 68f.
- *Ğabha li’d-difā‘ an ħurrīyat at-ta‘bīr*. In: *al-Ādāb* 27, Nr. 12 (Dezember 1979), S. 2f.
- *al-Ĥayy al-Lātīnī*. Beirut 1954.
- *Kalimat ra’īs wafd Lubnān*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 4f.
- *Kāmū wa’t-tamazzuq*. In: *al-Ādāb* 8, Nr. 2 (Februar 1960), S. 10-12.
- *Mu’tamarnā al-adab at-tālīt*. In: *al-Ādāb* 6 Nr. 1 (Januar 1958), S. 1f.
- *Naħnu wa Sārtr*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 12 (Dezember 1964), S. 1-3.
- *Nantaziru min Sārtr mauqifan wādīhan!* (1967). In: *al-Ādāb* 28, Nr. 4-5 (April-Mai 1980), S. 6-9.
- *Qaḍīyat Mahmūd Darwīš*. In: *al-Ādāb* 19, Nr. 4 (April 1971), S. 2.
- *Risālat al-Ādāb*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 1 (Januar 1953), S. 1f.
- *Risāla ilā Sārtr*. In: *al-Ādāb* 13, Nr. 5 (Mai 1965), S. 1f.
- *Šakāwā al-adab al-‘arabī al-ħadīth*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 5 (Mai 1953), S. 1-5.
- *Sārtr wa’l-‘amā*. In: *al-Ādāb* 23, Nr. 8 (August 1975), S. 2.
- *al-Wāqī‘īya!* In: *al-Ādāb* 15, Nr. 10 (Oktober 1967), S. 1
- Ismā‘īl, ‘Izzaddīn: *aš-Ši‘r al-‘arabī al-mu‘āšīr, qaḍāyāhū wa zawāhiruhū al-fannīya wa’l-ma‘nawīya*. (Kairo 1966), ⁵Beirut 1988.
- Ismā‘īl, Muḥyiddīn: *Innī attahimu ...taqāfatanā al-mu‘āšīra!* In: *al-Ādāb* 16, Nr. 3 (März 1968), S. 7f.
- Ismā‘īl, Šidqī: *Naħw muntalaqāt ġadīda fī iltizām al-adīb al-‘arabī*. In: *al-Ādāb* 20, Nr. 2 (Februar 1972), S. 8-15.
- Ittiḥād al-Kuttāb al-Filasṭīnīyīn*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 1 (Januar 1967), S. 58-61.
- Kanafānī, Ġassān: *al-Adab al-filasṭīnī al-muqāwīm taḥt al-iḥtilāl 1948-1968*. (Beirut 1968). ³Nikosia 1987. (Silsilat a‘māl Ġassān Kanafānī. 11.)
- *Adab al-muqāwama fī Filasṭīn al-muḥtalla*. (Beirut 1966). ³Nikosia 1987. (Silsilat a‘māl Ġassān Kanafānī. 14.)
- *Yaumīyāt 1959-1960*. In: *al-Karmil* 2 (1981), S. 235-249.
- al-Ma‘addāwī, Anwar: *al-Adab al-multazim*. In: *al-Ādāb* 1, Nr. 2 (Februar 1953), S. 12-15.
- *Zawāyā wa nuqtāt*. In: *al-Ādāb* 3, Nr. 4 (April 1955), S. 8-12.
- Maḥmūd, Zakī Nağīb: *Milād ġadīd*. In: *Mawāqif* 1 (1968), S. 5-14.
- al-Malā’ika, Nāzik: *Qaḍāyā aš-ši‘r al-mu‘āšīr*. (Beirut 1962), ⁸Beirut 1992.
- Mandūr, Muḥammad: *Fann aš-ši‘r*. Kairo, o.J. (um 1960).
- *Fī’l-mīzān al-ġadīd*. Kairo 1944.
- *an-Naqd wa’n-nuqqād al-mu‘āšīrūn*. Beirut o.J. (ca. 1963).

- *Qaḍāyā ḡadīda fī adabīnā al-ḡadīṭ*. Beirut 1958.
- Ma'arakat ḡurriyat al-fīker al-'arabī. In: *al-Ādāb* 21, Nr. 10 (Oktober 1973), S. 3-9.
- Mas'adī, Maḡmūd: *Ḥimāyat al-adīb wa'l-qaumīya al-'arabīya*. In: *al-Ādāb* 6 Nr. 1 (Januar 1958), S. 26-28.
- Maṭlūb, Aḡmad: *an-Naqd al-adabī al-ḡadīṭ fī'l-'Irāq*. Bagdad 1968.
- al-Muḡaddasī, Anṡūn: *Min al-'adam ilā'l-wuḡūd. Dirāsa li-falsafat Sārtr 'abr kitābihī al-wuḡūd wa'l-'adam*. In: *al-Ādāb* 14, Nr. 11 (November 1963), S. 6-10, 50-64.
- Muruwwa, Ḥusain: *Qaḍāyā adabīya*. Kairo 1956.
- *Risālat al-adīb fī mukāfaḡa al-isti'mār al-ḡadīd*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 4 (April 1968), S. 50-53, 94-96.
- al-Mu'tamar at-tāliṭ li'l-Udabā' al-'Arab. al-Qāhira 9-16 Disambar 1957.
- Waqā'i'. In: *al-Ādāb* 6, Nr. 1 (Januar 1957). ('Adad mumtāz: *al-Adab wa'l-qaumīya al-'arabīya*).
- Mu'tamar al-Udabā' al-'Arab fī dauratihā al-ḡāmisa bi-Baḡdād 15-21 Šubāt 1965. Tausiyāt. In: *al-Ādāb* 13, Nr. 3 (März 1965), S. 125ff.
- Mūsā, Salāma: *al-Adab al-inglīzī al-ḡadīṭ*. (Kairo 1934), ²Kairo 1948.
- *al-Adab li'š-ša'b*. (Kairo 1956), ²Kairo 1961.
- *Tarbiyat Salāma Mūsā*. Kairo 1947 (erweiterte Auflage Kairo 1958).
- Mūsā, Sulaimān: *Salāma Mūsā wa'l-adab li'š-ša'b*. In: *al-Ādāb* 4, Nr. 8 (August 1956), S. 39f.
- Nu'aima, Miḡā'il: *al-Ġirbāl*. (Kairo 1923), ¹¹Beirut 1978.
- Qabbānī, Nizār: *Ḥawāmiš 'alā daftar an-naksa*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 2f.
- *Qiṣṣatī ma'a'š-ši'r. Sīra dātīya*. Beirut 1972.
- Qahwaḡī Ḥabīb: *al-'Arab fī zill al-iḡtilāl al-isrā'īlī mundu 1948*. (Munazzamat at-Taḡrīr al-Filasṡīnīya, Markaz al-Abḡāt. Silsilat Kutub Filasṡīnīya. 38).
- Qalamāwī, Suhair: *Daur al-adīb al-'arabī fī mukāfaḡa al-imbirīyālīya*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 17-20.
- Šafadī, Muṡā': *Falsafat al-qalaq*. Beirut 1963.
- *Ittizām al-adab al-ḡadsī*. In: *al-Ādāb* 2, Nr. 6 (Juni 1954), S. 53-56.
- *Sārtr baina'l-wuḡūdīya wa'l-mārkesīya*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 12 (Dezember 1964), S. 4-6, S. 73.
- Sa'id, Ḥālida: *Bawādir ar-rafd fī'š-ši'r al-'arabī al-ḡadīṭ*. In: *Ši'r* 19 (Sommer 1961), S. 88-96.
- *Ḥarakīyat al-ibdā'*. *Dirāsāt fī'l-adab al-'arabī al-ḡadīṭ*. Beirut 1979.
- Šalībā ḡamil: *Ittiḡāhāt an-naqd al-ḡadīṭ fī Sūrīya*. O.O., o.J.
- Šarāra, 'Abdallaṡif: *aṡ-Šihyūnīya warā' inhiyār al-ḡaḡāra al-ḡarbīya*. In: *al-Ādāb* 12, Nr. 3 (März 1964), S. 12-15.

- Sārtr, Ğān Bül (Jean-Paul Sartre): *Mā al-adab?* Tarğuma wa taqđim wa ta'liq Muħammad Ğānimī Hilāl. (Kairo 1961), Beirut 1984.
- *Mā huwa al-adab?* Tarğuma Ğürğ Tarābiši. Beirut o.J. (ca. 1962).
- as-Sayyāb, Badr Šākir: *Asātir*. Nağaf 1950.
- *al-İltizām wa'l-lā-iltizām fī adab al-'arabī al-mu'āšir*. In: *al-Adab al-'arabī al-mu'āšir. A'māl Mu'tamar Rūmā al-mun'aqid fī Tišrīn al-Awwal sannat 1961*. o.O., o.J., S. 239-255.
- *Munāqašāt*. In: *al-Ādāb* 2, Nr. 6 (Juni 1954), S. 69.
- *Rasā'il as-Sayyāb*. Beirut 1975.
- (Auszüge aus seinem Vortrag beim *Ĥamīs Mağallat Ši'r* in Beirut 1957:) In: *Ši'r* 3 (Sommer 1957), S. 111-113.
- Snīr, Ru'ūbīn (Reuven Snir): *Limāđā tunfā al-kalimāt? aš-Šā'ir wa šahraturuhū fī mir'āt aš-ši'r al-multazim*. In: *al-Karmil* (Haifa) 14 (1993), S. 49-93.
- „*az-Zait fī l-mišbāh lan yağuffā*“. Ğadalryat „*al-burğ al-'āğī*“ / „*al-manāra*“ fī mir'āt aš-ši'r al-multazim. In: *al-Karmil* (Haifa) 13 (1992), S. 7-54.
- Šubāši, Muħammad Mufid: *al-Adab ađ-dāll*. In: *aṭ-Taqāfa* Nr. 277 (17.12.1951), S. 9-11.
- *Wa'l-āna ... mā risālat al-adab?* In: *aṭ-Taqāfa* Nr. 271 (5.11.1951), S. 10f.
- Šukrī, Ğālī: *Ab'ād al-buṭūla fī ši'r al-muqāwama al-'arabīya*. In: *al-Ādāb* 7, Nr. 7 (Juli 1969), S. 18-23, 58-63.
- *Āṭār al-'udwān 'alā binā'inā aṭ-taqāfi*. In: *al-Ādāb* 15, Nr. 7-8 (Juli-August 1967), S. 71-75.
- *Īdiyulūğriya aš-ši'r al-ħadīṭ*. In: Id.: *Ši'runā al-ħadīṭ ilā aina?*, S. 162-200.
- *Mafhūm al-ħadāṭa baina' š-šu'arā' wa'n-nuqqād*. In: Id.: *Ši'runā al-ħadīṭ ilā aina?*, S. 102-129.
- *Muħammad Mandūr an-nāqid*. In: *Ĥiwār* 17 (Juli-August 1965), S. 133-137.
- *Qađriya bi-lā šā'ir*. In: *Ši'r* 28 (Herbst 1963), S. 94-98.
- *Šā'ir bi-lā qađriya*. In: *Ši'r* 27 (Sommer 1963), S. 90-97.
- *Šā'ir labū qađriya*. In: *Ši'r* 29-30 (Winter-Frühling 1963/1964), S. 84-90.
- *Salāma Mūsā wa azmat ađ-damīr al-'arabī*. Sidon und Beirut 1965.
- *Širā' al-mutanāqidāt fī šufūf aš-ši'r al-ħadīṭ*. In: Id.: *Ši'runā al-ħadīṭ ilā aina?*, S. 31-55.
- *Ši'runā al-ħadīṭ ilā aina?* (Kairo 1968), Kairo 1991.
- *al-Wāqi'riya al-ištirākriya fī'n-naqd al-'arabī al-ħadīṭ*. In: *al-Ādāb* 9, Nr. 1 (Januar 1961), S. 49-54, 91-93.
- Šūmalī, Quṣṣandī: *al-İttiğāhāt al-adabīya wa'n-naqdriya fī Filasṭīn. Dirāsa li-ħayāt an-naqd al-adabī al-ħadīṭ fī Filasṭīn min ĥilāl ġarīdat Filasṭīn*. Jerusalem 1990.
- Tarābiši, Ğürğ: *Sārtr wa'l-mārksriya*. Beirut 1964.

- Ṭibī, Bassām (Bassam Tibi): *Fī'l-fikr al-'arabī al-mu'āšir: al-Kitāba al-waṣfīya wa'l-kitāba at-taurīya*. In: *Mawāqif* 3 (1969), S. 93-117.
- *at-Taqāfa al-'arabīya al-mu'āšira baina't-taqqadumīya wa'r-rağ'īya*. In: *al-Ādāb* 16, Nr. 10 (Oktober 1968), S. 27-31, 42-45.
- 'Umrānī, Fārūq: *an-Naz'a al-ğamālīya al-insānīya fī naẓarīyāt Muḥammad Mandūr an-naqdīya*. In: *Fuṣūl* 9, Nr. 3-4 (1991), S. 56-66.
- al-'Uzma, Naḍīr: *Ši'r an-niḍāl al-ğazā'irī 'alā ḍau' at-tağriba at-taurīya*. In: *Ši'r* 17 (Winter 1961), S. 101-121.
- Waqā'ir al-Mu'tamar at-Tāsi' li'l-Udabā' al-'Arab fī Tūnis*. In: *al-Ādāb* 21, Nr. 4 (April 1973), S. 11f., S. 76f.

Bücher, Aufsätze und Artikel in anderen Sprachen

- Abboud, Abdo: *Deutsche Romane im arabischen Orient. Eine komparatistische Untersuchung zur Rezeption von Heinrich Mann, Thomas Mann, Hermann Hesse und Franz Kafka. Mit einem Überblick über die Rezeption der deutschen Literatur in der arabischen „Welt“*. Frankfurt/M. 1984 (Analysen und Dokumente. Beiträge zur Neueren Literatur. 18.).
- The ABC of Copyright*. Published by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Paris 1981.
- Abdelmalik, Anouar: *Anthologie de la littérature contemporaine. II.: Les Essais*. Paris 1965.
- *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris 1970.
- Abu Deeb, Kamal: *Cultural Creation in a Fragmented Society*. In: Sharabi, Hisham (ed.): *The Next Arab Decade: Alternative Futures*. Boulder/Westview/London 1988, S. 160-181.
- Abul-Enein, Fathi: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller im heutigen Ägypten: Eine literatursoziologische Untersuchung*. Bielefeld 1984. (Wissenschaftliche Reihe. 30.).
- Adonis (Adūnīs): *An Introduction to Arabic Poetics*. London 1990.
- Adorno, Theodor W.: *Engagement*. In: Id.: *Noten zur Literatur*. III. Frankfurt a.M. 1965, S. 109-135.
- Ajami, Fouad: *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*. (Cambridge 1981), Cambridge 1992.
- Allen, Roger: *The Arabic Novel. A Historical and Critical Introduction*. Manchester 1982.
- *The Beginnings of the Arabic Novel*. In: Badawi, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, S. 180-197.

- Amichai, Jehuda: *Wie schön sind deine Zelte, Jakob. Gedichte*. Aus dem Hebräischen von A. Stadler. Mit einem Nachwort von Christoph Meckel. München 1992. (Serie Piper. 1558.).
- Apel, Friedmar: *Literarische Übersetzung*. Stuttgart 1983. (Sammlung Metzler. M 206).
- Ashcroft, Bill / Griffiths, Gareth / Tiffin, Helen: *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London 1989. (New accents).
- Ashrawi, Hanan: s. Mikhail-Ashrawi, Hanan
- ‘Awad, Louis (Luwis ‘Awad): *The Literature of Ideas in Egypt*. Part 1. Hrsg. vom Grunebaum Center for Near Eastern Studies. Los Angeles und Atlanta 1986. (Arabic Writing Today. 3.)
- Badawi, M.M. (Muḥammad Muṣṭafā Badawi): *Commitment in Contemporary Arabic Literature*. In: Boullata, I.J. (ed.): *Critical Perspectives*, S. 23-44.
- *Convention and Revolt in Modern Arabic Poetry*. In: Von Grunebaum, G.E. (ed.): *Arabic Poetry. Theory and Development*. Wiesbaden 1973, S. 181-208. (Third Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Near Eastern Center, University of California, May 14-16, 1971).
 - *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*. Cambridge 1975.
 - *A Short History of Modern Arabic Literature*. Oxford 1993.
 - (ed.): *Modern Arabic Literature*. Cambridge 1992. (The Cambridge History of Modern Arabic Literature).
- Baumgarten, Helga: *Palästina: Befreiung in den Staat. Die palästinensische Nationalbewegung seit 1948*. Frankfurt a.M. 1991 (edition suhrkamp Neue Folge. 616.)
- Beiruter Blätter* 3/1995. Herausgegeben vom Orient-Institut der DMG in Beirut. Redaktion Heiko Wimmen. Beirut 1995.
- Bellmann, Dieter: *Arabische Kultur der Gegenwart. Rückblicke, Bestandsaufnahme, Zukunftserwartungen*. Berlin 1984.
- *Das gesellschaftlich-politische Engagement der arabischen Schriftsteller und die Arabischen Schriftstellerkongresse*. In: *Asien Afrika Lateinamerika* 7, Heft 5 (1979), S. 901-908.
- Benjamin, Walter: *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923). In: Id.: *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1., Frankfurt a.M. 1977, S. 50-62. (suhrkamp taschenbuch. 345.).
- Booth, Marilyn: *Poetry in the Vernacular*. In: Badawi, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, S. 463-482.
- Boullata, Issa : *The Beleaguered Unicorn: A Study of Tawfiq Ṣāyigh*. In: *JAL* 4 (1973), S. 69-93.

- (ed.): *Critical Perspectives on Modern Arabic Literature*. Washington 1980.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2. den Supplementbänden angepasste Auflage; 2 Bände und Supplementbände I-III. Leiden 1937-1949.
- Bürger, Peter: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt a.M. 1974. (edition suhrkamp. 727.).
- *Institution Kunst als literatursoziologische Kategorie. Skizze einer Theorie des historischen Wandels der gesellschaftlichen Funktion der Literatur*. In: Id.: *Vermittlung-Rezeption-Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a.M. 1979. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 228.)
- *Institution Literatur und Modernisierungsprozeß*. In: Id. (Hrsg.): *Zum Funktionswandel der Literatur*. Frankfurt a.M. 1983, S. 9-32.
- Burckhart, Stephanie: *‘Abd al-Wabbāb al-Bayātī. Reflexionen zur Literatur*. Diss., Johannes Gutenberg-Universität Mainz 1978.
- Cachia, Pierre: *Tāhā Ḥusayn. His Place in the Egyptian Literary Renaissance*. London 1956.
- Camus, Albert: *L’homme révolté*. (Paris 1951), Paris o.J. (Collection Folio/Essais. 15).
- *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek 1994.
- *Le Mythe de Sisyphe*. (Paris 1942), Paris 1985 (Collection Folio/Essais. 11.).
- *Der Mythos von Sisyphos*. Reinbek 1995.
- Chouhōd, Antoine: *Mārūn ‘Abbūd (1886-1962). Ein libanesischer Denker, Kritiker und Literat*. Frankfurt a.M. 1989. (Heidelberger Orientalistische Studien. 14.).
- Le Congrès des écrivains arabes* (Le Caire, 9-16 décembre 1957). In: MIDEO 4 (1957) S. 326-357.
- Daher, Adel: *Current Trends in Arab Intellectual Thought*. Santa Monica 1969.
- De Man, Paul: *Conclusions. Walter Benjamin’s The Task of the Translator*. In: Id.: *The Resistance to Theory*. Minneapolis 1986, S. 73-105.
- Derrida, Jacques: *Border Lines*. In: Hulbert, James: *Deconstruction and Criticism*. New York 1979, S. 75-176.
- *Des Tours de Babel*. In: Graham, Joseph (ed.): *Difference in Translation*. Ithaca 1985, S. 165-248.
- *Signatur Ereignis Kontext*. In: Id.: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engelmann, S. 291-314.

- Elmessiri, A.M.: *The Palestinian Wedding. A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry*. Collected and Translated by A.M. Elmessiri. Washington 1982.
- Encyclopedia of Islam. Bd. 1ff., Leiden 1960ff.
- Enzyklopädie des Islam. 4 Bde., Leiden/Leipzig 1913-1934, und ein Ergänzungs-Band, Leiden/Leipzig 1938.
- Fahrenbach, Helmut: *Ist „politische Ästhetik“ – im Sinne Brechts, Marcuses oder Sartres – heute noch relevant?* In: Wertheimer, J. (Hrsg.): *Von Poesie und Politik*, S. 355-388.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. (Paris 1961). Frankfurt a.M. 1981. (Suhrkamp Taschenbuch. 668).
- Flores, Alexander: *Die Anfänge des Kommunismus im arabischen Osten*. In: Schatkowski Schilcher, L. und Scharf, C. (Hrsg.): *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919-1939*. Stuttgart 1989, S. 420-439.
 – *Ġassān Kanafānīs politisches Engagement*. In: *Männer unter tödlicher Sonne: Ghassan Kanafanis Werk heute*. Hrsg. von Wolfdietrich Fischer. Würzburg 1995, S. 11-19. (Zwischen Orient und Okzident. 4.).
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Tübingen 1960), ³Tübingen 1972.
- GAL s. Brockelmann, Carl
- Grimm, Gunter: *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte. Grundlegung einer Theorie*. München 1977.
- Grunebaum, Gustav von: *Begriff und Aufgaben der arabischen Literaturwissenschaft*. In: *Archiv Orientalni* 9 (1937), No. 1-2, S. 146-152.
- Guth, Stephan: *Zeugen einer Endzeit. Fünf Schriftsteller zum Umbruch in der ägyptischen Gesellschaft nach 1970*. Berlin 1992 (Islamkundliche Untersuchungen. 160.).
- Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: Id.: *Kleine Politische Schriften* (I-IV), Frankfurt a.M. 1981, S. 444-464.
- Hafez, Sabry (Ṣabrī Ḥāfiẓ): *The Genesis of Arabic Narrative Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*. London 1993.
 – *The Modern Arabic Short Story*. In: Badawi, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, S. 270-328.
 – *The Transformation of Reality and the Arabic Novel's Aesthetic Response*. In: *BSOAS* 57, Nr. 1 (1994), S. 93-112.
- Haim, Sylvia: *Arab Nationalism. An Anthology*. Berkeley und Los Angeles 1962.
- Heidelmeyer, Wolfgang (Hrsg.): *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*. ³Paderborn, München (etc.) 1982.

- Heinschke, Martina: *Angkatan 45. Literaturkonzeptionen im gesellschaftspolitischen Kontext. Zur Funktionsbestimmung von Literatur im postkolonialen Indonesien*. Berlin und Hamburg 1991. (Veröffentlichungen des Seminars für Indonesische und Südseesprachen der Universität Hamburg. 18.).
- Hourani, Albert (Albirt Ḥaurānī) : *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1931*. London 1962.
- Ismael, Tariq Y.: *The Arab Left*. Syracuse 1976, S. 101.
- Jaber, Kamel: *Salāmah Mūsā: Precursor of Arab Socialism*. In: *MEJ* 20, Nr. 2 (Spring 1966), S. 196-206.
- Jabra, Jabra Ibrahim (Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā): *Modern Arabic Literature and the West*. In: *JAL* 2 (1971), S. 76-91.
 – *The Rebels, The Committed and the Others – Transitions in Arabic Poetry Today* (1967). In Boullata, I. (ed.): *Critical Perspectives on Modern Arabic Literature*, S. 191-205.
- Jacobi, Renate: *Allgemeine Charakteristik der Arabischen Dichtung*. In: *Grundriß der Arabischen Philologie*. Band II: *Literaturwissenschaft*. Hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden 1987, S. 7-19.
- Jauß, Hans Robert: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1991. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 995.).
 – *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. In: Id.: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M. 1970, S. 144-207. (edition suhrkamp. 418.).
- Jayyusi, Salma Khadra (Salmā al-Ḥadrā' al-Ġayyūsī): *Contemporary Arab Poetry. Vision and Attitude*. In: Ostle, Robin C. (ed.): *Studies in Modern Arabic Literature*, S. 46-68.
 – *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. 2 vols. Leiden 1977.
 – (ed.): *Anthology of Modern Palestinian Literature*. New York, Oxford 1992.
 – (ed.): *Modern Arabic Poetry. An Anthology*. New York 1987.
- Jiryis, Sabri: *The Arabs in Israel 1948-1966*. (Beirut 1968). ²Beirut 1969. (The Institute for Palestine Studies; Monograph Series.16.).
- Kassem, Ceza / Malak, Hashem: *Flights of Fantasy. Arab Short Stories*. Kairo 1985.
- al-Kharrat, Edwar (Idwār al-Ḥarrāt): *The Mashriq*. In: Ostle, R. (ed.): *Modern Literature, Part III: The Age of Ideology and Polarization since 1950*, S. 180-192.
- Khatibi, Abdelkabir: *Double critique*. Beirut 1960.
- Khourī, Mounah A.: *Lewis 'Awad: A Forgotten Pioneer of the Free Verse Movement*. In: *JAL* 1 (1970), S. 137-144.

- Kilpatrick, Hilary: *The Arabic Novel from Zaynab to 1980*. In: Badawi, M. M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, S. 223-269.
- Kleiner, Michael: *Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā und seine frühe Prosa. Šurāh fī layl tawil und 'Araq wa-qiṣaṣ uḥrā von ihren gemeinsamen Hauptthemen her erschlossen*. M.A.-Arbeit, Hamburg 1990.
- Klemm, Verena: *Arbeitskreis zum Thema: Theoretische Wege zur arabischen Literatur – neue Perspektiven und Projekte*. In: *WI* 36, Nr. 2 (1996), S. 258-261.
- *Die Vision wird Wirklichkeit. Palästinensische Autoren reagieren auf die Intifada*. In: *Orient* 32 (1991) Nr. 4, S. 551-564.
- „*Wie die Sprache vererbt sich die Heimat*“. *Der Palästina-Konflikt und seine Spiegelung in Leben und Werk des Dichters Maḥmūd Darwīš*. In: Rotter, Gernot (Hrsg.): *Die Welten des Islam. 29 Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*. Frankfurt a.M. 1991, S. 185-190.
- Kloocke, Kurt: *Albert Camus: L'Homme révolté, oder der Schriftsteller und die Politik*. In: Wertheimer, J. (Hrsg.): *Von Poesie und Politik*, S. 219-239.
- Kluge, Rolf-Dieter: *Stalinismus in der russischen Literatur*. In: Wertheimer, J. (Hrsg.): *Von Poesie und Politik*, S. 64-81.
- Kohut, Karl: *Was ist Literatur? Die Theorie der „littérature engagée“ bei Jean-Paul Sartre*. Diss.phil. Marburg 1965.
- König, Traugott: *Zur Neuübersetzung*. In: Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hrsg. v. Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek 1993 (Jean-Paul Sartre. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften. 3.) (*L'Être et le néant*. Paris 1943), S. 1073-1088.
- Krauss, Henning: *Die Praxis der „littérature engagée“ im Werk Jean-Paul Sartres 1938-1948*. Heidelberg 1970.
- Laroui, Abdallah: *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris 1974.
- *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris 1977.
- Lejeune, Philippe: *Der autobiographische Pakt*. Frankfurt a.M. 1994. (edition suhrkamp, N.F. 896. Aesthetica.).
- *Le pacte autobiographique*. Paris 1975.
- Lexikon der Weltliteratur. Bd. I: Biographisch-bibliographisches Handwörterbuch nach Autoren und anonymen Werken. Hrsg. v. Gero von Wilpert. 3., neubearb. Auflage, Stuttgart 1988.
- Link, Hannelore: *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*. Stuttgart 1980.
- La littérature arabe contemporaine. Travaux du Colloque de Rome du 16 au 22 octobre 1961*. Beirut o.J.

- Männer unter tödlicher Sonne: Ghassan Kanafanis Werk heute.* Hrsg. von Wolfdietrich Fischer. Würzburg 1995. (Zwischen Orient und Okzident. 4.).
- Mandelkow, Karl Robert: *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte. Vorüberlegungen zu dem Versuch einer Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland.* In: *Studien zur Goethezeit. Erich Trunz zum 75. Geburtstag.* Hrsg. von H.-J. Mähl und E. Mannack. Heidelberg 1981, S. 153-176.
- Mayer, Hans: *Anmerkungen zu Sartre.* Stuttgart 1972.
- Mazal, Ghanem: *Verteidiger oder Belastungszeuge? Literaturübersetzung in politischer Konfliktsituation. Zur Problematik des Übersetzungsaustausches zwischen Israel und der arabischen Welt.* Augsburg 1994. (Diss., Freie Univ. Berlin 1994).
- Metzler Literatur Lexikon. Stichwörter zur Weltliteratur. Hrsg. von Günther und Irmgard Schweikle. Stuttgart 1984.
- Mikhail-Ashrawi, Hanan: *The Contemporary Literature of Palestine: Poetry and Fiction.* Diss., Univ. of Virginia 1982. Ann Arbor 1983 (University Microfilm International).
- *The Contemporary Palestinian Poetry of Occupation.* In: *JPS* 7, Nr. 3 (Frühjahr 1978), S. 77-101.
- Moreh, S.: *Modern Arabic Poetry, 1800-1970. The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature.* Cambridge 1975.
- Mūsā, Salāma: *The Education of Salāma Mūsā. Translated by L.O. Schumann.* Leiden 1961.
- Nagel, Tilman: *Abkehr von Europa. Der ägyptische Literat Ṭāhā Ḥusain (1889-1973) und die Umformung des Islams in eine Ideologie.* In: *ZDMG* 143 (1993), S. 383-398.
- Neuwirth, Angelika: *Das Gedicht als besticktes Tuch – Mahmud Darwischs Gedicht „Ein Liebender aus Palästina“.* In: Gisela Völger u.a. (Hrsg.): *Pracht und Geheimnis. Kleidung und Schmuck aus Palästina und Jordanien.* Köln 1987, S. 110-118.
- *Verlust und Sinnstiftung. Zum Heimatbild in der Dichtung des Palästinensers Mahmud Darwish.* In: *Literatur im jüdisch-arabischen Konflikt.* Hrsg. von Eveline Vallink. Hofgeismarer Protokolle 290/1991, S. 84-109.
- (Hrsg.): *Lailā wa'l-maġnūn: Laylā und der Besessene.* Bamberg 1991. (Bamberger Editionen. 5.).
- Ostle, Robin C. (ed.): *Modern Literature in the Near and Middle East 1850-1970.* London 1991.
- (ed.): *Studies in Modern Arabic Literature.* Warminster 1975.
- Qalamāwī Soheir (Suhair al-Qalamāwī): *La Critique Littéraire et le Nationalisme Arabe.* In: *MIDEO* 4 (1957), S. 262-268.

Arabische Zeitschriften

al-Abhāt (Beirut, 1948-
al-Ādāb (Beirut 1953-
al-Adīb (Beirut 1942-1983)
Dirāsāt ‘Arabīya (Beirut 1964/65-
Fuṣūl (Kairo 1980/81-
Ġālīrī 68 (Kairo 1968-1971)
al-Hadaḡ
Ḥiwār (Beirut 1962/63-1966/67)
al-Karmil (Beirut, Nicosia, Paris 1981-
al-Karmil (Haifa 1980-
al-Kātib al-Miṣrī (Kairo 1945-1948)
al-Mağalla (Kairo 1957-1970/71)
Mağallat Kullīyat al-Ādāb (Ġāmi‘at al-Ḥartūm) (Khartoum 1972-
Mawāqif (Beirut, Paris 1968-
ar-Risāla (Kairo 1933-1965)
Ši‘r (Beirut 1957-1964, 1967-1969)
aṭ-Ṭalī‘a (Kairo 1965-
aṭ-Taqaḡfa 1939-1953, 1963-1965)
aṭ-Taqaḡfa al-Waṭanīya (Beirut, 1952-1959, unregelmäßig)
aṭ-Ṭarīq (Beirut 1942-
al-Ufuq al-Ġadīd (Jerusalem 1961-1966)
al-Wasaṭ

Zeitschriften in anderen Sprachen

Archiv Orientalni
Asien Afrika Lateinamerika
Bulletin of the School of Oriental and African Studies
Correspondance d’Orient
Die Dritte Welt
Hamizrah Hehadash
Der Islam
Journal of Arabic Literature
Journal of Palestine Studies
Middle East Journal
Orient
Periodica Islamica
Die Welt des Islams
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Interviews

Suhail Idrīs, Beirut 21.9.1994

Salma al-Ḥadrā' al-Ġayyūsī (Salma Khadra Jayyusi), Berlin 26.1.1995

Maḥmūd Darwīš, Berlin 29.10.1995 (gemeinsam mit Birgit Embalo)

Abkürzungen

BTS: Beirut Texts and Studies

BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies

DMG: Deutsche Morgenländische Gesellschaft

EI¹, EI²: Enzyklopädie des Islam, Encyclopaedia of Islam

GAL: Geschichte der arabischen Litteratur

HITAT: Hamburger Islamwissenschaftliche und Turkologische Arbeiten
und Texte

JAL: Journal of Arabic Literature

JPS: Journal of Palestine Studies

MEJ: Middle East Journal

MIDEO: Mélanges Institute Dominicain d'Etudes Orientales du Caire

WI: Die Welt des Islams

WKAS: Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache

ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Namensverzeichnis

(Manche Autoren, wie z.B. Sabry Hafez/Şabırī Ḥāfız, Bassam Tibi/Bassām Ṭībī, İhsān ‘Abbās u.a.m., erscheinen in der Arbeit sowohl als Kritiker im historischen Kontext der Studie als auch als spätere Autoren von arabisch-, englisch- bzw. deutschsprachiger Sekundärliteratur. Ihre Namen werden hier nur im erstgenannten Zusammenhang aufgeführt).

- ‘Abbās, İhsān 146-149, 157 A. 6 u. 7, 158, 159, 170 u. A. 59 u. 60, 172, 188 u. A. 33
- Abboud, Abdu 112 A. 90
- ‘Abbūd, Mārūn 47, 56 u. A. 107
- ‘Abdaddā’im, ‘Abdallāh 207 u. A. 82, 208 A. 85, 209f.
- ‘Abd-an-Nāşır, Ğamāl s. Nasser
- ‘Abdaşşabūr, Şalāh 68f., 101f., 117 A. 6, 137 A. 90, 144ff., 150, 176
- ‘Abduh, Muḥammad 25, 45 A. 69
- Abū Māđī, İlyā 34 A. 23
- Abū Nāb, İbrāhīm 163 A. 23
- Abū Nuwās 123
- Abū Şabka, İlyās 47, 150
- Abū Salmā (‘Abdalkarīm al-Karmī) 150, 165 A. 36
- Adorno, Theodor W. 104f., 106
- Adūnīs 28, 31, 71f., 106 A. 69, 117 A. 6, 150, 179, 186, 188 u. A. 33, 190, 192 A. 45, 193f., 194, 195, 196-201, 202, 204 u. A. 72, 205, 214
- al-Afgānī, Ğamāladdīn 46 A. 69
- Aflaq, Michel 51 A. 90, 87 A. 101, 194
- al-Ahwānī, ‘Abdal‘azīz 186f. u. A. 29
- ‘Alī Aḥmad Sa‘īd s. Adūnīs
- al-‘Ālim, Maḥmūd Amīn 46 A. 70, 69f. u. A. 38f., 76, 77, 80, 84f. u. A. 93 u. 95, 89, 103f.
- Allende, Salvador 138
- Amichai, Jehuda 177
- Anīs, ‘Abdal‘azīm 69f. u. A. 38f., 76, 77, 80, 84f. u. A. 93 u. 95, 89, 131 A. 62
- ‘Antara 54
- Anṭūn, Farāh 37, 39
- ‘Aql, Sa‘īd 47, 49
- al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd 33 A. 22, 41 u. A. 47, 43, 55 u. A. 106, 78 A. 68, 81, 176
- ‘Arābī Paşa 188 A. 30
- ‘Arafāt, Yāsīr (Arafat, Yasir) 156 A. 2
- Aragon, Louis 70, 118
- Auden, Wystan Hugh 122 u. A. 23, 177
- ‘Awađ, Luwīs 37, Kap. 1.3.2., Kap. 1.4., 77 A. 64, 80, 81, 189 A. 34
- ‘Awwād, Taufīq Yūsuf 47
- al-Azharī, Aḥmad ‘Abbās 46 u. A. 69
- al-‘Azm, Şāđīq Ğalāl 181, 182, 184, 191, 195
- ‘Azzām, Samīra 157 u. A. 7, 158, 160f., 170 A. 58
- Ba‘albakkī, Lailā 90 A. 6
- al-Ba‘albakkī, Munīr 98 A. 38, 157 A. 7, 158, 208
- al-Badawī, ‘Abdarrahmān 84 A. 95, 90 A. 7, 97 A. 34
- Badawi, M.M. s. Badawī, Muḥammad Muşţafā
- Badawī, Muḥammad Muşţafā (M.M. Badawi) 61 A. 3
- Bakr, Salwa 204
- Barakāt, Ḥalīm 90 A. 6, 158, 190f. u. A. 36, 191, 194, 201f., 204, 206
- al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī 28 u. A. 5, 82 A. 86
- Baudelaire, Charles 128, 136
- al-Bayātī, ‘Abdalwahhāb 16, 21, 22, 68, 113f., Kap. 4, 155, 170 A. 60, 176, 179, 185, 194, 215
- Beauvoir, Simone de 90, 94, 96f. u. A. 33
- Ben Gurion, David 26

- Benjamin, Walter 89, 110
 Bialik, Chaim Nachman 177
 al-Bīṭār, Nadīm 182, 191, 194
 Blachère, Régis 49
 Boujedra, Rashid 15
 Bürger, Peter 11, 18f.
 Bustānī, Buṭrus 46 A. 69
 Byron, George G. N. 123
- Camus, Albert 16, 23, 90, 92, 97, 113f.,
 119, 121, 125ff., 128, 132, 142f.,
 152, 216
 Che Guevara 132
 Chomsky, Noam 110
- Dakrüb, Muḥammad 70 A. 40, 171 A.
 65, 188 A. 33, 197
 ad-Daqqāq, ‘Umar 186f. u. A. 29
 Darrāğ, Faişal 50, 58f.
 Darwin 38, 144
 Darwiş, Maḥmūd 13, 163 A. 23, 166,
 169f., 171 A. 64, 172, Kap. 5.4.,
 194, 195f., 201, 204, 205
 Dasūqī, Maḥmūd 167
 de Man, Paul 110f.
 Derrida, Jacques 110f.
 Diderot, Denis 39
 Dostojewski, Fedor M. 121
 ad-Dürī, ‘Abdal‘aziz 187 u. A. 27
 Dürrenmatt, Friedrich 192
- Ehrenburg, Ilya 69
 Eliot, Thomas S. 42, 44, 71, 84 A. 95,
 118, 148, 177, 192
 Eluard, Paul 70, 118
 Engels, Friedrich 199
 Eschkol, Levi 94
- Fādil, ‘Abdalḥaqq 55 u. A. 106
 Fāḥūrī, ‘Umar 37, Kap. 1.3.3., 52, Kap.
 1.4., 63, 65
 Faişal, Amīr 46
 Faişal II 121
 al-Faitūrī, Muḥammad 69
 Fanon, Frantz 12
 al-Fārābī, Abū Naşr 135 A. 79
 al-Fārisī, Muşṭafā 208f.
- Fayyād, Taufiq 167
 France, Anatole 47
- Ğabrā, Ğabrā Ibrāhīm 69, 71, 72, 117
 A. 6, 125, 150, 151f.
 Gadamer, Hans-Georg 14, 108ff.
 al-Ğāhiz 40
 Gautier, Théophile 50 A. 87, 102
 Ğawād, Kāzim 68
 al-Ğayyūsī, Salmā al-Ḥadrā’ (Jayyusi,
 Salma Khadra) 61 A. 3, 91, 157
 al-Ğazā’irī, Muḥammad 171 A. 65, 188
 u. A. 32
 Ğibrān, Ğibrān Ḥalīl 34, 123
 al-Ğitānī, Ğamāl 204
 Gor’kij, Maksim 52 A. 95, 82, 121
 Grunebaum, Gustav von 17
 Ğubrān, Sālim 163 A. 23, 167, 188 u.
 A. 33
 al-Ğundī, Sāmī 182, 194
 al-Ğurğānī 40
- Ḥabaş, Ğürğ (George Habash) 156 A.
 2
 Ḥabaşī, René 71
 Habermas, Jürgen 11
 Ḥabībī, Imīl 178
 Hafez, Sabry s. Ḥāfiz, Şabrī
 Ḥāfiz, Şabrī (Hafez, Sabry) 158 A. 9,
 170 u. A. 63, 204
 al-Ḥāğğ, Unsī 72, 193 u. A. 46
 al-Ḥaidarī, Büland 68, 117 A. 6, 123
 al-Ḥā’ik, Yūsuf 70 A. 40
 Ḥaikal, Muḥammad Ḥusain 32 A. 19
 al-Ḥakīm, Taufiq 81 A. 79
 al-Ḥāl, Yūsuf 71, 150, 201
 Halasā, Ğalib 158
 Ḥāliş, Şalāḥ 84 A. 92
 al-Ḥallāğ, al-Ḥusain b. Manşūr 137f.,
 145f., 193 A. 48
 Ḥaqqī, Yahyā 36
 al-Ḥarrāt, Idwār (Edwar al-Kharrat)
 114 A. 95, 185f., 203, 204
 al-Ḥaṭib, Yūsuf, 69, 171 A. 64, 172
 al-Ḥaṭṭāb, ‘Umar 54
 Ḥaurānī, Albird (Albert Hourani) 26f.

- Hawātima, Nāyif (Nayef Hawatmeh) 156 A. 2
- Hāwī, Ḥalīl 71, 72, 90 A. 6
- Heidegger, Martin 91 A. 7
- Hemingway, Ernest 160
- al-Ḥiğāzī, Aḥmad 'A. 176
- Hilāl, Muḥammad Ğunaimī 90 A. 5, 96 A. 33, 99 A. 41,
- Hikmet, Nazim 70, 102, 118, 125, 132, 137, 140 A. 98, 177
- Hitler, Adolf 46, 50, 122
- Horaz 42
- Hourani, Albert s. Ḥaurānī, Albirt
- Hugo, Victor 123
- al-Ḥülī, Luṭfī 95 A. 26
- Ḥūrī, Ra'if 37, 50, Kap. 1.3.4., Kap. 1.4., 69, 74ff., 77, 79f., 81, 84 A. 92, 87, 105, 106, 211
- Ḥūrī, Šihāda 64ff., 84f. u. A. 93 u. 95
- Ḥusain, Ṭāhā 29 u. A. 8, 35f., 41f. u. A. 47, 43, 61ff., 69, 70 A. 38, 73f., 76 A. 59, 77ff. u. A. 71, 81, 82, 91 A. 7, 101, 176, 210, 213
- al-Ḥuṣrī, Šaṭī' 25, 26
- Ibn al-Aṭīr 40
- Ibn Rasīq 40
- Ibrāhīm, Šun'allāh 185, 204
- Idrīs, 'Ā'ida 96 A. 33, 114 A. 93
- Idrīs, Samāḥ 211 A. 91
- Idrīs, Suhail 61, 67f., 75, 77, 79, 80, 87 u. A. 109, 90, Kap. 3.1., Kap. 3.2. 105, 114 A. 93, 147 u. A. 123, 149, 158, 159 A. 11, 162, 170 u. A. 62, 186 u. A. 25, 187 u. A. 28, 188 u. A. 32, 207f., 210 A. 92, 211 A. 94
- Ismā'il, 'Izzaddīn 91 A. 9, 103, 172
- Ismā'il, Muḥyiddīn 192
- Ismā'il, Šidqī 208 u. A. 85
- Jabra Ibrahim Jabra s. Ğabrā, Ğabrā Ibrāhīm
- Jacobi, Renate 17
- Jauß, Hans Robert 11 A. 3, 109
- Jayyusi, Salma Khadra s. Ğayyūsī, Salmā al-Ḥadrā'
- Joyce, James 42, 192
- Kafka, Franz 64, 84 A. 95, 97, 112 A. 90, 92
- Kāmīl, 'Ādil 36
- Kanafānī, Ğassān 114 A. 94, 155, 157 u. A. 7, 158, 159, Kap. 5.2., Kap. 5.3., 174ff. u. A. 81, 186, 214
- al-Karmī, 'Abdalkarīm s. Abū Salmā
- Khatibi, Abdelkadir 106 A. 69
- al-Kharrat, Edwar s. Idwār al-Ḥarrāt
- Kierkegaard, Sören 91 A. 7
- al-Kilānī, Nağīb 211
- Lanzmann, Claude 94
- Laroui, Abdallah 12, 13, 106f.
- Lāšīn, Maḥmūd Ṭāhīr 33
- Lejeune, Philippe 120 u. A. 15
- Lenin, Wladimir I. 52
- Lorca, Frederico Garcia 70, 118, 125, 137, 177
- Lukács, Georg 83, 90 A. 5
- al-Ma'addāwī, Anwar 68, 90 A. 4, 96 A. 33, 98 A. 38, 99 A. 41 u. 44, 100
- al-Ma'arrī, Abū'l-'Alā' 54, 123
- al-Māğūt, Muḥammad 72
- Maḥfūz, Nağīb 36, 186
- Maḥmūd, 'Abdarrahīm 160, 165 A. 36
- Maḥmūd, Zakī Nağīb 191f., 194
- Majakovsky, Vladimir 118, 125, 136
- al-Malā'ika, Nāzik 29f., 56, 68, 69, 117 u. A. 6, 118, 151
- Mallarmé, Stéphane 50
- Malraux, André 123, 152
- Mandelkow, Karl Robert 108 A. 73, 112 A. 90
- Mandūr, Muḥammad 56 u. A. 108, 69, 80 u. A. 77, 84 A. 92, 101
- Mann, Erika 122f. A. 23
- Mann, Thomas 112 A. 90
- Marcuse, Herbert 90 A. 5
- Marrāš, Fransīs 37
- Marx, Karl 42, 133
- Mas'adī, Muḥammad 75f., 77
- al-Māzīnī, Ibrāhīm 'Abdalqādir 33 A. 22
- Mayer, Hans 101 A. 50
- Mubarak s. al-Mubārak, Ḥusnī

al-Mubārak, Ḥusnī 206
al-Muqaddasī, Anṭūn 97 A. 34
Muruwwa, Ḥusain 69, 70, 80, 84 A.
92, 170 u. A. 61, 186f. u. A. 29
Mūsā, Salāma 12, 36, Kap. 1.3.1., 41,
Kap. 1.4., 63, 64, 65, 66, 69, 80ff. u.
A. 79, 84 A. 94, 144, 176
al-Mutanabbī 49
Muṭrān, Ḥalīl 28 A. 6, 33 A. 22
al-Muwailihī, Muḥammad 32 A. 19

an-Nadīm, ‘Abdallāh 188
Naqqāš, Raḡā’ 69, 171 A. 65
Nasser 21, 27, 42, 81, 83, 94 u. A. 24,
95, 118, 119, 120, 131 A. 62, 156,
183 A. 11, 191, 202, 204ff.
Neruda, Pablo 70, 118, 125, 137, 177,
192
Nietzsche, Friedrich 38, 84 A. 95, 144
an-Niffarī, Muḥammad b. ‘Abdal-
ḡabbār 193 A. 48
Nu’aima, Miḥā’il 33f. A. 22, 34f., 45

Picasso, Pablo 133
Platon 101, 110
Plett, H.F. 112 A. 90

Qabbānī, Nizār 69, 99 A. 41, 117 A. 6,
153, 194, 204 A. 72
Qalamāwī, Suhair 73, 74 A. 51, 188
al-Qāsim, Samīḥ 163 A. 23, 166, 167,
169, 171 A. 64, 172, 178
Quṭb, Muḥammad 211
Quṭb, Sayyid 211
al-Qūwatlī, Šukrī 46

Rāhib, Rānī 90 A. 6
ar-Raiḥānī, Amīn 28 A. 6, 34
ar-Rašafī 82 A. 86
Riḍā, M. Rašīd 25
Rifqa, Fu’ād 71
Rimbaud, Jean N. 123
Rolland, Romain 47
Rousseau, Jean-Jacques 39 u. A. 40

aš-Šabbī, Abū’l-Qāsim 33 A. 22
Sa’d, ‘Alī 84 A. 92

Sadat s. as-Sādāt, Anwar
as-Sādāt, Anwar 206
Šafadī, Muṭā’ 90 A. 6, 91 A. 7, 92 A.
13, 96 A. 33, 97 u. A. 34, 98 A. 38,
99 A. 41
Šāhīn, Ilyās 70 A. 40
Sa’id, Ḥālida 71, 91 u. A. 9
Sa’id, Nūri 121
Saint-John Perse 71
Saint Pierre, Jacques Henri Bernardin
de 39 u. A. 40
as-Saiyid, Aḥmad Luṭfī 38, 44
Šannū’, Ya’qūb 188 A. 30
Šarāra, ‘Abdallaṭīf 93 A. 16,
Šarrūf, Ya’qūb 38 A. 34
Sartre, Jean-Paul 12, 15 A. 6, 16, 23, 61,
62, 64, 66, 68, 80, 84 A. 95, 86 u. A.
99, Kap. 3, 121, 125, 129, 132, 137
A. 90, 150, 151f., 155, 162f., 188,
192, 201, 213f.
Šauqī, Aḥmad 81f.
as-Sawāfirī, Kāmil 157 A. 3
aš-Šayib, Fu’ād 51 A. 90
Šayig, Taufiq 69, 72, 117 A.6, 189
as-Sayyāb, Badr Šākīr 30, 68, 71, 86 A.
99, 117 A. 6, 118, 123, 146-151, 176
Schleiermacher, Friedrich 110
Schopenhauer, Arthur 64, 84 A. 95
Sharabi, Hisham 12, 13, 106f.
Shaw, George Bernard 40, 42
Shelley, Percy B. 123
as-Sibā’ī, Yūsuf 36
Snir, Reuven 137f., 142
Stalin, Jossif W. 80, 145
Steiner, Georg 109 A. 81
aš-Šubāšī, Muḥammad Mufid 64, 66,
84f. u. A. 93 u. 95
Šukrī, Gālī 44f., 102f., 172 u. A. 71,
188 A. 29
Šumayyil, Šiblī 37, 39 A. 42
aš-Šuqairī, Aḥmad 156
Taimūr, Maḥmūd 36
Taine, Hippolyte 42
Takarlī, Nihād 91 A. 7
Ṭa’ma, Šāliḥ Ğawwād 84 A. 92
Ṭarābišī, Ğūrḡ 90 A. 5, 207 u. A. 83

Tibi, Bassam s. Ṭibī, Bassām
 Ṭibī, Bassām (Bassam Tibi) 182, 191,
 192 A. 44, 194
 Tito, Josip 52
 Tolstoi, Leo 121
 Tšechow, Anton 121
 at-Tunsī, Bairam 44
 Ṭūqān, Fadwā 69, 157
 Ṭūqān, Ibrāhīm 165 A. 36
 ‘Urābī s. ‘Arābī Paša
 al-Uzma, Nādir 90 A. 4, 105, 106
 Valéry, Paul 44
 Voltaire 39, 47

Weber, Max 11
 Wilde, Oscar 42
 Yāfi, ‘Abdalkarīm 64 u. A. 10
 Yāgī, Hāšim 186 u. A. 29
 al-Yāziġī, Nāšif 28
 az-Zahāwī, Ğamīl S. 82 A. 86
 Zayyād, Taufiq 163 A. 23, 167, 169,
 172, 178
 Ždanov, Andrej 52 u. A. 95, 82, 84 A.
 92
 Zuraiq, Quṣṭanṭin 5 A. 16

Literaten- bzw. Schriftstellerkonferenzen

(in chronologischer Reihenfolge)

1. Kongreß der sowjetischen Schriftsteller (1934) 52 A. 95, 69 A. 37, 82
1. Konferenz der arabischen Schriftsteller (Bait Marī 1954) 73 A. 50, 206
- Konferenz der Schriftsteller und Künstler der Welt (Wien 1958) 118
3. Konferenz der arabischen Literaten (Kairo 1957) Kap. 2.3.1., 157 A. 3
- Konferenz von Rom (1961) 86 A. 99, 149
5. Konferenz der arabischen Literaten (Bagdad 1965) 160f.
3. Konferenz der Schriftsteller Asiens und Afrikas (Beirut 1967) 161f., 163 A. 22, 198
6. Konferenz der arabischen Literaten (Kairo 1968) 170 A. 61 u. 62, 187f., 207
- Konferenz der (ägyptischen) Jungschriftsteller (az-Zagāzig 1969) 205f.
8. Konferenz der arabischen Literaten (Damaskus 1971) 207f., 209
9. Konferenz der arabischen Literaten (Tunis 1973) 209 A. 90, 210 A. 92

Sachregister

- al-adab al-ḥukūmī* 99 A. 41, 105
al-adab al-islāmī 211, 215
adab al-manfā 167
al-adab al-multazim 61, 64, 66, 68, 82, 116, 162, 178, 194
al-adab al-mulukī 81
al-adab al-munāḍil 162
adab al-muqāwama s. Palästina: Widerstandsdichtung, -literatur
adab an-nakba 157-160 u. A. 5, 157f.
A. 7
al-adab al-qaumī 108
al-adab at-taurī 162, 194, 198
Amerika 26, 33ff., 42, 51, 69, 107, 145
‘āmmīya s. Umgangssprache
Antike 78, 119, 125, 143, 177
arabische Einheit 27, 59, 86, 181, 186, 204, 213
Arabistik 13, 16-18
l'art pour l'art 18, 49, 96, 170, 187
Ästhetik, ästhetische Normen 19, 20, 33, 36, 49, 56, 58, 63, 64, 69, 81, 97f., 99, 104f., 106, 112, 116, 125, 157, 169, 172, 178, 179, 200, 202, 203, 213, 214, 216
Aufklärung 12, 37, 39 A. 42, 41, 47, 48, 50, 57, 62, 65, 102, 213
Auflehnung 33, 39, 44, 91, 98 A. 38, 103, 114, 122, 123, 126ff., 129, 138, 142f. u. A. 105, 152, 171, 178, 186
Authentizität 56, 104, 105, 106f., 112, 171, 192
Autobiographie, autobiographische Zeugnisse 16, 21, 22, 39, 113, Kap. 4, 215f.
Autonomie (s. auch Literat: Freiheit des Literaten) 13, 49 A. 87, 57 u. A. 110, 64, 66, 99 A. 41
Autorenrechte Kap. 6.4., 215
Avantgarde 18, 21, 27, 30, 36, 47, 55, 68, 73, 83, 114, 116, 123, 161, 162, 171, 176, 184, 185, 187, 191, 199, 200, 201, 202, 204
A. 10, 194, 209
Besetzte Gebiete/israelische Besatzung 95, 168, 171, 173, 175, 178, 179, 212, 215
Bewegung der modernen Dichtung s. *ḥarakat aš-ši‘r al-ḥadīṯ*
Demokratie 38, 41, 42, 47, 49, 50, 51 u. A. 90, 53, 57, 58, 59, 74, 138, 172, 204, 214
Desillusionierung 114, 116, 119, Kap. 4.3., 155, 179, 183 A. 11, 203, 215
Deutschland 96, 97
Dichter s. Literat
Dichtung (s. auch Literatur) Kap. 1.2. u. A. 22, 36, 43ff., 48, 49 A. 87, 56 u. A. 108, 58, 73, 81, 82 A. 86, 84f. A. 95, 105, 114, Kap. 4, 157, 162, 165-170, Kap. 5.3., Kap. 5.4., 184f., 194, Kap. 6.3.2., 204 u. A. 72, 215f.
– Dichtung und Engagement 99, 101-104, 125, 129f., 137 A. 90, 151, 173f.
– Inhalt, Sprache und Form 28ff. u.A. 6, 43f., 56 A. 108, 68, 123, 129, 166, 171
– klassische Dichtung (s. auch klassische Literatur) 28, 30, 44, 48
– Moderne Dichtung 30f., 69, 78, 91, 114, 123, 148f., 171, 172
– Neoklassizismus 28 u. A. 6, 33 A. 22, 36, 68, 123
– Prosodie des Ḥalīl 28 A. 6, 45
– romantische Dichtung s. Romantik
Romantik
– *ši‘r ḥurr* („freier Vers“) 28 A. 6, 30 u.A. 12, 56 A. 108, 72, 117, 119, 146, 150, 151 A. 143, 157
– *ši‘r manṭūr* (prose poetry) 29f. A. 12, 72
– *aš-ši‘r aṣ-ṣāfi* („reine Dichtung“) 49f. u. A. 87, 102
– surrealistische Dichtung s. Surrealismus
– symbolistische Dichtung s. Sym-

- bol/Symbolismus
 – vorislamische Dichtung 28, 28f.,
 79
- Diktatur 41, 53, 106, 136, 138, 145, 172
ad-Dīwān 33 A. 22
- Elfenbeinturm 49, 57, 61, 62, 66, 75,
 105, 147, 213
- Engagement s. literarisches Engagement
- England (s. auch Kolonialmächte) 367
 38, 39, 40, 41, 43, 58, 69, 192
- Entfremdung 12, 191, 99 A. 40, 103,
 122, 146, 171, 184, 191ff., 192 A. 45
- Erbe (*turāt*) 25, 40, 45, 49, 51, A. 90 u.
 91, 53, 54, 73, 119, 123, 139, 161,
 167, 193, 195, 200, 202, 205
- Erneuerung, gesellschaftliche 14, 19, 26,
 28, 33, 57, 107, 143, 183, 190, 204f.
- Europa 11, 12, 13, 15, 18, 20, 25, 28, 31,
 33, 38, 40, 47, 48, 50, 56, 64, 73, 92,
 93, 94, 107, 125, 127, 131, 136, 144,
 145, 151
- Evolutionstheorie 38, 39 A. 42
- Exil (s. auch *mahğar*) 116, 118, 119, 128,
 Kap. 4.3., 141, 151, 157, 163, 173,
 179, 193
- Exilliteratur s. *adab al-manfā*
- Existentialismus (s. auch Rezeption:
 Existentialismus) 64, 68, 83, 84 u. A.
 95, 87, 89, 90ff. u. A. 6, 92 u. A. 11
 u. 12, Kap. 3.3., 119, 121, 122f. A.
 23, 125ff. u. A. 35, 145, 149, 151
- Experiment 28, 29, 45, 47, 58, 119, 124,
 146, 149
- Fabian Society* 38, 40
al-fann li'l-fann s. *l'art pour l'art*
- Faschismus 46 u. A. 71, 50, 51 u. A. 90,
 52, 54, 57
- Fragmentierung 13, 183 A. 11, 200, 211,
 215
- Frankreich (s. auch Kolonialmächte) 33,
 35, 37, 39, 46, 47, 48, 49 u. A. 87,
 62f. 69, 71, 91, 96f. 105, 114 u. A.
 98, 152, 188, 193
- Französische Revolution 37, 53, 108 A.
 73, 127
- Freie Meinungsäußerung/Rede 201,
 206f., 208f. u. A. 88, 210 u. A. 92,
 215
- Freiheit (s. auch Literat: Freiheit des
 Literaten) 25, 33, 92, 97, 98, 106,
 127, 129 u. A. 54, 198, 200, 214
- ğābilīya* 29, 73, 78
- Gegenwart 31, 54, 65, 108, 119, 122,
 130, 134, 138, 139, 147, 149, 199,
 202, 210, 211
- Generation der sechziger Jahre s. *ğil as-
 sittīnīyāt*
- Gesellschaftskritik 28, 33, 39, 41 A. 48,
 55, 81, 113, 147, 150, 152, 155, 191,
 213
- ğil as-sittīnīyāt* 185f., 204
- ğarakat aš-ši'r al-ħadīl* 30, 115, 131 A.
 60, 144, 215
- ħassāsīya ġadīda* 185 u. A. 19
- homme révolté* 113, 126f., 142f., 152
- Humanismus 30, 35, 37, 45, 53, 55f. A.
 107, 58, 63, 72, 74, 75, 87, 106, 113,
 144, 147, 153, 213
- Ideale/Idealismus 12, 28, 35, 37, 38, 41,
 42, 48, 53, 58ff., 63, 65, 73, 79, 80,
 85, 86, 112, 114, 115, 116, 119, 128,
 133, 134, 145, 149, 153, 170, 173,
 174, 178, 181, 186, 196, 204, 209,
 211, 213, 215, 216
- Identität 12, 15, 29, 31, 32, 33, 43, 54, 61,
 69, 105, 184
- Ideologie (s. auch Literatur: Literatur
 und Ideologie) 52, 65, 57, 59, 69, 72,
 75, 76, 78, 80 A. 77, 82, 84, 90, 99 u.
 A. 40, 100, 102f., 105, 106, 107, 112,
 113, 121, 129, 136, 147, 149, 152,
 177, 181, 182, 183, 184, 194, 200,
 203, 214
- iltizām* (s. auch literarisches Engage-
 ment) 13, 23, 61f., Kap. 2.1., 67f., 69,
 74, 75, 80 u. A. 77, 82 u. A. 86, 84,
 86 u. A. 99, 89f., 92 A. 11, 97, 98f.
 A. 38, 100, 102, 103, 105, Kap. 3.4.,
 117 A. 6, 125, 130, 144, 146, 147 u.
 A. 123, 149ff., 153, 155, 162, 168f.,

- 173f., 178f., 180, 186, Kap. 6.2., 195, 201f., 203, 204, 207, 208, 209 u. A. 90, 210, 213ff.
- Imperialismus 23, 51, 54, 58, 66, 74, 81, 92, 94, 156, 162 A. 21, 181, 187
- Individuum, Individualisierung 29, 30, 34, 55, 74, 114, 147, 166, 182, 184, 191, 198, 200, 202, 203
- Institution Literatur 11, 18ff.
- Intifāḍa 20 A. 19, 172, 212
- Islam 15, 25, 29, 43, 46 u. A. 69, 48, 73, 197, 210f.
- Islamismus 15, 182, 184, 210f., 212, 215
- Israel 26, 91 A. 7, 93ff., Kap. 5, 161 A. 16, 188, 195, 199 A. 61, 214, 215
- istiṣḥād* 129 u. A. 54, 137 u. A. 90, 145f., 148, 162 A. 21, 198f.
- Ittiḥād al-Kuttāb al-Filastīnīyīn* 161
- Ittiḥād al-Kuttāb al-Lubnānīyīn* 210
- Ittiḥād al-Udabā' al-'Arab* 206, 210 u. A. 92
- Ittiḥād al-Udabā' al-'Irāqīyīn* 84 A. 92
- Junikrieg 1967 (s. auch *naksa*) 12, 21, 60, 94, 119, 153, 155f. 164, 168, 169, 170, 180, Kap. 6, 214
- Kolonialismus 15f., 26, 28, 46 A. 71, 53, 58, 59
- Kolonialmächte 12, 15, 23, 25, 28, 31, 46, 51, 92, 117, 188 A. 30
- Kommunismus s. Sozialismus/Marxismus
- Kongresse, Konferenzen 22, 52, 69 A. 37, Kap. 2.3.1. u. A. 50, 76f., 82, 86 A. 99, 118, 149, 155, 156f. u. A. 3, 160ff., 187f., 198, 205, 206-210, u. A. 90 u. 91
- Kritik nach 1967 s. *an-naqd ad-dātī*
- Kulturpolitik in den arabischen Staaten (s. auch Zensur) 20, 22, 39 A. 43, 42, 116, 117f., 130f., 134, 135, 137, 145, 150, 187, 189, 200, Kap. 6.4. u. A. 95, 214
- Kunst (s. auch Literatur) 11, 19, 33, 48, 49, 55, 57, u. A. 110, 62, 66, 81, 103f., 123, 125, 126, 127, 134, 139, 145, 159, 171, 185f., 188, 192, 201, 211
- Libanensischer Bürgerkrieg 181, 211
- Literarisches Engagement (s. auch *iltizām*) 12f., 16, 19, 21, 22, 37, 55, Kap. 2, 92 A. 11, 95, 97, 100, Kap. 3.3., 112f., 114, 116, 125, 126, 129, 138, 141, 144, 146, 150, 152, 153, 155, 161, 162f., 164, 167ff., 171, 172 A. 68, 174, 182, 187, 189, 190, 201, 203, 204, 209, 210, 213-216
- Literat 12, 13, 20, 21, 31f., 33 A. 22, 36, 47, 49, 53, 54, 57, 65, 69, 74, 102, 104, 105, 106, 112f., 113f., 125, 135, 138, 139, 142, 145, 150, 155, Kap. 5.1., 169, 182, 184f., 186, 187, 189, 192, 196, 201, Kap. 6.4., 213, 215
- Auftrag/Rolle/Selbstverständnis/Ziele 11, 13, 14, 22, 28, 31, 32, 33 A. 22, 37, 41, 48, 49 u. A. 86, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58f., 61, 62, 64, 65ff., 67, 68, 71, Kap. 2.3., 83, 84, u. A. 93, 85f., 89f., 95, 97ff., 101ff., 106, 114, Kap. 4, 155, 159, 161, 162 u. A. 21, 168ff., 178, 180, 181, 187f., 189, 190, 196f., 200, 202, 203, 208, 209, 210, 213ff.
- Beziehung zu Epoche/Gesellschaft/Nation/Volk 11ff., 30, Kap. 1.3., Kap. 1.4., Kap. 2.1.1., Kap. 2.3.1., Kap. 2.3.2., 82, 90, 95f., 97f. u. A. 38, 100, 105, Kap. 4, 155, 159, 160, 173, 186f., 189, 195, 201, 209, 213, 214f., 216
- Beziehung zum Leser 49, 68, 75, 77-80, 81, 98f. u. A. 38, 99, 135f., 170, 179, 180, 199f.
- Freiheit des Literaten 20, 57, 68, 73, 74, 75f., 77, 78, 79, 81, 90, 97-100, 173, 179, 201, 202, 204, 207, 208
- individuelle Erfahrung des Literaten 22, 33f. A. 22, 49, 113f., Kap. 4, 179, 183 A. 11, 215
- Rechte des Literaten s. Autorenrechte u. Freie Meinungsäußerung
- Literatur (s. auch Dichtung) 16, 22, Kap. 1.3., 39, 48f., 53, 58, 71, 73, 81, 85,

- 97f., 104, 106, 113, 123, 125, 156, 176, 184, 189, 201, 203, 210, 212, 216
 – engagierte Literatur (s. auch *al-adab al-multazim*) 13, 60, Kap. 2, 96, 98f. A. 38 u. 41, 100, 104ff., 113, Kap. 5, 202, 211
 – europäische/westliche Literatur 33, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 49f., 56, 69, 71 u. A. 45, 80, 84 u. A. 95, 90 A. 6, 97, 101f., 104, 107, 122, 124, 148, 177, 192
 – Form, Inhalt, Sprache 31f., 34, 36, 40f., 42, 43ff., 48, 55f., 58, 70 u. A. 39, 71, 72, 77 A. 64, 79, 81f. u. A. 84, 103, 167, 184, 185f., 201f., 202, 203
 – Gesellschaftliche Bedeutung/Funktion 12, 20, 21, 55, 57, 65, 129, 135, 136, Kap. 4.4., 179, 186, 197, 215
 – klassische arabische Literatur 40, 58, 73, 119, 176
 – lateinamerikanische Literatur 133, 136
 – Literatur und Leser/Publikum/Volk/Mensch/Nation/soziale und politische Wirklichkeit 11 u. A. 3, 20, Kap. 1.3., 40, 42, 44, 48, 49, 50, 55, 56f., 62, 63, 65f., 69, 77-70, 81, 87, 113, 129, 151, 160, 161, 163, 167, 168, 171, 172, 200, 213, 216
 – russische/sozialistische Literatur: 52 A 95, 55, 69, 70, 118, 121, 122, 124, 125, 149, 177
 – Tendenzliteratur 104, 106, 113
 Literaturdiskussion 12, 13, 14, 21f., 23, 34, 37, 39, 43, 55, 57, 60, Kap. 2, 89, 151, Kap. 5., Kap. 6, 213, 215
 Literaturkonzeption 12, 13f., 33, 55, 63, 76, 79, 82, 89, 94, 95, 105, 106f., 112, 113, 129, 162, 182, 200, 211, 213ff.
 Literaturkritik (auch europäisch/westliche) 20, 21, 22, 31, 32, 33f. u. A. 22, 35f., 37, 40, 41 A. 48, 43, 44, 47, 48, 50, 51, 54, Kap. 1.4. u. A. 64 u. 65, 62, 69f., 71, 72, 73, 74f., 76, 77, 79-82, 80 A. 77, Kap. 2.4. u. A. 92, A. 95, A. 99, 89, 91 A. 7, 97, Kap. 3.2., Kap. 3.3., 106, 112, 129, 130, 150, 151, 155, Kap. 5.1., Kap. 5.2., 171ff., 173, 174, 176, 180, 186, 189, 190, 194, 195, 197, 203f., 208, 210, 213, 214
 Literaturtradition, Kritik daran/Überwindung Kap. 1.2, 32, 33f. u. A. 22, 35f. 40, 43ff., 46, 48, 56, 61f., 66, 70, 71, 77 A. 64, 81, 123f., 166, 197
 Literaturzeitschriften als Foren für Diskussion, Ideen, Kritik 12, 22f., 39 A. 42, 51 A. 90, 61, Kap. 2.1.1., 70ff., 84 A. 92, 86f., 89f. u. A. 7, Kap. 3.1., Kap. 3.2., 113, 117, 147, 148, 153, 155, 156, 157, 158ff., 162f., 170, 176, 182f., 185, 186, 187, 189, 190, 193, 201, 202f., 205, 210, 211 u. A. 95, 213f.
Littérature engagée (s. auch Rezeption: *littérature engagée*) 12m 60, 61f., Kap. 3, 155, 213
al-madīna al-fāḍila 134f. u. A. 79
al-madrasa al-hadīṭa 32f.
mahḡar 32-35, 50
 Materialismus 39 A. 42, 40
 – dialektischer Materialismus 56
 Meinungsfreiheit s. freie Meinungsäußerung
 Menschenrechte 53, 136, 208 A. 88
 Modernisierung s. Erneuerung, gesellschaftliche
mutaqqafūn 189, 209
 Mystik 122f. A. 23, 132, 137f. 145f., 193f. A. 48
 Mythologie/Mythos 56 A 108, 57, 71 u. A. 45, 132, 147, 148, 150, 151, 176, 179
nahḡa 31, 53, 73, 85
nakba 26f., 29 u. A. 9, 91, 92, 97, 105, Kap. 5.1., 164
naksa 59, 155f., 170, 171, Kap. 6, 214
an-naqd ad-dātī Kap. 6, 155f., 214
 Nationalismus, arabischer 12, 14, 21, 25f., 41, 43 A. 52, 46, 48, 52, 55, 58, 61, 67f., 69, 70, 72, Kap. 2.3.1., 76f.,

87, 92 A. 11, Kap. 3.2. u. A. 124,
147, 148, 149, 153, 155, 156 u. A. 2,
181, 182, 188 A. 30, 209, 211, 214
Nationalsozialismus 46, 50, 52, 57, 96,
122, 214

Neue Sensitivität s. *ḥassāsīya ḡadīda*

Niederlage s. *naksa*

Nihilismus 72, 127, 143, 144

Originalität 29, 56, 118, 153, 157, 199

Osmanen 25, 31, 46, 73

Palästina

– arabische Literaten in Israel 159,
163, Kap. 5.2. u. A. 23, Kap. 5.3.,
Kap. 5.4., 187, 195, 197

– Palästina-Problem 26, 93, 94, 148,
Kap. 5

– Palästina-Katastrophe s. *nakba*

– palästinensische Dichtung/Litera-
tur 13, 20 A. 19, 157f., 160, 165 A.
36, 173

– palästinensische *Widerstandsdich-
tung/-literatur* (s. auch Rezeption
der palästinensischen *Widerstands-
literatur*) 13, Kap. 5, 186, 195-199,
212, 214

Panarabismus s. Nationalismus, arabi-
scher

Parnassien 101f. u. A. 55

PLO 155, 156 A. 2, 161 u. A. 16, 162

post-colonial studies 15f., 20

Prometheus 119, Kap. 4.4., 215

Prosa 31ff. u. A. 19, 36, 45, 51, 55, 58,
73, 85f. A. 95, 155, 157ff., 160, 183,
185f., 204

– und Engagement 99, 101ff.

– Drama/Theater 40, 145f., 157, 167

– Kurzgeschichte 32f., 69, 81, 157 A.
6, 158, 162, 167, 186

– Roman 36, 40, 90, 157, 162, 186

Publikationsbedingungen s. Kulturpoli-
tik in den arabischen Staaten

Rābiṭat al-Kuttāb as-Sūrīyīn 84 A. 92

Rābiṭat Nuqqād al-Adab fil-‘Irāq 152

ar-Rābiṭa al-Qalamīya 35 A. 26

Realismus 32f., 36, 47, 55, 65, 81, 86, 101,
121, 124, 125 A. 36, 130, 133, 134,
147, 158, 160, 161, 168, 185, 211, 213

– Magischer Realismus 133

– Sozialistischer Realismus 52 A. 95,
69f. u. A. 37 u. 39, 75, 80 A. 77.

Kap. 2.4. u. A. 92, 101, 103, 121 u.
A. 17, 130, 131, 144, 211, 213

Rebellion s. Auflehnung

Regimekritik 39, 42, 183, 184f., 187,
190, 192f. 199 A. 61, 202, 203f. u. A.
72, 209, 210, 214f.

Revolte s. Auflehnung

Revolution 34, 45, 52, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 129, 130, 132, 133,
134, 136, 139, 141, 142f. u. A. 105,
147, 148, 152, 163, 171, 179, 188,
190, Kap. 6.3.2., 204, 207

Rezeption 13, 19, Kap. 2.4.

– des Existenzialismus 16, 23, 92 A.
11, Kap. 3.2. u. A. 97, 113f., Kap.
4.2., 143, 148, 163, 216

– Interkulturelle Rezeption 14f., 16,
62, 86f., Kap. 3.2., Kap. 3.3., 112f. u.
A. 90.

– der *littérature engagée* 14, 16, 62,
86f., Kap. 3.2., Kap. 3.3., 112f.

– der palästinensischen *Widerstands-
literatur* Kap. 5.3., 174ff.

– der sozialistisch/marxistischen
Literaturtheorie 16, 36f. Kap. 1.3.1.-
Kap. 1.4., Kap. 2.1., 79f., Kap. 2.4.,
90 A. 5, 213

– Rezeptionswissenschaft/-theorie
18, 108-112 u. A. 73 u. 90

Romantik 27, 28, 33f. A. 22, 36, 68, 84f.
u. A. 95, 101, 118, 123, 130, 146,
147, 169

Russische Revolution 51, 52, 53

šahīd s. *istišhād*

Säkularismus 35, 37, 53, 54, 107, 182,
183

Selbstkritik s. *an-naqd ad-dātī*

šī‘r ḥurr s. Dichtung: *šī‘r ḥurr*

šī‘r manṭūr s. Dichtung: *šī‘r manṭūr*

Sisyphos 126f., 142

- Sowjetunion 26, 36, 46, 50, 52, 69, 70, 80
A 77, 118, 140 A 98, 144, 145, 162,
213
- Sozialismus 12, 14, 36f., 38f., Kap. 1.3.1.-
Kap. 1.4., 72, 74f., 82, 113, 119, 120,
126, 128, 129, 130, 143, 144, 174,
181, 183, 191, 209, 211, 214, 216
– Fabischer Sozialismus 37, 38, 40,
41
– Kommunismus 27, 41, 48 u. A. 71,
51 A. 90, 52f. u. A. 95, 82, 83, 117,
146, 147, 149f., 176
– Marxismus 37, 38, 51 u. A. 90, 75,
83, 85, 87, 92 A. 12, 118, 158, 183 A.
110, 191, 214
- Stadt 119, 121f., 132, 134f., 146, 192
- Surrealismus 28, 71, 84f. A. 95, 119, 184,
186
- Symbol/Symbolismus 28, 29, 43, 47,
84f. A. 95, 102, 119, 122f. A. 23,
132, 133, 143, 150 u. A. 139, 168,
173, 202, 207
- tamarrud* s. Auflehnung
Tammūzīyūn 71 A. 45, 150
- Tod/Selbstmord 71, 74, 127, 128, 129,
133f., 135f., 137f. 139, 141, 145, 148,
150
- Übersetzungswissenschaft 109-112 u. A.
87 u. 88
- Umgangssprache 43ff. u. A. 52, 58 u. A.
114, 71, 77, u. A. 64, 79, 82 A. 84,
213
- Universalität 47, 72, 74, 87, 98, 132, 148,
153, 173, 177, 180, 189, 191, 192
- USA s. Amerika
- Vergangenheit 28, 29 A. 8, 39, 48, 54, 56
u. A. 107, 59, 65, 68, 107, 109, 124,
134, 147, 149, 196, 198, 199, 202, 211
- Weltkrieg
– Erster Weltkrieg 38, 46
– Zweiter Weltkrieg 26, 27, 36, 49,
52 A. 95, 62, 122 A. 23, 149, 188
- Weltliteratur 71, 77, 78, 119, 164, 177
- Widerstandsdichter/-literaten* s. Palä-
stina: palästinensische Literaten
- Widerstandsliteratur (s. auch Palästina:
palästinensische *Widerstandslite-
ratur*) 187, 197, 199
- Zensur (s. auch Kulturpolitik) 21, 39 A.
42, 43, 135, 147, 164, 165, 178, 193,
206, 207, 208, 211 A. 95
- Zionismus 51, 54, 93 A. 16, 94 u. A. 23,
95 A. 27, 156, 160, 162 A. 21, 164,
172, 177 A. 82, 187
- Zukunft 25, 29, 30, 32, 54, 65, 68, 75, 86,
90, 91, 119, 122f. u. A. 23, 127, 134,
139, 141, 142, 149, 199, 200, 202

A: 8645/1998(3)



Arabisch

Literatur

Isidore de Me

1877

77, 71

69 8.4.

