

Arabistik und Islamwissenschaft

DER WESTEN IM SPIEGEL DES ARABISCHEN ROMANS MAROKKOS
EIN BEITRAG ZUR LITERARISCHEN IMAGOLOGIE

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität
zu
Münster (Westf.)
vorgelegt von
Abdelkrim Lardi
aus Agadir/Marokko

2012

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Juli 2012

Dekan der Philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Christian Pietsch

Erstgutachter: Prof. Dr. Thomas Bauer

Zweitgutachter: Prof. Dr. Hans Hinrich Biesterfeldt

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS.....	1
VORWORT.....	3
BEMERKUNGEN ZU TRANSKRIPTION UND ÜBERSETZUNGEN.....	4
ERSTER TEIL: DEFINITORISCHE VORKLÄRUNGEN UND THEORETISCH- METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN	5
1. Einleitung: Zielsetzung und Forschungsstand.....	5
2. Bearbeitung der Thematik:	8
2.1. Zur literarischen Imagologie.	11
2.1.1 Die marokkanische „Littérature Comparée“.	14
2.1.2 Die Darstellung des <i>Anderen</i> als literarisches Phänomen.....	18
2.1.3 Zum Begriffskomplex „Bild“.	20
2.1.4 Was ist der Westen? Marokkanische Ansätze zu einer Definition.....	27
2.1.5 Das Bild Europas in marokkanischen Reiseberichten.....	42
2.1.6 Marokko aus Sicht westlicher Autoren.....	56
3. Das kulturelle Umfeld der marokkanischen Literatur arabischer Sprache. 74	
3.1 Historischer Abriss: Marokko unter französischer Kolonialherrschaft (1912-1956).....	74
3.2 Die mündliche Tradition (aš-šafāhīyāt).....	86
3.3 Sprachsituation in Marokko: Mehrsprachigkeit und Diglossie.....	99
4. Intellektueller Bezugsrahmen des Modernisierungsdiskurses: <i>Aṣāla</i> oder <i>Mu‘āṣara</i> ?.....	117
ZWEITER TEIL: THEMATISCHE ANALYSE:.....	134
1. Der marokkanische Roman arabischer Sprache: Entstehung und Entwicklung:.....	134
2. Westliche Wahrnehmung in ausgewählten marokkanischen Romanwerken:	151
2.1 Rückhaltlose Assimilation am Beispiel des Romans <i>Fī t-tufūla</i> (في الطفولة) von ‘Abdalmağīd Binğallūn.....	151

2.2	Zerrissenheit am Beispiel der Romane:	
	– <i>al-Marʿa wa-l-warda</i> (المرأة والوردية) von Muḥammad Zafzāf.....	162
	– <i>Dafannā l-māḍī</i> (دَفَنَّا الْمَاضِي) von ʿAbdalkarīm Ġallāb.....	175
	– <i>al-Ġurba</i> (الغربة) von ʿAbdallāh al-ʿArwī.....	189
	– <i>Yaumīyāt muhāġir sirri</i> (يَوْمِيَّاتِ مُهَاجِرِ سِرِّي) von Rašid Nīnī.....	196
2.3.	Antiwestliche Empfindung am Beispiel des Romans <i>al-Yatīm</i> (اليتيم)	
	von ʿAbdallāh al-ʿArwī.....	207
2.4	Selbstkritische Besinnung am Beispiel des Romans <i>ʿĀm al-fīl</i> (عام الفيل)	
	von Lailā Abū Zaid.	212
2.5.	Rekonziliation mit dem Westen am Beispiel der Romane:	
	– <i>al-Baʿīdūn</i> (البعيدون) von Bahāʿaddīn aṭ-Ṭūd.....	222
	– <i>Šarqīya fī Bārīs</i> (شَرْقِيَّةٌ فِي بَارِيسِ) von ʿAbdalkarīm Ġallāb.....	234
	SCHLUSSBEMERKUNGEN.....	241
	LITERATURVERZEICHNIS.....	251
	LEBENS LAUF.	287

VORWORT

Mein aufrichtiger Dank gilt allen, die mich bei der Entstehung dieser Arbeit auf unterschiedliche Art und Weise ermutigt und unterstützt haben. Mein besonderer und erster Dank gilt Prof. Dr. Thomas Bauer, der mein Forschungsinteresse von Anfang an unterstützt und mir während der Entstehungszeit dieser Arbeit verständnisvoll ausreichend Freiraum ermöglicht hat. Dank aussprechen möchte ich ihm vor allem für seine präzisen Hinweise, konstruktiven Ratschläge und seine aufmunternde Kritik. Mein wärmster Dank gebührt auch Prof. Dr. Hans Hinrich Biesterfeldt für die bereitwillige Übernahme des Koreferats, für seine sorgfältige Durchsicht, seine geschätzten Anregungen und seine ermutigenden Worte. Zu bleibendem Dank bin ich an dieser Stelle meiner Frau verpflichtet für ihre geduldige Unterstützung meines Vorhabens und ihre wertvolle Hilfestellung in Form einer intensiven und kritischen Bearbeitung des Manuskripts. Abschließend und nicht zuletzt gilt mein allergrößter Dank meiner Familie für ihre stetige Begleitung und moralischen Unterstützung. Ihnen ist diese Arbeit in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.

BEMERKUNGEN ZU TRANSKRIPTION UND ÜBERSETZUNGEN:

Sämtliche in dieser Arbeit zitierten Textausschnitte aus den arabischen Primärquellen beruhen auf meiner eigenen Übersetzung, in der ich Textgenauigkeit und literarische Qualität zu verbinden versuchte. Die Transkription der Namen und Begriffe richtet sich im Allgemeinen nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bei ihrer ersten Erwähnung in der Arbeit werden sie transkribiert, ansonsten werden sie in der gängigen Schreibart zitiert.

ERSTER TEIL: DEFINITORISCHE VORKLÄRUNGEN UND THEORETISCH-METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

1. EINLEITUNG: ZIELSETZUNG UND FORSCHUNGSSTAND.

GEGENSTAND DER UNTERSUCHUNG. Die erste literarische Beschäftigung mit *Fremdem* in Marokko ging auf die frühen Ansätze der marokkanischen Reiseberichte, der sogenannten *as-Safariyāt al-maḥzaniya* (Gesandtschaftsreisen) am Anfang des 17. Jahrhunderts zurück, welche den Weg zur Entstehung der ersten marokkanischen Europabilder und der „Imagologie“ in der modernen marokkanischen Literatur überhaupt ebneten.¹ Die Thematisierung der *Andersheit* und der *Fremdwahrnehmung* ist, mit unterschiedlicher Ausprägung, Gewichtung und Verarbeitung, zu einer wichtigen Thematik der ganzen marokkanischen Literatur geworden. Einen besonders starken Anteil am Vermittlungsprozess von Fremdbildern hat der marokkanische Roman. Als literarische Gattung könnte er als „Kunst des Anderen“ definiert werden. Gerade was die Konstruktion des *Fremden* und was die Auseinandersetzung mit dem *Anderen* angeht, scheint er ein ausgezeichnetes Paradigma anzubieten.

Die distinguierte Stelle, die er im Gefüge der einheimischen literarischen Gattungen einnimmt und der hohe Status, den er im marokkanischen Kulturleben genießt, prädestinieren ihn für diese Funktion.² Über seine inhärente Multifunktionalität und seine Perzeptivität schreibt der marokkanische Schriftsteller und Literaturkritiker Muḥammad Barrāda:

„Der Roman verdient es, die geeignetste literarische Gattung zu sein, welche die komplexen Beziehungen des modernen Menschen auszudrücken vermag, sei es auf der persönlichen, der gesellschaftlichen oder der universalen Ebene [...].“³

¹ Siehe besonders hierzu Muḍḍin, ‘Abdarrahīm: *ar-Riḥla fi l-adab al-maḡribī (an-naṣṣ, an-nau‘, as-siyāq)*. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq, 2006.

² Vgl. Laḡḡumrī, ‘Abdalfattāḥ: *Mā l-ḥāḡa ilā r-Riwāya? Masā’il ar-Riwāya ‘indanā*. Casablanca: Dār at-ṭaqāfa, 2008. Siehe in diesem Sinne auch ‘Aqār, ‘Abdalḥamid: *ar-Riwāya al-maḡribīya*. Taḥawwulāt al-luḡa wa-l-ḥiṭāb. Casablanca: Šarikat an-našr wa-t-tauzī‘ al-Madāris, 2000; al-Manī‘ī, Ḥasan: *Qirā’at ar-riwāya*. Meknes: Sindī li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr, 1996.

³ Barrāda, Muḥammad: *ar-Riwāya ufuqan li-š-šakl wa-l-ḥiṭāb al-muta‘addidain*, *Fuṣūl*, Nr. 4 (Winter 1993), S. 10; vgl. in diesem Zusammenhang auch al-Yabūrī, Aḥmad: *Takawwun al-ḥiṭāb ar-riwā’ī*. *ar-Riwāya al-maḡribīya namūḡan*. In: *Maḡallat Āfāq* Nr. 3-4 1984, ders.: *al-Kitāba as-sardiya fi l-Adab al-maḡribī al-ḥadiṭ*, al-Ma‘ārif 2000; Laḡḡumrī ‘Abdalfattāḥ: *Li-mādā ḥtāra al-adib*

Die Beschäftigung mit dem Westen stellt in der marokkanischen Romanliteratur ein auffälliges literarisches Phänomen dar. Sie ist in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung, ausgehend von den einfachen embryonalen bis zu den modernsten Versuchen, omnipräsent und diskursprägend. Die Häufigkeit seines Auftretens in der marokkanischen Literatur arabischer Sprache deutet an, dass der Westen nicht allein als Indiz für eine zufällige thematische Präferenz steht, sondern eine der zentralen Fragen der modernen marokkanischen und arabischen Literatur überhaupt darstellt.⁴

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir interessant, ausgewählte Beispiele aus dieser Gattung unter dem Fokus der Darstellung des Fremden – in zentraler Weise das Bild des Westens – zum Gegenstand differenzierter Betrachtungen zu machen. Mit dieser Arbeit soll mit literaturwissenschaftlichen Methoden aufgezeigt werden, wie *das marokkanische Andere* im ästhetischen Kontext konstruiert wird und wie die Mechanismen literarischer Fremdrepräsentation funktionieren.

Unter den genannten Beweggründen für diese Studie ergeben sich noch weitere zentrale Fragenkomplexe, denen die Untersuchung besondere Aufmerksamkeit widmen wird. So könnten einige der hinter dieser Studie stehenden Fragen lauten:

- In welchem Licht erscheint der Westen in der arabischen Romanliteratur Marokkos?
- Welche Vorstellungen verbinden die marokkanischen Schriftsteller mit dem Westen?
- Was repräsentiert der Westen im marokkanischen Roman arabischer Sprache?
- Welche Funktionen hat der Westen zu erfüllen?
- Welche schriftstellerischen Ambitionen oder Geisteshaltungen, welche gesellschaftlichen Bedürfnisse und eigenkulturelle Begebenheiten führen zur Auseinandersetzung mit dem Westen?
- Welche Einflussfaktoren wirken in welcher Gewichtung auf die Entstehung bzw. die Entwicklung der literarischen Fremdbilder?
- Ist das literarische Werk der marokkanischen Schriftsteller „naiv-erlebte“ Eigenweltbeschreibung oder „interkulturell-reflektierte“ bzw. diskursive Dichtung?
- Bietet dieses schriftstellerische Fremdbild Chancen für eine erfolgreiche interkulturelle Kommunikation?

al-mağribī kitābat ar-Riwāya? In: Mağallat ‘Alāmāt, Nr. 15 (Qirā’āt fī r-Riwāya al-mağribīya), Meknes 2001.

⁴ Abū l-‘Ainain, Faḥī: Ṣūrat ad-dāt wa-ṣūrat al-āḥar fī l-ḥitāb ar-riwā’ī al-‘arabī. In: Labīb Ṭāhir (Hrsg.). Ṣūrat al-āḥar. al-‘Arabī nāziran wa-manzūran ilaih. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiya, 1999, S. 811.

- Wie konstruiert der marokkanische Schriftsteller die Beziehung zum Selbstbild?
- Wie wird das Eigene in einem konkreten literarischen Text artikuliert?

Gemäß diesen Fragen beschränkt sich die vorliegende Untersuchung nicht nur darauf, literarische Fremdbilder zu erfassen und zu beschreiben, sondern zielt darüber hinaus darauf ab, den Entwicklungsprozess offen zu legen. Ausgehend von der Betrachtung einer Reihe Klischees und Stereotypen, die sich in der marokkanischen Wahrnehmung innerhalb des sich historisch wandelnden Bildes vom Westen herauskristallisiert haben, wird das Bild des Westens im marokkanischen Roman insbesondere im Hinblick auf die Konstanz und den Wandel gewisser fiktionaler Bilder untersucht.

Dieses Erkenntnisziel ist umso wichtiger, als es bislang in der deutschsprachigen Arabistik – trotz des umfassenden Bedeutungszuwachses Marokkos innerhalb des gesamten Bereichs der Arabistik und Islamwissenschaft – keine nennenswerte Vorstudien gibt, die sich im Sinne der Themenstellung dieser Arbeit systematisch und aus literaturwissenschaftlicher Perspektive mit der Darstellung der kulturellen Fremdheit in den marokkanischen Werken arabischer Sprache beschäftigen. Wohl aber stellt man allgemein fest, wenn man die zur Zeit vorliegende Forschungsliteratur überblickt, dass die marokkanische Literatur französischer Sprache als Forschungsschwerpunkt häufig thematisiert wird⁵, während eine entsprechende groß angelegte Beschäftigung und sich eingehend auseinandersetzen- de Darstellung als Synthese zahlreicher vorhandener Arbeiten zum Bild des Westens in der marokkanischen Literatur arabischer Sprache noch ein Desiderat bleibt.

Auch im östlichen Teil der arabischen Welt ist ihre Präsenz (außerhalb des engeren Literaturbetriebs) spärlich, ja kaum in den Blick reichhaltiger gut strukturierter wissenschaftlicher Forschungsaktivitäten gekommen. Allerdings finden sich verstreute Hinweise in der angrenzenden Sekundärliteratur und gelegentliche Versuche, die sich marginal damit befassen, und dies stets in Zusammenhang mit anderen Themen. Inhalts- und Strukturanalysen sind zumeist deskriptiv und bewegen sich **dort** in der Regel auf der Ebene des Einzelwerkes oder des Oeuvres seines Autors und bieten kaum grundsätzlichere Ergebnisse.⁶

⁵ Vgl. Heiler, Susanne: Der marokkanische Roman französischer Sprache. Zu den Autoren um die Zeitschrift *Souffles* (1966-1972). Heidelberg 1988/89; ERGÄNZEN /Regina Keil.

⁶ Vgl. El-Enany, Rasheed: Arab Representations of the Occident. East-West Encounters in Arabic Fiction. New York 2006, S. 109-112 und 122-124. Vgl. in dieser Hinsicht auch Razzān, Maḥmūd

Dass marokkanische Literatur arabischer Sprache nicht virulent wahrgenommen wird und bisher kaum Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, macht den Blick auf ein großes Forschungsdefizit frei.

2. DIE BEARBEITUNG DER THEMATIK.

Bevor ich zu dem eigentlichen Gegenstand der Untersuchung „Westliche Wahrnehmung in der marokkanischen Romanliteratur arabischer Sprache“ übergehe, möchte ich das Verfahren dieser Untersuchung erläutern. Die Bearbeitung der Thematik wird auf zwei Ebenen stattfinden: einer theoretisch-methodologischen und einer textanalytischen Ebene.

a– Was die theoretisch-methodologische Frage angeht, so scheint mir eine interdisziplinäre Öffnung wegen des zentralen Stellenwerts, der dem Westen und seinem Bild im marokkanischen Roman in meiner Studie zukommt, unerlässlich. Denn nur in interdisziplinärer Kooperation kann es – meines Erachtens – möglich werden, einen besseren kontextuellen Zugang zu den anvisierten Texten zu ermöglichen.

Die vorliegende Studie nähert sich der Problematik literarischer Vermittlung kultureller Alterität aus imagologisch-literaturwissenschaftlicher Perspektive. Um einen theoretischen Rahmen zur Untersuchung von literarischen Fremdbildern in marokkanischen Romanwerken arabischer Sprache zu schaffen, wird für mich der Schwerpunkt auf den Methoden der Textanalyse und den Ansätzen zur Erforschung literarischer Fremdheit, die vor allem in der komparatistischen Imagologie angewandt werden, liegen. Mit einem Vergleich ausgewählter theoretischer Schriften zur Imagologie werden schwerpunktmäßig Begriff und Methode analysiert, um vor allem ein dem Gegenstand adäquates Begriffsinventar abzuleiten und eine methodische Fundierung zum Thema zu akzentuieren. Aufgrund der terminologischen Unklarheiten und kontroversen Verwendung, welche wir in der gegenwärtigen Forschung finden, ist es mit Blick auf den bereits skizzierten thematischen Rahmen notwendig, im theoretischen Teil vorangehend eine einheitliche Terminologie zu schaffen und einige definatorische Anhaltspunkte zu erarbeiten, die bei den späteren Darlegungen und Interpretationen der Werke hilfreich sind. Da eine adäquate Darstellung der phänomenologischen Theorie der literarischen Imagologie nur über die Rekonstruktion ihrer relevanten Begrifflichkeit gelingen kann, werde ich mich der Reihe nach mit dem Begriff „Bild“ sowie

Ibrāhīm: *Ḥiṭāb an-nahḍa wa-t-taqaddum fī r-riwāya al-‘arabiya al-mu‘āšira*. Amman: aš-Šurūq, 2003, S. 36.

ebenfalls unterschiedlich bezeichneten Einzelementen dieses Oberbegriffs auseinandersetzen, insbesondere mit tradierten Begriffen wie *Fremdbild* und *Eigenbild*, *Stereotyp* und *Vorurteil*. Somit fällt diese Studie in den Bereich der literaturwissenschaftlichen Imagologieforschung. Ihr Ziel ist es allerdings nicht, zur Theorie der Imagologie beizutragen. Vielmehr will sie – wie oben erwähnt – mit dem methodologischen Ansatz der Disziplin versuchen, das Bild des Westens im ästhetischen Kontext zu ergründen, d.h. als Element eines zu interpretierenden Kunstwerkes zu betrachten. Zugleich ist sie ein wichtiges Feld der Kulturbeziehungsforschung, insofern sie Entstehung, Wirkungsweise, Weitergabe und Aufnahme dieser Bilder analysiert. Dabei sind die geistes- und mentalitätsgeschichtlichen Grundlagen aufzudecken, in denen marokkanische Fremdbilder wurzeln. Demzufolge wird der kulturhistorische Aspekt im Vordergrund stehen. Das Ziel dieser Untersuchung liegt primär in der Erforschung des von ihnen vermittelten Bildes des Westens; es soll vor allem versucht werden, den Wurzeln und der Wirksamkeit der Urteile über den Westen und die Westler nachzugehen. Im Fokus des Interesses steht ferner, ob literarische Bilder auf außerliterarischen, womöglich politisch oder religiös funktionalisierten Vorurteilen gründen und ihrerseits die Wahrnehmung des Anderen in politisch-ideologischer Absicht beeinflussen. Damit die Gestaltung des literarischen Bildes des Westens umrissen werden kann, sind also nicht nur literarische Zusammenhänge im engeren Sinne zu erforschen, sondern einige Aufmerksamkeit ist auch dem historischen Hintergrund und dem kulturellen Umfeld geschuldet, da ja diese bekanntlich eminent auf die lebensgeschichtliche Situation und den Erfahrungshorizont eines Autors Einfluss nehmen.

Damit erhebt sich die für diese Forschung leitende Frage: Was ist charakteristisch für das kulturelle Umfeld, wie kommt Wahrnehmung von *kultureller Identität* in Marokko zustande, und in welcher Weise wirken sich diese kulturellen Kategorisierungen ihrerseits auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung aus. Was bestimmt die Weltwahrnehmung der Marokkaner und was formiert ihr Selbstverständnis? Welche Rolle, so könnte eine weitere Frage lauten, spielt das traditionelle marokkanische Erzählgut im kulturellen Umfeld?

b– Auf der textanalytischen Ebene:

Die textanalytische Ebene ist in zwei Teile gegliedert.

An den Anfang des ersten Teils wird eine Übersicht über die Entstehung und die Entwicklung des marokkanischen Romans gestellt.

Abgesehen von diesem Rundblick soll es im zweiten Teil der textanalytischen Ebene primär darum gehen, die Thematik der Wahrnehmung in marokkanischen Romanwerken arabischer Sprache herauszuarbeiten und das von ihnen vermittelte Bild des Westens gründlich zu erforschen. Dabei wird die literarische Präsentation vom Westen in den Einzeluntersuchungen speziell unter die imagologische Lupe genommen; es soll unter anderem versucht werden, den Wurzeln der Urteile über den Westen und die Westler nachzugehen.

ANALYSEGEGENSTAND. In der Analyse werden zahlreiche literarische Erzeugnisse seit der Entstehung des marokkanischen Romans bis heute herangezogen.

Angesichts der Materialfülle war allerdings bei einer Auswahl der Romane eine Begrenzung der zu untersuchenden Romane unvermeidlich. Für die Auswahl waren für mich vor allem zwei Kriterien maßgeblich.

Zum einen sollte die Auswahl nicht beliebig sein, sondern sie musste sich auf repräsentative marokkanische Romanwerke von literarischem Rang konzentrieren, deren Lektüre über ihre Entstehungszeit hinaus eine konstante Rolle spielen.

Die Betrachtung der Texte erfolgt innerhalb einer festgelegten thematischen Ordnung, zum größten Teil chronologisch nach dem Entstehungsjahr, da mir die chronologische Verfahrensweise geeignet erscheint, Konstanz und Varianz der imagotypen Elemente in ihrer Historizität zu erschließen. Hinsichtlich ihrer Darstellung sind ähnliche Werke additiv nach ihrem festgelegten

Themenschwerpunkt interpretiert und geordnet worden. Diese Vorgehensweise ermöglicht es, Gemeinsamkeiten und Differenzen in der literarischen Zeichnung der Westler, die in einzelnen Werken partiell erkennbar sind, auf einer breiten Textbasis zu erarbeiten.

Zum anderen sollten die ausgewählten Werke einen imagologischen Blick auf den Westen gewähren. Dabei soll der Westen nicht nur marginal ins Spiel kommen oder marginal erwähnt werden, sondern im Werk eine markante Funktion aufweisen.

Zur Untersuchung bieten sich zahlreiche zwischen 1954 und 2006 erschienene marokkanische Romane arabischer Sprache an, in denen jeweils das Verhältnis zu dem Westen thematisiert wird und mit denen sich eine ganze Reihe von imagologischen Beobachtungen machen lassen. Für die inhaltliche Analyse war es erforderlich, die Romane in thematische Blöcke zu unterteilen, um den Umfang nicht ausufern zu lassen. Für jeden Block wurde einer oder einige Schriftsteller stellvertretend untersucht. Es handelt sich dabei um Romane der Autoren,

‘Abdalmağīd Binğallūn, ‘Abdalkarīm Ġallāb, Muḥammad Zafzāf, ‘Abdallāh al-‘Arwī,

Lailā Abū Zaid, Bahāʿaddīn aṭ-Ṭūd sowie den profilierten „jungen“ Journalisten und Schriftsteller Rašīd Nīnī.

In den von mir untersuchten Texten war die Repräsentation des Westens ohne besondere Mühe ausfindig zu machen. Die Texte nehmen mittels spezifischer Motive und eindeutiger Signale Bezug auf den gemeinsamen Assoziationshintergrund „Westen“, so dass dem Leser sofort klar ist, wo sich die Handlung abspielt und wovon die Rede ist. Im Folgenden nenne ich solche Textausschnitte, in denen für den Leser sofort konstatierbar wird, dass die Rede vom Westen ist „okzidentalisiert“. Mit dieser Bezeichnung verknüpfe ich weder eine ästhetische noch eine moraldidaktische Wertung. Auch heißt dies keineswegs, dass hier eine westliche Sichtweise leitend wird. Okzidentalisierte Textstellen sind für mich schlicht und einfach dadurch gekennzeichnet, dass sie durch gewisse Textelemente an das Vorverständnis der Lesenden appellieren und antizipativ Assoziationen hervorrufen. Dieser Appell kann durch eine limitierte Zahl von knappen Signalen gesetzt werden.

Es können aber durchaus auch ganze Passagen massiv von okzidentalisierenden Motiven belegt sein.

Mit dieser Zielsetzung folgt diese Untersuchung im wesentlichen einem neuen Forschungsansatz, der bislang jedoch lediglich auf die westliche Literatur und marokkanische Literatur französischer Sprache Anwendung gefunden hat, während seine Nutzbarmachung für andere Literaturen wie die marokkanische Literatur arabischer Sprache noch aussteht.

2.1 ZUR LITERARISCHEN IMAGOLOGIE

Der Begriff „Imagologie“ taucht zum ersten Mal im Jahre 1964 auf als Titel eines Rezensionsteils der französischen Zeitschrift „Ethnopsychologie. Revue de Psychologie des peuples“.⁷ Hauptsächlich geht der Terminus „Imagologie“ auf die französische vergleichende Literaturwissenschaft zurück, insbesondere auf Jean-Marie Carré und seinen Schüler Marius-François Guyard, die diesem Terminus die Prägnanz gegeben haben, die mit ihm bis heute noch verbunden ist. Bereits 1928 veröffentlichte Carré, damals Professor für vergleichende Literaturwissenschaft an der Sorbonne, seine berühmte Studie zur Bildforschung, die erst nach dem zweiten

⁷ Vgl. Hecker, Hans: Völkerpsychologische Gesichtspunkte zur osteuropäischen Geschichte. Methodische Ansätze zur Charakterisierung der Völker Osteuropas in der Zeitschrift „Ethnopsychologie. Revue de Psychologie des peuples“. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 25 (1977), S. 364-376, hier S. 366f.

Weltkrieg (1947) unter dem Titel „Les écrivains français et le mirage allemand 1800-1940“ erschien, und die von vielen Komparatisten als „Geburtsurkunde“ für die Imagologie als Sonderforschungszweig der Vergleichenden Literaturwissenschaft angesehen wird. Motiviert von dieser Studie, veröffentlichte 1951 Carrés Schüler Marius-François Guyard ein komparatistisches Handbuch, in dessen achtem Kapitel „L'Étranger tel qu'on le voit“ er zahlreiche Überlegungen und Anregungen zu ausgeprägten Kriterien für die komparatistische Imagologie als Teildisziplin der Komparatistik widmete.⁸ Zum wichtigsten Gegenstand imagologischer Forschung nannte Guyard darin die Erforschung der wechselseitigen Einschätzungen von Nationen und Völkern in den literarischen Darstellungen. Er designierte die imagologische Studien als „un domaine neuf [...] dont l'intérêt dépasse la seule littérature, puisque de résoudre, c'est apprendre aux peuples à se mieux connaître en reconnaissant leurs illusions.“⁹

Die Wissenschaft von den nationalen Bildern wird zu einer Art literarischer Diplomatie.

Besonders hoch setzte Marius-François Guyard den Stellenwert der Verbesserung internationaler Beziehungen und der friedlichen Koexistenz an. Prägnant heißt es in seinem 1951 erschienen Buch *Littérature Comparée*:

„La littérature comparée peut aider deux pays à opérer une sorte de psychoanalyse nationale: en connaissant mieux la source de leurs préjugés mutuels, chacun se connaîtra mieux, et sera plus indulgent pour l'autre qui a nourri des préventions analogues aux siennes.“¹⁰

Es war namentlich der belgische Komparatist Hugo Dyserinck, der sich für dieses Forschungsfeld weiter eingesetzt hat.¹¹ Von seinem 1966 erschienenen programmatischen Aufsatz „Zum Problem der „*images*“ und „*mirages*“ gingen die Impulse dafür aus, sich mit der Erforschung der Funktion von Images als

⁸ Guyard, Marius-François: *La Littérature comparée*. Avant-propos de Jean- Marie Carré. Paris 1951, S. 110-119.

⁹ Ebd., S. 118.

¹⁰ Ebd., S. 25.

¹¹ Siehe hierzu Dyserinck, Hugo: Der Beitrag der Komparatistik zur Rezeptionsforschung und die Möglichkeit einer fachspezifischen Rezeptionsforschung innerhalb der Komparatistik. In: Konstantinovic, Zoram/Manfred Naumann (Hrsg.): *Proceedings of the IXth Congress of the ICLA*. Bd. 2. Innsbruck 1980, S. 135-140.

Strukturelemente innerhalb eines ästhetischen Kontextes auseinanderzusetzen.¹² Dyserincks grundlegendes Verdienst besteht aber vor allem darin, dass er zum ersten Mal eine entideologisierte imagologische Forschung ermöglichte. Die Leistungen der Imagologie liegen, Dyserinck zufolge, in ihrem Ansatz, ausgehend von literarischen Werken, die zwischen den Völkern vorhandenen negativen Modelle und Vorurteile aufzudecken, diese in ihrer Genese und ihren Wirkungen zu erforschen und ihren möglichen ideologischen Charakter zu entmystifizieren, um mit Verständnisangeboten zur interkulturellen Verständigung beizutragen. Dyserincks Meinung nach kann die imagologische Forschung

„nicht nur erläutern, durch welche Elemente politischer, soziologischer oder psychologischer Art der Verfasser beim Schreiben seines Werkes beeinflusst war, sondern es kann so auch gezeigt werden, in welcher Weise literarische Werke, die derartige Schilderungen enthalten, die öffentliche Meinung beeinflussen, ja sogar ganze ideologische und politische Strömungen zu bestimmen vermögen.“¹³

Dieser theoretische Ansatz Dyserincks wurde von seinen Schülern bzw. Mitarbeitern, Manfred S. Fischer¹⁴ und Karl Ulrich Syndram¹⁵, übernommen und weiterverfolgt. Sowohl Syndram als auch Fischer sahen in der komparatistischen Imagologie einen Beitrag zur Vorurteilsforschung durch Aufdeckung der komplexen Genese nationaler Vorstellungsbilder.¹⁶

Seit den sechziger Jahren haben sich außer Fischer und Syndram mehrere deutschsprachige Forscher mit der imagologischen Problematik in der Literatur auseinandergesetzt. Ihre theoretischen Ansätze unterscheiden sich aber minimal von dem der *Aachener Schule*. Neben Gustav Siebenmann¹⁷, sind dabei Peter Boerner¹⁸

¹² Vgl. Dyserinck, Hugo: Zum Problem der „images“ und „mirages“ und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: Arcadia 1. Bonn 1966, S. 107-120.

¹³ Dyserinck, Hugo: Neuere Veröffentlichungen zur Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: Die Neueren Sprachen, Heft 2, S. 75-84, hier S. 79.

¹⁴ Vgl. Fischer, Manfred 1981.

¹⁵ Vgl. Syndram, Karl Ulrich: „Laboratorium Europa“. Zur kulturwissenschaftlichen Begründung der Komparatistik. In: Leersen, Joep/Syndram, Karl Ulrich (Hrsg.): *Europa Provincia Mundi. Essays in Comparative Literature and European Studies offered to Hugo Dyserinck on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. Amsterdam, Atlanta 1992.

¹⁶ Vgl. Fischer, Manfred: Literarische Imagologie am Scheideweg. Die Erforschung des „Bildes vom anderen Land“ in der Literatur-Komparatistik. In: Günther Blaicher (Hrsg.): *Erstarrtes Denken. Studien zu Klischee, Stereotyp und Vorurteil in englischsprachiger Literatur*. Tübingen 1987, S. 55f.

¹⁷ Vgl. Siebenmann, Gustav: *Methodisches zur Bildforschung*. Tübingen 1992, S. 1-17.

bzw. Zoran Konstantinovic¹⁹ zu nennen. Gelegentlich haben sich außer den oben genannten Forschern andere deutschsprachige Komparatisten wie Thomas Bleicher und János Riez zur Theorie der Imagologie geäußert.²⁰ Auch sie setzen sich für eine Beschränkung der Imagologie auf die Untersuchung der literarisch vermittelten Fremderfahrung und für die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit nationenbezogenen Bildern ein.

2.1.1 DIE MAROKKANISCHE „LITTÉRATURE COMPARÉE“

Auch in Marokko rückte die Sondergattung der Image-Forschung mit Ende der Siebziger, nach und nach in den Vordergrund des Interesses der marokkanischen *littérature comparée*.²¹

Es war der marokkanische Literaturforscher Said Allouch (Sa‘īd ‘Allūš), der als erster Komparatist mit großem Enthusiasmus umfassendere theoretische Begründungen der literaturwissenschaftlichen Imagologie erarbeitet hatte. Allouch führte den Aufschwung und das große Interesse der marokkanischen Kulturszene an diesem Forschungszweig auf verschiedene u.a. folgende Gründe zurück:

1– Das Phänomen des Kolonialismus, das trotz seiner negativen Seiten den Anstoß für eine große Anzahl an literarischen, soziologischen und imagologischen Studien gegeben hat.²²

2– Die große Rolle der marokkanischen Reisebeschreibungen, die infolge des Zusammenpralls mit dem Westen die Identitätserfahrung und die Wahrnehmung des marokkanischen Forschers in hohem Maße geprägt hatte und bewusst oder unbewusst den Weg zur Genese einer *marokkanischen Imagologie* geebnet hatte.²³

Dabei können die ersten Studien auf dem imagologischen Gebiet – für das Selbstverständnis der modernen Imagologie – vielleicht nicht mehr ganz als

¹⁸ Vgl. Boerner, Peter: Das Bild vom anderen Land als Gegenstand literarischer Forschung. In: Sprache im technischen Zeitalter 56 (1975), hier S. 313-321.

¹⁹ Vgl. Konstantinovic, Zoran: Das Anderswerden der Konkretisation. Zum Problem der Alterität in der Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: Leersen/Syndram (Hgg.) 1992, S. 273-280.

²⁰ Siehe hierzu Bleicher, Thomas: Elemente einer komparatistischen Imagologie. In: János Riez (Hrsg.): Literarische Imagologie- Formen und Funktionen nationaler Stereotype in der Literatur. Komparatistische Hefte, Heft 2. Bayreuth 1980.

²¹ Vgl. hierzu insbesondere die Arbeit von Dugas, Guy: Contribution à l'état des recherches imagologiques au Maghreb, *Échanges* (1), 1979, S. 331.

²² Vgl. ‘Allūš, Sa‘īd: Mukawwināt al-Adab al-muqāran fi l-‘ālam al-‘arabī. Casablanca: Shospress 1987, S. 430.

²³ Ebd., S. 490.

Imagologie gelten, da ja in ihnen eher die Ideologie der Selbstverteidigung dominierte. Allerdings gibt es auch hier einige Ausnahmen, wie etwa Versuche Amğad ẘarābulusis, des ersten Dozenten dieser Disziplin an der Universität Rabat (1959), welcher mit den Ansätzen westlicher und arabischer Kollegen (insbesondere Marius-François Guyard, Muḥammad Ġanīmī Hilāl, und ‘Abdalmun‘im Šaḥḥāt) operierte und das *Bild des Anderen* ästhetisch bewertete.²⁴

Allousch kam das Verdienst zu, die Beschäftigung mit literarischen Völkerbildern als Programm im maghrebischen Raum eingeführt sowie deren institutionelle Verankerung an den marokkanischen Universitäten angeregt zu haben.²⁵ Um sich als eigenständiges und legitimes Fach mit einem ernstzunehmenden Theorieangebot zu etablieren und eine akademische Reputation im Kanon der Wissenschaften behaupten zu können, erschien es Allousch anfangs unabdingbar, *eine* lokale Imagologie zu entwickeln, die sich von den marokkanischen Amateurforschern sowie von den damals weitverbreiteten klimatheoretischen sowie biologischen literaturwissenschaftlichen Modellen abgrenzt. Allousch bemängelte in der Entstehungsphase der marokkanischen Imagologie, dass man das Bild des *Anderen* in der Literatur nicht ästhetisch analysiert und vergleicht, sondern auf Grund von „Nationalcharakteren“ und anderen Kollektivstereotypen. In seinem Bestreben, eine „lokale Image-Forschung“ zu initiieren, war sich Allousch bewusst, dass ein Zurück zur Quelle nämlich zum Vergleich des literarischen Stils selbst, einen genuinen Bestandteil seiner Programmatik und eine unerlässliche Komponente seiner vorgeschlagenen *aš-Šūralūğiyā* darstelle.²⁶ Unter *aš-Šūralūğiyā* verstand Allousch eine eigenständige Wissenschaftsdisziplin, in der die Beschäftigung mit literarisch gestalteten Bildern praktiziert wird.²⁷

Im Vergleich zur französischen Imagologie hat Allousch den Gegenstandsbereich seiner *Šūralūğiyā* etwas expandiert: zwar stellt er dezidiert die Literatur in den Mittelpunkt des komparatistischen Erkenntnisinteresses, rechnet aber zusätzlich dazu alle Bilder-Bereiche, die von Einzelwissenschaften erforscht werden (Sozialpsychologie, Ethnologie, Politikwissenschaft etc.). Allousch betrachtete

²⁴ Vgl. Mdaghri Alaoui, Abdallah: Littérature Maghrébine et Comparée: généalogie d’une Revue. In: Littérature Maghrébine et Comparée, Nr. 1. Rabat 2005, S. 8.

²⁵ Vgl. ‘Allūš, Sa‘id: Madāris al-Adab al-muqāran. Dirāsa manḥağiya. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī, 1986; vgl. ebenso die französische Version Allousch Saïd: Les Écoles de la Littérature Comparée. Casablanca: Le Centre Culturel Arabe, 1987.

²⁶ Zu ‘Allūš’ allgemeiner Vorstellung über die Imagologie siehe seine Studie: Azmat al-Adab al-muqāran. Casablanca: al-Mu’assasa al-ḥadīṭa, 1986, S. 66.

²⁷ Ebd.

aṣ-*Ṣūralūğiyā* als einen der wichtigsten Forschungsbereiche innerhalb der interdisziplinär ausgerichteten Komparatistik.

Die Imagologie gilt für Allousch als interdisziplinäre Erforschung von den literarischen Aspekten der Fremdheits- und Identitätserfahrung der Kulturen. Es kennzeichnet Allousch als Komparatisten darüber hinaus, dass er die einzelnen Literaturen der Völker Europas nie als in sich abgeschlossene Blöcke, sondern stets im Rahmen ihres internationalen Beziehungsgeflechts betrachtete. Von Anfang an erkannte Allousch die Problemhaftigkeit der Bilder vom anderen Land und deren Auswirkung auf internationale Literaturbeziehungen. Das Fremde bzw. die Alterität (al-*Ġairīya*) ist ihm nur ein Anlass oder gar eine Herausforderung, die Identifikation (al-*Mumātala*) herauszukristallisieren und das Eigene besser zu begreifen.²⁸

Zu den prominenteren Ansätzen in dieser Hinsicht gehören zweifellos auch die Denkmodelle Abdeljlil Lahjomris (‘Abdalğalīl Lağğumrī), die zu den Pionierarbeiten im Gegenstandsbereich der Komparatistik in Marokko zählen. Wie kaum ein anderer Zeitgenosse hat Lahjomri die Qualität und den Stil der marokkanischen Imagologie geprägt. Vor allem die Einflüsse, die zu Beginn der siebziger Jahre von den imagologischen Erhebungen Lahjomris ausgingen, haben Strömungen in der einheimischen Imagologie gestärkt, die daraus wichtige Impulse empfangen.

Viele namhafte maghrebische Komparatisten haben sich von ihm und seiner Programmatik inspirieren lassen und forschten in Anlehnung an seine Ansätze.²⁹ Eine der ersten Thesen Lahjomris auf dem Gebiet der Komparatistik hat er in seinem mittlerweile zu einem unerlässlichen Nachschlagewerk gewordene Buch „L’image du Maroc dans la littérature française“ veröffentlicht. Diese Studie ist erstmals 1968, dann 1973 in Algier erschienen. Wegen der Attraktivität des Themas wurde sie 1999 unter dem Titel „Le Maroc des heures françaises“ reaktualisiert.³⁰ In diesem Buch versucht Lahjomri zunächst, verschiedene Anforderungen zu benennen, denen imagologische Texte genügen sollten. In dieser Hinsicht lehnen sich seine Bemühungen zum größten Teil an die traditionelle Imagologie der sogenannten *Aachener Schule* an. Beziehungsreich führte er deren Tendenz und Gedanken weiter.³¹ In deren Sinne bestand die Aufgabe imagologischer Studien für Lahjomri in einer

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. Alaoui Mdaghri, Abdallah: Reflexions sur *Le Maroc des heures françaises* d’Abdeljlil Lahjomri. In: *Littérature Maghrébine et Comparée*, Nr. 1. Rabat 2005, S. 17.

³⁰ Lahjomri, Abdeljlil: *Le Maroc des heures françaises*. Rabat: Ed. Shtouky, 1999.

³¹ Siehe Lahjomri, Abdeljlil: *L’image du Maroc dans la littérature française*. Alger: SNED, 1973.

„aseptisation de la conscience collective“ und der Aufdeckung literarischer „Bilder“, die sich Völker bzw. Nationen voneinander machen, um die „falschen“ Bilder (mirages) durch „wahre“ Bilder (images) zu ersetzen.

Für die Bewältigung dieser Aufgaben habe der imagologische Text die Realität zu erfassen und sich am literarischen Realismus zu orientieren. Eine gerechte Darstellung und vorurteilsfreie Betrachtung des Anderen bzw. wirklichkeitsgetreue Abbildung fremder Kulturen soll die Ausgangsperspektive bilden, aus der sich Literatur als Gradmesser für den Wandel allgemeiner Einstellungen gegenüber anderen Nationen und als ein mannigfaltiges Medium kultureller Verständigung für komparatistische Erforschungen erschließen lasse.³²

In diesem Sinne versuchte Lahjomri in seinem oben genannten Werk auch, die Genese des französischen Marokkobildes in der kolonialen Literatur französischer Schriftsteller, wie etwa Gabriel Charnes, Pierre Loti, André Chevrillon, die Gebrüder Jérôme et Jean Tharaud wie auch Maurice Leglay zu erklären. Dabei gelang es Lahjomri, die von diesen Schriftstellern angestrebte Schaffung eines ideologischen und fiktiven Marokkobildes (*mirage marocain*) überzeugend und exemplarisch nachzuzeichnen.

Die imagologischen Darstellungen der Franzosen verwarf er als impressionistisch und inadäquat. Lahjomri führt aus, warum ihm diese Art Literatur keine aussagekräftigen Dokumente über fremden Kulturen zu erschließen erlaubt. In ihr erblickte er „une Littérature du Mépris, aveuglante et aveugle“ die aus einer partikularen Perspektive beschrieben wurde und die das Dargestellte verzerrte und verfremdete.³³

Trotz seines festen Glaubens an die Wissenschaftlichkeit der Imagologie und seiner Bereitschaft, die Hilfe anderer Geisteswissenschaften wie etwa Geschichte, Soziologie, Ethnologie, Ethnopsychologie etc. bei einer interdisziplinären Untersuchung in Anspruch zu nehmen, lag Lahjomris Interesse darin, die Diskrepanz zwischen dem Kolonial-Bild und der marokkanischen Realität zu erweisen.³⁴

Apodiktisch begnügt er sich damit zu erklären, dass seine Untersuchung ein Beitrag zur Aufzählung der Mythen und Vorurteile ist, die das echte Bild des Menschen verzerren.³⁵ Diese literarische Fürsorge ist eigentlich nicht die Arbeit eines

³² Vgl. Karrakchou, Karim: L'image du Maroc dans la littérature française d'Abdeljlil Lahjomri. In: Littérature Maghrébine et Comparée, Nr. 1. Rabat 2005, S. 23-26.

³³ Vgl. Lahjomri, Abdeljlil 1973, S. 22f.

³⁴ Ebd., S. 16.

³⁵ Ebd., S. 26f.

Imagologen, da sie sich ja nicht mit dem Bild als solchem befasst, sondern das Wunschbild des Forschers Lahjomri zeichnet, wie er sein Volk sehen möchte. Lahjomris Motivation bleibt nationalbestimmt und somit revisionistisch.

2.1.2 DIE DARSTELLUNG DES ANDEREN ALS LITERARISCHES PHÄNOMEN

Das Fremde gehört seit jeher nicht nur zu den menschlichen Grunderfahrungen, sondern es stellt auch eine ästhetische Erfahrung und einen Faszinationsbereich von großer Ausstrahlungskraft dar.³⁶ Im Prozess der Wahrnehmung und Gestaltung der Fremderfahrung haben literarische Texte einen besonderen Stellenwert, indem sie durch die darin vielfältig dargebotenen Darstellungen und imagotypischen Fremdbilder die Begegnung mit dem Fremden grundlegend formen sowie die Einstellungen zu ihm tiefgründig und anhaltend mitprägen.³⁷

Der französische Literaturhistoriker Gustav Lanson beschrieb einmal die literarische Funktionalisierung der Fremdperspektive und den langfristigen literarisch-psychologischen Einfluss mit dem Begriff „Pénétrations des Génies“.³⁸ Lansons Grundgedanke bestand darin, dass die literarische Auseinandersetzung mit Fremdem von bedeutendem Einfluss auf die Alteritätswahrnehmung und auf das Fremdverstehen überhaupt sei. Tatsächlich liefert die Literaturgeschichte der ungefähr letzten hundert Jahre reichlich Beispiele nationen- bzw. völkerbezogener Imagotypen, die ihre Wirkung dynamisch bis in die Gegenwart bewahren konnten:³⁹ Viktor Hugos literarische Beschreibung Ägyptens in den *Orientales* und Madame de Staëls Buch *De l'Allemagne*, Nietzsches Ansichten von den Franzosen, Montaignes Meinung über die Italiener, Herders idealisiertes Slawenbild, Goethes Persien, Brechts China, Döblins Brasilien gehören zu den bekanntesten literarischen Fremdbildern, die auf *imagologische Blicke*, d.h., bereitwillig auf vorgestellten

³⁶ Vgl. Honold, Alexander; Klaus R. Scherpe (Hrsg.): Das Fremde. Bern (u.a.) 2000.

³⁷ Siehe vor allem Titzman, Michal: „Aspekte der Fremdheitserfahrung. Die logisch-semiotische Konstruktion des `Fremden´ und des `Selbst´“. In: Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Fremdheitserfahrung und Fremdhheitsdarstellung in okzidental en Kulturen: Theorieansätze, Medien /Textsorten, Diskursformen*. Passau 1999, S. 111; vgl. auch Bleicher, Thomas: Elemente einer komparatistischen Imagologie. In: János Riez (Hrsg.): *Literarische Imagologie-Formen und Funktionen nationaler Stereotype in der Literatur*. Komparatistische Hefte , Heft 2. Bayreuth 1980, S. 12; Boerner, Peter: Das Bild vom anderen Land als Gegenstand literarischer Forschung. In: *Sprache im technischen Zeitalter*, 56 (1975) S. 313-321, hier S. 319.

³⁸ Lanson, Gustav: *Revue de l'histoire littéraire de la France*. 3. 1896, S. 46.

³⁹ Hierauf hat z.B. Boerner, Peter: Das Bild vom anderen Land als Gegenstand literarischer Forschung. In: *Sprache im technischen Zeitalter*, 56 (1975), S. 313-321 hingewiesen.

Bildern, Ansichten, Urteilen, Mutmaßungen und Einschätzungen, gründen.⁴⁰ Der „imagologische Blick“ betrachtet nämlich die Bilder als reine intellektuelle Produkte bzw. textuelle Konstrukte über das Fremde und Eigene.⁴¹ Sie sind im literarischen Fokus weder mit der fremden Lebenswelt noch mit der Fremderfahrung des Verstehenssubjekts als Textproduzent analog. Sie sind selbstreferenzielle literarische Schöpfungen.⁴² Sie existieren an und für sich nur noch im Modus der Vorstellung und erhalten dafür eine ästhetische Funktion, die sie folglich der Gesetzmäßigkeit der Fiktionalität unterliegen lässt.⁴³ Dabei bezieht sich der Begriff *Fiktionalisierung* keineswegs auf das absichtliche Abweichen von der objektiven Realität oder gar entstellte Übertragung des Wirklichen, sondern schlicht und einfach auf die linguistisch-literarische Textproduktion und Gestaltung der Fremderfahrung und Fremdbilder, die mit Hilfe bewährter stilistischer Redaktionsstrategien und literarischer Kompositionselemente wie szenisch detaillierter Illustration, Erweiterung, Selektion, Raffung, Spannung, Topoi usw. operieren.⁴⁴ Das ist ein Grund, warum es mir in der Auseinandersetzung mit den in den Werken vermittelten Weltbildern und Lebensformen nicht darum geht, den Grad ihrer Authentizität zu eruieren, sondern darum, ihr Funktionieren in einem literarischen Zusammenhang als selbstreferentielle literarische Schöpfungen und als Ausdruck des produktiven und innovativen Charakters imagologischer Texte zu erkunden.⁴⁵

⁴⁰ Vgl. in dieser Hinsicht Harth, Dietrich: Über die Bestimmung kultureller Vorurteile, Stereotypen und *images* in fiktionalen Texten. In: Kubin Wolfgang (Hrsg.): *Mein Bild in deinem Auge*. Darmstadt 1995, S. 29.

⁴¹ Pageaux, Daniel-Henri: *Image/Imaginaire*. In: *Europa und das nationale Selbstverständnis: Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Hugo Dyserinck u. Karl Syndram. *Aachener Beiträge zur Komparatistik*. Bd. 8 (1988), S. 367-380.

⁴² Vgl. Ricoeur, Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris 1986.

⁴³ Siehe Harth, Dietrich: Über die Bestimmung kultureller Vorurteile, Stereotypen und 'images' in fiktionalen Texten. Bonn 1990, S. 7.

⁴⁴ Vgl. allgemein hierzu Schmeling, Manfred: „Vergleichung schafft Unruhe“. Zur Erforschung von Fremdheitsdarstellungen in der literaturwissenschaftlichen Komparatistik. In: Lenz, Bernd/Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Fremdheitserfahrung und Fremdheitsdarstellung in okzidentalischen Kulturen: Theorieansätze, Medien/Textsorten, Diskursformen*. Passau 1999, S. 27; Gumbrecht, Hans Ulrich: *Fiktion und Nichtfiktion*. In: Helmut Brackert und Eberhard Lämmert (Hrsg.): *Funk-Kolleg Literatur*. Band 1. Frankfurt am Main 1977, S. 188-209, hier S. 199; Wolff, Andres: *Fremdbildentwicklung als kommunikativer Prozeß*. Hamburg 1995, S. 62; Stanzel, Franz K. 1974, S. 63-82.

⁴⁵ Zum Gegenstand der „Komparatistischen Imagologie“ siehe besonders Rüdiger, Horst: *Literarisches Klischee und lebendige Erfahrung*. Dinkelsbühl 1972; Thomas Bleicher: „Elemente einer komparatistischen Imagologie“. In: *Komparatistische Hefte* 1 (1980), S. 2 u. 12-24; Hugo Dyserinck:

2.1. ZUM BEGRIFFSKOMPLEX „BILD“.

Trotz oder vielmehr wegen der Vielfalt methodischer Lösungsversuche gibt es keine allgemein verbindliche Theorie zum Thema *Bild*, so dass, zumindest in der Literaturwissenschaft, keine einheitliche Definition vorausgesetzt werden kann. In den meisten einschlägigen und bisher erörterten Forschungen wird festgestellt, dass sich der Begriff *Bild* aus einem äußerst verwickelten Konglomerat zusammensetzte und eine komplizierte Konstruktion aufwies. Nicht nur im allgemeinen Sprachgebrauch werden gleiche Sachverhalte und Phänomengruppen mit völlig verschiedenen Begriffen, bzw. verschiedene Sachverhalte mit ein und demselben Begriff belegt, sondern auch im wissenschaftlichen Kontext wird diese Begriffsbestimmung – oft ohne voneinander abgesetzt zu werden – unreflektiert aus verschiedenen Wissenschaftsgebieten in die literaturwissenschaftliche Forschung übernommen und vermischt verwendet.⁴⁶

Jede Forschungsrichtung behielt sich das Recht vor, die interdisziplinär gebrauchten Begriffe auf ihre Weise zu bestimmen.

Um eine einheitliche Terminologie zu schaffen, müssten demnach erst einmal einige begriffliche Klarstellungen durchgeführt werden.

Der Terminus *Bild* stellt den ersten wichtigen imagologischen Begriff dar und bezeichnet einen Zentrierungspunkt, um den sich alle Wahrnehmungstätigkeiten gruppieren.⁴⁷

Das Denken in Bildern bezeichnet man als „Imagotype“. Diese lassen sich unterscheiden einerseits in solche, die wir von uns selbst oder von unserer Bezugsgruppe in uns umhertragen und die der Selbstbewertung (wie sie etwa in Selbstattributionen zu Fähigkeiten, Wünschen, Wertschätzungen und Handlungen der eigenen Person vorkommen) oder der Bewertung jener Eigengruppe, der wir uns

Komparatistische Imagologie. In: Komparatistik. Eine Einführung. Aachener Beiträge zur Komparatistik Bd.1,2. Bonn 1981, S. 125-133, hier S. 125f; Manfred S. Fischer: Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte. Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie (Aachener Beiträge zur Komparatistik 6). Bonn 1981, S. 20; Stereotyp und Vorurteil in der Literatur. Hrsg. von James Elliot, Jürgen Pelzer, Carol Poore. Göttingen 1978; Logvinov, Michail I.: Studia imagologica. Zwei methodologische Ansätze zu komparatistischen Imagologie. In: Germanistisches Jahrbuch GUS „Das Wort“ 2003, S. 203-220.

⁴⁶ Vgl. hierzu etwa Elliott, James/Pelzer, Jürgen: Stationen der Vorurteilkritik, in: J. Elliott/J. Pelzer/Carol Poore (Hrsg.): Stereotyp und Vorurteile in der Literatur. Göttingen 1978, S. 11.

⁴⁷ Vgl. Pageaux, Daniel-Henri: L'imagerie culturelle de la littérature comparée à l'anthropologie culturelle. In: Synthésis. Bulletin du Comité National de la Littérature Comparée de la République Socialiste de Roumanie, 10 (1983), S. 170.

zugehörig fühlen, mit der wir uns identifizieren und der wir Sympathiegefühle entgegenbringen, dienen (Eigenbilder/Autoimages) und andererseits in solche, die wir uns von den anderen machen (Fremdbilder/Heteroimages).⁴⁸

Um der sprachlichen Glätte willen bevorzuge ich im Rahmen dieser Arbeit den Begriff *Eigenbild* vor *Autoimage*, sowie *Fremdbild* vor *Heteroimage*.

EIGENBILD. Die literarische Imagologie versteht das *Eigenbild*, auch Selbstbild genannt, als Produkt einer reflexiven Auseinandersetzung einer Person mit den fortwährend wahrgenommenen neuen Erfahrungen, die sich über schriftliche Darlegung schildern kann. Im Falle des Schriftstellers ist es das Bild aus der Selbstdarstellung oder Selbstinszenierung der Autorenperson, die sich im literarischen Werk manifestiert und die über den Autor und seine Einstellungen mehr Aufschluss bereitstellen kann. Für die imagologische Forschung erscheint diese Autorenebene von großer Relevanz, besonders an einem Genre wie dem Roman, in dem Autor und „auktoriales Ich“ in vieler Hinsicht einander nahestehen. Die hier wahrnehmbaren Bekenntnisse des Autors zur Zugehörigkeit zu einem Volk oder zu einer gewissen Kultur werden auf die Formgebung der zu untersuchenden Bilder von Ländern oder Völkern, vor allem auf die Identifikationsleitbilder „eigen“ und „fremd“ erheblichen Einfluss ausüben können.

Wird das Selbstbild und die Eigengruppe zum Maßstab aller Dinge, dann entwickelt sich daraus die Einstellung, die man als Ethnozentrismus bezeichnet.⁴⁹ Dabei tritt eine ethnozentristische Tendenz zutage: die vertraute Welt des Eigenen wird als Norm, das Fremdartige des anderen Volkes oder der anderen Kultur als sonderbare oder verächtliche Abweichung von dieser Norm verstanden. Mit einer solchen ethnozentrischen Sicht verbinden sich häufig Vorstellungen von der Sonderstellung oder Auserwähltheit des eigenen und der Minderwertigkeit des fremden Volkes.⁵⁰ Je negativer die andere Kultur bewertet wird, desto höher die eigene.⁵¹

⁴⁸ Siebenmann, Gustav: Methodisches zur Bildforschung. In: Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum. Ein Arbeitsgespräch an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 15.-17. Mai 1989. Tübingen 1992, S. 1-17.

⁴⁹ Hansen, Georg: Ethnozentrismus, Eurozentrismus, Teutozentrismus. Hagen 1993, S. 10.

⁵⁰ Siehe hierzu Stanzel, Franz K.: Das Nationalitätenschema in der Literatur und seine Entstehung zu Beginn der Neuzeit. In: G. Blaicher: (Erstarrtes Denken, Tübingen 1987), S. 85.

⁵¹ Giordano, Christian: Kulturelle Gruppenstereotypen und Vorurteile. Eine kritische Betrachtung aus ethnologischer und soziologischer Sicht. In: Rusterholz, Peter/Moser, Rupert (Hgg.): Wie verstehen wir Fremdes? Bern 2005, S. 189.

FREMDBILD. Unter dem Begriff *Fremdbild* ist das Bild des „Anderen“ zu verstehen. Fremdbilder werden dadurch gekennzeichnet, dass sie nach den Maßstäben der Eigengruppe festgelegt werden und dass sie hauptsächlich die Differenzen zum „Anderen“ stärker akzentuieren. Das Fremde wird vom Rezipienten nicht in seinem Eigenwert akzeptiert, sondern in Relation zum Eigenen definiert.

Das Denken in Bildern weist nämlich eine antagonistische Struktur auf.⁵²

Aufgrund der Unvereinbarkeit von Fremdem und Eigenem wird das Fremde in Opposition zum Eigenen aufgebaut.

Eigen- und Fremdbilder beruhen im Rahmen eines polarisierten Wir/Sie-Verhältnisses oft auf gegensätzlichen Formen der Wissensbestände, d.h., dass die von der Eigengruppe als positiv bewerteten Charakteristika, Fertigkeiten und Verhaltensweisen von den *Anderen* negativ konnotiert werden. Für jede Eigenschaft der einen Gruppe findet sich jeweils das genaue Gegenteil bei der anderen Gruppe. Zwischen den beiden Begriffen ist darüber hinaus eine interdependente Struktur zu verzeichnen, d.h., dass Fremdbilder ein relationales Konzept darstellen, das sich stets in Bezug zu Eigenbildern konstituiert. Die Verwendung des einen erfordert zwangsläufig die Anwesenheit des anderen. Für jede Kultur ist die Existenz eines jenseitigen Raumes die unbedingte Voraussetzung zur Existenz und gleichzeitig der erste Schritt zur Selbstdefinition. Selbstbilder sind nur im Kontrast zu Fremdbildern möglich und *vice versa*; jedes Fremdbild spiegelt – in irgendeiner Art – das Eigenbild wider und stellt die kulturelle Realität des Beobachters dar. Ein Fremdbild kann mehr Authentisches von der Welt des Beschreibenden als vom Milieu des Beschriebenen preisgeben.

Thomas Bleicher vertritt die These, dass die Fremdeinschätzung als indirekte Selbsteinschätzung und die Selbsteinschätzung als indirekte Fremdeinschätzung zu verstehen sei. Das bedeutet, dass ein Bild oft mehr über den Verfasser als über das dargestellte Objekt aussagt.⁵³ Auch Pageaux ist zu einer ähnlichen Schlussfolgerung gelangt:

„En effet l’image est la représentation d’une réalité culturelle au travers de la quelle l’individu ou le groupe qui l’ont élaborée (ou qui la

⁵² Bleicher, Thomas: Elemente einer komparatistischen Imagologie. In: János Riez (Hrsg.): Literarische Imagologie – Formen und Funktionen nationaler Stereotype in der Literatur. Komparatistische Hefte, Heft 2. Bayreuth, 1980, S. 18.

⁵³ Siehe hierzu T. Bleicher: Elemente einer komparatistischen Imagologie. In: Komparatistische Hefte, II. 1. 1980, S. 15; vgl. auch Abū l-‘Ainain, Fathī: *Ṣūrat aḍ-ḍāt wa-ṣūrat al-āḥar fī l-ḥiṭāb ar-riwā’i al-‘arabī*, S. 812.

partagent ou qui la propagent) révèlent et traduisent l'espace culturel, social, idéologique dans lequel ils se situent.“⁵⁴

Eines leisten die Fremdbilder noch: Franz Stanzel spricht z.B. von der Funktion des Fremdbildes, das Eigenbild zu stärken und die eigene Identität zu bestimmen sowie aufrechtzuerhalten. Sie ermöglichen dem Individuum, die Eigenschaften, die er in der eigenen Kultur für unerwünscht und deplaziert hält oder vermisst, ins Bild der anderen Kultur hineinzuprojizieren oder dieses gewissermaßen zu seinem „schlechten oder besseren Ich“ zu machen. Fremdbilder können auch dazu dienen, bestimmte Vorstellungen auf ein begehrtes Vorbild zu projizieren oder bestimmte Sehnsüchte zu befriedigen. „Dem fremden Nationalcharakter wird [...] in der Literatur oft die Funktion einer Folie zugewiesen, vor der sich die eigene nationale Identität besser erkennen lässt.“⁵⁵

VORURTEIL. Als zweite wichtige Kategorie des Bild-Konglomerats und der literarischen Imagologie sind Stereotyp und Vorurteil zu nennen. Geschichtlich gesehen ist *Vorurteil* der ältere Terminus.⁵⁶ Er erscheint erstmals in württembergischen Rechtstexten von 1512 und 1557. Darin bezeichnet „Vorurteil“ eine richterliche Entscheidung, die dem „Endurteil“ vorangeht. Erst im ausgehenden 17. Jahrhundert begann sich eine semantische Umwandlung abzuzeichnen. Bis in unsere Tage bezieht sich der Begriff „Vorurteil“ auf ein gutes Dutzend verschiedener Sachverhalte. Das Konzept des Vorurteils ist weiter gefasst als das Stereotyp-Konzept. Es geht um viel größere Wahrnehmungen, die sich nicht nur auf ethnische Gruppierungen und Personen beziehen, sondern auf sämtliche sozialen Sachverhalte. Man unterscheidet bereits religiöse, ethische, politisch-rechtliche, wirtschaftliche, sozial-sexuale, pädagogische, nationale und Klassenvorurteile. Weil bei der Bildung von Vorurteilen affektive und kognitive Komponenten eine schwer durchschaubare Kombination eingehen, sind die Vorurteile - sowohl bei Individuen als auch bei gesellschaftlichen Gruppen-Veränderungen gegenüber

⁵⁴ Pageaux, Daniel-Henri: De l'image à l'imaginaire. In: Imagologie. Problèmes de la représentation littéraire. Studentagung der Schweizerischen Gesellschaft für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft vom 29./30. Juni 1987 in der Hochschule Sankt Gallen. Bern 1988, S. 9.

⁵⁵ Stanzel, Franz K.: Der literarische Aspekt unserer Vorstellungen vom Charakter fremder Völker. In: Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse. 111. Jg. (1974), Nr. 4, S. 63-82, hier S. 73.

⁵⁶ Vgl. Brockhaus Enzyklopädie 1999.

resistent und stabil. Nur schwerlich sind sie durch neue Erfahrungen oder Informationen zu Fall zu bringen.⁵⁷

Deshalb bezeichnet man *Vorurteile* auch im imagologischen Diskurs als vorgefasste Beurteilung von Sachverhalten und Objekten, die zumeist in ungerechtfertigt simplifizierender und undifferenzierter Weise mit einer negativen Bewertung, gebrandmarkten Denkvorstellungen und damit verbundenen Diskriminierungs- bzw. Ausgrenzungsstrategien einhergeht.⁵⁸ In der Imagologie werden sie in der Regel als nicht annehmbare Bewertungsmuster, weil sie als fehlerhafte Generalisierungen mit keiner oder beschränkter Grundlage in der Realität gelten, die die Konzeption der „Selbstidealisation“ und Missachtung der Andersartigkeit des *Anderen* billigen.⁵⁹ Diese zu vermeiden oder kritisch zu überprüfen, setzt demnach empirisches Wissen und Kenntnis der objektiven Sachstrukturen des Gegenstandes, über den geurteilt wird, voraus. „Die Überwindung von Vorurteilen ist ein langwieriger und schmerzhafter Prozess des Umlernens.“⁶⁰

STEREOTYP. Der Begriff des „Stereotyp“, abgeleitet aus dem griechischen *stereos* = „starr, fest“ und *typos* „Muster, Modell, Figur“, stammt ursprünglich aus der Drucktechnik und bezieht sich auf ein Verfahren zur Herstellung von Druckplattenduplikaten mit fixierten Typen, die den Druck hoher Auflagen ermöglicht. Für diese Bedeutung wird im Deutschen das Wort „Stereotypie“ verwendet.⁶¹ Umgangssprachlich steht das Adjektiv „stereotyp“ für sinnentleerte Floskeln und unproduktive Nachahmung bzw. Wiederholungen. Auch im

⁵⁷ Bergmann, Werner: Was sind Vorurteile? In: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 271/2001, S. 3.

⁵⁸ Vgl. in diesem Sinne Benz, Wolfgang: Feindbild und Vorurteil. Beiträge über Ausgrenzung und Verfolgung. München 1996.

⁵⁹ Vgl. Telus, Magdalena: Gruppenspezifisches Stereotyp. Ein Modell der Einbettung in die Textproduktion. Aus russischem, polnischem und deutschem Material. Frankfurt/M 2002, S. 54f.

⁶⁰ Bergmann, Werner: Was sind Vorurteile? In: Informationen zur politischen Bildung Nr. 271/2001, S. 3.

⁶¹ MEYERS LEXIKONREDAKTION (Hrsg.) *Meyers großes Taschenlexikon in 24 Bänden. Band 21: Spa-Tas*. Mannheim u.a 1992, S. 113; vgl. allgemein hierzu Kurz, Gerhard: Zu einer Theorie des literarischen Klischees. In: Sprache und Literatur 28 (1997), S. 108-116, hier S. 108; Stüben, Jens: Deutsche Polen-Bilder. Aspekte ethnischer Imagotype und Stereotype in der Literatur. In: Historische Stereotypenforschung: methodische Überlegungen und empirische Befunde. Oldenburg 1995, S. 48f.

übertragenen Sinne wird diese Gleichförmigkeit und Sinnentleerung als besonders charakteristisch akzentuiert.⁶²

In die wissenschaftliche Diskussion wurde der Terminus von dem amerikanischen Journalisten Walter Lippmann eingeführt. In seinem 1922 erschienenen Buch *Public Opinion* unternahm Lippmann den ersten Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung des Stereotyps. Er bedient sich des Terminus „Stereotyp“ und grenzt ihn gegen den des „Vorurteils“ ab, denn dieser sei nach seiner Auffassung bedeutungsmäßig negativ vorbelastet. Stereotypen dagegen können durchaus auch eine positive Färbung besitzen und positive Komponenten aufweisen. Sie sichern die Herstellung und Aufrechterhaltung von Selbstgefühl und sind „identitätsstiftend.“⁶³ Bei seiner Begriffsbestimmung des *Stereotyps* wies Lippmann von Anfang an darauf hin, dass *Stereotype* keine Spiegelung der Welt sind, die auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht werden müssen, sondern schematische Interpretationsformen der Wirklichkeit. Lippmann bezeichnet sie als *pictures in our head*, die nicht unbedingt mit den Fakten, d.h. mit den tatsächlich auftretenden Phänomenen etwas zu tun haben oder mit ihnen übereinstimmen müssen, vielmehr dienen sie dazu, Ereignisse zu strukturieren oder zu semantisieren.

EINE LITERATURWISSENSCHAFTLICHE DEFINITION DES *STEREOTYPS*. Im Gegensatz zum Vorurteil, der als mentaler Zustand definiert wird, der aus einer – üblicherweise negativen – Einstellung einer bestimmten Gruppe gegenüber einer anderen besteht, ist der Begriff *Stereotyp* eine bildhaft-sprachliche Konkretisierung eben dieses Vorurteils oder bestimmter Denkweisen, die in Form von Bildern und Formulierungen ihren Ausdruck finden und in das literarische Werk gelangen.⁶⁴ Dabei können die Bilder eine rein individuelle Schöpfung des Schriftstellers sein, sie können sich aber auch aus dem sedimentierten manifesten Vorwissen vom *Anderen* oder aus den historisch vermittelten nationalen Stereotypen zusammensetzen.⁶⁵

⁶² Bausinger, Hermann: Name und Stereotyp. In: Gerndt, Helge: Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder-Selbstbilder-Identität. München 1988, S. 13.

⁶³ Vgl. z.B. Lippmann, Walter: Die öffentliche Meinung. München, 1964, S. 67; Rusterholz, Peter/Moser, Rupert: Wie verstehen wir Fremdes? Bern 2005, S. 173ff.

⁶⁴ Siehe hierzu insbesondere die Studie von O’Sullivan, Emer: Das ästhetische Potenzial nationaler Stereotypen in literarischen Texten. Auf der Grundlage einer Untersuchung Englands in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur nach 1960. Tübingen 1989, S. 22.

⁶⁵ Siehe allgemein Rüdiger, Horst: Literarisches Klischee und lebendige Erfahrung. Dinkslaken 1972; Koch-Hillebrecht, M.: Der Stoff, aus dem die Dummheit ist. München 1978, S. 125; H. U. Seeber: Zur Rolle von Klischee und Stereotyp in der englischen Literaturkritik und Literaturtheorie des 20. Jahrhunderts. In: G. Blaicher: Erstarrtes Denken. Tübingen 1987, S. 261.

Besonders resistent sind diese Art Stereotype in jenen Gesellschaften, in denen die historischen Erfahrungen und die Vergangenheit die Wahrnehmung der Gegenwart maßgeblich determinieren.⁶⁶ Diese Stereotype geben in der Regel vor, eine historische unumstößliche Wahrheit zu verkünden und über eine bestimmte historische Kontinuität zu informieren. Zwischen Gegenwart und Vergangenheit scheint es für sie keinen qualitativen Unterschied zu geben. Hans Henning Hahn kommt in diesem Zusammenhang zu dem wichtigen Schluss, dass die Geschichte „ein riesiges Reservoir zur Rechtfertigung von Auto- und Heterostereotypen, d.h. mit anderen Worten zur Rechtfertigung der eigenen jetzigen emotionalen Befindlichkeit, der Bedrohungsängste oder der Überlegenheitsgefühle.“⁶⁷

Von Stereotypen in der Literatur sollte man sprechen, wenn dieselben verbalisierten Bilder und generalisierenden Urteile wiederholt vorkommen und tatsächlich auf unterschiedliche Phänomene bezogen werden oder wenn ein Autor oder mehrere Autoren aufgrund vorgeprägter Vorstellungen fiktiven Personen einer Gruppe immer dieselben Wesenszüge zuschreiben. In seiner Untersuchung literarischer Fremdbilder verweist Stanzel darauf, dass literarische Stereotype den Inhalt der Fremdbilder durch stereotypisierte Sprachmittel und stabile Formulierungen bzw. Formeln schematisieren.⁶⁸

Für den Autor übernimmt ein solcher literarischer Stereotyp die Funktion eines Ordnungsrasters, mit dessen Hilfe fremdkulturelle Erfahrungen und Bilder kategorisiert werden. Seitens des Lesers ist der Stereotyp mit festen Assoziationen verknüpft, die dieser im Rezeptionsprozess aktiviert. Oft braucht ein Autor ein vorhandenes Bild nur aufzugreifen, schon stellt sich der ganze Assoziationsmechanismus ein.

Literarische Werke, die sich schließlich auf stereotype Denk- und Handlungsweisen beschränken, erheben minimale ästhetische und epistemologische Ansprüche und sind äußerst konform gegenüber dem in der gegebenen Gesellschaft vorherrschenden Weltbild.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. Hahn, Hans Henning : Stereotypen in der Geschichte und Geschichte im Stereotyp. In: Ders. (Hrsg.): Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde. Oldenburg 1995, S. 204; Fischer, Manfred: Literarische Seinsweise und politische Funktion nationenbezogener Images. Ein Beitrag zur Theorie der komparatistischen Imagologie. In: Neohelicon X,2 (1983), S. 3-31.

⁶⁷ Ebd., S. 199.

⁶⁸ Siehe Stanzel, Franz K. 1974, S. 79f.

⁶⁹ Vgl. Mehnert, Elke: Literarische Imagologie – Formen und Funktionen nationaler Stereotype in der Literatur, Bayreuth 1980 (= Studien zur Reiseliteratur und Imagologie Forschung. 5 (2001))

Gefährlich werden literarische Stereotypen, wenn sie anfangen, gezielt das Bild einer anderen Kultur an den Pranger zu stellen. Dies bedeutet konkret, wenn sie als Feindbilder im Rahmen von Hetzkampagnen sowie von alltagsweltlichen Brandmarkungsstrategien benutzt werden.⁷⁰ Immer dann, wenn Feindbilder zu literarischen Denkmustern werden, ist Wachsamkeit geboten, denn Feindbilder dienen stets nur einem Zweck: Hass und aggressives Handeln zu legitimieren.⁷¹ Wertvoll ist die Literatur, wenn sie den Freiraum, den sie als Fiktion hat, nutzt, um verkrustete Fremdbilder aufzubrechen und Gegenbilder zu erzeugen.⁷²

2.1.4 WAS IST DER „WESTEN“? MAROKKANISCHE ANSÄTZE ZU EINER DEFINITION.

In den letzten Jahrzehnten ist der Begriff *Westen* Teil einer Vielzahl von Diskursen weltweit geworden. Die Frage wer und was den Westen ausmacht, hat einen konstanten und exponierten Platz in der öffentlichen Diskussion gefunden. Diese verlieh ihm vollen politischen, kulturellen und religiösen Gehalt und ließ ihn zu einer zentralen Kategorie der interkulturellen Kontroversen dieses Jahrhunderts werden. Das Phänomen „Westen“ begrifflich zu fassen ist ein schwieriges Unterfangen.⁷³ Eine stichhaltige und präzise Definition, die sämtliche Zusammenhänge in ihrer vollen Entfaltung umfassen könnte, gibt es nicht, zumal der Westen durch verschiedene Perspektiven charakterisiert und definiert wird.⁷⁴ Der Begriff *Westen* stand im Zuge der Geschichte der Neuzeit in dauernder Verschiebung und wurde immer wieder mit neuem Inhalt gefüllt. Sowohl westliche als auch arabische Volkskundler, Historiker, Philosophen und Politiker nahmen ihn für sich in Anspruch. Sie bezeichneten mit ihm verschiedene Inhalte, so dass sich innerhalb einer fachlichen Verwendung des Begriffs viele unterschiedliche Positionen voneinander abgrenzen lassen. Die konkreten Vorstellungen, was genau den Westen ausmacht, können – manchmal auch bei ein und demselben Autor – erheblich variieren und sich widersprechen. Die daraus resultierenden Differenzen äußern sich darin, dass das begriffliche Spektrum in seiner häufigsten Verwendung

⁷⁰ Vgl. hierzu etwa Wilke, Jürgen: Imagebildung durch Massenmedien. In: Völker und Nationen im Spiegel der Medien. Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.). Bonn 1989, S. 11-21.

⁷¹ Vgl. in diesem Kontext Wagener, Sybil: Feindbilder. Wie kollektiver Hass entsteht. Berlin 1999, S. 38.

⁷² Siehe Stanzel, Franz K. 1974, S. 79f.

⁷³ Vgl. Osterhammel, Jürgen: Sklaverei und die Zivilisation des Westens. München 2000, S. 16.

⁷⁴ Vgl. al-Faraġi, Riḍwān: Istrātiġiyat al-ġarb fī adhān al-‘Arab. In: *aṣ-Ṣabāḥ* vom 6. 7. 2007, Nr. 2251, S. 18.

inhaltlich als allgemeiner, übergeordneter Begriff weit gefasst, gleichzeitig aber einengend verstanden und verwendet wird. Das gegenwärtige Unbehagen bei der Benutzung dieses Begriffs, wie er in der arabischen Literaturgeschichte und in Nachschlagewerken vorkommt, wird schon dadurch deutlich, dass er wegen seiner Polysemie in Anführungszeichen gesetzt wird, um die restriktive Anwendung des Begriffes zu unterstreichen.

Ähnlich wie mit dem Begriff *Westen*, verhielt es sich mit dem Terminus *Verwestlichung*. Auch er ist dehnbar und weist vielfältige Bedeutungsvarianten auf, die zwischen seiner inhaltlichen Freiheit und emanzipatorischen Zügen einerseits und seiner Bewertung als Tarnung für Expansionismus und Imperialismus andererseits changieren.⁷⁵

Der marokkanische Kulturforscher Abdellatif Kamal (‘Abdallaṭīf Kamāl), der diese Schwierigkeit erkannt hat, verweist in seinem 2003 erschienenen Buch *As’ilat an-nahḍa al-‘arabīya. at-Tārīḥ. al-Ḥadāṭa. at-Tawāṣul* auf diese Problematik und versucht, deren Konturen nachzuziehen. Nach seiner Auffassung sei für den Begriff *Westen* keine einheitliche Definition vorhanden. Zwar läuft er leicht von den Lippen und wird selbstverständlich verwendet, entzieht sich jedoch jeglichen Definitionsversuchen. Dafür seien die Quellen der westlichen Zivilisation zu vielfältig, die historischen Entwicklungslinien und politischen Faktoren zu kompliziert, als dass dies – so Kamal – alles auf plakative Formeln oder akademisch Definitionen verkürzt werden könne. Darüber hinaus sei das bis heute vorherrschende Verständnis vom „Westen“ in der arabisch-islamischen Welt sehr emotional belastet und recht verschiedenartiger Deutungen fähig.⁷⁶

Aus diesem Grund neigt Abdellatif Kamal in seinem oben genannten Werk eher dazu, sich diskursgeschichtlich vorzutasten, anstatt definitiv an die Sache heranzugehen.

Wird der Westen bis weit ins 20. Jahrhundert noch auf Europa bezogen, erscheint er bei Kamal neu kartographiert. Durch die politischen und ökonomischen Entwicklungen sowie durch religiöse Markierungen erfuhr „der Westen“ im Laufe der letzten Jahrzehnte eine Erweiterung, die die USA, Japan und Australien umfasst. Die jüngsten Diskurse über das Westliche in der arabisch-islamischen Welt aber

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. Kamāl, ‘Abdallaṭīf: *As’ilat an-nahḍa al-‘arabīya. at-Tārīḥ. al-Ḥadāṭa. at-Tawāṣul*. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabīya 2003, S. 147.

beziehen sich seit dem Golfkrieg 2003 zuvorderst auf die Vereinigten Staaten von Amerika.⁷⁷

Jedoch ist die Identifizierung des Westens für Kamal nicht nur eine geographische Bestimmung, sondern vielmehr eine Art Weltwahrnehmung und Weltdeutung.⁷⁸ Der Hinweis auf die westliche Zivilisation enthält für ihn eine deutliche Aussage über verschiedene Voraussetzungen und Kräfte, die in den letzten Jahrhunderten jene beschleunigten Fortschritte ermöglichten, die einige Zentren und Teile der nicht-westlichen Welt entscheidend mitgeprägt haben.⁷⁹ Ebenso wird der Begriff Westen bei Kamal mit dem großen Reichtum an Inhalten und Grundüberzeugungen assoziiert, die sich weltweit als *universalisierbar* erwiesen haben und das Geheimrezept der westlichen Überlegenheit (Sirr at-tafawwuq al-ġarbī)⁸⁰ ausmachen. Dazu gehören Grundwerte wie etwa die parlamentarische Demokratie, der gesellschaftliche Pluralismus, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und vor allem das höchste Gut und die Hauptkraft der westlichen Kultur: der Individualismus (al-Fardāniya), der die Freiheit und das Durchleben des Geistigen nach allen Seiten und Richtungen statuiert. Als entscheidende Bezugsgröße und als durch und durch westlich gilt für Kamal auch die Tendenz und die Dynamik zur Eroberung der Zukunft. Kamals Ansicht nach ist die westliche Zivilisation weder rückwärts noch zirkulär bestimmt, sondern zukunftsorientiert. Sie ist ein auf die Zukunft gerichtetes Handeln.⁸¹

Immer dort, wo aus Sicht Abdellatif Kamals vom „Westen“ gesprochen wird, schieben sich naturgemäß jene modernen, ja aktuellen Aspekte in den Vordergrund, die den Unterschied der Kulturen besonders anschaulich machen und das wirtschaftliche Gefälle demonstrieren: ökonomische Prosperität und außerordentliche Kapazitäten zur technologischen Evolution, zugleich kulturelle Produktivität und kreative Innovation. Doch findet Kamal für den Westen nicht nur Worte des Lobes und der Bewunderung, sondern auch Worte der Kritik. Er übersieht nämlich nicht die Schattenseiten und die problematischen und dunklen Kapitel der westlichen Geschichte: Eroberungen, Diktaturen, monströse Massenvernichtungen

⁷⁷Vgl. in dieser Hinsicht El-Mandjra, Mahdi: *Humiliation à l'Ère du Méga-Impérialisme*. Casablanca: Presse Najah El Jadida 2003, sowie *Première Guerre Civilisationnelle*. Casablanca: Presse Najah El Jadida 2002, und *ʿAulamat al-ʿAulama*. Rabat: Manšūrāt az-Zaman, 2000.

⁷⁸ Vgl. Kamāl, ʿAbdallaṭīf 2003, S. 147.

⁷⁹ Ebd., S. 152.

⁸⁰ Ebd., S. 152.

⁸¹ Ebd., S. 147.

und die beiden Weltkriege dieses Jahrhunderts, die makabre Zerstörungssorgien der Völker der westlichen Zivilisation waren.

Damit signalisiert Kamal den bereits erwähnten zwiespältigen und antagonistischen Charakter dieses Begriffes, der einerseits den Westen als einen Hort der Freiheit und als Platzhalter der *conditio humana* versteht, andererseits ihn aber als ein Gebilde mit ausschließlich kolonialisatorischer Vergangenheit und zahlreichen misanthropischen, hegemonialen Vorsätzen definiert.⁸² Es ist diese offenkundige Duplizität von Perspektiven und die widersprüchliche Mischung, welche letztlich, so Kamal, des Öfteren im Krieg der Ideologien instrumentalisiert werden.⁸³ In seinem 1998 erschienenen Aufsatz *al-Islām wa-l-ġarb. Šu‘ūbat al-ħiwār* führt er einige Beispiele ins Feld, die die Grundstimmung in diesem Bereich widerspiegeln. Als Beispiel in diesem Zusammenhang führt Kamal kontrastiv zwei Denkmodelle an: Samuel Huntingtons *Clash-These* und *die anti-westliche Theorie* Abū l-A‘lā al-Maudūdīs. Die grundlegende These Huntingtons lautet, dass die Welt in Zukunft verstärkt mit einem gewaltigen Kampf der Kulturen rechnen müsse, wobei sich der Islam als ein paradigmatisches Beispiel für den Zusammenprall der Kulturen auszeichnet.⁸⁴ Hier verweist Kamal auf die Tatsache, dass nach dem Ende des kalten Krieges und dem Zerfall der Sowjetunion mitsamt seiner konfliktzementierenden Funktion, das jähe Auftauchen des Islams auf der politischen Bühne eine existentielle Bedrohung des Westens darstellte. Abrupt wirkte der Islam wie das absolut Andere und „der zukünftige Feind“ (al-‘adūw al-murtaqab)⁸⁵, der die Errungenschaften der Freiheit gefährde und gegen den sich der Westen nunmehr mit Vehemenz wehren müsse. Dass das strukturbestimmende Moment der Weltordnung in Zukunft der kulturelle Konflikt sein wird, ist aber keineswegs Huntingtons originale Idee, wie Kamal behauptet. Zwar hat das Phänomen durch Huntington einen klaren Einschnitt erfahren und einen aggressiven Charakter angenommen, doch hatten schon vor ihm

⁸² Vgl. Kamāl, ‘Abdallaṭīf: *Salāmā Mūsā wa-iškāliyat an-nahḍa*. Beirut: Dār al-Farābī, 1982, S. 148-171.

⁸³ Vgl. Kamāl, ‘Abdallaṭīf: *al-Islām wa-l-ġarb. Šu‘ūbat al-ħiwār*. In: *Fikr wa-naqd*, Nr. 5. Casablanca 1998, S. 14.

⁸⁴ Siehe in diesem Sinne Huntington, Samuel, in: *DIE ZEIT* Dossier 37/ 2002. Huntington, Samuel P.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München, Wien 1996, S. 115-189, hier S. 246; siehe auch Guellec, Jean: *Relations internationales: naissance du troisième millénaire*. Paris 1994, S. 210.

⁸⁵ Hier bedient sich Kamal eines Begriffes von Yāsīn Munā. Vgl. Yāsīn, Munā: *al-Ġarb wa-l-Islām*. Kairo: Dār Ġihād li-n-našr wa-t-tauzī‘, 1994, S. 183.

einige Kulturwissenschaftler das neue Zeitalter als den Zusammenprall der Kulturen proklamiert. Bereits 1979 hatte sich beispielsweise der marokkanische Futurologe al-Mahdī al-Manğra in einem vom „Club de Rome“ herausgegebenen Beitrag unter dem Titel *Min al-mahd ilā l-laḥd* (Von der Wiege bis zur Bahre) geäußert:⁸⁶

„Die kulturelle Identität stellt heute mehr denn je einen Anlass für zunehmende soziale und internationale Konflikte dar, sie ist sowohl auf der nationalen als auch internationalen Ebene eines der wichtigsten geistigen und ideellen Bedürfnisse, das eine Ursache sein könnte für zunehmende binnengesellschaftliche sowie multilaterale Konflikte [...] Wir werden heute eines ernsthaften Konfliktes auf der Ebene der Werte gewahr [...] Wir vermerken eine gewisse Duldung (taḥammul), aber keine klare Akzeptanz oder aufrichtige Apperzeption für die Werte des Südens, und zwar deshalb, weil es keine ernsthaften Versuche gibt, ihn (den Süden) zu verstehen.“⁸⁷

In diesem Passus offenbart sich das Gewicht, das al-Manğra vierzehn Jahre vor der Veröffentlichung von Huntingtons Artikel im Sommer 1993 den kulturellen Faktoren beigemessen hat. Im Unterschied zu Huntington plädierte al-Manğra generell für „das Aufeinanderwirken der Kulturen in seinem wertmäßigen Sinne“ (at-tafā‘ulāt at-ṭaqāfiya fī maḍmūnihā l-qiyamī). Das Unterpfand der kulturellen Vielfaltigkeit (riḥān at-tanawwu‘ at-ṭaqāfi) sei der Schlüssel für das Überleben, denn in absehbarer Zukunft werde es eine Welt aus verschiedenen, aber gleichwertigen Kulturkreisen geben, von denen wechselseitig ein jeder lernen müsse, mit den anderen zu koexistieren.⁸⁸ Während al-Manğra die bestehende Heterogenität der Kulturen als deren Bereicherung auffasst, würde diese, nach Huntingtons These, zwangsläufig zu deren Zusammenstoß führen.⁸⁹ Um dies zu vermeiden, favorisiert Huntington kriegerische Interventionen und eine verschärfte Grenzziehung zwischen

⁸⁶ Vgl. Ġarīb, ‘Abdalkarīm: *Ma‘a al-Mahdī al-Manğra*. Casablanca: an-Nağāḥ al-ğadīda, 2007, S. 3-8.

⁸⁷ al-Manğra, al-Mahdī: *Min al-mahd ilā l-laḥd*. Rabat: Dār aš-Šūkī, 1979, S. 203f. Die 3. Ausgabe erschien in Casablanca: an-Nağāḥ al-ğadīda, 2003.

⁸⁸ Vgl. al-Manğras Interview mit der Zeitschrift *Der Spiegel* vom 11. Februar 1991, Vgl. auch El Mendjra, Mehdi: *Diversité culturelle: une question de survie futurible*, Nr. 202, Octobre 1995, S. 5-15.

⁸⁹ Vgl. al-Manğra, Mahdī: *Ḥiwār at-tawāšul*. Casablanca: an-Nağāḥ al-ğadīda, 2004, ders.: *Qīmat al-Qiyam*. Casablanca: an-Nağāḥ al-ğadīda, ²2007.

den Kulturen als Lösungskonzeption.⁹⁰ Eine spezifische Differenz und Abschottung vom *Rest der Welt* sind für Huntington bewusstseinsprägend und äußerst wichtig. Zwar steht für Huntington die Dominanz des Westens sowohl in der Vergangenheit als auch im 21. Jahrhundert gegenüber anderen Kulturkreisen unumstößlich fest, dennoch betrachtet er mit großer Besorgnis das Vorrücken anderer Kräfte, die eine ernstzunehmende Herausforderung für das Machtgleichgewicht zwischen den Kulturkreisen darstellen könnten.⁹¹ Eine der größten Gefahrenquellen und die bedeutsamste Herausforderung in kultureller wie auch in politischer Hinsicht für den Westen ist – in Huntingtons Worten – die *islamische Resurgence*⁹², das wiedererwachte Interesse und die Hingabe an die islamische Zivilisation. Huntington spricht sogar von einer möglichen Allianz der Herausforderer-Kulturen, namentlich von einer „islamisch-chinesischen Allianz“ als „gefährlichstem antiwestlichen Zusammenschluss“.⁹³ Diese beiden machtvollen Gegner würden versuchen, wirtschaftliches und technologisches Potenzial auszubauen, um die westliche Dominanz zu brechen und zur Universalherrschaft vorzurücken.⁹⁴

Um diesen Herausforderungen begegnen zu können, ruft Huntington den Westen erneut dazu auf, zusammenzuhalten⁹⁵ und weiter aufzurüsten⁹⁶, um die westliche Vorherrschaft zu verteidigen.

Huntington erblickt in der Unterdrückung des Islams eine Garantie für das allgemeine Wohlergehen des Westens. Denn der Islam sei *per se* kriegerisch, gewaltbereit und konflikträchtig.⁹⁷ Huntington begründet sein Urteil damit, dass in den meisten Konflikten der Welt zumindest ein islamisches Land involviert sei, was ihn zu folgender Aussage verleitet: „Die Grenzen des Islams sind in der Tat blutig und das Innere ist es ebenfalls“.⁹⁸

⁹⁰ Vgl. Huntington, Samuel: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München 1996, S. 507.

⁹¹ Vgl. Kopper, Hilmar: Vorrede. In: Seebacher-Brandt, Brigitte/ Walter Norbert (Hrsg.): Kampf der Kulturen oder Weltkultur? Diskussion mit Samuel P. Huntington. Frankfurt am Main 1997, S. 18.

⁹² Vgl. Metzinger, Udo M.: Hegemonie und Kultur. Frankfurt am Main 2005, S. 44.

⁹³ Vgl. Huntington, Samuel 1996, S. 388.

⁹⁴ Ebd., S. 19.

⁹⁵ Vgl. Huntington, Samuel: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72, (1993) 3, S. 22-48, hier S. 22.

⁹⁶ Vgl. Huntington, Samuel 1996, S. 507.

⁹⁷ Ebd., S. 415-433.

⁹⁸ Ebd., S. 420.

Dieser gewaltbestimmte Zug ist immer wieder eines der Standardelemente bei der Beschreibung der islamischen Kultur, die wiederholt marokkanische Intellektuelle zur Kritik aufruft. Stellvertretend für sie sei hier der Kulturkritiker und Professor für Menschenrechte, Mohamed Saadi (Muḥammad Saʿdī), erwähnt.

In fast wörtlicher Anlehnung führt Saʿdī in seinem 2006 erschienenen Buch *Ḥaula širāʿ al-ḥaḍārāt* Kamals Gedanken weiter. Für Saʿdī wirkt Huntingtons *Clash-These* bei genauerer Untersuchung nicht nur „eindimensional-simplifizierend“ sondern auch populistisch.⁹⁹

Er vergleicht sie mit der berühmten Theorie des renommierten Sowjetexperten Georges Kennan (1947), die im Rahmen des sogenannten *Containment (siyāsat al-iḥtiwāʿ)*,¹⁰⁰ als Basis für die amerikanische Strategie zur Bekämpfung des sowjetischen Vormarschs, diente.

Saadi erhebt den Vorwurf, Huntington habe mit seinem schablonisierenden Buch zur Schaffung eines neuen Feindbildes beigetragen, um das ideologische Vakuum und die Identitätslücke, die sich für den Westen nach dem Wegfall des omnipotenten Feindes Kommunismus aufgetan habe, zu schließen.¹⁰¹

An Saadis Urteil über Huntingtons These knüpfe ich im Folgenden an.

Für Huntington ist der Westen eine „kollektive Identität“, deren Grundelemente den schroffen Gegensatz zur islamischen Kultur bilden. So steht für ihn am Anfang der westlichen Identität ihr klassisches Erbe: die griechische Antike, die romanischen und germanischen Sprachen. Als entscheidendes Kriterium zur Bestimmung von westlicher Identität nennt Huntington auch die theologische Integration. In dieser Hinsicht beruht für ihn die geistige Einheit des Westens in erster Linie auf der Vorstellung einer sich zum Christentum bekennenden Völkergemeinschaft.

Ein weiteres konstitutives Moment der westlichen Seele und gleichzeitig der tiefste Wesensunterschied zwischen dem Westen und der islamischen Welt bleibt für ihn die Unterscheidung zwischen *Spiritualia* und *Temporalia*.¹⁰² Diese Trennung von geistlichen und weltlichen Dingen vermisst Huntington im Islam, dem er die Immanenz einer Tendenz zum Gottesstaat unterstellt. Dies verleitet ihn zu der

⁹⁹ Vgl. Saʿdī, Muḥammad: *Ḥaula širāʿ al-ḥaḍārāt. Ḥiwārāt wa-maqālāt muḥtāra li-šamwīl Hantingtūn*. Casablanca 2006, S. 8.

¹⁰⁰ Ebd., S. 7; vgl. auch Colson, Bruno: *Le tiers monde dans la pensée stratégique américaine*. Paris 1994, S. 38.

¹⁰¹ Saʿdī Muḥammad 2006, S. 7; Vgl. auch as-Sammāk, Muḥammad: *Mauqīʿ al-Islām fi širāʿ al-ḥaḍārāt*. Beirut: Dār an-Nafāʿis, 1995, S. 153.

¹⁰² Huntington, Samuel 1996, S. 100.

Aussage, das Problem sei nicht der islamische Fundamentalismus, sondern der Islam selbst.¹⁰³

Unzulängliche Verallgemeinerungen und Pauschalisierungen dieser Art sind aber kein Spezifikum westlichen Denkens allein. Auch in der arabisch-islamischen Welt finden sie ihre Entsprechung. Diese Argumentationsweise findet sich in gleichem Maße im islamistischen Diskurs.

In diesem Zusammenhang führt der genannte marokkanische Kulturforscher Abdellatif Kamal die *anti-westliche Theorie* des indo-muslimischen Denkers und geistigen Wegbereiters des revolutionären Islam in Indien, Abū l-Aʿlā al-Maudūdī (1903-1979), als Beispiel an.¹⁰⁴ In seinem Buch, das bezeichnenderweise den Titel: *Naḥnu wa-l-ḥaḍāra al-ġarbīya (Wir und die westliche Kultur)* trägt, legt sich al-Maudūdī eine Idealvorstellung der islamischen Welt zurecht. Die westliche Kultur und Zivilisation wird aber der schlimmsten Übel bezichtigt.¹⁰⁵ In düsteren Farben malt er ein entmenschlichendes Bild des Westens und gießt die Lauge seines Hasses und seiner Verachtung über die westliche Gesellschaft aus, welche für ihn gleichsam in der Gewalt Satans ist.¹⁰⁶

Er vergleicht sie mit einer seelenlosen und maschinengleichen Gesellschaft, in der skrupelloser Egoismus, Habgier, Materialismus, Sucht nach Vergnügungen und die verderbten Leidenschaften einen Zenit erreicht haben, während Moral und Geist auf der Strecke geblieben, ja zu ihrem Nadir abgesunken sind.¹⁰⁷

Um der materialistischen und weltlichen Zivilisation des Westens entgegenzutreten, rückt al-Maudūdī in den Vordergrund seiner Schrift den Gedanken einer universellen Revolution des Islams, die er mit der Errichtung eines islamischen Staates verbindet.¹⁰⁸ al-Maudūdīs Anschauung gründet auf der Vorstellung, dass alle anderen Systeme, Ordnungen und Ideologien in mehrfacher Hinsicht unzulänglich seien. Daher würden sie zwangsläufig in den Islam münden, so dass der Islam zur letzten und endgültigen Ideologie, zur Vervollkommnung allen ideologischen Denkens werden würde.

Mit dieser Argumentationsweise stand al-Maudūdī durchaus nicht allein.

¹⁰³ Ebd., S. 349f.

¹⁰⁴ Siehe Kamāl, ʿAbdallaṭīf: *al-Islām wa-l-ġarb, ṣuʿūbat al-ḥiwār*, S. 15.

¹⁰⁵ al-Maudūdī, Abū l-Aʿlā: *Naḥnu wa-l-ḥaḍāra al-ġarbīya*. Beirut: Dār al-Fikr (ohne Datum), S. 339.

¹⁰⁶ Ebd. S. 70-81.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd. S. 339.

Seine Schriften gehören zum Spektrum der neo-salafitischen Wende der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts, die im Islam und vor allem in seiner ursprünglichen Ausprägung den autochthonen Weg, der der islamischen Welt eine Identität nach außen verleihen könnte, sah.

Schlüsselfigur für die Entstehung dieser neuen Sichtweise war ursprünglich der Ägypter Sayyid Quṭb (1906-1966), ein führender Ideologe des muslimischen Fundamentalismus und aktives Mitglied einer fundamentalistischen Organisation, die als Muslimbruderschaft bekannt wurde und 1928 von Ḥasan al-Bannā in Ismā‘īliya gegründet wurde. Kennzeichnend für fast alle Schriften Quṭbs ist die polemische Einstellung gegenüber dem Westen. In frühen wie späten Hauptwerken Quṭbs, wie etwa *Ġāhiliyat al-qarn al-‘iṣrīn* (Die Gahiliya des zwanzigsten Jahrhunderts), *Ma‘ālim fiṭ-tariq* (Wegzeichen) und *al-Mustaqbal li-hādā d-dīn* (Die Zukunft gehört dieser Religion) schwingt das Prinzip der niederträchtigen Gesinnung des Westens an verschiedenen Stellen mit.

Wie viele neo-salafitische Intellektuelle schrieb Quṭb die Niederlage und Rückständigkeit der islamischen Welt der korrosiven Wirkung der Fremdherrschaft und Verwestlichung (at-Tafarnuġ) zu. Während die Verwestlichung von Westlern selbst weitgehend als positive Charakterisierung ihrer internationalen und zivilisatorischen Denk- und Verhaltensweisen angesehen wird, sieht Quṭb in ihr ausschließlich Gefahr und Vernichtung anderer Kulturen, sie wird zu einem Negativwert, ja zu einem Schimpfwort für neomodische Tendenzen.

Den Kulturschock, den Quṭb während seines USA-Aufenthaltes (1948- 1950) offenbar erlebte¹⁰⁹, ließ seine Polemik gegenüber dem Westen immer heftiger werden. Nun betrachtete er ihn nicht mehr nur aus dem Blickwinkel des Kolonialismus als Feind der islamischen Länder, sondern als Feind der ganzen Menschheit. In seiner Schrift *Dirāsāt islāmīya* (Islamische Studien), die zwischen 1951 und 1953 entstand, rief Quṭb die islamische Welt dazu auf, den „weißen Mann“ gewaltsam zu bekämpfen und das Geschick selbst in die Hand zu nehmen.¹¹⁰ Quṭb hielt hierfür einen Reorientierungsprozess und eine Revitalisierung der Lehren des Ur-Islam für unerlässlich, denn alles was die Umwandlung nach westlichem

¹⁰⁹ Vgl. Quṭb, Sayyid: Amrikā allatī ra‘ait: Fī Mizān al-qiyam al-insāniya. In: *ar-Risāla*, 5. 11.1951, Jg. 19, Nr. 959, S. 1245-1247; vgl. auch al-Ḥalidī, Ṣalāḥ ‘Abdalfattāḥ: Amrikā min ad-dāḥil bi-minzār Sayyid Quṭb. Damaskus: Dār al-Qalam, ⁸2002, S. 83-123.

¹¹⁰ Quṭb, Sayyid: *Dirāsāt islāmīya*. Kairo: Dār aš-šurūq, ⁹1993, S. 184.

Vorbild für die arabisch-islamische Welt an Wirkungen nach sich gezogen habe, sei nur noch destruktiv und verabscheuungswürdig.¹¹¹

Quṭb erscheint die Rückbesinnung auf das Urwesen des Islams als eine absolute verbürgende Alternative, die islamische Welt zum Sieg zu führen und ihr bei der Befreiung aus den kolonialen fesseln und Zwängen des Westens beizustehen.

Diese Auffassung vertritt al-Maudūdī grundsätzlich. Auch er hielt eine Rückkehr zum Ur-Islam für unabdingbar. Wie alle radikalen Reformer war al-Maudūdī entschlossen, die westlichen Werte, Ideen, Verhaltensweisen und Lebensmodelle wegen ihrer „moralischen Degeneration“ in Bausch und Bogen zu verwerfen und sich hermetisch von der Welt des Westens abzuschotten.¹¹²

Wie viele religiös artikulierende Intellektuelle bedient er sich einer heftigen, mit religiösem Impetus aufgeladenen Sprache¹¹³, welche einer islamischen Revolutionseuphorie dienen sollte. Eine Erklärung für die Heftigkeit von al-Maudūdīs Sprache sucht Kamal in den kolonialen Hinterlassenschaften. Er deutet die symbolische Schlagkraft der Sprache als einen verspäteten Dekolonisationsversuch und als ein Bild der aggressionsgeladenen Form innerzivilisatorischer Konflikte, die sich von der Gewalt des historischen Kampfes speisen. Gleichwohl tadelt Kamal mit Vehemenz ähnliche Diskurse und macht sie verantwortlich für die grassierende anti-islamische Stimmung, die im Westen eine Woge des Hasses und Zornes hervorrufen, in keinsten Weise aber regulative Ideen oder konstruktive Lösungsvorschläge anbieten.¹¹⁴ Den gleichen Vorwurf adressiert Kamal auch an Huntington und seine Rhetorik.

Will man nun, basierend auf die Art Exergue, in der Kamal die zwei Autoren nebeneinander gestellt hat, eine Zwischenbilanz ziehen, so bleibt folgendes festzuhalten:

Obwohl die beiden Thesen in zwei verschiedenen Kontexten zustande gekommen sind, ist ihr ideologischer Rahmen identisch. Ihre Antriebskraft liegt hauptsächlich in dem Bedürfnis nach ideologischem Positionsgewinn und in den zivilisatorischen Überlegenheitsansprüchen dieser beiden Kulturkreise. Beide sind reduktionistisch, dissoziativ und in ihrer Haltung unverrückbar. Sie weichen keinen Deut von der in ihren Schriften festgelegten Schwarzweißmalerei ab.

¹¹¹ Vgl. Quṭb, Sayyid: *Fī Zilāl al-Qurʿān*, Bde. 1-6. Beirut 1992, hier Bd.1, S. 400f; vgl. auch S. 326.

¹¹² al-Maudūdī, *Abū l-Aʿlā* a.o.O., S. 316.

¹¹³ Kamāl, ʿAbdallaṭif 1998, S. 15.

¹¹⁴ Ebd.

Sowohl Huntington als auch al-Maudūdi sehen in ihrer eigenen jeweiligen Kultur die tonangebende gesellschaftliche Kraft und sind universalistisch auf die Ausbreitung ihres eigenen Weltbildes bedacht. Daher rührt auch das Bedrohungsgefühl, das die beiden Sichtweisen prägt. Jeder fürchtet um seine Ideale und wittert im *Anderen* (al-Āḥar) Gefahr. Die Inhalte von Huntingtons *Clash-These* und die *anti-westliche* Theorie al-Maudūdis konstituieren sich, indem sie das „Eigene“ in Abgrenzung zum aus Feindbildern gewonnenen „Anderen“ darstellen. Beide generieren und schüren den explosiven Hass. Beide – um einen Ausdruck des deutschen Fachjournalisten Günter Lerch zu entlehnen – „spielen auf der Klaviatur einer Dämonologie“¹¹⁵ und räumen der Inszenierung eines verteuflten Gegners in ihrer Strategie einen entscheidenden Platz ein. Die Vorstellung, die konfliktträchtigen Ungleichheiten aufgrund zivilisatorischer und kultureller Unterschiede im Diskurs zu erläutern, um gleichsam akzeptierte Wertekonsense als Kanon zu erarbeiten, scheint bei den beiden *ad acta* gelegt zu sein.

In Bezug auf diese Grundcharakterisierung des Orients und Okzidents ist bei Lerch in seinem griffigen Artikel prägnant zu lesen:

„Nicht nur der Terror von Islamisten, sondern vor allem auch das Umfassende, alle Gebiete des Lebens zu regeln Beanspruchende des gesetzesförmigen Islams, auf das sich bis heute die autoritative Quelle einer unhinterfragbaren Offenbarung bezieht, wirkt auf die Europäer wie ein erratisches Phänomen im 21. Jahrhundert, das nur schwer zu verstehen ist. Auch hier liegt es nahe, zu dämonisieren, Ängste und Befürchtungen, sofern sie berechtigt sind, nicht rational zu bearbeiten, sondern nur emotional zu beschwören. [...] Im „Dialog der Kulturen“, doch vor allem in der Politik wäre einiges gewonnen, wenn man die Dämonen auf beiden Seiten allmählich austreiben könnte, zugunsten einer Betrachtungsweise, die rational zu verstehen sucht, worin die Miß- und Unverständnisse, aber auch die wirklichen Gegensätze gründen. Dies schafft die Gegensätze nicht aus der Welt, nimmt ihnen aber ihre irrationale, lebensgefährliche Umkleidung.“¹¹⁶

Es darf aber nicht der Eindruck entstehen, dass es in der Perzeption des Westens nur der radikalisierte Islam ist, der sich in seiner Zurückweisung der westlichen Kultur in

¹¹⁵ Lerch, Wolfgang Günter: Die Dämonen. Über die wechselseitige Wahrnehmungen von Orient und Okzident, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, am 22. April 2006, Nr. 94, S. 10.

¹¹⁶ Ebd.

eine direkte Konfrontation begibt. Eine scharfe antiwestliche Literatur fand auch in säkular orientierten Intellektuellen, Modernisten und Progressisten in voller Kenntnis der westlichen „universellen“ Werte, skeptische Widersacher, die sich zum Ziel gesetzt haben, sich von der „Hoheit“ des Westens zu emanzipieren und die arabische Kultur und Einheit in den Mittelpunkt ihrer Werke zu stellen.¹¹⁷

Unter den theoretischen Verfechtern dieser Doktrin hat sich insbesondere der marokkanische Philosoph Mohamed Abed al-Gabri (Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī), durch seinen Krisendiskurs, seine ambitionierten, intellektuellen Projekte, seine ablehnenden Stellungnahmen gegenüber dem Westen und seinen maßlosen Panarabismus *à la Nasser*, einen Namen gemacht.¹¹⁸

Al-Gabri ist mittlerweile zum Protagonisten einer Denkauffassung geworden (al-Fikr al-ʿurūbī), die in der ganzen arabischen Welt eine immense Popularität genießt. Al-Gabris Werk lebt und webt aus dem *Geiste des Arabertums* ein geschichtlich-politisches Prinzip, das danach trachtet, dem Hegemoniestreben des Westens ein Ende zu setzen.

Wann immer al-Gabri zur Feder greift, geschieht dies, um sich für das Ideal einer *Umma ʿarabiya* – einer arabischen Nation – als Antithese zum Westen und als aussichtsreicher Weg zur Selbstständigkeit und Selbstbestimmung einzusetzen. In seinen Überlegungen gesteht er seine gegen den Westen gerichtete Grundüberzeugung ein und scheut sich nicht, die Gründe für seine Haltung zu nennen. Gewiss schätzt er die glorreichen Ideen der französischen Revolution und ihren geistigen Ertrag, bewundert er den auffallend dynamischen Charakter der modernen westlichen Zivilisation und die moderne Wissenschaftlichkeit des Westens. Seine ganze Antipathie gilt aber dem *imperialistischen* Westen¹¹⁹, wie er ihn zu nennen pflegt, der – so al-Gabri – seine Reichtümer auf Kosten der arabischen Welt aggregiert. Der Westen, der für den Erhalt des westlichen Lebensstandards und der westlichen Interessen bereit ist, all seine Prinzipien über Bord zu werfen und die eigenen Interessen zum höchsten Credo zu proklamieren.¹²⁰ Gegen diesen Westen

¹¹⁷ Vgl. El-Mendjra, Mehdi: *La Décolonisation Culturelle, Défi Majeur du 21ème Siècle*. Casablanca 2001, vgl. auch ders. *Nord-Sud: Prélude à l'Ère Postcoloniale*. Casablanca 1993.

¹¹⁸ Vgl. Gaebel, Michael: *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirīs*. Berlin 1995.

¹¹⁹ Vgl. al-Ġābirī, Muḥammad: *al-Mustaqbal al-māḍī: bain al-anā wa-l-āḥar*. In: *Masʿalat al-huwīya. al-ʿurūba wa-l-Islām ... wa-l-ġarb*. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiya, 1997, S. 94.

¹²⁰ Vgl. al-Gabris Interview: Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī *wa-t-tafkīr fī ḍauʿ al-wāqiʿ*: *Aina aṣbaḥa al-mašrūʿ aṭ-ṭaqāfi al-ʿarabī l-ġadīd?* *Nizwā*, Nr. 5 (Januar 1996), S. 154f.

hegt al-Gabri großes Misstrauen, das von einem tiefsitzenden Zweifel an der Vernunft des Westens geprägt ist.

In seinem 1995 verfassten Buch *Mas'alat al-huwiya. al-ʿUrūba wa-l-Islām...wa-l-Ġarb* intendiert al-Gabri eine ausführliche und intensive polemische Konfrontation mit dem Westen und insbesondere mit dessen Zielsetzungen.

Aus al-Gabris genanntem Buch machen die folgenden Stellen seine Einstellung augenscheinlich. Sie kommen einem Glaubensbekenntnis gleich:

„Wir gehen wohl fehl in der Annahme, dass der Westen sich von jenen kulturellen und religiösen Hintergründen distanziert hat, welche die Geschichtsphilosophen und Orientalisten geprägt haben, und dass er jetzt ein rein säkularer Westen sei, durch und durch rational und pragmatisch.“¹²¹

Prononcierter setzt er seine Kritik an den westlichen Mechanismen fort, die in liberalen Werten ein hundertprozentiges Reservat des Westens sehen:

„Wenn der Westen über seine augenblicklichen und künftigen Belange brütet und das dunkle Gefühl hat, „der Andere“ könnte ihn in irgendeiner Form sabotieren oder mit ihm konkurrieren, [...] so [...] behandelt er diesen nicht mehr manierlich unter Anlehnung an die liberalen Werte, die ihm ja innerhalb seiner Grenzen sonst als Richtschnur jedes Handelns dienen, wie etwa Brüderlichkeit, Gleichberechtigung, Gerechtigkeit, Menschenrechte und das Selbstbestimmungsrecht der Völker, usw. sondern rekuriert auf das in seinem kulturellen Gedächtnis psychisch Aufgespeicherte als absoluten Bezugsrahmen“(al-Maḥzūn an-nafsī fī d-dākira at-ṭaqāfiya)“.¹²²

Dieses „kulturelle Gedächtnis“ bezeichnet al-Gabri als anti-arabisch und anti-islamisch.¹²³

– Anti-arabisch, weil es im Araber den historischen Gegner sehe, der dazu prädestiniert sei, *ad hoc* ein ärgster Feind zu werden¹²⁴, den der Westen unbedingt

¹²¹ al-Ġabri, Muḥammad ʿAbid: al-Anā wa-l-āḥar... wa-d-dākira at-ṭaqāfiya. In: *Mas'alat al-huwiya. al-ʿUrūba wa-l-Islām ... wa-l-Ġarb*. Beirut: aš-Šabaka al-ʿarabiya li-l-abḥāt wa-n-našr, 1997 (1995), S. 135.

¹²² Ebd. S. 143f.

¹²³ Ebd. S. 144

¹²⁴ Ebd. S. 142

eliminieren müsse, wolle er die Konstruktion des westlichen „Ichs“ als einheitliches Wesen absichern.¹²⁵

– Anti-islamisch, weil es die Welt des Islams nicht als ein kollektives zivilisatorisches Identitätskriterium auffasse, sondern als Inbegriff dessen, was der Westen verabscheut, verschmäht und fürchtet.¹²⁶

In diesem Punkt misst al-Gabri den westlichen Medien die größte Schuld bei, da sie eine zusammenhängende Maschinerie zur Erhaltung der kulturellen Überlegenheit des Westens und zur Kanalisierung reduktionistischer Bilder darstelle. Al-Gabri zufolge fungieren die westlichen Medien hochkalkuliert als Mittel, um das Bild eines *islamisierten Islam* (Islām musulman), wie ihn „die hegemoniale Institutionen“ (Marākiz al-haimana) fabrizieren, in Umlauf bringen und ihn zu konsolidieren trachten.¹²⁷

Ebenso hochkalkuliert dienen die Medien – al-Gabris Ansicht nach – der Expansion der westlichen Kultur (al-Iḥtirāq at-ṭaqāfi) und der damit einhergehenden „Verwestlichung“ (at-Tağrib) als Herrschaftsprojekt und Variante der hegemonialen Praxis des Westens im globalen Maßstab.¹²⁸

Durch die technische Überlegenheit war es dem Westen möglich geworden, unblutig und effizient zu agieren und die westliche Kultur als überlegene, imponierenden Kultur zu verkaufen. Es gibt nach al-Gabris Auffassung genügend Anhaltspunkte für die Annahme, dass die globalen Medien eine signifikante Divergenz in der Wahrnehmung und Überzeugung der Menschen in der arabischen Welt bewirken.¹²⁹

Da die Werteskala nachhaltig von der westlich dominierten Öffentlichkeit geprägt wird, geraten die Individuen in eine Abhängigkeit von den Normen, die der Westen propagiert.

„Wer Anderen in Werten, Konsum und Modellen folgt, ist ja zwangsläufig wirtschaftlich und politisch untergeordnet. Die Kultur ist heute ein Eingang zu dieser Unterordnung geworden.“¹³⁰

Die Araber hatten kaum die Möglichkeit, sich der Hegemonie der westlichen Öffentlichkeit zu entziehen, und mussten vielfach den Leitlinien Folge leisten, welche vom Westen festgelegt worden waren. Dies führt zwangsläufig zur westlichen

¹²⁵ Ebd. S. 128.

¹²⁶ Ebd. S. 178.

¹²⁷ Ebd. S. 187.

¹²⁸ Ebd. S. 176- 190.

¹²⁹ Vgl. al-Gabris Interview in: *Nizwā*, Nr. 5 (Januar 1996), S. 155.

¹³⁰ Ebd.

kulturellen Dominanz und stellt eine Gefahr für die kulturelle Eigenheit der arabischen Welt dar. Um sich dem mächtigen Westen wirkungsvoller widersetzen zu können und der westlichen Zivilisation als Heimat der alten und der neuen Kolonialmächte zu entziehen¹³¹, lieferte al-Gabri mannigfache Vorschläge und Entwürfe, die für das Arabertum werben. al-Gabri misst hierbei der eigenen Kultur und ihrer Widerstandskraft eine beträchtliche Rolle bei, da sie über eine strategische Dimension verfügt und bei der Herstellung einer gleichwertigen Position helfen könnte.¹³² Seiner Meinung nach muss das Bewusstsein vorherrschen, dass die Gleichwertigkeit und die Anerkennung des „Anderen“ als ebenfalls weltkonstituierendes Subjekt ein Grundbestandteil und Wesenselement des Dialogs ist. Diese erwünschte Gleichwertigkeit ist in den Augen al-Gabris nicht gewährleistet, und der Gleichheitsgrundsatz bleibt ausgeklammert. Mit Händen zu greifen ist al-Gabris Denkweise, wenn er die Welt mit einer Fabrik vergleicht, in der der Westen der Arbeitgeber ist:

„[...] die Welt heute ist einer Fabrik ähnlich [...] die Besitzer sind die westlichen Regierungen, an deren Spitze die Vereinigten Staaten, während wir (der Süden¹³³, mit sämtlichen Staaten und Völkern) als Arbeiter fungieren.“¹³⁴

Trotz seiner Vehemenz, mit der er sich in den Gedanken einer Auflehnung gegen den Westen verbohrte, bleibt der Westen für ihn der starke, nicht ohne Bewunderung genannte „Andere“, der einen großen Vorsprung genießt und dessen Einbeziehung – trotz aller zugleich vorhandenen Skepsis – vielleicht die arabische Welt aus ihrer gegenwärtigen Rückständigkeit, die er ja zugesteht und nicht herunterzuspielen versucht, herausholt und in eine bessere Zukunft geleiten kann:

„Was uns angeht, so ist die Präsenz des Westens in unseren Zukunftsprojekten ambivalent: wir vergegenwärtigen ihn als Gegner, den wir befürchten, gleichzeitig aber sehen wir in ihm das Vorbild und das Muster, das uns zwingt, ihm in irgend einer Form nachzueifern [...] Er ist „der Andere“, vom dem sich das „Ich“ ausgegrenzt fühlt,

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd.

¹³³ al-Gabri verwendet zunehmend den Ersatzbegriff „Norden“ (aš-Šamāl), dabei behält der Terminus einige negative Vorstellungsinhalte des Westenbegriffs bei.

¹³⁴ Vgl. al-Gabris Interview in: *Nizwā*, Nr. 5 (Januar 1996), S. 155.

gleichzeitig aber „das Vorbild“, ohne dessen Einbeziehung, das „Ich“ an die eigene Zukunft nicht denken kann.“¹³⁵

2.1.4 DAS BILD EUROPAS IN MAROKKANISCHEN REISEBERICHTEN.

Von allen arabischen Ländern liegt Marokko Europa am nächsten und kam daher sehr früh in engeren Kontakt mit dem christlichen Abendland.¹³⁶

Während der *Reconquista*, also der Rückeroberung Spaniens, die Ende des 15. Jahrhunderts abgeschlossen war, und im darauffolgenden Jahrhundert wanderten viele Muslime nach Marokko ein. Sie bereicherten die Kultur Marokkos und trugen zu dem Bewusstsein der Marokkaner bei, ein Grenzland zwischen der islamischen Welt und dem christlichen Abendland zu sein. Dieses Bewusstsein wurde maßgeblich dadurch geprägt, dass die nördlichen Nachbarn schon früh als Eroberer aufgetreten waren.

Seit Beginn des 15. Jahrhunderts war Marokko Zankapfel der miteinander konkurrierenden europäischen Mächte. Spanier wie auch Portugiesen führten wegen der strategischen Lage Marokkos mit Zugang zum Atlantik wie auch zum Mittelmeer fortdauernde militärische Interventionen durch. Sie eroberten wichtige Küstenstädte und Häfen und legten dort Stützpunkte an.

Es verdient in diesem Zusammenhang, darauf hingewiesen zu werden, dass Marokko bis zum Jahre 1912 nie gänzlich unter fremde Herrschaft kam, während das Nachbarland Algerien der Oberhoheit des Osmanischen Reiches unterlag.

Die Besetzung Algeriens im Jahre 1830 und die Konsolidierung der französischen Kolonialmacht in Tunesien 1881 sowie das Begehren der französischen Bourgeoisie, das nordafrikanische Mittelmeerufer zu „französisieren“, führten in Marokko nicht zu einer wirklichen Öffnung gegenüber Europa, sondern zu einer weitgehenden „Einigelung“ und Ablehnung gegenüber westlichen Einflüssen. Die marokkanische Elite betrachtete dies als die größte Herausforderung von Seiten der christlichen Mächte und als wahre Bedrohung.¹³⁷

¹³⁵ al-Ġabrī, Muḥammad ‘Ābid: *al-Anā wa-l-āḥar... wa-d-dākira at-Taqāfiya*. Casablanca 1997, S. 140.

¹³⁶ Vgl. Qaddūrī, ‘Abdalmağīd: *al-Mağrib wa-Urūbba*. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī, 2000.

¹³⁷ Vgl. Ma‘nīnū, ‘Izzalmağrib: *Wa-ṣf ṣanā’i’ al-faranğ wa-ḥiyaluhum al-‘agība li-ğ-Ġ‘aidī*. In: *ar-Raḥḥāla al-‘arab wa-l-muslimūn. Iktišāf al-āḥar. al-Mağrib munṭalaqan wa-mau’ilan*. Casablanca 2003, S. 91.

Mit der industriellen Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts avancierten einige europäische Länder rasant zu Weltmächten. Diese deutliche Überlegenheit der Europäer bekamen die Marokkaner zunächst im Krieg zu spüren, insbesondere durch die europäischen Flotten, die Artillerie und die militärische Organisation, was marokkanische Historiographen mit „Ḥarb an-nizām“ bezeichneten (der systematische oder organisierte Krieg).¹³⁸

Zwei Daten sind wegen ihrer zentralen epochalen Bedeutung in diesem Zusammenhang von großer Relevanz:

- Die Niederlage in der Schlacht von Isli 1844 gegen die französischen Streitkräfte
- und die Einnahme Tetuans 1860 durch die Spanier.¹³⁹

Beide historischen Ereignisse werden in der marokkanischen Historiographie gemeinhin als Beginn des Diskurses „*Schock der Moderne*“ (Ṣadmat al-Ḥadāta) angesehen.¹⁴⁰

Dieser Schock erschütterte das intellektuelle Leben Marokkos tiefgreifend.

Der marokkanische *Maḥzan* (die zentrale Verwaltung) wurde gewahr, dass seine Herrschaft leicht verwundbar und brüchig war.

Zum Selbsterhalt und in Gegenwehr zur europäischen Expansion, die allmählich zur existentiellen Gefahr wurde, betrachtete der marokkanische Staat die Verteidigung und die Wehrhaftigkeit als vordringliches Ziel. Marokko musste dringend neu aufrüsten.

Es ist somit kein Zufall, dass das Schrifttum über Waffenfabrikation und der Erwerb von modernem und zeitgemäßem Kriegsmaterial in dieser Zeit merklich zunahm.¹⁴¹

Mehr und mehr rückte Europa in den Blickpunkt Marokkos.

Die Bandbreite der Informationen über die Europäer und damit auch die relevante Literatur wurde immer umfangreicher. Neben Militärwesen und -ausrüstung erhielt

¹³⁸ Vgl. Ḥaimar, ‘Abdassalām: al-Islām wa-l-ḥadāta. Casablanca: Manšūrāt az-zaman, 2005, S. 32.

¹³⁹ Vgl. an-Naširī, Aḥmad b. Ḥālid: al-Istiḳṣā’ li-aḥbār duwal al-Maḡrib al-aqṣā. Casablanca: Dār al-Kitāb 1956, S. 101; einen äußerst informativen Überblick über al-Ḥaḡwī gibt Bin‘adāda, Asiya: al-Fikr al-iṣlāḥī fi ‘ahd al-ḥimāya. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥaḡwī namūdaḡan. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī 2003, S. 26-31.

¹⁴⁰ Vgl. Ḥaimar, ‘Abdassalām 2005.

¹⁴¹ Vgl. allgemein hierzu aš-Šadīd aš-Ṣanḥāḡī b. al-‘Abbās ar-Ribāṭī, ‘Abdannabī: Nuzhat al-maḡālis fi ‘ilm aḥkām al-madāfi‘ wa-l-mahāris (1850). Maḥṭūṭ al-ḥizānat al-ḥasaniya, Nr. 1043. Rabat; vgl. auch „Kašf al-ḡumma fi bayān anna ḥarb al-umma ḥaq ‘alā l-umma“ von Muḥammad b. ‘Abdalqādir al-Kardūdī, al-Ḥizāna al-‘amma bi-r-Ribāṭ, Nr. Dāl 1281 und „Risālat fi tanzīm al-ḡaiš“ von Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥūga, al-Ḥizāna al-‘amma bi-r-Ribāṭ, Nr. Kāf 2733; al-Ġazāl, Aḥmad b. al-Mahdi: Natīḡat al-iḡtihād, S. 2.

die Informationserhebung über Staatsbau und Regierungssysteme nun einen neuen und zentralen Stellenwert.¹⁴² Sie wurde zu einem wichtigen Bestandteil des marokkanischen Wissens über die Europäer. Infolge dessen entstand ein neues Genre von Reiseberichten, die im existentiellen Interesse Marokkos lagen und in Einklang mit den Interessen der Maḥzan-Elite standen: die sogenannte *as-Safariyāt al-maḥzaniya*, d.h. die Gesandtschaftsreisen, die das traditionelle Genre der Pilgerberichte (*ar-Riḥla al-ḥiḡāziya*) verdrängte und den Bedeutungsinhalt der Reiseberichterstattung grundlegend umfunktionierte. Nicht mehr die Wallfahrt zu den heiligen Stätten wird in den Mittelpunkt der Reise gestellt, sondern die Reise nach Europa. Ethnographisches Wissen über die Europäer fand als reines Herrschaftswissen, im neuen Konzept der Staatsräson, zum ersten Mal seinen Platz. Es nimmt daher kein Wunder, dass der größte Teil der marokkanischen Reiseberichte über Europa im Kontext einer diplomatischen Mission oder unter diplomatischer Schirmherrschaft entstanden ist.

Schlüsselfigur der Gattung *as-Safariyāt al-maḥzaniya* war der Gesandtschaftssekretär, bekannt unter dem Begriff *al-Kātib al-maḥzani*¹⁴³, also der Chronist, der seine Kenntnisse und Informationen in den Dienst des Staates stellte.

Zu seinen Aufträgen zählte die Beobachtung von Regierungsformen, die Ansammlung von Wissen über die europäischen Staaten, ihr Militärwesen und ihre technologischen Erfindungen. Darüber hinaus hatte *al-Kātib al-maḥzani* ein allgemeines Interesse daran, über die Welt der Europäer Kundschaft abzulegen, Informationen über den Stand der Dinge in Europa zukommen zu lassen, mit dem Ziel, die Ursachen der europäischen Überlegenheit aufzudecken.¹⁴⁴ In diesem Kontext erweisen sich die Gesandtschaftsreisebeschreibungen als Quellen, die nicht nur in kulturhistorischer, sondern auch in gesellschaftlich-psychologischer Hinsicht von Wert sind. Die Reiseberichte veranschaulichen nicht nur die Entwicklung, die die Reiseberichte seit dem 17. Jahrhundert in inhaltlicher und sprachlicher Hinsicht erfahren haben, sondern auch die Entwicklung des *eigenen Ichs* und Selbstbewusstseins der Marokkaner. Die enthaltenen Wertungen geben eine Vorstellung von den Entwicklungsetappen der Weltanschauung des marokkanischen Intellektuellen. Bei der Analyse der Schriftstücke erkennen wir, dass die Natur der Wahrnehmung drei große unterschiedliche Momente aufweist:

¹⁴² Vgl. Ḥaimar, *ʿAbdassalām: Iṣkālīyat at-taḥdīṭ fi l-fikr al-iḡtimāʿi l-maḡribī* (1844-1912). Rabat 1991, S. 224f.

¹⁴³ Ebd.,

¹⁴⁴ Vgl. Ibn Zidān, *ʿAbdarraḥmān: al-ʿIzz wa-ṣ-ṣūla*. Casablanca: Dār at-ṭaqāfa, 1972, S. 153-176.

- 1- Das Moment der vorsätzlichen Selbstdarstellung.
- 2- Das Moment der Niederlage und die Entdeckung des Anderen.
- 3- Das Moment der selbstkritischen Besinnung.

1– DAS MOMENT DER SELBSTDARSTELLUNG. Ein Beispiel für dieses Moment ist das Werk *Nāṣir ad-dīn ‘alā l-qaum al-kāfirīn (Der Garant für den Sieg der Religion über das Volk der Ungläubigen)* von Aḥmad b. Qāsim al-Ḥağrī, genannt Afūgāy. Afūgāy reiste zwischen 1611 und 1613 in diplomatischem Auftrag des marokkanischen Sultans Maulāy Zidān nach Europa, um den Freikauf von Gefangenen, die Frage der Liegenschaften von Morisken in den abgetretenen Gebieten Hispaniens und die Rehabilitierung ausgewiesener Morisken zu klären. Afūgāy war selbst Leidtragender der Ausweisung der Morisken aus der iberischen Halbinsel gewesen. Die Erfahrungen seiner Reise fanden Niederschrift in dem oben genannten Werk. Darin machte es sich der Gesandte Afūgāy zur Aufgabe, eine politisch und kulturell schwerwiegende Wende in der euro-marokkanischen Geschichte aus der Perspektive eines Augenzeugen darzustellen. Dieses 1641 handschriftlich verfasste Werk existiert in zwei Kopien. Eine Kopie wird heute im *Dār al-kutub* in Kairo aufbewahrt. Die zweite Kopie des Buches befindet sich in der *Bibliothèque nationale de Paris*. Diese Kopie war Eigentum des französischen Orientalisten Georges Colin, bevor sie an die *Bibliothèque nationale* überantwortet wurde.

Es könnte scheinen, als sei es nichts Ungewöhnliches gewesen, dass dieses Schrifttum aus der Feder eines Morisken stammt. Wir müssen uns aber vor Augen führen, dass es damals bei weitem keine Selbstverständlichkeit war, in einem Land, wo jeder, der ein arabisches Dokument besaß oder andeutungsweise arabisches Verhalten zutage legte, verfolgt wurde.

Allein aus diesem Grunde ist dieses Dokument von ungewöhnlich hohem Wert für die Erforschung der spanischen politischen Mentalität seiner Zeit. Es stellt ein kulturhistorisches Dokument erster Ordnung dar und dient der Erhellung jener so umstrittenen Epoche der *Reconquista*, vor allem vor dem Hintergrund, dass im 16. Jahrhundert eine Tendenz herrschte, die arabische und islamische Kultur herabzuwürdigen.

Der historische Gehalt der Schrift *Nāṣir ad-dīn* liegt vor allem in der Bemühung, die Schlüsselereignisse und die verschiedenen Vorgänge sowohl historischer als auch politischer Art zu erläutern.

Afūgāy zählte die Repressalien auf, unter denen die Morisken schon bald nach der Kapitulation leiden mussten. Die seit 1480 von den katholischen Königen eingeführte *Inquisition* wird nun verschärft.

Am 1. Januar 1567 wurde eine Verordnung erlassen, die den maurischen Lebensstil verbietet¹⁴⁵, wie beispielsweise:

- Verbot der Kleidung nach arabischer Sitte
- Verbot der arabischen Sprache, Beschlagnahmung und Verbrennung von arabischen Schriften¹⁴⁶
- Überwachung der Morisken besonders an islamischen Feiertagen
- Massentaufen und Zwangskonversion sowie regelmäßige Prüfungen auf Bibelfestigkeit und Glauben
- Verweigerung von Landkauf, um die Ansiedlung christlicher Bevölkerung zu fördern.

Der Plan einer Ausweisung der gesamten muslimischen Bevölkerung Spaniens findet unter König Philipp III. (1598-1621) in einem Dekret vom 4. April 1609 seine Verwirklichung. Damit begann die Deportation der etwa 300.000 Morisken. Offiziell gab es ab dem Jahr 1614 keine Morisken mehr in Spanien.

Afūgāy verurteilte die menschenunwürdige Behandlung der Morisken durch die Spanier sowie die apologetischen Schriften, die die Maßnahmen der Ausweisung rechtfertigten und die Morisken als Staatsfeinde diffamierten. Die Not und die rechtlose Stellung der muslimischen Bevölkerung sah er in den Dekreten des Monarchen begründet, die ein friedliches Zusammenleben der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen unmöglich machten. Afūgāy betrachtete die Morisken als Teil der Bevölkerung Spaniens und bedauerte deren Ausweisung. Er kritisierte aufs Schärfste die unbeugsame Politik Spaniens und die religiöse Engstirnigkeit des Klerus mit dem fanatischen Wunsch nach einem rein katholischen Staat.

Einen Gipfel dieser religiösen Engstirnigkeit sah Afūgāy in den grausamen Methoden der Inquisition und in den Zwangsbekehrungen. Konvertierung durch Zwang und Gewalt werden von Afūgāy als sinnlose Farce entlarvt. Ich zitiere:

Sie [die Morisken] pflegten zwei Religionen auszuüben: die christliche Religion öffentlich und den Islam heimlich und wenn einer islamisches

¹⁴⁵ Vgl. Fournel-Guérin, Jaqueline: Les morisques aragonais et l'inquisition de Saragosse. Montpellier 1980, S. 155-176.

¹⁴⁶ Vgl. Razzūq Muḥammad: al-Andalusīyūn wa-hiğratuhum ilā l-Mağrib. Casablanca: Ifriqiya aš-Šarq, 1998, S. 91.

*Verhalten an den Tag legte, wurde er von den Ungläubigen hart bestraft, einige wurden verbrannt, wie ich mit eigenen Augen gesehen habe.*¹⁴⁷

Diese Härte und Gewaltanwendung erschütterte Afūgāys Glaubensfestigkeit keineswegs. Er sah sich als Inbegriff des unbeugsamen muslimischen Kämpfers gegen die Ungläubigen. In seiner Person verbanden sich die propagierten Ideale: glühender Patriotismus und nationales Pathos, tiefe Gläubigkeit und religiöse Überzeugung. Diese manifestierte sich bei Afūgāy im Glauben an die Einzigartigkeit und Herrlichkeit des Islams. Er war maßlos darauf bedacht, seine intellektuelle Überlegenheit allerorts zu apostrophieren. Er deutete sie als eine Überlegenheit des Islams über den Unglauben (tafawwuq islāmī ‘alā l-kufr)¹⁴⁸ trotz der damaligen Expansion der Europäer und ihrer Entdeckung Amerikas, welche Afūgāy „al-Mağrib al-ba‘īd“ (der entfernte Westen) nennt.¹⁴⁹

Bei der Lektüre *Nāṣir ad-dīn* sind zwei Wahrnehmungsperspektiven zu unterscheiden, einmal das Bild der Morisken im Urteil der Europäer sowie das Bild der Europäer in der Vorstellung der Morisken.

DAS BILD DER MORISKEN IM URTEIL DER EUROPÄER. Für die Sichtweise der Europäer auf die Morisken war der christliche Glaube entscheidend. Vorurteile gegenüber Morisken speisten sich aus den radikalen religiösen Ansichten und tradierten Denkmustern, die die Morisken in die Nähe zur Bestialität rückten und ihnen damit das Menschsein absprachen. Während die Spanier sich als das von Gott auserwählte Volk verstanden, wurden die Morisken in der Dynamik der Moriskengefahr zu den Geißeln der Menschheit gezählt und als unheilvolle Feinde nicht nur Hispaniens, sondern der gesamten Christenheit verurteilt.¹⁵⁰ Besonders betont wird die angebliche Falschheit ihres religiösen Brauchtums. Die Spanier sahen im Islam eine Religion, welche im Gegensatz zum Christentum der natürlichen Vernunft zuwider sei und deshalb rigoros abgelehnt und bekämpft werden müsste. Auf dieses dualistische Weltbild wurde selbstverständlich die dichotome Folie „Gut“ und „Böse“ projiziert; die Morisken, wie alle nichtchristlichen Völker, galten als dem Teufel verfallen, was die Christen zum Anlass nahmen, ihre Lebensweise zu

¹⁴⁷ al-Hağrī, Aḥmad b. Qāsim: *Nāṣir ad-dīn ‘alā l-qaum al-kāfirīn*. Taḥqīq Muḥammad Razzūq. Casablanca: Manšūrāt kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniya, 1987, S. 3f.

¹⁴⁸ Ebd., S. 107f.

¹⁴⁹ Ebd., S. 95ff.

¹⁵⁰ Vgl. Brenner, Peter J.: Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts. In: *Der Reisebericht*. Hrsg. v. Peter J. Brenner. Frankfurt am Main 1989, S. 19ff.

verwerfen. Auf seiner Reise durch Europa gaben Afūgāys Gesprächspartner wiederholt ihre Verwunderung preis, dass er (Afūgāy) trotz seiner umfassenden Bildung immer noch Muslim sei.

Der verurteilende Charakter der Morisken äußerte sich nicht nur in der Kritik ihrer einzelnen religiösen Bräuche, sondern in pauschalen und negativen Bewertungen dieser Gemeinschaften. So war der Moriske gleich Türke im kollektiven Gedächtnis der Spanier geneigt zu Betrügereien, kriegerisch, unbändig, rachgierig, gewalttätig und fanatisch. Sein Fanatismus zeigte sich darin, dass der Moriske/Türke einerseits seinen Harem despotisch unterdrückte und seine vier Frauen in einer sklavenähnlichen Abhängigkeit hielt. Andererseits zeigte sich dies in seinem rohen Lebensstil (*namaṭ ʿaiš ḥašin*), der viele Freuden des Lebens, wie Wein und Schweinefleisch, als abwegig betrachtet.

Mit dem Gegensatzpaar *Moriskens-Christen* löste die Moriskengefahr die mittelalterliche Dichotomie von *Heiden-Christen* ab. Damit fand die *Reconquista* ihre ideelle Rechtfertigung als Glaubenskrieg.

DAS BILD DES EUROPÄERS IN DER VORSTELLUNG DER MORISKEN. Aber auch Afūgāy erstellt einen Negativkatalog europäischer Eigenschaften.

Die Europäer werden mit diffamierenden Zügen ausgestattet und in sehr ungünstigem Licht dargestellt. Seine Sicht der Europäer war maßgeblich von eschatologischen Ängsten bestimmt. Der Europäer war ein Polytheist, ein Ungläubiger, ein Christ.

Weiterhin warf er den Europäern alle erdenklichen Anschuldigungen an den Kopf. Der christliche Spanier hat eine widersprüchliche Persönlichkeit und ist ausgesprochen fremdenfeindlich.¹⁵¹

In einem Gespräch zwischen Afūgāy und dem Kadi von Granada behauptete der Letztere:

*Ihr Andalusier habt eine unlöbliche Gewohnheit. Ihr heiratet ausschließlich nur jemanden von Euch. Ihr bewilligt nicht die Ehe eurer Töchter mit einem Christen und heiratet auch keine christlichen Frauen.*¹⁵²

Besonders heftig setzte sich Afūgāy gegen das Urteil des Kadis zur Wehr und hielt ihm daraufhin entgegen:

¹⁵¹ Vgl. Ḥaimar, ʿAbdassalām 2005, S. 135.

¹⁵² al-Ḥağrī, Aḥmad b. Qāsīm 1987, S. 21.

*Warum sollten wir christliche Frauen heiraten, in der Stadt Antegera war ein Verwandter von mir in eine Christin verliebt. Am Tag ihrer Eheschließung musste die Braut auf dem Weg zur Kirche einen Panzer aus Stahl (Zard muhannad) unter ihren Kleidern tragen, während der Bräutigam bei sich ein Schwert trug, da die Verwandten der Braut geschworen hatten das Paar zu töten. Lange Zeit nach ihrer Eheschließung wurde die Frau von ihrer eigenen Familie gemieden, sie wünschten nur noch den Tod der beiden herbei.*¹⁵³

Während die Spanier in dem muslimischen Morisken nichts weiter als einen Fanatiker sahen, welcher seiner Frau die Kopfbedeckung (al-Ḥiğāb) aufzwingt und sie damit ihrer Freiheit beraubt, sah Afūgāy in der Selbstständigkeit der europäischen Frauen einen Verfall der Sitten und Werte.

Die europäische Frau war in Afūgāys Meinung die Verführung per se (al-ḡiwāya dātuhā), gegen die jeglicher Widerstand nutzlos sei. Afūgāy führt hier ein Beispiel aus seinem Privatleben an. Er erzählt von seiner amourösen Begegnung mit einer Christin, in die er sich verliebt hatte, jedoch waren Glaube und Gewissen stärker als die Gefühle geblieben. Ihre Liebe scheiterte an dem Glaubensunterschied. Erfüllt von religiöser Inbrunst entscheidet sich Afūgāy gegen die Christin, da er glaubenstreu war und sich seiner muslimischen Herkunft verpflichtet fühlte. Er wehrte sich gegen eine Liebe, die seine muslimische Seele verführen könnte:

*Und sie sagte mir, komm, ich bringe dir das Lesen der Kastilischen Sprache bei, und so bin ich ihr Schüler geworden. Die Zuneigung zwischen uns wurde immer größer, bis ich von der Liebe zu ihr heftig heimgesucht wurde. Nach einer Weile sagte ich mir: früher war ich im Streit mit den Christen wegen der Liegenschaften (der ausgewiesenen Morisken) und im Kampf für die Religion und jetzt führe ich den Kampf mit der Seele und dem Satan.*¹⁵⁴

In diesem zivilisatorischen Rahmen, der durch Vorsicht und Kampf zwischen der nördlichen und südlichen Mittelmeerküste gezeichnet ist, ist die Liebe zum Opfer der Spannungen geworden.

2– DAS MOMENT DER NIEDERLAGE UND DIE ENTDECKUNG DES ANDEREN.

Dies ist das Moment, in dem das Selbstbild eine merkliche Erschütterung erlitt und die Niederlage vor der europäischen Zivilisation eingesehen werden musste. Das ist

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd., S. 69f.

aber auch der Moment, in dem das „eigene Ich“ sich vor die Aufgabe gestellt sieht, die Geheimnisse der Überlegenheit einer Zivilisation zu lüften, über die der Beschluss seit alters her gefasst war, sie sei die „Pflegetochter des Unglaubens und der Ketzerei“ (rabībat al-kufr wa-z-zandaqa) und der „Zwillingsbruder der Unwissenheit und der Barbarei“ (ṣinw al-ğahl wa-l-hamağīya).¹⁵⁵

3– DAS MOMENT DER SELBSTKRITISCHEN BESINNUNG. Als Modell für das Moment der Selbstreflexion habe ich Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥağwī (1874-1956) herangezogen. Unter allen Berichterstatlern, die im Dienste des marokkanischen *Mağzan* Europa bereisten, war al-Ḥağwī zweifellos der bedeutendste.¹⁵⁶ Mit ihm erhielt der marokkanische Reisebericht zwei neue Züge und zwar:

a– die offensichtliche Erweiterung des Wahrnehmungshorizonts und eine wachsende Fülle von Beobachtungen

b– die Reflexion darüber. Hier steht al-Ḥağwī ganz konträr zu dem Trend der meisten marokkanischen Reisenden, die in der Zuflucht in die Religion¹⁵⁷ und in die „Illusion der ererbten Überlegenheit“ (*wahm at-tafawwuq al-mutawārat*)¹⁵⁸ ihre tiefe Aversion gegenüber den *Fremden* suchten, wie dies etwa in Muhammad aṭ-Ṭāhir al-Fāsī (1830-1868) Reisebeschreibung *ar-Riḥla al-ibrizīya ilā d-diyār al-inğilizīya* zu vernehmen ist:

*Allgemein gefasst lässt sich sagen, dass sie [die Europäer]
– möge Gott sie vernichten – erstaunliche Dinge verwenden. Wer sie
plötzlich zu Gesicht bekommt, könnte leicht eine unheilbare Geistesstörung
erleiden. Das alles deutet darauf hin, dass sie diesseitig belohnt werden. Das
ist ihr Los, das ist ihr Glück.*¹⁵⁹

Der Gebrauch des Ausdruckes „möge Gott sie vernichten“ legt eine unverhohlene Antipathie den Europäern gegenüber dar. Trotz al-Fāsī starker Bewunderung für die Leistungen der Europäer ist eine herablassende Charakterisierung und eine

¹⁵⁵ Vgl. al-Fādīlī, Sa‘īd. In: Iktišāf al-āḥar. al-Mağrib munṭalaqan wa-mau‘ilan. Rabat: Wizārat aṭ-ṭaqāfa, 2003, S. 415.

¹⁵⁶ Vgl. al-Ḥağwī: Voyage d’Europe, le périple d’un reformiste, traduction et postface Alain Roussillon et Abdellah Saâf, Afrique Orient, 2001; vgl. In diesem Sinne auch Bin‘adāda, Asīya 2003.

¹⁵⁷ Vgl. Būziyānī, Qaddūr: Ṣūrat al-‘uṭmaniyyīn fī kitābat ba‘ḍ ar-raḥḥāla al-mağāriba. Meknes: Manšūrāt kullīyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniya, 1993, S. 229.

¹⁵⁸ Vgl. al-Fādīlī, Sa‘īd. In: Iktišāf al-āḥar. al-Mağrib munṭalaqan wa-mau‘ilan. Rabat: Wizārat aṭ-ṭaqāfa, 2003, S. 415.

¹⁵⁹ al-Fāsī, Muḥammad aṭ-Ṭāhir: ar-Riḥla al-ibrizīya ilā d-diyār al-inğilizīya. Taḥqīq wa-ta‘liq Muḥammad al-Fāsī. Rabat: Manšūrāt maṭba‘at ġāmi‘at Muḥammad al-ḥāmīs, 1967, S. 19.

ablehnende Haltung immer noch sichtbar, als wären Bewunderung und uneingeschränktes Verständnis mit religiösen Grundsätzen unvereinbar.

Im Gegensatz zu al-Fāsīs Darstellungen überwiegen bei al-Ḥağwī Selbstreflektion und analytische Betrachtungen. al-Ḥağwī macht keinen Hehl aus seiner Hochschätzung.

Er zollt dem Geist der Europäer Tribut, gesteht ihnen „Ḥurriyat al-fikr“¹⁶⁰ und „at-Taḥaḍḍur“¹⁶¹ (die Freiheit des Denkens und Kultiviertheit) zu und scheut nicht davor zurück, die Rückständigkeit seines Landes anzuprangern:

*[Die Europäer] avancierten (...) und verließen den Zustand des Verfalls, in dem die anderen nicht zivilisierten Nationen stagnieren, deren Bürger keine Ahnung vom Schreiben, Lesen und Rechnen haben [...] wie etwa die Einwohner Marokkos.*¹⁶²

Was hier wie ein sanfter Verweis aussieht, ist in Wirklichkeit ein scharfer Tadel an die Adresse der marokkanischen Maḥzan-Institution mit ihren traditionellen Fundamenten. Unschwer erkennt man eine herbe Kritik am Bildungsrückstand seiner Landsleute, an der Geringschätzung der Gelehrsamkeit und an den morschen sozialpolitischen Verhältnissen, die den Wunsch nach Verbesserungen in der Gesellschaft schon im Ansatz ersticken lassen.¹⁶³

al-Ḥağwī war über die Unterschiede zwischen seinem Herkunftsland Marokko und den fortschrittlichen Gesellschaften Europas mit Entsetzen erfüllt. Er war aber auch durch eine Zukunftsvision enthusiastisch und von den Gedanken des Fortschritts beseelt, der seinem Land helfen könnte, sich an die Moderne anzuschließen.

Im Gegensatz zu Muḥammad aṭ-Ṭāhir al-Fāsī sieht al-Ḥağwī in Europa ein Vorbild, dem man ohne weiteres folgen kann. Hier glaubt er alles zu finden, was er in seiner Heimat vermisst. Für ihn ist Europa sozusagen eine Art Spiegel, der die Realität seines Landes reflektiert.¹⁶⁴

Höchstes Lob zollt al-Ḥağwī dem Ordnungssinn der Europäer. Er bewundert ihre Disziplin und sieht darin einen integralen Bestandteil des europäischen

¹⁶⁰ Binsaʿīd al-ʿAlawī, Saʿīd: al-Iğtihād wa-t-taḥdīṭ. Dirāsa fī usūl al-fikr as-salafī fī l-Mağrib. Malta: Markaz Dirāsāt al-ʿālam al-ʿislāmī, 1992. S. 43.

¹⁶¹ Ebd., S. 47.

¹⁶² Ebd., S. 31.

¹⁶³ Vgl. Lamrīnī, Farīd: Ṣirāʿ al-ḥadāṭa wa-t-taqlīd. Muʿīqāt at-taḥawwul al-lībirālī fī l-Mağrib. Rabat 2006, S. 65.

¹⁶⁴ Binsaʿīd al-ʿAlawī, Saʿīd 1992, S. 30.

gesellschaftlichen Denkens und ein Anzeichen des Fortschritts und der Überlegenheit im sozialen und wirtschaftlichen Leben. Ein Beispiel für die Ordnung war für al-Ḥaḡwī die Stadt Paris, über die er fasziniert schreibt, sie sei „die Quelle der modernen Zivilisation und sämtlicher europäischer Regierungsformen“.¹⁶⁵

Ein gültiges Muster für Sauberkeit und Ordnung sind die Straßenverhältnisse und das ganz Paris umspannende ausgebaute Straßennetz, damals in vielen Gegenden Marokkos noch ein Kuriosum.¹⁶⁶

al-Ḥaḡwī selber war bekannt für sein Engagement in Fragen der Ordnung und der Reform. Mit besonderem Eifer widmete er sich in den Zwanzigern Jahren als Bildungsminister (*Wazīr al-ma‘ārif*) der Universität *al-Qarawīyīn* in Fès. Er drängte auf Reformen und kritisierte scharf die überalterten Lehrpläne, Unterrichtsformen und Methoden dieser renommierten Bildungsinstitution. Entschieden setzte er sich dafür ein, einen „Verbesserungsausschuss“ zu etablieren, mit dem Ziel, al-Qarawīyīn an die Erfordernisse des modernen Lebens anzupassen.¹⁶⁷

Die 1928 erschienene Abhandlung „Ordnung im Islam“ (*an-Nizām fi l-Islām*) zeugt von seiner Gesinnung und seinem Reformgeist und erschließt uns seine Bestrebungen, der Wissenschaft mehr Raum zuzugestehen.

al-Ḥaḡwī war der Überzeugung, dass die gesamte bewundernswerte Entwicklung der europäischen Gesellschaften ihrem Bildungs- und Erziehungswesen zu verdanken sei, da diese darauf abzielten, moderne produktive Bürger zu formen.

Bildung bei den Europäern ist eine Priorität und Pflicht:¹⁶⁸

*In jeder Stadt und in jedem Dorf sieht man errichtete Schulen und überfüllte Kulturzentren [...] an dem Wissen haben sowohl Männer als auch Frauen Anteil.*¹⁶⁹

Stark beeindruckt zeigte sich al-Ḥaḡwī von dem Rang und der Größe der Pariser *Bibliothèque nationale*.¹⁷⁰ Die darin aufbewahrten Schriften zeugen – so al-Ḥaḡwī – von der Freiheit der Meinungsäußerung. Bei seinem Besuch des amerikanischen Flügels in der *Bibliothèque nationale* notierte er:

¹⁶⁵ Ebd., S. 30.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Vgl. Bin‘dāda, *Asiya* 2003, S. 260-277.

¹⁶⁸ B. Sa‘īd al-‘Alawī, *Sa‘īd: al-Iḡtihād wa-t-tahdīt*, S. 31.

¹⁶⁹ Zit. in: B. Sa‘īd al-‘Alawī, *Sa‘īd: al-Iḡtihād wa-t-tahdīt*, S. 31.

¹⁷⁰ Ebd., S. 32.

*Für eine Weile dachte ich, diese Nation ist neuerdings entstanden. Vor knapp 150 Jahren hat sie ihre Unabhängigkeit erlangt, jedoch konnten ihre Wissenschaftler diese Anzahl an Büchern verfassen. Wie ergiebig die Verstandeskraft eines Menschen sein kann, wenn er in einer gesunden Atmosphäre lebt und die Luft der absoluten Freiheit atmet!*¹⁷¹

al-Ḥağwī maß der Wissenschaft im Leben der Völker großen Stellenwert bei. Wissen ist das Geheimnis des Fortschritts und der Macht, die „Unwissenheit“ dagegen der Grund der Rückständigkeit und der Schwäche. So schreibt er:

*Die Wunder der Europäer sind zahlreich. In Wirklichkeit aber sind sie nicht die Wunder der Europäer, sondern die Wunder der Wissenschaft.*¹⁷²

Neuartig bei al-Ḥağwī ist die folgende Akzentverschiebung: *Dār al-ḥarb* (Haus des Krieges) wird bei ihm zu *Dār al-‘ilm, an-niẓām wa-Dār at-tiğāra* (Haus der Wissenschaft, der Ordnung und des Handels).

al-Ḥağwī setzt sich für eine Intensivierung der Wirtschaft ein und propagiert den Merkantilismus in seinen verschiedensten Formen.¹⁷³ Durch die Einführung der Geldwirtschaft und die Entwicklung von Handel und Industrie sollte die Staatskasse besser als bisher gefüllt sein und das Wohl der Bürger garantiert werden.

Der Zusammenhang zwischen Wirtschaftsordnung und Prosperität ist ihm evident. Auf eine Frage in einem Vortrag vor einer marokkanischen Handelskörperschaft über die inferiore Position Marokkos gegenüber Europa gab al-Ḥağwī die Antwort:

*Sie [die Europäer] sind an der Spitze, weil das Wissen um den Handel sie voranbrachte. Das Unwissen dagegen hat euch [Marokkaner] zurückgestellt.*¹⁷⁴

DAS FÄLLEN VON FATWAS. Ebenfalls neu bei al-Ḥağwī sind seine Einstellung und Kommentare zu aktuellen theologischen Fragen der damaligen Zeit und das Fällen von *fatāwā* (Rechtsgutachten), die in seinem Werk *ar-Riḥla al-ūrūbbīya* (*Die europäische Reise*) Niederschrift gefunden haben.

Besonders interessant in diesem Zusammenhang sind solche *fatāwā*, die er damals aussprach, um die Integration seiner in Europa lebenden Landsleute zu erleichtern. Für die damalige Zeit eine kühne Entscheidung, die seine aufgeklärte Haltung und

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd., S. 123.

¹⁷³ Ebd., S. 32.

¹⁷⁴ Ebd., S. 33.

seine weite liberale Gesinnung spürbar werden lassen.¹⁷⁵ Das geschah zu einer Zeit, in der die *Fuqaha* und *Muftis* seines Landes immer noch die Verwendung von technologischen Erfindungen wie *Ālat al-kalām* (das Phonograph), *al-Qālab* (Pressedruckerei), importierte Nahrungsmittel wie z.B. Zucker ausdiskutierten, weil sie angeblich mit dem islamischen Gesetz (aš-Šar‘) schwer in Einklang zu bringen waren.¹⁷⁶

Damit war die Institution der *Fatwā* bei al-Ḥağwī ein vereinigender Brückenschlag und ein Mittel, das den Dialog mit dem „Anderen“ eröffnete und nicht ein gezücktes Schwert zum Verbot und zur Verfestigung einer Barriere, die oft nur erdacht war.¹⁷⁷ al-Ḥağwīs reformfeindliche Gegner, die sich durch die westlichen Denkmodelle gefährdet fühlten und deshalb jede Änderung mit tiefem Misstrauen betrachteten, sahen in seiner Gesinnung einen Verrat an patriotischen und religiösen Prinzipien. Gegen den Liberalen al-Ḥağwī wurde eine Kampagne durchgeführt. Man erachtete ihn als Verbündeten Frankreichs, der sich von seiner Religion abgewandt hatte, was zu seiner Marginalisierung bis zu seinem Tod führte.

al-Ḥağwī ist 1956 in Rabat gestorben, begraben wurde er in Fès. Wegen seiner Kordialitäten mit Frankreich haben sich seine Landsleute geweigert an seinem Begräbnis teilzunehmen.¹⁷⁸ Aufgrund seiner tiefen Achtung für die Kultur der „Ungläubigen“ wurden seine Handschriften zu den Akten gelegt. Erst vor einigen Jahren gelangten sie in die *Rabater Bibliothek*. Ein großer Teil dieses Materials schlummert noch heute unerforscht in den Archivregalen.

Durch seinen Ruf als äußerst bildungsbeflissener und aufgeklärter Mensch ist al-Ḥağwī zweifellos ein würdiger Reformator, der heute bei vielen Intellektuellen Marokkos großes Ansehen genießt.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Vgl. aš-Šāwī, ‘Abdalqādir: *at-Taḥalluf wa-n-nahḍa. Haula al-Fikr al-iṣlāḥī bi-l-Mağrib fi bidāyat al-qarn al-‘iṣrīn*. Rabat: Manšūrāt al-Mauḡa, 1998.

¹⁷⁶ Vgl. Binzīdān, ‘Abdarraḥmān: *Ithāf a’lām an-nās*. Rabat: al-Maṭba‘a al-malakīya, 1962, S. 350f; vgl. ebenso aṭ-Ṭāhirī, Muḥammad Bin‘abdassalām: *Kamāl al-i‘tirāf bi-l-‘amal bi-t-tiliğrāf*. Rabat 1914.

¹⁷⁷ Binsa‘īd al-‘Alawī, Sa‘īd 1992, S. 149f.

¹⁷⁸ al-Manūnī, Muḥammad: *Mazāhir yaqazat al-Mağrib al-ḥadiṭ*. Casablanca: aš-šarika al-mağribīya li-n-Nāšrīn al-muttaḥidīn, 1985, S. 303.

¹⁷⁹ Der marokkanische Historiker und Denker ‘Abdallāh al-‘Arwī (Abdallah Laroui) zeigt sich von der reformerischen Geisteshaltung al-Ḥağwīs stark beeindruckt. Laroui ist einer der ersten, der von der stupenden Materialfülle Gebrauch gemacht hat für seine historischen Studien.

HÄĞWĪS KRITIK AN DEN EUROPÄERN. Bei aller Bewunderung und Respekt, die al-Ḥağwī für die Europäer und ihre Errungenschaften hatte, war seine Schwärmerei nicht grenzenlos. In seinem Denken stand er den religiösen Einflüssen nicht fern. Strengstens prangert er beispielsweise die Promiskuität und den Libertinismus (sexuelle Freizügigkeit) sowie gewisse Verhaltensweisen an, die die Religion des Islams verwirft und missbilligt. So gab es neben Paris, „der Quelle der modernen Zivilisation“, ein Paris, das er schmähte und dem er aus dem Weg gehen wollte¹⁸⁰, nämlich Paris als Brutstätte des Lasters und der Dekadenz, als Platz des Voyeurismus und der zügellosen Liederlichkeit, als Bühne der Schau, des glänzenden Schmuckes und Luxus.¹⁸¹ Auch über das bolschewistische Europa äußerte er sich entsetzt, das er größtenteils für die Wirtschaftskrise und für den ersten Weltkrieg verantwortlich machte.¹⁸² Die kritischen Äußerungen al-Ḥağwīs gipfeln in den ironischen Ton über die unflexible Bürokratie und die menschliche Kälte englischer Beamter. Mit einem spöttischen Seitenhieb schreibt er:

*Hätte der Koran Adams Ausweisung aus dem Paradies nicht erläutert, hätte ich gesagt, er wäre vor der Kälte der Fragen eines englischen Teufels geflüchtet.*¹⁸³

KRITIK AN DEN MAROKKANISCHEN REISEBERICHTEN. Als Fazit zu den bisher angestellten Überlegungen zu den Motiven für die marokkanischen Gesandtschaftsreisen ist zusammenfassend folgendes anzumerken: Ohne eine progressive Tendenz (aṭ-ṭābi‘ an-naḥḍawī) und einen zukunftsweisenden Charakter mancher dieser Schriften zu leugnen, lässt der Grundtenor folgendes erkennen:

1– Bei den Beobachtungen der meisten Reisenden fehlte ein wertungsfreier Raum. Die Glaubensregeln und Bräuche werden als absoluter Maßstab hingestellt. Der dominante Bezugsrahmen in dieser Zeit war theologisch geprägt. Der Genre der *as-Safariyāt al-maḥzanīya* also Gesandtschaftsreisen war dem theologischen Bezugsrahmen verhaftet. Der marokkanische Reisende zog als „*homo religiosus*“ aus. In jeder Hinsicht tritt er als Faqīh, als Geistlicher, auf.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Dākīr, ‘Abdannabī: al-Wāqī‘ī wa-l-mutaḥayyil fī r-riḥla al-ūrūbiya ilā l-Mağrib. Casablanca: Manšūrāt Kauṭar, 1997, S. 284.

¹⁸¹ Binsa‘īd al-‘Alawī, Sa‘īd 1992, S. 34.

¹⁸² Vgl. Binsa‘īd al-‘Alawī, Sa‘īd: Ūrūbba fī mir’āt ar-riḥla. Rabat: Manšūrāt kulliyat al-ādāb 1995, S. 85.

¹⁸³ Zit nach: Binsa‘īd al-‘Alawī, Sa‘īd 1992, S. 67.

¹⁸⁴ Vgl. Ḥarakāt, Ibrāhīm: aṭ-Tayyārāt as-siyāsīya wa-l-fikrīya bi-l-Mağrib ḥilāla qarnain wa-niṣf qabla al-ḥimāya. Casablanca: Maṭba‘at an-Naḥḍa, 1985, S. 76.

2– Das Neue stößt an die Tradition.¹⁸⁵ Die Gesandtschaftssekretäre gingen bei der Beurteilung anderer Länder und Kulturen immer ethnozentristisch vor. Ihre eigene Kultur betrachteten sie als Maßstab aller Dinge. Dieser Wahrnehmungsmechanismus hat bis heute seine Gültigkeit nicht eingebüßt. Um mit Ernst Bloch zu sprechen: *Ein Mensch nimmt sich (immer) mit, wenn er wandert.*¹⁸⁶

2.1.7 MAROKKO AUS SICHT WESTLICHER AUTOREN.

Trotz seiner Nähe zu Europa blieb Marokko ein Ort der Sehnsucht, behaftet mit einer ausgeprägten Fremdartigkeit, von der jahrhundertlang eine diffuse Faszination ausging, die von grenzenloser Bewunderung bis zu abgrundtiefer Aversion und schnoddriger Delusion reicht.¹⁸⁷ Häufig stellte diese Faszination eine Mischung aus den beiden extremen Polen dar.¹⁸⁸ Illustratives Zeugnis und rückhaltlosen Ausdruck dieser ambivalenten Sicht Marokkos liefert die Literatur. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts war Marokko nicht nur Gegenstand wirtschaftlichen Interesses¹⁸⁹, sondern auch ein ästhetisches Objekt und ein literarischer Ankerplatz, an dem sich die exotische Faszinationskraft zahlreicher kulturpessimistischer und europamüder Künstler und Schriftsteller entzündete.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Vgl. al-‘Alawī, al-Fallāh Muḥammad: *Mulāḥazāt ḥaula manḥağ at-tafkīr ladā ‘ulamā’ al-Mağrib fī l-qarn at-tāsi‘ ‘ašar*. In: *at-Taḳāfa wa-t-taḥawwulāt al-iğtimā‘īya. A‘māl nadwat kulliyat al-ādāb Casablanca* (März 1988). Rabat: Manšūrāt ‘Ukāz 1990, S. 38; vgl. ders.: *an-Nuḥba al-mağribīya bain al-iṅilāq wa-l-iftitāḥ fī awāḥir al-qarn 19 wa-bidāyat al-qarn 20*. Casablanca: Manšūrāt kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniya Ibn Msik, 2000.

¹⁸⁶ Bloch, Ernst: *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*. Frankfurt am Main 1963. Darin ein Abschnitt: „Reiseform des Wissens, Faustplan“, S. 63.

¹⁸⁷ Vgl. *Le Maroc dans la Littérature Occidentale*. In: *Littérature Maghrébine et Comparée*, Nr. 1. 1er Semestre 2005. Rabat: *Editions Zaouia. Art & Culture*, 2005. Vgl. auch Ouasti, Boussif: *Profils du Maroc, Voyages, images et paysages*, Tanger: *Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Tétouan*, 2001; Magaly, Morsy: *La Relation de Thomas Pellow, une Lecture du Maroc du 18ème Siècle*, Ed. *Recherches sur les Civilisations*, 1983.

¹⁸⁸ Vgl. Italiaander, Rolf: *Land der Kontraste. Orient und Okzident in Marokko*. Hamburg 1953; vgl. auch Nigg, Werner: *Land der Farben und Gegensätze: Marokko*. Bern 1962; Julien, Charles-André: *Histoire de l’Afrique du Nord des Origines à 1830*. Paris 1994.

¹⁸⁹ Vgl. Johnnies, P.D.W.: *Merkantilistisch-geschichtliche Darstellung der barbaresken Staaten und ihrer Verhältnisse zu den europäischen und Vereinigten Nord-Amerikanischen Staaten*. Hamburg 1826.

¹⁹⁰ Vgl. Bucher, Frank: *Ritt ins dunkle Marokko. Tagebuch seiner ersten marokkanischen Reise 1858*, herausgegeben von Gottfried Wälchli, Aarau und Leipzig 1937. Wie Eugène Delacroix (1798-1863) drückt der schweizerische Maler Frank Bucher seine überschwängliche Begeisterung für Marokko aus;

Im Gegensatz zum arabischen Orient stellte Marokko eine unberührte Welt dar und ein „verschlossenes Buch, in dem so gut wie keiner gelesen hatte“¹⁹¹, wie dies Freiherr Heinrich von Maltzan im Rahmen seiner 1863 unternommenen Rundreise durch Nordafrika notierte. So bildete Marokko für schriftstellerische Darstellungen eine Quelle *par excellence* für eine reiche Stoffsammlung und Szenarien, die ganz im Zeichen der Sehnsucht des damaligen westlichen Bürgers nach Exotik und einer neuen Haltung gegenüber der modernen Welt stehen sollte.¹⁹²

In dieser Eigenschaft fungierte Marokko als Gegenentwurf zur zivilisationsüberdrüssigen europäischen Gesellschaft und als Kompensation für das, was sie (die Gesellschaft) dem europäischen Individuum versagte.

Zahlreiche literarische Inszenierungen, die in Marokko eine fremde Gegenwelt sahen, dokumentieren diese Flucht des Europäers in die Fremde auf der Suche nach Erfüllung der utopischen Sehnsucht. Sie lieferten Anhaltspunkte, mit welchen Wahrnehmungen, Gedanken und Empfindungen die westlichen Autoren der Fremdheit Marokkos begegneten.

Erwähnenswert in diesem Zusammenhang sind z.B. die Reisebeschreibungen von Jean Potocki (1791)¹⁹³, Prinz Wilhelm zu Löwenstein,¹⁹⁴ Freiherr Heinrich von

vgl. auch *Le Maroc dans le regard de l'autre*. Textes choisis et présentés par Sabbaghi Rachid et Oueni Stéphanie, 1994, S. 8.

¹⁹¹ Maltzan, Freiherr Heinrich von: *Drei Jahre im Nord Westen von Afrika*. Reisen in Algerien und Marokko, IV. Bd. Leipzig 1863, S. 16.

¹⁹² Vgl. Hahn-Hahn, Ida: *Orientalische Briefe*, Bd. 3, Berlin 1844, S. 326, Siehe auch *Meyers Konversationslexikon*, Bd. VI. Leipzig 1875, S. 480. „Meyers Konversationslexikon“ von 1875 spricht bereits von „Exoteromanie“ als damaliger Modeerscheinung, worunter, in einer kurzen erklärenden Notiz, „die Schwärmerei für Fremdes, Ausländisches“ verstanden wird. Die „Exoteromanie“ wurde als Reaktion auf Modernisierungsprozesse und auf Veränderungen der europäischen Gesellschaften am Ende des 19. Jahrhundert verstanden, die bei weiten Kreisen Reaktionen erzeugte, die sich als Melancholie und Langeweile äußerten, und die dann unter anderem im ästhetischen Lebensgefühl Ausdrucksmöglichkeiten fanden. 1836 karikiert Georg Büchner – in der Tradition der „schwarzen Romantik“ – in dem Lustspiel *Leonce und Lena* die Gemütslage der „abgelebten modernen Gesellschaft“; vgl. hierzu: Interpretationen. Georg Büchner: *Dantons Tod, Lenz, Leonce und Lena, Woyzeck*. Stuttgart: *Phillip Reclam*, 1998, S. 30f; Zur Geschichte des Melancholiebegriffs vgl. allgemein Gert Mattenklott: *Melancholie in der Dramatik des Sturm und Drang*. Königstein 1985; Franz Loquai: *Künstler und Melancholie in der Romantik*. Frankfurt 1984.

¹⁹³ Vgl. Potocki, Jean: *Voyages en Turquie et en Egypte, en Hollande, au Maroc*. Paris 1980.

¹⁹⁴ Vgl. Löwenstein, Prinz Wilhelm zu: *Ausflug von Lissabon nach Andalusien und in den Norden von Marokko im Frühjahr 1845*. Dresden u. Leipzig 1846.

Maltzan,¹⁹⁵ Gerhard Rohlfs¹⁹⁶, Ludwig Pietsch¹⁹⁷ und Adolph von Conring¹⁹⁸, Oskar Lenz¹⁹⁹, Max Quedenfeldt²⁰⁰, Rudolf Zabel²⁰¹ und Adalbert Graf Sternberg.²⁰²

Über das Marokko-Bild in der westlichen Literatur liegen einige beachtliche literaturwissenschaftliche Arbeiten vor, sowohl auf Arabisch als auch auf Französisch und Deutsch²⁰³, darüber hinaus befassen sich auch eine Anthologie²⁰⁴ sowie einige Artikel und Beiträge²⁰⁵ mit diesem Phänomen in seiner Komplexität. Sie verdeutlichen, auf welche Art und Weise Marokko als Projektionsfläche und Vorlage für die Thematisierung von Fragestellungen figurierte, die im Kontext des Zivilisationsverdrusses und der Zivilisationskritik mancher Marokkoreisender von Relevanz waren. Um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, wird im Folgenden

¹⁹⁵ Vgl. Maltzan, Freiherr Heinrich von: Drei Jahre im Nord-Westen von Afrika. Reisen in Algerien und Marokko, III. und IV. Bde. Leipzig 1863.

¹⁹⁶ Vgl. Rohlfs, Gerhard: Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilelt, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste. Bremen 1868, vgl. ders.: Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilelt. Bremen 1873.

¹⁹⁷ Vgl. Pietsch, Ludwig: Marokko. Briefe von der deutschen Gesandtschaftsreise nach Fez im Frühjahr 1877. Leipzig 1878.

¹⁹⁸ Vgl. Conring, Adolph von: Marocco, das Land und die Leute. Berlin 1884.

¹⁹⁹ Vgl. Lenz, Oskar: Timbuktu. Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan... in den Jahren 1870 und 1880, Bd. I. Leipzig 1884.

²⁰⁰ Vgl. Quedenfeldt, Max: Mitteilungen aus Marokko und dem nordwestlichen Saharagebiet. Vortrag vom 31. Januar 1888. Berlin 1889.

²⁰¹ Vgl. Zabel, Rudolf: Im mohammedanischen Abendland. Tagebuch einer Reise durch Marokko. Altenburg 1905.

²⁰² Vgl. Sternberg, Adalbert Graf: Die Barbaren von Marokko. Reisetudien. Wien u. Leipzig 1908.

²⁰³ Vgl. allgemein hierzu Anqār, Muḥammad: Binā' aṣ-šūra fī r-riwāya al-isti'māriya, šurat al-Mağrib fī r-riwāya al-isbāniya. Tétouan : Maktabat al-Idrisi li-n-našr wa-t-tauzī', 1994; Essner, Cornelia: Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens. Stuttgart 1985; Lazaare, Khalid: Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1998; Nachit, Rachida: Literarische Bilder von Marokko. Darstellungsformen in deutschen Übersetzungen marokkanischer Autoren und in der deutschsprachigen Literatur. Münster 1997; vgl. in diesem Sinne auch Henry, Jean-Robert: Le Maghreb dans l'imaginaire français. La colonie, le désert, l'exil. Aix-en-Provence 1985, Lebel, Roland: le Maroc dans la littérature française, *bulletin d'enseignement public du Maroc*, Nr. 70; 1925, *Les voyageurs français du Maroc. L'exotisme dans la littérature de voyage*. Paris 1936; ders.: *Le Maroc chez les auteurs anglais du XVI au XIXe siècle*. Paris 1939.

²⁰⁴ Vgl. in diesem Sinne *Le Maroc dans le regard de l'autre* (Anthologie). Textes choisis et présentés par Rachid Sabbaghi et Stephanie Oueni. Casablanca: *Edition de la Banque commerciale du Maroc*, 1994.

²⁰⁵ Siehe hierzu etwa Mattes, Hanspeter: Das Bild Marokkos in der deutschsprachigen Reiseliteratur der Zwischenkriegszeit 1918-1919 und des zweiten Weltkrieges. In: *Wuqūf* 4/5 (1989/90).

die Gestaltung des literarischen Bildes der Marokkaner (aus meiner Sicht) in groben Zügen nachgezeichnet.

WIDERLEGUNG DER MÄRCHENHAFTEN, EXOTISCHEN WELT. Bezeichnend für das Marokko-Bild der älteren deutschen Literatur bleibt, dass die verträumte Vorstellung eines „orientalischen Marokkos“ eine Kollision erlebte und zerplatzte. An die Stelle einer Traum- und Märchenwelt, die den Nord- und Mitteleuropäer seit der Romantik immer wieder anregte, trat eine abschreckende und desolat beschriebene marokkanische Realität in den Vordergrund, die die Autoren in ihrer Orientbegeisterung erschütterte.²⁰⁶ Werfen wir einen Blick zurück auf die verallgemeinernden Urteile widerlegender Art:

Maltzans Eindruck von der Stadt Marrakesch z.B. wird als Schimäre entlarvt.

Die gepriesene Schönheit und der Glanz des Islamischen Orients, den man der Stadt attribuiert, sei Maltzans Ansicht nach eine Attrappe:

*Wie das wahre Damaskus, so war auch das „Damaskus des Westens“ aus der Ferne täuschend. Je näher wir kamen, desto deutlicher zeigte es sich, wie wenig das Innere dem herrlichen äußeren Gewande entsprach.*²⁰⁷

Genauso erging es Coring und Quedenfeldt bei ihren ersten Besuchen in Marrakesch.²⁰⁸

Corings Erwartung einer rauschhaften Erlebniswelt mit von raffinierter Lebenskunst zeugenden Palästen, Schlossteichen, murmelnden Wasserspielen und den duftenden Gartenanlagen verkehrte sich ins krasse Gegenteil:

*Ein freier Platz lag vor uns, an dessen jenseitigem Ende das wohlerhaltene und stattlich aussehende Thor von Dokalla (auch Ducala) sich erhob, und in dessen Bogennischen verschiedene Mauren, in ihre weissen Jaiks gehüllt, auf steinernen Bänken lagen. Es ist unmöglich, in Worten dem Ekel und der Enttäuschung Ausdruck zu geben, die mich hier überfielen. Schon der Platz von jenem Thore war mit allem möglichen Abfall besät, zwischen welchem halb verfaulte Esel-, Hunde- und sonstige Cadaver die Luft verpesteten.*²⁰⁹

Quedenfeldts Bild von derselben erwies sich ebenso als ein Phantasiegebilde, sobald der Reisende sich der „fadenscheinigen Stadt“ näherte:

²⁰⁶ Vgl. Pückler-Muskau: Semilasso in Afrika. (Semilassos vorletzter Weltgang, II. Theil), 3.

Abtheilung, Stuttgart 1836, S. 30. Vgl. auch Nr. 1 vom *Morgenblatt für Gebildete Leser* vom 1.1.1840.

²⁰⁷ Maltzan, Freiherr Heinrich von: *Drei Jahre im Nord-Westen von Afrika*, S. 196.

²⁰⁸ Vgl. Deverdun, Gaston: *Marrakech des Origines à 1912, Techniques Nord-Africaines*. Rabat 1989.

²⁰⁹ Adolph von Conring 1884, S. 119.

*Der imposante Eindruck, welchen man beim ersten Anblick der Stadt von den benachbarten Höhen gewinnt, verschwindet, sobald man dieselbe betritt. Überall stößt man auf Spuren des Verfalls, in Ruinen liegende Häuser oder Mauern.*²¹⁰

Für Zabel existierte die heile Welt der „verzaubernden marokkanischen Medina mit ihrer ungebrochenen Vitalität“ nur vordergründig. Die Stadtmauer ist an sich keine starke Befestigung, sondern bloßes *Cache-misère* eines Trümmerfeldes:

*Aus der Ferne gesehen, nimmt sich das Stadtbild recht anmutig aus. Aus freundlichem Grün tauchen Moscheen, teilweise von hohen Palmen überragt, Minaretttürme und blendend weiße Häuser empor. Bei näherer Betrachtung allerdings schwindet der freundliche Eindruck, und ganz und gar ist man enttäuscht, wenn man unmittelbar an die Wälle der Stadt herankommt. Diese sind nicht etwa Befestigungswälle, sondern sie sind nichts weiter als wallhohe Ablagerungsstätten von allem Unrat, Kadavern, Müll, Unkraut und was sonst eine Stadt wie El Ksar an üblen Dingen produziert.*²¹¹

Im selben Atemzug sah Ossendowski in Marrakesch, das gewöhnlich exemplarisch für die Faszination und Märchenhaftigkeit steht, nichts weiter als elendes Gewimmel:

*Gasthäuser voll wimmelnder Menschheit, die heimlichen Opium- und Kiffhöhlen, die elenden Quartiere, wo Bettler, Vagabunden und arme Teufel aller Art ihr armseliges Leben fristeten und verfolgte Sekten und Bruderschaften ihre religiösen Handlungen ausführten.*²¹²

Das Bild einer jovialen und pulsierenden Medina mit all ihren sinnlichen Eindrücken, wird überall dort getrübt, wo Armut die Grenze des Exotischen überschreitet.

Beim Anblick einer Schar von Bettlern schrieb Nebel ergriffen:

Alle Bilder aber der lebensvollen Medina zerplatzten und wurden nichtig vor einem gewaltigen Auftritt: es zogen im steifen Gleichschritt, eine sieghafte Kolonne des Elends, vier blinde Bettler heran, im gleichen Rhythmus Allah anrufend, die Bitte war fast schon eine an Gott und die Menschen gerichtete Drohung, so stark fühlen sie sich in ihrer Not und in ihrem Anspruch auf

²¹⁰ Quedenfeldt, Max 1888, S. 20.

²¹¹ Zabel, Rudolf 1905, S. 174f.

²¹² Ossendowski, Ferdinand: Die Löwin. Ein marokkanischer Roman. Dresden 1927, S. 70.

*Hilfe [...] Befrage ich mich auf diese Erschütterung, so war sie mehr als Mitleid, ebenso stark wie der Jammer erscheint mir der Triumph des Zuges, triumphieren konnten die vier nur, weil sie die Wahrheit des Menschen aufdeckten, blind und ein Bettler zu sein, sie bewegten mich, weil sie mich vor meine eigene Situation brachten- bin ich etwa sehender und reicher als sie?*²¹³

Während das soziale Elend bei Nebel noch Mitleid hervorruft, bestehen Eindrücke von Dürftigkeit bei einigen Autoren vielmehr als exotischer Gegensatz zu dem in Wohlstand behaglich lebenden Europäern. Häufig fallen pathologische Bezeichnungen, die die Menschen Marokkos in die Nähe von Blinden, Krüppeln und Greisen plazieren. Ungeachtet ihrer Behinderung wirft z.B. Vogt einer Gruppe blinder Bettler Arbeitsscheu vor und nennt sie in derber Sprache:

*Die Mafia der blinden Bettler, die in einer Reihe stehen und herrisch fordernd „Allah-Allah“ rufen, als erklärte das alles und sei Grund genug ... Es gibt ganz offensichtlich Leute, denen geben die Europäer etwas, und anderen geben eher die Araber – es scheint, die Europäer honorieren lieber eine Leistung, die Araber eine gewisse Heiligkeit.*²¹⁴

EINE AMBIVALENTE BILDVORSTELLUNG. Während das Marokko-Bild der früheren Vertreter der deutschen Literatur überwiegend aus der Perspektive eines Enttäuschten gezeichnet wurde, verlor diese Einstellung seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts langsam ihre normative Kraft und wich immer mehr einer nostalgischen Darstellungsweise, die eine exotische, orientalische Version des Gegenstandes zu geben trachtete. Die Vertreter der jüngeren deutschen Literatur²¹⁵ entwickelten mit ihren Werken eine Sprache, die an die Jahrhunderte tradierten Typologien und Erzähltraditionen des Orientalismus anknüpfte. Wie auf dem ersten Höhepunkt des literarischen Orientalismus²¹⁶, hoben sie das Traditionelle hervor und machten es zur beherrschenden Thematik ihrer Wahrnehmungen. Viele Inhalte sind mittelalterlich geprägt, die Darstellung Marokkos wirkt nahezu anachronistisch. Wie

²¹³ Nebel, Gerhard: An den Säulen des Herakles. Andalusische und marokkanische Begegnungen. Hamburg 1957, S. 324f.

²¹⁴ Vogt, Walter: Briefe aus Marokko. Zürich 1974, S. 74.

²¹⁵ Siehe in diesem Sinne Vogts „Briefe aus Marokko“ (1974), Botho Strauß', „Groß und Klein“, 1. Akt (1978), Nicolas Borns „Die Fälschung“ (1979), Elias Canettis „Die Stimmen von Marrakesch“ (1980), Rudolfs Riedlers „Churchills Sessel“ (1986).

²¹⁶ Vgl. Brockhaus, 7. Auflage, Bd. 8 (1830), S. 97f.; vgl. auch Schwab, Raymond: La Renaissance orientale. Paris 1950.

das Orientalische und das Arabische²¹⁷ erscheint auch das Marokkanische in dieser Literatur nicht nur als räumliche Verlegung von Wunschvorstellungen, also als *Heterotopie* im Sinne Foucaults²¹⁸, vielmehr wird es komplett aus der Sphäre der Moderne verbannt und in eine „anderen Zeitstufe“ verlagert, so dass man von einer *Heterochronie* sprechen könnte: Es wird wie das Mittelalterliche oder auch das Archaische rubriziert, indem es in eine „entschwundene Vorzeit“ versetzt wird, in deren ursprünglichen Lebensform der Europäer einen Ersatz und eine glücksverheißende Alternative zu der fortschreitenden Technisierung der neuzeitlichen Welt sah.²¹⁹

Um den Trend der musealen Konservierung Marokkos zu erhellen, werden im Folgenden einige relevante Textstellen aufgeführt und kurz kommentiert: Das erste und eindrucklichste Beispiel für dieses andere Fühlen lieferte Maria von Kirchbach, die mit dem abendländischen Wandelprinzip nicht klar zu kommen vermochte. Voller Vorliebe beschreibt sie in ihrem Roman *Schwarzer Mond über Marrakesch* (1954) altertümlich anmutende Momente aus einem „archaischen Marokko“, die ihr Unbehagen an der eigenen höher entwickelten Zivilisation artikulieren:

*Wie schön hätten sie sein können, die Tage in der bezaubernden Abgeschiedenheit des alten Berberdorfes, wo die Zeit stille zu stehen schien. Noch pflügen die Fellahs, hinter ihrem Kamel herreitend, den Acker mit hölzernem Pflug. Noch rasteten Hirten, den blauen Burnus tief ins dunkle Gesicht gezogen, im Schatten der Ölbäume wie zu Nochs Zeiten. Noch drang das Dröhnen der Maschinen, das Geschrei der Roboter, nicht in diese stille Welt.*²²⁰

Die Logik des Traditionellen und die Sehnsucht nach der entschwundenen Vorwelt evoziert eine Vorstellung, die zivilisatorische Errungenschaften als Dekadenzgeschehen wertet. In diesem Sinne wird beispielsweise Marokko als eine unberührte Welt dargestellt, in der Massenware sowie die Entfremdung von Mensch und Arbeitswelt noch keine Begriffe sind. Insbesondere das marokkanische

²¹⁷ Vgl. Ercker-Sonnabend: Das Lüften des Schleiers. Die Orientserfahrung britischer Reisender in Ägypten und Arabien. Hildesheim 1987, S. 140.

²¹⁸ Siehe Foucault, Michel: *Andere Räume*. In: Karl Heinz Barck u.a. (Hrsg.): *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*; Essays. Leipzig 1993, S. 34-46; Hardy, Georges: *L'âme marocaine d'après la littérature française*. Paris: Larose, 1926.

²¹⁹ Vgl. Gérard, René: *L'Orient et la pensée romantique allemande*. Paris 1963.

²²⁰ Kirchbach, Maria von: *Schwarzer Mond über Marrakesch*. München 1954, S. 164.

Handwerk vermochte die Aufmerksamkeit der Autoren immer wieder zu fesseln. Voller Bewunderung schrieb Gerhard Nebel in seinem Roman *An den Säulen des Herakles. Andalusische und marokkanische Begegnungen* (1957):

*In unserer Industrie stirbt das Handwerk ab, in Tetuan steht es in seiner mittelalterlichen Blüte. Im Gegensatz zum Kaufhaus, das auf einen Punkt Waren aller Art vereinigt, finden sich in der Suk- und Bazarwelt in einer Straße oder einem Viertel alle Waren einer bestimmten Gattung zusammen, und zwar wird die Ware nicht abstrakt, sondern von ihren Herstellern angeboten, sie begegnet nicht fertige Ware, sondern im Prozeß der Fertigung. Handwerksstube und Verkaufsladen sind identisch, man kann das Produkt aus der Arbeit beurteilen. Alle Schneider, Babuschschuster, Taschner, Kupfer- und Eisenschmiede, alle Schreiber, Pflugmacher, Gewürzkrämer, Stoffhändler halten sich jeweilig nahe beieinander. Der Käufer ist nicht vom zufälligen Bestand abhängig, den er in der Nähe seiner Wohnung findet, sondern er kann das überhaupt verfügbare Gesamte überschauen, sich ein Bild der Preislage machen, hier mit dem Handel beginnen, nach einer Viertelstunde abbrechen, anderswo anfangen, einen dritten Handwerker erproben und schließlich zum ersten zurückkehren.*²²¹

Der Mangel an Automatisierung und das Verharren in althergebrachten Grundverfahren wird bei Nebel zu positiven Eigenschaften fassoniert:

*In der Medina wird produziert, im Mellah gehandelt - wir ahnen nichts von den Freuden und Leiden des Feilschens, unsere fixen Preise haben uns zwar das Dasein bequem gemacht, aber ganze Partien unseres Intellekts abmagern lassen, während von Orientalen noch der Einkauf einer Schachtel Streichhölzer wache Geschmeidigkeit verlangt.*²²²

Über den Sinn des Marktes und die Beherrschung des Ritus des Feilschens heißt es an einer anderen Stelle: „Die Basarschacherei ist Therapie gegen den geistigen Fettansatz, gegen die Tagesschläfrigkeit“.²²³

Im gleichen Geiste beschreibt Elias Canetti in seinem berühmten Roman „Die Stimmen von Marrakesch“ in dem Kapitel „Die Suks“ mit großem Staunen die

²²¹ Nebel, Gerhard: *An den Säulen des Herakles. Andalusische und marokkanische Begegnungen*. Hamburg 1957, S. 173.

²²² Ebd., S. 259.

²²³ Ebd.

Faszination die von den marokkanischen Kunsthandwerksläden und Werkstätten ausgeht, wo Ware, Hersteller und Verbraucher noch harmonieren:

*Neben den Läden, wo nur verkauft wird, gibt es viele, vor denen man zusehen kann, wie die Gegenstände erzeugt werden. So ist man von Anfang an dabei, und das stimmt den Betrachter heiter. Denn zur Verödung unseres modernen Lebens gehört es, daß wir alles fix und fertig ins Haus und zum Gebrauch bekommen, wie aus häßlichen Zauberapparaten.*²²⁴

Die einfachen Lebensumstände werden keineswegs negativ bewertet. Sie stellen vielmehr einen Kontrast zu der überdimensionierten Technologisierung Europas dar, die einhergeht mit dem Zerfall des sozialen Zusammenhalts.

In *Briefe aus Marokko* (1975) bewundert Walter Vogt gebührend sowohl das Beteiligtsein am Anderen als auch das Miteinander der Marokkaner:

*Einsamkeit in der Masse“ gibt es bei der arabischen Mentalität wohl nicht, sieht jedenfalls nicht danach aus. Sie reden dauernd aufeinander ein [...] außerdem hocken sie ständig in Gruppen, Horden und Gangs beisammen, jedenfalls kein echoloses Milieu - mindestens die Jungen haben ein schönes komplexfreies Leben, auch wenn sie nach unseren Maßstäben und in Devisen gerechnet „arm“ sind [...].*²²⁵

Ein weiterer Topos des Marokkobildes ist die Wahrnehmung der „orientalischen“ Handhabung der Zeit, die zumeist als positiv empfunden wird. Sie erzeugt eine Ruhe und Gelassenheit, die dem Europäer aufgrund des straffen Tagesablaufes in der modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft oft fremd bleibt. Nebel beschreibt beispielsweise den Sänger als beneidenswerten Vertreter des behaglichen Lebensgenusses und des Müßiggangs:

Eine Gänsehaut überzieht mich, ein Zauberstab stellt meine Bewegungen still, Suchen und Denken, Pläne und Sorgen fallen ab, die Zeit hält mit großer, brückender Gebärde inne, die Blase der Seligkeit wächst und wächst und bewahrt doch immer das Maß, das sie vor dem Riss und dem Zerplatzen schützt [...] In unserer Öffentlichkeit wird man eine musische und ekstatisch verschmolzene Gemeinschaft wie diese Sänger nicht finden. Wo in den Schenken die Langweile durchbohrt und die trübe Betrunkenheit vermieden wird, gelangt man höchstens zum Gespräch, und Gespräch ist nicht

²²⁴ Canetti, Elias: Die Stimmen von Marrakesch. München 1968, S. 19.

²²⁵ Vogt, Walter 1974, S. 55.

*Gegenwart der Muse, sondern Erinnerung an sie. Unsere Erziehung ist schlecht durch ihre Intellektualität, sie bereitet den Menschen auf die Forderungen vor, die der Mechanismus der Zivilisation stellt.*²²⁶

Auch Harry Kohnert (1997) scheint dem Reiz dieser Gelassenheit mit Haut und Haar verfallen zu sein. Sein Text basiert auf dem kulturell konstruierten Gegensatz zwischen Marokko und Europa, wobei die Waagschale zusehends zugunsten Marokkos neigt. Jedem „Deutschlandbild“ stellt er antagonistisch ein „Marokkobild“ gegenüber, das marokkofreundliche Gefühle bezeugt. Zurück in Deutschland wird er von der Einförmigkeit des Alltags eingeholt und die große Diskrepanz der beiden Lebensrhythmen wird deutlich. Die absolute Ruhe der Wüste und das kontemplative Leben prallen zusammen mit dem Gedröhn und Getriebe einer Zivilisation, in der hauptsächlich Leistung und Fortschrittswillen zählen. In Sehnsucht versunken schreibt Kohnert:

*Nach nur vier Wochen in der Ruhe und Weite der marokkanischen Sahara ist es dem hektischen Alltag der deutschen Heimat jetzt zu eng und zu laut geworden. All das, was man im Laufe seines Daseins liebgewonnen hat, ist jetzt teilweise fraglich geworden. Zivilisation. Ist es das, worauf es ankommt? Ist Hast und Eile, Streß und Konsumdenken das, was ein wünschenswertes Leben ausmacht? Mir jedenfalls erscheint die Welt wertvoll und liebenswert in ihrer Ruhe und Freiheit, die unberührte Weite der Wüste, der staubigen Hitze, der Kühle der Nächte und dem stetigen Spielen des Windes in den Palmen.*²²⁷

Durch seine ausgeprägte promarokkanische Grundhaltung bleibt Kohnert ein profiliertes Gegenbild zu der Kategorie der Autoren mit deutlicher eurozentrischer Tendenz, die das Anderssein des marokkanischen Lebensstils und das traditionelle Marokko in kulturelle Unterlegenheit umdeuteten.

André Kaminskis Geschichte *Die Gärten des Mulay Abdallah* weist Mechanismen eines europäischen Orientalismus auf, die als Paradigma eurozentristischen Denkens verstanden werden können. Trunken von Sendungsbewusstsein weist Kaminski z.B. Europa einen kulturmissionarischen Auftrag zu. Ganz ausdrücklich und voller Stolz sieht er sich selbst in der Rolle des Lichtbringers (Heilbringers). Das eigene Interesse, Marokko eine neue Richtung zu geben, wird bei ihm keineswegs verhehlt. Doch wird

²²⁶ Nebel, Gerhard 1957, S. 179 f.

²²⁷ Kohnert, Harry: Mein Herz blieb in Marokko. Münster 1997, S. 53.

sein Bekenntnis mit altruistischen Absichten verquickt. Intervention aus purer Nächstenliebe:

*Ich wollte Rami bekehren. Einen Menschen aus ihm machen.*²²⁸

Bei näherem Hinsehen entdecken wir jedoch in den „Gärten des Mulay Abdallah“ eine Menge empirisch kaum überprüfbarer Behauptungen, die in höchster Vollendung zur Legitimationsideologie der beanspruchten abendländischen Überlegenheit und zur Rechtfertigung kolonialistischer Expansionspolitik gehören. So ergibt sich für ihn die Frage nach der Notwendigkeit einer europäischen Präsenz in Marokko als logische Konsequenz aus der Einschätzung seines gegenwärtigen Zivilisationsstandes, wobei er in seiner Darstellung ganz und gar aus der europäischen Empfindungs- und Auffassungsweise als Maßstab ausgeht. Die eigene Kultur ist für ihn der Maßstab aller Dinge, seine kulturelle Überheblichkeit wird besonders anschaulich, wenn er verkündet:

*Ich war aufgewachsen mit Rousseau und Tolstoi. Ich glaubte, daß der Mensch gut sei, wenn er zur Welt kommt. Also war Rami für mich nur verschüttet.*²²⁹

Die Parallelkonstruktion Europa – das Wissende versus Orient – das Unwissende steht in einer Tradition eurozentristischen und rassistischen Denkens, die die Kolonialliteratur immer wieder gerne aufgriff. Kaminski gibt seiner Überzeugung Ausdruck, dass eine europäische Expansion und eine uneingeschränkte Verfügungsgewalt über die marokkanische Bevölkerung, ihre „Zivilisierung“ beschleunigen könnten. Zu seinem apologetischen Sendungsbewusstsein als Lichtbringer gesellt sich Fortschrittsbewusstsein. In seiner schwärmerischen Vision führt er doktrinär aus:

*Ich träumte von der ersten Generation lesender Beduinen. Von Industriezentren und modernen Siedlungen, die aus der Einöde hervorwachsen.*²³⁰

Ein anderes prägnantes Beispiel für diese kolonialistische Haltung bietet der österreichische Schriftsteller Hugo von Hofmannsthal, der im Frühjahr 1925 zum ersten Mal eine Reise nach Marokko unternahm. Der fünfwöchige Aufenthalt in

²²⁸ Kaminski, André: Die Gärten des Mulay Abdallah. Neun wahre Geschichten aus Afrika. Frankfurt/Main 1983, S. 129.

²²⁹ Ebd., S. 130.

²³⁰ Ebd., S. 147.

Marrakesch bescherte dem Schriftsteller den erträumten Orient, in dem okzidentale Sehnsüchte und kolonialistische Wunschträume verschmelzen. In einem Brief an Carl J. Burckhardt beschreibt er Marokko als faszinierende Verlockung eines „neue[n] Frankreichs“²³¹, in der der „erhabene und weise Europäer“ sein Leben als Kolonialherr genießen kann. Seine Identität als ein in Wohlstand sich behaglich räkelnder Europäer findet er z. B. im Kontrast zu dem verarmten Volk unter seinem „Turmdach“. Selbstgefällig schreibt er:

Marrakesch, den 15. März 1925

Mein Lieber, ich werde von dieser Stadt mich schwerer trennen als von irgendeiner Stadt in Europa. Schon vor Morgengrauen, immer wenn der starke, eindringliche Ruf der schönen Stimme des Muezzin mich weckte, freute ich mich, hier zu sein - und abends, beim Sonnenuntergang, auf meinem flachen Turmdach über dem riesigen menschenwimmelnden Marktplatz, wenn der Schlangenbändiger, ein gigantischer Berber mit starrender Mähne schwarzen Haares, zu mir heraufgrüßte und seine Zuhörer aufforderte, den erhabenen und weisen Fremdling zu bewundern, der ihm abermals ein fürstliches Geschenk habe zukommen lassen, und dabei die Fünffrancs-Note mit einer prachtvollen Gebärde im Wind flattern ließ, und sie alle, Greise und Jünglinge, einen kurzen Augenblick mir freundlich applaudierten, war ich wieder froh, hier zu sein, in dieser reinen ewigen, uralten und kindlich frischen Welt.²³²

Hinter der phantasiereichen und stark ausgeschmückten Darstellung Marokkos steckt in diesem kurzen Briefausschnitt eine Strategie der *implizierten Abwertung*: die räumliche Konstellation (der spendende Europäer auf dem Dach und die applaudierenden Zuhörer auf dem Marktplatz in Marrakesch) versinnbildlicht den Aspekt des hierarchischen Machtverhältnisses zwischen Kolonisator und Kolonisiertem, den Edward Said in *Orientalism* mit dem Begriff „positional superiority“ beschrieb.

Weiterhin gestaltet Hoffmannsthal sein Marokkobilddurch den Einsatz stereotyper Motive und evokatorischer Ikonen des europäischen Orientdiskurses, die den Topos des Exotischen verhärten sollen:

– Die Stimme des Muezzins, die geradewegs romantische Vorstellungen vom Orient ins Leben ruft und die der Autor als beeindruckendes Sinneserlebnis schildert.

²³¹ Hugo von Hofmannsthal, Carl J. Burckhardt, hrsg. von Carl J. Burckhardt. Frankfurt 1958, S. 183.

²³² Ebd.

- Der Marktplatz mit seinem unermesslichen Angebot an fremdartigen Menschen und Erlebnissen.
- Das arabische Phlegma: ein häufig beschriebener Charakterzug und Motiv, das die kolonialistische Literatur mit großer Vorliebe stets aufgriff und von dem die moderne westliche Literatur weiterhin Gebrauch macht. Immer wiederkehrendes Moment und ein wesentliches Merkmal des Marokko-Bildes bei Paul Bowles z.B. ist das Bild des arbeitsunwilligen Marokkaners. Die ersten Eindrücke, die Paul Bowles in *Der Weg nach Tassemsit* apperzipierte, gelten dem Müßiggang und der mangelnden Leistung seines Reisebegleiters Mohamed Larbi:

*Den ganzen Tag liegt er völlig apathisch auf seinem Bett, irgendwo jenseits von Gut und Böse, und das Radio ist ständig auf Kairo oder Damaskus eingestellt.*²³³

Auch die Gründe für die Indolenz des Marokkaners und die Hauptursache seiner Verarmung glaubt Bowles gefunden zu haben. Wie es aus einer Aussage hervorgeht, sind das Dolcefarniente und die Haschischraucherei für die Misere verantwortlich. Ein kleiner Ausschnitt aus einer Ankunftsszene in einem Hotel führt den Nachweis:

*Er drehte sich um und sah mich ausdruckslos an. Zu viel Kif, das sah man. Die ganze Zeit kratzte er sich genüßlich zwischen den Beinen. Er gähnte und ging wieder auf die Bar zu [...] Der Kratzer lag wieder auf seinem wackligen Diwan und versuchte eine gemütliche Stellung zu finden.*²³⁴

Wie kein anderer westlicher Schriftsteller vor ihm konzentrierte Bowles seine Aufmerksamkeit auf alle Formen der exotischen narkotischen Genüsse, denen die Marokkaner mehr als irgendein anderes Volk ergeben zu sein scheinen. Als gängiges Synonym für den Marokkaner, das Paul Bowles stets verwendet, um eine orientalische Atmosphäre zu erzeugen und das Bild einer exotischen Kultur prägnant zu servieren, gilt oft der maßlose und passionierte marokkanische Kifraucher:

Südlich des Hohen Atlas ist Kif im allgemeinen ein Luxusartikel und sehr hoch angesehen, während ganz im Norden, unter den Djebala zum Beispiel, jeder gewöhnliche Dorfjunge über vierzehn seinen kleinen mottoui²³⁵ mit der

²³³ Bowles, Paul: *Der Weg nach Tassemsit. Und andere Reiseerzählungen aus der nicht-christlichen Welt.* Bonn, *Frank & Frei* 1990, S. 125.

²³⁴ Ebd. S. 99.

²³⁵ Lederbeutel zur Aufbewahrung von Kif .

*sebsi*²³⁶ in der Tasche trägt. Wir hielten an und kletterten ein wenig den Abhang hinab, um das Phänomen zu untersuchen. Keiner von uns hatte je so viel Kif auf einmal gesehen. Wir hätten den Kofferraum des Wagens vollstopfen können ohne daß es aufgefallen wäre. Mohamed Larbi strich zärtlich über einen Busch und murmelte: „Wie grüne Diamanten“ [...] Ein alter Mann kam vorbei und setzte sich an den Straßenrand, um uns neugierig zu beobachten. Mohammed Larbi rief auf Maghrebisch zu ihm hinauf: „Gehört der Kif dir?“ [...] Doch der alte Mann verstand nicht. Er starrte uns an. „Wie die Esel!“ schnaubte Mohammed Larbi verächtlich. [...] Ich muß etwas rauchen! rief er in großer Aufregung. „Ich bringe es nicht fertig, den ganzen Kif anzusehen und nicht etwas davon in mir zu spüren.“ Dann hörte er nicht mehr auf zu rauchen, bis wir in Laazib Ketama ankamen.²³⁷

Ein weiterer Grund des Elends Marokkos und fester Bestandteil des Marokkobildes Bowles bildet die Vorstellung einer despotischen Staatsgewalt und deren Unterwerfungsmaschinerie. Über despotische Verhältnisse in Marokko legt er in einem seiner früheren Werke einer Protagonistin die folgenden Worte in den Mund:

*(...) ein herrliches Land, stimmte sie zu, aber eine ziemlich erschreckende Zivilisation, völlig feudalistisch. Diese caids haben Macht über Leben und Tod ihrer Untergebenen. Bedenken Sie die Kluft, über die diese Menschen hinweg müssen, ehe sie Aussicht haben, irgendetwas zu sein.*²³⁸

Exemplarisch für einen despotischen gesellschaftlichen Mechanismus stehen bei Bowles die Frauen, deren Emanzipation (als westliche Importware) die marokkanische männliche Gesellschaft zu verabscheuen scheint. Ein Beispiel:

*Amar stand eine Weile beobachtend da und dachte: So verderben die Christen unsere Frauen, in dem sie ihnen zeigen, wie sich Huren benehmen. Er wollte es laut sagen, aber die Erwartung, daß alle diese Frauen sich umdrehen und ihn anstarren würden, schüchterte ihn ein. Mit dem stärksten Ausdruck des Abscheus, der er nur zeigen konnte, ging er auf die Straße hinaus.*²³⁹

²³⁶ Lange Pfeife zum Kifrauchen.

²³⁷ Bowles, Paul 1990, S. 101f.

²³⁸ Bowles, Paul: Das Haus der Spinne. Ein marokkanischer Roman, Hamburg 1959, S. 217. Die Originalausgabe *The Spider's House* erschien 1955 bei Random House Inc. Publishers New York.

²³⁹ Ebd., S. 89.

Bowles eigener Blick auf die marokkanische Frau bleibt zwiespältiger männlich. Obwohl er in seinen Werken mitleidvolles Verständnis zeigt, steht oft ein gewisses Maß an latentem Misstrauen im Vordergrund. Oft beschreibt er Frauen in brutalen Zügen, ihre Darstellung wird ins Monströse verzerrt. Bezeichnend hierfür ist folgender Passus, in dem er das Verhältnis seines marokkanischen Bekannten zu dessen Ehefrau beschreibt:

Jeder Marokkaner hat Angst vor dem tseuheur.²⁴⁰ Viele werden wie Mohammed Larbi kein Essen anrühren, zu dem eine marokkanische Frau Zugang gehabt hat, es sei denn, es handelt sich um seine Mutter, seine Schwester oder, wenn er ihr wirklich vertraut, seine Frau. Doch häufig ist es gerade die Frau, vor der man sich in acht nehmen muß. Sie bedient sich des tseuheurs, um ihn gefügig und beeinflussbar zu machen. Es kann Monate oder auch Jahre dauern, aber die Gifte sind zuverlässig. Oft wird das zentrale Nervensystem angegriffen. Blindheit, Lähmung, geistige Umnachtung oder Wahnsinn sind die Folge [...] Hunderttausende von Männern leben tagtäglich in Angst davor. Zum Glück ist sich Mohammed Larbi seiner jetzigen Frau sicher; er verprügelt sie regelmäßig, und sie hat Angst vor ihm. „Sie wird es nicht wagen, mir tseuheur zu geben“, sagt er stolz. „Ich würde sie umbringen, bevor sie es halb fertig hat.“ Die Geschichte ist im Wesentlichen immer gleich [...].²⁴¹

Das Bild der degradierten Frau ist in der orientalisierenden Literatur fast axiomatisch. Selbst in marokkophilen Erzählungen fehlt es nicht an Stereotypen, wie etwa die Stelle, in der Kohnert beschreibt, wie eine Mutter im Süden Marokkos versucht, ihre Tochter „an den deutschen Mann zu bringen“. Diese Szene erinnert an das Klischee „des Sklavenverkaufes auf dem Markt“:

Madame Fatima aber setzt dem ganzen die Krone auf. Sie fragt, ob Willi das Mädchen Aisha haben und mit nach Deutschland nehmen möchte. Sie preist sie an wie auf einem Markt, lobt ihre Schönheit, ihre Anmut, aber auch ihre Arbeitskraft und Tüchtigkeit. Willi erwidert, er wisse zu schätzen, was man ihm anbiete, aber er könne dieses „Geschenk“ nicht annehmen. Meine Begleiterin und ich lachen in uns hinein, sagen aber zur Situation nicht ein Wort. Madame Fatima aber redet auf meinen Freund ein, gibt ihm die Hand des Mädchens und bringt Willi zum Schwitzen. Mir scheint, daß Erna ein

²⁴⁰ Geheimkunst, die sich übersinnliche Kräfte dienstbar zu machen sucht.

²⁴¹ Bowles, Paul 1990, S. 127.

*wenig blasser geworden ist, sie lacht aber tapfer. Das Palaver geht noch einige Zeit hin und her. Willi muß hart bleiben, ob er will oder nicht und Aisha bleibt in Zagora.*²⁴²

Bei vielen Autoren bestimmt die geschlechtsspezifische Perspektive den Aufbau ihrer Romane. Marokkanische Frauen bei Ossendowski werden beispielsweise nicht zu Sklavendiensten herangezogen. Vielmehr werden sie zu heißbegehrten sexuellen Objekten reduziert, die sich Kaufleute unterwegs in Marokko wie alle sonstigen Waren zulegen können:

*Dort kauften sie Elfenbein, tropische Erzeugnisse und Sklavinnen, schwarze, wie aus Ebenholz geschnitzte, schlanke, schöne Weiber mit Perlenzähnen und Augen, die von Leidenschaft und Verlangen glühten.*²⁴³

Die bissigste Form dieser „Degradierung“ findet sich bei Ossendowski, der die marokkanische Frau als Symbol für gefährliche und verderbliche Exotik servierte. In derber Sprache bezeichnete er sie und als: „Trägerinnen der scheußlichsten, die Bevölkerung der mohammedanischen Länder verwüstenden Krankheiten“.²⁴⁴ Seine Haltung den marokkanischen Frauen gegenüber, die praktisch seine ganzen Beschreibungen durchläuft, ist im Allgemeinen negativ. Geht es aber um die eigene Geliebte, so zögert er nicht, diese sie zu vergöttern:

*Meine schönste und geliebteste Sklavin! Sie singt und tanzt wie eine Huri aus dem Harem des Sultans und ist fünfzig Kamele mit ihren Geschirren wert! [...] Sie ist eine Sklavin, aber sie ist mächtiger als eine Königin. Wenn du in ihre Augen gesehen hast, wirst du auf ihre Befehle warten wie auf die größte Gnade Allahs! [...] Sie ist ein Muster von Tugenden, Schönheit, Weisheit und Fruchtbarkeit. Sie besitzt Zauberkräfte, und böse Geister meiden sie, denn sie ist liebevoll, gütig und reinen Herzens!*²⁴⁵

Einen Prototyp literarischer Figuration orientalischer Weiblichkeit liefert Elias Canetti mit seiner symbolträchtigen Beschreibung der *Frau am Gitter*, die Canettis Kenntnis von der Virulenz des traditionellen Orientklischees bezeugt. *Die Frau am Gitter* versinnbildlicht die geknebelte, passiv gehaltene arabisch-islamische Weiblichkeit, mit der Canetti großes Mitleid hat. Canettis waches Verständnis drückt

²⁴² Kohnert, Harry 1997, S. 112.

²⁴³ Ossendowski, Ferdinand 1927, S. 5.

²⁴⁴ Ebd., S. 65.

²⁴⁵ Ebd., S. 61f.

seine kritische Gesinnung aus und kann als Beleg für eine modernere Haltung gelten, die den früheren Schriften fremd war. Das Unrecht, das dieser Frau zugefügt wird, bewegt nicht nur den Verstand Canettis, sondern löst überschwängliche Gefühlsergüsse in ihm aus:

Ich blickte an einem Hause gegenüber von mir auf und sah in der Höhe des ersten Stocks geflochtenen Gitter das Gesicht einer jungen Frau. Sie war unverschleiert und dunkel und hielt ihr Gesicht ganz nah ans Gitter. Sie sprach viele Sätze, in leichtem Fluß, und alle diese Sätze bestanden aus Koseworten. Es war mir unbegreiflich, daß sie keinen Schleier trug. Sie hielt den Kopf leicht geneigt, und ich fühlte, daß sie zu mir sprach. Ihre Stimme hob sich nie, sie blieb gleichmäßig leise; es war so viel Zärtlichkeit darin, als hielte sie meinen Kopf in den Armen [...] Ihre Worte kamen wie aus einem Brunnen und flossen ineinander über, ich hatte nie Koseworte in dieser Sprache gehört, aber ich fühlte, daß sie es waren.²⁴⁶

ZUSAMMENFASSUNG: MAROKKO ALS TEIL DES ORIENT-DISKURSES. Resümierend ist festzustellen, dass die Konzeption *Marokkos* und die von der westlichen Literatur postulierte Grundannahme einer prinzipiellen Andersartigkeit Marokkos gegenüber Europa „eine diskursive Formation“ ist, die wohl im Orientalismus wurzelt.²⁴⁷ In seinem bereits erwähnten 1968 erschienenen Buch „L’Image du Maroc dans la littérature française de Loti à Montherlant“ beschreibt Abdeljlil Lahjomri dahingehend Marokko als Teil eines Orientmythos:

„Le Maroc, c’est un élément constitutif de cet Orient, élément particulier, dont les particularités se noient dans cette ensemble qui n’a en réalité, jamais constitué d’unité sûre, mais que les différents processus de mythification inventés par la conscience occidentale ont unifié dans des thèmes, des images, des schèmes d’une simplicité parfois désarmante.“²⁴⁸

Wie das Assoziationsfeld *Orient* ist Marokko nach Lahjomris Auffassung auch ein Produkt und Konstrukt europäischen Denkens.²⁴⁹ Es wird genau umrissen und auf

²⁴⁶ Canetti, Elias: a. o. O., S. 37.

²⁴⁷ Vgl. Abū l-Haif, ‘Abdallāh: al-Istišrāq wa-l-Adab al-Muqāran, al-muṭāqafa wa-l-muṭāqafa al-ma’kūsa, Magallat *Liwā* (Abu Dhabi), März 2005.

²⁴⁸ Lahjomri Abdeljlil: Le Maroc des heures françaises. Rabat 1999, S. 27.

²⁴⁹ Vgl. Henry, Jean Robert: Résonances maghrébines: Le Maghréb dans l’imaginaire français, la colonie-le désert d’exil, collection Maghreb, Contemporain, C.R.E.S. Aix-en-Provence: *Edisud*, 1985.

der Basis der westlichen Kultur, mit all ihren Wissenskategorien, Machtansprüchen, Sehnsüchten und Phantasien definiert. Somit weist Marokko dieselben Grundzüge des Orientbildes auf, welche Edward Said in seiner berühmten Studie „Orientalismus“ (1981) analytisch dargelegt hat.²⁵⁰

Die literarische Inszenierung Marokkos bleibt dem Bild verbunden, das der Okzident (in der Geschichte der Kultur) seit fast einem Jahrtausend vom Orient zeichnet.²⁵¹

Nicht Inhalt und Umfang des faktischen Wissens über Marokko bestimmen in erster Linie das Bild jenes „fremden Landes“, sondern holzschnittartige Betrachtungen, selektive Wahrnehmungen und klischeehafte Exotisierungen. Dies erlaubt den Schluss, dass die westliche schriftstellerische Fremdwahrnehmung durch die orientalistisch anmutenden Erscheinungen und Abbrüchlichkeiten von Stimmungsbildern, das Bild Marokkos in höchstem Maße verzerrt haben. Indem sie orientalisierende Schablonen als Grundgerüst verwendeten, machten sie die Vorstellung von Marokko schematisch und einseitig. Das Bild bleibt oberflächlich, da jede Infragestellung der festgelegten Pauschalität fehlt; keine Relativierung, keine Problematisierung des Gesagten erfolgt. Neue weltanschauliche Phänomene und wesentliche Aspekte der kulturellen Besonderheiten Marokkos finden, von spärlichen Ausnahmen abgesehen, keine Beachtung.

Mit einem Wort: das moderne (und neuorientierte Bild von) Marokko, wird zugunsten eines mehr oder weniger mittelalterlichen und exotisch-bizarren Fremdbildes zurückgestellt. Der Exotismus (al-Ġarāʾibīya) wird zu einem Synonym der Alterität (al-Ġairīya). Folglich haben die westlichen Schriftsteller als Öffentlichkeitsakteure keinen Beitrag zum Abbau von Wissensdefiziten und zur Bekämpfung des Kulturanalphabetismus geleistet, sondern sie haben ihn teilweise sogar gezüchtet.

²⁵⁰ Vgl. Said, Edward: Orientalismus. Frankfurt am Main 1981, S. 86.

²⁵¹ Siehe in diesem Zusammenhang Brockhaus, 7. Auflage, Bd. 8 (1830), S. 97f; vgl. etwa Būzwīta, Samīr: Makr aṣ-ṣūra. al-Maġrib fī l-kitābat al-faransiya (1832-1912). Casablanca: Ifriqiyā aṣ-Ṣarq, 2007, S. 13ff.

3. DAS KULTURELLE UMFELD DER MAROKKANISCHEN LITERATUR ARABISCHER SPRACHE.

3.1 HISTORISCHER ABRISS: MAROKKO UNTER FRANZÖSISCHEM PROTEKTORAT (1912-1956).

Mit der Absetzung des Sultans Maulāy ʿAbdalḥafiz zugunsten seines sich den Anordnungen der französischen Herrschaft bereitwillig fügenden Bruders Maulāy Yūsuf (1912-1927) und der Unterzeichnung des Vertrages von Fès am 30. März 1912 wurde Marokko zum französischen und spanischen Protektorat erklärt.²⁵² Damit setzte eine neue Epoche ein. Es erfolgte eine Unterteilung Marokkos – als strategischer und ökonomischer Interessenssphäre der europäischen Staaten – in zwei Zonen: Während Tanger aufgrund seiner strategischen Lage internationalen Status zugeteilt bekam, stand die Gegend des zerklüfteten Rif-Gebirges, Ceuta und Melilla im Norden sowie die in Südmarokko gelegene Enklave Sidi Ifni, der Tarfaya-Streifen und Rio de Oro unter der Herrschaft Spaniens.²⁵³ Der Rest des Landes, „das nützliche Marokko“ (al-Mağrib an-nāfiʿ), wurde in das Hoheitsgebiet Frankreichs eingeordnet. Aufgrund eines 1904 getroffenen Geheimabkommens zwischen den europäischen Kolonialmächten leistete Großbritannien Verzicht auf seine hegemonialen Pläne in Marokko zugunsten Frankreichs, und im Gegenzug gestand Frankreich den Engländern bestimmte Interessenssphären zu.²⁵⁴ Unzertrennbar verbunden ist das marokkanische Protektorat mit dem Namen Marschall Louis Hubert Gonzalve Lyauteys, der zum ersten Generalresidenten Marokkos, also zum obersten Leiter des Protektorats, ernannt wurde (1912-1926). Lyautey galt als Inkarnation des Kolonialideologen und -praktikers. Unter seiner Leitung begann die sogenannte „Pazifikation“ des der französischen Interessenssphäre zugeordneten Marokko.²⁵⁵ Lyautey bemühte sich um die

²⁵² Vgl. hierzu al-ʿArwī ʿAbdallāh: Muğmal Tārīḥ al-Mağrib, 3 Bde. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-ʿarabī, Beirut 1999; vgl. auch Fāris Muḥammad Ḥair: al-Masʿala al-mağribīya 1900-1912. Beirut: Maktabat Dār aš-Šurūq, 1980.

²⁵³ Vgl. F. R. Mediano: El protectorado español en Marruecos: gestion colonial e identidades. Madrid 2002; Zaki MʿBarek, Charqi Mimoun: Maroc. Colonisations & Resistances 1830-1930. Collection Histoire et lectures politiques. Salé 2008, S. 205f.

²⁵⁴ Vgl. ʿAyyāš, Albīr: al-Mağrib wa-l-istiʿmār: Ḥašilat as-saiṭara al-faransiya. Tarğamat ʿAbdalqādir aš-Šawī wa-Nūraddīn Saʿūdī. Casablanca: Dār al-Ḥaṭṭābī li-ṭ-ṭibāʿa, 1985.

²⁵⁵ Vgl. Durusoy, Maurice: Avec Lyautey, homme de guerre, homme de paix. Paris: *Nouvelles Editions latines*, 1976; Rivet, Daniel: Lyautey et l'Institution du protectorat Français au Maroc 1912-1925,

Herstellung einer Stimmung des Gegenseitigen Vertrauens (*climat de confiance réciproque*) zwischen den Kolonisten und der „Maḥzan“-Regierung und sorgte für einen guten Kontakt besonders zu den reichen Notabeln, den einflussreichen ‘*Ulāmā*’ (Gelehrten) und den volksnahen Bruderschaften und Šurfā (Sing. Šrīf: der marokkanische Begriff für eine heilige Person besonders aus der Nachkommenschaft des Propheten, Šarīf, Pl. Šurafā²⁵⁶), um schließlich in seinem eigentlichen Anliegen zu enden: Ablenkung von den eigenen expansionistischen Absichten Frankreichs und Anwendung seines Konzepts der indirekten Herrschaft (*administration indirecte*) in Marokko.²⁵⁷

Lyautey profilierte sich als „Schutzherr“ der Marokkaner. Er charakterisierte die Rolle Frankreichs als die einer Kontrollinstanz, die den Bestand des marokkanischen Staates zu sichern und den „Schutz“ (*al-Ḥimāya*) vor Eingriffen von außen zu gewährleisten hat. Für eine komplette Übernahme der Verwaltung zeigte er vorerst kein Interesse. Eine direkte Beherrschung und eine Eroberungspolitik nach dem Muster der autoritären algerischen Kolonie erwiesen sich als aufwendiges und ineffektives System. Lyautey gedachte den Weg des geringsten Widerstandes einzuschlagen. Er plädierte im Rahmen seiner „*politique des égards*“ vielmehr dafür, die politischen Verhältnisse und das einheimische System Marokkos weitgehend zu bewahren und die jüngere marokkanische Generation sich an dem Prozess der Modernisierung des Landes beteiligen zu lassen.²⁵⁸ Während die Macht- und Entscheidungsbefugnisse *de facto* in den Händen der französischen Regierung lagen, genoss der Sultan weiterhin (formell) seinen religiösen Status und seine „symbolischen“ Funktionen. Der Protektoratsvertrag bestätigte den Sultan als formelles Staatsoberhaupt. Er blieb nominell *Imām* und *Ḥalīfa*.²⁵⁹ Auch die Lebensweise der Kolonisierten, ihre Sitten und die Pflege ihrer Heiligtümer

3 Tomes, Paris: *Harmattan*, 1988; vgl. ders.: *Le Maroc de Lautey à Mohamed V, le double visage du protectorat*. Paris: éd. *Denoël*, 1999.

²⁵⁶ Vgl. Bennani-Smires, Latifa: *Aspects de l’attitude des Oulémas du Maroc au XIX. siècle face à la crise et aux événements de l’époque*. In: *Revue de la faculté des Lettres de Fes. Numéro spécial 2-1985*; Burke, E.: *Les Oulémas marocains de 1860-1912*. In: *Revue al-Baḥṭ al-‘ilmī*. Publication de l’Institut Universitaire de la Recherche Scientifique de Rabat, Nr. 31, S. 117-140. al-Waḥī, al-‘Arbī: *al-Muḡtama’ as-salāwī fi ḡill al-ḥimāya*. Rabat 1987/1988, S. 34.

²⁵⁷ Vgl. Rivet, Daniel 1988, S. 330f.

²⁵⁸ Vgl. Artikel 1 des Protektoratsvertrages zit. nach *World Muslim Conference 1951: Morocco. Before the Protectorate - Under the Protectorate-failure of the Protectorate*. London 1951, S. 46 (Office of Documents and Information).

²⁵⁹ Vgl. Rivet, Daniel 1988, S. 140.

(Muqaddasāt al-muḡtamaʿ) sollten behutsam respektiert und in keinster Weise öffentlich geringgeachtet werden, wie Albertini beschrieb²⁶⁰:

„La conception du Protectorat est celle d'un pays gardant ses institutions, se gouvernant et s'administrant lui-même avec ses organes propres, sous le simple contrôle d'une puissance européenne, laquelle substituée à lui pour la représentation extérieure, prend généralement l'administration de son Armée, de ses Finances, le dirige dans son développement économique. Ce qui domine et caractérise cette conception, c'est la formule: [...] Administration indirecte.“²⁶¹

Ein weiteres Prinzip von Lyauteys Politik bestand darin, den Erwerb von Landbesitz durch hereinströmende französische Siedler zu unterbinden. Lyauteys Sorge galt primär der Verhinderung von Erhebungen, die die Inbesitznahme von Ländereien und einen indirekten fremdländischen Eingriff in die Domäne der *Ḥabūs* (unveräußerliche Güter und Vermögen religiöser Stiftungen) provozieren konnten. Nichtsdestotrotz löste die französische Politik der „indirekten Herrschaft“²⁶², verstärkt durch den massiven Zustrom der Siedler (*Colons*) und die weiträumigen Besiedlungen²⁶³, zahlreiche Scharmützel und spontane landesweite antikolonialistische Aufstände gegen die fremden Eindringlinge aus.²⁶⁴ Der heftigste von ihnen war der unter dem Widerstandskämpfer „Emir“ Abdelkrim El-Khattabi (ʿAbdalkarīm al-Ḥaṭṭābī) geführte Rifkrieg, der in unterschiedlicher Intensität von 1921 bis 1926 andauerte und mit Hilfe von Luftkrieg und massiven Giftgaseinsätzen²⁶⁵ durch eine französisch-spanische militärische Allianz unter der Leitung des Marschalls Philippe Pétain mit einer 160. 000 Mann starken Truppe, unterdrückt wurde.²⁶⁶

²⁶⁰ Ebd. S. 124.

²⁶¹ Albertini, Rudolf von: Dekolonisation. Die Diskussion über Verwaltung und Zukunft der Kolonien 1919-1960. Köln 1966, S. 399.

²⁶² Siehe Hoisington, William A.: The Casablanca Connection. French Colonial Policy, 1936-1943, University North Carolina, S. 7.

²⁶³ Vgl. Damis, John: Developments in Morocco under the French Protectorat, 1925-1934. In: *The Middle East Journal* 24 (1970) 74-86, hier S. 76.

²⁶⁴ Vgl. Julien, Charles: „Le Maroc face aux impérialismes (1415-1956)“. Paris 1978.

²⁶⁵ Vgl. Mattioli, Aram: Experimentierfeld der Gewalt. Der Abessinienkrieg und seine internationale Bedeutung 1935-1941. Zürich 2005, S. 95f. Aus Deutschland stammendes Giftgas, das die spanische Luftwaffe einsetzte ohne vor der Zivilbevölkerung haltzumachen.

²⁶⁶ Vgl. Abd al-Karim: Memoiren. Mein Krieg gegen Spanien und Frankreich. Dresden 1927; vgl. auch Germain, Ayache: Les origines de la guerre du Rif, SMER, publication de Sorbonne. Paris 1981, sowie

Die Unterwerfung der Landbevölkerung des Hohen Atlas gelang mit den modernsten Formen militärischer Gewalt offiziell erst im Jahre 1934. Die „unliebsamen“ Stämme der Dar‘a-Schlucht und der Oasen des Südens blieben ziemlich lang hartnäckig *en état de dissidence*, in rebellischem Widerstand.

Um die Gefahr eines zunehmenden gegen das Kolonialsystem gerichteten Aufstands zu bannen und die verschiedenen Stämme zu befrieden, war Frankreich fest entschlossen, seine intendierte *divide et impera*-Politik zu realisieren.²⁶⁷ In der Absicht, das Land mit geringem Aufwand kontrollieren zu können und die Herrschaft zu konsolidieren, griff das Protektorat zu zwei entscheidenden Herrschaftsinstrumenten: Rechts- und Bildungspolitik:

a– Rechtspolitik:

Am 16. Mai 1930 verordnete die Protektoratsverwaltung den sogenannten „aḏ-Ḍahīr al-barbarī“, den Berbererlass, mit dem die französische Protektoratsmacht unterschiedliche Rechtssprechungen in von Arabern und Berbern besiedelten Gebieten durchsetzen wollte.²⁶⁸

Der Erlass unterschied zwischen „tribunaux modernes“ (französische), „tribunaux religieux“ (aṣ-Ṣarī‘a) und „tribunaux coutumiers“ (Gewohnheitsgerichte). In bestimmten Regionen sollte die Gültigkeit der Ṣarī‘a, des traditionellen islamischen Rechts, durch eine „justice berbère“ ersetzt werden, welche sich lediglich auf das gewohnheitsmäßige Stammesrecht der Berber (berb. Izerf, arab. ‘Urf) gründet und die angestammten Rechte der arabophonen Bevölkerung massiv beschneidet.²⁶⁹ Mit dem Vorwand, die Freiheit der Berber zu begründen und den Respekt für das berberische Wesen und die berberische Lebensform zu verschaffen, hat Frankreich den Boden für das eigentliche Ziel bereitet: die Dichotomisierung der autochthonen

ders.: La guerre du Rif, Paris 1996; vgl. auch Charqi, Mimoun: Mohamed Abdelkrim El Khattabi: l’Emir guérillero. Collection histoire et lecture politique, 2003; Belkadi Mohamed Omar: Le Lion du Rif. Mohamed Abdelkrim al-Khattabi. Mémoires de la guerre du Rif. Traduction et Introduction Izzeddine Khattabi Riffi, Imprimerie Dispress Tétouan 2007.

²⁶⁷ Vgl. hierzu Quedenfeldt, Max: „Division et répartition de la population berbère au Maroc“, traduit de l’Allemand par H. Simon, Alger 1904; Dugas Guy: La politique berbère ou l’idéologie «Berbèriste» au Maroc colonial. Colloque, Maghreb-Revieux-La Baume-Les Aix, le 26 juin 1984.

²⁶⁸ Vgl. Lafuente, Gilles: Dossier marocain sur le Dahir berbère de 1930. In: *Revue de l’Occident Musulman et Méditerranéen* 38/2 (1984), S. 83-116, vgl. auch ders.: La politique berbère de la France et le nationalisme marocain, Paris: *Harmattan* 1999, S. 75.

²⁶⁹ Siehe hierzu Ageron, Charles-Robert: la politique berbère du protectorat marocain de 1913 à 1934, in: ders. *Politiques Coloniales au Maghreb*. Paris 1972, S. 109-146.

Bevölkerungsgruppen (Araber-Berber) und ihre gegenseitige Entfremdung zuwege zu bringen.²⁷⁰

Man ging vorsichtig zu Werke, untersuchte die „Volksstruktur“ Marokkos, führte Kategorisierungsmuster an, die nicht nur sprachlicher, kultureller und religiöser Natur waren, sondern vornehmlich rassistisch-ideologischen Umgang aufweisen. In diesem Zusammenhang formulierte die Protektoratsverwaltung eine Reihe von Postulaten, die der Binnendifferenzierung und der Hierarchisierung der Bevölkerungsgruppen Marokkos dienen sollten:

1– Als erstes Postulat ließ die Protektoratsverwaltung verlauten: die Berber sind kein Rassengemisch, sondern eine eigene Rasse mit einer arteigenen Kultur.²⁷¹ Damit hob man besonders deren ethnische Vorherrschaft, Einheitlichkeit und ihren Stammespartikularismus hervor. Man rückte sie der „nordischen Rasse“ (race blanche) nahe und hob sie auf Grund biologischer Merkmale und phänotypischer Beschreibungen von den Arabern ab. Sie seien hellhäutig, blauäugig, hochgewachsen wie dies Le Glay in seinem Buch *L'école française et la question berbère (1921)* akzentuiert, um die ursprüngliche Einheit des Berberischen und des Europäischen Stammes zu suggerieren: „Ces gens se distinguent par des caractères physiques supérieurs (..) ces bons paysans.“²⁷²

Die Protektoratsmacht zagte nicht damit, mit Blut- und Boden-Ideologien zu Werke zu gehen, um intern die Konstruktion eines *arischen Mythos* zu forcieren, in der es darum ging, den Ursprung der Zivilisations- und Herrschaftsfähigkeit mythisch und rassistisch mit dem *Ariertum* zu verbinden. Nach dem kolonialistisch orientierten Grundsatz gehört die berberische Bevölkerung zu den arischen Herrenmenschen. In der Zeitschrift *L'Echo du Maroc* vom 17. November 1923 ist dort zu lesen z.B.:

„Le commandement militaire du Maroc désire attirer l'attention du public français sur une magnifique race: celle des Berbères [...] Il est bon de noter que les Berbères sont comme nous issus de la race aryenne.“²⁷³

²⁷⁰ Vgl. Ĥimmiš, Binsālim: al-‘Arab wa-l-Barbar fī muḥtabar at-tāriḥ al-isti‘mārī. *Ġarīdat al-Ittiḥād al-ištirākī*, Nr. 13 (Oktober 1995); Kratochwil, Gabriele: Die Berberbewegung in Marokko. Zur Geschichte der Konstruktion einer ethnischen Identität (1912-1997). Berlin 2002, S. 41-50.

²⁷¹ Vgl. Aḥsāin, ‘Abdalḥamid: Uṣūl siyāsāt Faransā al-barbarīya ilā ḡāyat 1930. Rabat 1987; Bonfour, Abdallah: „Überlegungen zur Sprachpolitik und Sprachwissenschaft in Marokko“. In: Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie (OBST) 31 (1985), S. 102-110, hier S. 102.

²⁷² Le Glay, Maurice: *L'école française et la question berbère*. Rabat 1921, S. 7.

²⁷³ *L'Echo du Maroc* vom 17. November 1923.

Durch ihre arische Herkunft wurden die Berber als hochwertig qualifiziert und als die eigentlichen Kulturträger des Landes bezeichnet. Man beurteilte ein einheitliches starkes Berbertum als ein höchst wertvolles Kulturelement.

In seinen Dissoziierungspostulaten versuchte Frankreich die Zugehörigkeit der Berber zur nordischen Rasse als oberste der Menschenrassen zu propagieren.

2– Neben äußerlichen Merkmalen und Sprachunterschieden postulierten die kolonialistisch orientierten Theorien andere trennende Momente, die die Berber von der arabischen Bevölkerung abgrenzen und ihre Vorrangstellung manifestieren sollten. Eine der tragenden Säulen im kolonialistischen Ideologiengeflecht war die Deislamisierung der Berber. Während ihrer Protektoratszeit hat Frankreich versucht, zahlreiche Dissoziierungsmaßnahmen durchzuführen, die in erster Linie darauf hinzielten, den Einfluss des Islams im Lande zu schwächen, weil er die Vermengung der berberophonen Bevölkerung mit den Arabern begünstigte. Die Protektoratsmacht bündelte anti-arabische und anti-islamische Ressentiments mit der Absicht, Hetztiraden gegen die arabophone Bevölkerung zu forcieren. Der Islam wurde negativ codiert als eines der grundsätzlichen Feindbilder, als etwas Rückschrittliches und Fortschrittshemmendes. Die französischen Behörden glaubten fest daran, dass es möglich wäre, aus den Berbern „des bons francais“ zu machen, wenn sie jeglichem arabischen und islamischen Einfluss fernblieben - allein aufgrund ihrer geistigen Ähnlichkeit mit den Franzosen:

„L'âme berbère devait donc être ce que fut `la vieille âme´ de nos paysans de France“²⁷⁴

Demzufolge wurde den Berbern der islamische Glaube aberkannt: Die Berber seien keine Moslems, und der Islam sei nicht die angestammte Religion der Berber, hieß es.²⁷⁵ Diese Beurteilung der Berber als kaum islamisiert setzte sich fort bis in die 30er Jahre und beeinflusste die Berberpolitik der Generalresidenz maßgeblich. In einem Rundbrief, dessen Verfasser nicht bekannt ist, aber Lyautey zugeschrieben wird, werden die Eckpunkte der Berberpolitik umrissen:

„Nous devons nous garder soigneusement d'intervenir sur le terrain religieux. L'islam n'a déposé sur les Berbères- j'entend ceux qui ont

²⁷⁴ Zit. nach Ḥusāin, 'Abadḥamīd: Faransā wa-l-mas'ala al-amāziġiyya qabla 1912, Maġallat *Amal*, Nr. 1, 1992; vgl. zu diesem Aspekt etwa Ageron, Charles-Robert: La politique berbère du protectorat marocain de 1913 à 1934. In: *Politiques coloniales au Maghreb*. Paris 1972, S. 112.

²⁷⁵ Bonfour, A: „Überlegungen zur Sprachenpolitik und Sprachwissenschaft in Marokko“. In: *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie* (OBST) 31 (1985), S. 103.

conservé leur indépendance- qu'une empreinte très superficielle. Ces populations ont rejeté du Coran tous les Concepts juridiques: l'*izref* est leur seule règle et elles ne veulent du Chrâa à aucun prix [...]. Tous nos officiers de renseignements doivent être bien pénétrés de ces principes: qu'ils évitent surtout de se présenter en fourriers de l'islam à ces populations berbères."²⁷⁶

3- In politischer Hinsicht wurden dem Berber „Rasseneigenschaften“ wie Gerechtigkeitssinn, Ehrlichkeit, Freiheitsliebe zugeschrieben, während der Araber seinen Gegenpol bildete. Er ist Muslim und somit korrupt.²⁷⁷ Diese Sicht der Kolonialmacht schildert der Historiker Abdallah Laroui in seinem vielzitierten Buch „L'histoire du Maghreb“:

„L'islam est contraire de la démocratie, le musulman ne respecte que le sabre et le Képi, de fait, le Maghreb vécut presque toujours en état de siège.“²⁷⁸

In *Le Maroc moderne* von Jules Erckmann (1885) heißt es über den Berber:

„Il est plus franc et plus irascible, mais moins fanatique. Ses moeurs sont plus pures que celles des Arabes. [...] Chez l'Arabe tout s'arrange avec de l'argent.“²⁷⁹

Eine effektiv funktionierende Gesellschafts- und Regierungsform könne erst errichtet werden, wenn die Befreiung von dem islamischen Denken und Kulturerbe, welche auf den demokratisch gesinnten Berber lasteten, vonstatten ginge.

b- Bildungspolitik:

Zum Erreichen seiner Kolonialziele überlegte sich die Protektoratsmacht neue assimilatorische Maßnahmen, die die verstärkte Einbeziehung der berberischen Bevölkerung in kultureller und politischer Hinsicht erstrebte. Bedeutend zur systematischen Umsetzung der französischen Berberpolitik und ein wichtiges Element der *pénétration pacifique* war die Schulpolitik.

Auch wenn man vorgab, dass die französische Schulpolitik einer *mission civilisatrice* diene, den Berbern zu ihrem Recht zu verhelfen und dadurch einen Weg zum gegenseitigen Verständnis der Bevölkerungsgruppen zu bahnen, war die eigentliche

²⁷⁶ Zit. in Ageron, S. 124

²⁷⁷ Bonfour, A 1985, S. 103.

²⁷⁸ Laroui, Abdallah: L'histoire du Maghreb, 2 Bde. Paris 1975, hier Bd. II, S. 113.

²⁷⁹ Erckmann, Jules: Le Maroc moderne. Paris 1885, S. 7.

Zielsetzung doch keineswegs eine uneigennützig. Die Gründung neuer Schulen entsprang ganz eindeutig einem politischen Ziel, das sich in die kolonialistischen Interessen Frankreichs einordnete.²⁸⁰

Die Schule war nichts weiter als ein vertrauenerweckender Faktor und ein Instrument, das „la conquête morale des indigènes“ erleichtern könnte.²⁸¹

Primäres Ziel aber war, die koloniale Herrschaft in Marokko zu festigen.

Es galt auch die Berberbevölkerung von der arabischen zu trennen. Durch eine gezielte Schulpolitik sollten die berbersprachigen Bevölkerungsteile von der arabisch-islamischen Kultur losgelöst und der französischen untergeordnet werden, wie der Jurist Gaudefroy-Demombynes postulierte:

„En matière scolaire la politique berbère consiste essentiellement à isoler artificiellement les populations berbères des populations arabes en s’efforçant de les rapprocher de nous sur le plan des traditions.“²⁸²

Für die Verantwortlichen der auswärtigen Kulturpolitik Frankreichs, konnte die angestrebte Assimilation der Berber nur durch die Etablierung von franco-berberischen Schulen zustande kommen, deren Richtlinien und Zielsetzung der französische Offizier Paul Marty wie folgt definierte:

„L’école franco-berbère, c’est donc l’école française, dans l’enseignement et la vie, berbère par le recrutement et le milieu, française par le maître, berbère par ses élèves. Donc, pas d’intermédiaire étranger. Tout enseignement de l’arabe, toute intervention du „fqih“, toute manifestation islamique seront rigoureusement écartés [...] en résumé, ces écoles berbères seront autant des organismes de politique française et des instruments de propagande que des centres pédagogiques proprement dits.“²⁸³

Die Schulen, die der lokalen Militärverwaltung (Office des Affaires Indigènes) direkt unterstanden, waren mit dem Auftrag versehen, eine Ausleseschicht und eines nach einem westlichen Bildungs- und Erziehungsideal und französischen

²⁸⁰ Vgl. al-Wadgiri, ‘Abdal‘ali: al-Frankūfūniya wa-s-siyāsāt al-lūgawīya wa-t-ta‘līmīya al-faransiya bi-l-Mağrib. Rabat 1993.

²⁸¹ Vgl. Goulven, Joseph: La France au Maroc: Vingt cinq ans de protectorat (1912-1937). Paris 1939, S. 83.

²⁸² Gaudefroy-Demombynes, R: L’oeuvre française en matière d’enseignement au Maroc. Paris 1928, S. 120.

²⁸³ Marty, Paul: Le Maroc de demain. Paris 1925, S. 239f.

Weltanschauungsmuster funktionierender Beamtenapparates zu schaffen, um letztlich gestaltend in das politische und soziale Leben Marokkos einzugreifen.²⁸⁴ Daraus machte Lyautey kein Hehl, wenn er verkündet, dass die Aufgabestellung dieser Schulen primär nach den Bedürfnissen Frankreichs zu lenken sei:

„Le programme de ces écoles, [...] est de répandre la langue française et les connaissances usuelles utiles, de préparer, en un mot, les générations futures à l'heureuse influence des administrateurs et des inspecteurs de l'agriculture et de l'élevage. Il reste entendu que l'école ne doit pas déraciner et rend l'élève à son milieu. Dans les écoles berbères, Le Coran n'est pas enseigné, non plus la langue arabe. Au point de vue linguistique les instituteurs s'astreignent à ne parler que berbère ou français.“²⁸⁵

Zu den Eckpunkten der auswärtigen Bildungspolitik Frankreichs gehörte nicht nur die Schaffung der sogenannten *écoles berbères*²⁸⁶, sondern auch eine Reorganisierung der Hochschulstrukturen. Die Protektoratsverwaltung stand auf dem Standpunkt, dass zwecks einer Mehrung des Einflusses französischen Geistes in Marokko eine Strukturierung des traditionellen marokkanischen Bildungswesens von elementarer Wichtigkeit ist.

Das wissenschaftspolitische Interesse war primär auf die *Universität al-Qarawīyīn* ausgerichtet. Diese Reformierung kam nicht von ungefähr, sondern vollzog sich am Vorabend der zunehmenden Erhebungen, an deren Gestaltung al-Qarawīyīn eine führende Rolle einnimmt.²⁸⁷ al-Qarawīyīn entwickelte sich zu einer Institution der Willenbildung und zu einem Forum, auf dem neben theologischen Inhalten immer häufiger auch landesbezogene politische und gesellschaftliche Inhalte thematisiert werden. Umgehend rief das Protektorat *eine Commission d'études pour la réforme de la*

²⁸⁴ Vgl. Terrier, Auguste: *Le Maroc*. Collection Coloniale. Paris 1931, S. 138.

²⁸⁵ Lyautey, zitiert nach Schaefer Wayne: *The Responsibility of Berber School Policy for the Troubles of a Franco-Moroccan School*, in: *The Maghreb Review*, 14 (3-4), 1989, S. 187-195, hier S. 194.

²⁸⁶ Vgl. Hardy, Georges: *Les écoles berbères*, *Revue de l'enseignement français hors de France*, 1925, Nr. 51.

²⁸⁷ Vgl. ʿAmrānī, Muḥammad: *Ĝāmiʿat al-Qarawīyīn fi mā bain 1914-1934*. Rabat 1988; at-Tāzī, ʿAbd al-Hādī: *Ĝāmiʿ al-Qarawīyīn. al-Mašġid wa-l-Ĝāmiʿa*. Beirut: Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1972; vgl. auch ders.: *L'Université de la Qaraouyne. Livre d'Or commémorant l'an 1100 de sa fondation*. Ministère de l'Éducation Nationale. Mohammedia: *Imp. Fédala*, (ohne Datum); ad-Difālī, Muḥammad al-Maʿrūf: *al-Qarawīyīn wa-ṣ-ṣirāʿāt as-siyāsīya fi Maġrib al-ḥimāya*. In: *Maḥaṭāt fi tāriḥ al-Maġrib al-fikrī wa-d-dinī*. Mohammedia: Maṭbaʿat Fḍāla, 1996.

Qarawiyine ein, deren Ziel zunächst darin bestand, den Universitätsbetrieb umzugestalten, den religionsübergreifenden Charakter der Lehrpläne zu schwächen und das arabisch-sprachige Bildungswesen al-Qarawiyīns zu demontieren.²⁸⁸

Die Universität sollte keineswegs eine ausschließlich theologische Universität, mit theologisch ausgebildetem Fachpersonal bleiben, sondern eine mit zeitgemäßen wissenschaftlichen Ausrichtungen und säkularen weltanschaulichen Themenschwerpunkten unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zu Frankreich werden.

Die Protektoratsmacht sah mit dem Weiterbestehen einer konservativen Universität nicht nur ihre wissenschaftliche Hegemonialstellung in Marokko gefährdet, sondern auch ihre politische. Denn die Zuflucht breiterer Hörerkreise marokkanischer Studierenden an die östlichen arabischen Universitäten, wie etwa die *al-Azhar Universität*, könnte sie in ihrem Denken stark von Politikern des Mittleren Ostens beeinflussen und ihrer nationalistischen Gesinnung und ihren antikolonialen Tendenzen Vorschub leisten. Mit den Reformvorschlägen und einem strukturellen Abbau des traditionellen Bildungssystems könnte die Opposition neutralisiert, ja vielleicht zum Erliegen gebracht werden.²⁸⁹ Über das lebhafte Interesse und die Wirkungsmöglichkeiten der Reformierung und den Kernpunkt der Aufgabe schrieb Piquet:

„Le protectorat a franchement maintenu et restauré l’enseignement de ces mosquées, et a cherché à rendre à l’université de Fez son ancienne splendeur. Il est certainement de notre intérêt que les marocains n’aillent pas chercher cet enseignement à l’étranger, par exemple à la fameuse mosquée d’El Azhar au Caire.“²⁹⁰

Die von der Protektoratsmacht betriebene kulturelle Assimilierungspolitik Marokkos erfuhr im Laufe der Zeit immer stärkere Gegenwehr.²⁹¹ Die erhoffte Spaltung des Volkes verkehrte sich ins Gegenteil; sie stärkte umso mehr das Nationalgefühl und

²⁸⁸ Die Gründung von unabhängigen Bildungsstätten erforderte ab 1935 die Zustimmung der *Direction de l’Instruction Publique*. Ebenso wurde den Koranschulen ab 1937 verweigert, den Status freier Schulen anzunehmen.

²⁸⁹ Vgl. Elger, Ralf: Zentralismus und Autonomie: Gelehrte und Staat in Marokko, 1900-1931. Berlin 1994, S. 198-216.

²⁹⁰ Piquet, Victor: *Le Maroc, Géographie–Histoire–Mise en Valeur*. Paris 1917, S. 304.

²⁹¹ Vgl. Ġallāb, ‘Abdalkarīm: *Tārīḥ al-ḥaraka al-waṭaniya bi-l-Maġrib*. Beirut: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabi, 41991.

seine Solidarität. Es brachen Unruhen aus. Charles-Robert Ageron schrieb in einer seiner Abhandlungen zur Berberpolitik:

„La politique berbère aboutit exactement au résultat opposé à celui qui était recherché: elle facilita l'éclosion du nationalisme, rapprochant ainsi ceux qu'elle visait à diviser.“²⁹²

In der marokkanischen Kolonialgeschichte kristallisierten sich zwei *Nationalismus-Varianten* heraus, die den Bestrebungen nach politischer Selbstbestimmung und zur Formulierung einer marokkanischen Authentizität (nationale Kultur und kulturelle Identität) wesentliche Impulse gaben.²⁹³

a– Zunächst artikuliert sich die in erster Linie von islamischen Schriftgelehrten, den sogenannten ‘*Ulamā*’, getragene Reformbewegung (as-Salafīya), deren ursprüngliches Hauptziel es war, die Loslösung von der Kolonialmacht durch den Erhalt der arabischen Sprache und die Neubelebung des Urislams als Garant des Nationalbewusstseins (iḥyā’ al-Islām al-awwal) zu gewährleisten.²⁹⁴ Sie trennten nicht zwischen Neubelebung des Islams und der politischen Mobilisierung zwecks Bekämpfung der Kolonialmacht und der geistigen Eroberung.²⁹⁵

Diese Bewegung fand ihr Vorbild in der nahöstlichen Salafiya „as-Salafīya al-mašriqīya“, welche Muḥammad ‘Abduh, Ğamāladdīn al-Afġānī, Rašīd Riḍā und ‘Abdarrahmān al-Kawākibī anführten. Sie richtete ihre Gebete gegen Frankreich. An die Anrufung Gottes in den Freitagsmoscheen wurde eine neue Rezitation angereicht: *Yā laṭīf ulṭuf binā fīmā ġarat bihi l-maqādir, wa-lā tufarriq bainanā wa-baina iḥwāninā l-barābir*“ (O Gütiger schütze uns von den harten Schicksalsschlägen und trenne uns nicht von unseren Brüdern, den Berbern).²⁹⁶

Zu den Eckpfeilern ihres Programms zählte die Bekämpfung der Kolonialmacht und der mit ihnen kollaborierenden Bruderschaften, welche Resignation und Unterwerfung propagierten, wie etwa der Kattāniya-Orden.²⁹⁷

²⁹² Ageron, Charles-Robert: La politique berbère du protectorat marocain de 1913 à 1934. In: Politiques coloniales au Maghreb, Paris 1972, S. 109-146, hier S. 148.

²⁹³ Vgl. Ašqrā, ‘Uṭmān: Fī l-Fikr al-waṭaṇī al-maġribī. In: al-Ma‘rifa li-l-ġamī‘, Nr. 17. Rabat 2000, S. 69- 85; vgl. auch hierzu aš-Šāwī, ‘Abdalqādir: as-Salafīya wa-l-waṭaṇīya. Beirut: Mu’assasat al-abḥāṭ al-‘arabīya 1985, S. 120.

²⁹⁴ Vgl. Charnay, Jean Paul: Courants réformateurs de la pensée musulmane, in Normes et valeurs dans l’Islam contemporain, Paris 1966; Brignon, Jean: Histoire du Maroc. Paris 1967, S. 391.

²⁹⁵ Vgl. al-Kattānī, Muḥammad: as-Salafīya. Iškāliyat al-mafhūm wa-l-mumārasa. Asila 1989, S. 89.

²⁹⁶ Vgl. Albertini, Rudolf von: Europäische Kolonialherrschaft 1894. Zürich 1976, S. 238.

Aber auch anderen Bruderschaften war es gelungen, dem Volk ein starkes Identitätsgefühl und einen aktiven Solidaritätssinn zu vermitteln. Diese entwickelten sich neben den Moscheen zu einem Manifestationsort der Opposition.²⁹⁸

b– Die zweite nationalistische Bewegung ging aus der *nationalen Elite* (an-Nuḥba al-waṭāniya) hervor.²⁹⁹ Im wachsenden Bewusstsein einer eigenen islamisch-arabischen Nationalität schlossen sich die reformistischen Strömungen und intellektuellen Kreise zusammen und koordinierten ihre Dekolonisationsaktivitäten.³⁰⁰ Es entstand unter Anführung von ‘Allāl al-Fāsī, Aḥmad Balafriğ und Ḥasan al-Wazzānī die erste politische Partei der marokkanischen Nationalbewegung: *Le Comité d’Action Marocain (CAM) (Kutlat al-‘amal al-waṭānī)* (gegründet 1934), die in der kolonialen Ideologie eine „sprachliche, politische und richterliche Franzöisierung Marokkos“ (Farnasat al-Mağrib) sahen.³⁰¹ In seinem *Plan de Réformes Marocain (Daftar maṭālib aš-ša‘b al-mağribī)* definiert die CAM ihre Position gegenüber dem Protektorat und fordert die strikte Einhaltung des Protektoratsvertrages, der darin besteht, die Souveränität des Landes zu respektieren.³⁰²

²⁹⁷ Vgl. z.B. El Bakir, M.: *Le Cheikh Mohammed El Kettani, Bibliographie du Cheikh*. Rabat: Imprimerie al-Fajr, 1962, oder etwa Odinet, Paul: „Rôle politique des confréries religieuses et des Zaouias au Maroc“. In: *Bull. trim. de la Société de Géographie et d’Archéologie d’Oran*, T 51, Mars 1930, S. 37-71; vgl. auch Druge Georges: „Esquisse d’histoire religieuse du Maroc“ (confreries et zaouias) Paris 1951; Eickelmann, Dale F.: *Quelques aspects de l’organisation politique et économique d’une zaouia marocaine du 19ème siècle un brouillon sociologique* Bulletin de la Société d’Histoire du Maroc Vol. IV-V, 1972-73, S.37-47.

²⁹⁸ Siehe zu diesem Aspekt etwa az-Zāhī, Nūraddīn: *az-Zāwīya wa-l-ḥizb. al-Islām wa-s-siyāsa fī l-muğtama‘ al-mağribī*. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq, 2003, S. 130; sowie Ḍarīf, Muḥammad: *Mu’assasat az-zāwāya bi-l-Mağrib al-islāmī: Musāhama fī t-taqrib. Mağallat al-Mağalla al-mağribīya li-‘ilm al-Iğtimā‘ as-siyāsī*, Nr. 1, 1986; al-Warṭāssī al-Ḥasanī, Qaddūr: *al-Muṭrib fī tāriḥ šarq al-Mağrib*. Rabat 1985, S. 15.

²⁹⁹ Siehe hierzu etwa Ibrāhīm, ‘Abdallāh: *al-Ḥaraka al-waṭāniya wa-l-‘amal at-taqāfi*, *Mağallat al-Karmal*, Nr. 11, 1984; Zaki M’Barek, Charqi Mimoun: *Maroc. Colonisations & Resistances 1830-1930. Collection Histoire et lectures politiques*. Salé 2008, S. 314.

³⁰⁰ Vgl. at-Tūrī, Milūd: *al-Ḥaraka al-luğawīya bi-l-Mağrib al-Aqsā. Bain al-Faḥ al-islāmī wa-l-ğazw al-kūlūnyālī*. Khenifra: *Infobrant*, 2001, S. 2; Zade Mohammed: *Résistance et Armée de Libération au Maroc (1947-1956). De l’action politique à la lutte armée: rupture ou continuité?* Rabat: Edition Kawtar. 2006.

³⁰¹ Vgl. in diesem Sinne al-Fāsī, ‘Allāl: *al-Ḥarakat al-istiqlāliya fī l-Mağrib al-‘arabī*. Casablanca: *Manšūrāt mu’assasat ‘Allāl al-Fāsī*, 1993, S. 164.

³⁰² Siehe *Maṭālib aš-Ša‘b al-mağribī*. (Kutlat al-‘amal al-waṭānī). Kairo: *Maṭba‘at al-Iḥwān al-Muslimīn*, 1934.

Erst zu Beginn der 40er Jahre erhielt die marokkanische Nationalbewegung einen erneuten Auftrieb. Am 10. Dezember 1943 entstand *Ḥizb al-Istiqlāl* (die Unabhängigkeitspartei) aus den nationalistischen Strömungen des gebildeten Bürgertums, das sich gegen die Fremdherrschaft auflehnte.³⁰³ Die Gründung der *Istiqlāl* markiert einen entscheidenden Einschnitt in die marokkanische Nationalbewegung.

Der Ruf nach Unabhängigkeit wurde laut. Im Januar 1944 veröffentlichte die *Istiqlāl-Partei* ein Manifest, in dem sie sich nicht mehr nur mit Reformen innerhalb des Protektoratsstatus begnügte, sondern man erhob öffentlich Ansprüche auf eine vollständige Unabhängigkeit von Frankreich sowie die Wiederherstellung der territorialen Einheit und der Souveränität Marokkos. Mit dem historischen Manifest der Unabhängigkeit und der Rede des Sultans Mohammed V. in Tanger 1945 begann das blutige Ende der französischen Protektoratsmacht. Obwohl sie die heftigen Erhebungen und Agitationen durch Niederschlagung von Protestkundgebungen Verbot von Parteien und deren Aktionen, Inhaftierung der politischen Anführer, der aufständischen Studenten und Schülermassen, und Sistierung der Bürger und Bürgerinnen beizulegen versuchte, ja selbst durch die Verbannung Königs Mohammeds V. im August 1953, wegen seiner Sympathien mit der *Istiqlāl-Partei* und seiner Weigerung, die Protektoratserlasse zu unterzeichnen, zeigte sich in den fünfziger Jahren keine andere Alternative als den unangefochtenen König aus dem Exil (Madagaskar) am 16. November 1955 nach Rabat zurückzuholen und am 2. März 1956 das Ende des Französischen Protektorats zu verkünden. Am 16. Mai erklang im Radio zum ersten Mal die marokkanische Nationalhymne anstelle der *Marseillaise*.

3.2 DIE ORALE TRADITION (AŠ-ŠAFĀHIYYĀT)

Durch die Jahre der „Einigelung“ Marokkos und die weitgehende Trennung von den europäischen Nachbarn verzögerte sich die Entwicklung des Buchdruckes und somit der Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit um entscheidende Jahrhunderte. Bis zum 19. Jahrhundert blieb die Volkskultur, aufgrund der genannten historischen Entwicklung, eine orale Kultur; Schriftlichkeit war auf einen äußerst kleinen Teil der Bevölkerung beschränkt. Auch wer die zeitgenössische marokkanische Kunst in ihrer Dynamik begreifen will, wird sehr bald gewahr, dass er auf die Tradition, genauer gesagt auf die mündliche Tradition und Wortkunst verwiesen ist. Ohne eine gewisse Prädisposition (*isti'dād mā qablī*) hätte z.B. das

³⁰³ Siehe hierzu Grashäuser, Jochen/Schäffer, Walter: Marokko. Göttingen 1989, S. 89.

Theater als westliche Kunstform nicht auf marokkanischem Boden fußfassen können.³⁰⁴ Vor diesem Hintergrund wird die Übernahme des Theaters in seiner europäischen Form nicht als Geburt bezeichnet, sondern als Entwicklungsprozess, an dem die marokkanischen Aufführungstradition und feierlichen Riten entschieden mitwirkten.³⁰⁵ Diese bilden sozusagen die mündlichen Vorstufen oder die ersten Keimzellen des arabischen Theaters in Marokko.³⁰⁶ Ein Blick auf die volkstümlichen Dichtungsarten, Schauspiele und feierlichen Zeremonien wird diesen Zusammenhang erhärten:

a– Gesungene schauspiele: wozu folgende Arten zählen:

– „Izlān“: Hierbei handelt es sich um eine Art Schauspiel, das sich bis heute im Mittleren Atlas großer Beliebtheit erfreut und in dessen Mittelpunkt die gesungene Liebesdichtung steht. Daran nehmen je eine Reihe junger Frauen und Männer teil, die in einer feierlichen Stimmung spontan Verse in berberischer Sprache vortragen. Diese Verse werden dann kollektiv gesungen, begleitet von Trommelschlägen und symbolträchtigen Tänzen.

Bei diesen Aufführungen entstehen *Ahāziġ*, also Lieder, die die Liebe und Verbundenheit der Berber mit der Dichtkunst demonstrieren.

– *Imdiyāzin* (Sing. *Amdiyāz*): Ein versierter singender Dichter und eine Art *Chanteur public* leitet eine kleine Musikgruppe. Zu einem *Amdiyāz* gehört in der Regel ein *Buġanīm* = Flötenspieler (berberisch: *Aġanīm*, d.h. Flöte) und der *Imarāin*

³⁰⁴ Vgl. al-Manī‘ī, Ḥasan: *al-Masraḥ al-maġribī*. In: as-Siqillī al-‘Arabī (Hrsg.) *Muḍakkirāt min at-turāt al-maġribī*. Rabat 1986, S. 7.

³⁰⁵ Zur Genese des marokkanischen Theaters siehe z.B. al-Kaġġāt, Muḥammad: *Binyat at-t’alīf al-masraḥī min al-bidāya ilā t-ṭamānīnāt*. In: as-Siqillī al-‘Arabī (Hrsg.) *Muḍakkirāt min at-turāt al-maġribī*. Rabat 1986, S. 201, sowie al-‘Alamī, Ḥamdān Muḥammad: *Naš’at al-masraḥ al-maġribī*. *Da‘wat al-ḥaqq*, Nr. 9, (18. Oktober 1999), S. 102-107; Baḥrāwī, Ḥasan: *al-Masraḥ al-maġribī*. *Baḥṭ fi l-uṣūl as-sūsiyuṭaqāfiya*. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī, 1991; Tbātū, Ḥamid: *Qaḍāyā al-masraḥ bi-l-Maġrib*. *Fiqr wa-naqd* (15. Januar 1999), S. 71-78; ‘Uzri, ‘Abdalwāhid: *al-Masraḥ fi l-Maġrib*. *Binyāt wa-tiġāhāt*. Casablanca: Dār Tubqāl li-n-našr, 1998, S. 25; al-Yūsfi, Ḥasan: *al-Ḥasāsīya al-antrubbulūġīya bain al-masraḥ al-ġarbī wa-l-masraḥ al-maġribī: Muṭāraḥāt ḥaula Mafhūm „al-‘Auda ilā l-’Uṣūl“*. In: *Fikr wa-fann*, Nr. (15. Januar 1999) S. 47-60; Bunit, ‘Izzaddīn: *Mafhūm al-furġa wa-l-furġa aš-ša‘biya fi t-ṭaqāfa al-‘arabiya wa-l-maġribiya*. Agadir 2001.

³⁰⁶ Vgl. Zur Geschichte der Theatertradition in Marokko siehe insbesondere Manī‘ī Ḥasan: *Abḥāt fi l-masraḥ al-maġribī*, Meknes: Maṭba‘at ṣaut Meknes 1972, S.13-30; aš-Šiddīqī, aṭ-Ṭayyib: *‘Urūd maġribiya taqlīdiya*. In: as-Siqillī al-‘Arabī (Hrsg.) *Muḍakkirāt min at-turāt al-maġribī*. Rabat 1986, S. 209; Ouzri, Abdelwahed: *Le Théâtre au Maroc. Structures et Tendances*, Casablanca: Les Editions Toubkal 1997, S. 20-21.

(der Begleiter). Oft sieht man sie vor allem an Dörfern und kleinen Ortschaften des Atlas vorbeiziehen und ihre Gedichte, genannt *Taiḥarāt*, improvisierend vortragen. Mit dem Singen von Volksliedern verdienen die *Imdiyāzin* ihren Lebensunterhalt. Obwohl sich die Darbietungen der *Imdiyāzin* auf das Tanzen und Vortragen von Gedichten beschränken – als Beispiele seien hier die singenden Dichter (*Šu‘arā’ munšidūn*) des Stammes *Ulād Ḥadidū* (im Süd-Westen des Hohen Atlas) oder der vagante Sänger (*Muḡannūn mutaḡawwilūn*) aus der *Sous*-Region (Berber-Region im Süden Marokkos) genannt – lassen ihre temperamentvollen und spontan entstandenen Lieder (*Ahāziḡ*) glauben, dass es sich hier um Theaterversuche (*iḡtihād masraḥī*) handelt, so al-Manī‘ī.³⁰⁷

– *Aḥāl*: ein bei den Tuareg-Stämmen in der Sahara (*aṭ-Ṭawāriq*) beliebtes Fest, das von einer hochangesehenen, schöngeistigen und kunstsinnigen „*Ṭawāriqīya*“, einer Frau des Tuareg-Stammes, organisiert wird.

Im Zentrum dieses Festes steht die Helden- und Schmähdichtung (*al-Ḥiḡā’*). Alle diese genannten oralen Traditionen, *Izlān*, *Imdyāzen*, *Aḥāl*, die zum Teil die Identität der Berber und Tuareg ausmachen, haben etwas Gemeinsames: nämlich den Hörer und Zuschauer an dem Spektakel psychisch und physisch teilhaben zu lassen. Ein weiterer Typus des Improvisationstheaters, *al-Ḥalqa*, erhebt ebenso diesen Anspruch.

b– *al-Ḥalqa*: eine Art Kreistheater (*al-Masraḥ ad-da’irī*).

Die für die *Ḥalqa* besonders wichtige Erzählkunst (*Fann al-ḥikāya* oder *al-marwiyyāt*) hatte schließlich einen bedeutenden Impuls auf die Schöpfung von Theaterstücken (*al-Masraḥ ar-riwā’ī*).

Die Namen, die man den Schauspielern in der *ḥalqa* in Marokko gibt, sind verschieden, mal heißen sie *al-Ḥlaiqī*, mal *al-Maddāḥ*, mal *al-Baqšš* und mal *ar-Rāwī*, in Algerien *al-Qawwāl*, in Syrien *al-Ḥakawātī* in anderen Gegenden des Orients *al-Qaryawātī*. Diese Erzählkünstler treten auf Wochenmärkten und auf öffentlichen Plätzen der großen Städte auf, wie beispielsweise auf dem berühmten Platz *Ḡama‘ al-Fanā’* in Marrakesch.³⁰⁸ In der Regel erzählen sie Mythen und Geschichten, die das Interesse von Passanten wecken sollen. Al-Manī‘ī bezeichnet die *Ḥalqa* als ein

³⁰⁷ Vgl. al-Manī‘ī Ḥasan: *al-Masraḥ al-maḡribī*. In: as-Siqillī al-‘Arabī (Hrsg.) *Muḡakkirāt min at-turāt al-maḡribī*. Rabat 1986, S. 207.

³⁰⁸ Vgl. aṣ-Ṣiddīqī, aṭ-Ṭayyib: *Saḥat Ḡāmi‘ al-Fanā’*. In: as-Siqillī al-‘Arabī (Hrsg.) *Muḡakkirāt min at-turāt al-maḡribī*. Rabat 1986, S. 209.

Volkstheater *par excellence*³⁰⁹, hierzu zählt er auch *Riwayāt at-taqālīd* und *as-Sīra aš-šaʿbīya*.

– *Riwayāt at-taqālīd*:

Das Phänomen der „*Riwayāt at-taqālīd*“, d.h. das Erzählen von Traditionen hat das volkstümliche Empfindungsvermögen der Marokkaner tief geprägt und sich über Generationen hinweg bis heute erhalten.

Bei dieser Erzählkategorie spielt die Hagiographie „*Tārīḫ šīʿr auliyaʿ Allāh*“ und „*al-Ḥikāyāt al-quddāsīya*“ eine zentrale Rolle. Mit Hagiographie bezeichnet man in diesem Fall die Lebensgeschichte der heiligen Männer, die das politische und geistig-kulturelle Leben Marokkos über Jahrhunderte hinweg beeinflusst und den volkstümlichen Islam geprägt haben. Hierzu zählen u.a. der in der ganzen islamischen Welt verehrte Mulay ʿAbdalqādir al-Ġilānī³¹⁰, wie auch viele lokale Heilige, beispielsweise Sidi b. ʿAbbās as-Sabtī, *der Heiligste aller Heiligen* von Marrakesch.

– Das arabische Volksepos (*as-Sīra aš-šaʿbīya*):

Dieser Begriff ist auch international im wissenschaftlichen Sprachgebrauch gängig. Im Deutschen spricht man in der Regel vom „Volksepos“ oder „Volksroman“, im Französischen u.a. vom „*épopée*“.

Die *Sīra* ist ihrer Kommunikationsstruktur nach eindeutig erzählend und dient in erster Linie dem öffentlichen Vortrag. Sie lebt vom Zuhören und ist nicht fürs stille Lesen gedacht. In der *Sīra* trägt *ar-Rāwī*, der Erzähler, oral Tradiertes öffentlich vor einer Ansammlung vieler Menschen vor.

„*as-Sīra aš-šaʿbīya* besteht aus episch ausgearbeiteten Nachrichten, für die kein Autor [...] ausgemacht werden kann; die Senderposition der Werke wird gleichzeitig in verschiedenen Kommunikationssystemen durch einen „Autor-Überlieferer-Erzähler“, den *Rāwī*, besetzt.“³¹¹

³⁰⁹ Vgl. al-Manīʿī, Ḥasan: *al-Masraḥ al-maġribī*. In: *as-Siqillī al-ʿArabī* (Hrsg.) *Muḍakkirāt min at-turāt al-maġribī*. Rabat 1986, S. 210.

³¹⁰ Vgl. Chabbi, Jacqueline: *Abd al-Kadir al-Djilani, personnage historique*. In: *Studia Islamica* 38, 1973, S. 75-106.

³¹¹ Ott, Claudia: *Metamorphosen des Epos. Sirat al-Muġāhidīn (Sirat al-Amīra dāt al-Himma) zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Leiden 2003, S. 12. Siehe besonders zu dieser Erzählkategorie auch Laʿlaġ, Aḥmad aṭ-Ṭayyib: *Sāḥat Ġāmiʿ al-Fanāʿ: Turāt insānī*, Marrakech 1999. In: *Siqillī, Muḥammad: as-Sāḥa. Saradāt Ġāmiʿ al-Fanāʿ*. Mohammedia 2006.

Der *Rāwī* übt seine Kunst auf den öffentlichen Plätzen aus, wie etwa auf der *Sāḥat Ğamaʿ al-Fanāʿ* in Marrakesch, einem Ort für die große Öffentlichkeit und einer Hochburg der Oraltradition in Nordafrika.³¹²

Vor der Ausbreitung des Fernsehens in den Städten des Vorderen Orients gehörte *as-Sīra aš-šaʿbīya* wegen ihrer erzählerischen Darbietungsweise besonders im islamischen Fastenmonat Ramadan zu den beliebtesten Abendunterhaltungen. Männer und Frauen versammelten sich auf dem Platz, um dort die ganze Nacht hindurch Heldenlieder zu hören. Die *Sīra* mit ihrer Schilderung des Heldentums, die oft märchenhaft anmutenden Übertreibungen oder besser gesagt Übersteigerungen, ersetzten dem Volk Konzerte, Theater und andere Vergnügungen. In der *Sīra* findet das Volk seinen Kosmos.

Der marokkanische oder arabische Held (*Baṭal as-Sīra*) ist in jeder Hinsicht so heroisch wie der *Chevalier* des mittelalterlichen französischen Epos und handelt aus ähnlichen Motiven. Er gehört in dieselbe Familie wie der spanische *caballero*, der russische *Bogatyr* und der altdeutsche *Held*.

Ein Spezifikum der *Sīra* besteht in der auffälligen Länge der Texte, die zum fortsetzungsweisen Vortrag geeignet scheint. Der Vortrag einer *Sīra* kann bis zu einem Jahr und länger dauern, deshalb wird die *Sīra* in *Ağzāʿ* (Sing. *Ĝuzʿ* = Teil) portioniert.

Die *Sīra* ist an historische, mythologische oder märchenhafte Überlieferungen gebunden, die von Leben und Taten herausragender Persönlichkeiten der arabischen und /oder islamischen Geschichte berichten. Ganz phantastische Elemente, wie etwa fliegende Schlösser, Zauberwaffen oder Wundertiere stören den grundsätzlichen Anspruch auf Wahrhaftigkeit in keinster Weise. *as-Sīra aš-šaʿbīya* will geglaubt werden. Sie erhebt den Anspruch, eine echte „Lebensgeschichte der Vorfahren“ (*Siyar al-awwalīn*) darzustellen. Den historischen Hintergrund bilden in der Regel Eroberungs- und Kriegszüge, meist solche islamischer Herrscher gegen nicht-islamische Feinde.

Zu den namhaftesten und markant profilierten Helden der marokkanischen *Sīra* gehören solche, die aus dem Irak des 17. Jahrhunderts stammen. Das Repertoire umfasst monumentale Epen wie etwa *al-ʿAntariya*, *Saif dī Yazan* und *Sayyidunā ʿAlī*. Zu den ältesten Vertretern dieser Gattung gehört die bereits im 12. Jahrhundert erwähnte 81-bändige *Sīrat al-Muğāhidīn*, *al-Ḥamzāwīya*, *al-Fairūziya* und *Futūḥ aš-Šām*.

³¹² Vgl. Ott, Claudia 2003, S. 190- 218.

c– Masraḥ Labsāt: Hierbei handelt es sich um ein sehr beliebtes volkstümliches Schauspiel, das gegen Ende des 18. Jahrhunderts, zur Zeit des Sultān Sīdī Muḥammad b. ʿAbdallāh (1757-1790) entstanden ist.

Der Begriff *Labsāt* ist mehrdeutig. Er erscheint als *Zarbīya*, wörtlich *der Teppich*, im erweiterten Sinne bedeutet *Labsāt* auch „Ort, an dem ein Schauspiel dargeboten wird, wie auch Frohsinn und Unterhaltung“. *Labsāt* war eine Art *Masraḥ intiqādī*, ein kritisches Theater, eine Gelegenheit, die politischen und sozialen Zustände auf ironische Art und Weise zu kritisieren. Hier werden Witze erzählt, satirische Stücke dargeboten und Persönlichkeiten karikiert; es wird getanzt und musiziert.

Im Zentrum des *Labsāt* steht die Kritik an den Verhaltensweisen des *Maḥzan* „der Obrigkeit“. Machtmissbrauch, Ungerechtigkeit sowie betrügerisches Verhalten und arrogantes Benehmen werden angeprangert.

d– Sultān aṭ-Ṭalaba: Die ersten Quellen dieser Art des marokkanischen Theaters datieren bis auf die Zeiten des Sultān Maulāy ar-Rašīd (1664-1672) zurück.

1664 floh Maulāy ar-Rašīd vor seinem Bruder Maulāy Muḥammad, der ihn nach dem Tod ihres Vaters Maulāy aš-Šarīf zu liquidieren trachtete.

Auf seiner Flucht, begab er sich in die Zāwīya des Scheichs al-Lawātī, bei Tāza, um sich dort zu verstecken. Die Anhänger des Scheichs al-Lawātī verhalfen ihm schließlich zur Flucht nach Fès, wo er 1666 zum König ausgerufen wurde. Um diese *Ṭolba* (das marokkanische Wort für Studenten) zu belohnen, ließ der gekrönte König für sie ein Bankett am Ufer des Flusses Fès organisieren. Daher stammt die Bezeichnung *Sultān aṭ-Ṭalaba*.³¹³ Dieses Fest wurde zur Tradition, die die Studenten der Universität *al-Qarawīyīn* zunächst weiter pflegten, bis sie jetzt in verschiedenen Gegenden Marokkos eine beliebte Festivität geworden ist. Es findet jährlich im Frühjahr statt.

In dem Umzug werden der Sultān und seine Gefolgschaft in königlicher Atmosphäre dargestellt. Bei dieser Gelegenheit wird Studierenden erlaubt, in Briefen und Reden, natürlich in Form eines Schauspiels, die Funktionäre zu karikieren und zu kritisieren.

Höhepunkt dieses Genres war die Epoche des Sultān Maulāy ʿAbdalʿazīz (1895-1904). Ab diesem Zeitpunkt wurde *Labsāt* nicht mehr nur in den Palästen des Sultans aufgeführt, sondern auch auf den öffentlichen Plätzen und *Zawāyā*.

Über *Labsāt* schrieb der marokkanische Theaterhistoriker Ḥasan Baḥrāwī:

³¹³ Vgl. an-Nāǧī, Saʿīd: *Šināʿat al-furǧa fi ḥtifāl sultān aṭ-ṭalaba*. In: *Fikr wa-naqd*, Nr. 15, Januar 1999, S. 79-96.

„Das Schauspiel *Labsāt* war im Volke bevorzugte künstlerische Unterhaltung, zu der die verschiedenen sozialen Schichten an Feiertagen Zuflucht nahmen. Es war eine Art Lustspiel, das auf den öffentlichen Plätzen der Städte dargeboten wurde. Seine spontanen Themen richteten sich darauf, die Makel der Gesellschaft und die dubiosen Machenschaften zu entblößen. Diese Kunst wurde größtenteils von Handwerkern und Gewerbetreibenden vorgeführt. Kühnheit und Dreistigkeit waren die unabdingbaren Voraussetzungen für das Schauspielen.“³¹⁴

Später hatte diese Kunst auch im Rahmen der nationalen Bewegung im Kampf gegen den Kolonialismus eine wichtige Rolle gespielt.

Aufgrund des Vorwurfs von *Safāha* (Schamlosigkeit) und *al-Fuḥṣ* (Unzucht) kam diese Kunst in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts zum Stillstand.

e– ‘*Abidāt ar-Rmā* (Sklaven der Lanzen, Soldaten): ist ein sehr altes Phänomen, das sich auf die ferne Vergangenheit bezieht, in der der Kampf um Gras, Wasser und fruchtbaren Boden die Beziehung der Stämme untereinander bestimmte. In einem feierlichen Schauspiel, genannt *at-Twāit* (Sing. *at-Tāta*, ein berberisches Wort, das so viel heißt wie Aussöhnung/Koalition) feiern ‘*Abidāt ar-rmā*, den Übergang vom Kriegs- zu Friedenszustand, oft auf einer großen Wiese wie es früher die Aggressoren oder die Nomaden zu tun trachteten.

f– Ekstatische Tänze und spirituelle Lieder: Wie alle islamischen Länder kennt auch Marokko eine Art Ritual aus ekstatischen Tänzen (*Raqaṣāt intišā’īya* oder *Ġaḍba*) und spirituellen Liedern (*al-Aġānī ar-rūḥāniya*). Die älteste Form ist *Sid al-Katfī*. Im Gegensatz zu *Labsāt* stellt *Sid al-Katfī* ein Ausdrucksmittel für mystische Zustände nach dem Muster der religiösen *Zawāyā* (die Bruderschaften) dar.³¹⁵

Zu den wichtigsten volkstümlichen Bruderschaften und mystischen Gruppierungen (*al-Aḥawiyyāt* und *aṭ-Ṭawā’if aṣ-ṣūfiya*) zählen die ‘*Isāwa*, *Hmādša*, *Milyāna*, *Raḥḥāla*, *Ġilāla*, *Darqāwa*, *Gnāwa* und *Haddāwa*.³¹⁶

Allen gemeinsam ist, dass ihre Verehrer spezielle Psychotechniken anwenden, um in Trance zu gelangen, was man mit *at-Taḥyār*, *aġ-Ġaḍba*, *al-Ḥaḍra* bezeichnet.

Angestrebt wird die *Ḥaḍra* (Der Moment der Gottesanwesenheit und der Vereinigung

³¹⁴ Baḥrāwī, Ḥasan¹1991, S. 80.

³¹⁵ Vgl. Lang, Hubert: Heiligenkult in Marokko: Die therapeutische Funktion der Heiligen. In: *Wuqūf* 4-5. Hamburg 1991, S. 213-225.

³¹⁶ Vgl. Brunnel, René: *Le monachisme errant dans l’islam. Sidi Heddi et les Heddawa*, Paris 1955.

mit ihm) beim gemeinschaftlichen *Dīkr* (das Gottesgedenken) durch Ausschaltung jedes äußerlichen Sinneseindrucks, durch unablässige Wiederholungen von Anrufungen zum Preise Gottes, dem *Tahlīl* (lā ilāha illā Allāh, Allāh ḥayy), begleitet von Musik und rhythmischen Körperbewegungen.³¹⁷ Die in Trance geratenen Tänzer können siedend heißes Wasser trinken, glühende Kohlestücke in den Mund nehmen oder Kaktusstacheln essen. Ḥasan al-Manīʿī bezeichnet diese Art des Theaters wegen ihrer feierlichen Zeremonien und dem Interesse für das Sakrale, das sich in der Ausübung einiger kultischer Bräuche offenbart, als *das Zawāyā-Theater*³¹⁸, *das Theater der Bruderschaften*.

Die Heiligenverehrung in Marokko ist ein noch immer äußerst lebendiges Faktum, das sich in den unterschiedlichsten Erscheinungsformen darbietet. Eine der auffälligsten Formen des Heiligenkults in Marokko ist die Wallfahrt zu den Heiligengräbern. In ihrer kollektiven und organisierten Ausprägung nennt man sie *Mausim*; individuelle Wallfahrt wird als *Ziyāra* bezeichnet. In seinem neuen Buch *Taqyīm kitāb Ḥasan Baḥrāwī: al-Masraḥ al-maġribī* ordnet al-Manīʿī diese Wallfahrten mit ihren Ekstasen- und Heiltänzen in die Kategorie der Psychodramen (Masraḥ al-bsikūdrāmā = Masraḥ dū waḥīfa ʿilāġīya).³¹⁹

Als therapeutischer Prozess und Katharsis fungiert u.a die durch das Ritual der Geisterbeschwörung bekannte Trancemusik der Gnāwa.³²⁰ Das Wort Gnāwa stammt aus dem Berberischen *Ignāwen* „Stumme“ (Pl. zu Agnāw). Der arabische Terminus *Bilād as-Sūdān* „Land der Schwarzen“ heißt auf Berberisch *Akāl Ignāwen*. In der Sprache von Timbuktu bedeutet *Gnewa* „Schwarzer“.

Mit Schwarzafrikanern kamen die Berber und später die Araber vor allem durch Handelsbeziehungen in Kontakt, wobei insbesondere der Sklaven-, Gold- und Salzhandel die Geschichte Nord- und Westafrikas prägte.

Bereits 1585 hielt der marokkanische Sulṭān Aḥmad al-Manṣūr die wichtigsten Salzlager in der zentralen Sahara in seiner Hand. Unter Sulṭān Maulāy Ismāʿīl (1672-

³¹⁷ Vgl. al-Manīʿī Ḥasan: *al-Masraḥ al-maġribī*. In: *as-Siqillī al-ʿArabī* (Hrsg.): *Muḍakkirāt min at-Turāt al-maġribī*. Rabat 1986, S. 212.

³¹⁸ Ebd., S. 210.

³¹⁹ Vgl. al-Manīʿī, Ḥasan: *Taqdīm Kitāb Ḥasan Baḥrāwī, al-Masraḥ al-maġribī*. Casablanca: al-Markaz at-taqāfi al-ʿarabī, 1994, S. 12.

³²⁰ Siehe allgemein zum Gnāwa-Kult etwa Jemma, D.: *les confréries noires et le rituel de la derdba à Marrakech*, in: *Libyca* 19, 1971, S. 243-250; Welte, Frank Maurice: *Der Gnāwa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko*. Frankfurt am Main, New York, Paris, 1990, S. 38- 48; *Recherche sur la situation des Gnāwa et des religions populaires extatiques en Afrique du Nord*. In: *Bulletin d'Études Berbères*. 11 (1977), S. 35-40.

1727) besaß Marokko ein stehendes Heer von 150.000 Afrikanern, die sich im Laufe der Zeit mit der arabisch-berberischen Bevölkerung vermischten.³²¹

Der Begriff Gnāwa hat in Marokko eine Bedeutungsveränderung erfahren. Er steht nicht mehr für Westafrikaner, sondern für die Träger des westafrikanischen Geisterkultes. Heute noch tradiert ein Teil der Westafrikaner, eben die Gnāwa, gewisse Elemente ihrer indigenen Kultur in Form der Geistesbeschwörung. Die Gnāwa stehen folglich für die schwarzafrikanische Prägung der marokkanischen Kultur.³²²

g– al-Mağdūbīyāt: auch *Šīr al-Mağdūb* genannt, ist die Poesie eines *Mağdūbs*. Dieser ist ein durch ekstatische Trancezustände gekennzeichneter Mann, der im Zustand der unten beschriebenen *Ġadba* oder *al-Ḥāl*, belehrende Reflexionen von sich gibt. Diese sind nicht nur dichterisch, sondern stecken voller Weisheiten und wurden schließlich vom Volksmund als Sprichwörter übernommen. In der Oraltradition werden sie zeitlose Wahrheiten, ja volkstümliche Lebensphilosophie.

Die *Ġadba* ist ein Phänomen marokkanischer Kultur; sie wird anlässlich der großen *Mawāsim* (Jahrmärkte) praktiziert. Hierzu zählen beispielsweise Sīdī b. ʿĪsā, Sīdī ʿAbdassalām b. Mšīš, Sīdī Ḥmād u Mūsā, Maulāy Idriss Zarhūn. Die *Vox populi* interpretiert sie als eine transzendente Gabe, mit der nur wenige versehen sind. Die *Ġadba* ist eine Gottesgabe und nicht aus Büchern erlernbar, so die Volksstimme. In der Tat ist dieses Phänomen an den großen islamischen Gelehrten und Philosophen nicht unbemerkt vorbeigegangen.

Aḥmad an-Nāširī bezeichnet das Phänomen *ağ-Ġadba* als eines der drei wichtigsten Ereignisse des 10. Jahrhunderts der Hīgra (16. Jahrhundert n. Chr.) neben der Ausbreitung der Christen in den Maghreb, dem Erscheinen der Osmanen im Orient und ihre Niederlassung in Algerien.

„Un autre évènement marquant de cette époque fut l’apparition des saints et des mystiques, tant malamatiya qu’exasatiques, en Orient et en Occident“³²³

Bereits im 12./13. Jahrhundert beschäftigte sich Ibn ʿArabī in seinem Buch *Futūḥāt makkīya* mit der Heiligengattung.³²⁴ Ibn Ḥaldūn (im 14. Jahrhundert) hat sich in

³²¹ Vgl. Krings, Thomas: Sahel, Senegal, Mauretania, Mali, Niger. Islamische und traditionelle schwarzafrikanische Kultur zwischen Atlantik und Tschadsee. Köln 1982, S. 85.

³²² Vgl. Welte, Frank Maurice/Aguadé, Jordi: Die Lieder der Gnāwa aus Meknes. Marburg 1996, S. 14-15.

³²³ an-Nāširī, Aḥmad as-Salāwī: Kitāb al-istiḡṣāʾ li-aḥbār duwal al-Mağrib al-aqṣā. Casablanca 1954-1956, Tome 9, S. 153.

seiner *Muqaddima*³²⁵ mit dem *Mağdūb* befasst und festgestellt, dass *der Mağdūb* durchaus als Heiliger betrachtet werden kann, denn in ihm manifestiert sich die Gnade Gottes auf besonders auffällige Weise.

Für den marokkanischen Sufi aš-Šaiḥ Aḥmad Ibn ‘Ağība (1746-1806) ist der *Mağdūb* derjenige, der den Zustand der Kontemplation durch die Ekstase erreicht. Hier manifestiert Gott seine Präsenz (*die Ḥadra*) durch die Ekstase, in der er die Teilnehmer zu sich „zieht“, daher die Bedeutung des Verbs *ğadaba*: er zieht sie zu sich, er nimmt sie mit auf die ekstatische Reise.

Der *Mağdūb* ist – so Ibn ‘Ağība – „l’homme que Dieu a attiré vers lui dans un *Ḥāl* (Zustand der geistigen Erhöhung) et à qui lui a dévoilé un instant la perfection de son Essence.“³²⁶

Einer der größten Vertreter der *Mağdūbīyāt* in Marokko ist Sīdī ‘Abdarraḥmān al-Mağdūb³²⁷, ein Volksdichter aus dem 16. Jahrhundert, dessen Vierzeiler (*Rubā‘iyāt*) das volkstümliche Gedächtnis treu darstellt. Seine *Rubā‘iyāt* sind im ganzen Maghreb geläufige Sprichwörter. Sie gelten als ein tradiertes Sammelsurium an Lebensregeln und Verhaltensratschlägen. Im Mittelpunkt seiner *Rubā‘iyāt* stehen Vergänglichkeit und Verdorbenheit im Diesseits. Der Mensch wird zum Spielball übernatürlicher Kräfte, der vereinsamt und ausgestoßen auf der Suche nach dem ewigen Heil ist. Sīdī ‘Abdarraḥmān war nicht nur ein *Mağdūb*, sondern auch ein *Malāmātī*, d.h. ein auf Konfrontation eingestellter Mann, also *Rağul šidāmī*. Er war für seine provozierende Grundhaltung bekannt.³²⁸ Besonders in den Momenten der Exhaltation war Sīdī ‘Abdarraḥmān von großer Eloquenz und Poetik. Er nahm kein Blatt vor den Mund, wenn es darum ging, Ungerechtigkeit anzumahnen. Er scheute keine Unannehmlichkeiten und legte sich mit den angesehenen Persönlichkeiten, den politischen Instanzen und dem *Maḥzan* (Verwaltungsbeamten) seiner Stadt (al-Qaṣr al-kabīr) an. Er prangerte vehement und mit großer Offenheit deren Brutalität, Egoismus und Habgier an und rief zur noblen Gesinnung und Humanität

³²⁴ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt makkīya*; zit. nach ‘Abdallāh Nağmī: *Min Tārīḥ at-taṣawwuf al-mağribī fi l-qarn al-‘āšir al-ḥigri*: al-Malāmātiya. In: *Mağallat Tārīḥ al-Mağrib*, Nr. 1/2. Rabat 1981, S. 15-57.

³²⁵ Vgl. Ibn Ḥaldūn: *al-Muqaddima* (Prolégomènes), kommentierte Übersetzung ins Französische von Baron Mc Guckin de Slane, 3 Bde. Paris 1934, 1936 u. 1938.

³²⁶ Michon, Jean-Louis: *le Soufi marocain Ahmad ibn Ajiba et son Miraj*: glossaire de la mystique musulmane. Paris 1973, S. 245.

³²⁷ gest. 1565 in al-Qaṣr al-Kabīr im Norden Marokkos.

³²⁸ Vgl. Michon, Jean-Louis 1973, S. 263.

auf. Selbst mit geistlichen Gelehrten und dem Sufi-Milieu zankte er sich der mündlichen Überlieferung zufolge.³²⁹

h– al-Malḥūn. *Der Malḥūn* ist in Marokko die gebräuchliche Bezeichnung für die Dialektpoesie, eine sehr tief verwurzelte volkstümliche Wortkunst³³⁰, die zumeist als Gesang vorgetragen wird. Ein Lied dieser Gattung heißt *Qasida*. Die *Qasiden* sind von erheblicher Länge und an das Memorieren gebunden. Der Rezitator/Sänger zeichnet sich durch eine vitale Gedächtnisleistung aus. Tradenten von *al-Malḥūn* prägen sich ihre Texte durch Mnemotechniken und Kodierungen ein.

Scharniersätze zur Markierung der Paragraphengrenze, melodische Strukturen und tonale Schemata können z.B. eine mnemonische Unterstützung bieten und so die Memorierung von Texten erleichtern. Sprachlich gesehen gehört der *Malḥūn* der marokkanischen Variante des Neuarabischen an: Seine Sprache ist nicht die ländliche Volkssprache, sondern eine dialektal gefärbte Hochsprache.³³¹

Die *Malḥūn-Poesie* blickt auf eine Jahrhundert alte Tradition zurück.

Bereits Ibn Ḥaldūn hat in seiner *Muqaddima* „al-Malḥūn“ zitiert.³³²

Der marokkanische Literaturwissenschaftler ‘Abbās al-Ġirārī datiert den Beginn der *Malḥūnpoesie* in das Jahr 1426. Er bezeichnet einen Dichter namens ‘Abdallāh b. Ḥusain aus Tāfilālt (einem Oasental im Südosten Marokkos) als ältesten Malḥūnpoeten.³³³

Hinsichtlich seiner Bedeutung wird *al-Malḥūn* unterschiedlich interpretiert. Von den Dichtern wird in einigen *Qasiden* auch der Begriff *al-‘Ilm al-mauhūb* „die begnadete Kunst“ verwendet. Muḥammad al-Fāsī unterlegt das Wort mit der Bedeutung „vertont, in Melodie gesetzt“.³³⁴ ‘Abbās al-Ġirārī bezeichnet *al-Malḥūn* als „fehlerhaft ohne *Irāb* und von der klassischen Form abweichend“ und nimmt an, dass die Vertonung eine spätere Entwicklung darstellt.³³⁵

Zu den populärsten Malḥūndichtern Marokkos zählen unter anderen:

³²⁹ Vgl. Ġibril, Muḥammad: at-Taḳālīd aš-šafawīya. In: as-Siqillī al-‘Arabī (Hrsg.) Muḍakkirāt min at-turāt al-maġribī. Rabat 1986, S. 173.

³³⁰ Vgl. al-Fāsī: Muḥammad: Ma‘lamat al-Malḥūn. Rabat: Maṭbū‘āt akādīmīyat al-Mamlaka al-maġribīya, 1986.

³³¹ Vgl. Vocke, Sibylle: Die marokkanische Malḥūnpoesie. Wiesbaden 1990, S. 59-74.

³³² Ibn Ḥaldūn: a.o.O, S. 412-440.

³³³ Ebd. S. 547.

³³⁴ Vgl. Naḫra ‘an al-Adab aš-ša‘bī bi-l-Maġrib. In: *Ġarīdat al-Bayān*, Nr. 4, 1962.

³³⁵ Vgl. al-Ġirārī, ‘Abbās: az-Zaġal fi l-Maġrib: al-Qaṣīda. Rabat 1970. S. 56.

Ğilālī Mtīrad³³⁶, der zur Regierungszeit von Muḥammad Ibn ʿAbdarrahmān (1757-1790) lebte. Er soll als erster die Themen „as-Sāqī“ (Mundschenk) und „Weinlieder“ eingeführt haben.³³⁷

Ein anderer berühmter Malḥūn-Poet ist Sīdī Qaddūr al-ʿAlamī: Über diesen Dichter sind wir am ausführlichsten unterrichtet.³³⁸ Der Regisseur und Bühnenautor at-Tayyib as-Sīddīqī hat ihm ein erfolgreiches Theaterstück gewidmet. Sīdī Qaddūr al-ʿAlamī ist 1741 in Meknes geboren und starb im Alter von 109 Jahren ebendort am 5. August 1850. Er liegt in seinem Vaterhaus begraben, das heute zu der *Zāwīya*, einer religiösen Bruderschaft, umfunktioniert ist. Von seinen Liedern ist nicht alles erhalten. al-ʿAlamī hatte eine Reihe von Schülern, die seine Qasīden auswendig lernten und aufschrieben. Er selbst war Analphabet. Berühmt wurde al-ʿAlamī wegen seiner Weisheiten (*Ḥikma*, Pl. *Ḥikam*) und dem erbaulichen, ermahnenden Charakter seiner Lieder.

Für den *Maḥlūn* können in Hinblick auf ihre grundsätzliche thematische Ausrichtung zwei Typen festgestellt werden³³⁹:

– *Religiöser Malḥūn*: Die Gedichte dieses Typus, die einen grossen Teil des *Malḥūn* ausmachen, behandeln religiöse und moralische Themen islamischer Provenienz. In ihrem Mittelpunkt stehen die Erhabenheit Gottes, die Lobpreisung auf die Person des Propheten Mohammad und Hagiographien, d.h. Lebensbeschreibung von charismatischen Heiligen.

– *Säkularisierter Malḥūn*: Der säkularisierte *Malḥūn* steht heute noch in der Blüte seiner Komposition und Rezitation. In seiner inhaltlich säkularen Charakteristik bleibt eine gewisse islamische „présence“ erhalten.

Das *Malḥūn*-Genre zeichnet sich durch einen grossen Innovationsspielraum aus. Die Qasīden thematisieren die im Gefolge größerer gesellschaftlicher Veränderungen entstandene materielle Kultur und neuen Erfindungen. In der berühmten Qasīdat *az-Zarda* (Gastmahl) lässt der Autor die ganze Leckerei der marokkanischen Küche Revue passieren.

Eine berühmte Art des säkularisierten *Malḥūn* sind die *al-Ğafriyāt*, eine Volkspoesie, die politische Ereignisse und soziale Missstände anprangert. Einen offenbar hohen

³³⁶ Vgl. El Fasi, Mohamed: le poète populaire Jilali Mthired; avec la traduction de son poème „l’Hôte“, in: *La Pensée* 5 (1963), S. 42- 54.

³³⁷ Vgl. al-Girārī, ʿAbbās: *az-Zağal fī l-Mağrib*: al-Qasīda, S. 612.

³³⁸ Siehe Buret, M: Sidi Qaddur el Alami. In: *Notes biographiques Hesperis* 25, 1 (1938), S. 85-92.

³³⁹ Vgl. ʿAidūn, Aḥmad: *Mauḍūʿāt al-Malḥūn*. In: *Muḍakkirāt min at-turāt al-mağribī*, S. 186.

Grad an Popularität und Verbreitung erlangte dieses Genre durch die Bemühungen von jungen Liedermachern und Musikgruppen, wie etwa *Ġil Ġilāla*³⁴⁰ (die Generation der Ekstase) und *Nās al-Ġiwān* (die auf dem Weg der Liebe Umherirrenden).³⁴¹

Mit dem genialen Wurf der Gruppe *Jil Jilala* und *Nass el Ghiwane* war der Weg für die erste künstlerisch beachtenswerte Entfaltung marokkanischer Volkspoesie geöffnet.

Für die beiden Musikgruppen war die Wiederentdeckung der Volkspoesie (*al-Ġafriyāt* und *al-Maġdūbiyāt*) kein nostalgischer oder folklorisierender Akt mehr, sondern ein bewusster Aspekt der Kreativität und ein Inbegriff volkstümlicher Vitalität. *Jil Jilala* und *Nass el Ghiwane* wollten die Volkslieder nicht nur konservieren, sondern dynamisieren und weiterentwickeln. Sie belebten Volkslieder, die außer Kurs waren und setzten sie in ein zeitgenössisches Ambiente. Sie verfassten Lieder im Stil des *Maġdūbs* und aus dem Geist des *Malhūns* und lieferten so mustergültige Imitatio, die sie zum Zwecke des Kampfes gegen Despotismus und Misere nutzten. Somit waren ihre Lieder sowohl in künstlerischer wie in politischer Hinsicht eine Bravourleistung. Es verdient Achtung, dass *Jil Jilala* und *Nass el Ghiwane* gerade in den sogenannten *Sanawāt ar-raṣāṣ* (die *bleiernen Jahre*, Jahre der politischen Diffamierung und die grausamsten Jahre des modernen Marokkos) ihre Kunst für politisch brisante Themen und für das einfache Volk eingesetzt haben. Es ist keine Übertreibung, wollte man *Jil Jilala* und *Nass el Ghiwane* als Identitätsstifter des modernen Marokkaners bezeichnen. Wie keine anderen Liedermacher der 70er Jahre haben diese beiden Gruppen dem geistigen Leben der Marokkaner einen bleibenden Stempel aufgedrückt. Und von keinem anderen Liedermacher der 70er Jahre ist die Kunst vom Volke so angenommen worden. Ganze Generationen haben ihre nationalen, ethischen und künstlerischen Ideale bewusst oder unbewusst an diesen Liedern gebildet und geschult. Wer sich in die Mentalität der Marokkaner der 70er Jahre einfühlen möchte, muss insbesondere auf die Lieder dieser beiden Gruppen rekurrieren. Sie sind von unschätzbarem, historischem Wert.

³⁴⁰ Vgl. Welte, Frank Maurice 1990, S. 66.

³⁴¹ Siehe zum Phänomen al-Ġiwān: M. Dernouny, B. Zoulef: Naissance d'un chant protestaire: le groupe marocain Nass El Ghiwane. In: *Peuples Méditerranéens/Mediterranean Peoples* 12 (1980), S. 3-31, hier S. 13; M. Selhami: Au son du sentir. In: *Jeune Afrique* 1038, (November 1980), S. 58-59; A. Lardi: Nass el Ghiwane- „The Beatles“ von Marokko. In: *INAMO*, Nr. 19, Jahrgang 5, Herbst 99, S. 39f; Ḥanūn, Mubārak: *Zāhirat Nās al-Ġiwān*. Taġribat taḥḍiṭ al-uġniya aš-šaʿbiya. Rabat: Dār al-Amān, 2007.

Bis heute genießen sie eine große Popularität und sind über die Grenzen hinaus Sympathieträger ersten Ranges.

3.3 SPRACHSITUATION IN MAROKKO: MEHRSPRACHIGKEIT UND DIGLOSSIE

Von allen Länder des Maghreb weist Marokko infolge seiner historischen und politischen Entwicklungen und seiner geographischen Lage die desolateste sprachliche Situation auf³⁴², die sich in erster Linie in der sogenannten *Diglossie* (al-Izdiwāgiya) zeigt³⁴³, wie der marokkanische Sprachforscher al-Fāsī al-Fihri erläutert:³⁴⁴

1– Namaṭ rafī^c – eine *High-Form* –: *al-‘Arabīya al-fuṣḥā/al-faṣīḥa* (das klassische Arabisch) ist in mehrfacher Weise an die Schriftform gebunden. Es erfüllt sämtliche öffentlichen, repräsentativen und kulturellen Aufgaben. Es ist Staatssprache, Amtssprache, die Sprache der Gelehrsamkeit und wird in Schulen und Universitäten unterrichtet.

2– Namaṭ suflī – eine *Low-Form* –: *ad-Dāriġa al-maġribīya* (das Marokkanisch-Arabisch) ist die Alltagssprache und variiert von Region zu Region. Dazu gesellen sich auch *Tamaziġt* (Berbersprachen), die *Ḥassāniya*, die Sprache der Saharaprovinzen, das *Hebräische*, die Sprache der marokkanischen Juden.³⁴⁵

Die Diglossie muss aber nicht unbedingt zwei nachgeordnete Formen aus einer einzigen Sprache umfassen, also Hochsprache und Umgangssprache.³⁴⁶ Sie kann auch aus zwei verschiedenen Hochsprachen bestehen, wobei eine der beiden Sprachen die Funktionen der Hochsprache übernimmt und die anderen als Umgangssprachen fungieren. Diese Art nennt Louis-Jean Calvet *Diglossies enchassées* (aṭ-Ṭunā’iya

³⁴² Zur Sprachsituation in Marokko vgl. allgemein Ibrāhīmī, Amīna: *at-Taḥṭīt al-luġawī wa-waḍ‘ al-luġa al-‘Arabīya bi-l-Maġrib*. Rabat 2003; al-Wad‘ al-luġawī fi l-Maġrib. In: *Falsafa*. Maġallat al-ġāmi‘a al-maġribīya li-mudarrisī al-Falsafa. Nr. 7-8/1999, S. 7f; siehe auch. Ḥalili, ‘Abdal‘aziz: *Ḥariṭat al-Maġrib al-lisāniya*. In: *Qaḍāyā lisāniya*. Fes 1999.

³⁴³ Vgl. al-Fāsī al-Fihri, ‘Abdalqādir: ‘Arabīyat an-numuw wa-l-Mu‘ġam aḍ-ḍihni. In: Maġallat *Abḥāt lisāniya*, Tome I, Nr. 1/März 1996, S. 15; Abū l-‘Azm, ‘Abdalġaniy: *Lā Siyāsa luġawīya dūna taḥṭīt luġawī*. In: *Āfāq*. Maġallat Ittiḥād Kuttāb al-Maġrib, März 2006, S. 143ff; siehe auch ‘Antara, Mustafā: *al-Mas‘ala al-Amāziġīya bi-l-Maġrib*. Qirā’a fi masār at-taḥawwul min aṭ-ṭaqāfi ilā s-siyāsī.

Rabat: Dār al-Qarawiyīn, 2007, S. 79.

³⁴⁴ Hier greift al-Fāsī auf Überlegungen des amerikanischen Sprachwissenschaftlers und Erfinder des Begriffes (1959), Charles Ferguson zurück.

³⁴⁵ Vgl. hierzu az-Za‘farānī, Ḥāyīm: *Yahūd al-Andalus wa-l-Maġrib*, Tarġamat Aḥmad Šaḥlān. Rabat: Dār an-našr Marsam, 2000, S. 85.

³⁴⁶ Vgl. Fishman, Joshua: Bilingualism with and without in bilingualism diglossia. *Journal of Social Issues*, Nr. 32, 1967.

al-murakkaba).³⁴⁷ Stehen die beiden Hochsprachen im Konkurrenzverhältnis, wie im Falle des Französischen in Marokko, so führt dies zum Bilingualismus (at-Tunāʿīya al-luġawīya)³⁴⁸.

Die Sprachsituation Marokkos zeichnet sich also sowohl durch Diglossie als auch Bilingualismus aus. Wenn man die sprachliche Situation Marokkos genau unter die Lupe nimmt, ist nicht nur ihre Vielfalt bemerkenswert, sondern es zeigt sich deutlich auch ihre Offenheit.³⁴⁹ Diese manifestiert sich in der wichtigen Präsenz europäischer Sprachen im Leben der Marokkaner: Französisch für diejenigen, die die Schule besuchen, Spanisch für einen Teil der Bevölkerung im Norden und in den Provinzen des Südens. Dazu kommt auch Englisch, das sich als Vehikel der Globalisierung mehr und mehr durchsetzt. Deutsch als Alternative zu allen anderen Fremdsprachen, öffnet vielversprechende Zukunftsperspektiven für viele Studierende und in der Tourismusbranche.³⁵⁰

Im Folgenden werde ich versuchen auf die verschiedenen Komponenten der sprachlichen Situation Marokkos im Einzelnen einzugehen:

DAS MAROKKANISCH-ARABISCHE. Obwohl das Marokkanisch-Arabische (ad-Dāriġa al-maġribīya) sozial gesehen keine Prestigesprache ist und nur über einen geringfügigen Stellenwert verfügt, fungiert sie als Sprache des täglichen Lebens für den größten Teil der Bevölkerung³⁵¹. In ihr denken und fühlen die Marokkaner und

³⁴⁷ Vgl. Calvet, Louis-Jean: *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris 1987.

³⁴⁸ Vgl. Bannān, Mustafā: al-Izdiwāġīya al-luġawīya al-ʿArabīya al-Amāzīġīya. In: *al-Furqān*, Nr. 38. Rabat 1997, S. 45.

³⁴⁹ Zur Vielfalt der Sprachsituation vgl. etwa Boukous, Ahmed: *Société, langues et cultures au Maroc*. Rabat 1995.

³⁵⁰ Vgl. Pleines, Jochen: *La langue allemande au Maroc*. In: Bencherifa, A./ Popp, H. (eds.), *Le Maroc: Espace et Société*. Passau 1990, S. 265-272.

³⁵¹ Laut den Statistiken von 2004 wären ungefähr 43% der Bevölkerung Marokkos nie eingeschult; nur 17% lesen und schreiben Arabisch, vgl. dazu Ḥalīlī, ʿAbdalʿazīz: al-Ḥiyārat al-luġawīya fi l-Maġrib. al-ʿArabīya namūdaġan. In: *Āfāq*. Maġallat Ittiḥād Kuttāb al-Maġrib, März 2006, S. 149; Laghouat, M.: *L'espace dialectal marocain, sa structure actuelle et son évolution récente*. In: *Dialectologie et Sciences humaines au Maroc*, Publications de la faculté des Lettres. Rabat 1995; vgl. auch Šūṭa ʿAbdallaṭīf: *Mulāḥazāt awwalīya ḥaula al-waḍʿ al-luġawī bi-l-Maġrib*. In: *Āfāq*. Maġallat *Ittiḥād Kuttāb al-Maġrib*. März 2006, S. 156f.

in ihr wickeln sie ihre Alltagsgeschäfte ab.³⁵² Nur 17% der Marokkaner lesen und schreiben Hocharabisch.³⁵³

Bezeichnend für den marokkanischen Dialekt ist sein starkes Abweichen vom Hocharabischen. Ursprünglich resultiert er aus einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen dem Arabischen und dem Berberischen einerseits³⁵⁴ sowie seinem Aufeinandertreffen mit den europäischen Sprachen insbesondere mit dem Französischen. Auf Grund der Natur der marokkanischen Identität, die ja als solche eine komplexe Identität (*Huwiya murakkaba*) ist und die sich durch ihre Offenheit zu den anderen Systemen kennzeichnet, haben sich zahlreiche französische Wörter im Marokkanischen eingebürgert.³⁵⁵

Um sprachlich den modernen Erfordernissen gerecht werden zu können, recurriert der marokkanische Dialekt vorwiegend auf Entlehnungen aus dem Französischen, die man entweder unverändert oder in abgewandelter Form (*dialecte francisé*) übernimmt.³⁵⁶

Ein charakteristischer Ausdruck für den hybriden Charakter zwischen dem Marokkanischen und dem Französischen ist die im Volksmunde bekannte Sprachvariante „al-‘Aransiya“. Hauptsächlich trifft man sie im informellen und familiären Bereich. Hier fungiert sie als akzeptable „kommunikative Strategie“. Ansonsten ist – meines Erachtens – die Wahl dieser Sprachvariante als „code-mixing“³⁵⁷ und stilistisches Gestaltungsmittel eher ein Defizit und ein Indiz dafür, dass man in keiner der beiden Sprachen „zu Hause ist“.

Wie in vielen anderen Gebieten des arabischen Raumes³⁵⁸ weist der marokkanische Dialekt eine große Variationsbreite und regionale Färbungen auf, die wohl auch infolge der fehlenden Kodifizierung sehr vielfältig und nuanciert sind, so dass auch

³⁵² Vgl. Bannīs, Muḥammad: aš-Šā‘ir mas’ūlan ‘an al-luġa. In: *Falsafa. Mağallat al Ġamī‘a al-maġribīya li-mudarrisī al-Falsafa*. Nr. 7-8/1999, S. 9.

³⁵³ Vgl. Ḥalīlī, ‘Abdal‘azīz 1999.

³⁵⁴ al-Ġirārī, ‘Abbās: al-Adab al-maġribī min ḥilālī zawāhirihī wa-qaḍāyāh. Rabat: Dār al-Ma‘ārif 1979, S. 3; siehe auch Šafīq Muḥammad: al-Luġa al-Amāzīġīya. Casablanca 2000, S. 12ff.

³⁵⁵ Vgl. hierzu Bindaḥmān, Ġamāl: Muqawwimāt as-Siyāsa al-luġawīya bi-l-Maġrib. In: *Āfāq. Mağallat Ittihād Kuttāb al-Maġrib*, März 2006, S. 180.

³⁵⁶ Vgl. in dieser Hinsicht Forkel, F.: Die sprachliche Situation im heutigen Marokko. Hamburg 1980, S. 51.

³⁵⁷ Vgl. Bentahila, Abdelali: Language, Attitudes Among Arabic-French Bilinguals in Morocco, Cleveon 1983, vgl. auch Bentahila, Abdelali / Davies, E.: The syntax of Arabic-French code-switching“. In: *Lingua* 59, S. 301-330, hier S. 329.

³⁵⁸ Vgl. ‘Antara, Muṣṭafā: al-Mas’ala al-Amāzīġīya bi-l-Maġrib. Qirā’a fī masār at-taḥawwul min aṭ-ṭaqāfi ilā s-siyāsī. Rabat 2007, S. 80.

innerhalb Marokkos eine gewisse Abwandlung besonders hinsichtlich der Phonologie zu konstatieren ist. Dazu kommt, dass man zwischen *Lamdīniya* (dialecte urbain, dialecte citadin) dem städtischen Dialekt³⁵⁹ und *Laʿrūbiya*, dem ländlichen Dialekt unterscheidet. Während in den Großstädten *Lamdīniya* häufiger Entlehnungen und Fremdwörter meist aus dem Französischen zu registrieren sind, weist der Dialekt auf dem Land (Šāwiya, ʿAbda, Dukkāla und Šiyāḍma) Wesenszüge und Elemente eines sehr altertümlichen beduinischen Arabisch auf, differenziert sich aber substantiell vom Hocharabischen. Neben den Stadtdialekten und Landdialekten lassen auch Dialektmischungen unterscheiden, wie etwa in den Übergangsbereichen zwischen Stadt und Land, wobei die Unterschiede sehr ausgeprägt sind.

Um eine möglichst weitgehende Einheitlichkeit der Sprache innerhalb Marokkos zu erreichen, erstrebten seit der Unabhängigkeit die Intellektuellen und Künstler Marokkos wie auch zahlreiche Institutionen wie etwa *La Commission de l'Arabe fondamentale* in Rabat eine „Dāriḡa mutaṭalliʿa“ „hochsprachliche Umgangssprache“ oder, wie andere das nennen, die Erarbeitung eines „arabe fondamental“, um die beiden Niveaus der arabischen Sprache einander näherzubringen.³⁶⁰ Im Prozess der Annäherung sind die Intellektuellen darauf bedacht, eine niveaувolle Sprache zu etablieren, die innerhalb Marokkos die Position einer Standardsprache einnimmt, die sowohl von Intellektuellen als von den Marokkanern verschiedener Herkunft untereinander gesprochen wird. Die Alltagstauglichkeit des Dialekts und der differenzierte Wortschatz des Hocharabischen sollen eine fruchtbare Verbindung eingehen. Mithilfe der Medien Radio und Fernsehen versuchten die genannten Kreise die Hochsprache in Richtung Dialekt zu öffnen, und umgekehrt die Hochsprache in den Dialekt einzubeziehen³⁶¹, in der Hoffnung eine *Luḡa wuṣṭā/Luḡa wasaṭiya* (arabe intermédiaire/arabe médian) ein mittleres Arabisch zu schaffen.³⁶²

Man einigte sich (was zum Teil eine Folge der zentralistischen Politik Marokkos ist) auf ar-Rbāṭiya (*Stadt-Rabat-Arabisch*), die Dialektvariante der Hauptstadt Rabat, als Standarddialekt des Marokkanisch-Arabischen, weil sie am meisten Ansehen und

³⁵⁹ Vgl. hierzu Grandguillaume, Gilbert: *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Paris 1983.

³⁶⁰ Bentahila, Abdelali 1983, S. 69.

³⁶¹ Vgl. al-Madlāwī, Muḡammad: *Naḡwa tadwīn al-Ādāb aš-šafāhiya fī iṭār al-ḡarf al-ʿarabi al-muwassaʿ, aʿmāl al-amṭāl al-ʿilmīya fī l-Maḡrib, tadwīnuhā, wa-tauzīfuhā al-ʿilmī wa-l-bīdāḡūḡi*. Rabat: Silsilat an-Nadawāt, 2005, S. 159-223.

³⁶² Zum Begriff Interarabisch in den Maghreb-Länder vgl. Youssi, A.: *Changements socioculturels et dynamique linguistique*. In: *Langue et société au Maghreb: Bilan et perspectives*. Rabat 1989.

hohes Prestige in Radio und Fernsehen genießt und daher eine große Attraktivität sowohl auf gebildete Kreise als auf das einfache Volk ausübt.

Während die anderen Dialektvarianten der allgemeinen Geringschätzung erfahren, und sich auf die Fertigkeiten Hören und Sprechen beschränken sowie auf eine Verwendung im alltäglichen und familiären Bereich beschränkt blieben, kann man feststellen, dass *ad-Dāriġa al-mutaṭalli‘a* voll funktionsfähig ist. Trotz des Fehlens einer bewussten Standardisierung hat sich *al-‘Arabīya al-wuṣṭā* das Schreiben und Lesen erobert und ihren Niederschlag vor allem in der marokkanischen Volkspoesie (al-Malḥūn und az-Zaġal) gefunden, die einen wesentlichen Beitrag zur Transformierung des Hocharabischen in eine Standardsprache lieferte, d.h. die Norm einer medial und sozial begrenzten Sprachform wird zur Zielnorm für jede sprachliche Äußerung und für jeden Marokkaner erklärt.³⁶³

Mit der Musikgruppe Nass El Ghiwan (*Nās al-Ġiwān*) erfuhr dieses *Interarabisch* einen regelrechten Aufschwung und gewann großes Ansehen.³⁶⁴

DAS HOCHARABISCHE. Die Ausbreitung des Arabischen in Marokko wie in ganz Nordafrika ist aufs engste mit drei ausschlaggebenden historischen Momenten verknüpft:³⁶⁵

– Die islamische Eroberung (al-Fatḥ al-islāmī): Mit dem Zerfall des römischen Imperiums entstand im gesamten nordafrikanischen Raum ein Macht- und Identitätsvakuum, in das im 7. Jahrhundert arabische Stämme in mehreren Wellen eindringen und schließlich den Norden des Kontinents bis zur Westküste dauerhaft in Besitz nahmen. Im Jahre 808 gelangte Maulāy Idrīs II. auf der Flucht vor dem abbasidischen Kalifen bis tief ins Landesinnere. Er machte Fès zum Zentrum des westlichen islamischen Kulturlebens und Regierungssitz eines großen Reiches, das sich vom Rifgebirge im Norden bis zum Mittleren Atlas erstreckte. Der geheiligte Adel seiner Abstammung und seine Herrschaft bewirkten eine größere Verbreitung der arabischen Sprache und der islamischen Kultur. Maulāy Idrīs II. machte es sich als *Šarīf*, Nachkomme des Propheten Mohammed, zur Pflicht, die islamische Kultur nach Marokko zu bringen, das Land zu befrieden, seine politische Einheit zu begründen sowie den inneren Zerwürfnissen und den ethnischen Fragmentierungen

³⁶³ Vgl. al-Fāsī, Muḥammad: *Ma‘lamat al-Malḥūn*, III. Bde. Rabat 1990.

³⁶⁴ Vgl. as-Sayyid, ‘Umar: *Kalām al-Ġiwān*. Casablanca: Maṭba‘at an-Naġāḥ al-ġadīda, 2002, vgl. auch; Sadiq, Abdelhaï: *Protest Song marocaine*. Nass El Ghiwane. Marrakech 2006.

³⁶⁵ Vgl. Lamnāsra, ‘Izzaddīn: *al-Mas’ala al-amāzīġīya fi l-Ġazā’ir wa-l-Maġrib*. Iškāliyat at-ta‘addudiya al-luġawiya. Amman: Dār aš-Šurūq, 1999, S. 96.

ein Ende zu setzen. Schritt für Schritt versuchte er, die unterschiedlichen Bergstämme für sich zu gewinnen, die Bevölkerung zu islamisieren und somit zu einer Einheit verschmelzen zu lassen. Arabisch diente hierbei der elementaren Sprachsicherheit (al-amn al-luġawī). In seinem Buch *az-Zaġal fī l-Maġrib*³⁶⁶ führt der marokkanische Literatur- und Kulturforscher ʿAbbās al-Ġirārī die Verbreitung und die Stabilisierung der Arabisierung in die Zeit der Idrisidenherrschaft zurück auf die Ruhe im Land sowie auf die Gründung der bedeutendsten Schulen (*Medersas*) des Maghreb. Hier sei vor allem die berühmte Moschee und Hochschule *al-Qarawīyīn* genannt, eines der bedeutendsten Zentren des maghrebinischen Geisteslebens, das an sich nicht nur Bethaus, sondern auch Stätte der Gelehrsamkeit war. Sie gilt bis heute als die älteste muslimische Universität im Maghreb. Dazu kamen zahlreiche Expeditionen und Forschungsreisen in den Orient und nach Andalusien, sowie mehrere arabische Gesandtschaften, die die Stadt Fès für verschiedene Zwecke aufsuchten und am geistig-kulturellen Leben regen Anteil nahmen.

– Auf Betreiben der Fatimiden wanderten die arabischen Nomadenstämme der *Banī Hilāl* und *Banī Sulaim* aus Ägypten kommend im 11. Jahrhundert nach Marokko ein, wo sie die vorgefundenen Kulturen dauerhaft assimilierten und die autochthone Berberbevölkerung nachhaltig arabisierten, so dass künftig kaum noch zwischen berberischen und arabischen Stämmen unterschieden werden konnte.³⁶⁷

Im 13. Jahrhundert erlebte Marokko einen massiven Zustrom der Wüstenbeduinen *Banū Maʿqil* aus Südarabien. Sie brachten eine feine arabische Kultur mit, die in der einheimischen Kultur dauerhafte Spuren hinterließ.

Immer mehr Menschen wanderten aus verschiedenen nordafrikanischen Stammesverbänden nach Marokko, da sie sich von dem Aufschwung des jungen Königums angezogen fühlten und sich den Idrisiden (al-Adārīsa) anschließen wollten, beispielsweise auch aus der im Herzen der Steppenlandschaft Zentraltunesiens liegenden *al-Qairawān*.

– Die Einwanderung der andalusischen Araber. Auf der Flucht vor der Inquisition und infolge der christlichen *Reconquista* im XV. Jahrhundert strömten ab 1609 Hunderttausende von vertriebenen Juden und *unbekehrbaren* arabophonen Andalusiern (al-ʿArab al-andalusiyūn), die sogenannten Morisken, nach Marokko. Sie

³⁶⁶ Die Doktorarbeit wurde von der Universität Kairo anerkannt und in Marokko veröffentlicht (1969).

³⁶⁷ Vgl. hierzu Knīnaḥ, al-ʿArabī: Fī l-Masʿala al-Amāzīġiya . Uṣūl al-maġāriba (Amāzīġ, ʿArab, Zunūġ wa-āḥarūn...). Fes 2003, 29ff; vgl. auch Abū Ḍaif Muṣṭafā: Aṭār al-qabāʾil al-ʿarabiya fī l-ḥayāt al-maġribiya. Nr. 2. Casablanca 1986.

ließen sich vornehmlich in den Küstenstädten und in den städtischen Zentren, wie etwa Rabat, Salé, Tétouan und Fès nieder. Damit verbreitete sich der Arabisierungsprozess, die islamisch-andalusische Kunst, das Handwerk und die Kultur etablierten sich.³⁶⁸

Erst 1962 wurde Hocharabisch verfassungsmäßig zur offiziellen Sprache Marokkos erhoben.³⁶⁹ Die Tatsache, Arabisch zur offiziellen Sprache aufrücken zu lassen bedeutet eindeutig, ihr einen symbolischen Status einzuräumen, der das strategische Gleichgewicht und die Sprachsicherheit in Marokko gewährleisten kann.³⁷⁰

Die Legitimierung beruht auf verschiedenen Argumenten: die Sprachpolitik borgt die Autorität der Religion, der Geschichte und der Kultur. Es gibt dafür vier Ansatzpunkte, die zusammen darauf hindeuten, dass dem Hocharabischen einen unbestrittenen Platz auf dem Sprachmarkt (as-Sūq al-luġawīya) konzediert wird:

1. Erster Ansatzpunkt: Religion

Die Berufung auf die Religion bildet ein konstruktives Element der marokkanischen Sprachpolitik. Die Bedeutung des Hocharabischen liegt in der festen Verbindung zwischen dem Islam und der arabischen Sprache. Als Sprache des Korans wird der arabischen Sprache ein heiliger Rang beigemessen. Sie wird als nicht historisch produziert, sondern als zeitlos existent begriffen. Die bereits im 7.-8. Jahrhundert – durch die religiöse Aufladung – quasi zum Dogma erhobene Hochsprache hat sich im Laufe der Geschichte rapide zu einer „Kunstsprache“ entwickelt, die zum Medium religiöser und wissenschaftlicher Abhandlungen wurde. Als solche gilt das Hocharabische des Weiteren als Gefäß des gesamten islamisch-kulturellen Erbes und der arabisch-islamischen Werte³⁷¹, was wiederum eine grundlegende Komponente der marokkanischen Identität bildet.³⁷² ‘Abbās al-Ġirārī konstatiert in diesem Zusammenhang:

„Deswegen ist sie in den geistigen Eigenheiten und im Bewusstsein des Marokkaners tief verankert und hat Teile und Wesenheit desselben tief durchdrungen, vielmehr verspürt er seine Wesenheit durch sie, durch was sie darstellt, auch wenn er sie als Wissenschaft nicht kennt und als Medium der Kommunikation gar nicht beherrscht. In der

³⁶⁸ Vgl. Knīnah, al-‘Arabī 2003, S. 32ff.

³⁶⁹ Šūṭa, ‘Abdallaṭīf 2006, S. 157.

³⁷⁰ Vgl. Ġunaim, Muḥammad: al-Wad‘ al-luġawī bi-l-Maġrib bain aṭ-ṭāba‘ al-waṭani wa-r-rasmī wa-l-ġihawī. In: *Āfāq*. Maġallat Ittihād Kuttāb al-Maġrib, März 2006, S. 192.

³⁷¹ Vgl. Abū l-‘Azm, ‘Abdalġaniy 2006, S. 144.

³⁷² Vgl. Šūṭa, ‘Abdallaṭīf 2006, S. 157.

Wahrnehmung der Marokkaner gilt sie als Synonym des Islams, weil sie dessen Sprache ist und sie ihm ermöglicht, in dessen Erbe Einsicht gewinnen zu können (...).³⁷³

2. Zweiter Ansatzpunkt: historische Entwicklung

Hocharabisch erwies sich als Nationalsprache im Laufe der Geschichte als effiziente Waffe, wann immer die Identität des Landes der Gefahr der Zersplitterung ausgesetzt war.³⁷⁴ Als Beispiel sei hier genannt der Widerstand gegen die Türken, als diese Marokkos Nachbarn Algerien und Tunesien dem Osmanischen Reich einverleibten, sowie der Kampf um die Zurückgewinnung der Identität nach der französischen Kolonialzeit.³⁷⁵ Unmittelbar nach der Unabhängigkeitserklärung Marokkos nahm die arabische Sprache in den offiziell verfolgten sprach- und kulturpolitischen Bestrebungen eine Sonderstellung ein.

Der vorherrschende Diskurs stellte den Gebrauch der arabischen Sprache im Bildungswesen und in der Verwaltung als einen Aspekt der nationalen Souveränität und als unabdingbares Mittel und vitalen Grundsatz im Prozess der Unabhängigkeit und der kulturellen Selbstbehauptung vor. Die Aufrechterhaltung der arabischen Sprache gleicht im nationalistischen Diskurs der Aufrechterhaltung der Unabhängigkeit.

Die Arabisierung trifft die Wesenheit und Einheit des Landes und die arabische Sprache ist einer der grundlegenden gestaltenden Faktoren der nationalen Persönlichkeit.

1956 stellte *der erste nationale Ausschuss für Bildung* in Rabat einen Plan zur Durchführung eines strengen Arabisierungskurses auf. Vier richtungsweisende Zielsetzungen standen im Vordergrund des neuen Bildungssystems, die als Leitlinien für die nationale Bildung dienen, den Dekulturationsprozess bekämpfen und eine nationale Einheit gewährleisten sollten:

- 1– Arabisation (at-Ta‘rīb),
- 2– Généralisation (at-Ta‘mīm),
- 3– Unification (at-Tauḥīd)
- 4– Marocanisation (al-Mağraba).³⁷⁶

³⁷³ Vgl. al-Ğirārī, ‘Abbās: at-Taqāfa min al-huwiya ilā l-ḥiwār. Rabat: al-Aṭlāl al-‘arabiya, 1993, S. 15.

³⁷⁴ Ebd.

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ Vgl. al-Ğabrī, Muḥammad ‘Ābid: Ḥaula qadāyā t-ta‘līm wa-t-ta‘rīb. In: ‘Ālam at-tarbiya,

Die vier Prinzipien waren eng miteinander verbunden, dienten dem Prozess der „Entkolonialisierung“, der Gründung einer durch und durch autochthonen Schule und der Unterbindung einer Reproduktion französischer Bildungsmodelle. Diese neue nationalistisch geprägte Sprachpolitik fand ihren Ausdruck in der Fortsetzung der Politik der *nationalen privaten Schulen* (al-Madāris al-waṭaniya al-ḥurra)³⁷⁷, deren Anliegen darin bestand, die Inhalte der Lehrprogramme auf die Gegebenheiten des jungen Nationalstaats auszurichten und die koloniale Perspektive durch eine nationale Sichtweise zu ersetzen.³⁷⁸

Diese nationalen Bestrebungen setzten sich mit unverminderter Heftigkeit Anfang der sechziger Jahre fort. Infolge der Arabisierungsmaßnahmen wurde Arabisch die offizielle Sprache der Justiz bzw. des Rechtswesens. 1960 verabschiedete das marokkanische Parlament ein neues Gesetz, das die Arabisierung der Rechtsprechung anordnete und jegliche Gerichtsverfahren in fremden Sprachen untersagte.

Nach der ersten euphorischen Reformphase und trotz der zahlreichen Debatten, Symposien, Kolloquien und periodischen nationalen Begegnungen offenbarten sich diese Arabisierungsversuche und die durchgeführte Sprachpolitik (al-mas'ala al-luġawiya) jedoch als stark defizitär. Sie gingen sehr emotional, holperig, improvisiert und dilettantisch vonstatten und führten konsequenterweise zu Bildungsunzulänglichkeit und Konfusion.³⁷⁹ Der marokkanische Sprachforscher und ehemalige Direktor des Instituts für Arabisierung in Rabat, al-Fāsī al-Fihri, der sich mit der Entwicklungslinie der Arabisierung im modernen Marokko auseinandersetzt, ist der Auffassung, dass es mit der Sprachsituation seiner Gegenwart im Argen liege. Er charakterisiert den Arabisierungsstand so:

„Ich begreife diese allgemeine desolate Lage, in der wir alle leben, nicht. Wir vermeiden in unseren normalen Gesprächen unseren marokkanischen Dialekt und unsere Tamazight, ganz zu schweigen von

Nr.4, Ta'rib at-ta'lim wa-l-muḥiṭ fi ntizār al-qarār. Casablanca 1996, S. 16f; vgl. auch Grandguillaume, Gilbert: Arabisation et politique linguistique au Maghreb. Paris 1983, S. 71f.

³⁷⁷ Vgl. Damis, John James: Ḥarakat al-madāris al-ḥurra bi-l-Maġrib (1919-1970). Tarġamat as-Sa'īd al-Mu'taṣim. Casablanca: Tansīft, 1991, S. 159.

³⁷⁸ Vgl. Elktir, Aboulkacem: Nationalisme et construction de la nation au Maroc: Processus et réaction. Paris 2005.

³⁷⁹ Vgl. al-Ġabrī, Muḥammad 'Ābid: Aḍwā' 'alā muškil at-ta'lim bi-l-Maġrib. Casablanca 1974. Vgl. auch Mirūnī, al-Makkī: al-Iṣlāḥ at-ta'limi bi-l-Maġrib min Sanat 1956 ilā sanat 1994. Casablanca 1994.

unserem Hocharabischen. Unsere Sprache ist überall französisiert, in der Bäckerei, im Café, in den ersten und zweiten Sendern, in den Sitzungen an der Universität oder Freundeskreise, selbst zu Hause mit unseren Kinder, wir erbitten den Segen der Sprache Molières, in der Hoffnung, dass sie uns in die Welt seiner Enkelkinder und seiner Heimat Eingang gewährt.“³⁸⁰

3. Dritter Ansatzpunkt: Kultur

Die arabische Sprache beinhaltet das kulturelle Erbe der Bevölkerung Marokkos, abgesehen von ihrer ethnischen und ethno-kulturellen Zugehörigkeit. Sie symbolisiert die Einheit der Berber und Araber Marokkos, obwohl das Marokkanisch-Arabische als *lingua franca* diese Funktion längst übernommen hat.³⁸¹

4. Vierter Ansatzpunkt: Ideologie

Arabisch ist mit dem Geist der arabischen Nation verschmolzen und bildet das innigste Band der Araber, trotz ihrer Unterschiede in Bezug auf Glauben, Gebräuche und das politische System. Aus ihr leitet sich die Hoffnung auf eine „vereinte arabische Nation“: „Die Sprache ist der zentrale Faktor für die Existenz und Kontinuität der arabischen Nation. Jede Gefahr, die der Sprache droht, ist eine Gefahr für die Nation und ihre Kontinuität“³⁸², hieß es beispielsweise in den Anordnungen des zweiten Arabisierungskongresses in Algier (1974).

DIE BERBERSPRACHEN. *Die Berber* sind die indigene Bevölkerung Marokkos, wo sie bereits seit mindestens 5000 Jahren ansässig sind. Dies bezeugen insbesondere historische und archäologische Dokumente.³⁸³ Etymologisch leitet sich der Begriff *Berber* vom Griechischen *barbaros* her und bezeichnet den *Stotterer*, dessen Laute und Artikulation unverständlich sind. Anders gesagt, hat der Begriff *Berber* eine

³⁸⁰ al-Fāsī al-Fihri, ‘Abdalkādir: *Azmat al-luġa al-‘Arabiya fi l-Maġrib bain iḥtilālāt at-ta‘addudiya wa-ta’atturāt at-tarġama*. Rabat 2006. S. 45; vgl. auch ders.: *Malakat al-Luġa al-‘Arabiya wa-numuwuwuhā fi waḍ‘ al-izdiwāg wa-t-ta‘addud*. In: *Qaḍāyā isti‘māl al-Luġa al-‘Arabiya fi l-Maġrib, Akādīmīyat al-Mamlaka al-Maġribīya, Silsilat Nadawāt*. Rabat (November 1993), S. 72.

³⁸¹ Vgl. Šūṭa, ‘Abdallaṭīf: *Mulāḥazāt awwaliya ḥaula al-waḍ‘ al-luġawī bi-l-Maġrib*, S. 157.

³⁸² Vgl. Mabādi’ wa-tauṣīyāt al-mu’tamar aṭ-ṭānī li-t-ta’rīb. In: *Qaḍāyā ‘arabiya*, Nr. 2. Alger 1974, S. 180-183.

³⁸³ Vgl. El Mountassir, Abdellah: *Toponymie, Histoire et Linguistique, Actes du Colloque „L’histoire des Amazighes“ sixième rencontre de l’Association de l’Université d’Agadir 21-23 Juillet 2000*; siehe auch Būkūs, Aḥmad: *al-Amāziġīya wa-s-siyāsa al-luġawīya wa-t-ṭaqafiya bi-l-Maġrib*. Rabat: Ṭāriq b. Zayyād, 2004, S.15; Šafīq, Muḥammad: *Lamḥa ‘an ṭalātāt wa-ṭalātūn qarn min tāriḥ al-Amāziġ*, Fès: Infobrants 2003.

negative Bedeutung und wird als herabsetzende Fremdbenennung verwendet, die soviel wie „wild“ und „unzivilisiert“ heißt. Im Laufe der Geschichte verlor dieser Begriff seine abwertende Konnotation und bezieht sich auf *die Amāzīg*, d.h. die berberisch sprechende Bevölkerungsgruppe in Marokko. Die Berber selber bevorzugen es, sich als „Imāzīgen“ (arab. al-Amāzīg) zu bezeichnen³⁸⁴, was soviel heißt wie Menschen von edler Herkunft oder „freie Menschen“. Die offizielle Terminologie der marokkanischen Regierung favorisiert die Bezeichnung *al-Amāzīg*.³⁸⁵

Sprachwissenschaftlich gesehen ist die Berbersprache ein Zweig des afroasiatischen (hamito-semitischen) Sprachstammes. Sie wird *Tamazīgt* genannt, insofern vom standardisierten *Berberisch* die Rede ist. Neben dem Marokkanisch-Arabischen ist Berberisch als Muttersprache (al-Luġa al-umm) vieler Marokkaner voll funktionsfähig. Mindestens 40% der Gesamtbevölkerung Marokkos sprechen diese Sprache und bilden somit die wichtigste linguistische Minderheit des Landes.³⁸⁶ Trotz der Zusammenfassung zu einer einzigen Sprachfamilie und der Entstehung eines übergreifenden berberischen Selbstgefühls³⁸⁷ und umfassenden Identitätsempfinden³⁸⁸, unterscheiden sich die Berbersprachen je nach Region stark. Wie Arabophone, so benutzen auch Berberophone verschiedene Mundarten. In der Tat bestehen zwischen den verschiedenen Sprachuntergruppen so große Divergenzen, dass die Bewohner von weit entfernt liegenden Gegenden nur beschwerlich oder unzulänglich miteinander kommunizieren können. So ist z.B. ein Bewohner des südlichen Hohen Atlas nicht in der Lage, sich mit einem Bewohner der Rifregion im Norden Marokkos in seinem Dialekt zu unterhalten. Diese gravierenden Unterschiede beeinträchtigen jedoch die übergreifende Kommunikation der verschiedenen Stämme in keiner Weise.

Als Sprache des Kontakts zur Außenwelt, greift man gewöhnlich zum Marokkanisch-Arabischen. Dies ist ein wichtiger Grund für die Verbreitung des Arabischen als

³⁸⁴ Vgl. Tilmatine, Mohamed: Zum Begriffspaar Berber/Amazigh: Ein Beitrag zur terminologischen Vereinheitlichung und Klärung eines nichtlexikalisierten Begriffs. In: Muttersprache 1 (1995), S. 18-23.

³⁸⁵ Vgl. Charte Nationale d'éducation et de formation. Rabat 1999.

³⁸⁶ Vgl. Ḥalīlī, ‘Abdal‘azīz 2006, S. 149.

³⁸⁷ Tilmatine Mohamed: Verschriftung des Berberischen in Nordafrika. In: Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. 1995 in Leipzig. Vorträge. Im Auftrag der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, herausgegeben von Holger Preissler und Heidi Stein. Stuttgart, 1998, S. 581.

³⁸⁸ Vgl. ‘Antara, Muṣṭafā 2007, S. 21ff

Zweitsprache bei den Berbern. Hier zeigt die Diglossie ihre positiven Seiten: Sie verstärkt die Beziehungen zwischen den Sprachen und schafft gegenseitige Wirkung durch *Transfer* oder *Interferenz* wie etwa durch das Entleihen von Vokabeln (al-Iqtirād al-luġawī), ein Phänomen, das im Berberischen häufig zu beobachten ist.³⁸⁹ Diese Interferenz hat dazu geführt, dass die Mehrheit der Amazighen, wenn nicht ihre Gesamtheit, das Marokkanisch-Arabische beherrschen.³⁹⁰ Ebenso hat Tamazight im Laufe der Zeit ihre Spuren in Bezug auf phonologische, grammatikalische und lexikalische Aspekte des Marokkanischen hinterlassen.³⁹¹ Insgesamt lassen sich die Berbersprachen in drei Hauptvarianten unterteilen, die wiederum regionale Unterschiede aufweisen:³⁹²

- 1– *das Tamaziġt*, das auch als Oberbegriff der Berbersprachen dient, wird hauptsächlich im Mittleren Atlas und den nördlichen Ausläufern des Hohen Atlas gesprochen;
- 2– *das Tarifit* umfasst als Nordgruppe die Mundarten des Rifgebirges und Nord-Westens;
- 3– *das Tašlḥit*, die dritte Dialektform, umschließt den Hohen Atlas, den Antiatlas sowie die Sūs-Ebene (Sous).

Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass die Berberophonie in Marokko, im Gegensatz zu Algerien, nicht „territorialisiert“ ist, wie die Karten der linguistischen Verteilung immer wieder angeben, d.h. in klar abgegrenzten Gebirgsregionen regional eingegrenzt ist. Die geographischen Grenzen decken sich nicht mit denen einer exakten linguistischen Begrenzung der Dialektformen. Die Berber leben nicht strikt in klar abgegrenzten Regionen, es bestehen auch keine räumlich isolierten Sprachenklaven. Ganz im Gegenteil sind die Übergänge zwischen den einzelnen Gebieten fließend. Es gibt überall Mischgebiete; so leben Arabophone durchaus in berberophonen Gebieten. Und umgekehrt hat sich eine große Zahl von Berberophonen in den großen Städten Marokkos niedergelassen. So kennt z. B. Casablanca, die wirtschaftliche Hauptstadt Marokkos, die größte Ballung an berberophoner Bevölkerung Nordafrikas.³⁹³

³⁸⁹ Vgl. Azaikū, Ṣadqī ‘Ali: *Namādiġ min asmā’ al-a‘lām al-ġuġrāfiya wa-l-bašariya al-maġribiya*. Rabat 2004, S. 92.

³⁹⁰ Vgl. Šūṭa, ‘Abdallaṭif 2006, S. 156.

³⁹¹ Vgl. Bannān, Muṣṭafā 1997, S. 43-45.

³⁹² Siehe Bounfour, A. 1985, S. 102-110, hier S. 107.

³⁹³ Vgl. ‘Antara, Muṣṭafā 2007, S. 80.

Von diesem Ansatzpunkt aus gelangt man zu der Einsicht, dass sich die Marokkaner unterschiedlicher Herkunft über die Jahrhunderte zweifelsohne vermischt haben, so dass keiner sein pures Arabertum oder seine reine Amazigität behaupten kann. Zahlreiche Zweige (Afḥād, sing. Fiḥd) arabischer Herkunft ließen sich berberisieren und versammelten sich zu Gruppen (Firaq, sing. Firqa), wie ein Teil des Stammes *Štuka* und die Stämme *Banī Maṭīr*, *Ait ‘Alī u ‘Alī*, *Ait ‘Aṭṭa*, *Banī Muḥammad*, *Ait ‘Alwān*, *Ait Šu‘aib*, *Ait Šāker*.³⁹⁴ *Tāmsnā*, ein Heimatsort des Stammes *Burġwāta* ist seit Jahrhunderten vollkommen arabisiert. Bis heute bewohnen im Herzen der berberischen Provinz *Sous* (Sūs) arabische Stämme *Taroudant* und Umgebung.³⁹⁵ Aus Furcht vor einer eventuellen „Kabylisierung“ ist seit einigen Jahren der marokkanische Staat um prophylaktische Lösungen bemüht, die Frage der Mehrsprachigkeit und der kulturellen Vielfaltigkeit zu behandeln.³⁹⁶ Gleich zu Beginn dieses neuen Jahrtausends wurden zahlreiche Maßnahmen ergriffen und Verfahren angewandt, die in diese Richtung gehen:

a– Die Gründung des Königlichen Instituts für amazighe Kultur (*al-Ma‘had al-malakī li-t-ṭaqāfa al-amāziġiyya*), an deren Spitze ein Berber zum Dekan nominiert worden ist.³⁹⁷

b– Nach tumultartigen Befehdungen zwischen arabophonen und berberophonen Sprachpolitikern³⁹⁸ einigte man sich im Februar 2003 auf das offizielle Alphabet der Tamazight (Tamaziġt). Die Verschriftlichung des Berberischen sollte weder in

³⁹⁴ Vgl. Knīnaḥ, al-‘Arabi: *Ātār at-tadaḥḥul al-aġnabī fi l-Maġrib ‘alā ‘alāqat al-maḥzan bi-qabīlat Banī Maṭīr*. Rabat 1984, S. 62.

³⁹⁵ Vgl. Bannān, Muṣṭafā: *al-Izdiwāġiyya al-luġawiyya al-‘arabiyya al-Amāziġiyya*, S. 43-45.

³⁹⁶ Vgl. Būla‘wālī, at-Tiġānī: *al-Qadiyya al-Amāziġiyya bain radd al-i‘tibār wa-t-tauzīf al-idiūlūġi, al-Ḥiwār al-mutamaddin*, Nr. 1461/ 14. 2. 2006. Vgl. auch ders.: *al-Islām wa-l-Amāziġiyya*. Naḥwa fahm wasaṭi li-l-qadiyya al-amāziġiyya. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq 2007; Idbilqāsīm, Ḥasan: *Ḥaula al-Ḥuqūq al-luġawiyya wa-t-ṭaqāfiyya al-Amāziġiyya*. Rabat: Maṭba‘at al-Ma‘ārif al-ġadīda, 1992.

³⁹⁷ Das Institut wurde auf königliches Dekret am 17. Oktober 2001 in Aġdir/Ḥunifra ins Leben gerufen um die linguistische Frage in Marokko offiziell zu managen. Siehe hierzu: Būla‘wālī, at-Tiġānī: *al-Ma‘had al-malakī li-t-ṭaqāfa al-amāziġiyya fi muftaraq aṭ-ṭuruq, al-ḥiwār al-mutamaddin*, Nr. 11.3.2005 (1134). Vgl. auch Saib, Jilali: *Pour une intégration effective de l’enseignement de l’amazighe à l’université marocaine*. In: Aziz Kich (Hrsg.): *L’amazighité: bilan et perspectives*. Rabat 2003; S. 69; vgl. auch Istiṭmār at-ta‘addud al-luġawī wa-l-fannī. In: 10 Sanawāt ma‘a Muḥammad as-Sādīs. In: *Al-Maġribiyya* (ṭab‘a ḥāṣṣa) 2009; S. 124f.

³⁹⁸ Vgl. Binmmīs, ‘Abdassalām: *Bi-ayyat Abaġadiyya yanbaġī an naktub al-luġa al-Amāziġiyya*. In: *Ġarīdat al-Aḥdāt al-maġribiyya*, Nr. 1247 (Juli 2002), S. 12.

lateinischen noch arabischen Buchstaben erfolgen, sondern in *Tifinagh* (*Tifināġ*),³⁹⁹ selbst wenn eine Koranübersetzung ins Berberische in arabischer Schrift seit 2003 vorliegt.⁴⁰⁰ Dem *Tifinagh* kommt besondere Bedeutung zu, da es als traditionelles Berberalphabet ein grundlegendes Element der Berberidentität darstellt.⁴⁰¹ Die Wahl des Tifinagh als Schrift war eine politische Option nach dem Motto „kein Gewinner und kein Verlierer“ (*lā ġālib wa-lā maġlūb*).⁴⁰² Darüber hinaus vermag das *Tifinagh* als einziges Alphabet sämtliche in den Berbersprachen vorhandene Laute wiederzugeben. Sowohl im arabischen als auch im lateinischen Alphabet müsste auf zusätzliche Schriftzeichen zurückgegriffen werden.

c– Stufenweise Eingliederung des Tamazight in alle Niveaus des Bildungswesens (von Grundschule bis Universität).⁴⁰³ In Zusammenarbeit mit dem Königlichen Institut für amazighe Kultur und dem Ministerium für Erziehung und Jugend wurde im September 2003 (*La Charte d'éducation et de formation*) der erste Versuch einer Integration des Tamazight in 344 marokkanischen Schulen gestartet:

durchschnittlich 3 Stunden pro Woche wurde die Sprache unterrichtet.⁴⁰⁴

d– Produktion von Nachrichtensendungen, Fernsehprogrammen, Filmen und

³⁹⁹ Vgl. Elmedlaoui, M.: *Le Substrat berbère en arabe Marocain: Un système de contrainte*; *Langues et Littératures*, vol. XVI 1998 (Contact et évolution historique des langues au Maroc. Rabat 1998, S. 137-165; vgl. ebenso al-Auraġi, Muḥammad: *Kitābat al-luġa al-Amāziġiyya*. In: *al-Furqān*, Nr. 49/ 2003, S. 33; al-Idrissi, Rašid: *Maʿrakat al-ḥarf. al-Ḥalfiyāt wa-n-natāʾiġ*. In: *al-Furqān*, Nr.49/ 2003 S. 62-67.

⁴⁰⁰ Vgl. Ġihādi al-Baʿmrāni, Laḥsan: *Tarġamat maʿāni l-Qurʾān al-karīm bi-l-luġa al-Amāziġiyya*. Casablanca: Maṭbaʿat an-Naġāḥ al-ġadīda 2003.

⁴⁰¹ Vgl. Aghali-Zakara, Jeanine Drouin: *Recherches sur le Tifinagh. Éléments graphiques*. In: *Glecs* 18-23 (1973-1979), S. 245-272; vgl. auch Tilmatine Mohamed: *Verschriftung des Berberischen in Nordafrika*. In: *Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig. Vorträge*. Im Auftrag der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, herausgegeben von Holger Preissler und Heidi Stein. Stuttgart 1998, S. 587.

⁴⁰² Vgl. Bannān, Muṣṭafā: *al-Amāziġiyya : Muškil al-ḥarf wa-t-tadris*. In: *al-Furqān*, Nr. 49/ 2003, S.1ff; vgl. auch Būḍhan, Muḥammad: *Kitābat al-Amāziġiyya bain al-ḥarf al-ʿArabī wa-l-ḥarf al-lātīnī*. *Ġarīdat Tawīza*, Nr. 55 (November 2001).

⁴⁰³ Vgl. Būzīd, Ibrāhīm: *Masʿalat tadris al-Amāziġiyya*. In: *al-Furqān*, Nr. 49/ 2003, S. 78-80.

⁴⁰⁴ Vgl. al-Madlāwī, Muḥammad: *Mauqiʿ al-luġa al-Amāziġiyya min at-tʿaddud al-luġawī bi-l-Maġrib*. In: *Āfāq*. Maġallat *Ittiḥād Kuttāb al-Maġrib*, März 2006, S. 215ff; siehe auch Būkūs, Aḥmad: *al-Amāziġiyya wa-s-siyāsa al-luġawīya wa-t-taqāfiya bi-l-Maġrib*. Rabat 2003, S. 73 und 81; Waʿzī, al-Ḥusain: *Tifināġ. al-Abġadiyya al-aṣlaḥ li-kitābat al-Amāziġiyya*. In: *Silsilat ad-Dirāsāt al-Amāziġiyya*. *Min aġl tarsīm Abaġadiyyat Tifināġ li-tadris al-Amāziġiyya*. Rabat 2002, S. 33-45; ebd. Balūš, ʿAbdarrahmān: *Masʿalat Kitābat al-Amāziġiyya*, S. 53-75.

Theaterstücken in berberischer Sprache mit dem Ziel einer verbesserten Rehabilitierung und Förderung der berberischen Amazigh-Kultur.⁴⁰⁵

e– Gründung der demokratischen amazighen Partei (al-Ḥizb ad-dimuqrāṭī al-amāziġī). Am 15. November 2005 wurde mit Aḥmad ad-Dġirnī an der Spitze diese Partei gegründet, um die marokkanische politische Landschaft zu bereichern und sich für die legitimen Rechte der Amazigh in Marokko einzusetzen.⁴⁰⁶

Trotz der ausgeprägten Bemühungen, die Wogen zu glätten, ist das Tauziehen um den kulturellen Führungsanspruch zwischen berberophonen Aktivisten und nationalistisch gesinnten Arabophonen immer noch unübersehbar. Zwar begrüßt die gesamte Berber- Bevölkerung den Schulunterricht und die Initiative, das *Tamazight* in das marokkanische Erziehungssystem integrieren zu wollen und qualifiziert sie als „großen Schritt auf dem Weg der Tamazight“⁴⁰⁷, hält sie aber bei weitem nicht für ausreichend und fordert eine Institutionalisierung ihrer Sprache. Die Institutionalisierungsforderungen der Tamazight trafen aber auf den härtesten Widerstand der arabophonen Nationalisten, die auf Arabisch als Nationalsprache beharrten. Die Institutionalisierung (at-Tarsīm) wurde zum Gegenstand heftiger Kontroversen und führte mehrfach zu Konflikten mit den arabophonen Nationalisten, die Sprachpatriotismus mit kulturpatriotischen Bemühungen in Verbindung brachten. Schwerwiegende Vorwürfe wurden seitens der arabophonen Sprachpolitiker eingebracht. In vielen Studien und Kommentaren wurde die Institutionalisierung Gegenstand zahlreicher Seitenhiebe. Die Forderung der Aktivisten ist aber unsachlich und undurchführbar. In allen einschlägigen Publikationen der nationalistisch geprägten Autoren wird den Berbern Unüberlegtheit und verderbliche Eile vorgeworfen. Dabei führen sie das sprachpolitische Argument an, Arabisch allein könne als Kraftquelle im Ringen um eine eigenständige marokkanische Identität bestimmt werden. Das Nationalgefühl kann nur auf einer gemeinsamen Sprache gründen, und die Institutionalisierung einer zweiten Sprache wäre ein Hindernis für ein einheitliches und umfassendes Sprachbewusstsein der gesamten Bevölkerung Marokkos.⁴⁰⁸ Manche Nationalisten

⁴⁰⁵ ‘Antara, Muṣṭafā 2007, S. 155; vgl. auch ders.: *al-Amāziġiya wa-asʿilat al-Maġrib ar-rāhin*. Rabat: Manšūrāt Tārik b. Zayyād 2006.

⁴⁰⁶ Būdrāʿ, Aḥmad: *al-Mašhad al-ḥizbī bi-l-Maġrib ḥilāla sanat 2005*. In: *Ḥālat al-Maġrib 2005-2006*. Rabat 2006; ‘Antara, Muṣṭafā: *Taʿsis al-ḥizb al-Amāziġī*. In: *al-Ḥiwār al-mutamaddin*, Nr. 1262 (Juli 2005).

⁴⁰⁷ Būkūs, Aḥmad: *al-Amāziġiya wa-s-siyāsa al-luġawiya wa-t-ṭaqāfiya bi-l-Maġrib*. Rabat: Fedibrant 2003, S. 81.

⁴⁰⁸ Vgl. Bindaḥmān, Ġamāl 2006, S. 165-180.

radikalisierten in den die letzten Jahre währenden Wettstreit ihre Konzepte bezüglich ihrer Abneigung gegen Tamazight: die amazighe Kultur sei dem Islam feindgesinnt und eine Öffnung ihr gegenüber fördere die Abwendung vom Islam und sei Ketzerei.⁴⁰⁹

DAS FRANZÖSISCHE. Seit Unterzeichnung des Vertrages von Fès (Kolonisierung) am 30. März 1912 bis zur Proklamation der Unabhängigkeit im März 1956 war das Französische offizielle Sprache der Protektoratsverwaltung und Herrschaftssprache. Infolge der politischen und militärischen Neuorganisation der Verwaltung hatte sie sämtliche Funktionen übernommen, die bis dahin das Hocharabische innehatte. Somit wurde Arabisch unerheblich und aus den aktiven Sektoren ausgeschlossen.⁴¹⁰ Selbst nach der Unabhängigkeit vermochte es Marokko nicht, der Vormachtstellung der französischen Sprache Einhalt zu gebieten. Programmgemäß sollte die Stellung des Französischen im Laufe der Zeit mehr und mehr durch intensive Arabisierungsbestrebungen abgebaut werden.⁴¹¹ Doch ist Französisch bis heute eine Konstante der marokkanischen Realität. Ihr wird ein höherer Wert zugeschrieben. Französisch hat eine Monopolstellung in allen vitalen Domänen der Staatsführung und der Verwaltung. Sie genießt den Status als zweite anerkannte Amtssprache des Landes und ist der wichtigste Faktor in der marokkanischen Wirtschaftsstruktur und im Bildungswesen.⁴¹²

Die Haltung der Marokkaner dem Französischen gegenüber ist von gespaltener Natur.⁴¹³

– Zum einen gilt sie im nationalistischen Diskurs und für jeden national Gesinnten aufgrund ihrer kolonialistischen Vergangenheit als zu verwerfende Sprache, die Sprache des Kolonisators und der kulturellen Enteignung sowie des gegenwärtigen

⁴⁰⁹ Vgl. Būla‘wālī, at-Tiġānī: al-Islām wa-l-Amāzīgiya. Naḥwa fahm wasatī li-l-qaḍīya al-amāzīgiya. Casablanca: Ifriqiya aš-Šarq, 2007. Vgl. auch Būkūs, Aḥmad: al-Amāzīgiya wa-s-siyāsa al-luġawiya wa-t-taqāfiya bi-l-Maġrib. Rabat, Fedibrant, 2003, S. 94; siehe auch Aourid Hassan: Le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc. Analyse des discours islamiste et amazighe, Rabat 1999.

⁴¹⁰ Vgl. Šūṭa, ‘Abdallaṭif 2006, S. 157.

⁴¹¹ Zit. nach al-Fāsī, ‘Allāl: al-Ḥarakāt al-istiqlāliya fi l-Maġrib al-‘arabi. Casablanca: an-Naġāḥ al-ġadīda, ⁵1993, S. 162f

⁴¹² Vgl. Forkel, F. 1980, S. 19; vgl. auch al-Ġarbī, al-Muṣṭafā: al-Franfūniya wa-t-ta‘rīb wa-tadrīs al-Luġāt al-aġnabiya fi l-maġrib. Meknes: Sindī li-t-ṭibā‘a wa-n-našr wa-t-tauzī‘, 1996.

⁴¹³ Vgl. Bentahila, Abdelali 1983.

Neokolonialismus. Überdies ist sie im politisierten religiösen Diskurs die Sprache des Laizismus.⁴¹⁴

– Zum anderen wird sie als Bildungs- und Weltsprache angesehen, die den Zugang zur Wissenschaft und Öffnung zu neuen Technologien ermöglicht. Sie ist von großer kommunikativer Reichweite und funktional ausgebaut. Zudem ist sie die Sprache der gebildeten Elite und Umgangssprache der aufstrebenden Mittel- und bereits etablierten Oberschicht. Ihre Beherrschung ist eine Voraussetzung und Garant für den sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg (*la promotion sociale et économique*).

In diesem Sinne verfügt sie über ein erhebliches Prestige. Bis heute ist und bleibt für Marokkaner Französisch die Sprache des sozialen Aufstiegs.⁴¹⁵ Damit einher geht vor allem auch eine ausgrenzende Funktion: Französisch dient der sozialen und kulturellen Abgrenzung nach „unten“. Sie ermöglicht eine Distanzierung gegenüber dem einfachen Volk und seiner Sprache, dem Marokkanisch-Arabischen.

Unmittelbar vor und nach der Unabhängigkeit etablierte sich eine französischsprachige Literaturszene, die das Sprachprestige des Französischen verstärkte: *la littérature marocaine d'expression française*. Für Ahmed Sefrioui (geb. 1915), Driss Chraïbi (geb. 1926), Abdelkébir Khatibi (geb. 1938), Taher Ben Jelloun (geb. 1944), Abdellatif Laâbi (geb. 1942) und Mohammed Khaïr-Eddine (1941-1995) – um nur einige Vertreter der Frankophonie zu nennen – ist die französische Sprache das Medium, mit dem sie ihr Lebensgefühl am besten zum Ausdruck bringen können, auch wenn sie zunächst nur von einer schmalen kulturellen Elite rezipiert werden.⁴¹⁶ In der Medienlandschaft nimmt die französische Sprache ebenso eine Sonderstellung ein. Sowohl die staatlich geförderten als auch die oppositionellen Tageszeitungen verwendeten den Bilinguismus: *Le Matin du Sahara* (staatlich), die Parteiorgane *L'Opinion* (al-Istiqlal), *La Liberation* (USFP) und *al-Bayan* (PPS), um nur die prominentesten der unzähligen Zeitungen und Zeitschriften zu nennen, die seit der Machtübernahme von König Mohammed VI. die Medienlandschaft überschwemmen. Noch heute nimmt die Zahl der französisch redigierten Blätter zu, ganz zu schweigen von Hörfunk- und Fernsehprogrammen sowie Filmserien.

⁴¹⁴ Vgl. ‘Aṣīd, Aḥmad. In: ‘Abdalkarīm, Ġallāb: *Ihānat al-frankūfūniya fī ‘alāqatihā bi-mas’alat at-taġrīb wa-l-haimana*. Casablanca 1999, S. 105.

⁴¹⁵ Vgl. Forkel, F. 1980, S. 35.

⁴¹⁶ Vgl. Dienstbier, Peter: *Kamele und Palme*. In: *Das Kamel auf der Palme*. Augsburg 1993, S. 213-217.

Darüber hinaus muss man im Blick behalten, dass Frankreich der wichtigste Handelspartner Marokkos ist, ja sogar der erste Kunde, der erste Investor und der *erste Ausbilder von marokkanischen Führungskräften*. Seinerseits ist Marokko Mitglied des Blocks der Frankophonie, der *Agence universitaire francophone (AUF)*, der *Agence intergouvernementale de la Francophonie (AIF)*, sowie zahlreicher internationaler frankophoner Organisationen.⁴¹⁷

DAS SPANISCHE. Spanisch ist seit dem Niedergang Granadas 1492 und der Ankunft der vertriebenen Mauren und Juden aus Spanien auf dem marokkanischen Territorium präsent. Seit Ende des 19. Jahrhunderts verbreitete sie sich zusehends. Die Konferenz von *Algesiras* (1906) billigte den Eingriff der europäischen Mächte, sprach unter anderem Spanien besondere Rechte in Marokko zu. Im November 1912 stellte die *Madriдер Konvention* den Norden Marokkos und die Westsahara unter spanisches Protektorat. Selbst nach der Unabhängigkeit Marokkos im Jahre 1956 und der Rückgewinnung der Rif-Region im Norden, Sidi Ifni und der Wüstengebiete (1975) verlor Spanisch nicht seine Vitalität. Bis heute ist Spanisch in Städten wie beispielsweise Tanger, Tétouan und Nador präsent. In manchen Gegenden des Nordens ist sie die zweitwichtigste Sprache nach dem Berberischen. Besonders in den Sahara-Provinzen (*al-Aqālīm al-ḡanūbiya*) ist ihr Einfluss sehr stark. Hier hat das Spanische als Fremdsprache Eingang sowohl in die Lehrpläne der Gymnasien als auch an der Universität gefunden. In vielen Fällen gewinnt im Süden das Spanische die Oberhand über das Französische. Bis heute sind noch zwei marokkanische Städte (Ceuta und Melillia) unter spanischer Herrschaft.

Seit dem letzten Jahrzehnt wurde die spanische Sprache bei den Marokkanern immer mehr akzeptiert. Dies hat seinen Grund in der Öffnung der marokkanischen Gesellschaft gegenüber Spanien und der fortgeschrittenen Präsenz Spaniens im wirtschaftlichen Leben: Spanien gilt nach Frankreich als der zweite Investor in Marokko.

DAS ENGLISCHE. In den letzten Jahrzehnten hat Englisch auf dem marokkanischen „Sprachenmarkt“ etwas mehr auf sich aufmerksam gemacht und seine Bedeutung wächst ständig. Als Sprache der Globalisierung *par excellence*, ist es ihm gelungen, sich einen Platz innerhalb der marokkanischen Gesellschaft zu sichern. Der ratifizierte Vertrag des Freihandels mit den Amerikanern sowie die Konkurrenz zwischen den Vereinigten Staaten und Frankreich um den Maghreb werden der englischen Sprache dabei helfen, sich mehr auszudehnen und in die gesellschaftliche

⁴¹⁷ Vgl. al-Ġarbī, al-Muṣṭafā 1994.

Struktur Marokkos einzudringen. Langsam wird sie zu einem ernst zu nehmenden Konkurrenten für Französisch.

Die in der anglo-amerikanischen Schule ausgebildete marokkanische Intelligentsia, ist der Auffassung, dass Französisch nicht mehr das Monopol der Modernität besitzt. Das Englische ist im Kommen und durchdringt sicheren Schrittes traditionell französische Domänen, wie etwa Bildung, Forschung und Medien.

Auch der große Arabertum-Anhänger al-Gabri bezeichnet Englisch als die zukünftige Sprache der Wissenschaft: „Niemand kann heute von den modernen technologischen, den audio-visuellen Mitteln profitieren, wenn er kein Englisch beherrscht.“⁴¹⁸

Al-Gabri plädiert für den Ersatz der französischen Sprache durch die englische aufgrund ihrer Internationalität (*Luġa duwalīya*). Für ihn ist Französisch im Vergleich zu Englisch unterentwickelt (*luġa mutaḥallifa*).⁴¹⁹

4. INTELLEKTUELLER BEZUGSRAHMEN DES MODERNISIERUNGSKURSES: AŞĀLA ODER MU‘ĀŞARA?

Der Begriff „Modernität“ ist im Westen vor ungefähr einem Jahrhundert aufgekommen und findet heute noch ein allgemeines Interesse.⁴²⁰ Ihm entsprechen im Arabischen mehrere Begriffe, die diskursbedingt von einander variieren wie etwa *al-Ḥadāta*, *al-‘Aşrāniya* oder *al-Mu‘āşara*. Ihr gemeinsamer Nenner ist, dass sie trotz des langen Zeitraums strittige Begriffe geblieben sind, die angesichts ihres prozessualen Charakters noch immer viel Verwirrung provozieren.⁴²¹ So gleichen beispielsweise die Debatten der marokkanischen Denker und Intellektuellen diesbezüglich einem „Gespräch zwischen Tauben“ oder einem „Kampf mit Windmühlen“.⁴²² Nichtsdestotrotz bedienen diese Diskurse sich in ihren verschiedenen Spielarten einer *lingua franca*, die in der gewahrten Grenzziehung gegenüber einer entweder respektierten oder verworfenen Modernität besteht. Dass die Projekte der marokkanischen Intellektuellen unterschiedlicher Provenienz von dem Regenerationswunsch und von der Idee einer Modernisierung der auf vielen

⁴¹⁸ al-Ġabrī, Muḥammad ‘Ābid 1996, S. 18f.

⁴¹⁹ Ebd., S. 17.

⁴²⁰ Vgl. A‘rāb, Ibrāhīm: *Su‘āl al-işlāḥ wa-l-huwiya. Min as-siyāq ilā maşrū‘ al-ḥadāta*. Casablanca: Ifriqiya aš-Şarq, 2007, S. 231.

⁴²¹ Vgl. Sabīlā, Muḥammad: *Amşāğ, Mawāqif*, Nr. 64. Kenitra: Dār an-naşr al-maġribīya Adima, 1999, S. 22.

⁴²² Ebd., S. 34.

Ebenen traditionellen marokkanischen Gesellschaft getragen sind, liegt auf der Hand.

Uneinig ist man sich bezüglich der Vorstellungen, Referenzen und Mechanismen dieser erstrebten Modernität. Während z.B. die technische Modernität (*al-Ḥadāta at-tiqniya*), d.h. die Übernahme der modernen westlichen Errungenschaften in Technologie und Wissenschaft, allgemein willkommen und für unbedenklich gehalten wird, steht man der fortschreitenden Verwestlichung voller Argwohn gegenüber.⁴²³ Sowohl traditionalistische als auch progressive Diskurse produzieren Aussagen, die die „westliche“ Modernisierung mit der Erfahrung des kolonialistischen Schocks assoziieren und als existenzgefährdende Bedrohung und Dekonstruktion der marokkanischen Identität werten.⁴²⁴ Der marokkanische Philosoph Moḥammad Sabilā sieht in der *Modernität* den Nukleus der Krise des marokkanischen Intellektuellen und den Ursprung seines Misstrauens der Modernität gegenüber.⁴²⁵ Für dieses Phänomen hat Sabilā den Begriff „Schock der Moderne“ (*Ṣadmat al-Ḥadāta*) geprägt.⁴²⁶ In den Augen der Marokkaner sei die Modernität – so Sabilā – ein ungebetener Gast, der sich unangemeldet in die marokkanische Gesellschaft dränge.⁴²⁷ Es gelte, sich gegen die Moderne abzuschirmen, denn sie sei eine „von außen eingedrungene und eingeschlichene und keine endogene und regenerierende Modernität“ (*Ḥadāta daḥīla wa-mutasallila lā ḥadāta aṣīla wa-mutawallida*).⁴²⁸ Bereits die erste Begegnung mit ihr empfinde der Marokkaner als brutal und aggressiv (*‘anīfa wa-mustafizza*).⁴²⁹ Insofern sei das Modernitätsexperiment in Marokko, wie auch in der ganzen arabisch-islamischen Welt von besonderer Prägung: Man erlebe die Modernität weder vollwertig noch die Tradition originär, vielmehr erlebe man, wie die Relikte der Vergangenheit und die Ausläufer der Gegenwart zusammenprallen. Sabilā bezeichnet dies mit „*Waḍ‘ bainī*“, einer Zwischenposition zwischen einer „hybriden Modernität“ (*Ḥadāta ḥalāsiya*) und

⁴²³ Vgl. Sabilā, Muḥammad: *Madārat al-ḥadāta*. Rabat: Dār ‘Ukāz, 1988, S.184.

⁴²⁴ Vgl. Sabilā, Muḥammad: *al-Ḥadāta wa-mā ba’d al-ḥadāta*. Casablanca: Dār Tubqāl li-n-našr, 2000, S. 92.

⁴²⁵ Siehe Sabilā, Muḥammad: *Difā‘an ‘an al-‘aql wa-l-ḥadāta*. Casablanca: Silsilat Kitāb al-Ḡaib, Nr. 39, 2003, S. 61.

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Sabilā macht hier eine Anspielung auf die Niederlage in der Schlacht von Isli 1844 – gegen die französischen Streitkräfte – und die Einnahme Tetuans 1860 durch die Spanier. Vgl. hierzu das Kapitel *das Bild Europas in marokkanischen Reiseberichten*, S. 39.

⁴²⁸ Sabilā, Moḥammad 2000, S. 21.

⁴²⁹ Ebd.

einer „unechten Traditionalität“ (Taqlīd haḡīn).⁴³⁰ Aus dieser Kombination resultiert zwangsläufig eine „spannungsgeladene Mischung“ (Mazīḡ mutawattir).⁴³¹

Diese sich ständig verändernde Konstellation hat zur Entstehung von divergierenden und heftig konfligierenden Reaktionen innerhalb der marokkanischen intellektuellen Schichten geführt. Seit Anfang der 1970er Jahre konstatieren wir im Wesentlichen die Herausbildung von drei Modi, die sich jeweils zur Modernität positionieren:

- liberale Befürworter,
- salafitische Ablehnungsfront,
- kompromissbereite Intelligenz

Diese drei Diskurse werden im Folgenden in Anlehnung an konkurrierende Stellungnahmen dargelegt:

– LIBERALE BEFÜRWORDER:

Eine zentrale Denkfigur des liberalen Diskurses besteht darin, die Notwendigkeit eines kategorischen Abbruchs mit der Vergangenheit und dem Erbe sowie die vollkommene Öffnung auf den „fortschrittlichen Anderen“ zu demonstrieren.⁴³²

Einer der prominentesten und einflussreichsten Vertreter dieser Richtung ist der marokkanische Philosoph und Historiker Abdellah Laroui (ʿAbdallāh al-ʿArwī). Großen Bekanntheitsgrad erlangte Laroui mit seiner Theorie der Säkularisierung (*al-ʿAlmana*) und der Rationalisierung des Erbes (*ʿAqlanat at-turāt*), die praktisch sein gesamtes „geistiges Projekt“ prägten⁴³³ und ihm den Beinamen des „Pioniers der Modernität im modernen arabischen Denken“ einbrachte.⁴³⁴

Mit den Thesen Larouis ist die Sichtweise verbunden, die Modernität als einen geistigen Zustand und die Welt in einem neuen Licht zu betrachten. Der Mensch und seine Beziehung zum Universum sollen neu definiert werden. In seinem „geistigen Projekt“ lässt Laroui keinen Platz für übernatürliche Kräfte.⁴³⁵ Wenn die Modernität erreicht werden sollte, müsse es das Ziel sein, einen radikalen Abbruch mit dem Erbe herbeizuführen, um vom „Stadium traditionellen und religiösen Denkens“ zum „offenen Säkularismus in weltlichen Angelegenheiten“ zu gelangen.⁴³⁶ Denn die Idee

⁴³⁰ Sabīlā, Moḡammad 1999, S. 37.

⁴³¹ Sabīlā, Moḡammad 2003, S. 73f.

⁴³² Vgl. al-ʿArwī, ʿAbdallāh: *Mafhūm al-ʿAql*. Casablanca: al-Markaz at-taqāfī al-ʿarabī 1983, S. 10.

⁴³³ Sein Ruhm ist insbesondere auf das in den 1960er Jahren erschienene Buch *al-Idiyūlūḡīya al-ʿarabiya al-muʿāšira* (die zeitgenössische arabische Ideologie) begründet.

⁴³⁴ Vgl. Aʿrāb, Ibrahīm 2007, S. 231.

⁴³⁵ Siehe dazu Yaḡyā, Muḡammad: *al-Qaṭīʿa bain al-muṭaqqaf wa-l-Faqīh*, Birhamud 2001.

⁴³⁶ Vgl. Kamāl, ʿAbdallaṭīf: *al-Fikr al-falsafī fi l-Maḡrib*. Qirāʾāt fi aʿmāl al-ʿArwī wa-l-Ġābrī.

der Modernität ist bei Laroui eng verbunden mit dem Prozess der Niederreißung der traditionellen Glaubenssätze, welche im Laufe der Geschichte in den arabisch-islamischen Gesellschaften den Rang der Heiligkeit erworben haben. Nur die Rationalität sei der Garant, die Schwelle zum Fortschritt zu überschreiten, heißt es bei Laroui.⁴³⁷

Die Gründe des Zurückbleibens und der Stagnation in der islamischen Geschichte, also *al-Lāḥadāta* (die Unmodernität,) führt Laroui in seinem Werk „Mafhūm al-‘Aql“ auf die Dominanz des „absoluten Geistes“ (al-‘Aql al-muṭlaq) oder des „scholastischen Geistes“ (al-‘Aql al-kalāmī) zurück sowie auf das Fehlen einer Konzeption des modernen rationalistischen Geistes. In diesem viel diskutierten Buch enthüllt der marokkanische Denker die Missverhältnisse der Erbtendenz und ihre Perspektivlosigkeit auf Grund ihrer blinden Treue zur traditionellen Mentalität und ihrer Leugnung der Evolution im Laufe der Geschichte.⁴³⁸

Im Kern zeigt Larouis These auf, dass mit der Modernisierung eine Säkularisierung einhergeht. Laroui verbindet mit Modernität die Prinzipien des *westlichen Laizismus* (al-Lā’ikīya al-ġarbīya) und hält sie für die einzige Brücke zur Welt der Modernität.⁴³⁹ Bis zu seinen letzten Werken hält Laroui daran fest, sakrosankte Dinge und Rationalität voneinander abzugrenzen. Larouis unumwundenes Bekenntnis ist, dass Religion und Ratio unverträglich seien. Es könne folglich niemals zu einer Annäherung zwischen den beiden Kategorien kommen. Die Religion gründe auf „dem Absoluten“ (*al-Muṭlaq*) und „der Konstanz“ (*aṭ-Ṭābit*) in einer modernen Welt, die nur an den Erzeugel des Wandels und des Fortschrittes glaubt.⁴⁴⁰

Laroui lehnt das Trugbild der kulturellen Kontinuität und die Rückbesinnung auf das Erbe ab und sieht in der westlichen Laizität den „Rettungsanker“⁴⁴¹, der in der Lage sei, die arabischen und islamischen Länder aus den „mittelalterlichen Zuständen“ in moderne Zeiten zu führen.⁴⁴² Laroui fasst das Erbe, zu dessen Hauptkomponenten die

Casablanca 2003, S. 20.

⁴³⁷ Ebd.

⁴³⁸ Vgl. al-‘Arwī, ‘Abdallāh: *Mafhūm al-‘Aql*. Casablanca, Beirut: al-Markaz aṭ-ṭaqāfī al-‘arabī, 1996, S. 17.

⁴³⁹ Ebd., S. 363.

⁴⁴⁰ Ebd.; vgl. auch ‘Abdallaṭīf, Kamāl 2003, S. 51-63.

⁴⁴¹ al-‘Arwī, ‘Abdallāh: *al-‘Arab wa-l-fikr at-tariḥī*. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa, 1973, S. 205.

⁴⁴² al-‘Arwī, ‘Abdallāh: *Mafhūm al-Adlūġa*. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfī al-‘arabī¹1983, S. 9; vgl. auch den Interview mit al-‘Arwī in der marokkanischen Tageszeitung *al-Aḥdāt al-maġribīya* (8. Dezember) 2001.

Religion gehört, als Entwicklungshindernis auf, da sie sich im Laufe der Zeit in Restriktion und unterwerfende Gesetze verwandelte.

Laroui stellt seine Begeisterung über die Modelle des Westens nicht in Abrede.⁴⁴³

Er sieht darin eine Referenz und ein nachahmenswertes universales Muster, das den Weg der Erlösung darstelle. Für Laroui gibt es seit Anfang der *Nahḍa* nicht einen renommierten arabischen Denker, der dem Einfluss der westlichen Ideen entronnen ist.⁴⁴⁴ Er kann sich keine Modernität in einem arabisch-islamischen Land vorstellen, das nicht auf westlichen Prinzipien und Ideen gründe.

In seinem Buch „*Mafhūm al-adlūġa*“ bilanziert Laroui bestürzt:

„Wer heute zur Ablehnung der importierten Ideen aufruft, nachdem mehr als ein Jahrhundert seit der „Renaissance“ vergangen ist und nach dem alle Reformer unfähig waren zu schwimmen außer im Weltmeer der westlichen Ideen und Theorien, der spricht leere, absolut unsinnige Worte aus, die für ihn nichts Konkretes bringen, weil unser Band, logisch, historisch und empirisch gesehen, mit dem islamischen Erbe in Wirklichkeit in allen Bereichen gerissen ist. Der sogenannte kulturelle Fortbestand ist illusionär, weil wir konstant für alte Verfasser lesen und über sie weiter verfassen.“⁴⁴⁵

– DIE ABLEHNUNGSFRONT GEGENÜBER DER „WESTLICHEN“ MODERNITÄT

Auf der Karte des zeitgenössischen marokkanischen Modernitätsdiskurses tut sich eine andere Kategorie von Intellektuellen hervor, deren Maßstäbe sich im Verständnis der Modernität und in ihrem Konflikt mit dem Säkularismus (al-*ʿAlmāniya*) aus der weit zurückliegenden islamischen Vergangenheit schöpfen. Auf die Modernisierungsforderungen der Säkularisten reagieren sie mit der Forderung nach einer rigorosen Traditionsbewahrung.

Zu den Pionieren der Ablehnungsfront der Säkularisierungsthese zählt der marokkanische Forscher Taha Abderahman (Ṭāha *ʿAbdarraḥmān*), der in den letzten Jahren gesteigerte Aufmerksamkeit erfuhr.

Abderahman versucht zu beweisen, dass der Weg einer „Modernität ohne jegliche Grenzen“ (*Ḥadāṭa bilā ḥudūd*), zu der Abdellah Laroui an der Spitze der marokkanischen Säkularisten aufrief, die Lahmlegung des Erbes und das Einfrieren ihrer Potentialitäten nach sich zöge, wie auch die Forderung der islamischen

⁴⁴³ al-*ʿArwī*, Abdallāh 1973, S. 205.

⁴⁴⁴ al-*ʿArwī*, Abdallāh 1983, S. 23.

⁴⁴⁵ al-*ʿArwī*, *ʿAbdallāh* 1973, S. 205.

Gesellschaften nach umgrenzten Handlungsräumen, die den Muslimen zum braven Konsumenten von ubiquitären westlichen Modellen und zum westlichen Lebensstil erziehe.⁴⁴⁶

Abderahman vertritt die Ansicht, dass „Larouis Modernität“ (al-‘Aṣrānīya al-‘arwīya) keine originelle Modernität sei, sondern eine Reproduktion (naṣḥ) und somit eine Deformation der Modernität.⁴⁴⁷ Die unreflektierte Wiedergabe (an-Naṣḥ al-babaḡāwī) der westlichen Modernität bezeichnet Abderahman als Bankrotterklärung der arabisch-islamischen Modernisierung. Denn ihre Wege seien nicht auf die arabisch-islamische Welt im Prozess des modernen *societybuilding/nationbuilding* anwendbar.⁴⁴⁸ Sie stütze sich auf Prinzipien, die nicht nur im absoluten Widerspruch zum religiösen islamischen Recht (aṣ-Ṣarī‘a) stünden, sondern auch im Widerspruch zur Modernität selbst.⁴⁴⁹ Abderahman führt ins Feld, dass die Vorstellung der Modernität in ihrer westlichen Praxis ohnehin „eine Verfälschung“ (Taḥrīf) erfahren habe, dass sie nämlich die fundamentalen Grundbestände und grundlegenden Zielsetzungen der Modernität zu ihrem Gegenteil umgewälzt habe.⁴⁵⁰ Die Modernität, die ursprünglich auf dem Prinzip der Ablehnung der Vormundschaft (*Mabda’ rafḍ al-wiṣāya*) und dem Prinzip der Mündigkeit (*Mabda’ ar-ruṣd*) gründet, handle nun tutelarisch, indem sie von den Anderen fordere, einen Bruch mit ihrer Vergangenheit herbeizuführen, selbst wenn diese Vergangenheit glorreich war.⁴⁵¹ Diese janusgesichtige Haltung präge grundsätzlich die „westliche Modernität“. Abderahman entrüstet sich darüber, dass die Modernität, zu der Laroui aufruft, nur auf den Trümmern der Väter und den Gebeinen der Großväter zustande kommen könnte.⁴⁵²

„Ich verstehe nicht, was Manche gegen die Vergangenheit und deren Menschen haben, dass sie sie dämonisieren, ja sie als das unablässig drohende Unheil (Ṣarr mustatīr) axiomatisieren.“⁴⁵³

⁴⁴⁶ ‘Abdarraḥmān, Ṭāha: Su’āl al-Aḥlāq. Musāhama fī n-naqd al-aḥlāqī li-l-ḥadāṭa al-ḡarbiya. Casablanca, Beirut 2000a, S. 196.

⁴⁴⁷ ‘Abdarraḥmān, Ṭāha: Rūḥ al-ḥadāṭa wa-l-Ibdā’. In: *as-Siyāsa al-ḡadida*, Nr. 442 (11. Juli 2003), S. 4.

⁴⁴⁸ ‘Abdarraḥmān, Ṭāha: Fiqh al-falsafa 2- al-Qaul al-falsafī. Casablanca: Dār Tubqāl, 1999, S. 12.

⁴⁴⁹ ‘Abdarraḥmān, Ṭāha 2000a, S. 195f.

⁴⁵⁰ ‘Abdarraḥmān, Ṭāha Juli 2003, S. 4.

⁴⁵¹ ‘Abdarraḥmān, Ṭāha: Ḥiwārāt ḥaula al-mustaḡbal. Rabat: Manšūrāt az-Zamān/ Nr. 13, 2000b, S. 29.

⁴⁵² Ebd., S. 11.

⁴⁵³ ‘Abdarraḥmān, Ṭāha Juli 2003, S. 4.

Innerhalb seines Diskurses entlarvt Abderahman die Unterschiede zwischen zwei Aspekten der Vergangenheit:⁴⁵⁴

a– Die Vergangenheit der Ereignisse (Māḍī al-waqāʿiʿ), diese sei unwiederkehrbar.

b– Die Vergangenheit der Werte: (Māḍī al-qiyam) sie sei schöpferisch und verlässlich im Prozess der Zukunftsgestaltung und der Gründung der „arabischen Modernität“.⁴⁵⁵ Abderahman bezeichnet dies mit „neuem Erbe“ (at-Turāt al-ġadīd).⁴⁵⁶

Seine programmatische Devise im Prozess der Errichtung einer „arabischen Modernität“ heißt in diesem Zusammenhang „eine Rückbesinnung auf die Werte der Vergangenheit ist adäquater als die Nachahmung“ (at-Taʿṣīl aulā min at-Taqlīd).⁴⁵⁷

Abderahmans Grundabsicht liegt darin, gemäß produktiven Werten der Vergangenheit zu agieren anstatt sich an die Nachahmung von aussichtslosen Werten der Moderne zu klammern. Imitation würde zu mehr Abhängigkeit führen.

Der Geist der Modernität im Sinne Abderahmans weist zahlreiche Prinzipien auf, u.a.⁴⁵⁸

– Kreativität (al-Ibdāʿ): Der wichtigste Charakterzug der Modernität sei Originalität (Rūḥ al-Ḥadāṭa al-Ibdāʿ), die nur geleistet ist, wenn man sich vom „Anderen“ befreit;

– Vervielfachung (at-Taʿdīd) Abderahman wehrt sich gegen die Auffassung, die Moderne könne überall in der gleichen Form verwirklicht werden. Es existieren keine einzigartige und allgemeingültige Modernität für Abderahman, sondern vielfältige und ungewöhnliche Modernitäten (Ḥadāṭāt muḥtalifa wa-ġair maʿlūfa). Es darf durchaus möglich sein, einen anderen unbetretenen Weg der Modernität einzuschlagen, unter der Bedingung, dass man kreativ ist, was nicht der Fall wäre wenn die erstrebte Modernität lediglich auf der Nachahmung des „Anderen“ beruhe. Die Modernität lässt sich schließlich nicht übertragen „al-Ḥadāṭa lā tunqal“, so lautet eine seiner Modernisierungstheorien.⁴⁵⁹

– Ermöglichung (at-Tamkīn) d.h. die Modernität ist kein herabgesandtes

⁴⁵³ ʿAbdarraḥmān, Ṭāha 1999, S. 28.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ ʿAbdarraḥmān, Ṭāha 2000b, S. 29.

⁴⁵⁷ ʿAbdarraḥmān, Ṭāha 2000a, S. 33.

⁴⁵⁸ ʿAbdarraḥmān, Ṭāha Juli 2003, S. 4.

⁴⁵⁹ Ebd.

(offenbartes) Schicksal, sondern eine Ernte der menschlichen Schaffenskraft (Amr mumkin lā qadar munazzal)⁴⁶⁰: Das „neue Erbe“ ist fähig zu Modernisierung und Demokratisierung.

– Relativierung (*at-Tansīb*) Die Modernität als rein westliches Importgut wird abgelehnt. Im Gegenzug wird versucht, sie als autochthones Produkt zu konstruieren. Jede Nation hat ihre eigene spezifische Modernität. So ist die modernistische Kultur, wie hoch ihre Errungenschaften auch sind, ein „relatives Produkt“, d. h. sie bleibt ein spezielles Produkt für eine spezielle Gemeinschaft, mit ihren speziellen Normen und Bedürfnissen und einem speziellen Hintergrund. Die Modernität ist ein Geist, der verschiedene Aspekte hat und nicht nur einen. „Die westliche Modernität“, aus der manch einer die Referenz, das Modell, das Vorbild, das Paradigma machte, sei lediglich ein Aspekt des Geistes der Modernität und nicht der Geist der Modernität selbst.

Das Modernitätsverständnis dürfe nicht, wie bei Laroui, Ausdruck eines exklusiven Zugangs zur Wahrheit sein, sondern nur Ausdruck eines anderen Zugangs. (...) Daher müsse die Modernität relativiert werden (*Tansīb al-Ḥadāta*), so dass jede Nation über ihre eigene Modernität verfügt, vorausgesetzt, dass diese Nation auf „die blinde Nachahmung“ (*at-Taqlīd al-a‘mā*) verzichtet und Kreativität anstrebt.⁴⁶¹ Der Geist der Modernität bleibt universell, aber der Impuls der Modernität ist lokal bestimmt und nicht universell. Abderahman verzeichnet zweierlei Arten von Universalität:⁴⁶² eine kontextuelle (*Kaunīya siyāqīya*) Universalität und eine nicht-kontextuelle (*Kaunīya ġair siyāqīya*). Erstere geht davon aus, dass eine Sache durchaus an einem Ort erschaffen werden kann, gleichzeitig aber wieder an einem anderen Ort geschöpft wird, wie etwa die Menschenrechte.

Die nicht kontextuelle Universalität hingegen garantiert die Erschaffung einer Sache in einer Gesellschaft und nicht ihre Erschaffung in einer anderen. Nicht alle Errungenschaften der „westlichen Modernität“ seien universell gültig. Abderahman beäugt die „westliche Modernität“ eher skeptisch. Obwohl sie der Form nach positiv erscheine, hält sie negativen Inhalt verborgen und weise gravierende Defizite auf. Ihr Hauptmakel sei der Egoismus. Abderahman wendet sich vor allem dagegen, dass sie nicht als Motor der sozialen Prosperität wie man behaupte, sondern als Faktor der Ausbeutung betrachtet wird. Sie bemühe sich nicht um einen umfassenden Aufschwung (*al-Izhār al-ġamā‘ī*), wie sie in dem Maße an die autonome Blüte (*Izhār*

⁴⁶⁰ Ebd.

⁴⁶¹ Ebd.

⁴⁶² Ebd.

ad-dāt) und die egoistische Blüte (al-Izhār al-anānī) arbeite.⁴⁶³ Die Modernität reduziere den Menschen zu einer Maschine (Āla) anstatt ihn als „eine Einheit von Werten“ wahrzunehmen.⁴⁶⁴

Ein weiterer Mangel der „westlichen Modernität“ liegt nach Abderahman in ihrer Immoralität und in der Erschütterung der ethischen Grundsätze. Er stellt die These auf, die westliche Modernität sei ethisch defizitär und hält westliches, insbesondere materialistisches Denken für menschenverachtend und grundsätzlich unvereinbar mit den Grundsätzen des Islams.⁴⁶⁵ Das Wachstumsprinzip der industriellen Gesellschaften stellt für ihn nicht das große Faszinosum der Moderne, sondern das wahre Übel dar, das die Menschen von ihrem „Selbst“ und voneinander entfremdet. Der technologische Sprung und die marktwirtschaftlichen Strukturen wirkten sich auf den „Westler“ verheerend aus. Sie bewirkten eine tiefgründige spirituelle Leere und einen Zusammenbruch der Moraltheorien und Verhaltenskodex; was zu einem Gefühl von Verlorenheit und zur Weltflucht führe, so dass „der moderne westliche Mensch“ unter Qualen nach einer Gleichgewichtsformel suche.

Den Herausforderungen der Modernität hält Abderahman die Ethisierung der Modernität (Taḥlīq al-Ḥadāṭa) entgegen.⁴⁶⁶

In einem Ausschnitt aus seinem im Jahre 2000 erschienen Buch *Suʿāl al-aḥlāq* ist z. B. zu lesen:

„Es ist Zeit, eine neue Zivilisation zu schaffen, in der die Macht nicht mit dem „Logos“ sondern dem „Ethos“ verbunden ist, so dass für den Wert des Menschen nicht sein Geist und seine Worte, sondern seine Taten und seine Moral entscheidend sind.“⁴⁶⁷

Abderahman sieht im Islam und seinen moralischen Werten die einzige Kraft und Alternative, das Moralvakuum auszufüllen.⁴⁶⁸

Moral ohne Religiosität ist für Abderahman undenkbar; die Moral geht mit Religion einher.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ ʿAbdarraḥmān, Ṭāḥa 2000a, S. 146.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Ebd.

⁴⁶⁹ ʿAbdarraḥmān, Ṭāḥa: al-Ḥaqq al-ʿarabī fī l-iḥtilāf al-falsafī. Casablanca, Beirut 2002, S. 183.

– KOMPROMISSBEREITE INTELLIGENTSIA:

Während Abdellah Laroui und Abderahman Taha Erbe und Modernität für unvereinbar erachten, versucht Muḥammad ʿĀbid al-Ġābrī (Mohamed Abid al-Gabri) sozusagen die Quadratur des Kreises zu schaffen. Er sucht nach Orientierungspunkten in beiden Richtungen und legt eine Neuformulierung der Modernität vor, die eine Brücke zwischen beiden Lagern schlagen sollte.⁴⁷⁰ Das gesamte Schaffen al-Gabris ist durch das Bemühen gekennzeichnet, die praktischen und theoretischen Bedingungen für die Entstehung einer symbiotischen Beziehung zwischen den Idealen des arabisch-islamischen Erbes und der Dynamik der modernen westlichen Welt auszuloten.

Dabei gibt er zu bedenken, bei der Bewältigung des Problemkomplexes „Authentizität versus Modernität“ stufenweise und in kleinen Etappen vorzugehen. Diesen Begriff nannte er *at-Tarayyut* (das Schritt-für-Schritt-Gehen).⁴⁷¹

Die aufgezeichneten Leitlinien lassen sich in sämtlichen seiner Werke zurückverfolgen. Den deutlichsten Ausdruck finden diese Ideen schließlich in seinem Werk *Iškāliyat al-Fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir* (Die Problemkomplexe des zeitgenössischen/modernen arabischen Denkens). Darin wendet sich al-Gabri der Frage zu, wie sich ein Mittelweg bahnen lässt, an dessen Ende Erbe und Modernität verschmelzen. Bei seinen Bemühungen um eine mögliche Bewältigung dieses Problems zeigt er uns den Weg auf, der zur Gründung eines arabischen Modernisierungsprojektes führen sollte. Al-Gabri vertritt die Auffassung, dass beide Flügel des arabischen Modernisierungsdiskurses den „Traum der arabischen Renaissance“ „*Ḥulm an-Nahḍa*“ verfehlt haben. Bei der Bilanzierung betrachtet er die Bemühungen der beiden extremen Positionen als gescheitert. Beide begingen die gleichen Fehler. Rückblickend vermerkt al-Gabri:

„Der arabische Salafit und der Liberale sind kompatibel. Beide sehen in der *Nahḍa* (Erwachen) einen Sprung über die Geschichte und nicht ihre Gestaltung. Der Erste sieht in ihr die Rückkehr zu den Methoden der Ahnen der Nation, der Zweite hingegen die Hinwendung zu den europäischen Prinzipien.“⁴⁷²

⁴⁷⁰ al-Ġābrī, Muḥammad ʿĀbid: *Taṭawwur al-Intiliġinsiyā l-maġribīya. al-Aṣāla wa-t-taḥḍīt fī l-Maġrib*. In: ʿAbalkādir Ġāġlūl (Hrsg.): *al-Intiliġinsiyā fī l-Maġrib al-ʿarabī*. Beirut: Dār al-ḥadāṭa, 1984, S. 5-65.

⁴⁷¹ al-Ġābrī, Muḥammad ʿĀbid: *Maʿa al-ustād ʿAbdallāh al-ʿArwī fī mašrūʿihi l-idiulūġī*. In: *Mawāqif*/ Nr. 8, S. 97.

⁴⁷² al-Ġābrī, Muḥammad ʿĀbid: *al-Ḥiṭāb al-ʿarabī al-muʿāṣir*. Beirut: Dār aṭ-Ṭaliʿa, 1982, S. 37.

Al-Gabris Leistung zeichnet sich dadurch aus, dass er sich sowohl gegen die streng salafitische (Mawāqif salafiya mutašaddida) als auch gegen die modernistische Denkrichtung (Mawāqif ‘asrāniya) abgrenzt:

– Die streng salafitische Strömung betreibt einen Anti-Modernisierungsdiskurs, der jegliche Anleihen von westlichen Modellen zurückweist.⁴⁷³ Während die einen sie (die Modernisierung) als Synonym für Hegemonie und Verwestlichung verstehen, assoziieren die anderen sie mit Laizismus, Ketzerei und Kreuzzügen.⁴⁷⁴ Für al-Gabri verkörpert diese Tendenz den „Geist der Vergangenheit“ (‘Aql al-Māḍī), weil sie der weit zurückliegenden arabischen Vergangenheit angehört.

Diese Strömung lehnt „die westliche Modernität“ definitiv ab und spricht sich für eine unmündige Modernität (*Ḥadāta rašīda*) aus, die aus der arabisch-islamischen Kultur hervorgehen müsse.⁴⁷⁵

– Die modernistische Strömung: Ihre Anhänger verstehen sich als Säkularisten. Sie beschränken sich auf die Immanenz und Verweltlichung der Gesellschaft und leisten jeglichen Verzicht auf darüber hinausgehende Fragen. Vielmehr halten sie fest am westlichen Modell und sehen darin eine zuverlässige und zuversichtliche Referenz, in deren Rahmen sie sich ideell betätigen und bewegen können. Während die Säkularisten zum kategorischen Bruch mit dem Erbe aufrufen, weil sie es für „tot“ und „tödlich“ (mayyit wa-mumīt) erachten, bezeichnet al-Gabri dieses Erbe als tot-lebendig, „*mort-vivant*“ (al-Ḥayy al-mayīt). Es ist „ḥayy“, weil es in uns – wohl oder übel – lebt und „mayyit“ (tot), weil es die Vergangenheit darstellt.⁴⁷⁶

Oft nimmt al-Gabri in seinen Schriften den Fall Larouis zum Anlass, um die radikalen Ansichten der pro-westlichen Modernisten zu verwerfen, weil sie das Erbe als überholt und rückständig erachten und der Universalität der westlichen Modelle Vorschub leisten.⁴⁷⁷ Laroui und die Anhänger seiner Strömung können sich keine Modernität vorstellen, die auf anderen Prinzipien gründet als auf westlichen.⁴⁷⁸

Al-Gabri hält Laroui zwar zugute, sich für die Modernisierung des arabischen Denkens unerbittlich einzusetzen. Er ruft stets in Erinnerung, dass Larouis *geistiges Projekt* im Dienste der Modernitätsfrage steht, kreidet ihm aber gleichzeitig seine

⁴⁷³ al-Ġabrī, Muḥammad ‘Ābid: *Iškāliyat al-fikr al-‘arabī al-mu‘āšir*. Beirut: Dār at-Ṭalī‘a, 1990, S. 15ff

⁴⁷⁴ Vgl. A‘rāb, Ibrāhīm: *al-Islām as-siyāsī wa-l-ḥadāta*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘arabī, 1983.

⁴⁷⁵ al-Ġabrī, Muḥammad ‘Ābid 1982, S. 38.

⁴⁷⁶ al-Ġabrī, Muḥammad ‘Ābid: *at-Turāt wa-l-ḥadāta*. Beirut 1999, S. 332.

⁴⁷⁷ al-Ġabrī, Muḥammad ‘Ābid, *Mawāqif*/Nr. 8, S. 60.

⁴⁷⁸ al-Ġabrī, Muḥammad ‘Ābid: 1982, S. 31.

Meinungsstarre an und formuliert eine Kritik an seinen Weltanschauungen und ideologischen Interpretationsweisen der Modernität.⁴⁷⁹

Al-Gabri hält Larouis Denken für grundlos und utopisch, da er die Wiederbelebung und den Fortschritt verkündet mit Hilfe von Geisteskomponenten, die zum westlichen Modell gehören und in keiner Beziehung zu der gegenwärtigen arabischen Realität stehen.⁴⁸⁰

Die westlichen Theorien seien größtenteils deplaziert und inadäquat für die Analyse nicht-westlicher Gesellschaften, da das Denken und Handeln dort anderen, kulturspezifischen Hypothesen und Konzeptionen folge, die in der Analyse beachtet werden müssen. Al-Gabri hält es für unangebracht, den eigenen Wertekanon vom Westen bestimmen zu lassen und in den westlichen Errungenschaften eine Messlatte zu sehen, welche im arabisch-islamischen Kulturkreis erreicht werden müsse, um gleichwertig zu sein.

Die Imitation und der Import von westlichen Modellen werden nicht das Problem der Unterentwicklung und Rückständigkeit lösen, sondern zu internen Gegenreaktionen führen, die sich in Abwendung und Abschottung manifestieren. Der Denker al-Gabrī unterstrich die Gleichwertigkeit aller Kulturen. Die Moderne sei nicht allein aus der europäischen Kultur hervorgegangen, sondern eine Entwicklung in der Geschichte des Menschen, zu der nicht-europäische, unter anderem auch arabisch-islamische Einflüsse beigetragen haben. Al-Gabri betrachtet Laroui als einen Denker, der zu einer „in der Welt der Abstraktionen isolierten Elite gehört, die sich nur noch mit *Universalität* und *Internationalität* beschäftigt.“⁴⁸¹

Daher ruft al-Gabri die geistige Elite in Marokko auf, sich auf das eigene Erbe zu besinnen, denn es sei einfach unmöglich, die Werte der Modernität in die arabisch-islamischen Gesellschaften einzuführen ohne Inspiration von bzw. Anlehnung an das eigene Erbe (*at-Taʿṣīl*). Dies soll jedoch nicht als salafitisch verstanden und für heilig und unfehlbar erachtet werden.⁴⁸²

Das Erbe sei nach al-Gabris Überzeugung diskutabel und neu interpretierbar. Im Erbe gebe es das Nützliche (*an-Nāfiʿ*) und das Schädliche (*aḍ-Ḍārr*), weshalb al-Gabris auf die Notwendigkeit einer Aufhellung der in dem Erbe enthaltenen dynamischen Momente und Kerne der Modernität bestehe. Hierbei soll das Prinzip

⁴⁷⁹ al-Gabrī, Muḥammad ʿĀbid, *Mawāqif*/Nr. 8, S. 60 u. 100.

⁴⁸⁰ Ebd.

⁴⁸¹ Ebd., S. 91ff.

⁴⁸² al-Ġabrī, Muḥammad ʿĀbid: *Naḥnu wa-t-turāt*. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-ʿarabi 1985, S. 23f.

der Auslese und des Eklektizismus (Mabda' at-Taḥayyur wa-l-Intiqā') eigentlich den Umgang mit dem arabisch- islamischen Erbe leiten. Es gehöre zum Handwerk aller Modernisten, das Positive sowohl an der westlichen Modernität und als auch am eigenen Erbe vom historischen Ballast zu befreien und ihre aktiven Seiten (*al-Wağh al-fā'il*) herauszustellen, um damit die eigene Authentizität und moderne Bewusstseinsbildung voranzutreiben.⁴⁸³ Der junge marokkanische Forscher Idriss Hani (Idrīs Hānī) bezeichnet diesen Umstand mit „*at-Takayyufāniya al-ḥallāqa*“, d.h. die kreative Fähigkeit, Übernommenes an die eigene Kultur anzupassen.⁴⁸⁴

Der Weg zur der Moderne (oder Modernität) soll allerdings durch eine „doppelseitige Kritik“⁴⁸⁵ (*an-Naqd al-muzdawīğ*) gehen, denn Kritik des *Anderen* erfordert auch Selbstkritik.⁴⁸⁶ Erst durch ein konglomeratorisches Erkennen und eine kritische Prüfung der eigenen Kultur könnten Veränderungen intern in Bewegung gesetzt werden.⁴⁸⁷

Die unüberlegte Rückbesinnung auf die Vergangenheit führe nicht zur Authentizität, vielmehr zu ihrem Gegenteil, nämlich zur unrühmlichen Nachahmung (*al-Muḥākāt ar-radī'a*), die wiederum zur „zeitlichen Verfremdung“ (*Iğtirāb zamānī*) führe oder auf die Erstarrung (*al-Ġumūd*) hinweise.⁴⁸⁸

Al-Gabri erachtet es als seine Pflicht, den Standpunkt derjenigen, die die Authentizität als unabdingbare Rückkehr zu den weit zurück liegenden Wurzeln verstehen, zu korrigieren.

Sich auf althergebrachten Mechanismen im Erbe zu versteifen, sei nicht unbeschränkt hinnehmbar, solange sie nicht ihre Wirksamkeit zeitigen.

In seinem Werk *at-Turāt wa-l-Ḥadāta* drückt al-Gabri diese Notwendigkeit in voller Schärfe aus:

„Es ist nicht wahr, dass alles „Volkstümliche“ oder „Oppositionelle“ in unserem Erbe fortschrittlich ist, und es nicht alles „Konventionelle“ zwangsläufig rückschrittlich. Das, was wir die „volkstümliche“ Seite in unserem Erbe bezeichnen, beinhaltet Ideen und Vorstellungen, die Tyrannei und Despotismus glorifizieren und Gleichgültigkeit und

⁴⁸³ al-Ġabrī, Muḥammad 'Ābid 1999, S. 39.

⁴⁸⁴ Hānī, Idrīs: Mašrū' at-tabannī al-ḥadāri wa-t-tağdid al-ğidri. al-Fikr al-islāmī al-mu'āšir wa-l-as'ila al-ḥariğa. Rabat 2006, S. 86.

⁴⁸⁵ al-Ġabrī, Muḥammad 'Ābid 1999, S. 260.

⁴⁸⁶ Ebd., S. 11.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 6.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 39.

Resignation predigen, ebenso beinhaltet es Gedanken und andere Vorstellungen, welche die Erwartungen unserer Vorfahren nach einem besseren Leben formulieren. Genauso geschieht es mit der Seite, die wir als „offiziell“ oder als „offizielle Ideologie in unserem Erbe“ bezeichnen.⁴⁸⁹

Er betont daher die Bedeutung des Erbes und die Notwendigkeit, es kritisch und rational zu gebrauchen. Darüber hinaus drückt al-Gabri in voller Schärfe die Notwendigkeit einer kritischen Revision und Aufwertung des arabisch-islamischen Kulturerbes aus.

Gefragt ist hier eine moderne Wahrnehmung des Erbes (*Ru'ya 'aşriya li-t-turāt*), die die altertümliche Lektüre des Erbes leugnet, um eine archaische Lektüre der Gegenwart zu vermeiden.⁴⁹⁰

Nicht die Rückkehr zum Ursprung aus nostalgischen oder phobischen Gründen ist gefragt, sondern die Wiederherstellung dieses Ursprungs mit einer aufgeschlossenen Sichtweise, nach den Maßstäben unserer Zeit.⁴⁹¹

„...solange wir nicht rational mit unserem Erbe umgehen, und solange wir die Ursachen der Despotie und deren Aspekte in diesem Erbe nicht entlarvt haben, wird uns die Schaffung einer eigenen Modernität, mit der wir Anschluss an die „internationale“ Modernität bekommen und zwar als aktive Mitglieder (*fā'ilīn*) und nicht lediglich als passive Mitläufer (*munfa'ilīn*), nicht gelingen.“⁴⁹²

Al-Gabri steht nicht allein mit seinem Projekt der „Inbesitznahme und Investierung des Erbes“ im Prozess der Gründung einer modernen arabischen Gesellschaft. In dieser Hinsicht schließt sich auch Abdelkébir Khatibi (‘Abdalkabīr al-Ḥaṭībī), ein frankophoner marokkanischer Verfechter der Modernität, al-Gabri an und führt diese Tendenz weiter:⁴⁹³

„Um die Beziehung zum Erbe (at-Turāt) abzubereiten, muss man es erst kennengelernt haben und von ihm durchdrungen sein. Ich kann mir

⁴⁸⁹ Ebd.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 26.

⁴⁹¹ Ebd., S. 11.

⁴⁹² Ebd., S. 17.

⁴⁹³ Vgl. Khatibi, Abdelkébir: *l'universalisme et l'invention du futur*. Rabat 2001, S. 306.

keinen Abbruch oder keine Veränderung vorstellen ohne Verantwortung und ohne echte Kritik des Erbes.“⁴⁹⁴

Die Aussagen al-Gabris, das Erbe auf das Niveau der Modernität und des weltweit erzielten Fortschritts zu heben⁴⁹⁵ ähneln Abdelkébir Khatibis Theorie des „dynamischen Erbes“.⁴⁹⁶

Zwischen Khatibi und al-Gabri herrschen einige Übereinstimmungen. Sie teilen das Bekenntnis zur Notwendigkeit einer fortwährenden Erneuerung und Flexibilität des Erbes. Ihrem Verständnis nach sei das Erbe fortwährender Anpassung und Erneuerung ausgesetzt. Wie al-Gabris ist Khatibis Verständnis des Erbes aktivistisch und investiv. Khatibi ging es darum, dass das Erbe flexibel angewandt werden müsse und dass diese Flexibilität mit einem speziellen modernen Menschen- und Gesellschaftsbild zusammenhänge. Die „Authentizität“ (al-Aṣāla) beschränkt sich nicht auf die vergangene Zeit (az-Zaman al-māḍī) und ist nicht Sklavin der Zeitbestimmung (habīsat at-Taḥdīd az-zamānī). Khatibis programmatische Losung heißt, „Rückkehr zur strömenden Quelle“. Ähnlich wie „eine strömende Quelle“ soll auch das Erbe stark fließend, wandelbar und erneuerbar sein (*sayyāl, baddāl wa-mutaḡaddid*).⁴⁹⁷ Ebenso müssen wir mit ihm fließend und wandelbar sein, es darf kein krampfhaftes Festhalten und keine Erstarrung zu registrieren sein.⁴⁹⁸ Das Erbe müsse folglich beweglich, dynamisch und aktiv sein.

Der Gebrauch eines Vokabulars von Evolution und Fortschritt zeigt dabei an, dass das Erbe, die Geschichte, wie auch der Mensch an sich als dynamisch und veränderlich aufzufassen seien. Khatibi geht grundsätzlich davon aus, dass Dynamik und Wandelbarkeit die wesentlichen Kennzeichen des Erbes seien. Seine Vorstellung von einem dynamischen Erbe steht sowohl dem säkularen Diskurs als auch dem salafitischen gegenüber. Eine Rückkehr zu einer „Authentizität“, die lediglich „tradierte Wiederholung“ ist, sei zwecklos. Anstatt über *Originalité* (al-Aṣāla = Authentizität) zu sprechen, bevorzugt er den Begriff *Originarité* (die Ursprünglichkeit = al-Aṣliya), jene Rückkehr, die uns an den „Ursprung“ (arab. al-Aṣl, frz. *le même*) zurückführe und nicht eine dem Ursprung ähnliche oder identische

⁴⁹⁴ al-Ḥaṭībī, ‘Abdalkabīr: an-Naqd al-muzdawīḡ. Beirut: Dār ‘Auda, 1980, S. 31f.

⁴⁹⁵ al-Ġabrī, Muḡammad ‘Ābid 1999, S. 15f.

⁴⁹⁶ Vgl. Khatibi, Abdelkébir: Chemins de traverse. Essais de sociologie. Rabat 2002, S. 399.

⁴⁹⁷ Ebd.

⁴⁹⁸ Ebd.

Rückkehr (lā l-ʿaḍa al-mušābiha lahu wa-l-mumāṭila) (auf Französisch *non le retour à l'identique*).⁴⁹⁹

Das Erbe soll bei der Gestaltung der Zukunft nützlich sein.⁵⁰⁰ Alles Starre sei zum Untergang verdammt. Jeder Stillstand bewirkt, dass das Erbe von einer Versteinering befallen werde, die zu einer definitiven Rückständigkeit führt. Das starre Verständnis von Erbe sei verantwortlich für die archaische Lage (al-Waḍʿ al-qidāmi) in der arabisch-islamischen Welt, welche durch die schwache Zivilgesellschaft, die Erniedrigung der Frau, die Rigidität der politischen Macht, die Willkürherrschaft, die Knechtschaftsgesellschaft, die undurchschaubare Beziehung zwischen den religiösen und politischen Angelegenheiten, Unkenntnis und Unwissenheit in Technologie, Korruption und Vetternwirtschaft gekennzeichnet ist.⁵⁰¹

Der Beitrag zum Fortgang der Modernität heißt daher in *Khatibis Projekt* in erster Linie „Modernisierung der Bräuche“, wozu die Revidierung des Familiengesetzbuches, der inferioren Lage der Frau, die Bekämpfung jeder tyrannischen und despotischen Tendenz in den arabischen-islamischen Gesellschaften zählt.⁵⁰²

Die Art und Weise wie al-Gabri und Khatibi das Erbe auffassen, könnte von der westlichen Philosophie beeinflusst gewesen sein. Beide verarbeiteten in ihrem Diskurs Ideen europäischer Denker, was insofern nahe liegt, dass der Diskussionsraum generell transkulturell offen ist. So könnte beispielsweise al-Gabris Theorie der „Rationalisierung des Erbes“ durchaus eine Anleihe von Heideggers „Erbe“ sein. Gleiches gilt für Khatibis Theorie des „dynamischen Erbes“. Die Kongruenz zwischen den beiden marokkanischen Philosophen und dem deutschen Denker in diesem Punkt ist unübersehbar. Beide gehen – bewusst oder unbewusst – von der Begriffsbestimmung aus, die der deutsche Denker Martin Heidegger (1886-1967) für das Erbe und seine Bestandteile gab. Heidegger fasst es nicht als Relikte auf, die bloß zur Vergangenheit gehören und dort verweilen sollen, sondern als ein Ideensystem, das in fortwährender Evolution, in Wandel und Progression begriffen ist: die „Dynamik“ als Grundgesetz der Erbe.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Vgl. Khatibi, Abdelkébir: *l'universalisme et l'invention du futur* (2001), S. 287; ders.: *Sciences Humaines et multipolarité des civilisations: Programmatique*. Rabat 1995, S. 125.

⁵⁰¹ Khatibi, Abdelkébir: *l'universalisme*, S. 296.

⁵⁰² Ebd., S. 290.

In Anlehnung an Heidegger rekurren beide auf die Idee der „Inbesitznahme“ (Tamalluk) und der Beherrschung des Erbes (Istimlāk at-Turāt), dahingehend, dass wir es uns aneignen und nicht umgekehrt, dass es von uns Besitz ergreift. Al-Gabri spricht von „Isti‘āb at-Turāt“ (Begreifen des Erbes), Khatibi von der „Liebe zum Erbe“ (Ḥubb at-Turāt) und somit einigen sie sich auf das was Heidegger den „Dialog mit dem Erbe“ nannte.⁵⁰³

Die Beziehung zum Erbe soll uns den Anschluss an die Zukunft verschaffen⁵⁰⁴ und nicht in die Vergangenheit zurückwerfen.⁵⁰⁵ Die Rückbesinnung auf das Erbe soll ein Weg zur „Befreiung“ und nicht zur „Unterwerfung“ und „Versklavung“ sein.⁵⁰⁶

Das Erbe welches sich lohnt zu erhalten, belastet uns nicht sondern trägt uns, bringt uns weiter. Es hängt folglich von uns ab, wie wir Tradition und Erbe auffassen und wie wir dazu stehen. Wenn wir uns kritiklos und unreflektiert krampfhaft am Erbe festklammern, bedeutet es Belastung, Zwang, Starre, Einengung. Fassen wir es jedoch motorisch auf, führt es uns zu Freiheit und Fortschritt.

⁵⁰³ Vgl. Heidegger, Martin: *Le Principe de raison*. Paris: *Gallimard*, 1983, S. 119; siehe auch Heidegger, Martin: *Questions 1 et 2*. Paris: *Gallimard*, 1993, S. 289.

⁵⁰⁴ Ebd., S. 322.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 352.

⁵⁰⁶ Vgl. Heidegger, Martin 1983, S. 222.

ZWEITER TEIL: THEMATISCHE ANALYSE

1. DER MAROKKANISCHE ROMAN ARABISCHER SPRACHE: ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG

Während die ersten Romane im syrischen Raum (Bilād aš-Šām) schon um 1870⁵⁰⁷ und in Ägypten um 1914 zu verzeichnen waren⁵⁰⁸, bestimmen die meisten marokkanischen Literaturforscher das Jahr 1942 als Geburtsstunde des ersten arabischsprachigen Romans der Literatur Marokkos. Somit kam der marokkanische Roman in zweifacher Hinsicht verspätet: zum einen hinkte er dem ostarabischen Roman (*ar-Riwāya al-mašriqiya*)⁵⁰⁹ hinterher, der wiederum dem westlichen Roman (*ar-Riwāya al-ġarbiya*) nacheiferte.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Vgl. al-Bardī, Muḥammad: *Fī naẓariyat ar-riwāya*. Tunis 1996, S. 105. Vgl. auch as-Saʿfin, Ibrāhīm: *Taṭawwur ar-Riwāya al-ʿarabiya fī bilād aš-Šām*, Beirut: Dār al-Manāhil, 1987; Kāmil al-Ḥaṭīb, Muḥammad: *Takwīn ar-riwāya al-ʿarabiya*, Damaskus: Wizārat aṭ-ṭaqāfa, 1990; Qassūma, aš-Šiddiq: *ar-Riwāya. Muqawwimātuha wa-naṣʾatuhā fī l-adab al-ʿarabi al-ḥadīṭ*. Tunis: Markaz an-našr al-ġāmiʿi, 2000, S. 10.

⁵⁰⁸ Vgl. Kāmil al-Ḥaṭīb, Muḥammad: *Takwīn ar-riwāya al-ʿarabiya*. Damaskus 1990, S. 145; vgl. auch Landau, Jacob M. „Moderne Literatur“. *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd II, hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden 1982, S. 249.

⁵⁰⁹ Vgl. an-Nassāġ, Sayyid Aḥmad: *Banūrāmā r-Riwāya al-ʿarabiya al-ḥadīṭa*. Kairo: Maktabat Ġarīb, 1985.

⁵¹⁰ Vgl. al-Madinī, Aḥmad: *Fī l-Adab al-maġribī l-muʿāšir*. *Silsilat dirāsāt taḥlīliya*. Casablanca: Dār an-našr al-maġribīya, 1985, S. 42; vgl. auch Yaqtīn, Saʿīd: *al-Adab wa-l-muʿassasa. Naḥwa mumārasa adabiya ġadīda*. Casablanca: Manšūrāt az-Zaman, 2000, S. 13-26, vgl. auch ders.: *ar-Riwāya al-ʿarabiya. Min at-turāt ilā l-ʿašr. Min aġl riwāya tafāʿuliya ʿarabiya*. In: *al-Adab al-maġaribī wa-l-muqāran. al-Maġrib fī l-Adab al-ġarbi* (Nr. Januar). Rabat 2005, S. 25. Der marokkanische Literaturforscher Saʿīd Yaqtīn vertritt wie viele andere auch die These, dass die marokkanische wie die arabische Kultur die Gattung „Roman“ nicht kannte, wohl aber andere narrative Arten und eine reiche Erzähltradition / Erzählgut und Produkte populären Erzählens, wie etwa Geschichten (*al-Ḥikāyāt*), Erzählung (*al-Qiṣṣa*), Heldenepen (*as-Siar aš-šaʿbiya*), Legenden (*al-Asaṭir*), Episteln (*al-Maqāla*), Reiseliteratur (*ar-Riḥla*), wie etwa *ar-Riḥla al-murrākuṣiyya* au *al-masāwiʿ al-waqtiyya* von Ibn al-Muʿaqqit (1930) und *Wazir Ġarnāṭa* von ʿAbdalḥādī Būṭalib (1960), (vgl. dazu Kap. Mündliche Tradition (S. 83) und Reiseliteratur (S. 39). Diese bezeichnen die marokkanischen Literaturhistoriker als die embryonale Phase (*al-Marḥala al-ġanīniya*), die dem marokkanischen Roman den Weg zur Gründung ebnete. Nach Yaqtīns Dafürhalten ist die Narration jeder Kultur immanent, unterschiedlich sind nur die Arten der Narration. Yaqtīn unterscheidet hierin zwischen der „Narration“ (*as-Sard*) als Gattung und dem Roman als eine „Art der Narration“ (*nauʿ min as-Sard*). Der Roman, seiner Meinung nach, ist eine neue narrative Art, welche ursprünglich im Westen naturwüchsig entstanden ist, seit langem aber nicht mehr alleiniges Eigentum der westlichen Kultur.

Naturgemäß waren die Werke der frühesten Generation der marokkanischen Erzählautoren, so läßt sich der zeitgenössischen Literaturkritik entnehmen, durch „die punktuelle Nachahmung und Orientierung an einigen überholten klassischen arabischen Mustern“⁵¹¹ gekennzeichnet, wie etwa „*Amṭār ar-raḥma*“ von ‘Abdarraḥmān Lamrānī, „*Ġadan tatabaddal al-arḍ*“ von Fāṭima ar-Rāwī und „*Bautaqat al-ḥayāt*“ von al-Bakrī as-Sibā‘ī, „*Innahā l-ḥayāt*“ von Muḥammad al-Bu‘nānī.⁵¹² Das führte dazu, dass das nationale kulturelle Gedächtnis, die meisten Werke dieser Phase aus seinem Bestand verbannte.

Sie galten lediglich als "vorübergehende Sommerwolke"⁵¹³ und wurden rubriziert als „Vorläuferformen des Romans“ (*Aškāl mā qabla al-kitāba ar-riwā’iyya*), folglich aus der Kategorie *Roman* ausgeschlossen (*Iqsā’ fannī*)⁵¹⁴, weil ihnen entweder die Unbeholfenheit stark anzumerken war oder sie die Kriterien eines wertvollen Romans nicht erfüllten, was Mohamed Berrada mit dem Begriff *al-Idqā’ al-fannī* (künstlerische Mängel oder geringe literarische Wertigkeit) zu erfassen versuchte.⁵¹⁵

Die Erzählwerke, welche eine gewisse literarische und künstlerische Qualitätsforderung erfüllten und der Kritik standhalten konnten, waren an den Finger einer Hand abzuzählen. Dazu gehört: „*az-Zāwīya*“ von at-Tuhāmī al-Wazzānī (1942), „*Fī ṭ-Ṭufūla*“ von ‘Abdalmağīd Binğallūn (1957), „*Sab‘at abwāb*“ (1965) und „*Dafannā l-māḍī*“ (1966) von ‘Abdalkarīm Ġallāb, „*Ġīl az-ḡama*“ (1967) von Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī.⁵¹⁶ Ihnen wurde bzw. wird nicht nur eine grosse literarkritische Aufmerksamkeit zuteil, sondern vielmehr eine historische Position zugewiesen. Sie bedeuteten einen

⁵¹¹ Vgl. Barrāda, Muḥammad: *al-Usus an-naẓariyya li-r-riwāya al-mağribiyya al-maktūba bi-l-luġa al-‘Arabiyya*. In: ‘Abdalkabīr al-Ḥaṭībī (Hrsg.): *ar-Riwāya al-mağribiyya*. Rabat: Manšūrāt al-Markaz al-ġāmi‘ī li-l-baḥṭ al-‘ilmī, 1971, S. 147f.

⁵¹² Vgl. al-Wazzānī, Ḥasan: *al-Adab al-mağribī l-ḥadīṭ 1929-1999*. Casablanca: Dār at-Taḡāfa, 2002. Vgl. auch Qāsmī, Muḥammad: *Bibliyūğrafiyyā l-adab al-mağāribī l-ḥadīṭ wa-l-mu‘āšir*. Oujda: Manšūrāt mağallat Ḍifāf, Sisilat ad-dirāsāt 2, Mu’assasat an-naḥla, 2005.

⁵¹³ al-Manī‘ī, Ḥasan: *Madḥal li-dirāsāt ar-riwāya al-mağribiyya*. Meknes: Afāq mağribiyya, 1981, S. 21.

⁵¹⁴ Vgl. Barrāda, Muḥammad 1971, S. 148.

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Die Zahl der seit Anfang der vierziger Jahre bis Anfang dieses Jahrhunderts erschienenen Romane beträgt in Marokko 429 Romane, (gefolgt von Tunesien mit 268, Algerien 149, Libyen 97, Mauretaniern 4 Romane). Zu den Statistiken über die Zahl der Romane in Marokko siehe z.B.: Laḥğumrī, ‘Adalfattāḥ: *ar-Riwāya al-mağāribiyya: al-Kitāba wa-‘awālim al-ḥikāya*. In: *al-Adab al-mağāribī l-yaum*. Qirā’āt mağribiyya. Rabat: Manšūrāt Ittiḥād Kutāb al-Mağrib, 2006, S. 31. Vgl. auch al-Wazzānī, Ḥasan 2002, S. 68; Qāsmī Muḥammad: *Bibliyūğrafiyyā r-riwāya al-mağribiyya*, Dār al-Ġusūr, 2002.

entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einer "einheimischen Literatur" (*Adab maḥallī*) und werden als Romane der Gründungsphase angesehen.

Grundsätzlich sind, trotz der Verlegenheit der marokkanischen Literaturhistoriker bei der Klassifizierung der marokkanischen Erzählwerke⁵¹⁷, vier verschiedene Phasen und Trends der marokkanischen Erzählliteratur zu unterscheiden, die aufzuführen mir an dieser Stelle angebracht erscheint, weil sie in unserer Thematik eine gewisse Rolle spielen:

- 1– Gründungsphase (*Marḥalat at-Ta'sīs*)
- 2– Die Phase des Realismus (*Marḥalat al-Wāqi'īya*)
- 3– Die Phase des Experimentierens (*Marḥalat at-Tağrib*)
- 4– Die Phase der Authentisierung (*Marḥalat at-Ta'sīl*)

1– GRÜNDUNGSPHASE. Sie wird so genannt, weil die in ihr entstandenen Werke und sämtliche Gründerväter des marokkanischen Romans arabischer Sprache darum besorgt waren, Konzepte zu entwerfen, die die Fundamente der Schreibekunst eines "einheimischen Romans" festigen könnten.⁵¹⁸ Dazu waren zahlreiche Faktoren entscheidend:⁵¹⁹

a– Die Präsenz „des Ostarabischen Fensters“ (*an-Nāfiḍa aš-šarqīya*)⁵²⁰ in Gestalt von Werken und Zeitschriften, die in Marokko regelmäßig eintrafen und die den marokkanischen Intellektuellen und Literaten Einblick in die Literatur- und Kunstszene des *Mašriq* verschaffte und ihnen den geistigen Kontakt (*al-Ittiṣāl ad-dīhni*) mit ihm ermöglichte.⁵²¹ Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die ersten Schritte der Gründerväter des marokkanischen Romans hin zum Schreiben unter dem Vorzeichen der Nachahmung ägyptischer Modelle⁵²², insbesondere der Erfahrung Nağīb Maḥfūz (*at-Tağriba al-maḥfūzīya*) führten.⁵²³ Man könnte fast behaupten, dass die marokkanischen Frühromanwerke ein Zweig (*Far'*) des ägyptischen Romans darstellten.⁵²⁴

⁵¹⁷ Naqurī, Idrīss: *ar-Riwāya al-mağribīya. Maḍḥal ilā muškilatihā al-fikrīya wa-l-fannīya*. Casablanca: Dār an-Našr al-Mağribīya, 1983, S. 57.

⁵¹⁸ Buṭayyib, 'Abdal'alī: *ar-Riwāya al-mağribīya al-ān*. In: Aḥmad al-Madīnī, 'Abdalfattaḥ Laḥğumrī (Hrsg.): *al-Adab l-mağribī l-ḥadīṭ. 'Alāmāt wa-maqāṣid*. Rabat: Maṭba'at al-Ma'ārif al-ğadīda 2006, S. 102.

⁵¹⁹ Dağmūmī, Muḥammad: *ar-Riwāya al-mağribīya wa-t-tağayyur al-iğtimā'ī*. Casablanca 1991, S. 45.

⁵²⁰ al-Ḥūrī, Idrīs: *Miṣr allatī fi ḥaṭīrī*. In: Faḍā'āt. Inṭiba'āt fi l-makān. Rabat 1989, S. 90f.

⁵²¹ Ebd.

⁵²² al-Amrānī, Amīn: *ar-Riwāya al-mağribīya baina quyūd at-ta'attur wa-muğāmarat at-tağrib*. Tanger: Alṭubris, 2003, S. 124.

⁵²³ Amanšūr, Muḥammad: *Istrātiğiyat at-tağrib fi r-riwāya al-mağribīya al-mu'āšira*. Casablanca: Šarikat an-našr wa-t-tauzī' al-Madāris, 2006, S. 39.

Denn auch sie sind unter dem Mantel des Reformdiskurses⁵²⁵ hervorgegangen, welche prominente Reformer wie etwa ‘Allāl al-Fāsī, Muḥammad al-Muḥtār as-Sūsī, ‘Abdallāh Gannūn und at-Tuhāmī al-Wazzānī leiteten. *Der Roman* war sozusagen „der feste Boden“, aus dem der belehrende Text (an-Naṣṣ at-tanwīrī) seine reformerischen Ideen und Ideale propagieren konnte.⁵²⁶

b– Der facettenreiche Kontakt mit dem Westen durch die Übersetzung westlicher Erzählwerke, der enorme Aufschwung neuer Literaturtheorien und die Interkulturalität,⁵²⁷ in der die marokkanische Universität eine prominente Rolle gespielt hatte. Durch die Bildung einer literarisierten Intelligentsia und deren Sensibilisierung für die zeitgenössischen Literaturtheorien, ist die Literatur, zu einem interessanten Feld der Forschung und der Auseinandersetzung mit dem *Anderen*, d.h mit dem Westen (al-Ġarb) geworden.⁵²⁸

Nicht zuletzt fand dieses Interesse seine Legitimation in der historischen Spezifität dieser Phase (Kolonialismus, der Kampf um die Unabhängigkeit, Akkulturation, zahlreiche zivilisatorische Herausforderungen und Kollisionen etc.), die ja national wie panarabisch die Themenstellung (al-Mauḍū‘a al-ḥikā’iyya) der meisten Romanschreibungen stark prägte.⁵²⁹

Im Falle Marokkos mag es sogar richtig sein, davon zu sprechen, dass die Begegnung und die historischen Kollisionen mit dem Westen, dazu beigetragen haben, die Geburt des marokkanischen Romans vorzubereiten. Der Roman als literarische Gattung könnte als „*Kunst des Anderen*“ definiert werden, nicht nur weil er ursprünglich eine europäische

⁵²⁴ al-Amrānī, Amīn 2003, S. 124.

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Dāriġ, Faiṣal: Waḍ‘ ar-Riwāya al-‘arabiyya fi ḥaql taqāfi ġair riwā’i, maġallat *Fuṣūl*, Tome 11/Nr. 6 (Winter 1997), S. 29.

⁵²⁷ Vgl. Abū ‘Alī, Abdarraḥmān: al-Wad‘iyya ar-riwā’iyya fi l-Maġrib, Maġallat *Āfāq* (3-4. 1984), S. 48.

⁵²⁸ Vgl. ‘Azzām, Muḥammad: Wa‘y al-‘ālam ar-riwā’i. Dirāsāt fi r-riwāya al-Maġribiyya. Damaskus: Manšūrāt Ittiḥād al-Kuttāb al-‘Arab, 1990, S. 32, vgl. auch Ḥalīfī, Šu‘aib: al-Adab wa-t-taḥdīt. In: Aḥmad al-Madīnī, ‘Abdalfattāḥ Laḥġumrī (Hrsg.) al-Adab al-maġribī l-ḥadīt. ‘Alāmāt wa-maqāsid. Rabat: Maṭba‘at al-Ma‘ārif al-ġadida 2006, S. 121.

⁵²⁹ Gemeint sind Romane, die die Beziehung des arabischen Ichs (al-Anā al-‘arabi) zu dem westlichen Anderen (al-Āḥar al-ġarbi) zum Gegenstand hat, wie etwa ‘Uṣfūr min aš-Šarq, Qindīl umm Hāšim und al-Ḥayy al-lātīnī und Mausim al-Hiġra ilā š-Šamāl. Vgl. dazu ‘Allūš, Sa‘īd: ar-Riwāya al-‘arabiyya wāqi‘ wa-’āfāq. Beirut: Dār Ibn Rušd li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr, 1981, S. 203.

Gattung war, sondern weil er der Auslöser überhaupt für den marokkanischen Roman ist. Ohne ihn hätte der marokkanische Roman das Licht der Welt nicht erblicken können.⁵³⁰

2– PHASE DES REALISMUS. Das Scheitern einer Demokratisierung und der freiheitlichen Erneuerung Marokkos in der nachkolonialen Phase und die Nüchternheit, die die traumatische 1967er Niederlage gegen Israel, im arabischen Raum hinterliess, löste einen Umbruch in der politischen, geistigen und literarischen Lage Marokkos aus. Sie veränderte sie so weitgehend, dass man um Mitte der 1960er Jahre als Eckdatum und radikalen Wendepunkt⁵³¹ in der Entwicklung des marokkanischen Romans und als den Beginn jener literarischen Periode ansetzen darf, die als Periode des Realismus bekannt wurde.⁵³²

Der Grundgedanke des Realismus-Trends verfolgte zwei konkrete Ansätze:

– Der erste Ansatz bestand in der „Marokkanizität“, d.h. der Schaffung einer vitalen und authentischen Eigenkultur und Literatur, die eine Abkehr von den Rezeptionsformen der ägyptischen und ostarabischen Literatur bewerkstelligen konnte.⁵³³ Diese Tendenz sah nämlich in den Nachahmungsversuchen der ostarabischen Literatur eine Stagnation und Tötung der einheimischen „künstlerischen“ Kreativität, die dem marokkanischen Roman sein natürliches Gepräge nähme.⁵³⁴

Deshalb sollte die gewünschte marokkanische Literatur, nach den Vorstellungen der zeitgenössischen marokkanischen Literaturkritiker, in formaler Hinsicht im Rahmen der arabischen Literatur bleiben, inhaltlich aber sollte der Bezug zur ortsspezifischen Realität in den Vordergrund treten. Die Geschichten sollen in ein dezidiert marokkanisches kulturelles und soziales Geflecht eingebettet sein und ihren spezifisch marokkanischen Charakter beibehalten.

– Während der erste Ansatz die Innovation der Literatur mit dem Bezug auf die Förderung des eigenen literarischen Schaffens begründete, inaugurierte ein zweiter Ansatz die Innovation der Literatur gewissermaßen mit dem Bezug auf die

⁵³⁰ Vgl. Aḥmad al-Madīnī, ‘Abdalfattāḥ Laḥḡumrī (Hrsg.): *al-Adab al-maḡribī l-ḥadīṭ*, ‘Alāmāt wa-maqāṣid. Rabat: Maṭba‘at al-Ma‘ārif al-ḡadīda 2006, S. 121.

⁵³¹ Vgl. Buṭayyib, ‘Abdal‘alī: *ar-Riwāya al-maḡribīya al-ān*. In: Aḥmad al-Madīnī, ‘Abdalfattāḥ Laḥḡumrī (Hrsg.) 2006, S. 106, vgl. auch Aḥmad al-Madīnī: *as-Sard al-wāqī‘i wa-mašrū‘ at-taḥdīṭ fī Adab al-Maḡrib*. In: *Fikr wa-naqd*, Nr. 2, 1997.

⁵³² Ebd.

⁵³³ Vgl. al-Yābūrī, Aḥmad: *Fī r-riwāya al-‘arabīya. at-Takawwun wa-l-ištiḡāl*. Casablanca: Al-Madāris, 2000, vgl. auch ders.: *Dināmīyat an-naṣṣ ar-riwā‘ī*. Rabat: Manšūrāt ittiḥād kitāb al-maḡrib 1993, S. 140.

⁵³⁴ Ebd.

Gesellschaftskritik und Verurteilung der Realität (idānat al-wāqi^c).⁵³⁵ Die Schriftsteller dieser Generation nahmen die Wirklichkeitsbezüge in den Blick, etwa durch die Verknüpfung des Romans mit der Lebenswelt der Leser.⁵³⁶ Die vorherrschende Sicht der Realität wurde zu einer Enttabuisierung einer Enthüllung des Verschwiegenen (*faḍḥ al-maskūt* *‘anh*) in der marokkanischen und arabischen Gesellschaft.⁵³⁷

JOURNALISMUS. Einen nachhaltigeren Auftrieb erhielt die Idee der Konstituierung einer marokkanischen Literatur durch die Rolle des marokkanischen Journalismus, der eine rühmliche Rolle spielte und die Plattform für die Verbreitung und Modernisierung der Literatur bildete.⁵³⁸ Zielbewusst bereicherte er ihre sprachliche, literarische und künstlerische Lexik mit neuerfundenen Wörtern, Ausdrücken, Begriffen und Stilformen und befreite sie von althergebrachten Themen.⁵³⁹ Dem Journalismus kommt darüberhinaus das Verdienst zu, die Literatur gesellschaftsfähig gemacht zu haben. Durch sie gewann die Literatur erstmals ihre Dignität, indem er sie mit der erlebten Realität und ihren sich ständig verändernden Umständen verband. Dieser Aufwertung der Literatur war eine lange Periode vorausgegangen, in der im Allgemeinen die Literatur als unseriöses und leeres Gerede zur Unterhaltung (*kalām fāriḡ li-t-tasliya*) abgetan war und dem *Roman* insbesondere als einer europäischen literarischen Gattung ablehnend gegenüberstand.⁵⁴⁰ Romanlektüre, noch weniger Romanschreiben, galt eines ernsthaften Intellektuellen als unwürdig⁵⁴¹ ja sogar blasphemisch, da "der Roman die Heiligkeit des Korans geschändet hat" (*ar-Riwāya hatakat qudsiyat al-Qurʿān*), wie dies in Khatibis Buch *ar-Riwāya al-maḡribīya* (1971) zu lesen ist.⁵⁴²

⁵³⁵ al-Madīnī, Aḥmad: *Fī l-adab al-maḡribī l-muʿāṣir*. Silsilat dirāsīt taḥlīliya. Casablanca: Dār an-Našr al-maḡribīya, 1985, S. 42

⁵³⁶ Vgl. ʿAzzām, Muḥammad: *Waʿy al-ʿālam ar-riwāʿī*. Dirāsāt fī r-Riwāya al-maḡribīya. Damaskus: Manšurāt Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab, 1990, S. 77.

⁵³⁷ al-Madīnī, Aḥmad 1985, S. 104.

⁵³⁸ Ḥalifī, Šuʿaib: *al-Adab wa-t-taḥdīt*. In: Aḥmad al-Madīnī, ʿAbdalfattāḥ Laḡumrī (Hrsg.) 2006, S. 124.

⁵³⁹ Ziyādī, Aḥmad: *at-taḥdīt al-adabī fī Ṣaḡāfat ad-Daralbaiḍāʿ aṣ-ṣādira bi-l-luḡa al-ʿArabīya*. In: Aḥmad al-Madīnī, ʿAbdalfattāḥ Laḡumrī (Hrsg.) 2006, S. 163.

⁵⁴⁰ Ebd.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Vgl. al-Ḥaṭībī, ʿAbdalkabīr: *ar-Riwāya al-maḡribīya, tarḡamat Muḥammad Barrāda*. Rabat: al-Markaz al-Ġamiʿi/Nr. 2, 1971, S. 30; vgl. auch marokkanische Fatwas des 15. Jahrhunderts zum Verbot des Phänomen *Roman*, wegen seiner Unvereinbarkeit mit der Šarīʿa. In : Pérès, Henri: *Le roman dans la littérature arabe. Des origines à la fin du moyen Âge*. In: AIEO 16, 1958, 5-40, hier S. 33.

Eine maßgebende Rolle spielte in diesem Zusammenhang die im Jahre 1971 gegründete Literatur- und Kulturzeitschrift *Anfās*.⁵⁴³ Als ideologisches Sprachrohr einer progressiven Gruppe junger kulturschaffender und politisch ambitionierter Schriftsteller und Publizisten, die die „öffentliche Meinung“ beeinflussen und gesellschaftliche Missstände korrigieren wollten, markierte sie eine entscheidende Phase.⁵⁴⁴ In einer Reihe von polemischen Beiträgen, Artikeln, Essays, Feuilletons, Rezensionen, und sonstigen Rubriken für Literatur und Buchkritiken führten sie ihren Lesern die Existenz von Tyrannei und Ungerechtigkeit in der Gesellschaft vor Augen und kritisierten aufs schärfste die herrschenden Besitzverhältnisse und die Privilegienordnung, in der sie die Grundursache allen kulturellen und gesellschaftlichen Übels sahen.

Abdellatif Laâbi (‘Abdallaṭīf al-La‘bī), Schriftsteller und Redaktionsleiter der Zeitschrift, stellte die Literatur in den Dienst der gesellschaftlichen Bewusstseinsbildung im sozialistischen Sinne und übertrug dem Schriftsteller eine unmittelbar politische Aufgabe. An sie trug er die Forderung heran, sich dem Volk mit ganzer Aufmerksamkeit zuzuwenden und sich als dessen „Tribun“ und Anwalt zu bestätigen.

Demzufolge sollte er „nicht aus Ambition“, sondern ausschliesslich im Namen und im Interesse des stimmlosen Volkes sprechen und agieren.⁵⁴⁵ Wegen ihrer marxistisch-leninistischen Tendenzen galten die politischen und kulturellen Beiträge *Anfās* schlechthin als systemgefährdend. Damit stand sie zwangsläufig in Opposition zu den Interessen der Herrschenden. Es war daher nicht überraschend, dass die Regierung mit der Errichtung eines Apparats zur Überwachung der verstärkt operierenden oppositionellen Dichter und Publizisten reagierte.⁵⁴⁶ *Anfās* geriet wegen ihrer ideologischen Überzeugungen in Konflikt mit der Staatsgewalt und wurde 1972 verboten. Laâbi und Serfaty verbüssten lange Gefängnisstrafen. Zur Last gelegt wurden ihnen vor allem die Vergiftung der Gemüter und die Verbreitung von anarchistischen und subversiven Umsturzbestrebungen.

⁵⁴³ *Anfās* ist eine Tochter Kulturzeitschrift des 1966 von ‘Abdallaṭīf al-La‘bī, Muḥammad Ḥairaddīn, Muṣṭafā Nisabūrī, Abrahām as-Sarfāṭī ins Leben gerufenen französischsprachigen Teil *Souffles*. Beide Zeitschriften haben die progressive Szene der 1970er Jahre sehr stark mitgestaltet und geprägt. *Anfās* wie auch *Souffles* orientierte sich politisch am Marxismus und verfolgte eine Reihe reformistischer Absichten.

⁵⁴⁴ Vgl. Heiler, Susanne: Der marokkanische Roman französischer Sprache. Zu den Autoren um die Zeitschrift *Souffles* (1966-1972). Neue Romania 9. Berlin 1990 und von ihr auch „Reflexions théoriques et options esthétiques dans la revue *Souffles* (1966-1972)“. In: Cahier d’études maghrébines 5, 1993, S. 80-91.

⁵⁴⁵ Vgl. al-La‘bī, ‘Abdallaṭīf: ar-Rihān at-ṭaqāfi. Casablanca 1985.

⁵⁴⁶ Vgl. aš-Šāwī, ‘Abdalkādir: ar-Raqāba wa-ḥaqq al-muṣādara. Milaff ar-raqāba al-‘arabīya. ar-Raqāba fi l-Mağrib. In: Mağallat *al-Adab*, Nr. 9/10 Beirut 2003, S. 55.

Jedoch war *Anfās* nicht die einzige Zeitschrift, die ein Vehikel des Fortschritts darstellte, wie oft in der Literatur behauptet wird. Eine ebenbürtige Leistung vollbrachten auch andere Illustrierten, die punktuell in *Anfās* Fußstapfen traten, wie etwa die von Mohamed Bennis 1974 gegründete Zeitschrift *at-Taqāfa al-ġadīda*, die von Saʿīd ʿAllūš 1979 gegründete Zeitschrift *az-Zaman al-maġribī*, und die 1981 ins Leben gerufenen Zeitschrift *al-Badīl*.

Wie im Falle *Anfās* wurde das Erscheinen all dieser Zeitschriften ein paar Jahre nach ihrer Gründung aufgrund derselben Anschuldigungen eingestellt.

Trotz des Entschlusses der damaligen marokkanischen Regierung, die Intellektuellen zu unterdrücken, teils auch gewaltsam zu knebeln und die Zensurpolitik zur Beaufsichtigung von deren Szene zu verschärfen, konnte sich der obengenannte literarische *realistische Trend* durchsetzen und entfalten. Zum Höhepunkt gelangte er vor allem mit zwei erstklassigen Erzählern, namentlich mit Mohamed Zefzaf (Muḥammad Zafzāf) und Mohamed Choukri (Muḥammad Šukrī), deren erzählerisches Oeuvre bis heute für hohe literarische Qualität steht.⁵⁴⁷

INHALTLICH. Mit Mohamed Zefzafs 1972 erschienenem Roman *al-Marʿa wa-l-warda* (Die Frau und die Rose) und Mohamed Choukris *al-Ḥubz al-ḥāfī* (das nackte Brot) (1982)⁵⁴⁸ markierten die beiden Autoren ein entscheidendes Moment in der Geschichte des arabischen Romans in Marokko. Es wurde nicht nur die missliebige Vorherrschaft des Ostarabischen aufgegeben, sondern der marokkanische Roman wurde in die literarische Spitzenposition und in den Rang der Weltliteratur gebracht.

Choukris Werke, vor allem sein Erstlingsroman und Hauptwerk *al-Ḥubz al-ḥāfī* erreichte Weltliteraturniveau und wurde in über 20 Sprachen übersetzt.⁵⁴⁹

Inhaltlich befreite Choukri im Rahmen eines neuen Realismus, den Roman von den Fragen der postkolonialen Zeit (Fragen der Identität und der Konfrontation), die die Aufmerksamkeit der zeitgenössischen marokkanischen Schriftsteller absorbierten. Er führte ihn aus dem Kreis der Verslossenheit (*al-Inġilāq*) und der Beschränktheit der Ausdrucksmöglichkeiten und der Perspektivlosigkeit (*al-Maḥdūdiya fī r-ruʿā wa-fī t-taʿbīr*) hinaus und öffnete ihn auf andere Inhalte. Dabei machte er sich an neue Fragen heran und schaffte es, das Verborgene, das Disqualifizierte, das Marginalisierte ans Licht zu

⁵⁴⁷ Šākir, ʿAbdalmaġīd: Muḥammad Zafzāf yaftaḥ qalbahu wa-Muḥammad Šukrī *fī Zaman al-aḥṭāʿ*.

In: *al-Maġalla al-maġribīya*. Rabat 1992, S. 16-20.

⁵⁴⁸ *Das Nackte Brot* wurde zunächst 1973 von Paul Bowles ins Englische, dann sieben Jahre später von Tahar Ben Jelloun ins Französische übersetzt. Das arabische Original kam erst 1982 heraus.

⁵⁴⁹ Vgl. Sigge, Barbara: *Entbehrung und Lebenskampf. Die Autobiographie des marokkanischen Autors Mohamed Choukri*, Berlin 1997.

bringen und Tabu-Themen, wie etwa Kritik der Obrigkeit, Entblößung der Illusionen der vergangenen historischen, politischen und ideologischen Phasen, Sex, Einsamkeit, Identität, Arbeitslosigkeit, Verfremdung, Immigration, Gefängnis und viel anderes, zur Sprache zu bringen.⁵⁵⁰

STILISTISCH. Mit Kenntnissen neuerer Literaturtheorien versuchte Choukri und mit ihm auch der marokkanische Roman der 1970er Jahre, die traditionelle Linie (al-Manḥā t-taqlīdī), welche die Romanschreibung beherrschte, insbesondere auf der sprach- und erzähltechnischen Ebene zu korrigieren und die Gewichtung zu verschieben. Er befreite sich von dem vorherrschenden belehrenden Stil der frühesten Schaffensphase der marokkanischen Erzählliteratur und schuf vielschichtige, künstlerisch überzeugende Erzählwerke.

Choukri gab den Anstoß dazu, die marokkanische Literatur aus ihren traditionellen Stilformen zu befreien und wandte neue Erkenntnisse der Literaturwissenschaft und der Schreibkunst an, wie Intertextualität, Abstraktion, Anwendung von Träumen, Ironie, usw... Damit befreite er die Hochsprache und machte es möglich, das moderne Leben in seinen Wandlungen adäquat durch eine *realistische* Sprache, die auf allen rhetorischen Bombast verzichtet, zu formulieren.⁵⁵¹

ZENSUR. Wie in vielen arabischen Ländern, war die Repressionspolitik gegenüber Schriftstellern in Marokko unerbittlich. Stets unterlag der marokkanische Roman der Zensur und dem Verbot vom Buchmarkt. Die schärfste Aktion dieser Repressionspolitik war das Verbot von Abdelkader as-Schawis Roman *Kāna wa-aḥawātuhā* (Kāna und ihre Schwester)⁵⁵² und Mohamed Choukris „*al-Ḥubz al-hāfi*“ (Das nackte Brot), nach deren Ausgaben in den 1980er Jahren.⁵⁵³

Ihnen wurde unterstellt, die Gemüter zu vergiften und anti-religiöse Ideen im Publikum zu säen.

⁵⁵⁰ Vgl. hierzu insbesondere Laḥmidānī, Ḥamīd: ar-Riwāya al-maḡribīya wa-ru'yat al-wāqi' al-iḡtimā'ī. Casablanca: Dār at-ṭaqafa, 1985.

⁵⁵¹ Vgl. 'Aqqār, 'Abdalḥamīd: ar-Riwāya al-Maḡribīya. al-Wāqi' wa-t-taḡrib. *Ḥiwār. Muqaddimāt*, Nr. 13-14/1998.

⁵⁵² Vgl. aš-Šāwī, 'Abdalkādir: ar-Raqāba wa-ḥaqq al-muṣādara. Milaff ar-raqāba al-'arabīya. ar-Raqāba fi l-Maḡrib. *al-Adab*, Nr. 9/10. Beirut 2003, S. 55.

⁵⁵³ Choukris Roman wurde expressis verbis an sämtlichen Schulen der arabischen Länder wegen seines unmoralischen Gehalts und seines hohen Grades an Schamlosigkeit (Tahattuk), als sittlich zersetzender Lesetext (Naṣṣ muḥill bi-l-Adab) aufs stärkste zensiert und verboten, vgl. hierzu Amīn, Ḡalāl: *Šaḥṣiyyāt laḥā tāriḥ*. Muḥammad Šukrī au al-aḥlāq wa-l-adab. Kairo: Dār aš-Šurūq, 2007, S. 247.

NEGATIVE EINFLÜSSE. Wenn nun der Roman des Realismus (ar-Riwāya al-wāqi‘īya) die ausgeprägten gesellschaftlichen Missstände bzw. die wirtschaftliche Notlage dieser Phase widerspiegelt, so hat er zweifelsohne zahlreiche negative Einflüsse auf die Entwicklung der marokkanischen Romanschreibung gehabt. Abdellah Laroui beklagte in seinem vielzitierten Buch *al-Idiyulūğīyā l-‘arabiya al-mu‘āšira*, dass moderne literarische Schöpfung in Marokko über weite Strecken einen politischen Charakter besäße, so dass der künstlerische Anspruch von Literatur der politischen Intention funktional untergeordnet war. Nicht die künstlerische und ästhetische Qualität (künstlerischer Einsatz von Stilmitteln und Techniken) machte die Attraktivität des Romans aus, sondern die politische Präention des Romanautors. Dies erschwerte die Verwirklichung einer harmonischen Parallelentwicklung von inhaltlichen und erzählerischen Aspekten. Abdellah Laroui monierte:

„Diejenigen, die jede gebotene Gelegenheit beim Schopfe fassen, um über die soziologische Seite des Inhalts zu debattieren, haben nicht für einen Augenblick an die soziologische Seite der Form gedacht.“⁵⁵⁴

3– DIE PHASE DES EXPERIMENTIERENS. War die marokkanische Erzählliteratur Anfang der siebziger Jahre von den Werken Mohamed Choukri und Mohamed Zefzaf, um nur zwei prominente Vertreter dieser Generation zu nennen, geprägt, so meldete sich Mitte der siebziger Jahre unter dem Schlagwort "*at-Tağrib*" (Experimentieren) eine Generation "junger" Erzähler zu Wort, die in dem folgenden Jahrzehnt die marokkanische Literatur maßgeblich beeinflussen und bereichern sollte und die mit den Namen Mubarak Rabī‘, Aḥmad Madīnī, Muḥammad ‘Izzaddīn at-Tāzī und al-Milūdī Šağmūm assoziiert ist.⁵⁵⁵ Zeitlich fielen das Entstehen dieses Trends mit dem Einrücken der marxistisch-leninistischen Linken und dem Eintritt von wichtigen politischen Veränderungen und die damit einhergehenden Losungen (territoriale Einheit, nationaler Konsensus, Demokratisierungsprozess) zusammen, die eine neue Epoche (‘Ahd ḡadīd) und ein neues Marokko (al-Mağrib al-ḡadīd) verkündeten. So waren Innovationslust, Experimente mit modernen und postmodernen Erzähltechniken und Schreibweisen die Charakteristiken ihrer Werke.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ al-‘Arwī, ‘Abdallāh: *al-Idiyulūğīyā al-‘arabiya al-mu‘āšira*. Beirut: Dār al-Ḥaḡīqa, 1970, S. 268.

⁵⁵⁵ Vgl. al-Madīnī, Aḥmad 1985.

⁵⁵⁶ Vgl. Amanšūr, Muḥammad: *Ḥarā’iṭ at-tağrib ar-riwā’i*, Fès: Infobrant 1999, S. 16. Vgl. Ḥalifi, Šu‘aib: *at-Ta‘bīr ar-riwā’i wa-t-taḥawwulāt: Ru’yā ḡadīda*. In: *al-Adab al-mağāribī al-yaum*. Qirā’āt mağribīya. Damaskus: Manšurāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib 2006, S. 37-43.

Zusammenfassend wird man sagen können, dass sich „im Eifer des Experimentierens“ (faurat at-Tağrib)⁵⁵⁷ zwei wichtige Richtungen herauskristallisiert haben, die dem marokkanischen Roman Modernität, Horizonterweiterung und das vermisste Gleichgewicht verleihen sollten:⁵⁵⁸

a– Die Auslese moderner Erzählmittel: Um den modernen marokkanischen Kritikdiskurs im Bereich der Narratologie (mağāl as-Sardiyāt) und der Kultur Genüge zu tun, schlug der marokkanische Roman einen anderen Weg ein, der zur Tilgung des klassischen Wortgutes und der obsoleten Schreibweisen⁵⁵⁹ und zur Verwendung innovativer Schreibtechniken aufruft wie die Anwendung der Imagination, Phantastik, Symbolik und die Parodie.⁵⁶⁰

b– Hybridisierung und Aussöhnung der verschiedenen Genres und Romanuntergattungen. Ein entscheidender Schritt in der Erzählliteratur dieser Tendenz vollzog Said Allouchs Roman *Hāğiz at-talğ* von (1974), gefolgt von *Zamān bain al-wilāda wa-l-ḥulm* von Aḥmad al-Madīnī (1976) und *Abrāğ al-madīna* von Muḥammad ‘Izzaddīn at-Tāzī (1978).

Voller Ehrgeiz öffneten diese Autoren das Projekt des marokkanischen Romans auf neue Schreibtechniken, welche "die Transgression der traditionellen Regeln und Gesetze der Gattung" anstrebten.⁵⁶¹ Jedoch blieb die Romanschreibung dieser Art in ihrer Anfangsphase in Form von individuellen Versuchen beschränkt.

Erst Anfang der achtziger Jahre erreichte die Erzählliteratur des Experimentierens (ar-Riwāya at-tağribīya) ihre Legitimität. Sie nahm Gestalt als Projekt, das seine Logik und seine ästhetischen Grundsätze⁵⁶² hat und wurde allmählich zu einem kollektiven

⁵⁵⁷ Vgl. Barrāda, Muḥammad: ar-Riwāya fī l-Mağrib al-‘arabī. Min As’ilat at-takawwun ilā muğāmarat at-tağrib. In: al-Adab al-mağāribī al-Yaum. Qirā’āt mağribīya. Mağmū’a min al-bāḥiṭīn. Rabat 2006, S. 15.

⁵⁵⁸ Amanšūr, Muḥammad: Istrātiğiyat at-tağrib fī r-riwāya al-mağribīya al-mu‘āšira. Casablanca: Šarikat an-našr wa-t-tauzī‘ al-Madāris 2006, S. 57-58.

⁵⁵⁹ Die marokkanischen Schriftsteller des Frühstadiums schöpften bemüht ihren Bestand aus den Komponenten des klassischen Romans, in dem bekanntermaßen die absolute Einhaltung der Liniealität der Narration (Ḥaṭṭiyat as-sard) und der Plot (al-Ḥabka ar-riwā’īya) vorherrschend sind, zusätzlich zu der allwissenden Erzählhaltung und der auktorialen Kommentierung. Vgl. hierzu ‘Azzām, Muḥammad: Wa‘y al-‘ālam ar-riwā’ī. Dirāsāt fi-riwāya al-Mağribīya. Damaskus: Manšurāt Ittiḥad al-Kuttāb al-‘Arab, 1990, S. 222.

⁵⁶⁰ al-‘Ūfī, Nağīb: Darağat al-wa‘y fī l-kitāba. Casablanca: Dār an-našr al-mağribīya, 1980, S. 326.

⁵⁶¹ Vgl. Amanšūr, Muḥammad: Ḥarā’iṭ at-tağrib ar-riwā’ī. Fès: Inforbrant, 1999, S. 33.

⁵⁶² ‘Aqār, ‘Abdalḥamīd: Min as’ilat al-matn ar-riwā’ī bi-l-Mağrib ḥilāl at-tamānināt, Ğarīdat Anwāl, Nr. 512 (1989).

Phänomen⁵⁶³, vor allem nach dem Erscheinen der Werke Mubārak Rabī's (*Badr zamānih*) und Aḥmad Madīnīs (*Warda li-l-waqt al-mağribī*) Muḥammad 'Izzaddīn at-Tāzīs (*Raḥīl al-baḥr*) und al-Milūdī Ṣağmūms (*al-Ablah wa-l-Mansiya wa-Yāsmīn*).⁵⁶⁴

DIE SCHATTENSEITE DES EXPERIMENTELLEN ROMANS. Der Impetus, die Schreibformen und -inhalte zu revolutionieren, ließ schnell nach. Zahlreiche Literaturkritiker gaben ihrem Unmut über diese Praxis der Erzählwerke in einigen Werken Ausdruck. In düsteren Farben wurde die experimentelle Erzählliteratur umrissen. Das Experimentieren (*at-Tağrīb*) wurde nicht als eine Schreibstrategie verstanden, die neue narrative Perspektiven öffnet, sondern diente dazu, exzessiv literarische Grenzen zu überschreiten.⁵⁶⁵

Es herrscht weitgehend Einigkeit in den Kreisen der Literaturkritiker darüber, dass viele marokkanische Romanciers dieser Tendenz Sklaven der Regeln des modernen narrativen Diskurses und der modernen Erzählkunst geblieben sind. Ihre Werke sind ein buntgemischtes Sammelsurium für alle möglichen modernistischen stilistischen Spielarten und eine Hybridform unterschiedlicher Konzeptionen, ohne Charakter oder Kreativität.⁵⁶⁶ Im Hinblick auf diese Situation schreibt der Literaturkritiker Gamil Hamdaoui (Ġamīl Ḥamdāwī):

„Der experimentelle Roman ist nichts anderes als eine Nachahmung des westlichen Romans dessen kulturelle, politische, soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen eigentlich grundverschieden sind von denen des marokkanischen Romans. Damit reproduziert er – auf Kosten der Identität und der Authentizität – eine entfremdend wirkende Realität, in der das lokale Gepräge falsch erscheint.“⁵⁶⁷

Wegen seiner westlichen Literaturtheorien geriet der experimentelle Schriftsteller (al-Kātib at-tağrībī) – so Hamdaoui – in Konflikt mit dem einheimischen Leser, besonders mit der durchschnittlich gebildeten Bevölkerung (al-ʿAwāmm), weil er inhaltlich und stilistisch keine Rücksicht auf deren Geschmack und Erwartungen nimmt.⁵⁶⁸ Hamdaoui

⁵⁶³ Vgl. Amanšūr, Muḥammad: *Istrātiğīyat at-tağrīb fī r-riwāya al-mağribīya al-muʿāšira*. Casablanca: Šarikat an-našr wa-t-tauzīʿ al-Madāris 2006, S. 77.

⁵⁶⁴ Ḥamdāwī, Ġamīl: *as-Sard ar-riwāʿī l-mağribī. Bain at-tağnīs wa-t-tağrīb wa-t-taʿšīl at-turātī*. Nador 2006, S. 1.

⁵⁶⁵ Vgl. Maḥfūz, ʿAbdallaṭīf: *Āliyat intāğ an-Našš ar-riwāʿī*. Casablanca: al-Qalam al-mağribī, 2006, vgl. auch Yağqīn, Saʿīd: *al-Qirāʿa wa-t-tağrīb*. Casablanca: Dār at-taqāfa, 1985, S. 287f.

⁵⁶⁶ Vgl. Ḥamdāwī, Ġamīl 2006, S. 3.

⁵⁶⁷ Ebd.

⁵⁶⁸ Ebd.

wirft den Romanautoren mit experimenteller Tendenz sprachliche Komplexität bzw. Mangel an Simplität im Inhalt vor. Sie schrieben mit viel Künstelei und kompliziert.⁵⁶⁹ Ihr rhetorisch-stilistisch hohes Niveau übersteige das sprachliche Verständnis der weniger gebildeten Leser oder stehe in Dissonanz mit dessen Weltanschauungen.

Er blieb nur noch für Fachleute nachvollziehbar und seine Adressaten und die intendierte Leserschaft bestand aus Bessergebildeten. Literaturkritiker erhoben gegen den *experimentellen Roman* den Vorwurf, ein Refugium lediglich für die gebildete Elite zu sein.⁵⁷⁰ Nicht ohne Ironie bezeichneten sie ihn als "Professorenroman".⁵⁷¹

4– DIE PHASE DER AUTHENTISIERUNG (RÜCKBESINNUNG AUF DAS ERBE). Nachdem der *experimentelle Roman* seine künstlerischen Kapazitäten ausgeschöpft hatte und in die unproduktiven narrativen „Übungen“ (at-Tamrīniya)⁵⁷² zu verfallen schien, kam in der literarischen Szene Marokkos eine breite literarkritische Diskussion in Gange, welche nach einem Neuansatz Ausschau hielt, um den marokkanischen Roman aus seiner Krise zu führen. Ausgehend von anderen literarischen Postulaten und Prämissen zielten die marokkanischen Romanciers und Literaten auf die Rehabilitierung und Relektüre des Erbes ab. Stärker denn je kam das Kriterium der Authentisierung in den Blick und erhielt zunehmend Gewicht. Bei der Bewertung von Romanen wurde es zunächst maßgeblich, ob und inwieweit sie einen Beitrag zur Öffnung auf das nationale Kulturgedächtnis (ad-Dākira at-turātīya) leisten könnten, um letztendlich den marokkanischen Roman zu bereichern.⁵⁷³ Denn gerade in stofflicher Hinsicht gibt es offenkundig eine fruchtbare und tiefgründige anthropologische Kultur, die immerhin das kollektive Bewußtsein stark prägt. Ebenso steht ein reiches mündliches Erbe, Kunstschatze und vor allem eine unerforschte marokkanische Geschichte zur Verfügung. Sie alle verdienen eine eingehende Beschäftigung und könnten zur Konstituierung einer stabilen nationalen Identität beitragen.⁵⁷⁴ Diesen Vorgang nennt der marokkanische Literaturforscher al-

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Vgl. Qiddī, ‘Abdalilāh: Tafā‘ulat at-ta’sil wa-t-tahdīt fi r-Riwāya al-‘arabiya bi-l-Mağrib. Fès 2005.

⁵⁷¹ al-Bardī, Muḥammad: Ḥadātat ar-riwāya. Riwayāt al-ḥadāta. Mağallat at-Taqāfa al-mağribīya, Nr. 17 (Oktober 2000), S. 63.

⁵⁷² Vgl. Ḥamdāwī, Ğamīl 2006, S. 3.

⁵⁷³ Yāqtīn, Sa‘īd: an-Naṣṣ. al-Ḥadāta. al-Muğtama‘. Mağallat at-taqāfa al-mağribīya, Nr. 17 (Oktober 2000), S. 52f.

⁵⁷⁴ Grosse Hilfestellung leisteten hierin – wie übrigens im Frühstadium des marokkanischen Romans – arabische Kunstideale. Im Lichte der Erfahrung exponenter arabischer Schriftsteller mit der altarabischen Redekunst und dem volktümlichen Erzählgut, bemühten sich die marokkanischen Schriftsteller ihre Werke zu verfassen. Sie nahmen Beispiel an der Erfahrung Ğamāl al-Ġitānī (az-Zinī Barakāt), Raḍwa ‘Ašūr (Ṭulātīyat Ğarnāta), Imīl Ḥabībī (al-Waqā‘i‘ al-ğarība fi iḥtifā’ Sa‘īd Abī n-Naḥs al-Mutašā‘il), Nağīb Maḥfūz

Yābūrī *patrimoniale Modernität* (al-Ḥadāta at-turātīya) im Roman.⁵⁷⁵ al-Yābūrī sieht darin ein doppeltes Bewusstsein (Wa‘y muzdawīġ)⁵⁷⁶ des marokkanischen Schriftstellers: einerseits ein Bewußtsein für den Engpaß, in dem die Modernität in ihrer westlichen Prägung im Bereich der Romanproduktion liegt (Unklarheit, Kompliziertheit), andererseits ein Bewusstsein für den Horizont, welcher das klassische Erbe und die verschiedenen volkstümlichen narrativen Formen für den marokkanischen Roman öffnet, ohne ihn dazu zu zwingen, in der Tradition verhaftet zu bleiben. Die *patrimoniale Modernität* soll für den marokkanischen Schriftsteller, so al-Yābūrī, eine Aufwertung der autochthonen Kultur als Teil eines identitätsstiftenden Diskurses bedeuten.⁵⁷⁷ Die Realisierung einer künstlerischen Besonderheit des marokkanischen Romans im Rahmen der internationalen Erzählliteratur soll aus der Problematisierung der Realität und der Gegenwart und nicht durch die Projizierung der Vergangenheit auf die Gegenwart erfolgen. Die Rückbesinnung der marokkanischen Romankunst auf das Erbe soll den "Komplex des Erbes" ein für alle mal verarbeiten (at-Taḥalluṣ min ‘uqdat at-turāt), um nicht in Abkapselung und Verslossenheit zu enden.⁵⁷⁸ al-Yābūrī charakterisiert dieses Experiment als modernistisch (Tağriba hadāīya).⁵⁷⁹ Dabei geht er von der Überzeugung aus, dass die Beurteilung der marokkanischen Modernität sich nicht an geistigen Kriterien des Westens und dessen ästhetischem und literarischem Kanon orientieren muss, sondern sich im Rahmen des arabischen Denkens vollziehen, nach arabischen Normen und Wertvorstellungen und mit arabischen Maßstäben gemessen werden muss.⁵⁸⁰ Dies dürfe keinesfalls als Forderung zum Abfall (Da‘wā ilā r-Ridda) interpretiert werden, sondern als eine historische Notwendigkeit der modernen marokkanischen Literatur, welche darauf bedacht ist, dass ein wichtiger Teil ihrer Zukunft in der Vergangenheit verborgen liegt.⁵⁸¹ Modern zu sein soll bei marokkanischen Schriftstellern nicht mehr mit der buchstäblichen

(*Layālī alf Laila*), Maḥmūd Lamsa‘dī (*Haddatani Abū Huraira. Qāl...*) Wassinī La‘rag (*Nuwwār al-lūz: Tağribat Ṣaliḥ b. ‘Āmir az-Zufri*), Amīn Ma‘lūf (*Liūn al-ifriqi*) Māğīd Tubiā (Tağribat banī Ḥaṭḥūt ilā bilād aš-Šamāl), vgl. hierzu: Amansūr, Muḥammad: Ḥarā‘iṭ at-tağrib ar-riwā‘i. Fès: *Inforbrant* 1999, S. 54 und al-Qaddāfi, Muṣṭafā: ar-Riwāya al-‘arabiya bain at-turāt wa-l-mu‘āšara. Kairo 2005, S. 121-200.

⁵⁷⁵ Vgl. al-Yābūrī, Aḥmad: al-Kitāba ar-riwā‘īya fī l-Mağrib. al-Binya wa-d-dalāla. Casablanca: Šarikat an-našr wa-t-tauzi‘ al-Madāris 2006, S. 19.

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ Ebd.

⁵⁷⁸ Ebd., siehe auch al-‘Amrānī, al-Amīn: ar-Riwāya al-mağribīya baina quyūd at-ta’attur wa-muğāmarat at-Tağrib. Tanger: Maṭba‘at Altubrīs, 2003, S. 50.

⁵⁷⁹ Vgl. al-Yābūrī, Aḥmad 2006, S. 20.

⁵⁸⁰ Ebd., S. 19.

⁵⁸¹ Vgl. Amansūr, Muḥammad 1999, S. 50.

Nachahmung der technischen Aspekte und Fertigkeiten im modernen westlichen Roman gleichgesetzt werden.⁵⁸²

Die *patrimoniale Modernität* ist zur Reife gekommen in den patrimonial ambitionierten Romanen Bensalim Himmichs *Mağnūn al-ḥukm* (1993), *al-‘Allāma* (1997) und *Zahrat al-Ġahiliya* (2003) und insbesondere *Miḥan al-fatā Zīn Šāma* (1993). Mit ihnen wurde ein Regenerationsprozeß eingeleitet, in dessen Verlauf die arabische und marokkanische Geschichte und das Erbe als entdeckungswürdig erscheinen. Damit markierten sie die Wende zu einem künstlerisch "reifen, eigenständigen" marokkanischen Roman und eine neue Innovation (Ibdā‘ ḡadīd), die man der arabischen Erzählliteratur zufügen könnte. Dafür wurden sie stärker literarkritisch gewürdigt und in vielen arabischen Hauptstädten prämiert. Bensalim Himmiche (Binsālim Ḥimmiš) verstand es nicht nur, aus den alten arabischen narrativen Techniken, stilistischen Formen und Mechanismen des Exotischen und Phantastischen (āliyat at-taḥayyul al-‘ağā’ibī wa-l-ḡarā’ibī) Kapital zu schlagen, sondern auch die Geschichte neu zu schreiben und ihr eine gegenwärtige kulturelle und politische Dimension zu geben.⁵⁸³ Er fasst sie nicht mehr als eine objektive Schilderung der aufeinanderfolgenden Historien (Tawārīḥ) und Präsentation historischer Ereignisse (Aḥdāt tariḥiya) auf, sondern als eine Mischung von historischen Fakten, Poetisierung und Fiktionalität (at-Taḥayyul), wobei die ästhetischen Elemente nur eine dienende und „fiktionale“ Funktion (daur ihāmī) haben.⁵⁸⁴ Sie fungieren nämlich als Anspielung (Talmīḥ) und Annäherung an die Realität (Taqrīb min al-wāqi‘)⁵⁸⁵ um die Ereignisse der Gegenwart kritisch zu lesen. al-Yābūrī kennzeichnet diesen Vorgang als „ideologische Vergegenwärtigung“ (at-Tarhīn al-idiyūlūgī)⁵⁸⁶ d.h., Gegenwartskritik durch Geschichtsrekonstruktion. Hamdaoui formuliert das noch schöner: „Das ist die Gegenwart in der Vergangenheit oder die Vergangenheit, die in der Gegenwart wiederkehrt“ (al-ḡadīr fī l-māḡī au al-māḡī alladī ya‘ūd fī l-ḡadīr).⁵⁸⁷ Der *patrimoniale Roman* an sich bleibt aber ein *Gegenwartsroman*.

Es war deshalb naheliegend, dass sich gerade dieses literarische Genre im Prozeß des nationalen Erwachens und der Identitätsbildung beim marokkanischen Lesepublikum einer steigenden Beliebtheit erfreute und auf ein hohes Interesse der Leser stieß.

⁵⁸² Ebd., S. 49.

⁵⁸³ Vgl. Binsālim Ḥimmiš: al-Ḥadāta wa-t-taqāfa. In: al-‘Allām, ‘Abarrahīm (Hrsg.): Su’āl al-ḡadāta fī r-riwāya al-maḡribiya. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq, 1999, S.68-70.

⁵⁸⁴ Vgl. al-Yābūrī, Aḥmad 2006, S. 61f.

⁵⁸⁵ Ebd.

⁵⁸⁶ Ebd.

⁵⁸⁷ Ḥamdāwī, Ġamil 2006, S. 3.

Der *patrimoniale Roman* hat Anstöße gegeben für eine reizvolle authentische Weiterentwicklung in der marokkanischen und arabischen Erzählliteratur, die nicht nur Unterhaltung, sondern auch das Interesse für die eigene Kulturgeschichte erweckt. Damit mittelt er zwischen *prodesse* und *delectare*, zwischen der kognitiven und affektiven Effizienz, dem Erkenntnisgewinn, Didaxe, Wissensvermittlung, Informativität und Unterhaltung *und* dem ästhetischen Vergnügen. Ḥamdāwī bilanziert:

„Durch unser Wiederfinden in unserem Erbe bekommen wir ein inniges Gefühl, dass wir unserer Identität und unserer Authentizität nahestehen, ohne dass der Schriftsteller in Abgedroschenheit und Imitation verfällt.“⁵⁸⁸

KONTRÄRE ANSICHTEN. Trotz des offenkundigen Erfolgs, den der *patrimoniale Roman* an den Tag legt, erhält er im Kreis der marokkanischen Literaturkritiker immer noch nicht Zuspruch von allen. Während die einen in ihm ein literarisches Spitzenprodukt sehen, erheben sich kritische Stimmen, welche ihn negativ bewerten. Die Rückbesinnung auf das Erbe und die Geschichte wird bei ihnen nicht einfach zu einem positiven Qualitätsmerkmal erhoben, sondern wegen ihrer Rückwärtsprojektion moderner Ideale in die Vergangenheit, als unschöpferisch und reaktionär abgewertet.⁵⁸⁹

DER MAROKKANISCHE ROMAN ARABISCHER SPRACHE HEUTE. Trotz dieser unterschiedlichen Haltungen gegenüber dem marokkanischen Roman, die durchaus repräsentativ für die derzeitige entspannte Stimmung und real existierende Meinungsfreiheit sein dürfte, scheint zumindest weitgehend klar zu sein. Der marokkanische Roman hat sich, in Anbetracht der jüngeren literarischen Erzeugnisse (ca. 500 Romane bis jetzt), verdienstermaßen in der marokkanischen Erzählkunst etabliert. Er erlebt derzeit qualitativ rasante und fulminante Umwandlungen, die ihn zum blühendsten Zweig in der marokkanischen Literaturlandschaft machen.⁵⁹⁰ Dazu spielen der spürbare Rückgang der institutionalisierten Zensur und die in der marokkanischen Gesellschaft

⁵⁸⁸ Ebd.

⁵⁸⁹ Vgl. al-Madīnī, Aḥmad: al-Mulḥaq aṭ-ṭaqāfi li-ḡarīdat *al-Ittiḥād al-iṣtirākī*, (6. Juni 1993), S. 7.

⁵⁹⁰ Vgl. allgemein hierzu Ya‘lā Muṣṭafā: *Bibliyūgrāfiyā l-fann ar-riwā‘ī bi-l-Maḡrib: 1930-1984*, Maḡallat *Āfāq*, Nr. 3-4 1984; sowie al-‘Allām, ‘Abdarraḥīm: *Bibliyūgrāfiyā ar-Riwāya al-maḡribīya: 1942-1999*, *Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Maḡrib*, 2000; al-Adab al-maḡribī fi ufuq 2000: *Fihras al-Ibdā‘āt wa-l-abḥāt* 1998-1999, *Manšūrāt al-ḡam‘īya al-maḡribīya li-t-tansiq bain al-baḥiṭīn fi l-ādāb al-maḡāribīya wa-l-muqārana, Dār al-Qarawiyīn*, 2000; al-‘Allām, ‘Abdarraḥīm/Qasmī, Muḥammad: *ar-Riwāya al-maḡribīya al-maktūba bi-l-Luḡa al-‘Arabiya. al-ḥaṣīla wa-l-masār. 1942-2003*. Rabat 2003; Būṭayyib ‘Abdal‘ālī: *ar-Riwāya al-maḡribīya al-‘an*. In: Aḥmad al-Madīnī, ‘Abdalfattāḥ Laḡḡumrī (Hrsg.) 2006, S. 99-119; vgl. auch das kollektive Buch *al-Adab al-maḡāribī al-Yaum. Qirā’āt maḡribīya. Maḡmu‘a min al-Baḥiṭīn*. Rabat 2006, S. 5f. Zum Thema Biographie in Marokko vgl.

zustandegekommenen Veränderungen im Bereich der Meinungs- und Ausdrucksfreiheit, der Schriftstellerei und verlegerischen Fragen sowie Buch- und Romanproduktion eine eminente Rolle.⁵⁹¹

Eine der wichtigsten Errungenschaften der modernen marokkanischen Literatur ist die *feminine Literatur* (al-Adab an-niswī oder an-nisāʿī).⁵⁹² In den letzten zwei Jahrzehnten entstand eine äußerst vitale marokkanische Frauenliteratur, die viele Literaturkritiker als einen Wendepunkt im Bereich des Schriftstellertums sehen, sowohl inhaltlich als auch stilistisch. Sie sei nicht nur eine Bereicherung der literarischen und kulturellen Szene mit einer neuen und andersartigen Weltsicht, sondern sie sei eine schöpferische Schreibart, die das Schreiben selbst „aus den Welten der Einstimmigkeit, des Schweigens und der Marginalisierung“⁵⁹³ hinausführt. Die *feminine Literatur* sei von nun an „kein vorübergehender Gast, sondern sie habe sich hier dauerhaft niedergelassen, (laisat ḍaifan ʿābiran, innahā hunā li-tabqā)“.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Im Jahre 2000 (das Jahr der Thronbesteigung des Königs Mohammed der VI.) wurden zahlreiche auf dem Index stehende Werke, in schönen und eleganten Ausgaben neu herausgegeben, darunter *Kāna wa-aḥawātuhā* und *al-Ḥubz al-hāfi*, was viele Kritiker als einen symbolischen Hinweis für die Abnahme der repressiven Tendenzen des Staates und den Beginn einer neuen Ära Marokkos interpretierten, vgl. hierzu Ḥairallāh Ḥairallāh: *al-Mağrib fi ʿahd Muḥammad as-sādis. Māḍa tağayyar?* Beirut: Dār as-Sāqī, 2007; Afāya Nūraddīn: *as-Sulṭa wa-l-Fikr. Naḥwa taqāfat al-iʿtirāf fi l-Mağrib*. Casablanca: Manšūrat az-Zaman, 2001.

⁵⁹² Vgl. Binmasʿūd, Rašīda: *al-Marʿa wa-l-Kitāba*. Casablanca 1994; Saʿīd, Ḥālida: *al-Marʿa at-Taḥarrur*. al-Ibdāʿ. Casablanca: Dār al-Finik 1991; Šaʿbān Butaina: 100 ʿĀm min ar-riwāya an-nisāʿīya al-ʿarabīya, Beirut 1999, S. 187-191; vgl. auch *al-Kitāba an-nisāʿīya. Maḥkī l-anā, maḥkī l-ḥayāt* (kollektives Buch). Safi: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib, 2007; Redouane, Najib: *Écritures féminines au Maroc. Continuité et évolution*. Paris 2006; Saïgh-Bousta, Rachida: *Romancières marocaines-Epreuves d'écriture*. Paris 2005.

⁵⁹³ ʿAqār, ʿAbdalḥamīd: *Šaut al-fardāniya*. In: *al-Kitāba an-nisāʿīya. Maḥkī l-anā, maḥkī l-ḥayāt*. Rabat: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib, 2006, S. 3.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 4; zu den vielversprechenden jungen Autorinnen Marokkos seien hier genannt: Zahra Zirāwī, Fāṭima Būzayyān, Laṭīfa Baqa, Rabīʿa Raiḥān, ʿAiša Mūqiz, Malika Mustazrif, Ragāʿ aṭ-Ṭālbī, Malika Nağīb, Laṭīfa Labšīr, Lailā aš-Šafiʿī.

2. WESTLICHE WAHRNEHMUNG IN AUSGEWÄHLTEN MAROKKANISCHEN ROMANWERKEN ARABISCHER SPRACHE:

2.1 RÜCKHALTLOSE ASSIMILATION AM BEISPIEL DES ROMANS *FĪ T-TUFŪLA* (فِي الطُّفُولَةِ) VON ‘ABDALMAĞĪD BINĞALLŪN.

LEBENS LAUF DES AUTORS: Abdelmjid Ben Jelloun (‘Abdalmağīd Binğallūn) wurde 1919 in Casablanca geboren, verbrachte seine Kindheit mit seiner Familie in England, ein Aufenthalt, der in seinen Werken unverkennbare Spuren hinterlassen hat. Er kehrte mit seinem Vater nach Fes zurück, besuchte dort *al-Qarawīyīn* und ging danach nach Kairo, um Journalismus zu studieren. Dort nahm er 1947 an der Gründung der marokkanischen Presse Agentur (MAP) teil, die er ein paar Jahre erfolgreich leitete. Nach der Unabhängigkeit kehrte Ben Jelloun nach Marokko zurück und übernahm die Leitung der patriotischen Tageszeitung *Al-Alam*, die bis heute Bestand hat. Später wurde er als Botschafter Marokkos nach Pakistan entsandt. Im Jahre 1961 ließ er sich schließlich in Marokko nieder und setzte seine Tätigkeit im Außenministerium fort, gab aber seine schriftstellerische Tätigkeit nicht auf. Zu seinen Hauptwerken gehören *Wādi d-Dimā’*, *Hāđihi Murrākuš*, *Māris istiqlālak*, *Barā‘im* (Gedichtsammlung) und seine berühmte Autobiographie *Fī ṭ-Ṭufūla* (In der Kindheit), Gegenstand der ersten Untersuchung in dieser Arbeit. Das inzwischen klassisch gewordene Werk wurde zum ersten Mal 1947 wöchentlich in der Zeitschrift *Risālat al-Mağrib* veröffentlicht. Damals war die Gattung „Autobiographie“ ein Novum in der literarischen Landschaft Marokkos, das nach und nach zu einem gern gepflegten Genre wurde.⁵⁹⁵

FĪ T-TUFŪLA (فِي الطُّفُولَةِ)⁵⁹⁶

Nach acht Jahren Aufenthalt in England beschloss der Vater des Autors endgültig in die Heimat Marrakesch (alter Name für Marokko) zurückzukehren. Mit der Entscheidung geht für die Eltern ein lang ersehnter Wunsch in Erfüllung, nämlich die

⁵⁹⁵ Zum Thema Autobiographie in Marokko vgl. z.B. Binṭāma, Aḥmad: *Fann as-sīra ad-dātiya* (‘Alāmāt wa-usus). Fès: Manšūrāt mā ba‘d al-ḥadāta, 2006; al-‘Allām, ‘Abdarrahīm/Qasmī, Muḥammad 2003, S. 101; vgl. auch al-Yabūrī Aḥmad: *Dināmiyat an-Naṣṣ ar-Riwā’i*. Rabat:Manšūrāt ittiḥād kuttāb al-Mağrib, 1993, S. 31; Laḥmidānī, Ḥamīd: *as-Sīra aḍ-dātiya, ar-Riwāya al-mağribiyya wa-lu‘bat al-miṭāq al-muzdawīğ*. In: *al-‘Alam at-taqāfi* (8.10.1994), S. 5; aš-Šawī, ‘Abdalqādir: *al-Kitāba wa-l-wuğūd: as-Sīra aḍ-dātiya fi l-Mağrib*. Casablanca: Afrīqyā as-Šarq, 1999.

⁵⁹⁶ Binğallūn, ‘Abdalmağīd: *Fī ṭ-Ṭufūla*. Rabat: Dār an-Našr al-ma‘rifa, 2005.

Rückkehr „in die liebevolle, glückliche Heimat“⁵⁹⁷ und der Abschied, von dem „Land der Fehlgeleiteten und Ungläubigen“.⁵⁹⁸ Der Autor selber aber ist todunglücklich. Die Idee der Rückkehr trübt die Idylle seines Lebens und führt bei ihm zum Gefühlsschock.

Im Gegensatz zu den Eltern bedeutet sie für ihn eindeutig eine Gefahr für Leib und Leben und den Beginn eines „furchterregenden Lebens“ (ḥayāt mur‘ība)⁵⁹⁹ sowie der Abschied von den „goldenen vergangenen Jahren“ (al-ayyām ad-dahabiya ad-dāhiba)⁶⁰⁰ in England, dem Land, zu dem er sich bekannte und mit dem er sich durch und durch identifizierte. Es ist „die Stätte der Kindheit“ (marta‘ aṣ-ṣibā)⁶⁰¹ und das wunderschöne Land, mit dem sich, wie er schrieb, seine „Atemzüge für immer und ewig unzertrennlich vermischt haben“.⁶⁰² England erscheint ihm als konstituierendes Element seines Selbst, im Gegensatz zu seinem Herkunftsland, das ihm in jeder Hinsicht fremd bleibt und dessen Normen, Werte, Institutionen, Welt- und Lebensdeutungen ihm nichts bedeuten. Um seinen identifikatorischen Bezug zu verdeutlichen und das Unbehagen über die Nichtzugehörigkeit zu England zu markieren, schrieb er gleich zu Beginn des Romans:

*Ich wusste, dass ich mich von den anderen Menschen durch meine Staatsangehörigkeit unterschied, das tat mir weh, denn warum darf ich nicht wie alle Menschen [Engländer] sein? Als ich erfahren habe, dass ich mich von ihnen in der Religion unterscheide – auch wenn ich nicht wusste was Religion bedeutete – hat mich dies sehr geärgert.*⁶⁰³

Ben Jellouns Sympathie galt von Anfang an ganz und gar England und den Engländern. Die Hinwendung zu England zu diesem Zeitpunkt darf meines Erachtens aber keineswegs als Zufall betrachtet werden. Die Tatsache, dass Ben Jelloun uns England 1947 literarisch vorstellt, zeugt davon, dass der zukünftige Diplomat Ben Jelloun damals schon Ausschau hielt nach einem Land, das geeignet wäre, den Bestrebungen Marokkos nach Fortschritt und Unabhängigkeit Legitimierung zu verschaffen. Denn Ben Jellouns Beschäftigung mit England findet sich nicht nur darin begründet, dass er seine Kindheit dort verbrachte, sondern darin, dass dieses

⁵⁹⁷ Ebd., S. 106.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 102.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 106.

⁶⁰⁰ Ebd., S. 108.

⁶⁰¹ Ebd., S. 113.

⁶⁰² Ebd., S. 113.

⁶⁰³ Ebd., S. 67.

Land damals ein besonderes Ansehen als eine der führenden europäischen Mächte genoss. Neben der weiterhin einflussreichen Kultur Englands ist dies vor allen Dingen der historische Moment, in dem der englische Herrschaftsbereich sich bis nach Indien ausdehnte. England war das Imperium, in dem die Sonne nicht unterging. Die Orientierung an England sticht aber auch dadurch hervor, dass dieses Land nichts mit der Kolonisierung Marokkos zu tun hat. Durch die Bedeutung Englands gelang Ben Jelloun eine bewusste Distanzschaffung zu Frankreich, das in seinen Augen seine Vorbildfunktion verloren hatte.⁶⁰⁴ Es ist kaum zu übersehen, dass die ausführliche Beschreibung der Geburtshelferin Misses Chalmdain eine symbolische Funktion hat und eine unverhüllte Anspielung auf die historische Rolle Englands und auf die Alternative, die es für Marokko darstellen könnte. England eröffnete die Möglichkeit einer Kompensation bei der Selbstfindung Marokkos:

*Diese gnädige Frau mit den bedächtigen Schritten zieht hinter sich eine lange Geschichte voller Wohlwollen und Menschlichkeit. Wie oft verbrachte sie schlaflose Nächte, damit die anderen schlafen konnten. Bis heute noch unternimmt sie riesige Anstrengungen trotz ihrer Schwäche, um den Menschen Gutes zu tun und sie mit ihrer Zuneigung zu überschütten. Sie ist über siebzig, aber der Geist des Guten in ihr ist blutjung, zu dem die Müdigkeit keinen Zugang findet. Über ihrem Kopf trägt sie die Aura der Würde (...) Diese gnädige, gebrechliche Frau ist diejenige, die mit großer Mühe pflichtbewusst aus ihrem Bett aufsteht, damit sie Glückseligkeit in die Häuser führt (...). Sie tut alles in ihrer Macht stehendes, damit das Leben in die Häuser anderer kehrt.*⁶⁰⁵

Solche Bemerkungen sind typisch für Ben Jelloun, der stets darauf bedacht ist, bei der Beschreibung Englands und der Engländer das Vorteilhafte herauszustreichen. Durch das ganze Werk hindurch ziehen sich konstante Bilder der Verherrlichung Englands. Für Ben Jelloun stellte die Lebensführung der Engländer eine spektakuläre Erscheinung dar. Alles Englische wird in schillerndsten Farben beschrieben und findet uneingeschränktes Lob. England steht für eine geistig fortschrittliche Nation und ist Sinnbild für bürgerliche Freiheiten, Ordnung, Wohlergehen und

⁶⁰⁴ ʿAbdalḡaniy, Muṣṭafā: Qaḡāyā ar-Riwāya al-ʿarabiya. Kairo: ad-Dār al-miṣriya al-lubnāniya, 1999, S. 85.

⁶⁰⁵ *Fī t-Ṭufūla*, S. 65.

Fortschritt.⁶⁰⁶ Es ist vor allem die Schönheit der Natur, die ihn zum Schwärmen bringt:

*Überall wohin ich schaute, fesselten meine Augen die blühenden, farbenprächtigen Blumen, die um mich herum eine fantasievolle Stimmung schufen, überall wohin ich schaute, empfing mich der erfrischende, wohlriechende Duft, welche meine kleine Seele in den Rauschzustand versetzte.*⁶⁰⁷

Es ist charakteristisch für Ben Jellouns Roman, durch die Anhäufung von Bildern seine Frustration zum Ausdruck zu bringen. Eine Frustration, die dadurch bedingt ist, dass er die nationale Wesensart mit Betrübnis und Verzweiflung auffasste. Angesichts des eigenen Dekadenbewusstseins und als Reaktion auf die traumatische Überzeugung einer retardierten Stellung gegenüber dem Westen, zeichnet der Autor ein äußerst negatives Bild Marokkos, das er in krassem Gegensatz zu England stellte. Während England technologische Großleistungen hervorbrachte, ist Marokko ein Land des unbekanntes Afrika (Mağāhil Ifriqiyā), das noch ins Reich der Fabel gehörte.⁶⁰⁸

*Das Erwähnen von Marrakesch [Marokko] ruft in meinem Gedächtnis zahlreiche Fabeln hervor, welche ich früher hörte, es vermischte sich in meinen Gedanken mit dem Land der Neger, mit dem Land, welches von seltsamen Mischwesen (Maḥlūqāt šādḍa) bewohnt wird.*⁶⁰⁹

Diese Beschreibung spricht ihre eigene Sprache und verdeutlicht in ihrer pointierten Schärfe inwieweit Ben Jelloun überkommenen Vorurteilen und Klischees verhaftet war.

Klar lässt sich aus dem Roman die Irritation herauslesen, welche Ben Jelloun angesichts des elenden und verabscheuungswürdigen Erscheinungsbildes der marokkanischen Städte empfand. Das Schockerlebnis für den Neuankömmling war die Ankunft in Casablanca, die er mit größtem Missfallen als „al-Madīna al-ḥarbā“ (Trümmerstadt) bezeichnete, in der drückendes Elend und bittere Armut vorherrschte. Dies rief bei ihm ein nostalgisches Gefühl und Sehnsucht nach

⁶⁰⁶ Ebd., S. 22

⁶⁰⁷ Ebd., S. 21

⁶⁰⁸ Ebd., S. 34.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 77.

Manchester hervor, der Metropole mit gewaltigen Bauten, breiten Avenuen, riesigen Vergnügungsstätten und Parkanlagen.⁶¹⁰

Es deutet sich an, dass seine Haltung den Marokkanern gegenüber negativ ist. Er differenziert nicht zwischen ihnen, sondern er charakterisiert sie pauschal. *al-Marrākušiyūn* oder *ḍawī al-qubba‘āt al-ḥumr* (die roten Tarbuschträger), wie er sie nennt, werden konstant als tölpelhaft, einfältige Naturen dargestellt und aufs schärfste ironisiert. Die Ironie wird vielerorts bis in die kleinsten Details durchexerziert. Ben Jellouns Hang zur ironischen Darstellung tritt auch bei seiner Charakterisierung der Bart und Haartracht zutage, die zweifellos nicht dem Geschmack des in Europa aufgewachsenen Jungen entsprach, um die auffälligen Merkmale der Andersartigkeit hervorzuheben. Diese Beurteilung zeigt, wie der junge Ben Jelloun abgeneigt war, der Andersartigkeit der ihm fremden Verhältnisse mit Verständnis zu begegnen:

*Wir rasieren das Kinn, nicht den Kopf, sie aber den Kopf und nicht das Kinn. Ihre Kinne sind in ihren Köpfen und ihre Köpfe in ihren Kinnen.*⁶¹¹

Selbst bei den wenigen marokkanischen Charakteren, denen er etwas Sympathie entgegenbringt, wie etwa Freunde der Familie und Nachbarn, fallen die Beschreibungen keineswegs neutral aus. Ihr ganzes Benehmen ist von Extremen gezeichnet: in ihrem Essen, in ihrer Ehe und ihrem Lachen:

*Sie machen so viel Spaß, dass du denkst sie kennen keine Ernsthaftigkeit, und zeigen so viel Ernsthaftigkeit, dass du denkst, sie würden keinen Spaß verstehen.*⁶¹²

Als weiteres Merkmal der marokkanischen Wesensart hebt er ihre starke Emotionalität und ihre Umgangsformen hervor. Er beschreibt sie als laut, stark gefühlsgeliebt und daher unkalkulierbar.⁶¹³

Diese Konfrontation mit dem Westen weckt nicht nur das Bewusstsein der eigenen Defizite, sondern wirft die Frage auf, wie denn die verheerende Misere in seinem Herkunftsland zu erklären sei? Welches sind die eigentlichen Gründe des Elends und der Unwissenheit, der Zurückgebliebenheit im Vergleich zu Europa?

⁶¹⁰ Ebd., S. 81f.

⁶¹¹ Ebd., S. 97.

⁶¹² Ebd., S. 32

⁶¹³ Ebd., S. 30.

Unzufrieden mit der Lage Marokkos seiner Zeit stellt er im Vergleich zu England den Rückstand in allen nur denkbaren Lebensbereichen fest. Es folgt eine Aneinanderreihung der Karenzen des Landes: Der Rückstand hat mehrerlei Gründe:

DIE HERRSCHAFTSVERHÄLTNISSE. Ben Jelloun führt die desolate Situation und die geistige Misere seines Herkunftslandes sowie das Scheitern des Individuums auf die falsch geformte Gesellschaftsordnung und die großen sozialen Differenzen zurück, die in der Misswirtschaft und Dekadenz der Aristokratie exemplarisch gipfeln und die hier im Roman prägnant in der Person der Figur *al-Ḥāḡḡs* Ausdruck findet. Al-Ḥāḡḡ ist per se der Prototyp des Aristokraten, der vollständig in das Kolonialsystem intergiert ist. Er schützt die etablierte Hierarchie und die auf Ausbeutung beruhenden Herrschaftsverhältnisse, um seine Machtposition weitestgehend zu behalten. Er ist der Inbegriff des historischen Immobilismus. Steif verschanzt er sich in das ewige Marokko der Traditionen. Äußerlich lebt er nach den religiösen Vorschriften des Islams, ist aber bekannt für seinen Hang zu Luxus und aufwendigem Lebensstil. Um seine gesellschaftliche Position zu unterstreichen und seinen eigenen Willen (Macht, gesellschaftliches Prestige, Vermögen, Polygamie) auszuleben, schreckt er vor nichts zurück, setzt sich über jegliche gesellschaftlichen und moralischen Normen hinweg.⁶¹⁴ Er weist extravagante Allüren auf und verkörpert somit eine Art Selbstkolonisierung. Ben Jelloun schildert den Hochmut und die Überheblichkeit al-Ḥāḡḡs: wenn er überhaupt zu sehen ist, dann nur noch auf seinem festlich geschmückten Maultier, hinter ihm hechelnd sein schwarzer Diener, oder aber paradoxerweise in seinem luxuriösen amerikanischen Wagen.⁶¹⁵

DIE TRADITIONELLE FAMILIENSTRUKTUR. Einen weiteren Grund zur Unterdrückung des Fortschrittes sieht Ben Jelloun in der traditionellen, patriarchalischen Familienstruktur, in der der Großvater noch eine dominierende Rolle spielt. Aus Angst, die Identität zu verlieren, zeigt er sich als Familienoberhaupt stets darum bemüht, jegliche Wandlungen, die den traditionellen Habitus widerlegen, zu verhüten.

⁶¹⁴ Der Roman hat einen beachtlichen kultur- und sozialgeschichtlichen Informationswert über Marokko während des französischen Protektorats. Er gibt lebendigen Einblick in die Ereignisse und beleuchtet viele Aspekte des Lebens der damaligen Zeit. Vgl. hierzu Mu‘taṣim, Muḥammad: *Ḥiṭāb ad-ḍat fi l-adab al-‘arabī*. Rabat:Dār al-Amān, 2007, S. 58.

⁶¹⁵ Vgl. *Fī t-Ṭufūla*, S. 198.

Er zeichnet sich aus durch mangelndes Interesse und den Hang zur Abwertung fremder Gewohnheiten. Der Autor schildert z. B. die Enttäuschung seines Großvaters als dieser ihn zum ersten Mal in europäischer Kleidung sieht:

*Wie wandelbar die Zeiten sind! (yāla taqallubāt al-ayyām!) Man hat aus dir einen Europäer gemacht, mein Kleiner! Es ist so weit nicht so schlimm, komm näher, ich werde dir lehren, wie man Marokkaner wird.*⁶¹⁶

Das erste was der Großvater anordnete war, die westliche Kleidung abzulegen, um in den Genuss des islamischen Glaubens zu kommen. Er versteht die westliche Kleidung als die Übernahme westlicher Werte und als einen Versuch, die marokkanische Kultur zu deformieren. Im Beharren des Großvaters auf der marokkanischen Tracht, drückt sich die Weigerung aus, einen Teil der nationalen und religiösen Eigenheit aufzugeben. Das Festhalten an der traditionellen Tracht ist Ausdruck religiösen und nationalen Verhaltens. Der Verzicht würde insgeheim Einverständnis mit der westlichen Kultur und Lebensweise, also mit den Lebensgrundsätzen der Kolonialherren bekunden.

*Wechselt mal [ihm] diese Kleidung! Das sind die Kleider der Ungläubigen. Macht, dass ich ihn in der Tracht der Muslime sehe! Ich werde dich lehren, ich werde dir alles beibringen, du Kleiner, damit du es verdienst, zum Islam und zu den Muslimen zu gehören! Der Unglaube besteht in diesen Kleidern, welche ich anzog, und der Glaube in denen, die er befahl, halb im Spaß halb im Ernst, dass ich sie anziehe.*⁶¹⁷

Das geschah auch umgehend, daraufhin musste das Kind seines Großvaters Hand küssen. Mit dieser Szene wollte Ben Jelloun die marokkanische Familienordnung, in der das Kind bevormundet wird und durch Tradition und Dogmen eingeschränkt ist, kritisieren. Während die englische Familie dem Kind Geborgenheit und Selbstentfaltung mitgibt, ist die marokkanische Familie wie eine „ruhlose Militärkaserne“, in der das Kind nach strengen Vorstellungen erzogen wird.⁶¹⁸ Die Bedingungen für das Kind sind erbärmlich.⁶¹⁹ Es hat nichts, was zur Entfaltung seiner Persönlichkeit und zur Erweiterung seines Horizontes beitragen könnte. Es tendiert bei jeder Entscheidung eher „zum Durchlavieren und Opportunismus“.⁶²⁰

⁶¹⁶ Ebd., S. 84.

⁶¹⁷ Ebd., S. 85.

⁶¹⁸ Ebd., S. 117.

⁶¹⁹ Ebd., S. 116.

⁶²⁰ Ebd., S. 116.

*Die Entwicklung des englischen Kindes ist perfekt, die des marokkanischen Kindes ruiniert und zersetzt (munhāra wa-ʿafina).*⁶²¹

BILDUNGSWESEN. Das Fehlschlagen der Aufklärung und die damit einhergehende Retardierung im kulturellen und wissenschaftlichen Bereich führt Ben Jelloun auf das Schulwesen und die anderen Bildungsinstitutionen zurück, die er als mangelhaft beschreibt. Für den Autor ist die marokkanische Schule kein Ort der Weitergabe von Wissen, sondern ein Ort der Geistestötung, der Lärmproduktion, der Tyrannei, Schikane und Unterwerfung.⁶²² Es fehlt an jeglichen Lehrmethoden und pädagogischen Mitteln, ein untrügliches Zeichen für den Rückstand. Die Persönlichkeit des Lehrers malt Ben Jelloun in brutalen Zügen aus. Seine Beziehung zu den Schülern basiert auf Macht, Kraft und Gewalt.⁶²³ Nur mit der berühmten *Falaqa* (heftiger Schlag auf die Fußsohlen) kann man das Lernen in Gang setzen; „nur so geht das Lernen vonstatten“, skandiert ein Lehrer während er schäumend ein kleines Kind verprügelt.⁶²⁴ Das Verhalten der Lehrkräfte ruft bei dem Autor immer wieder nostalgische Empfindungen und einen sentimentalischen Rückblick auf die Schule in Manchester hervor. Dem bärtigen brutalen widerwärtigen Lehrer „mit den tödlichen Schlägen“ in Fes wird generell das verständnisvolle und „anmutige Fräulein“ in Manchester gegenübergestellt.⁶²⁵

Selbst die renommierte *al-Qarawīyīn* erlebte der fortschrittsdurstige Ben Jelloun nicht als Ort der Kultivierung des Geistes, sondern als einen Hort des obskurantistischen Rückstandes. Auch wenn er ihr einige historische Verdienste zugesteht, wie etwa Hochburg der Nationalisten (*al-Waṭanīyūn*) – zu denen er sich selbst zählte – zu sein⁶²⁶, ähnelt sie „einem großen psychiatrischen Krankenhaus“.⁶²⁷ Die Lehrinhalte und -methoden stammen noch „aus den Jahren der Stagnation und der Dekadenz“.⁶²⁸ Sie schränken die freie Vernunft und den wissenschaftlichen Geist ein. Den Dozenten fehlt es an Realitätsbezug; ihre Veranstaltungen tut er als irrationales Geschwätz ab.⁶²⁹ Sie erzählen von einer mysteriösen Welt der „Pferde

⁶²¹ Ebd., S. 115

⁶²² Ebd. S. 120-128

⁶²³ Ebd., S. 127.

⁶²⁴ Ebd., S. 152.

⁶²⁵ Ebd. S. 128.

⁶²⁶ Ebd., S. 252.

⁶²⁷ Ebd., S. 245.

⁶²⁸ Ebd., S. 245.

⁶²⁹ Ebd., S. 246.

mit Flügeln, die die Himmel durchqueren mit Engeln und Propheten auf ihren Rücken. Sie zeigen ein profundes Wissen über die „Geographie des Jenseits“, in der Gott der Haupttrichter ist (al-Qādī l-a‘zam).⁶³⁰ Damit erschweren sie den Eintritt in die postaufklärerische Zeit und den Anschluss an das Modernisierungsprojekt Europas, anstatt an einer endgültigen Herausführung des Landes aus der kulturellen und wissenschaftlichen Misere mitzuwirken.

DIE MAROKKANISCHE FRAU. Auch hier wird der Gegensatz gewaltig. Die englische Frau wird in vorteilhaften Farben geschildert, ja in jeder Hinsicht hochgeschätzt und idealisiert. Ben Jelloun spricht von statuenhafter Schönheit freizügig angezogener „Mädchen aus Licht“, die die Reinheit der Seele und des Geistes verkörpern.⁶³¹ Ganz anders verhält es sich hinsichtlich seiner Beschreibung der marokkanischen Frau, deren Anblick er als abstoßend empfand: „Sie machen sich schick zu Hause, draußen strengen sie sich an, sich auf seltsame Art und Weise zu verunstalten. Ihr ganzer Körper, von Kopf bis Fuß, wird von weißen Überwürfen eingehüllt.“⁶³² Ihre Art sich zu schminken erfüllt ihn vollends mit Abscheu, was ihn zu diffamierenden Äußerungen über ihre Verschönerungsmaßnahmen führte:

*Anstatt Ingys entblößtem Kopf mit gewellten Haaren, sah ich einen (aufgetürmten) Scheiterhaufen aus Seide und Schmuckstücke auf ihren Köpfen, anstatt Ingys geschmeidigen und zarten Körper, sah ich Kleidung wie herabhängende Vorhänge und anstatt Ingys eleganter Erscheinung, sah ich absolut nichts, anstatt Ingys blühendem entblößtem Gesicht, sah ich nur noch mit Puder verschmierte Gesichter.*⁶³³

Wenig Gefallen fand Ben Jelloun auch an den konservativen Verhältnissen, in denen sie lebten. Es herrschte die Zwangsehe und die Frauen hatten keine Möglichkeiten der Mitsprache. Väter verkauften vor dem Erreichen der Ehemündigkeit blühende Mädchen an wohlhabende Skelette.⁶³⁴ Beziehungen, wenn keine Bindung nach religiösem Recht bestand, waren verboten. Sie wurden als Ursache des moralischen Verfalls und der Unsittlichkeit betrachtet.⁶³⁵ Als größte Verletzung des den Eltern entgegenzubringenden Respekts galt das offene Eingeständnis, sich verliebt zu

⁶³⁰ Ebd., S. 247.

⁶³¹ Ebd. S. 20.

⁶³² Ebd., S. 97.

⁶³³ Ebd., S. 32.

⁶³⁴ Ebd., S. 201-206

⁶³⁵ Ebd., S. 156.

haben. In der Liebe sieht man „ein animalisches Gefühl“ (al-Ḥubb ‘āṭifa bahīmīya), das Ekel erregt. Man müsse alle Anstrengungen unternehmen, es zu bekämpfen.“⁶³⁶

Die Beziehung von Mann und Frau ist nur noch „ein ewiges und endloses Versteckspiel“, an dem „eine ganze Nation beteiligt ist“.⁶³⁷

Was dann einer Frau an freiem Raum übrig bleibt ist *die Welt der Dächer* (‘ālam as-suṭūḥ) und das öffentliche Dampfbad, das er ironisch „an-nadī n-nisā’ī“ (Frauen Club) nennt.⁶³⁸

Während Ben Jelloun gewissen Frauen seine Sympathie entgegenbringt, nimmt er gegenüber anderen eine ablehnende Haltung ein. Diskreditierend und rassistisch muten seine Äußerungen über schwarze Dienerinnen an. Sie gelten betontermäßig als verschlagen und voller Heimtücke. Hier wird das Kind Opfer der verbreiteten rassistischen kolonialen Ideologie der weißen Superiorität und der Vorurteile (ṣuwar ḍihniya musbaqa), die die dunkle Hautfarbe zwangsläufig abwertend und mit negativen Eigenschaften verbindet:

*Ich konnte manche von ihnen nicht ausstehen, und das sind die schwarzen Dienerinnen. Ich hatte von Herzen Angst vor ihnen, ich hielt sie für lebhafteste Beispiele dessen, was in den Geschichten meiner Mutter an entstellten grausamen Geschöpfen vorkam. In ihren Körper sitzt eine schwarze Seele voller Grausamkeit, Groll und Hass, deshalb schleiche ich mich raus und flüchte zu dem Haus al-Paternos, sobald eine von ihnen das Haus betritt.*⁶³⁹

DIE SELBSTFINDUNG BEN JELLOUNS.⁶⁴⁰ Während Ben Jelloun das Bekenntnis zur marokkanischen Kultur schwer fällt, vernehmen wir plötzlich ganz andere Töne, wenn er über den jungen König Marokkos, den er im Frühling 1935 zufällig am Badeort *Sidi Harazem* im *Atlas* sah, spricht.⁶⁴¹

Ben Jelloun definiert sich scheinbar nicht über seine marokkanische Herkunft, Sprache oder Religion, sondern über den König. Er wirkt nicht nur als der einzige unifizierende und integrierende Faktor, sondern er ist ein Symbol der Distinktion. Durch ihn gewann der Autor seine Distinktivität. Erst durch die Person des Königs

⁶³⁶ Ebd., S. 232.

⁶³⁷ Ebd., S. 31.

⁶³⁸ Ebd., S. 201ff

⁶³⁹ Ebd. S. 31.

⁶⁴⁰Vgl. Mu‘taṣim, Muḥammad: al-Qirā’a al-manhaḡīya li-s-sira aḍ-ḍātiya *Fi ṭ-Ṭufūla* . In: ders: Ḥiṭāb aḍ-ḍāt fi l-adab al-‘arabī. Rabat: Maṭb‘at al-umniya , 2007, S. 35-61.

⁶⁴¹ *Fi ṭ-Ṭufūla* , S. 210.

steigert sich die Zugehörigkeit zu einer Wir-Identität und wird seine doppelte Identifikation deutlich. Vor den Augen des Lesers entsteht das Bild eines charismatischen, gütigen und volksnahen Königs. Im Zuge der Beschreibung werden die menschlichen Qualitäten des Königs ins Ideale und Heroische gesteigert. Er wird zum nationalen Ideal stilisiert.

Der König wird als Inbegriff und Zentralsymbol der Hoffnung der marokkanischen Volkwerdung verehrt. Stellenweise wird er mit glorifizierenden Worten charakterisiert. In pathetischer Rede wendet sich Ben Jelloun an den jungen König, der als „Symbol der Opferbereitschaft“ und „Beschützer der Nation“ apostrophiert wird. Er ist derjenige, der zusammenschweißt und die Bürde trägt. Je hilfloser seine Untertanen, desto schwerer die Last, die er trägt. Im Zuge der Beschreibung nimmt die Figur des Königs mythische Ausmaße an. Durch seine verbalen Solidaritätsbekundungen erweist der Autor dem König die geforderten Ehrenbekundungen und spricht seine Treueverpflichtung gegenüber der Ursprungsheimat aus. Erst hier zeigt sich die tatsächliche Stärke der Heimatbindung, werden die nationalen Gefühle apostrophiert. In diesem Sinne spricht Ben Jelloun von einem „aufrichtigen König, der stets für die Rechte seines Landes Sorge trägt“.⁶⁴² Zum ersten Mal wird der nationale Hintergrund im folgenden Passus deutlich, in dem er den englischen König entmythologisiert:

*Seit ich Georg V. als Kind gesehen habe, habe ich aufgehört, die Könige als Übermenschen oder als surrealistische Individuen wahrzunehmen, aber als ich Mohammed V. als Kind gesehen habe, habe ich das treffende Beispiel, das Könige Menschen von Fleisch und Blut sind.*⁶⁴³

Orientierung an England für Ben Jelloun kein Endzweck war, sondern eine Es legt sich die Vermutung nahe, dass die Konsequenz der Abwehrhaltung gegenüber Frankreich und ein Mittel im Befreiungskampf seines Herkunftslandes.

⁶⁴² Ebd., S. 242.

⁶⁴³ Ebd., S. 212.

2.2 ZERRISSENHEIT AM BEISPIEL DER ROMANE:

- *AL-MARʿA WA-L-WARDA* (المرأة والوردة) VON MUḤAMMAD ZAFZĀF
- *DAFANNĀ L-MĀDĪ* (ذفان المادي) VON ʿABDALKARĪM ĠALLĀB
- *AL-ĠURBA* (الغربة) VON ʿABDALLĀH AL-ʿARWĪ

- *AL-MARʿA WA-L-WARDA* (المرأة والوردة) ⁶⁴⁴ VON MUḤAMMAD ZAFZĀF.

LEBENS-LAUF DES AUTORS: Mohamed Zefzaf (Muḥammad Zafzāf) wurde 1945 in *Sūq al-arbiʿāʿ al-ġarb* geboren. Als Abkömmling einer proletarischen Familie wuchs er in Kenitra in sehr armen Verhältnissen auf. Später ließ er sich in Casablanca nieder und arbeitete im Schuldienst. Im Juli 1968 ließ er sich als Mitglied im marokkanischen Schriftstellerverband einschreiben und widmete sein Leben ausschließlich der Schriftstellerei. Sein literarisches Schaffen umfasst Romane, Erzählungen, Lyrik und Übersetzung. Für viele arabische Kritiker stellt Zefzaf „eine literarische Legende“ dar und gilt als herausragender Repräsentant marokkanischer Literatur, auch wenn er Zeit seines Lebens keinen einzigen nationalen Preis erhielt. Seine unkonventionelle Erzählsprache und vielfältige Erzähltechnik verhalf der marokkanischen Erzählliteratur zu einem unschätzbaren qualitativen Sprung. Sein Schreibstil hat viele Schriftsteller seiner Generation beeinflusst, unter ihnen Muḥammad Šukrī, Autor des berühmten Romans *al-Ḥubz al-ḥāfī* (Das nackte Brot). Zu den wichtigsten Romanen Zefzafs⁶⁴⁵ gehören: *al-Marʿa wa-l-warda* (die Frau und die Rose), Beirut 1972, *Arsifa wa-ḡudrān* (Bürgersteige und Wände), Bagdad 1974, *Qubūr fī l-māʿ* (Gräber im Wasser), Tunis 1978; *al-Afʿā wa-l-baḥr* (Die Schlange und das Meer). Casablanca 1979, *Muḥāwalāt ʿaiš* (Ein Lebensversuch), Tunis 1985; *aṭ-Taʿlab alladī yaḥḍar wa-yaḥtafī* (Der Fuchs, der erscheint und verschwindet), Casablanca 1995.

In seinen Romanen setzt sich Zefzaf insbesondere mit den sozio-politischen Phänomenen und den Sorgen des einfachen Volkes auseinander. Er greift die tradierte Ordnung an und lässt hauptsächlich Protagonisten auftreten, die in einem gestörten Verhältnis zu ihrer Umwelt und ihrer Lebensrealität stehen. Mohamed Zefzaf starb im Jahre 2001 so wie er gelebt hat: isoliert und in ärmlichen Verhältnissen. Nach seinem Tod wurde ein Literaturpreis in seinem Namen ins Leben gerufen. Den ersten Zefzaf-Preis erhielt 2002 der weltberühmte sudanesischer

⁶⁴⁴ Zafzāf, Muḥammad: *al-Marʿa wa-l-warda*. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfī al-ʿarabi, 2007.

⁶⁴⁵ Vgl. hierzu: al-Aʿmāl al-kāmila li-Muḥammad Zafzāf, herausgegeben vom marokkanischen Ministerium für kulturelle Angelegenheiten, Rabat 1999.

Schriftsteller aṭ-Ṭayyib Sāliḥ. Der letzte Preis ging 2010 an den syrischen Schriftsteller Ḥanna Mīna.

ZUM WERK: Der Schauplatz der Gegenwartshandlung ist Casablanca, wo der Ich-Erzähler gleich zu Beginn des Romans zufällig einem im Ausland lebenden Landsmann begegnet, der sich gerade auf Sommerurlaub befindet. In einem langen monologartigen Abschnitt (siebeneinhalb Seiten) leitet der Landsmann die Geschichte ein, in dem er ein faszinierendes Bild der westlichen Welt entwirft und den Grund für seine große Liebe für Europa (sabab ḥubbī l-kabīr li-Ūrūbbā)⁶⁴⁶ erklärt. Dass dort jeder sein ganzes Sein intensiv erleben kann und dass Europa Freiheit und wahre Erfüllung menschlichen Glücks bedeutet, wird mehrmals mit Nachdruck und entsprechender Bewunderung hervorgehoben. Ein Europa des freien Lebens und der schrankenlosen Entfaltung steht im Gegensatz zur zermürbend und subtil-korrupten Großstadt Casablanca und vor allem zur in seinen moralischen Konventionen verstrickten marokkanischen Gesellschaft:

*Hier [Casablanca] ist meine Menschlichkeit nicht existent. Dort kannst du alles werden, was du willst, dort kannst wollen oder auch nicht wollen, niemand wird an deiner Stelle entscheiden, wie etwa hier.*⁶⁴⁷

Zefzaf ist in seinem Roman von Beginn an bestrebt zu zeigen, von welchen gesellschaftlichen Bedingungen und brüchigen sozialen Gegebenheiten das Schicksal seiner Landesleute bestimmt ist. Er platzierte den gesellschaftskritischen Kern des Romans bereits in den Anfangsmonolog. Damit schafft er es, den Protest gegen die ungerechte Realität, mit der er sich in keiner Weise versöhnen kann, seinem Landsmann weiterzutragen, in dessen Worten sich der Protest des Autors gegen die hierarchisierte Gesellschaftsordnung, gegen die Ächtung und unwürdige Degradierung des einfachen Menschen aus dem Volk verbirgt. Er stellt sein Heimatland als eine pointierte Antithese zum bürgerfreundlichen Europa dar. Symbolhaft und anschaulich exemplifiziert er die befremdendsten Mechanismen des Systems und bekundet seinen Unmut gegen die Willkür, die jedem jederzeit widerfahren kann:

Wenn du einen Polizisten um Hilfe bittest, bekommst du eins aufs Dach;

⁶⁴⁶ Ebd., S. 8.

⁶⁴⁷ Ebd.

*er führt dich ins Präsidium, wo du den Geruch des Drecks und Schmutzes einziehst; es kann vorkommen, dass man dich dazu verdonnert, die Zentrale von dem Erbrochenen der Säufer zu reinigen.*⁶⁴⁸

Er zeichnet ein Bild, das sich mit den historischen und politischen Tatsachen deckt und das für die Krisensituation des marokkanischen Regimes und der Gesellschaft in Marokko der 70er Jahre bezeichnend ist. Dies legt die Vermutung nahe, dass es Zefzaf bei diesem Roman unter anderem um eine Dokumentation wichtiger datierbarer Ereignisse in der Geschichte des Unrechtstaates geht und er den gnadenlosen Charakter der Regierungsform und der verwerflichen Herrschafts- und Lebensverhältnisse im Marokko der sogenannten „Sanawāt ar-raṣās“ (die bleiernen Jahre) kritisiert.⁶⁴⁹ Zefzaf macht den Westen zum Vehikel der Reflexion über die Realität in der marokkanischen Heimat. Er funktionalisiert den Westen als Tarnmaske für Kritik an misslichen Zuständen in Marokko. Er sieht im Westen eine Gegenwelt zur Heimat, er ist Hoffnungsträger, Modell eines besseren Lebens per se und wird als Ort eines völligen Neubeginns zum „totalen“ Leben hingestellt:

*Was glaubst du, was wäre aus mir geworden, wenn ich hier geblieben wäre. Lass mich selbst antworten. Ich wäre ein Aas, das die Würmer in einer der Straßen dieser Stadt [Casablanca] fressen würden.*⁶⁵⁰

Der schmerzlichste Dorn im Auge des Autors scheint jedoch vor allem die Resignation seiner Landesleute gewesen zu sein, die alles ohne kritisches Hinterfragen als „gottgegeben“ hinnehmen. Mit Vehemenz versucht er zu zeigen, dass das Elend der Heimat nicht nur auf dem politischen System gründet, sondern in der Natur der Gesellschaft selbst, die schicksals ergeben jegliche Demütigung als gottgewollt versteht. Die Versklavung sei nichts anderes als eine Begleiterscheinung

⁶⁴⁸ Ebd., S. 7.

⁶⁴⁹ Ein geläufiger Begriff innerhalb der politischen Szene der Opposition und der unabhängigen Medien Marokkos, mit dem man den Zeitraum seit Mitte der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts bis zu seinem Ende bezeichnet. Grobe Menschenrechtsverletzungen und Verstöße gegen Menschenrechte, die von gewaltsamen Verhaftungen bis zum Verschwinden von Regimegegnern reichen, waren übliche Praktiken dieser historischen Epochen. Unmittelbar nach der Thronbesteigung von Mohammed VI. wurde ein „*Gremium der Gerechtigkeit und der Aussöhnung*“ (Haiʿat al-inṣāf wa-l-muṣālaḥa) gegründet, um dieser düsteren Vergangenheit ein Ende zu setzen. Vgl. hierzu: ʿAhd al-muṣālaḥa wa-l-inṣāf wa-tarsiḥ ṭaqāfat ḥuqūq al-insān. In: 10 Sanawāt maʿa Muḥammad as-Sādis, *al-Maḡribīya*, ṭabʿa ḥāṣṣa 2009; S. 36-39; siehe auch Ḥazl Abdarraḥīm: *Sanawāt al-ḡamr wa-r-raṣās*. Nuṣūṣ wa-ḥiwārāt fi l-Kitāba wa-s-siḡn. Rabat: Ġudūr li-n-naṣr, 2004.

⁶⁵⁰ *al-Marʿa wa-l-warda*, S. 11.

jener geistigen Armut, die die Natur der Gesellschaft mit sich bringe. Dies kulminiert in der extrem formulierten und gleichzeitig ironischen Bemerkung, die seine negative Einstellung zum Porträt des eigenen Volkes belegt:

*Wir sind ein Volk, das die Blumen nicht mag. Wir lieben die Peitsche und wir lieben Gott.*⁶⁵¹

Gemäß seiner negativen Einstellung zur marokkanischen Gesellschaft identifizierte der Landsmann zunächst die westliche und die marokkanische Lebenswelten mit antithetischen Wertkomplexen. Er konstituierte Marokko als negatives Gegenbild zum Westen, während die Welt, die hinter dem „blauen Meer“ liegt, „eine bezaubernde und wundervolle Welt“ sei.⁶⁵² Er stürzt sich in die Arme des Westens und verhält sich ablehnend gegenüber seiner nationalen Identität, was darin kulminiert, dass er seinen „besudelten Namen“ wie er sagt (ismī l-mudannas)⁶⁵³ zu „Jo“ ändert. Dringend riet er dem Ich-Erzähler sich dahin zu begeben, koste es was es wolle. Die Wahl zwischen der Heimat und Europa sei wie die Wahl zwischen Paradies und Verdammnis:

*Ein Junge wie du, der Ideen wie deine trägt, hat hier keine Zukunft, weder in Casablanca noch in diesem glücklichen Königreich. Ich rate dir als Freund geh auf Abenteuer aus, hab keine Angst, sei mutig!*⁶⁵⁴

Mit diesen Worten ist es dem Landsmann gelungen, dem Ich-Erzähler „eine neue Seele einzuflößen“ und zu einer „Reise“ zu ermuntern.⁶⁵⁵

Mit einem unvermittelten erzählerischen Zeitsprung erfährt der Lesende über das Leben des Ich-Erzählers am anderen Ufer des Mittelmeers, in der spanischen Stadt Torremolinos. Es bleibt unbekannt, wie er dorthin gelangte, da die Ereignisse der Reise ausgespart bleiben. Vielleicht hat diese Reise in der Realität nie stattgefunden, vielleicht kann sie nur symbolisch als Reise ins eigene Unbewusste verstanden werden. Die Interaktion mit dem *Anderen* (al-Āḥar) hat sich bloß in der kreativen Betätigung des Autors abgespielt und ist Gegenstand der Vorstellungskraft, eine „Gehirngeburt“ also. Denn das Fremde könnte zum Bestandteil des „eigenen“ Produktes in Form des Traumes werden; ein Begegnungsphänomen auf der Reise ins Innere des eigenen Ichs und keineswegs immer Gegenstand der Erfahrung, zumal der

⁶⁵¹ Ebd., S. 76.

⁶⁵² Ebd., S. 8.

⁶⁵³ Ebd., S. 10.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 13.

⁶⁵⁵ Ebd., S. 14.

Traum- und Wachzustand dem Ich-Erzähler gleichwertig sind.⁶⁵⁶ Im schöpferisch-imaginativen Vergleich entsteht ein Wunschbild von jenen ganz anderen Lebenswelten, deren Fremdheit nun dazu dienen kann, es selbst zu definieren.⁶⁵⁷ Die Wahl eines provinziellen Schauplatzes in Europa dient evtl. der Absicht zu enthüllen, dass es sich selbst in der aller kleinsten Stadt Europas besser leben lässt als in der Heimat, da diese der individuellen Entfaltung und Lebensverwirklichung keinen Raum bietet. Deshalb assoziiert der Ich-Erzähler sie mit einem Gefängnis und mit dem Gefühl der drückenden Enge und Begrenztheit, während der neue Raumcharakter freiheitspendend wirkt und sehr positiv empfunden wird als ein Gegenbereich zur Welt des Heimatlich-Vertrauten. In dieser kleinen unbedeutenden Stadt Europas gewann er zum ersten Mal seine beraubte Menschenwürde und Freiheit zurück:

*Wir gingen ohne zu sprechen. Ich spürte, dass der Sand unter meinen Füßen dem Sand der Strände der Heimat nicht gleicht. Selbst die Luft war merkwürdig. Selbst die Bewegungen des Sinkens und Steigen der Lunge im Brustkorb haben sich verändert. Sie hatten einen anderen lebendigen Rhythmus. Früher war alles eintönig. Ich zog Luft ein und spürte eiserne Ketten, die mich fesselten. Jetzt, trotz der großen Angst, welche sich hinter meinen Träumen versteckt, spüre ich die Freiheit.*⁶⁵⁸

Dieser gegen die Eigenkultur gerichtete Freiheitsdrang äußert sich nach der bewussten Abwendung von den eigenkulturellen Wertenormen und in Negation altherkömmlicher und erstarrter Denkstrukturen. Europa markiert einen Aufbruch in ein sich neu entwickelndes Selbstverständnis und spendet ihm diese langersehnte Befreiung von den unzähligen Hemmnissen der eigenen Kultur. Europa erlaubte ihm unter anderem seine Männlichkeit voll und ganz auszuleben und die ungestillte Liebe, Wärme, Zuwendung und Zuneigung zu befriedigen. Dort lernt er sein Leben zu genießen und lustvoll zu gestalten. Zum ersten Mal in seinem Leben wird sein Wunschtraum, ein unkonventionelles Liebesverhältnis zu einer Frau, erfüllt. In der eigenen Kultur wird generell Lusttrieb und Sexualität kontrolliert und eingeschränkt, ja zum Teil auch aus moraltheologischer Sicht sanktioniert. Europa ist für ihn Symbol eines neuen freien unkomplizierten Lebensstils und ein faszinierender Ort der Begierde und der Verehrung des Sexuellen und des Lusttriebes. Mit Absicht will

⁶⁵⁶ Ebd., S. 124.

⁶⁵⁷ Vgl. Ğabbār, Sa'īd: *ad-dāt wa-t-taḥayyul fī r-riwāya al-maġribīya*. Casablanca 2007.

⁶⁵⁸ *al-Mar'a wa-l-warda*, S. 81.

er das Bild des tugendsamen arabischen Asketen und seine sexuellen Entsagung erschüttern. Er folgt der hemmungslosen, fast animalischen Hingabe an den Lebensgenuss und an die Instinkte, die er bis zum Paroxysmus ausgelebt, ohne Gewissen, Intellekt und zerrende Last einer drückenden Moral:

*Wir sind, Sūz und ich, zwei dicke Insekten geworden.*⁶⁵⁹

Zefzaf bedient sich hier einem in der arabischen „Europaliteratur“ häufig auftretenden Zug und einer besonders beliebten Parallelität: Europa = Frau. Sūz ist die herausragende Figur, die er neben dem Ich-Erzähler ins Zentrum des Romankonzeptes stellt, Zugang zu ihrer individuellen Gestalt aber lassen sich kaum gewinnen. Der Ich-Erzähler lässt uns wissen, dass sie etwas ganz Besonders ist. Sie bedeutet freien ungehemmten Überschwang und üppige Sinnesfreude. Sie ist schlicht und einfach „eine europäische Göttin“, die es zum einen verstanden hat ihm das Gefühl der Größe zu erwecken:

*Ich sprach zu ihr wie Moses zum Herrn gesprochen hat. Ich war aufgeblasen, wie wenn Propheten sprechen in dem Moment des Stolzes und der Einbildung.*⁶⁶⁰

Darüber hinaus gab sie ihm das Gefühl der Zuneigung und Unkompliziertheit einer Mann-Frau Beziehung, die nicht ausschließlich unter optisch-sexuellem Aspekt geschildert wird. „Verfolgen wir die Hauptfigur in seiner sexuellen Aufwallung (fauratihi l-ğinsīya) und in den Schwingungen ihres Unbewussten“ schreibt der marokkanische Literaturforscher al-Yābūrī „wird uns klar, dass sie von der sexuellen Phase zum Stadium der Liebe übergegangen ist, die „Sūz“ verkörpert. Während sie am Anfang eine Quelle der Wollust (Maṣdar laḍḍa) war, wurde sie allmählich erhabener. (...) Sie wird zu einer Rose.“⁶⁶¹ Daher auch der Titel. Zefzaf brachte das Bild der Europäerin in eine Antinomie zu einer nur exzessiv wollüstigen Frau, die z.B. die Touristin Barbara aus Deutschland in dem Roman repräsentiert und die an nichts anderem interessiert war als an Muḥammads „Haut“: *Ich will, dass meine Haut wie deine wird, dann machen wir ein Bild von uns beiden.*⁶⁶²

Die Darstellung der sexuellen Hemmungslosigkeit Sūzs wird nicht als Verkörperung der moralischen Verkommenheit oder leichtfertig als ein Sinnbild für die moralisch

⁶⁵⁹ Ebd., S. 41.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 74.

⁶⁶¹ al-Yābūrī, Aḥmad: Qirā'a ḡadīda fī „al-Mar'a wa-l-warda“, *al-Muḥarrir at-taqāfī* (17. Juni), S. 6.

⁶⁶² *al-Mar'a wa-l-warda*, S. 16.

minderwertige europäische Frau verstanden, sondern als Zeichen ihrer Emanzipation, ihrer Überlegenheit und ihrem „Savoir-vivre“:

Ich spürte, dass Sūz nicht wie jede andere Frau ist. Sie weiß, wie man dazu beiträgt, der Welt Zärtlichkeit, Sympathie und Harmonie zu geben. Im Gegensatz zu den [arabischen] Frauen, die ich kennenlernte. Mit ihnen zeigte mir die Welt ihre Zähne, ich spürte Angst und Terror, ich schrumpfte zusammen und verkriechte mich in mir selber und werde wie ein Schildkröte, welche ihre Glieder unter ihrem Panzer versteckt, um sich vor jeglicher Gefahr von außen zu schützen.⁶⁶³

Wenn die westliche Frau im Roman überhaupt zum Objekt gemeiner Klischees erniedrigt wird, so sind die Klischees keineswegs auktorial, sondern stammen aus westlichen Mündern. Wenn er z.B. das Klischee der „lüsternen, sexhungrigen Europäerin“ evoziert, wird dies den westlichen Medien in den Mund gelegt:

Gestern blätterte ich in einer französischen Zeitung. Die Zeitung sagte, dass die nordischen Mädchen viele europäische Länder durchqueren, um Spanien oder Nordafrika wegen der Männer zu erreichen. Ich stellte mir vor, alle Männer laufen gesenkten Hauptes umher, ungerührt von den nackten Frauen in den kurzen durchsichtigen Kleidern. Ich stellte sie mir vor, sie bedeckten mit ihren Händen ihre Organe, um sie vor der Seuche der Frauen zu schützen. Das Bild ist in meinem Kopf vollendet: auf einer Seite begierige Frauen und auf der andere Seite Männer, deren Köpfe niedergesunken sind und deren Schulter herabhängen um etwas Wertvolles zu schützen.⁶⁶⁴

Das bereits angedeutete westliche Gedankengut, das Zefzaf einarbeitet, lässt sich auch mit seiner nicht konformen Haltung zu Religion und der dogmatischen Ablehnung belegen. Er lässt den Ich-Erzähler seine Religion verleugnen. Somit sprengt er den religiösen Code, nachdem er bereits die geltenden sexuellen und moralischen Wertvorstellungen gesprengt hat:

(...) Ich bin auch Atheist. Ich habe mein ganzes Lebens nicht eine Moschee von innen gesehen. Mein Vater und meine Mutter auch nicht. (...) Sie sind Analphabeten. Sie sind beide religiös aus Instinkt - wie Tiere.⁶⁶⁵

⁶⁶³ Ebd., S. 63.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 84.

⁶⁶⁵ Ebd., S. 33.

Solche Überschreitungen religiös gesetzter Schranken werden als Entgrenzungserlebnisse im Roman mehrfach thematisiert und treten stark hervor. Sein Roman ist durch areligiöse Kategorien und atheistische Ansichten geprägt und dies zu einer Zeit, in der sich selten ein Autor auf eine öffentliche Stellungnahme zu Religion einlässt. Er wollte den autoritären und traditionellen Denkmodellen opponieren und rechnete mit scharfen Reaktionen: *Wenn ein Muslim das jetzt hören würde, würde er mich töten.*⁶⁶⁶ Damit deutet er seine Polemik mit dem islamistischen Diskurs an, der seines Erachtens noch im erstarrten, traditionellen Denken verhaftet ist.⁶⁶⁷ Sein Aufenthalt in Europa scheint nicht nur für ihn die Kehrseite der Zivilisation seiner Heimat vor Augen zu führen, sondern er lernt auch „das hemmungslose sich-selbst-Ausdrücken“.

Seine „neue Freiheit“ hob ihn über jegliche, ihm gesetzte Grenzen:

*Warum soll ich sterben und vor mir steht ein wundervolles Leben. Süß, die Liebe, Sex und Wein. Alle Götter der Griechen stehen vor mir: Dionysos! Ich bin auch ein Gott, ich werde mich „Mohamados“, der Gott aller dieser Dinge, nennen.*⁶⁶⁸

Nicht den Gesetzen soll die von ihm ins Auge gefasste Religion folgen, sondern nur noch der Begierde und Lebensfreude. Er formuliert einen Satz, der auch der Kernsatz seines neuen Glaubensbekenntnisses wird, der stark von ungetrübtem Lebensgenuss, rauschhaftem Sich-Ausleben und vom Sensualismus (al-Falsafa al-ḥissiya) geprägt ist. Das ist seine verbindliche Religion:

*Die Wollust ist die der Sinne, und der Eden ist der Eden der Sinne und nicht der Eden der Phantasie und der Träume.*⁶⁶⁹

Oft wird Zefzaf angekreidet, er hätte in diesem Roman den Hauptprotagonisten ausschließlich sein Heimatsland und sein soziales und geistiges Leben aufs Korn nehmen lassen, während er sich verherrlichend in die Arme des Westens wirft. Ibrāhīm al-Ḥaṭīb z.B. sieht in Muḥammad „einen Stereotyp für die vom Westen

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ Vgl. Zefzafs Interview mit der marokkanischen Zeitschrift *al-Mağalla al-mağribiyya* (Nr. 15), Juli 1993, S. 19.

⁶⁶⁸ *al-Marʿa wa-l-warda*, S. 97.

⁶⁶⁹ Ebd., S. 102.

verblendete Persönlichkeit“, die lediglich „ein eindimensionales Bild von einem imaginären Westen“ kennt, und zwar „die sexuelle und utilitaristische Seite“. ⁶⁷⁰ Dieser Meinung bin ich nicht. Vielmehr teile ich Laḥmidānis Auffassung, dass der Ich-Erzähler keine Reproduktion seines Landsmannes ist, auch wenn er meines Erachtens einiges Gemeinsames mit ihm hat. Sie unterscheiden sich in vielen ihrer Ansichten bezüglich des Westens: Während der Landsmann „als Sprachrohr der westlichen Denkweise“ ⁶⁷¹ das Bild des Westens positiv auf die Spitze treibt und den Westen als Maßstab der Selbsteinschätzung und -darstellung aufzeigt, ist die Bewunderung Muḥammads für den Westen ständig von einem kritischen Geist begleitet. ⁶⁷² Im Gegensatz zu seinem Landsmann, begnügt sich der Ich-Erzähler damit, den Westen als geeigneten Zufluchtsort vor den zahlreichen Problemen zu sehen, die er wie andere Millionen ertragen muss.

ENTTÄUSCHUNG. Wenn der Ich-Erzähler sein emanzipatives Handeln optimieren konnte, so ist ihm klar geworden, dass der Wunsch, wie vom Landsmann in der ersten Szene versprochen, endlich als gemachter Mann und mit Reichtümern beladen wieder in die Heimat zurückzukehren, illusorisch. Denn so sehr der Ich-Erzähler vom Freiheitssinn Europas überzeugt ist, so klarsichtig erkennt er, dass doch nicht jeder in Europa gleich willkommen ist. Das Trauma der Minderwertigkeit nährt die Überzeugung, Spanien gehöre eigentlich eher den reichen Amerikanern und Engländern, die entlang der Küste ihre Paläste errichten lassen. Die sozialen Schranken erscheinen ihm unüberwindlich und wirken desintegrierend. Diese Realität ernüchert ihn und lässt in ihm Gefühle der Wertlosigkeit und Marginalisierung aufkommen. Klassenunterschiede und gar Herkunftsland kommen zum Tragen. Dies bringt sein Bild von Europa ins Wanken und seine Bewunderung erleidet einen ersten Einschnitt:

Ein kleines Kind aus einem armen Stadtteil des glücklichen Königreichs der Ameisen, ist nicht wie ein Kind, dessen Vater als Journalist im Canard enchainé arbeitet (...). ⁶⁷³

An einer anderen Stelle heißt es beziehungsreich:

⁶⁷⁰ al-Ḥaṭīb, Ibrāhīm: *al-Marʿa wa-l-warda*. al-Wāqīʿ wa-l-Idyūlūḡīya. *Aqlām* (al-maḡribīya), Nr. 4, 1972,

S. 69-70

⁶⁷¹ Laḥmidāni, Ḥamid 1985, S. 310.

⁶⁷² Ebd., S. 298.

⁶⁷³ *al-Marʿa wa-l-warda*, S. 89.

*Es herrscht ein gegenseitiges Gefühl, dass der eine reich und der andere arm ist. [Der General] Franco konnte wohl diese Tatsache tagtäglich beobachten, deshalb öffnete er alle Fenster Spaniens, mit Ausnahme von einem, nämlich das Fenster, durch das ich mich eingeschlichen habe.*⁶⁷⁴

Je länger er in Spanien lebt, desto stärker wird er mit dem pekuniären Wert konfrontiert. Er erleidet große materielle Not und muss oft darben. Dies verstärkt seine Ansicht, die Menschenwürde hinge von der Tasche (al-ğaib) ab:

*Die Tasche entscheidet über mein Schicksal. Wenn ich nicht übertreibe, so ist es die Tasche, die dem Leben einen Sinn gibt, vielmehr ist sie die Menschenwürde, der Respekt, der Rang und das Wertgefühl.*⁶⁷⁵

Je weniger das Geld in der Tasche wird, desto geringer wird die Menschenwürde:

*Als ich in meiner Tasche suchte, fand ich nichts, was mir mehr Menschenwürde verleihen könnte. Meine Menschenwürde ist folglich begrenzt. Ich kann mich nicht bewegen, wenn meine Hand in meiner Tasche sich nicht bewegen kann.*⁶⁷⁶

Konsequenterweise muss er Hunger leiden:

*Ich hatte einen starken Hunger, aber ich fand nicht das Geld für eine einfache Mahlzeit in einem bescheidenen Restaurant. Als ich einen Laden sah, ging ich hin. Ich kaufte Brot und eine Büchse Sardinen (...) und ich fing an zu essen. Weit und breit war nur ein Hund im Dunkeln zu sehen.*⁶⁷⁷

Dieser Satz ist symbolisch zu verstehen. Er spiegelt die Bewusstseinskrise des Ich-Erzählers wider und zeigt, wie sehr die Gegenwartssituation an seinem Selbstwertgefühl zehrt:

*Der Geruch der Sardinen an meinen Händen ähnelt in keinster Weise dem Geruch eines gegrillten Hammels. Da ist der Unterschied schon sehr groß. Es liegt eine Zivilisation, eine Geschichte zwischen den beiden Mahlzeiten.*⁶⁷⁸

Auch in Europa kann er keine ideale Heimat finden. Die zunächst als Paradies vorgestellte Fremdkultur gerät so zur Folie für eine ambivalente Darstellung.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 89.

⁶⁷⁵ Ebd., S. 21.

⁶⁷⁶ Ebd., S. 22.

⁶⁷⁷ Ebd., S. 90.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 92.

Plötzlich zeigt Europa ein anderes Gesicht. Der Autor bringt hier den Ich-Erzähler zur Sprache, um das einst positive Bild Europas ins Zwielficht zu rücken und Europas Idealisierung zu relativieren. Endlich begreift er, dass er zu einer absetzbaren Ware auf dem Konsummarkt geworden ist. Gilt es, darüber ein Fazit zu ziehen, wird er merklich beredter:

Es lebe Spanien wenn ich Champagner trinke und in den Luxushotels wohne und die besten Nachtclubs besuche, es lebe Spanien, wenn ich im hohen Alter ein junges Mädchen kriegen kann, schön aber arm. Es lebe Spanien. Es lebe Spanien und nieder mit den Sardinenbüchsen und dem trockenen Brot. (...) Ich werde weiter gehen und werde den Geruch der Sardinen tilgen und werde schöne Mädchen begrüßen und mit ihnen flirten. Ich werde sie einladen, obwohl ich nichts besitze außer einem herabhängenden Glied, das der Abnützungskrieg ermüdet hat. Lieblos wie eine Dirne werde ich gehen und Lächeln verteilen ⁶⁷⁹

IDENTITÄTSFRAGE. In seinem Wunsch nach Verwirklichung seiner persönlichen Identität ist, wie man liest, der Ich-Erzähler nicht ans Ziel gekommen. Er spürt eine innere Zerrissenheit, die immer intensiver wird, je näher der Roman sich seinem Ende nähert. Zwar konnte der Protagonist seine intellektuellen Bedürfnisse befriedigen, nicht aber seine materiellen. Fragen nach der eigenen Identität plagen ihn. Seine unerfreuliche finanzielle Lage fordert ihn langsam zur Selbstdefinition heraus.

Auf Grund seines ärmlichen Aussehens und seiner Herkunft wird er stark diskriminiert. Nach und nach löste sich ein typisches Bild der Europäer heraus, das sein Selbstgefühl bezüglich der eigenen Geschichte verstärkt. Aus dem Gefühl heraus, nicht ebenbürtig behandelt zu werden, greift er zum Kunstmittel der Ironie, um die Dekadenz einiger Menschen und die festgefahrene Idealisierung des physischen Erscheinungsbild des Europäers in Frage zu stellen:

Ihre Haare sind im Allgemeinen blond und ihr Aussehen unterscheidet sich von meinem. Sie haben Gesichter, die von einer anderen Geschichte zeugen als meiner (...) Meine Phantasie wurde aktiv. Ich stellte mir von Neuem vor, dass jene Leute Kiemen wie Fische haben, und ich stellte mir weiter vor, wie

⁶⁷⁹ Ebd., S. 93.

*diese Fische an einem Angelhaken hängen. Das Bild war komisch und dramatisch gleichzeitig.*⁶⁸⁰

In diesem Moment der Verzweiflung und um seine unerfreuliche finanzielle Lage zu verbessern, beschloss der Ich-Erzähler von einem früheren Angebot seiner beiden französischen Kumpels, George und Alain, mit denen er durch Torremolinos vagabundierte und ihn immer wieder zu verwegenen Abenteuern anstachelten, Gebrauch zu machen: riesige Mengen Haschisch von Marokko nach Europa zu schmuggeln, wobei er die Rolle des Vermittlers übernehmen sollte. Die beiden Franzosen sind alles andere als das spezifische Idealbild des außerordentlich intelligenten, tüchtigen und reichen Europäers. Sie sind Beispiele für Arbeitsunlust und für verhältnismäßig ungebildete, gescheiterte europäische Existenzen. Gegen sie wird wegen krimineller Handlungen und Diebstahl ermittelt. Sie werden als typische Vertreter derjenigen geschildert, die schnell sehr reich sein wollen. „Schnelle Arglist und Skrupellosigkeit“ sind ihre Devisen.⁶⁸¹

Der Ich-Erzähler hingegen sucht eher die Genüsse des Lebens zu kosten. Er träumt davon, eine Bar irgendwo in Lateinamerika zu eröffnen, um seine Lebensphilosophie, Arbeit mit Müßiggang zu verknüpfen, zu realisieren.⁶⁸²

Dieser Traum zerplatzt wider Erwarten und seine Freude wird alsbald gedämpft. Eine Wende im Handlungsverlauf scheint sich abzuzeichnen, als „der Deal seines Lebens“ sich nicht erfreulich gestaltet und er zu seinem Leidwesen erfährt, dass George und Alain urplötzlich spurlos verschwunden sind. Aus Angst, dass sein Leben wie früher von Sorgen und Ausweglosigkeit geprägt wird, gerät er in Panik. Auflösungsängste, hinter denen das „Schreckbild“ der Heimat steht, befallen ihn. Das Denken an die Heimat nimmt Züge eines Albtraums an. Sie ist ein negativ besetzter Raum. Die frühen demütigenden Kindheitserinnerungen und das Leben in den deprimierenden, entlegenen und in Vergessenheit geratenen Ortschaften, kommen wieder in ihm hoch. Die Heimat flößt ihm Angst ein, anstatt ein Ort des seelischen Gleichgewichts zu sein. Ihm graust davor, in schweigender Erwartung verharrend „die Strafe wie Tausende von Generationen vor ihm zu erdulden“.⁶⁸³

Ich (...) dachte an die schlechte Vergangenheit, die ich erlebte als einer der vielen Millionen, die in den dreckigen ausgebreiteten Dörfern im Atlas- oder

⁶⁸⁰ Ebd., S. 88.

⁶⁸¹ Ebd., S. 103 und 140.

⁶⁸² Ebd., S. 132.

⁶⁸³ Ebd., S. 122.

*Rif-Gebirge oder in der Wüste Tanṭāns wohnen. Ich erinnerte mich an die Stimme meiner zahlreichen Schmerzen, welche meinen schwachen Rücken zerbrochen haben.*⁶⁸⁴

Um der erdrückenden und leidvollen Existenz in der Heimat zu entfliehen, besteht für ihn nach langen Überlegungen die einzige Hoffnung darin, Sūz zu heiraten:

*Ich überlegte reiflich. Mein Gott! (...) Die Stunde der Wahrheit ist gekommen. Die Gelegenheit kommt einmal im Leben. Und ich, wer bin ich? Zu welcher Rasse gehöre ich? Araber. Nicht jedem Araber verwirklicht sich so eine Chance. (...) Warum heirate ich nicht die dicke Frau, die mir verhelfen könnte, ein Gott zu werden (...).*⁶⁸⁵

Seine Gedanken schweifen weiter. Es graust ihm vor der Misere, in der seine Familie seit Jahren vegetiert. In einem traumähnlichen Zustand sieht er seine Schwester vor sich: Sie hadert mit ihm und fleht ihn an, endlich den Tatsachen ins Gesicht zu blicken und die Verantwortung für seine große Familie zu tragen, anstatt sich seinen Eskapaden hinzugeben. Schließlich sei er „der Mann“ in der Familie. Seine erste und vordringlichste Funktion bestünde darin, für ein würdiges Leben der Familie zu sorgen. Unverzüglich entscheidet er sich, eine Fahrkarte zu kaufen, nachdem er, seine Träume von einem sorglosen Leben im Westen nur als „krankhafte immer wiederkehrende Illusionen diagnostizierte.“⁶⁸⁶ Hierin drücken sich die Hauptintention und die Erkenntnis aus, die Zefzaf in seinem Werk *Die Frau und die Rose* vermitteln will.

Das hoffnungslos gestaltete Ende der Geschichte lässt keinen Raum für eine illusorische oder tröstliche Perspektive. Jede Hoffnung auf eine Wendung zum Besseren wird dem Ich-Erzähler geraubt. Zefzaf verzichtet auf eine positive Schlusswendung, zugunsten einer ungelösten Tragik. Mit diesem wohldurchdachten Schluss führt der Autor sein Publikum zu der Einsicht, dass es schwer ist, aus dem Widerspruch von dem schönen Wunschtraum und der schauerhaften Wirklichkeit herauszukommen oder sich mit der eigenen Realität auszusöhnen. Im eigenen Land fühlt er sich eingeeengt und in Europa wird er hoffnungslos marginalisiert. Nichts hat sich geändert: er verließ sein Heimatland in krisenhafter Verfassung und kehrte in derselben Verfassung zurück.

⁶⁸⁴ Ebd., S. 75.

⁶⁸⁵ Ebd., S. 75.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 141.

Das Leben mit der Angst geht weiter und der Drang nach Europa auch. Das Gefühl der Panik transformiert sich in einem dringenden Fluchtwunsch. In hilfloser Verwirrung kaufte er sich eine Postkarte und schrieb eskapistisch: *Sūz, ich liebe dich, ich liebe Dänemark und ich warte immer darauf, dass du mich rettest, Ich liebe dich! ich liebe dich!*⁶⁸⁷

– *DAFANNĀ L-MĀDĪ* (دافاننا لمدى) ⁶⁸⁸ VON ‘ABDALKARĪM ĠALLĀB

LEBENS LAUF DES AUTORS: Abdelkrim Ghallab (‘Abdalkarīm Ġallāb) wurde 1919 in Fes geboren. Er gilt als einer der bedeutendsten Autoren der marokkanischen Literatur arabischer Sprache und einer der Gründerväter jener Generation von 1950, mit der die junge marokkanische Nationalliteratur arabischer Sprache sich dem antikolonialen Engagement verschrieb. Er studierte Literaturwissenschaft in Kairo und gründete dort 1943 mit anderen marokkanischen Kommilitonen eine Vereinigung, die im Namen Marokkos sprach und für seine nationale Frage eintrat; „*Rābiṭat ad-difā‘ an Marrākuš*“. Als Marokko im Jahre 1956 seine offizielle Unabhängigkeit erlangte, wurde er als entsandter Minister (Wazīr mufawwaḍ) und als Leiter der Abteilung für den arabischen Orient, Asien und Afrika ernannt. 1959 trat er von diesem Amt zurück und widmete sich intensiv der journalistischen Tätigkeit. 1961 wurde er Direktor der Zeitung *al-‘Alam (Die Fahne)*, dem Sprachrohr der Unabhängigkeitspartei (Ḥizb al-Istiqlāl), in der er bis heute tatkräftig mitwirkt. Ebenso wie in seiner journalistischen Karriere, war Ghallab literarisch sehr erfolgreich. Er wurde unzählige Male für seine literarischen Verdienste mit Preisen gekrönt. Drei Mal hinter einander 1968, 1970, 1973 wurde er zum Vorsitzenden des marokkanischen Schriftstellerverbandes gewählt. Sein literarisches Werk, in dem er auch seine Erfahrungen im marokkanischen Unabhängigkeitskampf verarbeitete, thematisiert hauptsächlich die intellektuelle und religiöse Entwicklung in Marokko. Zu seinen wichtigsten Romanen zählen: *Sab‘at Abwāb* (Sieben Türen) Kairo 1965; *Dafannā l-māḍī* (Wir vergruben die Vergangenheit), Beirut 1966; *al-Arḍ ḥabībatī* (Der Heimatboden ist mein Liebling) Beirut 1971; *Wa-‘āda az-zauraq ilā n-nab‘* (Das Boot ist zur Quelle zurückgekehrt), Tūnis 1985. Seine Werke wurden in viele Sprachen übersetzt, darunter Spanisch, Italienisch, Tschechisch und Ungarisch. Erwähnenswert im Rahmen seiner literarischen Tätigkeit sind auch die Werke seiner Reise-Literatur, wie etwa das 1962 erschienene Werk *Suḥufī fī Amrikā* (Ein Journalist in Amerika) und 1971 *Min Makka ilā Mūskū* (Von Mekka nach Moskau).

⁶⁸⁷ Ebd.

⁶⁸⁸ Ġallāb, ‘Abdalkarīm : *Dafannā l-māḍī* . Rabat: Maṭba‘at ar-Risāla, ⁴1974.

ZUM WERK: Der Roman *Dafannā l-māḍī* erschien 1966, ungefähr ein Jahrzehnt nach Erlangung der Unabhängigkeit Marokkos. Er erfreute sich triumphaler Auflagenerfolge und begründete die Popularität des Autors. Gegen Ende der sechziger Jahre gehörte Ghallabs Roman zur Pflichtlektüre marokkanischer Schüler. Sein Erfahrungshintergrund entzündet sich an dem langen Studium und Aufenthalt Abdelkrim Ghallabs in Ägypten und seiner Auseinandersetzung mit den klassischen Werken der großen zeitgenössischen arabischen Romanciers, wie etwa Naḡīb Maḥfūz, Taufīq al-Ḥakīm, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, Yaḥyā Ḥaqqī, Ṭaha Ḥusain und andere. *Dafannā l-Māḍī* hat nicht nur dazu beigetragen das Fundament der arabischen Romanschreibung in Marokko zu legen. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass es sich um einen aufschlussreichen Dokumentarroman (Riwāya wāqi‘īya taṣḡīliya) und einen Zeitroman (Riwāyat zamān) handelt⁶⁸⁹, der aus einem enormen historischen Fundus schöpft und eine wichtige Phase in der Geschichte des marokkanischen nationalen Kampfes schildert.⁶⁹⁰

Zur Veranschaulichung des Kampfes benutzt der Roman die Darlegung in Form einer Gegenüberstellung von Handlungspersonen. Überblickt man den großen Vorrat an Akteuren, mit denen Ghallab aufwartet, schälen sich zwei Romancharaktere heraus: Die erste Gruppe umfasst konservative, fortschrittsfeindliche Opportunisten, sogenannte „Dresseure des Kolonialismus, Ruhestifter, Ordnungshüter“. In deren Zentrum stehen:

– al-Ḥāḡḡ at-Tuhāmī: ist ein Prototyp, der nicht eine bestimmte Person repräsentiert, sondern eine soziale Schicht: stockkonservativ mit beschränkten Weltansichten und antiquierten Moralvorstellungen, die auf einer jahrhunderte alten Tradition basierten.⁶⁹¹ Die Religion legt al-Ḥāḡḡ at-Tuhāmī ganz nach seinem Belieben und zu seinen Gunsten aus. „(...) Es ist engherzig und philiströs, mir zu verbieten, was Allāh erlaubt hat“⁶⁹², kommentierte er als er seine Hausdienerin und Sklavin Yāsmīn als zweite Frau nehmen wollte. Darüber hinaus sticht er hervor durch seine für die arabische Szene ungewöhnlich devote und defätistische Haltung im Kampf gegen die Kolonialisten. Seinen patriotisch gesinnten und aktiven Sohn ‘Abdarraḥmān bezeichnet er als eine unanständige Nachkommenschaft, die seinen Namen bei der Landesobrigkeit (al-Maḥzan) besudelt hat (lawwaṭa ‘Abdarraḥmān ismī ‘indahum).⁶⁹³

⁶⁸⁹ ‘Aṭīya, Aḥmad Muḥammad: ‘Abdalkarīm Ḡallāb riwā’ī min Fās. In: *Āfāq ‘arabiya*, Nr. 1/1978.

⁶⁹⁰ Laḥmidānī, Ḥamīd 1985, S. 135.

⁶⁹¹ *Dafannā l-māḍī*, S. 13-18.

⁶⁹² Ebd., S. 38.

⁶⁹³ Ebd., S. 214.

Zaghaft hadert er mit seinem Schicksal: „Mein Sohn sitzt im Gefängnis, was würden die Leute über mich ab heute sagen?“⁶⁹⁴

– ‘Abdalḡaniy: ist ohne eigene Persönlichkeit; eine „Fortsetzung des Vaters“ in jeder Hinsicht. Selbst die Wahl seiner Ehefrau überlässt er seinem Vater.⁶⁹⁵ Er ist Repräsentant des anti-intellektualistischen Akzents im Roman. Er steht dem Fortschrittabweisend gegenüber⁶⁹⁶ auch weigert er sich in die Schule zu gehen, da er deren Nutzen nicht erkennt. Für ihn ist und bleibt sie „Madrasat al-Kufr“ (die Schule des Unglaubens).⁶⁹⁷ Die Schule zielt darauf ab, ausschließlich christliche und westliche Moralvorstellungen zu vermitteln, um einen nach missionarischen Vorgaben geprägten Marokkaner zu kreieren. Für ‘Abdalḡaniy ist dies gleichbedeutend mit dem Aufbrechen traditioneller Glaubens- und Wertvorstellungen zugunsten europäischer Normen.

– Maḡmūd: begreift sich als Sohn zweiten Grades oder als „einen halben Sohn“ (niṣf ibn)⁶⁹⁸, da er von seiner Umwelt lediglich als Sohn einer „schwarzen Hausdienerin“ Yasmīn wahrgenommen und somit degradiert wird.⁶⁹⁹ Darunter leidet er immens.⁷⁰⁰ Schließlich galt die Existenz von Mulatten in der damaligen Zeit als schändlich. Mit seinem Vater hat er zwar einige Gemeinsamkeiten, doch in einem Punkt unterscheidet er sich stark von ihm: Maḡmūd ist ein hochgradiger Opportunist, der die Fahne nach dem Winde dreht. Er zaudert beispielsweise nicht, sich konspirativ mit dem Kolonisator zu verbünden, um seine gegenwärtigen Interessen zu verwirklichen. Er arbeitet sich im Rahmen des französischen Systems hoch und wird zum Richter ernannt. In dieser Position entwickelt er sich zu einem verbissenen Gegner der Freiheitskämpfer (Riḡāl al-muḡāwama). Seine angestaute Frustration verwandelt sich in Aggression und Hass und findet ihr Ventil in der kaltblütigen Verurteilung seiner Landsleute. An mehreren Stellen wird geschildert, wie seine Loyalität und sein Gehorsam gegenüber den Kolonialherren aus seinem ausgeprägten Minderwertigkeitskomplex resultieren:⁷⁰¹

⁶⁹⁴ Ebd., S. 211.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 178-195.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 74f.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 134.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 278.

⁶⁹⁹ Ebd., S. 73.

⁷⁰⁰ Ebd., S. 384.

⁷⁰¹ Ebd.

*Ich versichere euch, dass ihr bloß träumt. Es ist besser für euch das Blatt dieses Märchens umzuwenden, denn Frankreich ist stärker als ihr (...) Glaubt ihr nicht, dass euer Streben nach Unabhängigkeit der Herausforderung eines Zwerges vor einem riesigen Boxer gleicht?*⁷⁰²

Auf der anderen Seite steht der zweite Typus, der von dem Hauptprotagonisten, ʿAbdarrahmān, repräsentiert wird. Seine Position innerhalb der Handlung ist klar: er ist „das Herz des Herzens“ (Qalb al-qalb) dieses Romans, um eine Formulierung Laḥamidānīs aufzugreifen.⁷⁰³ Er steht im Mittelpunkt des Romans und bildet einen Kontrast zu al-Ḥāḡḡs traditionalistischer Einstellung. Seine Charakterisierung ist positiv: Er weist positive utopische Eigenschaften auf, die er mit der marokkanischen Avantgarde gemeinsam hat. Er ist ein überzeugter revolutionärer Held (al-Baṭal aṭ-ṭaurī) und das Beispiel marokkanischen Heldentums schlechthin: selbstlos, kühn, kämpferisch, intelligent. Er ist der Vertreter und Hoffnungsträger der nationalistischen Linie, der sich selbst als Angehöriger der „Nuḥba“ versteht. Er ist sozusagen der *Implied Author* (al-Muʿallif aḍ-ḍimnī), hinter dem sich die Person des Autors versteckt.

Durch ʿAbdarrahmān stellt sich der Autor gegen Tradition, Resignation, Unterwerfung und bringt seinen Glauben an die Menschheit und die Völker zum Ausdruck: „Silāḥ aš-šūʿūb aqwā min silāḥ al-ḡuyūš“ (Die Waffe der Völker ist stärker als die der Armeen.)⁷⁰⁴

Zu den Dingen, die Ghallab als Hemmschuh für den Fortschritt hält, zählen:

a– Negative altherbrachte Traditionen, veraltete Bräuche und Zeremonien, in denen der Kolonisator einen starken Rückhalt fand, um politisches Desinteresse und Passivität innerhalb der Kolonisierten zu säen. Die Landnahme konnte dadurch als Ergebnis göttlicher Initiative gerechtfertigt werden.⁷⁰⁵ Bereits zu Beginn des Romans werden eklatante Ereignisse und despektierliche ethnographische Tatsachen, die ein beschämendes Eigenbild wiedergeben, Gegenstand ausführlicher Schilderungen. Viele marokkanische Kritiker sehen darin, eine eindeutige Fortsetzung des Mittelalters und das hauptsächliche Hindernis für die Einführung des ersehnten gesellschaftlichen Wandels.⁷⁰⁶ Angelpunkt des damals unter den feudalen Schichten

⁷⁰² Ebd., S. 323.

⁷⁰³ Ebd., S. 150.

⁷⁰⁴ Ebd., S. 295.

⁷⁰⁵ Laḥmidānī, Ḥamid 1985, S. 95f.

⁷⁰⁶ al-ʿAmrānī, al-Amīn: ar-Riwāya al-maḡribīya baina quyūd at-taʿattur wa-muḡāmarat at-taḡrib. Tanger: Maṭbaʿat aṭ-Ṭubrīs, 2003, S. 98.

stark verbreiteten Phänomens ist der Besitz von Frauen und Sklavinnen durch Entführung und Gefangennahme. Wie im Roman dargestellt, waren auch die Franzosen an dem Verkauf von Frauen als Dienerinnen, Gehilfinnen und Sexualobjekte an Wohlhabende auf dem Sklavenmarkt (Sūq an-Nihāssa) der großen Städte interessiert.⁷⁰⁷

Ğauhara nahm den Krug von dem Reiter entgegen, füllt ihn mit Wasser und reicht ihn ihm. Kaum konnte sie ihm den Krug aushändigen, schon hatten sie zwei starke Arme mit Gewalt gehoben und setzten sie auf das vordere Ende des Sattels. Bevor sie begriff, was mit ihr geschah, eilte schon das Pferd durch das Land, mit ihm der Reiter und seine Beute.⁷⁰⁸

Damit prangert Ghallab die gegensätzliche Motivation der kolonialen Expansion an. Einerseits predigt die Kolonialverwaltung Gleichheit und Gleichstellung, die sie vor der Weltöffentlichkeit aufruft⁷⁰⁹, baut aber im Widerspruch dazu eine umfassende Kolonialherrschaft auf, die auf einem grundlegend rassistischen Denken basiert und von imperialistischen Weltanschauungen geprägt ist. Neben dem Sklavenhandel übte Ghallab mit Vehemenz Kritik an einem anderen sozialen Phänomen, das im Befreiungskampf ebenso erschwerend war: den Aberglauben (al-Fikr al-ḥurāfi). Er hielt sich besonders stark bei der Dämonenverehrung, die gewisse Ṭuruq (Bruderschaften) intensivst zu verbreiten suchten, um zornige Gemüter zu beschwichtigen und sie zur Devotion zu erziehen.⁷¹⁰ Als Beispiel dafür führt uns Ghallab eine jener reichen Damen vor Augen, die mit anderen Kultanhängerinnen fest daran glauben, dass Dämonen umherirren, um Menschenseelen und Körper besitzen und bewohnen zu wollen. Um die Könige dieser Dämonen zufrieden zu stellen und ihre Rache zurück zu weisen, organisieren sie Zeremonien und Feste. Sie schlachten Opfertiere und bringen Opfergaben dar. Jede der Frauen macht sich für ihren „Prinzen“ besonders schön:

⁷⁰⁷ Vgl. *Dafannā l-mādi*, S. 15-55.

⁷⁰⁸ Ebd., S. 24.

⁷⁰⁹ Vgl. die theoretischen Überlegungen zum Begriff „homme libre“: Montesquieu, Charles Louis Joseph de Secondant (1961): *De l'esprit des Loix*. Paris: Garnier (1) 1748. Vgl. auch Rousseau, Jean-Jacques (1946): *Du Contrat social*. Paris: Egloff (1) 1762.

⁷¹⁰ Oft geschah dies mit der Rückendeckung der Kolonialverwaltung, die stets in die Interna der marokkanischen Kultur eindringt, um Kapital daraus zu schlagen, vgl. dazu az-Zawāyā wa-ṭ-Ṭuruqīya fi muḥaṭṭaṭ al-Iqāma al-‘amma. In: Baraḥāb ‘Ukāša: az-Zāwīya al-butšīšīya. Dirāsa mu‘azzaza bi-waṭ-āʾiq. Rabat: Dār abī Raqrār li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr, 2004, S. 11-35.

Sie schmücken sich mit den neumodischen Kleidern. Sie wählen die Farben, die die „Könige der Erde“ (Mulūk al-arḍ) zufriedenstellen (...) Jede der Farben hat ihren Liebhaber unter den Prinzen und Königen der Geister und jede ist eine Gefangene ihrer Farbe.⁷¹¹

Keine kann sich von der Macht ihres Geistes befreien, wenn sie nicht das Gewand (Qaṭṭān) anzieht, das ihn besänftigen könnte. Andernfalls wird sie von ihm zu Boden geworfen.

In dem Maße wie diese Feste uns das Gesellschafts- und Familienleben der reichen Schichten schildern, schildern sie uns auch die Entbehrungen der Sklaven und der Dienerschaft.⁷¹²

b– Die Besatzung Marokkos (al-Iḥtilāl al-ağnabī) verfolgt der Roman vom Tag der Erklärung des Berbererlasses bis zum Tag der Erklärung der Unabhängigkeit Marokkos Schritt für Schritt.⁷¹³ Dabei entwirft er ein Image Europas, das für die Epoche repräsentativ ist. Farbig schildert Ghallab die Schrecken des Kolonialkrieges sowie die turbulenten politisch-historischen Weltereignisse dieser Epoche, die das Bild des Europäers prägen:

1– Deportation der Marokkaner zur Prosperität des Westens: Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges begnügte sich Frankreich nicht mit der Unterdrückung der Freiheit der Marokkaner und der Konsolidierung ihrer Herrschaft in Marokko, das sie als „Tor für ihr weitreichendes Imperium in Afrika“ nutzte.⁷¹⁴ Vielmehr mobilisierte Frankreich die marokkanische Jugend in erheblichem Umfang zum Einsatz an den Kriegsschauplätzen. Sie verteidigten das Interesse Frankreichs und starben unter dem französischen Banner. ‘Abdarrahmān, der Hauptprotagonist in *Dafannā l-māḍī* charakterisiert die Lage mit folgender treffender Kurzformel:

*Der Krieg ist im Zentrum unseres Landes, auch wenn er in Europa
ausgebrochen ist ... Unsere Söhne werden aus den Bergen, aus den Ebenen,*

⁷¹¹ *Dafannā l-māḍī*, S. 58.

⁷¹² Ebd., S. 56-70.

⁷¹³ Zur marokkanischen Kampfliteratur (Adab al-muqāwama) vgl. Būṭayyib ‘Abdal‘ālī: al-Kitāba wa-l-Wa‘y. Dirasat li-ba‘ḍ a‘māl Ġallāb as-sardiya. Mohammedia 2001; al-‘Amrānī, al-Amīn: ar-Riwāya al-mağribīya baina quyūd at-ta’attur wa-muğāmarat at-tağrib. Tanger: Maṭba‘at at-Ṭubris 2003, S. 99.

⁷¹⁴ *Dafannā l-māḍī*, S. 244.

*den Tälern und aus den kleinen Städten und Dörfern verschleppt und sie werden mobilisiert, um für Frankreich zu kämpfen.*⁷¹⁵

Ebenso usurpierte die Kolonialmacht die marokkanische Agrarproduktion zur Ernährung ihrer Streitkräfte. Diese Maßnahme hatte verheerende Folgen⁷¹⁶ vor allem für die Landbevölkerung aufgrund von Landflucht. Es verbreiteten sich Hungersnot, infektiöse Krankheiten und Seuchen. Unverblümt bringt ‘Abdarrahmān seine Missbilligung zum Ausdruck:

*Unsere landwirtschaftlichen Erträge werden usurpiert, um das (auf ihrer Seite) kämpfende Heer und ihre Kinder zu ernähren... Wir werden verhungern, weil die Kinder der Kämpfer und das Heer der Kämpfenden essen müssen, es wird unzureichend sein. Wir vermissen Bedeckung, Kleidung und Schutz, denn diejenigen, die uns damit beliefern, verwandeln ihre Industrie in eine Bombe, in eine Flinte, einen Panzer oder ein Flugzeug.*⁷¹⁷

Dennoch sahen die Anführer der nationalen Bewegung (al-Ḥaraka al-waṭaniya) den Krieg nicht unter diesem Aspekt, vielmehr fanden sie darin eine passende Gelegenheit zur Forderung nach sofortiger Unabhängigkeit. Sie organisierten sich, vereinigten ihre Bemühungen innerhalb der Unabhängigkeitspartei (*Ḥizb al-Istiqlāl*) und legten der französischen Kolonialverwaltung ein Dokument diesbezüglich vor. Damit wurde „al-Istiqlāl“ (Die Unabhängigkeit) zur Devise und zum unausweichlichen Prinzip eines jeden Bürgers, aber vor allem der geistigen Elite, deren Erfahrungen bezüglich Verhaftung, Einkerkерung, Folter und Verbannung Ghallab mit starker Anteilnahme schildert. Er exponiert deutlich ihren Märtyrercharakter. Dazu verarbeitet er unter anderem auch persönliche Erlebnisse, die sein patriotisches Denkmuster widerspiegeln.⁷¹⁸ Im Roman lässt der Autor ‘Abdarrahmān an seiner Stelle mit patriotischem Enthusiasmus über die Gefangenschaft sprechen und über die Gelegenheit, die ihm das Gefängnis bietet, um mit der Avantgarde (az-Zumra al-muḥtāra) gemeinsam Pläne gegen die Kolonisatoren zu schmieden. Er schildert, inwieweit die Avantgarde konstruktiv zu seiner patriotischen Bewusstseinsänderung beigetragen hat. Er bezeichnet sie als

⁷¹⁵ Ebd., S. 245.

⁷¹⁶ Ebd., S. 247.

⁷¹⁷ Ebd., S. 246.

⁷¹⁸ Vgl. Fiṭri, Aḥmad: al-Adab as-siyāsī ‘inda ‘Abdalkarīm Ġallāb. al-Maqāla. al-Qiṣṣa. ar-Riwāya. Casablanca: Dār at-ṭaqāfa, 1982, S. 40-167.

Nationalkonstrukteure, von denen die Unabhängigkeitsbewegung ausgeht und die in der Lage sind politische und soziale Reformen durchzuführen. Den intellektuellen Befreiungskampf betrachtet er als eine große Aufgabe, um die er diese Avantgarde beneidet. Ihre Aktivität erachtet er effektiver als die der bewaffneten Aktionen. Im Roman hat diese unersetzliche Gruppe viele Namen: *az-Zumra aš-šagīra* (die kleine Gruppe), *az-Zumra al-muḥtāra* (die auserwählte Gruppe), *an-Nuḥba* (die Elite), *az-Zumra al-mufakkira* (die denkende Gruppe), *aṭ-Ṭabaqa al-wā‘īya* (die bewusste Klasse), *aṭ-Ṭabaqa al-ūlā* (die erste Klasse), *an-Nuḥba al-mufakkira al-musayyira* (die denkende und führende Elite).⁷¹⁹

2– Enteignung Einheimischer: Ein weiteres wichtiges Thema bei Ghallab ist die Plünderung der Grundbesitze durch die Franzosen und ihre Günstlinge bzw. Kollaborateure, zu denen al-Ḥāḡḡ Muḥammad at-Tuhāmī gehört:

*al-Ḥāḡḡ Muḥammad at-Tuhāmī ist Landbesitzer (...) der den größten Teil seiner Ländereien er geerbt hat. Sie [die armen Bauern] nehmen Darlehen von ihm. Übersteigt die Schuld den Wert des Landes, so verhandelt er mit ihnen über einen Verzicht darauf als Gegenleistung für ihre Schulden. Gezwungen verzichten sie darauf, aber sie wohnen weiterhin darin und beackern das Land zugunsten des al-Ḥāḡḡ Muḥammad als Ḥamāmisa. Sie laufen hinter ihm her, als wäre er einer der persischen oder römischen Könige.*⁷²⁰

3– Instrumentalisierung der marokkanischen unteren Verwaltungsbeamten: Die Kolonialmacht, vor der selbst der Justizsektor nicht gefeit war, trachtete danach, die marokkanischen unteren Beamten auszubeuten und mit allen Mitteln die Nationalisten unter ihnen zu unterdrücken und hart zu bestrafen. Nachdem ‘Abdarrahmāns Halbbruder Maḥmūd sich entschlossen hatte, die Schule zu verlassen, um in das Beamtenkorps einzutreten merkt ‘Abdarrahmāns in einer Auseinandersetzung mit ihm kritisch an:

⁷¹⁹ Über die wichtige Rolle und Unentbehrlichkeit der Elite als führende Hand im Befreiungsprozess widmete Ghallab 1976 ein ganzes Buch. Vgl. ‘Abdalkarīm, Ḡallab: *Tariḥ al-haraka al-waṭaniya min nihāyat al-ḥarb ar-rifiya ilā i‘lān al-Istiqlāl*. Casablanca: aš-Šarika al-maḡribīya li-ṭ-ṭab‘ wa-n-našr *wa-t-tauzi‘*, 1976, S. 9.

⁷²⁰ Sing. Ḥammās und steht im Marokkanischen für den Ackerbauer, der als Lohn einen ḥums (Fünftel) des Ernteertrags erhält, vgl. *Dafannā l-māḍī*, S. 98.

*Weißt du nicht, dass du durch deine Zusage für eine Arbeit unter diesen kolonialen Umständen, deine Jugend und deine Erfahrung zur Verfügung stellst, um sie zu rechtfertigen?*⁷²¹

4– Der Berbererlass (aḏ-Zahīr al-barbarī):

Dafannā l-mādī ist einer der ersten marokkanischen Romane arabischer Sprache, der die Trennungs- und Assimilationspolitik des Berbererlasses, aufdeckt. Detailliert beschreibt er die Lage in Fes, als der Berbererlass proklamiert wurde. Die Stadt wehrte sich gegen die Auflösung der marokkanischen Einheit durch die Absorption und „Christianisierung der Berber“ (Tanṣīr al-barbar).⁷²² Zu den Abwehrmechanismen im Kampf gegen den Kolonialismus und als ein Mittel zur Vereinigung der Marokkaner unterschiedlicher sozialer Klassen riefen die Nationalisten (al-Waṭaniyyūn) in den großen Moscheen des Landes die Marokkaner dazu, den „Laṭīf“ zu „lesen“ (Qirāʾat al-Laṭīf).⁷²³ ʿAbdarraḥmān, Symbol des marokkanischen Patriotismus in diesem Roman erläutert beeindruckt den Sinn der Wiederholung des *Latīfs* in der al-Qarawīyīn Moschee:

*Die Franzosen versuchen den Berber das Christentum aufzuzwingen ... der Islam ist in Gefahr (...) Die Franzosen unternehmen den zweiten Schritt um die Einheit Marokkos zu gefährden (tamzīq al-waḥda)... Marokko ist in seiner Religion, in seiner Sprache und seiner Einheit gefährdet.*⁷²⁴

ʿAbdarraḥmān führt seine Ausführung weiter und gelangt zu folgendem Schluss:

*Der Wert der Nation liegt in ihrer Einheit ... Die Nation gehört uns, solange wir eine vereinte Nation sind... und wenn uns jene Fremde trennen, so wird unser Land ein Block von Staaten.*⁷²⁵

Die Bürger reagierten mit Empörung und in Massen auf diesen Aufruf, weil sie in dem Erlass eine Gefahr für die arabische Sprache, für die nationale Einheit und den Islam sahen:

Die Stadt erhob sich, um ihrem Zorn Ausdruck zu verleihen. Sie streikte und schloss ihre Geschäfte aus Protest gegen den Zustand, in den sie

⁷²¹ *Dafannā l-mādī*, S. 281.

⁷²² Ebd., S. 140f.

⁷²³ Ebd., S. 142ff.

⁷²⁴ Ebd., S. 144

⁷²⁵ Ebd., S. 147.

herabgeglitten war, ihre Kinder wurden gepeitscht und den Volksmassen wurde untersagt: „Yā laṭīf“ auszurufen.⁷²⁶

Das marokkanische Volk widersetzte sich diesen Anordnungen und erklärte trotz aller Drohungen und Verheißungen einen Generalstreik:

Die Tage vergingen langsam, voller Aufregung und Gewalt. Ganz Fes roch nach Gefängnis, Folter, Unterdrückung und Grausamkeit. Ihre Jugend sitzt in den Gefängnissen und im Exil. Ihre Straßen und Gassen sind belagert. Ihre Einwohner werden zur Unterjochung, Demütigung und Freiheitsberaubung geführt. Der Generalresident (al-Muqīm al-‘āmm) hält eine Rede auf dem Platz an-Nağğārīn: Ich werde die Nationalisten unter diesen meinen Füßen zermalmen. Das Lächeln verließ die Lippen derer, welche (früher) oft schallend lachten.⁷²⁷

Ghallab zeigt, wie durch Entschiedenheit, Zusammenschluss und Eintracht der Marokkaner alle Anmaßungen Frankreichs fehlschlügen. Wider Erwarten war der Berbererlass vielmehr ein Mobilisierungselement im Kampf gegen die Besatzungsmacht wie auch einheitsstiftend.

Zum Entsetzen der Patrioten rächte sich Frankreich an vielen, die gegen die Durchführung des Berbererlasses kämpften: Viele wurden entführt, eingekerkert oder ins Exil geschickt. Darüber hinaus verbot die Kolonialverwaltung das Lesen des *Laṭīfs* in marokkanischen Moscheen.

‘Abdarrahmān nimmt Anstoß am mangelnden Respekt und Überlegenheitsdenken, an den abstrusen Äußerungen sowie den verächtlichen und schikanöse Behandlungen der Kolonialverwaltung, die deutliche Parallelen zur Sklaverei aufweisen:

Mein ganzes Land ist zu einem Gefängnis geworden (...) Ich bin einer der vielen Millionen Bürger dieses Landes, welche ihr Leben führen zwischen Ohrfeigen und Erniedrigungen. Beschimpfungen verletzen ihre Würde und machen sie zu „Primitivlingen“.⁷²⁸

Das gesamte Folterinstrumentarium der Franzosen, die in den Lagern tagtäglich ihre „teuflische Lust“ an den marokkanischen Gefangenen auslassen, wird in

⁷²⁶ Ebd., S. 174.

⁷²⁷ Ebd., S. 217.

⁷²⁸ Ebd., S. 228.

schauerlichen Farben beschrieben.⁷²⁹ Das Bild, welches ‘Abdarrahmān von der Kolonialverwaltung entwirft, ist bestimmt von Niedertracht und Brutalität. Im Gegensatz dazu werden die marokkanischen Patrioten zu Helden stilisiert. Er hebt hervor, dass Frankreichs Intentionen zwar zivilisatorisch drapiert, in Wahrheit jedoch hegemonial sind und in sich anti-humanistische Züge tragen:

*Der militärische Gerichtshof fällt das Urteil: Exekutierung durch Erschießung aller Mitglieder der Terrorzelle wegen Gefährdung der inneren und äußeren Staatssicherheit.*⁷³⁰

Ghallab lässt den Leser an dem Urteil gegen die angeklagten Patrioten teilnehmen, welche im Gerichtssaal laut skandieren, während die Wächter die Hände der Beschuldigten am Rücken mit Ketten fesseln:

*Es lebe Marokko! Es lebe die Unabhängigkeit! (...) Auf Wiedersehen Volksgenossen im Paradies! Lebewohl! Es lebe Marokko! (...) Der Moment des Abschieds ist gekommen, freut euch Volksgenossen! Das Land wird unabhängig.*⁷³¹

Die Nationalisten hielten unerschütterlich an ihrem Vorhaben fest und übten weiterhin Druck auf die Kolonialverwaltung aus, bis diese sich dem Druck beugte, die Unabhängigkeit Marokkos erklärte und die Rückführung des marokkanischen Königs aus seinem Exil in die Wege leitete.⁷³²

Mit der Unabhängigkeit Marokkos endete die Ära des Protektorats und der Vormundschaft, die im Roman *Dafannā l-māḍī* mit dem Tod von al-Ḥāḡḡ Muḥammad at-Tuhāmī symbolisiert wird. Gegen Ende des Romans stellt der Leser fest, dass die Präsenz al-Ḥāḡḡ at-Tuhāmīs langsam schwindet, was ein Schwinden der Ideen impliziert. Dieses Schwinden, sowie der Tod des Halbbruders und Landesverräter Maḥmūd, der gegen Ende des Romans an einem Unfall tödlich verunglückte⁷³³, sind als notwendige Mechanismen der Befreiung zu deuten. Der Tod deutet assoziativ das Ende der historischen Rolle dieser symbolträchtigen Figuren und das Ende der alten Zeiten an. In dem Moment, in dem ‘Abdarrahmān den Friedhof betritt und das

⁷²⁹ Ebd., S. 228.

⁷³⁰ Ebd., S. 368.

⁷³¹ Ebd. S. 372.

⁷³² Vgl. Ḥanūn, ‘Abdalmaḡīd: *Ṣūrat al-faransi fi r-riwāya al-maḡribīya*. Alger: *Diwān al-maṭbū‘āt al-ḡāmi‘īya*, 1986, S. 37.

⁷³³ *Dafannā l-māḍī*, S. 392.

Beileid bekundet wird, erfährt er von der Rückkehr des marokkanischen Königs aus dem Exil und die Erklärung der Unabhängigkeit:

‘Abderrahman begrüßte die Kondolenzgäste (...) unter den Kondolierenden erschien sein Freund ‘Abdallāh, er umarmte ihn tröstend, während er ihm ins Ohr flüsterte: „Freue dich, der König ist heute zurückgekehrt ... die Unabhängigkeit wurde erklärt. Er schüttelte seine Hände von der Erde al-ḥāḡḡat-Thamīs ab und ging nach Hause mit einer Gruppe von Familienangehörigen und Freunden... er ging und in seinem Ohr dröhnte eine Stimme: wir haben die Vergangenheit vergraben(Dafannā l-māḡī)!⁷³⁴

DIALEKTISCHE BEZIEHUNG ZUM WESTEN. Der Roman führt uns zu der im Rahmen der in dieser Arbeit bereits festgestellten Image-Antinomien der Kolonisatoren, mit seinen zwei widersprüchlichen zivilisatorischen Aspekten: den aufgeschlossenen und den ausbeuterischen.⁷³⁵ Wieder gehört der europäische Lehrer zu den gern verwendeten Bildern und unentbehrlichen Requisiten der populären Europa-Imagerie. Wie bei Ben Jellouns *Fī ṭ-Ṭufūla* verleugnet Ghallab in *Dafannā l-māḡī* nicht seine Sympathie, die er für europäische Lehrer hegt. Parallelen zwischen den beiden Schriftstellern werden sichtbar. Er zeichnet auch ein ideales Bild des französischen Pädagogen, dessen Konstituierung sich wesentlich in einer antithetischen Konfrontation zu dem traditionellen Bild des Koranschullehrers vollzieht. In einer polarisierten Form und mit pointierten Gegensätzen und Klischees setzt er die beiden in Opposition. Dem marokkanischen Koranschullehrer al-Yāziḡī, der unnahbar, lustlos, brutal erscheint und seine Stunden kompliziert, langweilig und initiativlos abwickelt,⁷³⁶ steht François, der junge französische Lehrer, gegenüber mit seinen außerordentlichen pädagogischen Fähigkeiten:

Der Lehrer ist ein junger Christ mit rasiertem Kinn und unbedecktem Kopf, er zieht einen eleganten Anzug und polierte Schuhe an. Er erzählt uns über neue Dinge, die wir nie zuvor gehört haben.⁷³⁷

Ghallabs Bewunderung für den europäischen Lehrer stieß auf tadelnde Worte und ließ einige Gegenstimmen laut werden. Der Literaturkritiker ‘Abdalmaḡīd Ḥanūn, um nur einen Namen zu nennen, griff ein Argument auf, das von den Gegnern der

⁷³⁴ Ebd., S. 408.

⁷³⁵ Ḥanūn, ‘Abdalmaḡīd 1986, S. 173.

⁷³⁶ *Dafannā l-māḡī*, S. 126-132.

⁷³⁷ Ebd., S. 93.

kolonialen Sprachpraxis häufig angeführt wird. Er zeigt größere Skepsis und Zurückhaltung gegenüber Ghallabs Sympathie für den französischen Lehrer und wirft ihm in seiner Studie *Ṣūrat al-faransī fī r-Riwāya al-maġribīya*, vor, die Rolle des jungen Lehrers idealisieren zu wollen.⁷³⁸ Ḥanūn vertritt die Ansicht, Ghallab hätte den engen Zusammenhang zwischen dem Lehrercorps und den kolonialen Kräften übersehen. Die Verherrlichung sei eine eindeutige Rechtfertigung der französischen Kolonisationsbestrebungen. Französische Lehrer seien eigentlich Sendboten französischer Kultur, welche mit ihrer Tätigkeit Vorarbeit für französisches Großmachtstreben leisteten. Ihr Bildungsangebot ist eine Voraussetzung für das Gedeihen der kolonialen Bewegung und eine Sicherung einer weiteren reibungslosen Landnahme, ein Weg für eine „francisation“ und „aliénation culturelle“, die das Kolonialsystem bewusst und systematisch durchführt. Das Hauptaugenmerk der Bildung zielt darauf ab, die Marokkaner so zu formen, dass sie die Besetzung des Landes im Sinne von Loyalität und Kolonialtreue tragen und mitunterstützen sollten.⁷³⁹ So werden die Marokkaner nicht nur ihres Bodens enteignet, sondern auch ihrer Sprache.

Ḥanūn scheint Ghallab nicht ganz gerecht zu werden, wenn er ihn als telassimiliert abzustempeln versucht. Es lässt sich schwerlich bestreiten, dass die westliche Wissenschaft (al-ʿilm al-ġarbī) keine emanzipatorischen Nebeneffekte hatte. Wer die Geschichte des Maghrebs verfolgt, wird feststellen, dass eine beachtliche Zahl von Politikern für die Neuerungen europäischen Kulturgutes zu gewinnen war. Sie hatten vom französischen Bildungssystem reichlich profitiert, ohne dass dieses ihr nationales Gefühl beeinträchtigte. Dieser Aspekt kommt in diesem Roman spürbar zum Ausdruck. ʿAbdarraḥmān besuchte eine westliche Schule, die Freiheit, Öffnung und Streben nach der Zukunft darstellt, im Gegensatz zur traditionellen Schule (Lamsīd)⁷⁴⁰, die Borniertheit und Rückbildung repräsentiert.

MADELEINE. ʿAbdarraḥmāns eigene koloniale Erfahrungen waren nicht vorbehaltlos negativ, so dass er den Franzosen nicht nur in einer ideologischen Figuration als Feind erscheinen lässt. An einigen Stellen in seinem Roman klingen nahezu sentimentale Töne an. Die leiderfüllte Geschichte der Marokkaner und die negativen Bildelemente der militärischen Ausbeutung verschwinden, wenn der Autor über die

⁷³⁸ Ḥanūn, ʿAbdalmaġīd 1986, S. 171.

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Lamsīd ist eine marokkanische Bezeichnung für al-Masġid (die Moschee), weil die traditionellen Schulen (al-Katātīb) meistens in den Moscheen des Stadtviertels unterbracht sind. Vgl. S. 119-132 aus dem Roman *Dafannā l-māḍī*.

seelisch-ästhetischen Aspekte zu sprechen kommt. ‘Abdarrahmān wird bei seinem ersten Kontakt mit einer europäischen Frau, Madeleine, einer Bankangestellten, zu folgenden Betrachtungen angeregt:

*In ihr entdeckte ich ein anderes Gesicht als das jener Eindringlinge, die seine Seele mit Zorn erfüllten wegen ihrer Einstellung, absolute Kontrolle über das Leistungspotential des Landes zu haben.*⁷⁴¹

Die Freude über seine erste Liebe war indessen von kurzer Dauer. Im Rahmen der Politik des Bruches mit den Kolonisatoren (Muqāṭ‘at al-aġnabī = al-ġarbī), zu der *Ḥizb al-istiqlāl* im Befreiungskampf aufrief, und vom patriotischen Gedankengut imprägniert, entschied sich ‘Abdarrahmān, seinen Patriotismus konsequent umzusetzen, für seine vaterländischen Ideale zu kämpfen und sich zukünftig nur dem Wohl des Vaterlandes leidenschaftlich zu widmen. Er kehrt Madeleine den Rücken zu, obwohl sein Herz in Wahrheit eine ganz andere Sprache spricht.⁷⁴² Im Eifer des Befreiungskampfes ist für Empfindsamkeiten kein Raum. Die Liebe zu einer Französin würde seine patriotischen Gefühle schwächen und die schändliche Verleumdung des Vaterlandes bedeuten.

Seine Entscheidung begründet ‘Abdarrahmān mit etwas pathetischen und schwülstigen Worten, eingebettet in vaterländisches Heldentum:

*Ist Madeleine nicht die Tochter einer derjenigen, die uns mit rassistischen Augen sehen? (laisat Mādlin ibnat aḥad hā’ulā’i l-laḍina yanḡurūna ilainā bi-‘ainin ‘unṡuriya?)*⁷⁴³

Eine weitere Entschuldigung sucht er in den traditionellen Strukturen:

*Meine Welt gehört der Vergangenheit und sie wird mir nie erlauben eine Frau zu heiraten, die der Welt außerhalb der Mauern (zauġa min ‘ālam mā warā’a al-aswār) gehört.*⁷⁴⁴

Obschon Ghallab wegen seiner bourgeoisen Gesinnung oft kritisiert wurde⁷⁴⁵, ist seine Position unbestritten: er gilt als Begründer der marokkanischen anti-kolonialen Literatur, der die imperiale Mentalität und Kolonialpolitik Frankreichs literarisch in

⁷⁴¹ *Dafannā l-māḍī*, S. 250.

⁷⁴² Ebd., S. 252.

⁷⁴³ Ebd., S. 256.

⁷⁴⁴ Ebd.

⁷⁴⁵ Vgl. al-Yābūrī, Aḥmad: *Fann al-Qissa fi l-Maġrib* (1944-1966). Rabat: Kulliyat al-Adab 1967, S. 197; at-Tāzī, ‘Abdahlhādī: *Dirāsāt taḥlīliya naqḍiya li-riwāyat Dafannā l-māḍī*. Rabat: Maṡba‘at ar-Risāla 1980.

Form von Romanen äußerte. Schon eine oberflächliche Durchsicht der Publikationen Ghallabs lässt erkennen, wie engagiert er seine intellektuelle Kraft in den Dienst seines Vaterlandes stellt und eine unmissverständliche Parteinahme zugunsten der „einfachen Menschen“ manifestiert.⁷⁴⁶

– *AL-ĠURBA* (الغربة)⁷⁴⁷ VON ‘ABDALLĀH AL-‘ARWĪ.

LEBENS LAUF DES AUTORS: Der marokkanische Historiker und Schriftsteller Abdellah Laroui wurde 1933 in Azemmour geboren. Er studierte zunächst in Rabat und setzte 1956 sein Hochschulstudium in Paris fort. Im Herbst 1967 (dem Jahr der *arabischen Nakba*) reiste Laroui als Gastdozent, auf Einladung des Orientalisten Gustav von Grünebaum in die USA. Dort kam er in direkten Kontakt mit der anglosächsischen Kultur. Nach seiner Rückkehr 1969 wirkte Laroui bis zu seiner Pensionierung im Jahre 2000 als ordentlicher Professor für Geschichte an der Mohammed V. Universität in Rabat. Erste Bekanntheit erlangte Laroui mit *L’Idéologie arabe contemporaine*, Paris (1967); *Histoire du Maghreb*, Paris 1970; *La Crise des intellectuelles arabes: traditionalisme ou historisme?*, Paris 1974; „Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912, Paris 1977; *al-‘Arab wa-l-fikr at-tārīhī* (1973), *Maḡhūm al-Idiulūġīya* (1980), *Muġmal Tārīh al-‘Arab* (1984), *Maḡhūm at-Tārīh* (1992).

Zu seinen literarischen Werken (Romane) zählen *al-Ġurba* (die Fremdheit) 1971, *al-Yatīm* (Das Waisenkind) 1978, *al-Fariq* (Die Mannschaft) 1986 und *Aurāq* (Blätter) (1989), wofür er in Marokko den Preis des Buches erhielt. Ein zentrales Anliegen für Larouis literarische Werke bilden die Aspekte der politischen, sozialen und kulturellen Dekadenz in der gesamten arabischen Welt aus der Perspektive eines Historikers, Philosophen und Soziologen. Heute gehört Laroui zu den bekanntesten und führenden liberalen Intellektuellen der arabischen Welt.

Aufgrund der großen Bedeutung der Werke Abdellah Larouis im liberalen arabischen Denken werde ich zwei seiner Romane ins Auge fassen, die unserer Themenstellung entsprechen und einen Schlüssel zum Verständnis unserer Problematik bilden: *al-Ġurba* (Die Fremdheit) und *al-Yatīm* (Das Waisenkind).

ZUM WERK: Im Vergleich zu den bisher behandelten Werken unterscheidet sich Larouis Roman *al-Ġurba* im Wesentlichen darin, dass der Blick von Anfang geschärft

⁷⁴⁶ Vgl. Fiṭrī, Aḡmad: *al-Adab as-siyāsī ‘inda ‘Abdalkarīm Ġallāb. al-Maqāla. al-Qiṣṣa. ar-Riwāya*. Casablanca: Dār at-ṭaqāfa, 1982.

⁷⁴⁷ al-‘Arwī, ‘Abdallāh: *al-Ġurba*. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfī al-‘arabī, 62000.

wird für eine neue und umfassende Wahrnehmung der sozialen und kulturellen Fragen Marokkos im Verhältnis zum Westen als bestehender und herausfordernder Kultur. Dies erklärt vielleicht die Tatsache, warum den westlichen Textfiguren in diesem Roman ein hoher Stellenwert zugeteilt wird und sie in die entscheidenden Szenen integriert werden. Auf diese Personen möchte ich im Folgenden eingehen: JULIUS: Er steht für den verzweifelten europamüden Menschen, der den negativen Folgen der zivilisatorischen Entwicklungen überdrüssig ist. Die Profitgier und der Zwang zu beschleunigtem ökonomischem Fortschritt, somit die Ruhelosigkeit westlicher Dynamik bilden die Basis seines Missbehagens gegenüber der Heimat und lassen seine Sehnsucht nach einer „natürlichen Welt“ jenseits der Zivilisationssphäre wachsen. Das Leben in der westlichen Metropole „Paris“, wo er studiert, traumatisiert und schockiert ihn. Dem modernistischen Topos von der „kranken westlichen Metropole“ als Ort und Ausdruck der beängstigenden Moderne wurde das Bild der Ferne, d.h. Marokkos als „heile Welt“ und Raum paradiesischer Ursprünglichkeit von Julius entgegengestellt und stark ästhetisiert. Julius kehrt der westlichen Zivilisation den Rücken, gab sein Studium auf und reiste nach Marokko „dem Land der Sonne und der Treue zu den Traditionen“ (Bilād aš-šumūs wa-l-wafā’ li-t-taqālīd“ ⁷⁴⁸, dessen Menschen wie er gläubig zu sein scheinen, alle Tugenden subsumieren, die er in der eigenen Gesellschaft schmerzlich vermisst. Über Julius’ Gedanken gelangt ein Bild von der „kranken westlichen Metropole“ in den Text. Die Elemente der Westen-Darstellung wie Wolken, Schlote und Fabriken sind klischeehaft:

Ich bin in dieses Land gekommen, wie alle andere vor mir aus nostalgischen Wünschen und Ergüssen der Phantasie. Was den Unterschied zwischen mir und den anderen ausmacht? Sie wollten die Vergnügungen des Lebens und ich suchte die innere Ruhe. Wir beide aber suchen Zuflucht bei dem „Anderen“, um unsere Hoffnungen zu verwirklichen. Ich bin der Menschenmassen und des Gedränges überdrüssig und habe die Hoffnung auf die Wolken und die Schornsteine aufgegeben. Ich habe mich weder von meiner Mutter, noch von meinen Freunden oder verehrten Professoren verabschiedet, ich begab mich in dieses Land wie diejenigen, die sich nach den Stränden Indiens und dem Land der Neger begaben.⁷⁴⁹

⁷⁴⁸ *al-Ġurba*, S. 46.

⁷⁴⁹ Ebd.

Kaum in Marokko eingetroffen, wenden sich seine Gedanken ins Negative. Seine Träume entpuppen sich als lebensfremd und illusionär. Julius muss bald erkennen, dass sein Sehnsuchtsbild von Nestwärme und idyllisch-glückseligem Dasein in einer von der Zivilisation noch ungeschändeten Welt mit der Realität nicht in Einklang zu bringen ist. Auf dem neuen Alltag lasten unendliche Probleme, die alte Wunden wieder aufreißen und keine Befreiung von erlittenen Zwängen in Aussicht stellen. Desillusioniert hadert er mit seinem Schicksal: „Nun bin ich hier wieder mit der unglücklichen Situation konfrontiert“ (hā anā uwāğihu al-yauma hunā al-waḍʿa at-taʿīsa nafsahu).⁷⁵⁰

Die Desillusionierung tritt bewusst dem Exotismus als ein hemmendes Prinzip gegenüber. Laroui modifiziert Julius' Wunschbild lediglich in Richtung sozialkritischer Tendenzen. Er malt ein ganz anderes Bild von Marokko, als das was Julius erwartet hat: in allen Lebensbereichen herrscht eine „furchtbare Bedürftigkeit“.⁷⁵¹ Damit stellt Laroui klar, dass Julius' Wunschbild von Marokko aufgrund psychologischer und nicht soziologischer Wahrnehmungen entstanden ist. Es enthält keinen gesellschaftlichen Hintergrund, sondern hält lediglich Impressionen ästhetisch fest, die sich einzig und allein auf die Selbsterkenntnis seiner Person beziehen. Julius' Tragik liegt in seiner ständigen Suche nach dem menschlichen Glück außerhalb des sozialen Lebens. Er ist zwar ganz erfüllt von einer humanistisch-idealistischen Philosophie⁷⁵², das Menschenbild bleibt ihm aber ein Abstraktum und keine konkrete Erweiterung des Selbstverständnisses. Auch in Marokko braucht Julius seine Trennwand. Er lebt und bleibt misstrauisch gegen das *Draußen* abgeschirmt, nach dem Muster des „homo clausus“, der seine persönliche Innenwelt für ein abgeschlossenes Ganzes hält. Und genau dies verschafft ihm nur ein trügerisches Freiheitsgefühl.

LARA. Das zweite Beispiel im Roman für die kulturpessimistischen Klagen über den dominierenden Materialismus und für das Unbehagen am modernen Zivilisationsprozess ist die 40-jährige Lara. Erfüllt von der Hoffnung auf einen neuen Weg, um in Würde zu leben, kommt sie „in der Blüte ihrer Jugend“ (Ende 1932) mit ihrer Familie nach Paris „die an den Westen glaubt und der Überzeugung ist, er sei die Quelle der Freiheiten (Manbaʿ al-ḥurriyāt)“.⁷⁵³ Nach anhäufenden Enttäuschungen, die sie in ihren gesellschaftlichen und privaten Beziehungen

⁷⁵⁰ Ebd., S. 58.

⁷⁵¹ Ebd., S. 47.

⁷⁵² Ebd., S. 57.

⁷⁵³ Ebd., S. 14.

einstecken muss, verliert sie nicht nur ihr Vertrauen in die Möglichkeit eines friedlichen und glücklichen Zusammenlebens, sondern vielmehr den Glauben an die Werte des Westens.⁷⁵⁴ Lara erlebt tagtäglich, wie rücksichtslose Hab- und Selbstsucht die Gesellschaft bestimmen und gar zum gesellschaftlichen Wertesystem werden.⁷⁵⁵ Enttäuscht zieht sich Lara, wie es Julius auch getan hat, aus den zwischenmenschlichen Beziehungen zurück und sucht nach innerer Stabilität. Mit den beiden Figuren von Julius und Lara versucht Laroui seine Vorstellung vom „Janusgesicht der Moderne“ kundzugeben und zu exemplifizieren, dass nicht nur der Marokkaner seine Probleme hat, sondern auch der Europäer sein Bündel zu tragen hat. Aus dieser Perspektive ist der Westen in Larouis Roman *al-Ġurba* sowohl Gegenstand der Kritik als auch der Reflexion. Es ist dieser Punkt, in dem er sich von dem bereits behandelten Roman Ben Jellouns *Fī t-Ṭufūla* unterscheidet, der, wie wir gesehen haben, zu einer vollkommenen Nachahmung des Westens aufruft.⁷⁵⁶ Nun stellt sich die Frage, wie Larouis Einstellung zum Westen in diesem Roman konkret aussieht? Die Kritik einiger Erscheinungen und Teilaspekte der europäischen Moderne genügt keinesfalls, um ein umfassendes Bild von der westlichen Zivilisation zu geben. Eine Antwort auf diese Frage ist meines Erachtens erst möglich, wenn wir die Person und die Haltung des Romanhelden Idrīs genauer unter die Lupe nehmen, zumal er in allen Kapiteln des Romans präsent ist und als Sprachrohr des Autors fungiert. Wer Larouis theoretische Werke kennt, weiß, wie weitgehend Idrīs die Reflektionen des Autors widerspiegeln. Besonders aufschlussreich ist Idrīs' Beziehung zu seiner marokkanischen Verlobten Māriya, die fast an Hörigkeit grenzt. Erfüllt von der Hoffnung auf Befriedigung ihres Bedürfnisses nach Selbstverwirklichung und Befreiung von dem stagnierenden Leben in ihrer Heimat, beschliesst Māriya jenseits der Meere zu ziehen.⁷⁵⁷ Ihre Wahl fällt auf Paris. Dies scheint der einzige Ort, an dem sie frei existieren könnte. In einem Textpassus versucht sie, Lara die Gründe ihrer Auswanderung zu erklären:

Bevor ich reiste war mir eins sicher, dass ich dort [Marokko] nicht bleiben kann. Ich habe versucht mir die Sache in aller Ruhe zu überlegen, dass ich

⁷⁵⁴ Ebd., S. 15.

⁷⁵⁵ Ein Thema, das Erich Fromm etwas später in seinem berühmten Buch *Haben oder sein*, dtv. 21. Auflage München 1992, behandelte.

⁷⁵⁶ Razzān, Maḥmūd Ibrāhīm 2003, S. 228.

⁷⁵⁷ *al-Ġurba*, S. 53.

*mich gedulde und ausharre. Nun kehre ich wie du in diese Stadt [Paris]...
glaube mir, ich habe die Auswanderung nicht aus freiem Stück gewählt.*⁷⁵⁸

Es ist aber nicht nur die nostalgische Sehnsucht nach der „Hauptstadt der Welt“⁷⁵⁹ von Interesse, vielmehr ist es die Gegenüberstellung, die die missratene Welt in der Heimat mit dem mondänen Glanz Paris kontrastiert. Beide Bereiche besitzen ihr eigenes Gepräge, es handelt sich um zwei Welten. Das Leben in Paris ist frei, intensiv und interessant, während die Heimat bei ihr nur negative Assoziationen auslöst: prekäre politische Situation, Elend, Rückständigkeit, Perspektivlosigkeit und Minderung der Lebensmöglichkeiten: „Die Frau muss sich ihres weißen Gewandes entledigen und laut protestieren gegen den Betrug der Fanatiker und die Mythen der Prediger“⁷⁶⁰ lautet eine ihrer Forderungen.

Mit Māriya hat es eine besondere Bewandnis. Ihr ganzes „Arsenal“ an fortschrittlichen Ideen und Ansichten, die bei Idrīs Bewunderung und Hochschätzung hervorrufen, sind in Wahrheit keine originellen, sondern solche, die sie größtenteils von ihrer französischen Freundin Lara übernommen hat. Folglich führt ihr Selbstverständnis (fahm ad-Dāt) nur über Lara, d.h. mit Hilfe des Westens. Der Brief Māriyas aus Paris an Idrīs, sollte ihm die Augen öffnen für die Probleme der eigenen Gesellschaft und ihm die ursächlichen Zusammenhänge der Krise im eigenen Land plausibel machen, eine pure Reproduktion von Laras Gedanken und Gesprächen mit ihr. Wie Lara ist sie der Auffassung, dass die Enttäuschung des gegenwärtigen Marokko nicht nur auf historische Ursachen zurückzuführen ist. Man kann die Europäer nicht ewig und in äußerst banalisierender Weise für die wachsende Armut und die Misere im eigenen Lande verantwortlich machen. Die viel beklagte Rückständigkeit Marokkos ist aus der Sicht Māriya, nicht nur die Verlängerung des Kolonialismus, sondern Ergebnis der sozialen Ungleichheit, der politischen Gleichgültigkeit und der geistigen Erstarrung in den eigenen Reihen.⁷⁶¹ Eine von

⁷⁵⁸ Ebd., S. 29.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 20.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 144.

⁷⁶¹ Beispiel der Erstarrung, Stagnation und der gelähmten Gegenwart ist neben dem Vater auch der puritanische Šu‘aib, der in einer von der Zeit losgelösten Welt lebt. Er erkennt in der geringsten Veränderung stets nur den Verfall. Beklommenheit hat seinen Geist gefangen genommen und erzeugt bei ihm eine schmerzliche Sehnsucht, die ihn in die Vergangenheit zieht. Hoffnungsvoll widmet er sich den „gelben Büchern“ (al-Kutub aṣ-ṣafrā’)(siehe *al-Yatīm*, S. 7) der alten arabischen Gelehrten. Hoffnung auf eine bessere Zukunft wird von der Religion und der Treue für die Tradition genährt. Nur dadurch können sich die Menschen seines Landes über die Kümmernisse ihrer Gegenwart hinwegtrösten. Die Abschlusszene des Romans wird Šu‘aib gewidmet. Er sucht Zuflucht in der

vielen Passagen aus dem Roman illustriert die herrschenden lethargischen Zustände und deren besondere Vernichtungskraft:

*Schau dir diese Stadt an. Was hat sich nun geändert seit fünf Jahren?
Morgen wird unser Freund kommen und er wird sie finden wie er sie
verlassen hat, schlafend und verloren. Wir sind gescheitert, vor einigen
Jahren unser Schicksal entschlossen in die Hand zu nehmen und so haben
wir nicht zum Verlauf der Ereignisse beigetragen. Heute sitzt ein Polizist da
und spielt Karten (...) die Vertreter der [nationalen] Bewegung bekriegen
sich gegenseitig und der Pascha schläft Tag und Nacht unter seinen Weibern
und unter den Klagenden.*⁷⁶²

Damit der zivilisatorische Prozess glückt, sei, so Mārīya, eine Bündelung aller Kräfte, die an einen evolutionären Fortschritt der marokkanischen Gesellschaft glauben, erforderlich.⁷⁶³

ZUFLUCHTSORT FÜR EINE KURZE ZEIT. Viele Kritiker sehen in der Wahl des Westens als Zufluchtsort in dem Roman *al-Ġurba* keineswegs eine Flucht vor einer Auseinandersetzung mit den drängenden Problemen der marokkanischen Gesellschaft, auch interpretieren sie diese Erfahrung nicht automatisch als definitiven Wunsch dem Westen anzugehören. Vielmehr sehen sie darin ein Stück Weltoffenheit und den Wunsch in die Fremde zu ziehen, um mehr über sich selbst und die Welt zu erfahren.⁷⁶⁴

Al-Gabri, der Pionier des Modernisierungsdiskurses in Marokko, wertete *al-Ġurba* als einen kritischen Roman, der im Westen keine alternative Zivilisation sieht, sondern einen Zufluchtsort für eine Zeit.⁷⁶⁵ Mit Hilfe des Westens kann man aus der Distanz über die eigenen kulturellen und sozialen Missstände reflektieren, um Überlegungen hinsichtlich ihrer Beseitigung anzustellen. Al-Gabri gibt zu, dass dies den arabischen Intellektuellen in eine verzwickte Situation führt. So lebt er mit seinen Gedanken in der einen Welt und in Realität jedoch in einer anderen Welt, weshalb er ständig ein Gefühl der Desorientierung (aḍ-Ḍayāʿ) und des Fremdseins (al-İğtirāb) hat.⁷⁶⁶ Laroui

Moschee und verbringt seine Nacht zwischen den Säulen der Moschee (yaʿḥuḍu ḥidāʾahu wa-yarġiʿu li-yaqḍiya lailatahu baina asāṭini l-masġid) (al-Yatīm, S. 147)

⁷⁶² *al-Ġurba*, S. 11.

⁷⁶³ Ebd., S. 131ff.

⁷⁶⁴ Vgl. Laḥmidanī, Ḥamīd: ar-Riwāya al-maġribiya wa-ruʿyat al-wāqiʿ al-iġtimaʿ 1985, S. 285f.

⁷⁶⁵ al-Ġābrī, Muḥammad ʿĀbid: Musāhama fi n-naqd al-idyūlūġi. *al-Muḥarrir al-usbūʿi at-taqāfi*, 24. Dez. 1977, S. 3.

⁷⁶⁶ Ebd.

bezeichnet diesen Zustand als einen Zustand der inneren Zwiespältigkeit (at-Tawazzu‘ ad-dāti).⁷⁶⁷

Aus diesem Widerstreit ist die Antithese zwischen Modernität und Authentizität entsprungen, die Idrīs metaphorisch mit folgenden Worten charakterisiert:

*Wir sind wie der Vogel, der vom Hof auf einen Ast springt, er will das Dach erreichen, kann aber nicht, es ist als würde ihn ein versteckter feiner Faden an den Boden fesselt. Genauso sind wir, unabhängig und frei, aber in Grenzen, die wir nicht überschreiten dürfen.*⁷⁶⁸

ZUSAMMENFASSUNG. Zweifelsfrei können wir feststellen, dass der Roman *al-Ġurba* eine literarische Auseinandersetzung und eine ästhetische Darstellung ist, die stark konvergiert mit dem, was der Denker Laroui in seinen historischen, soziologischen und ideologischen Werken konzeptionell geleistet hat.⁷⁶⁹ Mit diesem Roman richtet sich der Schriftsteller u.a. gegen den platten Optimismus, die viele Marokkaner mit der politischen Unabhängigkeit verspürten. Obwohl er sie gebührend würdigt, versteht er sie nicht als totales Ende, sondern als Beendigung einer Erscheinungsform und den Beginn in Richtung eines höheren Ziels. Die Unabhängigkeit, wie sie von den patriotischen Kräften aufgefasst wird, ist für ihn kein Anlass zur Freude. Denn sie läutete für Laroui keine neue Epoche ein, sondern sie bringt die Marokkaner auf neuen Wegen zurück zu Stagnation. Damit gesteht der Roman eine zweifache Krise ein: die Krise der Rückständigkeit Marokkos und die Krise der menschlichen Werte in den industrialisierten Ländern. Die erste Krise ist komplex und verhängnisvoll, die zweite partiell und nicht ausweglos.

⁷⁶⁷ al-‘Arwī, Abdallāh: *al-Idyūlūġīya al-‘arabiya al-mu‘āšira*, Tarġamat Muḥammad ‘Iānī. Beirut: Dār al-ḥaqīqa, 1970, S. 135.

⁷⁶⁸ *al-Ġurba*, S. 135.

⁷⁶⁹ Vgl. ‘Abbās, Ibrāhīm: *ar-Riwāya al-maġāribīya*, Tašakkul an-naṣ as-sardī fī ḍau’ al-bu‘d al-idyūlūġī, Alger: Dār ar-Rā’id li-l-kitab, 12005, S. 115.

– YAUMĪYĀT MUHĀĠIR SIRRĪ (يَوْمِيَّاتُ مُهَاجِرٍ سِرِّي) ⁷⁷⁰ VON RAŠĪD NĪNĪ

LEBENS LAUF DES AUTORS: Rašīd Nīnī (Rachid Nini) wurde 1970 in Bensliman geboren. Er studierte arabische Sprache und Literatur an der Universität Rabat. Er gilt als einer der renommiertesten Schriftsteller Marokkos der jungen Generation und erhielt 1993 den Preis des marokkanischen Schriftstellerverbandes für junge Literaten.

Seine Karriere begann er 1992 als freier Mitarbeiter der größten Zeitung Marokkos *al-‘Alam* (Sprachrohr der Ḥizb al-‘Istiqlāl), wo er eine Reihe von Artikeln und Texte übersetzte und veröffentlichte. 1993 gab er einen Gedichtsband mit dem Titel *Qaṣā'id fāšīla fī l-Ḥubb* (Erfolglose Liebesgedichte) heraus. Es gelang ihm, ein eigenes bilinguales Blatt, *Awāl*⁷⁷¹, das sich mit der Berberkultur beschäftigt, auf eigene Kosten zu gründen. Dieses Blatt musste jedoch aus vielen Gründen nach drei Ausgaben eingestellt werden. 1999 erschien sein erster Roman *Yaumīyāt muhāġir sirrī* (Das Tagebuch eines heimlichen Emigranten), das 2002 ins Spanische übersetzt wurde. 2005 erschien eine zweite Auflage im Verlag *Dār ‘Ukāz li-n-Našr* in Rabat. 2006 gründete er die – heute meistgelesene – Tageszeitung *al-Masā’*, dann die Zeitschrift *al-Masā’ as-siyāsīya* und die in französischer Sprache erscheinende Tageszeitung *Le Soir*.

In Anbetracht der besonderen Aufmerksamkeit, welche das massiv in Erscheinung tretende Phänomen der illegalen Einwanderung in der marokkanischen Öffentlichkeit und in der augenblicklichen marokkanischen Literatur erhält, widmet sich die folgende Analyse der Frage, wie der Gegenwartsroman dieses Phänomen reflektiert. Es soll exemplarisch erörtert werden, wie das Europabild in der Emigranteliteratur am nachhaltigsten geprägt wird. Welche Bedeutung haben die Erfahrungen des Protagonisten für die Wahrnehmung der europäischen Alterität? Wie wird der Westen als Lebenswelt für dort illegal lebende Menschen erfasst? Welche Verhaltensweisen bzw. Eigenschaften werden den Europäern zugeschrieben? Aus der Vielzahl der Stimmen⁷⁷², die diesen Fragenkomplex in prägnanter Weise artikulieren, sei hier stellvertretend Rachid Ninis Roman *Yaumīyāt muhāġir sirrī* (Das Tagebuch eines heimlichen Emigranten) genannt.⁷⁷³

⁷⁷⁰ Nīnī Rašīd: *Yaumīyāt muhāġir sirrī*. Rabat: Manšūrāt Ukaz, ²2006.

⁷⁷¹ *Awāl* heißt *Worte* auf Berberisch.

⁷⁷² Um nur die bekanntesten zu nennen, vgl. in diesem Zusammenhang: al-Māḥi Banbin: *Akalat al-Luḥūm*, Paris: Manšūrāt Fayar, 1999 und Yūsuf Amīn al-‘Alamī: *al-Muhāġirūn as-sirriyūn*, Casablanca: Manšūrāt Edif, 2000.

ZUM WERK: Das entscheidende Auswahlkriterium für diesen Roman bildet die Tatsache, dass Ninis Werk eines der populärsten und meistgelesenen Werke des arabischen Gegenwartsromans in Marokko ist. Hier wird zum ersten Mal die Migrationsthematik in das Zentrum des Interesses des arabischen Romans in Marokko gerückt. Wie kein kontemporärer Schriftsteller zeigt Rachid Nini exemplarisch die desolate soziale Situation der illegalen Emigranten und die vielfältigen Formen der Demütigung und Diskriminierung, denen sie während ihres Abenteuers ausgesetzt werden.

In Realität war Rachid Nini kein „normaler“ illegaler Emigrant: In dem Glauben, dass seine berberophone Zeitung *Awāl* die These der Berber-Aktivisten unterstütze, stellte ihm das spanische Konsulat in Rabat 1997 ein Visum aus zur Teilnahme am Internationalen Berber-Kongress, der auf den Kanarischen Inseln stattfand.⁷⁷⁴

Dies erschien ihm als eine langersehnte Chance, seiner strapazierten Beziehung zu der Verwaltung der Zeitung *al-‘Alam*, in der er als freier Mitarbeiter tätig war, zu entfliehen und eine neue Existenz zu gründen. Anstatt sich auf die Kanarischen Inseln zu begeben, fliegt er nach *Alicante* und suchte dort Arbeit. Wie alle mittellosen illegalen Emigranten war seine körperliche Kraft sein einziges Kapital. Er musste eine Odyssee durch erniedrigende und harte Arbeiten durchmachen, um überleben zu können.

So arbeitete er als Erntehelfe auf Bauernhöfen, als Kellner in Cafés, putzte in Kneipen und Nachtlokalen und arbeitete als Pizzabäcker oder Tagelöhner und Lastenträger auf Baustellen. Manche Arbeitsverhältnisse nahmen inhumane Züge an, die durchaus mit dem Begriff der *Modernen Sklaverei* umschrieben werden könnten.⁷⁷⁵

Neu an Ninis Roman ist nicht nur die Beschreibung des Emigrationsphänomens, sondern der Versuch den Anlaß der Emigration auszuloten. Der Roman dokumentiert die ungebrochenen Wellen der Einwanderung nach Europa und die Lebenssituation der illegalen Einwanderer und deren leidvollen Entbehrungen. Er geht der Frage nach, was jüngere Menschen nach Europa zieht, warum dieser utopisch aufgeladene Kontinent fortwährend die Vorstellung vieler junger Menschen der südlichen Küste des Mittelmeers beflügelt, so dass sie ihre Heimat verlassen und

⁷⁷³ Im Französischen spricht man von den *Sans-Papiers* (die ohne Ausweise/Papiere), in Italien von *clandestini* (die Heimlichen), in Deutschland bezeichnet man diese Menschen „*irregulären Migranten*“ oder nur „*die Illegalen*“.

⁷⁷⁴ Ebd., S. 162ff.

⁷⁷⁵ Ebd., S. 45.

sich auf den mühsamen, kostspieligen und häufig auch lebensgefährlichen Weg in die *Länder des Nordens* begeben. Nini führt es auf ein komplexes Ursachenbündel zurück, das sich in Anziehungs- und Druckfaktoren einteilen lässt:

Anziehungsfaktoren: Die jungen Leute sehen in Europa das Tor zu einer glücklichen Zukunft. Topoi wie Überfluss, Wohlstand, schneller Reichtum und Freiheit in jeder Hinsicht, nehmen eine wesentliche Rolle ein und gehören zum Imaginationsarsenal der jungen Emigranten.

Druckfaktoren: Den traditionellen Topoi des Lebens in Europa aus der Sicht des Autors stehen Bilder gegenüber, die auf die hoffnungslose Lage in der Heimat hinweisen:

*In Marokko passiert nichts Interessantes, deshalb beschäftigen wir uns damit, zu verfolgen, was in der Welt so läuft. Die Außenwelt ist unser Trost, ohne sie wären wir aus Langweile gestorben.*⁷⁷⁶

Der Hauptgrund der illegalen Migrationsbewegung sind zwar die schlechten Lebensbedingungen und das niedrige Wohlstandsniveau, aber vor allem lösen Perspektivlosigkeit und Verzweiflung (al-Ya's)⁷⁷⁷ immer wieder einen Exodus hoffnungsloser Jugendlicher aus:

*Ich bin in diesem Monat 28 Jahre alt geworden und ich habe den Eindruck, ich werde die Dreißiger antreten ohne jegliche Zukunft.*⁷⁷⁸

Besonders betroffen waren qualifizierte Menschen. Die folgende Textstelle spiegelt diese Hoffnungslosigkeit und die Schikane der marokkanischen Verantwortlichen unmissverständlich wieder:

*Wenn du den Doktorgrad in Marokko erhalten hast, kannst du damit deinen Hintern putzen. Das ist es, was dir indirekt gesagt wird. Das ist aber, was sie [die Bürokraten] letztendlich meinen. Putz deinen Hintern mit deinem Abschlusszeugnis.*⁷⁷⁹

Nini ist enttäuscht von den Politikern wie auch den marokkanischen Intellektuellen und ihren leeren Worthülsen, was er in seinem Roman wie folgt ausdrückt:

⁷⁷⁶ Ebd., S. 146.

⁷⁷⁷ Ebd., S. 22.

⁷⁷⁸ Ebd., S. 73.

⁷⁷⁹ Ebd., S. 68.

Die Politiker beschmutzen alles, was sie mit ihren dreckigen Händen anfassen und die Intellektuellen sind Wachhunde mit gezogenen Zähnen. ⁷⁸⁰

Die Intellektuellen lassen sich von materialistischen Motiven, Profitgier, Prestigedenken und Bequemlichkeit leiten. Den Markt der geistigen Produktion überhäufen sie mit nutzlosem Kram:

Die Intellektuellen sind meistens Heuchler. Wegen einer banalen Einladung zu einer kulturellen Aktivität würden einige von ihnen sogar ihre Hautfarbe ändern. Verspricht eine Einladung einen Hotelaufenthalt, so gehen sie sogar soweit, ihren Hintern zur Verfügung zu stellen (idarat mu'ahhiratihim) (...) Christian, Icedro und Ahmad sind meines Erachtens wichtiger als alle Intellektuellen, weil sie Orangen pflücken und Kisten füllen, anstatt die Zeitungen mit Lügen vollzustopfen. ⁷⁸¹

Ist es im Werk gelungen, die Gründe der Einwanderung beim Namen zu nennen, so ist es dem Autor auch gelungen, eine detaillierte Antwort auf die Lage des illegalen Einwanderers und die leidvollen Entbehrungen, die er in der Fremde (Bilād al-mahğar) erleidet, zu geben. Die Emigration stellt einen radikalen Bruch im Lebenslauf des Autors und somit in seiner Identität dar. Sie bedeutet den Verlust der vertrauten sprachlichen und kulturellen Umgebung, des sozialen Umfelds und der bisherigen Lebensbezüge, kurz den Verlust des Vertrauten und Bekannten. Der Emigrant sieht sich mit Fremdem und Neuem in allen Lebensbereichen konfrontiert. Emigration ist so gesehen die Zuspitzung allgemeiner Erfahrungen von Fremdheit, Entfremdung, Verlust und Auf-sich-gestellt-sein:

Europa ist wirklich ein anderes Ufer, kaum hast du die Meeresenge überquert, so fühlst du, dass du eine Welt verlassen hast und eine andere Zeit, mit anderen Menschen, anderen Erwartungen und vollkommen anderen Problemen betrittst. Manchmal ist Europa seltsam (ğariba). So wird es dir etwas schwindelig, wie einem der plötzlich nach langem Sitzen aufsteht. (...) Wenn du nichts hast, womit du über die Runden kommst, wirst du schnell zu einem verlorenen Clochard zwischen den U-Bahn Stationen. Niemand wird nach dir schauen außer den Sicherheitsleuten. Oder besser gesagt außer

⁷⁸⁰ Ebd., S. 132.

⁷⁸¹ Ebd., S. 24.

*ihren fürchterlichen Hunden, welche eine lange und abstruse Geschichte mit dem Geruch der Araber haben.*⁷⁸²

Trotz der relativen Ortlosigkeit des Ich-Erzählers zeigt der Roman eine deutliche Tendenz zur Markierung unterschiedlicher Räume und deren Menschen, die mit spezifischen Merkmalen und Wertungen verbunden werden. Wie in vielen Flüchtlingsschicksalen aus Marokko, ist Spanien als Fluchtweg für den Autor prägend: Es wird zum Wartesaal und schließlich zum Tor Europas. Wie die Lektüre des Romans zu erkennen gibt, hat der Autor ein ambivalentes Verhältnis zu Spanien. Seine Wahrnehmung oszilliert zwischen Angst und Faszination:

SPANIEN ALS *TREMENDUM*. Einerseits erscheint Spanien als *Tremendum*, insbesondere, wenn vom *Spanien der Moriskenhasser* die Rede ist. Ein Hass, für den der Autor die Politiker verantwortlich macht, da sie in Krisenzeiten an nationalistische Instinkte appellieren, um anti-Moros Ressentiments zu schüren, die eine gewisse Psychose in der Bevölkerung hervorrufen. Anstatt die Auswanderungsflut mit besonnenen Maßnahmen zu bekämpfen, betreiben sie eine populistische Politik, welche die arabischen Emigranten zu den alleinigen Sündenböcken der gegenwärtigen ökonomischen Probleme in Europa abzustempeln versucht. Die Politiker machen die Illegalen verantwortlich für die aktuelle Arbeitslosigkeit: Sie überschwemmen den Arbeitsmarkt und schaffen damit sozialen Notstand. Aus dieser Perspektive werden die Marokkaner wie ihre Vorfahren, *die Moros*, propagandistisch diffamiert.⁷⁸³ Die Politiker hetzen gegen die Marokkaner, indem sie sich negativer Klischees aus der Geschichte bedienen. So werden Ideen und die noch nicht geheilten Schmerzen der Vergangenheit ideologisch aktiviert und deren Sprengkraft für die Gegenwart instrumentalisiert.

*Gestern las ich auf einem Sitzplatz in einem öffentlichen Bus einen eingravierten Spruch: Moros perros (die Araber sind Hunde).*⁷⁸⁴

Das Bild der Moros wird für die Spanier zum identitätsstiftenden Mythos stilisiert. Das Konstrukt des Arabers ist unlösbar verknüpft mit der Geschichte. Die Politiker brauchen zur Konstituierung und zum Schutz ihrer Identität und Herrschaft den *Anderen*, in diesem Fall *Moro Malo* (al-Mūrū aš-širrīr) d.h. den *bösen Moro*⁷⁸⁵, den sie

⁷⁸² Ebd., S. 168.

⁷⁸³ Vgl. Agmīr ‘Abdalwāhid: *al-Hiğra ilā l-maut. Isbānyā wa-aḥdāt Iliḥidū*. Rabat: Manšūrāt az-Zaman, 2001.

⁷⁸⁴ *Yaumīyāt*, S. 111.

⁷⁸⁵ Vgl. Agmīr ‘Abdalwāhid 2001, S. 105.

auf der konstruierten Werteskala unten ansiedeln. Damit transferieren sie die mythologische Vergangenheit der *Moros* in die Gegenwart. Die mythische Denkweise der Vergangenheit wird in die rationale der Spanier von heute infiltriert. Dafür wird die Geschichte verfälscht und verharmlost:

Es gibt eine Geschichte, die jedes Jahr in den Straßen dieser Stadt aufgeführt wird. Sie heißt „Moros und Christianos“. Es geht darum, dass ein christlicher König (malik ṣalībī) mit seinem Heer zu einem arabischen König kommt. Er steht vor der Burg und überredet den arabischen König in Form von Gedichten das Land zu verlassen. Und so verlässt der arabische König umgehend das Land und kehrt in seine Heimat hinter dem Meer mitsamt seinem Heer zurück. Dann betritt der christliche König die Burg (...) Diese Art, die Geschichte den Touristen zu erzählen, schien mir eine witzige Methode. Scheinbar gibt es keinen Anlass, den nachfolgenden Generationen in Erinnerung zu rufen, was mit den Arabern wirklich geschah, als sie aus Andalusien vertrieben wurden: Inquisitionsgerichte, Ermordung, Massenvertreibung. All diese Dinge sind für Touristen nicht attraktiv. Im Gegenteil. Das könnte dem Fest einen unschicklichen, dramatischen Charakter verleihen. Es gibt keine bessere Art, als die Vertreibung auf nette Weise zu erzählen. Deshalb verlaufen alle Dialoge in Form von süßen Gedichten voller Liebe und Frieden. ⁷⁸⁶

Die Medien trugen einen großen Teil bei, altes Misstrauen aufrecht zu erhalten. Sie gaben fremdenfeindlichen Ressentiments Auftrieb und begünstigten die Wiederbelebung alter Ängste, in dem sie ständig das Problem der illegalen Einwanderung in das Bewusstsein der Spanier brachten. Sie prägten ein negatives Bild der Marokkaner, das stark verbunden ist mit Menschenschmugglern, Schleuserbanden und Flüchtlingsdramen:

(...) Alles was sie [die Spanier] wissen, geht zurück auf die alten Mythen über die Moros, welche Spanien durchwanderten und auf schlimme Weise vertrieben wurden. Diese Erzählungen wurden von Vätern auf Kinder überliefert. Sie alle berichten phantasievolle, falsche Geschichten. Alles was sie über die Marokkaner wissen, ist, dass sie verrückt sind, weil sie die Boote

⁷⁸⁶ Yaumīyāt, S. 28f.

nehmen und vor irgendetwas fliehen. Sie glauben, dass alle Marokkaner, die sie auf der Straße sehen, Bootsflüchtlinge sind. ⁷⁸⁷

SPANIEN ALS FASZINOSUM. Andererseits tritt Spanien als Faszinosum in Erscheinung, besonders wenn der Autor vom Spanien als Ort der individuellen Entfaltung und der Meinungsfreiheit zu sprechen kommt:

Hier kannst du über alles gleichzeitig sprechen, über Hamburger und Politik, niemand wird darüber ein Protokoll führen. ⁷⁸⁸

Oder als einen Ort harmonischer humaner Lebensformen und als den Marokkanern nahestehendes Volk:

Ich glaube, die Spanier sind ein friedliches Volk. Sie haben eine angeborene Tendenz nach Frieden. Ich glaube sie sind uns sehr ähnlich (...) Spanien ist zurzeit das Land, das am wenigsten von Rassismus geprägt ist. Ich habe dies in der Zeitung gelesen. ⁷⁸⁹

SELBSTBILD. Nini scheut sich nicht davor, den Kontakt mit dem *Fremden* als Anlass zu einem intensiven Nachdenken über das Eigene, ja zu einer Autodefinition zu nehmen. Er stellt fest, dass seine Landsleute alles andere als integrationsfreudig sind. Sie verschließen sich hermetisch gegenüber allen integrativen Maßnahmen. Sie fixieren sich auf die kulturellen Traditionen ihres Heimatlandes und sind nicht bereit zu einer Umstellung ihrer Lebensweise. Sie fürchten den Identitätsverlust, wenn sie sich die spanischen Sitten zueigen machen. Sie sichern ihre kulturelle Identität mittels der Vorstellung der eigenen Höherwertigkeit:

Das Problem, das in meinen Augen verdient studiert zu werden, ist das Problem der Integration der Marokkaner in die spanische Gesellschaft. Wir sind in Wirklichkeit höchst komplizierte Menschen. Ich verstehe mich oft selbst nicht. Auf der Ebene der Integration werden die Marokkaner immer als die erfolglosesten bezeichnet, weil sie ihre Kultur als die beste erachten. Daher benehmen sie sich außerhalb der Heimat so, als wären sie zu Hause. ⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Ebd. S. 61.

⁷⁸⁸ Ebd., S. 63.

⁷⁸⁹ Ebd., S. 61.

⁷⁹⁰ Ebd., S. 63.

FRANKREICHBILD. Im Gegensatz zu den Spaniern werden die Franzosen abwertend charakterisiert. Der Autor erlebte die Franzosen als unzugänglich. Sie lassen keinen Kontakt zu und bauen durch ihr Verhalten einen Zaun zwischen sich und den Fremden auf. Die Bewohner von Paris z. B. sind von einer für Großstädte symptomatischen Teilnahmslosigkeit und Einsamkeit geprägt:

*Wie in einem Zeitraffer jagen die Menschen aneinander vorbei (...) In den Eisenbahnwaggons stecken alle ihre Köpfe in die Blätter eines Buches oder einer Zeitung. Ich weiß, dass die meisten nicht lesen, sondern dies tun, um sich vor den Anderen zu schützen.*⁷⁹¹

Das Frankreichbild vieler Maghrebener orientiert sich an den noch unverarbeiteten Niederlagen der kolonialen Vergangenheit. Sie verstehen die Emigration als Rache:

*Mustapha glaubt, dass Europa und besonders Frankreich für die Algerier ein Land der Beute (Arḍ al-ḡanīma) sei. Er sagt, selbst wenn er sein ganzes Leben Frankreich bestiehlt, wird er nicht das gutmachen, was Frankreich in der Vergangenheit angerichtet hat. Was mit den Algeriern heute geschieht, ist ein Ergebnis der Kolonisation. Frankreich muss den Preis bezahlen. So erklärt Mustapha die Gleichung.*⁷⁹²

Ninis Abneigung gegenüber den französischen Städten fällt auf. Das Stadtbild Paris ist sehr enttäuschend. Paris, ein Modell für den attraktiven Charakter der westlichen Zivilisation, verliert bei Nini seinen Charme:

*Der beleuchtete Eiffelturm erscheint hoch und nichtssagend.*⁷⁹³

Nini beschreibt Paris weder anregend noch heiter, sondern hässlich und menschenfeindlich. Das Bild von Paris ist kein hymnisches, das sich auf poetische Schwärmereien beschränkt. Nini zeigt Paris nicht als Stadt der Freiheit, der bourgeoisen Gediegenheit und des „Plaisirs“, sondern beschreibt sie von ihrer rauhen und unangenehmen Seite: eine Stadt des Malochens und der Verfolgung:⁷⁹⁴

Ich weiß nicht, warum die Dichter die Seine besungen haben. Dieser stinkende Fluss, der alles fortträgt, was in seinem Weg steht in Richtung seiner tristen Mündung (...) Die schmutzige Seine ist zu nichts weiter zu gebrauchen als die Leichen der Araber, die die Enkel der Revolution

⁷⁹¹ Ebd., S. 43f

⁷⁹² Ebd., S. 42.

⁷⁹³ Ebd. S. 45.

⁷⁹⁴ Ebd.

*hineinwerfen, hinwegzuschwemmen. Diese Kopfloren, die glauben, dass es reicht, sich den Kopf zu rasieren, um der Welt den Hass zu erklären.*⁷⁹⁵

Diese rechtsnationale Gesinnung vermittelt Nini, zusätzlich zu der Rechtsunsicherheit und der bedrückenden sozialen Lage, das Gefühl der Nichtzugehörigkeit und der Minderwertigkeit:

*Franzosen sind nervöse Menschen. Sie lassen dich an den Selbstmord denken, bloß weil du eine einfache Frage gestellt hat.*⁷⁹⁶

Um die Orientierungslosigkeit und Enthumanisierung von Paris zum Ausdruck zu bringen und seine Antipathien evident zu machen, setzt er bekannte Negativklischees überspitzt ein. Paris ist auf den ersten Blick eine verwirrende Stadt, seine Menschen werden mit Ratten in einem Großstadtdschungel verglichen:

*Ich ging von der U-Bahn Station hinaus wie eine umherirrende Ratte (...) In den U-Bahnen fühle ich mich, als wäre ich zu einer kleinen Ratte geworden. Und ich nehme die Leute um mich herum als Ratten wahr. Erschreckte Ratten, welche von einem unsichtbaren Kater flüchten (...) Die U-Bahn ist das Unterbewusstsein der Stadt.*⁷⁹⁷

Zur Grundlage des neuen Selbstbildes werden vor allem die Allgegenwart der Einsamkeit und die ständige Angst vor Entdeckung und Abschiebung. Dadurch lebt er in einem Gefühl der Unsicherheit und Haltlosigkeit und steht unter hohem Druck. Denn wer illegal in Paris lebt, ist automatisch kriminell und somit unerwünscht. Viel zu pauschal werden alle Araber mit Kriminalität assoziiert.

*Es ist schwer geworden, ein Araber in Europa zu sein, ohne dass du den Eindruck gibst, dass du einer von denen bist. Hier ohne Papiere zu bleiben heißt implizit, du musst bereit sein dich zu einem Schurken zu verwandeln, sonst bleibst du ohne Arbeit und ohne Aufenthalt und folglich ohne Bürgerrechte.*⁷⁹⁸

Für den von Verfolgungsangst geplagten Autor und seinesgleichen stellt Paris kein verlockendes Refugium dar. Dort kennt er keinen Moment der positiv zu bewertenden Seelenzustände. Die angsterfüllte Atmosphäre und der Status der Illegalität schmälern seine Menschenwürde:

⁷⁹⁵ Ebd.

⁷⁹⁶ Ebd., S. 144.

⁷⁹⁷ Ebd., S. 3f

⁷⁹⁸ Ebd., S. 169f.

Die meisten Marokkaner bevorzugen es, sich in den kleinen Dörfern zu verstecken, um in den Feldern zu arbeiten. Dort fragt niemand nach Papieren. Solange du in der Landwirtschaft arbeitest, stört dich niemand. Die Probleme fangen erst an, wenn du in die großen Städte kommst. Die Hautfarbe verrät dich zumeist. So endest du in einem Gerichtshof vor einem Richter (...) Ein Gefühl der Traurigkeit umhüllt mich, während ich die Straßen durchquere. Du kannst den ganzen Tag damit verbringen zu laufen, ohne jemanden zu begrüßen. Wenn du hierher kommst, um zu leben, musst du dich entschlossen haben, entwurzelt zu leben, wie eine Pflanze, die aus der Erde gerissen wird, um an anderer Stelle wieder eingesetzt zu werden.⁷⁹⁹

Das Gefühl, kein zu Hause zu haben, wird zum Fluchtbild für die Sehnsucht nach der Heimat. Diese Akzentuierung des französischen Raumes, zu dem er sich nicht zugehörig fühlt, hat seine Auswirkung auf die Konzeption der Heimat und der Landsleute, deren spontane Menschlichkeit, Warmherzigkeit und Natürlichkeit er stark vermisst, ohne die bedrückenden Lebensbedingungen und die menschenrechtlichen Misereen verharmlosen zu wollen. Die Sehnsucht nach der Heimat geht bei Nini mit einer herben und ironischen Kritik der gesellschaftlichen Missstände einher. Trotz seiner kritischen Bewertung der Verhältnisse in Marokko fasst Nini den Entschluss, in sein geliebtes wie auch verhasstes Land zurück zu kehren, ganz im Gegensatz zu den vielen anderen, die Marokko deprimiert definitiv den Rücken kehren:

Nach dem einen Jahr, das ich hier verbracht habe, wunderte ich mich, wie sehr ich das elende Land und seine gutmütigen Leute vermisse. Ich vermisse die harte Sonne und den Winter, den ich mit gebrauchten Schuhen verbrachte. Ich vermisse den dicken Polizisten, der mehr nach dem Geldbeutel guckt als auf die Autopapiere (...) Ich vermisse die Lügen der Politiker und der Intellektuellen, diese Hundesöhne!⁸⁰⁰

SCHOCKIERENDE WAHRHEIT. Die im „traditionellen“ marokkanischen Europabild vorherrschende Darstellung des *reichen Nordens* wird von Rachid Nini gründlich unterminiert. Gegen Ende bedrängt ihn das Gefühl der Sinnlosigkeit und der Aussichtslosigkeit seines Unternehmens. Er kommt zu der schockierenden Einsicht, das langersehnte Paradies sei nichts anderes als eine Illusion:

⁷⁹⁹ Ebd., S. 52f.

⁸⁰⁰ Ebd., S. 63f.

Das Witzige an der ganzen Geschichte ist, dass es absolut keine Beute gibt. Um dort zu leben, musst du wie ein riesiges Maultier schuften. Es gibt keine vergrabenen Schätze irgendwo auf dieser Insel (...) Im Gegenteil es gibt Orangenhaine, Tomatenfelder, Kirschen, Mandeln und Oliven, unmöglich dort zu arbeiten ohne nach ein paar Jahren frühzeitig gealtert zu sein.⁸⁰¹

Die Paradiesoptik gilt nur für die Europäer, die illegalen Einwanderer sind in den Augen des Autors nur zum schuften da. Der Emigrant wird auf den Status eines rackernen Tieres reduziert:

Es gibt viele von meiner Sorte, die hier den ganzen Tag wie die Maultiere arbeiten und bei Sonnenuntergang todmüde heimkehren.⁸⁰²

Dieser Schluss lässt erkennen, dass Ninis Roman an und für sich ein Erziehungsroman (Riwāyat taʿallum) ist.⁸⁰³ Rachid Nini geht es darum, den Roman zu didaktischen Zwecken zu instrumentalisieren und die Jugendlichen, die sich eine bessere Zukunft im „goldenen Europa“ erhoffen und dafür abenteuerliche, zum Teil tödliche Wege gehen, zu mahnen und von unbedachten Verzweiflungstaten abzuhalten.⁸⁰⁴

Wenn du mir nicht glaubst, geh hin, damit du es selbst siehst!⁸⁰⁵

Ninis Roman verweist auf Konsequenzen der illegalen Einwanderung. Sie ist keine adäquate Reaktion auf die zunehmende Misere im eigenen Land, sondern vielmehr Ursache für deren Überdauern und Zuspitzung. Ninis radikale Skepsis basiert auf seiner langen Erfahrung in Europa. Diese soll als Korrektiv dienen, dass „der Reichtum des Nordens“ in seiner Relativität wahrzunehmen ist und dass illegale Migration keine Lösung der Armutsbekämpfung ist. Illegale Emigration öffnet keine Perspektive auf bessere Lebensumstände. Man könnte vermuten, dass Ninis durch

⁸⁰¹ Ebd., S. 170f.

⁸⁰² Ebd., S. 34.

⁸⁰³ Vgl. al-Ḥaṭīb, Ibrāhīm: Kātib maġribī ġadā muhaġiran sirriyan. In: *aš-Šarq al-ausaṭ*, Nr. 9983, 29. März 2006.

⁸⁰⁴ Das Phänomen *al-Ḥarrāga* (Schleuser von Migranten/Schleuserbanden) heißt im marokkanischen Wörterbuch „Schleuserbanden, welche gegen entsprechende Bezahlung die unrechtmäßige Einreise ins Zielland und das gesetzeswidrige Überschreiten einer europäischen Staatsgrenze organisieren“. Vgl. ʿAlawī ʿAbdallāh Mdaġrī: *al-Baḥr al-abyaḍ al-mutawassiṭ wa-l-muhāġir as-sirri fi l-Adab al-maġāribī al-yaum*. In: *al-Adab al-maġāribī al-yaum*. Qirāʾat maġribiya. Maġmūʿa min al-bāḥiṭīn. Casablanca: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Maġrib, 2006, S. 69-75.

⁸⁰⁵ *Yaumiyāt*, S. 170f.

seine Aufzeichnungen eine grundsätzliche Revision des Europabildes der marokkanischen Jugend anstrebt. Die Suche nach dem *versprochenen Land* (al-Arḍ al-mau'ūda)⁸⁰⁶ ist zu

einer lächerlichen Farce verkommen. Europa als Utopie eines paradiesischen Ortes wird von Nini entmythisiert und dekonstruiert.

2.3. ANTIWESTLICHE EMPFINDUNG AM BEISPIEL DES ROMANS

AL-YATĪM (اليتيم) ⁸⁰⁷ VON 'ABDALLĀH AL-'ARWĪ.

LAROUIS ROMANEXPERIMENT. *al-Yatīm* (*Das Waisenkind*) wird als Fortsetzung von Larouis Romanprojekt betrachtet und steht in enger Verbindung mit *dem oben präsentierten Roman al-Ġurba*. Kritikern zufolge wirkt dieser zweite Roman stilistisch und inhaltlich deutlich ausgereifter. Hier bemüht sich Laroui, die künstlerischen Fehler soweit wie möglich abzulegen, welche ihm die Kritiker massiv angekreidet hatten, wie etwa den starren Sprachgebrauch (al-Ġumūd), der sich zuweilen an der Grenze des Unverständlichen bewegte und die puzzle-artige Konstruktion des Romans.⁸⁰⁸

Der Roman *al-Ġurba* blieb für viele Leser ein Buch mit sieben Siegeln, weil sie in dem Textlabyrinth lediglich noch geistige Höhenflüge eines Philosophen und eine direkte Erweiterung seiner theoretischen Thesen sahen. Larouis Versuch hebt sich von allen anderen marokkanischen Romanexperimenten in vieler Hinsicht ab. Bemerkenswert an seinen Texten ist, dass wir kein Romanwerk vor uns haben, sondern ein Skulptur-Werk, das darauf abzielt, die traditionelle Konzeption des Romans über Bord zu werfen.⁸⁰⁹ Dieses Aufrütteln besteht in erster Linie im Aufbau des Kunstwerkes selbst durch die Anwendung von verschiedenen literarischen Gattungen und modernistischen Theorien sowie Stilmitteln.⁸¹⁰ Laroui bemüht sich in seinem Experiment, modernistisch (Tağriba ḥadāṭiya) zu sein, schließt jedoch das Erbe, den Diskurs in Bezug auf die Geschichte, den Fiqh, die Mystik und den Mythos nicht aus. Damit erntete Laroui ein hohes Lob und große Sympathie in den literarischen Kreisen. Larouis Experiment zustimmend hielt beispielsweise Nūraddīn

⁸⁰⁶ Ebd., S. 162.

⁸⁰⁷ al-'Arwī, 'Abdallāh: *al-Yatīm*. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-'arabī, 2001.

⁸⁰⁸ Laḥmdānī, Ḥamid: ar-Riwāya al-mağāribīya. al-Huwiya wa-t-tafā'ul ma'a l-aḥar. In: al-Adab al-mağāribī l-yaum. Qirā'āt mağribīya. Mağmū'a min al-bāḥiṭīn. Rabat: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib, 2006, S. 24.

⁸⁰⁹ Vgl. Ṣadūq, Nūraddīn: 'Abdallāh al-'Arwī wa-ḥadāṭat ar-Riwāya. Qirā'a fi nuṣuṣ al-'Arwī ar-Riwā'iya. Beirut: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-'arabī, 1994, S. 15.

⁸¹⁰ Vgl. Mağallat al-Karmal. Nr. 11 (1984). Ḥiwār ma'a 'Abdallāh al-'Arwī. S. 171.

Ṣadūq fest: „Die Kultur eines Volkes und das Schaffen einer Nation ist nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit. Und in dem Maße wie die schöpferische Schreibart (al-Kitāba al-ibdā‘īya) sich anpassungsfähig zeigt, schaltet sie nicht das aus, was sie bereichern könnte.“⁸¹¹ Muḥammad ad-Dāhī bescheinigt dem Schriftsteller Laroui ein ausgeprägtes Gespür für eine innovative Erzählkunst, die den arabischen Roman in Marokko bereichert und einen modernistischen Hauch verleiht, ohne dabei auf die westlichen Stilmitteln angewiesen zu sein.⁸¹²

In entsprechender Weise kristallisieren sich die Ideen des Autors in *al-Yatīm* etwas klarer heraus. Im Vergleich zu *al-Ġurba* geht der Roman etwas strenger mit dem Westen ins Gericht, jedoch bleibt die Kritik latent: Larouis Okzidentalismus-Konzepte enthalten klischeehafte Bilder und Vorstellungen, die den Westen nicht nur als skrupellosen Kolonisator zeigen, sondern auch und vor allem als getarnten Feind und als die größte Gefahr, die die marokkanische Existenz bedroht.⁸¹³ Der Westen arbeitet mit geheimen, hinterlistigen Mitteln. Er ist in der Lage, gewisse Menschen zu „verwandeln“ und sie für sich dienstbar zu machen, um seine Herrschaft weiterhin zu perpetuieren. Die zwei Gesichter des Westens werden in *al-Yatīm* durch zwei Figuren exemplifiziert: die Französin Madame Germain, die ihre jungen Jahre in Marokko verbracht hat und die junge in Amerika lebende Marokkanerin, Idrīs Verlobte Mārīya. In die Figur Madame Germain transferiert Laroui die traditionellen antikolonialistischen Ängste der Marokkaner. Mit verschiedenen literarischen Darstellungsmitteln, wie etwa Suggestion und Andeutung, weist er auf ihre „zweilightigen“ Verhältnisse zu jungen Marokkanern und ihren von kolonialistischen Einstellungen geprägten Wunsch hin, die Vergangenheit in die Gegenwart dynamisch hineinwirken zu lassen.⁸¹⁴ Auf ihre Zeit in Marokko zurückblickend, erzählt sie den bei ihr wohnenden marokkanischen Studenten voller Nostalgie:

*Ich war 1923 in Marokko als der Résident General mich zu einem Bankett in der Gegend Khenifras einlud. Ich konnte dort erleben, wie die Frauen tanzten, die Männer mit Schießpulver wetteiferten und wie die Kinder die Schafe hüteten. Ich war verblüfft, berauscht und verwirrt... Meine Kinder, meine Kinder, bewahrt euren Charme!*⁸¹⁵

⁸¹¹ Vgl. Nūraddīn, Ṣadūq 1994, S. 17.

⁸¹² ad-Dāhī, Muḥammad: Dīnāmīyat al-Iqrā’. *Aurāq* ‘Abdallāh al-‘Arwī maṭalan. Faḍā’āt mustaqbaliya. Marrakech 1996, S. 140ff.

⁸¹³ Vgl. Laḥmidānī, Ḥamīd 2006, S. 359.

⁸¹⁴ *al-Yatīm*, S. 68.

⁸¹⁵ *Ebd.*, S. 67.

Die Ausübung der kulturellen und ideologischen Macht des Westens auf die marokkanische Jugend offenbart sich bei Laroui in der Person Mārīya, die während ihres Aufenthalts in Amerika eine neue Identität annimmt.⁸¹⁶ Als Idrīs sie nach 15 Jahren bei ihrer Rückkehr nach Marokko vom Flughafen abholt, entdeckt er eine gefühlskalte Frau. Sie wirkt überheblich.⁸¹⁷ Sie ist nicht mehr seine „alte“ Mārīya⁸¹⁸, die er liebte:

*Die Mārīya, die ich kannte, erinnerte mich an den Olivenbaum, vielmehr war sie in meinem Gedächtnis ein Olivenbaum. Diese neben mir sitzende Frau hat nichts mit den Bäumen zu tun, seien sie Oliven- oder keine Olivenbäume.*⁸¹⁹

Emotionslos hat sie sich von ihrer Heimat gelöst und die amerikanische Staatsangehörigkeit angenommen. Mit großem erzählerischen Geschick macht Laroui sie zur Gegenfigur *Lailās*, jener Libanesin, welche Idrīs von früher kennt und die mit demselben Flugzeug wie Mārīya zurückkommt, um ihre Familie zu besuchen. Obgleich sich Lailā westlich kleidet, hat sie das arabische Gemüt und die Gesinnung (al-Ḥiss al-‘arabī) bewahren können. „Lailā! Ein westliches Aussehen und eine orientalische Hautfarbe, ein amerikanisches Verhalten und ein arabisches Gemüt“ kommentierte Idrīs bewundernd.⁸²⁰ Das Band mit dem Land der Väter hat sie zwar zerissen, doch kann man sie immer noch mit *ṭaḥīna* und den Melodien von *Fairūz* begeistern.⁸²¹ Alle Versuche sie zu amerikanisieren waren gescheitert. Lailā blieb ihrem Ursprung treu:

*Lailā geht jeden Sonntag in die griechisch-orthodoxe Kirche, um religiöse Kurse erteilt zu bekommen. Dort wird ihr beigebracht, die Araber seien eine Gruppe von Irregeleiteten (Firqā ḡāwīya), welche die Göttlichkeit des Herrn Jesus aus Unwissenheit und Hochmut leugnen, und dass sie (die Araber) mit der Stärke des Schwertes die Christen besiegt, sie ausgebeutet und versklavt haben, bis deren Glaubensbrüder kamen und sie wiederum befreiten.*⁸²²

⁸¹⁶ Vgl. Laḥmidānī, Ḥamīd 2006, S. 351.

⁸¹⁷ *al-Yatīm*, S. 39.

⁸¹⁸ Ebd., S. 30.

⁸¹⁹ Ebd., S. 36.

⁸²⁰ Ebd., S. 27.

⁸²¹ Ebd., S. 29.

⁸²² Ebd., S. 28.

Im Gegensatz zu Lailā leugnet Mārīya nicht nur ihre Heimat und ihre Familie, sondern sie hat die westliche Verhaltensweise und Denkart internalisiert.⁸²³ Idrīs versucht, den Charakter ihrer neuen Denkweise zu verstehen, nachdem sie „die europäische Verwandlung (al-Maṣḥ al-ūrūbbī) erwischt hat“.⁸²⁴ In der journalistischen Recherche, die beispielsweise Mārīya in der (fiktiven) marokkanischen Provinzstadt *aṣ-Ṣaddīqīya* durchführen möchte, ist sie in keinster Weise an den Ursachen der desolaten Lage der Menschen interessiert, sondern lediglich darauf aus, dies mit kritischer Distanz zu schildern. In ihrem ganzen Auftreten wirkt sie mitleidlos und teilweise zynisch. Das Geschehen in der marokkanischen Provinzstadt erfasst sie mit ihrer westlichen Denkweise. Die marokkanische Gesellschaft an sich lässt sie vollkommen kalt. Eine gewisse Sympathie für das Schicksal der Menschen in ihrem Ursprungsland weist sie unbeirrbar zurück. Denn ihre Recherche duldet keine nostalgisch-sentimentalen Bilder. Ihre Landesleute sind für sie lediglich „journalistische“ Rechercheobjekte. Mit Mārīyas Denkweise karikiert Laroui amerikanische Vorstellungen. Auch hier wird der Westen zum Ort der oberflächlichen Wahrnehmung und des beziehungslosen Nebeneinander. Die echte Nähe, das Spüren des *Anderen* in seiner Leibhaftigkeit und seiner Misere ist nicht von Relevanz: „Mein Ziel ist es nicht, die Stadt zu verstehen, mein Ziel ist das Leben, das einige Menschen führen, zu schildern.“⁸²⁵ Als Idrīs zu bedenken gibt, die Recherche riskiere dadurch oberflächlich zu sein, antwortet sie in überheblicher Weise:

*Dieser Aspekt interessiert mich nicht. Ich habe im Computer selektierte Fragen und meine Aufgabe besteht darin, auf jede dieser Fragen eine bündige Antwort zu geben. Mit der Übersetzung, der Analyse, der Montage und Interpretation befasst sich ein anderer.*⁸²⁶

Mit dem Element Computer erzeugt Laroui in dieser Szene eine westliche Atmosphäre, die bei den Lesenden gewisse Assoziationen hervorrufen sollen. Durch ihr gefühlskaltes und indifferentes Verhalten gleicht Mārīya einem Computer. Damit repräsentiert sie die technologische Seite des Westens und verkörpert den modernen

⁸²³ Vgl. Laḥmidānī, Ḥamīd 2006, S. 352.

⁸²⁴ *al-Yatīm*, S. 40.

⁸²⁵ Ebd., S. 43.

⁸²⁶ Ebd.

verdinglichten Menschen (Homme chosifié) (al-Insān al-mušayya')⁸²⁷, um mit Lucien Goldman zu sprechen. Kaum ist Mārīya mit ihrer Recherche fertig, verlässt sie das Land klammheimlich. Idrīs schöpft Verdacht, sie könne als Spionin für den Westen arbeiten. Mārīya, die in *al-Ġurba* eine Vertrauensperson für ihn und seine Hoffnung war, ist in *al-Yatīm* zu einem Werkzeug des Westens und somit zu einer wirklichen Gefahr geworden. Mārīyas Verschwinden auf dem großen Platz *Ġāma' al-Fanā'* in Marrakesch ist von Laroui zum Höhepunkt dramatisiert.

Mit Mārīyas Figur kritisiert Laroui in *al-Yatīm* darüber hinaus das in der arabischen Welt weit verbreitete Phänomen des „Brain-Drain“ (Hiġrat al-admiġa) in die prosperierenden *Länder des Nordens*. Seine Kritik an Mārīya wird zu einer grundsätzlichen Kritik an allen marokkanischen und arabischen Intellektuellen, die sich in irgend einer Weise wie Mārīya verhalten angesichts der Tatsache, dass sich die Abwanderung von Hochqualifizierten aus den arabischen Ländern nachteilig auf die Entwicklung dieser Ländern auswirkt. Deshalb hat Mārīyas Flucht in die USA für Laroui den Charakter von „Hochverrat“. Vermutlich war dies der Grund, warum Laroui dieses Phänomen zum Höhepunkt seiner Romanhandlung gemacht hat. Die Figur Idrīs hingegen ist gegen Auswanderung in den Westen und damit gegen den Verrat an das Vaterland. Dieser Gedanke ist ihm abwegig, auch wenn er sich in seiner Heimat mühevoll durchschlagen muss:

*Nun verlasse ich seit über zehn Jahren Marokko nicht, und zwar freiwillig. Ich sehe, wie meine Freunde und meine Bekannten dahinter her sind, einen Pass zu bekommen. Wird dieser von ihnen entzogen, gleichen sie Vögeln, denen man die Flügel gestutzt hat.*⁸²⁸

DIE KRISE DES DENKENS. Laroui sieht in dieser Krise einen Makel der marokkanischen und arabischen Gesellschaft und fokussiert darauf sein Augenmerk in *al-Yatīm*. Er vergegenwärtigt die Krise durch verschiedene Figuren, die in ihrer Gesamtheit ein dunkles Bild von der Lage des Denkens (Wāqi' al-Fikr) im eigenen Land zeichnen. Der Vater des Ich-Erzählers, (und mit ihm seine ganze Generation) ist beispielweise eine stark von religiösem Vertrauen (an-Naz'a at-Tawākulīya) und Aberglaube (at-Tafkīr al-ḥurāfi) geprägte Person. Laroui sieht in diesen Aspekten die Gründe für den Verfall der marokkanischen Kultur. So stellt Idrīs als Kind seinem Vater eine historische Frage: „Warum suchte [der Sultan] al-Ḥafīz die Hilfe bei den Heeren der

⁸²⁷ Goldmann, Lucien: *Marxisme et sciences Humaines*. Paris: Gallimard, 1970, S. 34.

⁸²⁸ *al-Yatīm*, S. 25.

Christen“ (marokkanisch: ‘lāš ṭalab „al-Ḥafīz“ al-i‘āna min ḡiṣ an-nṣārā).⁸²⁹ Der Vater redete lange um den heißen Brei herum, vermochte jedoch keine klare und vernünftige Antwort zu geben. Der einzige Rat, den der Vater seinem Sohn hierauf geben konnte, ist traditionalistisch und defätistisch: „Du sollst [den Heiligen] Sīdī Ḥalīl aufsuchen, und lass die Finger von dem, was dich nichts angeht.“ (‘alaika bi-Sīdī Ḥalīl, wa-truk mā lā ya‘nīk).⁸³⁰ Der Vater lehnt es ab, die Realität mit neuen Maßstäben der Vernunft zu interpretieren. Er sucht Zuflucht bei dem Alt-Überlieferten (al-Qadīm) und er unterlegt den Fortgang der Geschichte einer traditionellen These, nämlich dem Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, den vielen Heuchlern und den wenigen Gläubigen: „Mein Vater glaubt, dass der Grund jedes Unglücks darin liege, dass es zu viele Heuchler und zu wenige Gläubige gebe“.⁸³¹

Idrīs hegt heftigen Groll gegen diese Art, die Dinge zu interpretieren, da sie ihm keine Antworten auf seine dringenden Fragen anbietet. Er kommt daher zu dem Schluss, das Vorherrschen der rückständigen, mythischen Denkweise sei das, was die arabische Niederlage 1967 zementierte.⁸³²

2.4 SELBSTKRITISCHE BESINNUNG AM BEISPIEL DES ROMANS

‘ĀM AL-FĪL (عام الفيل) ⁸³³ VON LAILĀ ABŪ ZAID.

LEBENS LAUF DER AUTORIN: Leila Abouzeid (Lailā Abū Zaid) wurde 1950 geboren, studierte Anglistik an der Universität Mohamed V. in Rabat und an der University of Texas. Nach ihrem Studium widmete sie sich vor allem der journalistischen Tätigkeit. Sie arbeitete als Radio- und Fernsehjournalistin und als Pressereferentin in verschiedenen Ministerien, darunter im Kabinett des Premierministers. Seit 1992 ist sie freischaffende Autorin. Sie trat als Autorin erst in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts in Erscheinung, nachdem sie anfangs anonym verfasste. Heute gilt sie als Pionierin der marokkanischen Literatur arabischer Sprache, da sie nicht auf Französisch, sondern auf Arabisch schreibt. Abouzeid wehrt sich vehement gegen den Gebrauch der französischen Sprache. Die Sujets ihrer Werke behandeln in der Regel die defizitären Bedürfnisse in ihrer Heimat. Zum literarischen Wirken der Autorin gehören, neben ihrem Debütroman ‘Ām al-fīl (Das Jahr des Elefanten), *Ruḡū‘*

⁸²⁹ Ebd., S. 92.

⁸³⁰ Ebd.

⁸³¹ Ebd., S. 93.

⁸³² Ebd., S. 75.

⁸³³ Lailā Abū Zaid: ‘Ām al-fīl. Rabat: Maṭba‘at al-ma‘ārif al-ḡadīda, 1983.

ilā t-tufūla (Rückkehr zur Kindheit), *al-Faṣl al-aḥīr* (Das letzte Kapitel), zwei Geschichtensammlungen: *al-Ġarīb* und *al-Mudīr* (Der Fremde und Der Direktor). Zu ihrem literarischen Schaffen zählt auch die Riḥla-Literatur: *Amrikā*, *al-Waḡh al-āḥar* (Amerika, das andere Gesicht) und *Talāt sunbulāt* (Drei Ähren).

ZUM WERK: Die nach der Unabhängigkeit sich manifestierenden sozialen Veränderungen schlugen sich im Wandel des Frauenbildes nieder. Im Gefolge der starken internationalen Frauenbewegung der 70er und 80er Jahre kam es zu einer beachtlichen Belebung in der Frauenszene. Es etablierte sich eine marokkanische Neue Frauenbewegung, die sich den Diskussionen im Westen anschloss. Der Ruf nach Emanzipation erschallte lauter als je zuvor. Der Drang, emanzipatorische Reflexionen und Bestrebungen aufzugreifen, wuchs stetig und bestimmte maßgeblich die Entwicklung der Literatur.⁸³⁴ Der Akt des Schreibens wurde für die Frauen zu einem wichtigen Moment und eine prägende Instanz im Selbstfindungsprozess.⁸³⁵ Es entwickelte sich allmählich eine feminine Schreibkunst, ein literarischer Ausdruck eines neuerwachten Frauenbewusstseins und eine Überwindung der jahrhundertelangen „femininen Sprachlosigkeit“. Sie beschäftigt sich primär mit der Vergangenheit und hinterfragt überlieferte Stereotypen und Bilder der früheren kulturellen Epochen sowie verschwiegene Momente der Vergangenheit. Dieser Literatur den Einzug in den Literaturbetrieb zu ermöglichen und ihr einen angemessenen Platz in der literarischen Landschaft Marokkos zuzuweisen, ist zum größten Teil ein Verdienst der Marokkanerin Leila Abouzeid. Sie gehört zu den ersten Autorinnen, die Anfang der Achtziger Jahre durch ein neues Selbstbewusstsein und eine neue Thematik auf sich aufmerksam machten. Man kann sie als eine der wichtigsten Autorinnen bezeichnen, die es gewagt haben, „zur Feder zu greifen“ und durch schriftstellerische Tätigkeit mit ihrem Anliegen an die Öffentlichkeit zu treten. Dies geschah zu einer Zeit, in der die patriarchalische, kanonisierte Literaturauffassung das Literaturleben beherrschte und eine weibliche Autorenschaft keine Selbstverständlichkeit war⁸³⁶, sondern vielmehr als Verletzung des Heiligen und als eine Abweichung von den authentischen Werten und altherbrachten Gebräuchen betrachtet wurde.⁸³⁷

⁸³⁴ Alaoui-Mdaghri, Abdallah: Approche du roman féminin au Maroc: Historique, dénomination et réception de la Littérature, CCLMC, Bulletin de liaison Nr. 4 et 5, 2001, S. 16-23.

⁸³⁵ Vgl. Bousta Saïgh, Rachida: Romancières marocaines-Épreuves d'écriture. Paris: *Harmattan* 2005.

⁸³⁶ Simon, Catherine: Femmes du Maghreb, une écriture en marge, *Le Monde*, Nr. 16398, 17. Octobre 1997. S. VI.

⁸³⁷ Binğum'a, Būšūša: ar-Riwāya an-nisā'iya al-mağāribīya. Tunis: al-Mağāribīya li-n-našr, 2003, S. 72.

Bereits in ihrem Erstlingsroman *‘Ām al-fīl* erwies sich Abouzeid als eine Schriftstellerin von großer Begabung und Sensibilität. Der Roman erschien 1983 in Rabat und wurde 1989 als erster Roman einer Marokkanerin ins Englische übersetzt. Mit vier Auflagen war er ein großer Erfolg und weitgehend geglückter Versuch. Er erfuhr in der Öffentlichkeit eine hohe Aufmerksamkeit und fand in der westlichen Literaturkritik Beifall. Vor allem in den USA löste er ein begeistertes Echo aus und erreichte dort Bestsellerzahlen. Bis heute steht er auf dem Lehrplan mehrerer amerikanischer Universitäten.⁸³⁸ Die erste Begegnung Abouzeids mit dem deutschsprachigen Publikum war 2005 mit dem Erscheinen ihres Romans in der Übersetzung von Imke Ahlf-Wien im *Donata Kinzelbach Verlag*, unter dem Titel „Eine Verstoßene geht ihren Weg“. Auch in Marokko konnte Abouzeid mittlerweile die Aufmerksamkeit des literarischen *Establishments* verbuchen. So eroberte sie sich Erfolg, errang soziale Anerkennung und Respektabilität als Schriftstellerin und avancierte zur führenden Romanautorin Marokkos.

Meines Erachtens ist Abouzeids Erfolg als Schriftstellerin darauf zurückzuführen, dass sie es gewagt hat, begrenzte Territorien zu überschreiten, traditionelle Rahmen zu sprengen, sich gegen die formale und inhaltliche Stilrichtung der traditionellen Schreibart aufzulehnen.

In ihrer Erzählkunst sind viele für die Epoche richtungsweisende Innovationen sowie viele Elemente festzustellen, die der ägyptische Literat Idwār *al-Ḥarrāt* mit dem Begriff *al-Ḥassāsiya al-ḡadīda* (*Neue Sensibilität*)⁸³⁹ zu erfassen versuchte. Ohne auf Ästhetik zu verzichten, stellt sie das Funktionale in den Vordergrund. Die Innovation der Sprache kann – ihrer Meinung nach – nur in Verbindung mit den Inhalten gelingen. Für sie bedeutet Literatur eine Widerstandshandlung und ein Korrektiv falscher, erstarrter und veralteter Vorstellungen und Klischees. Man kann bei Abouzeid von einer Literatur im Sinne einer subversiven modernistischen Problemstellung sprechen. Sie ist die erste Schriftstellerin, die ein in der offiziellen Historiographie (at-Tārīḥ ar-rasmī)⁸⁴⁰ völlig verkanntes in den Romanen der 70er und 80er Jahre fehlendes Diskursfragment aufgreift: die Erfahrung der weiblichen Ich-Erzählerin. Abouzeids Roman spielt in den Widerstandsjahren (1912-1934) und

⁸³⁸ Vgl. ‘Adnān, Yāsīn: Yauma aflatat Zahra min Maḡrib Būl Būlz (Paul Bowles). In: *Garīdat al-Aḥbār* (30. Juni 2009).

⁸³⁹ al-Ḥarrāt, Idwār: *al-Ḥassāsiya al-ḡadīda. Maqālāt fi z-zāhira al-qaṣaṣiyya*. Beirut: Dār al-adab, 1993, vgl. auch Ṣālīḥ, Faḥrī: *Fī r-Riwāya al-‘arabiyya al-ḡadīda*. Skhirat: Manšūrāt al-Ḥitāf, 2009, S. 189-203.

⁸⁴⁰ Ṣa‘bān, Butaina: 100 *‘Ām min ar-Riwāya an-nisā’iyya*. Beirut: Dār al-adab, 1999, S. 188.

in der postkolonialen Zeit, im Mittelpunkt der Geschichte steht die Widerstandskämpferin *Zahra* als handlungstragende Figur. Zahra ist keine idealisierte Heldin, sondern eine einfache Frau um die Vierzig, die sich entschließt, an der Seite ihres Mannes der Widerstandsbewegung beizutreten und sich selbstlos für das Ideal der Unabhängigkeit und für das Volksglück zu engagieren.⁸⁴¹ Sie hilft unter Lebensgefahr den Freiheitskämpfern zur Flucht⁸⁴², bringt Flugblätter⁸⁴³ und Waffen in die Widerstandszellen⁸⁴⁴, sammelt Spenden⁸⁴⁵, nimmt an Kundgebungen gegen die Kolonialverwaltung teil und organisiert Alphabetisierungs- und Aufklärungskampagnen für ihre Landesfrauen.⁸⁴⁶ In patriotischer Absicht verzichtet sie sogar auf ihren Besitz und ihren Schmuck und richtet sich darauf aus, dem kolonialen Zustand grundsätzlich ein Ende zu bereiten:

Das einzige, was mich interessierte, war der Kauf von Schmuck und schönen, seltenen Stoffen. Die Märkte von Casablanca beflügelten mich, meine Eleganz war sprichwörtlich, ich trug „den letzten Schrei“ (...) Später begann der Kampf um die Unabhängigkeit (...) Um der großen Idee willen verkaufte ich meine Olivenbäume, meinen Schmuck und alles andere. In meinem Herzen nahm der Widerstand die Stelle von Geschmeide und Perlen ein. Heute empfinde ich nur noch Abscheu gegen dieses Zeug und danke Gott, dass er uns von diesen Launen erlöst hat.⁸⁴⁷

Es waren vor allem die politisch geladene Atmosphäre, die Wirrnisse und Schrecken der Kolonialisten, die ihr nationales Interesse für den Freiheitskampf erwachen ließen. An das folgenschwere Ereignis kann sie sich als Augenzeugin noch sehr gut entsinnen:

Ich erinnere mich an jenen Tag, den Tag des Blutbads von Casablanca. Er wird nicht vergessen werden, er ist der schwärzeste Tag in meiner Erinnerung und lässt meinen Körper noch heute erstarren. Ich sehe sie deutlich vor mir, die Soldaten der Fremdenlegion, wie sie aus der Kaserne in

⁸⁴¹ *Ām al-fīl*, S. 20.

⁸⁴² Ebd., S. 59f.

⁸⁴³ Ebd., S. 41.

⁸⁴⁴ Ebd., S. 50.

⁸⁴⁵ Ebd., S. 60.

⁸⁴⁶ Ebd.

⁸⁴⁷ Ebd., S. 28.

*der Nähe unseres Hauses marschieren und mit ihren Maschinengewehren auf die Passanten feuern. Wie lange lebte ich mit dem Lärm der Geschosse in meinen Ohren, dem Fallen von Männern, Frauen und Kindern vor Augen? Später sah ich noch viele Leichen wie Müllsäcke auf dem Pflaster. Aber nie waren sie schlimmer als die Leichen, die ich an jenem entsetzlichen Tag gesehen habe.*⁸⁴⁸

Wie ihre männlichen Genossen rang Zahra verbissen um die Freiheit ihres Vaterlandes und entwickelte in der Auseinandersetzung mit der jahrelangen militärischen Konfrontation mit Frankreich ein nationales Bewusstsein. Ein friedliches Zusammenleben mit den Europäern in Zukunft kann sie sich wegen der schmerzhaften Erfahrungen und der tiefen Wunden, die der Kolonialismus geschlagen hatte, schwer vorstellen. Gegenüber einem idealisierten und emotionalisierten Selbstbild Marokkos, fällt das Fremdbild Frankreichs äußerst negativ aus:

*Oh Herr, werden wir je vergessen, was Frankreich uns angetan hat? (...) Frankreich schwächte uns, indem es uns verwundete. Ich hatte immer gedacht, wir seien durch ein Meer aus Blut voneinander getrennt, das nicht zu überbrücken sei. Ich konnte mir nicht vorstellen, dass je wieder diplomatische Beziehungen zwischen uns herrschen, Verträge abgeschlossen werden oder Arbeiter in dieses Land auswandern würden! Nein, ich konnte es mir nicht vorstellen.*⁸⁴⁹

Während sie Groll auf Frankreich verspürt, gilt ihre schwärmerische Verehrung dem marokkanischen Sultān Muḥammad al-Ḥāmīs, dem Inbild glühender Vaterlandsliebe und symbolischem Hoffnungsträger. Seine Exilierung stellte für sie den wichtigsten Wendepunkt des Unabhängigkeitskampfes dar. Ihn in Gewahrsam zu halten, war der größte Fehler, den die Kolonialverwaltung beging:

*Als man den Sultan absetzte, befahl auch mich die allgemeine Trauer. Casablanca fiel in die Hände eines Teufels; wir begannen, ihn (den Sultan) im Mond zu sehen. Er nahm im Exil das Schicksal Frankreichs in Marokko in die Hand - nicht umgekehrt.*⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ Ebd.

⁸⁴⁹ Ebd., S. 54.

⁸⁵⁰ Ebd., S. 65

Am 18. November 1956 erkannte Frankreich nach blutigen Auseinandersetzungen und zähen Verhandlungen die Unabhängigkeit Marokkos an, und Mohamed V. kehrte mit der siegreichen Gloriole eines Widerstandskämpfers zurück. Für Zahra stieg ein neuer Stern am nationalen Himmel Marokkos empor. Zur Freude des gesamten marokkanischen Volkes bestieg er schließlich den Thron. Zahra reiste mit einer Gruppe von Bürgern und Bürgerinnen von Casablanca nach Rabat, um den König zu seiner unversehrten Rückkehr aus dem Exil zu beglückwünschen. Diese Momente beschreibt sie pathetisch:

Am Tag der Unabhängigkeit erschien er, begleitet von seinen beiden Söhnen, auf dem Balkon eines Palastes. Am Mechouar erhob sich Toben, Jubeln und Trillern. Die Menschen lachten und weinten, so stark war seine Wirkung! Das Exil hatte ihm einen Heiligenschein verliehen. Um seinetwillen waren die Menschen der Widerstandsbewegung beigetreten, als wäre er eine Idee, ein Prinzip.⁸⁵¹

DER SCHOCK DER UNABHÄNGIGKEIT. Unmittelbar nach der Unabhängigkeit erfuhr Zahras Mann eine Beförderung in der marokkanischen Verwaltung. Mit dieser Ernennung ändert sich die soziale und materielle Situation schlagartig. Der „alte Freiheitskämpfer“ ändert seinen Lebensstil und passt sich sehr schnell an die neue Situationen. Er genoss unendliche Privilegien und nahm alles in Anspruch, was „das neue System“ anzubieten hatte. Zahra, „die alte Münze“ (as-Sakka al-qadīma) wie sie sich selbst nannte, blieb jedoch eine integere Person. Sie weigerte sich, die soziale Leiter schnell und hastig emporzusteigen und den alten Kampfgeist zu leugnen, ganz im Gegensatz zu ihrem Mann – einst ein linker Intellektueller, revolutionärer und erbitterter Freiheitskämpfer, der die Blüte seiner Jugend in den Gefängnissen des Kolonisators verbrachte. Dieser Gesinnungswandel empört Zahra:

Einmal sah mein Mann mich, als ich mit den Bediensteten in der Sonne saß. Sein Gesicht verfinsterte sich so sehr, dass ich meinte, er wolle mich umbringen (...) Soll das die Unabhängigkeit sein? Passt es dir nicht, dass ich mich mit den Bediensteten zusammensetze? In ihrem Namen haben wir den Kolonialismus bekämpft- und jetzt denkst du wie die Kolonisatoren! (...) Ich begriff, dass er die Wonne des Wandels so nicht genießen konnte.⁸⁵²

⁸⁵¹ Ebd.

⁸⁵² Ebd., S. 70

Aus anfänglichen Irritationen wurde eine tiefe Krise, die mit einer brutalen Scheidung endete. Zahra erhielt per Post „die Scheidungspapiere mit dem, was das Gesetz vorsieht“ „Waraqat aṭ-ṭalāq wa-mā yuḥawwiluhu lahā l-qānūn“; den Lebensunterhalt von 100 Tagen, den sie postwendend zurückschickte.⁸⁵³ Urplötzlich befand sie sich „außerhalb des Spieles“ (ḥāriḡ al-lu‘ba) und außerhalb des neuen luxuriösen „samtigen Lebens“ ihres Mannes. Sie verlor jegliche Lebensgrundlage und wurde mittellos im wahren Sinne des Wortes auf die Straße gesetzt. Als geschiedene und dazu kinderlose Frau wurde sie in der patriarchalischen Tradition marginalisiert, ja verachtet, für Zahra ein traumatisches Erlebnis. Auf ihrem mit Enttäuschungen gepflasterten Weg durch Rabat und Casablanca trifft sie überall nur auf Lüge und Heuchelei. Die einzige Person im Roman, die die Menschlichkeit zu bewahren vermag, ist der Imām der Moschee, den sie von früher kennt. Bei ihm findet sie immer wieder Trost und moralischen Schutz, wenn sie nicht mehr weiter weiß. Zahra gelangt zu der Feststellung, dass sie trotz ihrer glühenden Liebe für das Vaterland und ihrer großen Aufopferung für dessen Wohlfahrt und für das allgemeine Bürgerwohl, eine unbelohnte eifrige Patriotin bleibt. Sie hat zur Unabhängigkeit mit intensiver Hingabe und allem Einsatz beigetragen, ohne deren Früchte zu ernten. Sie fühlt sich im Stich gelassen. Zum Trauma der Scheidung gesellt sich nun die enttäuschende Erfahrung der Subsistenzfrage innerhalb desolater Beschäftigungsstrukturen. Zahra bleibt in einer ökonomischen Abhängigkeitsbeziehung gefangen und bekommt keine Möglichkeit, eine dynamische Rolle im sozialen Prozess zu spielen. Sie muss alleine für ihren Lebensunterhalt aufkommen⁸⁵⁴ und endet ironischerweise als Putzfrau im französischen Kulturinstitut⁸⁵⁵, eine Institution der ehemaligen Kolonisatoren, die sie früher erbittert bekämpft hatte. Ihre Quintessenz aus dieser Erfahrung mündet in der schmerzhaften Einsicht, dass die Unabhängigkeit ihre einst hochgesteckten und idealistischen Ziele vollkommen verfehlt hat: „Der Kampf ist zu Staub zerfallen“ (ḍahaba an-niḍāl habā’an)⁸⁵⁶, formuliert Zahra enttäuscht. Während sie früher in der Unabhängigkeit den entscheidenden Wendepunkt und den Neubeginn einer Umsetzung

⁸⁵³ Ebd., S. 30.

⁸⁵⁴ Būḡazāla, Ilhām: Hal yuḥaqqiq al-istiqlāl as-siyāsi ḥayātan afdal li-l-mar’a? Maḡallat *al-Kātib li-t-taqāfa al-insāniya wa-t-taqaddum* (al-Quds), Nr. 151 (Sommer 1993), S. 61f.

⁸⁵⁵ *Ām al-fīl*, S. 88.

⁸⁵⁶ Ebd., S. 33.

demokratischer und egalitärer Ideen sieht, bezieht sie nun den Standpunkt, dass sie (die Unabhängigkeit) nur noch ein Rückfall in die weite Vergangenheit; in die „*Jahre des Elefanten*“ sei.

Diese Erkenntnis schwächt ihren Patriotismus stark ab. Rigoros revidiert sie enttäuscht ihren Vaterlandsenthusiasmus und ihre positive Haltung: „Ein Land, in dem ich keinen Bissen zum Leben habe, ist nicht mein Land.“⁸⁵⁷ Damit formuliert sie ihre Absage an das marokkanische Gesellschaftssystem der Zeit nach der Unabhängigkeit und ihre Forderung nach einer gerechteren Verteilung der Reichtümer des Landes. Die „neue Heimat“ ist zu einem Ort der Klassendisparitäten, inhumaner Ordnung, illegaler Staatlichkeit und vor allem der Frauendiskriminierung geworden. Die Unabhängigkeit wurde ihr zum Verhängnis. Sie entpuppt sich als Trugschluss:

Das Vaterland ist trotz seiner Unabhängigkeit weit davon entfernt, seinen Bürgerinnen Gleichheit und Menschenwürde zu gewähren.

Der flüchtige Blick auf einige Texte Abouzeids wie etwa *Ruġū' ilā t-tufūla* oder *al-Faṣl al-aḥīr* lässt erkennen, dass *Ām al-fil* nicht isoliert, sondern als Teil des Gesamtwerks zu verstehen ist. Ihr Roman erwächst nicht aus rein zufälligem persönlichem Unglück, sondern er ist ein Sprachrohr und gellender Schrei gegen die repressive Männermentalität der damaligen Zeit. Anders gesagt, *Ām al-fil* geht über eine Autobiographie hinaus und stellt eine „Kollektivbiographie“ der marokkanischen Frau dar⁸⁵⁸: wie Zahra unterwirft sie sich dem traditionellen Leitbild und fungiert als Sprungbrett, um dem Mann zum Höheren zu verhelfen. Während die Männer nach der Unabhängigkeit glorifiziert und hymnisch besungen werden und Macht und Autorität hinzugewinnen, werden die Frauen wieder traditionell in den privaten Bereich verortet, von der Geschichte expropriert, als hätten sie nie ins Geschehen eingegriffen. Ihre Beteiligung am nationalen Befreiungskampf wird verschwiegen und vergessen, ihre Rolle auf die eines Anhängsels und einer passiven Mitläuferin reduziert. Gegen diesen institutionalisierten Diskurs verwahrt sich Abouzeid in ihrem Roman und konterkariert ihn mit einem weiblichen Gegendiskurs. Dem Roman liegt die Erkenntnis zugrunde, dass sich autochthone politische und soziokulturelle Strukturen nach der Unabhängigkeit nicht geändert haben. In der neuen Regierungsform des Landes sei die koloniale Herrschaft durch die männliche

⁸⁵⁷ Ebd., 69.

⁸⁵⁸ Vgl. Daur al-mar'a fi ḥarakat al-fidā' bi-d-Dāralbaidā'. Nadwa-t- daur al-mar'a al-maġribiya fi malḥamat at-tārīḥ wa-l-waḥda. Nadwa 'ilmīya. Kulliyat al-Ādāb wa-l-'ulum al-insāniya bi-l-Qunaitira, März 2000.

Hegemonie ersetzt worden, weiter nichts. Abouzeid setzt beide gleich. Beide sind verderblich. Sie stehen nicht nur ihrer Struktur nach, sondern auch in ihrer Wirkungsgeschichte in einer kontinuierlichen Wechselbeziehung. Parallelen zwischen den kolonialen französischen Praktiken und den patriarchalen Repressionstechniken sind erkennbar. Die patriarchalen Repressionstechniken sind nichts anderes als der Ausdruck internalisierter kolonialer Herrschaftsbegehren. Sie torpedieren emanzipatorische und gesellschaftsverändernde Tendenzen, potenzieren den Gehorsam. Im Gegensatz zu den nationalistisch inspirierten Autoren erkennt Abouzeid eine gesellschaftspolitische Realität, nämlich die Kluft zwischen der revolutionären Intelligenz und dem einfachen Volk. Sie wettert gegen das Hinaufhieven einiger Angehörigen der marokkanischen Elite auf die Stühle der Macht. Die Realität der nationalen Befreiung zeigt sich im unabhängigen Marokko qualitativ schlimmer als während des Kolonialismus: „Wir haben gedacht, ihr würdet Besserung bringen, aber ihr seid schlimmer als die Kolonisatoren!“⁸⁵⁹ Damit ist das Grundthema, das diesen Roman durchzieht, benannt. Wie hat Marokko seine Trennung von Frankreich genutzt? Und wie steht es um das marokkanische Volk selbst? Die Intelligentsia habe nichts Zukunftsweisendes geleistet. Ihre Phrasen sind bloße ideologische Positionen ohne Konsequenzen. Dem Volk geht es nach der Unabhängigkeit schlechter als zuvor. „Die Unabhängigkeit hat etwas in ihren Köpfen verdreht“⁸⁶⁰, stellt Zahra erbost fest. An einer anderen Stelle führt sie aus: „Das Chamäleon wechselt seine Farbe.“⁸⁶¹

Die Führungsschicht hat sich halbwegs mit den einstigen Kolonisatoren arrangiert. Sie ist zu Großgrundbesitzern geworden, führt ein luxuriöses Leben und verteidigt ihre eigenen Interessen. Es herrscht Vetternwirtschaft und das Volk muss bitter leiden.

Ihre Einstellungen und zunehmende Dekadenz werden durch die beißende Ironie der Ich-Erzählerin veranschaulicht:

*Die Veränderung geschah nur zugunsten einer Handvoll Menschen (...) Die neuen Menschen tragen in der Sommerhitze Pelze, sie rauchen Havana-Zigarren und essen mit der Gabel.*⁸⁶²

⁸⁵⁹ Ebd., S. 71.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 82.

⁸⁶¹ Ebd., S. 83.

⁸⁶² Ebd., S. 69

Sie übernehmen zwar mit verblüffender Gründlichkeit die Gebräuche und modischen Erscheinungen des Westens, bekennen sich jedoch nicht zu dessen Idealen, zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, sozialer Gerechtigkeit.

Die Autorin verzeichnet Bedauern darüber, dass die Intelligentsia die Dekolonisation völlig missverstanden hat. Die Hoffnungen, die viele aus dem Volk auf die Avantgarde gesetzt hatten, wurden enttäuscht. *‘Ām al-fīl* dient in ganz entscheidender Weise der Korrektur dieser Fehldeutung. Dekolonisation versteht Abouzeid nicht in ihrer eingeschränkten Definition lediglich als politische Souveränität, denn mit der Erlangung der völkerrechtlichen Souveränität und der politischen Selbständigkeit sei der Dekolonisationsprozess keineswegs vollendet. Es zeigt sich deutlich, dass ein befreites Land nicht unweigerlich auch ein befreites Leben bedeutet. Dekolonisation heißt nicht nur Sieg über die Kolonialmacht, vielmehr müssen die eigenen Gesellschaftsstrukturen durch Abschaffung der gesellschaftlichen Unterprivilegierung und der Diskriminierung verändert werden.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass das gesamte Europabild Abouzeids vom zeitgeschichtlichen Kontext determiniert ist. Es ist entstanden aus einer Abwehrhaltung gegen die französische Kulturdominanz, zu deren Expansion die marokkanische Avantgarde beigetragen hat.

Der Roman lässt vermuten, dass es Abouzeid nicht ausschließlich darum geht, feministische Vorstellungen oder Postulate zu veranschaulichen. Ihr Anliegen scheint vielmehr den Blick auf die Fehler in den eigenen Reihen zu lenken, anstatt die Schuld immer nur auf den Westen zu wälzen. Die stärksten Vorwürfe gelten der Unzulänglichkeit und Korruption der Regierenden. Die Kolonisatoren können nicht ewig für die Rückständigkeit und Misere des Vaterlandes verantwortlich gemacht werden.

Die Kolonialzeit ist endgültig vorbei und Marokko muss den Faden seiner eigenen Geschichte aufnehmen und den „größten Befreiungskampf“ (*al-Ġihād al-akbar*) führen und zwar gegen sich selbst und gegen diejenigen, die den größten Vorteil aus der Unabhängigkeit gezogen haben. Hier wird deutlich, dass Abouzeid in ihrem Roman den Westen als Medium verwendet, um das Verdrängte und die traumatischen Ereignissen zu verbalisieren und Kritik an starren Strukturen auszuüben. Gleichzeitig dient er als Gradmesser für das ganze Ausmaß der negativen Tendenzen: die Unmenschlichkeit, die Raffgier und der Egoismus, die die „neue marokkanische Gesellschaft“ der Periode nach der Unabhängigkeit zerfressen, zu realisieren.

2.5. REKONZILIATION MIT DEM WESTEN AM BEISPIEL DER ROMANE:

– *al-Ba‘īdūn* (البعيدون) von Bahā’addīn aṭ-Ṭūd.

– *Šarqīya fī Bārīs* (شرقية في باريس) von ‘Abdalkarīm Ġallāb.

– *al-Ba‘īdūn* البعيدون⁸⁶³

*Die einzelnen Unterschiede zwischen uns bereichern unsere Beziehung. Wir sind wie ein erfolgreiches Musikstück, dessen verschiedene Instrumente die Quelle für Vollkommenheit und Harmonie sind. Willst du nicht, dass wir ebenso harmonisch werden?*⁸⁶⁴

ZUM AUTOR: Bahā’addīn aṭ-Ṭūd wurde 1946 in al-Qaṣr al-kabīr im Norden Marokkos geboren. Er studierte Journalismus und Jura und lebt heute als erfolgreicher Rechtsanwalt in Tanger. Neben seinem Erstlingsroman *al-Ba‘īdūn* hat er auch Kurzgeschichten geschrieben und zahlreiche literarische Artikel und wissenschaftliche Abhandlungen veröffentlicht.

ZUM WERK: Als der Roman 2001 in Kairo erschien, erregte er großes Aufsehen sowohl in den marokkanischen und als auch in den renommierten arabischen literarischen Milieus. Vor allem in Ägypten erntete er positive Kritiken, so dass er dort auf dem Lehrplan vieler ägyptischer Schulen steht.⁸⁶⁵ Dieses umfassende Interesse an diesem Roman wurde in Marokko mit dem erwachenden Interesse an marokkanischer Literatur interpretiert und als großer Erfolg der gesamten marokkanischen Literatur gefeiert.⁸⁶⁶

⁸⁶³ Bahā’ aṭ-Ṭūd: *al-Ba‘īdūn*. Kairo: Riwayāt al-Hilāl, 2001.

⁸⁶⁴ Ebd., S.146.

⁸⁶⁵ Vgl. aš-Šāfi‘ī, Šarīf: Bahā’ aṭ-Ṭūd. Raḥḥala maġribī yaktub ‘an al-‘Arab al-muhāġirīn, ar-Riyyād (12.5.2003); Vgl. auch Dāwūd ‘Ibrahīm: *‘Alāqati bi-Maṣr bada’at fi l-qarn at-tāsi’ ‘ašar*. Interview mit aṭ-Ṭūd in der Kairoer Zeitung *‘Arabi Ahrām* am 5.10.2002, Nr. 289.

⁸⁶⁶ Vgl. al-‘Allām, ‘Abdarrahīm: Bahā’ aṭ-Ṭūd: Anā kā’in riwā’ī bi-l-quwwa wa-bi-l-fi‘l. In: *Nizwā*, Nr. 38, Maṣqaṭ 2009. Der marokkanische Literaturkritiker ‘Abdarrahīm al-‘Allām beispielsweise betrachtet diesen Roman, neben den beiden Romanen des Träger des *Naġīb-Mahfūz-Preises*, Sālim Ḥimmīš (*Maġnūn al-ḥukm* und *al-‘Allāma*) als „eine literarische Kontrainvasion“ (al-Ġazw al-adabī al-muḍād), nach dem früher die ägyptischen literarischen Werke die marokkanischen Buchhandlungen und Schulen erobert hatten. Bahā’addīn aṭ-Ṭūd persönlich äußerte sich dazu etwas bescheidener. Die marokkanischen Literaten seien zwar im Kommen, dies darf aber nicht zur Einbildung und Aufschneiderei

Für diese Studie ist der Roman von besonderem Interesse und verdient eine eingehendere Betrachtung wegen der charakterisierenden Haltung, die er gegenüber dem Westen einnimmt und wegen der Fülle an imagothematischen Ansätzen, die im Roman zur vollen Entfaltung kommen und die sich bereits in seinem Titel *al-Baʿīdūn* (*Die in der Ferne Lebenden*) andeuten.

Die Geschichte spielt zunächst im Madrid der *Ära Franco*, als Spanien noch mit der eisernen Hand regiert wurde. Der Erzähler, ein junger Marokkaner, dessen Name nicht genannt wird, lernt einen marokkanischen Studenten (Zentralfigur des Romans) namens Idrīs in der Mensa der Madrider Universität kennen. Sein Lebenshunger, seine Wissensgier, Bildungsbeflissenheit, Vielseitigkeit und vor allem seine humanistische Sichtweise beeindruckten den Ich-Erzähler. Ihre Beziehung verfestigt sich. Es verbindet sie eine enge Freundschaft und sie erleben alle möglichen „Verrücktheiten“ der Jugend in den Kneipen und Nachlokalen Madrids. Im Eifer des Studiums und des neuen Lebens in Madrid verlieren sie sich aus den Augen. Idrīs taucht unter. Der Erzähler tröstet sich mit dem Gedanken, sein Studienfreund würde, wie es schon oft passierte, in ein paar Tagen wieder auftauchen und seine Kommilitonen und Freunde mit seinen neuen Abenteuern in Staunen versetzen. Er wartet jedoch vergeblich. Nach Abschluss seines Medizinstudiums lässt sich der Erzähler in seiner Heimatstadt *al-Qasr al-kabīr* im Norden Marokkos nieder, wo er eine Arztpraxis eröffnet. Damit beendet er seine „europäische Phase“. Dreißig Jahre später stößt er in seinem Büro auf einen Stapel Briefe, die auf seine *Madrider Studentenzeit* zurückgehen.⁸⁶⁷ Er liest einige Seiten und schaut sich Bilder an. Plötzlich packt ihn die Sehnsucht nach den wilden Jugendjahren. Schwer besorgt fängt er an, nach seinem verschollenen Studienfreund zu suchen.

Er schreibt alte Freunde und Bekannte an, bis er schließlich von José Abbad, Idrīs spanischem Freund, erfährt, dass Idrīs am Leben sei. Er arbeite für eine Monatszeitschrift in London namens *Fawāṣil* (Gedankenstriche), die sich auf orientalistische Themen spezialisiert. Der Erzähler bricht umgehend nach London auf. Er möchte Idrīs überraschen, den er in seinem Büro aufsucht. Es ist eine glückliche Wiederbegegnung, auch wenn ihm Idrīs etwas nachdenklich und wortkarg vorkommt. Idrīs lädt ihn zu sich nach Hause ein, eine kleine, einfache aber geschmackvoll ausgestattete Wohnung, die viel über Idrīs Person, sein

(at-Taṭāwus) führen, noch sind einige nahöstlichen Romanciers unübertroffen. „Der marokkanische Roman ist ein auffälliger Ast im Baum des arabischen Romans.“

⁸⁶⁷ *al-Baʿīdūn*, S. 14.

Kunstverständnis und seinen guten Geschmack verrät: Ein blasser marokkanischer Teppich liegt in der Mitte eines alten englischen Salons, ein mittelgroßes schwarzweißes Bild in einem Holzrahmen hängt über einem Schrank und zeigt ihn mit *The Beatles*.⁸⁶⁸

Idrīs erwähnt mit keinem Wort die Gründe für sein damaliges Verschwindens aus Madrid und den Umzug nach Großbritannien. Anstatt dessen gibt er ihm, seine Tagebuchaufzeichnungen, mit der Bitte diese erst in Marokko zu lesen.

In Marokko angekommen, beginnt der Erzähler mit der Lektüre. Man bekommt das Gefühl, dass der auktoriale Erzähler und die Zentralgestalt Idrīs identisch seien.

Die Erzählweise ist so ausgebildet, dass sich zwei kunstvoll aufeinander bezogene Erzählebenen ergeben, die die Spaltung des *Selbst* (inqisām ad-dāt) und ihre Verwirrungen gleichzeitig bezeugen.⁸⁶⁹

DIE EIGENE ENTDECKUNG DES ANDEREN (RIḤLAT AL-ANĀ ILĀ L-ĀḤAR).

Getrieben von der Sehnsucht nach der Kultur des Nordens und dem Wunsch, seine Horizonte zu erweitern⁸⁷⁰, bricht Idrīs in Begleitung seines spanischen Freundes José Abbad nach England auf. Einen großen Reiz übt die englische Sprache und Literatur auf ihn aus, die er als wichtigsten Zugang zum geistigen Leben und Verständnis des *Nordens* betrachtet. Jedoch wird sein Wunschbild vom *Norden* gleich am Anfang zerstört und Idrīs wird schwer enttäuscht. Er erkennt, dass die englische Gesellschaft nicht nur vom Geist der Gelehrsamkeit durchdrungen ist, sondern seine negativen Seiten hat. Dabei werden persönliche Erfahrungen mit der Historie vermischt. Die Vergangenheit Englands und sein Expansionsdrang scheinen dessen Bild stark beeinflusst zu haben und sorgen für Ressentiments. Englands Erfolg, Wohlstand und Luxus wurden nicht durch Arbeit erwirtschaftet, sondern durch die skrupellose Ausbeutung anderer Völker. Dieser Nationalcharakter hat sich – nach Auffassung der beiden Protagonisten – bis in die Gegenwart nicht verändert.⁸⁷¹ Das Erlebnis auf der Farm in einem Londoner Vorort, auf der sie arbeiteten, um ihr Studium zu bestreiten, bildet den Höhepunkt der kränkenden Herablassung und Verachtung. Die Arbeit wird nicht nur schlecht bezahlt, sondern findet unter unzumutbaren Bedingungen statt. Der Arbeitgeber wird als menschenverachtend und Betrüger dargestellt. Als schmähende Bezeichnung für die Ausbeutung der Engländer und um

⁸⁶⁸ *Ebd.*, S. 19.

⁸⁶⁹ Ḥāfiẓ, Ṣabrī: *al-Baʿīdūn*, Riwāyat musāʿalat ad-dāt wa-l-irt al-andalusī wa-l-ʿalāqa bi-l-āḥar. Ġarīdat al-ʿArab (London), Nr. 6275, am 20.11.2001.

⁸⁷⁰ *al-Baʿīdūn*, S. 129.

⁸⁷¹ *Ebd.*, S. 14.

die Negativität ihrer Charaktereigenschaft hervorzuheben, wird ein bis heute zählebiges Klischee und Schmähwort benutzt: *Drakula*.⁸⁷² Dieses Bild Englands setzt sich hier nicht nur aus gesellschaftlichen, sondern aus geschichtlich Verdrängtem zusammen. Die beiden äußern ihre Missbilligung und Abscheu vor dem zunehmenden Ausbeutungsgeist der Engländer:

Die Engländer haben während ihrer ganzen Geschichte nie aufgehört, andere auszubeuten und zu betrügen. Sein (José) Kommentar gefiel mir, und ich hätte, beinahe hinzugefügt, dass sie diese Eigenschaft generell mit den Europäern teilen, aber ich zog es vor, dass die Engländer unser gemeinsamer Nenner bleiben, ich sagte in diesem Zusammenhang: Sie wecken uns vor dem Tagesanbruch, sie scharen uns wie Vieh zusammen in dreckigen und offenen Lastwagen, und sie schicken uns auf die Weide, bewacht von Hirten, damit wir beim Pflücken der Äpfel wetteifern. Dann werden wir beim Sonnenuntergang zurückgetrieben, um uns Futter und einen Stall anzubieten. Ist das nicht das Leben eines Viehs?⁸⁷³

Idris entschliesst sich eines Morgens mit José von der Farm zu flüchten, in der Hoffnung diesem „Lager für Zwangsarbeit“ zu entkommen und ihr Glück in der Hauptstadt London zu versuchen.⁸⁷⁴

London jedoch entpuppt sich ebenso enttäuschend. Auch hier erleben sie verschiedene Formen der Verachtung, Diskriminierung und Ausbeutung. Sie verbringen ihre Nächte in öffentlichen Parks, U-Bahnstationen und auf Bahnhöfen.⁸⁷⁵ In der „Hauptstadt der Nebel“ geistert nicht nur *Drakula* umher, sondern auch *Skinheads*. Eines Abends werden die beiden von rassistischen Jugendlichen überfallen, die Schmährufe gegen Südländer skandieren und sie fast zu Tode prügeln, weil sie es gewagt hatten mit englischen Mädchen in einer Diskothek zu tanzen.⁸⁷⁶ Mit dem Motiv der *Skinheads* wirkt die Kritik an den Engländern eindringlich vertieft: England wird als ausbeutend, gewaltbereit und friedlos charakterisiert. Überall wohin die beiden gehen, betrachtet man sie mit Geringschätzung und behandelt man sie mit gefühlloser Grausamkeit. Sie fühlen sich als Ausländer stigmatisiert und gedemütigt. Idris schämt sich seiner schäbigen

⁸⁷² Ebd., S. 87.

⁸⁷³ Ebd., S. 14.

⁸⁷⁴ Ebd.

⁸⁷⁵ Ebd., S. 100ff

⁸⁷⁶ Ebd., S. 125f

Kleidung und seines fremden Aussehens. Das Selbstbild wird mit Hilfe des Bildes vom Anderen konstruiert. Das Fremde wird hier als dynamische Kraft dargestellt, die die eigene Wahrnehmung und die Wahrnehmung *des Eigenen* zu strukturieren scheint. Wie schwer es ihnen fällt, sich in London zurechtzufinden, belegt diese hochemotionale Stelle im Roman:

*Sie [die Londoner] hüllen sich in luxuriöse Jacken oder Mäntel und ziehen warme Schuhe an, einige setzen Mützen auf und haben Handschuhe an, die ihre Hände wärmen. Vielleicht haben sie Mitleid mit dem Zustand dieses geschmacklosen Fremdlings, der zu ihnen eingeschlichen ist aus einer der elenden Länder der Welt (...). Mein Gefühl, eine namenlose Person unter ihnen zu sein, nahm zu (...) Ich hoffte, ich könnte sie anschreien, dass ich wie sie bin, ein Student, der ihr Denken und ihre Kultur studiert, ich hasse, was sie hassen und liebe, was sie lieben...*⁸⁷⁷

In Kontrafunktion zur angsterregenden Stadt London tritt die verzauberte Heimat des Autors. Ihr gilt sein höchstes Lob. Sie wird als freier offener Raum geschildert. Für ihn verkörpert sie, auch wenn sie auf einer anderen Zeit- und Entwicklungsstufe steht, natürliche Einfachheit und unverfälschte Natur, was eine beglückende und heilende Wirkung hat. Wann immer er sein neues Leben belastend empfindet und in Melancholie verfällt, sehnt er sich danach, ein einfaches marokkanisches Leben zu führen:

*Wie sehr sehne ich mich doch nach einem marokkanischen Haus, in dessen Festung der Duft einer Strohmatten dominiert und von einer grünen Rebe, die von den Sonnenstrahlen meines Landes durchdrungen wird (...).*⁸⁷⁸

Die Kontrastierung bringt ihm ein stabiles Selbstwertgefühl und hilft ihm seine Identität zu finden und zu stärken. Fremdbild und Eigenbild dienen als Mittel zur Abwehr und Stärkung des Selbstbewusstseins. Seine Liebe fasst er in folgende Worte:

Meine Blicke wanderten weit in alle Richtungen und in meiner Vorstellung waren überall Wiesen und Häuser, Wälder und Häuser, Flüsse und Häuser aber sie weckten in mir kein Gefühl, wie dies die Rif-Region in meinem Land erweckt, sondern sie erschienen mir wie Filmschnitte oder fertige Dekore der Kinofilme, geordnet, geschmückt und kalt. Ich wusste nicht, wie sehr ich mich danach sehne, ein marokkanisches Dorf oder einen Dörfler auf seinem

⁸⁷⁷ Ebd., S. 70f.

⁸⁷⁸ Ebd., S. 133.

Esel daher reitend zu sehen, während seine Frau barfuß hinter ihm her läuft, die Schuhe hält sie in der Hand, aus Angst sie mit dem Dreck der Straße zu beschmutzen. Aber ich habe hier nichts dergleichen gesehen, außer das, was in mir das Gefühl der Fremdheit hervorruft (...) Plötzlich überkam mich ein ganz anderes Gefühl, ein Gefühl, das mir bestätigte, dass meine Heimat eigentlich mein Erbe in meiner Tasche ist und die blendenden, unbekanntem Gegenden, in die ich tief eindringe sind nichts weiter als vorübergehende Winde, die vielleicht meine Äste erschüttern, aber nicht meine Wurzeln ausreißen können.⁸⁷⁹

Hier stehen sich zwei Weltbilder gegenüber, die man als dialektisch aufeinander bezogene Dimensionen des menschlichen Bewusstseins verstehen kann.

Im Gegensatz zu den Engländern dient nicht allein nur Marokko als Kontrast, sondern auch Spanien und die Spanier. Werden die Engländer als heimtückisch und skrupellos dargestellt, charakterisiert er die Spanier generell positiv.⁸⁸⁰ Ihnen gehört seine Sympathie. Ihre Warmherzigkeit, ihr heiteres Gemüt, ihre Lebensfreude, Natürlichkeit und Ehrlichkeit charakterisieren diese Figuren positiv.⁸⁸¹ Der Roman zeigt exemplarisch, dass das Bild Spaniens noch im schillernden Licht Andalusiens wahrgenommen wird. Zahlreiche Bindungen kultureller Art zwischen den beiden Ländern sind im Laufe der Geschichte entstanden. In aṭ-Ṭūds Roman *al-Baʿīdūn* manifestiert sich für Idrīs in Spanien eine pluralistische Kultur, die über die Jahrhunderte aus verschiedensten Einflüssen und Elementen ethnischer, kultureller und religiöser Art gewachsen ist, und die Gegensätze zu verbinden und zu versöhnen versteht. Spanien und Marokko verbindet ein vielschichtiges Beziehungsgeflecht:⁸⁸²

Dies ist das Erbe unserer Vorfahren mit all seinen unterschiedlichen Facetten; die Zuckungen der Tänzer, ihre Bewegungen und das Pochen ihrer Füße, seht ihr darin nicht laute Proteste, welche etwas beweinen, was unwiederbringlich verloren ging?⁸⁸³

DIE WELT DER IDEEN: wird ihm durch die Begegnung mit dem westlichen Kulturideal in Gestalt von Sir Kurbis geöffnet. Trotz aller anfänglichen finanziellen und sozialen Integrationsschwierigkeiten ist es Idrīs gelungen an der Universität

⁸⁷⁹ Ebd., S. 67.

⁸⁸⁰ Ebd., S. 38-47.

⁸⁸¹ Ebd., S. 38-48

⁸⁸² Vgl. Ḥāfīz, Ṣabī 2001.

⁸⁸³ *al-Baʿīdūn*, S. 12.

London zu studieren und drei Jahre lang als Assistent des britischen Orientalisten Sir Kurbis zu arbeiten. Von ihm spricht Idrīs mit großer Hochachtung. Kurbis habe seinen Blick für viele Facetten der arabisch-islamischen geistigen Kultur geöffnet und ihm beigebracht, die eigene Geschichte mit offenen Sinnen zu „lesen“. Er hat seine Sichtweise verändert, sie von einem eindimensionalen Verständnis der Welt und der eigenen Kultur zu einer transzendentalen Betrachtung geführt. Er sieht in Kurbis die Verkörperung von Kultiviertheit und Rationalität, ein nachahmenswertes, ideales Vorbild schlechthin.⁸⁸⁴ Idrīs achtet seine unerschütterliche Wissenschaftlichkeit und seine würdevolle Haltung.⁸⁸⁵

Eine andere Ausprägung westlicher Orientalisten wird im Roman durch die Person Jacob Kurt verkörpert, dem Leiter und Inhaber der orientalistischen Zeitschrift *Fawāṣil*. Jacob Kurt dient als literarisches Mittel, um ungeschminkt Kritik an dieser Art Orientalisten zu äußern. Der gesamte Kontext des Romans ist von einer Aura der Schuld und Zwielfichtigkeit umgeben. Kurt tritt nicht nur als intriganter Publizist auf, sondern auch als verkappter Anhänger des Zionismus, der seine Feder in dessen Dienst stellt. Geschickt versucht er, Idrīs wegen seiner Liberalität und seines selbstkritischen Geistes für zionistische Ziele zu gewinnen.⁸⁸⁶ Er hofft, ihn zu konditionieren und „die Pflanze des Zionismus in ihm zu festigen“⁸⁸⁷, um aus ihm „ein arabisches Sprachrohr zu machen, durch das das Gift der zionistischen Ideen“ durchsickert.⁸⁸⁸

In diesem Orientalistenbild sind zwei Aspekte angelegt, die grundsätzlich voneinander getrennt und diametral entgegengesetzt zu betrachten sind. Auf der einen Seite stehen die „wissenschaftlichen“ Orientalisten, die sich positiv mit dem islamischen Osten befassen und zur Übersetzung und Förderung des islamischen Denkens und der arabischen Literatur tatkräftig beitragen.⁸⁸⁹ Andererseits gibt es Orientalisten, die als „maskierte“ oder „koloniale Informanten“ (al-Muršidūn al-isti‘māriyūn) fungieren⁸⁹⁰ und deren „Diskurs Lug und Betrug ist“ (ḥiṭābuhum al-istišrāqī zaif wa-ḥadī‘a).⁸⁹¹

⁸⁸⁴ Ebd., S. 130.

⁸⁸⁵ Ebd.

⁸⁸⁶ Ebd., S. 138.

⁸⁸⁷ Ebd., S. 152.

⁸⁸⁸ Ebd.

⁸⁸⁹ Ebd., S. 131.

⁸⁹⁰ Ebd., S. 132.

⁸⁹¹ Ebd., S. 131.

Sie studieren die Schwäche gewisser islamischer Länder, um ihre Beherrschung zu erleichtern. Diese Tendenz hat Idrīs durchschaut und distanziert sich davon:

*Meine vererbten Werte sind kein Hemd, das ich wechseln kann wann immer ich möchte, ich trage ein Erbe, das sich über Generationen vermehrt hat und das in meinem Bewusstsein wie in meinem Unterbewusstsein wurzelt, somit bin ich das Ergebnis der ersten Samen.*⁸⁹²

DIE LIEBE ZU DER ANDEREN (ḤUBB AL-UḤRĀ). aṭ-Ṭūd bemüht sich, die verbreiteten Vorurteile zu widerlegen, indem er Idrīs erkennen lässt, dass die gegenseitigen Vorstellungen der Juden und Araber von Vorurteilen geprägt sind. Idrīs Diktion, die sich anfangs verallgemeinernder Klischees bedient und Juden mit Zionisten gleichsetzt, ändert sich. Der Kontakt zu den Anderen zwingt zur Auseinandersetzung mit der Chance oder dem potentiellen Risiko, sich zur Änderung seines eigenen Weltbildes genötigt zu sehen. Über diese Sinneswandlung wundert sich der Erzähler:

*Gerade er, der früher öffentlich vor unseren spanischen Freunden erklärte, dass er nicht zwischen dem Judentum und dem Zionismus unterscheidet: Solange der Zionismus den Juden dient, solange sind alle Juden Zionisten. Er bestand auf diese Verbindung und stützte sich dabei auf historische und aktuelle psychologische und kulturelle Fakten, deren Ergebnisse einleuchteten. Heute jedoch rühmt er sich mit dem Gemälde eines Juden, und ist stolz darauf, dass er dieses von einer jüdischen Freundin geschenkt bekommen hat. Diese Veränderung in der Haltung Idrīs gegenüber den Juden beschäftigt mich.*⁸⁹³

Der Anlass dieser Veränderung ist Idrīs leidenschaftliche Beziehung zu Esther, der Nichte Jacob Kurts, die er zu seiner Geliebten macht und die ihm makellos erscheint. Seine Bewunderung und Neugier dieser Frau gegenüber wird an mehreren Stellen betont: „Du bist das Leckerste, was es in diesem Haus gibt, Leckerer als alles, was diese Bücher umfassen.“⁸⁹⁴ Idrīs weigert sich in religiösen Kategorien zu denken. Er entschließt sich „den verbotenen Apfel zu pflücken“ (at-Tuffāḥa al-muḥarrama).⁸⁹⁵

⁸⁹² Ebd., S. 41.

⁸⁹³ Ebd., S. 14.

⁸⁹⁴ Ebd., S.153.

⁸⁹⁵ Ebd., S.155.

Ich muss diese Beziehung in ihrem reellen Rahmen sehen, eine Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau ohne Rücksicht auf rassische, religiöse oder ideologische Aspekte zu nehmen, denn wie kann ich den Anderen seiner Haltung wegen tadeln, während ich mich daran festhalte. Meine Analyse hat mir vor Augen geführt, dass ich aufhören muss zu versuchen, den Anderen in mir zum Schweigen zu bringen.⁸⁹⁶

Mit dieser Bemerkung kommt ein völlig neues Verständnis religiöser Toleranz und menschlicher Beziehungen auf, wie es in der marokkanischen Literatur bisher nicht zu beobachten war: Beide Liebenden weigern sich, in religiösen Kategorien zu denken.

Sie sind bereit, sich gegen den monokausalen Denkmodus ihrer Ursprungsgesellschaft zu wehren und eine neue Welt für sich zu erschaffen. Esther ist antirassistisch. Sie lehnt den Zionismus ab. Ihr einziger Wunsch besteht darin, friedlich im Kreise der übrigen Völker zu leben: „Ich bin Jüdin, aber ich verurteile alle Arten des rassistischen, ideologischen oder religiösen Fanatismus.“⁸⁹⁷ Indem sich Idris mit einer jüdischen Frau liiert, wird Appell an mehr Toleranz, Frieden und beiderseitigem Einvernehmen zwischen den Religionen und den Kulturen impliziert. In *al-Ba‘idūn* erkennt man das Programm einer Welt der globalen Toleranz, ein Programm, das dem aufklärerischen Bemühen um einen universellen Menschen entspricht und die komplexen Kultursysteme der beiden Seiten näher bringen könnte: Bei Gemeinsamkeiten anzusetzen scheinen Idris und Esther ein sinnvoller Weg, um die Furcht vor der Begegnung mit dem „*Fernen*“ zu überwinden. Eigenes und Fremdes müssen sich nicht aufheben, sondern können in friedlicher Koexistenz lebbar werden.

Idris wie auch Esther sehen das Fremdsein als Chance zur Ergänzung und Vervollständigung, selbst wenn ihre Entscheidung den Angehörigen beider Seiten ein Dorn im Auge ist:

Ich bin das Phänomen, das untersucht werden muss. Dem Juden gefällt es nicht, dass ich der Geliebte von Esther bin und keinem Juden wird das gefallen, und dem Araber wird dies vielleicht auch nicht gefallen... keinem Araber wird dies gefallen. Aber Ich! Habe ich die Freiheit unabhängig von

⁸⁹⁶ Ebd., S. 156.

⁸⁹⁷ Ebd., S. 164.

*meiner Entität zu handeln? Das ist die Frage, die sich stets in meinem Inneren wiederholt, ohne dass ich dafür eine Antwort finde.*⁸⁹⁸

In dieser Textpassage liegt meines Erachtens einer der Grundgedanken aṭ-Ṭūds Romans. Auch wenn er sich dazu durchringt, eine ähnliche Entscheidung zu treffen, die seiner Kultur befremdlich ist, wie reagiert dann der Andere? Wie reagieren seine Angehörigen? Wie reagiert seine Umwelt? Sind sie auch bereit, diesen Schritt zu wagen? Wer und was ist man selbst aus der Perspektive der Angehörigen des Anderen? Sind alle bereit, an der Formung einer interkulturellen Identität mitzuwirken? Kann der Kontakt zu dem Anderen losgelöst von den gesellschaftlichen und historischen Beziehungen der daran beteiligten Personen oder Personengruppen gesehen werden? Kann der Mensch unabhängig von seiner Identität frei handeln?

TRAGISCHES ENDE. Die Antwort auf diese Reflexionen gibt aṭ-Ṭūd am Ende des Romans. Er stellt die Ausgangssituation des ganzen Werkes überraschend und urplötzlich auf den Kopf und gibt der Geschichte einen tragischen Ausgang. Kaum ist der Erzähler am Ende des Tagesbuches, dessen Schilderungen ihm noch durch den Kopf gehen, schon taucht Idrīs wie ein Blitz aus heiterem Himmel auf, während der Erzähler in seinem Stammcafé in Marokko sitzt. Idrīs kommt auf ihn zu, verzweifelt, entstellt, verkrüppelt. Stichpunktartig und hastig bittet er ihn bei der Rückgewinnung seines Reisepasses zu helfen; er möchte seine Tochter, die man ihm weggenommen hat, wiedersehen.⁸⁹⁹ Über die Gründe legt er den Mantel des Schweigens.

Der Erzähler versucht, Idrīs zu beruhigen und bittet ihn, sich zu ihm zu gesellen, aber Idrīs rennt verwirrt nach draußen. Steter Regenfall macht es unmöglich ihn einzuholen und zurückzuhalten. Idrīs endet als eine lebenslose Leiche im Gewässer des Flusses *al-Wādī al-kabīr*, der ihn in einer apokalyptischen Stimmung fortreißt. So stirbt Idrīs im Schoß der Heimat. Diese letzte Szene erinnert an den Hauptprotagonisten Muṣṭafā Saʿīd in *Mausim al-ḥiğra ilā š-šamāl* (Die Jahreszeit der Auswanderung in den Norden) des sudanesischen Schriftstellers aṭ-Ṭayīb Ṣāliḥ. Damit rührt der Roman für viele Literaturkritiker unverkennbar an einem traditionellen Topos der arabischen Literatur.⁹⁰⁰ Der marokkanische Kritiker ʿAbarrahīm al-ʿAllām nannte aṭ-Ṭūds Roman beispielsweise „*Mausim ḥiğrā uḥrā ilā š-*

⁸⁹⁸ Ebd.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 167.

⁹⁰⁰ Vgl. Yaḥyā Ḥaqqī in *Qindīl Umm Hāšim*, Idrīs Suhail in *al-Ḥayy al-lātīnī*, aṭ-Ṭayyib Ṣāliḥ in *Mausim al-ḥiğra ilā š-šamāl*, ʿUṣfūr min aš-Šarq von Taufīq al-Ḥakīm.

šamāl“ (Die Jahreszeit einer anderen Auswanderung in den Norden).⁹⁰¹ Dem Vorwurf, sein Roman sei eine Reproduktion eines bereits ausgearbeiteten Phänomens, hält Bahā' aṭ-Ṭūd entgegen, dass die Beziehung des Ichs zu dem Anderen ein Kennzeichen der Moderne und ein Schicksal der Menschheit sei und kein Monopol eines einzigen Autors.⁹⁰² aṭ-Ṭūd führt aus, man könne auf den ersten Blick geneigt sein, darin eine Analogie zu sehen. In den thematischen Strukturen ist jedoch eine differierende Intention sichtbar. Idrīs ist nicht wie Muṣṭafā Sa'īd in „*Mausim hiğrā uħrā ilā š-šamāl*“ „der große Rächer“ (al-Muntaqim al-kabīr), der den Westen, d.h. seine Menschen sexuell erobern bzw. besiegen will.⁹⁰³ Im Gegensatz zu den anderen Romanen, in denen hauptsächlich die Erotismuskonzepte dominieren und die kulturellen Beziehungen sexualisiert werden (Tağnīs al-‘alāqāt al-ḥaḍārīya)⁹⁰⁴, ist Idrīs nicht nur an dem *erotischen Okzident* interessiert, sondern für ihn hat das Geistige einen hohen Stellenwert. Diese Sichtweise teilt ar-Rabī‘ī.⁹⁰⁵ Er sieht in Idrīs' Reise in den Westen keine Reise des männlichen Gliedes (a‘ḍā’ ḍukūra), wie dies in den meisten ostarabischen Europaromanen der Fall ist, sondern eine Auswanderung von Ideen (Hiğrat afkār). Der Roman *al-Ba‘īdūn*, ist nach ar-Rabī‘īs Auffassung ein Roman der Gedanken versus Gedanken und daher rührt seine Bedeutung. Idrīs hat zwar viele Beziehungen, diese begleiten jedoch sein Leben und sind nicht der Anlass oder das Ziel seiner Auswanderung.⁹⁰⁶ In *al-Ba‘īdūn* begegnen wir der westlichen Frau nicht mehr als ein rein sexuelles Spielzeug, sondern als Lebensgefährtin und Partnerin.⁹⁰⁷ Damit versucht der Autor, sich von der Schematisierung der westlichen Frau als Sexualobjekt zu entfernen und auf verbrauchte Erzählmuster zu verzichten. Der Autor will den Leser aus seiner Vorurteilsverhaftung gegenüber der westlichen Frau langsam herauszulösen.⁹⁰⁸

VOM SKEPTIZISMUS ZUR POSITIVEN KONFRONTATION. *al-Ba‘īdūn*: „Die in der Ferne Lebenden“. Die Titelwahl evoziert nicht die Verschmelzung des Westlichen mit

⁹⁰¹ al-‘Allām, ‘Abdarrahīm: Anā kā’in riwā’ī bi-l-quwwa wa-bi-l-Fi‘l. In: *Nizwā*, Nr. 38, Masqaṭ 2009.

⁹⁰² Vgl. al-Yimlāḥī Ḥassan und al-Mūysi ‘Abdalilāh: „al-Andalus muqīma fī nuṣūṣi r-riwā’īya“, Ein Interview mit Bahā’addīn aṭ-Ṭūd, in der Londoner Zeitung *az-Zamān* am 02.02.2002.

⁹⁰³ Ebd.

⁹⁰⁴ Vgl. Ṭarābīšī, Ğūrğ: Šarq wa-ğarb Ruğūla wa-unūṭa. Dirāsa fī azmat al-ğins wa-l-ḥaḍāra fī r-riwāya al-‘arabiya. Beirut: Dār aṭ-Ṭalī‘a, 1997, S. 5-17.

⁹⁰⁵ ar-Rabī‘ī, ‘Abdarrahmān Mağīd: Bahā’addīn aṭ-Ṭūd wa-l-ba‘īdūn al-qarībūn, Ğarīdat *az-Zamān*, Nr. 1305, am 6.9.2002.

⁹⁰⁶ Ebd.

⁹⁰⁷ *al-Ba‘īdūn*, S. 92.

⁹⁰⁸ Vgl. al-Yimlāḥī Ḥassan und al-Mūysi ‘Abdalilāh 2002.

dem Östlichen, wie es Goethe in seinem poetologischen Programm des *Divans* ausgedacht hatte⁹⁰⁹, sondern sie ordnet sich eher in einem Wortgebrauch ein, der das Ferne als etwas schwer Erreichbares markiert. Das Ferne und das Nahe verbinden sich hier nicht wie bei Goethe zu einem harmonischen Dritten, sondern enden tragisch. Das Naheliegende ist doch fern. Die letzte Szene bedient sich Schreckbildern und bezieht sich auf die grundsätzliche Problematik.

Die Ausgangssituation des Romans wird auf den Kopf gestellt: Idrīs' Annäherungsversuche, seine geistige Reifung und uneingeschränkte Toleranz, haben sich nicht ausgezahlt. Seelisch und physisch gebrochen wird er zum Schluss des Romans in seine Heimat ausgewiesen. Diese Entscheidung bildet die Ironie des Romans und war Anlass vieler Deutungen. Dieses tragische Ende soll nach Ansicht einiger Interpreten (vor allem ägyptische Kritiker) dazu dienen, den Roman als abschreckendes Beispiel vorzuführen, sich vor ähnlichen Verstrickungen zu hüten. Jede intensive Okzidentalisation und extreme Identifikation ist destruktiv und führt in den Tod, d.h. in eine zerstörerische Selbstentfremdung. Zu große Nähe ist gleich Selbstzerstörung. Der Traum von einem „paradis terrestre“ wird zu einem Albtraum. Idrīs hat es gewagt Esther, „den verbotenen Apfel zu pflücken“ (at-Tuffāḥa al-muḥarrama).⁹¹⁰

Trotz des tragischen Endes macht at-Ṭūd meines Erachtens die kulturelle Begegnung mit dem Westen zu einer positiven Konfrontation. Dadurch, dass er Manches im Geheimnisvollen lässt, animiert er den Leser zur Reflexion über die eventuellen Ursachen dieses bestürzenden Endes. Der Dialog der Kulturen ist in eine zunehmende Krise geraten. Die Überzeugung, dass Menschen verschiedener Kulturen miteinander problemlos leben können, ist ins Wanken geraten. Worin könnten die Ursachen liegen?

Die Spannung bleibt bestehen. In einer Bemerkung, die der ägyptische Verlag *Dār al-Hilāl* dem Roman nachgestellt hat, heißt es beispielsweise: „*al-Ba‘idūn* ist die Geschichte eines Menschen, der in seinem langen Dialog mit dem *Anderen* zu weit gegangen ist; man weiß nicht genau, hat ihn die Entfernung zur eigenen Kultur getötet, oder die Annäherung an das Fremde niedergemetzelt“ (hal qatalahu l-bu‘d? am dabāḥahu l-iqtirāb?).⁹¹¹

⁹⁰⁹ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: West-östlicher Divan (1819), Gesamtausgabe, Leipzig: Insel-Verlag 1949, S. 267, S. 72.

⁹¹⁰ *al-Ba‘idūn*, S. 155.

⁹¹¹ *al-Ba‘idūn*, S. 174.

– *ŠARQĪYA FĪ BĀRĪS* (شَرْقِيَّة فِي بَارِيس) ⁹¹²:

DIALOG ANSTATT ZUSAMMENPRALL DER KULTUREN.

– *Šarqīya fī Bārīs* von Abdelkrim Ghallab (ʿAbdalkarīm Ġallāb) ist der letzte von mir untersuchte Roman in dieser Arbeit. Der Schwerpunkt liegt hier nicht in der Darstellung der *Orientalin* innerhalb einer westlichen, ihr unbekannteren Gesellschaft mit den üblichen Hürden sprachlicher, administrativer und sozialer Art, sondern in den Erkenntnissen, die sich aus der Begegnung der Kulturen ergeben. Etwaige Integrationsschwierigkeiten – wie beispielsweise im Falle Rachid Nini – stehen also nicht im Vordergrund, sondern die Frage nach der Identitätsentwicklung und der Gründung einer Kultur der universellen menschlichen Werte. Ghallab untersucht die europäischen Lebensmodelle und prüft, inwieweit diese für die moderne Gesellschaft tauglich sind. Damit beabsichtigt er die Erweiterung nationaler Identitäten in der heutigen afro-arabischen Welt um interkulturelle Komponenten. Der kulturell-hybride Charakter und die transnationale Thematik seiner Stoffe haben zahlreiche Literaturkritiker veranlasst, Ghallabs Roman lobend herauszustellen.⁹¹³ Mit seinem Roman gilt Ghallab derzeit als Vorreiter der friedlichen Begegnung und als einer der wichtigsten Vertreter des *interkulturellen Romans* arabischer Sprache in Marokko. Der Roman gilt für viele als bahnbrechendes literarisches Werk zum Thema Interkulturalität und kulturelle Hybridität, in einer Zeit, in der „der Kampf der Kulturen“, wie ihn der Theoretiker Huntington vertritt, seinen Höhepunkt erreicht hat.⁹¹⁴

ZUM WERK: Der Roman *Šarqīya fī Bārīs* (*eine Orientalin in Paris*) zeichnet das Lebensbild eines Mädchens aus Syrien (*fatāt šarqīya min bilād aš-Šām*)⁹¹⁵, das in engen konservativen Verhältnissen aufwächst und keine Möglichkeit besitzt, ihrer Aufgeschlossenheit und Lernfreude gerecht zu werden.⁹¹⁶ Ihr Herzenswunsch ist aber, trotz aller kulturellen und traditionellen Barrieren, in die Welt hinauszuziehen, um ihr Glück zu finden. Im Gegensatz zu den anderen Frauen ihrer Gesellschaft weist Sāmīya von Anfang an fortschrittliche Überzeugungen und einen ausgeprägten Drang nach Freiheit und Selbstverwirklichung auf. Sāmīyas Träume finden ihre Erfüllung, als sie bezeichnenderweise per Internet (hier Symbol des westlichen

⁹¹² Ġallāb, ʿAbdelkrīm: *Šarqīya fī Bārīs*. Rabat: Manšūrāt Marsam 2006.

⁹¹³ Vgl. al-Qāsmī, ʿAlī: *Qirāʿa ʿāšīqa fī „Šarqīya fī Bārīs“* li-l-Ustād ʿAbdalkarīm Ġallāb, Rabat 2007.

⁹¹⁴ Siehe z. B. Anm. 92.

⁹¹⁵ *Šarqīya fī Bārīs*. S. 26.

⁹¹⁶ Ebd., S. 14.

technologischen Fortschritts) den französischen Jungen, André, kennenlernt.⁹¹⁷ Er verhilft ihr, sich an der Universität *Sorbonne* zu immatrikulieren. Hochbeglückt begibt sie sich in die *Stadt der Lichter* (*Madīnat al-anwār*)⁹¹⁸, Paris, von der sie schon immer geschwärmt hat, um dort ihr Studium fortzusetzen. André verliebt sich in die schöne Sāmīya, hält um ihre Hand an und begleitet sie nach Syrien. Dort lernt er ihre Familie kennen und spricht die beiden Glaubensbekenntnisse (*aš-Šahādātān*) aus, obwohl er keinen blassen Schimmer weder vom Islam noch vom Koran hat⁹¹⁹, den er *das Evangelium der Muslime* nennt.⁹²⁰ Sein ganzes Wissen beschränkt sich auf den Film *Laurence von Arabien*, den klassischen Orientreisenden in der europäischen Literatur.⁹²¹

Sie heiraten und kehren zurück nach Paris. *Die Honeymoon-Phase* dauert aber nicht lange an. Die Flamme erlischt langsam. In einer raschen Folge von Szenen sich entwickelnder Handlungen, deutet sich ein zuspitzendes Spannungsverhältnis zwischen den beiden an. In den wiederholten Auseinandersetzungen mit Sāmīya offenbaren sich kulturbedingte Vorurteile und rassistische Elemente. Wann immer möglich zeigt er mangelnde Wertschätzung hinsichtlich ihrer Kultur. Er tritt häufiger respektlos und herablassend ihr gegenüber auf und skandiert wiederholt hemmungslos seine Hasstiraden insbesondere gegen Ausländer arabischer und afrikanischer Herkunft. Später entdeckt Sāmīya, dass André in rechtsintellektuellen Denkkreisen verkehrt und sich entschlossen hat, sich einer rechtsextremistischen Partei anzuschließen.

Sie versucht, ihn von seinem Vorhaben abzubringen, weshalb es oft zu Meinungsverschiedenheiten und Streitereien kommt. Die Spannungen eskalieren bis hin zu Gewalttätigkeiten. Sāmīya lässt sich seine Misshandlungen nicht länger gefallen.

Sie entscheidet sich, ihn zu verlassen und zieht in ein kleines Pariser Hotel. Wegen der enttäuschten Liebe gerät sie in eine schwere seelische Krise; ihr psychisches Leiden nimmt überhand. Sie spielt mit dem Gedanken in ihre Heimat zurückzukehren, doch die Angst als Geschiedene und zudem „Ex-Frau eines Christen“ abgestempelt zu werden, hindert sie daran.⁹²² Nach langer

⁹¹⁷ Ebd., S. 19.

⁹¹⁸ Ebd., S. 9.

⁹¹⁹ Ebd., S. 36f.

⁹²⁰ Ebd.

⁹²¹ Ebd., S. 6.

⁹²² Ebd., S. 63.

Zurückgezogenheit entschließt sie sich, doch in Paris zu bleiben und dem Leben neu zu begegnen. Sie setzt ihr Studium an der *Sorbonne* fort und findet darin eine erfüllende Aufgabe. Sie studiert und forscht unter Leitung eines idealistisch gesinnten Professors, namens François, den sie für sein Wissen und seine Liebe für die Weltkulturen verehrt und in dem sie einen neuen verständnisvollen und herzlichen Liebhaber findet.

Ghallab verwendet ein kulturelles Erzählen, in dem Eigenes und Fremdes ästhetisch vermittelt, verglichen, kommentiert und bewertet werden. Damit enthüllt er sein mannigfaltiges Hintergrundwissen, das mit verschiedenen Kulturen und Zivilisationen anderer Völker durchtränkt ist, wie etwa die syrische, ägyptische, senegalische, französische. Trotz der multiperspektivischen Betrachtungsweise, schaffen die vom Autor entworfenen Figuren ein Gesamtbild, das von bipolaren Gegensätzen geprägt ist:

ANDRÉ ODER DAS ANGSTERREGENDE GESICHT DES WESTENS. André ist ein Beispiel für den „chauvinistischen Typ“, der stark unter seiner *Frankomanie* leidet. Aus Furcht vor dem Verlust der eigenen Kultur wendet er sich ab von seiner Frau. Er kapselt sich ab und webt sich in nationalistischen und segregativen Identitätsprojekten ein.

Als integralen und unabdingbaren Bestandteil eines umfassenden politischen Konzepts, sieht er die hermetische Abriegelung der „eigenen Kultur“. Aus seiner von blankem Hass und Selbstübersteigerung getragenen Perspektive ist André von der Unvereinbarkeit der Kulturen zutiefst überzeugt: „aš-šarq šarq wa-l-ğarb ġarb wa-lan yaltaqiyā“ (Der Westen bleibt westlich und der Orient östlich und sie werden nie zusammenkommen).⁹²³ Beide seien Gegensätze und stehen ihrer Natur nach in schroffstem Widerspruch zueinander. Andrés offene Diskriminierungsformen finden ihre Verwendung auch in der Darstellung der „Drittweidländer“, insbesondere der schwarzafrikanischen. Mittels präformierter afrofeindlicher Stereotypen unterstellt er Schwarzafrikanern eine Feindschaft gegenüber den „Weißen“⁹²⁴, die alle westlichen Tugenden und Charaktergrundwerte verspottet. Gleichzeitig legt er ihnen die Absichtlichkeit ihres angeblichen destruktiven Potentials zur Last und macht sie zum Inbegriff des „Zerstörerischen in der französischen Gesellschaft“.⁹²⁵ So hetzt er gegen eine parasitäre afrikanische Zersetzung der europäischen Gesellschaft. In drastischen und biologisch unterfütterten Formulierungen präsentiert er

⁹²³ Ebd., S. 97.

⁹²⁴ Ebd., S. 82.

⁹²⁵ Ebd.

Schwarzafrikaner als Ferment der Dekomposition. André spricht vom afrikanischen Kontinent und den Drittweltländern als Wirtschaftsparasiten und „Schmarotzervölkern“, die es restlos zu beseitigen gilt, da sie nicht überlebensfähig sind und die Gesundung des westlichen wirtschaftlichen Lebens verhindern:

*Die Länder, welche ihren Kindern kein Brot garantieren, müssen ausgerottet werden (...) Ja, ausgerottet. Was für einen Wert haben alle afrikanischen Völker und einige Völker Asiens und Lateinamerikas, sie alle sind eine Last für die Menschheit. Ein Hemmnis für ihre Wachstumsgeschwindigkeit ... Völker, die nicht einmal ihre Ernährung produzieren und die andere um die Nahrung und Tafelkreide bitten, damit sie (die Analphabeten) lernen, wie sie ihren Namen schreiben.*⁹²⁶

André glaubt fest daran, dass allein die Erleuchteten der *Front Nationale* (*al-Mutanawwirūn min al-ğabha al-waṭanīya*) in der Lage seien, die anstehenden Probleme bewältigen zu können. Er traut ihnen voll und ganz zu, sich die Aufgabe der Ausrottung (*Muhimmat al-ibāda*) zu Eigen zu machen und sie auszuführen.⁹²⁷

*Sie werden alle Ausländer, die unser Brot wegessen, fortjagen, sie werden auf ihren Inseln und Kontinenten isoliert, bis Hunger und Krankheit sie aberntet. Das Bißchen, was sie an Menschlichkeit noch besitzen, wird dann verloren gehen, dann werden sie sich den wilden Tieren der Wälder gesellen.*⁹²⁸

André macht keinen Hehl aus seiner Bewunderung für und Begeisterung über die Neugestaltung und Volkswerdung Großfrankreichs unter der Führung Jean-Marie Le Pens, den er als kulturpolitisches Genie und Wegbereiter des neuen Großfrankreichs stilisiert und in dem er einen „Gott des New Age“ (*Ilāh al-‘aṣr*) sieht.⁹²⁹ In seinem Appell zur Abgrenzung gegen „die Farbigen“ (*al-Mulawwanūn*) und die Fremden (*al-Ġurabāʾ*) mischen sich auch antisemitische Implikationen (*Afkār hitlīriya*).⁹³⁰ *Sāmīya* sieht in Le Pens Ideen die Logik der *ehemaligen europäischen Generäle*, deren Grundaggregatzustände Gewalt und Hass waren. Ihr einziges Mittel der Selbstwertfindung und die einzige Handlungs- und Verständigungsmöglichkeit mit Afrika und dem Orient waren Kampf und

⁹²⁶ Ebd., S. 96.

⁹²⁷ Ebd.

⁹²⁸ Ebd.

⁹²⁹ Ebd.

⁹³⁰ Ebd., S. 82.

Verachtung.⁹³¹ Mit dieser Logik macht Le Pen aus dem *Frankreich der Französischen Revolution* ein Frankreich der fremdenfeindlichen Gewalt, eine Enklave der Gehässigkeit und des Vorurteils, in der ressentimentgeladene Denkmuster in unterschiedlicher Ausprägung fester Bestandteil der Alltagskommunikation sind.⁹³² Diese unreflektierte Selbstverherrlichung und Verachtung des „Andersseins“, diese Kultur des Krieges (Ṭaqāfat al-ḥarb)⁹³³ ist, nach Sāmīyas Auffassung, das, was den *Clash of civilizations* im Sinne Huntingtons heraufbeschwört und nicht die Verschiedenartigkeit der Kulturen.⁹³⁴ Im Gegensatz hierzu sieht sie im bewussten Austausch kultureller Differenzen und Wertvorstellungen ein positives Potential für die Entwicklung der Völker. Ein Zusammenprall ist unumgänglich, wie Huntington dies meint.⁹³⁵ Im Gegensatz zu dessen pessimistischer Sichtweise bejaht Sāmīya die Hybridität und plädiert für eine Auffassung des Hybriden als Chance, nicht als Bedrohung.⁹³⁶ Sie definiert sich selbst in einem Plural von Kulturen. Sāmīya trachtet nach einer „fließenden“ Identität, ohne kollektive Orientierungen an Nationen und Kulturen. Sie plädiert für eine „kosmopolitische Identität“, die eine Überschreitung der Grenzen zwischen den Kulturen voraussetzt: „An dem Tag, an dem die Grenzen abgeschafft werden, werden Geschichte und Geographie ein Märchen (Ḥurāfa).“⁹³⁷ Sāmīya träumt von einer Welt ohne Grenzen, denn „sie alle sind imaginär, sie erhalten ihre Dimension aus der Gewöhnung und den Überresten der Vergangenheit, aus den historischen Kriegen und der Herrschaft der „heiligen Geographie“ (al-Ġuġrāfiya al-muqaddasa).⁹³⁸ Die Zukunft gehört der „vereinigten Zivilisation“ (al-Ḥadāra al-muwahḥada)⁹³⁹, in der Multikulturalität unausweichlich zu einer Form moderner Existenz wird. Keine Regierung der Welt vermag es, die Befruchtung der Kulturen zu unterbinden. Kulturen lassen sich nicht dauerhaft von einander isolieren, wie die Geschichte zeigt: „Paris hat New York die Freiheitsstatue geschenkt und Ägypten Paris den Obelisk (al-Misalla). Diese Gaben bestätigen die Begegnung der Kulturen und nicht deren Kampf. Der Obelisk ist „eine Orientalerin“ in Paris.

⁹³¹ Ebd., S. 139.

⁹³² Ebd., S. 87.

⁹³³ Ebd., S. 137.

⁹³⁴ Ebd., S. 94.

⁹³⁵ Ebd., S. 138.

⁹³⁶ Ebd., S. 180.

⁹³⁷ Ebd., S. 31.

⁹³⁸ Ebd., S. 181.

⁹³⁹ Ebd., S. 180.

Wäre Paris Paris ohne diese *Orientalin*, welche die orientalische Zivilisation im Herzen des Westens erstrahlen lässt?⁹⁴⁰

DER BEGEHRENS- UND ERSTREBENSTWERTE WESTEN (FRANÇOIS). Neben einem Frankreich, das Afrikaner stigmatisiert und verfolgt, zeigt uns der Roman aber auch ein anderes, faszinierendes Gesicht Frankreichs: „Frankreich, als Anführer der Freiheit, der Demokratie und des menschlichen Zusammenhalts.“⁹⁴¹ Dieser andere Westen wird durch eine zweite Figur gegenwärtig: François. Mit ihm entsteht ein Bild voller Hoffnung. „François“, der Leiter des Instituts für Völkerpsychologie ist ein hervorragendes Beispiel für den kontemporären, offenen Orientalisten, der an eine neue Ära des aufrichtigen humanen Dialogs, der wissenschaftlichen Zusammenarbeit und der Verständigung der Kulturen glaubt.⁹⁴² François setzt auf die Nachwuchswissenschaftler. Sie sind die Spitzhacke (al-Mi‘wal), mit der man die Barriere zwischen den Kulturen zertrümmern kann.⁹⁴³ François möchte Studenten ausbilden ohne jeglichen verhärteten Nationalismus, sondern weltoffene, kosmopolitische Studenten, die sich zwischen den Kulturen bewegen und die ihre mehrfache Zugehörigkeit produktiv machen bzw. sich kreativ entfalten können. Das Festhalten am vermeintlich Eigenen, die Angst vor Überfremdung, die Verslossenheit anderen Kulturen gegenüber ist für François – im Gegensatz zu André – krankhaft, mit einem Stillstand gleich zu setzen und führt auf Dauer zu einer Erosion der Identität. Die Öffnung dem Anderen gegenüber und das Zusammentreffen der Unterschiede sieht er als wesentliche Bereicherung und als Chance für eine friedliche Zukunft. Ohne eine produktive Gestaltung der Interkulturalität wird es keine Versöhnung und keine Solidarität auf der Welt geben. Die Frage nach dem Wert und der Würde des Menschen, egal welcher Hautfarbe, und das gegenseitige Wohlwollen bleiben die Basis für den Frieden zwischen den Völkern und die unentbehrliche Faustregel und Voraussetzung für ein verständnisvolles Miteinander. François scheut sich in diesem Punkt nicht, die „hässlichen Flecken“ (Lauṭa) in der Geschichte und der Gegenwart des Westens bewusst zu kritisieren.⁹⁴⁴ So tadelt er z.B. die Länder, die im Überfluss leben und an Übersättigung (at-Tuḥma al-ḥaḍāriya)⁹⁴⁵ leiden, Nahrungsmittel verbrennen oder ins

⁹⁴⁰ Ebd., S. 119.

⁹⁴¹ Ebd., S. 151.

⁹⁴² Ebd., S. 134.

⁹⁴³ Ebd., S. 216.

⁹⁴⁴ Ebd., S. 149.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 216.

Meer schmeißen, anstatt damit zur Lösung des Problems des Welthungers beizutragen⁹⁴⁶, sowie die Länder, die sich vom alten Kolonialdenken nicht befreien können.⁹⁴⁷

PARIS „AL-MADĪNA AL-FĀDILA“.⁹⁴⁸ Während François mit seiner Heimat und dem Westen generell hart ins Gericht geht, zeigt uns Sāmiya die symbiotische Seite Frankreichs. Durch sie wird die Stadt Paris im Roman als ein Ort präsentiert, an dem die „wechselseitige Befruchtung der Kulturen“ auf einen idealen Nährboden trifft. Paris ist in dieser Hinsicht „ein vollkommenes Kunststück“.⁹⁴⁹ Sie ist schlicht und einfach „die Stadt, die den Orient und den Westen in sich vereinigt.“⁹⁵⁰ Besonders im *Quartier Latin* (al-Ḥayy al-lātīnī) findet Sāmiya ihr psychisches Wohl und ihre Lebenszufriedenheit.⁹⁵¹ Es veranschaulicht sozusagen Sāmiyas Wunschvorstellung von der zukünftigen Weltgesellschaft und den Entwurf einer neuen Kosmopolitengesellschaft, in der universelle, menschliche Werte herrschen und alle Kulturen der Erde willkommen und koordiniert sind:

*Menschen jeglicher Hautfarbe, Rasse, Religion und aus allen Kontinenten bewegen sich im Quartier Latin, sie treffen sich in den Hörsälen und in den Unterrichtsräumen, in den Höfen der Fakultäten und Räumen der Bibliotheken, niemand verleugnet den anderen, feindet ihn an oder fragt nach seiner Nationalität, seiner Religion, seiner Sprache oder seiner Zivilisation. Alle sind Kinder des „Quartier Latin“. Ein schwarzer Dozent hält einen Vortrag vor weißen Studenten, ein weißer oder blonder Dozent unterrichtet Farbige (al-mulawwanīn) und die authentische französische humanistische Zivilisation und ihre Kultur verleihen dem Quartier Latin (das Herz von Paris) seinen ausgezeichneten kulturellen Geschmack.*⁹⁵²

⁹⁴⁶ Ebd., S. 215.

⁹⁴⁷ Ebd., S. 149.

⁹⁴⁸ Ebd., S. 134.

⁹⁴⁹ Ebd., S. 51.

⁹⁵⁰ Ebd., S. 12.

⁹⁵¹ Ebd., S. 120.

⁹⁵² Ebd.

SCHLUSSBEMERKUNGEN: Mit dieser Arbeit habe ich mich bemüht, den Themenkomplex *Westen* aus imagologischer Perspektive zu durchleuchten und einen repräsentativen Querschnitt der literarisch festgehaltenen Bilder des Westens in den arabischen Romanen Marokkos aufzuzeigen und zwar von den ersten Berührungsmomenten der Marokkaner mit der Gattung Roman bis in die jüngste Gegenwart hinein.

Nach der Durchführung exemplarischer Lektüren wollen wir nun zu den Ausgangsfragen zurückkehren: Welche Schlüsse dürfen aus der Untersuchung des Bildes des Westens im Wechsel der historischen Ausformungen im marokkanischen Roman arabischer Sprache bis heute gezogen werden? Welche Rollen spielen Bilder und imago-type Strukturen in der Beurteilung des Westens? Einige der theoretischen Fragestellungen und Hypothesen, die eingangs aufgeworfen und gestellt wurden, möchte ich an dieser Stelle noch einmal aufgreifen, um zu sehen wie sie bzw. inwiefern sie ihre Anwendung in den analysierten Romanwerken gefunden haben. Vorwegnehmend lässt sich sagen, dass die Ausgangshypothese, der Roman sei als literarische Gattung ein potentiell Medium, um die Alterität zu erfassen und literarisch nachhaltig zu gestalten, sich als bestätigt erwies.

Die Lektüre hat gezeigt, dass der Westen in den Romanen, die als Grundlage für die imagologischen Untersuchungen gedient haben, nicht nur große Aufmerksamkeit erfährt, sondern dass er zum Raum der Inszenierung und der Artikulation des Westens schlechthin geworden ist. Augenfällig avanciert der Westen heutzutage zu einer der konstantesten und faszinierendsten Beschäftigungen des arabischen Romans.

Eine weitere wichtige Erkenntnis ist die Tatsache, dass der Westen im Bewusstsein Marokkos allgegenwärtig ist. Er ist nicht nur eine machtpolitische und wirtschaftliche Realität, sondern auch eine ausstrahlungskräftige, künstlerische Spiegelung, die das marokkanische Geistesleben nachhaltig beeinflusst und inspiriert hat. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die Begegnung mit dem europäischen Gedankengut eine der entscheidendsten Faktoren in der Grundlegung und Weiterentwicklung des modernen marokkanischen Romans ist. Gewiss durchdringt die Faszination und Überzeugungskraft der westlichen Welt, wie alle Bereiche des marokkanischen Lebens, auch die marokkanische Literatur. So ist beispielsweise der Einfluss des westlichen Romans auf die Schreiberfahrung des marokkanischen Schriftstellers auf der Inhaltsebene entscheidend. Die Begegnung mit dem Westen wurde zu einer Inspirationsquelle für seine literarische Schöpfung. Der Westen war in diesem Sinne kein fremdes Element, sondern, wenn auch unbewusst, ein

vertrautes Element, das sein Schaffen und seine Produktivität als Schriftsteller stimulierte. Das Eindringen der Welt des Westens in das Denken des Marokkaners animiert den marokkanischen Schriftsteller dazu, mehr Mut zu zeigen, gewisse tabuisierte und verschwiegene Themen anzuschneiden und das von Tradition geprägte Gedankengebäude zu erschüttern. Auch stilistisch ist die Rolle des westlichen Romans nicht zu leugnen. Auf Grund seiner Faszination und des Innovationspotentials haben westliche narrative und sprachästhetische Strukturen Einzug in den marokkanischen Roman gefunden und ihn folglich aus den Fesseln des arabischen klassizistischen Geschmacks befreit.⁹⁵³ Immer mehr bedienen sich marokkanische Schriftsteller einer innovativen Erzählsprache mit viel Symbolik, Verfremdung, Traumbildern, Allegorien und oft Ironie anstelle des gewohnten realistischen und klassischen Erzählschemas mit chronologischem Handlungsablauf und einer Sprache, die mit der Gegenwart nichts mehr zu tun hat.⁹⁵⁴

Ich gelangte in der vorliegenden Untersuchung unter anderem auch zu der Erkenntnis, dass der Begriff *Westen* sich historisch fortwährend wandelte und neu definiert wurde. Auch aus diesem Grund nimmt die vorliegende Arbeit nicht nur eine analytische, sondern auch eine chronologische Perspektive ein:

A- CHRONOLOGISCHE PERSPEKTIVE:

Die analysierten Romanen habe ich in chronologischer Reihenfolge exemplarisch vorgestellt, da die Haltung der marokkanischen Schriftsteller – wie soeben erwähnt – gegenüber dem Westen historisch wandelnden Bedingungen unterlag, welche für die Perzeption des Westens und seine Bewertung bestimmend waren. Die chronologisch orientierte Darstellung bietet nicht nur einen umfassenden Überblick über die Entstehung der marokkanischen *Europaromane*⁹⁵⁵, sondern legt auch die wichtigen Entwicklungslinien frei, die das Bild des Westens bis heute prägen. Ich habe das Spektrum an literarischen Begegnungskonzeptionen mit dem Westen in vier zu unterscheidenden zeitlichen Schritten analysiert:

⁹⁵³ Vgl. al-Ḥaṭīb, Ibrāhīm: al-Kitāba bi-wāsiṭat al-ġarb, *Aqlām (al-maġribīya)*, Nr. 5, November 1978, S. 92.

⁹⁵⁴ Ašahbūn, ʿAbdalmālik: Āliyat at-taġdīd fī r-riwāya al-ʿarabiya al-ġadīda. Fès: Manšūrāt mā baʿd al-ḥadāṭa, 2005, S. 85-130.

⁹⁵⁵ Sämtliche Fremderfahrungen marokkanischer Schriftsteller ereigneten sich hauptsächlich auf europäischem Boden. Daher wird der Westen in ihren Werken mit Europa gleichgesetzt.

1- PHASE DER IDEALISIERUNG DES WESTENS (Ende der 40er bis Ende der 60er Jahre). Diese Phase ist gekennzeichnet durch die grenzenlose Schwärmerei für den Westen. Während dem Westen Bewunderung entgegengebracht wird, bleibt die Haltung der Heimat gegenüber äußerst negativ. Die Romanfiguren sind traumatisiert durch ihre Überzeugung einer retardierten Stellung gegenüber dem Westen, den sie als Maßstab aller Dinge begreifen.

2- POSTKOLONIALE PHASE (Anfang bis Ende der 60er Jahre). Die Romane dieser Phase bewegen sich innerhalb des Kolonialdiskurses. Sie thematisieren den Westen aus der Position eines engagierten Nationalismus, für den die Kolonialzeit eine Art Erinnerungssymbolik der marokkanischen Identität darstellt. Die Schriftsteller sehen daher in ihren Romanen einen vorzüglichen Multiplikator gegen das kolonialistische Ideologiengeflecht des Westens und seine kolonialistisch orientierten Theorien, die auf die Dichotomisierung der marokkanischen Bevölkerung abzielen. Mithin verflacht der ganze Begriff *Westen* in dieser Phase lediglich zu einer kolonialistischen Bezeichnung.

3- PHASE DER DISKURSIVIERUNG (Anfang der 70er Jahre bis Ende des 20. Jahrhunderts). Die Wahrnehmung des Westens dieser Phase ist diskursiv reflektiert und konstruiert. Viele theoretische Ansätze und diskursive Annäherungen, die im akademischen Betrieb Anwendung fanden, wurden im Roman thematisiert und erlangten eine große Virulenz. Die Problematik identitärer Diskurse und andere kontroverse diskursive Zusammenhänge sind in den Romanen überdeutlich geworden. Die Schriftsteller haben ihre Illusion dem Westen gegenüber verloren und beziehen eine grundsätzliche Gegenposition dazu. Sie betonen eine bewusste Absage an die dominante okzidentale Sichtweise und die zivilisatorische Führungsrolle und votieren für eine geistige Öffnung, die aber nicht im Sinne der „Verwestlichung“ oder „Europäisierung“ sein sollte. Diese Perspektive wurde im Laufe der Zeit um eine wesentliche Veränderung bereichert. Es vollzog sich nämlich zu Beginn der 1970er Jahre in der Darstellung des Westens eine Wende hin zum selbstkritisch Bewertenden. Der Westen wurde dabei zu einem Vehikel der Reflexion der misslichen Zustände in der Heimat.

4- PHASE DES KULTURELL-DIALOGISCHEN AUSTAUSCHES (Anfang des 21. Jahrhunderts). In dieser Phase scheint der Westen eine neue Aufladung zu erfahren. Der Wille, die Einstellung dem Westen gegenüber neu zu definieren, ist bei den Schriftstellern dieser Phase stark ausgeprägt. Die Schriftsteller zeigen ein ausgeprägtes Bewusstsein für eine Verschmelzung des Eigenen mit dem Anderen und die Koexistenz der Kulturmodelle. Man hat den Eindruck, dass das alte Europabild

im marokkanischen Roman allmählich verblasst und ein neues zum Vorschein kommt. Fehlteile, klischeehafte Motive, stereotype Bilder und Denkschablonen, die durch die marokkanische und arabische Literatur wanderten, wurden allmählich durch rationale Bilder ersetzt. Figuren werden von ihrer Typisierung und Schablonisierung befreit und mit pulsierendem Leben erfüllt. Die Schriftsteller scheinen vom Geist und dem Wunsch der Rekonziliation und der Kultur des Dialogs motiviert: Die Vorstellung von einem friedlichen Zusammenleben der Kulturen ist in den Vordergrund ihrer Werke getreten. Die Akzeptanz des *Anderen*, also des Westlers (al-insān al-ġarbi) und die gegenseitige Anerkennung sind zu einer Voraussetzung für den Fortschritt geworden. Den kontemporären Romanen ist es gelungen, die Tore der Beziehung zum Westen auf neue, weite Horizonte zu öffnen, in denen *die Wunde der Vergangenheit* nichts weiter ist, als eines der vielen Elemente, die das Zeitgedächtnis konservieren wird. Die Schriftsteller sehen in ihren Romanen ein vorzügliches katalytisches Instrument kulturell-dialogischen Austauschs. Sie appellieren an eine realistische Einschätzung des Westens und dazu, die religiös vermittelten Vorurteile, die lange Zeit in den Köpfen gewohnt haben, zu bekämpfen. Sie plädieren für den Abschied von Vereinheitlichungsmodellen und einheitlichen Einzelkulturen, deren Verfechter der Ansicht sind, Kulturen hätten hochgradig differenziert und separiert von einander zu existieren. Die Vielfältigkeit der Kulturen ist für sie keine *Bastardisierung* der Welt (Tahġin al-Ālam), sondern lobenswert und eine Bereicherung für die Welt von morgen.

B- ANALYTISCHE PERSPEKTIVE:

Als Ergebnis der Analyse lassen sich einige allgemeine Beobachtungen zusammenfassen: Im Einklang mit der theoretischen Bildforschung und dem imagologischen Einsatz der vorliegende Studie konnte ich viele Imagotypen herausarbeiten, die keineswegs ornamental verwendet wurden, sondern kulturelle und historische Assoziationen schaffen und Denkmodelle liefern.

An den Texten konnte nachgewiesen werden, dass die Beziehung zwischen „autoimagotyp“ und „heteroimagotyp“, also zwischen Selbst- und Fremdbildern, eine wechselseitige ist. Die Entstehung jeglicher Fremdbilder hängt mit dem Vorhandensein von Selbstbildern zusammen. Die von mir untersuchten Werke lassen unmissverständlich erkennen, wie vertraut die marokkanischen Autoren mit dieser reziproken Gegenüberstellung sind, um hier einen sinnigen Ausdruck *der Aachener Schule* zu benutzen. Geschickt überziehen sie ihre Romane mit einem dichten Netz von Imagotypen, welche antithetische Manier bezeugen:

SELBSTBILD: Das Selbstbild der Marokkaner entsteht in den analysierten Romanen durch dessen Abgrenzung von den Europäern und wirkt in diesem Vergleich negativ gefärbt. Im Allgemeinen werfen die Schriftsteller kein gutes Licht auf ihre Landsleute, im Gegenteil sie lassen sie Europäern gegenüber zunehmend in der Position des Schwächeren erscheinen. Stereotype und Vorurteile machen sie hauptsächlich an ästhetischen Parametern fest. Als Indikatoren ihrer Selbstdarstellung benutzen sie vermehrt Statussymbole, soziale Errungenschaften und äußere Identifikationszeichen wie Kleidungsstil, sowie Verhaltensweisen und Charaktere. Viele möchten zu gern als westlich gelten. Einige schämen sich sogar ihrer Herkunft und sind mit ihrem Status als "billige Ware" auf dem Arbeitsmarkt unglücklich. Andere kehren der Heimat endgültig den Rücken, nehmen eine westliche Staatsangehörigkeit an oder tauschen gar ihren eigenen Namen **gegen einen westlichen**. Einen Perspektivwechsel der Marokkaner kann man in den Romanen erst dann beobachten, wenn die marokkanischen Figuren vom Heimweh eingeholt werden oder sie in ihren Träumen vom Europa als „Land der Beute“ (arḍ al-ḡanīma) und als „dem versprochenen Land“ (al-arḍ al-mau‘ūda) enttäuscht werden und sich in einer Notlage befinden. Erst dann entstehen positive Klischees, und der Gegensatz zwischen der vertrauten Heimat und der bedrohlichen, feindseligen Fremde wird am stärksten betont. Die Erzähler sehen von nun an stolz in der Heimat den Inbegriff von Geborgenheit und Urbegriff allen Lebens. Sie tragen hier auktoriale Züge oder sind ganz und gar mit den Autoren verschmolzen. Als Ergebnis ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass das Selbstbild in den Quellentexten sehr oft aus der Perspektive des Europäers konstituiert wird. Diese Bilder stellen nicht die Wirklichkeit dar, sondern nur eine vermutete Wirklichkeit oder einen „vermuteten Heterostereotypen“, um hier einen Begriff aus der experimentellen und angewandten Psychologie zu verwenden.⁹⁵⁶ Das heißt, dass das Urteil sich lediglich auf die Meinung bezieht, die nach Ansicht des Autors der Westen über die Marokkaner hat. Das marokkanische Selbstbild ist somit nichts weiter als Einbildung. Transportiert wird dieses Selbstbild in den Romanen vorrangig über die Aussagen des Erzählers: Westliche Wertvorstellungen gelten demnach als Bezugssystem für die Beurteilung der Marokkaner, so dass die westlichen Merkmale als hochwertig und überlegen und die Marokkaner als unterlegen angesehen werden. Vom westlichen Schauplatz aus wird der Blick auf die

⁹⁵⁶ Vgl. K. Sodhi, R. Bergius und K. Holzkamp, „Die reziprokale Verschränkung von Urteilen über Völker“, in Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie, 1958, 5, S. 547-604, hier S. 547.

Araber und somit auch auf die Marokkaner in den Romanen dann mit einem Bündel negativer Bewertungen, Attributen und Gefühlen befrachtet. Sie nehmen eine niedrige Stellung in der westlichen Gesellschaft ein und werden als Sinnbild für Rückständigkeit, als reale Feinde und eine Bedrohung für westliche Gesellschaften betrachtet. Dabei stellt man immer wieder fest, dass zur Ausgrenzung und Diffamierung der Araber herangezogene Beispiele nichts mit der Realität zu tun haben, sondern an historische Ereignisse anknüpfen. Diese sind in einem großen Ausmaß für die Entstehung nationaler Stereotypen verantwortlich und prägten das Bild über Jahrhunderte hinweg.

Die untersuchten Texte liefern exemplarische Beispiele dafür, dass imagotype Elemente, insbesondere Stereotypen äußerst schwer abbaubare Konstrukte sind. Es sind tiefverwurzelte Vorurteile und hartnäckige Vorstellungen, die – trotz historischer Wandlungen – lang- und zählebig sein können. Sie lassen sich zu jeder Zeit vergegenwärtigen und können situativ hochgespült werden. In politischen oder wirtschaftlichen Krisenzeiten etwa werden die Araber in den Romanen als Sündenböcke betrachtet und immer wieder Opfer von Pogromen.

Ein weiteres Kriterium für die mögliche Vergegenwärtigung der latent existierenden Stereotype bilden die politischen Beziehungen, die Europa und Marokko miteinander unterhalten.

Eines der interessantesten Ergebnisse, das sich aus den untersuchten literarischen Zeugnissen ablesen lässt, ist zweifelsohne der Versuch des marokkanischen Romans, sich von dem ostarabischen Roman mit seinem *Erotismuskonzept*, der mit einer unübersehbaren Sexualisierung der Orient-Okzident Beziehung verschränkt ist, distanzieren zu wollen. Der Aufbruch des marokkanischen Schriftstellers in den Okzident ist kein revanchistischer Akt (Mašrūʿ intiqāmī).⁹⁵⁷ Er reist nicht in den Westen, um etwa seine „maskuline Potenz nutzbar zu machen“⁹⁵⁸ oder um seine Unterlegenheitskomplexe sexuell zu kompensieren, wie beispielsweise im Falle der Hauptfigur Muṣṭafā Saʿīd in dem vielgerühmten Roman aṭ-Ṭayyib Ṣāliḥ *Mausim al-ḥiğra ilā š-Šamāl*, sondern er hat andere Gründe und Sorgen. Die *erotische westliche Frau*, die in vielen ostarabischen Romanen als Kuriosum betrachtet wird, ist für den marokkanischen Literaten – vielleicht auf Grund der geographischen Nähe – kein obsessives Thema. Vielmehr dient ihm die produzierte *Fremde* Europas als Projektion des Ungenügens in der Heimat und als Tarnmaske für die nationale Selbstkritik. Der

⁹⁵⁷ Vgl. Ṭarābīšī, Ğūrğ 1997.

⁹⁵⁸ Vgl. Ṣāliḥ, Ṣalāḥ: *Šaḥṣīyyāt ġarbīya fi riwāyāt ʿarabīya*, S. 65-80, siehe dazu auch Ṭarābīšī, Ğūrğ: *ar-Ruğūla wa-idyūlüğyā ar-ruğūla fi r-riwāya al-ʿarabīya*. Beirut: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 1983.

Westen dient lediglich dazu, die Lage in der Heimat zu beleuchten. Die Begegnung mit dem Westen wird zum Stimulans der Auseinandersetzung, nicht etwa mit dem *Anderen*, sondern vor allem mit sich selbst. Durch die produzierte westliche Fremde im Werk versuchen die Autoren den Blick auf die eigene Wirklichkeit zu schärfen und diese erkennbar zu machen. Sie wollen die eigenen Schwächen und Defizite ans Tageslicht bringen, die vielleicht ohne den Westen verborgen geblieben wären.⁹⁵⁹ Im Bild *des Anderen* erscheint das projizierende Subjekt selbst, was sich hier mit den Thesen der von der *Aachener Schule* entwickelten Theorien ganz und gar deckt.⁹⁶⁰

FREMDBILD: Der Westen hat, wie das Wort in seinen Schattierungen deutlich macht, eine vielfältige Bedeutung und Aussagekraft. So verschieden die Erfahrungen sind, so variiert auch die Beschreibung des Westens im Blickwinkel der Romane. Insgesamt kann festgestellt werden, dass die thematischen Grundrisse der Romane und die darin vielfältigen Erscheinungsformen des Westens eine klare Ambivalenz der Weltsicht der marokkanischen Schriftsteller zu erkennen geben. Eine eindeutige Dominanz des verbreiteten Modells „positives Eigene“-„negatives Fremde“ konnte nicht festgestellt werden. Die Romane, so kann man zusammenfassen, vermitteln kein einheitliches und konsonantes Bild vom Westen, sondern ein doppelseitiges Bild, mit positiv-negativen Gemeinsamkeiten der westlichen Länder. Das Gesamtbild des Westens oszilliert zwischen Verzauberung und Entzauberung, zwischen Bewunderung, Begierde und Verabscheuung, zwischen dem Gefühl der Zugehörigkeit zum *Süden* und der Sehnsucht nach dem *Norden*. Hier könnte eine Skala von fast vollständiger Identifikation mit dem Westen bis hin zum Kulturschock aufgestellt werden.

POSITIVES FREMDBILD. Das *Okzidentalismus-Konzept* zeichnet ein Wunschbild, in dem der Westen besondere Züge und Güter besitzt, die Marokko entbehrt. Die Autoren loben vor allem die gesellschaftlichen und geistigen Errungenschaften und die Zukunftsorientierung der westlichen Lebenswelt. Der Westen wird als ein Modell für eine neue Ära stilisiert. Er steht für die neue Welt, für das wissenschaftliche Zeitalter, den technischen Fortschritt, die neue Lebensform der urbanen und mondänen Existenz und vor allem für die freiheitliche Demokratie. Der Westen wird zur positiven Kontrastfolie, auf der stark hervortreten soll, was an der Heimat zu

⁹⁵⁹ Vgl. Laḥmidānī, Ḥamīd 1985.

⁹⁶⁰ Vgl. z.B. Pageaux, Daniel-Henri: Une perspective d'études en Littérature comparée. In: Synthesis. Bulletin du Comité National de la Littérature Comparée de la République Socialiste de Roumanie, 8, (1981), S. 169-185, (hier S. 171f.)

kritisieren ist. Auf subtile Weise reflektieren die Schriftsteller die gesellschaftlichen Missstände in der Heimat. Die bisherigen Errungenschaften europäischer Zivilisation sollen die Mängel in der Heimat vor Augen führen.

NEGATIVES FREMDBILD. Trotz zahlreicher vorteilhafter Wesenszüge fällt der Gesamteindruck des Westens nicht ausschließlich positiv aus. Parallel zu all den Fixpunkten des westlichen Topos gehören auch negative Korrelate. Die marokkanischen Schriftsteller blicken auf den Westen durchaus mit kritischen Augen. Der Westen steht auch für Vereinsamung und Entfremdung, Individualisierung und die damit einhergehende Loslösung des Individuums aus der Gemeinschaft. Zudem symbolisiert er den materialistischen Zeitgeist und die Dehumanisierung durch das Kapital und den Konkurrenzkampf. Am deutlichsten treten Kontrastierungen im Rahmen des Konzepts „Prosperität und goldener Westen“ hervor. Hier werden die gesamten überspannten Wunschvorstellungen, mit denen die Protagonisten ihre Reise in die *Neue Welt* angetreten haben, regelrecht erschüttert. Der Westen erscheint nicht mehr als Ziel von Träumen, als Inbegriff gesellschaftlichen Ansehens und materiellen Wohlergehens, sondern als Ort der Marginalisierung, Erniedrigung und Unmenschlichkeit.

Als Tendenz ist auch festzuhalten, dass dem theologischen Diskurs in den analysierten Romanen so gut wie keine Bedeutung zukommt. Die Religion bildet keine Grundlage. Der marokkanische Romanautor tritt so gut wie nie *als homo religiosus* auf, wie etwa im Falle der marokkanischen Reiseberichte.⁹⁶¹

Die Untersuchungsergebnisse dieser Arbeit zeigen, dass das Bild des Westens im marokkanischen Roman in erster Linie auf weit zurückliegende historische Gegebenheiten gründet und nicht auf religiöse. Maßgeblichen Anteil haben die langlebigen und emotional besetzten Geschichtsbilder und Hypothesen, die die Perzeption der Gegenwart determinieren und den Diskurs über den Westen prägen.

⁹⁶¹ In den marokkanischen Reiseberichten wurde, wie wir eingangs festgestellt haben, die Wahrnehmung und Darstellung der Europäer hauptsächlich an sittlichen und religiösen Parametern festgemacht. Religion hatte eine grundlegende, identitätsstiftende Bedeutung. Durch religiöse Argumente wurden die Europäer in eine „schlechte und abwertende Andersheit“ zurückgestellt. Oft nutzten die marokkanischen Gesandten Stereotypen und Vorurteile lediglich dazu, den Europäer sittliche Verfehlungen und Dekadenz anzulasten. Sie entwarfen ein negatives Fremdbild und zogen auf der Basis moralischer Werte eine strikte kulturelle Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Freizügig lebende Europäer wurden als sündhafter Lebenswandel dargestellt, freizügig gekleidete Europäerinnen wurden als liederlich, ungezügelt triebhaft und damit als etwas Abschreckendes und Böses charakterisiert.

Die Jahre europäischer Herrschaft haben nicht nur das marokkanische kollektive Gedächtnis geprägt, sondern ein Trauma im Selbstbild des geistigen Marokkos ausgelöst. Dieser antiwestliche Geist, der kognitiv und emotional bei den Marokkanern verinnerlicht ist, fand Aufnahme in das literarische Repertoire. Die doppelgesichtige Kultur ist das Konzept, das eine deutliche Ausprägung – vor allem in den postkolonialen Roman – gefunden hat und das getreu der Maxime „der Zweck heiligt die Mittel“ handelt.⁹⁶² Eine Kultur, die sich, nach Ansicht der Autoren, einerseits humanistische und übernationale Ideale verschreibt, andererseits aber für sich das Vorrecht beansprucht, von Machtstrukturen und Hegemonie Gebrauch zu machen, wenn es um die Legitimierung der vitalen politischen und wirtschaftlichen Interessen geht. Die vorgelegte Studie verkennt aber nicht, dass der entscheidende Einflussfaktor auf *die Imagerie des Westens*, nicht ausschließlich in der Vergangenheit zu suchen ist, sondern auch in der Selbsterfahrung resultiert. Die Romane schildern Begegnungen mit den Westlern, reflektieren ihre Lebensformen und politischen Systeme. Trotzdem – und das ist ein weiteres wichtiges Ergebnis dieser Studie – blieben die Wahrnehmung selektiv gesteuert und die literarischen Bilder symbolhaft. In weiten Teilen der von mir untersuchten Werke werden die Europäer einseitig präsentiert. Besonders zwei Repräsentationstechniken sind für die Romanautoren kennzeichnend: Die westlichen Hauptfiguren treten stark typisiert und symbolisiert auf. Betrachtet man die Fremdbilder in den analysierten Romanen, vor allem die der früheren Phasen, so trifft man viele Klischees und Vorurteile, die über die Figurengestaltung transparent gemacht werden. Sie werden als Angehörige des westlichen Kollektivs und dessen Repräsentanten dargestellt, weniger aber als integere Individuen bzw. Romanfiguren bewertet. Ihre Wesensentität wird pauschalisiert und lediglich auf wenige klischeehafte Motive, Attitüden und Handlungsschemata reduziert, die zum größten Teil von den *Okzidentalismus-Konzepten* gestaltet werden. Der Westler wird entessentialisiert, indem seine komplexen psycho-sozialen Hintergründe und Differenzierungen im Großen und Ganzen unberücksichtigt bleiben und bloß auf einige wenige stereotyp formulierte Eigenschaften beschränkt werden. Um auf sein richtiges Wesen zu kommen, muss der Westen von den Schriftstellern gründlich und neu bedacht werden. Denn

⁹⁶² Vgl. Şalih, Şalâh: Şahşiyât garbîya fi riwâyât ‘arabîya. In: Mağallat *Fuṣūl*, muğallad 15, Nr. 4 (Winter 1997), S. 65-80, hier S. 70.

wertvoll ist die Literatur erst dann, wenn sie den Freiraum, den sie als Fiktion hat, nutzt, um verkrustete Fremdbilder aufzubrechen und Gegenbilder zu erzeugen.⁹⁶³

⁹⁶³ Siehe Stanzel, Franz K. (1974), S. 79f.

LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR:

a) WESTLICHE AUTOREN:

BOWLES, PAUL

1959 Das Haus der Spinne. Ein marokkanischer Roman, Hamburg

1990 Der Weg nach Tassemsit. Und andere Reiseerzählungen aus der nicht-christlichen Welt. Bonn, *Frank & Frei*

BUCHER, FRANK

1937 Ritt ins dunkle Marokko. Tagebuch seiner ersten marokkanischen Reise 1858, hrsg. von Gottfried Wälchli, Aarau und Leipzig

CANETTI, ELIAS

1968 Die Stimmen von Marrakesch. München

KAMINSKI, ANDRÉ

1983 Die Gärten des Mulay Abdallah. Neun wahre Geschichten aus Afrika. Frankfurt/Main

KIRCHBACH, MARIA VON

1954 Schwarzer Mond über Marrakesch. München

KOHNERT, HARRY:

1997 Mein Herz blieb in Marokko. Münster

LÖWENSTEIN, WILHELM ZU, PRINZ

1846 Ausflug von Lissabon nach Andalusien und in den Norden von Marokko im Frühjahr 1845. Dresden u. Leipzig

OSSENDOWSKI, FERDINAND

1927 Die Löwin. Ein marokkanischer Roman. Dresden

b) MAROKKANISCHE AUTOREN:

AL-‘ALAMĪ, YŪSUF AMĪN

2000 al-Muhāgīrūn as-sirriyūn. Casablanca: Manšūrāt Edif

AL-‘ARWĪ, ‘ABDALLĀH

‘2000 al-Ġurba. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfī al-‘arabī

2001 al-Yatīm. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfī al-‘arabī

BEN JELLOUN, ABDELMJID = BINĠALLŪN, ‘ABDALMAĠĪD

2005 Fī ṭ-Ṭufūla. Rabat: Dār an-našr al-Ma‘rifa

ĠALLĀB, ‘ABDALKARĪM

⁴1974 Dafannā l-māḍī. Rabat: Maṭba‘at ar-Risāla

2006 Šarqīya fī Bārīs. Rabat: Manšūrāt Marsam

AL-MĀĤĪ, BANBĪN

1999 Akalat al-luḥūm. Paris: Manšūrāt *Fayar*

NĪNĪ RAŠĪD

²2006 Yaumiyāt muḥāğir sirri. Rabat: Manšūrāt ‘Ukāz

AṬ-ṬŪD, BAĤĀ’ADDĪN

2001 al-Ba‘idūn. Kairo: Riwayāt al-Hilāl

ZAFZĀF, MUḤAMMAD

2007 al-Mar’a wa-l-warda. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī

ABŪ ZAID, LAILĀ:

1983 ‘Ām al-fil. Rabat: Maṭba‘at al-ma‘ārif al-ğadīda

SEKUNDĀRLITERATUR:

‘ABBĀS, IBRĀĤĪM

¹2005 ar-Riwaya al-mağāribīya, Tašakkul an-naşş as-sardī fi ḍau’ al-bu‘d al-idyūluğī.

Alger: Dār ar-Rā’id li-l-kitāb

ABD AL-KARIM

1927 Memoiren. Mein Krieg gegen Spanien und Frankreich. Dresden

‘ABDARRAĤMĀN, ṬAHA

2000a Su’āl al-aḥlāq. Musāhama fi n-naqd al-aḥlāqī li-l-ḥadāṭa al-ğarbiya. Casablanca, Beirut.

2000b Ḥiwārāt ḥaula al-mustaqbal. Rabat: Manšūrāt az-Zamān, Nr. 13

2000c al-Ḥaqq al-‘arabī fi l-iḥtilāf al-falsafī. Casablanca, Beirut

‘ABDALGANĪY, MUŞṬAFĀ

1999 Qaḍāyā ar-Riwaya al-‘arabīya. Kairo: ad-Dār al-mişriya al-lubnāniya

ABŪ L-‘AINAIN, FATHĪ

1999 Şurat aḍ-ḍāt wa-şurat al-āḥar fi l-ḥitāb ar-riwā’i al-‘arabī. In: Labīb Ṭāhir (Hrsg.).

Şurat al-āḥar. al-‘Arabī nāziran wa-manzūran ilaih. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabīya

AL-ADAB AL-MAGRIBĪ FĪ UFUQ 2000

2000 Fihris al-Ibdā‘āt wa-l-abḥāṭ 1998-1999, Manšūrāt al-ğam‘īya al-mağribīya li-t-tansīq bain al-bāḥiṭin fi l-ādāb al-mağāribīya wa-l-muqārana, Dār al-Qarawiyin

AL-ADAB AL-MAGĀRIBĪ AL-YAUM.

2006 Qirā’āt mağribīya. Mağmu‘a min al-Baḥiṭin (Kollektives Buch). Rabat

AFĀYA NŪRADDĪN

2001 as-Sulṭa wa-l-Fikr. Naḥwa ṭaqāfat al-i‘tirāf fi l-Mağrib. Casablanca: Manšūrāt az-Zaman

AGERON, CHARLES-ROBERT

1972 La politique berbère du protectorat marocain de 1913 à 1934, in: ders. Politiques Coloniales au Maghreb. Paris

AGMĪR ʿABDALWĀḤID

2001 al-Hiğra ilā l-maut. Isbāniyā wa-aḥdāt Iliḥidū. Rabat: Manšūrāt az-Zaman

AḤSĀIN, ʿABDALḤAMĪD

1987 Uṣūl siyāsāt Faransā al-barbariyya ilā ġāyat 1930. Rabat

ʿALAWĪ MDAĠRĪ, ʿABDALLĀH:

2006 al-Baḥr al-abyaḍ al-mutawassiṭ wa-l-muhāgīr as-sirrī fī l-Adab al-mağāribī al-yaum.

In: al-Adab al-mağāribī al-yaum. Qirāʾāt mağribiyya. Mağmūʿ a min al-Bāḥiṭīn.

Casablanca: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib

AL-ʿALAWĪ AL-FALLĀḤ, MUḤAMMAD

1990 Mulāḥazāt ḥaula manḥağ at-tafkīr ladā ʿulamāʾ al-Mağrib fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar.

In: at-Taqāfa wa-t-taḥawwulāt al-iğtimāʿiyya, Aʿmāl nadwat kulliyat al-ādāb

Casablanca (Mārz 1988). Rabat: Manšūrāt ʿUkāz

AL-ʿALAWĪ AL-FALLĀḤ, MUḤAMMAD

2000 an-Nuḥba al-mağribiyya bain al-inğilāq wa-l-infiṭāḥ fī awāḥir al-qarn 19 wa-bidāyat

al-qarn 20. Casablanca: Manšūrāt kulliyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya Ibn Msik

ALBERTINI, RUDOLF VON

1966 Dekolonisation. Die Diskussion über Verwaltung und Zukunft der Kolonien

1919-1960. Köln

1976 Europäische Kolonialherrschaft 1894. Zürich

AL-ʿALLĀM, ʿABDARRAḤĪM

2000 Bibliyūğrafiyyā ar-riwāya al-mağribiyya: 1942-1999, Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb

al-Mağrib

AL-ʿALLĀM, ʿABDARRAḤĪM/QĀSIMĪ, MUḤAMMAD:

2003 ar-Riwāya al-mağribiyya al-maktūba bi-l-Luğa al-ʿArabiyya. al-Ḥašila wa-l-masār.

1942-2003, Rabat

ʿALLŪŠ, SAʿĪD

1981 ar-Riwāya al-ʿarabiyya wāqiʿ wa-Āfāq. Beirut: Dār Ibn Rušd li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr

1986a Azmat al-adab al-muqāran. Casablanca: al-Muʿassasa al-ḥadiṭa

1986b Madāris al-Adab al-muqāran. Dirāsa manḥağiyya. Beirut, Casablanca: al-Markaz

at-taqāfi al-ʿarabi

1987 Mukawwināt al-adab al-muqāran fī l-ʿālam al-ʿarabi. Casablanca: Shospress

ALLOUSCH SAĪD

1987 Les Écoles de la Littérature Comparée. Casablanca: Le Centre Culturel Arabe

AMANŠŪR, MUḤAMMAD

1999 Ḥarāʾiṭ at-tağrib ar-riwāʾi. Fès:Infobrants

2006 Istrātiğiyat at-tağrib fī r-riwāya al-mağribiyya al-muʿāšira.

- Casablanca: Šarikat an-našr wa-t-tauzi[‘] al-Madāris
- AMĪN, ĞALĀL
- 2007 Šahšiyāt lahā tārīḥ. Muḥammad Šukrī au al-aḥlāq wa-l-adab. Kairo:
Dār aš-Šurūq
- ‘AMRĀNĪ, MUḤAMMAD
- 1988 Ğāmi‘at al-Qarawiyīn fī mā bain 1914-1934. Rabat
- AL-AMRĀNĪ, AMĪN
- 2003 ar-Riwāya al-mağribīya baina quyūd at-ta’attur wa-muğāmarat
at-tağrib. Tanger: Alṭubrīs
- ANQĀR, MUḤAMMAD
- 1994 Binā’ aš-šūra fī r-riwāya al-isti‘māriya, šūrat al-Mağrib
fī r-riwāya al-isbāniya. Tetouan: Maktabat al-Idrīsī li-n-našr wa-t-tauzi[‘]
- ‘ANTARA, MUŠṬAFĀ
- 2006 al-Amāziriya wa-as’ilat al-Mağrib ar-rāhin. Rabat: Manšūrāt Ṭārik b. Zayyād
- 2007 al-Mas’ala al-Amāziğiya bi-l-Mağrib. Qirā’a fī masār at-taḥawwul min aṭ-ṭaqāfi
ilā s-siyāsī. Rabat: Dār al-Qarawiyīn
- AOURID HASSAN
- 1999 Le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc. Analyse des
discours islamiste et amazighe, Rabat
- ‘AQĀR, ‘ABDALḤAMĪD
- 1998 ar-Riwāya al-Mağribīya. al-Wāqi[‘] wa-t-tağrib. Ḥiwār. Muqaddimāt, Nr. 13-14
- 2000 ar-Riwāya al-mağribīya. Taḥawwulāt al-luğa wa-l-ḥiṭāb.
Casablanca: Šarikat an-našr wa-t-tauzi[‘] al-Madāris
- 2006 Šaut al-fardāniya. In: al-Kitāba an-nisā’iyya. Maḥkī l-anā, maḥkī l-ḥayāt.
Rabat: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib
- A‘RĀB, IBRĀHĪM
- 1983 al-Islām as-siyāsī wa-l-ḥadāṭa. Kairo: Dār al-Fikr al-‘arabī
- 2007 Su’āl al-išlāḥ wa-l-huwīya. Min as-siyāq ilā mašrū‘ al-ḥadāṭa.
Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq
- AL-‘ARWĪ, ‘ABDALLĀH
- 1970 al-Idyūlūğiya al-‘arabiya al-mu‘āšira. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa
- 1973 al-‘Arab wa-l-fikr at-tārīḥī. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa
- 1983a Mafhūm al-‘Aql. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī
- 1983b Mafhūm al-Adlūğa. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī
- 1996 Mafhūm al-‘Aql. Casablanca, Beirut: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī
- 1999 Muğmal Tārīḥ al-Mağrib, 3 Bde. Casablanca, Beirut: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī
- AŠAHBŪN, ‘ABDALMĀLIK
- 2005 Āliyat at-tağdīd fī r-riwāya al-‘arabiya al-ğadīda. Fès: Manšūrāt Mā ba‘d al-ḥadāṭa
- ‘AYYĀŠ, ALBĪR

- 1985 al-Mağrib wa-l-isti‘mār: Ḥaṣilat as-saiṭara al-faransiya. Tarğamat ‘Abdalqādir aš-Šāwī wa-Nūraddīn Sa‘ūdi. Casablanca: Dār al-Ḥaṭṭābī li-ṭ-ṭibā‘a
- AZAIKŪ, ṢADQĪ ‘ALĪ
- 2004 Namādiğ min asmā’ al-a‘lām al-ğugrāfiya wa-l-bašariya al-mağribiyya. Rabat
- ‘AZZĀM, MUḤAMMAD
- 1990 Wa‘y al-‘ālam ar-riwā’i. Dirāsāt fī r-Riwāya al-mağribiyya. Damaskus: Manšūrāt Ittiḥād
- al-Kuttāb al-‘Arab
- AZ-ZA‘FARĀNĪ, ḤĀYĪM:
- 2000 Yahūd al-Andalus wa-l-Mağrib, Tarğamat Aḥmad Šaḥlān. Rabat: Dār an-našr Marsam
- BAḤRĀWĪ, ḤASAN
- ¹1991 al-Masraḥ al-mağribī. Baḥṭ fī l-uṣūl as-sūsiyuṭaqāfiyya. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabi
- EL BAKIR, M.
- 1962 Le Cheikh Mohammed El Kettani, Bibliographie du Cheikh. Rabat: Imprimerie *al-Fajr*
- BANNĪS, MUḤAMMAD
- 1999 aš-Šā‘ir mas’ūlan ‘an al-luğa. In: Falsafa. Mağallat al-Ğami‘a al-mağribiyya li-mudarrisī al-Falsafa. Nr. 7-8
- BARḤĀB ‘UKĀŠA
- 2004 az-Zāwīya al-butšišiyya. Dirāsa mu‘azzaza bi-waṭ-ā’iq. Rabat: Dār abī Raqrār li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr
- BARRĀDA, MUḤAMMAD
- 1971a ar-Riwāya al-mağribiyya. Rabat: Manšūrāt al-Markaz al-ğāmi‘i li-l-baḥṭ al-‘ilmī
- 1971b al-Usus an-naẓariyya li-r-riwāya al-mağribiyya al-maktūba bi-l-luğa al-‘Arabīya. In: ‘Abdalkabīr al-Ḥaṭībī (Hrsg.): ar-Riwāya al-mağribiyya. Rabat: Manšūrāt al-Markaz al-ğāmi‘i li-l-baḥṭ al-‘ilmī
- AL-BARDĪ, MUḤAMMAD
- 1996 Fī naẓariyyat ar-riwāya. Tunis
- BAUSINGER, HERMANN
- 1988 Name und Stereotyp. In: Gerndt, Helge: Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder-Selbstbilder-Identität. München
- BELKADI MOHAMED OMAR
- 2007 Le Lion du Rif. Mohamed Abdelkrim al-Khattabi. Mémoires de la guerre du Rif. Traduction et Introduction Izzeddine Khattabi Riffi. Tétouan: Imprimerie *Dispress*
- BENTAHILA, ABDELALI
- 1983 Language, Attitudes Among Arabic-French Bilinuals in Morocco, Cleveton
- BENZ, WOLFGANG

- 1996 Feindbild und Vorurteil. Beiträge über Ausgrenzung und Verfolgung. München
BERGMANN, WERNER
- 2001 Was sind Vorurteile? In: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 271
BIN‘ADĀDA, ASĪYA
- 2003 al-Fikr al-iṣlāhī fi ‘ahd al-ḥimāya. Muḥammad b. al-Ḥasan
al-Ḥaḡwī namūḍagan. Casablanca: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī
BINDAḤMĀN, ĞAMĀL
- 2006 Muqawwimāt as-Siyāsa al-luḡawīya bi-l-Maḡrib. In: Āfāq. Maḡallat Ittihād Kuttāb
al-Maḡrib (März)
BINĠUM‘A, BŪŠŪŠA
- 2003 ar-Riwāya an-nisā’īya al-maḡāribīya. Tunis: al-maḡāribīya li-n-našr
BINMAS‘ŪD, RAŠĪDA
- 1994 al-Mar’a wa-l-Kitāba. Casablanca
BINMMĪS, ‘ABDASSALĀM
- 2002 Bi-ayyat Abaḡadiya yanbaḡī an naktub al-luḡa al-Amāziḡīya. In: Ğarīdat *al-Aḡdāt
al-maḡribīya*, Nr. 1247
BINSĀLIM ḤIMMĪŠ
- 1999 al-Ḥadāta wa-t-ṭaqāfa. In: al-‘Allām, ‘Abarraḥīm (Hrsg.): Su’āl al-ḥadāta fi r-riwāya
al-maḡribīya. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq
BINSALĪD AL-‘ALAWĪ, SALĪD
- 1992 al-Iḡtihād wa-t-taḡdīt. Dirāsa fi usūl al-fikr as-salafi fi l-Maḡrib. Malta: Markaz
Dirāsāt al-‘ālam al-‘islāmī
- 2006 BINṬĀMA, AḤMAD
Fann as-sira ad-dātiya (‘Alāmāt wa-usus). Fès: Manšurāt Mā ba‘d al-ḥadāta
BINZĪDĀN, ‘ABDARRAḤMĀN
- 1962 Iṭḥāf a‘lām an-nās. Rabat: al-Maṭba‘a al-malakīya
BLEICHER, THOMAS
- 1980 Elemente einer komparatistischen Imagologie. In: János Riez (Hrsg.): Literarische
Imagologie – Formen und Funktionen nationaler Stereotype in der Literatur.
Komparatistische Hefte, Heft 2. Bayreuth
- BLOCH, ERNST
- 1963 Tübinger Einleitung in die Philosophie I. Frankfurt am Main
BOERNER, PETER
- 1975 Das Bild vom anderen Land als Gegenstand literarischer Forschung. In: Sprache im
technischen Zeitalter, 56
- BONFOUR, ABDALLAH
- 1985 „Überlegungen zur Sprachpolitik und Sprachwissenschaft in Marokko“.
In: Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie (OBST) 31 S. 102-110

BOUKOUS, AHMED

1995 Société, langues et cultures au Maroc. Rabat

BOUSTA SAÏGH, RACHIDA

2005 Romanières marocaines-Épreuves d'écriture. Paris: Harmattan

BRENNER, PETER J.

1989 Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts. In: Der Reisebericht. Hrsg. von Peter J. Brenner. Frankfurt am Main

BRIGNON, JEAN

1967 Histoire du Maroc. Paris

BRUNNEL, RENE

1955 Le Monachisme errant dans l'islam. Sidi Heddi et les Heddawa, Paris

BŪDRĀ^ç, AḤMAD

2006 al-Mašhad al-ḥizbī bi-l-Mağrib ḥilāla sanat 2005. In: Ḥālat al-Mağrib 2005-2006. Rabat

BŪKŪS, AḤMAD

2004 al-Amāziğīya wa-s-siyāsa al-luğawīya wa-t-ṭaqafīya bi-l-Mağrib. Rabat: Ṭāriq b. Zayyād

BŪLA^çWĀLĪ, AT-TIĠĀNĪ

2007 al-Islām wa-l-Amāziğīya. Naḥwa fahm wasaṭi li-l-qaḍīya al-amāziğīya. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq

BUNĪT, ʿIZZADDĪN

2001 Mafhūm al-furğā wa-l-furğā aš-ša^çbiya fi t-ṭaqāfa al-^çarabiya wa-l-mağribīya. Agadir

BUṬAYYIB ʿABDAL^çĀLĪ

2001 al-Kitāba wa-l-Wa^çy. Dirasat li-ba^çd a^çmāl Ġallāb as-sardiya. Mohammedia

2006 ar-Riwāya al-mağribīya al-ān. In: Aḥmad al-Madīnī/^çAbdalfattaḥ Laḥğumrī (Hrsg.): al-Adab al-mağribī al-ḥadiṭ. ʿAlāmāt wa-maqāsid. Rabat: Maṭba^çat al-Ma^çarif al-ğadīda

BŪZIYĀNĪ, QADDŪR

1993 Šūrat al-^çUṭmaniyyīn fi kitābat ba^çd ar-raḥḥāla al-mağāriba. Meknes: Manšūrāt kulliyat al-ādāb wa-l-^çulūm al-insāniya

BŪZWĪTA, SAMĪR

2007 Makr aš-Šūra. al-Mağrib fi l-kitābat al-faransiya (1832-1912). Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq

CALVET, LOUIS-JEAN

1987 La Guerre des langues et les politiques linguistiques. Paris

CHARNAY, JEAN PAUL

1966 Courants réformateurs de la pensée musulmane. In: Normes et valeurs dans l'islam contemporain, Paris

- CHARQI, MIMOUN
 2003 Mohamed Abdelkrim El Khattabi: l'Emir guérillero. Collection histoire et lecture politique
- COLSON, BRUNO
 1994 Le tiers monde dans la pensée stratégique américaine. Paris
- CONRING, ADOLPH VON
 1884 Marocco, das Land und die Leute. Berlin
- DAGMŪMĪ, MUḤAMMAD
 1991 ar-Riwāya al-mağribīya wa-t-tağayyur al-iğtimā'ī. Casablanca
- AD-DĀHĪ, MUḤAMMAD
 1996 Dīnāmīyat al-Iqrā'. Aurāq 'Abdallāh al-'Arwī maṭalan. Faḍā'āt mustaqbaliya. Marrakech
- DĀKIR, 'ABDANNABĪ
 1997 al-Wāqi'ī wa-l-mutaḥayyil fi r-riḥla al-ūrūbīya ilā l-Mağrib. Casablanca: Manšūrāt Kauṭar
- DAMIS, JOHN JAMES
 1991 Ḥarakat al-madāris al-ḥurra bi-l-Mağrib (1919-1970). Tarğamat as-Sa'īd al-Mu'tašim. Casablanca: *Tansift*
- DAUR AL-MAR'A FĪ ḤARAKAT AL-FIDĀ' BID-DARALBAIDĀ'
 2000 Nadwat daur al-mar'a al-mağribīya fī malḥamat at-tārīḥ wa-l-waḥda. Nadwa 'ilmīya. Kullīyat al-Ādāb wa-l-'ulum al-insāniya bi-l-Qunaitira, März
- M. DERNOUNY, B. ZOULEF
 1980 Naissance d'un chant protestaire: le groupe marocain Nass El Ghiwane, in: *Peuples Mediteranéens/ Mediterranean Peoples* 12
- DEVERDUN, GASTON
 1989 Marrakech des Origines à 1912, Techniques Nord-Africaines. Rabat
- AD-DIFĀLĪ, MUḤAMMAD AL-MA'RŪF
 1996 al-Qarawiyīn wa-ṣ-ṣirā'āt as-siyāsiya fī Mağrib al-ḥimāya. In: *Maḥaṭāt fī tāriḥ al-Mağrib al-fikrī wa-d-dīnī*. Mohammedia: Maṭba'at Fḍāla
- DRAGUE GEORGES
 1951 „Esquisse d'histoire religieuse du Maroc“ (confreries et zaouias) Paris
- DUGAS, GUY
 1979 Contribution à l'état des recherches imalogogiques au Maghreb, Échanges (1).
 1984 La politique berbère ou l'idéologie «Berbèriste» au Maroc colonial. Colloque, Maghreb-Revieux-La Baume-Les Aix, (le 26.6.1984)
- DURUSOY, MAURICE
 1976 Avec Lyautey, homme de guerre, homme de paix. Paris: Nouvelles Editions latines
- DYSERINCK, HUGO

- 1966 Zum Problem der „images“ und „mirages“ und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: *Arcadia* 1. Bonn
- 1980 Der Beitrag der Komparatistik zur Rezeptionsforschung und die Möglichkeit einer fachspezifischen Rezeptionsforschung innerhalb der Komparatistik.
In: Konstantinovic, Zoram/Manfred Naumann (Hrsg.): *Proceedings of the IXth Congress of the ICLA*. Bd. 2. Innsbruck
Neuere Veröffentlichungen zur Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: *Die Neueren Sprachen*, Heft 2
- 1981 *Komparatistische Imagologie*. In: *Komparatistik. Eine Einführung. Aachener Beiträge zur Komparatistik* Bd.1/2. Bonn
- EICKELMANN, DALE F.
- 1972-1973 *Quelques aspects de l'organisation politique et économique d'une zaouia marocaine du 19ème siècle un brouillon sociologique* Bulletin de la Société d'Histoire du Maroc Vol. IV-V
- ELGER, RALF
- 1994 *Zentralismus und Autonomie: Gelehrte und Staat in Marokko, 1900-1931*. Berlin
- ELKTIR, ABOULKACEM
- 2005 *Nationalisme et construction de la nation au Maroc: Processus et réaction*. Paris
- ELLIOTT, JAMES/ PELZER, JÜRGEN
- 1978 *Stationen der Vorurteilkritik*, in: James Elliott/Jürgen Pelzer/Carol Poore (Hrsg.): *Stereotyp und Vorurteile in der Literatur*. Göttingen
- ELMEDLAOUI, M.
- 1998 *Le substrat bédère en arabe Marocain: un système de contrainte; Langues et Littératures*, vol. XVI 1998 (*Contact et évolution historique des langues au Maroc*). Rabat
- EL-ENANY, RASHEED
- 2006 *Arab Representations of the Occident. East-West Encounters in Arabic Fiction*. New York
- ERCKER-SONNABEND
- 1987 *Das Lüften des Schleiers. Die Orientserfahrung britischer Reisender in Ägypten und Arabien*. Hildesheim
- ERCKMANN, JULES
- 1885 *Le Maroc moderne*. Paris
- ESSNER, CORNELIA
- 1985 *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*. Stuttgart
- AL-FĀḌILĪ, SA'ĪD
- 2003 In: *Iktiṣāf al-āḥar. al-Mağrib munṭalaqan wa-mau'ilan*. Rabat: Wizārat at-ṭaqāfa
- FAḤRĪ, ṢĀLIḤ

- 2009 Fī r-Riwāya al-‘arabīya al-ġadīda. Skhirat: Manšūrāt al-Iḥtilāf
FĀRIS, MUḤAMMAD ḤAIR
- 1980 al-Mas’ala al-maġribīya 1900-1912. Beirut: Dār aš-Šurūq
AL-FĀSĪ, ‘ALLĀL:
- ⁵1993 al-Ḥarakāt al-istiqlālīya fi l-Maġrib al-‘arabī. Casablanca: an-naġāḥ
al-ġadīda
EL FASI, MOHAMED
- 1963 Le poète populaire Jilali Mthired; avec la traduction de son poème „L’Hôte“, in:
La Pensée 5
AL-FĀSĪ, MUḤAMMAD AṬ-ṬĀHIR
- 1967 ar-Riḥla al-ibrizīya ilā d-diyār al-ingilizīya. Taḥqīq wa-ta‘liq Muḥammad al-Fāsī.
Rabat: Manšūrāt maṭba‘at ġāmi‘at Muḥammad al-ḥāmis
AL-FĀSĪ, MUḤAMMAD
- 1986 Ma‘lamat al-Malḥūn. Rabat: Maṭbū‘āt Akādīmīyat al-Mamlaka al-Maġribīya
1990 Ma‘lamat al-Malḥūn, III. Bde. Rabat
AL-FĀSĪ AL-FIHRĪ, ‘ABDALQĀDIR:
- 1993 Malakat al-Luġa al-‘Arabīya wa-numuwuhā fi waḍ‘ al-izdiwāg wa-t-ta‘addud.
In: Qaḍāyā isti‘māl al-Luġa al-‘Arabīya fi l-Maġrib, Akādīmīyat al-Mamlaka
al-Maġribīya, Silsilat Nadawāt. Rabat (November 1993).
- 2006 Azmat al-luġa al-‘Arabīya fi l-Maġrib bain iḥtilālāt at-ta‘addudīya wa-ta’atturāt
at-tarġama. Rabat
FITRĪ, AḤMAD
- 1982 al-Adab as-siyāsī ‘inda ‘Abdalkarīm Ġallāb. al-Maqāla. al-Qiṣṣa. ar-Riwāya.
Casablanca: Dār aṭ-ṭaqāfa
FISCHER, MANFRED
- 1981 Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte.
Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie (Aachener
Beiträge zur Komparatistik 6). Bonn
- 1987 Literarische Imagologie am Scheideweg. Die Erforschung des „Bildes vom anderen
Land“ in der Literatur-Komparatistik. In: Günther Blaicher (Hrsg.): Erstarrtes Denken.
Studien zu Klischee, Stereotyp und Vorurteil in englischsprachiger Literatur.
Tübingen
- FORKEL, F.
- 1980 Die sprachliche Situation im heutigen Marokko. Hamburg
FOUCAULT, MICHEL
- 1993 Andere Räume. In: Karl Heinz Barck u.a. (Hrsg.): Aisthesis: Wahrnehmung heute
oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essays. Leipzig
FOURNEL-GUERIN, JAQUELINE
- 1980 Les morisques aragonais et l’inquisition de Saragosse. Montpellier

ĞABBĀR, SA‘ĪD

2007 ad-Dāt wa-t-taḥayyul fi r-riwāya al-mağribīya. Casablanca

AL-ĞĀBRĪ, MUḤAMMAD ‘ĀBID

1974 Aḍwā’ ‘alā muškil at-ta‘lim bi-l-Mağrib. Casablanca

1982 al-Ḥiṭāb al-‘arabī al-mu‘āṣir. Beirut: Dār at-Ṭalī‘a

1984 Taṭawwur al-Intiliğinsyā al-mağribīya. al-Aṣāla wa-t-taḥdīt fi l-Mağrib.

In: ‘Abalkādir Ğağlūl (Hrsg.): al-Intiliğinsyā fi l-Mağrib al-‘arabī.

Beirut: Dār al-ḥadāta

1985 Naḥnu wa-t-turāt. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī

1990 Iškāliyat al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir. Beirut: Dār at-Ṭalī‘a,

1997a al-Anā wa-l-āḥar... wa-d-dākira at-ṭaqāfiya. In: Mas’alat

al-huwīya. al-‘Urūba wa-l-Islām ... wa-l-ğarb. Beirut: aš-Šabaka al-‘arabīya li-l-abḥāt wa-n-našr, (1995).

1997b al-Mustaqbal al-mādi: bain al-anā wa-l-āḥar. In: Mas’alat al-huwīya. al-‘urūba

wa-l-Islām ... wa-l-ğarb. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabīya

1999 at-Turāt wa-l-ḥadāta. Beirut

‘ABDALQĀDIR ĞAĞLŪL (HRSG.)

1984 al-Intiliğinsyā fi l-Mağrib al-‘arabī. Beirut: Dār al-ḥadāta

GAEBEL, MICHAEL

1995 Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch.

Das philosophische und politische Denken Muḥammad ‘Ābid al-Ğābrīs. Berlin

ĞALLĀB, ‘ABDALKARĪM

1976 Tariḥ al-ḥaraka al-waṭaniya min nihāyat al-ḥarb ar-rifiya ilā i‘lān al-Istiqlāl.

Casablanca: aš-Šarika al-mağribīya li-ṭ-ṭab‘ wa-n-našr wa-t-tauzi‘

1991 Tārīḥ al-ḥaraka al-waṭaniya bi-l-Mağrib. Beirut: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī

1999 Ihānat al-frankūfūniya fi ‘alāqatihā bi-mas’alat at-tağrib wa-l-haimana.

Casablanca

AL-ĠARBĪ, AL-MUṢṬAFĀ:

1996 al-Franfūniya wa-t-ta‘rib wa-tadrīs al-luğāt al-ağnabiya fi l-mağrib. Meknes: Sindī

li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr wa-t-tauzi‘

ĠARĪB, ‘ABDALKARĪM

2007 Ma‘a al-Mahdī al-Manğra. Casablanca: an-Nağaḥ al-ğadīda

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, R.

1928 L’oeuvre française en matière d’enseignement au Maroc. Paris

GÉRARD, RENÉ:

1963 L’Orient et la pensée romantique allemande. Paris

GERMAIN, AYACHE

1981 Les origines de la guerre du Rif, SMER, publication de Sorbonne. Paris

1996 La guerre du Rif, Paris

ĞIBRİL, MUHAMMAD

1986 at-Taqālīd aš-šafawīya. In: aš-Şiqillī al-‘Arabī (Hrsg.) Mudakkirāt min at-turāt al-mağribī. Rabat

ĞIHĀDĪ AL-BA‘MRĀNĪ, LAHSAN

2003 Tarğamat ma‘ānī l-Qur‘ān al-karīm bi-l-luğa al-Amāzīğīya.
Casablanca: Maṭba‘at an-Nağāḥ al-ğadīda

GIORDANO, CHRISTIAN

2005 Kulturelle Gruppenstereotypen und Vorurteile. Eine kritische Betrachtung aus ethnologischer und soziologischer Sicht. In: Rusterholz, Peter/Moser, Rupert (Hrsg.): Wie verstehen wir Fremdes? Bern

AL-GIRĀRĪ, ‘ABBĀS

1970 az-Zağal fī l-Mağrib: al-Qaşıda. Rabat

1979 al-Adab al-mağribī min ḥilāl zawāhirihi wa-qaḍāyāh. Rabat: Dār al-Ma‘ārif

1993 at-Taqāfa min al-huwīya ilā l-ḥiwār. Rabat: al-Aṭlāl al-‘arabiya

LE GLAY, MAURICE

1921 L’École française et la question berbère. Rabat

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON

1949 West-östlicher Divan (1819), Gesamtausgabe. Leipzig: Insel-Verlag

GOULVEN, JOSEPH

1939 La France au Maroc: Vingt cinq ans de protectorat (1912-1937). Paris

GOLDMANN, LUCIEN

1970 Marxisme et sciences Humaines. Paris: Gallimard

GRANDGUILLAUME, G.

1983 Arabisation et politique linguistique au Maghreb. Paris

GRASHÄUSER, JOCHEN/SCHÄFFER, WALTER

1989 Marokko. Göttingen

GUELLEC, JEAN

1994 Relations internationales: naissance du troisième millénaire. Paris

GUMBRECHT, HANS ULRICH

1977 Fiktion und Nichtfiktion. In: Helmut Brackert und Eberhard Lämmert (Hrsg.): Funkkolleg Literatur. Band 1. Frankfurt am Main

GUYARD, MARIUS-FRANÇOIS

1951 La Littérature comparée. Avant-propos de Jean- Marie Carré. Paris

AL-HAĞRĪ, AḤMAD B. QĀSIM

1987 Nāşir ad-dīn ‘alā l-qaum al-kāfirīn. Taḥqīq Muḥammad Razzūq. Casablanca: Manşūrāt kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniya

HAHN-HAHN, IDA

1844 Orientalische Briefe, Bd. 3. Berlin

ḤAIMAR, ‘ABDASSALĀM

1991 *Iškāliyat at-tahdīt fi l-fikr al-iğtimā‘ī al-mağribī* (1844-1912). Rabat

2005 *al-Islām wa-l-ḥadāṭa*. Casablanca: Manšūrāt az-zaman

ḤAIRALLĀH, ḤAIRALLĀH

2007 *al-Mağrib fi ‘ahd Muḥammad as-sādis*. Māda tağayyar? Beirut: Dār as-Sāqī

IBN ḤALDŪN

1934 *al-Muqaddima* (Prolégomènes), kommentierte Übersetzung ins Französische von Baron Mc Guckin de Slane, 3 Bde. Paris

AL-ḤĀLIDĪ, ṢALĀḤ ‘ABDALFATTĀḤ

2002 *Amrikā min ad-dāḥil bi-minzār Sayyid Quṭb*. Damaskus: Dār al-Qalam

ḤALĪFĪ, ŠU‘AIB

2006a *al-Adab wa-t-tahdīt*. In: Aḥmad al-Madīnī, ‘Abdalfattāḥ Laḥğumrī (Hrsg.) *al-Adab al-mağribī l-ḥadīt*. ‘Alāmāt wa-maqāšid. Rabat: Maṭba‘at al-Ma‘ārif al-ğadīda

2006b *at-Ta‘bīr ar-riwā‘ī wa-t-taḥawwulāt: Ru’yā ġadīda*. In: *al-Adab al-mağāribī al-yaum*. Qirā‘āt mağribīya. Damaskus: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib

ḤAMDĀWĪ, ĞAMĪL

2006 *as-Sard ar-riwā‘ī al-mağribī*. Bain at-tağnīs wa-t-tağrib wa-t-ta‘šīl at-turāṭī. Nador

HĀNĪ, IDRĪS

2006 *Mašrū‘ at-tabannī al-ḥadārī wa-t-tağdīd al-ğidrī*. *al-Fikr al-islāmī al-mu‘āšir wa-l-as’ila al-ḥariğa*. Rabat

HANSEN, GEORG

1993 *Ethnozentrismus, Eurozentrismus, Teutozentrismus*. Hagen

ḤANŪN, ‘ABDALMAĞĪD

1986 *Šūrat al-faransī fi r-riwāya al-mağribīya*. Alger: Dīwān al-maṭbū‘āt al-ğāmi‘īya

ḤANŪN, MUBĀRAK

2007 *Zāhirat Nās al-Ġiwān*. Tağribat tahdīt al-uğniya aš-ša‘biya. Rabat: Dār al-Amān

HARTH, DIETRICH

1995 *Über die Bestimmung kultureller Vorurteile, Stereotypen und images in fiktionalen Texten*. In: Kubin, Wolfgang (Hrsg.): *Mein Bild in deinem Auge*. Darmstadt

ḤARAKĀT, IBRĀHĪM

1985 *aṭ-Tayyārāt as-siyāsiya wa-l-fikriya bi-l-Mağrib ḥilāla qarnain wa-niṣf qabla al-ḥimāya*. Casablanca: Maṭba‘at an-Nahḍa

HARDY, GEORGES

1926 *L’âme marocaine d’après la littérature Française*. Paris: Larose

AL-ḤARRĀṬ, IDWĀR

1993 *al-Ḥassāsiya al-ğadīda*. Maqālāt fi z-zāhira al-qaṣašiya. Beirut: Dār al-adab

AL-ḤAṬĪBĪ, ‘ABDALKABĪR

- 1980 an-Naqd al-muzdawiġ. Beirut: Dār ʿAuda
- HAZL ABDARRAĦĪM
- 2004 Sanawāt al-ġamr wa-r-raṣās. Nuṣuṣ wa-ḥiwārāt fi l-Kitāba wa-s-siġn.
Rabat: Ġuḍūr li-n-našr
- AL-ḤŪGA VON MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD
al-Ḥizāna al-ʿamma bi-r-Ribāt, Nr. Kāf 2733.
- HECKER, HANS
- 1977 Völkerpsychologische Gesichtspunkte zur osteuropäischen Geschichte. Methodische Ansätze zur Charakterisierung der Völker Osteuropas in der Zeitschrift „Ethnopsychologie. Revue de Psychologie des peuples“. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 25.
- HEIDEGGER, MARTIN
- 1983 Le principe de raison. Paris: Gallimard
- 1993 Questions 1 et 2. Paris: Gallimard
- HEILER, SUSANNE
- 1989 Der marokkanische Roman französischer Sprache. Zu den Autoren um die Zeitschrift *Souffles* (1966-1972). Heidelberg
- 1990 Der marokkanische Roman französischer Sprache. Zu den Autoren um die Zeitschrift *Souffles* (1966-1972). Neue Romania 9. Berlin
- 1993 Reflexions théoriques et options esthétiques dans la revue *Souffles* (1966-1972)
In: Cahier d'études maghrébines 5
- HENNING HAHN: HANS
- 1995 Stereotypen in der Geschichte und Geschichte im Stereotyp. In: Ders. (Hrsg.): Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde. Oldenburg
- HENRY, JEAN-ROBERT
- 1985a Le Maghreb dans l'imaginaire français. La colonie, le désert, l'exil.
Aix-en-Provence
- 1985b Résonances maghrébines: Le Maghréb dans l'imaginaire français, la colonie – le désert d'exil, collection Maghreb, Contemporain, C.R.E.S. Aix-en-Provence: Edisud
- HOISINGTON, WILLIAM A.
- 1984 The Casablanca Connection. French Colonial Policy, 1936-1943, University North Carolina
- HONOLD, ALEXANDER; KLAUS R. SCHERPE (HRSG.)
- 2000 Das Fremde. Bern (u.a.)
- HUNTINGTON, SAMUEL P.
- 1993 The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72
- 1996 Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.
München, Wien

AL-ḤŪRĪ, IDRĪS

1989 Miṣr allatī fi ḥāṭiri. In: Faḍā'āt. Inṭiba'āt fi l-makān. Rabat

IBRĀHĪMĪ, AMĪNA

2003 at-Taḥṭīt al-luġawī wa-waḍ' al-luġa al-ʿArabīya bi-l-Maġrib. Rabat

IDBILQĀSĪM, ḤASAN

1992 Ḥaula al-Ḥuqūq al-luġawīya wa-t-ṭaqāfiya al-Amāziġīya. Rabat: Maṭba'at al-Ma'ārif al-ḡadīda

ITALIAANDER, ROLF

1953 Land der Kontraste. Orient und Okzident in Marokko. Hamburg

JEMMA, D.

1971 Les confréries noires et le rituel de la derdba à Marrakech, in: Libya 19

JOHNNIES, P.D.W.

1826 Merkantilistisch-geschichtliche Darstellung der barbaresken Staaten und ihrer Verhältnisse zu den europäischen und Vereinigten Nord-Amerikanischen Staaten. Hamburg

JULIEN, CHARLES-ANDRÉ

1978 Le Maroc face aux impérialismes (1415-1956). Paris

1994 Histoire de l'Afrique du Nord des Origines à 1830. Paris

AL-KAĠĠĀṬ, MUḤAMMAD

1986 Binyat at-tʿalif al-masraḥī min al-bidāya ilā t-ṭamānīnāt. In: aṣ-Ṣiqillī al-ʿArabī (Hrsg.) Muḍakkirāt min at-Turāt al-maġribī. Rabat

KAMĀL, ʿABDALLAṬĪF

1982 Salāmā Mūsā wa-iškāliyat an-nahḍa. Beirut: Dār al-Farābī

2003a Asʿilat an-nahḍa al-ʿarabīya. at-Tārīḥ. al-Ḥadāṭa. at-Tawāṣul. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabīya

2003b al-Fikr al-falsafi fi l-Maġrib. Qirā'āt fi a'māl al-ʿArwī wa-l-Ġābrī. Casablanca

KĀMIL AL-ḤAṬĪB, MUḤAMMAD

1990 Takwīn ar-riwāya al-ʿarabīya. Damaskus: Wizārat at-ṭaqāfa

AL-KARDŪDĪ MUḤAMMAD B. ʿABDALQĀDIR

Kašf al-ġumma fi bayān anna ḥarb al-umma ḥaq ʿalā l-umma“ von (al-Ḥizāna al-ʿamma bi-r-Ribāt), Nr. Dāl 1281.

AL-KATTĀNĪ, MUḤAMMAD

1989 as-Salafiya. Iškāliyat al-mafhūm wa-l-mumārasa. Asila

KHATIBI, ABDELKÉBIR

1995 Sciences Humaines et multipolarité des civilisations: Programmatique. Rabat

2001 L'Universalisme et l'invention du futur. Rabat

2002 Chemins de traverse. Essais de sociologie. Rabat

KIRCHBACH, MARIA VON

- 1954 Schwarzer Mond über Marrakesch. München
AL-KITĀBA AN-NISĀ'ĪYA
- 2007 Maḥkī l-anā, maḥkī l-ḥayāt (Kollektives Buch). Safi: Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib,
KOCH-HILLEBRECHT, M.
- 1978 Der Stoff, aus dem die Dummheit ist. München.
KOPPER, HILMAR
- 1997 Vorrede. In: Seebacher-Brandt, Brigitte/ Walter Norbert (Hrsg.): Kampf der Kulturen oder Weltkultur? Diskussion mit Samuel P. Huntington. Frankfurt am Main
KNĪNAḤ, AL-'ARABĪ
- 2003 Fī l-Mas'ala al-Amāziğīya. Uṣūl al-mağāribā (Amāziğ, 'Arab, Zunūğ wa-āḥarūn...). Fès
- 1984 Āṭār at-tadahḥul al-ağnabī fi l-Mağrib 'alā 'alāqat al-maḥzan bi-qabilat Banī Maṭīr.
Rabat
- KRATOCHWIL, GABRIELE
- 2002 Die Berberbewegung in Marokko. Zur Geschichte der Konstruktion einer ethnischen Identität (1912-1997). Berlin
- KRINGS, THOMAS:
- 1982 Sahel, Senegal, Mauretanien, Mali, Niger. Islamische und traditionelle schwarzafrikanische Kultur zwischen Atlantik und Tschadsee. Köln
- AL-LA'ĪBĪ, 'ABDALLAṬĪF
- 1985 ar-Rihān aṭ-ṭaqāfī. Casablanca
- LAFUENTE, GILLES
- 1999 La politique berbère de la France et le nationalisme marocain, Paris: Harmattan
- LAGHOUAT, M.
- 1995 L'espèce dialectale marocaine, sa structure actuelle et son évolution récente.
In: Dialectologie et Sciences humaines au Maroc, Publications de la faculté des Lettres.
Rabat
- LAḤĞUMRĪ, 'ADALFATTĀḤ
- 2006 ar-Riwāya al-mağāribīya: al-Kitāba wa-'awālim al-ḥikāya. In: al-Adab al-mağāribī al-yaum. Qirā'āt mağāribīya. Rabat: Manšūrāt Ittiḥād Kutāb al-Mağrib
- 2008 Mā l-ḥāğā ilā r-Riwāya? Masā'il ar-Riwāya 'indanā.
Casablanca: Dār aṭ-ṭaqāfa
- LAHJOMRI, ABDELJLIL
- 1973 L'image du Maroc dans la littérature Française, Alger: SNED
- 1999 Le Maroc des heures françaises. Rabat: Ed. Shtouky
Saradāt Ğāmi' al-Fanā'. Mohammedia
- LAḤMIDĀNĪ, ḤAMĪD
- 1985 ar-Riwāya al-mağāribīya wa-ru'yat al-wāqi' al-iğtimā'ī. Casablanca: Dār aṭ-ṭaqāfa
- 2006 ar-Riwāya al-mağāribīya. al-Huwiya wa-t-tafā'ul ma'a al-āḥar.

- In: al-Adab al-mağāribī al-yaum. Qirāʾat mağribīya. Mağmūʿa min al-bāhiṭin.
Rabat: Manšūrāt Ittihād Kuttāb al-Mağrib
- LAʿLAĞ, AḤMAD AṬ-ṬAYYIB
2006 Sāḥat Ğāmiʿ al-Fanāʿ: Turāt Insānī. Marrakech 1999. In: aṣ-Ṣiqillī, Muḥammad:
as-Sāḥa
- LAMNĀṢRA, ʿIZZADDĪN
1999 al-Masʿala al-Amāzīġīya fi l-Ġazāʿir wa-l-Mağrib. Iškālīyat at-taʿaddudīya al-luġawīya.
Amman: Dār aš-Šurūq
- LAMRĪNĪ, FARĪD
2006 Širāʿ al-ḥadāṭa wa-t-taqlīd. Muʿīqāt at-taḥawwul al-libirālī fi l-Mağrib.
Rabat
- LANDAU, JACOB M.
1982 „Moderne Literatur“. Grundriß der arabischen Philologie, Bd II, hrsg. von Helmut
Gätje, Wiesbaden
- LANSON, GUSTAV
1896 Revue de l’histoire littéraire de la France. 3.
- LAROUÏ, ABDALLAH
1975 L’histoire du Maghreb, 2 Bde. Paris
- LAZAARE, KHALID
1998 Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.
Frankfurt am Main
- LEBEL, ROLAND
1925 Le Maroc dans la littérature française, bulletin d’enseignement public du Maroc,
Nr. 70
1936 Les voyageurs français du Maroc. L’exotisme dans la littérature de voyage. Paris
1939 Le Maroc chez les auteurs anglais du XVI au XIXe siècle. Paris
- LENZ, OSKAR
1884 Timbuktu. Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan... in den Jahren 1870
und 1880, Bd. I. Leipzig
- LIPPMANN WALTER
1922 Public Opinion. New York
1964 Die öffentliche Meinung. München
- LOGVINOV, MICHAÏL I.
2003 Studia imagologica. Zwei methodologische Ansätze zu komparatistischen Imagologie.
In: Germanistisches Jahrbuch GUS „Das Wort“, S. 203-220
- AL-MADĪNĪ, AḤMAD
1985 Fī l-Adab al-mağribī al-muʿāšir. Silsilat dirāsāt taḥlīliya. Casablanca: Dār an-našr
al-mağribīya
- AL-MADLĀWĪ, MUḤAMMAD

- 2005 Naḥwa tadwīn al-Ādāb aš-šafāhīya fi iṭār al-ḥarf al-‘arabī al-muwassa‘, a‘māl al-amṭāl al-‘ilmīya fi l-Mağrib, tadwīnuhā, wa-tauzīfuhā l-‘ilmī wa-l-bīdāgūgī. Rabat: Silsilat an-Nadawāt
- 2006 Mauqi‘ al-luġa al-Amāzīgīya min at-t‘addud al-luġawī bi-l-Mağrib. In: *Āfāq*. Mağallat Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib, März
- MAḤFŪZ, ‘ABDALLAṬĪF
2006 Āliyat intāġ an-Naṣṣ ar-riwā‘ī. Casablanca: al-Qalam al-mağribī
- MAGALY, MORSY
1983 La Relation de Thomas Pellow, une Lecture du Maroc du 18ème Siècle, Ed. Recherches sur les Civilisations
- MALTZAN, FREIHERR HEINRICH VON
1863 Drei Jahre im Nord-Westen von Afrika. Reisen in Algerien und Marokko, IV. Bd. Leipzig
- AL-MANĪ‘Ī, ḤASAN
1981 Madḥal li-dirāsāt ar-riwāya al-mağribīya. Meknes: Afāq mağribīya
1986 al-Masraḥ al-mağribī. In: aṣ-Ṣiqillī al-‘Arabī (Hrsg.). Mudakkirāt min at-turāt al-mağribī. Rabat
1994 Taqdīm Kitāb Ḥasan Baḥrāwī, *al-Masraḥ al-mağribī*. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī
1996 Qirā‘at ar-riwāya. Meknes: Sindī li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr
1972 Abḥāt fi l-masraḥ al-mağribī. Meknes: Maṭba‘at ṣaut Meknes
- MA‘NĪNŪ, ‘IZZALMAĠRIB
2003 Waṣf ṣanā‘i‘ al-faraṅġ wa-ḥiyaluhum al-‘agība li-ġ-Ġ‘aidī. In: ar-Raḥḥāla al-‘arab wa-l-muslimūn. Iktiṣāf al-āḥar. al-Mağrib munṭalaqaqan wa-mau‘ilan. Casablanca
- EL MANDJARA, MAHDI
1995 Diversité culturelle: une question de survie future, Nr. 202, Octobre
2002 Première Guerre Civilisationnelle. Casablanca: Presse Najah El Jadida
2003 Humiliation à l’Ère du Méga-Impérialisme. Casablanca: Presse Najah El Jadida
- AL-MANĠRA, AL-MAHDĪ
2000 ‘Aulamat al-‘Aulama. Rabat: Manšūrāt az-Zaman
32003 Min al-mahd ilā l-laḥd. Casablanca: an-Naġaḥ al-ġadīda (1. Ausgabe erschien 1979 in Rabat: Dār aš-Štūkī)
2004 Ḥiwār at-tawāṣul. Casablanca: an-Naġaḥ al-ġadīda
22007 Qīmat al-Qiyam. Casablanca: an-Naġaḥ al-ġadīda
- AL-MANŪNĪ, MUḤAMMAD
1985 Mazāhir yaqazāt al-Mağrib al-ḥadiṭ. Casablanca: aš-šarika al-mağribīya li-n-Nāšrīn al-muttaḥidīn
- LE MAROC DANS LA LITTÉRATURE OCCIDENTALE.

2005 In: Littérature Maghrébine et Comparée, Nr. 1, 1er Semestre. Rabat: Editions Zaouia.

MARTY, PAUL

1925 Le Maroc de demain. Paris

MAṬĀLIB AŠ-ŠAʿB AL-MAGRIBĪ.

1934 (Kutlat al-ʿamal al-waṭanī). Kairo: Maṭbaʿat al-Iḥwān al-Muslimīn

MATTIOLI, ARAM:

2005 Experimentierfeld der Gewalt. Der Abessinienkrieg und seine internationale Bedeutung 1935-1941. Zürich

MEDIANO, F. R.

2002 El protectorado español en Marruecos: gestion colonial e identidades. Madrid

MEHNERT, ELKE

2001 Literarische Imagologie – Formen und Funktionen nationaler Stereotype in der Literatur, Bayreuth 1980 (= Studien zur Reiseliteratur und Imagologie Forschung 5.)

EL MENDJRA, MEHDI

2001 La Décolonisation Culturelle, Défi Majeur du 21ème Siècle. Casablanca

1993 Nord-Sud. Prélude à l'Ère Postcoloniale. Casablanca

METZINGER, UDO M.

2005 Hegemonie und Kultur. Frankfurt am Main

AL-MAUDŪDĪ, ABŪ L-AʿLĀ

(ohne Datum) Naḥnu wa-l-ḥaḍāra al-ġarbīya. Beirut: Dār al-Fikr

MICHON, JEAN-LOUIS

1973 Le Soufi marocain Ahmad ibn Ajiba et son Miraj: glossaire de la mystique musulmane. Paris

MIRŪNĪ, AL-MAKKĪ

1994 al-Iṣlāḥ at-taʿlīmī bi-l-Maġrib min Sanat 1956 ilā sanat 1994. Casablanca

MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS JOSEPH DE SECONDANT (1961)

1748 De l'esprit des Loix. Paris: Garnier (1)

EL MOUNTASSIR, ABDELLAH

2000 Toponymie, Histoire et Linguistique, Actes du Colloque „L'histoire des Amazighes“ sixième rencontre de l'Association de l'Université d'Agadir 21-23 Juillet

MUDDIN, ʿABDARRAḤĪM

2006 ar-Riḥla fī l-adab al-maġribī (an-naṣṣ, an-auʿ, as-siyāq). Casablanca: Ifriqiyyā aš-Šarq

MUʿTAŠIM, MUḤAMMAD

2007 Ḥiṭāb aḍ-ḍāt fī l-Adab al-ʿarabī. Rabat: Maṭbaʿat al-Umnīya

NACHIT, RACHIDA

- 1997 Literarische Bilder von Marokko. Darstellungsformen in deutschen Übersetzungen marokkanischer Autoren und in der deutschsprachigen Literatur. Münster
NĀQŪRĪ, IDRĪS
- 1983 ar-Riwāya al-mağribīya. Madḥal ilā muškilatihā l-fikrīya wa-l-fannīya.
Casablanca: Dār an-Niašr al-Mağribīya
AN-NASSĀĜ, SAYYID AḤMAD
- ²1985 Banūrāmā ar-riwāya al-‘arabīya al-ḥadiṭa. Kairo: Maktabat Ġarīb
AN-NAŠIRĪ, AḤMAD B. ḤĀLID
- 1954-1956 al-Istiqṣā’ li-aḥbār duwal al-Mağrib al-aqṣā. Casablanca: Dār al-Kitāb,
NEBEL, GERHARD
- 1957 An den Säulen des Herakles. Andalusische und marokkanische Begegnungen.
Hamburg
NIGG, WERNER
- 1962 Land der Farben und Gegensätze: Marokko. Bern
ODINOT, PAUL
- 1930 Rôle politique des confréries religieuses et des Zaouias au Maroc. In: Bull. trim.
de la Société de Géographie et d’Archéologie d’Oran, T 51, Mars
OSTERHAMMEL, JÜRGEN
- 2000 Sklaverei und die Zivilisation des Westens. München
O’SULLIVAN, EMER
- 1989 Das ästhetische Potenzial nationaler Stereotypen in literarischen Texten. Auf der
Grundlage einer Untersuchung des Englands in der deutschsprachigen Kinder- und
Jugendliteratur nach 1960. Tübingen
OTT, CLAUDIA
- 2003 Metamorphosen des Epos. Sīrat al-Muğāhidīn (Sīrat al-Amīra dāt al-Himma)
zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Leiden
OUASTI, BOUSSIF
- 2001 Profils du Maroc, Voyages, images et paysages. Tanger: Publications de la Faculté des
Lettres et des Sciences Humaines de Tétouan
- OUZRI, ABDELWAHED
- 1997 Le Théâtre au Maroc. Structures et Tendances. Casablanca: Les Editions Toubkal
PAGEAUX, DANIEL-HENRI
- 1981 Une perspective d’études en Littérature comparée. In: Synthesis. Bulletin du Comité
National de la Littérature Comparée de la République Socialiste de Roumanie, 8
- 1983 L’imagerie culturelle de la littérature comparée à l’anthropologie culturelle.
In: Synthesis. Bulletin du Comité National de la Littérature Comparée de la
Littérature Comparée de la République Socialiste de Roumanie, 10

- 1988a De l'image à L'imaginaire. In: Imagologie. Problèmes de la représentation littéraire. Studententagung der Schweizerischen Gesellschaft für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft vom 29./30. Juni 1987 in der Hochschule Sankt Gallen. Bern
- 1988b Image/Imaginaire. In: Europa und das nationale Selbstverständnis: Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Hugo Dyserinck u. Karl Syndram. Aachener Beiträge zur Komparatistik. Bd. 8, S. 367-380.
- PIETSCH, LUDWIG
- 1878 Marokko. Briefe von der deutschen Gesandtschaftsreise nach Fez im Frühjahr 1877. Leipzig
- PIQUET, VICTOR
- 1917 Le Maroc, Géographie-Histoire- Mise en Valeur. Paris
- PLEINES, JOCHEN
- 1990 La langue allemande au Maroc. In: Bencherifa, A. / Popp, H. (eds.), Le Maroc: Espace et Société. Passau
- POTOCKI, JEAN
- 1980 Voyages en Turquie et en Egypte, en Hollande, au Maroc. Paris
- PÜCKLER-MUSKAU
- 1836 Semilasso in Afrika. (Semilassos vorletzter Weltgang, II. Theil), 3. Abtheilung. Stuttgart
- AL-QADDĀFĪ, MUṢṬAFĀ
- 2005 ar-Riwāya al-ʿarabiya bain at-turāt wa-l-muʿāšara. Kairo
- QADDŪRĪ, ʿABDALMAĠĪD
- 2000 al-Maġrib wa-Urūbba. Casablanca: al-Markaz at-taqāfī al-ʿarabī
- QĀSMĪ, MUḤAMMAD
- 2002 Biblyūrāfiyā ar-riwāya al-maġribiyya. Oujda: Dār al-Ġusūr,
- 2005 Biblyūġrāfiyā al-Adab al-maġāribī al-ḥadiṯ wa-l-muʿāšir. Oujda: Manšūrāt maġallat *Ḍifāf*, Sisilat ad-dirāsāt 2, Muʿassasat an-naḥla
- AL-QĀSMĪ, ʿALĪ
- 2007 Qirāʾa ʿāšiqā fī „Šarqīya fī Bārīs“ li-l-Ustād ʿAbdalkarīm Ġallāb. Rabat
- QASSŪMA, AṢ-ṢIDDĪQ
- 2000 ar-Riwāya. Muqawwimātuha wa-našʾatuhā fī l-adab al-ʿarabī l-ḥadiṯ. Tunis: Markaz an-našr al-ġāmiʿī
- QIDDĪ, ʿABDALILĀH:
- 2005 Tafāʿulat at-taʾsīl wa-t-taḥdīṯ fī r-Riwāya al-ʿarabiyya bi-l-Maġrib. Fès
- QUEDENFELDT, MAX
- 1889 Mitteilungen aus Marokko und dem nordwestlichen Saharagebiet. Vortrag vom 31. Januar 1888. Berlin

- 1904 „Division et répartition de la population bédouine au Maroc“, traduit de l'Allemand par H. Simon. Alger
- QUTB, SAYYID
- 1992 *Fī Zilāl al-Qurʿān*, Bde. 1-6. Beirut
- 1993 *Dirāsāt islāmīya*. Kairo: Dār aš-Šurūq
- RAZZĀN, MAḤMŪD IBRĀHĪM
- 2003 *Ḥiṭāb an-nahḍa wa-t-taqaddum fī r-riwāya al-ʿarabiya al-muʿāšira*. Amman: aš-Šurūq
- RAZZŪQ MUḤAMMAD
- 1998 *al-Andalusīyūn wa-hiğratuhum ilā l-Mağrib*. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq
- REDOUANE, NAJIB
- 2006 *Écritures féminines au Maroc. Continuité et évolution*. Paris
- RICOEUR, PAUL
- 1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris
- RIVET, DANIEL
- 1988 *Lyautey et l'Institution du protectorat Français au Maroc 1912-1925*, 3 Tomes, Paris: Harmattan
- 1999 *Le Maroc de Lautey à Mohamed V, le double visage du protectorat*. Paris: éd. Denoël
- ROHLFS, GERHARD
- 1868 *Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilelt, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste*. Bremen
- 1873 *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilelt*. Bremen
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1946)
- 1762 *Du Contrat social*. Paris: Egloff (1)
- ROUSSILLON ALAIN/ABDELLAH SAAF
- 2001 *al-Ḥağwī: Voyage d'Europe, le périple d'un reformiste, Afrique Orient*
- RÜDIGER, HORST:
- 1972 *Literarisches Klischee und lebendige Erfahrung. Dinkslaken*
- RUSTERHOLZ, PETER/MOSER, RUPERT
- 2005 *Wie verstehen wir Fremdes?* Bern
- ŠAʿBĀN BUTAINA
- 1999 *100 ʿĀm min ar-riwāya an-nisāʿīya al-ʿarabiya*. Beirut
- SABBAGHI RACHID ET OUENI STEPHANIE
- 1994 *Le Maroc dans le regard de l'autre (Anthologie)*. Textes choisis, Casablanca: Edition de la Banque commerciale du Maroc
- SABĪLĀ, MUḤAMMAD

- 1988 Madārat al-ḥadāṭa. Rabat: Dār 'Ukāz
- 2000 al-Ḥadāṭa wa-mā ba'd al-ḥadāṭa. Casablanca: Dār Tubqāl li-n-našr
- 2003 Difā'an 'an al-'aql wa-l-ḥadāṭa. Casablanca: Silsilat Kitāb al-Ġaib, Nr. 39
- AŠ-ŠADĪD AŞ-ŞANHĀGĪ IBN AL-'ABBĀS AR-RIBĀṬĪ, 'ABDANNABĪ
Nuzhat al-magālis fi 'ilm aḥkām al-madāfi' wa-l-mahāris (1850). Maḥṭūṭ al-ḥizānat al-ḥasaniya, Nr. 1043. Rabat.
- SA'DĪ, MUḤAMMAD
- 2006 Ḥaula Şirā' al-Ḥadārāt. Ḥiwārāt wa-maqālāt muḥtāra li-Şamwil Hantingtūn. Casablanca
- SADIQ, ABDELHAI
- 2006 Protest Song marocaine. Nass El Ghiwane. Marrakech
- ŞADŪQ, NŪRADDĪN
- 1994 'Abdallāh al-'Arwī wa-ḥadāṭat ar-Riwāya. Qirā'a fi nuṣūṣ al-'Arwī ar-Riwā'iya. Beirut: al-Markaz at-ṭaqāfi al-'arbī
- AS-SA'FĪN, IBRĀHĪM
- 1987 Taṭawwur ar-Riwāya al-'arabiya fi bilād aš-Şām. Beirut: Dār al-Manāhil
- ŞAFĪQ, MUḤAMMAD
- 2000 al-Luġa al-Amāziġiya. Casablanca
- 2003 Lamḥa 'an ṭalātāt wa-ṭalātūn qarn min tāriḥ al-Amāziġ. Fès: *Infobrant*
- SAIB, JILALI
- 2003 Pour une intégration effective de l'enseignement de l'amazighe à l'université marocaine. In: Aziz Kich (Hrsg.): L'amazighité: bilan et perspectives. Rabat
- SAID, EDWARD
- 1981 Orientalismus. Frankfurt am Main
- SA'ĪD, ḤĀLIDA
- 1991 al-Mar'a. at-taḥarrur. al-Ibdā'. Casablanca: Dār al-Finik
- SAĪGH-BOUSTA, RACHIDA
- 2005 Romancières marocaines-Epreuves d'écriture. Paris
- AS-SAMMĀK, MUḤAMMAD
- 1995 Mauqi' al-Islām fi şirā' al-ḥadārāt. Beirut: Dār an-Nafā'is
- AS-ŞĀWĪ, 'ABDALQĀDIR
- 1985 as-Salafiya wa-l-waṭaniya. Beirut: Mu'assasat al-abḥāt al-'arabiya
- 1998 at-Taḥalluf wa-n-nahḍa. Haula al-Fikr al-işlāḥī bi-l-Maġrib fi bidāyat al-qarn al-'işrīn. Rabat: Manşūrāt al-Mauġa
- 1999 al-Kitāba wa-l-wuġūd: as-Sira aḍ-ḍātiya fi l-Maġrib. Casablanca: Ifriqiya aš-Şarq
- AS-SAYYID, 'UMAR
- 2002 Kalām al-Ġiwān. Casablanca: Maṭba'at an-Naġaḥ al-ġadida
- SCHWAB, RAYMOND

- 1950 La Renaissance orientale. Paris
- SCHMELING, MANFRED
- 1999 „Vergleichung schafft Unruhe“. Zur Erforschung von Fremdheitsdarstellungen in der literaturwissenschaftlichen Komparatistik. In: Lenz, Bernd/Lüsebrink, Hans-Jürgen: Fremdheitserfahrung und Fremdheitsdarstellung in okzidentalischen Kulturen: Theorieansätze, Medien/Textsorten, Diskursformen. Passau
- AŞ-ŞİDDĪQĪ, AṬ-ṬAYYIB
- 1986 ʿUrūd maġribīya taqlīdiya. In: aṣ-Şiqillī al-ʿArabī (Hrsg.). Muḍakkirāt min at-Turāt al-maġribī. Rabat
- SEEBER, H. U.
- 1987 Zur Rolle von Klischee und Stereotyp in der englischen Literaturkritik und Literaturtheorie des 20. Jahrhunderts. In: G. Blaicher: Erstarrtes Denken. Tübingen
- SIEBENMANN, GUSTAV
- 1992 Methodisches zur Bildforschung. In: Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum. Ein Arbeitsgespräch an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 15.-17. Mai 1989. Tübingen
- SIGGE, BARBARA
- 1997 Entbehrung und Lebenskampf. Die Autobiographie des marokkanischen Autors Mohamed Choukri, Berlin
- AŞ-ŞIQILLĪ, AL-ʿARABĪ (HRSG.)
- 1986 Muḍakkirāt min at-turāt al-maġribī. Rabat
- STANZEL, FRANZ K.
- 1987 Das Nationalitätenschema in der Literatur und seine Entstehung zu Beginn der Neuzeit. In: G. Blaicher: (Erstarrtes Denken, Tübingen)
- STERNBERG, ADALBERT GRAF
- 1908 Die Barbaren von Marokko. Reisestudien. Wien u. Leipzig
- STÜBEN, JENS
- 1995 Deutsche Polen-Bilder. Aspekte ethnischer Imagotype und Stereotype in der Literatur. In: Historische Stereotypenforschung: methodische Überlegungen und empirische Befunde. Oldenburg
- SYNDRAM, KARL ULRICH
- 1992 „Laboratorium Europa“. Zur kulturwissenschaftlichen Begründung der Komparatistik. In: Leersen, Joep/Syndram, Karl Ulrich (Hgg.): Europa Provincia Mundi. Essays in Comparative Literature and European Studies offered to Hugo Dyserinck on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday. Amsterdam, Atlanta
- ṬARĀBIŠĪ, ĞŪRĠ
- 1983 ar-Ruġūla wa-ıdyūlūġiā r-ruġūla fī riwāya al-ʿarabīya. Beirut: Dār aṭ-Ṭalīʿa
- 1997 Šarq wa-ġarb Ruġūla wa-unūṭa. Dirāsa fī azmat al-ġins wa-l-ḥaḍāra fī r-riwāya

- al-‘arabīya. Beirut: Dār aṭ-Ṭalī‘a
- AT-TĀZĪ, ‘ABDALHĀDĪ
- 1972 Ḡāmi‘ al-Qarawiyīn. al-Masḡid wa-l-Ḡāmi‘a. Beirut: Dār al-Kitāb al-lubnānī
- 1980 Dirāsāt taḥlīliya naqdīya li-riwāyat *Dafannā l-māḍī*. Rabat: Maṭba‘at ar-Risāla
- TAZI, ABDELHADI
- (ohne Datum) L’Université de la Qaraouyne. Livre d’Or commémorant l’an 1100 de sa fondation. Ministère de l’Education Nationale. Mohammedia: Imp. Fédala
- TELUS, MAGDALENA
- 2002 Gruppenspezifisches Stereotyp. Ein Modell der Einbettung in die Textproduktion. Aus russischem, polnischem und deutschem Material. Frankfurt/M
- TERRIER, AUGUSTE
- 1931 Le Maroc. Collection Coloniale. Paris
- TILMATINE, MOHAMED
- 1995 Zum Begriffspaar Berber/Amazigh: Ein Beitrag zur terminologischen Vereinheitlichung und Klärung eines nichtlexikalisierten Begriffs. In: Muttersprache 1
- 1998 Verschriftung des Berberischen in Nordafrika. In: Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. 1995 in Leipzig. Vorträge. Im Auftrag der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, herausgegeben von Holger Preissler und Heidi Stein. Stuttgart
- TITZMAN, MICHAL
- 1999 „Aspekte der Fremdheitserfahrung. Die logisch-semiotische Konstruktion des `Fremden´ und des `Selbst‘“. In: Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen: Fremdheitserfahrung und Fremddarstellung in okzidentalen Kulturen: Theorieansätze, Medien /Textsorten, Diskursformen. Passau
- AT-TŪRĪ, MILŪD
- 2001 al-Ḥaraka al-luḡawiya bi-l-Maḡrib al-Aqsā. Bain al-Fatḥ al-islāmī wa-l-ḡazw al-kūlūnyālī. Khenifra: Infobrant
- VOCKE, SIBYLLE
- 1990 Die marokkanische Malḥūnpoesie. Wiesbaden
- VOGT, WALTER
- 1974 Briefe aus Marokko. Zürich
- ‘UZRĪ, ‘ABDALWĀḤID
- 1998 al-Masraḥ fi l-Maḡrib. Binyāt wa-t-tiḡāhāt. Casablanca: Dār Tubqāl li-n-našr
- WA‘ZĪ, AL-ḤUSAIN
- 2002 Tifināḡ: al-Abḡadiya al-aṣḥāḡ li-kitābat al-Amāziḡiyya. In: Silsilat ad-Dirāsāt al-Amāziḡiyya. Min aḡl tarsīm Abaḡadiyat Tifināḡ li-tadrīs al-Amāziḡiyya. Rabat
- AL-WADGĪRĪ, ‘ABDAL‘ĀLĪ

- 1993 al-Frankūfūniya wa-s-siyāsāt al-luġawiya wa-t-ta'limiyya al-faransiya bi-l-Maġrib.
Rabat
WAGENER, SYBIL
- 1999 Feindbilder. Wie kollektiver Hass entsteht. Berlin
AL-WAḤĪ, AL-ʿARBĪ
- 1987/88 al-Muġtamaʿ as-salāwī fī zill al-ḥimāya. Rabat
AL-WARTĀSSĪ AL-ḤASANĪ, QADDŪR
- 1985 al-Muṭrib fī tāriḥ šarq al-Maġrib. Rabat
AL-WAZZĀNĪ, ḤASAN
- 2002 al-Adab al-maġribī al-ḥadīṭ 1929-1999. Casablanca: Dār at-Taqāfa
WELTE, FRANK MAURICE
- 1990 Der Gnāwa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko.
Frankfurt am Main, New York, Paris
WELTE, FRANK MAURICE/AGUADÉ, JORDI
- 1996 Die Lieder der Gnāwa aus Meknes. Marburg
WILKE, JÜRGEN
- 1989 Imagebildung durch Massenmedien. In: Völker und Nationen im Spiegel
der Medien. Hrsg. v. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn, S. 11-21
WOLFF, ANDRES
- 1995 Fremdbildentwicklung als kommunikativer Prozeß. Hamburg
AL-YĀBŪRĪ, AḤMAD
- 1967 Fann al-Qissa fī l-Maġrib (1944-1966). Rabat: Kulliyat al-adab
- 1993 Dināmiyyat an-naṣṣ ar-riwāʿī. Rabat: Manšūrāt ittiḥād kitāb al-maġrib
- 2000a al-Kitāba as-sardiya fī al-Adab al-maġribī al-ḥadīṭ. Rabat: al-Maʿārif
- 2000b Fī r-riwāya al-ʿarabiya. at-Takawwun wa-l-ištiġāl. Casablanca: al-Madāris
- 2006 al-Kitāba ar-riwāʿiya fī l-Maġrib. al-Binya wa-d-dalāla. Casablanca: Šarikat
an-našr wa-t-tauziʿ al-Madāris
YAḤYĀ, MUḤAMMAD
- 2001 al-Qaṭīʿa bain al-muṭaqqaf wa-l-Faqīh. Birhamud
YAQṬĪN, SAʿĪD
- 1985 al-Qirāʿa wa-t-taġrib. Casablanca: Dār at-Taqāfa
- 2000 al-Adab wa-l-muʿassasa. Naḥwa mumārāsa adabiya ġadīda. Casablanca:
Manšūrāt az-Zaman.
- YĀSĪN, MUNĀ
- 1994 al-Ġarb wa-l-Islām. Kairo: Dār Ġihād li-n-našr wa-t-tauziʿ
- YOUSSI, A.
- 1989 Changements socioculturels et dynamique linguistique. In: Langue et société au
Maghreb: Bilan et perspectives. Rabat.

AZ-ZA‘FARĀNĪ, ḤĀYIM

2000 Yahūd al-Mağrib wa-l-Andalus, Tarğamat Aḥmad Šaḥlān. Rabat: Dār an-našr Marsam

ZABEL, RUDOLF

1905 Im mohammedanischen Abendland. Tagebuch einer Reise durch Marokko. Altenburg

ZADE, MOHAMMED

2006 Résistance et Armée de Libération au Maroc (1947-1956). De l’action politique à la lutte armée: rupture ou continuité? Rabat: Edition Kawtar

AZ-ZĀHĪ, NŪRADDĪN

2003 az-Zāwīya wa-l-ḥizb. al-Islām wa-s-siyāsa fī l-muğtama‘ al-mağribī. Casablanca: Ifriqiyā aš-Šarq

ZAKI M‘BAREK/CHARQI MIMOUN

2008 Maroc. Colonisations & Resistances 1830-1930. Collection Histoire et lectures politiques. Salé

ZORAN, KONSTANTINOVIC

1992 Das Anderswerden der Konkretisation. Zum Problem der Alterität in der Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: Leersen / Syndram (Hgg.)

IBN ZĪDĀN, ‘ABDARRAḤMĀN

1972 al-‘Izz wa-š-šūla. Casablanca: Dār at-ṭaqāfa

ZEITUNGS- UND ZEITSCHRIFTENARTIKEL:

‘ABDALLAṬĪF, KAMĀL

al-Islām wa-l-Ġarb. Šu‘ūbat al-ḥiwār.

In: *Fikr wa-naqd*, Nr. 5. Casablanca, 1998

‘ABDARRAḤMĀN, ṬĀHA

Rūḥ al-ḥadāṭa wa-l-‘ibda‘.

In: *as-Siyāsa al-ğadīda*, Nr. 442, 11. Juli 2003

ABŪ‘ALĪ, ABDARRAḤMĀN

al-Wad‘īya ar-riwā‘īya fī l-Mağrib,

In: *Mağallat Āfāq*, 3-4. 1984

‘ADNĀN, YĀSĪN

Yauma aflatat Zahra min Mağrib Bül Bülz (Paul Bowles).

In: *Garīdat al-Aḥbār*, 30. Juni 2009

AGHALI-ZAKARA, JEANINE DROUIN

Recherches sur le Tifinagh. Éléments graphiques.

In: *Glecs* 18-23 - 1973-1979

AL-‘ALAMĪ, ḤAMDAN MUḤAMMAD

Našʿat al-masraḥ al-maġribī.

In: *Da‘wa-t- al-ḥaqq*, Nr. 9, 18. Oktober 1999

AL-‘ALLĀM, ‘ABDARRAḤĪM

Bahā’ aṭ-Ṭūd: Anā kā’in riwā’ī bi-l-quwwa wa-bi-l-fi‘l.

In: *Nizwā*, Nr. 38, Masqaṭ 2009

ALAOUI MDAGHRI, ABDALLAH

Reflexions sur Le Maroc des heures françaises d’Abdeljlil Lahjomri.

In: *Littérature Maghrébine et Comparée*, Nr. 1. Rabat 2005

Approche du roman féminin au Maroc: Historique, dénomination et réception de la Littérature, CCLMC,

In: *Bulletin de liaison*, Nr. 4 et 5, 2001

‘ANTARA, MUṢṬAFĀ

Ta’sīs al-ḥizb al-Amāziġī

In: *al-Ḥiwār al-mutamaddīn*, Nr. 1262, Juli 2005

‘AQĀR, ‘ABDALḤAMĪD

Min as’ilat al-matn ar-riwā’ī bi-l-Maġrib ḥilāl aṭ-tamānīnāt

In: *Ġarīdat Anwāl*, Nr. 512, 1989

AŠQRĀ, ‘UṬMĀN

Fī l-Fikr al-waṭanī al-maġribī.

In: *al-Ma‘rifa li-l-ġamī‘*, Nr. 17. Rabat 2000

‘AṬĪYA, AḤMAD MUḤAMMAD

‘Abdalkarīm Ġallāb Riwā’ī min Fās.

In: *Āfāq ‘arabiya*, Nr. 1/1978

AL-AURAĠĪ, MUḤAMMAD

Kitābat al-luġa al-Amāziġiyya.

In: *al-Furqān*, Nr. 49/2003

ABŪ L-‘AZM, ‘ABDALĠANĪY

Lā Siyāsa luġawiyya dūna taḥṭīṭ luġawī.

In: *Āfāq*. Mağallat Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib, März 2006

BANNĀN, MUṢṬAFĀ

al-Izdiwāğīya al-luğawīya al-‘Arabīya al-Amāzīgīya.

In: *al-Furqān*, Nr. 38. Rabat 1997.

al-Amāzīgīya: Muškil al-ḥarf wa-t-tadrīs

In: *al-Furqān*, Nr. 49, 2003

BARRĀDA, MUḤAMMAD

ar-Riwāya ufuqan li-š-šakl wa-l-ḥiṭāb al-muta‘addidain

In: *Fuṣūl*, Nr. 4 (Winter 1993)

BENNANI-SMIREs, LATIFA

Aspects de l’attitude des Oulémas du Maroc au XIX. siècle
face à la crise et aux événements de l’époque.

In: *Revue de la faculté des Lettres de Fès*. Numéro spécial 2, 1985

BENTAHILA, ABDELALI/DAVIES, E.

The syntax of Arabic-French code-switching“

In: *Lingua* 59, S. 301-330.

BUDĤĤĀN, MUḤAMMAD

Kitābāt al-Amāzīgīya bain al-ḥarf al-‘Arabī wa-l-ḥarf al-lātīnī.

In: *Ġarīdat Tawīza*, Nr. 55, November 2001

BUGAZĀLA, ILĤĤĀM

Hal yuḥaqqiq al-istiqlāl as-siyāsī ḥayātan afḍal li-l-mar’a?

In: *al-Quds*, Nr. 151, Sommer 1993

BULA‘WĀLĪ, AT-TIĠĀNĪ

al-Ma‘had al-malakī li-t-ṭaqāfa al-amazīgīya fī muftaraq aṭ-ṭuruq,

In: *al-Ḥiwār al-mutamaddīn*, Nr. 1134/11.3.2005

al-Qadiya al-Amāzīgīya bain radd al-i‘tibār wa-t-tauzīf al-idiūlūgī,

In: *al-Ḥiwār al-mutamaddīn*, Nr. 1461/14.2.2006

BURKE, E.

Les Oulémas marocains de 1860-1912.

In: *Revue al-Baḥt al-‘ilmī*. Publication de l’Institut Universitaire de la Recherche Scientifique de Rabat, Nr. 31, S. 117-140.

AL-BŪZĪD, IBRĀHĪM

Mas’alat tadrīs al-Amāzīgiya.

In: *al-Furqān*, Nr. 49/2003

CHABBI, JACQUELINE

Abd al-Kadir al-Djilani, personnage historique.

In: *Studia Islamica* 38, 1973

DAMIS, JOHN

Developments in Morocco under the French Protectorat, 1925-1934

In: *The Middle East Journal* 24 (1970) S. 74-86.

ḌARĪF, MUḤAMMAD

Mu’assasat az-zāwāya bi-l-Maḡrib al-islāmī: Musāhama fī t-taqrib.

In: *al-Maḡalla al-maḡribīya li-‘Ilm al-Iḡtimā’ as-siyāsī*, Nr. 1, 1986

DĀRIĠ, FAIṢAL

Waḍ’ ar-Riwāya al-‘arabīya fī ḥaql taqāfi ḡair riwā’i.

In: Maḡallat *Fuṣūl*, Nr. 6, Winter 1997.

L’ÉCHO DU MAROC vom 17. November 1923.

AL-FARAĠĪ, RIDWĀN

Istrātiḡiyat al-ḡarb fī aḍhān al-‘Arab.

In: *aṣ-Ṣabāḥ* vom 6. 7. 2007, Nr. 2251

AL-FĀSĪ AL-FIHRĪ, ‘ABDALQĀDIR

‘Arabīyat an-numuw wa-l-Mu’ḡam aḍ-ḍihni.

In: Maḡallat *Abḥāt lisānīya*, Nr. 1/ März 1996.

FISCHER, MANFRED

Literarische Seinsweise und politische Funktion nationenbezogener Images. Ein Beitrag zur Theorie der komparatistischen Imagologie

In: *Neohelicon* X, 2 (1983), S. 3-31.

FISHMAN, JOSHUA

Bilingualism with and without in bilingualism diglossia.

In: *Journal of Social issues*, Nr. 32, 1967

AL-ĠĀBRĪ, MUḤAMMAD ʿĀBID

Musāhama fī n-naqd al-idyūlūġī.

In: *al-Muḥarrir al-usbūʿi at-taqāfi*, 24 Dez. 1977

Ḥaula qadāyā t-taʿlīm wa-t-taʿrīb.

In: *ʿĀlam at-tarbīya*, Nr. 4, Taʿrīb at-taʿlīm wa-l-muḥīṭ fī intizār al-qarār. Casablanca 1996

Maʿa al-ustād ʿAbdallāh al-ʿArwī fī mašrūʿihi al-idyūlūġī.

In: *Mawāqif*, Nr. 8

ĠUNAIM, MUḤAMMAD

al-Wadʿ al-luġawī bi-l-Maġrib bain at-tābaʿ al-waṭanī wa-r-rasmī wa-l-ġihawī.

In: *Āfāq*. Maġallat Ittihād Kuttāb al-Maġrib, März 2006

ḤĀFIẒ, ṢABRĪ

al-Baʿidūn, Riwayāt musāʾalat ad-dāt wa-l-irt al-andalusī wa-l-ʿalāqa bi-l-āḥar.

In: *Ġarīdat al-ʿArab* (London), Nr. 6275, 20.11.2001

ABŪ L-HAIF, ʿABDALLĀH

al-Istišrāq wa-l-Adab al-Muqāran, al-muṭāqafa wa-l-muṭāqafa al-maʿkūsa,

In: *Maġallat Līwā* (Abū Zaby), März 2005

HARDEY, GEORGES

Les écoles berbères

In: *Revue de l'enseignement français hors de France*, Nr. 51, 1925

AL-ḤAṬĪB, IBRĀHĪM

Kātib maġribī gadā muḥāġiran sirriyan.

In: *aš-Šarq al-ausaṭ*, Nr. 9983, 29. März 2006

ḤALĪLĪ, ʿABDALʿAZĪZ

Ḥariṭat al-Maġrib al-lisāniya.

In: *Qadāyā lisāniya*. Fes 1999

al-Ḥiyarat al-luġawīya fī l-Maġrib. al-ʿArabīya namūdaġan.

In: *Āfāq*. Maġallat Ittihād Kuttāb al-Maġrib, März 2006

AL-ḤAṬĪBĪ, ʿABDALKABĪR

ar-Riwāya al-maġribīya, tarġamat Muḥammad Barrāda.

In: al-Markaz al-Ġamiʿi, Nr. 2, 1971, Rabat

AL-ḤAṬĪBĪ, IBRĀHĪM

al-Marʿa wa-l-warda. al-Wāqiʿ wa-l-Idyūlüġīya.

In: *Aqlām* (al-maġribīya), Nr. 4, 1972

al-Kitāba bi-wāsiṭat al-ġarb.

In: *Aqlām* (al-maġribīya), Nr. 5, November 1978

ḤIMMĪS, BINSĀLIM

al-ʿArab wa-l-Barbar fī muḥtabar at-tārīḥ al-istiʿmārī.

In: Ġarīdat *al-Ittiḥād al-ištirākī*, Nr. 13, Oktober 1995

HUNTINGTON, SAMUEL

In: *DIE ZEIT* Dossier 37, 2002

ḤUSĀIN, ʿABADḤAMĪD

Faransā wa-l-masʿala al-amāziġīya qabla 1912.

In: Maġallat *Amal*, Nr. 1, 1992

IBN ʿARABĪ

Futūhāt makkīya; zit. nach ʿAbdallāh Naġmī: Min Tārīḥ at-taṣawwuf al-maġribī fī l-qarn al-ʿāšir al-ḥiġrī: al-Malāmatīya.

In: *Maġallat Tārīḥ al-Maġrib*, Nr. 1/2. Rabat 1981

IBRĀHĪM, ʿABDALLĀH

al-Ḥaraka al-waṭaniya wa-l-ʿamal at-taqāfī.

In: Maġallat *al-Karmal*, Nr. 11, 1984

AL-IDRĪSSĪ, RAŠĪD

Maʿrakat al-ḥarf. al-Ḥalfiyāt wa-n-natāʾiġ.

In: *al-Furqān*, Nr. 49, 2003

KARRAKCHOU, KARIM

L'image du Maroc dans la littérature française d'Abdeljlil Lahjomri.

In: *Littérature Maghrébine et Comparée*, Nr. 1, Rabat 2005

KURZ, GERHARD

Zu einer Theorie des literarischen Klischees.

In: *Sprache und Literatur* 28, 1997

LAFUENTE, GILLES

Dossier marocain sur le Dahir berbère de 1930.

In: *Revue de l'Occident Musulman et Méditerranéen* 38/2, 1984, S. 83-116

LAḤĞUMRĪ ʿABDALFATTĀḤ

Li-māḍā ḥtāra al-adīb al-mağribī kitābat ar-Riwāya?

In: *Mağallat ʿAlāmāt*, Nr. 15, Qirāʿāt fī r-Riwāya al-mağribīya. Meknes 2001

LAḤMIDĀNĪ, ḤAMĪD:

as-Sīra ad-dātiya, ar-Riwāya al-mağribīya wa-luḥbat al-miṭāq al-muzdawīğ.

In: *al-ʿAlam at-taqāfi* (8.10.1994), S. 5

LANG, HUBERT

Heiligenkult in Marokko: die therapeutische Funktion der Heiligen.

In: *Wuqūf* 4-5, Hamburg 1991

LARDI, ABDELKRIM

Nass el Ghiwane – „The Beatles“ von Marokko.

In: *INAMO*, Nr. 19, Jahrgang 5, Herbst 99

LERCH, WOLFGANG GÜNTER

Die Dämonen. Über die wechselseitige Wahrnehmungen von Orient und Okzident.

In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, am 22. April 2006, Nr. 94, S. 10

MABĀDĪ WA-TAUṢIYĀT AL-MUʿTAMAR AT-TĀNĪ LI-T-TAʿRĪB.

In: *Qaḍāyā ʿarabīya*, Nr. 2, Alger 1974

AL-MADĪNĪ, AḤMAD:

as-Sard al-wāqīʿi wa-mašrūʿ at-taḥdīt fī Adab al-Mağrib.

In: *Fikr wa-naqd*, Nr. 2, 1997

MATTES, HANSPETER

Das Bild Marokkos in der deutschsprachigen Reiseliteratur der Zwischenkriegszeit 1918-1919 und des zweiten Weltkrieges. In: *Wuqūf* 4/5 (1989/90)

AN-NĀĠĪ, SA'ĪD:

Šinā'at al-furġa fi ḥtifāl sulṭān aṭ-ṭalaba.

In: *Fikr wa-naqd*, Nr. 15, Januar 1999, S. 79-96

NAZRA 'AN AL-ADAB AŠ-ŠA'Ī BI-L-MAG'RIB.

In: *Ġarīdat al-Bayān*, Nr. 4, 1962

QUTB, SAYYID

Amrikā allatī ra'ait: Fī Mīzān al-qiyam al-insāniya.

In: *ar-Risāla*, 5. 11. 1951, Jg. 19, Nr. 959

AR-RABĪ'Ī, 'ABDARRAḤMĀN MAĠĪD

Bahā'addīn aṭ-Ṭūd wa-l-ba'īdūn al-qarībūn.

In: *Ġarīdat az-Zamān*, Nr. 1305, 6. 9.2002

SABĪLĀ, MUḤAMMAD

Amšāġ. In: *Mawāqif*, Nr. 64. Kenitra: Dār an-našr al-maġribīya Adīma, 1999.

AŠ-ŠAFI'Ī, ŠARĪF

Bahā' aṭ-Ṭūd. Raḥḥala maġribī yaktub 'an al-'Arab al-muhāġirīn.

In: *ar-Riyyād*, 12. 5. 2003

ŠĀLIḤ, ŠALĀḤ

Šaḥṣīyyāt ġarbiya fi riwāyāt 'arabiya.

In: *Maġallat Fuṣūl*, muġallad 15, Nr. 4, Winter 1997

AS-ŠĀWĪ, 'ABDALKĀDIR

ar-Raqāba wa-ḥaqq al-mušādara. Milaff ar-raqāba al-'arabiya. ar-Raqāba fī l-Maġrib.

In: *al-Adab*, Nr. 9/10. Beirut 2003

ŠARĪF SA'ĪDA

Istiṭmār at-ta'addud al-luġawī wa-l-fannī. 10 Sanawāt ma'a Muḥammad as-Sādis.

In: *al-Maġribīya* (ṭab'a ḥāṣṣa) 2009

M. SELHAMI

Au son du sentir.

In: *Jeune Afrique* 1038, November 1980

SIMON, CATHERINE

Femmes du Maghreb, une écriture en marge.

In: *Le Monde*, Nr. 16398, 17. Octobre 1997

STANZEL, FRANZ K.

Der literarische Aspekt unserer Vorstellungen vom Charakter fremder Völker.

In: *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse.* 111. Jg. 1974, Nr. 4.

ŠŪṬA ʿABDALLAṬĪF

Mulāhazāt awwaliya ḥaula al-waḍʿ al-lugawī bi-l-Mağrib.

In: *Āfāq*. Mağallat Ittiḥād Kuttāb al-Mağrib. März 2006

TBĀTŪ, ḤAMĪD

Qaḍāyā al-masraḥ bi-l-Mağrib.

In: *Fiqr wa-naqd*, 15. Januar 1999

AL-YĀBŪRĪ, AḤMAD:

Qirāʿa ḡadīda fī „al-Marʿa wa-l-warda“.

In: *al-Muḥarrir at-taqāfi*, 17. Juni 1984

Takawwun al-ḥiṭāb ar-riwāʿī. ar-Riwāya al-mağribīya namūdaḡan.

In: *Mağallat Āfāq* Nr. 3-4, 1984

YĀQTĪN, SAʿĪD:

an-Naṣṣ. al-Ḥadāta. al-Muḡtamaʿ.

In: *Mağallat at-taqāfa al-mağribīya*, Nr. 17, Oktober 2000

ar-Riwāya al-ʿarabīya. Min at-turāt ilā l-ʿaṣr. Min aḡl riwāya tafāʿuliya ʿarabīya.

In: *al-Adab al-mağāribī wa-l-muqāran. al-Mağrib fī l-Adab al-ğarbī* (Nr. Januar). Rabat 2005

YAʿLĀ MUṢṬAFĀ:

Bīblyūğrāfiyā al-fann ar-riwāʿī bi-l-Mağrib: 1930-1984.

In: *Mağallat Āfāq*, Nr. 3-4, 1984

AL-YŪSFĪ, ḤASAN

al-Ḥasāsīya al-antrubbulūğīya baina l-masraḥ al-ğarbī wa-l-masraḥ al-mağribī: Muṭārahāt ḥaula Mafhūm „al-ʿAuda ilā l-Uṣūl“.

In: *Fikr wa-fann*, 15. Januar 1999

INTERVIEWS:

AL-‘ARWĪ ‘ABDALLĀH

In: Mağallat *al-Karmal*. Nr. 11, 1984

BAHĀ’ADDĪN AṬ-ṬŪD: ‘Alāqatī bi-Maṣr bada’at fi l-qarn at-tāsi‘ ‘ašar.

In: Ğarīdat ‘*Arabi Ahrām* am 5. 10. 2002, Nr. 289

BAHĀ’ADDĪN AṬ-ṬŪD: „al-Andalus muqīma fi nuṣūši ar-riwā’iya“.

In: *az-Zamān*, London, 02. 02. 2002

AL-ĜĀBRĪ MUḤAMMAD ‘ĀBID: at-Tafkīr fi ḍau’ al-wāqi‘: Aina ašbaḥa al-mašrū‘ at-taqāfi al-‘arabī al-ğadīd?

In: *Nizwā*, Nr. 5, Januar 1996

MUḤAMMAD ZAFZĀF

Muḥammad Zafzāf yaftaḥ qalbahu wa-Muḥammad Šukrī fi Zaman al-aḥṭā’.

In: *al-Mağalla al-mağribiya*, Nr. 15, (Juli 1993), S. 19, Rabat 1992

AL-‘A‘MĀL AL-KĀMILA LI-MUḤAMMAD ZAFZĀF.

1999 Hrsg. vom marokkanischen Ministerium für kulturelle Angelegenheiten, Rabat

