



DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Jenseits von Orient und Okzident: Selbstübersetzungen
in der modernen arabischen Literatur“

verfasst von / submitted by

Wolfgang Trimmel BA BA MA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

UA 792 397 385

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Orientalistik / Arabistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Inhalt

Danksagung	6
Transkription arabischer Begriffe	7
1. Einleitung, Forschungsstand, Aufbau und Fokus dieser Arbeit.....	8
1.1 Forschungsstand	8
1.2 Definitionen literarischer Selbstübersetzung	10
1.3 Zentrale Fragestellungen der Forschung zu literarischer Selbstübersetzung	12
1.4 Fokus und Gliederung dieser Arbeit	16
1.5 Textauswahl und Methoden	19
2. Selbstübersetzungen aus dem Arabischen in einer historischen Perspektive.....	21
2.1 Literarische Selbstübersetzung im historischen Überblick	21
2.2 Geschichte von Übersetzungen in der arabischen Tradition	22
2.2.1 Übersetzungen in der Ära der Umayyaden und Abbasiden	22
2.2.2 Übersetzungen im Zuge der Nahḍa	24
2.2.3 Übersetzungen in der Moderne	26
2.3 Übersetzungsgeschichte als Geschichte des Kontaktes und kulturellen Austausches zwischen „Orient“ und „Okzident“	27
2.4 Koloniale Sprach- und Bildungspolitik in der arabischen Welt	28
2.5 Französische Sprachpolitik in der arabischen Welt	30
2.5.1 Französische Sprachpolitik in Algerien	31
2.5.2 Französische Sprachpolitik in Marokko	33
2.6 Britische Sprachpolitik in der arabischen Welt	35
2.6.1 Britische Sprachpolitik in Ägypten	35
2.6.2 Britische Sprachpolitik im Irak	38
2.7 Britische und französische Sprachpolitik im Vergleich	41
2.8 Das Vermächtnis der kolonialen Sprachpolitik in der arabischen Welt	42
2.8.1 Das moderne Schriftarabisch als Sprache der nationalen Identität	43
2.8.2 Kontinuitäten der kolonialen Sprach- und Bildungspolitik	45

2.9	Positionen zur Sprache in der modernen arabischen Literatur: Kolonialismus, sprachliche Ideologien und Selbstübersetzung	48
2.9.1	Sprachwahl: ein politischer Akt im postkolonialen Kontext?	48
2.10	Maghreb: Koexistenz und Wettstreit verschiedener Literatursprachen	49
2.10.1	Maschrek: Arabisch als hegemoniale Literatursprache.....	55
2.11	Umgang mit sprachlichem Erbe der Kolonialzeit in der Literatur: Selbstübersetzung als mögliche Ausgleichsstrategie	56
3.	Ein soziologischer Blick auf arabische Selbstübersetzungen.....	58
3.1	Einleitung	58
3.2	Der arabische Buchmarkt und die Leser*innen	59
3.2.1	Die Leser*innen: Analphabetismus, Lesegewohnheiten und Kaufkraft	61
3.2.2	Verlagsstrukturen und Distributionsmodalitäten im Überblick	66
3.2.3	Die Rolle des Internets: neue Wege der Distribution und ein erweitertes Publikum	
3.2.4	Einschränkungen der Meinungsfreiheit.....	69
3.3	Die Position des Arabischen sowie der arabischen Literatur im Sprachenweltsystem	
3.4	Gesprochene Varietäten des Arabischen und Position des Schriftarabischen innerhalb der vielsprachigen arabischen Welt.....	73
3.5	Übersetzungen aus dem und in das Arabische im Vergleich	77
3.6	Sozioökonomische Faktoren als Motive für Selbstübersetzungen aus dem Arabischen	
	81	
4.	Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur.....	82
4.1	Einleitung: literarische Selbstübersetzungen in der zeitgenössischen arabischen Literatur im Überblick.....	82
4.2	Kurzporträts zwölf zeitgenössischer arabischer Selbstübersetzer*innen	83
4.3	Erstsprachen, Direktionalität und sprachliche Hierarchien	89
4.3.1	Erstsprachen der Autor*innen der Stichprobe.....	89
4.3.2	Direktionalität der Selbstübersetzungen.....	90
4.3.3	Direktionalität der Selbstübersetzer*innen	91
4.3.4	Zentripetale Direktionalität von Selbstübersetzungen?.....	92

4.3.5	Endogene versus exogene Selbstübersetzer*innen	93
4.4	Motive der Selbstübersetzung	96
4.5	Intrinsische Motive der Selbstübersetzung	96
4.5.1	Kontrolle über den Text, Selbstübersetzung als Reaktion auf Übersetzung und autobiographisches self-fashioning	96
4.5.2	Fortführung zweier oder mehrerer sprachlicher, literarischer und kultureller Traditionen	101
4.5.3	Selbstübersetzung und bilinguales Schreiben als kreative Praxis	103
4.5.4	Selbstübersetzung als Beitrag zur Selbstrepräsentation	105
4.6	Extrinsische Motive der Selbstübersetzung	107
4.6.1	Selbstübersetzung als sozioökonomischer Zwang	107
4.6.2	Selbstübersetzung als Möglichkeit zur Umgehung von Einschränkungen der Meinungsfreiheit	107
4.6.3	Selbstübersetzung als Strategie zur Erschließung eines neuen literarischen Feldes bzw. zur Erreichung eines bestimmten Zielpublikums	110
4.7	Ablehnende Haltungen gegenüber Selbstübersetzungen	111
4.8	Conclusio: Selbstübersetzung als diverse kulturelle Praxis in der modernen arabischen Literatur	113
5.	Arabische Selbstübersetzungen im Kontext postkolonialer Debatten rund um kulturelle Übersetzung und Orientalismus	114
5.1	Einleitung: Literaturübersetzung als kultureller Austausch-, Repräsentations- und Konstruktionsprozess	114
5.2	Arabische Literatur und Literaturübersetzung im Kontext der Orientalismusdebatte	114
5.3	Übersetzung, Gewalt und verstümmelte Darstellungen von Kulturen	116
5.4	Selbstübersetzer*innen als privilegierte Akteur*innen in kulturellen Übersetzungsprozessen	121
5.5	Handlungsspielraum von Selbstübersetzer*innen zwischen auktorialer Freiheit und strukturellen Einschränkungen	122
5.6	Selbstübersetzung als sprachlicher und kultureller Aushandlungsprozess	124
6.	Selbstübersetzung und Autobiographie: Leila Abouzeids Werk <i>Ruğū ‘ilā t-tufūla</i>	125

6.1	Einleitung: Autorin, Text und Fragestellungen.....	125
6.2	Selbstübersetzung, Autobiographie und Autoethnographie.....	127
6.3	Abouzeids Vorwörter zu <i>Ruğū‘ ilā aṭ-tuṭūla</i> und <i>Return to Childhood</i> als Orte des <i>self-fashioning</i>	129
6.4	Ein narratologischer Blick auf <i>Ruğū‘ ilā t-tuṭūla</i> und <i>Return to Childhood</i>	133
6.5	Preisgabe kontextueller und persönlicher Informationen sowie divergierende Darstellungen von Familienangelegenheiten	139
6.6	Perspektiven auf die französische Kolonialherrschaft	144
6.7	Perspektiven auf den Westen	148
6.8	<i>Ruğū‘ ilā t-tuṭūla</i> und <i>Return</i> als nationalistische Texte?	152
6.8.1	Kritische Perspektiven auf das unabhängige Marokko	155
6.8.2	Kritische Perspektiven auf die marokkanische Opposition.....	157
6.8.3	Positionen zu Sprachen und Sprachenpolitik in Marokko	160
6.8.4	Repräsentationen von Jüdinnen und Juden in <i>Ruğū‘</i> und <i>Return</i>	162
6.8.5	Konstruktion einer arabisch-islamischen marokkanischen Nationalidentität	169
6.9	Conclusio: von <i>Ruğū‘</i> zu <i>Return</i>	170
7.	Selbstübersetzungen als diskursive Intervention: Sinan Antoon und sein Roman <i>Wahdahā šaġarat ar-rummān</i> bzw. <i>The Corpse Washer</i>	172
7.1	Einleitung: Autor, Roman und Fragestellungen.....	172
7.2	Von <i>Wahdahā šaġarat ar-rummān</i> zu <i>The Corpse Washer</i>	176
7.3	Magischer Realismus und magischer Historismus? Surreale Repräsentationen von Geschichte als zentrales Motiv der jüngeren irakischen Literatur	178
7.4	<i>Wahdahā šaġarat ar-rummān</i> und <i>The Corpse Washer</i> als Chronik der irakischen Geschichte	182
7.5	Narrative von Begegnung und Konflikt zwischen Iraker*innen und Amerikaner*innen	185
7.6	Antiimperialistische Positionen in <i>Wahdahā šaġarat ar-rummān</i>	191
7.7	Leichenwaschen als Leitmotiv der irakischen Tragödie	195
7.8	Selbstübersetzung von Sexualitäten und Geschlechtsverkehr.....	198
7.9	Diverse erklärende Ergänzungen im englischen Text.....	208
7.10	Die Funktion von Dialekt in <i>Wahdahā šaġarat ar-rummān</i>	210
7.11	Conclusio: Literatur als Gegennarrativ und Quelle von Empathie	213

8.	Conclusio.....	217
8.1	Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur als spezifische kulturelle Praxis	217
8.2	<i>Return to Childhood</i> und <i>The Corpse Washer</i> : Selbstübersetzung als <i>Translation in Freedom</i>	219
8.3	Weiterführende Forschungen rund um Selbstübersetzungen in der arabischen Literatur.....	220
8.4	Arabische Selbstübersetzungen als Kontinuum zwischen arabischen und europäischen Literaturen	222
9.	Literaturverzeichnis.....	223
9.1	Literarische Werke	223
9.2	Sekundärliteratur, Onlinequellen und Interviews.....	223
9.3	Wörterbücher.....	236
9.4	Deutsches Abstract	237
9.5	English Abstract	239
11.	Anhang: Leitfaden für die Autor*inneninterviews	241
11.1	Interviewleitfaden für Sinan Antoon.....	241
11.2	Interviewleitfaden für Leila Abouzeid	242

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich allen Personen und Institutionen danken, die mich im Laufe meines Dissertationsprojekts besonders unterstützt und wesentlich zum Abschluss meiner Dissertation beigetragen haben.

Zunächst ist hier das Team des Internationalen Forschungszentrums für Kulturwissenschaften zu erwähnen, welches mein Projekt mit einem zweijährigen Junior Fellowship gefördert hat. Die anregende Atmosphäre am IFK und der Austausch mit den Kolleg*innen stellten eine große Bereicherung für mein Vorhaben dar. Auch den Mitarbeiter*innen des Centre Jacques Berque in Rabat gilt mein Dank für die unkomplizierte Aufnahme als Gastdoktorand und die Möglichkeit, einen Arbeitsplatz zu nutzen sowie mein Projekt vor Ort zu präsentieren. Wail Hassan danke ich für den herzlichen Empfang während meines Forschungsaufenthaltes an der University of Illinois at Urbana-Champaign und für sein Interesse an meinem Thema.

Ebenso geht mein Dank an Stephan Procházka, der sich wie gewohnt als zuverlässiger und hilfreicher Betreuer erwiesen hat. Elvira Wakelnig danke ich für ihre wertvollen Hinweise zum Abschnitt über die Geschichte der Übersetzungen in der arabischen Tradition; besonders in Bezug auf die Abbasidenzeit. Cornelius Mitterer war großzügigerweise bereit, das Kapitel zur Selbstübersetzung Leila Abouzeids zu lesen und mir dazu nützliches Feedback zu geben.

Murad Lamkantar gilt mein Dank für die Hinweise rund um eine Selbstübersetzung des marokkanischen Wissenschaftlers Abellah Laroui und die damit verbundene Polemik zum Thema Übersetzung. Sohaib Cherqaoui und Jürgen Sieberer erteilten mir freundlicherweise in Bezug auf einige Fragen zum Marokkanisch-Arabischen Auskunft. Lorenz Nigst danke ich für den entscheidenden Hinweis zur Möglichkeit der Digitalisierung arabischer Texte über *google drive*.

Mein herzlicher Dank gilt auch meinen IFK-Kolleg*innen und Freund*innen Eva Hallama und Bernhard Leitner, die mich in einer entscheidenden Phase dieses Dissertationsprojekts begleitet haben. Bei unseren regelmäßigen Treffen haben sie meine Kapitelentwürfe immer mit Interesse gelesen, voller Enthusiasmus mit mir diskutiert und konstruktives Feedback gegeben. Valerie Purth, Stefan Lessmann und vor allem Monika Trimmel danke ich fürs Korrekturlesen der Endversion.

Abschließend geht mein größter Dank an Ed, der mich bei diesem Projekt von Anfang an unterstützt und mich durch all seine Höhen und Tiefen begleitet hat. Er war immer bereit, meine Ideen ausführlich zu besprechen und mich bei allen Herausforderungen zu beraten. Vielen Dank für alles!

Transkription arabischer Begriffe

Grundsätzlich werden in dieser Arbeit vorkommende arabische Begriffe und Eigennamen nach den Konventionen des Wiener Instituts für Orientalistik transkribiert, die im Wesentlichen dem Transkriptionssystem der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft entsprechen. Ausgenommen davon sind geläufige eingedeutschte Begriffe wie etwa Islam oder Kalifat oder bekannte geographische Bezeichnungen wie Bagdad oder Damaskus. Die Namen von arabischen Autor*innen werden zumindest bei der erstmaligen Erwähnung ebenfalls nach diesem System transkribiert, im weiteren Verlauf aber mit der Schreibweise ihres Namens angeführt, unter der sie ihre Bücher in europäischen Sprachen veröffentlichten oder veröffentlicht haben.

TEIL I: SELBSTÜBERSETZUNG AUS DEM ARABISCHEN IN EINER HISTORISCHEN UND SOZIOLOGISCHEN PERSPEKTIVE

1. Einleitung, Forschungsstand, Aufbau und Fokus dieser Arbeit

1.1 Forschungsstand

Selbstübersetzung kann als kulturelle Praxis auf eine lange Geschichte zurückblicken. Bereits in der Antike übersetzte etwa der jüdisch-römische Historiker Flavius Josephus sein monumentales Werk *Geschichte des jüdischen Krieges* aus dem Aramäischen ins Griechische.¹ Des Weiteren übertrugen gerade in der Renaissance und frühen Neuzeit viele europäische Autor*innen ihre eigenen Texte aus dem Lateinischen in die jeweiligen Vernakularsprachen und umgekehrt.² Dennoch wurde diese besondere Form der literarischen Übersetzung innerhalb der literatur- und translationswissenschaftlichen Forschung über lange Zeit wenig beachtet bzw. als sehr seltenes Phänomen beschrieben.³

Laut Jan Walsh Hokenson und Marcella Munson liegt das vor allem an zwei Gründen. Einerseits war die Bildung von nationalen literarischen Kanons mit Bestrebungen verbunden, gewisse Autor*innen für eine Sprache und damit auch für eine Nationalliteratur zu beanspruchen. Dabei wurden im Hinblick auf die Wahrung der „Reinheit“ der Sprache Textproduktionen in einer anderen Sprache oder Übersetzungen aus der Feder derselben Autor*innen möglichst ignoriert. Andererseits bergen selbstübersetzte Texte konzeptuelle Herausforderungen, da sie sich nicht so einfach in gängige literaturwissenschaftliche oder translatologische Analysekategorien wie Autor*in oder Übersetzer*in bzw. Original und Übersetzung einordnen lassen.⁴

Innerhalb der modernen Wissenschaftsdisziplinen entwickelte sich das Interesse an literarischen Selbstübersetzungen zunächst aus der Beschäftigung mit bilingualen Autor*innen und ihrem Werk. Einer der ersten wichtigen Beiträge stammt von Brian Fitch, der in seinem 1988 erschienenen Werk *Beckett and Babel* neue theoretische Zugänge für die Analyse des Werks von Autor*innen, die Texte in zwei oder mehr Sprachen produzieren, forderte.⁵

Einige Jahre später veröffentlichte Michael Oustinoff eine Untersuchung zu den drei Selbstübersetzern Julien Green, Samuel Beckett und Vladimir Nabokov, in der er sich vor allem

¹ Vgl. Santoyo (2005): 859.

² Vgl. Hokenson & Munson (2007): 1.

³ Vgl. Santoyo (2005): 858-859.

⁴ Vgl. Hokenson & Munson (2007): 1-2.

⁵ Vgl. Fitch (1988).

auf ihre unterschiedlichen Übersetzungsstrategien konzentrierte.⁶ Während sich diese ersten Untersuchungen hauptsächlich auf herausragende literarische Persönlichkeiten wie Beckett oder Nabokov beschränkten, folgten bald Publikationen, die einen breiteren, umfassenderen Blick auf literarische Selbstübersetzung ermöglichen.

Julio César Santoyo, Jan Walsh Hokenson und Marcella Munson gebührt für ihre Arbeiten unter anderem das Verdienst, literarische Selbstübersetzung in einer historischen Perspektive rekonstruiert zu haben.⁷

Simona Anselmi befasste sich hauptsächlich mit den unterschiedlichen Motiven, die hinter Selbstübersetzungen stehen können und berücksichtigte bei ihrer Untersuchung auch außereuropäische Autor*innen wie Ngugi wa Thiong'o, Rabindranath Tagore oder Nancy Huston.⁸ Verschiedene Sammelbände machten deutlich, dass Selbstübersetzung kein überaus seltenes, außergewöhnliches Phänomen ist, sondern in verschiedensten Kontexten vorkommt.⁹ Zu den neuesten Publikationen zählen Sara Kippurs Untersuchung von Selbstübersetzung ins und aus dem Französischen (*Writing it Twice: Self-Translation and the Making of a World Literature in French*) und *L'Autotraduction littéraire: Perspectives théoriques*, ein Sammelband, der von Alessandra Ferraro und Rainier Grutman im Jahr 2016 herausgegeben wurde. Unter dem Titel *Self-translation and Power: Negotiating Identities in European Multilingual Contexts* haben Olga Castro, Sergi Mainer und Svetlana Page 2017 einen weiteren Sammelband veröffentlicht, der sich besonders mit den Machtverhältnissen, die im Zusammenhang mit literarischer Selbstübersetzung schlagend werden, befasst.

Allein die Anzahl der rezenten Publikationen zeigt, dass die Beschäftigung mit literarischer Selbstübersetzung mittlerweile kein Randthema mehr ist und weit über die disziplinären Grenzen der Translationswissenschaften hinausgeht.¹⁰ Simona Anselmi stellte bereits im Jahr 2012 zu Recht fest, dass sich die *self-translation studies* als neues Forschungsfeld etabliert haben.¹¹

In Bezug auf literarische Selbstübersetzung in das und aus dem Arabischen liegen allerdings noch relativ wenige Untersuchungen vor. Insgesamt konzentrieren sich die meisten bisherigen Arbeiten zur literarischen Selbstübersetzung nach wie vor auf europäische Sprachen und Kontexte.

⁶ Vgl. Oustinoff (2003).

⁷ Vgl. Santoyo (2005), Hokenson & Munson (2007).

⁸ Vgl. Anselmi (2012).

⁹ Vgl. Cordingley (2013), Lagarde & Tanqueiro (2013).

¹⁰ Vgl. hierfür etwa den Sammelband von Costa und Hönes (2018).

¹¹ Vgl. Anselmi (2012).

Dennoch gibt es hinsichtlich der arabischen Literatur einige Artikel und Arbeiten, die interessante Ansätze und Perspektiven aufzeigen. Lamnaoui Slimane befasst sich in einem Beitrag mit dem Werk des marokkanischen Selbstübersetzers Mohamed Serghini, während Chiara Lusetti ihre Dissertation zum algerischen Autor Amara Lakhous und zur tunesischen Autorin Jalila Baccar verfasst und dazu auch Artikel publiziert hat.¹²

Für das in dieser Dissertation genauer behandelte Sprachpaar Arabisch-Englisch ist die Bestandsaufnahme ebenfalls eher spärlich. Neben Said Faiqs kurzer Studie über *Harīf al-ġaḍab* oder *Autumn of Fury* von Muḥammad Ḥasanayn Haykal, sind etwa die Artikel von Diya M. Abdo zur marokkanischen Autorin Laylā Abū Zayd¹³ und Magdalena López-Pérez zur syrischen Autorin Samar al-‘Aṭṭār¹⁴ zu erwähnen.¹⁵

Im Gegensatz zu den bisher vorliegenden Arbeiten ziele ich mit dieser Dissertation darauf ab, eine breitere, umfassendere Perspektive auf literarische Selbstübersetzungen zwischen dem Arabischen und europäischen Sprachen zu bieten. Literarische Selbstübersetzung aus dem Arabischen soll als kulturelle Praxis beschrieben werden, die in ihrem spezifischen historischen Hintergrund verankert ist und innerhalb der soziökonomischen Rahmenbedingungen des arabischen und globalen Literaturbetriebs stattfindet. Darüber hinaus unterziehe ich in dieser Arbeit zwei literarische Selbstübersetzungen aus dem Arabischen ins Englische einer genauen Untersuchung: Es handelt sich dabei um Sinān Anṭūns¹⁶ Roman *Waḥdahā šağarat ar-rummān* (englische Veröffentlichung unter dem Titel *The Corpse Washer*) sowie Leila Abouzeids literarische Autobiographie *Ruğū’ ilā t-tufula* (englische Veröffentlichung unter dem Titel *Return to Childhood*).

1.2 Definitionen literarischer Selbstübersetzung

In der im Jahr 2009 erschienenen zweiten Ausgabe der *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* definiert Rainier Grutman literarische Selbstübersetzung als „both [...] the act of translating one’s own writing into another language and the result of such an undertaking.“ Dieser Definition zufolge bezeichnet Selbstübersetzung also sowohl die Tätigkeit des Übersetzens eigener Texte, als auch das Produkt, d.h. den selbst übersetzten Text.¹⁷

¹² Vgl. Slimane (2015), Lusetti (2016) und Lusetti (2017).

¹³ Ab hier Leila Abouzeid.

¹⁴ Ab hier Samar Attar.

¹⁵ Vgl. Abdo (2009), Lopez-Perez (2015).

¹⁶ Ab hier Sinan Antoon.

¹⁷ Vgl. Grutman (2009): 257.

Die Translatologin Susan Basnett dagegen hat das Konzept Selbstübersetzung an und für sich in Frage gestellt und argumentiert, dass es sich dabei vielmehr um einen Prozess von Überarbeiten und Umschreiben handelt. Das Umschreiben wird ihr zufolge nur deswegen so sichtbar, weil der Text dabei sprachliche Grenzen passiert.¹⁸

Darüber hinaus existieren auch breiter gefasste Konzeptionen von Selbstübersetzung. Deborah Saidero beschreibt mit dem Begriff Selbstübersetzung etwa “a renegotiation of the self”, während Carolyn Shread sich damit auf “transnational migrants living as ‘translated beings’ between multiple cultures, languages, and national identities” bezieht.¹⁹ Auf ähnliche Weise versteht Sigrid Weigel Selbstübersetzung als “transferring the self into another situation or condition.”²⁰

Derartige Auffassungen von Selbstübersetzung verweisen auf die räumliche Dimension des Begriffs übersetzen, die im Deutschen etwa im Ausdruck „ans andere Flussufer übersetzen“ deutlich wird. In etymologischer Hinsicht deckt auch der lateinische Begriff *translatio* sowohl die Übersetzung zwischen zwei Sprachen, als auch eine räumliche Verschiebung ab.²¹ So bezeichnete die *translatio* oder *Translation* im europäischen Mittelalter auch die Überführung der sterblichen Überreste eines Heiligen zu einer neuen Ruhestätte.²² Außerdem wurde mit der *translatio imperii* auf die Übertragung der weltlichen Macht aus den biblischen Landen nach Griechenland, Rom und schließlich auf Karl den Großen verwiesen. Auf ähnliche Weise drückte die *translatio studii* aus, dass nach dem antiken Griechenland und dem antiken Rom Paris zum neuen geistigen Zentrum aufstieg.²³

Daneben wird Selbstübersetzung auch als Metapher für „sich sprachlich ausdrücken“ verwendet; verschiedene Wissenschaftler*innen argumentieren demnach, dass die literarische Darstellung eigener gelebter Erfahrungen auch als Selbstübersetzung verstanden werden kann.²⁴ Jedenfalls deutet der Begriff Selbstübersetzung (oder *self-translation* bzw. *auto-traduction* etc.), wie Rita Wilson betont, bereits darauf hin, dass es sich dabei um einen durch Subjektivität geprägten Prozess handelt, bei dem nicht nur die Sprache, sondern auch die Identitäten der Verfasser*innen relevant sind.²⁵

¹⁸ Vgl. Bassnett (2013): 24.

¹⁹ Saidero (2011): 33 und Shread (2009): 52. Vgl. hierzu auch Wilson (2017): 242.

²⁰ Weigel (2018): 21.

²¹ Vgl. Hokenson & Munson (2007): 6.

²² Vgl. Heinzelmann in Lexikon des Mittelalters, s.v. *Translation*.

²³ Vgl. Hokenson & Munson (2007): 6.

²⁴ Vgl. Wilson (2009) und Attar (2005).

²⁵ Vgl. Wilson (2017): 242.

Als aufschlussreich erweist sich in diesem Zusammenhang auch ein Blick auf die Semantik des arabischen Begriffs *tarğama*. Im modernen Schriftarabischen bedeutet *tarğama* in erster Linie Übersetzung im sprachlichen Sinne. Diese Bedeutung war auch im mittelalterlichen Arabisch schon vorhanden. Darüber hinaus bezeichnete *tarğama* allerdings im arabischen Mittelalter ein biographisches Genre, das im Wesentlichen einer biographischen Notiz entspricht.²⁶

Wie die Koautor*innen des Bands *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* argumentieren, stellt *tarğama* im Sinne einer biographischen Notiz eine Erläuterung und Verständnishilfe zum Leben und Werk einer bedeutenden Persönlichkeit dar: “a representation of a person [...] a key to the person, a clarification, an attempt to label and explain his or her actions and accomplishments and make them comprehensible to posterity and accessible to the student.”²⁷

Sollte jemand eine derartige Notiz über die eigene Biographie verfassen, wurde das als *tarğamat an-nafs* oder *tarğama li-nafsihi* (Selbstübersetzung) bezeichnet.²⁸ Insofern verweist die Begriffsgeschichte von *tarğama* bereits auf das Zusammenspiel von Übersetzung, Biographie und Selbst, welches im Laufe dieser Arbeit immer wieder relevant sein wird.

Im Sinne der Eindeutigkeit verwende ich im Rahmen dieser Dissertation den Begriff Selbstübersetzung gemäß der Definition von Grutman. Auch wenn Umschreiben und Überarbeiten integrale Bestandteile des Entstehungsprozesses vieler Selbstübersetzungen darstellen, halte ich es trotzdem für sinnvoller und präziser, am Begriff Selbstübersetzung festzuhalten. Wie Susan Basnett selbst betont, wird der Text dabei über eine sprachliche Grenze transportiert. Insofern unterscheidet sich der Vorgang der Selbstübersetzung deutlich von einer Überarbeitung eines Texts in derselben Sprache. Nichtsdestoweniger werden im Laufe der Arbeit andere, oben erwähnte Bedeutungsfelder von Selbstübersetzung ebenfalls eine wichtige Rolle spielen.

1.3 Zentrale Fragestellungen der Forschung zu literarischer Selbstübersetzung

Im Allgemeinen zählt die Entwicklung von neuen Theorien und Methoden der Textkritik, die den Doppelstatus von selbstübersetzten Texten berücksichtigen und Konzepte wie Autor*innenschaft, Authentizität und Originalität neu bewerten, zu den zentralen Anliegen vieler Forscher*innen, die sich mit literarischer Selbstübersetzung beschäftigen. Es herrscht weitgehend Übereinstimmung, dass selbstübersetzte Texte als zusammengehörig²⁹ oder

²⁶ Vgl. Reynolds (2001): 42.

²⁷ Vgl. Reynolds (2001): 42.

²⁸ Vgl. Reynolds (2011): 44.

²⁹ Vgl. Fitch (1988): 123.

komplementär begriffen werden sollten.³⁰ Jan Hokenson und Marcella Munson argumentieren, dass daher bei der Untersuchung von Selbstübersetzungen weniger auf die Unterschiede zwischen den Texten, als vielmehr auf die Überschneidungen und Ähnlichkeiten geachtet werden sollte.³¹ Susan Bassnett und Rita Wilson schlagen vor, im Zusammenhang mit Selbstübersetzungen die Originalversion eines Textes nicht als unveränderlich, sondern durchlässig und wandelbar zu denken.³²

Abgesehen von derartigen klassischen literaturwissenschaftlichen und translatologischen Fragestellungen richtet sich das Augenmerk der Forschung auch darauf, die Praxis der literarischen Selbstübersetzung genauer zu untersuchen. Dazu gehört zunächst die Analyse der Entstehungsprozesse von Selbstübersetzungen. In Anlehnung an die Begrifflichkeiten beim Dolmetschen schlägt Rainier Grutman vor, diesbezüglich zwischen simultanen und konsekutiven Selbstübersetzungen zu unterscheiden; je nachdem ob die Texte gleichzeitig, oder hintereinander entstehen.³³

Darüber hinaus kann im Hinblick auf die Frequenz eine Unterscheidung zwischen einmaligen Selbstübersetzer*innen und Autor*innen, die ihr ganzes oder einen großen Teil ihres Werks selbst in eine zweite Sprache übertragen, getroffen werden.³⁴

Ebenfalls zu beachten ist die Frage der Direktionalität und einer eventuellen Hierarchie zwischen den beiden oder mehreren Sprachen. Schreiben Autor*innen stets in der einen Sprache, und übersetzen sie dann in die andere, oder wechseln sie im Laufe ihrer literarischen Karriere die Richtung? Unter Umständen kann auch eine Art Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen Sprachen bestehen, z.B. werden sie jeweils für unterschiedliche Textsorten verwendet.³⁵

Während praxeologische Zugänge das Augenmerk bereits nicht nur auf die Texte, sondern auch auf deren Verfasser*innen legen, rücken biographische Ansätze die Autor*innen in den Mittelpunkt und machen die (auto)biographischen Dimensionen von Selbstübersetzung sichtbar. Dies geht mit Anthony Pyms Forderung einher, dass sich die Übersetzungswissenschaften nicht nur mit den Texten, sondern auch den Übersetzer*innen befassen sollten.³⁶ Im Falle von Selbstübersetzer*innen oder bilingualen Autor*innen betrifft dies zunächst den Spracherwerb, der z.B. durch das Erlernen unterschiedlicher Sprachen im

³⁰ Vgl. Oustinoff (2003): 253.

³¹ Vgl. Hokenson & Munson (2007): 4.

³² Vgl. Bassnett (2013): 19, Wilson (2017): 241.

³³ Vgl. Grutman (2009): 257-258.

³⁴ Vgl. Grutman (2009): 257-258.

³⁵ Vgl. Grutman (2009): 257-258.

³⁶ Vgl. Pym et. al. (2006): 2.

familiären Umfeld, im Zuge des Bildungswegs, im Beruf, oder im Kontext von Exil, Migration und Flucht erfolgen kann.

Die sprachliche Biographie der Autor*innen zu berücksichtigen, stellt aber nur den ersten Schritt dar. Um ein umfassenderes Bild zu erhalten, bemühen sich viele Arbeiten darum, Selbstübersetzungen in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext zu verorten. Diese weitere Perspektive wurde im Zuge des *cultural turn* und *sociological turn* innerhalb der Translationswissenschaften verstärkt eingefordert.³⁷

Im Rahmen dieser neuen Ausrichtungen bedienten sich Translations- und Sprachwissenschaftler*innen wie Louis-Jean Calvet, Pascale Casanova, Abram de Swaan oder Johan Heilbron vor allem zweier Modelle. Einerseits versuchten sie mit Hilfe der Bourdieu'schen Feldtheorie Übersetzer*innen als individuelle Akteur*innen innerhalb eines asymmetrischen sprachlichen und literarischen Feldes zu konzeptualisieren.³⁸ Andererseits verbanden sie das Konzept des kulturellen Feldes mit dem Modell des Weltsystems, um der zunehmenden Globalisierung des Literaturbetriebs und den internationalen Zusammenhängen – gerade für Übersetzungen zentrale Faktoren – gerecht zu werden.³⁹

Die Arbeiten von Calvet, Casanova, de Swaan und Heilbron machen deutlich, dass unterschiedliche Sprachen über divergierendes symbolisches und materielles Prestige verfügen.⁴⁰ Innerhalb des Sprachenweltsystems führt dieser Umstand dazu, dass Englisch nicht nur eine zentrale Stellung als Literatursprache einnimmt, sondern auch als Transfersprache für Übersetzungen von peripheren Sprachen in andere periphere Sprache eine wichtige Mittlerrolle spielt. Das bedeutet konkret, dass viele Texte, die zunächst in kleinen Literaturen verfasst wurden, erst in weitere Sprachen übersetzt werden, nachdem sie ins Englische übertragen wurden. Somit eröffnet oftmals erst die Übersetzung ins Englische die Chance, im globalen Literaturbetrieb Beachtung zu finden.⁴¹

Vor dem Hintergrund dieser lokalen oder globalen sprachlichen Hierarchien überrascht es wenig, dass Selbstübersetzung im Kontext kleiner, peripherer oder marginalisierter Sprachen

³⁷ Vgl. Bassnett und Lefevere (1990), sowie Grutman (2013): 63-64, oder Weigel (2018): 22.

³⁸ Zum Begriff des literarischen Feldes vgl. Bourdieu (1992).

³⁹ Vgl. unter anderem *Pour une écologie des langues du monde* (1999) von Louis-Jean Calvet, *La République mondiale des lettres* von Pascale Casanova (1999), *Towards a Sociology of Translation: Book Translations as a Cultural World System* (1999) von Johan Heilbron, oder *Words of the World: The Global Language System* von Abram de Swaan (2001).

⁴⁰ Vgl. Casanova (1999). Siehe dazu auch die Arbeit von Gisèle Sapiro zu literarischen Übersetzungen in Frankreich und den USA: Sapiro (2010).

⁴¹ Vgl. Heilbron (1999): 436.

ein gängiges Phänomen zu sein scheint.⁴² In Europa trifft das etwa auf Baskisch, Katalanisch, Ladinisch, Okzitanisch oder die Muttersprachen von Migrant*innen oder Geflüchteten zu.⁴³

Ebenfalls mit Bezug auf die oben erwähnten Modelle des kulturellen Feldes und des Sprachenweltsystems hat Rainier Grutman in *A Sociological Glance at Self-Translation and Self-Translators* eine soziologische Untersuchung bekannter Selbstübersetzer*innen vorgenommen, und dabei die Kategorien exogen und endogen geprägt. Mit exogenen Selbstübersetzer*innen bezeichnet er Autor*innen, die zunächst in ihrer Muttersprache schreiben, aber aufgrund einer Exil- oder Migrationserfahrung gezwungen sind, sich an ein neues Umfeld anzupassen und dabei eine zweite literarische Sprache erwerben.⁴⁴ Endogene Selbstübersetzer*innen dagegen wachsen bereits bilingual oder zumindest in einem bilingualen oder mehrsprachigen Umfeld auf.⁴⁵

In der arabischen Welt können dem zufolge jene Autor*innen im Maghreb, die ihre Werke aus dem Arabischen selbst ins Französische (oder umgekehrt) übertragen, als endogene Selbstübersetzer*innen klassifiziert werden.

Mit den Begriffen exogen und endogen verweist Grutman nicht nur darauf, dass literarische Selbstübersetzung von den sozioökonomischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer die jeweiligen Autor*innen agieren, maßgeblich beeinflusst wird. Dazu kommt, dass, wie Olga Castro, Sergi Mainer und Svetlana Page im Sammelband *Self-translation and Power* betonen, jede Selbstübersetzung einen Austausch zwischen zwei Sprachen mit ungleichem Status darstellt.⁴⁶

Wenn also Autor*innen Texte aus einer peripheren in eine zentrale Sprache übertragen, müssen sie dabei ein Machtgefälle überwinden. Rainier Grutman unterscheidet daher zwischen *vertikalen* und *horizontalen* Übersetzungen und bezeichnet die im Zuge einer vertikalen Übersetzung unternommene Anstrengung mit dem Begriff *translating uphill*.⁴⁷

Des Weiteren zählt die Klärung der Motive von Selbstübersetzer*innen zu den zentralen Anliegen der *self-translation studies*. Auch hier müssen wieder die soziökonomischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Autor*innen agieren, in Betracht gezogen werden.

⁴² Je nach Modell existieren unterschiedliche Bezeichnungen: De Swaan spricht in Anlehnung an das politische Weltsystem von Immanuel Wallerstein von zentral und peripher, Castro, Mainer und Page von *major* und *minorised*. Zur Definition von *minorised* vgl. Castro, Mainer und Page (2017): 7.

⁴³ Vgl. Vorwort von Edwin Gentzler zu Castro, Mainer und Page (2017): vi.

⁴⁴ Vgl. Grutman (2013): 71. Einen ähnlichen Begriff prägte George Steiner bereits in den 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als er den Themenkreis von Sprache im Exil mit Hilfe des Terminus 'extraterritorial' beschrieb. Vgl. Steiner (1972).

⁴⁵ Vgl. Grutman (2013): 71.

⁴⁶ Vgl. Vorwort von Edwin Gentzler zu Castro, Mainer und Page (2017): v-viii.

⁴⁷ Vgl. Grutman (2013): 202-203.

Christian Lagarde argumentiert am Beispiel des Okzitanischen sogar, dass Selbstübersetzung nicht freiwillig erfolgt, sondern durch soziolinguistische Faktoren erzwungen wird.⁴⁸

Abschließend sollen auch Ansätze, die auf die Fallstricke und negativen Effekte literarischer Selbstübersetzung verweisen, nicht unerwähnt bleiben. In diesem Zusammenhang wird untersucht, inwiefern von den Autor*innen in dominante Sprachen übertragene Texte die in kleinen Sprachen verfassten Versionen überschatteten können. Christopher Whyte argumentiert etwa am Beispiel von gälischen Gedichten, die von ihren Verfasser*innen ins Englische übertragen werden und in zweisprachigen Ausgaben erscheinen, dass die englische die gälische Version obsolet macht.⁴⁹ Said Faiq betrachtet die Rolle von auktorialen Übersetzer*innen kritisch und zeigt am Beispiel einer Biographie des ägyptischen Präsidenten Sadat, die von Muhammad Hasanayn Haykal auf Englisch verfasst und selbst ins Arabische übertragen wurde, dass Selbstübersetzer*innen zwar augenscheinlich eine Übersetzung versprechen, dabei aber den Text oft aus unterschiedlichen Gründen entscheidend verändern können.⁵⁰

1.4 Fokus und Gliederung dieser Arbeit

Angesichts der zahlreichen, oben erwähnten Debatten und Zugänge innerhalb der Forschung zu literarischer Selbstübersetzung beschränke ich mich in dieser Arbeit notwendigerweise auf einige ausgewählte Schwerpunkte. Grundsätzlich untersuche ich in dieser Dissertation literarische Selbstübersetzung innerhalb der modernen arabischen Literatur aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive; d.h. ich versuche, literarische Selbstübersetzung in das und aus dem Arabischen als kulturelle Praxis zu beschreiben und die besprochenen Texte in ihre gesellschaftlichen, politischen und kulturhistorischen Kontexte einzubetten.

Darüber hinaus gilt mein Interesse nicht nur den Texten, sondern ebenso sehr den Personen, die sie verfasst haben oder verfassen. Wie Anthony Pym in der Einleitung seines im Jahr 2000 veröffentlichten Werks *Negotiating the Frontier: Translations and Intercultures in Hispanic History* argumentiert, macht erst der Blick auf die Übersetzer*innen sichtbar, wie verschiedene Kulturen miteinander interagieren. Übersetzer*innen spielen dabei die Rolle der Mediator*innen und üben ihre Vermittlungstätigkeit in einem Raum aus, den Pym als *intercultural* bezeichnet. Darunter versteht er, dass Übersetzer*innen in einem Bereich arbeiten, der weder der Ausgangs- noch der Zielkultur zugeordnet werden kann, sondern sich dort befindet, wo sich diese Kulturen treffen und überschneiden.⁵¹ Was laut Pym auf

⁴⁸ Vgl. Lagarde (2016): 37.

⁴⁹ Vgl. Whyte (2002): 69.

⁵⁰ Vgl. Faiq (2014): 9.

⁵¹ Vgl. Pym (2000): 2.

Übersetzer*innen zutrifft, gilt für Selbstübersetzer*innen vielleicht sogar noch mehr: Schließlich erfordert die Produktion literarischer Texte in zwei Sprachen eine sehr hohe Sprachkompetenz, die oft mit einer engen persönlichen und biographischen Verflechtung mit beiden Sprach- und Kulturräumen einher geht. Demzufolge bezeichne ich die hier untersuchten Selbstübersetzungen ebenfalls als interkulturell im Sinne von Pyms Definition.

Ausgehend von diesen Ansätzen und Überlegungen halte ich die folgenden fünf Aspekte für zentral:

- Erstens, die Biographie der jeweiligen Selbstübersetzer*innen. Schließlich ist der Erwerb der unterschiedlichen Sprachen, mit denen selbstübersetzende Autor*innen arbeiten, unweigerlich mit ihrer Lebensgeschichte verbunden. Darüber hinaus tritt das Bedürfnis nach – oder unter Umständen sogar die Notwendigkeit von – literarischer Selbstübersetzung sehr häufig bei Autor*innen auf, die in biographischer Hinsicht einen geographischen und kulturellen Transferprozess in Form von Flucht, Vertreibung oder Migration durchliefen.⁵² Wie Rainier Grutman oder Sigrid Weigel betonen, sind Migrationsprozesse oftmals Grundvoraussetzung des Lebens und Schreibens in einer anderen Sprache.⁵³
- Zweitens, die sozioökonomischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die Autor*innen bewegen. Hier gilt es einerseits die Dynamiken des arabischen Buchmarktes und der arabischsprachigen Verlagsindustrie zu berücksichtigen. Andererseits müssen auch Einschränkungen der Meinungsfreiheit und Zensurbestimmungen von staatlicher Seite beachtet werden.
- Drittens, die historische Tradition, in die sich Selbstübersetzungen aus dem Arabischen einordnen. Dabei beziehe ich mich nicht nur auf die Geschichte von Übersetzungen im arabischen Raum, sondern auch auf die Kolonialerfahrung und die damit verbundene koloniale Sprachpolitik. Gerade im Maghreb, aber auch im Maschrek und auf der arabischen Halbinsel lassen sich die Nachwirkungen des Kolonialismus nach wie vor sowohl in der allgemeinen sprachlichen Situation als auch in der Literatur erkennen.⁵⁴
- Viertens, die Rolle der arabischen Sprache innerhalb der arabischen Welt und im Sprachenweltsystem. In diesem Zusammenhang gilt es, den privilegierten Status des Schriftarabischen innerhalb der vielsprachigen arabischen Welt mit seiner Position im

⁵² Grutman (2013): 71.

⁵³ Vgl. Weigel (2018): 24 und Grutman (2013).

⁵⁴ Vgl. hierzu auch die Forderung von Sigrid Weigel, dass die Analyse von literarischen Selbstübersetzungen stets mit einer “historical analysis of the given situation of each author-translator” zu verbinden ist.⁵⁴

Sprachenweltsystem zu kontrastieren. Innerhalb der arabischen Welt kann das Schriftarabische nicht nur auf eine lange und reichhaltige literarische Tradition zurückblicken, sondern ist auch Sakralsprache des Islam und offizielle Staatssprache aller arabischen Länder. Gleichzeitig nimmt es in der globalen Sprachgalaxie einen weit weniger dominanten Platz ein.⁵⁵

- Fünftens, die Motive und Handlungsspielräume arabischer Selbstübersetzer*innen. Mit Handlungsspielräumen meine ich hier vor allem die Implikationen der besonderen Position, die selbstübersetzende Autor*innen gerade aufgrund ihrer Autorität über ihre Texte einnehmen. Gleichzeitig schränken unterschiedliche Faktoren, Erwartungshaltungen und Diskurse in der Zielkultur diesen Handlungsspielraum entscheidend ein. Hier stellt sich die Frage, wie die Autor*innen bei ihren Selbstübersetzungen mit den Spannungen eines asymmetrischen Transfers – etwa aus dem Arabischen ins Englische – umgehen.

Ausgehend von diesen Überlegungen gliedert sich diese Dissertation in zwei Hauptteile. Im ersten, allgemein gehaltenen Teil behandle ich die oben erwähnten fünf thematischen Schwerpunkte im Hinblick auf Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur im Allgemeinen. Dieser Abschnitt gliedert sich in ein Kapitel zur historischen Perspektive, ein zweites zum arabischen Literaturbetrieb sowie zur globalen Position der arabischen Sprache, ein drittes zu den Handlungsspielräumen, Motiven und Reflexionen einer Stichprobe arabischer Selbstübersetzer*innen und ein viertes zur Rolle von Selbstübersetzungen innerhalb von postkolonialen Diskursen rund um Orientalismus und Übersetzung.

Im zweiten Teil der Dissertation analysiere ich zwei Fallbeispiele genauer, die mir aufgrund ihrer Thematik besonders interessant erscheinen; und zwar Sinan Antoons Roman *Wahdahā šağarat ar-rummān* (auf Englisch *The Corpse Washer*) sowie Leila Abouzeids *Ruğū‘ ilā t-tufüla* (auf Englisch *Return to Childhood*). Beide Werke behandeln Konflikte zwischen dem Westen und der arabischen Welt. Sinan Antoon beschreibt in *Wahdahā šağarat ar-rummān*, wie die irakische Gesellschaft durch die Golfkriege sowie die von den USA geführte Militärintervention schwer in Mitleidenschaft gezogen wird. Leila Abouzeid schildert in ihrem autobiographischen Text *Ruğū‘ ilā t-tufüla* die französische Kolonialzeit und den Weg Marokkos in die Unabhängigkeit aus ihrer eigenen Perspektive, sowie jener ihrer Mutter und Großmutter.

⁵⁵ Vgl. de Swaan (2001): Kapitel eins.

Bei der Diskussion dieser beiden Texte lege ich das Hauptaugenmerk darauf, wie die beiden Selbstübersetzer*innen ihre Texte ins Englische übersetzen, und inwiefern sie dabei dem Erwartungshorizont der Zielkultur geschuldeten Veränderungen oder Anpassungen vornehmen und untersuche dies anhand ausgewählter *close readings*. Schließlich verhandeln beide Autor*innen in ihrem Werk einen Konflikt mit dem Westen, den sie innerhalb der Rahmenbedingungen des asymmetrischen globalen literarischen Feldes in die Zielkultur des Westens übertragen. Dabei geht es mir aber nicht darum, die Autor*innen und die translatologischen Entscheidungen, die sie getroffen haben, zu „entlarven“ oder aufzudecken, sondern die unterschiedlichen Positionierungen aufzuzeigen und zu diskutieren.

Darüber hinaus analysiere ich die beiden Romane auch auf sprachlicher Ebene und untersuche einige ausgewählte Aspekte, die bei der Übersetzung (arabischer) Literatur besondere Herausforderungen darstellen: etwa die Funktion von Dialektpassagen und Abschnitte, die sich mit Sexualitäten befassen.

Demnach gliedert sich der zweite Teil der Dissertation in zwei Kapitel: Ein Kapitel zu Leila Abouzeids Selbstübersetzung von *Ruğū‘ ilā t-ṭufūla* und ein zweites zu Sinan Antoos *Wahdahā šağarat ar-rummān*.

Klassische literaturwissenschaftliche und translatologische Fragestellungen, die sich besonders mit der Konzeption der Begriffe Original und Übersetzung sowie der Unterscheidung zwischen Übersetzen und Umschreiben bzw. Überarbeiten befassen, haben in dieser Arbeit weniger Gewicht.

Abschließend sei hier noch kurz auf eine der zentralen methodologischen Herausforderungen verwiesen, mit der jede Arbeit, die sich mit arabischer Literatur befasst, konfrontiert ist: die Diversität und Heterogenität des Raumes, der als arabische Welt bezeichnet wird. Bei dieser Arbeit habe ich mich dazu entschieden, eine Makroperspektive einzunehmen und literarische Selbstübersetzungen in der gesamten arabischen Welt zu untersuchen. Eine derartige Perspektive bringt die Herausforderung mit sich, dass nur ausgewählte Aspekte oder Regionen besprochen werden können und vieles unberücksichtigt bleiben muss. Dafür erlaubt es dieser weite Blick, die Vielzahl der Kontexte, in denen literarische Selbstübersetzung aus dem und in das Arabische stattfindet, sowie die Diversität dieser kulturellen Praxis und ihrer Akteur*innen sichtbar zu machen.

1.5 Textauswahl und Methoden

Grundsätzlich versuche ich in dieser Arbeit, die wichtigsten selbstübersetzten Werke aus dem und in das Arabische, die in der postkolonialen Phase der modernen arabischen Literatur

erschienen sind, zu berücksichtigen. Voraussetzung ist dabei allerdings, dass die Texte in beiden Sprachen von einem anerkannten Verlag publiziert wurden. In Bezug auf die Genres umfassen die erwähnten Texte neben Romanen auch Autobiographien, Gedichte und Theaterstücke.

Einer detaillierten Analyse unterziehe ich allerdings nur die zwei oben erwähnten Selbstübersetzungen. Dabei stützt sich meine Untersuchung zunächst auf einen Vergleich der arabischen und englischen Version, die neben dem arabischen und englischen Kerntext der beiden Werke auch den jeweiligen Peritext und Epitext berücksichtigt. In diesem Zusammenhang nehme ich auch mehrere *close readings* ausgewählter Textstellen vor. Für die vergleichende Analyse habe ich die vier Werke *Wahdahā šaġarat ar-rummān*, *The Corpse Washer*, *Ruġū‘ ilā t-tuſūla* und *Return to Childhood* digitalisiert, Satz für Satz gegengelesen und Änderungen sowie Elemente, die unübersetzt blieben, markiert und teilweise auch quantifiziert.

Zusätzlich dazu habe ich Sinan Antoon und Leila Abouzeid persönlich getroffen und leitfadengestützte Interviews durchgeführt, die ergründen sollten, wie sie ihre Motive und Erfahrungen rund um den Prozess der Selbstübersetzung reflektieren.

Durch die Berücksichtigung außertextlicher Evidenz – wie etwa der Biographie der hier besprochenen Autor*innen und der Interviewergebnisse – weicht diese Arbeit deutlich von klassischen literaturwissenschaftlichen Zugängen ab, die sich ausschließlich mit der *internal evidence* eines Textes befassen.⁵⁶

Für die vorliegende Arbeit ist es meines Erachtens aber nur förderlich, die Position der realen Autor*innen zu berücksichtigen. Schließlich fallen bei Selbstübersetzungen die Instanzen der Autor*innen und Übersetzer*innen zusammen, weshalb ein Vergleich der zwei Varianten eines Texts notwendigerweise nach den Intentionen der Selbstübersetzer*innen und den möglichen Motiven hinter ihren konkreten Übersetzungsscheidungen fragen muss. Die Berücksichtigung außertextlicher Dimensionen ist darüber hinaus aufgrund der allgemeinen kulturwissenschaftlichen Ausrichtung dieser Arbeit unerlässlich.

⁵⁶ Für diese Zugänge vgl. Schmid (2014): 52-53.

2. Selbstübersetzungen aus dem Arabischen in einer historischen Perspektive

2.1 Literarische Selbstübersetzung im historischen Überblick

In *The Bilingual Text: A History and Theory of Self-Translation* skizzieren Jan Walsh Hokenson und Marcella Munson eine historische Einordnung literarischer Selbstübersetzungen und unterscheiden dabei drei Perioden: erstens Mittelalter und Renaissance (1100-1600), zweitens Frühe Neuzeit (1600-1800), und drittens Romantik, Moderne und Zeitgeschichte (1800-2000). Dabei handelt es sich selbstverständlich nur um eine grobe Einteilung, die sich zudem am europäischen Kontext orientiert.⁵⁷

Für die vorliegende Arbeit ist allerdings vor allem ihre Beobachtung von Interesse, dass im Zuge globaler Entkolonialisierungsbewegungen eine ganze Reihe von postkolonialen Autor*innen begonnen haben, sich aus ihrer Muttersprache in die ehemalige Kolonialsprache oder umgekehrt selbst zu übersetzen. Hokenson und Munson zufolge geschieht dies vorrangig, um das von den Autor*innen empfundene Ungleichgewicht zwischen diesen Sprachen zu bekämpfen.⁵⁸ Zu den bekanntesten Beispielen im (post)kolonialen Kontext zählt etwa der bengalische Autor Rabindranath Tagore, der einige seiner Werke aus dem Bengalischen ins Englische übertrug, und 1913 als erster Nichteuropäer mit dem Nobelpreis ausgezeichnet wurde.⁵⁹

Ebenfalls häufig Beachtung findet der kenianische Schriftsteller Ngugi wa Thiong'o. Dieser schrieb zunächst nur auf Englisch, um dann Susan Bassnett zufolge aus politischer und persönlicher Überzeugung seine Texte zunächst auf Gikuyu zu verfassen, und erst danach ins Englische zu übertragen.⁶⁰

Die moderne arabische Literatur ist – im Maghreb noch stärker als im Maschrek – ebenfalls stark durch koloniale Einflüsse und Erfahrungen geprägt. Insofern lassen sich die in dieser Arbeit untersuchten arabischen Selbstübersetzer*innen einer größeren Gruppe von postkolonialen Autor*innen zuordnen.

Es ist davon auszugehen, dass Selbstübersetzung auch in früheren Epochen der arabischen Literaturgeschichte in der einen oder anderen Form vorgekommen ist. Dies lässt sich aber schwer beurteilen, da zu diesem Thema bis dato keine mir bekannten Studien vorliegen und eine eigenständige Untersuchung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Um die

⁵⁷ Vgl. Hokenson & Munson (2007).

⁵⁸ Vgl. Hokenson & Munson (2007): 1.

⁵⁹ Vgl. Grutman (2013): 71-72; Santoyo (2010): 17-18.

⁶⁰ Vgl. Bassnett (2013): 18.

postkoloniale Praxis der arabischen Selbstübersetzung trotzdem in einer historischen Perspektive zu verorten, befasse ich mich im folgenden Abschnitt mit der Geschichte von Übersetzungen in der arabischen Welt im Allgemeinen.

2.2 Geschichte von Übersetzungen in der arabischen Tradition

Derzeit existiert auch zur Geschichte von Übersetzungen in der arabischen Tradition keine umfassende Darstellung. Einen groben Überblick bietet Mona Bakers und Sameh Fekry Hannas Eintrag zur arabischen Übersetzungstradition in der *Routledge Encyclopedia of Translation*.⁶¹ Darüber hinaus liegen vor allem zu den Übersetzungstätigkeiten in der Abbasidenzeit, im arabischen Andalusien, in der Zeit der *Nahda* und in der Moderne genauere Untersuchungen vor. Im folgenden Kapitel gehe ich also auf diese Abschnitte näher ein.

2.2.1 Übersetzungen in der Ära der Umayyaden und Abbasiden

Baker und Hanna argumentieren, dass die erste Phase nennenswerter Übersetzungstätigkeit ins Arabische in der Periode des Umayyaden- und Abbasidenkalifates stattfand. Es ist in der Forschung umstritten, ob – wie etwa Baker und Hanna angeben – bereits unter dem umayadischen Kalifen Hālid ibn Yazīd die ersten griechischen Texte zu Themen wie Medizin, Astrologie und Alchemie ins Arabische übertragen wurden.⁶² Manfred Ullmann stufte diese These in einer Publikation aus dem Jahr 1978 als Legende ein.⁶³ Versteegh legt sich diesbezüglich nicht fest.⁶⁴

Gegen Ende der Umayyadenzeit erfolgten Übersetzungen griechischer *gnomologia* oder Weisheitsliteratur.⁶⁵ Diese Übersetzungen sollten einen entscheidenden Einfluss auf die arabische Dichtung des 9. und 10. Jahrhunderts haben und wurden von berühmten arabischen Dichtern wie Abū al-‘Atāhiya oder al-Mutanabbī rezipiert.⁶⁶

Ihre Blütezeit erlebte die klassisch-arabische Übersetzungstätigkeit allerdings mit der Etablierung des abbasidischen Kalifates in Bagdad. Unter den Abbasiden entwickelte sich ein veritables Übersetzungsprogramm, das von Seiten der Kalifen sowie der Elite der abbasidischen Gesellschaft finanziert wurde und mehr als zwei Jahrhunderte andauerte. Die Übersetzungen wurden von Generationen von eigens damit beauftragten Übersetzern, die nach philologischen Methoden arbeiteten, ausgeführt.⁶⁷ Die überwiegende Mehrheit von ihnen

⁶¹ Vgl. Baker und Hanna (2009): 328-337.

⁶² Vgl. Baker und Hanna (2009): 330.

⁶³ Vgl. Ullmann (1978): 181-182.

⁶⁴ Vgl. Versteegh (2014): 75.

⁶⁵ Vgl. Gutas (1975): 444.

⁶⁶ Vgl. Baker und Saldanha (2009): 330.

⁶⁷ Vgl. Gutas (1998): 2.

waren syrisch-aramäischsprachige Christen, die über die notwendigen Kenntnisse des Griechischen und Arabischen verfügten.⁶⁸

Dimitri Gutas zufolge übertrugen die abbasidischen Übersetzer alle wissenschaftlichen griechischen Werke (mit Ausnahme von schöner Literatur, Historiographie und religiösen Texten), die im byzantischen Reich sowie im Nahen Osten in dieser Epoche erhältlich waren, ins Arabische.⁶⁹ Zu den zentralen Themengebieten zählten auch hier Astrologie und Alchemie, die Fächer des Quadrivium – Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musiktheorie – sowie Physik, Zoologie, Botanik und vor allem Philosophie und Medizin.⁷⁰ Die abbasidische Übersetzungsbewegung ging mit einer Blüte der Wissenschaften im Allgemeinen einher. Nicht zuletzt stellten die wissenschaftlichen Interessen und Bedürfnisse der in Bagdad tätigen Gelehrten eine Hauptmotivation für die Übersetzungen aus dem Griechischen dar.⁷¹ Darüber hinaus erfuhr die arabische Sprache im Zuge der Übersetzungen eine Erweiterung ihrer Lexik; zum Teil wurden griechische Begriffe übernommen, zum Teil neue Wörter auf Basis bereits existierender arabischer Wurzeln oder Schemata gebildet.⁷²

Abgesehen von Bagdad entwickelte sich Andalusien unter der Herrschaft der Umayyaden zum Schauplatz eines regen kulturellen und wissenschaftlichen Austausches.⁷³ Die Übersetzungen im islamischen Spanien erfolgten meist aus dem Arabischen ins Lateinische und ab 1250 auch in die damalige kastilische Vernakularsprache. In diese Zeit fällt auch die erste Koranübersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische, die von Petrus Venerabilis, dem Abt von Cluny, veranlasst wurde.⁷⁴

Mit dem Niedergang des Abbasidenkalifates und der Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 erlebte die arabische Welt Baker und Hanna zufolge eine Periode der intellektuellen und literarischen Stagnation, die vom Untergang des abbasidischen Kalifats bis zur Nahda, der arabischen Renaissance im frühen 19. Jahrhundert, andauerte. Damit einhergehend nahm auch die Übersetzungstätigkeit ins Arabische an Quantität und Qualität ab.⁷⁵ Hierbei folgen Baker und Hanna der klassischen Chronologie der arabischen Literaturgeschichte, die von neueren Forschungen zunehmend in Frage gestellt wird.⁷⁶

⁶⁸ Vgl. Gutas (1998): 3.

⁶⁹ Vgl. Gutas (1998): 1.

⁷⁰ Vgl. Gutas (1998): 1.

⁷¹ Vgl. Gutas (1998): 116.

⁷² Vgl. Versteegh (2014): 69-70.

⁷³ Vgl. Baker und Hanna (2009): 329.

⁷⁴ Vgl. Pym (2009): 534-35.

⁷⁵ Vgl. Baker und Hanna (2009): 329.

⁷⁶ In diesem Zusammenhang sei auf ein Projekt an der sächsischen Akademie der Wissenschaften verwiesen, das sich mit den arabischen Literaturen der langen Epoche der „Stagnation“ und des „Niedergangs“ befasst und diesbezüglich spannende Erkenntnisse verspricht: *Bibliotheca Arabica – Towards a New History of Arabic*

In Bezug auf Übersetzungen wurden, wie Gutas betont, auch im Osmanischen Reich immer wieder Texte aus dem Griechischen oder Lateinischen ins Arabische gebracht.⁷⁷ Ebenso weist Alexander Treiger in einem Artikel aus dem Jahr 2015 darauf hin, dass neben der mittlerweile relativ gut dokumentierten abbasidischen Übersetzungsbewegung eine zweite Übersetzungsbewegung existierte. Sie wurde von verschiedenen arabisch-christlichen Gemeinschaften betrieben und konzentrierte sich auf die Übertragung christlicher Texte aus dem Griechischen, Syrisch-Aramäischen und Koptischen ins Arabische.⁷⁸ Treiger zufolge wies sie vergleichbare Ausmaße wie die abbasidische Übersetzungsbewegung auf, nahm ihren Ausgangspunkt im 8. Jahrhundert und dauert bis heute an.⁷⁹

Es zeichnet sich also ab, dass weiterführende Forschungen in diesem Bereich zu einer differenzierteren Sicht auf die „dunklen Jahrhunderte“ der arabischen Geistes-, Literatur- und Übersetzungsgeschichte führen werden.

2.2.2 *Übersetzungen im Zuge der Nahda*

Im Verlauf der *Nahda*, gewannen Übersetzungen ins Arabische erneut an Bedeutung. Diese Entwicklung stand mit breiteren Modernisierungs- und Reformbewegungen der arabischen Welt in Zusammenhang, die unter anderem aus dem Schock der Konfrontation mit Europa im Rahmen der unter Napoleon Bonaparte stattfindenden französischen Invasion Ägyptens resultierten.

Auch wenn die französische Präsenz in Ägypten nur drei Jahre andauerte, hatte sie doch beachtliche Auswirkungen auf die geistigen und kulturellen Entwicklungen in der gesamten arabischen Welt. Die französische Armee wurde von einer wissenschaftlichen Expedition begleitet, die unter anderem eine der ersten arabischsprachigen Druckerpressen in der Region etablierte. Die damit erfolgte Einführung des Drucks markierte einen entscheidenden technologischen Umbruch in der Geistesgeschichte der arabischen Welt und transformierte den Austausch und die Verbreitung von Informationen.⁸⁰

Darüber hinaus ließ Frankreich mit Hilfe von Übersetzer*innen arabischsprachiges Propagandamaterial verfassen, welches die Bevölkerung von den hehren Absichten Frankreichs überzeugen und zur Rebellion gegen die lokalen Herrscher anstiften sollte. Abgesehen davon

Literature. Nähere Informationen unter: <https://www.saw-leipzig.de/de/projekte/bibliotheca-arabica/intro>, letzter Zugriff am 21.08.2019.

⁷⁷ Vgl. Gutas (1998): 173-175.

⁷⁸ Vgl. Treiger (2015): 188-189.

⁷⁹ Vgl. Treiger (2015): 218.

⁸⁰ Vgl. Roper (2007), sowie Baker und Hanna (2009): 334 und Suleiman (1994): 5. Vgl. auch Kapitel 2.6.1 *Britische Sprachpolitik in Ägypten*.

konzentrierten sich die Übersetzungstätigkeiten während der französischen Ägypteninvasion auf offizielle Dokumente und Erlässe.⁸¹

Kurz nach dem Abzug der französischen Truppen gelang es 1805 Muḥammad ‘Alī, sich zum Herrscher Ägyptens sowie später auch des Sudans und Syriens aufzuschwingen. Muḥammad ‘Alī, ein ambitionierter Reformer, zielte während seiner Herrschaft darauf ab, die von ihm kontrollierten Gebiete wirtschaftlich, militärisch und technologisch voranzubringen und einen modernen Staat nach europäischem Vorbild zu errichten. Zu diesem Zweck richtete er ein breit angelegtes Übersetzungsprogramm zur Aneignung und Vermittlung westlichen Wissens ein.⁸²

Wie Mattiyahu Peled betont, nahm dabei die 1835 gegründete *madrasat al-alsun* (Sprachenschule) und ihr Gründer Rifā‘a at-Tahtāwī eine Schlüsselrolle ein.⁸³ At-Tahtāwī übertrug nicht nur selbst zahlreiche naturwissenschaftliche und technische Schriften ins Arabische,⁸⁴ sondern ließ seine bis zu 150 Schüler an der *madrasat al-alsun* eine Reihe von ausgewählten europäischen Texten übersetzen. Die Arbeit von at-Tahtāwī, seiner Schüler sowie der anderen Übersetzer*innen in der Zeit von Muḥammad ‘Alī machte eine große Zahl an europäischen Quellen in arabischer Sprache verfügbar; darunter vor allem historische, militärische, geographische, medizinische sowie weitere naturwissenschaftliche Texte.⁸⁵

Neben diesen wissenschaftlichen Werken, die gezielt der Modernisierung und dem Fortschritt Ägyptens dienen sollten, wurden ab dem Beginn des 19. Jahrhundert auch zahlreiche Titel aus den europäischen Literaturen übersetzt.⁸⁶ Viele während der *Nahḍa* tätige arabische Übersetzer*innen gingen davon aus, dass gerade die Übertragung literarischer Genres, die in der arabischen Welt nicht vorhanden waren, für die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung der arabischen Welt entscheidend sei.⁸⁷ Die wichtigsten Ausgangssprachen waren neben Französisch auch Englisch und Russisch.⁸⁸

Die Übersetzungen der *Nahḍa* beschränkten sich aber nicht nur auf moderne europäische Literaturen, sondern rezipierten auch die klassische Antike. Autoren wie Sulaymān al-Bustānī und Tāhā Husayn übersetzten etwa griechische Werke, die zu diesem Zeitpunkt nicht auf Arabisch verfügbar waren. Dabei handelte es sich um altgriechische Prosatexte und

⁸¹ Vgl. Baker und Hanna (2009): 334. Für eine genauere Darstellung der Übersetzungsgeschichte während der französischen Ägypteninvasion siehe al-Šayyāl (1950).

⁸² Vgl. Baker und Hanna (2009): 335.

⁸³ Oder Rifā‘a at-Tahtāwī.

⁸⁴ Vgl. Peled (1979): 139 und Jacquemond (2009): 15.

⁸⁵ Vgl. Baker und Hanna (2009): 335.

⁸⁶ Vgl. Peled (1979): 128.

⁸⁷ Vgl. Baker und Hanna (2009): 336.

⁸⁸ Vgl. Baker und Hanna (2009): 336.

Theaterstücke, die im Zuge der abbasidischen Übersetzungsbewegung nicht berücksichtigt worden waren.⁸⁹

Peled und Pormann zufolge leisteten die Übersetzungen der Nahda einen entscheidenden Impuls für die Entstehung einer modernen arabischen Literatur, die mit bisherigen Konventionen brach und Genres wie den Roman, die Kurzgeschichte oder das Theater adaptierte und weiterentwickelte.⁹⁰

Darüber hinaus erfuhr die arabische Sprache im Zuge der Nahda entscheidende Veränderungen. In Bezug auf die Lexik bemühten sich arabische Übersetzer*innen, Äquivalente für europäische technische oder politische Termini zu finden, und prägten damit eine ganze Reihe neuer arabischer Begriffe.⁹¹

Das verstärkte gesellschaftliche Interesse an literarischen Übersetzungen ging mit der Etablierung der Presse sowie der Verlagsindustrie in den urbanen Zentren der arabischen Welt einher. Dadurch gewann der private Sektor des Literaturbetriebs zunehmend an Bedeutung. Dort richtete sich die Auswahl der übersetzten Bücher nicht mehr nach den Bedürfnissen der lokalen oder überregionalen politischen Elite, sondern nach den Erwartungen und Interessen der Leser*innen.⁹²

2.2.3 Übersetzungen in der Moderne

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Beginn des Kalten Krieges gewannen in der arabischen Welt Übersetzungsprogramme, die Teil der kulturellen Diplomatie internationaler Großmächte waren, an Bedeutung. Am beständigsten engagierten sich die USA auf diesem Gebiet, die 1953 mit *Franklin Publications* eine Organisation zur Verbreitung amerikanischer Publikationen in verschiedenen Ländern der sogenannten Dritten Welt und besonders dem Nahen Osten gründeten. Das erste Regionalbüro von *Franklin Publications* wurde im selben Jahr in Kairo eröffnet. Dieses Programm zielte darauf ab, Vorurteile über den Westen und die USA abzubauen sowie die wichtigsten Themen des „westlichen Denkens“ zu vermitteln. An die Stelle von *Franklin Publications*, das 1978 aufgelöst wurde, trat in der Mitte der 1980er Jahre ein neues amerikanisches Übersetzungsprogramm, das bis heute andauert.⁹³

⁸⁹ Vgl. Pormann (2006): 4-5.

⁹⁰ Vgl. Peled (1979): 133-34 und Pormann (2006): 13.

⁹¹ Vgl. Versteegh (2014): 221-223. Diese Bemühungen wurden im 20. Jahrhundert von den arabischen Sprachakademien fortgeführt. Siehe dazu Kapitel 2.8 *Das Vermächtnis der kolonialen Sprachpolitik in der arabischen Welt*.

⁹² Vgl. Jaquemond (2014): 16.

⁹³ Vgl. Jaquemond (2014): 21-22.

Neben den USA richtete das französische Kulturinstitut in der Mitte der 1980er Jahre ein Fördermodell zur Übersetzung französischer Bücher ins Arabische ein, das sich schrittweise auf die gesamte arabische Welt ausdehnte.⁹⁴ Ebenfalls eine wichtige Rolle spielte die Sowjetunion, die von 1960 bis in die 1980er hunderte Titel aus dem Russischen ins Arabische übersetzen und mit Hilfe eines Netzwerks an lokalen Verlegern und Buchhändlern verbreiten ließ. Wenig überraschend handelte es sich dabei vor allem um die Werke von Marx, Engels, Lenin, Stalin sowie um russische und sowjetische Literatur im Allgemeinen.⁹⁵

Daneben dauerten von arabischen Staaten gelenkte Bestrebungen, westliche Texte zum Zweck der Wissensaneignung und Weiterentwicklung der eigenen Gesellschaft ins Arabische zu übertragen, weiter an und bestehen auch heute noch.⁹⁶ Nach der Dekolonialisierung riefen mehrere arabische Staaten Übersetzungsinitiativen ins Leben. In der Ära von Präsident Nāṣir förderte Ägypten etwa mehrere Literaturreihen, die sich auf die Übersetzung und Veröffentlichung westlicher Bücher konzentrierten. Dazu gehörte auch das ambitionierte Projekt *Al-’alf kitāb* (die Tausend Bücher), in dessen Rahmen allerdings nur 287 Titel erschienen.⁹⁷

Seit dem Erscheinen des *Arab Human Development Report* des Jahres 2003, der eine Krise der Übersetzungen in der arabischen Welt konstatierte, ist der Diskurs zur Übersetzung in der arabischen Welt vom Stigma des Krisenhaften dominiert.⁹⁸ Selbst wenn die Darstellungen dieses Berichts auf höchst zweifelhaften Zahlen und Methoden basieren, beziehen sich offizielle westliche und arabische politische Akteure wiederholt darauf. Des Weiteren haben mehrere arabische Staaten als Reaktion auf den Bericht sogar einige neue Übersetzungsinitiativen ins Leben gerufen, die es sich zum Ziel gesetzt haben, dieser Krise der Übersetzungen in der arabischen Welt ein Ende zu bereiten.⁹⁹ Diese Debatte sowie die aktuelle Situation beleuchte ich in Kapitel 3 näher.

2.3 Übersetzungsgeschichte als Geschichte des Kontaktes und kulturellen Austausches zwischen „Orient“ und „Okzident“

Die hier angeführte knappe historische Darstellung zeigt einerseits, dass Übersetzungen für die Herausbildung der modernen arabischen Literatur und Sprache eine entscheidende Rolle

⁹⁴ Vgl. Jaquemond (2014): 22.

⁹⁵ Vgl. Jaquemond (2014): 22.

⁹⁶ Vgl. Peled (1979): 128.

⁹⁷ Vgl. Klein (2003): 151, 158, 162 und 170.

⁹⁸ Vgl. UNDP (2003): 67-69.

⁹⁹ Vgl. Jaquemond (2014): 16.

gespielt haben.¹⁰⁰ Andererseits stellt die Übersetzungstätigkeit ein Indiz dafür dar, wie intensiv sich der Kontakt zwischen dem arabischen und anderen Sprach- und Kulturräumen in einer bestimmten Epoche gestaltete. Dabei handelte es sich keinesfalls nur um friedliche Kontakte: Übersetzungen waren gerade auch in Zeiten militärischer Auseinandersetzungen von entscheidender strategischer Bedeutung.

Des Weiteren fand der Austauschprozess meist nicht auf Augenhöhe statt. Wie von Grunebaum argumentiert, fanden die Übersetzungsprogramme während der Umayyaden- und Abbasidenzeit im Zuge der imperialen Expansion der arabisch-islamischen Welt statt. Die herrschende Elite dieser Zeit eignete sich daher neues Wissen aus einer Position der Macht und einem Gefühl der Überlegenheit heraus an. Dagegen waren die Übersetzungen während der *Nahda* von einem starken Gefühl der Unterlegenheit der arabisch-islamischen Welt gegenüber dem Westen und der empfundenen Notwendigkeit, aufzuholen, geprägt.¹⁰¹ Dieser gefühlte Aufholbedarf spiegelt sich auch in einigen aktuellen Übersetzungsinitiativen in der arabischen Welt wider.¹⁰²

Im Gegensatz dazu verlassen arabische Autor*innen, die ihre eigenen Texte in europäische Sprachen übersetzen, die Position des ehrfürchtigen Aufschauens und schreiben sich mit ihren Werken in die literarischen Felder der jeweiligen Zielkultur ein.

Insgesamt erfolgen arabische Selbstübersetzungen vor dem Hintergrund einer Literaturgeschichte, die Einflüsse aus verschiedenen anderen literarischen Traditionen rezipiert, inkorporiert und adaptiert hat. Moderne arabische Selbstübersetzer*innen überbrücken mit ihren Werken also zwei oder mehrere literarische Traditionen, die bereits durch historischen Austausch und Texttransfer verflochten sind.

2.4 Koloniale Sprach- und Bildungspolitik in der arabischen Welt

Neben dem oben angeführten historischen Abriss von Übersetzungen in der arabischen Tradition betrachte ich die Kolonialgeschichte als einen für das Thema dieser Arbeit zentralen historischen Kontext. Im zweiten Teil dieses historischen Überblickskapitels befasse ich mich daher mit dem Vermächtnis der kolonialen Sprach- und Bildungspolitik in der arabischen Welt. Verschiedene Modelle imperialer und kolonialer Herrschaft haben den arabischen Raum in unterschiedlichem Ausmaß geprägt und ihre Spuren auch in der modernen arabischen Literatur

¹⁰⁰ Dies gilt natürlich keineswegs nur für die arabische Literatur. Die Rezeption von Übersetzungen aus dem Arabischen spielte auch in vielen europäischen Literaturen eine wichtige Rolle. Zum wohl bekanntesten Beispiel, den Erzählungen aus *Tausend und einer Nacht* vgl. etwa Shamma (2005) oder Gipper (2017).

¹⁰¹ Vgl. Von Grunebaum (1955): 241, zitiert in Peled (1979): 128.

¹⁰² Dazu mehr in Kapitel 3.

hinterlassen. Die abgesehen vom Osmanischen Reich¹⁰³ bedeutendste Rolle spielten dabei die Kolonialmächte Frankreich und Großbritannien.¹⁰⁴

Vereinfacht gesagt war der Maghreb französischen und der Maschrek britischen Einflüssen ausgesetzt. Die Beschreibung des Maschrek als vom Englischen dominierte Zone trifft allerdings nicht überall zu. Schließlich war das Französische auch im Maschrek in manchen Gebieten stark präsent.

Vor allem im Libanon bemühten sich französischsprachige Missionen ab dem 18. und verstärkt dem 19. Jahrhundert, der maronitischen Bevölkerung nicht nur den Katholizismus, sondern auch die französische Sprache nahezubringen.¹⁰⁵ Des Weiteren gelangten nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches die Gebiete des heutigen Libanons und Syriens unter französische Mandatsherrschaft. Im Vergleich zu den Ländern des Maghreb und zum Libanon blieb der französische Einfluss in Syrien aber relativ gering.¹⁰⁶

Bei der Diskussion der kolonialen Sprach- und Bildungspolitik Frankreichs und Großbritanniens in der arabischen Welt beschränke ich mich auf vier Beispiele: Marokko, Algerien, Ägypten und den Irak. Die Analyse der Situation in Marokko und dem Irak ist für diese Arbeit unumgänglich, da sie die Kontexte der beiden Romane, die ich in Teil zwei genauer untersuchen, darstellen. Darüber hinaus ist meine Wahl auf Algerien und Ägypten gefallen, da sie nicht nur aufgrund ihrer Bedeutung für die jeweilige Kolonialmacht repräsentativ sind, sondern auch in der bisherigen Forschung am meisten Beachtung erfahren haben.

Bevor ich zur Diskussion der kolonialen Bildungspolitik in Algerien, Ägypten, Marokko und im Irak übergehe, werde ich aber noch auf einige Grundzüge der präkolonialen arabischen Bildungssysteme verweisen.¹⁰⁷

Vor Beginn der Kolonialisierung erhielt ein kleiner Teil der Bevölkerung in der arabischen Welt in religiösen Schulen – *madrasa* oder *kuttāb* – eine elementare Bildung.¹⁰⁸ Im Mittelpunkt der

¹⁰³ Die prominente Rolle des Osmanischen Reiches, dem große Teile der arabischen Welt über Jahrhunderte angehörten, kann hier aus Platzgründen nicht behandelt werden. Schließlich liegt der Fokus dieser Arbeit auf Übersetzungen zwischen Arabisch und europäischen Sprachen. Daher steht die französische und britische Kolonialherrschaft im Vordergrund.

¹⁰⁴ Obwohl die französische und britische Präsenz in der arabischen Welt in unterschiedlichen politischen und völkerrechtlichen Konstrukten organisiert war (von Protektorat, Mandat über Kolonie bis hin zur völligen Eingliederung des Territoriums ins Mutterland), verwende ich Kolonialherrschaft als Überbegriff. Dabei stütze ich mich auf das Argument, dass es sich auch bei den englischen und französischen Protektoraten oder Mandaten in der arabischen Welt um koloniale Herrschaftsformen handelte. Vgl. Fieldhouse (2006): 63, Meouchy & Sluglett (2004): 696, oder Provence (2015): 139.

¹⁰⁵ Tejirian & Simon (2012): 96 und 98, sowie Suleiman (1994): 5.

¹⁰⁶ Vgl. Bassiouney (2009): 236.

¹⁰⁷ Angesichts der Größe und Diversität des arabischen Raumes ist dabei natürlich von deutlichen Unterschieden – z.B. je nach Epoche, Region oder Gesellschaftsschicht – auszugehen.

¹⁰⁸ Vgl. Tignor (1967): 320-21 sowie 329-30 für Ägypten, Sluglett (2007): 197 und 203 für den Irak.

dort vermittelten traditionellen, religiös gefärbten Bildung standen die Fertigkeiten Lesen und Schreiben sowie Grundlagen der Arithmetik. Für den Lese- und Schreibunterricht diente der Koran als wichtigstes Unterrichtsmaterial. Eine zentrale Methode war dementsprechend das Auswendiglernen von Koranpassagen; den ganzen Koran auswendig zu können galt – und gilt in den arabisch-islamischen Gesellschaften oft auch heute noch – als herausragende Leistung.¹⁰⁹ Inwiefern die Kolonialmächte dieses „traditionelle“ durch ein „westliches“ oder „modernes“ Modell ersetzen und dabei die Kolonialsprachen als Unterrichtssprachen durchsetzen, soll in den folgenden Abschnitten beleuchtet werden.

2.5 Französische Sprachpolitik in der arabischen Welt

Französisch war im Maghreb Jean-Pierre Cuq zufolge über lange Zeit kaum präsent und fasste erst im Zuge der im 19. Jahrhundert erfolgenden Kolonialisierung Fuß.¹¹⁰ Entscheidender Bestandteil der damit einhergehenden *mission civilisatrice* war die gezielte Verbreitung der französischen Sprache und Kultur.¹¹¹ Wie Andrew and Kanya-Forstner argumentieren, gingen die französischen Missionar*innen und Kolonisator*innen davon aus, dass Frankreich eine „inspirierte Nation“ sei, und dass die Werte und Vorzüge der „überlegenen“ französischen Zivilisation am besten durch die französische Sprache vermittelt werden könnten.¹¹² So zielte Frankreich darauf ab, die französische Sprache in den nordafrikanischen Kolonien im öffentlichen Leben, der Verwaltung und im Bildungsbereich durchzusetzen.¹¹³

Grundlegend für die französische Sprachpolitik war die Annahme, dass das Schriftarabische und der Islam in einem starken Zusammenhang stehen. Mit dem Hintergedanken einer etwaigen christlichen Missionierung bemühten sich die französischen Kolonialbehörden daher oftmals, die Verbreitung des Schriftarabischen zurückzudrängen. Dabei versuchten sie auch, ethnisch-konfessionelle Trennlinien zu betonen und für die Spaltung der lokalen Bevölkerung zu nutzen: Dies betraf etwa die ethnischen Gruppen der Berber¹¹⁴, sowie die jüdische Konfession im Maghreb, deren Mitglieder im Vergleich zum Rest der Bevölkerung in manchen Bereichen anders behandelt wurden.¹¹⁵

¹⁰⁹ Vgl. Tignor (1967): 320-21 für Ägypten.

¹¹⁰ Vgl. Cuq (1992): 45.

¹¹¹ Vgl. Quitout (2007): 41.

¹¹² Vgl. Andrew & Kanya-Forstner (1981): 26-27.

¹¹³ Vgl. Alexandre (1963), zitiert in Bassiouney (2009): 212.

¹¹⁴ Auch wenn das Ethnonym „Berber“ auf Grund seiner negativen Konnotation und seines etischen Charakters nicht unumstritten ist, gilt es in der deutschsprachigen Forschung nach wie vor als gängig. Daher verwende ich die Begriffe Berber, Berbersprachen und -literaturen im Sinne der Eindeutigkeit auch in dieser Arbeit.

¹¹⁵ Vgl. Hoffman (2008): 733, 739.

2.5.1 Französische Sprachpolitik in Algerien

Am stärksten dem Französischen ausgesetzt war Algerien, da es nicht nur am längsten unter französischer Herrschaft stand, sondern auch durch die administrative Eingliederung in Form von *départements* am engsten mit Frankreich verbunden war.¹¹⁶

Die französische Besetzung begann im Jahr 1830. Sie sollte sich als langwieriges Unterfangen erweisen und beinahe ein halbes Jahrhundert dauern. Auch wenn Algier bereits 1830 kapitulierte,¹¹⁷ hatte Frankreich hartnäckigen Widerstand zu überwinden und konnte den Norden des Landes erst um 1870 unter seine Kontrolle bringen.¹¹⁸ Die militärische Erschließung der Saharagebiete erfolgte erst um die Wende zum 20. Jahrhundert.¹¹⁹

Zum Zeitpunkt der französischen Kolonialisierung war Algerien durch eine große sprachliche Vielfalt geprägt. Neben verschiedenen Varietäten des gesprochenen Arabisch waren Berbersprachen von großer Bedeutung: Schätzungen zufolge sprachen um 1830 rund 50% der algerischen Bevölkerung eine Berbersprache als Muttersprache.¹²⁰ Darüber hinaus waren das Osmanische als Verwaltungssprache und Schriftarabisch als Liturgiesprache präsent. Dazu kam noch das Hebräische, welches innerhalb der jüdischen Gemeinden als Schrift- und Liturgiesprache verbreitet war.¹²¹

1848 wurde Algerien offiziell Teil von Frankreich, womit Französisch in den Status einer offiziellen Sprache erhoben wurde.¹²² Gleichzeitig bemühte sich die französische Kolonialverwaltung in der Zeit nach der Eroberung darum, religiöse Stiftungen und damit die finanzielle Basis des traditionellen islamischen Bildungssystems unter ihre Kontrolle zu bringen. In weiterer Folge ließ sie alle Koranschulen schließen. Wie Bassiouney argumentiert, führten diese Maßnahmen längerfristig zum Kollaps des traditionellen lokalen Bildungssystems.¹²³

Parallel zur Zerschlagung der lokalen, überwiegend arabisch-islamisch geprägten Bildungseinrichtungen bemühte sich die Kolonialverwaltung darum, ein Modell nach französischem Vorbild zu etablieren.¹²⁴ Der Großteil der einheimischen Bevölkerung blieb aber von den neu gegründeten, europäischen Schulen ausgeschlossen. Einerseits lag das am fehlenden Angebot; andererseits auch daran, dass viele muslimische Eltern der dort vermittelten

¹¹⁶ Vgl. Cuq (1992): 45.

¹¹⁷ Vgl. Sessions (2011):19 und Jansen (2013): 29.

¹¹⁸ Vgl. Sessions (2011): 83-84.

¹¹⁹ Vgl. Sessions (2011): 84.

¹²⁰ Vgl. Benrabah (2005): 394.

¹²¹ Vgl. Benrabah (2005): 393-394.

¹²² Vgl. Bassiouney (2009): 214.

¹²³ Vgl. Bassiouney (2009): 214.

¹²⁴ Vgl. Quitout (2007): 39-40.

säkularen französischen Bildung misstrauten. Sie betrachteten das koloniale Bildungsangebot vielfach als Versuch, ihre Kinder vom Islam abzubringen und ihrer eigenen Kultur zu entfremden. Die Kinder nicht in die Schule zu schicken, wurde oft als passiver Widerstand gegen die Kolonialherren verstanden.¹²⁵

Eine Ausnahme stellten in dieser Hinsicht die jüdischen Bevölkerungsgruppen Algeriens dar: Benrabah zufolge standen sie den kolonialen Schulen positiv gegenüber. Sie identifizierten sich tendenziell mehr mit den *pieds noirs* (den französischen Siedler*innen) und erhielten außerdem 1870 – anders als die muslimische Bevölkerung – das Privileg der französischen Staatsbürgerschaft. Des Weiteren gründete die von Paris aus operierende *Alliance Israélite Universelle* ein Netzwerk an Schulen für die jüdische Bevölkerung Algeriens.¹²⁶

In den offiziellen Kolonialschulen dominierte Französisch als Unterrichtssprache; sie waren ja auch weitestgehend europäischstämmigen Schüler*innen vorbehalten.¹²⁷

Auch außerhalb der Schulen versuchte Frankreich das Schriftarabische in Algerien zurückzudrängen. Benrabah argumentiert sogar, dass die französischen Kolonialbehörden Arabisch in Algerien ausrotten wollten. Höhepunkt der antiarabischen Sprachpolitik stellte ihm zufolge ein Dekret aus dem Jahr 1938 dar, in dem Schriftarabisch – nicht aber gesprochenes Arabisch – offiziell zur Fremdsprache erklärt wurde.¹²⁸ Ungeachtet dieser insgesamt unbestritten antiarabischen Sprachpolitik unterhielt Frankreich drei offizielle Médersas oder Koranschulen, die unter anderem zur Ausbildung der Arabischlehrer für die Grundschulen dienten.¹²⁹

Die Einschulungsraten blieben während der gesamten französischen Kolonialzeit ausgesprochen niedrig. Im Jahr 1944 trat lediglich ein Anteil von 8% aller Kinder in schulreifem Alter ins Schulsystem ein. Dies traf aber nur auf die lokale Bevölkerung zu: Unter der europäisch-stämmigen Bevölkerung belief sich die Einschulungsrate auf um die 90%.¹³⁰ Gegen Ende der 1950er Jahre unternahm Frankreich unter dem Ministerpräsidenten de Gaulle Anstrengungen, das offizielle Bildungssystem in Algerien auszuweiten und auch die lokale Bevölkerung einzuschulen.¹³¹ Dennoch betrug die durchschnittliche Einschulungsrate zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit 1962 nicht mehr als 15%.¹³²

¹²⁵ Vgl. Benrabah (2005): 397.

¹²⁶ Vgl. Benrabah (2005): 396.

¹²⁷ Vgl. Benrabah (2005): 405.

¹²⁸ Vgl. Benrabah (2005): 398.

¹²⁹ Vgl. Watanabeh (2006).

¹³⁰ Vgl. Quitout (2007): 43.

¹³¹ Vgl. Benrabah (2005): 399.

¹³² Vgl. Barthélemy (2010): 13 sowie Benrabah (2005): 399.

Auf die während der Kolonialzeit stattfindende aggressive Förderung des Französischen folgte nun eine heftige Arabisierungspolitik, über deren Erfolg die Meinungen in der Forschung weit auseinander gehen.¹³³

Dessen ungeachtet erlebte Algerien nach der Unabhängigkeit eine Demokratisierung der Schulbildung; allein die Einschulungsraten erhöhten sich drastisch.¹³⁴ Gleichzeitig gingen damit allerdings vielfach sinkende Standards in Bezug auf die Qualität von Unterricht und Ausbildung einher.¹³⁵

Vordergründig bewirkte die koloniale Bildungspolitik Frankreichs in Algerien eine dramatische Zurückdrängung des Arabischen und eine Stärkung des Französischen.¹³⁶ Darüber hinaus wurden sowohl das Arabische als auch das Französische in hohem Maße politisch aufgeladen. Die Vertreter*innen der algerischen Unabhängigkeitsbewegung stilisierten das Schriftarabische mit seiner langen literarischen Tradition und seinem starken Bezug zum Islam zum nationalen Symbol.¹³⁷ Das Französische geriet einerseits als Sprache des Kolonialismus zum Feindbild; behielt de facto aber auch nach der Unabhängigkeit vor allem in der Privatwirtschaft und in der höheren Bildung einen wichtigen Platz. Darüber hinaus genießt es als Ausdrucksmittel einer weltoffenen Elite nach wie vor hohes Prestige.¹³⁸

2.5.2 *Französische Sprachpolitik in Marokko*

Anders als in Algerien fand in Marokko die französische Eroberung und formale Kolonialisierung erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihren Abschluss. Dies lag unter anderem an den Interessenskonflikten Frankreichs mit anderen europäischen Kolonialmächten, die ein vorsichtigeres Vorgehen von französischer Seite erforderten und mehrmalige Krisen zwischen den europäischen Mächten provozierten. Frankreich musste sich die Zustimmung der anderen Großmächte erst Schritt für Schritt in langwierigen diplomatischen Manövern sichern.¹³⁹ Nachdem Spanien mit zwei Einflusszonen – einerseits an der Mittelmeerküste im Norden sowie dem Gebiet rund um das Kap Juby im Süden – abgefunden wurde, blieb der Hauptantagonist das Deutsche Reich.¹⁴⁰ Doch im November des Jahres 1911 einigten sich Paris und Berlin in Bezug auf ihre Marokkopolitik: Deutschland verzichtete auf Marokko, erhielt dafür aber im Gegenzug territoriale Zugeständnisse im Kongo. Damit hatte Frankreich freie Bahn, in

¹³³ Vgl. Bassiouney (2009): 212.

¹³⁴ Vgl. Benrabah (2005): 446.

¹³⁵ Vgl. Benrabah (2005): 444.

¹³⁶ Vgl. Benrabah (2005): 398.

¹³⁷ Vgl. Bassiouney (2009): 215.

¹³⁸ Vgl. Benrabah (2005): 466 und 477-79.

¹³⁹ Vgl. Abitbol (2009): 391, 393, 394 und 406.

¹⁴⁰ Vgl. Abitbol (2009): 391-392.

bilateralen Verhandlungen Druck auf den marokkanischen Sultan auszuüben. Im Vertrag von Fes 1912 sah sich Sultan Moulay 'Abd al-Hāfiẓ gezwungen, der Eingliederung Marokkos ins französische Kolonialreich in Form eines Protektorates zuzustimmen.¹⁴¹

Große Teile der marokkanischen Bevölkerung sowie der lokalen Eliten reagierten mit Empörung auf das Abkommen zwischen Frankreich und dem Sultan. In Folge formierte sich erbitterter Widerstand, den der französische General Lyautey mit einer Kombination aus brutaler militärischer Unterwerfung und einer gezielten Kooptierung lokaler Eliten niederkniete.¹⁴²

Der endgültigen Besetzung des Landes war allerdings eine informelle Kolonialisierung vorausgegangen, die im Bildungssektor etwa durch die Gründung französischsprachiger Schulen erfolgte. Entscheidende Bedeutung hatten etwa jene Schulen, die ab 1862 von der *Alliance Israélite Universelle* in Marokko gegründet wurden. Sie verbreiteten sich aufgrund tatkräftiger finanzieller Unterstützung im Norden Marokkos relativ rasch.¹⁴³

Allerdings markierte die Errichtung des Protektorats im Jahr 1912 auch in Bezug auf die koloniale Sprachpolitik einen entscheidenden Umbruch: Französisch wurde zur offiziellen Landessprache erklärt und im Zuge der Neuorganisation des Schulsystems nahm der Französischunterricht offiziellen und umfassenden Charakter an.¹⁴⁴

Laura Morgenthaler-García identifizierte für die Zeit des französischen Protektorats in Marokko drei Schultypen: Schulen für Europäer*innen, die einen sehr niedrigen Anteil an muslimischen Kindern aufwiesen, französisch-israelische Schulen und französisch-marokkanische Schulen.¹⁴⁵ Der letztere Typus kann wiederum in zwei Hauptgruppen unterteilt werden: französisch-arabische und französisch-berbersprachige Schulen. In allen französisch-arabischen Schulen hatte Französisch Priorität und wurde in der Regel mit doppelt so vielen Stunden wie Arabisch ausgestattet. Dasselbe galt für die französisch-berbersprachigen Schulen, die außerdem dazu dienen sollten, einen Keil zwischen die arabischen und berberischen Bevölkerungsgruppen zu treiben.¹⁴⁶

Trotz dieses diversen Schulsystems stellten sich unter dem Protektorat die von Frankreich erwünschten Erfolge nicht ein. Zwar bildete sich eine französischsprachige Elite heraus, doch der Großteil der lokalen Bevölkerung wurde von den Maßnahmen nicht erreicht.¹⁴⁷ Gerade die

¹⁴¹ Vgl. Abitbol (2009): 406-407.

¹⁴² Vgl. Abitbol (2009): 410-411.

¹⁴³ Vgl. Morgenthaler-García (2016): 63-64.

¹⁴⁴ Vgl. Quitout (2007): 50, Morgenthaler-García (2016): 66.

¹⁴⁵ Vgl. Morgenthaler-García (2016): 66.

¹⁴⁶ Vgl. Morgenthaler-García (2016): 67.

¹⁴⁷ Vgl. Morgenthaler-García (2016): 67.

während des Protektorats entstandene französischsprachige Elite spielte nach der Unabhängigkeit aber bei der Strukturierung des marokkanischen Schulsystems eine wichtige Rolle und trat erfolgreich für das Beibehalten des Französischen als Unterrichtssprache ein. Insofern verfolgte die marokkanische Regierung nach der Unabhängigkeit keine so radikale Arabisierungspolitik des Schulsystems wie in Algerien.¹⁴⁸

2.6 Britische Sprachpolitik in der arabischen Welt

Die britische Kolonialherrschaft betraf die Gebiete des heutigen Ägypten, Sudan, Jordanien und Irak sowie Teile der arabischen Halbinsel. Wie oben erwähnt, berücksichtige ich im Laufe dieses Abschnitts nur die Entwicklungen in Ägypten und im Irak.

Grundsätzlich war die britische Bildungspolitik in den Kolonien der arabischen Welt von der Annahme geprägt, dass höhere Bildung nach europäischem Vorbild nur ausgewählten Teilen der Bevölkerung zukommen und zur Vorbereitung auf eine berufliche Laufbahn im öffentlichen Dienst, oder in technischen, medizinischen oder juristischen Bereichen dienen sollte. Dabei sollten nur genau so viele Personen ausgebildet werden, wie der Arbeitsmarkt aufnehmen konnte. Diese enge Beschränkung des Zugangs zur höheren Bildung war unter anderem der Furcht vor sozialen Umwälzungen und Unruhen geschuldet. Verschiedene Mitglieder der britischen Kolonialverwaltung äußerten regelmäßig die Sorge, dass die kolonialen Bildungseinrichtungen eine Klasse von gebildeten, aber arbeitslosen jungen Leuten produzieren könnten, die sich zu einer antiimperialistischen oder bolschewistischen Bewegung formieren und letztendlich gegen die Kolonialherrschaft richten würden.¹⁴⁹

2.6.1 Britische Sprachpolitik in Ägypten

Ägypten stellt im Hinblick auf die koloniale Sprachpolitik einen spannenden Fall dar, da dort sowohl Großbritannien als auch Frankreich im gesamten langen 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielten und um Einfluss kämpften.¹⁵⁰

Zunächst drang das Französische während der dreijährigen französischen Besetzung Ägyptens im Zuge der napoleonischen Invasion in gewisse, eingeschränkte Bereiche der ägyptischen Gesellschaft vor. So ließ Napoleon Bonaparte 1798 eine französischsprachige Zeitung, den *Courrier d'Égypte* gründen. Darüber hinaus wurde die Stellung des Französischen als Sprache der Verwaltung und Diplomatie gestärkt.¹⁵¹

¹⁴⁸ Vgl. Morgenthaler-García (2016): 67.

¹⁴⁹ Vgl. Sluglett (2007): 193-194.

¹⁵⁰ Vgl. Tignor (2011): Kapitel 9.

¹⁵¹ Vgl. Sporrer (2009): 22.

Auch nach dem Ende der kurzen französischen Besatzung blieb das Französische in verschiedenen Formen in Ägypten präsent. Zum Beispiel wurden in der Ära von Muhammad Ali ägyptische Studenten nach Frankreich geschickt, um dort eine westliche Ausbildung zu erhalten. Nach ihrer Rückkehr nach Ägypten griffen sie vor allem in naturwissenschaftlichen Fächern oft auf Französisch als Unterrichtssprache zurück.¹⁵²

Außerdem kamen französische Techniker*innen und Ingenieur*innen ins Land, die an verschiedenen staatlichen Projekten mitwirkten.¹⁵³ Des Weiteren erteilte Muhammad Ali ab der Mitte des 19. Jahrhunderts westlichen Missionar*innen die Erlaubnis, in Ägypten Schulen zu errichten.¹⁵⁴ In Folge gründeten verschiedene Ordensgesellschaften französischsprachige Missionschulen, die im Bildungssektor einen nicht unerheblichen Platz einnehmen sollten.¹⁵⁵ Robert Solé zufolge besuchten 1908 in Ägypten rund 25 000 Schüler eine französischsprachige Institution.¹⁵⁶ Damit dominierten die französischsprachigen Schulen auch hinsichtlich der Schülerzahl im Vergleich zu anderen ausländischen Schulen und behielten ihre Vormachtstellung bis zur endgültigen ägyptischen Unabhängigkeit im Jahr 1952.¹⁵⁷ Privatschulen spielten im Allgemeinen eine wichtige Rolle im ägyptischen Bildungssektor: Robert Tignor argumentiert, dass sie in der Zeit der britischen Herrschaft mehr Schüler*innen ausbildeten, als staatliche Schulen.¹⁵⁸ Vor allem Mädchen besuchten viel häufiger Privatschulen als staatliche Bildungseinrichtungen.¹⁵⁹

Dennoch geriet das Französische in Ägypten mit dem Beginn der britischen Herrschaft im späten 19. Jahrhundert zunehmend unter Druck. Im Jahr 1882 eroberte und besetzte Großbritannien Ägypten, welches allerdings formell Teil des Osmanischen Reichs blieb. Erst 1914 beendete Großbritannien unilateral diesen Status und erklärte Ägypten offiziell zum britischen Protektorat.¹⁶⁰

In den ersten Jahren waren die britischen Administratoren vor allem damit beschäftigt, ihre Herrschaft zu konsolidieren und die prekäre finanzielle Lage unter Kontrolle zu bringen. Der Bildungssektor gehörte nicht zu den britischen Prioritäten, weshalb in diesem Bereich am Anfang der britischen Herrschaft Mittel gekürzt und Schulen geschlossen wurden.¹⁶¹ Auch

¹⁵² Vgl. Sporrer (2009): 25-27.

¹⁵³ Vgl. Sporrer (2009): 24-25.

¹⁵⁴ Vgl. Sporrer (2009): 26.

¹⁵⁵ Vgl. Sporrer (2009): 36.

¹⁵⁶ Vgl. Sole (1997): 280, zitiert in Sporrer (2009): 38.

¹⁵⁷ Vgl. Sporrer (2009): 39.

¹⁵⁸ Vgl. Tignor (1967): 341.

¹⁵⁹ Vgl. Tignor (1967): 343.

¹⁶⁰ Vgl. Vatikiotis (1985): 251.

¹⁶¹ Vgl. Tignor (1967): 322.

wenn Großbritannien um die Wende zum 20. Jahrhundert etwas mehr in Bildung investierte, blieben die Mittel insgesamt gering: In den Jahren von 1900 bis 1914 bewegte sich das Bildungsbudget zwischen einem und drei Prozent der gesamten Staatsausgaben.¹⁶²

Darüber hinaus ließ der langjährige britische Generalkonsul in Ägypten, Lord Cromer, Schulgebühren einführen. Dies hatte zur Folge, dass nur die wohlhabenden Gesellschaftsschichten Zugang zu staatlicher oder privater Bildung hatten.¹⁶³

Im Jahr 1902 formulierte Lord Cromer die Grundzüge eines neuen Bildungsprogramms. Zu den wichtigsten Punkten zählte, dass der Zugang zu den nach europäischem Vorbild strukturierten staatlichen Grund- und Mittelschulen nur einer kleinen, ausgewählten Gruppe gewährt werden sollte. Wie M. W. Daly argumentiert, beruhte die von Cromer propagierte Bildungspolitik auf der Annahme, dass Bildung für die lokale Bevölkerung nicht nur gefährlich, sondern auch irrelevant sei. Cromer legimierte die britische Herrschaft mit einer offen rassistischen Ideologie, der zufolge Ägypten europäischer Führung bedürfe. Insofern wurden auch apolitische und für die wirtschaftliche Entwicklung sehr relevante technische Fächer weitestgehend vernachlässigt.¹⁶⁴

Der überwiegende Teil der Bevölkerung blieb demnach auf die traditionelle, religiös geprägte Elementarbildung angewiesen, die sich der Kontrolle der britischen Behörden weitgehend entzog.¹⁶⁵

Dementsprechend blieben die Einschulungsraten auch in den neu eingerichteten Kolonialschulen verschwindend gering: 1910 besuchten im gesamten britischen Ägypten nur rund 10 000 Schüler*innen eine staatliche Schule.¹⁶⁶ Dramatisch war die Lage vor allem im Bereich der Sekundarstufe: Toledano zufolge existierten um 1902 nur drei staatliche Mittelschulen, die in diesem Jahr von insgesamt weniger als hundert Schüler*innen abgeschlossen wurden.¹⁶⁷

Nichtsdestoweniger stellten in diesen staatlichen Institutionen der Sprachunterricht sowie die Wahl der Unterrichtssprache ein heikles Thema dar. Während bis zur Ankunft der Briten der Unterricht in staatlichen Schulen meist auf Arabisch und nur in manchen Fächern auf Französisch gehalten wurden, verschob sich nun das Gleichgewicht zugunsten des Englischen.

¹⁶² Vgl. Tignor (1967): 346.

¹⁶³ Vgl. Tignor (1967): 324-325.

¹⁶⁴ Vgl. Daly (1998): 243.

¹⁶⁵ Vgl. Tignor (1967): 322.

¹⁶⁶ Vgl. Tignor (1967): 323.

¹⁶⁷ Vgl. Toledano (1998): 279.

Einerseits führten die Briten Englisch als vorrangige Verwaltungssprache ein, weshalb viele ägyptische Schüler im Hinblick auf eine spätere Karriere im öffentlichen Dienst lieber Englisch als Französisch wählten. Andererseits gingen viele britische Kolonialbeamte davon aus, dass Arabisch kein geeignetes Medium für die Vermittlung einer westlichen Bildung sei. So wurden mehr und mehr Fächer auf Englisch unterrichtet. Diese Anglifizierung des Bildungssystems erreichte um 1900 ihren Höhepunkt, als in Grundschulen die Mehrzahl, und in Mittelschulen fast alle Fächer auf Englisch oder zu einem geringeren Ausmaß auf Französisch unterrichtet wurden.¹⁶⁸

Die zunehmende Verdrängung des Arabischen aus dem staatlichen Bildungssystem war der ägyptischen Nationalbewegung ein Dorn im Auge. Aufgrund ihrer Proteste sah sich der britische Generalkonsul wenige Jahre später gezwungen, den Unterricht in mehreren Fächern wieder auf Arabisch umzustellen. In den Grundschulen sollten etwa spätestens ab 1907 wieder alle Fächer auf Arabisch unterrichtet werden.¹⁶⁹

Im Jahr 1922 musste Großbritannien den Forderungen der erstarkenden ägyptischen Nationalbewegung nachgeben und die Unabhängigkeit des Landes anerkennen. Dennoch behielten die Briten die Kontrolle über einige für sie zentrale Agenden, sodass der politische Einfluss Großbritanniens *de facto* bis zum Coup der freien Offiziere und dem Ende der konstitutionellen Monarchie 1952 bestehen blieb.¹⁷⁰

Im Bereich der Bildungspolitik markierte allerdings bereits das Jahr 1922 einen entscheidenden Schnitt, da die ägyptische Verwaltung die Kontrolle über das Bildungsministerium und somit auch die Bildungsagenden zurückverlangte.¹⁷¹

2.6.2 *Britische Sprachpolitik im Irak*

Als sich im Verlauf des Ersten Weltkriegs der Kriegseintritt des Osmanischen Reiches auf Seiten der Mittelmächte abzeichnete, besetzte das britische Empire aus strategischen Gründen den Irak. Die zunächst von Britisch-Indien ausgehende Militäroperation verlief nicht ohne Rückschläge, doch im November 1918 kontrollierte Großbritannien die drei Provinzen (osmanisch *vilayet*) von Basra, Bagdad und Mossul. Im Zuge der Friedenskonferenzen nach Kriegsende wurde die britische Kontrolle über den Irak mit dem völkerrechtlichen Konstrukt des Mandats legitimiert.¹⁷²

¹⁶⁸ Vgl. Tignor (1967): 326.

¹⁶⁹ Vgl. Tignor (1967): 328.

¹⁷⁰ Vgl. Vatikiotis (1985): 270-271 und 375-376.

¹⁷¹ Vgl. Toledano: (1998): 279.

¹⁷² Vgl. Sluglett (2007): 1-7.

Mit dem Beginn des britischen Mandats erfolgte eine Neuausrichtung des irakischen Bildungssystems, die von drei Faktoren wesentlich beeinflusst wurde: einerseits die Kontinuität des existierenden osmanischen Systems, andererseits die Vorstellungen der neuen arabischen Eliten und die der britischen Mandatsmacht.¹⁷³

Wie Peter Sluglett in seiner Studie des britischen Mandats im Irak betont, zählte der Bildungssektor allerdings keineswegs zu den Prioritäten der britischen Mandatsverwaltung, weshalb diesem Bereich nur geringe Ressourcen gewidmet wurden.¹⁷⁴ Darüber hinaus gehörte die Bildung zu jenen Agenden, die weitestgehend lokalen Beamten überlassen wurden.¹⁷⁵ Im Großen und Ganzen blieb also während der britischen Mandatszeit das unter den Osmanen etablierte Modell bestehen.¹⁷⁶ Die Zahl der Schüler*innen in Grundschulen stieg allerdings deutlich an: Bashkin nennt für das Jahr 1921 die Zahl von 12,226 und für 1931 die Zahl 29,644.¹⁷⁷

Im Hinblick auf den Sprachunterricht während der Mandatszeit stellte sich zunächst die Frage nach der Wahl der Unterrichtssprache, was aufgrund der multilingualen irakischen Bevölkerung kein leichtes Unterfangen war. Grundsätzlich sollte sie anhand der Mehrheit der Schüler*innen einer Schule bestimmt werden. In den höheren Schulstufen war es aber durchwegs Arabisch.¹⁷⁸

In Bezug auf Fremdsprachen führten die Briten Englisch als Unterrichtsfach ein. Insgesamt verfügten sie der Einschätzung von Peter Sluglett zufolge aber weder über genügend Interesse, Zeit, noch finanzielle Kapazitäten, um das Bildungssystem in den Jahren von 1914 bis zur Unabhängigkeit des Irak 1932 tiefgreifend zu verändern oder zu anglifizieren.¹⁷⁹

Entscheidenderen Einfluss auf die Bildungspolitik hatten lokale Denker und Beamte: Reeva Simon bezeichnetet Sāti‘ al-Huṣrī, Muḥammad Fādil al-Ǧamāli und Sāmī Šawkat als die drei Persönlichkeiten, die das irakische Bildungssystem in der Zwischenkriegszeit am deutlichsten prägten.¹⁸⁰ Als wichtigste Tendenzen im Bildungsbereich bezeichnen Reeva Simon und Orit Bashkin ganz allgemein Modernisierung bzw. Erneuerung, sowie Säkularisierung und Verbreitung panarabischer nationalistischer Ideologien.¹⁸¹

¹⁷³ Vgl. Bashkin (2006): 347.

¹⁷⁴ Vgl. Sluglett (2007): 193.

¹⁷⁵ Vgl. Sluglett (2007): 197.

¹⁷⁶ Vgl. Sluglett (2007): 196.

¹⁷⁷ Vgl. Bashkin (2006): 348.

¹⁷⁸ Vgl. Sluglett (2007): 203.

¹⁷⁹ Vgl. Sluglett (2007): 209.

¹⁸⁰ Vgl. Simon (2004): 56.

¹⁸¹ Vgl. Bashkin (2006): 350.

Ebenfalls in die Zwischenkriegszeit fiel der Beginn der jesuitischen Mission im Irak, welche mit der Biographie und dem Werk des in dieser Arbeit behandelten irakischen Autors Sinan Antoon in Verbindung steht. Daher befasst sich der folgende Abschnitt mit der Geschichte der Jesuiten im Irak etwas näher.

Die ersten katholischen Missionsschulen im Irak wurden im 18. Jahrhundert gegründet. Sie konzentrierten sich mit ihrem Bildungsangebot vor allem auf die Mitglieder der lokalen christlichen Gemeinden. Dieser frühe Kontakt mit westlichen Bildungsmodellen sollte sich in der Zeit des britischen Mandats als Vorteil erweisen: Kristian Girling argumentiert, dass die christliche Bevölkerung des Irak dank der in den Missionschulen erhaltenen Bildung auf die Zusammenarbeit mit der Mandatsmacht besser vorbereitet war als die Angehörigen anderer konfessioneller Gruppen.¹⁸²

1932 gründeten die Jesuiten *Baghdad College* oder *Kulliyyat bağdād*, ihre erste Bildungseinrichtung im Irak.¹⁸³ Innerhalb des Jesuitenordens waren die amerikanischen Jesuiten für die Mission im Irak verantwortlich, weshalb Englisch in den jesuitischen Bildungseinrichtungen im Irak dominierte.¹⁸⁴ Ein Absolvent des *Baghdad College* berichtet, dass dort fast alle Fächer – mit Ausnahme von Geschichte, Geographie und Arabisch – auf Englisch unterrichtet wurden.¹⁸⁵ Allein durch ihre sehr guten Englischkenntnisse hoben sich die Schüler daher von ihren Alterskolleg*innen ab. *Baghdad College* erhielt bald den Ruf einer Eliteschule und avancierte ab den 1940ern, als auch muslimische Minister ihre Söhne dorthin schickten, zur irakischen Kaderschmiede.¹⁸⁶

Nachdem die Baathpartei im Coup von 1968 (vgl. Kapitel 7) die Macht an sich riss, durchlief das irakische Schulsystem einen Prozess der „Irakisierung“. In der Praxis bedeutete das die Durchsetzung baathistischer Ideologien im Unterricht. Im Zuge dieser Irakisierung wurden auch die jesuitischen Bildungseinrichtungen im Irak verstaatlicht und der Jesuitenorden im Jahr 1969 des Landes verwiesen.¹⁸⁷

Baghdad College wurde allerdings vom irakischen Bildungsministerium weitergeführt und behielt seinen Status als Eliteinstitution; nicht zuletzt zählen auch die beiden Söhne des langjährigen irakischen Diktators Saddam Hussein zu seinen Absolvent*innen.¹⁸⁸

¹⁸² Vgl. Girling (2016): 181.

¹⁸³ Vgl. Girling (2016): 182.

¹⁸⁴ Vgl. Girling (2016): 183.

¹⁸⁵ Vgl. Seferta (2016): 195.

¹⁸⁶ Vgl. Seferta (2016): 194-195.

¹⁸⁷ Vgl. Girling (2016): 185-186 und Seferta (2016): 194.

¹⁸⁸ Vgl. Seferta (2016): 198.

Interessanterweise besuchten sowohl der im weiteren Verlauf dieser Dissertation genauer besprochene Autor Sinan Antoon als auch sein Vater *Baghdad College*. Im Interview mit mir argumentierte Antoon, dass sein Vater und seine Schulkollegen – die noch in der Zeit der jesuitischen Führung Schüler am *Baghdad College* waren – durch ihre Schulbildung von der lokalen irakischen Kultur entfremdet wurden. Ihm zufolge produzierte diese Bildungseinrichtung also “colonized minds”. Gleichzeitig wies er darauf hin, dass die Jesuiten tatsächlich ernsthaft um die Bildung ihrer Schüler bemüht waren.¹⁸⁹

In diesem Zusammenhang erscheint es mir wichtig, festzuhalten, dass die jesuitischen Bildungseinrichtungen zwar nicht Teil des formalen britischen Kolonialsystems waren, aber ihre Präsenz im Irak erst im Rahmen des britischen Kolonialismus ermöglicht wurde. Der Umstand, dass Sinan Antoon eine derartige Bildungseinrichtung besucht hat, wirft also in gewisser Hinsicht einen kolonialen Schatten auf seine Selbstübersetzung ins Englische.

2.7 Britische und französische Sprachpolitik im Vergleich

Im Vergleich zeichnen sich einige Parallelen sowie auch gravierende Unterschiede zwischen der kolonialen Sprachpolitik sowie der kolonialen Bildungssysteme Frankreichs und Großbritanniens in der arabischen Welt ab.

Zunächst zeigt sich, dass französisch- oder englischsprachige Missionsschulen in den hier besprochenen Fallbeispielen durchwegs eine Vorreiterrolle einnahmen und der Etablierung eines formalen kolonialen Bildungssystems vorausgingen.

Des Weiteren geht deutlich hervor, dass sowohl die britischen als auch die französischen kolonialen Schulsysteme nicht auf die Bedürfnisse der lokalen Bevölkerung, sondern viel eher auf die Interessen der Kolonialmächte zugeschnitten waren. Im Fall von Irak oder Ägypten bestand das vorrangige Interesse darin, gerade die notwendige Anzahl von niedrigrangigen lokalen Beamten auszubilden. In Algerien diente das koloniale Schulsystem vor allem den Kindern der europäischstämmigen Bevölkerung. Dies schlug sich auch in der Gestaltung der Curricula nieder, die selten an die tatsächlichen Lebensrealitäten der lokalen Bevölkerung angepasst waren. Die algerische Schriftstellerin Assia Djebab berichtet etwa davon, dass in allen Fächern des von ihr besuchten Lycées ausschließlich auf Frankreich und niemals auf Algerien Bezug genommen wurde. So lernte sie im Biologieunterricht die Namen verschiedenster in Frankreich vorkommender Tiere und Pflanzen, die in Algerien gar nicht existierten.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Vgl. Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

¹⁹⁰ Vgl. Assia Djebab, zitiert in Weltman-Aron (2015): 24.

Nicht zuletzt blieben die Einschulungsraten unter der lokalen Bevölkerung in allen hier untersuchten Fällen sehr gering und präkoloniale oder nichtstaatliche Bildungseinrichtungen blieben auch während der Kolonialzeit bestehen – auch wenn sie, wie im Falle Algeriens, teils heftig bekämpft wurden.¹⁹¹

Im Bezug auf die Sprachpolitik per se bestätigt dieser Vergleich die Beobachtung von Bassiouney, dass Frankreich in der arabischen Welt tendenziell aggressiver als Großbritannien vorging und mehr Energie aufwandte, um Französisch in allen Bereichen des öffentlichen Lebens zu etablieren.¹⁹² Auch Sporrer argumentiert am Beispiel Ägyptens, dass Großbritannien sich im Vergleich zu Frankreich weniger um eine aktive Sprach- und Kulturpolitik bemühte.¹⁹³ Während Frankreich danach strebte, Französisch unter der breiten Bevölkerung als Alltagssprache zu etablieren, bemühte sich Großbritannien im Gegensatz dazu sogar, den elitären Status des Englischen zu bewahren.

Dies korreliert auch mit den Ergebnissen einer komparativen Studie von A. I. Asiwaju zur britischen und französischen Sprachpolitik in ihren afrikanischen Kolonien.¹⁹⁴ Asiwaju betont, dass Frankreich durchwegs eine monolinguistische Sprachpolitik verfolgte. In allen von offizieller französischer Seite geführten Schulen war Französisch daher von der Grundschule bis zur Hochschulbildung die alleinige Unterrichtssprache. Großbritannien dagegen etablierte eine bilinguale Sprachpolitik: Der Unterricht erfolgte zunächst in der jeweiligen Muttersprache, und dann erst auf Englisch.¹⁹⁵

Auch wenn aufgrund der enormen geographischen Spannbreite und langen Geschichte der französischen und britischen Kolonialreiche bei derartigen allgemeinen Aussagen Vorsicht geboten ist, bestätigen doch die meisten Arbeiten, dass Großbritannien die Verwendung lokaler Sprachen in Unterricht und zum Teil auch in der Verwaltung eher förderte, als Frankreich, dessen Kolonialpolitik gerne als *assimilationist* beschrieben und dem britischen Konzept des *Indirect Rule* gegenüber gestellt wird.¹⁹⁶

2.8 Das Vermächtnis der kolonialen Sprachpolitik in der arabischen Welt

Im Zuge der Nationsbildungen nach der Unabhängigkeit standen die arabischen Staaten vor der Herausforderung, sich mit dem Vermächtnis der kolonialen Sprach- und Bildungspolitik

¹⁹¹ Vgl. Barthélémy (2010): 15.

¹⁹² Vgl. Bassiouney (2009): 212 und 236-237.

¹⁹³ Vgl. Sporrer (2009): 44-45.

¹⁹⁴ Asiwaju berücksichtigt dabei die französischen Kolonien im Maghreb nicht.

¹⁹⁵ Vgl. Asiwaju (2001): 226.

¹⁹⁶ Vgl. Michelman (1995): 218, Benrabah (2005): 478, Fisher (1984): 393, Sharkey (2012): 434, Albirini (2016): 41.

auseinander zu setzen. Dabei stellte sich nicht nur die Frage, inwiefern die ehemaligen Kolonialsprachen weiterhin als Verwaltungs- und Unterrichtssprachen dienen konnten, sondern auch, inwiefern die neue Nationalsprache – das Schriftarabische – reformiert und „entkolonialisiert“ werden sollte.

Ebenso standen die Autor*innen der postkolonialen Nationen vor der Frage, wie sie mit dem sprachlichen Erbe der Kolonialzeit umgehen sollten und welche Sprache ein adäquates Ausdrucksmittel ihres kreativen Schaffens werden konnte. Diese beiden Aspekte behandle ich in den folgenden Abschnitten genauer.

2.8.1 Das moderne Schriftarabische als Sprache der nationalen Identität

Nach der Unabhängigkeit verfolgten die arabischen Staaten eine Arabisierungspolitik, die in der Regel zentraler Bestandteil von breiter angelegten Dekolonialisierungsbestrebungen und Nationsbildungsprozessen war. Sprachliche Homogenisierung sollte dabei zur Stärkung des nationalen Zusammenhalts dienen.¹⁹⁷

Dieser Prozess begann allerdings bereits lange vor der formalen Unabhängigkeit. In Ägypten konstruierten die französischen Invasor*innen eine der ersten arabischen Druckerpressen, um arabische Flugblätter, die zum Widerstand gegen die türkischsprachige Elite der Mamluken und Osmanen sowie zur Unterstützung der französischen Eroberung aufriefen, zu verteilen.¹⁹⁸ Yasir Suleiman bezeichnet dies als ersten europäischen Versuch, die arabische Sprache als Mittel zu nutzen, die Andersartigkeit der Osmanen zu betonen und den Zusammenhalt zwischen Türk*innen und Araber*innen innerhalb der Gemeinschaft der Muslim*innen zu schwächen.¹⁹⁹ Größere Bedeutung erhielt die sprachliche Differenz zwischen türkisch- und arabischsprachigen Einwohner*innen der Gebiete des Osmanischen Reichs mit den um 1900 erstarkenden Nationalismen. Der arabische Nationalismus erachtete die arabische Sprache in ihrer formellen, literarischen Form – d.h. dem klassischen Arabisch bzw. dem modernen Schriftarabisch – als primäres identitätsstiftendes Merkmal.²⁰⁰

Die Bestrebungen, die Position der arabischen Sprache zu stärken, erfolgten auch als Gegenbewegung zur von den Jungtürken ab dem späten 19. Jahrhundert betriebenen

¹⁹⁷ Vgl. Sharkey (2012): 427-428.

¹⁹⁸ Vgl. Suleiman (1994): 5. Yasir Suleiman gibt sogar an, dass es sich hierbei um die erste arabischsprachige Druckerresse insgesamt handelte. Dieser Behauptung widersprechen aber die Angaben von Franck Mermier, der erwähnt, dass bereits 1585 im Kloster Saint-Antoine in Qazhayya im Libanon ein arabisches Buch gedruckt worden sei. Später etablierte die melkitische Gemeinschaft um 1706 eine Druckerresse in Aleppo; ab 1726 wurde auch in Istanbul eine in Betrieb genommen, ebenso 1734 eine in Choueir und 1751 eine in Beirut. Vgl. Mermier (2005): 23.

¹⁹⁹ Vgl. Suleiman (1994): 5.

²⁰⁰ Vgl. Suleiman (1994): 13-14 und 19.

Türkisierung.²⁰¹ In diesem Zuge wurden auch Forderungen laut, die Rolle der arabischen Sprache im Osmanischen Reich aufzuwerten.²⁰²

Jedenfalls wurde das Schriftarabische mit seinem starken Bezug zum Islam und seiner langen literarischen Tradition vielfach zum Symbol der nationalen Identität stilisiert. Das Bedürfnis, alle Bereiche des öffentlichen Lebens wieder zu arabisieren, drückte sich auch in der Gründung von arabischen Sprachakademien aus. In Damaskus wurde eine derartige Akademie bereits im Jahr 1919 ins Leben gerufen; die nächste folgte 1932 in Kairo. Zu einer späteren Generation zählen die Akademien im Irak (1947), in Marokko (1960) und in Jordanien (1976).

All diese Sprachakademien verfolgen in der Regel einen konservativen, präskriptiven Zugang und gingen von einer imaginierten reinen Form des Schriftarabischen aus, die vor der „Verschmutzung“ durch Lehnwörter aus europäischen Sprachen bewahrt werden sollte. Gleichzeitig bemühten und bemühen sie sich darum, das Schriftarabische an die Erfordernisse der Moderne anzupassen und neue arabische Begriffe zu prägen.²⁰³

Nichtsdestotrotz zeichnet sich die Lexik des modernen Schriftarabisch im Maghreb durch eine Reihe von Entlehnungen aus dem Französischen aus, während vergleichbare Entlehnungen im Maschrek überwiegend aus dem Englischen stammen.²⁰⁴

Vom Einfluss des Englischen und Französischen abgesehen zielte die Sprachpolitik der Akademien auch darauf ab, das Schriftarabische vor Einflüssen aus den gesprochenen Varietäten des Arabischen zu schützen.²⁰⁵ Historisch ging die Stärkung des Schriftarabischen demnach nicht nur zu Lasten der ehemaligen Kolonialsprachen, sondern brachte auch andere lokale Sprachen sowie gesprochene Varietäten des Arabischen in Bedrängnis. Niloofar Haeri argumentiert etwa, dass die britische Kolonialisierung entscheidenden Einfluss darauf hatte, dass Ägypten am Schriftarabischen festhielt, anstatt das Ägyptisch-Arabische zu verschriftlichen. Ihr zufolge sollte das Schriftarabische einen Gegenpol zum kolonialen Einfluss darstellen.²⁰⁶

Im Sudan bekämpften die politischen Eliten aus dem arabischsprachigen Norden ab den 1950ern die Verwendung sowie den Unterricht lokaler Sprachen im Süden.²⁰⁷ Ebenso ging die algerische Arabisierungspolitik mit einer Unterdrückung der Berbersprachen einher.²⁰⁸ Auch

²⁰¹ Vgl. Suleiman (1994): 7-11.

²⁰² Vgl. Versteegh (2014): 224.

²⁰³ Vgl. Holes (2004): 44, Grandguillaume (1983): 195 und Versteegh (2014): 227.

²⁰⁴ Vgl. Albirini (2016): 10 und Versteegh (2014): 234.

²⁰⁵ Vgl. Holes (2004): 44 und Grandguillaume (1983): 195.

²⁰⁶ Vgl. Haeri (2009): 419.

²⁰⁷ Vgl. Sharkey (2012): 435.

²⁰⁸ Vgl. Benrabah (2005): 431-433.

Kurdisch geriet nach der Ausrufung der unabhängigen Nationalstaaten Irak und Syrien verstärkt unter Druck. Der syrische Staat zielte Hassanpour et al. zufolge in den 1960ern sogar auf den Linguizid des Kurdischen ab.²⁰⁹

Insgesamt erfuhr die arabische Sprache in der seit der *Nahda* verstärkt stattfindenden Auseinandersetzung der arabischen Welt mit Europa und im Zuge von Kolonialisierung, Entkolonialisierung und Nationenbildung eine tiefgreifende Veränderung. Es entwickelte sich das moderne Schriftarabische, das sich vom klassischen Arabisch vor allem in der Lexik, Phraseologie und teilweise auch der Syntax unterscheidet.²¹⁰

Dieser Prozess verstärkte sich mit der Verbreitung neuer Technologien und Medien in der arabischen Welt erneut. Dadurch flossen und fließen einmal mehr westliche Termini, Ausdrücke und Stilelemente in die arabische Sprache ein. Vor allem englische Begriffe in Bezug auf Internet, Computer und Mobilfunk haben einen festen Platz im allgemeinen Sprachgebrauch.²¹¹ Abdulkafi Albirini zufolge durchläuft das Schriftarabische im Zuge dieses soziokulturellen Wandels aktuell erneut einscheidende Veränderungen.²¹²

2.8.2 *Kontinuitäten der kolonialen Sprach- und Bildungspolitik*

Wie Laura Morgenthaler-García betont, wirkte sich die koloniale Sprachpolitik auch nach der Unabhängigkeit aus und entfaltete etwa in den meisten postkolonialen Staaten Nordafrikas ihren Einfluss sogar in verstärktem Ausmaß.²¹³ Dies liegt vor allem daran, dass sich die unabhängigen arabischen Staaten bei der Etablierung der staatlichen Bildungssysteme in der Regel stark am kolonialen Bildungssystem orientierten.²¹⁴ Gleichzeitig stiegen die Einschulungsraten massiv an, weshalb die postkoloniale Schulbildung nun große Teile der Bevölkerung erreichte.²¹⁵

Während der öffentliche Bildungssektor in den unabhängigen arabischen Staaten weitgehend arabisiert wurde, blieben die Kolonialsprachen als Unterrichtssprachen in Form von oftmals prestigeträchtigen Privatschulen und –universitäten präsent. Im Falle Ägyptens waren Haeri zufolge bis zum Ende des 20. Jahrhunderts fast alle Privatschulen katholische Missionsschulen, die den Unterricht in verschiedenen europäischen Sprachen abhielten.²¹⁶ Albirini gibt an, dass heute mehr als 250 ägyptische Privatschulen Englisch als Unterrichtssprache verwenden und

²⁰⁹ Vgl. Hassanpour et al. (2012): 2-3.

²¹⁰ Vgl. Versteegh (2014): 233.

²¹¹ Vgl. Albirini (2016): 13.

²¹² Vgl. Albirini (2016): 13.

²¹³ Vgl. Morgenthaler-García (2016): 82-83.

²¹⁴ Vgl. Akkari (2010): 45.

²¹⁵ Vgl. etwa Benrabah (2005): 442 für Algerien.

²¹⁶ Vgl. Haeri (2009): 419.

Arabisch nur als ein Fach im Curriculum unterrichten.²¹⁷ In Algerien schickten selbst am Höhepunkt der Arabisierungspolitik viele Mitglieder der politischen, militärischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Eliten ihren Nachwuchs in französisch-arabische Schulen, obwohl derartige Schulen offiziell verboten waren.²¹⁸

Trotz der Arabisierungspolitik, die je nach Land in unterschiedlichem Ausmaß betrieben wurde und umstrittene Erfolge erzielte,²¹⁹ spielen Englisch und Französisch auch im öffentlichen Bildungssektor der arabischen Staaten gerade in den Naturwissenschaften nach wie vor eine wichtige Rolle.

In Marokko etwa dominiert Französisch in den Naturwissenschaften auf universitärer Ebene auch heute nach wie vor.²²⁰ Im primären und sekundären Bildungssektor werden im Maghreb in den öffentlichen Schulen zwar theoretisch alle Fächer auf Schriftarabisch unterrichtet; in der Praxis verwenden aber Schüler*innen und Lehrer*innen daneben auch dialektales Arabisch, Berbersprachen und Französisch.²²¹

In den Golfstaaten sowie im Oman wird an den Universitäten durchwegs Englisch als Unterrichtssprache für naturwissenschaftliche Fächer verwendet. Dies gilt zunehmend auch für Saudi-Arabien. In Qatar dominiert Englisch auch in den Mittelschulen.²²²

Aus dem Umstand, dass Englisch und Französisch gerade im universitären Bereich stark vertreten sind, ergibt sich eine signifikante Chancenungleichheit zwischen Absolvent*innen des arabischsprachigen, öffentlichen Schulsystems und der fremdsprachigen Privatschulen.

Marouane Zakhir und Jason L. Brien zeigen in einer rezenten Studie, dass Absolvent*innen öffentlicher Schulen in Marokko Schwierigkeiten haben, in ein französischsprachiges Universitätsstudium einzusteigen, während dies für ihre aus französisch- oder zweisprachigen Privatschulen kommenden Alterskolleg*innen zumindest in sprachlicher Hinsicht eine weit geringere Herausforderung darstellt.²²³

Auch in Ägypten existiert ein derartiges Zweiklassensystem: Wie Muhammad M.M. Abdel Latif betont, bieten viele Privatschulen in Ägypten intensiven Englischunterricht, nutzen Englisch auch in anderen Fächern als Unterrichtssprache oder halten sogar den gesamten

²¹⁷ Vgl. Albirini (2016): 264.

²¹⁸ Vgl. Benrabah (2005): 445.

²¹⁹ Vgl. z.B. Grandguillaume (1983) für Marokko, Algerien und Tunesien, Benrabah (2005) besonders für Algerien, Sharkey (2012) für den Sudan.

²²⁰ Vgl. Zakhir & O'Brien (2017): 45-46 und Chakrani & Huang (2014): 10.

²²¹ Vgl. Benrabah (2005): 450.

²²² Für Qatar vgl. MacLeod & Abou-El-Kheir (2017), für die Vereinigten Arabischen Emirate vgl. Baker (2017), für Bahrain Abou-El-Kheir & MacLeod (2017), für Oman vgl. Al-Jardani (2017), für Saudi-Arabien vgl. Barnawi & Al-Hawsawi (2017).

²²³ Vgl. Zakhir & O'Brien (2017).

Unterricht auf Englisch ab. Dagegen erzielt der Englischunterricht in den öffentlichen Schulen weit bescheidenere Ergebnisse.²²⁴

Insgesamt ist vor allem im Maghreb die Herausforderung der Arabisierung nach wie vor nicht zufriedenstellend gelöst. Der Umgang mit der diglossischen Situation des Arabischen und eine etwaige Reform der seit der Abbasidenzeit im Wesentlichen unveränderten und zumindest in Teilgebieten stark antiquierten Grammatik des Schriftarabischen stellen Herausforderungen dar, denen sich alle arabischsprachigen Länder stellen müssen.²²⁵

Dazu zählt auch die Frage, inwiefern das Schriftarabische ein adäquates sprachliches Medium für die Forschung und Vermittlung im naturwissenschaftlichen Bereich sein kann.²²⁶ Die Versuche der arabischen Sprachakademien, europäische technische und wissenschaftliche Begriffe zu arabisieren, werden durch die politische Fragmentation des arabischen Sprachraums erschwert. So schlügen verschiedene nationale Akademien oft unterschiedliche arabische Übersetzungen für denselben englischen oder französischen Begriff vor, was die Funktion des Schriftarabischen als panarabische Fachsprache erheblich einschränkt.²²⁷ Darüber hinaus spielt die Vormachtsstellung anglosächsischer Universitäten innerhalb der globalen Wissenschaftskultur, die vor allem in der naturwissenschaftlichen Forschung dominieren und die Begrifflichkeiten prägen, eine entscheidende Rolle. Verstärkt wird dieses Problem durch eine in Bezug auf naturwissenschaftliche Fächer wenig etablierte moderne arabischsprachige Wissenschaftskultur.²²⁸

Insgesamt resultiert aus der Kombination zweier Faktoren – die Beschwörung des Schriftarabischen als identitätsstiftendes Merkmal der unabhängigen arabischen Staaten und die damit einhergehende Arabisierungspolitik im öffentlichen Sektor einerseits, sowie der Fortbestand der ehemaligen Kolonialsprachen in privaten, höheren bzw. elitären Bildungseinrichtungen andererseits – eine widersprüchliche Sprachpolitik. Während die arabischen Regierungen im öffentlichen Bildungssektor die Arabisierung vorantreiben, besuchen die Kinder der oberen Gesellschaftsschichten oft englisch- oder französischsprachige Privatschulen. Genau diese Sprachkenntnisse stellen ein nicht zu unterschätzendes Kapital dar, das nicht nur zur sozialen Distinktion dient, sondern vor dem Hintergrund der Globalisierung auch vielversprechende Perspektiven am Arbeitsmarkt eröffnet.

²²⁴ Vgl. Abdel Latif (2017): 35.

²²⁵ Vgl. Holes (2004): 39-46.

²²⁶ Vgl. Grandguillaume (1983): 158-159.

²²⁷ Vgl. Holes (2004): 44-45.

²²⁸ Vgl. Zahir & O'Brien (2017): 52.

Darüber hinaus führt dieses Phänomen zur paradoxen Situation, dass die postkolonialen Eliten der arabischen Staaten mit den ehemaligen Kolonialsprachen oft besser vertraut sind als mit der offiziellen Nationalsprache – dem modernen Schriftarabischen.²²⁹

2.9 Positionen zur Sprache in der modernen arabischen Literatur: Kolonialismus, sprachliche Ideologien und Selbstübersetzung

Die koloniale Vergangenheit erklärt unter anderem, warum Englisch und Französisch in der arabischen Welt verbreitet sind. Aus der Kontinuität kolonialer und postkolonialer Bildungseinrichtungen lässt sich auch erkennen, weshalb ein Pool an zwei- oder mehrsprachigen Autor*innen existiert, die prinzipiell die Möglichkeit haben, in mehr als einer Sprache zu schreiben.

Das erklärt allerdings noch nicht, was arabische Autor*innen dazu bewegt, in bestimmten Sprachen zu schreiben, oder ihre eigenen Texte selbst zu übersetzen. Schließlich treffen etwa Selbstübersetzer*innen, wie Rainier Grutman betont, die Entscheidung, in mehr als einer Sprache zu schreiben, ganz bewusst. Daher erscheint es von Interesse, die Emotionen, Haltungen und Überzeugungen, die sich mit den verschiedenen Sprachen verbinden, sowie die Entscheidungen von Autor*innen für diese oder jene Sprache zu diskutieren.²³⁰

2.9.1 Sprachwahl: ein politischer Akt im postkolonialen Kontext?

Wie die Abschnitte zur britischen und französischen Sprachpolitik zeigen, haben die koloniale Erfahrung sowie die damit verbundenen Unabhängigkeitsbewegungen und darauffolgenden Nationskonstruktionen die linguistische Situation in der arabischen Welt zu einer heiß umkämpften, politisch aufgeladenen Streitfrage gemacht.

Dies gilt selbstverständlich nicht nur für die arabische Welt, sondern für viele postkoloniale Kontexte. In *Colonialism/Postcolonialism* wirft Ania Loomba die Frage auf, inwiefern die ehemalige Kolonialsprache bzw. das auf globaler Ebene hegemoniale Englische als Medium für Kritik an Kolonialismus und Imperialismus dienen kann.²³¹ Sie kontrastiert dabei die Position der afrikanischen Autoren Chinua Achebe und Ngugi wa Thiong'o. Achebe vertritt den Standpunkt, dass er sich Englisch – obwohl es die ehemalige Kolonialsprache ist – als sprachliches Mittel zum Ausdruck für seine Standpunkte und seine Erfahrungen zu Nutze machen kann.

²²⁹ Vgl. Haeri (2009): 420.

²³⁰ Vgl. Grutman (2009): 257.

²³¹ Vgl. Loomba (2005): 80-81.

[...] for me there is no other choice. I have been given this language and I intend to use it...I feel that the English language will be able to carry the weight of my African experience. But it will have to be a new English, still in full communion with its ancestral home but altered to suit its new African surroundings.²³²

Im Gegensatz dazu argumentiert Thiong'o, dass viele afrikanische Autor*innen, die in europäischen Sprachen gegen Kolonialismus und Imperialismus anschreiben, dem Widerspruch anheimfallen, dass ihr eigentliches Zielpublikum ihre Werke nicht lesen kann, weil es nicht in europäischen Sprachen ausgebildet wurde. Thiong'o kam daher zum Entschluss, sowohl auf Gikuyu als auch auf Englisch zu schreiben, bzw. seine Texte aus Gikuyu ins Englische zu übersetzen.²³³

2.10 Maghreb: Koexistenz und Wettstreit verschiedener Literatursprachen

Autor*innen aus dem Maghreb befassen sich ebenfalls mit den von Loomba aufgeworfenen Fragen. Grundsätzlich koexistieren in Marokko, Algerien und Tunesien die frankophone und arabophone moderne Literatur nach wie vor. Zusätzlich haben sich z.B. in Marokko seit den 1970ern Literaturen auf *Dāriġa*, d.h. dem marokkanischen Dialekt, und in Berbersprachen entwickelt.²³⁴

Dennoch wird die Entscheidung maghrebinischer Autor*innen für eine bestimmte Sprache von einer ganzen Reihe von Faktoren beeinflusst: zunächst das sprachliche Umfeld, in dem sie aufgewachsen sind, sowie ihre Bildungsbiographie; dann eine Reihe von persönlichen, politischen und marktwirtschaftlichen Überlegungen.

Diesen Umstand betont der marokkanische Autor Abdellatif Laabi²³⁵, der darauf verweist, dass er sich nicht bewusst entschieden hat, auf Französisch zu schreiben:

Je n'ai pas choisi d'écrire en français, nul écrivain ou très rares sont les écrivains maghrébins de ma génération ou de la génération de mes aînés qui ont choisi d'écrire en français, c'est l'histoire coloniale qui a fait qu'à l'école puis au lycée on a appris le français exclusivement ; l'arabe était enseigné comme une deuxième ou une troisième langue. Quand j'ai commencé à ressentir le besoin d'écrire, la seule langue que je maîtrisais vraiment, c'était le français. Ce n'était pas un choix au départ [...] ²³⁶

²³² Achebe (1975): 103.

²³³ Vgl. Thiong'o (1986): 20-21.

²³⁴ Vgl. Laabi (2005): 108. Zur Berberliteratur vgl. etwa Twohig (2017).

²³⁵ Auch 'Abd al-Latīf al-La'bī.

²³⁶ Vgl. Laabi (2005): 106.

Ich habe es mir nicht ausgesucht, auf Französisch zu schreiben, kein Autor oder sehr wenige maghrebinische Autoren aus meiner Generation oder der Generation davor haben es sich ausgesucht, auf Französisch zu schreiben, [sondern] die Kolonialgeschichte hat bewirkt, dass man in der Grundschule und später im Gymnasium ausschließlich Französisch gelernt hat; Arabisch wurde als zweite oder dritte Sprache unterrichtet. Als ich das Bedürfnis verspürte, zu schreiben, war das Französische die einzige Sprache, die ich wirklich beherrschte. Zu Beginn hatte ich keine Wahl [...] ²³⁷

Auch der aus Algerien stammende Autor Rachid Boudjedra betont die Unfreiwilligkeit seiner Wahl des Französischen.

Pour moi, Algérien, je n'ai pas choisi le français. Il m'a choisi, ou plutôt il s'est imposé à moi à travers des siècles de sang et de larmes et à travers l'histoire douloureuse de la longue nuit coloniale [...] ²³⁸

Ich, als Algerier, habe Französisch nicht gewählt. Es hat mich gewählt, oder hat sich mir vielmehr aufgezwungen, durch Jahrhunderte von Blut und Tränen und durch die schmerzhafte Geschichte der langen Nacht des Kolonialismus.

Wie Boudjedra betont, wirkt sich der koloniale Hintergrund auch deutlich auf seine Wahrnehmung des Französischen aus:

Nous, Maghrébins, nous n'avons peut-être pas la même vision qu'un Canadien, qu'un Suisse ou même qu'un Anglais qui écrit en français. Comme cela a été le cas de Beckett. Nous avons un rapport quand même dramatique à la langue française. ²³⁹

Wir Maghrebiner haben vielleicht nicht die selbe Perspektive wie ein Kanadier, ein Schweizer, oder sogar ein Engländer, der auf Französisch schreibt. Sowie es bei Beckett der Fall war. Wir haben trotz allem einen dramatischeren Bezug zur französischen Sprache.

Mit dem Verweis auf den Selbstübersetzer Beckett, der mit zwei Sprachen (Englisch und Französisch), die sich mehr oder weniger auf Augenhöhe befanden, gearbeitet hat, macht

²³⁷ Soweit nicht anders gekennzeichnet, stammen alle in dieser Arbeit vorkommenden Übersetzungen ins Deutsche von mir.

²³⁸ Boudjedra zitiert in Machelidon (2013): 949.

²³⁹ Boudjedra zitiert in Martin & Drevet (2001): 46.

Boudjedra auch klar, dass bei Selbstübersetzungen zwischen Arabisch und Französisch vor allem im maghrebinischen Kontext ein Ungleichgewicht vorliegt.²⁴⁰ Gleichzeitig betont er, dass er trotz allem ein positives Verhältnis zur französischen Sprache hat:

[...] je me sens en paix dans cette langue avec laquelle j'ai établi un rapport passionnel qui ne fait qu'ajouter à sa beauté, en ce qui me concerne.²⁴¹

Ich fühle mich wohl mit dieser Sprache, zu der ich ein leidenschaftliches Verhältnis aufgebaut habe. Was mich betrifft, verstärkt das ihre Schönheit noch.

Der ebenfalls aus Algerien stammende Autor Slimane Benaïssa betont in einem Gespräch zu seiner Perspektive auf die französische Sprache vor allem die bereichernden Aspekte der Mehrsprachigkeit und kulturellen Hybridität. Er weist außerdem darauf hin, dass Reinheitsvorstellungen – sowohl in Bezug auf Sprachen als auch Kulturen – nicht der historisch gewachsenen Realität entsprechen.

Moi, je me considère donc comme un métis heureux [...] Être métis, ce n'est pas l'addition de trois ou quatre cultures. Je ne suis pas une addition. Mais, au contraire, une synthèse. Ce que j'ai à dire quand je parle en français, je le dis à ma manière : celle du métis que je suis. Et quand je parle en arabe, je parle un arabe qui est aussi celui d'un métis. La pureté n'a jamais été le fait de l'histoire.

Ich betrachte mich also als glücklichen Mischling [...] Mischling zu sein ist nicht die Addition von drei oder vier Kulturen. Ich bin keine Addition. Sondern im Gegenteil eine Synthese. Was ich zu sagen habe, wenn ich auf Französisch spreche, sage ich auf meine Art: die des Mischlings, der ich bin. Und wenn ich auf Arabisch spreche, spreche ich ein Arabisch, das auch das eines Mischlings ist. Reinheit war niemals eine historische Tatsache.

Dennoch wehrt sich der oben zitierte Laabi gegen die Vorstellung, alle Autor*innen müssen in ihrer Muttersprache schreiben, denn schließlich entscheide kein Mensch, an welchem Ort und damit auch in welchem sprachlichen Umfeld er geboren wird. Im Gegensatz dazu treffen manche Autor*innen eine bewusste Entscheidung für eine bestimmte Sprache: Er erwähnt etwa das Beispiel des bekannten, aus der Tschechoslowakei stammenden Autors Milan Kundera, der

²⁴⁰ Vgl. Grutman (2013): 72-73.

²⁴¹ Boudjedra zitiert in Zeliche (2005): 34.

seine Texte zuerst auf Tschechisch verfasste, und rund fünfzehn Jahre nach seinem Umzug nach Frankreich beschloss, auf Französisch zu schreiben.²⁴²

Trotzdem wurden aufgrund der mit den Unabhängigkeitsbewegungen verbundenen sprachlichen Nationalismen z.B. frankophone arabische Autor*innen immer wieder dafür angefeindet, in der Sprache der Kolonialmacht zu schreiben. Der algerische Intellektuelle und Politiker Mostefa Lacheraf kritisierte etwa die frankophone Autorin Assia Djebbar heftig dafür, auch nach der algerischen Unabhängigkeit noch auf Französisch zu schreiben.²⁴³ Djebbar haderte selbst mit diesem Umstand, begann in den 1970ern Schriftarabisch zu lernen und versuchte auf Arabisch zu schreiben. Schließlich fand sie allerdings ihren Frieden mit dem Französischen und argumentierte, dass Französisch zwar die Sprache des „Gegners“ war, aber gleichzeitig eine Kriegsbeute, die sie sich als Werkzeug der Selbstermächtigung aneignen konnte.²⁴⁴ Darüber hinaus betont Djebbar ebenfalls, dass ihr das Französische als literarisches Ausdrucksmedium mehr Freiheiten gibt, um über die Situation der Frauen im Maghreb zu schreiben:

[...] elle [die französische Sprache] me donne une plus grande liberté pour parler du rapport au corps de la femme, pour mettre ce qu'on trouve dans tout le Maghreb : des femmes qui sont enfermées, ou qui vivent de façon traditionnelle, et qui côtoient constamment des femmes qui peuvent vivre de façon occidentale, c'est-à-dire allant au travail, bougeant, allant et venant. Cette contradiction de la condition féminine, dans tout le Maghreb et, évidemment, avec encore plus de contraste en Algérie, c'est cela que le français me permet d'exprimer dans mes romans [...] ²⁴⁵

[...] sie [die französische Sprache] gibt mehr Freiheiten, um über die Beziehung zum weiblichen Körper zu sprechen, um darzulegen, was man im ganzen Maghreb findet: Frauen, die eingesperrt sind, oder die auf traditionelle Weise leben, und ständig mit Frauen in Berührung kommen, die ein westliches Leben führen, d.h. die zur Arbeit gehen, aktiv sind, kommen und gehen. Das Französische erlaubt es mir, in meinen Romanen diese widersprüchliche Situation der Frauen im ganzen Maghreb – wobei der Kontrast in Algerien am stärksten ist – auszudrücken [...]

Auch Benaïssa betont, dass Französisch für ihn die Sprache der Freiheit darstellt: « Je peux dire que l'arabe est la langue de ma sensualité, et le français ma langue de liberté. » (Ich kann sagen,

²⁴² Vgl. Laabi (2005): 109.

²⁴³ Vgl. Vogl (1998): 139.

²⁴⁴ Vgl. Vogl (1998): 136-137.

²⁴⁵ Djebbar zitiert in Martin & Drevet (2001): 59.

dass Arabisch die Sprache meiner Sinnlichkeit und Französisch die Sprache meiner Freiheit ist).²⁴⁶

Analog zu Djebars Perspektive auf Französisch als Kriegsbeute betont auch Boudjedra, dass die französische Sprache denen gehört, die in ihr schreiben:

[...] il reste cette langue formidable, qui n'appartient pas à la francophonie ni à des idées politiques ou idéologiques, mais qui appartient à ceux qui la fabriquent tous les jours, c'est à dire les écrivains.²⁴⁷

[...] es bleibt diese großartige Sprache, die weder der Frankophonie noch den politischen oder ideologischen Ideen gehört. Vielmehr gehört sie jenen, die sie jeden Tag hervorbringen, d.h. den Schriftstellern.

Einen anderen Standpunkt nimmt dagegen die marokkanische Autorin Leila Abouzeid ein. Sie betont im Nachwort ihres stark autobiographisch geprägten Romans *al-Faṣl al-’ahīr* oder *The Last Chapter*, dass sie Französisch bereits in der Schule nicht leiden konnte und dass sich diese Aversion als Glück erweisen sollte:

This early position against the language of the colonialist proved fortunate, as it kept me from becoming one of the post-colonial Maghrebi writers producing a national literature in a foreign language. My intense aversion toward French may explain why I turned to English as my means of communication with the West.²⁴⁸

Ihre Ablehnung der frankophonen marokkanischen Literatur betonte Abouzeid auch im Interview mit mir:

They say this [die frankophone marokkanische Literatur] is Moroccan literature, francophone literature, but how can it be Moroccan? How can it be national, if it is written in a foreign language? A national literature, in a foreign language? How can it be national?²⁴⁹

Aus dieser Aussage geht nicht nur hervor, dass Abouzeid frankophone Literatur als nichtmarokkanisch einstuft, sondern auch, dass sie Literatur im Allgemeinen mit der Kategorie

²⁴⁶ Benaïssa zitiert in Martin & Drevet (2001): 35.

²⁴⁷ Boudjedra zitiert in Martin & Drevet (2001): 47.

²⁴⁸ Abouzeid (2003): Position 1788.

²⁴⁹ Interview mit Leila Abouzeid, 18.12.2017. Vgl. auch Kapitel 6.

des Nationalen beurteilt.²⁵⁰ Abouzeid gesteht zwar ein, dass auch das Englische auf eine umfassende Kolonialgeschichte zurückblickt, doch besteht für sie der Unterschied darin, dass sie mit ihm im Zuge ihrer Biographie nicht direkt in Konflikt geriet.²⁵¹ Das Schreiben auf Englisch scheint für Abouzeid sogar einen befreienden Effekt zu haben, da es die Möglichkeit bietet, aus den Konventionen und Einschränkungen der eigenen literarischen Tradition auszubrechen. Die autobiographisch geprägte Protagonistin von *The Last Chapter* bemerkt etwa: “It had not occurred to me before that a foreign language could be liberating.”²⁵² Auch bei der in Kapitel 6 besprochenen Selbstübersetzung ihrer Autobiographie *Ruğū ‘ilā t-tufula* ins Englische wird deutlich, dass die Autorin im Englischen freier und detaillierter über ihr Privatleben und ihre Familie schreibt.²⁵³

Noch stärker betont diesen Aspekt der algerische Autor Kamel Daoud, der in einem Interview mit der französischen Zeitung *Le Figaro* angibt, lieber auf Französisch zu schreiben, da Arabisch durch Religion und Politik zu stark vereinnahmt worden sei: « La langue arabe est piégée par le sacré, par les idéologies dominantes. On a fétichisé, politisé, idéologisé cette langue. » (Das Arabische ist aufgeladen mit dem Sakralen, mit den dominanten Ideologien. Man hat diese Sprache fetischisiert, politisiert, ideologisiert.)²⁵⁴

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Position des marokkanischen Autors und Wissenschaftlers ‘Abd al-Fattāh Kīlīṭū,²⁵⁵ der argumentiert, dass Französisch als säkulare Sprache für tabuisierte Themen wie Liebe, Sexualität, Emotionen und Religion die bessere Ausdrucksform sei.²⁵⁶

Insgesamt scheint der kolonialgeschichtliche Aspekt des Französischen in der Literatur des Maghreb zunehmend in den Hintergrund zu rücken. Der algerischstämmige Autor Amara Lakhous betont etwa, dass für Autor*innen der Generation vor ihm – z.B. Assia Djebar oder Kateb Yacine – Französisch völlig zu Recht mit der Kolonialzeit in Verbindung gebracht wurde. Für ihn als Angehörigen einer jüngeren Generation maghrebinischer Literat*innen (Lakhous wurde 1970 geboren), sei es dagegen eine Sprache wie jede andere auch.²⁵⁷

²⁵⁰ Vgl. hierfür auch die Diskussion in Kapitel 6.

²⁵¹ Abouzeid (2003): Position 1792.

²⁵² Abouzeid (2003): 49.

²⁵³ Vgl. Abdo (2009): 15.

²⁵⁴ Vgl. Aïssaoui (2014) <http://www.lefigaro.fr/livres/2014/10/16/03005-20141016ARTFIG00018-kamel-daoud-l-invite-surprise-des-prix-litteraires.php>. Letzter Zugriff am 10.06.2022.

²⁵⁵ Ab hier Abdelfattah Kilito.

²⁵⁶ Vgl. Vogl (1998): 137.

²⁵⁷ Vgl. Esposito und Lakhous (2012): 418 und 421.

2.10.1 *Maschrek: Arabisch als hegemoniale Literatursprache*

Anders als im Maghreb genießt das Arabische im Maschrek eine weitgehend unumstrittene Vormachtstellung als etablierte Literatursprache. Dagegen kämpfen Minderheitensprachen der Region wie etwa das Kurdische mit der repressiven Sprachpolitik von Seiten arabischer Regierungen.²⁵⁸

Dennoch argumentiert Abdo Abboud in einer Publikation aus dem Jahr 2013, dass immer mehr Schriftsteller*innen aus allen Teilen der arabischen Welt der arabischen Sprache den Rücken kehren. Als berühmteste Beispiele für den Maschrek nennt er die aus dem Libanon stammenden Autoren Ǧubrān Ḥalīl Ǧubrān²⁵⁹ sowie Amīn Ma’lūf,²⁶⁰ die aus Ägypten kommende Autorin Ahdāf Suwaif²⁶¹ und den aus Syrien stammenden Autor Rafīq Ǧāmī.²⁶²

Auch wenn diese Beobachtung sicherlich Beachtung verdient, gilt es doch festzuhalten, dass die meisten der oben genannten Autor*innen emigrierten oder längere Zeit außerhalb der arabischen Welt lebten.

Gibran Khalil Gibran wanderte bereits in jungen Jahren mit seiner Familie in die USA aus und absolvierte dort auch Teile seiner Schulbildung.²⁶³ Amin Maalouf wuchs in Beirut auf, besuchte dort die französischsprachige, von Jesuiten geführte Schule *Notre-Dame de Jamhour* und studierte an der französischsprachigen *École Supérieure des Lettres* in Beirut. Mit dem Ausbruch des libanesischen Bürgerkriegs emigrierte er nach Paris.²⁶⁴ Ahdaf Soueif promovierte in Großbritannien im Fach Sprachwissenschaft und lebt und arbeitet sowohl in Kairo als auch in London.²⁶⁵ Rafik Schami emigrierte 1971 nach Deutschland, wo er in Chemie promovierte und seit 1977 literarische Texte auf Deutsch veröffentlicht.²⁶⁶ Zu dieser Gruppe zählt auch der bekannte irakische Autor und Filmemacher Ḥasan Balāsim,²⁶⁷ der seit 2004 in Finnland lebt und sich mit dem auf Englisch veröffentlichten Roman *The Madman of Freedom Square* international einen Namen machte.²⁶⁸

²⁵⁸ Vgl. Hassanpour et al. (2012): 2-3.

²⁵⁹ Ab hier Gibran Khalil Gibran.

²⁶⁰ Ab hier Amin Maalouf.

²⁶¹ Ab hier Ahdaf Soueif.

²⁶² Ab hier Rafik Schami. Vgl. Abboud (2013): 289.

²⁶³ Vgl. al-Ma’āly & Naggar (2004): s.v. Gibran, Khalil. Für eine genauere Diskussion vgl. Hassan (2011): Kapitel 2.

²⁶⁴ Vgl. al-Ma’āly & Naggar (2004): s.v. Maalouf, Amin; sowie Ette (2021) :881.

²⁶⁵ Vgl. Vgl. al-Ma’āly & Naggar (2004): s.v. Soueif, Ahdaf. Vgl. ebenso die offizielle Homepage von Ahdaf Soueif: <http://www.ahdafsoueif.com/about.htm>, letzter Zugriff am 07.11.2019. Für eine detaillierte Diskussion von Soueif als anglo-arabische Autorin vgl. Hassan (2011): Kapitel 7.

²⁶⁶ Vgl. al-Ma’āly & Naggar (2004): s.v. Schami, Rafik.

²⁶⁷ Ab hier Hassan Blasim.

²⁶⁸ Vgl. Milich (2011): 169.

Selbst wenn im Maschrek Arabisch also eine hegemoniale Position als Literatursprache einnimmt, wird innerhalb der arabischen Literaturszene kontrovers diskutiert, inwiefern gesprochene Varietäten des Arabischen einen Platz in der Literatur haben können. Darüber hinaus treffen arabische Autor*innen im Exil immer wieder die Entscheidung, auf Englisch oder in der jeweiligen Exilsprache zu schreiben. Diese Phänomene betreffen allerdings die gesamte arabische Welt und werden in Kapitel 3.3 genauer behandelt.

2.11 Umgang mit sprachlichem Erbe der Kolonialzeit in der Literatur: Selbstübersetzung als mögliche Ausgleichsstrategie

Auch wenn die koloniale Erfahrung in manchen Teilen der arabischen Welt nur wenige Jahrzehnte dauerte, markierte sie doch einen bedeutenden Umbruch. Im Zuge der Schaffung von unabhängigen Nationalstaaten und der damit einhergehenden Identitätenbildung stellte das Schriftarabische einen wichtigen Bezugspunkt dar.

In der modernen arabischen Literatur haben die koloniale Sprachpolitik sowie die koloniale Erfahrung im Allgemeinen ebenfalls ihre Spuren hinterlassen. Vor allem im Maghreb hat das Französische als ein Medium des literarischen Ausdrucks einen festen Platz. Frankophone Literatur aus dem Maghreb wurde bereits während der Kolonialzeit veröffentlicht. In Algerien gilt *Ahmed ben Ahmed Mustapha, le Goumier* aus dem Jahr 1920 als der erste französischsprachige Roman.²⁶⁹ Für Marokko nennt Charles Bonn Ahmad Safrawi²⁷⁰ als ersten französischsprachigen Autor.²⁷¹

Gleichzeitig hatte die politische und ideologische Aufladung der sprachlichen Situation im Rahmen der Entkolonialisierung der arabischen Welt zur Folge, dass sich Autor*innen oftmals vor anderen und sich selbst für die Wahl einer Sprache rechtfertigen müssen. Wie auch Grutman am Beispiel europäischer Selbstübersetzer*innen argumentiert, hat die Wahl der Sprache, in der Autor*innen schreiben oder in die sie ihre eigenen Werke übertragen, politische Dimension.²⁷²

Dennoch zeigt dieses Kapitel, dass die jeweiligen Autor*innen im Umgang mit dem sprachlichen Erbe der Kolonialzeit eigene Strategien finden und sich die ehemalige Kolonialsprache durchaus als eigenes Ausdrucksmittel produktiv machen können. Während Assia Djebar oder Chinua Achebe die Sprache der Kolonisator*innen als Kriegsbeute betrachten, die sie erfolgreich zum Ausdruck ihrer eigenen Erfahrungen nutzen, eröffnet sie für

²⁶⁹ Vgl. Quitout (2007): 43.

²⁷⁰ Auch Ahmed Sefrioui.

²⁷¹ Vgl. Bonn (2005): 32.

²⁷² Vgl. Grutman (2013): 72.

Autor*innen wie Kamel Daoud oder Abdelfattah Kilito sogar einen Freiraum, der es ermöglicht, in der lokalen Sprache und/oder Kultur verankerte Grenzen und Tabus zu überwinden.

Dagegen lehnen Intellektuelle und Autor*innen wie Mostefa Lacheraf oder Leila Abouzeid die Verwendung der ehemaligen Kolonialsprache kategorisch ab.

Wie die Beispiele von Ngugi wa Thiong'o oder Abellatif Laabi zeigen, kann Selbstübersetzung die Möglichkeit eröffnen, einen Ausgleich zwischen dem meist kleineren, lokalen und tendenziell größeren, postkolonialen Sprachraum herzustellen. Literarische Selbstübersetzung ermöglicht es Autor*innen also, ein Werk in zwei literarischen Feldern zu positionieren, zwei Zielkulturen zu erreichen und dabei gleichzeitig ihrer Geschichte und Identität gerecht zu werden. Vor diesem Hintergrund befasst sich der nächste Abschnitt mit dem arabischsprachigen literarischen Feld aus einer soziologischen Perspektive und versucht etwaige Bezüge zur Praxis der Selbstübersetzung aufzuzeigen.

3. Ein soziologischer Blick auf arabische Selbstübersetzungen

3.1 Einleitung

Am Beispiel des Okzitanischen hat Christian Lagarde argumentiert, dass Selbstübersetzung meist in einem literarischen Feld stattfindet, welches von kultureller und sprachlicher Ungleichheit geprägt wird. Lagarde zufolge erweist sie sich daher nicht als freie Entscheidung, sondern eher als psychosozialer Zwang.²⁷³ Natürlich steht es außer Frage, dass die arabische Literatur mit ihrer fest etablierten und reichhaltigen literarischen Tradition, imperialen Geschichte sowie einer Vielzahl an kanonischen Texten nicht mit der okzitanischen zu vergleichen ist.

Dennoch lohnt es sich auch bei arabischen Selbstübersetzungen, einen genaueren Blick auf die sozioökonomischen Strukturen des arabischen literarischen Feldes zu werfen, um der Frage nachzugehen, inwiefern die Praxis der literarischen Selbstübersetzung auch im Falle des Arabischen durch ihren spezifischen Kontext beeinflusst wird. Ein derartiger Zugang steht darüber hinaus mit soziologischen Ansätzen in der Translatologie im Einklang, die etwa von Gisèle Sapiro, Pascale Casanova, Johan Heilbron oder Rainier Grutman verfolgt wurden bzw. werden. Derartige Ansätze beruhen unter anderem auf Bourdieus Feldtheorie und identifizieren Übersetzer*innen als Akteur*innen, die in einem gegebenen Feld unterschiedliche Positionen beziehen und diverse Bahnen einschlagen.²⁷⁴

Dementsprechend behandelt dieses Kapitel das Umfeld, in dem sich arabische Selbstübersetzer*innen bewegen. Konkret verstehe ich darunter die arabische Verlagsindustrie, den arabischen Buchmarkt, sowie von staatlicher Seite geschaffene Rahmenbedingungen und gesellschaftliche Ideologien und Diskurse.

Gerade bei Übersetzungen spielt aber auch das Verhältnis zwischen Ausgangs- und Zielsprache bzw. Ausgangs- und Zielkultur eine entscheidende Rolle. Daher gehe ich im folgenden Abschnitt über den innerarabischen Kontext hinaus und diskutiere auch die Position des Arabischen im Sprachenweltsystem.²⁷⁵ Eine derartige globale Perspektive wirft einmal mehr die Frage auf, inwiefern „Arabisch“ als Überbegriff für einen höchst diversen, heterogenen Sprachraum gerechtfertigt ist. Deshalb bespreche ich in diesem Zusammenhang auch die soziolinguistische Situation in der arabischen Welt und vergleiche verschiedene Klassifizierungen der zahlreichen Varietäten des Arabischen miteinander. Schließlich gehe ich auf das (Un)gleichgewicht der Übersetzungsströme zwischen Arabisch, Englisch und

²⁷³ Vgl. Lagarde (2016): 37.

²⁷⁴ Vgl. hierfür z.B. Heilbron (1999), Casanova (1999), Sapiro (2010) und insbesondere Grutman (2013): 64.

²⁷⁵ Vgl. Calvet (1999), Heilbron (1999) und de Swaan (2001). Vergleiche auch Kapitel 3.

Französisch und die Bedeutung etwaiger Übersetzungsförderungen ein. Dies erleichtert es, die Analyse der Direktionalität arabischer Selbstübersetzungen im Weltsystem des Übersetzens zu verorten.

All diese regionalen und globalen sozioökonomischen Faktoren prägen das literarische und kulturelle Feld, in dem sich arabische Selbstübersetzer*innen bewegen. Ihre Analyse verspricht also, relevante Einblicke in Motive, Arbeitsweisen und Laufbahnen von arabischen Selbstübersetzer*innen zu gewähren.

3.2 Der arabische Buchmarkt und die Leser*innen

In einem Gespräch mit mir betonte der marokkanische Autor und Wissenschaftler Abdelfattah Kilito²⁷⁶, dass grundsätzlich nur sehr wenige arabische Autor*innen von ihrer literarischen Tätigkeit leben können.²⁷⁷ Dies entspricht dem Urteil von Tetz Rooke: Dem zufolge erhält der Großteil der zeitgenössischen arabischen Autor*innen für ihre Werke weder Vorschüsse noch Honorare.²⁷⁸

Übersetzungen stellen für sie also eine wichtige Möglichkeit dar, einen weiteren Markt zu erschließen und sich ökonomisch abzusichern. Dies lässt sich auch an der unterschiedlichen Wertigkeit, die manche Autor*innen lokalen und internationalen Literaturpreisen beimessen, erkennen. Kilito betont etwa, dass Preise, die Übersetzungen finanzieren, nützlicher seien, als lokale bzw. nationale Auszeichnungen. Zumindest für Kilito werden Übersetzungen gleichsam zu einer Überlebensfrage: « La traduction, c'est une question existentielle. »²⁷⁹ Auch Del Castillo betont, dass die wichtigste Funktion der Naguib Mahfuz Medaille für Literatur, ein seit 1996 bestehender, prestigeträchtiger Preis für arabische Literatur, die Finanzierung der englischen Übersetzung darstellt.²⁸⁰ Ebenso zielt der Internationale Arabische Buchpreis, der informell gerne als *arabischer Booker* oder *al-Būker al-‘arabī* bezeichnet wird, darauf ab, Übersetzungen des preisgekrönten Werkes sowie möglichst vieler Werke der Shortlist zu finanzieren.²⁸¹

Sowohl die arabische Verlagsindustrie als auch die zeitgenössischen arabischen Autor*innen haben demnach mit unterschiedlichen strukturellen Problemen zu kämpfen. Das lässt sich

²⁷⁶ Gespräch mit Abdelfattah Kilito, 3. Dezember 2017.

²⁷⁷ Vgl. Abboud (2013): 288, und Gespräch mit Abdelfattah Kilito, 3. Dezember 2017.

²⁷⁸ Vgl. Rooke (2011): 202. Auch Ali Houissa erwähnt den Fall einer saudischen Autorin, die nach der Veröffentlichung ihres Buches überhaupt kein Honorar für die verkauften Exemplare erhielt. Vgl. Houissa (2014): 301.

²⁷⁹ Gespräch mit Abdelfattah Kilito, 3. Dezember 2017.

²⁸⁰ Vgl. Del Castillo (2001).

²⁸¹ Vgl. Homepage des Internationalen Arabischen Buchpreises: <https://www.arabicfiction.org/ar/about-the-prize>, letzter Zugriff am 27.02.2020.

schon daran erkennen, dass im Vergleich zur Größe der arabischen Welt und dem potenziell umfangreichen Leser*innenpool die Auflagezahlen von Büchern überraschend niedrig ausfallen. Del Castillo zufolge gilt in der arabischen Welt ein Buch mit 5000 verkauften Exemplaren bereits als Bestseller.²⁸² Für Marokko nennt Abdelfattah Kilito eine durchschnittliche Neuauflage von 1000 Exemplaren, Abou-Zeid für Ägypten ebenso 1000 und für den Libanon zwischen 1000 und 3000.²⁸³ Im Vergleich dazu gelten im deutschen Buchmarkt Titel mit einer verkauften Auflage von 5000 Exemplaren nicht als Bestseller, sondern nur als eher erfolgreiche Bücher.²⁸⁴

Gleichzeitig erzielten, wie Tetz Rooke oder Roger Allen betonen, einzelne arabische Romane ungewöhnlich hohe Verkaufszahlen: *Dākirat al-ğasad* von Ahlām Mustīgānimī,²⁸⁵ *Imārat Ya ‘qubiyān* von ‘Alā’ al-Aswānī²⁸⁶ und *Banāt ar-Riyād* von Rağā‘ aş-Şāni²⁸⁷ erwiesen sich im arabischen Original als kommerzielle Erfolge.²⁸⁸ Im Fall von *Banāt ar-Riyād* gab etwa al-Sanea in einem Interview an, dass innerhalb der ersten zwei Jahre über 200 000 Exemplare verkauft wurden.²⁸⁹ Von den oben erwähnten Werken fanden vor allem die von al-Aswani und al-Sanea auch in der englischsprachigen Übersetzung großen Anklang. Das Phänomen des Bestsellers nach westlichem Maßstab²⁹⁰ beschränkt sich in der arabischen Welt aber nur auf wenige Titel.²⁹¹ Verkaufszahlen erlauben allerdings nur in bedingtem Maße Rückschlüsse auf die Beliebtheit eines Buches. Aufgrund der weiten Verbreitung von Raubkopien in der arabischen Welt werden Bücher oftmals viel häufiger gelesen, als die Verkaufszahlen es vermuten lassen würden.

Als größte Herausforderungen für den arabischen Buchmarkt nennt Abou-Zeid folgende Punkte: eine geringe Zahl an tatsächlichen Leser*innen, staatliche Zensurbestimmungen und Einschränkungen der Meinungsfreiheit, Schwächen der arabischen Verlagsstruktur, und ein

²⁸² Vgl. Del Castillo (2002): 47.

²⁸³ Vgl. Gespräch mit Abdelfattah Kilito, 3. Dezember 2017. Abou-Zeid (2014): 94.

²⁸⁴ Vgl. Keuschnigg (2011): 204.

²⁸⁵ Ab hier Ahlem Mosteghanemi.

²⁸⁶ Ab hier Alaa al-Aswani.

²⁸⁷ Ab hier Rajaa al-Sanea.

²⁸⁸ Vgl. Allen (2009): 9, sowie Rooke (2011): 204. Siehe auch Booth (2008): 197.

²⁸⁹ Vgl. Al-Sanea zitiert in Rooke (2011): 2004.

²⁹⁰ Mir ist bewusst, dass auf Grund der unterschiedlichen sozioökonomischen und politischen Bedingungen ein Vergleich zwischen dem arabischen und dem europäischen Buchmarkt alles andere als fair ist. Da sich diese Arbeit aber mit Selbstübersetzungen aus dem Arabischen in europäische Sprachen beschäftigt, halte ich es dennoch für entscheidend, diese Unterschiede vor Augen zu führen.

²⁹¹ Vgl. Allen (2014): 108-110.

fehlender Schutz des geistigen Eigentums.²⁹² Diese Aspekte werden im weiteren Verlauf des Kapitels genauer diskutiert.

3.2.1 *Die Leser*innen: Analphabetismus, Lesegewohnheiten und Kaufkraft*

In seinem Essay *Auf der Suche nach den Lesern: Grundzüge und Probleme der modernen arabischen Literatur* betont Abdo Abboud, dass die arabische Literatur aufgrund der hohen Analphabet*innenraten in der arabischen Welt nur über ein begrenztes Publikum verfügt.²⁹³

Als Gründe dafür werden in der Forschungsliteratur zumeist wirtschaftliche Probleme, politische Instabilität und Mängel der Bildungssysteme in den arabischen Ländern genannt.²⁹⁴

Statistische Daten zeigen jedenfalls große Lücken bei der Alphabetisierung. Laut dem vom *United Nations Development Programme* veröffentlichten *Arab Human Development Report*²⁹⁵ des Jahres 2002 schwankt der Anteil von Analphabet*innen an der Gesamtbevölkerung²⁹⁶ in den arabischen Ländern von 10,8% in Jordanien bis zu 58,4% in Mauretanien. Neben Mauretanien schneiden der Jemen mit 54,8%, und bevölkerungsreiche Staaten wie Marokko mit 52%, Ägypten mit 45,4% und der Sudan²⁹⁷ mit 43,1% am schlechtesten ab.²⁹⁸

Ein Bericht der UNESCO aus dem Jahr 2003 geht von 70 Millionen Analphabet*innen in einer Region mit einer zu diesem Zeitpunkt geschätzten Gesamtbevölkerung von 280 Millionen aus und fordert, dass rasch Maßnahmen zur Bekämpfung des Analphabetismus ergriffen werden sollten.²⁹⁹ Der *AHDR* des Jahres 2009 nennt für die gesamte arabische Welt eine durchschnittliche Alphabetisierungsrate von 70%.³⁰⁰ Die von der UNO und UNESCO erhobenen Daten vermitteln einen Eindruck von den großen Alphabetisierungslücken, die in vielen Bereichen der arabischen Welt bestehen. Allerdings werden sie aufgrund ihrer Ungenauigkeit und der unklaren Definition von Alphabetisierung zu Recht kritisiert.³⁰¹ Darüber hinaus soll diese punktuelle Bestandsaufnahme nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Alphabetisierungsrate in der arabischen Welt seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges im Großen und Ganzen einen deutlichen Anstieg verzeichnete. Die Kombination aus

²⁹² Vgl. Abou-Zeid (2014): 94.

²⁹³ Vgl. Abboud (2013): 287.

²⁹⁴ Vgl. Abu Hammud & Jarar (2017): 118-120, und Haeri (2009): 418. Für einen allgemeinen Überblick zur Alphabetisierung in der arabischen Welt siehe: Saiegh-Haddad & Joshi (2014).

²⁹⁵ In Folge werden die *Arab Human Development Reports* als *ADHR* abgekürzt.

²⁹⁶ Die Zahlen gelten für das Jahr 1999 und beziehen sich auf alle Personen ab dem fünfzehnten Lebensjahr.

²⁹⁷ Zu beachten ist, dass der Sudan seit der Abspaltung des Südsudan im Jahr 2011 nicht mehr als politische Entität in dieser Form existiert.

²⁹⁸ Vgl. UNDP (2002): 151.

²⁹⁹ Vgl. Unesco (2003): 12.

³⁰⁰ Vgl. UNDP (2009): 239. Die Daten gelten für die Jahre 1995-2005.

³⁰¹ Vgl. Haeri (2009): 425.

Massenalphabetisierung und Bevölkerungswachstum führte dazu, dass sich das potenzielle Zielpublikum für arabische Literatur in den letzten siebzig Jahren deutlich vergrößerte.³⁰²

Ebenso weisen mehrere Publikationen darauf hin, dass viele arabische Länder große Mängel im Bildungssystem aufweisen. Zumindest in Bezug auf öffentliche Schulen wird die Qualität des Unterrichts oft bemängelt. Niloofar Haeri beschreibt die Situation in Ägypten wie folgt: “public educational institutions fail at almost all levels from the quality of textbooks, to crowded classrooms, to badly trained teachers, and so on.”³⁰³ Abdo Abboud verweist darauf, dass der „derzeitige arabische Bildungsbetrieb nicht zum Lesen ermuntert, da er weder bei Schülern noch bei Studenten das Interesse an Literatur weckt [...]“³⁰⁴ Dafür werden auch wenig ansprechende oder schlecht gestaltete Lehrmaterialien verantwortlich gemacht.³⁰⁵

Dazu kommt, dass sich das Schriftarabische – die zumindest im öffentlichen Bildungssektor am häufigsten verwendete Schriftsprache – von den gesprochenen Varietäten des Arabischen erheblich unterscheidet, was die Frage aufwirft, ob die Sprachbarriere die Leistungen der Schüler*innen möglicherweise negativ beeinflusst.³⁰⁶

Die hauptsächliche Verwendung des Schriftarabischen im Schulsystem betrifft allerdings nur den schriftlichen Gebrauch: Untersuchungen aus Ägypten, Algerien oder Marokko zeigen, dass Lehrkräfte in der Regel nicht Schriftarabisch, sondern gesprochene Varietäten des Arabischen, oder auch Berbersprachen oder Französisch für die mündliche Kommunikation im Unterricht nutzen.³⁰⁷ Niloofar Haeri sieht in der Kluft zwischen gesprochenem und geschriebenem Arabisch sogar den Hauptgrund für die niedrige Alphabetisierung.³⁰⁸

Die Diskrepanz zwischen den arabischen Dialekten und der in der Literatur mehrheitlich verwendeten Standardsprache wirkt sich auch auf die individuellen Schreib- und Lesegewohnheiten aus. Selbst wenn sie alphabetisiert sind, verfügen arabische Muttersprachler*innen oft nicht über die nötigen Kenntnisse, um sprachlich und stilistisch anspruchsvolle literarische Texte mühelos zu lesen und zu verstehen.³⁰⁹

Wie Franck Mermier betont, führen die Unterrichtsmethoden und – vor allem im Maghreb – die starke Ideologisierung des Schriftarabischen dazu, dass Jugendliche das Schriftarabische als Sprache der schulischen, staatlichen und religiösen Autoritäten empfinden und demnach

³⁰² Vgl. Vgl. Høigilt & Mejell (2017): 1.

³⁰³ Haeri (2009): 420.

³⁰⁴ Abboud (2013): 287.

³⁰⁵ Vgl. Del Castillo (2002): 49.

³⁰⁶ Vgl. Albirini (2016): 325.

³⁰⁷ Vgl. Haeri (2003): x und Benrabah (2005): 450. Vgl. hierzu auch Kapitel 2.8.

³⁰⁸ Vgl. Haeri (2009): 420.

³⁰⁹ Vgl. Del Castillo (2002): 52.

tendenziell ablehnen.³¹⁰ Des Weiteren fehlt ihm zufolge ein passendes Angebot an Büchern, die sich gezielt an Kinder und Jugendliche richten.³¹¹

Haeri erwähnt Umfragen, in denen sowohl Schüler*innen als auch Erwachsene angeben, dass sie nicht gerne lesen, und schon gar keine längeren Texte, wie etwa Romane. Als Grund geben sie an, dass sie die literarische Sprache als zu schwierig und unverständlich empfinden.³¹² Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, dass sich die zu Beginn des Kapitels erwähnten „arabischen Bestseller“ durch eine klare und verständliche Sprache auszeichnen, die sich vom Duktus vieler kanonischer Werke der arabischen Literatur deutlich unterscheidet. Während arabische und internationale Literaturkritiker*innen in diesen Werken das Fehlen von „ambiguity, uncertainty, and stylistic and generic complexity“ feststellen oder sogar ihren literarischen Wert in Zweifel ziehen, scheint genau in dieser Zugänglichkeit und Klarheit ihre Breitenwirksamkeit zu liegen.³¹³

Die Herausforderung der Diglossie³¹⁴ zwischen Schrift- und gesprochenem Arabisch betrifft aber nicht nur die Leser*innen: Wie Abboud argumentiert, müssen sich auch Autor*innen die Schriftsprache erst „gefügig [...] machen und den Erfordernissen der modernen literarischen Innovation [...] unterwerfen.“³¹⁵

In Bezug auf die Lesegewohnheiten in der arabischen Welt wird der mediale Diskurs durch plakative Behauptungen beherrscht. Seit einigen Jahren kursiert das immer wieder zitierte Gerücht, die Bevölkerung der arabischen Welt würde im Durchschnitt nur sechs Minuten pro Jahr lesen.³¹⁶ Wie die Recherchen von Leah Caldwell zeigen, lässt sich diese Zahl durch keinerlei Statistik belegen.³¹⁷ Darüber hinaus bleibt völlig unklar, wie Lesen in diesem Zusammenhang zu verstehen ist, und ob das Lesen von Zeitungsartikeln, Magazinen, religiösen Texten, Schulbüchern, Onlineinhalten etc. auch dazu zählt, oder nicht. Ungeachtet ihrer Unhaltbarkeit stieß die Behauptung der sechs Minuten pro Jahr auf großen medialen Widerhall und rief eine Reihe weiterer Untersuchungen hervor.³¹⁸

³¹⁰ Vgl. Mermier (2005): 13.

³¹¹ Vgl. Mermier (2005): 12.

³¹² Vgl. Haeri (2009): 423.

³¹³ Vgl. Allen (2009): 9-10, sowie Rooke (2011): 205-206.

³¹⁴ Mir ist bewusst, dass der Begriff Diglossie die sprachliche Situation in der arabischen Welt vereinfacht darstellt. Für eine detailliertere Diskussion vgl. Holes (2004): 49.

³¹⁵ Vgl. Abboud (2013): 288.

³¹⁶ Vgl. Abou-Zeid (2014): 94.

³¹⁷ Vgl. Caldwell (2012): *The Arab Reader and the Myth of Six Minutes*. Der Artikel kann hier abgerufen werden: <http://www.pcp.ps/article/156/The-Arab-Reader-and-the-Myth-of-Six-Minutes> (letzter Zugriff am 10.06.2022).

³¹⁸ Vgl. etwa den Bericht der Next Page Foundation (2007): *What Arabs Read: A Pan-Arab Survey on Readership*. Für eine Diskussion der Ergebnisse dieser Studie vgl. Rooke (2011): 207-209.

Einer der jüngsten Versuche, sich ein genaueres Bild von den Lesegewohnheiten in den arabischen Ländern zu machen, war der im Jahr 2016 herausgegebene *Arab Reading Index*, welcher zu gänzlich anderen Ergebnissen gelangte. Der Index wurde von der *Mohammed bin Rashid Al Maktoum Foundation* in Zusammenarbeit mit dem arabischen Regionalbüro des *United Nations Development Programme* erstellt. Eine Befragung von ca. 150,000 Einwohner*innen arabischer Länder mit unterschiedlichen Bildungs- und Einkommensniveaus ergab, dass in der arabischen Welt im Durchschnitt pro Person und Jahr rund 35 Stunden und 16 Bücher gelesen werden. Bei genauerer Betrachtung lässt sich aber erkennen, dass vom *Arab Reading Index* Lesen sehr breit definiert wird und alle Textsorten (Bücher, Zeitschriften, Zeitungen etc.) sowohl in Papierform als auch digital umfasst.

Gleichzeitig gilt es festzuhalten, dass der Index nur das freiwillige Lesen festhält, während das Studieren von Unterlagen zu Arbeits- oder Ausbildungszwecken sowie das Lesen von privater Korrespondenz oder religiösen Texten nicht berücksichtigt werden.³¹⁹ Des Weiteren beruhen die Ergebnisse nur auf der Selbsteinschätzung der Teilnehmer*innen und dürften daher wohl kaum präzise sein. Zudem erfolgte die Erhebung der Daten mittels Fragebögen, die nur online in elektronischer Form (z.B. über Social Media wie Facebook und Twitter) verteilt wurden.³²⁰ Aufgrund dieser Erhebungsmethode ist davon auszugehen, dass große Teile der arabischen Gesellschaften, die keinen Zugang zum Internet haben, und vor allem alle Analphabet*innen, nicht an der Umfrage teilnahmen. Die Ergebnisse können daher keineswegs als repräsentativ für die Gesamtgesellschaft gesehen werden. Schließlich wirken die Zahlen in sich widersprüchlich: Da im Durchschnitt nur 36 Stunden pro Jahr gelesen werden, scheinen 16 Bücher etwas hochgegriffen. Leider definiert der Index nicht, wie viel Prozent der Lesezeit auf Bücher verwendet werden. Selbst wenn dieser Anteil 90% betrüge (i.e. rund 32 Stunden), wäre eine durchschnittliche Lesezeit von zwei Stunden pro Buch trotzdem überraschend wenig. Ebenfalls unklar ist, wie viel Prozent dieser Zeit davon auf arabische und wie viel auf nichtarabische Texte entfallen. Der Index legt nahe, dass vor allem Texte online neben Arabisch noch auf Französisch (v.a. in Algerien und im Libanon) und auf Englisch (z.B. im Libanon oder in Saudi-Arabien) gelesen werden.³²¹

Die Diskussion der oben genannten Zahlen zeigt, dass die bisherigen Versuche, Lesegewohnheiten in der arabischen Welt zu quantifizieren, nur höchst unzureichende und wenig stichhaltige Ergebnisse bieten. Zudem stellt sich die Frage, ob eine derartige Studie für

³¹⁹ Vgl. UNDP & MBRF (2016): 4.

³²⁰ Vgl. UNDP & MBRF (2016): 14-15.

³²¹ Vgl. UNDP & MBRF (2016): 14-15.

die gesamte, sehr heterogene arabische Welt überhaupt sinnvolle Ergebnisse liefern kann. Dennoch lässt sich grundsätzlich nicht bestreiten, dass arabische Literatur aufgrund von Alphabetisierungsdefiziten große Teile der arabischen Gesellschaft gar nicht erreichen kann. Darüber hinaus weisen mehrere Studien darauf hin, dass schöne Literatur nicht zu den beliebtesten Genres zählt. In Syrien, dem Libanon, Jordanien, Palästina, Saudi-Arabien, Ägypten, Tunesien, Algerien und Marokko stehen religiöse Werke – darunter auch der Koran und die Bibel – an erster Stelle.³²² Selbsthilfebücher, die oft aus dem Englischen oder anderen europäischen Sprachen ins Arabische übersetzt werden, erfreuen sich laut Jacquemond ebenso großer Beliebtheit.³²³

Davon abgesehen hemmt die schwache Kaufkraft großer Teile der Bevölkerung in der arabischen Welt den arabischen Buchmarkt entscheidend. Dies betrifft vor allem bevölkerungsreiche, aber tendenziell ärmere Staaten wie Ägypten, Irak, Syrien, Marokko, Algerien oder den Sudan.³²⁴ Wie auch eine Studie der *Next Page Foundation* zeigt, sehen sich viele potenzielle Leser*innen nicht in der Lage, Geld für Bücher auszugeben oder marktübliche Preise für Neuauflagen zu zahlen. Stattdessen sind sie darauf angewiesen, Bücher z.B. im Freundeskreis oder von Bibliotheken auszuborgen bzw. auf Raubkopien zurückzugreifen.³²⁵ Eine Ausnahme stellen gemäß verschiedener Quellen Saudi-Arabien und vor allem die Golfstaaten dar, in denen sich eine kaufkräftige, an Literatur interessierte Schicht herausgebildet hat.³²⁶

Insgesamt gilt also, wie Tetz Rooke bereits 2011 betonte, dass das Publikum für schöne Literatur in der arabischen Welt kleiner und weniger stabil als in Nordamerika oder Europa ist.³²⁷ Die mittel- und langfristigen Konsequenzen der politischen Umwälzungen, die die arabische Welt in der Zwischenzeit erfahren hat, können derzeit noch gar nicht abgeschätzt werden. Es lässt sich aber davon ausgehen, dass sich etwa die aktuellen Konflikte und der damit einhergehende Zusammenbruch der Bildungssysteme in weiten Teilen von Syrien, Libyen, dem Irak oder dem Jemen auch auf die Rezeption moderner arabischer Literatur negativ ausgewirkt hat bzw. auswirken wird.³²⁸

³²² Vgl. Rooke (2011): 209, Del Castillo (2001) und Abou-Zeid (2014): 100.

³²³ Vgl. Jacquemond (2014): 13, sowie Abou-Zeid (2014): 101.

³²⁴ Vgl. Mermier (2005): 9-10.

³²⁵ Vgl. Next Page Foundation (2007): 53-57 für Ägypten, 123-125 für den Libanon, 183-186 für Saudi-Arabien, 246-250 für Tunesien und 303-306 für Marokko.

³²⁶ Vgl. Abou-Zeid (2014): 100, Mermier (2005): 10, sowie Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

³²⁷ Vgl. Rooke (2011): 201.

³²⁸ Dabei sollte der Fokus aber nicht nur auf den negativen Auswirkungen liegen. Schließlich haben die Protestbewegungen im Zuge des arabischen Frühlings eine Welle an Kreativität ausgelöst, die auch in der Literatur ihren Niederschlag findet. In Syrien entwickelte sich im Laufe der Proteste im Jahr 2011 trotz äußerst widriger Umstände eine künstlerische Bewegung, die mit der vom Baathregime über Jahrzehnte verordneten

Wie etwa Abou-Zeid im Jahr 2014 betonte, litten libanesische Verlagshäuser darunter, dass der für sie wichtige syrische Markt nur mehr eingeschränkt zugänglich war.³²⁹ Laut Del Castillo ist der Irak als Absatzmarkt bereits in den 90ern des vergangenen Jahrhunderts infolge des Ersten Golfkrieges zwischen dem Irak und Iran sowie den Auswirkungen der westlichen Sanktionspolitik eingebrochen. Somit scheint das oft zitierte Sprichwort *al-Qāhira taktab wa-Bayrūt taṭba' wa-Baġdād taqra'* (Kairo schreibt, Beirut druckt und Bagdad liest) seine Gültigkeit zumindest teilweise eingebüßt zu haben.³³⁰ Franck Mermier zufolge führte auch das Erstarken des politischen Islams im Sudan und in Algerien gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts zu einem Rückgang an Absätzen.³³¹

Gleichzeitig zeichnen sich auch gegenteilige Trends ab: Vor allem mit der zunehmenden Verbreitung des Internets in der arabischen Welt haben sich neue Formen der Verbreitung von Literatur etabliert. Diese Entwicklung wird weiter unten genauer diskutiert.

3.2.2 *Verlagsstrukturen und Distributionsmodalitäten im Überblick*

Historisch gesehen bildeten sich im 19. Jahrhundert in der arabischen Welt in Kairo und in Beirut die ersten Zentren des Buchdrucks heraus. Laut Franck Mermier liegt dies vor allem auch daran, dass die beiden Städte Orte des kulturellen Kontaktes und Austausches zwischen der arabisch-islamischen Welt und Europa darstellten. Mit der Gründung von christlichen Missionen und Missionsschulen ging oft auch die Etablierung von Druckpressen einher.³³²

Dieser Zusammenhang zwischen westlichen Bildungseinrichtungen und Verlagspraxis besteht auch heute noch; in Ägypten zählt etwa der Verlag der *American University in Cairo* zu den aktivsten und renommiertesten.³³³

Darüber hinaus haben Beirut und Kairo ihre Vormachtstellung bewahren können und sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zu Zentren der arabischen Verlagsindustrie entwickelt.³³⁴ Abou-Zeid zufolge werden in den beiden Ländern rund 80% der gesamten Neuerscheinungen in der arabischen Welt veröffentlicht.³³⁵

Zensur brach. Ebenso erschien in Ägypten in den letzten Jahren eine Reihe von Romanen, welche die Erfahrung der Revolution zum Thema machen. Stellvertretend sei etwa auf Muhammad Rabī's (auch Mohammad Rabie) 2014 erschienen Roman *'Uṭārid* verwiesen. Auch der Irak erlebte nach dem Fall des Baathregimes 2003 eine neue literarische Bewegung, die in Kapitel 7.3 genauer besprochen wird.

³²⁹ Vgl. Abou-Zeid (2014): 94.

³³⁰ Vgl. Del Castillo (2001).

³³¹ Vgl. Mermier (2005): 10.

³³² Vgl. Mermier (2005): 31-32.

³³³ Vgl. Del Castillo (2002): 51.

³³⁴ Vgl. Mermier (2005): 33.

³³⁵ Vgl. Abou-Zeid (2014): 95.

Beirut profitiert als Verlagsstandort auch von der vergleichsweise liberalen Gesetzgebung im Libanon, weshalb Bücher, die anderswo aufgrund von Zensurbestimmungen nicht gedruckt werden können, oft dort erscheinen. Franck Mermier argumentiert, dass Beirut aus diesem Grund auch Kairo ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an Bedeutung übertraf. Während der ägyptische Staat in den 1960ern die Kontrolle des Verlagssektors verschärfte, bewahrte sich der Libanon ein größereres Maß an Meinungs- und Pressefreiheit. Als charakteristisches Beispiel für diese Entwicklung gilt etwa der Roman *Awlād hāratinā* (Kinder unseres Viertels) des Nobelpreisträgers Naguib Mahfuz, welcher in Ägypten verboten wurde und dann dafür 1965 im Libanon erschien.³³⁶

Hinsichtlich der Distribution und Vermarktung arabischer Bücher monieren sowohl Verleger*innen als auch Forscher*innen ein nur unzulänglich ausgeprägtes Netzwerk an Buchhandlungen in der arabischen Welt.³³⁷ Ebenso existieren im Vergleich zu europäischen Ländern vergleichsweise wenig öffentliche Bibliotheken und Büchereien. Insofern haben diese auch als Absatzmarkt für Bücher weniger Gewicht.³³⁸

Eine weitere Herausforderung, über die arabische Verlagshäuser seit Jahrzehnten klagen, stellt der fehlende Schutz geistigen Eigentums dar. Dieser Umstand kommt in der mangelhaften Durchsetzung von Copyrightbestimmungen sowie der raschen Verbreitung von Raubkopien zum Ausdruck.³³⁹ Autor*innen leiden ebenso an der ungenügenden rechtlichen Absicherung ihres geistigen Eigentums.³⁴⁰

Dafür spielen im arabischen Literaturbetrieb Buchmessen eine wichtige Rolle, und auch hier hat Beirut eine Vorreiterrolle eingenommen. Im Jahr 1956 soll dort an der *American University* die erste arabische Buchmesse organisiert worden sein.³⁴¹ Heute werden in den meisten arabischen Großstädten jährliche Buchmessen abgehalten. Sie erfreuen sich vor allem auch in den Golfstaaten großer Beliebtheit, denn auf den Messen können Zensurbestimmungen auf verschiedene Weise umgangen werden. Dazu bedienen sich Buchhändler*innen verschiedener Tricks: Zum Beispiel stellen sie verbotene Bücher nicht aus, halten sie aber auf andere Weise bereit – etwa unter dem Verkaufstisch oder im Lager – und verkaufen sie auf direkte Anfrage von Kund*innen. Oder sie arrangieren sich im Vorfeld mit den lokalen Behörden und erhalten eine temporäre Genehmigung für gewisse, von der Zensur betroffene Werke etc.³⁴²

³³⁶ Vgl. Mermier (2005): 46-47 und 52.

³³⁷ Vgl. Abou-Zeid (2014): 96, sowie Schwartz et alii (2009):

³³⁸ Vgl. Schwartz et alii (2009): 12-13.

³³⁹ Vgl. Houissa (2014): 297.

³⁴⁰ Vgl. Houissa (2014): 301.

³⁴¹ Vgl. Mermier (2005): 46.

³⁴² Vgl. Abou-Zeid (2014): 97.

Darüber hinaus werden die Bücher bei den Messen oft zu günstigeren Preisen angeboten.³⁴³ Für die Verleger*innen stellen die Messen demnach eine attraktive Möglichkeit dar, ihre Titel auf den Markt zu bringen und sie erwirtschaften dort nicht selten einen Gutteil ihres Jahresumsatzes.³⁴⁴

3.2.3 *Die Rolle des Internets: neue Wege der Distribution und ein erweitertes Publikum*

Mit der Verbreitung des Internets in der arabischen Welt hat sich ein neues und tendenziell auch jüngeres Publikum für arabische Literatur gebildet.³⁴⁵ Durch die Etablierung von elektronischen Plattformen stehen neue Wege des Vertriebs zur Verfügung. Der größte, im Libanon ansässige Onlinebuchhändler *Nīl wa-Furāt* bietet zum Beispiel nicht nur über 400,000 gedruckte Titel zum Verkauf an, sondern seit Kurzem (Stand 2020) auch E-Books.³⁴⁶ Im Februar 2020 belief sich die Anzahl der verfügbaren E-Books laut eigenen Angaben auf mehr als 9,000.³⁴⁷

Gleichzeitig hat sich durch die verstärkte Nutzung des Internets der oben erwähnte fehlende Schutz geistigen Eigentums weiter verschärft. So können auf verschiedenen Internetseiten Raubkopien zahlreicher Bücher im pdf-Format gratis heruntergeladen werden. Auch wenn in diesem Fall weder Autor*innen noch Verlagshäuser profitieren, erreichen die auf diesem Weg verbreiteten Werke doch eine größere Zahl an Leser*innen.

Darüber hinaus zeigt die rege Aktivität auf Seiten wie *goodreads* und die Vielzahl an Bewertungen, die bekannte Werke der modernen arabischen Literatur dort erhalten,³⁴⁸ dass einige Titel sehr wohl auf große Resonanz stoßen. Dies legt auch die Vermutung nahe, dass Initiativen wie der im Jahr 2007 ins Leben gerufene *Internationale Arabische Buchpreis*, der sich unter anderem die Bewerbung hochwertiger literarischer Neuerscheinungen zum Ziel gesetzt hat, nicht ohne Erfolg bleiben.³⁴⁹

Auch wenn also in der arabischen Buchbranche seit längerem Krisenstimmung herrscht, zeichnen sich auch gegenläufige Tendenzen ab.

³⁴³ Vgl. Next Page Foundation (2007): 4.

³⁴⁴ Vgl. Schwartz et alii (2009): 12, sowie Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

³⁴⁵ Vgl. Rooke (2011): 209.

³⁴⁶ <https://www.neelwafurat.com/about.aspx?search=books>, letzter Zugriff am 26.02.2020. Die aktuellen Zahlen stammen allerdings aus dem Jahr 2012. Es ist also davon auszugehen, dass die Zahl von 400,000 Titeln mittlerweile weit übertroffen wurde.

³⁴⁷ <https://www.neelwafurat.com/>, letzter Zugriff am 26.02.2020.

³⁴⁸ Zur Veranschaulichung seien die Zahlen für die Gewinnertitel des *Internationalen Preises für arabische Literatur* der Jahre 2013-2017 genannt: *Mawt ṣagīr* (2017) erhielt 6.202 Bewertungen und 1.518 Rezensionen, *Maṣā’ir* (2016) 1.014 Bewertungen und 265 Rezensionen, *aṭ-Talyānī* (2015) 2.227 Bewertungen und 517 Rezensionen, *Frānkštayn* (2014) 10.316 Bewertungen und 1.859 Rezensionen und *Sāq al-bāmbū* (2013) 50.670 (!) Bewertungen und 8.219 Rezensionen. Vgl. <https://www.goodreads.com/>, letzter Zugriff am 17.08.2020.

³⁴⁹ Vgl. <https://www.arabicfiction.org/en/about-the-prize>, letzter Zugriff am 02.03.2020.

3.2.4 Einschränkungen der Meinungsfreiheit

Abschließend soll hier ein Faktor nicht unerwähnt bleiben, der das Feld der arabischen Literatur maßgeblich prägt: Einschränkungen der Meinungsfreiheit, die sowohl von staatlichen, als auch religiösen und gesellschaftlichen Akteur*innen ausgehen.

In *Arabic Fiction and the Quest for Freedom* betont etwa Roger Allen, dass arabische Autor*innen ganz allgemein unter schwerwiegenden Einschränkungen ihrer Meinungsfreiheit zu leiden haben. Die Bandbreite an Sanktionen reicht von der Zensur und dem Verbot von Texten, bis zur Inhaftierung, oder gar Liquidierung kritischer Autor*innen.³⁵⁰ Wie häufig Gefängniserfahrungen unter arabischen Schriftsteller*innen sind, zeigt nicht nur der Blick auf die Biographien vieler Autor*innen, sondern auch die große Bedeutung des Genres *adab as-sugūn* oder Gefängnisliteratur.³⁵¹

Zensurbestimmungen haben auch für Verlagshäuser gravierende Folgen, da das Dickicht an bürokratischen Bestimmungen und Kontrollen den Vermarktungsprozess verkompliziert.³⁵² Selbst wenn kontroverse Bücher wie erwähnt oft in Beirut oder bei Exilverlagen veröffentlicht werden können, erreichen sie aufgrund von Einfuhrbeschränkungen in anderen Ländern nur einen begrenzten Markt.³⁵³

Inwieweit arabische Selbstübersetzungen mit Zensur und Einschränkungen der Meinungsfreiheit zusammenhängen, wird in Kapitel 4.6.2 näher beleuchtet.

3.3 Die Position des Arabischen sowie der arabischen Literatur im Sprachenweltsystem

Wie im einleitenden Kapitel *Zentrale Fragestellungen der Forschung* diskutiert, finden Selbstübersetzungen in einem Feld statt, das von asymmetrischen Verhältnissen unterschiedlicher Sprachen und Literaturen geprägt ist. Insofern sollte Selbstübersetzung nicht als konfliktfreier kultureller Austausch, der immer auf Augenhöhe stattfindet, gedacht werden, sondern als Transferprozess, der sich je nach Fall eher horizontal oder vertikal gestaltet.³⁵⁴ In diesem Zusammenhang ist es also von Interesse, die Position des Arabischen im Sprachenweltsystem zu beschreiben und mit dem Englischen und Französischen zu kontrastieren.

In einem Artikel aus dem Jahr 1993 argumentierte Abram de Swaan, dass alle Sprachen der Welt im Sprachenweltsystem zusammenhängen. Ihm zufolge stehen sie durch multilinguale

³⁵⁰ Allen (1995): 38-39.

³⁵¹ Vgl. Geulimelekh (2014): 1.

³⁵² Vgl. Del Castillo (2002): 50.

³⁵³ Vgl. Del Castillo (2002): 50.

³⁵⁴ Vgl. Kapitel 1.3.

Sprecher*innen in Verbindung. Auch wenn Englisch sich mehr und mehr als internationale *lingua franca* etabliert, garantieren Übersetzungsprozesse nach wie vor die Kommunikation zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Sprachen.³⁵⁵

Innerhalb des Weltsystems unterscheidet de Swaan zwischen zentralen und peripheren Sprachen. Das zentrale Kriterium für Zentralität ist für de Swaan dabei, wie viele multilinguale Sprecher*innen oder Nichtmuttersprachler*innen eine bestimmte Sprache kompetent beherrschen.³⁵⁶

Zur Position der einzelnen Sprachen im Weltsystem bedient er sich der Metapher der Galaxie. Dem zufolge kreisen auf der unteren Ebene regionale Sprachen rund um eine nationale Sprache, dann auf der nächsten Ebene nationale Sprachen rund um eine supranationale Sprache, und supranationale Sprachen rund um die eine superzentrale Sprache – derzeit handelt es sich dabei um die englische. Ob eine bestimmte Sprache als peripher oder zentral eingestuft wird, ist daher immer relativ und hängt davon ab, welche Sprachen miteinander verglichen werden.³⁵⁷ Darüber hinaus bleibt das System ständig in Bewegung, während die einzelnen Sprachen auf- oder absteigen bzw. um die Vorherrschaft in einem linguistischen Feld kämpfen.³⁵⁸

Entscheidend ist de Swaan zufolge, dass das Sprachenweltsystem nicht nur zur Beschreibung der Ausbreitung und des Rückgangs von Sprachen, also Prozessen, die maßgeblich durch militärische Eroberungen, Missionierung, wirtschaftliche Expansion etc. beeinflusst werden, dient, sondern auch seine eigenen Dynamiken entfaltet.³⁵⁹

Dazu zählt einerseits eine gewisse, dem System inhärente Trägheit, die sich darin äußert, dass Personen, die eine gewisse Sprache gelernt haben, dazu beitragen, die Position dieser Sprache zu stabilisieren. Dieser Umstand zeigt sich etwa im deutschsprachigen Bildungssystem sehr deutlich, wo z.B. Französischlehrer*innen darum kämpfen, dass ihr Fach weiterhin unterrichtet wird, auch wenn die Bedeutung des Französischen als *lingua franca* einer kulturellen Elite im Vergleich zum 19. Jahrhundert zurückgegangen ist.³⁶⁰

Andererseits treffen Lerner*innen von Sprachen ihre Entscheidungen meist im Hinblick auf den subjektiven Nutzen, den eine bestimmte Sprache für sie als Kommunikationsmedium haben könnte. Dem zufolge entscheiden sie sich eher für eine Sprache, die im Weltsystem eine zentralere Position als ihre eigene einnimmt. Bei der Entscheidungsfindung fließen

³⁵⁵ Vgl. de Swaan (1993): 219, sowie Heilbron (1999): 429.

³⁵⁶ Vgl. de Swaan (1993): 219.

³⁵⁷ Vgl. de Swaan (1993): 220.

³⁵⁸ Vgl. de Swann (1993): 220.

³⁵⁹ Vgl. de Swaan (1993): 221.

³⁶⁰ Vgl. de Swaan (1993): 221.

Berechnungen ein, die sich nicht nur auf die eigenen Erwartungen, sondern auch auf die Wahrnehmung der Erwartungen anderer stützen, wodurch es zu Mitläufereffekten und *tipping points* kommen kann. Aus diesen Gründen entfalten zentrale Sprachen zentripetale Kräfte, die sich zu ihrer Zentralität direkt proportional verhalten.³⁶¹

Im Fall des Arabischen trugen historisch gesehen zwei Faktoren wesentlich zu seiner weiten Verbreitung bei: Die militärische Expansion der arabischen Kalifate, die auch mit Migrationsbewegungen von der arabischen Halbinsel in die neu eroberten Gebiete einherging, sowie die Verbreitung des Islam.³⁶² Wie J. Wansbrough argumentiert, wurde die Arabisierung sowohl durch das *Mitteilungsbedürfnis*, d.h. die Erfordernisse der alltäglichen Kommunikation, als auch durch das *Bildungsprinzip*, d.h. die Rolle einer Sprache als Bildungsmedium, vorangetrieben. Ersteres resultierte etwa aus der Einführung des Arabischen als offizielle Verwaltungssprache der Umayyaden; zweiteres aus dem Studium des Korans.³⁶³

Im Hinblick auf die aktuelle Situation im Sprachenweltsystem stuft de Swaan Arabisch neben Chinesisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Hindi, Japanisch, Kiswahili, Malaiisch, Portugiesisch, Russisch und Spanisch als superzentrale Sprachen ein. Er verweist dabei auf zwei Kriterien: Einerseits verfügen all diese Sprachen (mit Ausnahme von Swahili) über mehr als 100 Millionen Sprecher*innen. Andererseits dienen sie alle als *lingua franca*, welche die Sprecher*innen einer Reihe anderer zentraler Sprachen verbindet.³⁶⁴

Die Einflusssphäre des Arabischen umfasst laut de Swaan die gesamte islamische Welt: Außerhalb der arabischsprachigen Länder sieht er die wichtigste Funktion des Arabischen aufgrund seiner Rolle als islamische Liturgiesprache im religiösen Bereich. Dagegen dominieren im Bereich der Wirtschaft auch in mehrheitlich muslimischen, aber nichtarabischen Ländern wie etwa Malaysia oder Indonesien, tendenziell europäische Kolonialsprachen.³⁶⁵

Zu einer völlig anderen Einschätzung gelangt Johan Heilbron in einem Artikel, in dem er in Anlehnung an de Swaans Sprachenweltsystem das Weltsystem des Übersetzens diskutiert. Dabei klassifiziert er Arabisch als periphere Sprache, da es trotz seiner großen Sprecher*innenzahl im globalen Übersetzungsbetrieb eine geringe Rolle spielt und nur weniger als ein Prozent Anteil am globalen Übersetzungsmarkt hat.³⁶⁶

³⁶¹ Vgl. de Swaan (1993): 221-222, sowie de Swaan (2001): 5.

³⁶² Vgl. Holes (2004): 34-36.

³⁶³ Vgl. Wansbrough (1977): 89.

³⁶⁴ Vgl. de Swaan (2001): 5.

³⁶⁵ Vgl. de Swaan (2001): 14-15.

³⁶⁶ Vgl. Heilbron (1999): 434.

Diese konträren Einschätzungen stehen nicht notwendigerweise im Widerspruch, da sich die allgemeine Bedeutung einer Sprache des Öfteren von ihrem Stellenwert als Literatursprache und in weiterer Folge als Ausgangs- und Zielsprache von Übersetzungen unterscheidet.³⁶⁷

Dennoch weisen beide Bestimmungen der Position des Arabischen nicht zu übersehende Schwächen auf. De Swaan differenziert nicht zwischen den unterschiedlichen Varietäten des Arabischen und produziert damit ein stark vereinfachtes, missverständliches Bild einer sehr viel komplexeren linguistischen Realität.

Heilbron stützt sich bei seiner Analyse auf die – wie er selbst einräumt, sehr unzuverlässigen – Daten des *Index translationum*, der zuerst vom Völkerbund und seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs von der UNESCO herausgegeben wurde bzw. wird.³⁶⁸ Darüber hinaus lässt Heilbron außer Acht, dass die arabische Literatur auf eine lange Tradition zurückblicken kann und über einen fest etablierten Kanon an Texten verfügt, was ein nicht zu unterschätzendes kulturelles Kapital darstellt.

Dennoch machen beide mit ihren Analysen auf zwei entscheidende Punkte aufmerksam: De Swaans Beschreibung weist darauf hin, dass die arabische Sprache auch auf globaler Ebene zentripetale Kräfte zu entfalten vermag. Heilbron dagegen hebt den Umstand hervor, dass zwischen der Größe des arabischen Sprachraums und seiner Position im internationalen Buch- und Übersetzungsmarkt tatsächlich eine Diskrepanz besteht.

Jedenfalls erlauben die von de Swaan und Heilbron beschriebenen Dynamiken des Sprachenweltsystems bzw. des Weltsystems des Übersetzens auch Rückschlüsse für die Analyse literarischer Selbstübersetzungen.

In diesem Zusammenhang stimme ich Grutmans Einschätzung zu, dass die im Weltsystem bestehende Asymmetrie zwischen zwei Sprachen – in diesem Fall Arabisch und Englisch oder Arabisch und Französisch – für Selbstübersetzer*innen eine Spannung zwischen universalistischen und lokalen Positionen mit sich bringt. So können arabische Autor*innen durch die Selbstübersetzung ins Englische zwar unter Umständen an Bekanntheit gewinnen und ein größeres Publikum erreichen; gleichzeitig riskieren sie aber, den arabischen Text durch den selbstübersetzten und damit gleichwertigen englischen oder französischen Text zu verdrängen und damit die Dominanz von Englisch oder Französisch als Literatursprache noch zu verstärken.³⁶⁹ In Bezug auf das Französische hat Sara Kippur diesen Effekt in *Writing It*

³⁶⁷ Vgl. Grutman (2013): 69-70.

³⁶⁸ Vgl. Heilbron (1999): 433-434.

³⁶⁹ Vgl. Grutman (2013): 73-74.

Twice: Self-Translation and the Making of a World Literature in French untersucht.³⁷⁰ Noch schärfer formuliert diese Kritik Christopher Whyte in seinem Artikel *Against Self-Translation*, in dem er darauf aufmerksam macht, dass Autor*innen, die ihre Text selbst in die Hegemonialsprache Englisch übersetzen, Gefahr laufen, den Ausgangstext obsolet zu machen. Für ihn gilt daher: „The practice of self-translation is never innocent.“³⁷¹

Vor diesem Hintergrund untersuche ich in Kapitel 4 eine Stichprobe ausgewählter arabischer Selbstübersetzungen. Davor gilt es allerdings noch, den Überbegriff Arabisch genauer zu diskutieren, einige Charakteristika des Arabischen hervorzuheben und das Übersetzungsgleichgewicht zwischen Arabisch, Englisch und Französisch – soweit möglich – zu umreißen.

3.4 Gesprochene Varietäten des Arabischen und Position des Schriftarabischen innerhalb der vielsprachigen arabischen Welt

Die oben besprochenen Einschätzungen zur Position des Arabischen im Sprachenweltsystem werfen unweigerlich die Frage auf, inwiefern es überhaupt vertretbar ist, Arabisch als eine einheitliche Sprache zu behandeln. Schließlich zeichnet sich der arabische Sprachraum durch große Vielfalt aus, d.h. zwischen den verschiedenen geschriebenen und gesprochenen Varietäten des Arabischen bestehen deutliche Unterschiede.

In der Forschung ist daher das Verständnis von Arabisch als Überbegriff, der verschiedene sprachliche Varietäten bezeichnet, die eine historische und linguistische Verwandtschaft aufweisen, weitgehend unumstritten.³⁷²

In seiner Pionierarbeit aus dem Jahr 1959 beschrieb Ferguson die sprachliche Situation in der arabischen Welt als diglossisch. Mit dem Begriff Diglossie bezeichnete er die Koexistenz einer Hochsprache (im Original *high variety*), die vor allem für den schriftlichen Gebrauch und formelle Anlässe vorbehalten ist, mit einer Alltagssprache (im Original *low variety*), die in der spontanen, mündlichen Kommunikation dominiert.³⁷³

Wie Abdulkafi Albirini in *Modern Arabic Sociolinguistics: Diglossia, Variation, Codeswitching, Attitudes and Identity* argumentiert, betrifft das Nebeneinander mehrerer sprachlicher Varietäten – und damit ist hier sowohl die Differenzierung zwischen Hoch- und Alltagssprache sowie die Unterschiede zwischen den zahlreichen gesprochenen Varietäten

³⁷⁰ Vgl. Kippur (2015).

³⁷¹ Whyte (2002): 69.

³⁷² Vgl. Albirini (2016): 9.

³⁷³ Vgl. Ferguson (1959). Für Fergusons genaue Definition von Diglossie vgl. (1959): 336.

gemeint – nicht nur die moderne arabische Welt, sondern stellt ein Kontinuum dar, das in der gesamten der Forschung bekannten Geschichte der arabischen Sprache besteht.³⁷⁴

Zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen den verschiedenen sprachlichen Varietäten existieren allerdings unterschiedliche Modelle. Das Diglossimodell von Ferguson dient nach wie vor als maßgebliche Referenz, doch wurde vor allem an der strikten Trennung zwischen Schriftarabisch und gesprochenem Arabisch Kritik geübt.³⁷⁵ Infolge wurden im Wesentlichen zwei Änderungen des Modells von Ferguson vorgeschlagen: Einerseits die Konzeptualisierung einer Polyglossie, d.h. das Vorhandensein mehrerer Varietäten des Arabischen, die zwischen den zwei Polen Schriftarabisch und gesprochenem Arabisch angesiedelt sind; andererseits die Berücksichtigung der Möglichkeit, dass gesprochenes und Schriftarabisch innerhalb eines Kontexts vorkommen.³⁷⁶

Im Hinblick auf den ersten Punkt haben etwa Wissenschaftler*innen wie T. F. Mitchell oder Karen Ryding argumentiert, dass zwischen den zwei Polen Schriftarabisch und Dialekt auch noch eine mittlere Variante existiert, die in der Forschung vor allem mit den Begriffen *al-luġa al-wusṭā*, *Middle Arabic* oder *Educated Spoken Arabic* bezeichnet wurde.³⁷⁷ Andere Modelle schlugen bis zu fünf unterschiedliche Register vor.³⁷⁸

Bezüglich des zweiten Aspekts argumentiert etwa Abdulkafi Albirini, dass die kontextuelle Trennung zwischen Hochsprache und Dialekt durch eine funktionale Aufteilung ersetzt werden sollte. Ihm zufolge verwenden also Sprecher*innen innerhalb eines Kontexts sowohl Schriftarabisch als auch gesprochenes Arabisch; nutzen aber die beiden Register oder beiden Codes für unterschiedliche Zwecke, das heißt Schriftarabisch zum Beispiel für ein ernsthafte Argumente oder formelhafte Wendungen; gesprochenes Arabisch dagegen für Witze, emotionale oder pejorative Ausdrücke etc.³⁷⁹ Diese Diskussion greife ich in Kapitel 7.10 noch einmal auf, wo ich das Vorkommen und die Funktion von dialektalen Elementen im Roman *Wahdahā šaġarat ar-rummān* analysiere. Dabei wiege ich die von Ferguson vorgeschlagene kontextuelle Trennung zwischen Schriftarabisch und Dialekt gegen die von Albirini vertretene funktionale Aufteilung ab.

Abgesehen von der Koexistenz zumindest zweier Register des Arabischen bestehen auch innerhalb dieser Register weitere Unterschiede. Zum einen unterscheiden sich die arabischen

³⁷⁴ Vgl. Albirini (2016): 9.

³⁷⁵ Vgl. Albirini (2016): 21.

³⁷⁶ Vgl. Albirini (2016): 21.

³⁷⁷ Vgl. Mitchell (1986), Ryding (1991), und Albirini (2016): 21-22.

³⁷⁸ Vgl. Albirini (2016): 21 und 23-24.

³⁷⁹ Vgl. Albirini (2016): 20.

Dialekte deutlich voneinander und können in eine Vielzahl von Haupt- und Untergruppen eingeteilt werden. Wie Clive Holes betont, nehmen die Unterschiede zwischen den arabischen Dialekten in der Regel mit der geographischen Distanz zu. Daher werden bei weitem nicht alle arabischen Dialekte überall in der arabischen Welt verstanden.³⁸⁰

Zum anderen kann auch das Schriftarabische in mehrere Sprachstufen eingeteilt werden. Vor allem in der westlichen Forschung wird häufig zwischen klassischem Arabisch und modernem Schriftarabisch unterschieden. Modernes Schriftarabisch bezeichnet in der Regel die formelle Schriftsprache ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, als sich die Bemühungen um die Modernisierung seiner Lexik und Phraseologie intensivierten.³⁸¹ Dennoch gilt es festzuhalten, dass keine klaren linguistischen Kriterien zur Abgrenzung der beiden Sprachstufen existieren.³⁸²

Ebenso differenzieren die meisten Arabischsprecher*innen nicht zwischen ihnen, sondern bezeichnen beide als *al-‘arabiyya al-fuṣḥā* oder kurz *al-fuṣḥā*.³⁸³

Für die derzeitige Verortung der arabischen Sprache im Sprachenweltsystem hat die historische Einteilung wenig Relevanz. Dagegen bringt die aktuelle soziolinguistische Situation in der arabischen Welt sehr wohl Implikationen mit sich: Wie Clive Holes argumentiert, wird der arabische Sprachraum eher aus historischen, politischen, kulturellen und religiösen, denn aus linguistischen Gründen als Einheit wahrgenommen.³⁸⁴

Schließlich bestehen zwischen den arabischen Dialekten – den tatsächlichen Erstsprachen der Araber*innen³⁸⁵ – nicht nur in lexikalischer, sondern auch in grammatischer Hinsicht eklatante Unterschiede. Darüber hinaus müssen sich auch arabische Muttersprachler*innen das Schriftarabische in der Regel erst im Schulunterricht aneignen.³⁸⁶ Aufgrund der zahlreichen Probleme, mit denen die Bildungssysteme in großen Teilen der arabischen Welt zu kämpfen haben, besteht bei weiten Teilen der arabischen Bevölkerung also eine Distanz zur eigenen Schriftsprache.³⁸⁷

Damit gehen auch unterschiedliche Haltungen zum Schriftarabischen einher. Einerseits genießt das Schriftarabische aus mehreren Gründen großes Prestige und wird oftmals im Vergleich zu den arabischen Dialekten als höherwertig angesehen. Dafür identifiziert Albirini drei

³⁸⁰ Vgl. Holes (2004): 3-4.

³⁸¹ Vgl. Holes (2004): 5. Siehe hierzu auch Kapitel 2.2.2.

³⁸² Vgl. Holes (2004): 5.

³⁸³ Vgl. Holes (2004): 5, oder Bassiouney (2009): 27.

³⁸⁴ Vgl. Holes (2004): 3 und 5.

³⁸⁵ Die Einstufung der Dialekte als tatsächliche Muttersprachen der Araber*innen ist nicht unumstritten. Für eine Diskussion unterschiedlicher Positionen vgl. Albirini (2016): 33-36.

³⁸⁶ Vgl. Ferguson (1959): 331.

³⁸⁷ Vgl. Haeri (2009): 422-424 sowie Ibrahim (2009): 162. Siehe auch Kapitel 3.4.

Hauptgründe. Erstens, sein Charakter als standardisierte Schriftsprache mit klar definierten Regeln und Konventionen. Zweitens, seine lange und reichhaltige literarische Tradition, deren kanonische Werke als Musterbeispiele sprachlicher Schönheit und Eleganz gelten. Drittens, seine Rolle als islamische Liturgiesprache und Sprache des Koran, die ihm den Status einer Sakralsprache verliehen hat.³⁸⁸

Andererseits führt genau der Umstand, dass das Schriftarabische mit staatlichen, religiösen und kulturellen Institutionen und Autoritäten verbunden ist, dazu, dass es von Teilen der arabischen Bevölkerung als normative, von oben aufgekämpfte Hochsprache empfunden wird. Der ägyptische Psychoanalytiker Moustapha Safouan geht in seinem Werk *Why Are the Arabs Not Free?* sogar soweit, das Schriftarabische als Herrschersprache zu bezeichnen, die einen entscheidenden Beitrag zur Unterdrückung der Bevölkerung und Aufrechterhaltung der autoritären Herrschaftssysteme in der arabischen Welt leistet. Somit ist die Funktion des Schriftarabischen für ihn nicht nur mit den Schrift- und Verwaltungssprachen des alten Orients und pharaonischen Ägyptens, sondern auch mit Englisch und Französisch während der Kolonialzeit vergleichbar.³⁸⁹

Zusammenfassend zeichnet sich, wie Abdulkafi Albirini betont, das soziolinguistische Feld der arabischen Welt durch eine große sprachliche Vielfalt aus. Abgesehen vom Arabischen haben die ehemaligen Kolonialsprachen und aktuellen internationalen Verkehrssprachen Englisch und Französisch sowie eine Reihe lokaler Sprachen, allen voran Berberisch und Kurdisch, einen festen Platz.³⁹⁰

Das Schriftarabische nimmt dabei als offizielle Amts- und Bildungssprache sowie vorrangige Schrift- und darüber hinaus auch Liturgiesprache der muslimischen Mehrheit eine dominante Position ein.³⁹¹ Die Hegemonie des Schriftarabischen ist aber keineswegs unumstritten. Zum einen spielen in den Sphären der Bildung, der Wirtschaft und der modernen Technologien die ehemaligen Kolonialsprachen eine wichtige Rolle.³⁹² Gerade Englisch erfreut sich bei der jungen Generation etwa in der digitalen Kommunikation großer Beliebtheit.³⁹³ Zum anderen konkurriert das Schriftarabische als überregionale Kommunikationssprache der arabischen

³⁸⁸ Vgl. Albirini (2016): 36-37.

³⁸⁹ Vgl. Safouan (2007): 9. Vergleiche hierzu auch einen Artikel von Mona Sarkis, der am 08.02.2019 unter dem Titel *Nein, diese Sprache spreche ich nicht! Hocharabisch in der Krise* in der Neuen Zürcher Zeitung erschienen ist. <https://www.nzz.ch/feuilleton/hocharabisch-in-der-krise-ld.1437958>, letzter Zugriff am 10.06.2022.

³⁹⁰ Vgl. Albirini (2016): 9.

³⁹¹ Vgl. Albirini (2016): 37.

³⁹² Vgl. Albirini (2016): 40-41.

³⁹³ Vgl. Albirini (2016): 327.

Welt mit Prestigedialekten wie dem Ägyptischen oder dem Levantinischen, die in den arabischen Medien stark vertreten sind.³⁹⁴

Dies schlägt sich auch im nach wie vor aktuellen, ideologisch besetzten Diskurs nieder, dass die arabische Sprache – und damit ist in diesem Fall ausschließlich das Schriftarabische gemeint – in Gefahr sei. In diesem Zusammenhang existieren auch eine Reihe von Reformvorschlägen und Initiativen, die zur Stärkung des Schriftarabischen führen sollen.³⁹⁵

All diese Faktoren tragen dazu bei, dass sich die sprachliche Situation in der arabischen Welt dynamisch und wandelbar gestaltet.³⁹⁶

Im Hinblick auf die moderne arabische Literatur bedeutet die im arabischen Sprachraum vorherrschende Diglossie außerdem, dass die scheinbar hegemoniale Position des Schriftarabischen tatsächlich um einiges prekärer ist, als dies Kategorien wie „arabische Literatur“ oder Überbegriffe wie „Arabisch“ vermuten lassen würden. Darüber hinaus geben statistische Daten zur Anzahl der Arabischsprecher*innen noch keine Auskunft darüber, wie viele von ihnen tatsächlich über die sprachlichen Kompetenzen verfügen, auf Schriftarabisch verfasste Literatur mühelos zu verstehen und zu Unterhaltungszwecken zu lesen.

3.5 Übersetzungen aus dem und in das Arabische im Vergleich

Aus Mangel an genauen Daten ist es schwierig, zu beurteilen, wie es um das Übersetzungsgleichgewicht zwischen Arabisch, Englisch und Französisch tatsächlich bestellt ist. Dennoch dominieren auch in diesem Bereich Vorstellungen von Krise und Dekadenz den Diskurs. Der bereits erwähnte *Arab Human Development Report* des Jahres 2003 löste mit seiner vernichtenden Bewertung der arabischen Übersetzungstätigkeit großes Echo in den arabischen und zum Teil auch westlichen Medien aus. Die Autor*innen des Berichts gaben an, dass sich die Zahl der jährlich in der gesamten arabischen Welt übersetzten Werke auf lediglich 330 Titel belaute und damit nur ein Fünftel des Vergleichswerts von Griechenland ausmache.³⁹⁷

Außerdem schätzte der ADHR die Gesamtzahl der in der arabischen Welt ins Arabische übersetzten Bücher von der Zeit des Kalifen *al-Ma'mūn* bis zum Jahr 2000 auf nur 10,000 Exemplare, und damit so viel Titel, wie allein in Spanien in einem Jahr übersetzt werden.³⁹⁸ Dass hier auf die Ära des Kalifen *al-Ma'mūn* Bezug genommen wurde, ist kein Zufall, denn der abbasidische Kalif richtete – wie an anderer Stelle erwähnt – ein institutionalisiertes

³⁹⁴ Vgl. Holes (2004): 6.

³⁹⁵ Vgl. Bassiouny (2009): 202-203, sowie Albirini (2016): 264-265.

³⁹⁶ Für eine Diskussion möglicher zukünftiger Entwicklungen vgl. Albirini (2016): 329-331.

³⁹⁷ UNDP (2003): 67.

³⁹⁸ UNDP (2003): 67.

Programm zur Förderung von Übersetzungen vor allem aus dem Griechischen ins Arabische ein, das große Erfolge verbuchen konnte.³⁹⁹

Somit bestärkten die Verfasser*innen des AHDR einmal mehr die klassische, zunehmend kritisch beäugte Meistererzählung vom Goldenen Zeitalter und der anschließenden Dekadenz der arabischen Literaturgeschichte.⁴⁰⁰ Schließlich wartete der AHDR noch mit einem weiteren plakativen Vergleich auf: Pro 1 Million Araber*innen wurde in der ersten Hälfte der 1980er nur ein Buch ins Arabische übersetzt, während der Vergleichswert für Spanien 920 und für Ungarn 519 beträgt.⁴⁰¹

Die Behauptung des AHDR, dass in der modernen arabischen Welt im Vergleich zur Ära der Abbasiden eine Krise der Übersetzungen herrscht, basiert allerdings auf fragwürdigen Daten. Der französische Literaturwissenschaftler und Übersetzer Richard Jacquemond setzte sich in einem Artikel aus dem Jahr 2009 kritisch mit den Beobachtungen des AHDR und dem darin transportierten Diskurs der Krise der arabischen Übersetzungslandschaft auseinander.⁴⁰²

Wie Jacquemond zeigt, basieren die Daten des AHDR auf älteren Erhebungen, die von ALECSO (*Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization*) im Jahr 1985 zusammengestellt wurden. Außerdem stützt sich der AHDR auf den *Index translationum* der UNESCO, der aber seinerseits nur ungenaue Angaben bietet. Ebenso wie im Fall der Studie von ALECSO basieren die Zahlen des *Index translationum* großteils auf den Daten, die von den einzelnen Staaten erhoben und an die UNESCO übermittelt werden. Die Daten des Index hängen also davon ab, wie sich die bibliographische Dokumentation im jeweiligen Land gestaltet.⁴⁰³ Ein Blick auf die letzten Beiträge zum Index zeigt, dass die meisten arabischen Staaten seit über zehn Jahren keine Daten mehr zur Verfügung gestellt haben. Im Falle des Libanon stammt die letzte Erhebung aus dem Jahr 1997 und in Bezug auf den Irak sogar aus dem Jahr 1989.⁴⁰⁴ Wenn also der Großteil der Übersetzungen, die in den letzten zwei Jahrzehnten in der arabischen Welt veröffentlicht wurden, gar nicht vom Index erfasst werden, überrascht es nicht, dass Arabisch in der Statistik der häufigsten Zielsprachen erst an 29. Stelle und hinter wesentlich kleineren Sprachen wie Dänisch, Ungarisch, Estnisch oder Litauisch rangiert.⁴⁰⁵

³⁹⁹ Vgl. hierfür Kapitel 2.2.1.

⁴⁰⁰ Vgl. hierfür Kapitel 2.2.

⁴⁰¹ Vgl. UNDP (2003): 67.

⁴⁰² Vgl. Jacquemond (2009).

⁴⁰³ Vgl. Jacquemond (2009): 19.

⁴⁰⁴ Vgl. <http://www.unesco.org/xtrans/bscontrib.aspx?lg=0>, letzter Zugriff am 13.01.2020.

⁴⁰⁵ Vgl. <http://www.unesco.org/xtrans/bsstataexp.aspx?crit1L=4&nTyp=min&topN=50>, letzter Zugriff am 13.01.2020.

Die Statistiken des *Index translationum* der UNESCO tragen also dazu bei, Vorstellungen von der Dekadenz der arabischen Literatur- und Übersetzungsszene zu bekräftigen, obwohl sie auf höchst unzuverlässigen und lückenhaften Daten basieren.

Eine wahrscheinlich realistischere Einschätzung der arabischen Übersetzungslandschaft bietet Jacquemond, dem zufolge sich die Zahl der jährlich in der arabischen Welt veröffentlichten Übersetzungen auf um die 2000, und nicht wie vom AHDR angegeben, 330 beläuft.⁴⁰⁶ Franck Mermier geht sogar von um 2000 bis 3000 Titeln pro Jahr aus.⁴⁰⁷ In Bezug auf die häufigsten Ausgangssprachen dominiert im Großteil der arabischen Welt das Englische; mit Ausnahme des Maghreb, wo vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte Französisch nach wie vor den ersten Platz besetzt.⁴⁰⁸

Im Vergleich dazu wirkt die Anzahl der aus dem Arabischen übersetzten Titel, die etwa in den USA jährlich erscheinen, verschwindend gering. Zum US-amerikanischen Buchmarkt liegen insofern brauchbare Daten vor, als eine an der University of Rochester 2008 ins Leben gerufene Datenbank alle übersetzten Titel erfasst, die jährlich in den USA erscheinen.⁴⁰⁹ Für die Jahre von 2008 bis 2019 listet die Datenbank eine Gesamtzahl von 297 aus dem Arabischen übersetzten Büchern,⁴¹⁰ d.h. durchschnittlich rund 25 pro Jahr. Es liegt also nahe, davon auszugehen, dass in der arabischen Welt jährlich mehr Übersetzungen aus dem Englischen erscheinen, als umgekehrt.

Auch ein Vergleich der Marktanteile von Übersetzungen auf den verschiedenen regionalen Buchmärkten deutet in diese Richtung. Laut Abou-Zeid handelt es sich bei rund 35% aller jährlich im Libanon veröffentlichten Bücher um Übersetzungen.⁴¹¹ Auf dem französischsprachigen Buchmarkt beläuft sich der Anteil an Übersetzungen auf ungefähr 15-20%, auf dem englischsprachigen dagegen nur auf rund 3%.⁴¹²

Darüber hinaus organisierten die arabischen Staaten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine Reihe von Übersetzungsprojekten. Vor allem Ägypten und Syrien, aber auch der Irak und Kuwait förderten die Übersetzung zahlreicher Klassiker der Weltliteratur sowie einer Vielzahl von wissenschaftlichen Werken ins Arabische. In den letzten Jahren haben sich vor allem die

⁴⁰⁶ Vgl. Jacquemond (2009): 19.

⁴⁰⁷ Vgl. Mermier (2005): 181.

⁴⁰⁸ Vgl. Jacquemond (2014): 12.

⁴⁰⁹ Diese Datenbank wird auf der Homepage von Publishers Weekly zur Verfügung gestellt. <https://www.publishersweekly.com/pw/translation/home/index.html>, letzter Zugriff am 13.01.2020.

⁴¹⁰ <https://www.publishersweekly.com/pw/translation/search/index.html>, letzter Zugriff am 13.01.2020.

⁴¹¹ Vgl. Abou-Zeid (2014): 95.

⁴¹² Vgl. Sapiro (2010): 420.

Golfstaaten mit Initiativen wie *Kalima*⁴¹³ oder dem *International Prize for Arabic Fiction*⁴¹⁴ hervorgetan.

Deartige historische oder aktuelle Übersetzungsinitiativen und Förderungen zeigen, dass in der arabischen Welt grundsätzlich ein Bewusstsein für die Bedeutung von Übersetzungen besteht. Vor allem die verschiedenen staatlichen Initiativen machen deutlich, dass Übersetzungen als wichtiger Beitrag zur kulturellen und wissenschaftlichen Erneuerung der arabischen Länder angesehen werden.⁴¹⁵

Dessen ungeachtet wirken sich die Herausforderungen, mit denen das arabische Verlagswesen im Allgemeinen zu kämpfen hat, auch auf die Praxis des Übersetzens aus.⁴¹⁶ Die Tätigkeit des Übersetzens ist in der arabischen Welt – wie Jacquemond beschreibt – wenig professionalisiert und verfügt über keinerlei Schutz in Form von Berufs- oder Interessensverbänden. Darüber hinaus erscheinen zahlreiche Übersetzungen in Form von Raubkopien, d.h. ohne die Einwilligung der ursprünglichen Herausgeber*innen. Zudem leiden Übersetzungen an unterschiedlichen Formen von Zensur und Autozensur, die sich in Kürzungen, Auslassungen, Euphemismen etc., die teils von staatlicher Seite, teils direkt von Übersetzer*innen vorgenommen werden, niederschlagen.⁴¹⁷

Darüber hinaus mangelt es den staatlichen Übersetzungsinitiativen oft an der adäquaten Vermarktung und Distribution der übersetzten Bücher.⁴¹⁸ Auch hier bleibt unklar, wie es um die Rezeption der Bücher und damit um die Auswirkungen des Übersetzungsprogrammes tatsächlich bestellt ist.⁴¹⁹ Daher stellt sich einmal mehr die Frage, inwiefern derartige Initiativen das potenzielle Publikum tatsächlich erreichen.

Abschließend dürfte aber die von Heilbron und Sapiro formulierte Beobachtung, dass Übersetzungen im Weltsystem eher vom Zentrum in die Peripherie als umgekehrt fließen, auch für die Sprachpaare Arabisch und Englisch sowie Arabisch und Französisch gelten.⁴²⁰

⁴¹³ Das Projekt *Kalima* fördert sowohl die Übersetzung moderner Literatur, als auch von Publikationen aus den Geistes- und Naturwissenschaften. Laut Angaben auf der Homepage wurden bisher 900 Bücher übersetzt. Vgl. <http://kalima.ae/en/learn.more/frequently.asked.questions.aspx>, letzter Zugriff am 05.02.2018.

⁴¹⁴ Der im Jahr 2007 eingerichtete Literaturpreis zeichnet nicht nur moderne arabische Romane aus, sondern fördert auch die Übersetzung der Gewinner. Vgl. <http://www.arabicfiction.org/en/about-the-prize>, letzter Zugriff am 05.02.2018.

⁴¹⁵ Vgl. Jacquemond (2009): 32.

⁴¹⁶ Vgl. Jacquemond (2014): 13-14.

⁴¹⁷ Vgl. Jacquemond (2014): 14.

⁴¹⁸ Vgl. Jacquemond (2009): 32.

⁴¹⁹ Vgl. Jacquemond (2009): 32.

⁴²⁰ Vgl. Heilbron (1999) und Sapiro (2010): 420.

3.6 Sozioökonomische Faktoren als Motive für Selbstübersetzungen aus dem Arabischen

Insgesamt liegen zum arabischen Buchmarkt, den Lesegewohnheiten der arabischen Bevölkerungen und der Tätigkeit der Literaturübersetzung in der arabischen Welt eine Reihe von Studien vor, die allerdings zumeist auf fragwürdigen oder unzuverlässigen Daten beruhen. Dennoch haben diese Studien mediale Aufmerksamkeit erhalten und den Diskurs rund um die Krise des Lesens und der Übersetzung in der arabischen Welt wesentlich beeinflusst. Ebenso existieren in der arabischen Welt einige aktuelle Übersetzungsprogramme, deren Effekt aber zumindest bis dato nicht ausreichend beurteilt werden kann.

Ungeachtet dessen steht es außer Frage, dass arabische Autor*innen auf dem Buchmarkt schwierige Bedingungen vorfinden und dass Übersetzung und Selbstübersetzung daher aus ökonomischer Hinsicht interessante Perspektiven darstellen. Selbstübersetzung kann darüber hinaus eine Strategie sein, um der ungleichen Übersetzungsbilanz zwischen Englisch und Arabisch bzw. Französisch und Arabisch sowie den zentripetalen Kräften des Sprachenweltsystems entgegen zu wirken. Ebenso eröffnen Selbstübersetzungen die Möglichkeit, verschiedene Formen formeller und informeller Zensur zu umgehen.

Auch wenn Selbstübersetzung im Falle der arabischen Literatur nicht als psychosozialer Zwang bezeichnet werden kann, liegen also doch eine Reihe von sozioökonomischen Faktoren vor, die diese Praxis begünstigen.

4. Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur

4.1 Einleitung: literarische Selbstübersetzungen in der zeitgenössischen arabischen Literatur im Überblick

In diesem Abschnitt untersuche ich vor dem Hintergrund der oben beschriebenen Dynamiken des Sprachenweltsystems eine Stichprobe von Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur. Dabei berücksichtige ich nicht nur die Direktionalität der Selbstübersetzungen, sondern diskutiere auch eine etwaige Hierarchisierung der beteiligten Sprachen sowie Motive und Reflexionen der Autor*innen.

In Bezug auf die Hierarchisierung von Sprachen halte ich die Beobachtung von de Swaan und Calvet, dass die unterschiedlichen Sprachen des Weltsystems durch bilinguale Sprecher*innen verbunden sind, für zentral. Entscheidend ist dabei vor allem, dass die Systeme der Bilingualität ihnen zufolge stets durch Machtverhältnisse strukturiert werden.⁴²¹ Calvet nennt dafür folgende Beispiele:

Ainsi un bilingue arabe-berbère au Maroc est toujours de première langue berbère, un bilingue wolof-français au Sénégal est toujours de première langue wolof, un bilingue alsacien-français en Alsace est toujours de première langue alsacienne, etc. ⁴²²

So hat ein bilingualer Sprecher von Arabisch-Berber in Marokko immer Berber als Muttersprache, ein bilingualer Sprecher von Wolof-Französisch im Senegal immer Wolof als Muttersprache, ein bilingualer Sprecher von Elsässisch-Französisch immer Elsässisch und so weiter.

Auch wenn diese Aussage in ihrer Absolutheit nicht haltbar ist, veranschaulicht sie doch die Asymmetrie zwischen den erwähnten Sprachpaaren. Auch Grutman zufolge erwerben bilinguale Sprecher*innen aufgrund der zentripetalen Dynamik des Sprachenweltsystems normalerweise Kenntnisse der Sprachen, die entweder eine zentralere Position einnehmen, oder sich zumindest auf derselben Umlaufbahn – um mit den Metaphern des Kosmos zu sprechen – befinden.⁴²³

Dementsprechend hängt die Anziehungskraft einer Sprache nicht nur von der Anzahl ihrer Muttersprachler*innen ab, sondern auch von der Summe all jener Sprecher*innen, die sie als

⁴²¹ Vgl. de Swaan (1993): 219-226 und Calvet (1999): 76-78.

⁴²² Vgl. Calvet (2007): 46.

⁴²³ Vgl. Grutman (2016): 44.

Zweitsprache verwenden.⁴²⁴ Daher nehmen Sprachen wie Chinesisch oder Arabisch, die zwar eine große Zahl an Muttersprachler*innen aufweisen, aber über einen vergleichsweise geringen *Verkehrswert*, oder *taux de véhicularité*, wie Calvet es bezeichnet, verfügen, nicht die zentrale Rolle im Weltsystem ein.⁴²⁵ Anders verhält es sich bei Englisch, dass neben einer hohen Zahl an Muttersprachler*innen auch über einen hohen Verkehrswert verfügt und damit auch bei Übersetzungen als Transfersprache eine wichtige Rolle spielt.⁴²⁶ Die folgende Stichprobe soll untersuchen, ob diese Dynamiken auch auf zeitgenössische arabische Selbstübersetzungen zutreffen.

Als Modell dient eine Studie von Rainier Grutman, die sich mit den acht Selbstübersetzern, die bis jetzt einen Nobelpreis für Literatur erhalten haben, befasst. Dabei handelt es sich um Frédéric Mistral (Nobelpreis 1904), Rabindranath Tagore (Nobelpreis 1913), Karl Adolph Gjellerup (Nobelpreis 1917), Luigi Pirandello (Nobelpreis 1934), Samuel Beckett (Nobelpreis 1969), Isaac Bashevis Singer (Nobelpreis 1978), Czeslaw Milosz (Nobelpreis 1980) und Joseph Brodsky (Nobelpreis 1987). Grutman kommt dabei zum Schluss, dass Englisch die häufigste Zielsprache von Selbstübersetzungen ist.⁴²⁷ Wie Chiara Lusetti zu Recht anmerkt, macht dieses Ergebnis aber womöglich eher den Fokus der Forschung auf Selbstübersetzungen ins Englische deutlich, als über die Häufigkeit unterschiedlicher Zielsprachen Auskunft zu geben.⁴²⁸ Jedenfalls bestätigt die Untersuchung von Grutman, dass die Selbstübersetzung ins Englische Autor*innen internationale Bekanntheit verschaffen und sogar den Weg zum Nobelpreis ebnen kann.

4.2 Kurzporträts zwölf zeitgenössischer arabischer Selbstübersetzer*innen

Die untenstehende Tabelle bietet einen Überblick zu zwölf zeitgenössischen arabischen Autor*innen, die eines oder mehrere ihrer Werke selbst übersetzt haben. Danach folgt eine kurze Beschreibung der Autor*innen und ihrer Werke. Die Stichprobe beschäftigt sich demnach nicht nur mit den zwei Autor*innen Abouzeid und Antoon, die in dieser Dissertation im Zentrum stehen, sondern auch mit zehn anderen arabischen Selbstübersetzer*innen, über die Sekundärliteratur existiert bzw. von denen Selbstzeugnisse vorliegen. Darüber hinaus tragen alle ausgewählten Autor*innen durch ihre individuelle Situation dazu bei, die Diversität von

⁴²⁴ Vgl. Grutman (2016): 44.

⁴²⁵ Vgl. Calvets Definition von *Le facteur véhiculaire*, online unter: <http://www.wikilf.culture.fr/barometre2012/tmpl.php?data=doc/facteur/vehicularite&crt=2&type=default>, letzter Zugriff am 15.02.2018.

⁴²⁶ Vgl. de Swaan (2001).

⁴²⁷ Vgl. Grutman (2013): 72.

⁴²⁸ Vgl. Lusetti (2015-2016): 38.

Selbstübersetzung als kreativer Praxis in der modernen arabischen Literatur zu illustrieren. Zwölf ist dabei als absolute Mindestzahl anzusehen; tatsächlich dürfte die Anzahl der zeitgenössischen arabischen Selbstübersetzer*innen ein Vielfaches davon betragen. Eva Gentes geht etwa für den romanischsprachigen Raum von mindestens 335 Selbstübersetzer*innen aus.⁴²⁹ In dieser Arbeit habe ich aber auf den Versuch einer empirischen Erhebung aller arabischen Selbstübersetzer*innen verzichtet, da keine zuverlässigen Datenbanken existieren und Selbstübersetzungen oftmals im Peritext nicht als solche gekennzeichnet werden. Hier die ausgewählten Autor*innen im Überblick:

Autor*in	Herkunftsland	Erstsprache	Ausgangssprache	Zielsprache
Abū Dahmān, Ahmad ⁴³⁰	Saudi-Arabien	Saudisch-Arabisch	Französisch	Schriftarabisch
Abū Zayd, Laylā ⁴³¹	Marokko	Marokkanisch-Arabisch	Schriftarabisch	Englisch
Antūn, Sinān ⁴³²	Irak	Irakisch-Arabisch	Schriftarabisch	Englisch
al-‘Atṭār, Samar ⁴³³	Syrien	Syrisch-Arabisch	Schriftarabisch	Englisch
Bakkār, Jalīla ⁴³⁴	Tunesien	Tunesisch-Arabisch	Tunesisch-Arabisch	Französisch
Bin ‘Isā, Sulaymān ⁴³⁵	Algerien	Berber	Algerisch-Arabisch/Französisch	Französisch/Algerisch-Arabisch
Raṣīd Büğidra ⁴³⁶	Algerien	Berber	Arabisch/Französisch	Französisch/Arabisch
al-La‘bī, ‘Abd al-laṭīf ⁴³⁷	Marokko	Arabisch	Französisch	Schriftarabisch
Lahūš, ‘Amāra ⁴³⁸	Algerien	Berber	Arabisch/Italienisch	Italienisch/Arabisch
al-‘A‘rāq, Wāsīnī ⁴³⁹	Algerien	Berber	Schriftarabisch/Französisch	Französisch/Schriftarabisch
as-Sārgīnī, Muhammad ⁴⁴⁰	Marokko	Arabisch	Schriftarabisch/Französisch	Französisch/Schriftarabisch
Tawfiq, Muhammad ⁴⁴¹	Ägypten	Arabisch	Schriftarabisch	Englisch

⁴²⁹ Vgl. Gentes (2017): 101.

⁴³⁰ Ab hier Ahmed Abodehman.

⁴³¹ Ab hier Leila Abouzeid.

⁴³² Ab hier Sinan Antoon.

⁴³³ Ab hier Samar Attar.

⁴³⁴ Ab hier Jalila Baccar.

⁴³⁵ Ab hier Slimane Benaïssa.

⁴³⁶ Ab hier Rachid Boudjedra.

⁴³⁷ Ab hier Abdellatif Laabi.

⁴³⁸ Ab hier Amara Lakhous.

⁴³⁹ Ab hier Waciny Laredj.

⁴⁴⁰ Ab hier Mohamed Serghini.

⁴⁴¹ Ab hier Mohamed Tawfik.

Der erste Autor dieser Stichprobe, Ahmed Abodehman, wurde 1949 in Saudi-Arabien geboren und lebt seit 1979 in Frankreich.⁴⁴² Sein erstes Buch, *La Ceinture* (Der Gürtel), veröffentlichte er im Jahr 2000 auf Französisch. *La Ceinture* behandelt Kindheit und Jugend des Autors in einem Dorf in Saudi-Arabien. In Folge übersetzte Abodehman den Text selbst ins Arabische. Die arabische Ausgabe erschien im Jahr 2001 unter dem Titel *al-Hizām* (Der Gürtel). Dem Klappentext beider Ausgaben zufolge ist Abodehman damit der erste Autor der arabischen Halbinsel, der ein literarisches Werk auf Französisch verfasst und veröffentlicht hat.⁴⁴³ Zum einen motivierte das persönliche Umfeld Abodehman dazu, auf Französisch zu schreiben, denn er wollte seiner französischen Frau und der gemeinsamen Tochter die Welt, in der er aufgewachsen war, auf Französisch vermitteln.⁴⁴⁴ Zum anderen könne ihm das Französische nach seiner persönlichen Einschätzung mehr individuelle sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten als das Schriftarabische oder der lokale arabische Dialekt seines Dorfes bieten.⁴⁴⁵ Diesbezüglich erklärte Abodehman in einem Interview, dass ihm das Französische zum Zeitpunkt, als er an seinem Roman arbeitete, näher schien, als das Schriftarabische. Letzteres sei darüber hinaus eine offizielle Sprache mit einem sakralen Anstrich, die sich nur bedingt zum Schreiben freier literarischer Texte eigne.⁴⁴⁶

Die marokkanische Autorin Leila Abouzeid hat ebenfalls eines ihrer literarischen Werke selbst übersetzt; und zwar die Autobiographie *Ruğū‘ ilā t-tuṣūla* (Rückkehr in die Kindheit; Erstveröffentlichung im Jahr 1993), die in Kapitel 6 genauer besprochen wird. Im Gegensatz zur überwiegenden Mehrheit der maghrebinischen Autor*innen wählte sie als Zielsprache ihrer Selbstübersetzung allerdings das Englische.⁴⁴⁷ Die englische Ausgabe erschien 1998 unter dem Titel *Return to Childhood*. Daneben übertrug Leila Abouzeid einen weiteren autobiographischen Roman, *al-Faṣl al-‘ahīr* (das letzte Kapitel; Erstveröffentlichung im Jahr 2000) in Kooperation mit John Liechety ins Englische. Die englische Ausgabe wurde im selben Jahr unter dem Titel *The Last Chapter* veröffentlicht. Des Weiteren übersetzte Abouzeid auch eine Biographie des marokkanischen Königs Muḥammad V. sowie die Autobiographie von Malcolm X aus dem Arabischen ins Englische.⁴⁴⁸

⁴⁴² Vgl. Kurzbiographie des Autors auf Saqi Books: <https://saqibooks.com/author/abodehman-ahmed/>, letzter Zugriff am 20.08.2019, sowie Rao & Alibrahim (2014): 46.

⁴⁴³ Vgl. Ahmed Abodehman (2000) und (2001).

⁴⁴⁴ Vgl. Abodehman zitiert in Rao & Alibrahim (2014): 47.

⁴⁴⁵ Vgl. Rao & Alibrahim (2014): 47.

⁴⁴⁶ Vgl. Abodehman zitiert in Rao & Alibrahim (2014): 49.

⁴⁴⁷ Auf die Motivation der Autorin, Englisch als Zielsprache zu wählen, wird in Kapitel 6.1 näher eingegangen.

⁴⁴⁸ Landau, Rom (1957): King Muhammed V. Vgl. Abouzeid (2016): 150.

Ebenfalls auf Übersetzungen und Selbstübersetzungen verweisen kann der irakische Autor Sinan Antoon, der einen seiner Romane, *Wahdahā šağarat ar-rummān* (Erstveröffentlichung im Jahr 2010), selbst aus dem Arabischen ins Englische übertrug. Die englischsprachige Ausgabe erschien im Jahr 2013 unter dem Titel *The Corpse Washer*. Sinan Antoon verließ den Irak im Jahr 1991, um in den USA zu studieren, wo er nach wie vor lebt und derzeit als Wissenschaftler, Übersetzer und Autor tätig ist.⁴⁴⁹

Die Autorin und Wissenschaftlerin Samar Attar wuchs in Damaskus auf, verließ aber Syrien aufgrund des repressiven politischen und gesellschaftlichen Klimas im Jahr 1956. Anschließend lebte und arbeitete sie in Kanada, den USA, Algerien, Deutschland und Australien.⁴⁵⁰ Sie verfasste ihren ersten Roman *Līnā: lawḥat fatāt dimašqiyya* (Lina: Porträt eines Mädchens aus Damaskus) auf Arabisch und versuchte ihn dann im Libanon zu veröffentlichen. Aufgrund Attars kritischer Schilderung der syrischen Militärregime der 50er und 60er des 20. Jahrhunderts gestaltete sich die Veröffentlichung ausgesprochen schwierig und der Roman erschien erst nach jahrelangen Bemühungen der Autorin 1982 bei einem libanesischen Verlag.⁴⁵¹

Die Schauspielerin und Dramatikerin Jalila Baccar stammt aus Tunesien und schrieb – oft in Zusammenarbeit mit ihrem Ehemann Fadhel Jaïbi – mehrere Theaterstücke auf Arabisch und Französisch. Wie die Arbeiten von Chiara Lusetti zeigen, übersetzte Baccar zumindest zwei ihrer Stücke, *Junūn* (Wahnsinn) und *al-Baḥt ‘an ‘ā’ida* (Die Suche nach Aida), aus dem Arabischen ins Französische.⁴⁵² Baccar schreibt ihre Stücke großteils auf Tunesisch-Arabisch, verwendet aber auch Schriftarabisch und Französisch und spiegelt damit in ihren Texten die multilingualen Realitäten Tunesiens wider.⁴⁵³ Die tunesisch-arabische Version von *Žunūn* wurde 2001 uraufgeführt und die französische Variante 2003 veröffentlicht.⁴⁵⁴

Ebenfalls Autor von Theaterstücken ist der algerische Autor Slimane Benaïssa. Er hat eines seiner Theaterstücke, *Rāk khūya w- ‘ānā škūn* (Du bist mein Bruder, aber wer bin ich?), im Jahr 1991 aus dem Algerisch-Arabischen ins Französische übertragen.⁴⁵⁵ Die Selbstübersetzung seines Theaterstücks ins Französische stellt seinen ersten Schreibversuch auf Französisch dar und markiert gleichzeitig seinen Wechsel von Algerisch-Arabisch zu Französisch als

⁴⁴⁹ Vgl. Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

⁴⁵⁰ Vgl. Attar (2003): 35-36.

⁴⁵¹ Vgl. Attar (2003): 36.

⁴⁵² Vgl. Lusetti (2016).

⁴⁵³ Vgl. Lusetti (2015-2016): 123.

⁴⁵⁴ Vgl. Lusetti (2016): 2.

⁴⁵⁵ Die arabische Version des Stücks wurde bis dato nicht veröffentlicht.

literarischer Ausdruckssprache.⁴⁵⁶ Erst 2011 verfasste er mit *al-Mūža wallat* (Die Welle ist zurück) wieder ein Stück auf Algerisch-Arabisch.⁴⁵⁷ Benaïssa zieht das Algerisch-Arabische seiner Muttersprache Berber vor, da es nicht nur die Verkehrssprache Algeriens darstellt, sondern für ihn aufgrund der Beeinflussung durch Berber, Schriftarabisch und Französisch auch die algerische Geschichte am besten repräsentiert.⁴⁵⁸ Darüber hinaus übersetzte er ein 1999 auf Französisch verfasstes Stück – *Les fils d'amertume* (Die Söhne der Bitternis) – dreizehn Jahre später ins Algerisch-Arabische.⁴⁵⁹

Der bekannte algerische Autor Rachid Boudjedra zählt Véronique Machelidon zufolge zu den wenigen maghrebinischen Autor*innen, die auf Arabisch und Französisch schreiben.⁴⁶⁰ Boudjedra wurde 1941 in Aïn Beida geboren und absolvierte seine Bildungslaufbahn sowohl in Algerien als auch in Frankreich.⁴⁶¹ Boudjedra schrieb zunächst auf Französisch und ging 1982 dazu über, auf Schriftarabisch zu schreiben. Dieser Wechsel erfolgte zu einem Zeitpunkt, als er sich dank seiner internationalen Bekanntheit auch auf Arabisch einen gewissen Schutz vor der Zensur erhoffen konnte.⁴⁶² In den 1990ern, als in Algerien islamistische Kräfte zunehmend an Bedeutung gewannen, wechselte er wieder zurück ins Französische.⁴⁶³ Boudjedra übersetzte nicht nur zwei Romane selbst ins Französische, sondern erstellte auch gemeinsam mit dem Übersetzer Antoine Moussali kollaborative Übersetzungen.⁴⁶⁴

Der Dichter Abdellatif Laabi wurde 1942 in Fes geboren. Obwohl seine Muttersprache Marokkanisch-Arabisch ist, wurde aufgrund der Kolonialgeschichte Französisch seine Bildungssprache. Damit entwickelte sich Französisch auch zu seiner literarischen Schaffenssprache. Dennoch bemühte er sich als Erwachsener darum, auch seine Kenntnisse des Schriftarabischen bis hin zur literarischen Ausdrucksfähigkeit zu perfektionieren.⁴⁶⁵ Seitdem er sich sowohl auf Französisch als auch Schriftarabisch kompetent fühlt, schreibt er seine Texte zuerst auf Französisch und übersetzt sie anschließend ins Schriftarabische. Die Übersetzungen nimmt er entweder selbst vor, oder führt sie in Zusammenarbeit mit Übersetzer*innen aus.⁴⁶⁶ Ebenfalls aus dem Maghreb stammt der Autor und Selbstübersetzer Amara Lakhous, der 1970 in Algerien geboren wurde. Als kritischer Journalist schwebte er im algerischen Bürgerkrieg

⁴⁵⁶ Vgl. Lusetti (2018): 124-125.

⁴⁵⁷ Vgl. Lusetti (2015-2016): 273-274.

⁴⁵⁸ Vgl. Lusetti (2015-2016): 278-279.

⁴⁵⁹ Vgl. Lusetti (2015-2016): 281-282.

⁴⁶⁰ Vgl. Machelidon (2013): 949.

⁴⁶¹ Vgl. Machelidon (2013): 949.

⁴⁶² Vgl. Machelidon (2013): 949, Zeliche (2005): 34-35, sowie Ghadie (2008): 53.

⁴⁶³ Vgl. Ghadie (2008): 56.

⁴⁶⁴ Vgl. Zeliche (2005): 35, zitiert in Machelidon (2013): 949, sowie Ghadie (2008): 54-55.

⁴⁶⁵ Vgl. Laabi (2016); und Laabi (2005): 107. Vgl. auch Kapitel 2.9 und 2.10.

⁴⁶⁶ Vgl. Laabi, zitiert in Casanova (1999): 351. Vgl. auch Kapitel 2.9 und 2.10.

der 1990er in Lebensgefahr. Wie viele andere algerische Intellektuelle erhielt auch er Todesdrohungen von islamistischen Gruppen. Als sich ihm 1995 eine berufliche Möglichkeit in Italien eröffnete, nutzte er daher die Chance, um zu emigrieren.⁴⁶⁷ Im italienischen Exil übersetzte er einige Werke aus dem Arabischen ins Italienische. Allerdings zieht sich diese Methode nicht durch das ganze Werk von Lakhous: Seinen dritten Roman *Divorzio all'islamica a viale Marconi* verfasste er direkt auf Italienisch.⁴⁶⁸ Darüber hinaus übersetzte er auch Texte aus dem Italienischen ins Arabische.⁴⁶⁹

Auch Waciny Laredj zählt zur Gruppe der algerischstämmigen Selbstübersetzer*innen.⁴⁷⁰ Laredj wurde 1954 in Tlemcen geboren, verbrachte aber zehn Jahre in Damaskus, wo er auch seine Hochschulbildung absolvierte. 1985 kehrte er nach Algerien zurück und begann, an der Universität von Algier zu unterrichten. Später ging er nach Frankreich ins Exil. Er übersetzte zwei Romane selbst aus dem Arabischen ins Französische.⁴⁷¹

Anders liegt der Fall beim marokkanischen Dichter Mohamed Serghini, der einen Gedichtband zur Stadt Fes auf Arabisch und Französisch verfasste. Die arabische Version trägt den Titel *Min 'a'lā qimam al-iḥtiyāl Fās* (Fes von den höchsten Gipfeln der List; erschienen 2001), die französische *Fès de la plus haute cime des ruses* (erschienen 2003). Wie Slimane Lamnaoui in seiner Analyse der beiden Versionen feststellt, kann in diesem Fall nicht von Original und Übersetzung gesprochen werden, da sich beide Texte aufeinander beziehen und auch die früher veröffentlichte arabische Ausgabe französische Textpassagen enthält. In diesem Fall liegt also ein bilinguales Werk vor, in dem die arabischen und französischen Texte Teile eines Ganzen bilden.⁴⁷²

Der letzte Autor dieser Stichprobe, Mohamed Tawfik, stammt aus Ägypten und geht zwei Karrieren nach: Einerseits arbeitet er als Diplomat für das ägyptische Außenministerium, andererseits schreibt er Kriminalromane. Zwei davon hat er selbst ins Englische übertragen: *Tifl šaqī ismuḥu 'antar* (Ein frecher Junge namens Antar) sowie *Fatāt al-halwā* (Zuckerlädchen).⁴⁷³

Diese Stichprobe ermöglicht nicht nur gewisse Rückschlüsse über die Direktionalität arabischer Selbstübersetzungen, sondern gibt auch Auskunft über die unterschiedlichen Motive sowie die

⁴⁶⁷ Vgl. Lusetti (2017): 112 sowie Esposito (2012): 418 und 420-421.

⁴⁶⁸ Vgl. Gjurčinova (2013): 5.

⁴⁶⁹ Vgl. Lusetti (2017): 110.

⁴⁷⁰ Auch Wāsīnī al-A'rağ.

⁴⁷¹ Vgl. Laredj (2010), letzter Zugriff am 05.02.2018.

⁴⁷² Vgl. Lamnaoui (2005): 111 und 114.

⁴⁷³ Vgl. Tawfik (2014).

Reflexionen arabischer Autor*innen zur Praxis der Selbstübersetzung. Diese Aspekte beleuchte ich in den folgenden Abschnitten genauer.

4.3 Erstsprachen, Direktionalität und sprachliche Hierarchien

*4.3.1 Erstsprachen der Autor*innen der Stichprobe*

Bei bilingualen Autor*innen, die in mehrsprachigen Umfeldern aufgewachsen sind, kann die Definition der Erstsprache durchaus diffizil sein. Wie Eva Gentes betont, können im Kontext von Selbstübersetzungen dabei auch unterschiedliche Kriterien herangezogen werden. Der Status der Erstsprache kann nicht nur der ersten mündlich, sondern auch der ersten schriftlich erworbenen oder der ersten Literatursprache zuerkannt werden. Schließlich entspricht in der subjektiven Wahrnehmung der Autor*innen die Erstsprache nicht immer der zeitlich als erstes erlernten Sprache.⁴⁷⁴ Da ich hier aber die Diskrepanz zwischen dem divergierenden literarischen Prestige der unterschiedlichen, in der multilingualen arabischen Welt verbreiteten Sprachen sichtbar machen will, definiere ich Erstsprache als die erste mündlich erlernte Sprache. Dabei unterscheide ich auch zwischen den arabischen Dialekten und dem Schriftarabischen.

Beim Blick auf die Kategorie Erstsprache fällt auf, dass keine*r der Autor*innen der Stichprobe Englisch, Französisch oder Italienisch als Erstsprache gelernt hat. Vielmehr handelt es sich bei den Erstsprachen um arabische Dialekte sowie Berbersprachen. All diese Sprachen sind kaum standardisiert und verorten sich definitiv an der Peripherie des Sprachenweltsystems. Um sie von – global gesehen – peripheren Sprachen zu unterscheiden, bezeichne ich sie in Folge als marginale Sprachen. Darüber hinaus schreibt nur eine einzige Autorin – Jalila Baccar – in ihrer Erstsprache, dem Tunesisch-Arabischen. Die Mehrheit der Autor*innen verfasst ihre Texte zuerst auf Schriftarabisch (sechs von zwölf) oder Französisch (ebenfalls sechs von zwölf). Keine*r aus der Gruppe der Autor*innen mit Berber als Erstsprache schreibt seine oder ihre Texte auch auf Berber;⁴⁷⁵ stattdessen fällt die Wahl auf Schriftarabisch, Französisch, Italienisch oder Algerisch-Arabisch.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Vgl. Gentes (2017): 134-135.

⁴⁷⁵ Das niedrige Prestige von gesprochenen Varietäten des Arabischen sowie Berbersprachen als Literatursprachen wurde auch im Interview mit Leila Abouzeid deutlich. Auf die Frage nach ihrer Meinung zu Literatur auf Marokkanisch-Arabisch und Berber antwortete sie, dass es sich dabei nur um gesprochene Sprachen handle. Es gäbe also keinen Grund, Literatur in diesen Sprachen zu verfassen. Interview mit Leila Abouzeid, 18.12.2017.

⁴⁷⁶ Obwohl hier nur zwölf Autor*innen untersucht werden, umfasst die Stichprobe mehr als zwölf Ausgangssprachen. Dies liegt daran, dass manche Autor*innen unterschiedliche Ausgangssprachen verwenden.

Dieser Befund spiegelt die sprachlichen Hierarchien innerhalb der arabischen Welt wider und stellt unter Beweis, dass die Dichotomie zwischen verschriftlichter „Hochsprache“ und oralen „Volksprachen“ für den arabischen Literaturbetrieb fundamental ist. Gesprochene Varietäten des Arabischen und die Berbersprachen verfügen über wenig Prestige als Literatursprache; ganz besonders in Bezug auf das Genre des Romans.⁴⁷⁷ Nur bei Theaterstücken, die in der Regel durch ein weit höheres Maß an Oralität gekennzeichnet sind, gilt die Verwendung von gesprochenem Arabisch als angemessen.⁴⁷⁸ Nicht zuletzt deswegen verfassen Jalila Baccar und Slimane Benaïssa ihre Stücke auf Tunesisch-Arabisch und Algerisch-Arabisch bzw. Französisch.

4.3.2 *Direktionalität der Selbstübersetzungen*

Direktionalität befasst sich in der Translatologie meist mit der Frage, ob Übersetzer*innen in ihre oder aus ihrer Erstsprache übersetzen.⁴⁷⁹ Im Zusammenhang mit Selbstübersetzung kann sich Direktionalität darüber hinaus darauf beziehen, in welcher Sprache ein Text zuerst verfasst wurde. Dies kann allerdings nur dann eindeutig bestimmt werden, wenn die beiden oder mehreren Versionen eines Textes nacheinander entstanden sind.⁴⁸⁰

Die meisten Autor*innen dieser Stichprobe stellen ihre Werke zunächst in einer Sprache fertig und übertragen sie dann in eine zweite Sprache. Derartige Selbstübersetzungen werden in der Literatur analog zum Dolmetschen als konsekutiv bezeichnet.⁴⁸¹ Eva Gentes verwendet dafür auch den Begriff „zeitversetzte Selbstübersetzungen“.⁴⁸² Manche Autor*innen, wie etwa Muhammad Tawfik, kehren allerdings nach der Übersetzung noch einmal zum Ausgangstext zurück und nehmen dort noch einmal Änderungen vor.⁴⁸³ Dies zeigt, dass die Tätigkeit des Übersetzens auch eine intensive (Neu)Lektüre und (Neu)Interpretation eines Textes beinhaltet und ganz allgemein einen Überarbeitungsprozess darstellt, bei dem unter Umständen neue Ideen und Änderungswünsche entstehen. Wie auch Gentes betont, können bei Selbstübersetzungen also Wechselwirkungen zwischen den beiden Versionen auftreten.

⁴⁷⁷ Vgl. Meyer (2001): 11.

⁴⁷⁸ Vgl. Horvat (2014): 211.

⁴⁷⁹ Vgl. Beeby Lonsdale (1998): 63-64.

⁴⁸⁰ Vgl. Gentes (2017): 132.

⁴⁸¹ Vgl. Grutman (2009): 257.

⁴⁸² Vgl. Gentes (2017): 132.

⁴⁸³ Vgl. Tawfik (2014).

Im Gegensatz zu Fremdübersetzungen ist es bei der Selbstübersetzung also möglich, dass beide Versionen anteilig zum Ausgangs- oder Zieltext werden und somit auf der Ebene des Einzelwerks eine bidirektionale Übersetzung vorliegt.⁴⁸⁴

Noch stärker können die Wechselwirkungen bei synchronen Selbstübersetzungen ausfallen, d.h. wenn Autor*innen ihre Texte gleichzeitig in zwei Sprachen verfassen. Als synchrone Selbstübersetzungen sind etwa die arabisch-französischsprachigen Gedichte von Mohammed Serghini einzustufen.⁴⁸⁵ Bei derartigen Arbeitsweisen stoßen die Begriffspaare Original und Übersetzung bzw. Ausgangs- und Zieltext an ihre Grenzen. Wie Slimane Lamnaoui argumentiert, macht es in so einem Fall mehr Sinn, von zwei Versionen zu sprechen, die sich gegenseitig ergänzen.⁴⁸⁶

Im Hinblick auf die Direktonalität der Selbstübersetzungen dieser Stichprobe zeigt sich, dass Schriftarabisch und Französisch als Zielsprache von jeweils fünf Autor*innen gleichauf liegen. Danach folgt Englisch als Zielsprache von vier Autor*innen. Marginale Sprachen, die nur eine sehr geringe zentripetale Kraft entfalten können, scheinen nicht als Zielsprachen der Selbstübersetzungen auf. Eine Ausnahme davon stellt lediglich Slimane Benaïssas Selbstübersetzung ins Algerisch-Arabische dar. Dass Französisch als Zielsprache knapp vor Englisch liegt, ist auch dem Umstand geschuldet, dass acht Autor*innen der Stichprobe aus dem Maghreb stammen (Abouzeid, Baccar, Benaïssa, Boudjedra, Laabi, Lakhous, Laredj, Serghini); die anderen vier aus dem Maschrek (Abodehman, Antoon, Attar, Tawfik). Erwartungsgemäß wählen die Selbstübersetzer*innen aus dem Maghreb eher Französisch als Zielsprache, die im Maschrek dagegen eher Englisch.

Leila Abouzeid stellt hier eine Ausnahme dar; die Beweggründe für diese Entscheidung werden in Kapitel 6.1 genauer besprochen. Italienisch als Zielsprache bei Lakhous erklärt sich durch seine Emigration nach Italien.

*4.3.3 Direktonalität der Selbstübersetzer*innen*

Abgesehen von der Direktonalität einzelner selbstübersetzter Werke kann auch die Direktonalität im Gesamtwerk von Selbstübersetzer*innen in den Blick genommen werden. So unterscheiden sich bilinguale Autor*innen, die auf zwei Sprachen schreiben und sich zwischen diesen Sprachen regelmäßig selbst übersetzen, von Autor*innen, die grundsätzlich in einer Sprache schreiben, und nur vereinzelte Werke selbst in eine zweite Sprache übertragen.

⁴⁸⁴ Vgl. Gentes (2017): 132.

⁴⁸⁵ Vgl. Lamnaoui (2005): 109-117. Vgl. hierzu auch Hokenson & Munson (2007): 3-4.

⁴⁸⁶ Vgl. Lamnaoui (2005): 111.

Gentes schlägt vor, diesen Unterschied mit den Begriffen unidirektionale versus bidirektionale Selbstübersetzer*innen zu fassen.⁴⁸⁷

Zur Gruppe der bidirektionalen Selbstübersetzer*innen zählen in dieser Stichprobe ausschließlich Autor*innen aus den Ländern des Maghreb, nämlich Rachid Boudjedra, Amara Lakhous, Mohamed Serghini, Benaïssa Slimane und Waciny Laredj. Gerade Boudjedra hat im Laufe seiner literarischen Karriere zumindest zweimal zwischen Französisch und Arabisch gewechselt und mehrere Werke in beide Richtungen übersetzt.⁴⁸⁸ Nicht zuletzt argumentiert Pascale Casanova am Beispiel von Boudjedra, dass Zweisprachigkeit die Grenzen zwischen zwei Sprachen brüchig werden lässt und bilinguale Autor*innen ermutigt, sich beständig zwischen den beiden Sprachen hin- und herzubewegen.⁴⁸⁹

Der Anteil der Selbstübersetzungen am Gesamtwerk kann sowohl bei uni- als auch bidirektionalen Selbstübersetzer*innen variieren: wie die Beispiele dieser Stichprobe zeigen, zieht sich die Praxis des Selbstübersetzens nicht notwendigerweise durch das gesamte Werk der jeweiligen Autor*innen.

4.3.4 *Zentripetale Direktonalität von Selbstübersetzungen?*

In einem Artikel zu Selbstübersetzungen in der Frankophonie aus dem Jahr 2015 argumentierte Grutman, dass Selbstübersetzungen einer zentripetalen Logik folgen würden.⁴⁹⁰ Grundsätzlich trifft dies auch auf die hier untersuchten Beispiele zu: Fast alle Autor*innen dieser Stichprobe (mit Ausnahme von Abodehman und Laabi) haben zumindest eines ihrer Werke in eine Sprache, die im Sprachenweltsystem einen zentralere Position als die Sprache des Ausgangstextes einnimmt, übersetzt.

Autor*in	Herkunftsland	Ausgangssprache	Zielsprache	Direktonalität
Abodehman, Ahmed	Saudi-Arabien	Französisch	Schriftarabisch	zentrifugal
Abouzeid, Leila	Marokko	Schriftarabisch	Englisch	/
Antoon, Sinan	Irak	Schriftarabisch	Englisch	zentripetal
Attar, Samar	Syrien	Schriftarabisch	Englisch	zentripetal
Baccar, Jalila	Tunesien	Tunesisch-Arabisch	Französisch	zentripetal
Benaïssa, Slimane	Algerien	Algerisch-Arabisch/Französisch	Französisch/Algerisch-Arabisch	zentripetal/zentrifugal
Boudjedra, Rachid	Algerien	Schriftarabisch/Französisch	Französisch/Schriftarabisch	zentripetal/zentrifugal

⁴⁸⁷ Vgl. Gentes (2017): 134.

⁴⁸⁸ Gjurčinova (2013): 5; sowie Ghadie (2008): 53-56.

⁴⁸⁹ Casanova (1999): 364-365.

⁴⁹⁰ Grutman (2015): 7.

Laabi, Abdellatif	Marokko	Französisch	Schriftarabisch	zentrifugal
Lakhous, Amara	Algerien	Schriftarabisch/Italienisch	Italienisch/Schriftarabisch	zentripetal/zentrifugal
Laredj, Waciny	Algerien	Schriftarabisch/Französisch	Französisch/Schriftarabisch	zentripetal/zentrifugal
Serghini, Mohamed	Marokko	Schriftarabisch/Französisch	Französisch/Schriftarabisch	zentripetal/zentrifugal
Tawfik, Mohamed	Ägypten	Schriftarabisch	Englisch	zentripetal

Die Dominanz der zentripetalen Kräfte fällt allerdings weniger stark aus, als dies die Dynamik des Sprachenweltsystems vermuten lassen würde. Es finden sich nicht wenige Beispiele für Reterritorialisierungen, d.h. Werke, die von arabischen Autor*innen zuerst in einer zentraleren Zweit- oder Drittsprache verfasst und dann ins Arabische übersetzt wurden. Durch derartige Rückübersetzungen restituieren die Autor*innen nach der Definition Grutmans ihre Texte an das Umfeld, das sie zu beschreiben suchen.⁴⁹¹

Dies trifft bei vielen maghrebinischen Autor*innen zu (Benaïssa, Boudjedra, Laabi, Lakhous, Laredj, Serghini). Auch Abodehmans Übersetzung von *La Ceinture* ins Schriftarabische gehört zur Kategorie der Reterritorialisierungen.

Dadurch wird deutlich, dass die Dynamik des Weltsystems des Übersetzens nicht ausreicht, um Motive für Selbstübersetzungen zu erklären. Vielmehr spielen persönliche bzw. biographische Faktoren, politische Überzeugungen und kulturelle Zugehörigkeiten ebenso eine wichtige Rolle. Darauf gehe ich in Abschnitt 5.5 und 5.6 genauer ein.

4.3.5 *Endogene versus exogene Selbstübersetzer*innen*

Neben der Unterscheidung zwischen uni- und bidirektionalen Selbstübersetzer*innen soll hier auch eine Einteilung nach der von Grutman 2013 vorgeschlagenen Kategorisierung vorgenommen werden.⁴⁹² Diese beruht auf zwei Gegensatzpaaren: endogen und exogen sowie symmetrisch und asymmetrisch. Mit dem Begriff endogen (oder im Original *endogenous*) bezeichnet Grutman Selbstübersetzer*innen, die aus einem bi- oder multilingualen Umfeld – wie etwa dem Maghreb – stammen.⁴⁹³ Die Bezeichnung exogen (oder *exogenous*) trifft dagegen auf jene Autor*innen zu, bei denen die Praxis des Schreibens in einer neuen Sprache mit ihrer Emigration in ein Umfeld, in dem die Zielsprache ihrer Selbstübersetzungen dominiert, zusammenfällt. Dies trifft z.B. auf bekannte Selbstübersetzer*innen wie Samuel Beckett oder Vladimir Nabokov zu. Sie hatten sich in ihrer Heimat bereits als Autoren etabliert und begannen

⁴⁹¹ Vgl. Grutman (2016): 62. Santoyo dagegen spricht von *autotraducción directa* (aus der Erstsprache) und *autotraducción inversa* (in die Erstsprache). Vgl. Santoyo 2013: 213.

⁴⁹² Siehe auch Kapitel 1.

⁴⁹³ Vgl. Grutman (2013): 71-72.

erst, ihre Werke ins Englische oder Französische zu übersetzen, als das neue sprachliche Umfeld – in ihrem Fall die USA und Frankreich – dies erforderlich oder erstrebenswert machte.⁴⁹⁴

Den Gegensatz zwischen endogen und exogen kombiniert Grutman mit den Antonymen symmetrisch und asymmetrisch.⁴⁹⁵ Hier bezieht er sich auf das Verhältnis zwischen zwei Sprachen im Sprachenweltsystem; genauer gesagt, im Weltsystem des Übersetzens. Denn die Position einer Sprache im Weltsystem im Allgemeinen korreliert wie erwähnt nicht notwendigerweise mit ihrer Position im globalen Übersetzungsbetrieb.⁴⁹⁶

Aus der Kombination dieser beiden Gegensatzpaare ergeben sich also vier Arten von Selbstübersetzungen:

- symmetrische endogene Selbstübersetzungen
- asymmetrische endogene Selbstübersetzungen
- symmetrische exogene Selbstübersetzungen
- asymmetrische exogene Selbstübersetzungen

Um eine Kategorisierung der hier besprochenen Selbstübersetzungen vorzunehmen, muss also die Position einer Sprache im Weltsystem des Übersetzens bestimmt werden. Ich folge hier der Einteilung von Heilbron, der Englisch als hyperzentrale, Französisch als zentrale, Italienisch als semiperipherie und Arabisch als peripherie Sprache einstuft.⁴⁹⁷ Aufgrund der peripheren Position des Schriftarabischen – und noch viel mehr der gesprochenen Varietäten des Arabischen – im Weltsystem des Übersetzens kann keine der hier untersuchten Selbstübersetzungen als symmetrisch bezeichnet werden. Bei der vorliegenden Stichprobe handelt es sich also nur um asymmetrische endogene bzw. asymmetrische exogene Selbstübersetzungen.

Darüber hinaus lassen sich nicht alle Autor*innen der Stichprobe in die Kategorien von Grutman einordnen. Die Beispiele machen somit die Vielfalt der Praxis literarischer Selbstübersetzungen sichtbar.

Autor*in	Herkunftsland	Erstsprache	Aus.	Ziel.	exogen/endogen
Abodehman, Ahmed	Saudi-Arabien	Saudisch-Arabisch	Französisch	Schriftarabisch	exogen
Abouzeid, Leila	Marokko	Marokkanisch-Arabisch	Schriftarabisch	Englisch	/

⁴⁹⁴ Vgl. Grutman (2013): 71.

⁴⁹⁵ Vgl. Grutman (2013): 71 sowie Grutman (2011).

⁴⁹⁶ Vgl. Grutman (2013): 73, sowie Kapitel 3.3.

⁴⁹⁷ Vgl. Heilbron (1999): 434.

Antoon, Sinan	Irak	Irakischi-Arabisch	Schriftarabisch	Englisch	exogen, aber amerikanische Mutter
Attar, Samar	Syrien	Syrisch-Arabisch	Schriftarabisch	Englisch	exogen
Baccar, Jalila	Tunesien	Tunesisch-Arabisch	Tunesisch-Arabisch	Französisch	endogen
Benaïssa, Slimane	Algerien	Berber	Algerisch-Arabisch/Französisch	Französisch/Algerisch-Arabisch	endogen, aber Emigration nach Frankreich
Boudjedra, Rachid	Algerien	Algerisch-Arabisch	Algerisch-Arabisch/Französisch	Französisch/Algerisch-Arabisch	endogen, aber Emigration nach Frankreich, später Marokko, danach Rückkehr nach Algerien
Laabi, Abdellatif	Marokko	Marokkanisch-Arabisch	Französisch	Schriftarabisch	endogen, aber Emigration nach Frankreich
Lakhous, Amara	Algerien	Berber	Algerisch-Arabisch/Italienisch	Italienisch/Algerisch-Arabisch	exogen
Laredj, Waciny	Algerien	Berber	Schriftarabisch/Französisch	Französisch/Schriftarabisch	endogen, aber Emigration nach Frankreich
Serghini, Mohamed	Marokko	Marokkanisch-Arabisch	Schriftarabisch/Französisch	Französisch/Schriftarabisch	endogen, aber Studium in Frankreich
Tawfik, Mohamed	Ägypten	Ägyptisch-Arabisch	Schriftarabisch	Englisch	exogen

Grundsätzlich fallen die meisten Autor*innen aus dem Maghreb eher in die endogene Gruppe (Baccar, Benaïssa, Boudjedra, Laabi, Laredj, Serghini). Damit überlappen sich die Klassifizierungen bidirektional und endogen weitgehend.

Allerdings verschwimmen beim Großteil (Benaïssa, Boudjedra, Laabi, Laredj, Serghini) aufgrund von Studienaufenthalten in oder Emigration nach Frankreich die Grenzen zwischen endogen und exogen. Amara Lakhous dagegen kann eindeutig als exogener Selbstübersetzer bezeichnet werden, da er erst nach seiner Emigration nach Italien Italienisch zu lernen begann.⁴⁹⁸

Im Fall von Leila Abouzeid stoßen die Kategorien von Grutman an ihre Grenzen. Abouzeid wuchs zwar im multilingualen Kontext Marokkos auf; dort spielte aber die Zielsprache ihrer Selbstübersetzungen, das Englische, keine nennenswerte Rolle. Zwar absolvierte sie einen Studienaufenthalt in den USA, doch kehrte sie danach nach Marokko zurück, weshalb also die Selbstübersetzung ins Englische nicht durch ihr Umfeld erforderlich gemacht wurde. Insofern trifft weder eine Kategorisierung als endogene noch als exogene Selbstübersetzerin genau auf sie zu.

⁴⁹⁸ Vgl. Grutman (2018): 3.

Die Autor*innen aus dem Maschrek fallen grundsätzlich eher in die exogene Kategorie. Einen Grenzfall stellt allerdings Sinan Antoon dar, der sich zwar erst nach seiner Emigration in die USA selbst ins Englische übersetzte, aber aufgrund seiner englischsprachigen Mutter schon eine frühere Verbindung zum Englischen aufweist.

4.4 Motive der Selbstübersetzung

Zitate berühmter Selbstübersetzer wie Samuel Beckett oder Vladimir Nabokov zeigen, dass die Tätigkeit der Selbstübersetzung keineswegs stets als Vergnügen empfunden wird: Während Nabokov das Übersetzen seiner eigenen Texte als “sorting through one’s own innards, and then trying them on for size like a pair of gloves” beschreibt,⁴⁹⁹ spricht Beckett von “the wastes and wilds of self-translation.”⁵⁰⁰ Darüber hinaus führt Gentes in ihrer Dissertation zahlreiche Aussagen von romanischsprachigen Autor*innen an, die Selbstübersetzung als langweilige, mühselige oder schwierige Erfahrung beschreiben.⁵⁰¹

Was also motiviert die oben genannten arabischen Autor*innen zur Selbstübersetzung ihrer Werke?

Die im folgenden Abschnitt gesammelten Positionen beschränken sich nicht ausschließlich auf die zwölf Autor*innen aus der Stichprobe, sondern beziehen zu Vergleichszwecken auch zusätzliche Beispiele aus dem arabischsprachigen Kontext ein. Nachdem dem Vorbild von Maria Alice Antunes, Elizabete Manterola Agirrezabalaga und Eva Gentes unterscheide ich dabei zwischen intrinsischen (also solche, die mit den Autor*innen in Verbindung stehen) und extrinsischen Motiven (solche, die mit dem Buchmarkt oder dem literarischen und kulturellen Feld in Verbindung stehen).⁵⁰²

4.5 Intrinsische Motive der Selbstübersetzung

4.5.1 Kontrolle über den Text, Selbstübersetzung als Reaktion auf Übersetzung und autobiographisches self-fashioning

Es existieren zahlreiche Metaphern, die Übersetzer*innen mit dem Vorwurf konfrontieren, Originaltexte nicht getreu wiederzugeben. Die Ähnlichkeit zwischen dem italienischen Begriffspaar *traduttore* (Übersetzer) und *traditore* (Verräter) wurde immer wieder zum Anlass genommen, Übersetzer*innen mit Verräter*innen in Zusammenhang zu bringen. In der französischen Literaturgeschichte ist von den *belles infidèles* die Rede und einem weiteren

⁴⁹⁹ Zitiert in Beaujour (1989): 90.

⁵⁰⁰ Zitiert in Cohn (1961): 617.

⁵⁰¹ Vgl. Gentes (2017): 104-108.

⁵⁰² Vgl. Antunes (2013): 47; Manterola Agirrezabalaga (2014): 79; Gentes (2017): 113.

Allgemeinplatz zufolge seien Übersetzungen sowie Liebhaberinnen entweder schön oder treu, aber nie beides zugleich.⁵⁰³

Insofern verwundert es nicht, dass auch manche Autor*innen dieses Misstrauen gegenüber Übersetzer*innen teilen und die Übersetzung ihres Textes selbst in die Hand nehmen. Als Beispiel sei hier die Übersetzung des im Jahr 1967 vom bekannten marokkanischen Philosophen Abdallah Laroui veröffentlichten französischsprachigen Werk *L'idéologie arabe contemporaine* (die zeitgenössische arabische Ideologie) genannt.⁵⁰⁴ Dieses Werk wurde unter unklaren Umständen im Libanon ins Arabische übersetzt – Laroui deutet nur an, dass sein Einverständnis für die Übersetzung nicht eingeholt wurde.⁵⁰⁵ Jedenfalls zeigte sich Laroui mit der Qualität der allographen Übersetzung so unzufrieden, dass er das Werk selbst ins Arabische übersetzte und seine arabische Selbstübersetzung 1995 veröffentlichte. In der Einleitung dazu verfasste er eine Polemik gegen die zeitgenössischen arabischen Übersetzer*innen und bezichtigte sie, schlampig, ungenau und unverantwortlich zu übersetzen. Darüber hinaus betonte er, dass im Fall von *L'idéologie arabe contemporaine* seines Erachtens nicht weniger als 145 Begriffe vom Übersetzer völlig falsch verstanden und übertragen wurden. Laroui führt dabei Beispiele an, die nachvollziehbar machen, dass der nicht namentlich genannte Übersetzer nicht immer adäquate Übersetzungen vorgenommen hat.⁵⁰⁶ Der Fokus soll hier aber nicht auf den an einen anonymen arabischen Übersetzer gerichteten Schuldzuweisungen liegen.

Vielmehr zeigt Laroui in der Einleitung seiner Selbstübersetzung spannende translatologische Fragen auf. Einerseits weist er auf die Schwierigkeiten hin, die beim Übersetzen wissenschaftlicher oder philosophischer Begriffe wie etwa Entfremdung, Objektivität oder Komplexität ins Arabische auftreten.⁵⁰⁷ Andererseits macht seine Polemik indirekt auf die prekären und schwierigen Umstände, in denen arabische Übersetzer*innen arbeiten, aufmerksam. Diese Themen würden eine eingehendere Diskussion verdienen, doch soll hier vor allem ein weiterer Aspekt beleuchtet werden: Das nachvollziehbare Anliegen von Autor*innen, dass ihre Texte, auf die sie in der Regel viel Zeit und Mühe verwendet haben, auf adäquate und respektvolle Weise in eine andere Sprache übertragen werden.⁵⁰⁸

⁵⁰³ Vgl. Chamberlain (2000): 315, sowie Rockwell-Ludington (2013): 93.

⁵⁰⁴ Auch 'Abdallah al-'Arawī.

⁵⁰⁵ Vgl. Laroui (1995): 8.

⁵⁰⁶ Vgl. Laroui (1995): 8.

⁵⁰⁷ Vgl. Laroui (1995): 8-9.

⁵⁰⁸ Ich möchte an dieser Stelle noch einmal betonen, dass es mir hier in keiner Weise darum geht, die anspruchsvolle Arbeit von Übersetzer*innen herabzuwürdigen oder einem ganzen Berufsstand pauschal die Professionalität abzusprechen. Vielmehr soll hier die Perspektive von Autor*innen, die Übersetzungen mit einem gewissen Misstrauen gegenüberstehen, beleuchtet werden.

Im Fall von *L'idéologie arabe contemporaine* motivierte die – zumindest in den Augen von Abdallah Laroui – unzureichende Übersetzung den Autor also dazu, das Werk ein zweites Mal – und diesmal selbst – zu übersetzen.

Gewisse Parallelen, aber auch deutliche Unterschiede weist die Auseinandersetzung zwischen Marilyn Booth und Raja al-Sanea rund um die Übersetzung von *Banāt ar-Riyād* ins Englische auf. Die Arabistin und Literaturwissenschaftlerin Marilyn Booth erhielt den Auftrag, den 2007 auf Arabisch erschienenen Roman ins Englische zu übersetzen und bemühte sich eigenen Angaben zufolge um eine respektvolle, ausgangssprachlich orientierte Übersetzungsstrategie.⁵⁰⁹

Im Unterschied zu Larouis *Idéologie arabe contemporaine* wurde die Übersetzung bei *Banāt ar-Riyād* also auf regulärem Weg und mit Einverständnis der Autorin in die Wege geleitet.

Die Autorin al-Sanea und der Verlag (Penguin Books) zeigten sich allerdings mit der von Booth verfassten englischen Version unzufrieden. In Folge erhielt al-Sanea vom Verlag die Erlaubnis, Booths englischen Text im Alleingang zu edieren. Booth wurde abschließend nur vor die Wahl gestellt, ob ihr Name auf der englischen Ausgabe erscheinen sollte oder nicht.⁵¹⁰ Nachdem Booth dem mehr oder minder notgedrungen zustimmte, erschien der englische Text mit dem Zusatz “Translated by Rajaa Alsanea and Marilyn Booth.”⁵¹¹

Wie Booth aber in einem 2008 veröffentlichten Artikel betont, hält sie die von Al-Sanea und Penguin produzierte Version für unzureichend und kritisiert, dass dabei die Sprache des Originals über Gebühr geglättet und entpolitisirt wurde. Laut Booth werden in der englischen Version nicht nur die Bezüge zur lokalen, saudi-arabischen Jugendkultur neutralisiert, sondern auch die genderpolitischen Aspekte heruntergespielt, um eine möglichst leichte Kost für die Leser*innen in der Zielsprache zu erzeugen.⁵¹²

Welche Version als adäquatere Übersetzung empfunden wird, stellt letztendlich eine subjektive Wertung dar. Da außerdem Penguin auf meine Anfragen, die von Booth produzierte Version zur Verfügung zu stellen, nicht reagiert hat, kann ich hier auch keine Vergleiche vornehmen. Wie Booth selbst argumentiert, wirft diese Auseinandersetzung zwischen Autorin und Übersetzerin allerdings die Frage auf, wer die Autorität über den übersetzten Text bestitzt und ob eine Übersetzung für sich alleine steht, oder nur als Schatten des Originals ihre Daseinsberechtigung hat. Booth kommt dabei zu folgendem Schluss:

⁵⁰⁹ Vgl. Booth (2008): 200. Für eine Diskussion von ausgangs- und zielsprachlichen Übersetzungsstrategien siehe Kapitel 5.

⁵¹⁰ Vgl. Booth (2008): 201.

⁵¹¹ Vgl. Al-Sanea (2007).

⁵¹² Vgl. Al-Sanea (2007): 201-204.

This situation raises questions of authority as it reveals clashing concepts of translation. Shouldn't the author of the original text have the ultimate say? Well, no: the translation is the translator's text, as most translated authors recognize and respect. Yet if the author wants to rewrite, isn't that permissible? Well, yes. Where are the boundaries between the translator's authority and the translator-author's authority? ("Authority" here in its acquired meaning also returns us to "authority").⁵¹³

Der Umstand, dass Booth über den von ihr verfassten Text nach wie vor nicht frei verfügen kann – der Verlag hält die Rechte dafür – macht deutlich, dass Übersetzer*innen rechtlich deutlich schlechter gestellt sind als Autor*innen.⁵¹⁴ Darüber hinaus zeigt die Kontroverse rund um die englische Übersetzung von *Banāt ar-Riyād*, dass der Fokus auf die Hierarchie zwischen westlichen Übersetzer*innen und Texten aus dem globalen Süden, der in manchen postkolonialen Zugängen zur literarischen und kulturellen Übersetzung dominiert, zu kurz greift.⁵¹⁵ Ebenso stellt Booth am Ende ihres Artikels die berechtigte Frage, ob Übersetzer*innen tatsächlich nicht nur auf respektvolle, ethische und kultursensible Weise mit dem Originaltext umgehen sollen, sondern auch zusätzlich darauf Rücksicht nehmen müssen, wie Autor*innen in der Zielsprache gelesen und damit auch gesehen werden wollen.⁵¹⁶

Meines Erachtens fällt es in den Kompetenzbereich professioneller Übersetzer*innen, die Übersetzung im Einklang mit einer nach bestem Wissen und Gewissen vorgenommenen Interpretation des Originaltextes zu erstellen, selbst wenn die Art und Weise, wie Autor*innen ihre eigenen Texte interpretieren oder übersetzen würden, unter Umständen davon abweicht. Wie die obigen Beispiele zeigen, kann es dabei aber durchaus zu Konflikten mit den Autor*innen kommen.

Die Tatsache, dass Autor*innen bei einer Selbstübersetzung genau diesen Unsicherheitsfaktor minimieren und mehr Kontrolle darüber behalten, wie ihre Texte in einer bestimmten Zielsprache erscheinen, scheint damit auch ein wichtiges Motiv für Selbstübersetzung zu sein. Gleichzeitig ist hier anzumerken, dass sich diese Kontrolle nur auf den übersetzten Text erstreckt; Selbstübersetzer*innen können zwar Übersetzungsentscheidungen bewusst treffen, wissen aber letztendlich auch nicht genau, wie der übersetzte Text dann tatsächlich in der Zielkultur gelesen und rezipiert wird. Trotz dieser Einschränkung ergibt sich aus dem Akt der

⁵¹³ Booth (2008): 201.

⁵¹⁴ Vgl. E-Mailkorrespondenz zwischen Marilyn Booth und mir, 20. Jänner 2018.

⁵¹⁵ Vgl. Booth (2008): 209.

⁵¹⁶ Vgl. Booth (2008): 210.

Selbstübersetzung auch ein selbstermächtigendes Potential, das – vor allem bei autobiographischen oder autofikionalen Texten – ein autobiographisches *self-fashioning* einschließt. Damit meine ich, dass Autor*innen bei Selbstübersetzungen bewusster entscheiden können, welches Bild sie von sich als Autor*in bzw. von ihrer Biographie entwerfen möchten. Bei der Untersuchung der in diesem Abschnitt diskutierten Autor*innen und Texten bin ich an verschiedenen Stellen auf das Motiv der Kontrolle über den Text gestoßen. Als ich Sinan Antoon im April 2017 zu einem Interview traf, interessierte mich unter anderem die Frage, warum er nur einen seiner Romane – *Wahdahā šağarat ar-rummān* – aus dem Arabischen ins Englische übersetzt hatte. Zum einen gab er an, dass er sich diesem Roman und seinen Charakteren sehr verbunden fühlte und er daher durch die Selbstübersetzung mehr Zeit mit ihnen verbringen konnte, bevor er das Werk abschloss: “I was so invested in this novel and its atmosphere and there’s always a post-partum depression after you finish a work. And so that’s part of it – I missed the characters.”

Zum anderen hatte er Bedenken, die Übersetzung in die Hände einer anderen Person zu geben, weil der Roman nicht nur zahlreiche Passagen im irakischen Dialekt enthält, sondern auch Referenzen zur Poesie, islamischen Tradition und Geschichte.

[...] then frankly, because the dialogue, you know, is all in the Iraqi dialect, and all these references to poetry and to Islamic tradition and history that frankly, without sounding arrogant I was afraid to...that having someone else do it would be unsatisfactory and I then I would end up doing a lot of the editing.⁵¹⁷

Wie Antoon selbst sagte, befürchtete er also, dass eine allographie Übersetzung unzufriedenstellend werden und einen zeitaufwendigen Überarbeitungsprozess seinerseits erfordern könnte.

Deutlich wird der Wunsch nach Kontrolle über den Text gepaart mit einem gewissen Misstrauen der Übersetzung gegenüber auch in Aussagen des ägyptischen Selbstübersetzers Muhammad Tawfik. Er beschreibt, dass er der Vorstellung, sein Werk in die Hände von Übersetzer*innen zu geben, kritisch gegenübersteht.

⁵¹⁷ Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

I know that a lot will get lost in translation and I would like to control that a little bit. I am worried that a translator would miss a lot of hints, the very small things that are pointing to that main thing that is never actually written about.⁵¹⁸

Die Kontrolle über den Text zu behalten, kann gerade dann ein wichtiges Anliegen sein, wenn ein Text Autor*innen besonders am Herzen liegt oder sehr eng mit der persönlichen Lebensgeschichte verbunden ist. Dies trifft im Fall von Abodehmans *La Ceinture* oder *al-Hizām* zu. Als ein saudisches Verlagshaus Abodehman dazu aufforderte, jemanden für die Übersetzung ins Arabische vorzuschlagen, entschloss er sich, diese Aufgabe selbst zu übernehmen. Denn der autobiographische Roman sei so persönlich, dass er ihn keinem Dritten anvertrauen wollte: « Or, qui pouvait traduire mon âme, à part moi-même ! » (Nun, wer konnte meine Seele übersetzen, außer mir selbst!).⁵¹⁹

Ganz ähnlich beschreibt das der katalanische Dichter Palau i Fabre, der für eine bilinguale Ausgabe eines Gedichtbandes einen Übersetzer ins Spanische finden sollte: “Faced with the job of finding a translator, I spent a long time procrastinating. In whose hands would I place this offspring of mine, fruit of my innermost soul and efforts...”⁵²⁰ Schlussendlich entschied auch er sich, die Übersetzung selbst in die Hand zu nehmen.⁵²¹

Anhand der Aussagen von Abodehman und i Fabre wird deutlich, dass die beiden Autoren ihre Werke als Spiegelbild ihrer Seele bzw. als persönlichen Ausdruck ihres Innenlebens betrachten. Die Praxis der Selbstübersetzung erlaubt es ihnen, dieses Spiegelbild demnach auch in einer zweiten Sprache nach eigenem Dafürhalten zu gestalten.

4.5.2 *Fortführung zweier oder mehrerer sprachlicher, literarischer und kultureller Traditionen*

Autor*innen, die sich selbst übersetzen, beherrschen in der Regel nicht nur zumindest zwei Literatursprachen auf hohem Niveau, sondern sind auch in den entsprechenden sprachlichen, literarischen und kulturellen Traditionen verwurzelt. Selbstübersetzung kann dementsprechend aus dem Bedürfnis erwachsen, diesen unterschiedlichen Traditionen gerecht zu werden bzw. sie fortzuführen. Dieser Umstand scheint gerade bei Migrationsautor*innen eine entscheidende Rolle zu spielen. Jan Walsh Hokenson argumentiert anhand einer Studie zur Geschichte der

⁵¹⁸ Meerman (2016).

⁵¹⁹ Abodehman im Interview mit Angeline Joyet und Eloïse Brezault (2006).

<http://crdp.ac-paris.fr/parcours/index.php/category/abodehman?paged=4>, letzter Zugriff am 15.04.2020.

⁵²⁰ Zitiert in Santoyo (2010): 21.

⁵²¹ Vgl. Santoyo (2010): 21.

Selbstübersetzung, dass ihr zentrales Motiv darin bestehe, “to remain in active relationship with the first literary language, its legacies and its [sic!] readers.”⁵²²

Oder, wie Gentes es auch in Bezug auf Migrationsautor*innen beschreibt: „In beiden Sprachen zu schreiben, bedeutet für diese Schriftsteller der [sic!] Versuch, sich die Fremdsprache zu erobern und sich gleichzeitig die Erstsprache zu bewahren [...]“⁵²³

Laredj beschreibt seine Verwurzelung in den arabischen und französischen Literaturtraditionen mit dem Gefühl, doppelköpfig zu sein: « En étant dans deux langues, je suis dans deux traditions d’écritures très différentes et j’ai souvent ce sentiment d’être bicéphale » (Indem ich mich in zwei Sprachen bewege, befindet sich mich in zwei sehr unterschiedlichen Schreibtraditionen und ich habe häufig das Gefühl, doppelhäuptig zu sein.).⁵²⁴

Dieser Aspekt wird auch von Amara Lakhous angesprochen, der in Algerien bereits auf Arabisch publiziert hatte und sich dann im italienischen Exil entschloss, sowohl bereits veröffentlichte Werke auf Italienisch zu übersetzen, als auch neue Texte zuerst auf Arabisch zu verfassen und dann ins Italienische zu übertragen. Diese Vorgangsweise erlaubt es ihm, mit der arabischen Sprache und Literatur sowie seinem Heimatland in Verbindung zu bleiben.⁵²⁵

Für Abdellatif Laabi, der zunächst nur auf Französisch schrieb, war es ebenfalls ein Anliegen, die arabische Sprache zurückzugewinnen. Er beschreibt den Zustand, auf den arabischen Teil seines kulturellen Erbes nicht zugreifen zu können, als Unwohlsein: « Dans mon cas personnel, c’est évident que j’avais un problème : tant que je n’avais pas recouvré la dimension arabe de ma culture je me sentais mal à l’aise... » (In meinem persönlichen Fall, war es offensichtlich, dass ich ein Problem hatte: solange ich nicht die arabische Dimension meiner Kultur abdecken konnte, fühlte ich mich unwohl).⁵²⁶ In Folge verwandte er über zehn Jahre darauf, die notwendigen Kenntnisse des Schriftarabischen zu erwerben, um sich einen Zugang zur arabischsprachigen literarischen Tradition zu eröffnen. Das Gefühl, schließlich sowohl Schriftarabisch als auch Französisch kompetent zu beherrschen, beschreibt er als große Erleichterung.⁵²⁷

⁵²² Vgl. Hokenson (2013): 56.

⁵²³ Vgl. Gentes (2017): 107.

⁵²⁴ Vgl. Laredj im Interview mit Katia Ghosn (2010):

http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=33&nid=3315, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁵²⁵ Vgl. Gjurčinova (2013): 4. Zu einem späteren Zeitpunkt seiner Karriere sollte er allerdings seine Arbeitsweise ändern. Vlg. Kapitel 4.2 (Kurzporträts zwölf zeitgenössischer arabischer Selbstübersetzer*innen).

⁵²⁶ Laabi (2005): 107.

⁵²⁷ Vgl. Laabi (2005): 107.

Darüber hinaus stellt für ihn die Selbstübersetzung oder Ko-Übersetzung seiner Texte ins Arabische eine Möglichkeit dar, einen Ausgleich zwischen Französisch und Arabisch herzustellen und seine Texte zu reterritorialisieren.⁵²⁸

En traduisant moi-même mes oeuvres ou en les faisant traduire, mais toujours en participant à leur traduction, je me suis fixé comme tâche de les rendre au public auquel elles étaient d'abord destinées et à l'aire culturelle qui est leur véritable génitrice [...]. Je me sens mieux maintenant. La diffusion de mes écrits au Maroc et dans le reste du monde arabe m'a fait pleinement réintégrer ma « légitimité » en tant qu'écrivain arabe [...] je suis intégré dans la problématique littéraire arabe dans la mesure où mes œuvres sont jugées, critiquées ou appréciées en tant que textes arabes, indépendamment de leur version originale.⁵²⁹

Indem ich meine eigenen Werke selbst übersetze, oder sie übersetzen lasse, aber immer unter meiner Mitwirkung, habe ich es mir zum Ziel gesetzt, sie an das Publikum zurückzugeben, an das sie zuallererst gerichtet waren, und an die kulturelle Sphäre, die sie tatsächlich hervorgebracht hat [...]. Ich fühle mich jetzt besser. Die Verbreitung meiner Werke in Marokko und dem Rest der arabischen Welt hat mich dazu gebracht, meine Legitimität als arabischer Autor zurückzugewinnen [...] ich bin Teil des Diskurses der arabischen Literatur geworden, insofern als meine Werke als arabische Texte beurteilt, kritisiert oder geschätzt werden, unabhängig von ihrer Originalversion.

Die Aussagen von Laabi machen deutlich, dass sich mit unterschiedlichen Sprachen verschiedene Haltungen und Emotionen verbinden.⁵³⁰ Dass Autor*innen, die sich in einem multilingualen Umfeld bewegen, ihre eigenen Werke übersetzen, kann demnach auch eine sehr persönliche und emotional motivierte Entscheidung sein.

Des Weiteren betont Laabi mit seinen Aussagen, dass für ihn ein entscheidender Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur besteht. Erst durch die Übersetzung ins Arabische werden seine Werke seiner Ansicht nach Teil des arabischen Kulturraums.

4.5.3 Selbstübersetzung und bilinguales Schreiben als kreative Praxis

Ein weiterer Punkt, den verschiedene arabische Selbstübersetzer*innen erwähnen, ist die kreative Dimension des Schreibens in einer zweiten Sprache. Schließlich bietet jede Sprache

⁵²⁸ Zum Begriff der Reterritorialisierung vergleiche 5.3.4.

⁵²⁹ Laabi, zitiert in Casanova (1999): 351.

⁵³⁰ Für eine Diskussion gängiger Haltungen zu verschiedenen Varietäten des Arabischen vgl. Kapitel 3.4.

unterschiedliche Gestaltungs- und Ausdrucksmöglichkeiten und damit eröffnen sich auch andere Imaginationsräume.

Waciny Laredj argumentiert etwa, dass sich auf Arabisch anders schreiben lässt als auf Französisch. Ihm zufolge gereichen Wiederholungen und lyrische oder metaphernreiche Ausdrücke dem Arabischen nicht zum Nachteil. Das Französische dagegen sei eine „abgespeckte“ Sprache, die Wiederholungen, Rückbezüge und Behäbigkeit nicht gut ertrage.

La langue arabe supporte sans trop en pâtir la répétition, le lyrisme, la profusion des images, tandis que le français est une langue dégraissée, directe et ne supporte pas justement les répétitions, les retours et les lourdeurs.⁵³¹

Die arabische Sprache erträgt – ohne all zu sehr darunter zu leiden – Wiederholung, Lyrik und eine Fülle an Bildern, während das Französische eine abgespeckte, direkte Sprache ist, die gerade Wiederholungen, Rückbezüge und Schwerfälligkeit nicht aushält.

Auch Boudjedra betont, dass es ihm Freude macht, sowohl auf Französisch als auch auf Arabisch zu schreiben. Seiner Erfahrung nach wirkt die eine Sprache auf die andere und die Zweisprachigkeit erweitert insgesamt das Repertoire beim Schreiben beträchtlich.

Écrire dans les deux langues, c'est une chose fantastique. Parce que, dès que j'ai commencé à écrire en français, il y avait énormément d'arabismes dans mes textes. Et il y a énormément de gallicismes dans mes textes arabes. Donc, cela revient au même. Et je pense à la traduction, je pense à l'idée du pianiste, c'est comme si un pianiste avait quatre mains pour jouer une sonate de Bach.⁵³²

In den zwei Sprachen schreiben ist fantastisch. Denn, sobald ich auf Französisch zu schreiben begann, gab es eine ganze Menge Arabismen in meinen Texten. Und es gibt eine ganze Menge Gallizismen in meinen arabischen Texten. Also macht es keinen Unterschied. Und ich denke an die Übersetzung, ich denke an die Idee des Pianisten, es ist so als hätte ein Pianist vier Hände, um eine Sonate von Bach zu spielen.

Slimane Benaïssa betont ebenfalls, dass jede Sprache eine Quelle für andere Ideen darstellen kann:

⁵³¹ Vgl. Laredj im Interview mit Katia Ghosn (2010): http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=33&nid=3315, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁵³² Vgl. Boudjedra zitiert in Martin & Drevet (2001): 48.

Par exemple, quand j’ai une idée, je ne la traduis pas dans ma tête. Quand j’écris en français, je ne traduis pas en arabe, et quand j’écris en arabe, je ne traduis pas, dans ma tête, en français. Il y a des idées, des démarches, des envies de dire des choses, qui dès le départ prennent leur naissance dans telle langue ou telle autre.⁵³³

Zum Beispiel, wenn ich eine Idee habe, übersetze ich sie nicht in meinem Kopf. Wenn ich auf Französisch schreibe, übersetze ich nicht ins Arabische, und wenn ich auf Arabisch schreibe, übersetze ich nicht, in meinem Kopf, auf Französisch. Es gibt Ideen, Vorgangsweisen und Bedürfnisse, Sachen zu sagen, die von Anfang an ihren Ursprung in dieser oder jener Sprache haben.

Andere Autor*innen wiederum geben an, dass der Vorgang der Selbstübersetzung für sie einen nützlichen Schritt des literarischen Schaffensprozesses darstellt. Mohamed Tawfik zum Beispiel weist darauf hin, dass er im Prozess der Selbstübersetzung seinen Text noch einmal besser kennenlernt und etwaige Ungereimtheiten entdeckt.⁵³⁴

Auch Leila Abouzeid machte die Erfahrung, dass Selbstübersetzung ein produktiver Schritt im literarischen Schaffensprozess sein kann. Sie gibt an, dass sie den Wert ihrer Autobiographie *Rugū ‘ilā t-tufula* erst erkannte, nachdem sie sie ins Englische übertragen hatte. Indem sie den Text durch das Prisma der Fremdsprache betrachtete, realisierte sie seine tatsächlichen Dimensionen: “It’s extraordinary because when I saw it in English in a different language I saw the real dimension of it [...] seeing it through the lens of a foreign language, I got the meaning of each and every word”.⁵³⁵ Sie vergleicht den Vorgang der Selbstübersetzung mit der Lektüre eines Texts: “[...] when I wrote it in English, then it was like as if I was reading it, not writing it.”⁵³⁶

4.5.4 *Selbstübersetzung als Beitrag zur Selbstdarstellung*

In den Reflexionen mancher Autor*innen klingt durch, dass sie ihre Selbstübersetzungen mit Stolz betrachten, bzw. Selbstübersetzung als Praxis sehen, die ihnen die Bezeichnung bilinguale Autor*innen einträgt. Diesen Status empfinden manche Autor*innen als prestigeträchtig.

Dies zeigt sich etwa daran, dass manche Autor*innen Texte, die eigentlich in Kooperation mit Übersetzer*innen entstanden sind, als Selbstübersetzung deklarieren. Der wesentliche Beitrag

⁵³³ Benaïssa zitiert in Martin & Drevet (2001): 34.

⁵³⁴ Vgl. Tawfik (2014).

⁵³⁵ Interview mit Leila Abouzeid, 18.12.2017

⁵³⁶ Interview mit Leila Abouzeid, 18.12.2017

der Übersetzer*innen bleibt dann unsichtbar. Rachid Boudjedra etwa scheint in einem Gespräch über sein Verhältnis zur französischen Sprache seine Rolle als Selbstübersetzer zu übertreiben, während er die Rolle seiner – teils langjährigen Übersetzer – herunterspielt. Er gibt an, seine eigenen Werke grundsätzlich selbst zu übersetzen:

[...] lorsque j'écris en arabe, je traduis moi-même mes textes en français. J'ai pris parfois des traducteurs mais, en fait, je faisais le gros du travail. Et vice versa : quand j'écris en arabe, je me traduis en français. C'est ce faisait Beckett par rapport à l'anglais et au français.⁵³⁷

[...] wenn ich auf Arabisch schreibe, übersetze ich meine eigene Texte selbst auf Französisch. Manchmal habe ich Übersetzer engagiert, aber eigentlich habe ich den Großteil der Arbeit gemacht. Und umgekehrt: wenn ich auf Arabisch schreibe, übersetze ich mich ins Französische. Das machte Beckett in Bezug auf Englisch und Französisch.

Die Aussage von Boudjedra suggeriert also, dass er den Großteil seines Werks selbst übersetzt habe. Ein Blick auf seine Veröffentlichungen zeigt aber, dass er von 1980 bis 1994 (die Phase, in der er zuerst auf Arabisch schrieb) nur zwei Romane selbst ins Französische übersetzte. Bei den fünf anderen Romanen, die in französischer Übersetzung erschienen, arbeitete er mit Antoine Moussali zusammen.⁵³⁸ Der langjährige Übersetzer wird von Boudjedra allerdings nicht einmal namentlich erwähnt. Ob Boudjedra bei den kollaborativen Übersetzungen tatsächlich « le gros du travail » erledigte, sei dahingestellt.

Auch Waciny Laredj spricht davon, dass er seinen Roman *Sayyidat al-maqām* selbst ins Französische übersetzt habe.⁵³⁹ In der französischen Ausgabe wird dagegen als Übersetzer Marcel Dubois genannt.⁵⁴⁰ Auch hier dürfte also der Autor die kollaborative Übersetzung im Sinne der Selbstrepräsentation als Selbstübersetzung deklarieren.

Der Stolz, über die notwendigen sprachlichen Fähigkeiten zur Selbstübersetzung zu verfügen, spricht auch aus einer Aussage von Mohamed Tawfik. Auf die Frage, warum er seine Romane selbst übersetze, antwortete er: “The first and simple reason is that I can.”⁵⁴¹

⁵³⁷ Boudjedra zitiert in Martin & Drevet (2001): 48.

⁵³⁸ Vgl. Ghadie (2008): 54-55.

⁵³⁹ Vgl. Laredj im Interview mit Katia Ghosn (2010):

http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=33&nid=3315, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁵⁴⁰ Vgl. Laredj (2009).

⁵⁴¹ Vgl. Tawfik (2014).

4.6 Extrinsische Motive der Selbstübersetzung

4.6.1 *Selbstübersetzung als sozioökonomischer Zwang*

In Kapitel 3 habe ich bereits auf strukturelle sozioökonomische Faktoren hingewiesen, die das Phänomen der Selbstübersetzung in der modernen arabischen Literatur begünstigen. Hier soll noch darauf hingewiesen werden, dass Selbstübersetzung grundsätzlich auch aus der Not geboren sein kann, dass niemand außer den Autor*innen in der Lage oder willens ist, bestimmte Texte zu übersetzen. Dies mag einerseits daran liegen, dass von Seiten der Verlagshäuser die Mittel oder das Interesse für die Finanzierung einer allographen Übersetzung fehlen. Andererseits existieren gerade im Fall von kleineren Literaturen unter Umständen nur wenige bis gar keine Literaturübersetzer*innen, die über die notwendigen Kompetenzen sowie das entsprechende Interesse zur Bearbeitung der fraglichen Texte verfügen.⁵⁴² In solchen Fällen kämpfen Autor*innen auch mit Schwierigkeiten, in der Originalsprache einen Verleger für den Text zu finden, oder versuchen – gerade bei kleineren Sprachen – ein größeres Publikum für ihr Werk zu gewinnen.⁵⁴³ Interessanterweise wird dieser Aspekt von den hier behandelten Autor*innen nicht dezidiert angesprochen – sei es, weil er für sie keine große Rolle spielt, oder weil, wie ich eher annehme, dieser Umstand nicht gerne zugegeben wird.

4.6.2 *Selbstübersetzung als Möglichkeit zur Umgehung von Einschränkungen der Meinungsfreiheit*

Die grundsätzliche Bedeutung von Zensur im Feld der modernen arabischen Literatur habe ich bereits in Kapitel 3.2.4 besprochen. Im folgenden Abschnitt sammle ich Aussagen und Reflexionen von arabischen Autor*innen und Selbstübersetzer*innen, die sich mit unterschiedlichen Formen von Zensur befassen. Der bekannte syrischstämmige Autor Rafik Schami erklärte im Jahr 2004 in einem Interview mit der deutschen Zeitschrift *Stern*, dass es in der arabischen Welt aufgrund staatlicher Zensur sowie zahlreicher gesellschaftlicher Tabus nicht möglich sei, aussagekräftige Literatur zu produzieren. Deswegen habe er sich dazu entschieden, Syrien zu verlassen, nach Deutschland zu gehen und seine Bücher auf Deutsch zu veröffentlichen. Das sei auch der Grund, weshalb die berühmtesten arabischen Autor*innen – ihm zufolge Edward Said, Tahar Ben Jelloun, Amin Maalouf und Rafik Schami – allesamt ins Exil gegangen seien.⁵⁴⁴ Diese Aussage stellt natürlich eine subjektive Wertung von Seiten

⁵⁴² Vgl. Lamping (1992): 214.

⁵⁴³ Vgl. Grutman (2013): 193.

⁵⁴⁴ Vgl. Rafik Schami im Interview mit Arno Luik: *Emigranten sterben jung – oder werden weltberühmt*, erschienen am 26. September 2004. <https://www.stern.de/kultur/buecher/rafik-schami--emigranten-sterben-jung---oder-werden-weltberuehmt--3548400.html>, letzter Zugriff am 10.06.2022.

Schamis dar (der sich dabei selbst als einen der vier wichtigsten arabischen Schriftsteller*innen bezeichnet), verweist aber doch auf die drastischen Beschränkungen der Meinungsfreiheit, unter denen die arabische Literatur leidet, sowie die wichtige Rolle arabischer Exilautor*innen.⁵⁴⁵

Wie Richard Jacquemond betont, werden letztere auch international stärker rezipiert: Er gibt an, dass es sich bei den derzeit meistübersetzten arabischen Intellektuellen um Edward Said und Mohamed Arkoun handelt, die beide im Exil lebten und direkt auf Englisch bzw. Französisch schrieben.⁵⁴⁶

Emigration ins Exil und Wechsel der Schreibsprache zählen also zu den möglichen Auswegen, die kritische arabische Autor*innen wählen bzw. wählen müssen.⁵⁴⁷ Darüber hinaus kann auch Selbstübersetzung eine Strategie sein, unterschiedliche Formen von Zensur zu umgehen. Selbstübersetzungen begleiten außerdem des Öfteren den Prozess von Autor*innen, sich in einer neuen Literatursprache zu etablieren.

Als erstes Beispiel sei hier die syrische Exilautorin Samar Attar genannt. In ihrem Artikel *Translating the Exiled Self* beschreibt sie, wie sie ihren ersten Roman *Līnā: lawḥat fatāt dimašqiyya* 1977 beim arabischen Schriftstellerverband einreichte, und ihn wegen seiner Kritik am syrischen Regime erst nach langen Umwegen und Jahren später in Beirut veröffentlichen konnte.⁵⁴⁸ Diese frustrierende Erfahrung veranlasste Attar dazu, ihre Bücher zwar weiterhin auf Arabisch zu schreiben, aber dann ins Englische zu übersetzen und zu veröffentlichen.⁵⁴⁹ Die englische Ausgabe von *Līnā* erschien 1994 unter dem Titel *Lina: A Portrait of a Damascene Girl*. Neben *Līnā* übertrug Samar Attar auch einen weiteren Roman selbst ins Englische, der 1998 unter dem Titel *The House on the Arnus Square* veröffentlicht wurde.⁵⁵⁰ Für Attar stellt Selbstübersetzung demnach eine Strategie dar, die Unterdrückung ihrer literarischen Stimme zu umgehen: “The act of self-translation has made me visible and has given me a voice that I was denied as a writer in Arabic.”⁵⁵¹ Ebenso betont sie: “[i.e. in diesem Fall Selbstübersetzung] in this instance is one of the strategies to assert a voice that has been suppressed.”⁵⁵²

⁵⁴⁵ Vgl. hierfür auch Kapitel 3.2.4.

⁵⁴⁶ Vgl. Jacquemond (2014): 11.

⁵⁴⁷ Vgl. Allen (2001): 211. Vergleiche hierzu auch Kapitel 3.2.4.

⁵⁴⁸ Vgl. Attar (2005): 133.

⁵⁴⁹ Vgl. Attar (2003): 36.

⁵⁵⁰ Vgl. Attar (2003): 37.

⁵⁵¹ Attar (2005): 134.

⁵⁵² Vgl. Attar (2005): 134.

Neben der staatlichen Zensur behindern in der arabischen Welt auch verschiedene gesellschaftliche Akteur*innen die Entfaltung der kreativen Freiheit bzw. der Meinungsfreiheit. Abdo Abboud zufolge haben sich in den arabischen Ländern islamistische Kreise zum Kontrollorgan über die religiöse und moralische „Bedenklichkeit“ von literarischen Texten aufgeschwungen, die gegebenenfalls Rechtsgutachten gegen und Verbote von unliebsamen Texten erwirken.⁵⁵³

Das wahrscheinlich bekannteste Beispiel dafür stammt mit der *fatwā* gegen Salman Rushdie zwar nicht aus der arabischen, aber doch aus der islamischen Welt. Das vom Iran wegen des 1988 erschienenen Romans *Die satanischen Verse* (im Original *The Satanic Verses*) verhängte Todesurteil brachte nicht nur für den Autor gravierende Konsequenzen mit sich, sondern wurde auch auf die Übersetzer*innen ausgeweitet. Während der japanische Übersetzer ermordet wurde, konnten der italienische und türkische Übersetzer Attentaten auf ihre Person mit Verletzungen entkommen.⁵⁵⁴ Das Beispiel von Rushdies *The Satanic Verses*, die auf Englisch erschienen, zeigt, dass religiös begründete Zensur auch über die Grenzen von Sprachen hinweg wirken kann. Dennoch gehen verschiedene arabische Autor*innen davon aus, dass sie in Sprachen wie Englisch oder Französisch mehr Freiraum haben, heikle Themen anzusprechen. Auch wenn das Risiko, dem sie sich mit ihren Texten aussetzen, dadurch nicht unbedingt abnimmt, ist auf Englisch oder Französisch eine Veröffentlichung zumindest meist einfacher möglich.

Gerade maghrebinische Autor*innen nennen islamistische Drohungen und Anfeindungen häufig als Motive für Selbstübersetzungen. Slimane Benaïssa etwa gibt an, dass die Selbstübersetzung eines seiner Theaterstücke, *Rāk khīya w-’ānā škūn* im Jahr 1991 aus dem algerischen Arabisch ins Französische durch seinen Bruch mit der von Bürgerkrieg und islamistischen Terror überschatteten algerischen Gesellschaft der 1990er Jahre motiviert war. Benaïssa erhielt selbst mehrere Todesdrohungen und entschloss sich 1993, endgültig nach Frankreich ins Exil zu gehen und sich damit auch einem französischsprachigen Publikum zuzuwenden.⁵⁵⁵

Auch Waciny Laredj ging nach Paris ins Exil, nachdem er aufgrund von islamkritischen Aussagen mit Todesdrohungen konfrontiert war.⁵⁵⁶ Darüber hinaus sah sich Laredj, der grundsätzlich auf Arabisch schreibt, gezwungen, den Roman *Sayyidat al-maqām* (Herrin des

⁵⁵³ Vgl. Abboud (2013): 287-88.

⁵⁵⁴ Vgl. Apter (2010): 62.

⁵⁵⁵ Vgl. Lusetti (2018): 124-125.

⁵⁵⁶ Vgl. Laredj im Interview mit Katia Ghosn (2010):

http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=33&nid=3315, letzter Zugriff am 10.06.2022.

Platzes) ins Französische zu übersetzen und auf Französisch zu veröffentlichen (Veröffentlichung der französischen Ausgabe 2009 bei Actes Sud), da es wegen der darin enthaltenen scharfen Kritik am politischen Islam zunächst kein arabischer Verlag wagte, ihn herauszugeben. Die arabische Ausgabe erschien erst 2015 bei *Dār al-’Ādāb*. Aus demselben Grund verfasste er *Hārisat aż-żilāl* (Wächterin des Schattens) direkt auf Französisch, und übersetzte den Text erst später ins Arabische.⁵⁵⁷

Rachid Boudjedra gibt ebenfalls an, dass er seinen Roman *La vie à l'endroit* (Das Leben am Ort, Veröffentlichung der französischen Ausgabe 1972; arabische Selbstübersetzung 1983) selbst ins Arabische übersetzt habe, weil die Übersetzung für seinen langjährigen Übersetzer zu gefährlich gewesen wäre. Es handelte sich dabei um Antoine Moussali, einen Priester der algerischen Kirche, der zu diesem Zeitpunkt noch in Algerien lebte. Boudjedra befürchtete, dass Moussali ermordet werden könnte, sollte er weiterhin seine Romane übersetzen.⁵⁵⁸

Ebenso begann er mit dem Erstarken islamistischer Kräfte im Algerien der 90er seine Texte wieder auf Französisch zu schreiben und zu veröffentlichen. Seine arabischen Herausgeber und der libanesische Übersetzer wagten es laut Boudjedra nicht mehr, mit seinen neuen Texten zu arbeiten. Daher wechselte er zurück zum Französischen.⁵⁵⁹

Ebenso floh Amara Lakhous 1995 während des Bürgerkriegs zwischen Armee und dem FIS (*Front islamique du Salut* oder *islamische Heilsfront*) aus Algerien, weil er in seiner Position als säkularer Journalist und Autor befürchtete, von Mitgliedern des FIS ermordet zu werden. In Folge begann er in Italien eine Karriere als Autor und Selbstübersetzer aus dem Arabischen.⁵⁶⁰ Diese Beispiele zeigen, dass Selbstübersetzung für arabische Autor*innen eine Strategie sein kann, regime- oder religionskritische Texte zu veröffentlichen und einem internationalen Publikum zugänglich zu machen.

4.6.3 Selbstübersetzung als Strategie zur Erschließung eines neuen literarischen Feldes bzw. zur Erreichung eines bestimmten Zielpublikums

Wie Simona Anselmi in einer Untersuchung aus dem Jahr 2012 argumentiert, zählt der Wunsch, einen neuen Markt zu erschließen und ein größeres Zielpublikum zu gewinnen, zu den häufigsten Motiven für literarische Selbstübersetzung.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ Vgl. Laredj im Interview mit Katia Ghosn (2010): http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=33&nid=3315, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁵⁵⁸ Vgl. Boudjedra zitiert in Martin & Drevet (2001): 47, sowie Ghadie (2008): 50-54.

⁵⁵⁹ Vgl. Boudjedra zitiert in Martin & Drevet (2001): 47.

⁵⁶⁰ Vgl. Grutman (2018): 3.

⁵⁶¹ Vgl. Anselmi (2012): 53-55.

Bewusst angesprochen wird dieser Punkt z.B. von Amara Lakhous, der angibt, mit Hilfe der italienischen Version seiner bereits existierenden arabischen Werke aus seiner Isolation im italienischen Exil ausbrechen zu wollen und ein italienischsprachiges Publikum zu gewinnen.⁵⁶² Auch Rachid Boudjedra entschloss sich an einem gewissen Punkt (« à un moment donné » oder „eines Tages“, wie er selbst in seinen *Lettres algériennes* schreibt) seiner literarischen Karriere, nicht mehr auf Französisch, sondern auf Arabisch zu schreiben. Der Wechsel der Sprache sollte vor allem dazu dienen, seine Werke für die Bevölkerung seines Heimatlandes zugänglicher zu machen. Wie Mohammed Zeliche und Boudjedra selbst betonen, übertraf in den 1980ern in Algerien die Zahl der arabophonen Leser*innen die der frankophonen bereits bei weitem; besonders in Bezug auf die jüngeren Generationen. Insofern versuchte sich Boudjedra vor allem dem jüngeren arabophonen Publikum anzunähern.⁵⁶³ Im Zuge dieses Vorhabens übersetzte er auch einen seiner auf Französisch veröffentlichten Romane (*L'insolation* oder *Der Sonnenstich*) selbst ins Arabische.⁵⁶⁴ Dessen Veröffentlichung erregte allerdings das Missfallen islamistischer Gruppierungen, die sogar ein Todesurteil gegen Boudjedra aussprachen.⁵⁶⁵ Auch Leila Abouzeid übersetzte den ersten Entwurf ihrer Autobiographie *Ruğū 'ilā t-tufūla* ins Englische, um ihn in einer Anthologie zum Thema Kindheitserzählungen aus dem Nahen Osten und Nordafrika veröffentlichen zu können.⁵⁶⁶ Sie entschied sich für die Methode der Selbstübersetzung, da es ihr leichter fiel, ihre Gedanken zuerst auf Arabisch zum Ausdruck zu bringen und dann ins Englische zu übertragen.⁵⁶⁷

4.7 Ablehnende Haltungen gegenüber Selbstübersetzungen

Wie Grutman in einem Artikel zu Amara Lakhous und Jhumpa Lahiri betont, gibt es nicht wenige Autor*innen, die grundsätzlich über die sprachlichen Fähigkeiten verfügen, ihre eigenen Texte zu übersetzen, aber trotzdem darauf verzichten. Ebenso gibt es Autor*innen, die sich zwar an der Selbstübersetzung ihrer Texte versuchen, aber die Tätigkeit oder ihr Ergebnis unzufriedenstellend finden.⁵⁶⁸ Dies trifft auch auf die vorliegende Stichprobe zu. Waciny Laredj etwa übersetzte zwei seiner Romane selbst, nahm allerdings von weiteren Selbstübersetzungen Abstand, da er sich beim Übersetzen sehr viele Freiheiten gestattete und seine Texte so stark

⁵⁶² Vgl. Gjurčinova (2013): 4.

⁵⁶³ Vgl. Boudjedra zitiert in Martin & Drevet (2001): 47, sowie Zeliche (2005): 34-35.

⁵⁶⁴ Vgl. Ghadie (2008): 59; sowie Martin & Drevet (2001): 47.

⁵⁶⁵ Vgl. Ghadie (2008): 54.

⁵⁶⁶ Vgl. Abouzeid (2000): Position 1838.

⁵⁶⁷ Vgl. Interview mit Leila Abouzeid, 18.12.2017.

⁵⁶⁸ Vgl. Grutman (2018): 2.

umschrieb, dass für ihn die Ähnlichkeit zwischen der arabischen und französischen Version verloren ging.⁵⁶⁹

Anders liegt der Fall bei Amara Lakhous. Er gibt zwar an, dass er alle seine Romane auf Arabisch und Englisch verfasst, lehnt es aber ab, dies mit dem Begriff der Selbstübersetzung zu beschreiben. Stattdessen handle es sich dabei um einen kreativen Akt des Umschreibens.⁵⁷⁰ Grutman stuft diese Aussagen als Prinzipienerklärungen des Autors ein, die einer empirischen Untersuchung seiner Texte nicht standhalten. Er geht davon aus, dass Lakhous seine Selbstübersetzungen als originäre Kreationen vermarktet, um sich eine Position als italienischsprachiger Autor zu sichern und nicht in die Nische der Übersetzungsliteratur gedrängt zu werden.⁵⁷¹

Grutman verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Autor*innen mit ihren Reflexionen und Stellungnahmen zur Selbstübersetzung Positionen beziehen und um ihre Legitimität in der kulturellen Sphäre kämpfen:

[...] the point is [...] to deconstruct auctorial statements as “position-takings” (Bourdieu: “prises de position”), as self-fashioning interventions replete with rhetoric. These interventions can sometimes seem self-serving: “intellectual or artistic position-takings”, Bourdieu (1985: 40) reminds us, “are also always semi-conscious strategies in a game in which the conquest of cultural legitimacy [...] is at stake.” Resistance to self-translation, therefore, is not merely a state of affairs; it is also a stance.⁵⁷²

Somit können nicht nur die in Kapitel 4.5.1 beschriebenen Aneignungen der Bezeichnungen Selbstübersetzer*in bzw. Selbstübersetzung als Intervention des *self-fashioning* verstanden werden, sondern auch deren Ablehnung. Die verschiedenen Autor*innen verfolgen dabei unterschiedliche Strategien; schließlich geht es dabei aber, wie Bourdieu und Grutman betonen, darum, kulturelles Kapital und literarische Legitimität zu gewinnen. Dies gilt umso mehr für Exilautor*innen, die in aller Regel danach streben, einen Platz im literarischen Feld der Zielkultur zu erlangen und sich mit ihren Werken darin einzuschreiben.

⁵⁶⁹ Vgl. Laredj im Interview mit Katia Ghosn (2010):

http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=33&nid=3315, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁵⁷⁰ Vgl. Lakhous zitiert in Grutman (2018): 9-11.

⁵⁷¹ Vgl. Grutman (2018): 11.

⁵⁷² Vgl. Grutman (2018): 14.

4.8 Conclusio: Selbstübersetzung als diverse kulturelle Praxis in der modernen arabischen Literatur

Die in diesem Kapitel diskutierte Stichprobe von zwölf Autor*innen zeigt, dass sich die Praxis der Selbstübersetzung in der zeitgenössischen arabischen Literatur durch große Diversität auszeichnet. Die Auswahl umfasst neben endogenen und exogenen Selbstübersetzer*innen auch Grenzfälle, die sich dieser binären Kategorisierung entziehen.

Auch in Bezug auf die Arbeitsweisen bestehen Unterschiede: zum einen liegen synchrone, zum anderen konsekutive Selbstübersetzungen vor. Ebenso arbeiten die hier besprochenen selbstübersetzenen Autor*innen teils uni- und teils bidirektional. Darüber hinaus existieren auch kollaborative Selbstübersetzungen, die aber nicht immer als solche deklariert werden. Genauso wenig werden Selbstübersetzungen immer explizit gemacht. Wie Autor*innen mit der Klassifizierung der Selbstübersetzung umgehen, hängt davon ab, welche Strategien des *self-fashioning* und der Repräsentation sie selbst bzw. ihre Verlage verfolgen und welchem politischen oder gesellschaftlichen Druck sie ausgesetzt sind.

Zu den Zielsprachen gehören neben den zentralen Sprachen Französisch, Englisch und Italienisch auch das im Weltsystem des Übersetzens peripherie Schriftarabisch. Marginale Sprachen fungieren mit Ausnahme des Algerisch-Arabischen nicht als Zielsprache.

In Bezug auf die Direktionalität lässt sich bei den hier diskutierten Selbstübersetzungen also eine zentripetale Tendenz erkennen; doch reichen die Dynamiken des Weltssystems des Übersetzens und die damit verbundenen ökonomischen Überlegungen nicht aus, um die individuelle Motivation der Selbstübersetzer*innen zu erklären. Stattdessen stehen je nach Autor*in eine Mischung aus persönlichen, biographischen, ökonomischen, kreativen oder strategischen Überlegungen im Vordergrund.

Darüber hinaus spielen Zensur sowie die Anfeindungen und Übergriffe von Seiten staatlicher und gesellschaftlicher Akteur*innen im Feld der arabischen Literatur eine prominente Rolle und motivieren bzw. zwingen Autor*innen dazu, ihre Texte selbst zu übersetzen oder direkt in anderen Sprachen zu verfassen.

Des Weiteren spielt auch der Charakter des Schriftarabischen als formelle, normative und religiös konnotierte Hochsprache eine Rolle. Mehrere Autor*innen sehen sie nicht als gänzlich zufriedenstellendes literarisches Ausdrucksmittel an und weichen auf andere Sprachen aus.

Meines Erachtens verdienen gerade die letzten beiden Aspekte in Bezug auf die Phänomene der Mehrsprachigkeit und Selbstübersetzung in der modernen arabischen Literatur bei zukünftigen Untersuchungen verstärkte Beachtung.

5. Arabische Selbstübersetzungen im Kontext postkolonialer Debatten rund um kulturelle Übersetzung und Orientalismus

5.1 Einleitung: Literaturübersetzung als kultureller Austausch-, Repräsentations- und Konstruktionsprozess

Bevor ich im zweiten Teil der Dissertation zur Analyse meiner beiden Fallbeispiele übergehe, bespreche ich in diesem Kapitel noch postkoloniale Debatten zum Thema kulturelle Übersetzung und Orientalismus, die meines Erachtens wesentlich zum Verständnis der besonderen Position arabischer Selbstübersetzer*innen beitragen. Teile dieses Kapitels habe ich in anderer Form im Rahmen eines Beitrags zu einem Sammelband zum Thema *Orientalismus heute* veröffentlicht, der 2021 erschienen ist.⁵⁷³

Wie ich in den Kapiteln 2 und 3 argumentiert habe, spielen sowohl die koloniale Vergangenheit, die Struktur des arabischen Literaturbetriebs als auch die periphere bzw. marginale Position der unterschiedlichen Varietäten des Arabischen bei arabischen Selbstübersetzungen eine wichtige Rolle. Darauf hinaus existieren aber auch diskursive Dynamiken, die gerade im Fall der arabischen Literatur berücksichtigt werden müssen.

Im folgenden Kapitel gehe ich daher der Frage nach, wie sich Selbstübersetzungen aus dem Arabischen ins Englische in die Thematik des „Schreibens über den Orient“ einordnen lassen. Dabei ist zunächst die Bedeutung von Literaturübersetzungen für die Repräsentation und Konstruktion anderer Kulturen im Allgemeinen von Interesse. In Bezug auf die arabische Literatur lege ich das Augenmerk vor allem darauf, wie literarische Übersetzungen vom Arabischen in europäische Sprachen Bilder und Vorstellungen über die arabische Welt evozieren und formen.

Des Weiteren diskutiere ich, inwiefern arabische Selbstübersetzer*innen in kulturellen Austausch-, Repräsentations- und Konstruktionsprozessen, die Literaturübersetzungen begleiten, eine besondere Rolle einnehmen.

5.2 Arabische Literatur und Literaturübersetzung im Kontext der Orientalismusdebatte

Wie Edward Said in seinem berühmten Werk *Orientalism* betonte, kann das Schreiben über andere Kulturen nicht nur als Projektionsfläche eigener Phantasien, Ängste oder Begierden dienen, sondern auch zur Konstruktion eines kolonialen Diskurses beitragen und damit

⁵⁷³ Vgl. Trimmel, Wolfgang. 2021. „Selbstübersetzung als diskursive Intervention im Kontext literarischer Darstellungen der arabischen Welt.“ In Dieter Burdorf, Stephanie Bremerich und Abdalla Eldimagh (Hg.): *Orientalismus heute*. Berlin: De Gruyter, S. 149-164.

Vorurteile ausbauen sowie politische Unterwerfung legitimieren.⁵⁷⁴ Said verwies auf die entscheidende Rolle, die Literatur und damit auch Literaturübersetzungen bei der Konstruktion und Formung von Bildern und Vorstellungen über bestimmte Kulturen – in seinem Fall die ‚orientalischen‘ – spielen können.

Der Literaturwissenschaftler Waïl S. Hassan beschäftigt sich in seinem Werk *Immigrant Narratives* aus dem Jahr 2011 mit arabischen Autor*innen, die auf Englisch schreiben und greift dabei auf Saids Thesen zurück. In der Einleitung stellt er die Frage, wie diese Autor*innen bei ihrer literarischen Tätigkeit ihre Position zwischen zwei Kulturen verhandeln und betont, dass dieser Aushandlungsprozess von verschiedenen Faktoren eingeschränkt und bestimmt wird: “historical circumstances, cultural worldviews, ideological projects, political climates, discursive conditions, readers‘ expectations, editors‘ strictures, and publishers‘ marketing strategies.”⁵⁷⁵ Darüber hinaus wirkt laut Hassan der Diskurs des Orientalismus auch auf arabische Autor*innen, die auf Englisch schreiben, indem er nicht nur den Erwartungshorizont der Leser*innen, sondern auch die Vorstellungen der Autor*innen beeinflusst.⁵⁷⁶

In diesem Zusammenhang sei noch einmal kurz auf Saids Definition von Orientalismus verwiesen. Edward Said versteht unter Orientalismus zunächst drei Dinge: 1. Eine akademische Disziplin, die sich mit der Erforschung des Orients befasst 2. Einen Denkstil, der auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen dem Orient und seinem Gegenstück, dem Okzident basiert 3. Einen westlichen Diskurs, der den Orient beschreibt, dominiert, beherrscht, verwaltet und als imaginierten Raum neu erschafft.⁵⁷⁷ Dieser Diskurs wurde und wird sowohl innerhalb bestimmter Institutionen und Forschungsdisziplinen als auch in Literatur, Kunst und Gesellschaft geführt.⁵⁷⁸ Entscheidend ist für Said dabei, dass durch den Orientalismus in Kultur und Wissenschaft Westen und Osten nicht nur als gegensätzliche, völlig voneinander getrennte Entitäten beschrieben werden, sondern auch der tatsächlichen, historischen Kolonialisierung und Unterwerfung des Orients Vorschub geleistet wurde.⁵⁷⁹ Diesen Zusammenhang zwischen Ideen und politischen Handlungen betont Said auch in *Culture and Imperialism*: “The enterprise of empire depends upon the idea of having an empire [...] .”⁵⁸⁰ Imperialismus entsteht also nicht nur durch wirtschaftliche und politische Handlungen, sondern speist sich aus einer kulturellen Basis in den Bereichen Bildung, Literatur,

⁵⁷⁴ Said (2003).

⁵⁷⁵ Hassan (2011): 3.

⁵⁷⁶ Vgl. Hassan (2011): 3.

⁵⁷⁷ Vgl. Said (2003): 2-3.

⁵⁷⁸ Vgl. Said (2003): 3.

⁵⁷⁹ Vgl. Said (2003): 39-40.

⁵⁸⁰ Said (1994): 11.

Musik, darstellenden Künsten, Religion etc., die bei Weitem nicht außerhalb des politischen Geschehens liegen.⁵⁸¹ Said stützt seine Analysen literarischer Repräsentationen demnach auf die Annahme, dass literarische Texte nicht in einem abstrakten Vakuum existieren, sondern mit einer politischen und gesellschaftlichen Realität in Wechselwirkung stehen. In letzter Konsequenz kann laut Said nichts über den Orient gesagt, geschrieben oder getan werden, das nicht durch die Einschränkungen, die der Orientalismus vorgibt, beeinflusst wird.⁵⁸² Für Hassan bedeutet das, dass arabische Autor*innen, die auf Englisch schreiben – und somit auch Selbstübersetzer*innen aus dem Arabischen ins Englische – die orientalistische Tradition ebenfalls nicht übergehen können.⁵⁸³

Auch wenn ich nicht davon ausgehe, dass der orientalistische Diskurs alles, was über die arabische Welt geschrieben werden kann, determiniert, bin ich doch der Ansicht, dass er auf arabische Literatur, deren Übersetzung und Rezeption einen wichtigen Einfluss nimmt. Dies betrifft einerseits die Autor*innen und (Selbst)-übersetzer*innen, die gewisse Themen unter Umständen vermeiden, um orientalistische Stereotype nicht weiter zu verstärken – oder aber genau diese Stereotypen bewusst bedienen. Andererseits wirkt sich dies auch auf die Leser*innen aus, da sie arabische Literatur aus einer Perspektive lesen, die durch die orientalistische Tradition gefärbt wird.

5.3 Übersetzung, Gewalt und verstümmelte Darstellungen von Kulturen

Innerhalb der Translationswissenschaften hat mit dem Aufstieg der postkolonialen Studien die Diskussion der politischen Dimension literarischer Übersetzungen an Bedeutung gewonnen. In ihrem Artikel *The Politics of Translation* betont Gayatri Chakravorty Spivak, dass Literaturübersetzungen das Potential bergen, einen Text gewaltsam umzuformen und fordert, dass Übersetzer*innen sich in einem respektvollen Zugang auf den Originaltext einlassen.⁵⁸⁴ Lawrence Venuti geht noch darüber hinaus und argumentiert, dass jegliche Übersetzungstätigkeit zwangsläufig gewalttätig sein muss, denn “violence [...] resides in the very purpose and activity of translation”.⁵⁸⁵ In diesem Zusammenhang kritisiert Venuti auch die Strategie des zielsprachlichen Übersetzens oder im Original *domesticating*. Er versteht darunter “an ethnocentric reduction of the foreign text to receiving culture values.”⁵⁸⁶ Genauer gesagt wird Venuti zufolge im Zuge des zielsprachlichen Übersetzens der ausgangssprachliche

⁵⁸¹ Vgl. Said (2003): 13.

⁵⁸² Vgl. Said (2003): 3.

⁵⁸³ Vgl. Hassan (2011): 3.

⁵⁸⁴ Vgl. Spivak (2000): 370.

⁵⁸⁵ Venuti (2018): 14.

⁵⁸⁶ Venuti (2018): 15.

Text gemäß von Werten, Vorstellungen und Überzeugungen, die bereits in der Zielsprache existieren, rekonstruiert. Durch die zielsprachliche Übersetzung wird demnach das Fremde, Unbekannte durch etwas Bekanntes ersetzt.⁵⁸⁷ Insofern kann zielsprachliches Übersetzen laut Venuti entscheidend dazu beitragen, Vorurteile gegenüber fremden Kulturen zu verfestigen oder zu perpetuieren.⁵⁸⁸ Dies betont er auch in *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, in dem er argumentiert, dass Übersetzungen bei der Bildung kultureller Identitäten durch die Darstellung anderer, fremder Kulturen eine entscheidende Rolle spielen.

Translation patterns that become fairly established fix stereotypes for foreign cultures, excluding values, debates and conflicts that don't appear to serve domestic agendas. In creating stereotypes, translation may attach esteem or stigma to specific ethnic, racial and national groupings, signifying respect for cultural difference or hatred based on ethnocentrism, racism, or patriotism.⁵⁸⁹

Auch Anuradha Dingwaney argumentiert in *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*, dass gerade das in (post)kolonialen Kontexten bestehende Machtgefälle mitbestimmt, wie fremde kulturelle Formen und Konzepte sowie indigene Praktiken durch die Assimilierung an bekannte Formen, Konzepte oder Praktiken zugänglich gemacht und dabei gleichzeitig ihrer Fremdheit beraubt werden.⁵⁹⁰

Das gewaltsame Moment beim Sprachkontakt hält auch Abdelfattah Kilito für zentral. In einem Werk mit dem Titel *The Author and His Doubles* beschreibt er das Aufeinandertreffen von zwei oder mehreren Sprachen – wie etwa des Arabischen und des Französischen in Marokko – nicht als Kampf von ebenbürtigen Gegnern mit ungewissem Ausgang, sondern mit der Metapher eines Tigers, der einen Hasen ganz einfach verschlingt.⁵⁹¹

In Bezug auf literarische Übersetzungen arabischer Romane äußern verschiedene Wissenschaftler*innen, Autor*innen und Übersetzer*innen ebenfalls den Vorwurf, dass beim Übersetzen und vor allem beim zielsprachlichen Übersetzen, dem Ausgangstext und damit auch dem kulturellen Raum, aus dem er kommt und den er beschreibt, Gewalt angetan wird. Sie argumentieren, dass viele Übersetzungen die arabische Welt weiter orientalisieren, anstatt bestehende Stereotype in Frage zu stellen.

⁵⁸⁷ Ebd.

⁵⁸⁸ Vgl. Venuti (1998): 67-68.

⁵⁸⁹ Venuti (1998): 67-68.

⁵⁹⁰ Vgl. Dingwaney (1995): 4-5.

⁵⁹¹ Vgl. Kilito (2001): 108.

In einem Sammelband aus dem Jahr 2004 etwa führt der Herausgeber Said Faiq verschiedene Beispiele an, wie europäische Übersetzer*innen arabische Texte verändern, aneignen und in Modelle pressen, die den ästhetischen Ansprüchen des europäischen Kanons Genüge tun.⁵⁹² Auf ähnliche Weise diskutiert Sherif Ismail in einem Artikel aus dem Jahr 2015 die Übersetzung des ägyptischen Romans *'Imārat Yā'qūbiyān* ins Englische und wirft darin dem Übersetzer Humphrey Davies vor, durch die Entscheidungen, die er beim Übersetzen verschiedenster Passagen bewusst oder unbewusst getroffen hat, charakteristische Elemente der Ausgangskultur zu neutralisieren und den Text fälschlicherweise leicht verständlich wirken zu lassen.⁵⁹³ Dadurch bestätigt Ismail zufolge die Übersetzung bereits vorhandene Stereotypen über die ägyptische Gesellschaft und macht es den englischsprachigen Leser*innen unmöglich, ihre stereotypen Vorstellungen zu hinterfragen und zu tatsächlichem Verständnis zu gelangen.⁵⁹⁴ Der syrische Autor und Übersetzer Tā'ir 'Alī Dīb betonte in einem Interview mit dem englisch-arabischen Audiomedium *Status Hour* ebenfalls, dass Übersetzungen arabischer Romane in europäische Sprachen oftmals lediglich bereits vorhandene Klischees bedienen. Ihm zufolge liegt das nicht zuletzt an der Auswahl der übersetzten Romane, die vor allem Themen wie die Unterdrückung von Frauen oder arabische Sexualitäten behandeln.⁵⁹⁵

Ähnlich wie Sherif Ismail fordert Issa J. Boullata in einem Artikel aus dem Jahr 2003, dass Literaturübersetzer*innen bei der Übersetzung aus dem Arabischen ins Englische kulturelle Unterschiede nicht zu Gunsten der Flüssigkeit und Leser*innenfreundlichkeit eines Texts opfern sollten.⁵⁹⁶ Dies hat Boullata zufolge zwei Hauptgründe: Erstens soll die Übersetzung arabischer Literatur die arabische Kultur englischsprachigen Leser*innen möglichst genau präsentieren. Zweitens sollen sich Literaturübersetzer*innen der anglo-amerikanischen Forderung nach der Flüssigkeit eines Texts in der Zielsprache verweigern.⁵⁹⁷ Darin stimmt Boullata mit Venuti überein, der ebenfalls das Prinzip der Flüssigkeit oder *fluency* beim Übersetzen kritisiert. Venuti fordert, dass sich Übersetzer*innen der Strategie des *foreignizing* oder ausgangssprachlichen Übersetzens bedienen sollten, um die Ausgangskultur adäquat zu repräsentieren. *Foreignizing* bedeutet für ihn “an ethnorelevant pressure on those values [the values of the target culture] to register the linguistic and cultural differences of the foreign text.”⁵⁹⁸

⁵⁹² Vgl. Faiq (2004): 5.

⁵⁹³ Vgl. Ismail (2015): 14.

⁵⁹⁴ Vgl. Ismail (2015): 15.

⁵⁹⁵ Vgl. <http://www.statushour.com/ar/Interview/227>, Part 1, Minute 6 bis 7, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁵⁹⁶ Vgl. Boullata (2003): 31.

⁵⁹⁷ Vgl. Ebenda.

⁵⁹⁸ Vgl. Venuti (2018): 15.

Diese Vorwürfe und Forderungen sind durchaus nachvollziehbar; sie bergen jedoch auch gewisse Widersprüchlichkeiten. Zum einen muss die These, dass die Strategie des zielsprachlichen Übersetzens (oder *domesticating*, siehe oben, Seite 115) der Originalsprache und Ausgangskultur Gewalt antut, fragwürdig erscheinen. In *Translation and Madness* verweist Marilyn Booth darauf, dass gerade die Nichtbeachtung und das Nichtübersetzen arabischer Literatur ebenfalls eine Form von Gewalt darstellt.⁵⁹⁹ Darüber hinaus befürchtet Booth, dass die Strategie des *foreignizing* oder ausgangssprachlichen Übersetzens, wie sie Lawrence Venuti propagiert, die Vorstellung von unüberbrückbaren kulturellen Unterschieden und deutlicher Andersartigkeit noch verstärkt.⁶⁰⁰

Arabic literature already faces so many obstacles to reader reception in this continent [North America] that I find myself asking whether foreignizing translations will productively challenge those power relations or whether this approach runs the risk of ironically contributing to current dominant notions among Americans by privileging difference in a way that serves an already rooted discourse of difference in the United States when it comes to producing ‘Arabs,’ ‘Muslims,’ ‘Islam,’ and the like. Too much of what we see in American print and visual media on the Middle East conveys a message of cultural untranslatability that isn’t an invitation to work toward an understanding of and respect for difference, but rather an intimation of possibly unbridgeable otherness.⁶⁰¹

Ähnliche Schlüsse zieht auch Tarek Shamma in seiner Analyse von Richard Burtons Übersetzung von *Tausend und einer Nacht*. Shamma zeigt auf, wie Burton – obwohl seine Übersetzung den Kriterien des ausgangssprachlichen Übersetzens entspricht, ein exotisches, orientalisierendes Bild der arabischen Welt zeichnet.⁶⁰²

Zum anderen steht die Forderung, dass literarische Übersetzungen die arabische – bzw. im oben erwähnten Fall von *‘Imārat Yā ‘qūbiyān* die ägyptische – Kultur möglichst getreu wiedergeben sollen, in Konflikt mit dem Vorwurf, dass englischsprachige Leser*innen arabische Literatur in Übersetzung nicht wegen ihres ästhetischen und künstlerischen Werts lesen, sondern sie lediglich als ethnographische Quelle sehen, die sie dann für authentisch und für eine gesamte Gesellschaft repräsentativ halten.⁶⁰³ Ismail selbst betont an anderer Stelle, dass diese

⁵⁹⁹ Vgl. Booth (2003): 48.

⁶⁰⁰ Vgl. Booth (2003): 51.

⁶⁰¹ Vgl. Booth (2003): 51.

⁶⁰² Vgl. Shamma (2005).

⁶⁰³ Vgl. einen Artikel von Mai al-Nakib in *World Literature Today*: “Arab Literature Politics and Nothing But?” <https://www.worldliteraturetoday.org/2016/january/arab-literature-politics-and-nothing-mai-al-nakib>, Jänner 2016, letzter Zugriff am 10.06.2022.

Wahrnehmung die Gefahr birgt, Literatur mit Ethnographie und Fiktion mit Wahrheit gleichzusetzen.⁶⁰⁴ Die Annahme der kulturellen Repräsentativität eines einzelnen literarischen Werks muss jedenfalls problematisch erscheinen. Spivak betont, dass dahinter die zu kritisierende Vorstellung steht, dass jede Person aus einer gewissen Kultur nichts anderes als ein umfassendes Beispiel dieser Kultur sein kann: “the old anthropological supposition (and that is bad anthropology) that every person from a culture is nothing but a whole example of that culture [...]”⁶⁰⁵

Wenngleich angenommen werden kann, dass Übersetzungen arabischer Romane das Potential haben, die Vorstellungen, die sich Leser*innen von der arabischen Welt machen, zu beeinflussen, greifen meines Erachtens Ansätze, die einzelne Texte, Autor*innen oder Übersetzer*innen und ihre Strategien attackieren, zu kurz.⁶⁰⁶ Schließlich haben Übersetzer*innen nicht alleine die Macht über den Text. Vielmehr verteilt sich diese Macht, wie Castro, Mainer und Page in der Einleitung zum Sammelband *Self-Translation and Power* betonen, auf alle im Übersetzungsprozess involvierten Akteur*innen. Dazu gehören neben den Übersetzer*innen auch die Verlage, Herausgeber*innen, Lektor*innen und nicht zuletzt das Zielpublikum.⁶⁰⁷ Somit obliegt es auch den Leser*innen, bei der Lektüre literarischer Übersetzungen aus der arabischen Welt eine kritische Haltung zu bewahren. Auch wenn Literaturübersetzungen einen Einblick in eine andere Kultur geben können, sollte nicht vergessen werden, dass ein einzelner, fiktionaler Text niemals für eine ganze Gesellschaft oder gar eine ganze Region, die sich darüber hinaus durch eine große Heterogenität auszeichnet, repräsentativ sein kann. Vielmehr handelt es sich um eine individuelle, subjektive Perspektive, die darüber hinaus je nach Werk von einem realistischen, ironischen, satirischen, fantastischen, gesellschaftskritischen oder sonstigen Ton gefärbt sein wird.

Des Weiteren erscheinen mir plakative Behauptungen, die literarische Übersetzung prinzipiell als gewaltsamen Vorgang bezeichnen, nicht als zutreffend. Ungeachtet dessen verweisen die hier diskutierten – teils zugespitzten – Diskurse auf relevante ethische Aspekte des Übersetzungsprozesses und betonen die Verantwortung, die (Selbst)-übersetzerinnen zukommt, wenn sie arabische Texte in europäische Sprachen übertragen.

⁶⁰⁴ Vgl. Ismail (2015): 923.

⁶⁰⁵ Spivak (1992): 377.

⁶⁰⁶ Vgl. Shamma (2005): 65.

⁶⁰⁷ Vgl. Castro & Mainer & Page (2017): 4.

5.4 Selbstübersetzer*innen als privilegierte Akteur*innen in kulturellen Übersetzungsprozessen

Selbst wenn ein einzelnes literarisches Werk – wie gerade betont – immer nur einen individuellen und subjektiven Einblick geben kann, halte ich es doch für wichtig, die Position von Selbstübersetzer*innen im kulturellen Übersetzungsprozess genauer zu hinterfragen.

In diesem Zusammenhang erscheint mir zunächst Saids Argumentation relevant, dass die Konstruktion eines kulturellen Fremdbildes auch zur Definition und Schärfung der eigenen kulturellen Identität dient. Diesen Aspekt betont er etwa in *Culture and Imperialism*, wo er Ab- und Ausgrenzung als wichtigen Bestandteil in der Konstruktion von regionalen, nationalen und globalen kulturellen Identitäten bezeichnet. Einen Aspekt der kulturellen Identitätskonstruktion stellt für Said dabei die Frage nach der Zugehörigkeit literarischer Werke zu dieser oder jener regionalen und nationalen Tradition dar.⁶⁰⁸

Im Fall von Selbstübersetzer*innen liegen dabei meines Erachtens mehrere interessante Aspekte vor. Einerseits ist nicht von vorherein eindeutig, für welche literarische Tradition ein bilinguales oder selbstübersetztes Werk reklamiert wird. Andererseits findet ein Übersetzungsprozess statt, der von Akteur*innen, die sich zwischen zwei oder mehreren Kulturräumen bewegen, betrieben wird.

Somit werden bei Selbstübersetzungen die Grenzen von Modellen deutlich, die Kulturräume als klar definierte und streng abgegrenzte Areale denken. Schließlich widerlegen Autor*innen, die auf Arabisch und z.B. Englisch, Französisch oder Italienisch schreiben, Vorstellungen von Ost und West als Gegenpole, die für sich stehen, sich fundamental unterscheiden und auch trotz wechselseitigen Kontakts ihre unüberwindbare Unterschiedlichkeit bewahren.

Somit erachte ich es für sinnvoll, literarische Selbstübersetzer*innen als Mediator*innen zu begreifen, die, wie es der Translationswissenschaftler Anthony Pym formuliert, einen interkulturellen Raum schaffen, der sich zwischen Ausgangs- und Zielkultur befindet.⁶⁰⁹

Damit ziehen sie genau jene hermetische Trennung zwischen Ost und West in Zweifel, auf der alle Formen von Orientalismus oder Okzidentalismus⁶¹⁰ beruhen.⁶¹¹ Dazu kommt, dass sie – im Gegensatz zu Übersetzer*innen, die in der öffentlichen Wahrnehmung meist unsichtbar bleiben – als individuelle Akteur*innen namentlich in Erscheinung treten und daher die Rolle von

⁶⁰⁸ Vgl. Said (1994): xxv.

⁶⁰⁹ Vgl. Pym (2000): 2-4.

⁶¹⁰ Mit Okzidentalismus bezeichne ich hier analog zum Orientalismus Diskurse und Haltungen, die den Okzident bzw. den Westen auf stereotype und ahistorische Weise beschreiben oder imaginieren.

⁶¹¹ Vgl. Hassan (2011): 9.

Übersetzer*innen als kulturelle Mediator*innen sichtbarer machen.⁶¹²

Dementsprechend wehren sich manche Selbstübersetzer*innen auch gegen Versuche, für einen bestimmten nationalen Kanon oder eine spezifische literarische Tradition reklamiert zu werden.

Der berühmte Selbstübersetzer Vladimir Nabokov erklärte etwa: “Nobody can decide if I’m a middle-aged American writer or an old Russian writer - or an ageless international freak.”⁶¹³

Der multilinguale Autor Fernando Pessoa sah sich nicht einer Nation, sondern einer Sprache verbunden: “My country is the Portuguese language.”⁶¹⁴

Dies gilt allerdings nicht für alle Selbstübersetzer*innen. Sinan Antoon, der Autor von *Wahdahā šaġarat ar-rummān* und *The Corpse Washer* zum Beispiel deklariert sich explizit als irakisches Autor.⁶¹⁵ Genauso sieht sich Leila Abouzeid dezidiert als marokkanische Autorin.⁶¹⁶

Unabhängig vom eigenen Selbstverständnis als nationale, internationale oder antinationale Autor*innen treten arabische Selbstübersetzer*innen als literarische Akteur*innen auf, die aufgrund ihrer Herkunft eine privilegierte Position in der Vermittlung der arabischen Welt gegenüber einem nichtarabischen Publikum beanspruchen können.⁶¹⁷ Sie führen dabei die Rolle des “native informant” mit der des “foreign expert” zusammen und treten somit im Prozess der kulturellen Übersetzung als autorisierte kulturelle Mediator*innen auf.⁶¹⁸ Selbstübersetzung birgt demnach, wie Castro, Mainer und Page betonen, auch ein selbtermächtigendes Potential.⁶¹⁹

5.5 Handlungsspielraum von Selbstübersetzer*innen zwischen auktorialer Freiheit und strukturellen Einschränkungen

Der wohl grundlegendste Unterschied zwischen Übersetzer*innen und Selbstübersetzer*innen besteht darin, dass letztere durch ihre Autor*innenschaft grundsätzlich die Autorität haben, den jeweiligen eigenen Text nach Belieben zu verändern und edieren. Der spanische Translationswissenschaftler Julio-César Santoyo beschreibt die Methode selbstübersetzender Autor*innen daher als *Translation in Freedom*.⁶²⁰ Santoyo zufolge übersetzen sie daher meist relativ frei, und nehmen mit Blick auf das Zielpublikum des neuen Textes auch kulturelle

⁶¹² Zum Thema der Unsichtbarkeit von Übersetzer*innen vgl. Venuti (2018). Zur stärkeren Sichtbarkeit von Selbstübersetzer*innen vlg. Castro & Mainer & Page (2017): 13.

⁶¹³ Zitiert in Hokenson & Munson (2007): 160, Originalzitat aus Nabokov, Strong Opinions (1973): 106.

⁶¹⁴ Zitiert in Hokenson & Munson (2007): 161.

⁶¹⁵ Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

⁶¹⁶ Interview mit Leila Abouzeid, 18. Dezember 2017.

⁶¹⁷ Vgl. Hassan (2011): xii. Zum Verständnis von Selbstübersetzer*innen als Akteur*innen im literarischen Feld vgl. Grutman (2013): 64 und 68.

⁶¹⁸ Vgl. Waïl S. Hassan (2011): 29 und Wilson (2017): 242.

⁶¹⁹ Vgl. Castro & Mainer & Page (2017): 4.

⁶²⁰ Vgl. Santoyo (2010): 22.

Anpassungen vor.⁶²¹

Die im Rahmen dieser Dissertation genauer diskutierten Selbstübersetzer*innen Sinan Antoon und Leila Abouzeid sind sich dieser besonderen Privilegien durchaus bewusst. Sinan Antoon, der selbst nicht nur Autor, sondern auch Übersetzer und Literaturwissenschaftler ist, bemerkt etwa im Vorwort seines selbstübersetzten Romans *The Corpse Washer*:

Novels inhabit a liminal space between the real and the imaginary. The experience of translating my own novel has allowed me to return to that space and to inhabit it once again, temporarily. This time, however, the characters spoke English. Their lives (and deaths) did not change at all, but they said a few words here and there differently and left a few others unsaid. All this is to say that when the translator inhabits the body and being of the author, s/he is given unique privileges that are otherwise denied or frowned upon.⁶²²

Er räumt im Vorwort auch ein, dass er im Vergleich zum arabischen Text hier und dort ein paar Kleinigkeiten verändert hat. Im Interview mit mir betonte er aber, dass er den Text nicht umgeschrieben, sondern übersetzt habe. Gefühlsmäßig sei für ihn der arabische Text abgeschlossen.

No, self-translation, it's not re-writing. There is something psychological about the text. It's kind of done already, even though you have the capacity to change it. Mentally, it was done. I took a few phrases out, but nothing that I can actually remember.⁶²³

Auch Leila Abouzeid betonte mir gegenüber, dass sie die Autorität habe, den Text zu verändern, und auch Einzelheiten umgeschrieben habe.

Sometimes I think that using a different expression in English will be better and then I can do that because it's my book. Because I have the authority [...] I'm not a translator. Translators cannot do that. It's like rewriting. But it's not rewriting the whole book, but having the authority to change if you want. Because you are free, it's your book.⁶²⁴

Dennoch gab sie an, bei der Selbstübersetzung von *Ruğū' 'ilā t-tufüla* im Grunde eine Übersetzung erstellt zu haben, die nah am arabischen Text bleibt.⁶²⁵ Dies bedeutet für mich eine Übersetzung, die nach dem von Eco formulierten Grundsatz möglichst treffend die Intention

⁶²¹ Vgl. Santoyo (2010): 22.

⁶²² Preface zu *The Corpse Washer* (2013).

⁶²³ Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

⁶²⁴ Interview mit Leila Abouzeid, 18. Dezember 2017.

⁶²⁵ Interview mit Leila Abouzeid, 18. Dezember 2017.

des Ausgangstextes wiedergibt.⁶²⁶ Inwiefern die Selbsteinschätzung der beiden Autor*innen mit den Ergebnissen einer vergleichenden Textanalyse übereinstimmt, untersuche ich in Kapitel 6 und 7.

5.6 Selbstübersetzung als sprachlicher und kultureller Aushandlungsprozess

Trotz ihrer privilegierten Position stellt sich auch für Selbstübersetzer*innen die Frage, wie sie beim Übersetzen mit den in diesem Kapitel diskutierten Einschränkungen (z.B. die Erwartungen des Zielpublikums, die Vorgaben der Verlage, die Asymmetrien zwischen Ausgangs- und Zielkultur, der orientalistische Diskurs) umgehen. Ganz besonders gilt dies, wenn sie – so wie Sinan Antoon und Leila Abouzeid – in ihren Werken historische und aktuelle machtpolitische Konflikte zwischen der arabischen Welt und dem Westen thematisieren. Im Hintergrund steht dabei auch, dass die meisten arabischen Selbstübersetzer*innen aus Regionen kommen, die der kolonialen bzw. imperialen Politik Großbritanniens, Frankreichs, Italiens oder der USA ausgesetzt waren oder sind und denen aufgrund ihrer Geschichte Englisch oder Französisch als Kolonialsprache aufgezwungen wurde.⁶²⁷

Neben historischen oder aktuellen Fragen, die offensichtlich politischen Charakter haben, gilt es aber auch, für kulturelle und sprachliche Herausforderungen Lösungen zu finden. Diese reichen vom Umgang mit Elementen der lokalen oder regionalen Alltagskultur bis zu religiös oder kulturell konnotierten Formulierungen. Hier müssen sich auch Selbstübersetzer*innen entscheiden, wie sehr sie mit der Strategie des zielsprachlichen Übersetzens den Ausgangstext ans Zielpublikum heranführen, oder lieber ausgangssprachlich arbeiten und näher am arabischen Text bleiben wollen. Anders gesagt müssen sie entscheiden, wie sie den Ausgangstext in der Zielsprache und -kultur neu verorten und kontextualisieren.

In Anlehnung an Umberto Eco, der Übersetzung in seinem 2003 veröffentlichten Werk *Mouse or Rat: Translation as Negotiation* vor allem unter dem Gesichtspunkt des Verhandelns bespricht,⁶²⁸ betrachte ich Selbstübersetzung ebenfalls als Aushandlungsprozess, in dem verschiedenste Herausforderungen bewältigt werden müssen.

Wie Leila Abouzeid und Sinan Antoon diesen Aushandlungsprozess bei ihren Selbstübersetzungen gestaltet haben, diskutiere ich in Kapitel 6 und 7 genauer.

⁶²⁶ Vgl. Eco (2009): 17.

⁶²⁷ Vgl. Waïl S. Hassan (2011): xii.

⁶²⁸ Vgl. Eco (2003): 6, sowie Eco (2009): 107-110.

6. Selbstübersetzung und Autobiographie: Leila Abouzeids Werk *Ruğū ‘ilā t-tufūla*

6.1 Einleitung: Autorin, Text und Fragestellungen

Leila Abouzeid wurde im Jahr 1950 in der marokkanischen Kleinstadt al-Quṣayba⁶²⁹ im Mittleren Atlas geboren.⁶³⁰ Sie studierte Englische Sprache und Literatur an der Universität Mohammed V in Rabat und der University of Texas at Austin. Zu Beginn ihrer Karriere arbeitete sie als Journalistin für marokkanische Fernseh- und Radiosender. Darauf hinaus war sie in marokkanischen Ministerien und im Kabinett des marokkanischen Premierministers Ahmad ‘Uṣmān tätig. Seit dem Jahr 1992 konzentriert sie sich auf das Verfassen literarischer Texte und zählt mittlerweile zu den bekanntesten modernen marokkanischen Autorinnen.⁶³¹ Neben den Romanen *‘Ām al-fīl* (Jahr des Elefanten; Erstveröffentlichung 1980) und *al-Faṣl al-‘ahīr* (Das letzte Kapitel; Erstveröffentlichung 2000) veröffentlichte sie auch mehrere Kurzgeschichtensammlungen, zwei Übersetzungen und eine *sīra* (Biographie) des Propheten Muḥammad.⁶³² Ihre Werke erfuhren sowohl innerhalb Marokkos, als auch international – vor allem in der arabischen Welt und im englischsprachigen Raum – Beachtung.⁶³³

Die in diesem Kapitel besprochene Autobiographie, *Ruğū ‘ilā t-tufūla* (Rückkehr in die Kindheit) bzw. *Return to Childhood*, zeichnet sich durch eine komplexe Entstehungsgeschichte aus. Abouzeid berichtet im Vorwort, dass das Projekt entstand, als sie von der amerikanischen Anthropologin Elizabeth Fernea dazu aufgefordert wurde, für eine Anthologie über Kindheitserzählungen aus dem Nahen Osten und Nordafrika einen kurzen Beitrag zu schreiben. Sie schildert, wie sie zu Beginn befürchtete, nicht genug Material für die vorgegebenen fünfzehn bis dreißig Seiten zu haben. Doch als sie mit dem Schreiben begann, strömten die Erinnerungen auf sie ein und sie verfasste innerhalb von zwei Monaten genug Seiten für ein ganzes Buch. Nachdem Fernea den Entwurf durchgesehen hatte, schlug sie vor, den gesamten Text als eigenes Buch zu veröffentlichen. Dafür übersetzte Abouzeid den Text ins Englische. Den ersten Entwurf hatte sie auf Arabisch geschrieben – die Sprache, in der sie ihre literarischen Texte grundsätzlich verfasst. Heather Logan Taylor übernahm dann das Lektorat der englischen

⁶²⁹ Auch El Ksiba.

⁶³⁰ Fernea in Abouzeid (2009): xx.

⁶³¹ Vgl. Vorwort und Klappentext der 1998 erschienenen englischen Ausgabe *Return to Childhood*, die ich in Folge als *Return* abkürze.

⁶³² Vgl. Aboudzeids *Ruğū ‘ila at-tufūla* (2016): 150. In Folge verweise ich auf diese Ausgabe mit der Abkürzung *Ruğū ‘*. Siehe auch Kurzporträt der Autorin in Kapitel 4.2.

⁶³³ Vgl. Abdo (2009): 2.

Selbstübersetzung. Das Projekt wurde bereits 1991 in Angriff genommen, doch die englische Fassung sollte erst 1998 bei *University of Texas Press* erscheinen.⁶³⁴

Die arabische Ausgabe wurde dagegen schon 1993 in Casablanca erstveröffentlicht. Obwohl Abouzeid den ersten Entwurf ihrer Autobiographie auf Arabisch verfasste und dann auch zuerst auf Arabisch veröffentlichte, spielte der Umstand, dass der Text ursprünglich an ein nichtmarokkanisches und nichtarabisches Publikum gerichtet war, für Abouzeid eine wichtige Rolle. Sie gibt an, dass sie aus diesem Grund beim Schreiben die Selbstzensur weitgehend ausgeschaltet und einen offenen, freimütigen und kritischen Text verfasst habe.⁶³⁵

In diesem Kapitel diskutiere ich zunächst, inwiefern Selbstübersetzungen von Autobiographien Besonderheiten aufweisen. Im Zusammenhang damit beleuchte ich das von Abouzeid verfasste Vorwort zu *Ruġū‘ ilā t-tuſūla* und *Return to Childhood* als Ort des autobiographischen *self-fashioning*. Ebenfalls genauere Beachtung verdient die komplexe Narratologie des Textes.

Im restlichen Teil des Kapitels befasse ich mich anhand mehrerer *close readings* mit der Frage, inwiefern Abouzeid in der arabischen und englischen Version unterschiedliche Perspektiven auf folgende Themen bietet: Familien- und Privatangelegenheiten, die französische Kolonialherrschaft und den marokkanischen Unabhängigkeitskampf, das Verhältnis zwischen dem Westen und der arabischen Welt und schließlich Konstruktionen der marokkanischen Nation und damit verbundene Themen (wie Sprachenpolitik und Minderheiten in Marokko). Bisher erschienene Arbeiten haben sich mit Abouzeids Werk vor allem aus feministischer Perspektive befasst und sich dabei auf die Rolle marokkanischer Frauen konzentriert. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen fließen in dieses Kapitel ein, allerdings wird der Fokus etwa bei den *close readings* nicht darauf liegen, da diese Aspekte bereits ausführlich behandelt wurden.⁶³⁶

Wie Diya M. Abdo betont, ist es bei einem derartigen Textvergleich schwer möglich, genau zu bestimmen, von wem die einzelnen Übersetzungs- oder Überarbeitungsentscheidungen getroffen wurden.⁶³⁷ Schließlich waren neben der Autorin und Selbstübersetzerin auch die Lektorin Heather Logan Taylor sowie in einem geringeren Ausmaß Elizabeth Fernea an der Erstellung der englischen Version beteiligt. Nachdem sich Abouzeid und Fernea auch persönlich kannten, öfter zusammenarbeiteten⁶³⁸ und der Text in einem Universitätsverlag erschien, nehme ich aber an, dass Abouzeids translatorische Entscheidungen bzw.

⁶³⁴ Vgl. Vorwort zu *Ruġū‘*: 4. Ebenso *Return*: v, sowie Interview mit Leila Abouzeid, 18.12.2017.

⁶³⁵ Vgl. *Ruġū‘*: 6.

⁶³⁶ Vgl. dafür die Arbeiten von Abdo (2009), Homsi Vinson (2007) oder Hunter (2006).

⁶³⁷ Vgl. Abdo (2009): 3.

⁶³⁸ Fernea verstarb 2008.

Überarbeitungen weitgehend oder zumindest eher respektiert wurden, als dies bei einem nicht-universitären Verlag der Fall wäre.

Wie in Kapitel 5 betont, sollten Selbstübersetzer*innen wie Abouzeid dennoch nicht als vollständig frei bzw. autonom agierende Akteur*innen gesehen werden, da ihre Entscheidungen im Übersetzungsprozess bewusst oder unbewusst durch Faktoren wie die Erwartungshaltungen des Verlages und des Zielpublikums beeinflusst werden.

6.2 Selbstübersetzung, Autobiographie und Autoethnographie

Um die besonderen Merkmale der Selbstübersetzung eines autobiographischen Textes wie Abouzeids *Rugū‘ ilā t-tufūla* zu beleuchten, rekurriere ich an dieser Stelle zunächst auf Philippe Lejeunes einflussreiche Definition von Autobiographie. In seinem Artikel zum autobiographischen Pakt argumentiert Lejeune, dass sich Autobiographien durch die Einheit von Autor*in, Erzähler*in und Hauptfigur auszeichnen.⁶³⁹

Der entscheidende Punkt ist laut Lejeune dabei, dass die Autor*innen diese Einheit explizit machen, indem sie etwa im Titel, im Vorwort oder innerhalb des Textes zu erkennen geben, dass es sich bei Autor*in, Erzähler*in und Protagonist*in um dieselbe Figur handelt.⁶⁴⁰ Auf diese Weise gehen die Autor*innen mit den Leser*innen eine Art Vertrag ein, den Lejeune als autobiographischen Pakt bezeichnet.⁶⁴¹

Die Art und Weise, wie der autobiographische Pakt zustande kommt, unterscheidet sich im Fall von Abouzeids Autobiographie bei der arabischen und englischen Ausgabe. Während bei *Return* bereits der Untertitel am Cover (*The Memoir of a Modern Moroccan Woman*) deutlich macht, dass es sich hier um eine Form des *life writing* handelt, wird dies bei *Rugū‘* erst durch das Vorwort der Autorin klar.⁶⁴²

In weiterer Folge beeinflusst der autobiographische Pakt auch die Haltung der Leser*innen. Laut Lejeune nehmen Leser*innen bei autobiographischen Texten die Rolle von Detektiven ein und suchen nach Ungereimtheiten, Lücken oder Widersprüchen, also nach Verstößen gegen den autobiographischen Pakt. Bei Texten, die dagegen nicht explizit als autobiographisch deklariert werden, würden Leser*innen dagegen eher nach Ähnlichkeiten Ausschau halten.⁶⁴³ Darüber hinaus weisen biographische und autobiographische Texte einen wesentlichen Unterschied zu fiktionalen Texten auf: Sie erheben den Anspruch, Informationen über eine

⁶³⁹ Vgl. Lejeune (2016): 34 und 39.

⁶⁴⁰ Vgl. Lejeune (2016): 39-41.

⁶⁴¹ Vgl. Lejeune (2016): 39.

⁶⁴² Vgl. Abdo (2009): 10.

⁶⁴³ Vgl. Lejeune (2016): 39.

außerhalb des Textes existierende Realität zu liefern. Also dient die Welt außerhalb des Texts als Modell, auf die sich der Text bezieht. Daher bezeichnet Lejeune (Auto-)Biographien als referentielle Texte. Während in fiktionalen Texten nur der Grad von *verisimilitude* oder Plausibilität bestimmt werden kann, besteht bei Biographie und Autobiographie *resemblance to the truth* oder Ähnlichkeit zur Wirklichkeit. Mit dem autobiographischen Pakt koexistiert also auch ein referentieller Pakt.⁶⁴⁴

Lejeune betont, dass sich die Ähnlichkeit zwischen (auto-)biographischen Texten und der Welt außerhalb der Texte in zwei Kategorien ausdrückt: *accuracy* (Genauigkeit) und *fidelity* (Treue). *Accuracy* bezieht sich auf die Information (*information*) und *fidelity* auf die Bedeutung (*meaning*).⁶⁴⁵ Interessant erscheint mir, dass diese beiden Kategorien auch bei der Beurteilung von Übersetzungen als zentrale Parameter gelten.⁶⁴⁶ Insofern referieren Übersetzungen von Autobiographien meines Erachtens auf zwei Modelle: Einerseits auf die Welt außerhalb des Textes, andererseits auf den Ausgangstext.

Bei der Rezeption von *Return to Childhood* treffen demnach mehrere Faktoren zusammen. Zum einen beansprucht der Text im Sinne des autobiographischen Paktes Ähnlichkeit zu realen Ereignissen. Zum anderen wird die autorisierte Selbstübersetzung vielfach implizit als bestmögliche, authentische Übersetzung wahrgenommen. Dazu kommen noch die Dynamiken der kulturellen Übersetzung eines Werks, das von einer Autorin an der Peripherie des globalen Literaturbetriebs verfasst wurde und für einen zentralen Markt neu aufbereitet wird. In ihrer Rolle als Selbstübersetzerin tritt Abouzeid als *native informant* bzw. *authentic insider* auf und verspricht, einen privilegierten Einblick in die Lebensrealität der „marokkanischen bzw. arabisch-islamischen Frau“ zu geben.⁶⁴⁷

Der bei derartigen Texten häufig auftretende ethnographische Zugang wird noch durch das Vorwort der Anthropologin Elizabeth Fernea verstärkt, die den Text als “richly textured chronicle based on memory: memory of a tumultuous period in the history of Morocco, the last days of French colonial rule in the early 1950s and the emergence of the independent nation state in 1956” bezeichnet.⁶⁴⁸

Diya Abdo argumentiert somit zurecht, dass autobiographische Texte von arabischen Autor*innen den Status von “representatives of a nation, a region, and a religion” erhalten.⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ Vgl. Lejeune (2016): 43-44.

⁶⁴⁵ Vgl. Lejeune (2016): 44.

⁶⁴⁶ Zum Begriff *fidelity* vgl. etwa den Eintrag zu *Free Translation* in der *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Robinson (2000): 87-90, oder Eco (2009): 17-18.

⁶⁴⁷ Vgl. hierzu auch Kapitel 5 sowie Abdo (2009): 2-3.

⁶⁴⁸ Fernea in Return: i-ii.

⁶⁴⁹ Abdo (2009): 10.

Somit werden sie nicht mehr als Autobiographie, sondern als Autoethnographie gelesen.⁶⁵⁰ Damit wird die Subjektivität der Erzählung nicht mehr problematisiert. Wie auch Spivak betont, wird oftmals nur das dominante Subjekt als problematisch, das subalterne dagegen als authentisch empfunden.⁶⁵¹

Die verschiedenen Wahrnehmungsebenen, die im Fall von *Ruğū‘ ilā aṭ-tuṭūla* und noch mehr im Fall von *Return to Childhood* zusammentreffen, führen dazu, dass die Glaubwürdigkeit des Textes durch mehrere Faktoren untermauert wird. Welche Implikationen sich dadurch für die verschiedenen Lesarten und Interpretationen des Textes ergeben, soll im Verlauf der weiteren Abschnitte dieses Kapitels diskutiert werden. Allerdings beschränke ich mich dabei auf die Untersuchung des Verhältnisses zwischen englischem und arabischem Text; die Referentialität von Abouzeids Autobiographie auf tatsächliche Ereignisse aus ihrem Leben bzw. der marokkanischen politischen und gesellschaftlichen Entwicklung steht hier nicht zur Diskussion.

Abschließend sei noch angemerkt, dass auch der arabische Text *Ruğū‘ ilā t-tuṭūla* einen besonderen Stellenwert einnimmt. Er ist mittlerweile Teil des nationalen marokkanischen Schulcurriculums und wird im Unterricht als Pflichtlektüre gelesen. Somit erhält Abouzeids Autobiographie den Charakter eines nationalen Kindheitsnarrativs. Den im Text impliziten Zusammenhang zwischen Leilas Erwachsenwerden und dem Entstehen der marokkanischen Nation bespreche ich in Kapitel 6.8 genauer.

6.3 Abouzeids Vorwörter zu *Ruğū‘ ilā aṭ-tuṭūla* und *Return to Childhood* als Orte des *self-fashioning*

Vorwörter dienen, wie Grutman argumentiert, als Bühne, auf der Autor*innenschaft in Szene gesetzt wird. Gleichzeitig entwerfen ihre Verfasser*innen darin ein sorgfältig zusammengestelltes Bild ihrer eigenen Persönlichkeit als Autor*innen – anders gesagt handelt es sich dabei um einen Akt des *self-fashioning*.⁶⁵²

Sowohl *Ruğū‘* als auch *Return* werden von einem Vorwort der Autorin eingeleitet. Die Vorwörter sind grundsätzlich ähnlich aufgebaut, doch weichen einige Passagen auf auffällige Weise voneinander ab.

Wie Abdo betont, steht im arabischen Vorwort das Unterfangen im Zentrum, als arabisch-islamische Frau eine Autobiographie zu verfassen, zu legitimieren und mögliche Kritik an

⁶⁵⁰ Vgl. Abdo (2009): 10.

⁶⁵¹ Vgl. Spivak (1990): 66, zitiert in Abdo (2009): 10.

⁶⁵² Vgl. Grutman (2017): 29-30.

diesem „egozentrischen“ Akt vorwegzunehmen.⁶⁵³ Dafür bedient sich Abouzeid verschiedener Strategien. Zunächst betont sie, dass sie den Text nur verfasst habe, weil sie von Elizabeth Fernea dazu aufgefordert wurde.⁶⁵⁴ Abdo zufolge zählt dies zu den klassischen Elementen der *muqaddima* (Vorwort) arabischer Autobiographien.⁶⁵⁵

Auf eine derartige Legitimierungsstrategie greift auch die aus Syrien stammende Autorin und Selbstübersetzerin Sammar Attar in Bezug auf die Selbstübersetzung ihres autobiographischen Romans *al-Bayt fī sāhat ‘arnūs* (Das Haus am ‘Arnūs-Platz) ins Englische zurück. Attar erwähnt, wie sie auf einer Konferenz in Kairo die amerikanische Historikerin Margot Badran traf, die ihr vorschlug, ein Kapitel des Buches ins Englische zu übersetzen. In Folge legte Badran das Kapitel dem renommierten Historiker Albert Hourani vor, welcher lobende Worte für den Text fand. Die positive Einschätzung Houranis ermutigte Samar Attar ihren Angaben zufolge dazu, den gesamten Roman ins Englische zu übersetzen und zu veröffentlichen.⁶⁵⁶

Diese Beispiele legen nahe, dass sich gerade arabische Autor*innen besonders unter Druck gesetzt fühlen, Kritik am Verfassen autobiographischer Werke vorwegzunehmen. Diesen Umstand betonte Abouzeid auch im Interview mit mir, wo sie darauf hinwies, dass es gewöhnlichen Leuten und vor allem Frauen in der arabischen Welt bis in die 1990er nicht in den Sinn gekommen sei, einen autobiographischen Text zu verfassen. Sie geht auch davon aus, dass ihre Autobiographie die erste ist, die von einer Frau in Marokko und vielleicht sogar im ganzen Maghreb auf Arabisch veröffentlicht wurde.⁶⁵⁷

Im arabischen Vorwort spricht Abouzeid demnach auch davon, dass es für sie lange Zeit unvorstellbar (im Original *gayr wārid*) war, ihre Autobiographie zu verfassen. Dass eine Frau über ihr eigenes Leben schreiben sollte, galt gesellschaftlich als *ta‘riyat dātihā* (Entblößung ihres Selbst), vergleichbar mit dem abwertenden deutschen Begriff „Seelenstriptease“.⁶⁵⁸

In diesem Zusammenhang erwähnte sie auch, wie ein Mann sie direkt nach der Veröffentlichung fragte, warum er einen Text über Abouzeids Kindheit lesen sollte. Schließlich wüsste er ja darüber Bescheid, da er zur selben Zeit in Marokko aufgewachsen sei. Darauf erwiderte Abouzeid, dass ihr Text für spätere Generationen von Bedeutung sei, weil er einen Einblick in die marokkanische Geschichte und Gesellschaft seiner Zeit gäbe.⁶⁵⁹

⁶⁵³ Vgl. Abdo (2009): 14.

⁶⁵⁴ Vgl. *Ruğū‘*: 5.

⁶⁵⁵ Vgl. Abdo (2009): 13. Zu historischen Beispielen von Vorwörtern zu Autobiographien aus der arabischen Literaturgeschichte vgl. Reynolds (2001): 66-68.

⁶⁵⁶ Vgl. Attar (2006): 162.

⁶⁵⁷ Interview mit Abouzeid, 18.12.2017.

⁶⁵⁸ Vgl. *Ruğū‘*: 4.

⁶⁵⁹ Interview mit Abouzeid, 18.12.2017.

Mit dieser Aussage greift die Autorin wiederum bewusst oder unbewusst auf eine Legitimierungsstrategie zurück, die ihre Autobiographie als kollektive Biographie, die einen Einblick in die Kindheitserfahrungen einer ganzen Generation vermittelt, darstellt. Wie Abdo hervorhebt, lässt sich diese Darstellungsweise auch daran erkennen, dass Abouzeid dem Text der arabischen Autobiographie ein Zitat des französischen Anthropologen Claude Lévi-Strauss als Motto voranstellt, welches darauf verweist, dass jedes Leben und jede Erzählung zur Erweiterung des kollektiven Bewusstseins beitragen.⁶⁶⁰

Dieses Motto fehlt in der englischen Ausgabe. Abdo führt dies darauf zurück, dass Abouzeid ihre Autobiographie gegenüber einem westlichen Publikum nicht weiter begründen muss. Ihr Status als weibliche Autorin aus der sogenannten Dritten Welt reiche aus, um ihr Werk als Einblick in die Welt der „orientalischen Frau“ vermarktbare zu machen.⁶⁶¹

Des Weiteren erwähnt Abouzeid im Vorwort zu *Ruğū'* und *Return*, dass sie den arabischen Text ursprünglich nur geschrieben habe, um ihn anschließend ins Englische zu übersetzen.⁶⁶² Laut Abdo präsentiert sie den arabischen Text damit als Zufallsprodukt bzw. Begleiterscheinung und nicht als bewussten Akt der Selbstdarstellung.⁶⁶³ Zudem betont Abouzeid, dass ihr die Veröffentlichung ihrer Autobiographie auf Englisch als gute Möglichkeit erschien, Vorurteile über den Islam und muslimische Frauen zu korrigieren.⁶⁶⁴ Es geht ihr also zumindest vorgeblich nicht um ihre eigene Person bzw. ihr Leben, sondern um einen „höheren“ gesellschaftlichen Nutzen. Wie Pauline Homsi Vinson argumentiert, präsentiert sie ihr Werk damit als eine Form des *writing back*, welches hegemoniale Diskurse rund um die Lebensrealitäten muslimischer Frauen in Frage stellt.⁶⁶⁵

Im Gegenzug enthält das Vorwort der englischen Ausgabe einige Passagen, die in der arabischen Version fehlen. So erwähnt Abouzeid als Beispiel für das niedrige Ansehen autobiographischer Werke im Feld der arabischen Literatur die marokkanische Autorin Khalila Bennouna, die einer anderen marokkanischen Autorin, Rafiqat Attabi'a den Status der *'adība* (jemand, der *'adab*, also schöne Literatur, verfasst) absprach, weil sie über ihre eigene Lebensrealität schrieb.⁶⁶⁶ Abouzeid wollte in der arabischen Ausgabe wohl eine direkte Kritik an einer namentlich genannten Kollegin vermeiden.

⁶⁶⁰ Vgl. *Ruğū'*: 7 und Abdo (2009): 13.

⁶⁶¹ Vgl. Abdo (2009): 13.

⁶⁶² Vgl. *Ruğū'*: 5-6, sowie RC: iv.

⁶⁶³ Vgl. Abdo (2009): 14.

⁶⁶⁴ Vgl. *Return*: iv und RT: 4.

⁶⁶⁵ Homsi Vinson (2007): 91.

⁶⁶⁶ Vgl. *Return*: iii.

An anderer Stelle spricht sie im Vorwort zu *Return* davon, dass die Werke von Paul Bowles das Bild von Marokko in den USA wesentlich geprägt haben. Sie zitiert eine amerikanische Leserin, die eingestand: “I thought that Morocco was the Morocco of Paul Bowles, meaning the underground Morocco of hashish addicts and outcasts.”⁶⁶⁷ Der Zusatz “meaning the underground Morocco of hashish addicts and outcasts” fehlt im Arabischen; anscheinend soll dort die Erwähnung von „unrühmlichen“ Aspekten der marokkanischen Geschichte und Gesellschaft ausgespart werden.

Darüber hinaus widersprechen sich die beiden Versionen in manchen Details. Im Englischen behauptet Abouzeid, dass der arabische Begriff *muḥaṣṣa* unter anderem zur Bezeichnung von “chaste, unmarried women” verwendet werde.⁶⁶⁸ Im Arabischen dagegen gibt sie die Bedeutung *al-mar'a al-afīfa al-mutazawwiğa* (eine keusche, verheiratete Frau) an.⁶⁶⁹ Ebenso erwähnt sie im Englischen, dass ein libanesischer Verleger, den sie bezüglich der Veröffentlichung des arabischen Manuskripts kontaktierte, ihr bestätigte, dass ein arabisches Publikum grundsätzlich an ihrer Autobiographie Interesse haben könnte.⁶⁷⁰ Im Arabischen bemerkt sie stattdessen, wie ihr das Gespräch mit dem libanesischen Verleger bestätigt hatte, dass sie ihre Autobiographie niemals für ein arabisches Publikum geschrieben hätte.⁶⁷¹

Des Weiteren unterscheiden sich die beiden Vorwörter auch in Bezug auf den Schluss. In der englischen Version schließt Abouzeid mit der Hoffnung, dass ihre Autobiographie ebenso viele Leser*innen finden möge, wie der 1989 veröffentlichte englische Übersetzung des Romans *'Ām al-fil* (Jahr des Elefanten).⁶⁷² In der arabischen endet sie mit der Feststellung, dass sich das Genre der Autobiographie seit dem Jahr 1993 – also dem Jahr der Veröffentlichung ihrer Autobiographie auf Arabisch – in Marokko fest etabliert habe und zahlreiche Veröffentlichungen, sowohl von Autoren als auch Autorinnen, gefolgt seien.⁶⁷³

Damit stilisiert sich Abouzeid im Vorwort zu *Ruğū'* zur Vorreiterin der Autobiographie in Marokko und weist sich gleichzeitig selbst einen Platz in der marokkanischen Literaturgeschichte zu.⁶⁷⁴

⁶⁶⁷ *Return*: v.

⁶⁶⁸ Vgl. *Return*: iii.

⁶⁶⁹ Vgl. *Ruğū'*: 3.

⁶⁷⁰ Vgl. *Return*: v.

⁶⁷¹ Vgl. *Ruğū'*: 6.

⁶⁷² Vgl. *Return*: vi.

⁶⁷³ Vgl. *Ruğū'*: 6. Für eine kurze Diskussion der Autobiographie als Genre innerhalb der arabischen Literatur siehe auch Homsi Vinson (2007): 93-94.

⁶⁷⁴ Ob diese Behauptung literaturhistorisch haltbar ist, wäre sicherlich zu diskutieren. Da es mir hier aber primär um die Analyse der Selbstdarstellung der Autorin geht, verzichte ich auf eine genauere Untersuchung. Ebenso könnte der Topos der schweigenden marokkanischen Frauen, die lange nicht das Wort ergreifen, noch in Frage

Die Unterschiede in den beiden Versionen des Vorworts beweisen, dass Abouzeid ihren Text ganz bewusst mit Blick auf die Erwartungshaltung des jeweiligen Zielpublikums verfasst hat. Wie die weiteren Abschnitte dieses Kapitels zeigen werden, beschränken sich die Abweichungen nicht nur auf die Vorwörter, sondern treten auch in den Haupttexten der Autobiographien auf.⁶⁷⁵

6.4 Ein narratologischer Blick auf *Ruğū‘ ilā t-ṭufūla* und *Return to Childhood*

Sowohl *Ruğū‘* als auch *Return* zeichnen sich durch eine komplexe Erzählsituation aus. In beiden Texten treten verschiedene Erzähler*innen auf; neben Leila als diegetischer Erzählerin spielen ihre Mutter und Großmutter dabei die wichtigste Rolle. Leila tritt als primäre Erzählerin auf, d.h. sie ist Erzählerin der Rahmengeschichte oder der ersten diegetischen Ebene. Die Mutter und Großmutter fungieren als sekundäre Erzählerinnen, d.h. sie treten mehrmals in Binnengeschichten oder auf zweiten diegetischen Ebenen als Erzählerinnen auf.⁶⁷⁶ Als Beispiel für derartige Binnengeschichten sei auf die folgende Passage verwiesen, in der die Großmutter die Geschichte eines Betrugs zwischen zwei Freunden erzählt:

وقلت:	احكي الحكاية من أولها، من ساعة كانا كالأخوين.
قالت:	لقد حكيتها لكم مئة مرة.
قلت:	احكيها مرة أخرى.
قلنا:	إيوا صلوا ع النبي.
	صلى الله عليه وسلم.
	كان أَحْمَد وَمَوْلَاهُ عَلَيْ صَدِيقِيْن لَا يُفَرِّقُهُمَا إِلَّا مَا حَرَمَ اللَّهُ، وَكَانَ مَوْلَاهُ عَلَيْ يَأْتِيَنَّهُ عَلَى دَارِهِ وَمَالِهِ، كَانَا كَالْأَخْوَيْنِ، وَكَانَ غَنِيًّا، بَيْنَمَا كَانَ أَحْمَد تَاجِرًا [...] ⁶⁷⁷

Und ich sagte:

- Erzähl‘ die Geschichte von Anfang an, vom Zeitpunkt als sie wie Brüder waren.

Sie sagte:

gestellt werden. Für einen kurzen Überblick zu marokkanischen Autorinnen im 20. Jahrhundert vgl. González-Navarro & González-Fernández (2019).

⁶⁷⁵ Vgl. Abdo (2009): 3.

⁶⁷⁶ Zu den Begriffen primärer und sekundärer Erzähler sowie Rahmen- und Binnengeschichte vgl. Schmid (2014): 46 sowie 80-81.

⁶⁷⁷ *Ruğū‘*: 21.

- Ich habe sie euch schon hundert Mal erzählt.

Ich sagte:

- Erzähl' sie uns nochmal.
- Na gut.⁶⁷⁸

Wir sagten:

- Gott segne ihn und schenke ihm Heil.
- Ahmād und Mūlāy 'Alī⁶⁷⁹ waren Freunde, die nur das trennte, was Gott verboten hat, und Mūlāy vertraute ihm sein Haus [i.e. seine Familie] und sein Vermögen an, und sie waren wie Brüder, und der eine war reich, während Ahmād Händler war.

“Grandma,” I persisted. “Tell the story from the beginning, from when they were like brothers.”

“I have told it to you all a hundred times.”

“But tell it one more time.”

She smiled and straightened the folds of the caftan and said, “Well, pray for the Prophet.”

“May God’s prayer and peace be upon him,” we responded.

Then she began: “Mohammed and the Shrif, Moulay Hfid, were friends. They shared everything that was permitted by religion and were like brothers. Moulay Hfid trusted his friend with his family and possessions. He was rich, whereas Mohammed was a mere tradesman [...]”⁶⁸⁰

Auch wenn die Grundstruktur der Erzählsituation in beiden Sprachen gleichbleibt, lesen sich die Passagen doch ganz anders. Im Arabischen wird die Großmutter als Erzählerin nur implizit eingeführt. Nur die Verbform der III.P.Sg.f. *qālat* (sie sagte) gibt an, dass jetzt jemand anderer als Leila spricht. Die Leser*innen können allerdings nur aus dem Kontext erschließen, dass es sich dabei um die Großmutter handelt. Dagegen spricht in der englischen Version Leila die Großmutter explizit an und schafft damit Klarheit, um wen es sich bei der sekundären Erzählerin handelt.

Der Text von *Ruğū'* und von *Return* besteht über weite Strecken aus direkten Reden. Abdo hat bemerkt, dass vor allem der arabische Text einen stark oralen Charakter aufweist.⁶⁸¹ Die Bezeichnung „oral“ kann allerdings irreführend sein, da die Dialoge vorwiegend auf Schriftarabisch verfasst und dadurch von der marokkanischen Alltagssprache weit entfernt sind. Anstatt tatsächlich authentische mündliche Kommunikation wiederzugeben, präsentiert Abouzeid literarisierte Dialoge, die in der Realität wohl kaum so stattgefunden haben, aber sich

⁶⁷⁸ Wörtlich: „Betet für den Propheten“.

⁶⁷⁹ Im Arabischen wird ein anderer Name als im Englischen verwendet. Dies könnte dazu dienen, die Identität der Person vor dem arabischen und insbesondere dem marokkanischen Publikum geheimzuhalten.

⁶⁸⁰ *Return*: 10.

⁶⁸¹ Vgl. Abdo (2009): 28.

am Duktus des mündlichen Erzählens orientieren. Zugegebenermaßen integriert sie dabei auch dialektale Elemente, wie etwa im obigen Beispiel den Ausdruck *'īwa ṣallu 'a-n-nabi* (Na gut; wörtl. „Betet für den Propheten“).

Mit der Terminologie der Narratologie gesprochen weist *Ruġū'* an vielen Stellen mimetische Form auf; in *Return* spielt die vermittelnde Stimme der Erzähler*innen eine größere Rolle.⁶⁸² Wie in einem Theaterstück werden in *Ruġū'* oft nur die direkten Reden der Figuren wiedergegeben. In *Return* erhalten die Leser*innen dagegen nähere Informationen über die Figuren. Das beschränkt sich nicht nur darauf, dass sie explizit benannt werden. Darüber hinaus geben auch die Einschübe zwischen den direkten Reden Einblicke in ihre Gefühlswelt: Beim obigen Beispiel macht das englische Verb „persisted“ die Ungeduld und Hartnäckigkeit, mit der Leila danach verlangt, die Geschichte ihrer Großmutter zu hören, deutlich. Auch der Satz „She smiled and straightened the folds of the caftan and said [...]“ vermittelt einen klaren Eindruck davon, wie sich die Großmutter umstimmen lässt und bereit macht, mit der Erzählung zu beginnen. Auch der Anfang der Binnenerzählung wird klar markiert: „Then she began [...]“. Stattdessen finden sich in *Ruġū'* ausschließlich Variationen des Verbs *qāla* (sagen): *wa-qultu* (und ich sagte), *qālat* (sie sagte), *qultu* (ich sagte), *qulnā* (wir sagten).

Während Leilas Großmutter meist Geschichten von Nachbar*innen oder der Verwandtschaft sowie Märchen erzählt, handeln die Erzählungen der Mutter vor allem von Leilas Vater und seinem Kampf gegen die französische Kolonialmacht, welcher ihm auch mehrere Gefängnisaufenthalte einbrachte. Im folgenden Beispiel berichtet die Mutter von seiner ersten Festnahme.

ثم كان الحديث يعود بأمي إلى البئر فتقول:

ذات يوم قال السلطان: "يوم الأحد المغرب كله يصوم احتجاجاً على اغتيال الزعيم النقابي التونسي فرحات حشاد." ووصله الخبر عند العصر، فخشى أن يكونوا لا يعرفون فيبني ملال، فذهب ليخبرهم كي تصبحوا صائمين. وعندما رجع بعد آذان العشاء وجد الحراس عند علامة القصيبة، فأوقفوه وسألوه

683 [...]

Dann kam meine Mutter wieder auf den Brunnen zu sprechen und sie sagte: An jenem Tag sagte der Sultan: Am Sonntag fastet ganz Marokko aus Protest über die Ermordung des tunesischen

⁶⁸² Zum Begriffspaar mimetisch versus vermittelt vgl. Schmid (2014): 3.

⁶⁸³ *Ruġū'*: 60.

Gewerkschaftsführers Farhāt Hašād.⁶⁸⁴ Und die Nachricht erreichte ihn um die Zeit des Nachmittagsgebets, und er fürchtete, dass sie in Banī Mallāl⁶⁸⁵ nicht davon wüssten, und so ging er, um sie zu benachrichtigen, auf dass sie fasteten. Und als er nach dem abendlichen Gebetsruf zurückkehrte, traf er auf Wächter bei der Ortstafel von El Ksiba und sie hielten ihn an und fragten ihn [...]

And there was another story that my mother would begin with the words, “One day...” This was the story she told often until after Morocco got its independence, the story that went back to the day of my father’s first arrest.

“One day the sultan told his Moroccan people to fast in protest against the French assassination of the Tunisian unionist Farhat Hachad. The news came to Si Hmed after the afternoon prayer. He went to Beni Mellal to tell his friends there, and when he came back the police stopped him at the El Ksiba road sign [...]”⁶⁸⁶

Auch in diesem Beispiel bietet der englische Text deutlich klarere Informationen. In der arabischen Version wird die Erzählung der Mutter lediglich mit „Dann kam meine Mutter wieder auf den Brunnen zu sprechen und sie sagte [...]“ eingeleitet. Der Bezug auf den Brunnen erklärt sich erst im weiteren Verlauf, wo der Vater gemeinsam mit anderen marokkanischen Zwangsarbeitern einen Brunnen graben musste.

Stattdessen findet sich im Englischen ein zusätzlicher Satz, der die Leser*innen über den familiären und politisch-historischen Kontext der Erzählung aufklärt: “This was the story she told often until after Morocco got its independence, the story that went back to the day of my father’s first arrest.” Ebenso weist der englische Text explizit darauf hin, dass Farhāt Hašād von französischer Seite ermordet wurde, während der Täter im arabischen unerwähnt bleibt.

Darüber hinaus wird im Englischen der Vater – Si Hmed – wiederum namentlich genannt, während im Arabischen nur von „er“ die Rede ist.

Wie diese Beispiele zeigen, wechseln Leila, ihre Mutter und ihre Großmutter einander als diegetische Erzählerinnen ab. Gleichzeitig wird deutlich, dass Leila immer in irgendeiner Form präsent bleibt. Wenn sie nicht selbst erzählt, nimmt sie doch die Rolle der Zuhörerin und damit Adressatin sowie Rezipientin, an die sich die Rede der Mutter und Großmutter richtet, ein.⁶⁸⁷ Streckenweise nimmt dieser Austausch auch die Form eines Dialogs an, wie im folgenden Beispiel:

⁶⁸⁴ Auch Farhat Hached.

⁶⁸⁵ Auch Beni Mellal.

⁶⁸⁶ *Rugū‘*: 32.

⁶⁸⁷ Zum Begriff Adressat und Rezipient vergleiche Schmid (2014): 45 sowie 95-96.

فقلت لأمي:

لم تكوني عاقلة، من كلامك...

كنت أطيع أمي، ذاك ما يثيرني. كنت أطيع أمي والآن لا أحد يطيعني. كان عليها أن تقول لهم:

"اللّه هم الذين ظلمواها، هم الذين يجب أن يصالحوها."

بالضبط.

كنت أخشى أمي قلت لك، متزوجة وأخافها؛ جاءني الزوج الأول ببطاقة سينما وقلت له: "حتى تأذن

لني أمي".

لو كنت عاقلة لما ذهبت إليهم، استولوا على فراشك وجرجوشك في المحاكم...⁶⁸⁸

Ich sagte zu meiner Mutter: „Nach dem was du gesagt hast, warst du nicht klug...“

„Ich gehorchte meiner Mutter, das ist es, was mich ärgert. Ich gehorchte meiner Mutter und jetzt gehorcht mir niemand. Sie hätte ihnen sagen sollen:

„Nein, meine gute Frau, sie haben sie ungerecht behandelt. Sie müssen sich mit ihr versöhnen.““

„Ganz genau.““

„Ich fürchtete mich vor meiner Mutter, wie ich dir gesagt habe, noch als verheiratete Frau hatte ich Angst vor ihr. Mein erster Ehemann kam mit einer Kinokarte zu mir und ich sagte zu ihm: „Erst wenn es mir meine Mutter erlaubt.““

„Wenn du klug gewesen wärst, wärst du nicht zu ihnen gegangen, sie haben deine Möbel an sich gerissen und dich vor Gericht gezerrt...““

In later years when Mother would tell me the story, I would say, "That wasn't a good idea to go to grandfather. From what you tell me, you weren't very wise."

"Well, I was obeying my mother. That's what upsets me. I obeyed my mother, and now my daughters don't obey me. It's true. Your father's family should have come to me, because they had done me wrong. Your grandmother should have told Robio's mother and the others, 'They treated her unjustly; they should come to her.' "

"Exactly."

"But you see, I was afraid of my mother. I was a married woman and I was still afraid of her. One time, my first husband had bought movie theater tickets and I even said to him, 'I need my mother's permission to go there with you.' Can you believe it?"

⁶⁸⁸ *Ruğū* : 103-104.

“If you’d been a bit wiser, Mother, you wouldn’t have gone to my grandfather and his family. After all, they took your dowry and dragged you to court... .”⁶⁸⁹

Auch hier zeigen sich wieder deutliche Unterschiede zwischer der arabischen und englischen Version. Im englischen Text wird der zeitliche Sprung zwischen der kindlichen Leila, die vor der zitierten Passage als Erzählerin fungiert, und der erwachsenen Leila, die dann übernimmt und das Verhalten der Mutter aus ihrer Perspektive beurteilt und kommentiert, durch “in later years” explizit gemacht.⁶⁹⁰ Im arabischen Text kann der Wechsel der Erzählerinnen bestenfalls implizit erfasst werden.

Derartige Sprünge in der erzählten Zeit kommen in beiden Versionen häufig vor; sowohl *Rugū‘* als auch *Return* weisen keine streng lineare Chronologie auf.

Dennoch unterteilt sich Abouzeids Autobiographie in vier Kapitel, die einen groben chronologischen Rahmen vorgeben und nach vier Wohnorten der Familie benannt sind: El Ksiba, Şifrū⁶⁹¹, Casablanca und Rabat. Während in den ersten zwei Kapiteln die Erzählungen der Mutter und Großmutter viel Raum einnehmen, dominiert Leila in den letzten beiden. Der Vater, Si Hmed, schlüpft nie in die Rolle des Erzählers, auch wenn er oft im Zentrum der Handlung steht und das Leben der weiblichen Familienmitglieder stark beeinflusst. Auch aus diesem Grund wird Abouzeids Autobiographie gerne als weibliche Perspektive auf Marokko beschrieben. Fernea zitiert etwa in ihrem Vorwort zu *Return* eine Rezension, die davon spricht, dass Abouzeid den marokkanischen Frauen eine Stimme gegeben hat: “she has ‘given voice to the voiceless women of old Morocco. We see the men only through the eyes of women.’ ”⁶⁹² Wie Abdo zurecht betont, muss dabei allerdings die Rolle von Abouzeid als intellektueller, gebildeter Frau, die in ihrem Werk das Leben von zumindest formal ungebildeten Frauen repräsentiert, auch kritisch hinterfragt werden.⁶⁹³ Sheetrit weist darüber hinaus darauf hin, dass Abouzeid die Erzählungen und Aussagen ihrer Mutter und Großmutter überwiegend auf Schriftarabisch wiedergibt, während sie in der Realität wohl im marokkanischen Dialekt geäußert wurden.⁶⁹⁴ Abouzeid gibt also weder in *Rugū‘* noch in *Return* die Stimmen ihrer Mutter und Großmutter direkt wieder; vielmehr präsentiert sie ihre subjektive Sichtweise und

⁶⁸⁹ *Return*: 62-63.

⁶⁹⁰ Für eine genauere Untersuchung der Entwicklung von Leila als kindlicher Erzählerin zur Erwachsenen siehe Sheetrit (2020).

⁶⁹¹ Auch Sefrou.

⁶⁹² *Return*: ii.

⁶⁹³ Vgl. Abdo (2009): 30-31.

⁶⁹⁴ Vgl. Sheetrit (2020): 51-52.

selektiven Erinnerungen, die darüber hinaus durch den Prozess der Literarisierung zusätzlich überformt wurden.

In diesem Zusammenhang ist auch das gespannte Verhältnis zwischen den drei Erzählerinnen und dem Vater als einflussreicher patriarchaler Figur von Interesse. Da Abdo diese Konstellation aber bereits ausführlich analysiert hat, gehe ich hier nicht mehr im Detail darauf ein.⁶⁹⁵

Jedenfalls zeigen bereits die in diesem Abschnitt besprochenen Textausschnitte, dass es sich bei *Return* – anders als von Abouzeid selbst angegeben⁶⁹⁶ – nicht lediglich um eine wörtliche Übersetzung von *Ruğū* ‘handelt. Darüber hinaus wird deutlich, dass die Erzählerinnen, und von ihnen vor allem Leila, im Englischen mehr Präsenz zeigen und die Leser*innen stärker durch die Handlung führen. Des Weiteren erscheint vor allem Leila im englischen Text als individuelle Person, mit Emotionen und eigenen Meinungen. Sie nimmt aktiv am Geschehen teil und reagiert darauf, anstatt wie im Arabischen oft lediglich passiv zu beobachten und zuzuhören.⁶⁹⁷

6.5 Preisgabe kontextueller und persönlicher Informationen sowie divergierende Darstellungen von Familienangelegenheiten

Eine vergleichende Lektüre des arabischen und englischen Texts macht schnell deutlich, dass Familienangelegenheiten in der arabischen Version weniger detailliert und weniger präzise dargestellt werden. Ebenso werden im Arabischen im Allgemeinen weniger Eigennamen oder Ortsnamen angeführt.⁶⁹⁸ Anstatt der Namen verwendet die Autorin oft Füllwörter wie *fulān* (irgendjemand, Soundso), *fulāna* (weibliche Form zu *fulān*), *fulān bin fulān* (Soundso Sohn des Soundso) etc. Deren Häufigkeit wird auch anhand einer kurzen Quantifizierung ersichtlich. Der Haupttext von *Ruğū* ‘(d.h. ohne Einleitung und Anhang) umfasst inklusive Fußnoten 24 617 Wörter. In der gedruckten Version beläuft er sich auf 140 Seiten. Darin kommt der Ausdruck *fulān* sowie Ableitungen davon (*fulāna*, *al-fulāniyy*, *al-fulāniyya* etc.) 42-mal vor. Ebenso findet sich das Füllwort *kadā* (so, soundso), das ebenfalls zur Angabe von etwas Unbestimmten dient, mit 29 Nennungen relativ häufig.

In der englischen Ausgabe werden *fulān* und Ableitungen davon 19-mal durch konkrete Angaben (z.B. Eigennamen oder genauere Beschreibungen) ersetzt, 8-mal durch Äquivalente wie *so-and-so*, *such-and-such* etc. übersetzt und 15-mal gekürzt.

⁶⁹⁵ Vgl. Abdo (2009): besonders 19-22.

⁶⁹⁶ Vgl. Interview mit Abouzeid, 18.12.2017 und Abdo (2009): 9.

⁶⁹⁷ Vgl. Abdo (2009): 15-16.

⁶⁹⁸ Vgl. hierfür auch Abdo (2009): 14.

Kadā wird 13-mal gekürzt, 9-mal konkretisiert und 7-mal durch Äquivalente (*and so on, and something etc.*) übersetzt.

Diese Überarbeitungen führen dazu, dass der englische Text einerseits konkreter und eindeutiger wird, andererseits weniger Redundanzen und Füllwörter enthält.

Die folgenden Beispiele sollen verdeutlichen, dass sich der englische Text nicht nur auf den Stil, sondern auch auf den Informationsgehalt hin unterscheidet. Die untenstehende Passage handelt davon, dass Leilas Vater ihre Mutter bittet, ihm zur Unterstützung der Unabhängigkeitsbewegung Geld zu überweisen.

وعندما ذهبت وبعثت له بالنقود وذاك الشيء، جاءني إعلان يقول إن علي أن أكون في مكتب البريد في

الساعة الفلانية، حيث سيطلبني فلان من القصيبة، فذهبت مع بوعزة فكلمه.⁶⁹⁹

Als ich ging, um das Geld und so weiter zu schicken, erhielt ich eine Meldung, dass ich zu der und der Uhrzeit am Postamt sein sollte, wo jemand aus El Ksiba nach mir verlangen würde, und so ging ich mit Bouazza und er rief ihn an.

I went to Sefrou and sent him the money and then the postman brought me a note asking me to come to the post office at a special time because Si Hmed Bouzid from El Ksiba was going to call me. Very few people had a telephone at home in those days. Bouazza went with me. The call came and he picked up the phone [...] ⁷⁰⁰

Während im Englischen der Name des Vaters (Si Hmed Bouzid) erwähnt wird, ist im Arabischen nur von *fulān* (Soundso) die Rede. Außerdem fehlt die Angabe des Ortsnamens (Sefrou) im Arabischen.

Darüber hinaus ergänzt Abouzeid im Englischen mit dem Satz “Very few people had a telephone at home in those days” kontextuelle Information, die im Arabischen nicht vorhanden ist. Hier nimmt sie die Rolle der ethnographischen Erzählerin ein, die ihrem englischsprachigen Zielpublikum einen besseren Einblick in die damalige marokkanische Gesellschaft geben möchte.

Gerade wenn es um Auseinandersetzungen innerhalb der Familie geht, hält sich die Autorin im Arabischen ebenfalls mit präzisen Informationen zurück, wie etwa im folgenden Beispiel, wo eine Gerichtsverhandlung aus der Sicht von Leilas Mutter beschrieben wird.

⁶⁹⁹ *Rugū‘*: 32.

⁷⁰⁰ Vgl. *Return*: 18.

إيوا ذهبا فوجدنا الأب جالسا على كرسي في مكان الانتظار، وخرج المخزني: «فلان بن فلان، فلانة

بنت فلان،». ⁷⁰¹

Und so gingen wir [zum Gericht] und fanden den Vater auf einem Sessel im Wartebereich sitzend und ein Beamter kam heraus: „Soundso Sohn des Soundso, Soundso Tochter des Soundso.“

So we went to the courthouse and found your grandfather sitting outside the courtroom. A guard came out and called his name and mine. ⁷⁰²

Einmal mehr macht die Autorin im Englischen den Kontext durch die Ortsangabe “outside the courtroom” deutlicher. Außerdem gibt sie anders als im Arabischen klar an, dass der Gerichtsdiener ihren Namen und den Namen des Großvaters rief. Bemerkenswert erscheint noch der Umstand, dass im Arabischen die Familienverhältnisse aus der Sicht des Ehemannes und Vaters von Leila geschildert werden. So ist vom Vater – dem Vater von Si Hmed – die Rede, während im Englischen mit “your grandfather” die Perspektive von Leila gewählt wird. ⁷⁰³

Ebenfalls von einer familiären Auseinandersetzung handelt der folgende Ausschnitt, in dem Kabboura, die Schwester der Ehefrau von Leilas Onkel väterlicherseits, und ihr Ehemann das Missfallen von Leilas Mutter und Schwiegermutter erregen. ⁷⁰⁴

[...] لا داعي للتطرق لمشكل كبيرة، طويل. كبيرة وزوجها حضرا عقيقة عميد شرطة بنى ملال في

الدار البيضاء، وعندما وصلنا قام محمد وقال لهم: «إن ولد حماد وكبيرة قد حضرا عقيقة ولد فلان»،

فبدأت جدتك، مسكينة، تضرب فخذيها ووجهها وتقول: من لا يزور ابني لا يحلو لي، قومي يا عيشة

خذى بعضك واذهبى إلى خالتك، وقولي لها ها ما قالته الصفريويةوها ما قالته». ⁷⁰⁵

Es ist nicht notwendig, auf das Problem mit Kabboura zu sprechen zu kommen, [es ist] lang. Kabboura und ihr Ehemann besuchten die *Aqīqa*⁷⁰⁶ des Polizisten aus Beni Mellal in Casablanca, und als sie ankamen, sagte Muhammad zu ihnen: „Der Sohn von Ḥamād und Kabbūra waren auf der *Aqīqa* vom Sohn des Soundso. Deine Großmutter, die Arme, begann, sich auf die Oberschenkel und ins Gesicht zu schlagen und sagte: „Wer meinen Sohn nicht besucht, ist mir unliebsam! Steh auf,

⁷⁰¹ *Ruğū*: 46.

⁷⁰² *Return*: 25.

⁷⁰³ Vgl. hierfür auch Abdo (2009): 15.

⁷⁰⁴ *Return*: 5.

⁷⁰⁵ *Ruğū*: 44.

⁷⁰⁶ Islamische Feier, die in der Regel sieben Tage nach der Geburt eines Kindes stattfindet.

‘Ayša, nimm deine Kinder mit dir, geh zu deiner Tante und sag ihr: Das ist es, was die Frau aus Sefrou gesagt hat, und das ist es, was sie gesagt hat.’

It's useless to talk of the problem I had with Kabboura in Beni Mellal. It would take too long. She and her husband had been in Casablanca to attend a celebration of the birth of a son of that same Moroccan police officer who called your father a bastard and who collaborated with the Nasara. Mohammed told everybody about that as soon as we arrived at the house. Your poor grandmother was upset by that and started slapping her cheeks with both hands, saying, 'He who does not visit my son in prison is not my friend,' meaning Kabboura and her husband who did the long trip to attend that traitor's celebration instead of visiting your father in the prison.

“Then your cousin Aicha went to her aunt Kabboura and told her, 'That woman of Sefrou, Si Hmed's wife, has said that you will never be her friend because you went to that police officer's celebration instead of visiting her husband in prison.’⁷⁰⁷

In der arabischen Version erwähnt die Autorin hier nur, dass Kabboura und ihr Mann die *‘Aqīqa* des Sohns eines Polizeibeamten besucht hatten, anstatt Leilas Vater im Gefängnis zu besuchen. Warum dies aber einen derartigen Affront darstellte, verrät sie nicht. Im Englischen verdeutlicht sie hingegen, dass jener Polizist Si Hmed schlecht behandelte, beschimpfte und außerdem mit der Kolonialmacht kollaborierte. Dementsprechend wird der Polizist dezidiert als *traitor* (Verräter) bezeichnet. Zudem klärt die Ergänzung “your cousin Aicha” die Beziehung zwischen ‘Ayša und dem Rest der Familie, was im Arabischen nicht der Fall ist.

Des Weiteren fällt auf, dass sich die Großmutter im Englischen zum Zeichen ihrer Bestürzung nur ins Gesicht, nicht aber auf die Oberschenkel schlägt. Womöglich wurde dies ausgespart, da die Geste, sich auf die eigenen Oberschenkel zu schlagen, vom englischsprachigen Publikum unter Umständen nicht richtig gedeutet werden könnte.

Auch das nächste Beispiel handelt von einer familiären Auseinandersetzung; konkret zwischen Leilas Mutter und der Familie ihres Ehemannes Si Hmed, der sich zu dem Zeitpunkt in Rabat im Gefängnis befindet. Die Familie und insbesondere der Schwiegervater versuchen die Gelegenheit zu nutzen, um vom Hausrat von Leilas Mutter und ihrem Mann Besitz zu ergreifen. Der Streit wird schließlich vor Gericht beigelegt und Leilas Mutter kommt zu ihrem Recht. Im Verlauf des Konflikts wird sie von einem Cousin von Si Hmed, ar-Rūbyū bzw. Robio, unterstützt. Diesem Kontext ist die folgende Passage entnommen:

⁷⁰⁷ *Return*: 23.

رجعوا إلى الدار وذهب الروبيو يسأل عن المعطي فقالوا له: «ذهب إلى أخيه ليقلب رأسه»، فجاء،

مسكين، وقال:

708 . لقد ذهب ابن ال ... إلى أخيه.

Wir kehrten ins Haus zurück und ar-Rūbyū fragte nach al-Ma‘ṭī und sie sagten ihm: “Er ist zu seinem Bruder gegangen, um ihn durcheinander zu bringen.” Er kam zurück, der Arme, und sagte: “Dieser Sohn einer ... ist zu seinem Bruder gegangen.”

We went to Robio’s house and he went out to look for Ma‘ti and found out that he had gone to Rabat to visit his brother in prison where he would probably be giving him a false version of what had happened. Robio, poor man, came back and said, “The son of a bitch is trying to see Si Hmed before us.”⁷⁰⁹

Auch hier gestaltet sich die englische Version um einiges detailreicher. Wiederum werden einfache kontextuelle Informationen ergänzt; wie etwa “to Robio’s house” im Vergleich zu “’ilā ad-dār” (ins Haus) und “he had gone to Rabat to visit his brother in prison” anstatt von “dahaba ’ilā ’ahīhi” (er ist zu seinem Bruder gegangen). Ebenso gibt “where he would probably be giving him a false version of what had happened” eine klarere Vorstellung von Ma‘ṭīs Vorhaben als “li-yaqliba ra’sahu” (um ihn durcheinander zu bringen). Auch hier wird Leilas Vater im Englischen mit “Si Hmed” namentlich genannt, während im Arabischen nur von “’ahīhi” (seinem Bruder) die Rede ist.

Zuletzt fällt auf, dass im Arabischen das Schimpfwort, mit dem Robio Ma‘ti bedenkt, nur mit “ibn al...” angedeutet wird. Eine Fußnote erklärt, dass es sich hier um eine *subba* (Beschimpfung) handelt.⁷¹⁰ Hier spielt sicherlich der Umstand, dass die arabische Version unter anderem als Pflichtlektüre im marokkanischen Schulunterricht eingesetzt wird, eine Rolle.

Abdo führt die Scheu der Autorin, in der arabischen Version ihrer Autobiographie persönliche und familiäre Themen detailliert wiederzugeben, auf gesellschaftliche Zwänge und Konventionen zurück, die arabische Frauen dazu anhalten, ihr eigenes Privatleben und das ihrer Familie so gut wie möglich unter Verschluss zu halten. Nicht zuletzt erklärte Abouzeid selbst in einem Interview mit Ian Munro, dass sie erst nach dem Tod ihres Vaters im Jahr 1982 wagte, Literatur und insbesondere auch ihre Autobiographie zu veröffentlichen.⁷¹¹

⁷⁰⁸ *Ruġū‘*: 51.

⁷⁰⁹ *Return*: 27.

⁷¹⁰ *Ruġū‘*: 51.

⁷¹¹ Vgl. Abdo (2009): 11-12.

Es liegt nahe, dass sich Abouzeid beim Verfassen der englischen Version weniger von den Einschränkungen der marokkanisch-arabischen Gesellschaft beinflusst fühlte. Ein Hinweis darauf findet sich auch in ihrem ebenfalls autobiographisch geprägten Roman *al-Faṣl al-’ahīr* oder *The Last Chapter*, wo die Protagonistin bemerkt: “It had not occurred to me before that a foreign language could be liberating.”⁷¹² Ebenso mögen Abouzeid ihre Ansprechpartner*innen bei Texas University Press dazu angehalten haben, den englischen Text durch das Hinzufügen genauerer Informationen eindeutiger und besser verständlich zu machen.

Als ich Abouzeid im Interview zu diesem Punkt befragte, bestätigte sie, dass sie gewisse Dinge, die für Marokkaner*innen offensichtlich seien, für das ausländische Publikum genauer erklären musste.⁷¹³ Dies mag für den politischen und gesellschaftlichen Kontext zutreffen. In Bezug auf das Familien- und Privatleben scheint aber der Umstand, dass die Fremdsprache und das ausländische Zielpublikum einen größeren Freiraum ermöglichen, die wichtigere Rolle zu spielen.

Auch in diesem Zusammenhang sollten aber die Dynamiken des Literaturbetriebs nicht vergessen werden; wie Abdo argumentiert, erwartet das westliche Zielpublikum von einer arabischen Autorin gerade auch bei einem autobiographischen Werk Einblicke und Enthüllungen.⁷¹⁴ Es verwundert also nicht, wenn die Autorin dieser Erwartungshaltung in der englischen Ausgabe bewusst entgegenkommen wollte.

6.6 Perspektiven auf die französische Kolonialherrschaft

Im folgenden Abschnitt gehe ich anhand einiger Beispiele der Frage nach, ob Leila Abouzeid in *Ruğū‘* und *Return* unterschiedliche Perspektiven auf die französische Kolonialherrschaft in Marokko bietet.

Mehrere Szenen der Autobiographie illustrieren die Willkür der französischen Kolonialherren im Umgang mit der lokalen Bevölkerung. Unter anderem wird die Geschichte eines Marokkaners wiedergegeben, der von den französischen Kolonialherren eingesperrt wurde, nur weil er vergaß, den französischen *Contrôleur générale* zu grüßen.

واحد فقط سجن لأنه لم يحي الحاكم الفرنسي تحية عسكرية، ثم قابله في الطريق وهو ما يزال سجيناً،

فوضع لوح العجين على الأرض وحياه بكلتا يديه، فقال له المراقب:

– تحيتان؟

⁷¹² Abouzeid (2003): 49. Vgl. hierfür auch Abdo (2009): 15.

⁷¹³ Interview mit Abouzeid, 18.12.2017.

⁷¹⁴ Vgl. Abdo (2009): 15.

قال:

- واحدة لك والأخرى للفرس.⁷¹⁵

Einer wurde nur deswegen festgenommen, weil er dem französischen Gouverneur nicht salutierte; dann traf er ihn auf der Straße, während er noch immer Gefangener war, und legte das Brett mit dem Teig auf den Boden und salutierte ihm mit beiden Händen; da sagte der Kontrollor: „Zwei Grüße?“ Er sagte: „Einer für dich und der andere für das Pferd.“

One had been arrested because he did not salute the French contrôleur général when he passed him on the street. One day, while still serving his sentence, he was taking the dough for a bread to the village bakery when he met the same Frenchman, riding his horse. He put the breadboard on the ground and saluted him with both hands. The Frenchman asked, “Two salutes? Why?”

“One is for you and one is for the horse,” answered the inmate.⁷¹⁶

Die beiden Textausschnitte unterscheiden sich stilistisch und inhaltlich: Die arabische Version dieser Szene wirkt im Vergleich zur englischen etwas bruchstückhaft und unvollendet. Es wird zum Beispiel im Arabischen nicht näher erklärt, warum der Gefangene ein Brett mit Teig auf den Boden legte, während aus dem Englischen hervorgeht, dass er gerade auf dem Weg in die Dorfbäckerei ist. Es fällt auch auf, dass im Arabischen der Kolonialbeamte mit unterschiedlichen Titeln beschrieben wird: einmal als *ḥākim* (wörtlich: Herrscher, Gouverneur), und einmal als *murāqib* (wörtlich: Kontrolleur, Aufseher).

Inhaltlich prangert die Episode aber in beiden Sprachen die Willkür und Ungerechtigkeit der französischen Kolonialbeamten an. Leilas Mutter, die diese Episode erzählt, kommentiert sie mit den Worten: „[...] ḥukmu l-qawiyyu ‘alā d-ḍa‘īfi, ḥukmu l-ġābi“ (die Herrschaft des Starken über den Schwachen, das Recht des Dschungels)⁷¹⁷ bzw. im Englischen “[...] the law of the powerful. The law of the jungle.” Damit spricht sie der französischen Herrschaft in Marokko die Legitimität ab.

Die Figur von Leilas Mutter erzählt im Verlauf der Autobiographie auch immer wieder von der brutalen Behandlung marokkanischer Häftlinge durch die Franzosen. Als Leilas Vater wegen seiner nationalistischen Aktivitäten verhaftet wird, zieht er beim Verhör den Zorn eines französischen Kolonialbeamten auf sich und wird in Folge zu sechs Monaten Zwangsarbeit

⁷¹⁵ *Ruğū‘*: 12-13.

⁷¹⁶ *Return*: 3.

⁷¹⁷ *Ruğū‘*: 13.

verurteilt, die er teils damit verbringt, einen Brunnen zu graben, und teils, sinnlos Sand in der Wüste umzuschaufeln.⁷¹⁸

Des Weiteren gehörte es den Erinnerungen Leilas Mutter zufolge zu den Standardverfahren der französischen Kolonialherren, von politischen Gefangenen unter Folter Geständnisse, wie etwa die Namen anderer Mitglieder der Unabhängigkeitsbewegung, zu erpressen.⁷¹⁹ Besonders brutaler Folter wird Leilas Vater im Militärgefängnis in Casablanca unterzogen.

إنهم يضربونه على صدره وبطنه في ملابسه الداخلية منذ شهر ونصف، وعندما يسيل دمه يقلبونه

بخشبة، فيصير رأسه تحت ويضربونه على ظهره وهو ينكر.⁷²⁰

Sie schlagen ihn – er ist nur in Unterwäsche – seit eineinhalb Monaten auf die Brust und in den Bauch; wenn er zu bluten beginnt drehen sie ihn mit einem Brett um, sodass sein Kopf nach unten hängt und schlagen ihn auf den Rücken, doch er leugnet.

“They have stripped him to his underwear and beat him every day for the last month on his breast and back. When he bleeds they turn him upside down, strapped to a board, but he still denies the charge against him.”⁷²¹

Im Laufe dieser brutalen Verhörmethoden fügen ihm die Folterknechte mit einem Knüppel sogar eine Kopfverletzung zu, an der er beinahe verstirbt.⁷²² An diesem Punkt ihrer Erzählung weist Leilas Mutter ironisch auf den Widerspruch zwischen angeblich urfranzösischen Werten und den französischen Repressalien in Marokko hin.

فرنسا الحرة، أحدثت له ذلك الجرح في رأسه لأنّه كان يطالب بحرية بلده.⁷²³

Das freie Frankreich fügte ihm jene Kopfwunde zu, weil er Freiheit für sein Land forderte.

“Free, fair, brotherly” France wounded him in the head because he was asking for freedom for his country.⁷²⁴

In beiden Versionen betont Leilas Mutter die widersprüchliche Position Frankreichs, das einerseits Freiheit seit der französischen Revolution als „urfranzösisches Ideal“ hochhält und andererseits der marokkanischen Bevölkerung ihre Freiheit mit allen Mitteln vorzuenthalten

⁷¹⁸ *Ruğū'*: 62-64 und *Return* 32-34.

⁷¹⁹ *Return*: 67 und *Ruğū'*: 108 sowie *Return*: 75 und *Ruğū'*: 123.

⁷²⁰ *Ruğū'*: 119.

⁷²¹ *Return*: 72 und *Ruğū'*: 119.

⁷²² Vgl. *Ruğū'*: 125 und *Return*: 76.

⁷²³ *Ruğū'*: 125.

⁷²⁴ *Return*: 76.

sucht. Im Englischen wird der Bezug auf die Parole *Liberté, égalité, fraternité* durch die Begriffe *free, fair, brotherly* allerdings um einiges deutlicher.

Andererseits verweist Abouzeid in ihrer Autobiographie auch darauf, dass gewisse Teile der marokkanischen Gesellschaft sich während der Kolonialherrschaft bietende gesellschaftliche Freiräume zu nutzen wussten. Dazu zählen auch Leilas Vater und sein Umfeld. Leila berichtet, wie Angehörige aus der lokalen Oberschicht von El Ksiba nach Geschlechtern getrennt gesellige Abende verbringen. Während sich die Frauen aber darauf beschränken, miteinander zu essen, Tee zu trinken und Musik zu machen, lassen sich die Männer oftmals mit anderen Frauen ein.⁷²⁵

كانت النخبة في تلك المنطقة على الأقل تلهو وتدع نساءها تطلب وتزغرد، ثم تقول: 'سياسة استعمارية

للهاء الناس.' 'الاستعمار هو الذي نظم الدعاارة وأشاع الخمر.'⁷²⁶

Zumindest in dieser Gegend vergnügte sich die marokkanische Elite und erlaubte ihren Frauen, zu trommeln und zu trillern; später sagten sie: „Eine koloniale Politik zur Ablenkung der Leute.“ „Der Kolonialismus organisierte die Unzucht und verbreitete den Alkohol.“

The Moroccan elite, in that area at least, were enjoying themselves, allowing their wives to do likewise. After Independence, however, they would say, “That was a colonialist policy to distract people.” “Colonialism instituted promiscuity and vulgarized wine.”⁷²⁷

Aus dem englischen Text geht deutlich hervor, dass sich der Blick auf derartige Verhaltensweisen nach der Unabhängigkeit änderte. Gewisse Gesellschaftskreise versuchen die Kolonialherrschaft für ihre angeblichen oder tatsächlichen moralischen Fehlritte verantwortlich zu machen und argumentieren, dass der Kolonialismus zur Dekadenz und zum Verfall der Sitten geführt habe. In der arabischen Version fehlt der Zeitbezug “after independence”, dagegen fällt die Verurteilung des Ehebruchs schärfer aus: Statt des relativ neutralen englischen Begriffs *promiscuity* wird *da’ara* (Unzucht, Hurerei) gebraucht. Insgesamt denunziert diese Passage die Doppelmoral gewisser marokkanischer Gesellschaftskreise und kritisiert indirekt auch das Verhalten von Abouzeids Vater, der während seiner Ehe mit Leilas Mutter mehrere außereheliche Verhältnisse einging.

In der Autobiographie kommen aber auch Stimmen zu Wort, die die Kolonialherrschaft als Zeit der Modernisierung und des Fortschritts beschreiben. Leilas Großvater betont im Zuge eines

⁷²⁵ Vgl. *Return*: 13-14.

⁷²⁶ *Rugū’*: 26.

⁷²⁷ *Return*: 14.

innerfamiliären Streits, dass Frankreich vor allem im Bereich der Infrastruktur viele Verbesserungen veranlasste und formuliert somit ein Argument, dass gerne zur Verteidigung kolonialer Herrschaft angeführt wird.

ما الذي فعله لنا النصارى؟ في أيامهم رأينا الماء، وفي أيامهم رأينا الكهرباء، وفي أيامهم رأينا الشوارع

⁷²⁸ تكس؛

Und was haben die *Naṣārā* uns getan? In ihren Tagen haben wir das Wasser gesehen, in ihren Tagen haben wir den Strom gesehen, und in ihren Tagen haben wir gesehen, dass die Straßen gekehrt wurden.

And what harm have the Nasara done to us anyway? It is in their time that we have come to running water and electricity and clean streets.⁷²⁹

Stilistisch unterscheidet sich die arabische Passage deutlich vom Englischen. Durch die dreimalige Wiederholung von „fi 'ayyāmihim ra'aynā“ erhält sie einen oralen Charakter, der in der englischen Übersetzung nicht beibehalten wird.

Insgesamt unterscheiden sich *Rugū'* und *Return* jeweils in ihrer Repräsentation der französischen Kolonialherrschaft kaum. Dennoch geht auch hier aus der Analyse der Textbeispiele hervor, dass Abouzeid beim Übersetzen gleichzeitig überarbeitet und stets kleinere oder größere Änderungen vornimmt.

6.7 Perspektiven auf den Westen

Während *Rugū'* und *Return* in ihrer Darstellung des französischen Protektorats kaum divergieren, tun sich im Hinblick auf die Behandlung der Rolle des Westens und insbesondere Großbritanniens und der USA sehr wohl Unterschiede auf. Auch Abdo hat bereits auf diese Diskrepanz aufmerksam gemacht.⁷³⁰

Zunächst fällt auf, dass in der Wahrnehmung der Figuren in *Rugū'* und *Return* die Religionszugehörigkeit oftmals als die entscheidende Trennlinie zwischen den Einheimischen und den Fremden gesehen wird. Dies wird schon am häufig verwendeten Begriff *Naṣārā* deutlich, mit dem im Roman Franzosen und Französinnen sowie andere Europäer*innen bezeichnet werden. In *Return* wird der Begriff für das englischsprachige Zielpublikum bei der ersten Verwendung erklärt “Nasara (Christians) – the word generally used by Moroccans to

⁷²⁸ *Rugū'*: 34.

⁷²⁹ *Return*: 19.

⁷³⁰ Abdo (2009): 25.

refer to the French colonists.”⁷³¹ An anderer Stelle bezeichnet ein marokkanischer Gefängniswärter den französischen Kollegen auch als *Kāfir* (Ungläubiger) bzw. *infidel*.⁷³² Ebenso zeigt sich Leilas Mutter überrascht, als sie einem Franzosen begegnet, der Arabisch wie ein Muslim spricht: „kāna yatakallamu l-‘arabiyyata ka’annahu muslimun“ (er sprach Arabisch, als ob er ein Muslim wäre) bzw. „he spoke it [Arabic] as if he were a Muslim“.⁷³³ Die Religionszugehörigkeit bedeutet hier gleichzeitig, „einer von uns“ bzw. Marokkaner*in zu sein.

Darüber hinaus vermeidet es Abouzeid in *Return*, wie Abdo betont, ihr englischsprachiges Zielpublikum allzu sehr vor den Kopf zu stoßen und streicht Passagen, die als besonders anti-westlich, anti-amerikanisch oder anti-israelisch verstanden werden könnten.⁷³⁴

Dies wird etwa beim Vergleich der folgenden Textausschnitte deutlich, die ein Gespräch von Leila und ihrer Mutter über den westlichen Imperialismus wiedergeben.

قلت:

- كلهم كذلك، الغرب كلهم كذلك. يرفعون شعارات المبادئ طالما كانت تخدم مصالح ذواتهم الغربية، ثم يخرقونها بمجرد ما تمس بها.

النصارى؟

سيان، السود في أمريكا يسمونهم ‘البيض’. النصارى، الغرب، البيض شيء واحد. أليست إنجلترا التي قادت مؤامرة الحروب الصليبية على فلسطين في القرون الوسطى، هي إنجلترا التي نسجت المؤامرة على فلسطين في القرن العشرين؟ الناس نفسها والدافع نفسها، اللغة هي التي تتغير.

- إنّهم عدونا وعدو نبينا.

- ذاك ما يفعله الأميركيون الآن بالفلسطينيين بأيدي إسرائيل. عادة متصلة، يسطون على بلداننا ويضربونا. وبقدر ما يضربون، بقدر ما تزداد كراهيتهم لنا، لأننا نواجههم بفظاعة أفعالهم.⁷³⁵

Ich sagte: Sie sind alle gleich. Der ganze Westen ist gleich. Sie reden lautstark von Prinzipien, solange es ihren eigenen westlichen Interessen dient, und dann handeln sie ihnen zuwider, sobald sie ihnen schaden.

„Die Nasārā?“

⁷³¹ *Return*: 1.

⁷³² *Ruğū*: 38 und *Return*: 21.

⁷³³ *Ruğū*: 115 und *Return*: 70.

⁷³⁴ Vgl. Abdo (2009): 25.

⁷³⁵ *Ruğū*: 125.

„Ganz egal, die Schwarzen in den USA nennen sie die „Weißen“. Die Nasārā, der Westen, die Weißen, sind alle dieselben. Ist es nicht dasselbe England, das im Mittelalter die Intrige der Kreuzzüge gegen Palästina angeführt, und im 20. Jahrhundert die Intrige gegen Palästina gesponnen hat? Es sind dieselben Leute und dieselben Motive, nur die Sprache ändert sich.“

„Sie sind unsere Feinde und die Feinde unseres Propheten.“

„Die Amerikaner machen nun durch die Hand Israels dasselbe mit den Palästinensern. Es ist eine verwurzelte Gewohnheit; sie überfallen unsere Länder und schlagen uns. Je mehr sie uns schlagen, desto mehr steigt ihr Hass auf uns, denn wir konfrontieren sie mit der Abscheulichkeit ihrer Taten.“

Here I would break in and tell my mother: “They’re all the same. The Western countries, I mean. They preach lofty principles in fine language as long as these principles serve their purposes.”

“What do you mean by ‘Western countries’, my dear? Do you mean the Nasara, or what?”

“Yes. But there’s another word that blacks in the United States use: ‘Whites.’, ‘Nasara,’ ‘the West,’ ‘Whites.’ They all mean the same thing. Isn’t the England that led the Crusades against Palestine in the Middle Ages the same England that wove the conspiracy to destroy Palestine in the twentieth century? ”⁷³⁶

In beiden Passagen präsentieren die Sprecherinnen ein undifferenziertes, stereotypisierendes Bild vom Westen, der mit den Kategorien „weiß“ und „christlich“ gleichgesetzt wird. In der arabischen Version fällt die Attacke auf den Westen allerdings noch wesentlich heftiger aus. Erstens fehlt in der englischen Version der unversöhnliche Satz aus dem Mund ihrer Mutter „innahum ‘adūwunā wa-‘adūwu nabiyinā“ (Sie sind unsere Feinde und die Feinde unseres Propheten). Abouzeid verzichtet also in *Return* darauf, ihr potenzielles Zielpublikum mit der Haltung der Mutter, die den Westen samt und sonders der Feindschaft gegenüber der arabischen Welt und insbesondere dem Islam bezichtigt, zu konfrontieren.

Außerdem wird im Englischen zwar die Kritik am britischen Vorgehen in Palästina beibehalten, dafür aber der Vorwurf, die USA unterdrücke die Palästinenser*innen mit Hilfe Israels, weggelassen. Abdo erklärt diese Kürzung damit, dass Abouzeid bei ihrer Übersetzung vor allem ein amerikanisches Zielpublikum im Blick hatte und daher in Bezug auf die USA besondere Rücksicht nimmt.⁷³⁷ Dazu kommt, dass die englische Übersetzung mit Hilfe der University of Texas veröffentlicht wurde; ein weiterer Grund, weshalb Abouzeid in diesem Zusammenhang vor einer zu heftigen Kritik an den USA zurückgescheut haben möchte.

⁷³⁶ *Return*: 76.

⁷³⁷ Vgl. Abdo (2009): 25.

Auch die folgenden Sätze, in denen Imperialismus als etablierte westliche Gewohnheit dargestellt wird, fehlen in Return:

عادة متأصلة، يسطون على بلداننا ويضربوننا. وبقدر ما يضربون، بقدر ما تزداد كراهيتهم لنا، لأننا

نواجههم بفطاعة أفعالهم.⁷³⁸

Es ist eine tief verwurzelte Gewohnheit; sie überfallen unsere Länder und schlagen uns. Je mehr sie uns schlagen, desto mehr steigt ihr Hass auf uns, denn wir konfrontieren sie mit der Abscheulichkeit ihrer Taten.

Auch an anderer Stelle gestaltet sich die Kritik an den USA im Englischen wesentlich milder. Es handelt sich dabei um eine Passage, in der Leilas Mutter von einem ehemaligen französischen Kolonialbeamten erzählt, der seinen Dienst in der kolonialen Administration nach der Unabhängigkeit damit rechtfertigt, dass er nur die Interessen seines Landes verteidigt habe. Darauf erwidert die Stimme von Leila in der arabischen Version, dass die USA heute dieselbe Rhetorik anwenden würden.

- يا له من كلام مؤثر! دفاع عن الحق في الاستعمار! هذا هو المنطق الذي تستعمله الولايات

المتحدة اليوم، لتبرير تدخلاتها في العالم بإسره: "المصلحة الخاصة"، "طريقة العيش الأمريكية". هؤلاء

الناس لا يخلون من بناء رفاهيتهم على بؤس الآخرين، ولن تعوزهم التبريرات. ألا ترين كيف

يسطرون على ثروات العرب، ويريقون الدماء من أجل ذلك؟

- كيف كان سيكون موقعهم لو طالبنا بمصلحتنا في مناطقهم؟ لو قلنا مثلاً: "يجب أن نضمن الوصول

إلى قمكم؟ مصلحة خاصة؟ آ...؟ اللهم أحق الحق بقدرتك يا قوي يا عزيز.⁷³⁹

Was für rührende Worte! Verteidigung des Rechts auf Kolonialisierung! Das ist die Logik, die die USA heute anwendet, um ihre Interventionen auf der ganzen Welt zu rechtfertigen. Eigene Interessen. American Way of Life. Diese Leute schämen sich nicht, ihren Wohlstand auf Basis des Elends anderer aufzubauen und es fehlt ihnen nicht an Rechtfertigungen. Siehst du nicht, wie sie die Ressourcen der Araber kontrollieren, und dafür Blut vergießen?

⁷³⁸ *Ruğū‘*: 125.

⁷³⁹ *Ruğū‘*: 129.

Was wäre ihr Standpunkt, wenn wir unsere Interessen in ihren Gebieten einfordern würden? Wenn wir z.B. sagten: „Wir müssen den Zugang zu ihrem Weizen sichern? Eigene Interessen? Hah? Möge der allmächtige Gott uns Gerechtigkeit geben!

“How moving!” I said sarcastically. “Defending his right to colonize and exploit! That’s how a great power explains its interventions over the globe. ‘Self interest.’ ‘American way of life.’ Some people are not embarrassed to build their prosperity on the misery of others. Don’t you see how they control Arab resources, and are even ready to shed blood for it? How would they like it if we could speak of protecting our interests in their region?”

My mother laughed and said, “You mean if we said, ‘We have to insure access to your wheat,’ for instance? Self-interest, eh? May Allah the Almighty grant us all equity in this unfair world!”⁷⁴⁰

Während sich im arabischen Text die Kritik direkt auf die interventionistische Politik der USA bezieht, ist im englischen auf weniger eindeutige Weise von „a great power“ die Rede.⁷⁴¹

Insgesamt vermitteln aber trotzdem sowohl *Ruğū‘ ilā t-tufūla* sowie *Return to Childhood* ein kontrastierendes Weltbild, in dem ein arabisch-islamisches „wir“ einem westlich-christlichen „sie“ gegenübersteht. Die beiden Entitäten befinden sich der Darstellung der Texte zufolge seit jeher in Konflikt. Damit handelt es sich um eine essentialistische und ahistorische Charakterisierung des Verhältnisses zwischen der arabischen Welt und dem Westen, die durchaus als orientalistisch bzw. okzidentalistisch eingestuft werden kann.

6.8 *Ruğū‘ ilā t-tufūla* und *Return* als nationalistische Texte?

Aufgrund des Zeitraums, den sie behandelt und wegen des nationalistischen Engagements insbesondere ihres Vaters spielt der Unabhängigkeitskampf und die Entstehung des marokkanischen Nationalstaats in Abouzeids Autobiographie eine wichtige Rolle. In diesem Abschnitt diskutiere ich, welche ideologischen Perspektiven *Ruğū‘* und *Return* auf die marokkanische Nation eröffnen und welche nationalen Vorstellungen dabei konstruiert werden. Den Texten zufolge verfügt die Figur von Leila schon seit ihrer Kindheit über ein Bewusstsein für die marokkanische Nation und sorgt sich um deren Geschicke. Die folgende Passage beschreibt ihre Schulzeit im Casablanca kurz vor der marokkanischen Unabhängigkeit 1956.

وبقينا نمشي في دار بيضاء ذاك الزمان، «الدار السوداء» كما كانت أمي تسميه، التي كانت تغلي

كالمرجل، وفي سمعنا صوت الرصاص، وأمامنا منظر الدوريات والخوذ والقبعات، والأعلام البغيضة

⁷⁴⁰ *Return*: 78-79.

⁷⁴¹ Vgl. Abdo (2009): 25.

ذات الثلاثة ألوان. كان العلم المغربي ممنوعا، شأنه شأن صور السلطان محمد بن يوسف (الملك محمد الخامس كما أصبح يعرف بعد الاستقلال) والشاحنات العسكرية والمدافع الرشاشة، وحيث المخمورين المغاربة، والخونة الذين يطحرون رصاص الفدائين، وكفاحنا أن نصل إلى الصف، ونأخذ حصتنا من لغتنا، ونعرض عليها بالنواجد⁷⁴². وبقينا كذلك نحمل هم الوطن رغم صغر سننا، حتى أمسك الفرنسيون أبانا من جديد.⁷⁴³

Und wir gingen zu Fuß durch das Casablanca jener Tage, „das schwarze Haus“, wie es meine Mutter zu nennen pflegte, das wie ein Kessel brodelte, in unseren Ohren das Knattern von Schüssen und vor unseren Augen die Patrouillen, Helme und Kappen, und die verhassten Trikoloren. Die marokkanische Flagge war verboten, genauso wie die Bilder des Sultans Muḥammad bin Yūsuf (König Muḥammad al-Ḥāmis, wie er nach der Unabhängigkeit genannt wurde). Dann waren da noch die Militärfahrzeuge, die Maschinengewehre, die Leichen der marokkanischen Trunkenbolde und der Verräter, welche von den Kugeln der Widerstandskämpfer beseitigt wurden, und unser Kampf, in die Klasse zu gelangen, und unseren Unterricht in unserer Sprache zu erhalten, an der wir verbissen festhielten. Ebenso waren wir trotz unserer jungen Jahre um unser Vaterland besorgt. Und dann nahmen die Franzosen unseren Vater von neuem fest.

As we walked to school in the Casablanca of those days, the city did not seem to bear any resemblance to its Spanish name, "white house"; on the contrary it was "the black house," as my mother called it in Arabic. It was a Casablanca where, on our way to school, we heard the sound of gunfire. We saw military patrols, with helmets and guns, wearing the resented French caps and flags and sometimes we saw the dead bodies of Moroccan traitors and drunkards who had been shot down by the resistance fighters who were opposing the French. Then we arrived at the classroom and were given a lesson in Arabic, on which we were supposed to concentrate all our energy. We were very young, and supposedly not affected by all these signs of national struggle, but we constantly carried in our hearts an anxiety about our nation.⁷⁴⁴

Sowohl im Arabischen als auch im Englischen betont Abouzeid an dieser Stelle ihre eindeutige Loyalität zur marokkanischen Nation und zur Unabhängigkeitsbewegung. Die Wahl von Ausdrücken wie *al-’a’lām al-bağīda dāt at-talāṭat ’alwān* (die verhassten dreifärbigen Fahnen)

⁷⁴² Sic.

⁷⁴³ *Rugū‘*: 106.

⁷⁴⁴ *Return*: 64.

bzw. *the resented French caps and flags* oder *al-ḥawana* (die Verräter) bzw. *Moroccan traitors* lassen wenig Spielraum für Ambiguitäten.

Dennoch unterscheiden sich auch hier *Rugū*⁷⁴⁵ und *Return* in Nuancen. Im Arabischen ist davon die Rede, dass Leila und ihre Mitschüler*innen trotz aller Ablenkungen unbeirrt am Erlernen des Schriftarabischen festhielten, obwohl ihnen die Kolonialmacht dies nach Kräften erschwerte. Im Englischen suggeriert der Satz “[...] a lesson in Arabic, on which we were supposed to concentrate all our energy”, dass der Unterricht angesichts der turbulenten Umstände nicht immer im Zentrum der Aufmerksamkeit stand. Darüber hinaus fällt auf, dass in der englischen Version nicht auf die Bilder des Sultans hingewiesen wird. Der nationalistische Ton der arabischen Passage wirkt somit noch etwas dringlicher.

Ein Punkt, auf den Abdo bereits hingewiesen hat, lässt sich auch hier beobachten: Anders als im Englischen vermeidet die Autorin im Arabischen des Öfteren die Ich-Form zugunsten des wir. So ist im Arabischen von “’abūnā” (unser Vater) die Rede, im Englischen hingegen von “my father”.⁷⁴⁵

Darüber hinaus verläuft in der Autobiographie Leilas Erwachsenwerden parallel zur Entstehung des marokkanischen Nationalstaats. Im letzten der vier Kapitel erleben die Leser*innen die Erzählerin als erwachsene und kritische Intellektuelle mit politischem Bewusstsein, die auch nicht davor zurückscheut, ihrem Vater in politischen Diskussionen die Stirn zu bieten.⁷⁴⁶ Abouzeids Familiengeschichte wird somit auch zum Sinnbild einer nationalen Erfolgsgeschichte: Während die Mutter und Großmutter keine formale Bildung erhalten haben, keiner geregelten Erwerbstätigkeit nachgehen und von den Patriarchen in ihrem Umfeld abhängig bleiben, gelingt es Leila durch ihren Bildungsweg, sich sowohl intellektuell als auch materiell von ihrem Vater zu emanzipieren. Ihr Selbstverständnis als „moderne Frau“ im Vergleich zur Generation ihrer Mutter und Großmutter scheint sie auch durch den Untertitel der englischen Ausgabe *The Memoir of a Modern Moroccan Woman* zu betonen.

Die Bedeutung, die die Unabhängigkeit ihrer Ansicht nach für die Situation der marokkanischen Frauen hatte, betonte Abouzeid auch im Interview mit mir:

[...] the independence of Morocco. That's the most important event that happened to Morocco. With independence, everything started, in this country, everything. Everything. Including education, women, the evolution of women, introduction of women into life, everything started after 1956.

⁷⁴⁵ Vgl. Abdo (2009): 15.

⁷⁴⁶ Vergleiche dafür auch Kapitel 6.8.2 und Abdo (2009): 30.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass Abouzeid eine Biographie von Muḥammad V., dem ersten marokkanischen König nach der Unabhängigkeit, aus dem Englischen ins Arabische übersetzt hat.⁷⁴⁷ Trotz ihrer grundsätzlich klar positiven Haltung zum unabhängigen marokkanischen Staat beschreibt Abouzeid in ihrer Autobiographie aber auch Ereignisse, in denen die marokkanische Regierung in ein negatives Licht gerückt wird.

6.8.1 Kritische Perspektiven auf das unabhängige Marokko

Dies wird etwa in einer Episode deutlich, in der Leila als junges Mädchen⁷⁴⁸ dem Gerichtsprozess gegen ihren Vater, der beschuldigt wird, in einen Putsch gegen die Monarchie verstrickt zu sein, beiwohnt.⁷⁴⁹ Leila wartet mit anderen Angehörigen der Angeklagten vor dem Verhandlungsraum auf Einlass und wird dabei grundlos von einem Polizisten aus der ersten Reihe zurückgestoßen. Sie ist verwirrt, verletzt und empört zugleich und verlässt mit ihrer Schwester das Gebäude. Dabei folgt ihnen ein anderer Polizist, der sie hasserfüllt anstarrt und Leila in der englischen Version als *bitch* beschimpft.⁷⁵⁰ In der arabischen bleibt das Schimpfwort ausgespart.⁷⁵¹ Daraufhin bemerkt Leila:

لم أعرف، عمري، شيئاً كهذا مع بوليس فرنسا، هل هذا هو بوليسنا؟⁷⁵²

Nie in meinem Leben war mir mit der französischen Polizei etwas Derartiges passiert; ist das unsere Polizei?

I had never been treated with such vulgar hostility by the police of France. Could this be our Moroccan police?⁷⁵³

Der Ausdruck *vulgar hostility* im Englischen verurteilt den Vorfall stärker als *šay'an ka-hādā* (etwas Derartiges) im Arabischen.

Ebenso wird die Polizeigewalt, unter der ihr Vater nach der Unabhängigkeit zu leiden hatte, mehrmals thematisiert. Leila gibt in einem Gespräch mit ihrer Mutter an, dass die Folter von Seiten der marokkanischen Polizei den Willen ihres Vaters gebrochen habe. Deren Ausmaß begreift sie erst, als sie in Begleitung ihres Vaters am Flughafen mit einem marokkanischen Polizisten in eine Auseinandersetzung gerät.

⁷⁴⁷ Vgl. Werkverzeichnis in *Ruğū'*: 150.

⁷⁴⁸ Der Prozess fand Abouzeids Angaben zufolge 1962 statt; somit war sie zu diesem Zeitpunkt um die zwölf Jahre alt. Vgl. *Ruğū'*: 145.

⁷⁴⁹ Vgl. *Ruğū'*: 139-143 und *Return*: 86-89.

⁷⁵⁰ Vgl. *Ruğū'*: 145-146 und *Return*: 91. In der arabischen Version steht anstelle des Schimpfwortes eine Lücke im Text.

⁷⁵¹ Vgl. *Ruğū'*: 146.

⁷⁵² *Ruğū'*: 145-146.

⁷⁵³ *Return*: 91.

"كان ما يزال مندفعاً، كان رأسه ما يزال حامياً، لم يكن قد عذب بعد على يد البوليس المغربي."

قلت ذلك وأنا أفك في اليوم الذي عدت فيه من لندن، وجاء يستقلبني في المطار. يومها كلمني شرطي بضراوة، ورددت عليه بمثله. ألم أكن عائدة من بلاد الديمقراطية؟ فرأيته، والذي، ينكص بجسده الذاوي، ويلتفت مرعوباً ويبسط يده أمامه ويحركها في اضطراب، يعني: "اسكتي، اسكتي". فلفتني برودة شملت البلاد من حولي، إذ أدركت في تلك اللحظة هول ما تعرض له على يد البوليس المغربي، عندما سجن بعد الاستقلال بتهمة التآمر على النظام.⁷⁵⁴

Er war [damals] noch verwegen und ein Hitzkopf, und noch nicht von der marokkanischen Polizei gefoltert worden. Als ich das sagte, dachte ich an den Tag, an dem ich von London zurückkehrte, und er mich vom Flughafen abholte. An jenem Tag vergriff sich ein Polizist gegenüber mir im Ton und ich erwiderte ihm auf ähnliche Weise. War ich nicht gerade aus dem Land der Demokratie zurückgekehrt? Da sah ich ihn, meinen Vater, mit seinem gebrechlichen Körper zurückweichen und in Panik um sich blicken, während er seine Hand vor sich ausstreckte und verstörte bewegte, was bedeutete: „Schweig, schweig!“ Es lief mir eiskalt über den Rücken, denn ich begriff in diesem Moment den Horror, den ihm die marokkanische Polizei angetan hatte, als sie ihn nach der Unabhängigkeit unter dem Vorwurf der Konspiration gegen das Regime festnahm.

"He was still exuberant then, hot-headed, I think. Wasn't he, Mother? He hadn't been tortured by the Moroccan police like he was later."

When I said that I was thinking of a day in 1969, when I returned home from eighteen months in London, and my father came to meet me at the airport. A Moroccan policeman at the airport had spoken to me harshly and I had replied in the same way. After all, was I not returning from the land of democracy? And then I saw him, my poor father with his emaciated body, moving backwards away from me, looking around in terror and anxiously waving his stretched out hand up and down at me, as if to say, "Quiet! Quiet!" I felt a chill. I realized at that moment the extent of torture he must have suffered in police stations when he was arrested again after Independence this time by his own countrymen and accused of conspiracy against the monarchy.⁷⁵⁵

Bei dieser Passage fällt auf, dass die Autorin im Englischen die Jahreszahl ihrer Rückkehr aus London anführt. Dies entspricht wieder einmal der generellen Tendenz, im englischen Text mehr konkrete Informationen zum Geschehen zu bieten, als im arabischen. Außerdem drückt

⁷⁵⁴ *Rugū*: 116.

⁷⁵⁵ *Return*: 70.

die Formulierung *this time by his own countrymen* eine stärkere Kritik am Vorgehen der marokkanischen Polizei aus.

Ebenfalls nach der Unabhängigkeit besucht Leila ihren Vater im Gefängnis von Kenitra und berichtet, dass sein Gesicht zerbeult war, „wie eine Blechschüssel, auf die man mit einer Eisenstange eingeschlagen hatte.“⁷⁵⁶

Der brutale Umgang mit politischen Gegnern, den Abouzeid anhand der Figur ihres Vaters in *Return* und *Ruğū'* schildert, verortet sich im Kontext einer Epoche der marokkanischen Geschichte, die als *sanawāt ar-raşāş* (die bleiernen Jahre) oder *les années du plomb* bezeichnet wird. In dieser Periode lieferte sich die marokkanische Monarchie unter Hassan II. einen Machtkampf mit verschiedenen Flügeln der Opposition; unter anderem den Sozialisten der UNFP⁷⁵⁷, zu denen auch Leilas Vater gehörte.⁷⁵⁸ Die UNFP (Union nationale des forces populaires) ging aus dem linken Flügel der *Istiqlāl*-Partei hervor, und spaltete sich 1959 von der Mutterpartei ab. Die Mitglieder der UNFP forderten radikale, sozialistisch geprägte Reformen und wurden dafür von Seiten der Monarchie bekämpft und unterdrückt.⁷⁵⁹ Im Laufe der *sanawāt ar-raşāş* (ca. 1960-1980) wurden zahlreiche politische Gegner*innen verfolgt, willkürlich verhaftet, gefoltert, jahrelang in Wüstengefängnissen oder Internierungslagern festgehalten, hingerichtet oder ermordet.⁷⁶⁰

Ihre Kritik am autoritären Vorgehen der marokkanischen Regierung bringt die Autorin sowohl in *Ruğū'* als auch in *Return* zum Ausdruck. Allerdings fällt sie in der englischen Version zum Teil etwas deutlicher aus.

6.8.2 Kritische Perspektiven auf die marokkanische Opposition

Return und *Ruğū'* verweisen aber nicht nur auf die autoritäre Vorgehensweise der marokkanischen Monarchie, sondern hinterfragen auch die politischen Ziele der Opposition. So schildert etwa Leila, wie sie und ihre Klassenkolleg*innen als Jugendliche den Diskurs der UNFP „wie Papageien“ wiedergeben und Schlagwörter wie „Feudalsystem“, „Polizeidiktatur“, „Despotismus“ etc. ohne nachzudenken wiederholen.⁷⁶¹

Am Ende ihrer Autobiographie gibt die Autorin eine Szene wieder, in der sie sich deutlich von den politischen Aktivitäten und Einstellungen ihres Vaters distanziert. Wie Sheetrit betont, ist

⁷⁵⁶ Vgl. *Ruğū'*: 140 und *Return*: 87.

⁷⁵⁷ Vgl. Sater (2010): 27.

⁷⁵⁸ Vgl. Abitbol (2009): 574.

⁷⁵⁹ Vgl. Sater (2010): 31-35.

⁷⁶⁰ Vgl. Sater (2016): 40, 42-43, 46, sowie einen Bericht von Amnesty International (1991) :

<https://www.amnesty.org/en/documents/mde29/001/1991/en/>, letzter Zugriff am 10.03.2021

⁷⁶¹ Vgl. *Ruğū'*: 139 und *Return*: 86.

dies die einzige Passage in ihrer Autobiographie, in der sie ihren Vater direkt anspricht.⁷⁶² Im Rahmen ihrer Teilnahme an einem Festival der arabischen Jugend in Bagdad gerät sie mit einem algerischen Delegierten in Streit, der ihr vorwirft, durch ihre Arbeit für die marokkanische Regierung die politischen Ziele ihres Vaters verraten zu haben.⁷⁶³ Leila verteidigt sich und beschuldigt stattdessen ihren Vater, importierten westlichen Idealen nachgelaufen und vom Islam abgefallen zu sein, während sie ihrer Identität und ihrem kulturellen Erbe treugeblieben sei:

ثانيةً أنا الآن، صراحةً، أستغرب أن يكون والدي قد انساق وراء أفكار المعارضة تلك. لا أفهم
 كيف يترك المثقف المسلم المعاصر مبادئ أزلية، نابعة من ذاته ومكوناته وهويته وموروثه،
 مبادئ يملكونها، هي من وضع الله ليعوضها بمبادئ وافدة. أنا لم أخن، أنا بقيت وفيية لأصالتي،
 هو الذي حاد وراء أفكار علمانية مجذوبة من الغرب.⁷⁶⁴

Außerdem verwundert es mich ehrlich gesagt mittlerweile, dass sich mein Vater von den Ideen jener Opposition in die Irre hat führen lassen. Ich verstehe nicht, wie ein moderner muslimischer Intellektueller immerwährende Prinzipien, die seinem Selbst, seinen Prägungen, seiner Identität und seinem Erbe entstammen, Prinzipien, die er besitzt und die von Gott aufgestellt wurden, aufgeben und durch importierte Prinzipien ersetzen kann. Ich bin nicht untreu geworden, sondern meiner Abstammung treu geblieben, und er ist es, der säkularen, aus dem Westen importierten Ideen nachgelaufen ist.

How could an intellectual, modern Muslim like my father have deserted eternal and basic principles that emanate from his nature, his roots, his culture, and his identity, principles that were formulated by God? How could he have adopted the secular principles imported from the West?⁷⁶⁵

Als Leila ihrem Vater diese Frage stellt, erhält sie keine Antwort. Im letzten Satz von *Ruğū'* und *Return* betont sie, dass er ihr die Antwort bis zu seinem Tod schuldig geblieben ist.⁷⁶⁶ Somit kritisiert Leila und damit in weiterer Folge auch Abouzeid als Autorin nicht nur die französische Kolonialmacht und den imperialistischen Westen im Allgemeinen, sondern desavouiert auch die säkulare Unabhängigkeitsbewegung, den arabischen Sozialismus und die postkoloniale marokkanische Regierung. Es fällt auf, dass sie sich dabei in der arabischen

⁷⁶² Vgl. Sheetrit (2020): 58.

⁷⁶³ Vgl. *Ruğū'*: 148-149 und *Ruğū'*: 93.

⁷⁶⁴ *Ruğū'*: 149.

⁷⁶⁵ *Return*: 93.

⁷⁶⁶ Vgl. *Ruğū'*: 149 und *Return*: 94.

Version an dieser Stelle selbst klar zur islamischen Tradition bekennt „Ich bin nicht untreu geworden, sondern meiner Abstammung treu geblieben, und er ist es, der säkularen, aus dem Westen importierten Ideen nachgelaufen ist“, während dieses Bekenntnis im Englischen nicht mehr vorhanden ist – womöglich, weil es nicht zum Bild der „modernen Frau“ in der englischen Ausgabe passt? Vielleicht erschien der Autorin diese Bestätigung gegenüber dem arabischsprachigen Publikum auch wichtiger als gegenüber dem englischsprachigen.

Gleichzeitig bringt sie ein Denkmuster zum Ausdruck, dem zufolge angeblich oder tatsächlich aus dem Westen übernommene Ideologien scheinbar zeitlosen, authentischen und religiös legitimierten „autochthonen“ Werten gegenüberstehen. Sie hält letztere allein deswegen für überlegen, weil sie ihren Konstruktionen der eigenen kulturellen und religiösen Identität sowie den eigenen historischen Narrativen entsprechen. Interessanterweise entspricht diese Berufung auf bestimmte Geschichtsbilder und den Islam als „wahre Werte“ der Politik der marokkanischen Regierung, die dieselben Werte als Legitimationsquellen zu nutzen versucht.⁷⁶⁷

Wie Anil Bhatti und Dorothee Kimmich in der Einleitung zum Sammelband *Ähnlichkeit: ein kulturtheoretisches Paradigma* betonen, zählt eine derartige essentialistische Position zu den klassischen Argumentationslinien innerhalb von Kolonialismusdiskussionen.⁷⁶⁸ Kolonialismus – und in diesem Fall „westliche“ Ideologien – werden „als Störung eines sogenannten ‚eigenen‘ und ‚authentischen‘ historischen Weges“ begriffen. Dekolonialisierung bedeutet nach diesem Denkmuster dann, „die Rückgewinnung der ‚reinen‘, ‚authentischen‘, ‚ursprünglichen Wurzeln‘ [...] der ‚eigenen‘ Tradition. Hinter dieser Auffassung steckt letztendlich ein Verständnis der geschlossenen Einheit von Sprache, Nationalität und Staat [...].“⁷⁶⁹

Im Falle von Leila bzw. Abouzeid kommt neben Sprache, Nationalität und Staat noch ein vierter entscheidender Faktor hinzu: die Religion. Mit der Berufung auf göttliche Prinzipien bekräftigt Leila deutlich ihre Identität als Muslimin. Es ist wohl auch kein Zufall, dass der Titel einer der Romane von Abouzeid *‘Ām al-fīl* oder *Das Jahr des Elefanten* lautet, womit in der islamischen Tradition oft das Geburtsjahr des Propheten Muḥammad bezeichnet wird.⁷⁷⁰ Darüber hinaus hat sie auch selbst eine Biographie des Propheten verfasst.⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Vgl. Sater (2010): 140-141.

⁷⁶⁸ Vgl. Bhatti und Kimmich (2015): 19.

⁷⁶⁹ Bhatti und Kimmich (2015): 19.

⁷⁷⁰ Vgl. Krämer (2005): 11.

⁷⁷¹ Vgl. Werkverzeichnis in *Ruğū‘*: 150.

Neben dem Islam heben *Ruğū'* und *Return* das Schriftarabische als Fundament der marokkanischen Identität hervor. Auf die Verhandlung der Sprachenvielfalt -und politik in Marokko gehe ich im nächsten Abschnitt genauer ein.

6.8.3 Positionen zu Sprachen und Sprachenpolitik in Marokko

Die ablehnende Position Abouzeids zum Französischen als Literatursprache im Maghreb habe ich bereits in Kapitel 2.10. diskutiert. Auch in ihrer Autobiographie spielt die Frage der (National)-sprache eine Rolle. Zum Beispiel betont Leila in ihren Erinnerungen an die Schulzeit, dass die französische Kolonialmacht während der Zeit des Protektorats danach strebte, Arabisch zu verdrängen und durch Französisch zu ersetzen.⁷⁷² So wurde auch Leila während ihrer ersten Schuljahre in Sefrou auf Französisch unterrichtet.⁷⁷³ Als die Familie nach Casablanca umzog, besuchte sie allerdings eine der sogenannten freien Schulen oder *madāris hurra*, die in der Regel von Mitgliedern anti-französischer islamisch-salafistischer Bewegungen betrieben wurden und großen Wert darauf legten, die arabische Schriftsprache zu vermitteln.⁷⁷⁴ Den Unterricht in diesen Schulen beschreibt sie folgendermaßen:

وهناك، في تلك المدرسة بتلك الدار، أخذت مبادئ اللغة العربية من منابعها، عن أساتذة أحبوها واعتبروا

غرس حبها فيها واحبها دينها ووطنيا.⁷⁷⁵

Und dort, in jener Schule in jenem Haus, empfing ich die Grundlagen der arabischen Sprache von ihrer Quelle, von Professoren, die sie liebten und die es als nationale und religiöse Pflicht betrachteten, die Liebe zu ihr in uns zu wecken.

It was in that school that I learned the principles of Arabic, as pure as water from a spring, from teachers who loved the language and believed that to instill its principles in us was a religious and national duty.⁷⁷⁶

Dieser Abschnitt ist in mehrerer Hinsicht von Interesse. Zunächst betont Leila den Zusammenhang, der zwischen arabischer Schriftsprache einerseits sowie der marokkanischen Nation und dem Islam andererseits besteht. Des Weiteren erinnern die Metaphern „min manābi‘ihā“ (wörtl. von ihren Quellen) bzw. „as pure as water from a spring“ an sprachliche Reinheitsvorstellungen, die sich mit der nicht unüblichen Auffassung decken, dass

⁷⁷² Zur französischen Sprachpolitik in Marokko vgl. auch Kapitel 2.5.2.

⁷⁷³ Vgl. *Ruğū'*: 75 und *Return*: 41-42.

⁷⁷⁴ Vgl. *Ruğū'*: 106 und *Return*: 64. Zur Rolle der freien Schulen siehe Abun-Nasr (1987): 383-384.

⁷⁷⁵ *Ruğū'*: 106.

⁷⁷⁶ *Return*: 60.

Schriftarabisch die einzige korrekte Form des Arabischen darstellt und aufgrund des religiösen Bezugs sogar den Status einer Sakralsprache hat.⁷⁷⁷

Der Stellenwert, den das Schriftarabische für Abouzeid einnimmt, wird auch an anderen Stellen deutlich. So betont etwa Fernea im Vorwort zu *Return*, dass sich Abouzeid bewusst dafür entschieden hat, auf Arabisch zu schreiben: “The author states that choosing to write her autobiography in Arabic, her mother tongue, rather than in French, the language of the colonizer, was for her a political act.”⁷⁷⁸ Fernea argumentiert weiterhin, dass Abouzeid, obwohl sie fließend Französisch spricht, bereit ist, alle möglichen Risiken in Kauf zu nehmen, um die arabischsprachige Literatur im Maghreb zu fördern.⁷⁷⁹

Wie bereits an anderer Stelle betont, hat die Wahl zwischen Schriftarabisch und Französisch als Literatursprache im Maghreb politisch-ideologische Implikationen.⁷⁸⁰ Es fällt allerdings auf, dass Fernea lediglich von *Arabic* spricht und nicht zwischen dem Schriftarabischen, in dem Abouzeid ihre Autobiographie zum überwiegenden Teil verfasst hat, und dem gesprochenen Marokkanisch-Arabischen differenziert. Während sich das Schriftarabische auf die schriftliche Kommunikation und formelle Anlässe beschränkt, werden in Marokko für die mündliche Kommunikation vor allem *Dāriġa* (oder Marokkanisch-Arabisch), Berbersprachen und in manchen Gesellschaftsbereichen auch Französisch verwendet. Die tatsächliche Muttersprache Abouzeids, das gesprochene marokkanische Arabisch, unterscheidet sich erheblich vom modernen Schriftarabischen. Die von Fernea vorgenommene Gegenüberstellung von Französisch als Fremdsprache und Sprache der Kolonialisierung und Arabisch als Muttersprache der marokkanischen Bevölkerung ist allein deshalb verkürzt.

Darüber hinaus kann das Schriftarabische im Hinblick auf die linguistische Situation in Marokko nicht ohne Weiteres als marginalisierte Sprache eingestuft werden, da es gerade von Berbersprecher*innen, deren Anteil in Marokko immerhin auf rund 40% der Gesamtbevölkerung geschätzt wird, oft als dominante, normative Sprache empfunden wird.⁷⁸¹ Lange Zeit unterdrückt und marginalisiert, kämpfen Amazighaktivist*innen seit Jahrzehnten für eine stärkere Anerkennung ihrer Sprachen im Schulsystem und anderen öffentlichen Bereichen. Zwar ist die marokkanische Regierung diesen Forderungen teilweise entgegengekommen und hat etwa 2001 ein amazighisches Kulturinstitut gegründet und die Berbersprachen in der Verfassung als nationale Sprachen implementiert. Dennoch bleibt der

⁷⁷⁷ Vgl. hierfür Kapitel 3.4.

⁷⁷⁸ *Return*: ii.

⁷⁷⁹ Vgl. Fernea in Abouzeid (1998): ii.

⁷⁸⁰ Vgl. hierfür Kapitel 2.10.

⁷⁸¹ Vgl. Twohig (2017): 538.

Platz, der ihnen etwa im Schulunterricht eingeräumt wird, nach wie vor sehr beschränkt.⁷⁸² Unter anderem aufgrund ihrer politischen Marginalisierung entwickelten die Berbersprachen hauptsächlich orale Literaturtraditionen, doch in den letzten Jahren erschienen vermehrt auch Romane.⁷⁸³

Die Frage der Berbersprachen wird auch in Abouzeids autobiographisch geprägten Roman *al-Faṣl al-’ahīr* oder *The Last Chapter* thematisiert. Die Protagonistin, deren fiktives Leben deutliche Parallelen zum Leben der Autorin aufweist, macht einer männlichen Bekanntschaft namens Salim den Vorwurf, dass er Schriftarabisch – und damit seine Muttersprache – verlernt hat. Als Salim, der zur Gruppe der Amazigh gehört, betont, Arabisch sei nicht seine Muttersprache, sondern eine Fremdsprache, erwidert die Protagonistin, dass es immer noch die Sprache seiner Religion sei.⁷⁸⁴

Schließlich brachte die Autorin ihre Ansicht zur Höherwertigkeit des Schriftarabischen auch im Interview mit mir zum Ausdruck, wo sie argumentierte, dass weder das Marokkanisch-Arabische, noch die Berbersprachen adäquate Formen literarischen Ausdrucks seien, denn es handle sich dabei lediglich um gesprochene Sprachen.⁷⁸⁵

Aus diesen Positionierungen entsteht der Eindruck, dass Abouzeid einzig das Schriftarabische als adäquates Mittel des literarischen Ausdrucks für marokkanische Autor*innen erachtet. Damit impliziert sie auch, dass neben dem Islam Schriftarabisch und eine auf Schriftarabisch verfasste Nationalliteratur wichtige Fundamente der marokkanischen Nationalidentität darstellen. Andere Elemente der marokkanischen Geschichte und Gesellschaft scheinen – wie im nächsten Kapitel diskutiert – zu der in ihrem Werk suggerierten Nationsvorstellung allerdings nicht zu passen.

6.8.4 Repräsentationen von Jüdinnen und Juden in *Ruğū‘ und Return*

Die jüdischen Gemeinden in Marokko und deren Geschichte werden von Abouzeid in ihrer Autobiographie nur sehr kurSORisch erwähnt. Da ich ihr Werk aber auch als metaphorische Behandlung des marokkanischen *Nation-building* interpretiere, erscheinen mir auch diese Abschnitte von besonderem Interesse.

Zum ersten Mal wird die jüdische Konfession im Zusammenhang mit der bereits in Abschnitt 6.4. diskutierten Erzählung des Betrugs zwischen zwei Freunden erwähnt. Der eine Freund, der sich als Betrüger entpuppt und zu einer Gefängnisstrafe verurteilt wird, trifft nach Absitzen der

⁷⁸² Vgl. Twohig (2017): 539.

⁷⁸³ Vgl. Twohig (2017): 540.

⁷⁸⁴ Vgl. Abouzeid (2003): Position 362 und 370.

⁷⁸⁵ Interview mit Leila Abouzeid, 18.12.2017.

Haftstrafe die Entscheidung, seinen Heimatort zu verlassen. Er bietet daher seinem Schwiegervater an, sich von seiner Tochter scheiden zu lassen, damit sie nicht mit ihm in die Fremde gehen muss. Darauf erwidert der Schwiegervater wie folgt:

قال: «أنا مسلم أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ولن أقول لك: «طلق.» لست يهوديا ولا نصراانيا، ولن أقول لك: «طلق!»؛ خذ زوجتك يابني ولি�صبها ما يصيبك». ⁷⁸⁶

Er sagte: „Ich bin ein Muslim, der bezeugt, dass es keinen Gott außer Gott gibt und dass Muḥammad sein Prophet ist und ich werde nicht zu dir sagen: „Lass dich scheiden.“ Ich bin weder Jude noch Christ und ich werde nicht zu dir sagen: „Lass dich scheiden.“ Nimm deine Ehefrau mit dir, mein Sohn, und möge ihr widerfahren, was auch dir widerfährt.“

“And that’s when the father-in-law said that he was a Muslim who bears witness that there is no God but God and that Mohammed is His Messenger, that he was neither a Jew nor a Christian and that he would never tell him to divorce her. Then he told him to take his wife and let her share his fate.” ⁷⁸⁷

In dieser Passage bringt der anonyme Schwiegervater also die Ansicht zum Ausdruck, dass sich rechtgläubige Muslime – anders als Christ*innen oder Jüdinnen und Juden – nicht scheiden lassen. Darüber hinaus spielt er damit darauf an, dass Muslime ihren Glauben ernster nehmen und die Ehe als Bund, der von Gott geschlossen wird, über alltägliche Schwierigkeiten stellen. An anderer Stelle berichtet Leila, dass die Frauen von Sefrou berühmt für ihre Fertigkeit, Knöpfe für Kaftane zu nähen, waren und kommt in diesem Zusammenhang auf die jüdische Gemeinde in der Stadt und insbesondere den Greißler Ibrāhīm oder Brahim zu sprechen.

[...] تلك الصنعة التي جاءت بها نساء صفرو من الأندلس، بمن فيهن اليهوديات اللاتي طرد المسيحيون
أجدادهن أيضا، فجاؤوا تلك البلدة وعاشوا فيها، كما في باقي جهات المغرب، في غير ما ود زائد، ولكن
في تسامح. وكان في نهاية زقاقنا بقال يهودي اسمه إبراهيم، كانت له علاقة وطيدة بجدي، وبقي على
العهد بعد موته؛ فكانت جدتي تدخل معه في أحاديث طويلة ثم تقول:
«ليس فيه من اليهودية شيء، يبيعني بالطلاق ويصبر علي ولا يقول أين فلوسي؟ ولو بقيت معي عاما». ثم تسر لنا في صوت مشرب بالخطورة: «ظني أنه أسلم وأنه يخفي إسلامه، في عرس بوعزة مرت الرفة

⁷⁸⁶ *Rugū*: 25.

⁷⁸⁷ *Return*: 13.

بِدِكَانِهِ، فَخَرَجَ وَنَثَرَ عَلَيْنَا الْمَلْبُسَ. الْيَهُودِيُّ لَا يَفْعَلُهَا مَعَ الْمُسْلِمِ أَبَدًا. أَقْطَعَ يَدِيِّ إِنْ لَمْ يَكُنْ يَخْفِي

788 إِسْلَامٌ.»

[...] dieses Handwerk, das die Frauen von Sefrou aus Andalusien mitgebracht hatten, darunter Jüdinnen, deren Vorfahren auch von den Christen vertrieben worden waren, und sie kamen in diesen Ort und lebten dort, wie im Rest von Marokko, nicht besonders beliebt, aber toleriert.

Am Ende unserer Gasse lebte ein jüdischer Greißler namens Ibrāhīm, der ein gutes Verhältnis zu meinem Großvater hatte, und seinem Andenken auch nach seinem Tod treu blieb; und meine Großmutter pflegte lange Gespräche mit ihm zu führen, um dann zu sagen:

„Es ist nichts Jüdisches an ihm, er lässt mich Sachen anschreiben und hat Geduld mit mir und sagt nicht: ‚Wo ist mein Geld?‘ Selbst, wenn er ein Jahr warten muss.“

Dann vertraute sie uns in bedeutungsvollem Ton an: „Ich habe den Verdacht, dass er zum Islam konvertiert ist und seinen Islam verbirgt, bei der Hochzeit von Bū‘azza ist die Hochzeitsgesellschaft an seinem Geschäft vorbeigegangen und er kam heraus und warf Süßigkeiten auf uns. Ein Jude macht das sicher nicht bei einem Muslim. Ichhacke mir die Hand ab, wenn er nicht seinen Islam geheim hält.“

The making of caftan buttons was a craft of Sefrou women, Muslim as well as Jewish, who were said to be particularly skilled at it. The ancestors of the people of both these faiths had brought the craft to Morocco from Andalusia in the fifteenth century, when they were expelled together by the Spanish Christians. Jews lived in our community, as in every Moroccan community, not greatly loved but tolerated.

At the end of our alley, however, lived a Jewish grocer called Brahim, who had been a great friend of my grandfather and who had remained friendly with the family even after my grandfather had passed away. My grandmother would chat with him for a long time, then say afterwards, “There isn’t the least trace of Jewishness in him. He sells me things on credit and is patient about payment. He never says, ‘Where’s my money?’ even if I have had something for a year.” Then she would confide in a serious tone, “I believe that he has secretly converted to Islam. When Bouazza’s [ein Familienmitglied] wedding procession passed in front of his store, he came out and threw candies on us. A Jew would never do that with Muslims. I’ll cut my hand if he is not concealing his belief in Islam.”⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ *Rugū‘*: 75.

⁷⁸⁹ *Return*: 42.

Hier bedient die Großmutter einmal mehr das verbreitete Klischee des geldgierigen Juden und gelangt sogar zur Überzeugung, dass Brahim im Geheimen zum Islam konvertiert sein müsse, weil er ganz und gar nicht dem jüdischen Stereotyp entspreche.

Beim nächsten Beispiel handelt es sich um eine Geschichte, die sich Nachbarinnen in Sefrou erzählen, während sie gemeinsam Knöpfe nähen. Sie handelt von Ben Hrazem, einem Mann aus dem Ort, der im jüdischen Viertel ein unrühmliches Ende gefunden hat.

[...] ميّة ذاك، حسبي الله ونعم الوكيل، لا يتناهَا العدو لعدوه. كانوا يسكون في الملاح، وأم كلثوم
تصدح في الغرامافون بوجهك أنت المنى والطلب.
- ... قالوا لك ألاّة خرج ابن حزام إلى المطاهر، فاختل توازنه وسقط من الرواق في الطابق السفلي،
فمات لتوه. حسبي الله ونعم الوكيل، مات مخمورا وفي الملاح؛ كثرة الهم تضحك.⁷⁹⁰

Den Tod von jenem – Gott ist mein Fürsprecher⁷⁹¹ – wünscht kein Feind seinem Feind. Sie tranken im jüdischen Viertel und Umm Kultūms Stimme tönte aus dem Grammophon mit *wa-haqquka 'anta l-munā wa-t-talab*.⁷⁹²

Sie sagten, ich schwöre, Bin Hazām ging hinaus auf die Toilette, verlor das Gleichgewicht, fiel vom Laubengang im Obergeschoss hinunter und starb auf der Stelle. Gott ist mein Fürsprecher, er starb betrunken und im jüdischen Viertel; über soviel Elend muss man lachen.

“But, the way that one died, I call upon God, one wouldn’t wish it upon his worst enemy. The men were drinking wine at some Jewish place and Um Kulthum was singing on the gramophone, ‘I swear that you are my wish, my desire.’ They say that Ben Hrazem went out to the toilet, lost his balance, fell off the balcony into the courtyard and died instantly. I call upon God! He died drunk, and in the Jewish quarter of all places.”⁷⁹³

Der Tod des Mannes, der im Arabischen als Bin Ḥazām und im Englischen als Ben Hrazem bezeichnet wird, gilt nicht nur deswegen als so skandalös, weil er betrunken war, sondern auch, weil er im jüdischen Viertel gestorben ist.

In *Ruğū* folgt auf diese Anekdote dann eine längere Passage, in der die Nachbarinnen ihre Wahrnehmung der jüdischen Gebräuche und Lebensweise schildern. Im Englischen findet sich dieser Abschnitt an einer anderen Stelle (in Kapitel 3 statt Kapitel 2 wie im Arabischen) und auch in einem anderen Kontext. Im Englischen sind es nicht die Nachbarinnen, sondern die

⁷⁹⁰ *Ruğū* : 79.

⁷⁹¹ Wörtlich: „Gott genügt mir und ist der beste Sachwalter.“

⁷⁹² Titel eines populären Lieds von Umm Kultūm, wörtlich „Wahrlich, du bist mein Wunsch, mein Begehr.“

⁷⁹³ *Ruğū* : 46.

Mutter, eine Nachbarin und Leila, die dasselbe Gespräch führen. Dieser Umstand zeigt einmal mehr, dass die Autorin den Text bei der Übersetzung ins Englische gleichzeitig überarbeitet hat.

. اليهود، أعز الله الملائكة، يصنعون الجمعة؛ عندما يقطرون التين لا يقوى أحد، تعم البلدة رائحة كريهة.

يصنعون الجمعة في بيوتهم ويبيعونها للمسلمين، ولا يستطيع أحد أن يقول من نوع. التاجر يهودي، وعمار

الحشايا⁷⁹⁴ يهودي، ومن يربط القصع يهودي، ومن يشتري القديم يهودي. يمر في الأزقة وهو ينادي:

«لَلَّهُ تشريبوا شي؟ لَلَّهُ تقضيوا شي؟»، ثم بدأ أحرقه الله يقول: «تعالوا تشربوا شي. تعالوا تقضوا شي».

فكانت جدي رحمها الله تقول: «اسمعوا موشي، يقول تعالوا حتى لا يقول لَلَّهُ للمسلمات».

. يستأجرون المزغرة في الأفراح والنائحة في الماتم. تأتي النائحة إلى جنائزهم وتطبل على المائدة الواطئة

وتعدد، واليهوديات يبكين ويندين خدودهن.

. اليهودية تلبس «الحنطوز» وتصل شعرها بصفائر الصوف.

. هل تعرفين أصلها؟ إنه شعر زوجة سيدنا نوح، قصته اليهودية ووصلت به شعرها.

. وهل كان هناك يهود أيام سيدنا نوح؟

. الله أعلم، سمعنا ذلك من آبائنا وسمعوه من آبائهم، الله أعلم.

. صيامهم يوم في السنة.

. وتسمين ذاك صياماً؟ يصومون ويأكلون اللب، طول النهار وهم: «تف، تف»، ينفثون القشرة.⁷⁹⁵

Die Juden, möge Gott die Engel stärken, machen Bier. Wenn Sie Feigen destillieren, hält es keiner aus. Ein ekelhafter Geruch durchzieht die Ortschaft. Sie machen das Bier in ihren Häusern und verkaufen es an die Muslime, und niemand kann sagen, dass es verboten ist. Der Händler ist Jude, der Matratzenmacher ist Jude, der Kesselmacher ist Jude und der Altwarenhändler Jude. Er geht durch die Gassen und ruft: „*Lalla*, möchten Sie etwas kaufen? *Lalla*, möchten Sie etwas kaufen?“ und er –

⁷⁹⁴ Der Stopfer von Matratzen, Pölstern etc.

⁷⁹⁵ *Ruğū*: 79-80.

möge Gott ihn verbrennen⁷⁹⁶ – er fing an, zu sagen: „Kommt, kauft! Kommt, kauft!“ Meine Großmutter, Gott erbarme sich ihrer, sagte gerne: „Hört euch Mūšī an, er sagt ‚Kommt‘ damit er zu den Musliminnen nicht Lalla sagen muss.“

„Sie bezahlen eine *Muzağrida* (Frau, die Ululationen darbietet) für die Hochzeiten und eine Klagefrau für die Trauerfeiern. Die Klagefrau kommt zu den Begräbnissen und trommelt auf einem niedrigen Tisch und lobt die Vorzüge des Verstorbenen und die Jüdinnen weinen und zerkratzen sich die Wangen.“

„Die jüdische Frau trägt den *Hantūz*⁷⁹⁷ und bindet Wollzöpfe in ihr Haar.“

„Kennst du den Ursprung davon? Es sind die Haare unseres Herrn Noah. Eine jüdische Frau hat sie abgeschnitten und in ihr Haar gebunden.“

„Gab es zur Zeit unseres Herrn Noah schon Juden?“

„Das weiß Gott allein, so haben wir es von unseren Eltern gehört und die haben es von ihren Eltern gehört, das weiß Gott allein.“

„Sie fasten einen Tag im Jahr.“

„Das nennst du Fasten? Sie fasten und essen Kerne, und machen den ganzen Tag „Tf, tf“, wenn sie die Schale ausspucken.“

A friend, a woman from Sefrou, my mother's hometown, who was listening to this story, interrupted her. “They, the Jews, were always making beer, may the angels forgive me, for mentioning beer. When they distilled figs to make it, we couldn't stand it. A nasty smell overpowered the town. They made it in their houses and sold it to Muslims and nobody could say, 'It's against Islamic law.' The French were ruling. The shopkeeper was a Jew, the mattress-maker was a Jew, the usedgoods dealer was a Jew named Mouchy. That Mouchy passed through the streets calling out, 'Lalla, would you buy something? Lalla, would you make a bargain?' ”

My mother said, “But by then he had already changed his way of addressing us. It used to be that when we heard his voice calling, 'Come buy something! Come, make a bargain!' my mother would say, “Listen to Mouchy. He says, 'Come!' and does not deign to be polite, and say Lalla to Muslim women.”

My mother's friend concluded, “At their funerals the Jews always hired a female mourner. She would come and beat her hands on a low table and describe the dead person's character and his good deeds, and all the women cried and scratched their cheeks. For their weddings they hired a woman to do the ululation. The Jewish brides wore a pointed head dress called hantouz and tied long fake-wool braids in their hair.”

⁷⁹⁶ Wörtlich: „möge Gott dich verbrennen/in der Hölle schmoren lassen“. Dieser Ausdruck ist auch in der marokkanischen *Dāriġa* vorhanden und wird gesagt, um jemanden zu kritisieren, oder um Kinder zu schelten, wenn sie etwas Falsches getan haben.

⁷⁹⁷ In *Rugū'* wird der *Hantūz* in einer Fußnote folgendermaßen beschrieben: „Eine Art Schleier, der von Frauen manchmal getragen wurde, und ein Zeichen von Prunk war.“ Vgl. *Rugū'*: 80.

My mother would always say to her friend, “Do you know where those fake braids come from? They are said to be the braids of our lord Noah's wife that a Jewish woman had stolen. She had cut them and tied them to her own hair.”

And I would always tease my mother by smiling and asking her, “Did the Jews exist in our lord Noah's days?”

“I don't know.” she would always answer, “We heard that story from our parents and they heard it from theirs. Only God knows.”

Her friend would go on: “They fast only one day a year.”

“You call that fasting?” retorted my mother. “They claim they are fasting but they eat seeds, and all day long they go, ‘Tf, tf,’ spitting the shells out.”⁷⁹⁸

Auch in Bezug auf diese Passage bietet die englische Version mehr kontextuelle Informationen, sowohl in Bezug auf die Gesprächssituation als auch hinsichtlich des Inhalts. Einleitungen zu direkten Reden wie “my mother's friend concluded”, “my mother would always say to her friend”, “and I would always tease my mother by smiling and asking her” finden sich im arabischen Text nicht. Zudem schlüpft Abouzeid im Englischen stärker in die Rolle der ethnographischen Erzählerin, indem sie einerseits den historischen Kontext durch den Satz “the French were ruling” deutlicher macht, und andererseits die jüdischen Gebräuche etwas präziser beschreibt (z.B. *Jewish brides* statt *al-yahūdiyya* (die Jüdin)).

Im Rahmen einer ihrer Erzählungen kommt Leilas Mutter noch einmal auf Ibrāhīm den Greißler zu sprechen, der ihr in einer schwierigen Situation Geld borgte.

كان لي دملج مسوس فأخذته إلى إبراهيم البقال، ذكره الله بالخير، كان يهوديا ولكن أفعاله كانت أفعال

⁷⁹⁹ مسلمين.

Ich hatte einen perforierten Armreif und brachte ihn zu Ibrāhīm dem Greißler, möge es Gott ihm vergelten, er war ein Jude aber seine Taten waren die eines Muslims.

I had a big carved gold bracelet. I took it to Brahim the grocer to pawn it, may God mention him with good words if he is still alive. He was a Jew but he behaved like a Muslim.⁸⁰⁰

Wie diese Ausschnitte deutlich machen, drücken verschiedene Stimmen in der Autobiographie ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber Jüdinnen und Juden aus. Es wird zwar eingeräumt,

⁷⁹⁸ *Return*: 65-66.

⁷⁹⁹ *Rugū'*: 107.

⁸⁰⁰ *Return*: 65.

dass aufgrund der Vertreibung aus dem heutigen Spanien historische Gemeinsamkeiten existieren und dass die jüdische Gemeinde auch nützliche Kulturtechniken mit sich brachte. Dennoch gelten Jüdinnen und Juden implizit als weniger anständig und vertrauenswürdig als Muslime. Explizit als negative Eigenschaften werden Geiz sowie die Herstellung und der Verkauf von Alkohol genannt. In diese allgemeine Einschätzung fügt sich auch das Bild des „anständigen“ jüdischen Greißlers, der mit der Familie bekannt ist und als positiver Einzelfall hervorgehoben wird.

6.8.5 Konstruktion einer arabisch-islamischen marokkanischen Nationalidentität

Wie die obigen Abschnitte belegen sollen, konstruieren sowohl *Ruğū'* als auch *Return* eine marokkanische Nationalidentität, die im Wesentlichen auf Vorstellungen von einer einheitlichen Nationalgeschichte – dem Unabhängigkeitskampf gegen die französische Kolonialmacht –, einer einheitlichen Sprache – dem Schriftarabischen – und einer einheitlichen Religion – dem Islam – beruht.⁸⁰¹ Dies deckt sich mit den zentralen Zielen der marokkanischen Arabisierungspolitik, die laut Moustaoui folgende Konstanten aufweist:

[la arabización] consiste en reafirmar la independencia lingüística de Marruecos, construir un país integrado y unido que usa una sola lengua, resucitar el pasado del país, y por último recordar la identidad árabe-musulmana de todos los marroquíes [...] ⁸⁰²

Die Arabisierung besteht darin, die sprachliche Unabhängigkeit Marokkos erneut zu bestätigen, einen einheitlichen und vereinten Staat zu errichten, der nur eine Sprache verwendet, die Vergangenheit des Landes wiederzuerwecken, und zu guter Letzt, sich die arabisch-islamische Identität aller Marokkaner in Erinnerung zu rufen.

Eine derartige Vision grenzt allerdings große Teile der marokkanischen Bevölkerung aus und strebt nach einer nationalen Homogenisierung, die in Spannung zur heterogenen marokkanischen Geschichte und Gesellschaft steht.⁸⁰³ Gerade diesen Aspekt gilt es zu beachten, wenn *Ruğū'* und *Return* als ethnographische Texte, mit der Absicht, einen Einblick in die marokkanische Geschichte und Gesellschaft zu erhalten, gelesen werden.

⁸⁰¹ Vgl. Sater (2016): 38. Siehe auch Homsi Vinson (2007): 104.

⁸⁰² Moustaoui (2009): 89. Zum Zusammenhang zwischen Arabisierung und Islamisierung vgl. auch Sharkey (2012): 430.

⁸⁰³ Für die Differenzen zwischen arabischen und amazighischen Bevölkerungsgruppen vlg. Sater (2016): 34.

Wie Sheetrit zu Recht betont, lassen sich die politischen Aspirationen, die in *Ruğū* und *Return* für die marokkanische Nation formuliert werden, aber nicht gänzlich auf eine Rückbesinnung auf „einheimische, präkoloniale Werte“ reduzieren. Schließlich befürworten mehrere Passagen „westliche“ Werte wie Demokratie und Menschenrechte.⁸⁰⁴

Darüber hinaus zeigen die beiden Texte, wie die persönliche Lebensgeschichte von Abouzeid untrennbar mit den politischen und nationalen Auseinandersetzungen in Verbindung steht.⁸⁰⁵ *Return* und *Ruğū* können somit auch als Metapher für den Umgang mit den politischen und sozialen Herausforderungen, denen eine postkoloniale Gesellschaft wie die marokkanische nach dem Erreichen der formellen Unabhängigkeit gegenübersteht, gelesen werden.

6.9 Conclusio: von *Ruğū* zu *Return*

Eine vergleichende Analyse von *Ruğū* und *Return* macht zunächst deutlich, dass die Autorin den Text im Zuge der Übertragung ins Englische noch einmal merklich überarbeitet hat. Allein der narratologische Aufbau der beiden Versionen unterscheidet sich stark. Als generelle Tendenz enthält die englische Version mehr erklärende Passagen und die Leser*innen werden von stärker präsenten Erzählerinnen durch die Handlung geführt. Die arabische Version weist dagegen eher den Charakter eines oralen, stellenweise auch chaotischen und fragmentarischen Textes auf, der abrupte Wechsel zwischen den Perspektiven der unterschiedlichen Erzählerinnen sowie unvermittelte zeitliche Sprünge enthält.

Auch in der Behandlung persönlicher und familiärer Themen sowie der Verhandlung des Verhältnisses zwischen der arabischen Welt und dem Westen bestehen signifikante Unterschiede.

Sollte Abouzeids Selbstübersetzung also mit den Kategorien der *accuracy* oder Genauigkeit und *fidelity* oder Treue beurteilt werden, würde die Übersetzung in vielen Bereichen unzulänglich erscheinen. Dieser Befund steht im Widerspruch zur Vorstellung jener Leser*innen, welche die von der Autorin verfasste Übersetzung selbstredend als authentischste und bestmögliche wahrnehmen und *Return* als verlässliche Autoethnographie lesen.

Selbstverständlich verfügt Abouzeid über die Autorität, ihren eigenen Text im Englischen nach Gutdünken umzugestalten. Die Selbstübersetzung ihrer Autobiographie ins Englische veranschaulicht allerdings den Aushandlungsprozess, in dem die Autorin persönliche oder ideologische Überzeugungen gegen die Erwartungshaltungen des Zielpublikums abzuwiegeln und ihre translatorischen Entscheidungen vor diesem Hintergrund zu treffen scheint. Darüber

⁸⁰⁴ Vgl. Sheetrit (2020): 61.

⁸⁰⁵ Vgl. Sheetrit (2020): 61.

hinaus sieht sich Abouzeid als arabischsprachige Autorin aus dem Maghreb nicht nur gegenüber der englischsprachigen Zielkultur verschiedenen Spannungsfeldern ausgesetzt, sondern muss sich auch als Autorin innerhalb des literarischen Feldes in Marokko behaupten. Wie sie im Nachwort zu *al-Faṣl al-’ahīr* oder *The Last Chapter* betont, war es für sie eine große Herausforderung, ihre Karriere als Autorin innerhalb der marokkanischen Gesellschaft zu rechtfertigen.⁸⁰⁶

Gerade die Übersetzung und Selbstübersetzung ihrer Werke ins Englische und deren positive Rezeption in der Zielkultur führte dazu, dass ihr Status als Autorin letztendlich auch in Marokko anerkannt wurde. In einem Interview mit dem staatlichen marokkanischen Fernsehsender *al-’Ulā* bedauert Abouzeid diesen Umstand und betont, dass sie es bevorzugt hätte, wenn sie sich zuerst innerhalb der marokkanischen Literaturszene hätte etablieren können. Sie erwähnt auch, dass ihr Roman *‘Ām al-fil* zuerst in der englischen Übersetzung an den Anglistikinstituten der marokkanischen Universitäten gelehrt wurden, bevor ihre arabischsprachigen Texte Beachtung erfuhrten.⁸⁰⁷

Dies verweist einmal mehr auf die wichtige Rolle, die (Selbst)Übersetzungen in zentrale Sprachen für arabische Autor*innen gerade auch im Hinblick auf ihre Position innerhalb des Feldes der arabischen Literatur spielen und wie entscheidend sie für ihre Karriere sein können.

⁸⁰⁶ Vgl. Abouzeid (2003): Position 1895.

⁸⁰⁷ Abouzeid im Interview mit dem staatlichen marokkanischen Sender *as-Šarika al-waṭaniyya li-l-’idā ‘a wa-talfaza* (2015), <https://www.youtube.com/watch?v=0RcEOtIc8W8&feature=youtu.be>, Minute 21:25-23:50, letzter Zugriff am 10.06.2022.

7. Selbstübersetzungen als diskursive Intervention: Sinan Antoon und sein Roman *Wahdahā šağarat ar-rummān* bzw. *The Corpse Washer*

7.1 Einleitung: Autor, Roman und Fragestellungen

Der irakisch-amerikanische Autor, Übersetzer und Wissenschaftler Sinan Antoon wurde im Jahr 1967 in Bagdad geboren. Er studierte Englische Sprache und Literatur an der Universität Bagdad. Nach dem Zweiten Golfkrieg wanderte er im Jahr 1991 in die USA aus, wo er seine Studien fortsetzte und zunächst an der Universität Georgetown ein Masterstudium absolvierte. Im Jahr 2006 promovierte er an der Universität Harvard im Fach Arabische Literatur. Antoon hat bereits mehrere Romane und Gedichtbände veröffentlicht und betätigt sich daneben auch als Übersetzer. Derzeit ist er Professor für arabische Literatur an der New York University.

In diesem Kapitel befasse ich mich mit seinem zweiten Roman *Wahdahā šağarat ar-rummān* (Nur der Granatapfelbaum), welcher im Jahr 2010 auf Arabisch erschien. Im Jahr 2013 folgte die von Antoon selbst vorgenommene englische Übersetzung unter dem Titel *The Corpse Washer*.

Der Roman schildert die Lebensgeschichte des Protagonisten Ğawād, welcher im Bagdad des ausgehenden 20. Jahrhunderts aufwächst. Seine Familie führt seit Generationen ein Waschhaus, in dem die Toten der schiitischen Gemeinde durch rituelle Waschungen auf das Begräbnis vorbereitet werden. Schon in jungen Jahren entdeckt Ğawād seine Liebe zur Kunst und entschließt sich, gegen die Erwartungen seines Vaters Bildhauerei an der Akademie der bildenden Künste in Bagdad zu studieren.

Doch mehrere Schicksalsschläge treffen die Familie und kommen seinen künstlerischen Ambitionen in die Quere: Zunächst fällt der ältere Bruder im ersten Golfkrieg zwischen dem Irak und Iran und lässt damit Ğawād als einzigen Sohn zurück. Als der Vater einige Jahre später an einem Herzinfarkt stirbt, vermietet Ğawād das Waschhaus vorerst. Doch dann fällt der Pächter einer der Wellen von Gewalt, die den Irak im Chaos, das auf die Intervention von 2003 folgt, heimsuchen, zum Opfer und Ğawād sieht sich aus ökonomischer Not gezwungen, selbst als Leichenwäscher zu arbeiten. Die zunehmende Unsicherheit im Irak lässt die Anzahl der Leichen, die täglich bei ihm abgeliefert werden, stetig ansteigen und albtraumhafte Dimensionen annehmen.

Antoon beschreibt somit in *Wahdahā šağarat ar-rummān* ein irakisches Schicksal aus seiner eigenen Generation, denn das fiktive Geburtsjahr des Protagonisten Ğawād entspricht relativ genau dem Geburtsjahr des Autors.⁸⁰⁸

Der Roman weist damit gewisse Parallelen zu anderen Werken von Antoon auf, deren Handlungen im selben oder ähnlichen Zeiträumen stattfinden. Sein erster, 2002 auf Arabisch veröffentlichter Roman mit dem Titel *I'ğām* handelt von einem jungen Studenten im Bagdad des ausgehenden 20. Jahrhunderts, der aufgrund seines politischen Engagements vom irakischen Geheimdienst verfolgt wird. Stephan Milich beschreibt *I'ğām*⁸⁰⁹ als Text, der einerseits Elemente der arabischen Gefängnisliteratur aufweist, und andererseits die Perspektive eines jungen Mannes darstellt, der mit seiner restriktiven gesellschaftlichen und politischen Umgebung in Konflikt gerät:

Sinan Antoon's book can on the one hand be categorized as prison literature making use of postmodern techniques of literary writing. On the other hand it is also a novel about a youth and his dreams, his way of ridiculing the dictatorship and its rotten language, and finally his strategy of coping with a totalitarian system which does not allow any deviance, independent thinking or criticism.⁸¹⁰

Auch in seinem dritten, 2012 auf Arabisch erschienen Roman *Yā Maryam* (Ave Maria) befasst sich Antoon mit der jüngeren irakischen Geschichte; in diesem Fall aus der Perspektive mehrerer Generationen einer christlichen Familie, die sowohl Jahre der friedvollen gesellschaftlichen Koexistenz, als auch Jahre von Konflikt und konfessionell motivierter Gewalt erlebt haben.

Antoons vierter und bis dato letzter 2016 unter dem Titel *Fihris* (Index) erschienener Roman spielt in einem vergleichbaren Zeitraum und befasst sich mit einem ähnlichen Thema. Diesmal handelt es sich beim Protagonisten um einen jungen irakischstämmigen Wissenschaftler, der in

⁸⁰⁸ Dies wird an einer Stelle im Roman besonders deutlich, in der erwähnt wird, dass Ğawād fünf Jahre nach dem Beginn des Krieges zwischen dem Irak und Iran im Jahr 1980 zu studieren beginnt. Wenn er mit 18 oder 19 zu studieren begann, muss er 1980 um die dreizehn gewesen sein, d.h. sein fiktives Geburtsdatum liegt ungefähr im selben Jahr wie das des Autors, denn Sinan Antoon wurde 1967 geboren.

⁸⁰⁹ Beim Wort *I'ğām* handelt es sich um das Verbalmomen des Verbs 'a'ğama, welches über zwei gegenteilige Bedeutungen verfügt. Es kann einerseits den Vorgang, Buchstaben, Wörter oder Texte in arabischer Schrift mit diakritischen Punkten zu versehen und damit ihre Bedeutung klarer zu machen, bezeichnen. Andererseits kann *I'ğām* auch „unklare, inkohärente Rede“ bedeuten. Der Autor spielt damit unter anderem auf den Umstand an, dass Sprache im Allgemeinen und arabische Wörter ohne diakritische Punkte im Besonderen viel Spielraum für Ambiguitäten lassen. Dies nutzt Antoon in seinem Roman auch dazu, Begriffe und Floskeln aus der Propaganda des irakischen Baath-Regimes satirisch umzudeuten. Vgl. Antoon (2013): 7-9, sowie Elimelekh (2017): 234.

⁸¹⁰ Milich (2011): 169.

die USA ausgewandert ist, dort sein Doktorat im Fach Arabischer Literatur absolviert und anschließend eine akademische Laufbahn einschlägt. Wie Antoon selbst im Interview mit mir betonte, weist dieser Roman deutlich erkennbare autobiographische Züge auf. Zudem stellt Fihris einen Versuch dar, die Fragmentierung des irakischen Staates und seiner Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten aus vielfältigen Perspektiven zu schildern. Dies bewerkstelligt der Autor dadurch, dass er im Roman verschiedenste Personen, aber auch Objekte und Pflanzen sprechen lässt, die schildern, wie sie durch die zahlreichen Kriege und Konflikte der letzten Jahrzehnte in Mitleidenschaft gezogen werden oder ihr Ende finden. Die turbulente jüngere irakische Geschichte steht also im Zentrum des bis dato veröffentlichten Prosawerks von Sinan Antoon.

Insofern lege ich auch in diesem Kapitel bei den *close readings* meinen Fokus vor allem auf Abschnitte, die sich mit historischen und politischen Themen befassen. Dies betrifft etwa Konflikte zwischen dem Irak und dem Westen im Allgemeinen beziehungsweise den USA im Besonderen; darunter auch Repräsentationen der Golfkriege. Die Positionierung eines irakischstämmigen Selbstübersetzers, der in die USA ausgewandert ist und den betreffenden Text auf Englisch veröffentlicht hat, halte ich in Bezug auf dieses Thema aus unterschiedlichen Gründen für besonders relevant.

Zunächst verleihen vielschichtige historische Verstrickungen zwischen dem Irak und der anglophonen Welt dieser Frage einen spezifischen historischen Kontext.⁸¹¹ Zum einen wurde der Irak als Staatsgebiet erst durch die Grenzziehungen der Alliierten nach dem Ersten Weltkrieg geschaffen. Englisch war dadurch während der Mandatszeit auch als Kolonialsprache im Irak präsent.⁸¹² Zum anderen bestanden und bestehen konkrete strategische und ökonomische Interessen, die internationale Mächte wie die USA und Großbritannien zu wiederholten Einmischungen in die Politik der Region bewegten und sich etwa im zweiten Golfkrieg 1990/1991 sowie der Intervention der von den USA geführten Militärkoalition 2003 niederschlugen.⁸¹³

Darüber hinaus nimmt Sinan Antoon aufgrund seiner Biographie im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen dem Irak und den USA eine Sonderrolle ein: Er wurde als Sohn einer amerikanischen Mutter und eines irakischen Vaters geboren. Auch wenn in seiner Familie Arabisch gesprochen wurde, lernte er von der ersten Schulstufe an Englisch. Dies verdankte Antoon – wie er es selbst formulierte – dem britischen Kolonialismus, da er das ursprünglich

⁸¹¹ Vgl. dafür auch Kapitel 2.6.2: Britische Sprachpolitik im Irak.

⁸¹² Vgl. Sluglett (2007): 209, sowie Kapitel 2.6.2.

⁸¹³ Vgl. Henner Fürtg: Kleine Geschichte des Irak. Von der Gründung 1921 bis zur Gegenwart. München 2004.

von den Jesuiten geführte *Baghdad College* besuchte. Wie eingangs erwähnt, setzte er seine Studien später in den USA fort und schlug dort auch eine erfolgreiche akademische Laufbahn ein.⁸¹⁴ Sinan Antoon ist also nicht nur im Hinblick auf seine Ausbildung, sondern auch ganz allgemein in privater und beruflicher Hinsicht eng mit dem Irak und den USA verbunden. Er vereint mehrere Welten in sich und besetzt eine transkulturelle Position, die ihn für die Mittlerrolle zwischen den Kulturen prädestiniert. Dass diese Verbindung aber auch von Spannungen nicht frei ist, kommt etwa in seinem autobiographisch geprägten Roman *Fihris* mehrmals zum Ausdruck. Der Protagonist deutet dort unter anderem sein Unbehagen an, in einem Land zu leben und zu arbeiten, dass gegen den Irak Krieg führte und dort viel Leid verursachte.⁸¹⁵

Abgesehen von diesem historisch-politischen Fokus befasse ich mich in diesem Kapitel auch mit der literarischen Repräsentation und Selbstübersetzung von Sexualitäten sowie sexuellen Handlungen. Dies liegt zum einen daran, dass meines Erachtens gerade in Bezug auf literarische Darstellungen von Sexualitäten je nach literarischer Tradition sehr unterschiedliche Konventionen bestehen. Des Weiteren wird dieses Thema in Bezug auf die arabische Literatur auch immer wieder in den Fokus von Forschungsarbeiten gerückt.⁸¹⁶ Darüber hinaus sorgten – wie im nächsten Kapitel genauer besprochen – die Romanabschnitte, welche sexuelle Handlungen beschreiben, für Kontroversen zwischen Autor und Verleger und verdienen auch aus diesem Grund genauere Betrachtung.

Ebenso diskutiere ich in diesem Kapitel die Tätigkeit des Leichenwaschens als Leitmotiv des Romans und untersuche die Funktion und Verwendung von Dialekt im arabischen und englischen Text.

Einige Ausschnitte dieses Kapitels habe ich in anderer Form im Rahmen eines Beitrags zu einem Sammelband zum Thema *Orientalismus heute* veröffentlicht, der 2021 erschienen ist.⁸¹⁷ Allerdings gestaltet sich meine Analyse des Romans in diesem Dissertationskapitel wesentlich ausführlicher, während ich im bereits veröffentlichten Beitrag nur den Aspekt der literarischen Repräsentation des Zweiten Golfkrieges behandelt habe.

⁸¹⁴ Vgl. Interview mit Sinan Antoon am 12. April 2017 sowie die Homepage des Autors: <http://www.sinanantoon.com/about>, letzter Zugriff am 12.07.2019.

⁸¹⁵ Vgl. Antoon (2016).

⁸¹⁶ Vgl. hierfür etwa den Sammelband von Roger Allen, Hilary Kilpatrick and Ed de Moor (Hg.): *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books. Oder Ouyang, Wen-Chin. 2012. *Poetics of Love in the Arabic Novel. Nation State, Modernity and Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁸¹⁷ Vgl. Trimmel, Wolfgang. 2021. „Selbstübersetzung als diskursive Intervention im Kontext literarischer Darstellungen der arabischen Welt.“ In Dieter Burdorf, Stephanie Bremerich und Abdalla Eldimagh (Hg.): *Orientalismus heute*. Berlin: De Gruyter, S. 149-164.

7.2 Von *Waḥdahā šaġarat ar-rummān* zu *The Corpse Washer*

Obwohl Selbstübersetzer*innen im Gegensatz zu Übersetzer*innen gerade durch ihre Autorenschaft Autorität über den Text haben und mehr Freiheiten bei der Übersetzung genießen, bedeutet die Veröffentlichung der Übersetzung doch einen Aushandlungsprozess mit verschiedenen Akteur*innen, insbesondere den Verleger*innen, der im Kontext der strukturellen Bedingungen des jeweiligen Buchmarktes ausgetragen wird. Daher bespreche ich im folgenden Abschnitt die Edition und Veröffentlichung der englischsprachigen Version. In diesem Zusammenhang gehe ich auch überblicksartig auf die Entstehungsgeschichte der arabischen Ausgabe ein.

Die erste arabische Ausgabe von *Waḥdahā šaġarat ar-rummān* erschien im Jahr 2010 bei *al-Mu'assasa l-‘arabiyya li-d-dirāsāt* in Beirut. Wie erwähnt ist Beirut nicht nur traditionell ein wichtiger Verlagsstandort für arabische Literatur, sondern auch ein Ort, an dem oft Romane, die Kritik an arabischen Regierungen und politischen Systemen üben, erscheinen, und damit die Zensur im Heimatland umgehen.⁸¹⁸ Die zweite arabische Ausgabe wurde 2012 bei *Manšūrāt al-ġamal* oder *al-Kamel Verlag* herausgegeben. *Manšūrāt al-ġamal* wurde 1983 vom Iraker Ḥālid al-Ma‘ālī in Köln gegründet. Al-Ma‘ālī wollte laut eigenen Angaben damit einen Verlag schaffen, der klassische und moderne arabische Literatur veröffentlicht und darunter auch Werke, die in den meisten arabischen Ländern ebenfalls aufgrund von Zensurbestimmungen nicht erscheinen könnten.⁸¹⁹

Im Laufe meines Interviews mit Sinan Antoon erwähnte er einige Kontroversen mit dem amerikanischen Verleger. Zum einen plante er ursprünglich, den arabischen Titel *Waḥdahā šaġarat ar-rummān* wörtlich mit *The Pomegranate Tree Alone* zu übersetzen. Verlage behalten sich bei Übersetzungen allerdings in der Regel das Recht vor, den Titel auszusuchen und der Verleger – in diesem Fall Yale University Press – entschied sich demnach gegen den Willen des Autors für *The Corpse Washer*.⁸²⁰ Die Änderung des Titels spiegelt sich auch in der Gestaltung der Buchcovers wider.

Die Umschläge der arabischen Ausgaben zeigen entweder einen Granatapfel, oder zwei Männer, die an einem Tisch – vermutlich im Waschhaus – sitzen und auf die nächsten Kunden warten. Dagegen rückt der Umschlag der englischen Ausgabe die Tätigkeit des Leichenwaschens ins Zentrum.

⁸¹⁸ Vgl. Haugbolle (2008): 267 und Abou-Zeid (2014): und 95-96.

⁸¹⁹ Khalid al-Maaliy im Interview mit Larissa Bender (2010): http://ar.qantara.de/content/lshr-wlnshr-lrqt-khld-lmly-hwlt-n-jd-mkny-khr-lltbyr-n-dhny?qt-nodes_popularity=2, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁸²⁰ Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

Abgesehen von der Diskussion um den Titel beklagte sich der amerikanische Verleger von *The Corpse Washer* über die Länge und Detailliertheit der Sexszenen im arabischen Text und schlug vor, sie in der englischen Version zu kürzen. Ebenso wollte er rund die Hälfte der im Roman vorkommenden Albtraumszenen streichen. Gegen diese zwei Vorhaben konnte sich Sinan Antoon eigenen Angaben zufolge erfolgreich durchsetzen.⁸²¹

Bei der französischen Ausgabe, die 2017 bei *Actes Sud* erschien, wurde der Titel im Gegensatz zur englischen Version sehr wohl wörtlich als *Seul le grenadier* „Nur der Granatapfelbaum“ übersetzt. Gemäß den Angaben des Autors liegt das vor allem daran, dass Farouk-Mardam Bey, der die Reihe *Sinbad* bei *Actes Sud* leitet, arabische Literatur sehr schätzt. Gleichzeitig wäre hier mit Recht einzuwenden, dass der Titel *Seul le Grenadier* besser den ästhetischen Konventionen französischer Literatur entspricht als etwa *The Pomegranate Tree Alone* den Konventionen amerikanischer Literatur. Außerdem werden mit *Sinbad* als Titel der arabischen Reihe von *Actes Sud* wiederum Assoziationen zum exotischen Orient von Tausend und einer Nacht hervorgerufen.

Auch wenn es sich bei *The Corpse Washer* um eine Selbstübersetzung aus dem Arabischen handelt, zeigt also bereits der Blick auf die Vorbereitung und Herausgabe der englischen Ausgabe, dass der Text bei der Übertragung ins Englische auf unterschiedliche Weise an die Zielkultur herangetragen und verändert wurde.

Darüber hinaus macht Antoon anhand des kurzen Vorworts zu *The Corpse Washer* deutlich, dass er seine besondere Position als selbstübersetzender Autor reflektiert und bewusst wahrnimmt. Der Umstand, dass er selbst auch als Literaturwissenschaftler und Übersetzer tätig ist, spielt hier sicherlich auch eine Rolle. Ich habe einen Teil des Vorworts bereits in Kapitel 5 zitiert, gebe es aber trotzdem hier noch einmal vollständig wieder.

A poem is never finished, only abandoned,” according to Paul Valéry. This is often true. Can one say the same about a novel?

Novels do end, of course, with the last word on the last page. But even before becoming a writer I always wondered as a young reader about the lives and trajectories of events after the act of reading comes to an end. As a novelist I still wonder what became of my characters. Alas, there is no way to communicate with them. I know more about the characters and the events than I have written on paper, but I don’t know everything.

Novels inhabit a liminal space between the real and the imaginary. The experience of translating my own novel has allowed me to return to that space and to inhabit it once again, temporarily.

⁸²¹ Interview mit Sinan Antoon, 12. April 2017.

This time, however, the characters spoke English. Their lives (and deaths) did not change at all, but they said a few words here and there differently and left a few others unsaid.

All this is to say that when the translator inhabits the body and being of the author, s/he is given unique privileges that are otherwise denied or frowned upon.⁸²²

Dieses kurze Vorwort erfüllt verschiedene Funktionen. Zunächst verweist Antoon auf literaturtheoretische Diskussionen, die sich mit dem Verhältnis zwischen Fiktion und Realität sowie der Position, die literarische Texte und ihre Figuren auf diesem Spektrum einnehmen, befassen. Des Weiteren macht er darauf aufmerksam, dass Selbstübersetzungen Autor*innen das Potential bieten, in eine – möglicherweise liebgewonne – imaginäre Welt zurückzukehren und sich noch einmal mit deren Protagonist*innen zu befassen, auch wenn der jeweilige Text eigentlich schon fertiggestellt und abgeschlossen wurde. Darüber hinaus nimmt er etwaige Kritik an seiner Selbstübersetzung vorweg und betont, dass er als Selbstübersetzer Privilegien genießt, die bei allographen Übersetzungen nicht gegeben sind und er somit Änderungen am Text vornehmen kann, die ansonsten inakzeptabel wären. Gleichzeitig versichert er aber den Leser*innen, dass es sich bei den Änderungen nur um unwesentliche Dinge handle, denn das Leben und Sterben der Romanfiguren habe sich überhaupt nicht verändert. Ob diese Selbsteinschätzung zutrifft, werde ich im Verlauf des Kapitels diskutieren.

Jedenfalls nutzt Antoon damit ebenso wie Abouzeid das Vorwort als Ort der Positionierung und des *self-fashioning*. Der Verlag bemüht sich seinerseits, die autorisierte Übersetzung entsprechend zu vermarkten und ihre Höherwertigkeit zu suggerieren. Dies kommt durch den Hinweis “Translated from the Arabic by the author”, welcher am Umschlag von *The Corpse Washer* prominent platziert wurde, zum Ausdruck.

7.3 Magischer Realismus und magischer Historismus? Surreale Repräsentationen von Geschichte als zentrales Motiv der jüngeren irakischen Literatur

Wie in der Einleitung zu diesem Kapitel erwähnt, stehen die Entwicklungen der jüngeren irakischen Geschichte im Zentrum des Prosawerks von Antoon. Dies trifft auch auf andere Werke der irakischen Gegenwartsliteratur zu. Wie Stephan Milich in seinem Beitrag *History in Modern Arabic Fiction* betont, wurden die zeitgenössischen irakischen Autor*innen Zeug*innen dramatischer und oftmals gewalttätiger sozialer und politischer Umwälzungen. Besonders seit der baathistischen Machtübernahme und der Etablierung eines diktatorischen Regimes unter Saddam Hussein stieg Milich zufolge das Bedürfnis, die Unterdrückung der

⁸²² Antoon (2013): vii.

irakischen Bevölkerung und die Verfolgung der Opposition literarisch zu dokumentieren und zu verarbeiten. Bis zum Sturz des Baathregimes konnte das allerdings nur aus dem Exil geschehen. Nach dem Umbruch von 2003 stellte sich demnach auch innerhalb der Literatur die Frage, inwiefern die jüngere irakische Geschichte einer Neubewertung unterzogen und auf weniger ideologisch gefärbte Weise neu geschrieben werden könnte.⁸²³ Auch Bahoora weist darauf hin, dass sich ab 2003 eine neue Welle an irakischer Literatur formierte. Er betont allerdings, dass dies nicht nur auf den Sturz von Saddam Hussein und die Lockerung der bis dahin geltenden strikten Zensurbestimmungen zurückzuführen sei, sondern auch auf das Bedürfnis, bis dato in der Öffentlichkeit verschwiegene Erfahrungen publik zu machen und literarisch zu thematisieren.⁸²⁴

Milich unterteilt die seit 2003 zahlreich erschienenen literarischen Texte, welche sich mit der irakischen Geschichte befassen, in zwei Kategorien. Die erste Kategorie an Texten gehört dem Genre des historischen Realismus an und befasst sich ihm zufolge nicht mit den Herausforderungen der Repräsentation der Vergangenheit. Die zweite Kategorie tut dies sehr wohl, indem sie einen metapoetischen Zugang wählt und die Möglichkeit, die Vergangenheit auf konventionelle, kohärente und chronologische Weise zu erzählen, in Frage stellt. Dementsprechend bedienen sich die Texte der zweiten Kategorie einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven, einer fragmentierten narrativen Struktur oder eines unzuverlässigen Erzählers, und nehmen die Praxis des Niederschreibens der Vergangenheit unter die Lupe.⁸²⁵

Wie Geula Elimelekh in einem Artikel zu den drei Romanen *I'ğām*, *Yā Maryam* und *Wahdahā šağarat ar-rummān* argumentiert, zählen Antoons Texte zur zweiten Kategorie, da sie nicht nur über einen nichtlinearen und fragmentierten Handlungsverlauf verfügen, sondern ihr zufolge auch Elemente des magischen Realismus‘ beinhalten.⁸²⁶

Im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit der jüngeren Geschichte befassen sich irakische Autor*innen oft mit unterschiedlichen Formen von Gewalt, welche die aufeinanderfolgenden Konflikte der letzten Jahrzehnte begleiteten und in der irakischen Gesellschaft tiefe Spuren hinterließen. Haytham Bahoora argumentiert, dass die irakische Literatur nach 2003 zum Surrealen und metaphysischen Zuflucht nimmt, um unaussprechliche, exzessive und dadurch teils sogar unwirklich erscheinende Akte von Gewalt darzustellen bzw. literarisch zu

⁸²³ Vgl. Milich (2011): 168.

⁸²⁴ Vgl. Bahoora (2015): 189, sowie Bahoora (2017): 259-260.

⁸²⁵ Vgl. Milich (2011): 168-169.

⁸²⁶ Vgl. Elimelekh (2017): 231-232.

verarbeiten.⁸²⁷ Er vertritt die Ansicht, dass für viele irakische Autor*innen der Stil des Realismus ungeeignet sei, um die irakischen Erfahrungen vermitteln.⁸²⁸ Daher bedienen sich ihm zufolge Autor*innen wie Sinan Antoon oder Lu’ayy Ḥamza ‘Abbās vor allem Traumszenen und betonen damit das Unheimliche, Albtraumhafte und Unbewusste, während Ḥasan Blāsim oder Aḥmad Sa’dāwiyy übernatürliche, monströse oder horrorhafte Elemente einsetzen.⁸²⁹ Ihre Texte vermitteln damit laut Bahoora das Gefühl, dass die irakische Realität selbst monströs, unwirklich und irrational sei.⁸³⁰

Wie Bahoora betont, möchten irakische Autor*innen in ihren Werken damit auch den verlorenen, nicht beachteten oder bewusst unterdrückten Erfahrungen von Opfern der Gewalt eine Stimme geben.⁸³¹ Ebenso ist es ihnen ein Anliegen, die gewalttätigen Konflikte, die sich im Irak in den letzten Jahrzehnten ereigneten, in einem historischen Kontext von Diktatur und Krieg zu verorten, anstatt sie etwa als rein konfessionelle Gegensätze zu repräsentieren, wie es in der Berichterstattung so mancher Medien des Öfteren der Fall ist.⁸³² Das im Genre des Romans enthaltene Potential der Polyphonie bietet dabei die Möglichkeit, konkurrierende oder sogar gegensätzliche historische Narrative zu präsentieren.⁸³³ Diese Merkmale treffen etwa auf die Romane *I’ğām* und *Fihris* zu, in denen es Antoon bewusst vermeidet, ein homogenes Narrativ zur Geschichte des Irak zu vermitteln.⁸³⁴

Im Allgemeinen spricht aus den Werken von Abbas, Antoon, Blasim oder Saadawi auch die Überzeugung, dass unterdrückte bzw. verdrängte traumatische Episoden aus der irakischen Vergangenheit zurückkehren und die Gegenwart einholen.⁸³⁵ Antoon macht etwa durch die Albtraumszenen in *Wahdahā šağarat ar-rummān* und *The Corpse Washer* deutlich, welche Wunden Gewalterfahrungen in der Psyche der irakischen Bevölkerung hinterlassen haben.⁸³⁶ Verschiedene Arbeiten aus der zeitgenössischen irakischen Kunst befassen sich auch mit dem Motiv der Verstümmelung von menschlichen Körpern.⁸³⁷ Milich zu Folge postuliert Sinan

⁸²⁷ Vgl. Bahoora (2015): 185-186.

⁸²⁸ Vgl. Bahoora (2015): 190.

⁸²⁹ Vgl. Bahoora (2015): 187.

⁸³⁰ Vgl. Bahoora (2015): 187.

⁸³¹ Vgl. Bahoora (2015): 188.

⁸³² Vgl. Bahoora (2015): 189.

⁸³³ Vgl. Bahoora (2015): 192.

⁸³⁴ Vlg. auch Milich (2011): 179.

⁸³⁵ Vgl. Bahoora (2015): 205.

⁸³⁶ Vgl. Bahoora (2015): 185-186.

⁸³⁷ Exemplarisch sei hier etwa auf die Performances und Projekte von Wafā’ Bilāl verwiesen (vgl. Atia 2019). Für andere Beispiel vgl. Bahoora (2015): 186.

Antoon in seinen Romanen sogar eine politische Theorie einer Kultur der Gewalt, die sich wie in einer Spirale stets weiterdreht.⁸³⁸

Geula Elimelekh klassifiziert die Auseinandersetzung der irakischen Literatur mit der jüngeren Geschichte am Beispiel von Atoons Roman *I'ğām* in einem Artikel aus dem Jahr 2017 als magischen Realismus.⁸³⁹ Auch wenn dieser Terminus sicher seine Berechtigung hat, erscheint mir der Begriff magischer Historismus, den Alexander Etkind in Bezug auf die Werke postsowjetischer Autor*innen geprägt hat, für die Auseinandersetzung der zeitgenössischen irakischen Literatur mit der jüngeren Geschichte als passender.⁸⁴⁰ Etkind diskutiert in *Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied* wie postsowjetische Autor*innen in ihren Werken die Katastrophen und Traumata des Stalinismus be- und aufzuarbeiten versuchen. Sie bedienen sich dabei eines Schreibstils, der sich mit der Geschichte befasst, historische Darstellungen aber mit magischen, fantastischen oder fabelhaften Elementen vermischt.⁸⁴¹

Aufgrund der thematischen und stilistischen Parallelen erscheint mir dieser Begriff sehr geeignet, um viele Werke der post-baathistischen irakischen Literatur zu klassifizieren. Nicht zuletzt nehmen sowohl irakische als auch post-sowjetische Autor*innen oft zu magischen, fantastischen oder fabelhaften Schilderungen Zuflucht, da sie die Absurdität, Brutalität und Grausamkeit der historischen und gesellschaftlichen Realität nicht anders zu beschreiben vermögen.⁸⁴² Wie Etkind argumentiert, fungieren Intellektuelle wie Autor*innen gleichsam als Gewissen einer Nation und leisten mit ihren Werken einen wesentlichen Beitrag zur historischen Aufarbeitung und Trauerarbeit.⁸⁴³

Die hier genauer behandelten Texte *Wahdahā šağarat ar-rummān* und *The Corpse Washer* können zwar nicht als eindeutige Beispiele des magischen Historismus klassifiziert werden, da sich die magischen, surrealen Elemente auf die Traumszenen beschränken, während sich der Rest der Handlung realistisch gestaltet. Dennoch erfüllen die Traumszenen den Zweck, groteske, irrationale und scheinbar irreale Akte der Willkür und Gewalt außerhalb der Sphäre des Realen zu beschreiben. Darüber hinaus spielen sowohl Traumata als auch Trauer in den Texten eine zentrale Rolle.

⁸³⁸ Milich (2011): 178.

⁸³⁹ Vgl. Elimelekh (2017): 239.

⁸⁴⁰ Vgl. Etkind (2013): 233-236.

⁸⁴¹ Vgl. Etkind (2013): 233-236.

⁸⁴² Vgl. Etkind (2013): 234.

⁸⁴³ Vgl. Etkind 2013: 243

7.4 *Waḥdahā šagarat ar-rummān* und *The Corpse Washer* als Chronik der irakischen Geschichte

Sinan Antoon behandelt in *Waḥdahā šagarat ar-rummān* und *The Corpse Washer* alle zentralen Konflikte, welche die jüngere irakische Geschichte bis zum Erscheinen des Romans im Jahr 2010 entscheidend prägten: Vom Ersten Golfkrieg zwischen dem Irak und Iran, über den Zweiten Golfkrieg zwischen dem Irak und einer von den USA geführten Militärkoalition bis hin zum Dritten Golfkrieg zwischen dem Irak und wiederum einer von den USA geführten Militärkoalition. Darüber hinaus nimmt er auch auf den Putsch und die Ausrufung der Republik im Jahr 1958 Bezug.

Diese historiographische Qualität wird dem Text auch in unterschiedlichen Rezensionen und Publikationen zugeschrieben: In einer Rezension für die Literaturzeitschrift Banipal lobt der britische Literaturwissenschaftler und Übersetzer Paul Starkey den Roman *The Corpse Washer* als “the best novel of the Iraqi tragedy I have read.”⁸⁴⁴ Die ägyptische Literaturwissenschaftlerin Radwa Ramadan Mahmoud schlägt vor, *The Corpse Washer* als “trauma novel” zu lesen und argumentiert, dass Antoon damit zum “chronicler of the Iraqi nightmare” geworden ist.⁸⁴⁵

Im folgenden Abschnitt diskutiere ich einige Romanausschnitte, die sich mit den erwähnten historischen Konflikten befassen.

Obwohl im Roman auch der erste Golfkrieg zwischen Irak und Iran thematisiert wird, beschränken sich die folgenden Beispiele auf den Zweiten und Dritten Golfkrieg, die jeweils zwischen dem Irak und einer von den USA geführten internationalen Koalition ausgetragen wurden. Schließlich beleuchten diese Beispiele gewaltsame Begegnungen zwischen der arabischen und der englischsprachigen⁸⁴⁶ Welt, weshalb ihre Darstellung aus der Feder eines irakischen-amerikanischen Autors und Selbstübersetzers wie Sinan Antoon besonders spannend erscheint.

Im August 1990 zog der Irak gegen das ölreiche Nachbarland Kuwait in den Krieg und die militärisch weit überlegene irakische Armee trug innerhalb weniger Stunden den Sieg davon.⁸⁴⁷ Doch im Jänner 1991 begann eine internationale Koalition unter Führung der USA, die

⁸⁴⁴ Vgl. Starkey (2014): http://www.banipal.co.uk/book_reviews/108/the-corpse-washer/, letzter Zugriff am 10.06.2022.

⁸⁴⁵ Vgl. Mahmoud (2016): 51 und 54.

⁸⁴⁶ Mir ist bewusst, dass es sich hier um eine Vereinfachung handelt, da auch nicht englischsprachige Koalitionstruppen an der Intervention beteiligt waren (z.B. Spanien und Polen). Dennoch spielten die US-amerikanischen und britischen Truppen die entscheidende Rolle.

⁸⁴⁷ Vgl. Fürtig (2004): 126.

irakischen Truppen aus Kuwait zu vertreiben.⁸⁴⁸ Eine der Romanfiguren, der Wohltäter Sayyid al-Farṭūsī, berichtet über seine Erfahrungen von den Kampfhandlungen zwischen den irakischen und den von den USA geführten Koalitionstruppen. Al-Farṭūsī schildert zunächst die heftigen Bombardments, denen er und seine Kameraden während des Kriegs ausgesetzt waren.

عندما بدأت الحرب كان القصف شديداً ومتواصلاً ولا أدرى كيف نجينا منه. لم يبق من وحدتي غيري

أنا وجندي آخر من العمارة، اسمه موسى، كنا سوية في الخندق. الكل ماتوا ودُفِنوا تحت الرمال.⁸⁴⁹

Als der Krieg begann, wurden wir heftig und ohne Unterbrechung bombardiert und ich weiß nicht, wie wir davongekommen sind. Von meinem Regiment blieben nur ich und ein Soldat namens Musa aus al-‘Ammāra übrig; wir waren gemeinsam im Schützengraben. Alle anderen starben und wurden im Sand begraben.

When the war started, the bombing was continuous and hellish. I don't know how we survived. The only two who survived in my unit were myself and Musa, a soldier from Ammarah. We were together in the same trench. The others died and were buried in the sand.⁸⁵⁰

Musa und al-Farṭūsī gelingt es allerdings, nach Basra zu fliehen und sich dort in Sicherheit zu bringen. Doch al-Farṭūsī kann die Traumata des Krieges nicht verwinden und wird besonders von der Erinnerung an die Leichen, die von streunenden Hunden zerfleischt werden, heimgesucht.

لن أنسى أبداً تلك الرائحة ولا منظر الكلاب السائبة التي كانت تنهش جثث الجنود قرب البصرة. كنت أقف مصدوماً أحياناً وأرفع من الأرض حبراً لألقيه عليها، لكن موسى كان يسحبني بقوة وكان يقول إنها ستعود وتنهشهم بعد أن نذهب فما الفائدة؟⁸⁵¹

Ich werde nie den Geruch und Anblick der streunenden Hunde in der Nähe von Basra vergessen, die Soldatenleichen zerfleischten. Immer wieder blieb ich geschockt stehen und bückte mich nach Steinen, um sie nach ihnen zu werfen. Musa aber zog mich mit Gewalt weiter und sagte mir, dass sie wieder zurückkommen würden, sobald wir weg wären und was wäre dann der Nutzen?

⁸⁴⁸ Vgl. Fürtig (2004): 128.

⁸⁴⁹ *Wahdahā šağarat ar-rummān* (ab hier WSR): 163.

⁸⁵⁰ *The Corpse Washer* (ab hier CW): 117.

⁸⁵¹ WSR: 164.

I could never forget the smell or the sight of stray dogs devouring soldiers' bodies near Basra. I would stand there shocked and pick up a rock to throw at them, but Musa would violently pull me away, saying that it was useless because the dogs would return to their feast after we left.⁸⁵²

Im weiteren Verlauf der Romanhandlung entscheidet sich al-Farṭūsī dazu, einen gemeinnützigen Verein zu gründen, der sich darum kümmert, unbekannte, nicht identifizierte Leichen, die auf den Straßen oder an öffentlichen Orten aufgewunden werden, zu bestatten.⁸⁵³ Er liefert wöchentlich eine Ladung Leichen an das Waschhaus; zunächst an den Vater von Ğawād, dann an Ḥammūdī, der nach dem Vater das Waschhaus pachtet, und später an Ğawād, den Protagonisten des Romans.⁸⁵⁴

Bei der Schilderung des Militärdienstes, den Ğawād im Süden des Irak ableistet, beschreibt Sinan Antoon wiederum amerikanische Bombenangriffe auf den Irak.

كانت الطائرات الأمريكية تحوم في السماء وبالقرب من وحدتنا طوال الوقت وكنا نسمع عن فصف مواضع مقاومات الطائرات بعد فرض منطقة الحظر الجوي في جنوب وشمال العراق منذ عام ١٩٩٢ والتي كان يفترض أن تمنع النظام من قمع المواطنين لكن الطائرات الأمريكية كانت تقتل الأبرياء وحتى الرعيان أحيانا. لا أدرى هل كان ذلك غباءً أم أن الطيارين كانوا يستخدمون العراقيين كأهداف للتمرين واللهو؟⁸⁵⁵

Die amerikanischen Flugzeuge kreisten die ganze Zeit in der Nähe unseres Regiments am Himmel und wir hörten immer wieder davon, dass sie Fliegerabwehranlagen bombardierten, nachdem 1992 im Süden und Norden des Irak eine Flugverbotszone eingerichtet wurde, von der angenommen wurde, dass sie das Regime an der Unterdrückung der Bevölkerung hindern würde, doch die amerikanischen Flugzeuge töteten Unschuldige und manchmal sogar Hirten. Ich weiß nicht, ob es aus Dummheit geschah, oder weil die Piloten die Iraker als Zielscheiben zur Übung und zum Spaß verwendeten.

American fighter jets hovered over our unit all the time. We heard in the news about antiaircraft batteries being bombed after the no-fly zone was imposed in northern and southern Iraq after 1992. The no-fly zone was supposed to prevent the regime from oppressing citizens, but these fighter jets

⁸⁵² CW: 117-118.

⁸⁵³ WSR: 165-166, CW: 119.

⁸⁵⁴ WSR: 141, CW: 101.

⁸⁵⁵ WSR: 87.

would kill innocent civilians and even herders. I never knew whether it was out of sheer idiocy, or whether it was a game, using Iraqis for target practice.⁸⁵⁶

Der Vergleich der arabischen und englischen Passage zeigt, dass der englische Text nicht nur eine Übersetzung, sondern auch eine Überarbeitung des arabischen darstellt. Während die arabische Version eindeutig literarischen, erzählerischen Charakter hat, wirkt die englische knapper, prosaischer und präziser. Dies liegt einerseits am Satzbau; während der Autor im Arabischen mit einem langen Schachtelsatz, gefolgt von einem vergleichsweise kurzen Fragesatz, auskommt, unterteilt er im englischen Text den langen arabischen in drei englische Sätze. Andererseits lässt er die für das Verständnis nicht relevante Ergänzung *fī s-samā'i* (am Himmel) im Englischen weg und fügt dafür die Präzisierung *in the news* hinzu. Ebenso spricht er im Englischen von *innocent civilians*, im Arabischen dagegen nur von *'abriyā'* (Unschuldige). Auffällig ist auch, dass der letzte Satz im Englischen durch die Beifügung des Attributes *sheer* an das Substantiv *idiocy* intensiviert wird, während im Arabischen nur von *ġabā'* (Dummheit) die Rede ist.

Insgesamt schildert der Autor in diesen Szenen die Ungleichheit der Kriegsführung im Irak. Während die amerikanische Supermacht mit einer hochmodernen Luftwaffe aus sicherer Höhe Bomben abwirft, kommen am Boden zahlreiche irakische Soldat*innen und Zivilist*innen ums Leben. Außerdem prangert er den menschenverachtenden Charakter der Kriege an und stellt die Anklage in den Raum, dass amerikanische Piloten die irakische Zivilbevölkerung mit ihren Luftangriffen sogar gezielt ins Visier nahmen.

7.5 Narrative von Begegnung und Konflikt zwischen Iraker*innen und Amerikaner*innen

Ebenfalls für die Fragestellungen dieses Kapitels von Interesse ist ein Romanausschnitt, in dem der Protagonist sein erstes direktes Zusammentreffen mit amerikanischen Soldaten im Rahmen des dritten Golfkrieges im Jahr 2003 beschreibt. Das Treffen ereignet sich wenige Tage nach dem Verscheiden des Vaters von Ġawād, der trotz der Kriegswirren gemäß der schiitischen Tradition in Nağaf bestattet werden soll. Deshalb transportiert Ġawād mit Hilfe von Ḥammūdī, dem ehemaligen Mitarbeiter des verstorbenen Vaters und Abū Layt, einem Nachbarn, den Leichnam in einem Sarg nach Nağaf. Auf dem Weg treffen sie auf eine amerikanische Kolonne, die das Auto und seine Insassen durchsucht, bevor sie die Fahrt wiederaufnehmen können.

⁸⁵⁶ CW: 59.

قبل النجف بنصف ساعة رأينا من بعيد طلائع فوج أمريكي يتجه نحو بغداد. أبطأ حمودي السيارة وخرج قليلاً عن الطريق المعبد إلى كتفه الترابي. نصحه أبو ليث بأن يوقف السيارة فأوقفها وأطفأ المحرك وقال: 'الله ستر.' توقف الفوج باستثناء عجلة همقي ظلت تقترب. عندما أصبحت على بعد مئة متر أبطأت وكان على قمتها جندي يوجه مدفعه الرشاش نحونا. سأله حمودي بشيء من الخوف: 'شنسوبي هسه؟' قلت له: 'اذا نتحرّك يضربونا. منسوبي شي. ننتظر.' اقترب الهمقي ببطء وبدت كأنها حيوان خرافي يفكّر بافتراسنا. خيّم الصمت وكان هناك أزيز طائرات بعيدة. عندما أصبحت الهمقي على بعد ثلاثين أو أربعين متراً توقفت وأخذ الجندي الذي كان على قمتها يصرخ عدة مرات: 'كّيت آوت أوف ذا كار نوا!' سأله حمودي: 'شديّگول؟' فقلت له: 'يريدنا نطلع من السيارة. فتحنا الأبواب وخرجنا من السيارة ببطء دون أن نقف أبوابها. وقفنا أنا وأبو ليث إلى يمين السيارة ودار حمودي حولها ووقف أمامنا. ثم صرخ الجندي: 'پوت يور هاندز أپ ناو! پوت يور هاندز أپ ناو!' رفعت يديّ وقلت لهما: 'شيلو إيديكم،' صرخ الجندي ثانية وهو يشير بيده إلى أن نبتعد عن السيارة: 'ستيب أوّي فروم ذا كار!' فهم أبو ليث وقال: 'خلي نوّخر من السيارة.' فابتعدنا أكثر عنها وأيدينا ما تزال مرفوعة. خرج ثلاثة جنود من الهمفي وبدأوا بالركض نحونا وهم يصرخون ويشيرون بأديهم إلى الأسفل: 'دون، دون، غيت دون أون ذا گروند!' انحنينا وركعنا على التراب. توجّه إثنين منهما نحونا موجّهين مواسير رشاشاتها نحو رؤوسنا ووقفا على بعد حوالي خمسة أمتار. أمّا الثالث فذهب يحوم حول السيارة ويتقّصّها. صرخ أحدّهم وهو يشير إلى التابوت: 'واتس أون ذا كار؟' فأجابه حمودي: 'ديد مان، فور نجف.' وتدخل جوابي مع ما قاله حمودي فكرّرث: 'ماي فادر. ديد مان.' أزال الجندي الثالث غطاء التابوت برشاشته وصعد من باب السائق لينظر ثم صرخ: 'إتس أفّكِن كوفن. كلير. كلير.' نزل الثالث ثم أخذ يدور حول السيارة وينظر تحتها ثم جاء نحونا من الخلف. صرخ أحد الجنديين: 'دونت موّق!' فتشنّ الجندي الثالث واحداً بعد الآخر وناسوري الجنديين الآخرين موجّهة نحونا. بعد أن فتش الجندي الثالث حمودي هزّ

المفاتيح أمام وجهه فخرجت وصرخ به وأشار إلى صندوق السيارة: 'يو! أوبن ذا ترانك.' قلت لحمودي: 'يريدك نفتح الصندوق.' فصرخ أحد الجنديين بي: 'شت أپ!' نهض حمودي ببطء واتجه إلى الصندوق الخافي وفتحه ورشاشة الجندي الثالث تتبعه. أمره الجندي أن يعود إلى موضعه: 'گو باك.' ففعل وركع من جديد. فتش الجندي الثالث صندوق السيارة وقلب بعض ما فيه، فلم يجد شيئاً وصرخ: 'آل كلير، لنس گت آوت أوف هير.'⁸⁵⁷

Eine halbe Stunde vor Nağaf sahen wir von weitem die Vorhut eines amerikanischen Regiments, welches in Richtung Bagdad unterwegs war. Hammūdī wurde langsamer, fuhr von der asphaltierten Straße ab und lenkte das Auto auf den Straßenrand. Abū Layt riet ihm, das Auto anzuhalten und so hielt er an, stellte den Motor ab und sagte: „Gott steh‘ uns bei!“ Das Regiment hielt an, mit Ausnahme eines Humvees, der sich uns weiter näherte. Als er hundert Meter entfernt war, wurde er langsamer und oben drauf befand sich ein Soldat, der ein Maschinengewehr auf uns richtete. Hammūdī fragte etwas verängstigt: „Was machen wir jetzt?“ Ich sagte zu ihm: „Wenn wir uns bewegen, schießen sie auf uns. Wir machen gar nichts. Wir warten ab.“ Der Humvee näherte sich langsam und wirkte wie eine mythische Kreatur, die mit dem Gedanken spielte, uns zu erlegen. Stille herrschte und in der Ferne dröhnten Flugzeuge. Als der Humvee dreißig oder vierzig Meter entfernt war, blieb er stehen und der Soldat, der oben drauf war, schrie einige Male: „Raus aus dem Auto!“ Hammūdī fragte: „Was sagt er?“ Ich sagte zu ihm: „Er will, dass wir aus dem Auto aussteigen.“ Wir öffneten die Türen und stiegen langsam aus dem Auto aus, ohne die Türen zu schließen. Abū Layt und ich stellten uns auf die rechte Seite des Autos, während Hammūdī einmal herumging und sich vor uns stellte. Dann brüllte der Soldat: „Hände hoch! Hände hoch!“ Ich hob meine Hände hoch und sagten zu den beiden: „Hebt eure Hände hoch!“ Der Soldat brüllte noch einmal und gestikulierte, dass wir uns vom Auto entfernen sollten: „Weg vom Auto.“ Abū Layt verstand ihn und sagte: „Lasst uns ein Stück vom Auto weggehen.“ Wir entfernten uns weiter, nach wie vor mit erhobenen Händen.

Drei Soldaten stiegen aus dem Humvee und begannen, auf uns zuzulaufen, während sie mit den Händen nach unten zeigten und dabei schrien: „Runter, runter, runter auf den Boden!“ Wir bückten uns und knieten uns hin. Zwei von ihnen kamen auf uns zu, die Mündungen ihrer Maschinengewehre auf unsere Köpfe gerichtet haltend und sie blieben in einer Entfernung von ungefähr fünf Metern stehen. Der dritte begann das Auto zu umkreisen und zu untersuchen. Einer von ihnen zeigte auf den Sarg und brüllte: „Was ist auf dem Auto?“ Hammūdī antwortete: „Toter Mann, für Nağaf.“ Meine Antwort vermischt sich mit dem, was Hammūdī gesagt hatte und ich

⁸⁵⁷ WSR: 98-100.

wiederholte: „Mein Vater. Tot. Toter Mann.“ Der dritte Soldat entfernte den Deckel des Sarges mit seinem Maschinengewehr, kletterte an der Fahrertür hinauf, um nachzusehen und brüllte: „Es ist ein verdammter Sarg. Clear. Clear.“ Der Dritte stieg ab, fing an, um das Auto herumzugehen, schaute darunter, und näherte sich uns von hinten. Einer der zwei Soldaten brüllte: „Keine Bewegung!“ Der dritte Soldat untersuchte uns einen nach dem anderen, während die Mündungen der Gewehre der anderen beiden auf uns gerichtet blieben. Nachdem der dritte Soldat Hammūdī durchsucht hatte, ließ er die Schlüssel vor seinem Gesicht baumeln, so dass sie klimperten und wies auf den Kofferraum: „Du! Öffne den Kofferraum!“ Ich sagte zu Hammūdī: „Er will, dass du den Kofferraum aufmachst.“ Da schrie mich einer der beiden Soldaten an: „Halt‘ die Schnauze!“ Hammūdī stand langsam auf, ging zum Kofferraum und öffnete ihn, während ihm das Maschinengewehr des Soldaten dabei folgte. Der Soldat befahl ihm, an seinen Platz zurückzukehren: „Geh zurück.“ Also machte er das und kniete sich von Neuem hin. Der dritte Soldat untersuchte den Kofferraum, wühlte ein wenig darin herum, fand nichts und schrie: „Alles in Ordnung! Lasst uns verschwinden!“

Half an hour outside of Najaf, we saw an American platoon heading our way. Hammoudy slowed down the car and moved to the shoulder of the highway. Abu Layth advised him to stop the car, so he turned off the engine, saying: “God help us.”

The platoon stopped-except for one Humvee which kept approaching. When it was about a hundred meters away it slowed down. The soldier standing on top of it pointed the gun toward us. Somewhat fearful, Hammoudy asked, “What are we going to do?” “If we move, they will shoot us.” “Let’s just stay still and do nothing,” I told him. The Humvee continued to approach, looking like a mythical animal intent on devouring us. Silence fell, but we could hear the whoosh of fighter jets in the distance. When the Humvee was about thirty or forty meters away, it stopped. The soldier on top shouted a number of times in English, “Get out of the car now!” “What is he saying?” asked Hammoudy. “He wants us to get out of the car,” I said. We opened the doors and got out of the car slowly. We left the doors open. Abu Layth and I stood to the right side of the car, and Hammoudy circled around it and stood in front of us. The soldier shouted: “Put your hands up! Now! Put your hands up, now!” I put them up and told Hammoudy and Abu Layth to do so as well. The soldier shouted again, gesturing for us to move away from the car. “Step away from the vehicle!” Abu Layth understood and said, “Away from the car.” We moved farther away with our hands still up. Three soldiers got out of the Humvee and ran towards us screaming and pointing downward with their hands. “Down. Down. Get down on the ground.” We got down on our knees. Two of them headed toward us, pointing their guns at our heads, and stopped about five meters away. The third one circled around the car to check it out. One of them pointed to the coffin and shouted: “What’s on the car?” Hammoudy answered him, “Dead man, for Najaf.” My answer overlapped with Hammoudy’s, so I repeated: “My father. Dead. Dead man.” The third soldier removed the cover of the coffin with the

barrel of his machine gun and got up on the driver's side to take a look and then said, "It's a fucking coffin. Clear. Clear." He got down and circled the car, looking under it, and then came behind us. One of the soldiers standing in front of us screamed "Don't move!" The third soldier searched us one by one with the two machine guns still pointed at us. After he finished searching Hammoudy, he dangled the car keys in front of him and jangled them, then pointing to the trunk, screaming "You! Open the trunk."

When I translated for Hammoudy, one of the two soldiers yelled at me, "Shut the fuck up." Hammoudy got up slowly and went back to the trunk and opened it while the third soldier followed him with the gun. He ordered him to go back where he had been so he did and got back down on his knees. The third soldier searched the trunk. He didn't find anything and screamed "All clear! Let's get the fuck out of here." ⁸⁵⁸

In dieser Szene zeigt sich deutlich, wie das Machtgefälle zwischen den amerikanischen Soldaten und den drei Irakern auch auf sprachlicher Ebene zum Tragen kommt. Während die einen auf Englisch Befehle brüllen, sind die anderen darauf angewiesen, zu verstehen, was von ihnen gefordert wird. In dieser Situation wird die Verständnisfrage zu einer Überlebensfrage. Gleichzeitig lässt die Reaktion des einen Soldaten, der Ġawād zu Schweigen befiehlt, die Furcht der amerikanischen Soldaten erkennen, dass sich die drei Iraker untereinander auf Arabisch absprechen könnten.

Auf linguistischer Ebene ist an diesem Beispiel die Vielsprachigkeit des arabischen Texts von Interesse. Die Erzählpassagen werden auf Schriftarabisch verfasst, die Soldaten sprechen Englisch und die drei Iraker untereinander einen irakischen Dialekt. Diese sprachliche Vielfalt geht in der englischen Variante verloren. Außerdem fällt auf, dass die amerikanischen Soldaten im englischen Text durch die zweifache Hinzufügung des Wortes „fuck“ noch unhöflicher als im arabischen werden: So heißt es statt „Shut up“ dann „Shut the fuck up“ und statt „Let's get out of here“ „Let's get the fuck out of here“. Insofern verändert die Übersetzung nicht nur den arabischen, sondern auch den englischen Text.

Nachdem die amerikanischen Soldaten ihre Fahrt wiederaufgenommen haben, stehen die drei Iraker auf und sprechen über die gerade erlebte, einschneidende Szene.

وَقَنَا وَأَخْذَنَا نَفْضُ التَّرَابِ عَنْ مَلَابِسِنَا. أَدْرَكْتُ بِأَنَّنَا نَجَوْنَا مِنْ مَوْتٍ مُحَقِّقٍ وَأَنَّ أَقْلَ حَرْكَةً كَانَتْ

سَتْعَنِي زَحّْةً رَصَاصَ تَهِي كُلَّ شَيْءٍ. قَالَ حَمْوَدِي: 'اللَّهُ خَلَّصَنِي. چَانِ رِخْنَه بِيَهِ.' فَوَافَقَ أَبُو لَيْث

⁸⁵⁸ CW: 66-68.

الذى مازحنى قائلًا: 'هي شنو إنگلزيتك؟ ماشله بليل. لازم تشتعل مترجم وياهم،' فقلت له: 'هي كلها چ جملة من الأفلام والتلفزيون.' قال حمودي ونحن نتحرّك من جديد: 'هذولة المحرّرين راح 859 بيهدونه.'

Wir standen auf und fingen an, den Staub von unseren Kleidern abzuschütteln. Ich realisierte, dass wir einem sicheren Tod entkommen waren und dass die kleinste Bewegung einen Schauer von Kugeln bedeutet hätte, der alles hätte enden lassen. Hammūdī sagte: „Gott hat uns gerettet. Wir wären fast ums Leben gekommen.“ Abu Layt stimmte ihm zu und machte sich lustig über mich: „Na, was ist mit deinem Englisch? Du sprichst wie eine Nachtigall! Du solltest als Dolmetscher für sie arbeiten.“ Ich sagte zu ihm: „Ich kann nur ein paar Phrasen, die ich vom Fernsehen oder von Filmen aufgeschnappt habe.“ Als wir wieder unterwegs waren, sagte Hammūdī: „Diese Befreier werden uns erniedrigen.“

We stood up and shook off the dirt from our clothes. I realized that we'd just survived death. A slight move in the wrong direction would have resulted in a shower of bullets. Hammoudy said, "Man, we could've all died. God saved us." Abu Layth agreed and teased me, saying, "Wow. Your English is really fluent. You should work with them as a translator." "Nah, it's just a few sentences I learned from films and TV shows," I said. As we got our car back on the road, Hammoudy said, "Looks like these liberators want to humiliate us."⁸⁶⁰

Der Vergleich zeigt zunächst, dass Sinan Antoon die Redewendung „sprechen wie eine Nachtigall“ nicht aus dem Arabischen ins Englische übernimmt, sondern sie mit “you’re English is really fluent” wiedergibt.

Darüber hinaus kommen bei den drei Irakern Zweifel an den wohlmeinenden Absichten der Amerikaner auf und sie stellen das amerikanische Befreiungsnarrativ in Frage. Mit dem scherhaften Vorschlag “you should work with them as a translator” weist Abū Layt auf die entscheidende Rolle, die Dolmetscher*innen und Übersetzer*innen bei militärischen Auseinandersetzungen im Allgemeinen und gerade auch im Fall des Irakkriegs spielten, hin.⁸⁶¹ Wie im Falle anderer Konflikte begaben sich die während des Irakkrieges tätigen Dolmetscher*innen dabei in eine prekäre Lage: Nicht nur riskierten sie, ihr Leben im Zuge von Kampfhandlungen, Angriffen oder Anschlägen zu verlieren, sondern sie liefen Gefahr,

⁸⁵⁹ WSR: 100.

⁸⁶⁰ CW: 68.

⁸⁶¹ Vgl. dafür etwa die dramaturgische Aufarbeitung dieses Themas im Stück *Betrayed: A Play* von George Packer (2008).

aufgrund ihrer „Kollaboration“ mit dem Feind von der einheimischen Bevölkerung als Verräter gebrandmarkt und von Milizen verfolgt oder sogar ermordet zu werden.⁸⁶²

In seinem zu Beginn des Kapitels bereits erwähnten stark autobiographisch gefärbten Roman *Fihris* schildert Sinan Antoon eine Szene, in der sich der Protagonist weigert, ein zukünftiges Mitglied der US-Armee sprachlich zu unterstützen. Während seiner Tätigkeit als Dozent der arabischen Sprache an einer amerikanischen Universität wird er von einem Studenten danach gefragt, wann sie den Imperativ lernen würden, da er gern einige Befehle wie „Hände hoch“ oder „Knie dich hin“ auf Arabisch sagen können möchte. Zunächst ist der Protagonist verblüfft, doch dann stellt sich heraus, dass der Student nach Abschluss seines Studiums in die Armee eintreten und in den Irak gehen wird. Das Anliegen des Studenten ärgert und verletzt den Protagonisten und er lehnt es ab, ihm zu helfen.⁸⁶³ Hier wird der innere Zwiespalt eines Irakers deutlich, der in jenem Land lebt und arbeitet, dass der irakischen Zivilbevölkerung während und nach der Intervention großes Leid zufügte. Gleichzeitig spielt der Autor anhand dieser Episode darauf an, dass er sich persönlich weigern würde, mit dem US-amerikanischen Militär zu kooperieren und die Rolle des sprachlichen Mittlers zu spielen.

Die Zerstörung der irakischen Infrastruktur im Zuge des Dritten Golfkrieges wird in *Wahdahā šağarat ar-rummān* unter anderem am Beispiel der Akademie der bildenden Künste, an der Ğawād Bildhauerei studiert hat, veranschaulicht. Nachdem Ğawād und seine Begleiter den Leichnam des Vaters in Nağaf bestattet haben, kehren sie nach Bagdad zurück, das in der Zwischenzeit von den Koalitionstruppen eingenommen wurde. Ğawād besucht seine ehemalige Universität und stellt voller Entsetzen fest, wie sehr sie unter den Bombardements gelitten hat. Besonders trifft ihn die niedergebrannte Bibliothek mit ihrer reichen Sammlung an Kunstbüchern, in der er viele Stunden zugebracht hatte.⁸⁶⁴

7.6 Antiimperialistische Positionen in *Wahdahā šağarat ar-rummān*

In weiterer Folge wird im Roman beschrieben, wie im Zuge der politischen Transition nach dem Sturz von Saddam Hussein verschiedene Parteien neu gegründet werden oder sich neu formieren. Ğawād besucht etwa gemeinsam mit seinem Onkel Șabrī eine Demonstration der kommunistischen Partei. Bei der Demonstration werden unter anderem Plakate von 'Abd al-Karīm Qāsim gezeigt, den Șabrī als ersten indigenen Herrscher im 20. Jahrhundert bezeichnet. Darüber hinaus spielt Șabrī darauf an, dass die Amerikaner die Ba't-Partei beim Staatsstreich

⁸⁶² Vgl. Palmer (2007): 16.

⁸⁶³ Vgl. Antoon (2016): 99-100.

⁸⁶⁴ CW: 71-74. WSR: 103-107.

gegen 'Abd al-Karīm Qāsim unterstützten und sich somit in die Geschicke des irakischen Staates einmischten.

كان عمّي يؤمن إنّه وبالرغم من كل الأخطاء كان أول عراقي وطني يحكم البلد في القرن العشرين وبأنّه قام بإنجازات مهمّة. قال وهو ويشير إلى الجنود الأميركيان الذين كانوا يراقبون المشهد من سيارة همّي إنّ الأميركيان كانوا ضده وساعدوا البعثيين من أجل الإنقلاب ضده.⁸⁶⁵

Mein Onkel war der Überzeugung, dass er ['Abd al-Karīm Qāsim] – trotz all seiner Fehler – der erste einheimische Iraker gewesen war, der das Land im 20. Jahrhundert regiert und wichtige Errungenschaften vollbracht hatte. Er sagte, während er auf die amerikanischen Soldaten zeigte, die von einem Humvee aus den Schauplatz überwachten, dass die Amerikaner gegen ihn [Qāsim] gewesen waren und die Baathisten bei seinem Sturz unterstützt hatten.

My uncle was one of those who believed that, despite his mistakes, Qasim was the first indigenous Iraqi to rule the country in the twentieth century and that he had accomplished important feats. He said as he pointed to the American soldiers who were monitoring the spectacle from a Humvee that the Americans had been against Qasim and had helped the Ba'thists overthrow him.⁸⁶⁶

'Abd al-Karīm Qāsim gilt in der irakischen Geschichte als umstrittene Figur. Er gehörte zu einer Gruppe von Offizieren, die mit der politischen Situation im Irak der 50er Jahre unzufrieden waren und in politischer Hinsicht republikanische und antiimperialistische Überzeugungen hegten. Die Gruppierung nannte sich selbst „freie Offiziere“ und organisierte sich in der *lağna al-‘ulyā* (oberstes Kommittee), dessen Vorsitz Qāsim einnahm.⁸⁶⁷

Als sich Ägypten und Syrien im Februar 1958 zur Vereinigten Arabischen Republik zusammen schlossen, reagierte die irakische Regierung mit einer hastig geschlossenen Allianz mit Jordanien. Sowohl der Irak als auch Jordanien waren zu diesem Zeitpunkt Monarchien, an deren Spitze jeweils ein Spross der Haschemiten stand. Der steigende Einfluss des ägyptischen Präsidenten Ǧamāl 'Abd al-Nāṣir, der die Union mit Syrien initiiert hatte und im Zuge der Suezkrise zur Symbolfigur einer sozialistischen, antiimperialistischen und panarabischen Politik aufgestiegen war, stellte für die mit dem Westen alliierten arabischen Monarchien eine Bedrohung dar.⁸⁶⁸

⁸⁶⁵ WSR: 131-132.

⁸⁶⁶ CW: 93.

⁸⁶⁷ Vgl. Tripp (2007): 139.

⁸⁶⁸ Vgl. Tripp (2007): 140.

Die freien Offiziere unter Qāsim unterstützten diese neue Union zwischen Jordanien und dem Irak nicht; vielmehr kamen sie überein, dass der Irak eine Republik werden und die alten Eliten für ihre Kollaboration mit dem Westen bezahlen sollten. Folglich planten sie einen Staatsstreich, der die Monarchie sowie die Regierung von Premier Nūrī al-Sa‘īd stürzen sollte. Die Gelegenheit dafür bot sich, als die Regierung irakische Truppen nach Jordanien verlegten, um den Partnerstaat gegen die zunehmende Feindseligkeit der Vereinigten Arabischen Republik zu unterstützen. Die Truppen, die vom Osten des Irak nach Jordanien kommandiert wurden, passierten Bagdad. Anstatt sie aber an der Hauptstadt vorbeizuführen, schickten die freien Offiziere ihre Einheiten in die Haupstadt und besetzten alle strategisch bedeutenden Gebäude; darunter auch die Rundfunkzentrale, von der aus die Gründung der irakischen Republik verkündet wurde.⁸⁶⁹

Nach einem kurzen Beschuss des Königspalastes legte die königliche Garde die Waffen nieder. König Fayṣal II., Kronprinz ‘Abd al-llāh und andere Mitglieder der Königsfamilie wurden genauso wie Premierminister Nūrī al-Sa‘īd erschossen. Es ist nach wie vor umstritten, ob ihre Ermordung von den Putschisten geplant war, oder unvorhergesehen passierte.⁸⁷⁰ Jedenfalls gilt der Militärputsch als Einschnitt in der irakischen Geschichte, der nicht nur den Einfluss Großbritanniens und der Haschemiten, sondern auch der alten osmanischen Eliten – dazu zählten vor allem ehemalige osmanische Offiziere, Großgrundbesitzer und religiöse Würdenträger – drastisch verringerte.⁸⁷¹

Auf diesen Umstand spielt Ğawāds Onkel Șabrī an, wenn er ‘Abd al-Karīm Qāsim als ersten einheimischen Herrscher des Irak bezeichnet.⁸⁷²

Mit dem Putsch wechselten die Machthaber, aber das politische System blieb in vielerlei Hinsicht gleich. Wie Charles Tripp argumentiert, leiteten die freien Offiziere unter der Führung von Qāsim trotz ihrer revolutionären Rhethorik keine tatsächliche Revolution ein.⁸⁷³

Entgegen seiner Versprechungen, die Demokratisierung des Irak voranzutreiben, regierte Qāsim als Autokrat, bis er im Februar 1963 selbst im Zuge eines Militärputsches, der von baathistisch und panarabisch ausgerichteten Offizieren organisiert wurde, gestürzt und erschossen wurde.⁸⁷⁴

⁸⁶⁹ Vgl. Tripp (2007): 141-142.

⁸⁷⁰ Vgl. Tripp (2007): 142.

⁸⁷¹ Vgl. Tripp (2007): 142.

⁸⁷² WSR: 131-132.

⁸⁷³ Vgl. Tripp (2007): 144.

⁸⁷⁴ Vgl. Tripp (2007): 163-164.

In seiner Geschichte des Irak erwähnt Charles Tripp die von Ğawāds Onkel Șabrī kolportierte Rolle der USA im Militärputsch gegen Qāsim nicht.⁸⁷⁵ Bryan Gibson argumentiert dagegen in seiner 2013 veröffentlichten Dissertation zu den Beziehungen zwischen den USA und dem Irak im Kalten Krieg, dass die CIA sehr wohl Pläne für den Sturz Qāsims schmiedete. Einem ehemaligen CIA-Mitarbeiter zufolge kamen ihnen aber die baathistischen Offiziere zuvor.⁸⁷⁶ Gibson kommt zum Schluss, dass eine mögliche Verwicklung der CIA in den Putsch nicht gesichert, aber auch nicht auszuschließen sei.⁸⁷⁷

Die Aussagen der Romanfigur Șabrī lassen sich also in ein ideologisch gefärbtes Narrativ zur irakischen Geschichte einordnen, das von der Geschichtswissenschaft bis dato nicht gänzlich belegt werden kann. In diesem Zusammenhang verweist Sinan Antoon auch auf den kommunistischen Aktivisten Yūsuf Salmān Yūsuf, der unter dem Spitznamen Fahd (Panther, Gepard) bekannt wurde und die irakische Kommunistische Partei von 1941-1949 leitete.⁸⁷⁸ Șabrī erwähnt auch den marxistischen palästinensisch-amerikanischen Historiker Hanna Batatu und seine monumentale Geschichte des Irak.⁸⁷⁹ Damit stellt der Autor eindeutige Bezüge zu einer antiimperialistischen, marxistischen Perspektive auf die irakische Geschichte her.

In Bezug auf den Krieg von 2003 weist die Stimme des Erzählers darauf hin, dass die Invasoren nach der Anfangsphase bald lokalen Akteuren das Feld überlassen und diesen gewissermaßen beim Morden zusehen, ohne einzugreifen.

الحكم الأمريكي قتل بما فيه الكفاية والآن يكتفي بالقتل بين حين وآخر، ويسمح لللاعبين المحليين بأن ينوبوا عنه لأنهم أكثر شراسة أحيانا.⁸⁸⁰

Der amerikanische Schiedsrichter hat genug getötet und begnügt sich jetzt damit, ab und an zu töten, und er erlaubt den lokalen Spielern, ihn zu vertreten, da sie manchmal noch brutaler sind.

The American referee had killed enough already and now was killing only sporadically, allowing the local players, who were even more ferocious, to carry on.⁸⁸¹

Sinan Antoon bedient sich hier also der Metapher eines grausamen, von den USA kontrollierten Spiels, um die Destabilisierung des Iraks nach 2003 zu beschreiben.

⁸⁷⁵ Vgl. Tripp (2007): 163-164.

⁸⁷⁶ Vgl. Gibson (2013): 95.

⁸⁷⁷ Vgl. Gibson (2013): 98.

⁸⁷⁸ Vgl. Batatu (1978): 416.

⁸⁷⁹ Vgl. WSR: 132 und CW: 93.

⁸⁸⁰ WSR: 151.

⁸⁸¹ CW: 108.

7.7 Leichenwaschen als Leitmotiv der irakischen Tragödie

Wie anhand der oben diskutierten Metapher des grausamen Spiels ersichtlich, findet Sinan Antoon verschiedene sprachliche Bilder, um die irakische Tragödie literarisch darzustellen. Als Leitmotiv des Romans fungiert dabei die Tätigkeit des Leichenwaschens. Ġawāds Arbeitsalltag dient als Gradmesser der an der und innerhalb der Gesellschaft verübten Gewalt und macht deren Brutalität und schockierende Grausamkeit sichtbar. So manifestieren sich Wellen konfessioneller Gewalt in Leichenbergen, die bei den Leichenwäschern eintreffen. Im folgenden Textausschnitt beschreibt Ġawād, wie schiitische Milizen einen Anschlag auf den al-‘Askarī-Schrein zum Anlass nehmen, um an sunnitischen Bevölkerungsteilen Vergeltung zu üben.

أما القتل الطائفي فبدأ يستشري بدون أي إعلان رسمي [...] كانت الفضائيات تضج بالمواضيع وبالشعار الطائفي من الجانبيين وتستضيف المعممين الذين تمّرس أغلبهم في إثارة النعرات وإلهاب مشاعر أبناء طائفتهم، خصوصاً من الملثمين الذين ما كان ينقصهم الحماس أصلاً لترجمة ما يقال بأسلحتهم وخناجرهم البليغة. في اليوم التالي للتفجير تم العثور على أكثر من مئة جثة مجهرولة في بغداد. لم يزدّ معدل الجثث في المغيسيل. فكرت برفاقى المغسلچية من السنة على الجانب الآخر من هذا الوادي والذين تختنق ساعاتهم الآن بالموت والماء.⁸⁸²

Konfessionell motivierte Morde verbreiteten sich ohne offizielle Ankündigung [...]. Die Satellitenkanäle machten Radau, von beiden Seiten wurden konfessionalistische Parolen gebrüllt und die Turbanträger, von denen die meisten damit beschäftigt waren, [konfessionelle] Überlegenheitsgefühle zu fördern und die Emotionen der Angehörigen ihrer Konfession anzufachen, vor allem jene der Vermummten, denen es sowieso nicht an Eifer fehlte, um Worte mit ihren Waffen und redseligen Dolchen in Taten zu übersetzen. Am Tag nach dem Anschlag wurden in Bagdad mehr als hundert unbekannte Tote aufgefunden. Ich dachte an meine sunnitischen Leichenwäscherkollegen auf der anderen Seite dieses Tales, deren Stunden jetzt in Wasser und Tod erstickten würden.

As for the sectarian killings, they spread without any official announcements [...]. The satellite channels were buzzing with noise and sectarian frenzy on both sides. They hosted many turbaned men, most of whom were experienced in fanning the flames of hatred and rousing other zealots of their sects, especially masked ones, to translate what was being said with their weapons and eloquent daggers. The next day more than a hundred bodies were found all around Baghdad. The rate of corpses

⁸⁸² WSR: 188.

delivered to the mghaysil didn't increase, but I thought of my Sunni comrades on the other side of this valley whose hours were now choked with death and water.⁸⁸³

Ebenso beschreibt Antoon durch die Perspektive des Leichenwäschers, wie sich die unterschiedlichen Formen der Gewalt auch in verstümmelten und zerfetzten Leichnamen niederschlagen. Für Ġawād wird ein makabrer Höhepunkt erreicht, als eine Familie von einem Leichnam nur mehr den Kopf findet und diesen zum Waschen bringt.⁸⁸⁴

Die grausigen Anblicke, die Ġawād untertags während seiner Arbeit zu Gesicht bekommt, verfolgen ihn auch des Nachts in Form von Albträumen. Die Albtraumszenen machen zunächst einmal mehr die Brutalität und Willkür der Gewalttaten im Irak deutlich, veranschaulichen gleichzeitig aber auch, welche psychischen Traumata dadurch entstehen. Als Beispiel sei auf folgende Szene verwiesen, in der Ġawād davon träumt, beim Warten auf die Ausreise aus dem Irak durch beinahe ein Selbstmordattentat umzukommen.⁸⁸⁵

لاحظت أن الشاب الذي كان يقف أمامي في الطابور كان يرتدي معطفاً بالرغم من حرارة الجو. وكان يتلتفت بين الحين والآخر وينظر إلى من وراءه في الطابور كأنه يبحث عن شخص ما. نظر إلى ساعة يده عدة مرات. بعد قليل خرج عن الطابور و مد يده إلى جيب معطفه الداخلي ليسحب شيئاً فدوى انفجار رهيب وأحسست بدمه يرش على وجهي وبأشلائه ترتطم بي. تناشرت جثث الذين كانوا يقفون في الطابور ورأيت الناس يهربون ويصرخون لكنني لم أعد أسمع أي شيء سوى صفير غريب. تحسست جسدي وتعجبت أن يكون سليماً.

ركضت نحو البوابة الرئيسية إلى الشارع وركضت إلى المغيسيل وفتحت صنبور الماء وبدأت أغسل نفسي ثم استلقيت على الدكة لأموت، لكنني استيقظت.⁸⁸⁶

Ich bemerkte, dass der junge Mann, der vor mir in der Schlange stand, trotz der Hitze einen Mantel trug. Er blickte um sich und schaute, wer hinter ihm in der Schlange stand, als ob er jemanden suchen würde. Er schaute ein paar Mal auf seine Armbanduhr. Nach einiger Zeit verließ er die Schlange und steckte eine Hand in die Innentasche seines Mantels, um an etwas zu ziehen und es ertönte eine gewaltige Explosion. Ich fühlte, wie sein Blut in mein Gesicht spritzte und seine Körperteile auf mich

⁸⁸³ CW: 134.

⁸⁸⁴ WSR: 219-223 und CW: 155-158.

⁸⁸⁵ WSR: 224-225 und CW: 159.

⁸⁸⁶ WSR: 224-225.

niederprasselten. Die Leichname der Personen, die vor mir in der Schlange standen, verteilten sich und ich sah, wie die Leute schreiend die Flucht ergriffen. Ich aber hörte nichts mehr außer einem seltsamen Pfeifton. Ich tastete meinen Körper ab und bemerkte voll Erstaunen, dass er unversehrt war.

Ich lief zum Hauptportal Richtung Straße und zum Waschhaus, öffnete den Wasserhahn und begann, mich selbst zu waschen. Dann legte ich mich auf die Bank, um zu sterben, doch ich wachte auf.

I noticed that the young man standing in front of me was wearing a coat, even though it was warm. He kept turning and looking back at the line as if looking for someone. He looked at his watch a number of times. A few minutes later he stepped aside and put his hand into his coat pocket and pulled something which triggered a huge explosion. I felt his blood on my face and his body parts striking my body. Some of the bodies of those waiting in line were scattered. Corpses scattered around and I saw people running and screaming, but all I could hear was a strange whistle. I touched my body and was astonished that it was intact. I ran to the exit and out to the street. I headed to the mghaysil and opened the faucet to wash myself. I lay down on the washing deck to die, but instead I awoke.⁸⁸⁷

Ein weiterer Albtraum handelt davon, dass Ǧawād die schiere Anzahl an Leichen nicht mehr bewältigen kann, denn die Leichen werden am Fließband geliefert, doch aus den Wasserhähnen fließt kein Wasser mehr, und so kann er sie nicht waschen.⁸⁸⁸

An anderer Stelle spielt Antoon auf das Frankenstein-Motiv an, welches im Übrigen im Roman *Frānkštayn fī Bağdād* (Frankenstein in Bagdad), verfasst vom bereits erwähnten irakischen Autor Ahmad Saadawi, eine zentrale Rolle spielt. In dieser Traumszene besucht Ǧawād als Kind mit seinem Vater das Waschhaus und findet verschiedene Leichenteile vor, die sein Vater mit Hilfe von Nadeln, Fäden und Klebstoff zu ganzen Leichnamen zusammenflickt.⁸⁸⁹

Dass im Irak sogar Tote nicht mehr sicher sind, betont die Figur des Wohltäters Sayyid al-Farṭūsī, welcher darauf hinweist, dass Leichname immer öfter als Vehikel für Sprengfallen missbraucht werden.⁸⁹⁰

Dieses Leitmotiv präsentiert sich im Verlauf des Fließtextes in beiden Versionen auf sehr ähnliche Weise; im Hinblick auf den Paratext besteht aber ein entscheidender Unterschied. Die in Abschnitt 7.2 besprochene Änderung des Titels und die damit verbundene Cover-Gestaltung rückt in der englischen Ausgabe die Tätigkeit des Leichenwaschens – und damit den toten Körper – bereits auf den ersten Blick in den Fokus.

⁸⁸⁷ CW: 159.

⁸⁸⁸ WSR: 108 und CW: 75.

⁸⁸⁹ WSR: 232-233 und CW: 165-166.

⁸⁹⁰ WSR: 162 und CW: 116.

Dagegen nahmen – wie ebenfalls in Abschnitt 7.2 erwähnt – Szenen, die sexuelle Handlungen und damit den lustbesetzten Körper beschreiben, für den amerikanischen Verlag in der Übersetzung einen zu prominenten Platz ein. Im folgenden Abschnitt untersuche ich demnach, inwiefern diesbezüglich zwischen den beiden Versionen Unterschiede bestehen.

7.8 Selbstübersetzung von Sexualitäten und Geschlechtsverkehr

Auf den ersten Blick mag es erheiternd wirken, dass bei einem Romantext aus der arabischen Welt gerade die detaillierten Sexszenen bemängelt werden. Schließlich gilt die arabische Welt in Bezug auf Sexualitäten in der westlichen Wahrnehmung oft als äußerst repressiv und wird mit einer rigiden Sexualmoral sowie sexueller Unterdrückung verbunden. Eine zentrale Position nimmt hier auch die Debatte um den Themenkomplex Sexualitäten und Islam ein. Bei genauerer Betrachtung erweist sich das westliche Bild von Sexualitäten in der arabischen Welt aber als ambivalent. Als Kehrseite der modernen, sexuell repressiven arabischen Welt besteht das fantastische Bild des Orients als Raum der Sinnlichkeit und sexuellen Freizügigkeit nach wie vor fort.⁸⁹¹ Zu den prominentesten Beispielen dieser Tradition zählen etwa Flauberts Schriften über den Orient sowie Richard Burtons Übersetzung von *Tausend und Einer Nacht*.⁸⁹² Allein diese zwei unterschiedlichen Imaginationen zeigen, dass der westliche Diskurs rund um arabische oder orientalische Sexualitäten in mehrerer Hinsicht aufgeladen ist. Gleichzeitig werden Diskurse rund um Sexualitäten natürlich auch innerhalb der Zielkultur – in diesem Fall der englischsprachige Raum und allen voran die USA – kontrovers diskutiert und beständig neu verhandelt.

Vom kulturellen Kontext der arabischen Welt oder der USA ganz abgesehen stellt die Übersetzung von Sexualitäten und Geschlechtsverkehr in der Literatur an und für sich ein heikles Thema dar. Schließlich kommen dabei nicht nur persönliche, kulturelle und gesellschaftliche Moralvorstellungen, sondern auch ideologische und politische Überzeugungen zum Tragen.⁸⁹³ Da die Entscheidungen der Übersetzer*innen durch die oben genannten Faktoren beeinflusst werden, beschreibt José Santaemilia in einem Artikel aus dem Jahr 2015 die Übersetzung der Sprache von Liebe und Sex(ualität) als politischen Akt, bei dem nicht zuletzt auch Selbstzensur eine entscheidende Rolle spielt.⁸⁹⁴

Vor diesem Hintergrund betrachte ich im folgenden Abschnitt einige Romanszenen, die das Thema Sexualität behandeln, genauer.

⁸⁹¹ Vgl. Said (2003): 190.

⁸⁹² Vgl. Said (2003): 185-190 und Shamma (2005).

⁸⁹³ Vgl. Santaemilia (2015): 141.

⁸⁹⁴ Vgl. Santaemilia (2015): 141.

Dazu zählt etwa eine Episode aus Ğawāds Schulzeit. Im Laufe der Mittelschule erhält Ğawād einen neuen Kunstlehrer, Rā’id, der – anders als seine Vorgänger – voller Motivation unterrichtet und es versteht, die Schüler*innen für den Kunstunterricht zu begeistern. Vor allem Ğawād liebt die Kunststunden und entwickelt sich aufgrund seiner Begeisterung und seines Talents im Zeichnen zum Lieblingsschüler des Lehrers. Dies weckt den Neid eines Mitschülers, Hādī Şāliḥ, der eines Tages vor den anderen Schülern behauptet, der Kunstlehrer sei sexuell an Ğawād interessiert.

كان صالح يعيّرني بمعاملة الأستاذ الخاصة وقال لي ذات مرة أمام الطلاب في الساحة: ‘هذا رائد فرخجي يريد يننيجك!‘ غضبُت وقلت له إنه غبي ويغار مني، لكنه قال: ‘لَعْد لِيش دائمًا يحجِي ويّاك بعد الصف؟‘ وظل يردد: ‘جود فَرْخ، جود فَرْخ.‘ فاستشطُت غضبًا واشتبكنا بالأيدي قبل أن يفرقنا زملاؤنا ويباعدوا بيننا. راعتله وصممت على ألا أكلمه أبداً وقلت لأصدقائي إن عليهم أن يختاروا صداقتي أو صداقته. كان يقول بصوت عال أحياناً قبل بدء درس الفنية ودون أن ينظر إليّ: ‘إجه نياجك، إجه نياجك.‘ لاحظ الأستاذ رائد حزني ذلك اليوم وسألني عن السبب لكنني ترددت في أن أخبره بالأمر. أخبرت أموري بالموضوع فقال لي إن هادي يغار مني ويجب أن أتجاهله، (...)

Şāliḥ beleidigte mich wegen der Sonderbehandlung des Lehrers und sagte eines Tages vor den anderen Schülern im Schulhof zu mir: „Dieser Rā’id ist eine Schwuchtel und möchte dich ficken.“ Ich wurde wütend und sagte, dass er dumm und neidisch sei, doch er sagte: „Warum redet er denn sonst immer nach dem Unterricht mit dir?“ Er sagte immer wieder: „Ğawād ist schwul, Ğawād ist schwul.“ Da packte mich der Zorn und wir gingen mit den Fäusten aufeinander los, bis uns unsere Kollegen voneinander trennten und auf Abstand brachten. Ich war böse auf ihn und sagte zu meinen Freunden, dass sie sich zwischen der Freundschaft mit mir oder ihm entscheiden müssten. Er sagte manchmal laut vor Beginn der Kunststunde, ohne mich dabei anzuschauen: „Dein Ficker kommt, dein Ficker kommt.“ Der Lehrer Rā’id bemerkte an jenem Tag meine Traurigkeit und fragte mich nach dem Grund, doch ich zögerte, ihn darüber zu informieren. Ich erzählte Ammūrī [der ältere Bruder von Ğawād] von der Sache und er sagte, dass Hādi neidisch sei und ich ihn ignorieren solle [...]

This earned me the jealousy of some students. Hadi used to tease me and said once in front of all the students: “Mr. Ismael is a homo and he wants to fuck you!” I was very angry and told him that he was

⁸⁹⁵ WSR: 50.

an idiot and was jealous, but he said: “Why, then, does he always talk to you after class?” He kept repeating: “Jawād is a faggot. Jawād is a faggot. Jawād is a faggot.” I was furious and we got into a fight, but other students separated us. I swore never to talk to him again and told my friends that they had to choose between being my friends or his. He used to say out loud right before arts class: “Your fucker is coming. Your fucker is coming.” Mr. Ismael noticed that I was sulking that day and asked me what was wrong, but I said nothing to him. I told Ammoury, who said that Hadi was jealous and I should just ignore him.⁸⁹⁶

Wie Santaemilia am Beispiel von Übersetzungen spanischer Literatur ins Englische zeigt, stellt die Übertragung von sexuell konnotierten Begriffen im Allgemeinen sowie Schimpfwörtern im Besonderen aufgrund von unterschiedlichen Bedeutungsspektralen und kulturellen Konnotationen eine Herausforderung dar.⁸⁹⁷

Der englische Satz “Mr. Ismail is a homo and wants to fuck you” erscheint im Vergleich zum Arabischen „hāda rā’id farihčī yrīd ynīčak“ (Dieser Rā’id ist eine Schwuchtel und möchte dich ficken) eine Spur weniger drastisch. Denn das irakische Schimpfwort *farihčī* wirkt noch abschäziger als das englische *homo*. Im Englischen bezeichnet Hādī den Lehrer darüber hinaus mit dem Nachnamen und der Anrede Mister, während er im Arabischen den Vornamen verwendet und davor noch das Demonstrativpronomen *hāda* stellt, welches in diesem Zusammenhang ebenfalls eine abwertende Funktion erfüllt. Er zeigt sich dem Lehrer gegenüber im Arabischen also insgesamt weniger respektvoll.

Spannend ist auch, dass die Episode mit Hādī in der arabischen Version noch eine Fortsetzung hat, die allerdings im englischen Text fehlt.

(...) لكنه بعد أن سمع الجمل التي كان يرددتها هادي وعدني بأن يأتي إلى المدرسة ويستكي لدى المدير. بعد يومين جاء فراش المدير، أبو محمد، الذي كانت سيجارته لا تفارق فمه أبداً، إلى الصف وقال لأستاذ اللغة العربية الذي كان يشرح لنا نائب الفاعل، إن المدير يريد جواد كاظم وهادي صالح في غرفته حالاً. عندما وصلنا إلى غرفة المدير كان أموري يجلس على الكتبة أمام المدير. عنف المدير هادي، الذي كان لديه سجل حافل من المشاكل مع الطلاب والأساتذة، وقال له إن حبله قصير جداً وعلى وشك أن ينقطع وإن هذا آخر إنذار وسيفصل من المدرسة إذا سمع المدير أنه تنفس بكلمة واحدة

⁸⁹⁶ CW: 33.

⁸⁹⁷ Vgl. Santaemilia (2015).

نابية. ثم أمره بأن يعود إلى الصف. نصحي المدير بأن أتحاشى هادي وأتجاهله. شكره أموري على تفهّمه الموقف ثم رافقني إلى باب الصف. فرحت لأنّه أوفى بوعده وجاء إلى المدرسة بالرغم من اشغاله بدراسة الطب. ارعوي هادي بعدها ولم يفتح فمه أو يشاكبني أبداً.⁸⁹⁸

[...] doch als er die Sätze, die Hādī immer wieder sagte, hörte, versprach er mir, zur Schule zu kommen und sich beim Direktor zu beschweren. Zwei Tage später kam der Laufbursche des Direktors, Abū Muḥammad, dem immer eine Zigarette aus dem Mundwinkel hing, in die Klasse und sagte zum Arabischlehrer, der gerade dabei war, den Grammatikbegriff *nā’ib al-fā’il* zu erklären, dass der Direktor Ğawād Kāzim und Hādī Ṣalīḥ sofort in seinem Büro verlange. Als wir zum Büro des Direktors kamen, saß Ammūrī auf dem Sofa vor dem Direktor. Der Direktor schalt Hādī, der bereits eine ganzes Register an Problemen mit Schülern und Lehrern hatte und sagte ihm, dass sein Geduldsfaden sehr kurz sei und im Begriff sei, zu reißen und dass dies seine letzte Warnung sei und er von der Schule verwiesen würde, falls der Direktor hören sollte, dass ihm auch nur ein einziges unanständiges Wort über die Lippen gekommen sei. Dann wies ihn der Direktor an, in die Klasse zurückzugehen. Der Direktor riet mir, Hādi aus dem Weg zu gehen und ihn zu ignorieren. Ammūrī bedankte sich bei ihm für sein Verständnis der Situation und begleitete mich dann zur Tür des Klassenzimmers. Ich war froh, dass er sein Versprechen gehalten hatte und zur Schule gekommen war, obwohl er mit seinem Medizinstudium genug zu tun hatte. Von da an ließ mich Hādī in Ruhe und machte weder den Mund auf, noch belästigte er mich jemals.

Es stellt sich also die Frage, warum diese gesamte Passage im Englischen nicht vorhanden ist. Schließlich unterscheidet sich das Verhalten von Ğawāds Bruder Ammūrī im Arabischen von der englischen Version in einem entscheidenden Punkt. Während es Ammūrī in der englischen Version dabei belässt, Ğawād den Rat zu erteilen, die Beschimpfungen und Beleidigungen ganz einfach zu ignorieren, sieht er in der arabischen die Notwendigkeit gegeben, sich um die Angelegenheit zu kümmern. Der Satz *lākinnahu ba’da ‘an sami’ā l-ğumala llađī kāna yuraddiduhā Hādī wa’adānī bi- ‘an ya’tiya ‘ilā l-madrasati wa-yaštakiya ladā l-mudīri* (doch als er die Sätze, die Hādī immer wieder sagte, hörte, versprach er mir, zur Schule zu kommen und sich beim Direktor zu beschweren)⁸⁹⁹ deutet darauf hin, dass Ammūrī die Beleidigungen von Hādī für so schwerwiegend und verletzend hält, dass sie nicht ignoriert werden können. Diese Kürzung mag verschiedene Gründe haben. Vielleicht hielt der Verleger die Passage für eine für die Handlung nicht relevante Abschweifung.

⁸⁹⁸ WSR: 50-51.

⁸⁹⁹ WSR: 50.

Gleichzeitig ist es sehr wohl möglich, dass Sinan Antoon diese Entscheidung bewusst getroffen hat. Es könnte sein, dass der Autor die latente Homophobie des arabischen Textes in der englischen Version abschwächen wollte. Selbst wenn angesichts der Diversität der arabischen Welt auch in Bezug auf Sexualitäten vor Verallgemeinerungen Vorsicht geboten ist, gelten die arabischen Gesellschaften im Allgemeinen als sehr homophob. Shereen el-Feki betont etwa in einem Artikel aus dem Jahr 2015, dass der überwiegende Teil der Bevölkerung der arabischen Staaten jegliche Form von Sexualität, die nicht innerhalb einer heterosexuellen Ehe stattfindet, aus moralischen Gründen ablehnt.⁹⁰⁰ Abgesehen von derartigen gesellschaftlichen Haltungen zu Homosexualität existieren in vielen arabischen Staaten Gesetze, die homosexuelle Handlungen kriminalisieren und mit harten Strafen ahnden. Dazu zählen etwa Saudi-Arabien, die Vereinigte Arabische Emirate oder der Jemen.⁹⁰¹

Vor diesem Hintergrund erscheint es denkbar, dass Sinan Antoon mit Hilfe der Kürzung der obigen Passage eine diskursive Verstärkung bereits existierender Wahrnehmungen der arabischen Welt vermeiden wollte.

Interessant ist auch, dass er Begrüßungsrituale oder Gesten, die als homoerotisch interpretiert werden könnten – nämlich dass sich Männer gegenseitig auf die Wangen küssen – in der Übersetzung durch die amerikanischen Gepflogenheiten ersetzt. Als Ǧawād's Onkel Șabrī in der arabischen Version einen alten Freund trifft, umarmen und küssen sich die beiden: „*ta ʻānaqā bi-ḥarāratin wa-qabbalā ba ʻduhuma l-ba ʻda*“ (sie umarmten sich fest und küssten einander)⁹⁰². Im Englischen bleibt davon nur die im angloamerikanischen Raum unter befreundeten Männern übliche Umarmung: “they hugged”.⁹⁰³ Genauso beobachtet Ǧawād in einer anderen Romanszene im arabischen Text, wie Fußballspieler einen Torschuss mit Küssen feiern: „[...] ʼarā l-lā ʼibīna yuqabbilūna ba ʼdāhumu l-ba ʼda“ (ich sehe, dass die Spieler einander küssen).⁹⁰⁴ Im Englischen dagegen heißt es: “I could see the players hugging one another.”⁹⁰⁵

Abgesehen davon kommen im Roman auch zwei Passagen vor, in denen sexuelle Handlungen ausführlich beschrieben werden. Davon diskutiere ich im folgenden Abschnitt die Schilderung des ersten Geschlechtsverkehrs zwischen Ǧawād und seiner Geliebten Rīm.

⁹⁰⁰ El Feki (2015): 39.

⁹⁰¹ Louis-Georges Tin et al. (2008): 220.

⁹⁰² WSR: 129.

⁹⁰³ CW: 91.

⁹⁰⁴ WSR: 117.

⁹⁰⁵ CW: 81.

اقربت منها وقبتها بثقة أكبر هذه المرة. طوقي بذراعيها. بدأت أفك أزرار قميصها الأبيض فبدت حمالة صدرها البيضاء تخبيء نهديها الممتلئين. أرحت القميص كي أقبل كتفها الأيسر ثم قبّلت أعلى ذراعها وأحسست بشفتيها على رقبتي فسرت حرارة في عظمي. عدت إلى كتفها وأزاحت شريط حمالة الصدر وقبّلته ثانية ثم نزلت بلسانها نحو سفح نهديها الأيسر وشممت عطرها عند ملتقى النهدين. خلعت عنها قميصها وألقيت به على السرير. عانقتها وقبّل رقبتها ثانية وحاولت أن أحمل حمالة صدرها لكنني فشلت. ضحكت وفتحتها هي وألقتها على الأرض وبدأت تفك أزرار قميصي وأنا أقبل نهديها الكمحرين وألثم حلمتيها المستفردين. نزعته عنّي فسقط على الأرض. خلعت حذاءها ففعلت ذات الشيء ودفعته جانبًا وانحنى لأخلع جوربي بسرعة، فوجئت فمي قريباً من سرتها فقبلتها. تدغدغت وضحكت وغطتها بيديها. قشرنا بعضنا البعض قطعة قطعة حتى بقي سروالها الداخلي الأسود الذي أنزلته أنا ثم أمسكت هي به من الجانبين وأنزلته إلى قدميها. كانت عانتها حلقة. أمّا أنا فكنت ما أزال بسروالي الأبيض، فنزعته وكانت منتصباً. لم يبق إلا السلسلة الذهبية التي تحمل اسمها والتي كانت ترتديها حول عنقها. استلقت على سريرها بالعرض. انحنى وقبّل ركبتيها ثم تسلقت فخذها الأيسر بشفتي إلى وركها ثم بطنها وسرتها مرة أخرى لتدغدغ، فتدغدغت وضحكت ووضعت يدها على رأسي تداعب شعري. أصبحت فوقها. أخذت حلمتها اليسرى بين شفتي وقصصتها ودار لسانها حولها عدة مرات ثم انتقلت إلى الحلمة اليمنى وكرّر دوران لسانها. كانت تتاؤه وتنموج تحتي. صعدت إلى رقبتها ثم إلى فمهما من جديد. بادرت هي إلى تقبيلي هذه المرة. عضضت شفتها السفلية برفق وجاس فمي داخل فمهما. ثم هبطت بفمي نحو نهديها وحلمتيها، ثم سرتها قبل ما تحتها. كانت قد فتحت فخذيها بعض الشيء. حوطتهما بذراعي وطبعت قبلات رقيقة على باطنيهما الناعمين فازدادت تأوهاتها قوة. قبلت ما بينهما. كان طعمها كطعم البحر. ظلّل أحرث بلسانه وهي تنموج إلى أن فاض جسدها برجات وآهات انتهت بصرخة مكتومة خمد كل شيء بعدها لدقيقة ظل فيها رأسي متّكئاً على فخذها. سحبتهي من يدي حتى أصبحت فوفها. عانقتني

وَقَبْلَتْهَا قَبْلَ أَنْ تَطُوقَ ظَهْرِيْ بِسَاقِهَا. دَخَلْتُ فِيهَا وَأَنْظَرْتُ فِي عَيْنِيهَا الْوَاسِعَتَيْنِ. ظَلَ جَسْدِي يَدْخُلُ جَسْدَهَا بِإِيقَاعِ تَسَارُعٍ حَتَّىْ أَحْسَسْتُ أَنَّنِي سَأَفِيْضُ فَانْسَحَبْتُ وَأَمْطَرْتُ خَارِخَهُ وَأَنَا أَصْهَلُ كَحْصَانَ بَرِّيَّ ٩٠٦ أَسْقَطْنِي مِنْهَا بِجَانِبِهَا. خَيَّمَ صَمْتٌ لَذِيْذٌ بَيْنَنَا وَلَمْ نَقْلِ شَيْئًا عَمَّا حَدَثَ كَأَنَّهُ شَيْءٌ عَادِيٌّ.

Ich näherte mich ihr und küsste sie diesmal selbstbewusster. Sie umfing mich mit beiden Armen. Ich fing an, die Knöpfe ihres weißen Oberteils aufzumachen und darunter kam ihr weißer BH zum Vorschein, der ihre vollen Brüste verdeckte. Ich schob ihr Oberteil beseite, um ihre linke Schulter zu küssen, küsste ihren Oberarm, spürte ihre Lippen auf meinem Nacken und Hitze strömte durch meine Knochen. Ich kehrte wieder zu ihrer Schulter zurück, entfernte den Träger ihres BHs und küsste sie noch einmal, dann wanderte ich mit meiner Zunge an den Ansatz ihrer linken Brust und roch ihr Parfum zwischen ihren Brüsten. Ich zog ihr das Oberteil aus und warf es aufs Bett. Ich umarmte sie und küsste ihren Nacken noch einmal und versuchte, ihren BH zu öffnen, doch ich scheiterte. Sie lachte, machte ihn auf, warf ihn auf den Boden und begann, die Knöpfe meines Hemds zu öffnen, während ich ihre birnenförmigen Brüste und ihre steifen Brustwarzen küsste. Sie zog es mir aus und es fiel auf den Boden. Sie zog ihre Schuhe aus und ich meine und ich warf sie auf die Seite und bückte mich, um mir schnell meine Socken auszuziehen, und da war mein Mund auf einmal in der Nähe ihres Nabels und ich küsste ihn. Das kitzelte sie und sie lachte und bedeckte ihn mit ihren Händen. Wir schälten uns gegenseitig Stück für Stück aus unserer Kleidung, bis sie nur mehr ihre schwarze Unterhose anhatte, die ich nach unten schob, bis sie sie auf beiden Seiten nahm und zu ihren Füßen hinunterstreifte. Ihre Scham war rasiert. Ich hingegen hatte noch meine weiße Unterhose an, also zog ich sie aus und hatte eine Erektion. Es blieb nur mehr die goldene Kette mit ihrem Namen, die sie um ihren Hals trug. Sie legte sich quer über das Bett. Ich beugte mich nach unten, küsste ihre Knie und kletterte mit meinen Lippen an ihrem linken Schenkel bis zu ihrer Hüfte, ihrem Bauch und dann noch einmal ihrem Nabel empor, um sie zu kitzeln, und es kitzelte sie und sie lachte und legte ihre Hand auf meinen Kopf, um meine Haare zu streicheln. Ich legte mich auf sie. Ich nahme ihre linke Brustwarze zwischen meine Lippen, saugte daran und umkreiste sie ein paar Mal mit meiner Zunge, dann wechselte ich zur rechten Brustwarze und wiederholte das Kreisen meiner Zunge. Sie stöhnte und wand sich in Wellenbewegungen unter mir. Ich wanderte zu ihrem Nacken hinauf und dann wieder zu ihrem Mund. Diesmal begann sie, mich zu küssen. Ich biss sie zärtlich auf ihre Unterlippe und mein Mund erkundete den ihren. Dann wanderte ich mit meinem Mund zu ihren Brüsten und Brustwarzen, danach zu ihrem Nabel und küsste sie darunter. Sie hatte ihre Schenkel bereits etwas gespreizt. Ich umfing sie mit meinen

٩٠٦ WSR: 78-80.

Armen, drückte flüchtige Küsse auf ihre weichen Innenseiten und ihr Stöhnen wurde stärker. Ich küsste sie zwischen die Schenkel. Ihr Geschmack war wie der Geschmack der See. Ich pflügte sie weiter mit meiner Zunge und sie wand sich unter mir, bis sie zuckte und stöhnte und schließlich mit einem unterdrückten Schrei überfloss. Danach war alles für eine Minute still, während mein Kopf auf ihre Schenkel gestützt blieb. Sie umarmte mich und ich küsste sie, bevor sie meinen Rücken mit ihren Beinen umklammerte. Ich drang in sie ein und blickte dabei in ihre großen Augen. Mein Körper drang in einem immer schnelleren Rhythmus solange in sie ein, bis ich spürte, dass ich überfließen würde, also zog ich mich zurück und ergoss mich außerhalb von ihr, wieherte dabei wie ein wilder Hengst und warf mich erschöpft neben sie. Danach breitete sich eine süße Stille zwischen uns aus und wir sprachen nicht über das, was passiert war, als wäre es ganz gewöhnlich.

I approached her and kissed her with more confidence this time. She put her arms around me. I started to unbutton her white shirt and saw her white bra hiding her full breasts. I moved the shirt away to kiss her left shoulder and then kissed her upper arm. She started kissing my neck and I felt fire in my bones.

I went back to her shoulder and moved her bra strap aside to kiss her shoulder again. Then I moved down to the slopes of her left breast. I could smell her perfume again. I removed her shirt and tossed it on the bed. I took her in my arms, kissed her neck again and fumbled with her bra. She laughed and undid it herself and tossed it on the floor. She started to unbutton my shirt as I kissed her pearshaped breasts and erect nipples. She took off my shirt and let it fall to the floor. She took off her shoes and kicked them aside. I did the same and bent down to quickly remove my socks. I found my mouth right in front of her navel, so I kissed it, and found that she was ticklish. We peeled each other piece by piece until all she wore were her black panties. These she grasped with both hands and lowered to her feet. Her pubic hair was shaved. I took off my white underpants. I was very hard. Naked now except for the gold chain around her neck with her name engraved on it, she lay on the bed sideways.

I knelt and started kissing her knees and then made my way up her left thigh with my lips all the way to her hip, her tummy, and her navel again to tickle her. She giggled and put her fingers through my hair. I climbed on top of her and took her left nipple between my lips. My tongue circled around it a few times before moving to the right. She was sighing and moving under me like a wave. My tongue climbed to her neck and mouth. She kissed me, open-mouthed. I bit her lower lip and my tongue wandered inside her mouth. I went down again to her breasts and nipples and then her navel and kissed her right below it. She had parted her thighs a bit. I surrounded them with my arms and gently kissed her soft inner thighs. Her sighs intensified. I kissed in between. She tasted like the sea. I kept plowing her with my tongue and she kept rising in waves until her body overflowed.

Everything quieted down afterward for a minute and my head rested on her thigh. She pulled me up by the hand and I was on top again. She hugged and kissed me and then clasped her legs around me.

I entered her looking deep into her large eyes. I kept reentering her body in a rising tempo until I was about to flood. A sweet silence reigned afterward.⁹⁰⁷

Die Darstellung des Geschlechtsverkehrs zwischen Ġawād und Rīm gestaltet sich, wie vom amerikanischen Verleger bemängelt, tatsächlich sehr explizit und detailliert. Sinan Antoon schildert unterschiedliche Phasen und Sexualpraktiken, die vom Vorspiel über den Cunnilingus bis zur vaginalen Penetration reichen.

Der Vergleich der arabischen und englischen Passage zeigt wiederum deutlich, dass der Text im Zuge der Übersetzung gleichzeitig überarbeitet und gekürzt wurde. Zunächst verändern sich die Satzstrukturen: Längere arabische Sätze werden im Englischen des Öfteren in mehrere kürzere Sätze unterteilt. Außerdem fehlen in der englischen Version einige Satzteile völlig. Der Zusatz *lākinnanī faśiltu* „aber ich scheiterte“ bleibt im Englischen unübersetzt. Ebenso gekürzt wurden *wa-ġatṭat-hā bi-yadīhā* „und sie bedeckte ihn [den Bauchnabel] mit ihrer Hand“, *'ammā 'anā fa-kuntu mā 'azālu* „ich dagegen hatte immer noch“, *fa-tatadağdağat* (sic!) „und es kitzelte sie“, *wa-karrartu dawarāna lisānī* „und ich umkreiste [die Brustwarze] noch einmal mit meiner Zunge“, *min ḡadīdin* „von Neuem“, *bi-raġġātin wa-'āhātini ntahat bi-ṣarḥatin maktūmatin* „mit Zucken und Stöhnen, das in einem unterdrückten Schrei gipfelte“, *fa-nsaḥabtu wa-'amṭartu hāriğahu wa-'anā 'aṣhalu ka-hiṣānin barriyyin 'usqīṭunī munhakan bi-ğānibihā* „und ich zog mich zurück und ergoss mich außerhalb von ihm [ihrem Körper], wieherte dabei wie ein wilder Hengst und warf mich erschöpft neben sie“ sowie *wa-lam naqul šay'an 'ammā haḍata ka'annahu šay'un 'ādiyyun* „und wir sagten nichts über das, was gerade passiert war, als wäre es ganz gewöhnlich“.

Ergänzt wurde dafür im englischen Text der Zusatz *open-mouthed* (Zeile 19).

Die Kürzungen bewirken, dass sich die beiden Szenen anders lesen. Im arabischen Text verleiht die Metapher des „wilden Hengstes“ sowie der Zusatz „und wir sagten nichts über das, was gerade passiert war, als wäre es ganz gewöhnlich“ dem Ende der Szene einen poetischeren Anstrich. Darüber hinaus tragen Beschreibungen, die den Ablauf des Sexualaktes ausschmücken bzw. verlangsamen (wie z.B. „aber ich scheiterte“, „und sie bedeckte ihn [den Bauchnabel] mit ihrer Hand“, „und ich umkreiste [die Brustwarze] noch einmal mit meiner Zunge“, oder „mit Zucken und Stöhnen, das in einem unterdrückten Schrei gipfelte“) dazu bei, dass Geschehen verspielter und intimer wirken zu lassen. Die englische Version liest sich dagegen anatomischer, mechanischer und somit auch etwas pornografischer.

⁹⁰⁷ CW: 51-53.

Abgesehen von der Frage der Übersetzung stellt eine derartig unverblümte Beschreibung von Sexualität in der modernen arabischen Literatur keine Selbstverständlichkeit dar. Wie Hilary Kilpatrick in der Einleitung zum Sammelband *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature* argumentiert, handelte es sich dabei bis in die 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts um eine Seltenheit.⁹⁰⁸

Mit der Jahrtausendwende zeichnete sich allerdings ein Paradigmenwechsel ab: Dounia Abourachid Badini betont in einem Beitrag aus dem Jahr 2014, dass seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts die Themen Körperlichkeit und Sexualität ins Zentrum der arabischen literarischen Produktion rückten. Damit geht auch eine neue Art der literarischen Darstellung von Sexualitäten einher: Anstatt sich mit Anspielungen und Metaphern zu begnügen, werden die Dingen nun klar und deutlich beim Namen genannt.⁹⁰⁹

Trotzdem gilt Sexualität, wie Hanan Jasim Khammas in einem Artikel aus dem Jahr 2018 betont, nach wie vor als Tabu-Thema in der irakischen Literatur.⁹¹⁰ Insofern nutzen moderne irakische Autor*innen wie Sinan Antoon das Schreiben über Sexualität unter anderem dazu, ihre ideologische Position als moderne, progressive Intellektuelle hervorzuheben.⁹¹¹

Sinan Antoon reiht sich damit in eine Gruppe von modernen arabischen Autor*innen ein, die in der literarischen Darstellung von Sexualität neue Wege beschreiten und damit gleichzeitig literarische Innovationen vollziehen.⁹¹² Darüber hinaus stellt das offene Schreiben über Sexualitäten aller Art in der modernen arabischen Literatur nach wie vor einen gesellschaftspolitischen Akt dar, der sich gegen rigide und konservative Vorstellungen von Sexualitäten, Geschlechtern und Geschlechterrollen richtet.⁹¹³

Die Analyse dieser Passagen erweckt den Eindruck, dass Antoon gerade in Bezug auf das Thema Sexualitäten die irakische Gesellschaft in der Selbstübersetzung in kein negatives Licht rücken und die Bildung oder Verstärkung von Stereotypen vermeiden möchte. Dies zeigt sich

⁹⁰⁸ Vgl. Kilpatrick (1995): 11 und Abourachid Badini (2014): 243.

⁹⁰⁹ Vgl. Abourachid Badini (2014): 243. Als Beispiele für diesen neuen, offenen Umgang mit Körperlichkeit und Sexualität nennt Abourachid Badini unter anderem folgende Romane: *Banāt ar-Riyād* (Die Mädchen von Riyad, 2005) von Raja al-Sanea, *Hubb fī s-Sa‘ūdiyya* (Liebe in Saudi-Arabien, 2007) von Ibrāhīm Bādī, *Rā‘iħat al-qirfa* (Der Geruch von Zimt, 2008) von Samar Yazbak, *Ismūhu al-ġarām* (Es heißt Leidenschaft, 2009) von ‘Alawiyya Subh, *Ābir sarīr* (Bettpassagier, 1993), *Fawqā al-hawāss* (Chaos der Sinne, 1997) und *Dākirat al-ġasad* (Gedächtnis des Körpers, 2006) von Aħlām Mustaqānim, *al-Wala‘* (Leidenschaft, 1995) und *at-Tašahħī* (Begierde, 2007) von ‘Āliya Mamdūħ sowie *Harā‘iħ li-ħawwat al-layl* (Karten der nächtlichen Begierde, 2007) von Bašir Muftī.

⁹¹⁰ Vgl. Khammas (2018): Position 1.

⁹¹¹ Vgl. Khammas (2018): Position 2. Vgl. auch Jabra (1971).

⁹¹² Vgl. Kilpatrick (1995): 15.

⁹¹³ Vgl. Kilpatrick (1995): 15.

etwa an seiner Übersetzung der Episode rund um die homophoben Beleidigungen oder der Selbstzensur von Handlungen, die als homoerotisch eingestuft werden könnten.

In einer Passage mildert Antoon auch sein Urteil über die konservative irakische Sexualmoral. Die Szene handelt davon, dass Ǧawād und seine Partnerin Ǧaydā‘ beim Geschlechtsverkehr die vaginale Penetration vermeiden, denn Ǧaydā‘ muss die Unversehrtheit ihres Hymens für eine spätere Eheschließung bewahren.⁹¹⁴ Im arabischen Text richtet die Stimme von Ǧawād hier eine deutliche Kritik an die Gesellschaft des Ausgangstextes: „*Kāna mina l-manṭiqiyi ‘an tuhāfīza ‘alā ra’smālihā r-ramziyyi fī muḡtama ‘in mutahallifin miṭla muḡtama ‘inā*“ (Es war logisch, dass sie in einer zurückgebliebenen⁹¹⁵ Gesellschaft wie der unseren ihr symbolisches Kapital bewahrte).⁹¹⁶ In der englischen Version heißt es dagegen nur: “It was reasonable for her to preserve her capital in a society like ours.”⁹¹⁷

7.9 Diverse erklärende Ergänzungen im englischen Text

Wie im Falle von Leila Abouzeids *Ruğū‘* und *Return* enthält auch *The Corpse Washer* im Vergleich zu *Waḥdahā šaġarat ar-rummān* immer wieder Ergänzungen, die teils dazu dienen, dem englischsprachigen Zielpublikum ethnografische Informationen zu bieten, teils die Handlung konkretisieren.

Zur ersten Kategorie zählt etwa eine Passage, in der ‘Abd al-Karīm Qāsim vorkommt. Im englischen Text wird kurz erklärt, um wen es sich dabei handelt: “There were other banners as well, many red flags, and posters of Abdilkarim Qasim, who was the first prime minister after the pro-British monarchy was toppled in 1958.”⁹¹⁸ Im Arabischen wird auf diesen Zusatz verzichtet.⁹¹⁹ Auch das irakische Nationalgericht *Masgouf* wird in *The Corpse Washer* in einer Fußnote beschrieben.⁹²⁰

Auf ähnliche Weise wird im englischen Text die Lage eines Grenzübergangs näher erläutert:

عند وصولنا إلى طريقيل كان هناك طابور طويل من السيارات الواقفة وقد خرج الكثير من ركابها
ووقفوا أو ترقصوا بالقرب منها. أخذت قافتتا مكانها فيه.⁹²¹

⁹¹⁴ WSR: 214 und CW: 151.

⁹¹⁵ Meine Hervorhebung.

⁹¹⁶ WSR: 214.

⁹¹⁷ CW: 151.

⁹¹⁸ CW: 92.

⁹¹⁹ WSR: 131.

⁹²⁰ CW: 95.

⁹²¹ WSR: 249.

Als wir in Traybil ankamen, stand dort eine lange Schlange von Autos. Viele ihrer Passagiere waren bereits ausgestiegen und standen oder hockten in der Nähe. Unsere Karawane nahm ihren Platz darin ein.

When we arrived at the Traybeel Center on the Iraqi side of the border,⁹²² we joined a long line of parked cars. Many passengers had gotten out and sat or squatted nearby.⁹²³

Zur zweiten Kategorie gehört eine Stelle, wo von Rīms überraschender Abreise die Rede ist. Im arabischen Text heißt es *hattā ba'da rahīli Rīma l-mufāġī'i* (sogar nach Rīms überraschender Abreise), im englischen dagegen “even after Reems sudden departure to Jordan”.⁹²⁴

Auch in Bezug auf die Niederschlagung eines Aufstands gegen Saddam Hussein fällt die englische Beschreibung etwas präziser aus: “They started to call those who rose up hooligans, and then the Republican Guards units came and slaughtered thousands.”⁹²⁵ Im Gegensatz dazu wird in der arabischen Version die Anzahl der Opfer nicht quantifiziert.⁹²⁶

Im Zusammenhang mit Stereotypen zu unterschiedlichen konfessionellen Gruppen im Irak macht der englische Text klar, dass es sich bei “them” um Sunniten handelt. Im Arabischen müssen die Leser*innen dies aus dem Kontext erschließen.

فِي الْمَسَاءِ أَخْبَرْتُ أُمِّي وَأُمَّ غَيْدَاءَ بِقُصْتِهِ لِعَلَّهُمَا تَغْيِيرٌ آرَاءَهُمَا وَأَحْكَامَهُمَا الْمُسْبَقَةُ عَنِ الْ«هُمَّهُ» لَكِنْ
دون جدوی.⁹²⁷

Am Abend berichtete ich meiner Mutter und Umm Ġaydā' von seiner Geschichte, da sie vielleicht ihrer Meinungen und Vorurteile über „sie“ ändern würde, doch ohne Erfolg.

In the evening I told his story to Um Ghayda' and my mother in the hopes of changing their opinions and judgments about “them,” the Sunnis. It was useless.⁹²⁸

Diese und weitere Ergänzungen machen deutlich, dass sich Antoon im Zuge seiner Selbstübersetzung darum bemüht hat, den Text für das Zielpublikum zugänglich und leicht verständlich zu gestalten.

⁹²² Meine Hervorhebung.

⁹²³ CW: 179.

⁹²⁴ Meine Hervorhebung; WSR: 105 und CW: 72.

⁹²⁵ CW: 118.

⁹²⁶ WSR: 165.

⁹²⁷ WSR: 206.

⁹²⁸ CW: 146.

7.10 Die Funktion von Dialekt in *Waḥdahā šağarat ar-rummān*

Innerhalb des kulturellen Feldes der arabischen Literatur wird der Umgang mit den gesprochenen Varietäten des Arabischen kontrovers diskutiert. Dabei kann literarische Produktion im Dialekt auf eine lange Tradition zurückblicken. Das Genre des *Zaḡal*, eine Form der dialektalen mündlichen Dichtung, ist z.B. ab dem 12. Jahrhundert dokumentiert. Darüber hinaus existierte eine Fülle an Erzählungen, die oft in Puppen- oder Schattentheatern aufgeführt wurden.⁹²⁹ Allerdings wurden dialektale Literaturformen bis ins 19. Jahrhundert selten schriftlich festgehalten.⁹³⁰ Im Zuge der literarischen Innovationen des 19. Jahrhunderts und dem Aufkommen des modernen Romans und Theaters begannen viele Autor*innen, die Dialekte zu verschriftlichen. Dabei etablierte sich in Bezug auf Romane und Kurzgeschichten die Praxis, den Erzähltext auf Schriftarabisch und die Dialoge aufgrund von Realismus und Authentizität im Dialekt zu verfassen.⁹³¹

Auch wenn Dialektliteratur in allen arabischen Ländern vorkommt, hat sich diese Tradition vermutlich in Ägypten am stärksten entwickelt; zumindest ist sie dort am besten dokumentiert.⁹³² Wie Manfred Woidich argumentiert, hat der ägyptisch-arabische Dialekt mittlerweile den Status eines Ausbaudialektes erreicht und wird nicht nur für die Wiedergabe der direkten Rede, sondern auch für den Erzähltext von Romanen und für Sachprosa verwendet. Diesen Gebrauch der *‘āmmiyya* empfinden ihm zufolge mittlerweile zumindest Teile der ägyptischen Bevölkerung als angemessen.⁹³³ Dies bestätigt auch eine von Kindt und Kebede durchgeführte quantitative Studie, welche davon ausgeht, dass rund zwei Drittel der Bevölkerung in Kairo die Verwendung von *‘āmmiyya* als Schriftsprache akzeptieren.⁹³⁴ Auch Jacob Høigilt und Gunvor Mejell weisen darauf hin, dass die Zahl von ägyptisch-arabischen literarischen Publikationen in den letzten Jahren deutlich gestiegen ist.⁹³⁵

Abgesehen von Kairo haben Kindt und Kebede die Situation in Rabat untersucht und beobachtet, dass auch die marokkanische *dāriḡa* regelmäßig als Schriftsprache verwendet wird; allerdings beschränkt sich ihr Gebrauch auf soziale Medien und persönliche Notizen. Ebenso fällt die Akzeptanz für *dāriḡa* als Schriftsprache in Rabat deutlich niedriger aus: Lediglich ein Drittel der Befragten empfinden dies als adäquat.⁹³⁶

⁹²⁹ Vgl. Cachia (1967): 12 oder Woidich (2010): 66.

⁹³⁰ Vgl. Cachia (1967): 13-14.

⁹³¹ Vgl. Cachia (1967): 14-17, sowie Woidich (2010): 68.

⁹³² Vgl. Woidich (2010): 67.

⁹³³ Vgl. Woidich (2010): 88.

⁹³⁴ Vgl. Kindt & Kebede (2017): 37.

⁹³⁵ Vgl. Høigilt & Mejell (2017): 3.

⁹³⁶ Vgl. Kindt & Kebede (2017): 37.

Diese Forschungen dokumentieren, dass in Bezug auf die Verwendung der arabischen Dialekte als Schrift- und Literatursprache deutliche regionale Unterschiede bestehen und dass diese Praxis nach wie vor nicht unumstritten ist.

Sowohl Leila Abouzeid als auch Sinan Antoon haben die hier besprochenen Werke *Ruğū` ilā t-tufūla* und *Wahdahā šağarat ar-rummān* großteils auf Schriftarabisch verfasst. In beiden Texten kommen allerdings in unterschiedlichem Ausmaß dialektale Elemente vor; und zwar spielen sie bei Antoon eine weit größere Rolle als bei Abouzeid. Insofern gehe ich in diesem Abschnitt kurz auf die Funktion des Dialekts in *Wahdahā šağarat ar-rummān* ein und bespreche, wie Antoon bei der Selbstübersetzung damit umgegangen ist.

Zunächst eine kurze Quantifizierung: Die dialektalen Passagen machen rund 4600 Wörter, d.h. zehn Prozent des Romans aus. Beim Dialekt selbst handelt es sich um eine Variante der irakischen gilit-Dialekte, wie anhand der Realisierung von q als g und der Affrizierung von k zu erkennen ist.

Im Großen und Ganzen bedient sich Antoon beim Fließtext der Schriftsprache und verfasst die direkten Reden im Dialekt. Allerdings trifft die grobe Unterteilung in Fließtext = Schriftsprache und direkte Rede = Dialekt nicht vollständig zu. Zum einen kommen im Fließtext auch dialektale Ausdrücke vor, die z.B. Speisen, Kleidungsstücke oder Hausrat beschreiben. Dazu zählen etwa Begriffe wie *ṣufurṭās*⁹³⁷ (صرف طاس), eine Vorrichtung zum Transport von Essen, die aus mehreren Schüsseln, die übereinander gestapelt und zusammengespannt werden, besteht), oder *fānīla*⁹³⁸ (فانيلا), T-Shirt, Leiberl), oder *masgūf*⁹³⁹ (مسگوف), ein traditionelles mesopotamisches Fischgericht).

Zum anderen kommt Schriftarabisch auch in direkten Reden vor. Auffällig ist etwa, dass innere Monologe – die eine Sonderform der direkten Rede darstellen – immer auf Schriftarabisch gehalten werden.⁹⁴⁰ Auch ein imaginäres Zwiegespräch zwischen der Hauptfigur Ğawād und dem Tod findet auf Schriftarabisch statt.⁹⁴¹ Direkte Reden in Traumszenen verfasst Antoon ebenfalls auf Schriftarabisch.⁹⁴² Aber auch hier finden sich Ausnahmen: In einer Albtraumszene, in der Ğawād vom irakischen Geheimdienst verhört wird, adressiert ihn einer der Schergen im Dialekt.⁹⁴³ Seine respektlose Sprache und die Beleidigungen und

⁹³⁷ WSR: 12.

⁹³⁸ WSR: 13.

⁹³⁹ WSR: 134.

⁹⁴⁰ Innere Monologe auf Schriftarabisch finden sich etwa auf folgenden Seiten: WSR: 10-11, 15, 19, 169, 176, 237 oder 243-244.

⁹⁴¹ Vgl. WSR: 9.

⁹⁴² Vgl. WSR 167-168, 194, 226 oder 232.

⁹⁴³ WSR: 190-191.

Beschimpfungen, die er an Ġawād richtet, würden auf Schriftarabisch keinen authentischen Eindruck machen und nicht dieselbe Wirkung erzielen.

Auch Binnengeschichten in Form von direkten Reden werden sowohl auf Schriftarabisch, als auch im Dialekt erzählt. Der Wohltäter al-Farṭūsī erzählt von seinen Erfahrungen im Zweiten Golfkrieg auf Schriftarabisch⁹⁴⁴, während ein Taxifahrer im Dialekt von einem Angriff auf sein Auto berichtet, bei dem ein Fahrgast umkommt.⁹⁴⁵ Ebenso berichtet ein Vater von der Entführung seines Sohnes im Dialekt.⁹⁴⁶ In diesem Fall verweisen die unterschiedlichen sprachlichen Register auf unterschiedliche gesellschaftliche Zugehörigkeiten. Während der Taxifahrer und der Vater des entführten Sohnes durch ihre Sprechweise als einfache Leute charakterisiert werden, bedient sich al-Farṭūsī eines gehobenen schriftsprachlichen Registers, das nicht nur auf seinen Bildungsgrad, sondern auch auf seine Gläubigkeit und seine Zugehörigkeit zur schriftsprachlich dominierten religiösen Sphäre hinweist.

Aus diesen Beispielen geht hervor, dass innerhalb des Romantexts nicht allein der Kontext das sprachliche Register vorgibt. Vielmehr erfüllen Schriftarabisch und Dialekt innerhalb des gleichen Kontexts oft unterschiedliche Funktionen und vermitteln andere Eindrücke. In diesem Zusammenhang sei noch einmal die in Kapitel 3 erwähnte Diskussion rund um die Aufteilung zwischen Schriftarabisch und Dialekt erwähnt: Während Ferguson eine kontextuelle Trennung vorschlägt, vertritt Albirini eine funktionale Aufteilung. Die Analyse des hier diskutierten Romantexts von Sinan Antoon suggeriert eine pragmatische Kombination der beiden Faktoren: Nicht nur der Kontext (d.h. Fließtext, direkte Reden, innere Monologe, Traumszenen, Binnengeschichten etc.), sondern auch die Funktion entscheidet, ob eine Äußerung auf Schriftsprache oder Dialekt erfolgt. Sinan Antoon bleibt als Autor dabei weitgehend den schriftsprachlichen Konventionen der arabischen Literatur verpflichtet, bemüht sich aber gleichzeitig um eine realistische Darstellung. Aussagen, die in der Schriftsprache gespreizt, outriert oder nicht authentisch wirken würden, formuliert er daher im Dialekt.

In der englischen Selbstübersetzung verschwindet die Diglossie vollständig. Dies ist einerseits sehr nachvollziehbar: Schließlich unterscheidet sich die linguistische Realität in den englischsprachigen Ländern von jener der arabischen Welt. Es wäre wohl kaum zielführend, arabische Dialekte durch englische Dialekte oder Soziolatekte zu ersetzen, die mit einem ganz anderen regionalen oder sozialen Kontext verbunden sind. Andererseits steht außer Frage, dass

⁹⁴⁴ WSR: 163-166.

⁹⁴⁵ WSR: 204-206.

⁹⁴⁶ WSR: 233.

den Leser*innen des englischen Texts damit einige Einblicke in die sprachliche Situation der arabischen Welt und der irakischen Gesellschaft im Besonderen entgehen.

7.11 Conclusio: Literatur als Gegennarrativ und Quelle von Empathie

Die Analysen der *close readings* zeigen, dass Antoon den Text im Zuge der Selbstübersetzung noch einmal überarbeitet und insgesamt eine eher zielsprachliche Übersetzungsstrategie verfolgt hat. Aus den oben diskutierten Beispielen geht hervor, dass er Änderungen am Text mit Blick auf die Zielkultur vornimmt, zum Teil – etwas rund um das Thema Sexualitäten – ihre Diskurse und Konventionen berücksichtigt und den Text somit näher an sie heranträgt.

Ebenso fällt auf, dass durch die Selbstübersetzung ein merkbar gestraffter Text entstanden ist. Die immer wieder auftretenden Kürzungen umfassen zum Teil einzelne Wörter oder Sätze, zum Teil auch halbe oder ganze Seiten. Um diesen Eindruck besser bewerten zu können, habe ich alle arabischen Textpassagen, welche unübersetzt bleiben, quantifiziert. Insgesamt umfasst der Romantext von *Wahdahā šaġarat ar-rummān* 47 949 Wörter. Nach Abzug der Stellen, die unübersetzt bleiben, beläuft sich der arabische Text nur mehr auf 43 367 Wörter; dies ergibt also eine Differenz von 4 582 Wörtern. Somit blieben rund zehn Prozent des arabischen Textes unübersetzt.

Dennoch bewahren beide Texte in Bezug auf ihre Repräsentation der jüngeren irakischen Geschichte viele Gemeinsamkeiten. Beide Texte erfüllen das vom palästinensischen Dichter Mahmūd Darwīš in einem Leitartikel für die Zeitung al-Karmel erwähnte Potential von Literatur, ein Gegennarrativ zur offiziellen, von den Mächtigen kontrollierten Geschichtsschreibung zu formulieren, und die Stimme der Schwachen, Unterdrückten hörbar zu machen.⁹⁴⁷ Sinan Antoon beschreibt in *Wahdahā šaġarat rummān* bzw. *The Corpse Washer* eine Perspektive auf die jüngere irakische Geschichte, die deutliche Kritik am amerikanischen Vorgehen im Irak übt. Durch die Selbstübersetzung und Veröffentlichung des Romans im Englischen macht er diese Perspektive auch einem englischsprachigen Zielpublikum zugänglich und zieht damit patriotisch oder nationalistisch gefärbte US-amerikanische Narrative zum Irakkrieg in Zweifel.⁹⁴⁸ Im Gegensatz zu arabischen Autor*innen wie Amīn ar-Rīḥānī und Ḥalīl Ġibrān, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf Englisch schrieben, zensiert sich Sinan Antoon auch in der englischen Version nicht und hält mit seiner Kritik an den USA nicht hinter dem Berg.⁹⁴⁹ Er schöpft somit das Potential der Selbstübersetzung aus, um im

⁹⁴⁷ Mahmoud Darwish, „Kalimat al-‘adad“, al-Karmel 50 (1997), zitiert nach Abu Eid (2016): 99.

⁹⁴⁸ Für eine Diskussion der unterschiedlichen Diskurse und Narrative zum Irakkrieg in den USA vgl. Deer (2017).

⁹⁴⁹ Vgl. Waïl S. Hassan (2011): 41.

Diskurs rund um das militärische Eingreifen der USA im Irak zu intervenieren und auf das Leid der irakischen Zivilbevölkerung aufmerksam zu machen.

Die in den Romantexten formulierte Kritik richtet sich allerdings nicht nur gegen die Politik des Westens und insbesondere der USA, sondern auch an den irakischen politischen Apparat sowohl vor als auch nach 2003. Die Texte leisten in diesem Zusammenhang auch – wie die von Etkind analysierten postsowjetischen Romane – Gedenk- und Trauerarbeit.⁹⁵⁰ Dies wird z.B. daran deutlich, dass Bagdad und der ganze Irak als Grab beschrieben werden.⁹⁵¹

Wie Nadia Atia betont, behandeln *Waḥdahā šağarat rummān* und *The Corpse Washer* auch die Thematik des Gedenkens im öffentlichen Raum, indem z.B. Denkmäler für die zahlreichen, im Ersten Golfkrieg gefallenen Soldaten erwähnt oder die Umbenennung von Plätzen und die Entfernung und Zerstörung von Statuen im öffentlichen Raum beschrieben werden.⁹⁵² Die Texte verweisen auch darauf, dass sich der Irak in einem Zustand beständiger Trauer befindet.⁹⁵³ Nicht zuletzt hält Ġawād die Namen aller Toten, die zu ihm ins Waschhaus gebracht werden, in einem Notizbuch fest.⁹⁵⁴ Atia vergleicht dies mit Kriegerdenkmälern, auf denen gefallene Soldaten namentlich festgehalten werden.⁹⁵⁵ Derartige Aspekte des Trauerns und Gedenkens finden sich auch im Roman *Fihris*, in dem Antoon Menschen und Dinge aus dem Irak zur Sprache kommen lässt, die durch die politischen Umwälzungen Schaden nehmen oder zu Tode kommen. Abgesehen davon schwingt auch die Perspektive des Exilautors mit, der um die verlorene Heimat und die verlorene oder fehlende Solidarität innerhalb der irakischen Bevölkerung trauert.

Neben dem Fokus auf eine von Gewalt, Konflikten, traumatischen Erlebnissen und Trauer geprägte Gesellschaft bringen die Texte Antoons aber auch den Willen, trotz allem Schönheit und Ästhetik wahrzunehmen und zu würdigen, zum Ausdruck.⁹⁵⁶ Somit werfen sie auch die Frage nach der Rolle von Kreativität, Kunst und Kultur in einer von Gewalt geprägten Umgebung auf und stellen das Potential der Traumaverarbeitung durch kreatives Schaffen zur Diskussion.⁹⁵⁷ Wie auch Elimelekh argumentiert, fungiert die im Roman themisierte Schönheit von Natur und Kunst als Antithese zu Zerstörung, Brutalität und Angst.⁹⁵⁸

⁹⁵⁰ Vgl. Etkind (2013): 242-245.

⁹⁵¹ Vgl. Atia (2019): 1076 sowie WSR: 244 und CW: 175.

⁹⁵² Vgl. Atia (2019): 1077-1078. WSR: 244 und CW: 175.

⁹⁵³ Vgl. Atia (2019): 1078.

⁹⁵⁴ WSR: 181-182 und CW: 130.

⁹⁵⁵ Vgl. Atia (2019): 1078-1079.

⁹⁵⁶ Vgl. Elimelekh (2017).

⁹⁵⁷ Vgl. hierfür auch Yebra (2018): 4.

⁹⁵⁸ Vgl. Elimelekh (2017): 253.

Dieser Aspekt wird nicht zuletzt durch das Bild des titelgebenden Granatapfelbaumes verkörpert. Antoon nimmt damit Bezug auf eine lange kulturgeschichtliche Tradition, denn der Granatapfelbaum bzw. seine Frucht spielte nicht nur in der sumerischen Zivilisation, der Antike oder dem europäischen Mittelalter eine Rolle, sondern findet auch in Bibel und Koran Erwähnung.⁹⁵⁹ Antoon verweist darauf etwa am Beginn der arabischen Ausgabe mit einem Koranzitat und einem *hadīt*, in denen die Granatäpfelbäume des Paradieses erwähnt werden.⁹⁶⁰ Der Granatapfelbaum symbolisiert in der islamischen Tradition das Leben nach dem Tod. Des Weiteren ist es, wie auch in den Romantexten beschrieben, ein schiitischer Brauch, Zweige von Granatapfelbäumen neben den Leichnam zu legen, um die Toten zu beschützen.⁹⁶¹ Darüber hinaus repräsentiert der Granatapfel aber auch Fruchtbarkeit und Sexualität.⁹⁶² Dieser Aspekt kommt in einer Szene zum Ausdruck, in der Rīm, die Geliebte von Ġawād, in einem Garten voller blühender Granatapfelbäume steht. Ebenso sieht Ġawād Rīm in einer Traumszene vor sich, in der zwei Granatäpfel ihre Brüste ersetzt haben.⁹⁶³ Damit verweist Antoon auf klassisch-arabische Liebesgedichte, in denen Brüste oft mit Granatäpfeln verglichen werden.⁹⁶⁴ Wie auch Milich argumentiert, zeichnen sich Antoons Texte durch eine humanistische Orientierung aus.⁹⁶⁵ Seine Texte schildern Individuen, die in einem grausamen und unberechenbaren Umfeld nach Schönheit und Glück streben und darum kämpfen, ihre psychische Gesundheit zu bewahren. Gleichzeitig betonen sie den Wert jedes einzelnen Menschenlebens und ermöglichen es den Leser*innen, sich empathisch auf die humanitäre Tragödie im Irak einzulassen. Damit kontrastieren sie mit der medialen Berichterstattung, in der Tote von Anschlägen und Kampfhandlungen auf anonyme Zahlen reduziert werden.⁹⁶⁶ Wie auch Atia betont, findet Sinan Antoon mit *Wahdahā šağarat ar-rummān* und vor allem *The Corpse Washer* einen Weg, die Distanz zwischen den irakischen Opfern und einem weitgehend desinteressierten oder unwissenden Publikum in den USA zu verringern.⁹⁶⁷

Wie Antoon selbst argumentiert, sollen seine Texte aber nicht dazu dienen, durch Trauer und Gedenken mit dem durch den Irakkrieg hervorgerufenem Leid abzuschließen. Vielmehr sollen

⁹⁵⁹ Vgl. Butzer und Jacob (2021): s.v. Granatapfel, sowie zur Symbolik des Granatapfels im Alten Orient generell Muthmann (1982): 13-35.

⁹⁶⁰ WSR: 5.

⁹⁶¹ Vgl. Elimelekh (2017): 253.

⁹⁶² Vgl. Muthmann (1982): 18

⁹⁶³ WSR: 172 und CW: 123. Vgl. auch Yebra (2018): 9-10.

⁹⁶⁴ Vgl. Walther (2004): 58.

⁹⁶⁵ Vgl. Milich (2011): 174.

⁹⁶⁶ Vgl. Yebra (2018): 7.

⁹⁶⁷ Vgl. Atia (2019): 1083.

sie den Finger auf die Wunde legen und verhindern, dass sich diese schließt bzw. in Vergessenheit gerät.⁹⁶⁸

⁹⁶⁸ Vgl. Deer (2017): 328.

8. Conclusio

8.1 Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur als spezifische kulturelle Praxis

Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass literarische Selbstübersetzungen aus dem Arabischen in europäische Sprachen eine spezifische kulturelle Praxis darstellen, die eng mit den historischen, politischen, religiösen, sozioökonomischen und linguistischen Kontexten des arabischen literarischen Feldes verbunden ist.

Der Blick auf die Geschichte von Übersetzungen in der arabischen Tradition macht deutlich, dass mehrere Epochen durch regen translatorischen Austausch zwischen Europa und der arabischen Welt gekennzeichnet waren, welcher zu literarischen Innovationen auf beiden Seiten geführt hat. Vor allem mit der Herausbildung der modernen arabischen Literatur und dem Aufkommen von Genres wie dem modernen arabischen Roman oder der modernen arabischen Kurzgeschichte intensivierte sich dieser literarische Austausch. Selbstübersetzung zwischen Arabisch und europäischen Sprachen steht also in der Tradition dieser literarischen Transferprozesse und Verflechtungen. Selbstübersetzer*innen zählen in diesem Zusammenhang zur Avantgarde, da sie mit zwei oder mehreren Sprachen arbeiten, die sich wechselseitig beeinflussen.

Die Kolonialisierung großer Teile der arabischen Welt – vor allem von Seiten Großbritanniens und Frankreichs – führte dazu, dass sich mit den kolonialen Bildungssystemen auch Englisch und Französisch in der arabischen Welt verbreiteten und sich besonders Französisch im Maghreb und in Teilen des Libanon fest verankerte. Französisch und Englisch blieben auch in der postkolonialen Phase in den arabischen Bildungssystemen präsent.

Die historischen Entwicklungen erklären also, weshalb Englisch und Französisch in den arabischen Ländern zumindest für Bildungseliten grundsätzlich als literarische Schaffenssprachen zur Verfügung stehen, oder – gerade im Fall der ersten Generation an postkolonialen maghrebinischen Autor*innen – das einzige mögliche Medium darstellen. Darüber hinaus existieren verschiedenste Faktoren, die potenziell zur Selbstübersetzung motivieren bzw. diese begünstigen.

Dazu zählen etwa die schwierigen sozioökonomischen Bedingungen, die Autor*innen auf dem arabischen Buchmarkt vorfinden und Veröffentlichungen in anderen Sprachen attraktiv erscheinen lassen. Dieser Umstand wird noch durch die periphere Position des Arabischen im Weltsystem des Übersetzens und die zentripetalen Kräfte von Englisch und Französisch verstärkt. Eine Übersetzung ins Französische und insbesondere ins Englische verhilft den

Autor*innen nicht nur zu mehr internationaler Beachtung, sondern vermag – wie im Fall von Leila Abouzeid – auch ihre Position innerhalb der arabischen Literatur zu stärken. Die Selbstübersetzung ins Englische oder Französische kann somit einen entscheidenden Schritt in der Karriere der jeweiligen Autor*innen bedeuten.

Darüber hinaus spielen staatliche und nichtstaatliche Formen von Zensur eine entscheidende Rolle und bewegen Autor*innen dazu, ursprünglich auf Arabisch verfasste Texte in andere Sprache zu übertragen, um sie auf diese Weise veröffentlichen zu können. Gerade bei regime- oder islamkritischen Werken kann Selbstübersetzung auch in der Absicht erfolgen, potenzielle Übersetzer*innen nicht der Gefahr von Übergriffen oder Repressionen auszusetzen.

Des Weiteren trägt die diglossische Situation der arabischen Welt dazu bei, dass Schriftarabisch von manchen Autor*innen als unnahbares, formelles Medium empfunden wird. Anderen Autor*innen bereiten die politischen oder religiösen Konnotationen bzw. Vereinnahmungen der arabischen Schriftsprache Unbehagen. Daher halten sie andere Sprachen unter Umständen für besser geeignet, um ihr literarisches Schaffen zum Ausdruck zu bringen.

Darüber hinaus existieren Motive, die nicht spezifisch mit dem Feld der arabischen Literatur zusammenhängen, wie etwa das Bedürfnis der Kontrolle über den Text, Selbstübersetzung als Strategie des *self-fashioning*, Selbstübersetzung als kreative Praxis und Selbstübersetzung als Weg, um zwei – mitunter spannungsgeladene – sprachliche Traditionen fortzuführen bzw. zu vereinbaren.

Insgesamt zeichnet sich die Praxis der literarischen Selbstübersetzung innerhalb der arabischen Welt durch eine große Diversität aus. Arabische Selbstübersetzer*innen können nach Grutman sowohl als endogen als auch als exogen kategorisiert werden, entziehen sich etwa im Fall von Leila Abouzeid aber auch diesen Zuschreibungen. Als Konstante erweist sich jedenfalls der Umstand, dass alle arabischen Selbstübersetzungen durch ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Ausgangs- und Zielsprache geprägt sind. Arabische Selbstübersetzer*innen arbeiten sowohl uni- als auch bidirektional und kollaborieren zum Teil auch mit Übersetzer*innen. In Bezug auf die Zielsprachen liegt in der im Rahmen dieser Arbeit besprochenen Auswahl Französisch an erster Stelle; dies spiegelt das Erbe des französischen Kolonialismus und insbesondere der kolonialen französischen Bildungs- und Sprachpolitik wider. Den zweiten Platz nimmt Englisch als ebenfalls postkoloniale und hyperzentrale Sprache ein.

8.2 *Return to Childhood* und *The Corpse Washer*: Selbstübersetzung als *Translation in Freedom*

Aus der Analyse der beiden Fallbeispiele *Ruğū‘ ilā t-tuṭūla* und *Waḥdahā šaġarat ar-rummān* geht hervor, dass grundsätzlich beide Autor*innen überwiegend zielsprachlich übersetzen und die Diskurse und Erwartungshaltungen der Zielkultur berücksichtigen. Wie in der Einleitung betont, schildern beide in ihren Texten unter anderem Konflikte zwischen der arabischen Welt und dem Westen.

Bei der Übersetzung der literarischen Repräsentationen dieser Konflikte wählen sie allerdings unterschiedliche Strategien. Während Leila Abouzeid mehrmals Passagen, die insbesondere vom US-amerikanischen Zielpublikum als angriffig oder polemisch empfunden werden könnten, ausspart und damit die ideologischen Positionierungen des Textes entscheidend verändert, nimmt Sinan Antoon in dieser Hinsicht kaum Anpassungen vor. Antoon nutzt vielmehr die Möglichkeit, in *The Corpse Washer* seine Perspektive auf den Dritten Golfkrieg und die Besetzung des Irak darzustellen, um damit im englischsprachigen Diskurs zu intervenieren und eine scharfe Kritik an der US-amerikanischen Irakpolitik zu formulieren.

Vom Umgang mit den politisch-ideologischen Komponenten abgesehen, haben sowohl Antoon als auch Abouzeid ihre Texte im Zuge der Selbstübersetzung noch einmal stark überarbeitet. Im Fall von *Ruğū‘ ilā t-tuṭūla* hat Abouzeid zahlreiche Kontextualisierungen, Konkretisierungen und Erklärungen ergänzt, die den Charakter des Werks stark verändern und den oftmals mimetischen, teils fragmentarischen arabischen Text zur narratologisch stärker verbundenen und vermittelten englischen Version glätten. Sinan Antoon dagegen hat bei *Waḥdahā šaġarat ar-rummān* substanzelle Kürzungen vorgenommen und mit *The Corpse Washer* eine deutlich gestraffte englische Version produziert. Darüber hinaus hat Antoon einige Anpassungen vorgenommen, die auf die Konventionen und Wertevorstellungen der Zielkultur Rücksicht nehmen. Dies betrifft vor allem die unterschiedliche Art und Weise, wie sexuelle Handlungen in der arabisch- und englischsprachigen Literatur beschrieben werden. Die Analyse der Dialektpassagen in *Waḥdahā šaġarat ar-rummān* zeigt, dass diese im arabischen Text spezifische Funktionen erfüllen und den Wechsel des sprachlichen Registers, den Bildungsgrad oder die ideologischen Haltungen einer Figur markieren. Diese Dimensionen gehen in der englischen Version verloren.

Insgesamt widerspricht dies in beiden Fällen der eigenen Einschätzung von Abouzeid und Antoon, im Wesentlichen eine wörtliche Übersetzung erstellt zu haben. Dies macht deutlich,

wie sehr Selbstübersetzung als *Translation in Freedom*⁹⁶⁹ gleichzeitig eine Überarbeitung und ein Umschreiben des Textes in der Zielsprache bedeuten kann, bei dem die Selbstübersetzer*innen auf Grund ihrer Autorität nicht streng an den Ausgangstext gebunden sind.

Nichtsdestotrotz beeinflussen zahlreiche, von den Ausgangs- und Zielkulturen vorgegebene diskursive und soziökonomische Faktoren ihre Übersetzungstätigkeit, die sich in unterschiedlichen, in vor allem an der Zielsprache und -kultur orientierten Änderungen und Neupositionierungen niederschlagen.

8.3 Weiterführende Forschungen rund um Selbstübersetzungen in der arabischen Literatur

In der vorliegenden Dissertation biete ich unter anderem einen ersten detaillierten, deutschsprachigen Überblick zu Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur und behandle ausgewählte, für einen kulturwissenschaftlichen Zugang zentrale Aspekte. Daraus ergeben sich zahlreiche Perspektiven für weiterführende Forschungen.

Zum einen wäre es wünschenswert, die historische Dimension genauer zu untersuchen und Selbstübersetzungen in der vormodernen arabischen Literatur zu behandeln. Besonderes Interesse sollte hier auch dem Transfer zwischen dem Arabischen und den Sprachen, mit denen es im Laufe der arabisch-islamischen Eroberungen konfrontiert wurde (insbesondere Aramäisch, Griechisch, Hebräisch, Koptisch und Persisch) gelten. Auch Übersetzungen zwischen Arabisch und Osmanisch stellen ein vielversprechendes Forschungsthema dar. Des Weiteren eröffnen biographische Zugänge rund um Figuren wie den jüdisch-arabischen Gelehrten Sa'adyah Gaon (gest. 942), die ihre Schriften teilweise in mehreren Sprachen verfassten (in Gaons Fall z.B. Arabisch und Hebräisch), interessante Perspektiven.⁹⁷⁰

Darüber hinaus habe ich in dieser Arbeit die Zusammenhänge zwischen Kolonialpolitik und postkolonialer literarischer Selbstübersetzung in der arabischen Welt diskutiert. Damit verbindet sich die Annahme, dass in postkolonialen Literaturen wie der arabischen das Phänomen der Selbstübersetzung häufiger auftritt, als dies in literarischen Feldern, die nicht durch die Erfahrung des Kolonialismus geprägt sind, der Fall ist. Um hier stichhaltige Vergleiche vornehmen zu können, wären im ersten Schritt umfassende quantifizierende Zugänge zum Phänomen der Selbstübersetzung in der modernen arabischen Literatur notwendig.

⁹⁶⁹ Vgl. Santoyo (2010): 22.

⁹⁷⁰ Vgl. Kogan (2005).

Des Weiteren hat meine Analyse von Leila Abouzeids und Sinan Antoons Selbstübersetzungen ergeben, dass sich die englischen Versionen deutlich von den arabischen unterscheiden und Übersetzen in diesem Fall gleichzeitig auch Umschreiben bedeutet. Hier wäre es aufschlussreich, arabische Selbstübersetzungen mit allographen Übersetzungen aus dem Arabischen zu vergleichen. Es stellt sich die Frage, ob Übersetzer*innen, die etwa literarische Texte aus dem Arabischen ins Englische übertragen, auf ähnliche Weise Kürzungen oder Konkretisierungen vornehmen. Führt der arabischen Texten oft zugeschriebene „redundante“, „ausschweifende“ oder „blumige“ Stil dazu, dass sie bei der Übertragung ins Englische tendenziell gekürzt werden? Handelt es sich dabei um vergleichbare Prozentsätze wie bei Antoons *The Corpse Washer*? Und zensieren Übersetzer*innen den Text ebenfalls an manchen Stellen bzw. schwächen die Positionen ähnlich wie Abouzeid ab, um das Zielpublikum nicht vor den Kopf zu stoßen? Wie gehen Übersetzer*innen mit Dialektpassagen und Elementen der Alltagskultur um? Wie Grutman betont hat, wird die so selbstverständlich wirkende Annahme, dass Selbstüber*setzerinnen grundsätzlich anders übersetzen, selten durch konkrete Vergleiche mit „normalen“ Übersetzungen überprüft.⁹⁷¹ Zumindest für die arabische Literatur stehen tatsächliche Vergleiche zwischen der Arbeitsweise von Selbstübersetzer*innen und Übersetzer*innen meines Wissens noch aus.

Korpuslinguistische Studien könnten auch darüber Aufschluss geben, inwiefern der Stil von Selbstübersetzer*innen durch ihre Sprachpaare oder -kombinationen beeinflusst wird. Eventuell lässt sich in diesem Zusammenhang der Einfluss des Englischen oder Französischen auf die Syntax, Lexik und Phraseologie ihrer arabischsprachigen Texte nachweisen. Hier könnten auch Vergleiche mit der deutlich vom Englischen beeinflussten arabischen Mediensprache und den in diesem Zusammenhang kreierten Lehnübersetzungen von Interesse sein.⁹⁷² Darüber hinaus wäre es auch von Interesse, Parallelen zwischen dem klaren, verhältnismäßigen „einfachen“ arabischen Stil von Selbstübersetzer*innen wie Sinan Antoon und dem erfolgreicher zeitgenössischer arabischer Autor*innen wie Ahmad Saadawi, Ahlem Mosteghanemi, Ala al-Aswani oder Rajaa al-Sanea zu diskutieren.

Zudem wäre es meines Erachtens relevant, den Themenkomplex von Selbstübersetzung, Macht, Unterdrückung und Selbstbehauptung im Kontext von Minderheitensprachen in der arabischen Welt wie etwa Kurdisch oder Berbersprachen zu diskutieren. Hier könnten auch Vergleiche mit

⁹⁷¹ Vgl. Grutman (2013): 65.

⁹⁷² Vgl. Holes (2004): 46-47.

besser untersuchten europäischen Beispielen wie dem Katalanischen, Okzitanischen, Gälischen oder Sardischen aufschlussreich sein.

8.4 Arabische Selbstübersetzungen als Kontinuum zwischen arabischen und europäischen Literaturen

Abschließend halte ich den Gedanken für zentral, dass sich Selbstübersetzer*innen, wie von Rao und Alibrahim betont, mit ihrer Tätigkeit entlang eines Kontinuums zwischen Ausgangs- und Zielsprache und damit auch zwischen zwei oder mehreren literarischen Traditionen und Identitäten bewegen.⁹⁷³ Gerade die Befassung mit Selbstübersetzungen zwischen dem Arabischen und zentralen europäischen Sprachen wie dem Englischen oder Französischen zeigt die zahlreichen historischen und aktuellen Verflechtungen sowie wechselseitigen Beeinflussungen auf. Damit zieht die Untersuchung arabischer Selbstübersetzungen nicht nur Vorstellungen von hermetisch abgegrenzten „westlichen“ oder „östlichen“ Nationalliteraturen in Zweifel, sondern ruft auch einmal mehr in Erinnerung, dass es sich bei Begriffspaaren wie „Orient“ und „Okzident“ oder „der Westen“ und die „arabisch-islamische Welt“ immer nur um konzeptuelle Annäherungen und Vereinfachungen handelt, die darüber hinaus stetem Wandel unterliegen und beständig auf ihre historische und aktuelle Gültigkeit sowie Aussagekraft überprüft werden müssen.

⁹⁷³ Vgl. Rao & Alibrahim (2014): 53.

9. Literaturverzeichnis

9.1 Literarische Werke

- Abodehman, Ahmed. 2000. *La Ceinture*. Paris: Gallimard.
- Abodehman, Ahmed. 2001. *al-Hizām*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Abouzeid, Leila. 1984. *‘Ām al-fil*. ar-Ribāt: maṭba‘at al-ma‘ārif al-ġadīda.
- Abouzeid, Leila. 1998. *Return to Childhood. The Memoir of a Modern Moroccan Woman*. Austin: University of Texas at Austin.
- Abouzeid, Leila. 2000. *al-Faṣl al-‘ahīr*. Ad-dār al-bayḍā‘: maṭba‘at an-naġāḥ al-ġadīda.
- Abouzeid, Leila. 2003 [2000]. *The Last Chapter*. Cairo und New York: The American University in Cairo Press. E-Book.
- Abouzeid, Leila. 2009 [1989]. *Year of the Elephant. A Moroccan Woman’s Journey toward Independence and Other Stories*. Revised Edition. Austin: University of Texas at Austin.
- Abouzeid, Leila. 2017 [1993]. *Ruġū‘ ilā t-tuġħila*. Ad-dār al-bayḍā‘: Šarikat an-našr wa-t-tawzī‘ al-madāris.
- Antoon, Sinan. 2013. *Waħdahā šaġarat ar-rummān*. Beirut & Bagdad: Manšūrat al-ġamal.
- Antoon, Sinan. 2013. *The Corpse Washer*. New Haven & London: Yale University Press.
- Antoon, Sinan. 2016. *Fihris*. Beirut & Bagdad: Manšūrat al-ġamal.
- Attar, Samar. 1982. *Līna: lawħat fatāt dimašqiyya*. Bayrūt: dār al-‘āfāq al-ġadīda.
- Attar, Samar. 1994. *Lina: A Portrait of a Damascene Girl*. Boulder, Colo.: Rienner Publishers.
- Lakhous, Amara. 2012. *Divorzio all’islamica a viale Marconi*. Rom: E/O.
- Laredj, Waciny. 2009. *Les ailes de la reine*. Arles: Actes Sud.
- Laredj, Waciny. 2015. *Sayyidat al-maqām*. Beirut: Dār al-‘ādāb.
- Serghini, Mohamed. 2001. *Min ‘a lā qimam al-iħtiyāl Fās*. Fās: dār mā ba‘d al-ħadāja.
- Serghini, Mohamed. 2003. *Fès de la plus haute cime des ruses*. Casablanca: Publiday-Multidia.
- Tawfik, Mohamed. 2003. *Tiġfl šaqqiy ismuhu ‘Anṭar*. al-Qāhira: dār mīrīt.
- Tawfik, Mohamed. 2009. *Murder in the Tower of Happiness*. London: Arabia Books.
- Tawfik, Mohamed. 2010. *Fatāt al-halwā*. al-Qāhira: ad-dār al-miṣriyya al-lubnāniyya.
- Tawfik, Mohamed. 2012. *Candygirl*. Cairo: The American University in Cairo Press.

9.2 Sekundärliteratur, Onlinequellen und Interviews

- Abboud, Abdo. 2013. „Auf der Suche nach den Lesern. Grundzüge und Probleme der modernen arabischen Literatur.“ In Thorsten Gerald Schneider (Hg.): *Die Araber im 21. Jahrhundert. Politik, Gesellschaft, Kultur*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 285-296.
- Abdel Latif, Muhammad M. M. 2017. “English Education Policy at the Pre-university Stages in Egypt: Past, Present and Future.” In Robert Kirkpatrick (Hg.): *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*. Basel: Springer, S. 33-46.
- Abdo, Diya M. 2009. “Self-Translation and Translation of the Self in Leila Abouzeid’s ‘Return to Childhood: The Memoir of a Modern Moroccan Woman And Ruju‘ ‘ila al-Tufulah’” *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 30:2, S. 1-42.
- Abdul-Raof, Hussein. 2004. “The Qur’ān: Limits of Translatability.” In Said M. Faiq (Hg.): *Cultural Encounters in Translation from Arabic*. Cleveland: Multilingual Matters, S. 91-106.
- Abitbol, Michel. 2009. *Histoire du Maroc*. Paris: Perrin.
- Abodehman, Ahmed & Joyet, Angeline & Brezault, Eloïse. 2006. « Entretien avec Ahmed Abodehman. » *Centre Régional de Documentation Pédagogique de Paris*, 6. März 2006. <http://crdp.ac-paris.fr/parcours/index.php/category/abodehman?paged=4>. letzter Zugriff am 15.04.2020.

- Abou-El-Kheir, Amir & MacLeod, Paul. 2017. "English Education Policy in Bahrain – A Review of K-12 and Higher Education Language Policy in Bahrain." In Robert Kirkpatrick (Hg.): *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*. Basel: Springer, S. 9-32.
- Abourachid Badini, Dounia. 2014. « Le magazine libanais *Jasad* (2008-2010) ou la transgression du tabou du corps. » In Sobhi Boustani et. al. (Hg.): *Desire, Pleasure and the Taboo: New Voices and Freedom of Expression in Contemporary Arabic Literature*. Supplemento N° 1 alla Rivista degli Studi Orientali 87, S. 103-111.
- Abouzeid, Leila. 2015. „Hiwār ma‘a l-kātiba Layla Abū Zayd ḥawla sīratihā ad-dātiyya ruğū‘ ’ilā t-ṭufūla.“ *aš-Šārika al-waṭaniyya li-l-’idā ‘a wa-talfaza*, 28.10.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=0RcEOtIc8W8&feature=youtu.be>, Minute 21:25-23:50, letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Abou-Zeid, Samar. 2014. "A Report from Lebanon on Publishing in the Arab World." *Publishing Research Quarterly* 30:1, S. 93-103.
- Abu Hammud, Muwafaq und Jarrar, Amani G. "Fighting Illiteracy in the Arab World." *International Education Studies* 10:11, S. 116-122. DOI:10.5539/ies.v10n11p116
- Abun-Nasr, Jamil. 1987. *A History of the Maghreb in the Islamic Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Achebe, Chinua. 1975. *Morning Yet on Creation Day*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Aïssaoui, Mohammed. « Kamel Daoud, l'invité surprise des prix littéraires ». *Le Figaro*, 16.10.2014. <http://www.lefigaro.fr/livres/2014/10/16/03005-20141016ARTFIG00018-kamel-daoud-l-invite-surprise-des-prix-litteraires.php>. Letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Akkari, Abdeljalil. 2010. "Privatizing Education in the Maghreb: A Path for a Two-Tiered Education System." In Mazawi, André E. und Sultana Ronald G. (Hg.): *World Yearbook of Education 2010. Education and the Arab "World": Political Projects, Struggles, and Geometries of Power*. New York und London: Routledge, S. 43-58.
- Albirini, Abdulkafi. 2011. "The Sociolinguistic Functions of Codeswitching between Standard Arabic and Dialectal Arabic." *Language in Society* 40, S. 537-562.
- Albirini, Abdulkafi. 2016. *Modern Arabic Sociolinguistics: Diglossia, Variation, Codeswitching, Attitudes and Identity*. London: Routledge.
- Alexandre, P. (1963). « Les problèmes linguistiques vues de Paris. » in John Spencer (Hg.): *Language in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 53-59.
- Allen, Esther. 2007. „Translation, Globalization and English.“ In Esther Allen (Hg.): *To Be Translated or Not to Be*. Barcelona: Institut Ramon Llull, S. 17-33.
- Allen, Roger. 1995. „Arabic Literature: The Quest for Freedom.“ *Journal of Arabic Literature* 26:1/2, S. 37-49.
- Allen, Roger. 2009. „Fiction and Publics: The Emergence of the ,Arabic Best-Seller.“ In n.n. (Hg.) *Viewpoints Special Edition: The State of the Arts in the Middle East*. Washington, DC: Middle East Institute, S. 9-12.
- Allen, Roger. 2014. "Criteria for Translation: The Case of the "Arabic Best-Seller" Revisited." In Sobhi Boustani et. al. (Hg.): *Desire, Pleasure and the Taboo: New Voices and Freedom of Expression in Contemporary Arabic Literature*. Supplemento N° 1 alla Rivista degli Studi Orientali 87, S. 103-111.
- Allen, Roger. 2015. "Translating Arabic Fiction." *Journal of Arabic Literature* 46, S. 157-167.
- Amnesty International. 1991. *Morocco: A Pattern of Political Imprisonment, "Disappearances" and Torture*. Online verfügbar: <https://www.amnesty.org/en/documents/mde29/001/1991/en/>, letzter Zugriff am 10.03.2021.
- Andrew, Christopher M. and Kanya-Forstner, A.S. 1981. *The Climax of French Imperial Expansion, 1914-1924*. Stanford: Stanford University Press.
- Anselmi, Simona. 2012. *On Self-Translation: An Exploration in Self-Translators Teloī and Strategies*. Milano: LED.
- Antunes, Maria Alice (2013). "The Decision to Self-Translate. Motivations and Consequences." In Christian Lagarde & Helena Tanqueiro (Hg.): *L'autotraduction aux frontières de la langue et de la culture*. Limoges: Lambert-Lucas, S. 45-51.
- Apter, Emily. 2006. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton: Princeton University Press.

- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth und Tiffin, Helen. 2002. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Routledge.
- Asiwaju, A. I. 2001. *West African Transformations: Comparative Impacts of French and British Colonialism*. Ikeja: Malthouse Press.
- Assmann, Jan. 1996. "Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability." In Sanford Budick und Wolfgang Iser (Hg.): *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Stanford (California): Stanford University Press, S. 25-36.
- Attar, Samar. 2005. "Translating the Exiled Self. Reflections on Translation and Censorship." *Intercultural Communications Studies* 14:4, 131-148.
- Bahoora, Haytham. 2015. "Writing the Dismembered Nation: The Aesthetics of Horror in Iraqi Narratives of War." *Arab Studies Journal* 23:1, S. 184-209.
- Bahoora, Haytham. 2017. "Iraq." In Wail S. Hassan (Hg.): *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*. S. 247-264.
- Baker, Fiona S. 2017. "National Pride and the New School Model: English Language Education in Abu Dhabi, UAE." In Robert Kirkpatrick (Hg.): *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*. Basel: Springer, S. 279-297.
- Baker, Mona und Hanna, Sameh Ferry. 2009 [1998]. "Arabic Tradition." In: Mona Baker und Gabriela Saldanha: *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (2. Ausgabe). London: Routledge, S. 328-337.
- Baker, Mona und Saldanha, Gabriela. 2009 [1998]. *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (2. Ausgabe). London: Routledge.
- Baker, Mona und Malmkjær Kirsten (Hg.). 1998. *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Taylor & Francis e-Library.
- Al-Barnawy, Osman Z. & al-Hawsawi, Sajjadullah. 2017. "English Education Policy in Saudi-Arabia: English Language Education Policy in the Kingdom of Saudi Arabia: Current Trends, Issues and Challenges." In Robert Kirkpatrick (Hg.): *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*. Basel: Springer, S. 199-222.
- Barthélemy, Pascal. 2010. « L'enseignement dans l'Empire colonial français : une vielle histoire ? » *Histoire de l'éducation* [en ligne] 128, S. 5-28. DOI : 10.4000/histoire-education.2252
- Bartscheck, Frank E. 2014. "A Double Life: Author and Ambassador Mohamed Tawfik on Balancing two Distinct Careers." *Egypt Today*, 9. Dezember 2014. <http://weareegyptinamerica-thebiglink.blogspot.co.at/2015/01/a-double-life-author-and-ambassador.html>, letzter Zugriff am 14.04.2020.
- Bashkin, Orit. 2006. "When Mu'awiya Entered the Curriculum – Some Comments on the Iraqi Education System in the Interwar Period." *Comparative Education Review* 50:3, S. 346-366.
- Bassiouny, Reem. 2009. *Arabic Sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bassnett, Susan und Lefevere, André. 1990. *Translation, History and Culture*. London: Printer Publishers.
- Bassnett, Susan. 2013. „The Self-Translator as Rewriter.“ In Anthony Cordingley (Hg.): *Self-Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*. London: Bloomsbury, S. 13-25.
- Batatu, Hanna. 1978. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*. Princeton: Princeton University Press.
- Beaujour, Elizabeth Klosty. 1989. *Alien Tongues: Bilingual Russian Writers of the "First" Emigration*. Ithaca (New York): Cornell University Press.
- Beeby Lonsdale, Allison. 1998. "Direction of Translation (Directionality)." In Mona Baker und Kirsten Malmkjær (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London und New York: Routledge, S. 63-67.
- Benjamin, Walter. 1972. "Die Aufgabe des Übersetzers." In Tillmann Rexroth (Hg.): *Gesammelte Schriften Bd. IV/I. Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-21.
- Benrabah, Mohamed. 2005. „The Language Planning Situation in Algeria.“ *Current Issues in Language Planning*, 6:4, S. 379-502.

- Bhabha, Homi. 2006. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhatti, Anil und Kimmich, Dorothee. 2015. *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Bianchi, Robert Michael. 2012. "Glocal Arabic Online: The Case of 3Arabizi." *Studies in Second Language Learning and Teaching* 2:4, pp. 483-503.
- Bonn, Charles. 2005. „La littérature maghrébine francophone, ou la parole en voyage.“ In Abdallah Ouali Alami und Colette Valat (Hg.): *La Francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone*, (Horizons maghrébins 52), S. 32-36.
- Booth, Marilyn. 2003. "On Translation and Madness." *Translation Review* 65:1, S. 47-53. DOI: 10.1080/07374836.2003.10523836
- Booth, Marilyn. 2008. "Translator v. Author (2007)." *Translation Studies* 1:2, S. 197-211. DOI: 10.1080/14781700802113523
- Bourdieu, Pierre. 1992. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- Butzer G. und Jacob J. 2021. "Granatapfel". In dies. (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 236-238.
- Cachia, P. J. E. 1967. "The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature." *Journal of the American Oriental Society* 87:1, S. 12-22.
- Caldwell, Lea. 2012. "The Arab Reader and the Myth of Six Minutes". *Palestinian Society for Consumer Protection*, 18. Jänner 2012. <http://www.pcp.ps/article/156/The-Arab-Reader-and-the-Myth-of-Six-Minutes> (letzter Zugriff am 10.06.2022).
- Calvet, Louis-Jean. 1999. *Pour une écologie des langues du monde*. Paris: Plon.
- Calvet, Louis-Jean. 2007. « La mondialisation au filtre des traductions. » *Hermès* 49, S. 45-57.
- Casanova, Pascale. 1999. *La République mondiale des Lettres*. Paris: Seuil.
- Cassin, Barbara; Apter, Emily; Lezra, Jacques & Wood, Michael (Hg.). 2014. *Dictionary of Untranslatable: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- Castro, Olga; Mainer, Sergi & Page, Svetlana. 2017. *Self-translation and Power: Negotiating Identities in European Multilingual Contexts*. London: Palgrave Macmillan.
- Chakrani, Brahim & Huang, Jason L. 2014. "The Work of Ideology: Examining Class, Language Use, and Attitudes among Moroccan University Students." *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* 17:1, S. 1-14.
- Chamberlain, Lori. 2000. "Gender and the Metaphysics of Translation." In Lawrence Venuti (Hg.): *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, S. 312-328.
- Cohn, Ruby. 1961. "Samuel Beckett Self-Translator", *PMLA* 76: S. 613-21.
- Cooperson, Michael & Hassan, Wa'il S. 2011. "To Translate or Not to Translate Arabic. Michael Cooperson and Wa'il Hassan on the Criticism of Abdelfattah Kilito." *Comparative Literature Studies* 48:4, S. 566-571.
- Cordingley, Anthony (Hg.). 2013. *Self-Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*. London: Bloomsbury.
- Cuq, Jean-Pierre. 1992. « Le français au Maghreb. » *L'information Grammaticale* 54, S. 45-47.
- Daly, M. W (Hg.). 1998. *The Cambridge History of Egypt. Volume Two: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daly, M. W. 1998. "The British Occupation, 1882-1922". In derselbe (Hg.): *The Cambridge History of Egypt. Volume Two: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 239-251.
- De Swaan, Abram. 1993. "The Emergent World Language System: An Introduction." *International Political Science Review* 14:3, S. 219-226.
- De Swaan, Abram. 2001. *Words of the World: The Global Language System*. Cambridge: Polity Press.
- Deer, Patrick. 2017. "Beyond Recovery: Representing History and Memory in Iraq War Writing." *MFS Modern Fiction Studies* 63:2, S. 312-335.
- Del Castillo, Daniel. 2002. "The Arabic Publishing Scene." *Publishing Research Quarterly* 17:4, S. 47-52.

- Dingwaney, Anuradha und Maier, Carol. 1995. *Between Languages and Cultures. Translations and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh und London: University of Pittsburgh Press.
- Dové, Peter; Fähndrich, Hartmut und Müller, Wolfgang W. (Hg.). 2018. *Inspiriertes Schreiben? Islamisches in der zeitgenössischen arabischen, türkischen und persischen Literatur*. Basel: Schwabe.
- Eco, Umberto. 2003. *Mouse or Rat? Translation as Negotiation*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Eco, Umberto. 2009 [2003]. *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*. München: DTV.
- El Feki, Shereen. „The Arab Bed Spring? Sexual Rights in Troubled Times Across the Middle East and North Africa.“ *Reproductive Health Matters* 23:46, S. 38-44.
- Elad-Bouskila. Ami. 1999. *Modern Palestinian Literature and Culture*. London: Routledge.
- Elimelekh, Geula. 2017. „Disintegration and Hope for Revival in the Land of the Two Rivers as Reflected in the Novels of Sinan Antoon.“ *Oriente Moderno* 97, S. 229-255.
- Esposito, Claudia und Amara Lakhous. 2012. „Literature is Language: An Interview with Amara Lakhous.“ *Journal of Postcolonial Writing* 48:4, S. 418-430. DOI: 10.1080/17449855.2011.559126
- Etkind, Alexander. 2013. *Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied*. Stanford: Stanford University Press.
- Ette, Ottmar. 2021. „Amin Maalouf oder ein Schreiben zwischen Orient und Okzident.“ In ders. (Hg.): *Von den historischen Avantgarden bis nach der Postmoderne: Potsdamer Vorlesungen zu den Hauptwerken der Romanischen Literaturen des 20. und 21. Jahrhunderts*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 880-899. <https://doi.org/10.1515/9783110703450>
- Evangelista, Elin-Maria. 2013. „Writing in Translation: A New Self in a Second Language.“ In *Self-Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*, ed. by Anthony Cordingley. London: Bloomsbury, S. 177-188.
- Fahmy, Mohammed Fadel. 2004. *Baghdad Bound: An Interpreter's Chronicle of the Iraq War*. British Columbia: Trafford.
- Fähndrich, Hartmut. 2018. „Gruezi, Grüß Gott, Guten Tag! Beobachtungen zur Wiedergabe von Religiösem bei der Übersetzung arabischer Literatur ins Deutsche.“ In: Dové, Peter; Fähndrich, Hartmut und Müller, Wolfgang W. (Hg.). 2018. *Inspiriertes Schreiben? Islamisches in der zeitgenössischen arabischen, türkischen und persischen Literatur*. Basel: Schwabe, S. 47-62.
- Faiq, Said M. 2004. „The Cultural Encounter in Translating from Arabic.“ In *Cultural Encounters in Translation from Arabic*, edited by Said M. Faiq. Cleveland: Multilingual Matters, S. 1-13.
- Faiq, Said M. 2007. „Thou Shall be Translated this Way: The Master Discourse of Translation.“ In Stephen Kelly und David Johnston (Hg.): *Betwixt and Between: Place and Cultural Translation*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, S. 210-221.
- Faiq, Said M. 2014. „Subversion through Self-Translation.“ *Arab World English Journal – Special Issue on Translation* 3, 3-10.
- Ferguson, Charles A. 1959. „Diglossia.“ *Word* 15:2, S. 325-340. DOI: 10.1080/00437956.1959.11659702
- Ferraro, Alessandra und Grutman, Rainier (Hg.). 2016. *L'autotraduction littéraire: perspectives théoriques*. Paris: Classiques Garnier.
- Fieldhouse, David. 2006. *Western Imperialism in the Middle East, 1914-1958*. Oxford: Oxford University Press.
- Fisher, Michael H. 1984. „Indirect Rule in the British Empire: The Foundations of the Residency System in India (1764-1858).“ *Modern Asian Studies* 18:3, S. 393-428.
- Fitch, Brian. 1988. *Beckett and Babel: An Investigation into the Status of Bilingual Work*. Toronto et. al.: University of Toronto Press.
- Fudge, Bruce. 2018. « De Salman Rushdie à Charlie Hebdo : littérature, religion et liberté d'expression. » In: Dové, Peter; Fähndrich, Hartmut und Müller, Wolfgang W. (Hg.). 2018. *Inspiriertes Schreiben? Islamisches in der zeitgenössischen arabischen, türkischen und persischen Literatur*. Basel: Schwabe, S. 25-40.

- Gentes, Eva. 2017. *(Un-)Sichtbarkeit der literarischen Selbstübersetzung in der romanischsprachigen Gegenwartsliteratur. Eine literatur- und übersetzungssoziologische Annäherung*. Dissertation an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.
- Ghadie, Heba Alah. 2008. *Rachid Boudjedra autotraducteur*. Masterarbeit an der Université d’Ottawa.
- Ghazoul, Ferial J. 2018. “Secularism, Sectarianism and Spirituality in Sinan Antoon’s *The Corpse Washer*.” In: Dové, Peter; Fähndrich, Hartmut und Müller, Wolfgang W. (Hg.). 2018. *Inspiriertes Schreiben? Islamisches in der zeitgenössischen arabischen, türkischen und persischen Literatur*. Basel: Schwabe, S. 71-88.
- Gibson, Bryan. 2013. *U.S. Foreign Policy, Iraq and the Cold War, 1958-1975*. Dissertation an der London School of Economics and Political Science.
- Gipper, Andreas. 2017. „Orientalismus als Translationseffekt. Antoine Galland und seine Übersetzung der Geschichten aus Tausend und einer Nacht.“ In Véronique Porra und Gregor Wedekind: *Orient: Zur (De-)Konstruktion eines Phantasmas*. Bielefeld: transcript, S. 191-208.
- González-Navarro, Ana und González-Fernández, Parilla. 2019. “From Khanata Bennouna to Leila Slimani: Moroccan Women Writers from the Margins to World Literature.” In Najib Mokhtari (Hg.): *Dialogic Configurations in Post-Colonial Morocco. Rhetorical Conjectures in Arts, Culture and Politics*. S. 291-308.
- Gjurčinova, Anastasija. 2013. “Translation and Self-Translation in Today's (Im)migration Literature:” *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 15:7, S. 2-9. <https://doi.org/10.7771/1481-4374.2382>
- Gontard, Marc. 2005. « Qu'est-ce qu'une littérature arabe francophone? L'exemple du Maghreb ». In Abdallah Ouali Alami und Colette Valat (Hg.): *La Francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone* (Horizons maghrébins 52), S. 37-47.
- Greiner, Norbert. 2004. *Übersetzung und Literaturwissenschaft*. Tübingen: Narr.
- Von Grunebaum, Gustave. 1955. *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London: Routledge und Kegan Paul.
- Grutman, Rainier. 2005. “Autotranslation.” In: Mona Baker und Kirsten Malmkær (Hg.): *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Taylor & Francis e-Library, S. 17-20.
- Grutman, Rainier. 2009. “Self-Translation.” In Mona Baker und Gabriela Saldanha (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London: Routledge, S. 257-260.
- Grutman, Rainier. 2011. “Diglosia y autotraducción vertical (en y fuera de España).” In Xosé Manuel Dasilva und Helena Tanqueiro (Hg.): *Aproximaciones a la autotraducción*. Vigo: Academia del Hispanismo, S. 69-91.
- Grutman, Rainier. 2013. “A Sociological Glance at Self-Translation and Self-Translators.” In Anthony Cordingley (Hg.): *Self-Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*. London, Bloomsbury, S. 63-80.
- Grutman, Rainier. 2016. « L'autotraduction, de la galerie de portraits à la galaxie des langues ». In Alessandra Ferraro und Rainier Grutman (Hg.): *L'autotraduction littéraire : perspectives théoriques*. Paris: Classiques Garnier, S. 39-63.
- Grutman, Rainier. 2018. “Jhumpa Lahiri and Amara Lakhous: Resisting Self-Translation in Rome.” *Testo & Senso* 19, S. 1-17.
- Guidère, Mathieu. 2017. *La traductologie arabe : Théorique, pratique, enseignement*. Paris: L'Harmattan.
- Günther, Sebastian und Milich, Stephan. 2016. *Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature*. Hildesheim et al.: Georg Olms Verlag.
- Gutas, Dimitri. 1975. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*. New Haven: American Oriental Society.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London und New York: Routledge.
- Haeri, Niloofar. 2003. *Sacred Language, Ordinary People: Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*. London: Palgrave Macmillan.

- Haeri, Niloofar. 2009. "The Elephant in the Room: Language and Literacy in the Arab World." In *The Cambridge Handbook of Literacy*, (Hg.) David R. Olson und Nancy Torrance. Cambridge: Cambridge University Press, S. 418-430.
- Halasa, Malu; Omareen, Zaher und Mahfoud, Nawara (Hg.). 2014. *Sūriyā tataḥaddat: aṭ-ṭaqāfa w-al-fann min aṭl al-ḥurriyya*. Beirut: Dār as-Sāqī.
- Halasa, Malu; Omareen, Zaher und Mahfoud, Nawara (Hg.). 2014. *Syria Speaks: Art and Culture from the Frontline*. London: Saqi Books.
- Hassan, Wail S. 2011. *Immigrant Narratives: Orientalism and Cultural Translation in Arab-American and Arab-British Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassanpour, Amir; Sheyholislami, Jaffer und Skutnabb-Kangas, Tove. 2012. "Introduction. Kurdish: Linguicide, Resistance and Hope." *International Journal of the Sociology of Language* 217: S. 1-18.
- Haugbolle, Sune. 2008. „Imprisonment, Truth Telling and Historical Memory in Syria.“ *Mediterranean Politics* 13:2, S. 261-276.
- Heilbron, Johan. 1999. "Towards a Sociology of Translation. Book Translations as a Cultural World System." *European Journal of Social Theory* 2(4): 429-444.
- Heinzelmann, M. "Translation". in: *Lexikon des Mittelalters, 10 Bände*. 1977-1999. Stuttgart: Metzler, Band 8, Spalten 947-949 (Onlineversion *Brepols Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*).
- Heubner, Holger. 2002. *Das Eckermann-Syndrom: Zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Autoreninterviews*. Berlin: Logos-Verlag.
- Hoffman, Katherine E. 2008. "Purity and Contamination: Language Ideologies in French Colonial Native Policy in Morocco." *Comparative Studies in Society and History* 50:3, S. 724-52.
- Høigilt, Jacob & Mejdl, Gunvor. 2017. "Introduction". In: dieselben: *The Politics of Written Language in the Arab World: Writing Change*. Leiden & Boston: Brill, S. 1-17.
- Hokenson, Jan Walsh & Munson, Marcella. 2007. *The Bilingual Text. History and Theory of Literary Self-Translation*. London & New York: St. Jerome Publishing.
- Hokenson, Jan Walsh. 2013. "History and the Self-Translator." In Anthony Cordingley (Hg.): *Self-Translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*. London: Bloomsbury, S. 39-60.
- Holes, Clive. 2004. *Modern Arabic: Structures, Functions and Varieties*. Washington: Georgetown University Press.
- Homsi Vinson, Pauline. 2007. "A Muslim Woman Writes Back: Leila Abouzeid's *Return to Childhood*: The Memoir of a Modern Moroccan Woman." In N. al-Hassan Golley (Hg.): *Arab Women's Lives Retold: Exploring Identity through Writing*. Syracuse: Syracuse University Press, S. 90-107.
- Hornung, Alfred und Ruhe, Ernstpeter (Hg.). 1998. *Postcolonialisme & Autobiographie: Albert Memmi, Assia Djebar, Daniel Maximim*. Amsterdam: Rodopi.
- Hornung, Alfred. 2004. "Out of Place: Extraterritorial Existence and Autobiography." *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 52:4: 367-377.
- Horvart, Bohdan. 2014. "Egyptian Arabic Poetry and Literary History." In George Grigore und Laura Sitarua (Hg.): *'Āmmiyya and Fuṣḥā in Linguistics and Literature*. Bukarest: Center for Arab Studies, S. 211 – 220.
- Houissa, Ali. 2014. "Copyright Laws in the Arabic World: A Shifting Predicament in the Digital Era." *Libri* 64:3, S. 293-306.
- Ibrahim, Zaynab. 2009. *Beyond Lexical Variation in Modern Standard Arabic: Egypt, Lebanon and Morocco*. New Castle: Cambridge Scholars.
- Ismail, Sherif. 2015. "Arabic Literature into English." *Interventions* 17:6, S. 916-31. DOI: 10.1080/1369801X.2014.994546
- Jabra, Jabra I. 1971. "Modern Arabic Literature and the West." *Journal of Arabic Literature* 2, S. 76-91.
- Jansen, Jan. 2013. *Erobern und Erinnern: Symbolpolitik, öffentlicher Raum und französischer Kolonialismus in Algerien, 1830-1950*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Jacquemond, Richard. 2009. "Translation Policies in the Arab World." *The Translator* 15:1, S. 15-35. DOI: 10.1080/13556509.2009.10799269

- Jacquemond, Richard. 2014. « Les flux de traductions de et vers l'arabe. » *Bibliodiversity: Journal of Publishing in Globalization* 02/2014, S. 11-18.
- Al-Jardani. 2017. “English Education Policy in Oman.” In Robert Kirkpatrick (Hg.): *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*. Basel: Springer, S. 133-146.
- Keuschnigg, Marc. 2011. *Das Bestsellerphänomen. Die Entstehung von Nachfragekonzentration im Buchmarkt*. Dissertation an der Universität München. Wiesbaden: Springer.
- Khammas, Hanan Jasim. 2018. “Overcoming Sexuality. Ideology & Masculinity in Iraqi Fiction before and after 2003.” *TRANS- 23* (Onlineausgabe), Position 1-16. DOI : <https://doi.org/10.4000/trans.2037>; URL: <http://journals.openedition.org/trans/2037>, letzter Zugriff am 15.04.2021.
- Kilito, Abdelfattah. 2001. *The Author and His Doubles. Essays on Classical Arabic Culture*. Übersetzt von Michael Cooperson. New York: Syracuse University Press.
- Kilito, Abdelfattah. 2008. *Thou Shalt Not Speak My Language*. Übersetzt von Wa'il S. Hassan. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Kilpatrick, Hilary. 1995. “Introduction: On Love and Sexuality in Modern Arabic Literature.” In Roger Allen, Hilary Kilpatrick and Ed de Moor (Hg.): *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books, S. 9-15.
- Kindt, Kristian Takvam & Kebede, Tewodros Aragie. 2017. “A Language for the People? Quantitative Indicators of Written dārija and ammiyya in Cairo and Rabat”. In: Jacob Høigilt & Gunvor Mejell: *The Politics of Written Language in the Arab World: Writing Change*. Leiden & Boston: Brill, S. 18-40.
- Kippur, Sara. 2015. *Writing It Twice: Self-Translation and the Making of a World Literature in French*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kirkpatrick, Robert. 2017. *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*. Basel: Springer.
- Kogan, B.S. 2005. “Sa'adyah Gaon.” in L. Jones (ed.): *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 12, Detroit, MI: Macmillan Reference USA, S. 7951-7953.
- Krämer, Gudrun. 2005. *Geschichte des Islam*. München: C.H. Beck.
- Laabi, Abdellatif. 2005. „Les privilèges du bilinguisme.“ In Abdallah Ouali Alami und Colette Valat (Hg.) *La Francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone*, (Horizons maghrébins 52), S. 106-109.
- Laabi, Abdellatif. 2016. “Lo propio, este ajeno y lo ajeno, este propio.” *Expressions maghrébines* 15:2, S. 147-152.
- Lagarde, Christian & Tanqueiro, Helena (Hg.). 2013. *Autotraduction aux frontières de langue et de la culture*. Limoges: Éditions Lambert-Lucas.
- Lagarde, Christian. 2016. “L’Autotraduction, exercice contraint? Entre sociolinguistique et sociologie de la littérature.” In Alessandra Ferraro und Rainier Grutman (Hg.): *L’Autotraduction littéraire : Perspectives théoriques*. Paris: Classiques Garnier, S. 21-37.
- Lamnaoui, Slimane. 2005. „Mohamed Serghini, un cas d’autotraduction.“ In Abdallah Ouali Alami und Colette Valat (Hg.): *La Francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone* (Horizons maghrébins 52), S. 111-17.
- Lamping, Dieter. 1992. „Die literarische Übersetzung als dezentrale Struktur: Das Paradigma der Selbstübersetzung.“ In Harald Kittel (Hg.): *Geschichte, System, literarische Übersetzung/Histories, Systems, Literary Translations*. Berlin: Erich Schmidt, S. 212-227.
- Landau, Rom (1957). *Mohammed V, King of Morocco*. Übersetzt von Leila Abouzeid. Rabat: Morocco Publishers.
- Laredj, Waciny & Katia Ghosn. 2010. « Waciny Laredj, un pont entre deux rives ». *L’orient littéraire*, Dezember 2010. http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=33&nid=3315, letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Laroui, Abdallah. 1995. *Al-`idiyūlūgīa al-`arabiyya al-mu`āṣira*. Casablanca: Al-markaz at-taqāfi al-`arabī.
- Larsson, Göran. 2016. “The Egyptian Writer ‘Alā’ al-Aswānī and the Concept of Nation: The Novel The Yacoubian Building.” In *Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature*, hg. Sebastian Günther und Stephan Milich. Hildesheim et al.: Georg Olms, S. 89-102.

- Lejeune, Philippe. 2016 [1975]. "The Autobiographical Pact." In Ricia Anne Chansky und Emily Hipchen (Hg.): *The Routledge Auto/Biography Studies Reader*. London: Routledge, S. 34-48.
- Loomba, Ania. 2005 [1998]. *Colonialism/Postcolonialism*. London & New York: Routledge.
- López-Pérez, Magdalena. 2015. „Reescritura regresiva y proceso de autotraducción. *Līnā: lawḥat fatāt dimašqiyya de Samar al-‘Aṭṭār y su versión inglesa.*“ MEAH 64, S. 59-74.
- López-Pérez, Magdalena. 2016. A Place in Memory: Special Feature in A House on Arnold's Square.“ *International Journal of Language and Literature* 4:1, S. 49-53.
- Lusetti, Chiara. 2015-2016. *Hétérolinguisme et autotraduction dans le Maghreb contemporain : Le cas de Jalila Baccar et Slimane Benaïssa*. Dissertation an der Università degli Studi di Milano sowie der Université de la Manouba.
- Lusetti, Chiara. 2016. Plurilinguisme et échange enrichissant dans les deux versions – arabe et française de *Junun de Jalila Baccar*. *Carnets – Revue électronique d'études françaises de l'APEF* [online] 7, S. 1-13. DOI : 10.4000/carnets.1700
- Lusetti, Chiara. 2017. "Provare a ridirsi: l'autotraduzione come tappa di un processo migratorio in Amara Lakhous." *Ticontre. Teoria Testo Traduzione* [Trento] 7, S. 109.127.
- Lusetti, Chiara. 2018. « *Au-delà du voile de Slimane Benaïssa : une autotraduction oubliée ?* » In Hartmann, Esa und Hersant, Patrick (Hg.): *Au miroir de la traduction. Avant-texte, intratexte, paratexte*. Editions des archives contemporaines, Coll. «Multilinguisme, traduction, création», o.O., S. 123-132. doi : 10.17184/eac.1903
- al-Maali, Khalid & Naggar, Mona. 2004. *Lexikon arabischer Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts*. Heidelberg: Palmyra-Verlag.
- al-Maali, Khalid & Bender, Larissa. 2010. „Hāwaltu 'an 'aġida ḥariqa 'uhrā li-t-ta'bīr 'an dātī.“ *al-Qantara*, 08.01.2010 http://ar.qantara.de/content/lshr-wlnshlr-lrqt-khld-lmly-hwlt-n-jd-mkny-khr-litbyr-n-dhty?qt-nodes_popularity=2, letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Machelidon, Véronique. 2013. "Rachid Boudjedra in English Translation: Negotiating the Challenges of Multiculturalism." *The French Review* 86:5, S. 948-961.
- MacLeod, Paul & Abou-El-Kheir, Amir. 2017. "Qatar's English Education Policy in K-12 and Higher Education: Rapid Development, Radical Reform and Transition to a New Way Forward." In Robert Kirkpatrick (Hg.): *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*. Basel: Springer, S. 171-198.
- Mahmoud, Radwa Ramadan. 2016. "War and Violence in Sinan Antoon's *The Corpse Washer*." *International Journal of Applied Linguistics and English Literature* 5:2, S. 49-55.
- Manterola Agirrezabalaga, Elizabet. 2014. *La literatura vasca traducida*. Bern: Peter Lang.
- Martin, Patrice und Drevet, Christophe. 2001. *La langue française vue d'ailleurs*. Casablanca: Tariq Éditions.
- Mazawi, André E. und Sultana Ronald G. (Hg.). 2010. *World Yearbook of Education 2010. Education and the Arab "World": Political Projects, Struggles, and Geometries of Power*. New York und London: Routledge.
- Meerman, Ester. 2016. " 'We Are So Much Less Than We Should Be': Writer Mohamed Tawfik on Literature, Egypt and More." *Egyptian Streets*, 18. April 2016. <https://egyptianstreets.com/2016/04/18/we-are-so-much-less-than-we-should-be-writer-mohamed-tawfik-on-egypt-literature-and-more/>, letzter Zugriff am 14.04.2020.
- Méouchy, Nadine und Sluglett, Peter. 2004. *The British and the French Mandates in Comparative Perspectives. Les Mandats français et anglais dans une perspective comparative*. Leiden: Brill.
- Mermier, Franck. 2005. *Le livre et la ville : Beyrouth et l'édition arabe*. Arles: Actes Sud Sindbad.
- Meyer, Stefan. 2001. *The Experimental Arabic Novel: Postcolonial Literary Modernism in the Levant*. Albany: State University of New York Press.
- Michelman, Fredric. 1995. "French and British Colonial Language Policies: A Comparative View of Their Impact on African Literature." *Research in African Literatures* 26:4, S. 216-225.
- Milich, Stephan. 2011. "Conceptions and Representations of History in Modern Iraqi Fiction." In Stephan Guth und Gail Ramsay (Hg.): *From New Values to New Aesthetics. Turning Points in Modern Arabic Literature. 2. Volume: Postmodernism and Thereafter*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 167-185.

- Mitchell, T. F. 1986. "What is Educated Spoken Arabic?" *International Journal of the Sociology of Language* 61, S. 7-32.
- Morgenthaler-García, Laura. 2016. „The Expansion of French and Spanish in the Maghreb: School as a Glottopolitical Agent of Colonialism.“ *IJSL*: 239: S. 57-93.
- Moustaoui, Adil. 2009. „Lenguas, identidades, poder y discursos en Marruecos: una propuesta de análisis.“ *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 7, S. 79-96.
- Muthmann, Friedrich. 1982. *Der Granatapfel. Symbol des Lebens in der Alten Welt*. Bern: Schriften der Abegg-Stiftung Bern im Verlag Office du Livre.
- Al-Nakib, Mai. 2016. "Arab Literature: Politics and Nothing But?" *World Literature Today*, Jänner 2016. <http://www.worldliteraturetoday.org/2016/january/arab-literature-politics-and-nothing-mai-al-nakib>, letzter Zugriff am 15.04.2022.
- Next Page Foundation (2007): *What Arabs Read: A Pan-Arab Survey on Readership. Phase One: Egypt, Lebanon, Saudi Arabia, Tunisia, Morocco*. Der Bericht kann auf der Homepage der Next Page Foundation heruntergeladen werden: <https://www.npage.org/en/page?id=217>, letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Niranjana, Tejaswini. 1992. *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- Oustinoff, Michael. 2003. *Bilingualisme d'écriture et auto-traduction: Julian Green, Samuel Beckett, Vladimir Nabokov*. Paris: L'Harmattan.
- Ouyang, Wen-Chin. 2012. *Poetics of Love in the Arabic Novel. Nation State, Modernity and Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Packer, George. 2008. *Betrayed*. New York: Faber and Faber.
- Palmer, Jerry. 2007. "Interpreting and Translating for Western Media in Iraq." In Myriam Salama-Carr (ed.): *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam und New York: Rodopi: S. 13-28.
- Parkinson, Dilworth. 1994. "Speaking Fushā in Cairo: The Role of Ending Vowels." In Yasir Suleiman (ed.): *Arabic Sociolinguistics: Issues and Perspectives*. Richmond: Curzon Press, S. 179-211.
- Peled, Mattityahu. 1979. "Creative Translation: Towards the Study of Arabic Translations of Western Literature since the Nineteenth Century." *Journal of Arabic Literature* 10, S. 128-50.
- Pormann, Peter E. 2006. "The Arab Cultural Awakening (*Nahda*), 1870-1950, and the Classical Tradition." *International Journal of the Classical Tradition* 13:1, S. 3-20.
- Procházka-Eisl, Gisela. 2018. „A Suffix on the Move – Forms and Functions of the Turkish Suffix /-ci/ in Arabic Dialects.“ *Mediterranean Language Review* 25, S. 21-52.
- Provence, Michael. 2015. „French Mandate Counterinsurgency and the Repression of the Great Syrian Revolt.“ In *The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates*, herausgegeben von Cyrus Schayegh und Andrew Arsan. London und New York: Routledge, S. 136-152.
- Pym, Anthony. 1998. *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Pym, Anthony. 2000. *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Pym, Anthony; Shlesinger Miriam und Jettmarová, Zuzana (Hg.). 2006. *Sociocultural Aspects of Translation and Interpreting*. Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins.
- Pym, Anthony. 2009 [1998]. "Spanish Tradition." In Mona Baker und Gabriela Saldanha: *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London: Routledge.
- Pym, Anthony. 2012. *On Translator Ethics. Principles for Mediation between Cultures*. Amsterdam und Philadelphia: Benjamins.
- Quitout, Michel. 2007. *Paysage linguistique et enseignement des langues au Maghreb, des origines à nos jours. L'amazighe, l'arabe et le français au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Libye*. Paris: L'Harmattan.

- Rao, Sathya und Alibrahim, Bashair. 2014. « Autotraduire *La ceinture* : entre l'individuel et le collectif. » *Tusaaji: A Translation Studies Review* 3:3, S. 45-65.
- Reynolds, Dwight F. (Hg.). 2001. *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkley u.a.: University of California Press.
- Robinson, Douglas. 2000 [1998]. “Free Translation.” In: Mona Baker, Kirsten Malmkjaer und Gabriela Saldanha (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London und New York: Routledge, S. 87-90.
- Rockwell Ludington, Zachary. 2013. Les belles infidèles: Self-Translation and Myth in Rosario Ferré’s “Two Isoldas”. *Latin American Literary Review*, 41:82, S. 93-108.
- Rooke, Tetz. 2011. “The Emergence of the Arabic Bestseller: Arab Fiction and World Literature.” In Stephan Guth und Gail Ramsay (Hg.): *From New Values to New Aesthetics: Turning Points in Modern Arabic Literature. Volume 2. Postmodernism and Thereafter*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 201-213.
- Roper, Geoffrey. 2007. “The Printing Press and Change in the Arab World.” In Sabrina Alcorn Baron, Eric N. Lindquist und Eleanor F. Shevlin: *Agent of Change: Print Culture Studies after Elizabeth L. Eisenstein*. Amherst und Boston: University of Massachusetts Press, S. 250-267.
- Rosenthal, Franz. 1965. *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich: Artemis.
- Rouchdy, Aleya (ed.). 2002. *Language Contact and Language Conflict in Arabic: Variations on a Sociolinguistic Theme*. London und New York: Routledge.
- Ryding, K. 1991. “Proficiency Despite Diglossia: A New Approach for Arabic.” *The Modern Language Journal* 75:2, S. 212-218.
- Saidero, Deborah. 2011. “Self-Translation as Transcultural Re-inscription of Identity in Dôre Michelut and Gianna Patriarca.” *Oltreoceano* 5, S. 33-41.
- Safouan, Moustapha. 2007. *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing Critical*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Said, Edward. 2003 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin.
- Said, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Saiegh-Haddad, Elinor & Joshi, R. Malatesha. 2014. *Handbook of Arabic Literacy: Insights and Perspectives*. Dordrecht: Springer.
- Santaemilia, José. 2015. „Translating Sex(uality) from English into Spanish and Vice-versa: A Cultural and Ideological Challenge.“ *Atlantis* 37:1, S. 139-156.
- Santoyo, Julio César. 2005. “Autotraducciones: Una perspectiva histórica.” *Meta* 50:3, S. 858-867.
- Santoyo, Julio César. 2010. “Translation and Cultural Identity: Competence and Performance of the Author-Translator.” In Carmen Buesa-Gómez und Micaela Muños (Hg.): *Translation and Cultural Identity: Selected Essays on Translation and Cross-Cultural Communication*. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, S. 13-32.
- Santoyo, Julio César. 2013. “Autotraducción: ensayo de tipología.” In Pilar Martino Alba, Juan A. Albaladejo Martínez und Martha Pulido (Hg.): *Al humanista, traductor y maestro Miguel Ángel Vega Cernuda*. Madrid: Dykinson, S. 205-222.
- Sapiro, Gisèle. 2010. “Globalization and Cultural Diversity in the Book Market: The Case of Literary Translations in the US and in France.” *Poetics* 38: 419-439.
- Sarkis, Mona. 2019. „Nein, diese Sprache spreche ich nicht! Hocharabisch in der Krise.“ 08.02.2019, *Neue Zürcher Zeitung*. <https://www.nzz.ch/feuilleton/hocharabisch-in-der-krise-ld.1437958>, letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Sater, James N. 2010. *Morocco. Challenges to Tradition and Modernity*. London und New York: Routledge.
- Sater, James N. 2016 [2010]. *Morocco. Challenges to Tradition and Modernity*. London und New York: Routledge.
- Rafik Schami & Arno Luik. 2004. „Emigranten sterben jung – oder werden weltberühmt.“ *Stern*, 26. September 2004. <https://www.stern.de/kultur/buecher/rafik-schami--emigranten-sterben-jung---oder-werden-weltberuehmt--3548400.html>, letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Schmid, Wolf. 2014 [2008]. *Elemente der Narratologie*. Berlin und Boston: De Gruyter.

- Schwartz, Lowell H., Helmus, Todd C.; Kaye, Dalia Dassa und Oweidat, Nadia. 2009. *Barriers to the Broad Dissemination of Creative Works in the Arab World*. RAND [National Defence Research Institute]. Onlineveröffentlichung: <https://www.rand.org/pubs/monographs/MG879.html>
- Sefarta, Joseph. 2016. "The Jesuit Contribution to Christian Education in Iraq: A Personal Reflection." *International Studies in Catholic Education* 8:2, S. 192-193. DOI:10.1080/19422539.2016.1206401
- Sessions, Jennifer. 2011. *By Sword and Plow: France and the Conquest of Algeria*. Cornell: Cornell University Press.
- Al-Šayyāl, Jamāl al-Dīn. 1950. *Tārīh al-tarqāma fī miṣr fī ‘ahd al-hamla al-faransiyya*. Kairo: Dār al-fikr al-‘arabī.
- Shalan, Jeff. 2016. "Writing the Nation: The Emergence of Egypt in the Modern Arabic Novel." In Suleiman, Yasir & Muhamwi, I. (ed.) *Literature and the Nation in the Middle East*, Edinburg, S. 128-81.
- Sheetrit, Ariel. 2020. *A Poetics of Arabic Autobiography: Between Dissocation and Belonging*. New York: Routledge.
- Shamma, Tarek. 2005. "The Exotic Dimensions of Foreignizing Strategies." *The Translator* 11:1, S. 51-67. DOI: 10.1080/13556509.2005.10799189
- Simon, Reeva. S. 2004 [1986]. *Iraq Between Two World Wars. The Militarist Origins of Tyranny*. New York: Columbia University Press.
- Sharkey, Heather. 2012. "Language and Conflict: The Political History of Arabisation in Sudan and Algeria." *Studies in Ethnicity and Nationalism* 12:3, S. 427-449.
- Slimane, Lamnaoui. 2005. "Mohamed Serghini, un cas d'autotraduction." *Horizons maghrébins*. La Francophonie arabe: Pour une approche de la littérature arabe francophone 52, S. 111-117.
- Shread, Carolyn. 2009. "Redefining Translation through Self-Translation: The Case of Nancy Huston." *French Literature Series* 36:1, S. 51-66.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1990. "Questions of Multiculturalism." In S. Harasym (Hg.): *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge, S. 59-74.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2000. "The Politics of Translation." In *The Translation Studies Reader*, hg. Lawrence Venuti, 397-416. London und New York: Routledge, S. 395-414.
- Solé, Robert. 1997. *L'Égypte, passion française*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sporrer, Simone. 2009. *Das Französische in Ägypten: Sein Bedeutungswandel vom napoleonischen Feldzug (1798) bis zur Universität Française d'Égypte*. Eine soziolinguistische Untersuchung. Dissertation an der Universität Wien.
- Starkey, Paul. 2014. "Paul Starkey Reviews the Corpse Washer by Sinan Antoon." *Banipal* 49. Online verfügbar unter: http://www.banipal.co.uk/book_reviews/108/the-corpse-washer/, letzter Zugriff am 10.06.2022.
- Steiner, George. 1972. *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*. London: Faber and Faber.
- Stierle, Karlheinz. 1996. "Translation Studii and Renaissance: From Vertical to Horizontal Translation", in Sandford Budick & Wolfgang Iser (Hg.): *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Stanford: Stanford University Press, S. 55-67.
- Sluglett, Peter. 2007 [1976]. *Contriving King and Country: Britain in Iraq*. London: I.B. Tauris.
- Suleiman, Yasir (Hg.). 1994. *Arabic Sociolinguistics: Issues and Perspectives*. Richmond: Curzon Press.
- Suleiman, Yasir. 1994. "Nationalism and the Arabic Language: A Historical Overview." In ders. (Hg.): *Arabic Sociolinguistics: Issues and Perspectives*. Richmond: Curzon Press, S. 179-211.
- Suleiman, Yasir & Muhamwi, I. (ed.) 2006. *Literature and the Nation in the Middle East*, Edinburg.
- Suleiman, Yasir. 2003. *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Suleiman, Yasir. 2004. *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suleiman, Yasir. 2013. *Arabic in the Fray: Language Ideologies and Cultural Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tejirian, Eleanor and Simon, Reeva. 2012. *Conflict, Conquest and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Thiong'o, Ngugi wa. 1986. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.

- Tignor, Robert L. 1967. *Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914*. Princeton: Princeton University Press.
- Tignor, Robert. L. 2011. *Egypt: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- Tin, Louis-Georges (Hg.). 2008. *The Dictionary of Homophobia. A Global History of Gay and Lesbian Experience*. Übersetzt von Marek Redburn, Alice Michaud und Kyle Mathers. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Toledano, Ehud R. 1998. "The British Occupation, 1882-1922". In W. M. Daly (Hg.): *The Cambridge History of Egypt. Volume Two: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toury, Gideon. 2012. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins.
- Treiger, Alexander. 2015. "Christian Graeco-Arabic: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers." *Intellectual History of the Islamicate World* 3, S. 188-227.
- Trimmel, Wolfgang. 2021. „Selbstübersetzung als diskursive Intervention im Kontext literarischer Darstellungen der arabischen Welt.“ In Dieter Burdorf, Stephanie Bremerich und Abdalla Eldimagh (Hg.): *Orientalismus heute*. Berlin: De Gruyter, S. 149-164.
- Tripp, Charles. 2007. *A History of Iraq*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Twohig, Erin. 2017. "Literature and Amazigh Language Debates: The Case of Moroccan Literature in 'Other' Languages." *The Journal of North African Studies* 22:4, S. 536-559.
- Ullmann, Manfred. 1978. „Hālid ibn Yazīd und die Alchemie. Eine Legende.“ *Islam* 55:2, S. 181-218.
- UNDP & MBRF. 2016. *Arabic Reading Index 2016*. Dubai: al-Ghurair. Online verfügbar unter: <https://knowledge4all.com/admin/uploads/files/ARI2016/ARI2016En.pdf>, letzter Zugriff am 09.06.2022.
- UNDP. 2002. *The Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. New York: United Nations Publications. Online verfügbar unter: <http://www.arab-hdr.org/>, letzter Zugriff am 09.06.2022.
- UNDP. 2003. *The Arab Human Development Report 2003: Building a Knowledge Society*. New York: United Nations Publications. Online verfügbar unter: <http://www.arab-hdr.org/>, letzter Zugriff am 09.06.2022.
- UNDP. 2009. *The Arab Human Development Report 2009: Challenges to Human Securities in the Arab Countries*. New York: United Nations Publications. Online verfügbar unter: <http://www.arab-hdr.org/>, letzter Zugriff am 09.06.2022.
- Unesco-Beirut (Regional Office for Education in the Arab States & Unesco Institute for Education (Hamburg). 2003. *Literacy and Adult Education in the Arab World. Regional Report for the CONFINTEA V Mid-Term Review Conference*, Bangkok, September 2003. Online verfügbar unter: <https://uil.unesco.org/adult-education/confintea/literacy-and-adult-education-arab-world-regional-report-confintea-v-mid>, letzter Zugriff am 09.06.2022.
- Van Leeuwen, Richard. 2004. "The Cultural Context of Translating Arabic Literature." In *Cultural Encounters in Translation from Arabic*, edited by Said Faiq. Cleveland: Multilingual Matters, S. 14-25.
- Vatikiotis, P.J. 1985 [1969]. *The History of Egypt*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Venuti, Lawrence (ed.). 2000. *The Translation Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Venuti, Lawrence. 1998. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London and New York: Routledge.
- Venuti, Lawrence. 2002. "Translating Humour." *Performance Research* 7:2, S. 6-16. DOI: 10.1080/13528165.2002.10871845
- Venuti, Lawrence. 2018 [1995]. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London & New York: Routledge.
- Versteegh, Kees. 2014. *The Arabic Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vogl, Mary B. 1998. "Assia Djebar." In *Postcolonial African Writers*, herausgegeben von Pushpa Naidu Parekh und Siga Fatima Jagne. Westport (Connecticut): Greenwood Press, S. 135-143.
- Walther, Wiebke. 2004. *Kleine Geschichte der arabischen Literatur*. München: Beck.
- Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Watanabe, Shoko. 2006. « Les politiques de l'enseignement officiel de l'arabe dans l'Algérie coloniale : la question de son prestige et la société des années 1930 aux années 1950. » *Japan Association for Middle East Studies* 22 :1, S. 87-111.
- Wagner, Daniel. 1993. *Literacy, Culture and Development: Becoming Literate in Morocco*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Weigel, Sigrid. 2018. "Self-Translation and It's Discontents. Or: The Translational Work Lost in the Theory of Bilingualism." In Maria Teresa Costa und Hans Christian Hönes (Hg.): *Migrating Histories of Art. Self-Translations of a Discipline*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 21-35.
- Weltman-Aron, Brigitte. 2015. *Algerian Imprints: Ethical Space in the Work of Assia Djebar and Hélène Cixous*. New York: Columbia University Press.
- Whyte, Christopher. 2002. „Against Self-Translation.“ *Translation and Literature* 11:1, S. 64-71.
- Wilson, Rita. 2009. "The Writer's Double: Translation, Writing and Autobiography." *Romance Studies* 27:3, S. 186-198.
- Wilson, Rita. 2017. "Beyond Self-Translation: Amara Lakhous and Translingual Writing as Case Study." In *Self-translation and Power: Negotiating Identities in European Multilingual Contexts*, edited by Olga Castro, Sergi Mainer and Svetlana Page. London: Palgrave Macmillan, S. 241-264.
- Woidich, Manfred. 2010. „Von der wörtlichen Rede zur Sachprosa: Zur Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur.“ In: Horst Haider Munske (Hg.): *Dialektliteratur heute – regional und international. Forschungskolloquium am Interdisziplinaren Zentrum für Dialektforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 19.11.2009–20.11.2009*, 63-94.
- <<http://www.dialektforschung.phil.uni-erlangen.de/dialektliteratur>>, letzter Zugriff am 08.09.2021.
- Yaghan, Mohammad. 2008. "‘Arabizi’: A Contemporary Style of Arabic Slang." *Design Issues* 24:2, S. 39-52.
- Yebra, José M. 2018. "Iraq Wars from the Other Side: Transmodern Reconciliation in Sinan Antoon's *The Corpse Washer*." *societies* 8:79, S. 1-11. doi:10.3390/soc8030079
- Zakhir, Marouane & O'Brien, Jason L. 2017. "French Neo-Colonial Influence on Moroccan Language Education Policy: A Study of the Current Status of Standard Arabic in Science Disciplines." *Language Policy* 16, S. 39-58.
- Zeliche, Mohammed-Salah. 2005. *L'écriture de Rachid Boudjedra. Poét(h)ique des deux rives*. Paris: Karthala.

9.3 Wörterbücher

- Arts, Tressy (Hg.). 2014. *Oxford Arabic Dictionary. Arabic-English, English-Arabic*. Oxford: Oxford University Press.
- Kropfitsch, Lorenz (Hg.). 2013. *Langenscheidt Taschenwörterbuch Arabisch*. München und Wien: Langenscheidt.
- Maamouri, Mohamed (Hg.). 2013. *The Georgetown Dictionary of Iraqi Arabic. Arabic-English, English-Arabic*. Washington: Georgetown University Press.
- Maamouri, Mohamed (Hg.). 2018. *The Georgetown Dictionary of Moroccan Arabic. Arabic-English, English-Arabic*. Washington: Georgetown University Press.
- Wehr, Hans (Hg.). 1976 [1961]. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca, New York: Spoken Languages Service.
- Wehr, Hans und Kropfitsch, Lorenz (Hg.). 2020 [1952]. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*. Harrassowitz: Wiesbaden.

9.4 Deutsches Abstract

In der vorliegenden Dissertation beschreibe ich Selbstübersetzung in der modernen arabischen Literatur als kulturelle Praxis, die sich in ihren spezifischen historischen und sozioökonomischen Kontexten verortet. Mein Zugang zeichnet sich durch eine philologisch-kulturwissenschaftliche Ausrichtung aus, die sich aus verschiedenen theoretischen Perspektiven speist. Grundsätzlich liegt mein Fokus auf individuellen zeitgenössischen arabischen Selbstübersetzer*innen, die ich in Anlehnung an Pierre Bourdieus Ansatz des literarischen Feldes als Akteure innerhalb von asymmetrischen lokalen und globalen kulturellen Feldern beschreibe. Für die Analyse der Dynamiken zwischen den hauptsächlich untersuchten Sprachkombinationen Arabisch-Englisch und Arabisch-Französisch spielen die von Abram de Swaan, Johan Heilbron und anderen geprägten Konzepte des Sprachenweltsystems und Weltsystem des Übersetzens eine entscheidende Rolle. Darüber hinaus haben mich die Arbeiten von Anthony Pym dazu inspiriert, sowohl Selbstübersetzer*innen als Personen, als auch deren Werke zu berücksichtigen. Innerhalb der Forschungen zu literarischen Selbstübersetzungen stützt sich meine Arbeit vor allem auf die von Rainier Grutman sowie Eva Gentes entworfenen Terminologien und Fragestellungen. Des Weiteren fließen auch postkoloniale Diskurse rund um kulturelle und literarische Übersetzungen ein. Konkrete translatorische Akte und Entscheidungen konzeptualisiere ich in dieser Dissertation in Anlehnung an Umberto Eco als Aushandlungsprozess. Schließlich bediene ich mich bei der Diskussion ausgewählter Close Readings und Textvergleiche des von Lawrence Venuti geprägten Begriffspaares des ausgangs- und zielsprachlichen Übersetzens.

Methodisch beruht meine Arbeit zunächst auf einer Analyse der bisherigen Forschungen zu Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur sowie zur literarischen Selbstübersetzung allgemein, die ich vor dem Hintergrund der oben angeführten theoretischen Zugänge in historischer und sozioökonomischer Perspektive ausarbeite und mit zahlreichen kontextuellen Faktoren in Verbindung setze. Auf Basis von Sekundärliteratur und publizierten Selbstzeugnissen analysiere ich auch eine Stichprobe von zwölf zeitgenössischen arabischen Selbstübersetzer*innen und diskutiere ihre Motive, Reflexionen und Arbeitsweisen. Den Hauptteil der Arbeit bildet die detaillierte Analyse zweier Selbstübersetzungen aus dem Arabischen ins Englische, die beide Konflikte zwischen der arabischen Welt und dem Westen behandeln. Es handelt sich dabei um Leila Abouzeids Autobiographie(n) *Ruğū‘ ilā ṭ-tufūla* sowie *Return to Childhood* und Sinan Antoons Roman(e) *Waḥdahā šağarat ar-rummān* sowie *The Corpse Washer*. Für meine Untersuchung habe ich die vier Texte digitalisiert, mehrmals gegengelesen, Unterschiede markiert und im Anschluss ausgewählte Passagen und Themen in

der Arbeit besprochen. Zusätzlich habe ich Sinan Antoon und Leila Abouzeid persönlich getroffen und leitfadengestützte Interviews durchgeführt, die auf die Ergründung ihrer Motive, Reflexionen und Wahrnehmungen rund um die Erfahrung der Selbstübersetzung abzielen.

Die Dissertation bietet einen bis dato nicht vorhandenen Überblick zum Thema und zeigt, dass Selbstübersetzungen in der modernen arabischen Literatur durch historische und sozioökonomische Faktoren begünstigt werden. Darüber hinaus motivieren die Position des Schriftarabischen im Sprachenweltsystem sowie innerhalb der arabischen Welt arabischsprachige Autor*innen dazu, Selbstübersetzungen in andere Sprachen vorzunehmen. Nicht zuletzt nutzen arabische Autor*innen Selbstübersetzungen, um staatliche, gesellschaftliche und religiöse Formen von Zensur zu umgehen.

Meine Analyse der Texte von Abouzeid und Antoon unterstreicht zunächst, dass Selbstübersetzung aus dem Arabischen ins Englische gleichzeitig einen an der Zielkultur orientierten Aushandlungs- und Überarbeitungsprozess auf mehreren Ebenen bedeuten kann. Im Fall von Abouzeids Autobiographie(n) betrifft dies nicht nur die narratologische Struktur des Textes, sondern auch die Ergänzung zahlreicher kontextueller Informationen im Englischen und schließlich die Neuverhandlung oder Anpassung zentraler politisch-ideologischer Positionierungen. Bei Antoons englischem Roman spielt die Neuverhandlung ideologischer Perspektiven im Vergleich zu Abouzeid eine geringere Rolle; auch wenn sich z.B. Repräsentationen von Sexualitäten im Hinblick auf die imaginierten Erwartungshaltungen der Zielkultur anders gestalten und ebenfalls fallweise kontextuelle Informationen ergänzt werden. Dafür nimmt Antoon im Englischen eine deutliche Straffung des Romantextes vor, indem er rund 10% des arabischen Textes unübersetzt lässt. Diese Untersuchungen machen einerseits die Autorität und den Handlungsspielraum von Selbstübersetzer*innen sichtbar, verdeutlichen aber gleichzeitig die sozioökonomischen und diskursiven Einschränkungen, denen sie bei Übersetzungen aus dem Arabischen ins Englische unterliegen. Abschließend nehmen Selbstübersetzer*innen wie Abouzeid und Antoon durch ihre Arbeit mit zumindest zwei Sprachen und literarischen Traditionen eine besondere Mittlerrolle zwischen kulturellen Sphären ein, die oft als klar definiert und streng abgegrenzt imaginiert werden.

9.5 English Abstract

In this thesis, I describe self-translation in Modern Arabic literature as a cultural practice located in specific historic and socio-economic contexts. My approach to the study of literary self-translation is influenced by Arabic philology and Cultural Studies and is informed by diverse theoretical perspectives. Generally, the thesis focuses on a selected number of contemporary Arabic self-translators and their translations. Based on Pierre Bourdieu's theory of the literary field, I understand these authors-cum-translators as actors within asymmetric local and global cultural fields. In order to analyse the complex dynamics between the most important language pairs Arabic/English and Arabic/French, I use concepts such as the global language system and the world-system of translation, as defined by Abram de Swaan, Johan Heilbron and others. In addition, following the work of Anthony Pym, I take both the person of the self-translator and their texts into account. Within the field of self-translation studies, the terms and research questions formulated by Rainier Grutman and Eva Gentes have been central to my study. Postcolonial discourses related to cultural and literary translation have also contributed to my overall theoretical approach. To describe specific translation decisions and solutions, I follow Umberto Eco, who characterizes translation as a process of negotiation. Finally, I employ Lawrence Venuti's binary model of foreignizing and domesticating forms of translation to carry out close readings and compare source and target texts.

In methodological terms, this study begins by conducting an analysis and summary of the existing research on self-translation in Modern Arabic literature and literary self-translation in general, which is informed by the theoretical approaches mentioned above and covers historical and socio-economic perspectives as well as other contexts relevant to the topic. Based on secondary literature and published testimonials of Arabic self-translators, I have completed case studies of twelve contemporary Arabic self-translators and discussed their motives, self-reflections, and translation methods. The main part of the thesis is dedicated to a detailed analysis of two self-translations from Arabic to English which both deal with conflicts between the Arab World and the West; namely Leila Abouzeid's autobiography(ies) *Ruğū 'ilā t-tufūla* and *Return to Childhood* as well as Sinan Antoon's novel(s) *Waḥdahā šağarat ar-rummān* and *The Corpse Washer*. To study these texts in detail, I have digitized them, compared the Arabic and English versions several times, highlighted differences, and selected a sample of passages and topics for discussion in the thesis. In addition, I met with Sinan Antoon and Leila Abouzeid in person and conducted semi-structured interviews, with the aim of finding out more about their motives, ideas and views concerning self-translation.

My thesis offers the first survey of self-translation in Modern Arabic literature and shows that this phenomenon has been facilitated by a variety of historical and socio-economic factors. Furthermore, the status of Standard Arabic in the global language system and in the Arab world provides an incentive to authors to translate their own work into other languages. Arabic-language authors may also resort to self-translation to avoid or circumvent forms of government, social, or religious censorship.

My analysis of the texts by Abouzeid and Antoon demonstrates that self-translation from Arabic to English can simultaneously constitute a process of editing and negotiation that is oriented towards the target language and target culture. In the case of Leila Abouzeid's autobiography(ies), this process becomes evident because the author-cum-translator changes the narrative structure of the text, adds several pieces of contextual information to the English version, and renegotiates or modifies key political and ideological positions. The renegotiation of ideological perspectives features less prominently in Sinan Antoon's English novel, even though representations of sexualities are handled differently to accommodate the imagined expectations of the target culture. Contextual information is also added to the English text in some instances. Conversely, Antoon chose not to translate about 10% of the Arabic text, thus creating a more concise narrative in English. My analysis highlights the authority and freedom that self-translators enjoy, while also revealing the socio-economic and discursive restrictions they are subject to when translating from Arabic to English.

Finally, self-translators such as Abouzeid and Antoon work with and move between at least two languages and literary traditions. In doing so, they assume the role of intermediaries between cultural spheres that are frequently imagined to be clearly defined and strictly demarcated.

11. Anhang: Leitfaden für die Autor*inneninterviews

11.1 Interviewleitfaden für Sinan Antoon

Questions about translation and self-translation

1. Why self-translation?
2. Why did you choose to translate only one of your novels?
3. You have translated other people's work from Arabic to English too. How is self-translation different from "normal" translation?
4. How does self-translation work? Do you sit down with the Arabic text and translate it into English, or do you rewrite from memory?
5. Would you call it self-translation or rather rewriting?
6. Do you think of the Arabic version as the original? Or do you think the Arabic and English text are two complementary versions?
7. Foreignizing and domesticating: Which of the two translation strategies do you support?

Questions about Arabic and English

8. Which language do you enjoy writing in more? Does it feel similar or different?
9. Do you think that you can express some ideas and thoughts better in one language than in the other?
10. Which language would you consider your mother tongue? Which one did you learn first and how?
11. Would you consider yourself bilingual or trilingual, given the difference between Standard Arabic and Iraqi dialect?
12. When you speak Arabic, do you speak 'Ammiyya or *Fuṣḥā*?
13. Do the protagonists of *Waḥdahā šağarat ar-rummān* speak different Iraqi dialects? What sort of information can Iraqi readers derive from that (e.g. regional and social identities, confessional affiliations)?
14. I would like to ask you a question related to the global hegemony of English. Do you find it problematic to write in English, given that it is the former colonial language of Iraq?

Questions about the novel *Waḥdahā šağarat ar-rummān/The Corpse Washer*

15. Many reviewers have called *The Corpse Washer* a chronicle of the Iraqi tragedy. Would you agree with that label?
16. Do you consider your novel an example of *littérature engagée*?
17. When you translated *Waḥdahā šağarat ar-rummān* into English, did you have the intention of presenting a different narrative about recent Iraqi history to an English readership?
18. Which version received more public acknowledgement – the Arabic or the English?
19. Would you say that *The Corpse Washer* is also an autobiographical novel? Does the protagonist of the novel, Jawad, resemble you in any way?

Questions about literature and cultural translation

20. Would you agree that reading literature in translation has the potential to improve our understanding of another culture?
21. Some literary critics and scholars have criticized Western readers for reading modern Arabic literature for ethnographic reasons only rather than for its literary value as such. Do you think this criticism is justified?
22. When translating from Arabic to English, do you think anything gets lost in translation? If yes, what?
23. Would you consider yourself an Iraqi author or an Iraqi-American author?

11.2 Interviewleitfaden für Leila Abouzeid

Questions about the text: *Rujū‘ ilā t-tuſūla*

1. In the preface to *Rujū‘ ilā t-tuſūla*, you explain that you weren't at all planning to write your autobiography and that the idea of writing about your own life made you feel uncomfortable. You also mention that Elizabeth Fernea encouraged you to write twenty pages or so about your childhood for an edited volume, which led you to write more and in greater detail. Could you tell me more about this process of overcoming your inhibitions to write about yourself and tell me how *Rujū‘ ilā t-tuſūla* became a book?
2. Did you write first in English, then in Arabic, and then translate the Arabic version into English?

Questions around self-translation

1. I am curious about the process of translating *Rujū‘ ilā t-tuſūla* into English. How did the cooperation with the translator Heather Logan Taylor work out? Who did what?
2. How does the process of self-translation work? Do you sit down with the Arabic text and translate it into English, or do you rewrite from memory?
3. Would you consider it a process of translation or rather a process of rewriting?
4. Did you enjoy translating your own work? How did it feel to go over your own text again after some time?
5. Do you think of the Arabic version as the original? Or do you think the Arabic and English text are two complementary versions?
6. In an article about *Rujū‘ ilā t-tuſūla*, scholar Diya M. Abdo claims that you added more details in the English version (e.g. place names, names of people etc.). Why is that the case?
7. You have translated other people's work from English to Arabic. How is self-translation different from "normal" translation?
8. Why did you choose to translate only one of your works?

Publishing and reception

1. Could you tell me about the publishing process of *Rujū‘ ilā t-tuſūla* and *Return to Childhood*?
2. Did the publication of the English version have an impact on the Arabic version? Did the Arabic edition become more famous in consequence?
3. In what ways do you think is the reception of the Arabic version different from the English version? Or in what ways is your work received in different ways in Morocco and internationally?

Writing and the question of language

1. Which language do you enjoy writing in more? Do you think that you can express some ideas and thoughts better in one language than in the other?
2. What are your thoughts on writing in Standard Arabic and Moroccan Arabic? How do you deal with dialect in translation?
3. Do you believe it is important for Moroccan writers to write in Arabic?
4. Would it be equally important to develop a literature in Amazigh?
5. Did you consciously avoid writing in French, given that it is the former colonial language?