



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„*Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab: Abū 'l-Qāsim aš-Šābbīs*  
Beitrag zur Debatte in der Literaturkritik über das Verhält-  
nis der arabischen Welt zu Europa“

verfasst von / submitted by

Gian Flurin Steiner BA UZH

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna, 2018

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

A 066 676

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

Masterstudium Arabische Welt: Sprache und  
Gesellschaft

Betreut von / Supervisor:

Dr. Philipp Bruckmayr



## Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich eidesstattlich, die vorgelegte Arbeit mit dem Titel

*„Al-Ḥayāl aš-ši rī ‘inda ‘l- ‘Arab: Abū ‘l-Qāsim aš-Šabbīs Beitrag zur Debatte in der Literaturkritik über das Verhältnis der arabischen Welt zu Europa“*

selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat studienrechtliche, zivil- und strafrechtliche Folgen haben kann. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Datum

29. Oktober 2018

Unterschrift





## Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort	3
2. Der Stand der Forschung zu <i>Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab</i>	4
2.1. Mohamed Hassen Zouzi-Chebbi	4
2.2. Muḥammad Farīd Ben Ġāzī	5
2.3. Weitere Beiträge der Forschung	7
2.4. Zusammenfassung	11
3. <i>Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab</i>	12
3.1. Der Autor und die Entstehung	12
3.2. Das erste Kapitel: <i>Die Vorstellungskraft</i>	14
3.3. Das zweite Kapitel: <i>Die poetische Vorstellungskraft und die arabischen Mythen</i>	19
3.4. Das dritte Kapitel: <i>Die poetische Vorstellungskraft und die Natur in der Sicht der arabischen Literatur</i>	20
3.5. Das vierte Kapitel: <i>Die poetische Vorstellungskraft und die Frau in der Sicht der arabischen Literatur</i>	24
3.6. Das fünfte Kapitel: <i>Die poetische Vorstellungskraft und die Erzählung in der arabischen Literatur</i>	28
3.7. Das sechste Kapitel: <i>Allgemeine Meinung von der arabischen Literatur</i>	30
3.8. Das siebte Kapitel: <i>Die arabische Mentalität</i>	34
3.9. Zusammenfassung	37
4. Der Andere in <i>Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab</i>	40
4.1. Das Selbst	40
4.2. Der Andere	44
4.3. Das Selbst und der Andere	48
5. Miḥā'il Nu'ayma: <i>Al-Ġirbāl</i>	52
5.1. Der Autor und die Entstehung	52
5.2. „Al-Ḥubāhib“: Der Titel und die Einleitung	53
5.3. Die Frage	54
5.4. Die literarische Armut	56
5.5. Der Pflug	59

5.6. Die Aufrichtigkeit	60
5.7. Zusammenfassung	61
6. Der Andere in „Al-Ḥubāḥib“	63
6.1. Das Selbst	63
6.2. Der Andere	65
6.3. Das Selbst und der Andere	66
7. Aš-Šābbī und Nu‘ayma im Vergleich	68
7.1. Die Vergleichsgrößen	68
7.2. Gemeinsamkeiten	68
7.3. Unterschiede	70
7.4. Zusammenfassung	73
8. Schlusswort	74
Quellenverzeichnis	75
Anhang	79

## 1. Vorwort

Im Jahr 1929 erschien ein Buch, das im Folgenden für viel Kritik sorgte. Es wurde vom jungen tunesischen Schriftsteller Abū 'l-Qāsim aš-Šābbī verfasst und trägt den Titel *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* (Die poetische Vorstellungskraft bei den Arabern). Das Werk ist der Literaturkritik zuzuordnen. Aš-Šābbī entwickelt darin die *poetische Vorstellungskraft* als Maßstab für gute Poesie. Er sucht diese Vorstellungskraft in den verschiedenen Epochen der arabischen Literaturgeschichte. Er wird jedoch nicht fündig. Damit will er zeigen, dass die Poesie, wie sie bis zu jenem Zeitpunkt gestaltet worden war, nichts taugt für die Leser der Gegenwart. Aš-Šābbī lehnt das arabische Literaturerbe vollumfänglich ab. Es ist diese kategorische Ablehnung, die vor allem mit aš-Šābbīs Text in Verbindung gebracht wird. Die Forschungsliteratur spricht von ihm als einem besonders radikalen Revolutionär.

Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, diesem revolutionären Charakter in aš-Šābbīs Argument nachzugehen. Es stellt sich einerseits die Frage, was das Revolutionäre in aš-Šābbīs Text ausmacht. Ausgangspunkt für die Arbeit bildet folgende Annahme: Der revolutionäre Charakter hängt damit zusammen, dass aš-Šābbī das literarische Selbstverständnis der Araber mit seiner Sicht auf andere Literaturen konfrontiert. Um die Richtigkeit dieser Annahme überprüfen zu können, muss zuerst das Argument von aš-Šābbī präsentiert werden. Im Anschluss ist zu untersuchen, welche Rolle die nichtarabischen Literaturen in diesem Argument spielen und wie sie dargestellt werden. In einem weiteren Schritt soll herausgefunden werden, ob aš-Šābbī in dieser Hinsicht eine für seine Zeit besonders eigenwillige Position eingenommen hat. Zu diesem Zweck wird ein Essay von Mīḥā'il Nu'ayma zum Vergleich hinzugezogen. Mit diesem Text wird gleich verfahren wie mit jenem von aš-Šābbī. Zuerst wird sein Argument präsentiert und dann wird untersucht, wie Nu'ayma die nichtarabischen Literaturen darstellt und welche Rolle sie in seinem Argument spielen. Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten lassen sich diesbezüglich zwischen aš-Šābbī und Nu'ayma ausmachen?

Diese Arbeit wird sich nicht mit der Poesie von aš-Šābbī beschäftigen. Ob er seinen Ansprüchen an gute Dichtung in den eigenen Versen gerecht wird, steht auf einem anderen Blatt. Weiter muss auch die Frage, welche Folgen die harsche Kritik an aš-Šābbīs Text für ihn als Person hatte, aussen vor bleiben. Die Arbeit beschränkt sich darauf, das Verhältnis zwischen Europa und der arabischen Welt, wo wie es aš-Šābbī darstellt, zu verstehen und im Vergleich mit Nu'ayma ansatzweise in die literaturkritische Debatte jener Zeit einzuordnen.

## 2. Der Stand der Forschung zu *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab*

### 2.1. Mohamed Hassen Zouzi-Chebbi

Die Forschungsliteratur in europäischer Sprache, welche sich konkret mit dem Werk *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* von aš-Šābbī auseinandersetzt, beschränkt sich auf eine überschaubare Anzahl von Beiträgen. In den 2000er-Jahren sind zwei Studien erschienen, die sich kapitelweise mit aš-Šābbīs Vortrag beschäftigen. Dem Inhaltsverzeichnis von Abderrazak Cheraïts Buch *Abou El Kacem Chebbi* ist zu entnehmen, dass er der *conférence* ein knapp zehn Seiten umfassendes Kapitel widmet.<sup>1</sup> Er bespricht zudem eine Reaktion aš-Šābbīs auf die Kritik an seinem Vortrag. Leider ist dem Autor der vorliegenden Arbeit der Text des Buches nicht vollständig zugänglich. Der Inhalt der entsprechenden Kapitel konnte daher leider nicht berücksichtigt werden.

Von Mohamed Hassen Zouzi-Chebbi ist im Jahr 2005 das Buch *La philosophie du poète. L'exemple d'un poète tunisien de langue arabe Abul Qacem Chabbi (1909 – 1934)* erschienen. Zouzi-Chebbi versucht darin anhand von aš-Šābbīs Poesie und seinem literaturkritischen Vortrag dessen Philosophie herauszuarbeiten. Dabei interessiert ihn vor allen Dingen welche Spuren die Philosophie aš-Šābbīs hinterlassen hat. In einem ersten Teil stellt er dem Leser die Person aš-Šābbīs ausführlich vor. Er kommt dann im zweiten Teil seines Buches auf verschiedene Aspekte von dessen Poesie zu sprechen und behandelt im letzten Kapitel den Vortrag *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab*. Zouzi-Chebbi verortete den Vortrag an der Schwelle zwischen Tradition und Moderne. Er betrachtet aš-Šābbī als radikalen modernen Erneuerer. Diesem habe es nicht gereicht, eine neue poetische Sprache zu finden und umzusetzen. Aš-Šābbī habe vielmehr die Notwendigkeit verspürt, seine Dichtung auf ein theoretisches Fundament zu stellen. Dieses Fundament habe aš-Šābbī mit seinem Vortrag gelegt. Nach Zouzi-Chebbi lag die Absicht des Dichters in nichts geringerem als der „Bildung eines neuen arabischen Bewusstseins“<sup>2</sup>. „Das kollektive Bewusstsein der arabischen und muslimischen Gesellschaften“<sup>3</sup> habe sich nämlich in einer „schweren Krise“<sup>4</sup> befunden. Aš-Šābbī will sich aus dieser Krise erheben. In diesem Sinn betrachtet Zouzi-Chebbi seine Bestrebungen der Modernisierung als Teil der *Nahḍa*. Dabei bedeutet Modernisierung, den Blick auf bislang

---

<sup>1</sup> Cheraït 2002.

<sup>2</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 176.

<sup>3</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 176.

<sup>4</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 176.

Unbekanntes – insbesondere auf den Westen – zu richten. Aš-Šābbī tat dies konkret, indem er die Übersetzungen der europäischen Romantik las.<sup>5</sup>

Zouzi-Chebbi bezeichnet aš-Šābbīs Vortrag als „eine radikale Kritik“<sup>6</sup>. Er weist darauf hin, dass das Werk „Wellen der Entrüstung“<sup>7</sup> auslöste. Den Vorwurf des Materialismus, welchen aš-Šābbī gegen die arabische Literatur erhebt, kann er zwar teilweise nachvollziehen. Er plädiert jedoch dafür, die Grobheit dieses Vorwurfes zuallererst als Provokation zu verstehen.<sup>8</sup> Zouzi-Chebbi selbst ist keineswegs entrüstet. Vielmehr drückt er seine Bewunderung für den Vortrag aus. Er hält ihn für ein „mutiges Meisterwerk“<sup>9</sup>, dass von „Gelehrsamkeit, Aufrichtigkeit und intellektueller Gewissenhaftigkeit“<sup>10</sup> zeugt. Zuletzt ist zu erwähnen, dass Zouzi-Chebbi dem Text aš-Šābbīs einen systematischen Charakter attestiert. Dass er von der Vorstellungskraft als Grundbegriff ausgeht, erlaube es ihm, das Wesen der Poesie in seinem Kern zu behandeln.<sup>11</sup>

## 2.2. Muḥammad Farīd Ben Ġāzī

In einem Artikel von 1962 widmet sich Muḥammad Farīd Ben Ġāzī gänzlich dem Werk *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda l-'Arab*. Der Artikel trägt den Titel „Abū l-Qāsim al-Šabbī et sa conception de l'imagination poétique“. Ben Ġāzī stellt darin das Argument von aš-Šābbī vor, wobei er den Kapiteln des Originalwerkes folgt. Er erläutert, was aš-Šābbī unter poetischer Vorstellungskraft versteht und wie er sie einteilt. Anschliessend führt er aus, welche Position aš-Šābbī in Bezug auf die Darstellung des Mythischen, der Frau und der Natur einnimmt und wie es seiner Meinung nach um das Erzählerische in der arabischen Literatur steht. Er stellt die ablehnende Haltung aš-Šābbīs gegenüber der arabischen literarischen Tradition dar, wie sie im fünften Kapitel zum Ausdruck kommt. Abschliessend hält er es für besonders „ambitieux“<sup>12</sup>, wenn aš-Šābbī im letzten Kapitel versucht, eine arabische Mentalität zu begründen.

---

<sup>5</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 181f.

<sup>6</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 175.

<sup>7</sup> Zouzi-Cebbi 2005, S. 175.

<sup>8</sup> Zouzi-Chebbi, 2005, S. 182.

<sup>9</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 175.

<sup>10</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 175.

<sup>11</sup> Zouzi-Chebbi 2005, S. 184ff.

<sup>12</sup> Ben Ġāzī 1962, S. 151.

Der Artikel von Ben Ġāzī beschränkt sich nicht darauf, den Inhalt der Schrift von aš-Šābbī wiederzugeben. Trotz seiner Kürze vermag er, eine knappe Kontextualisierung zu leisten. Ben Ġāzī sieht in *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* ein Schlüsselwerk für den Einzug der Romantik in die arabische Welt. Über diesen Text seien die Ideen der westlichen Romantiker in die arabische Welt gelangt. Dabei hätten die Maḡgar<sup>13</sup> Literaten als eine Art Zwischenglied fungiert. Ben Ġāzī verweist in diesem Zusammenhang auf Miḥā'il Nu'ayma und seine Essaysammlung *al-Ġirbāl*.<sup>14</sup> Mit dieser Essaysammlung hätte Nu'ayma den Weg geebnet für das romantische Manifest aš-Šābbīs.<sup>15</sup>

Ben Ġāzī hält den Text von aš-Šābbī im Vergleich zu jenem von Nu'ayma für „beaucoup plus valable“<sup>16</sup>. Er führt weiter aus: „La pensée d'al-Šābbī, considérée dans la ligne des théoriciens modernes, semble recouvrir un système beaucoup plus complet que celui offert par les théories, idées et directives exposées dans le *Ġirbāl* de Miḥā'il Nu'ayma [...]“<sup>17</sup>. Ben Ġāzī betrachtet die Darstellung aš-Šābbīs also für viel stichhaltiger als jene Nu'aymas. Er erklärt dies damit, dass erstere in sich kohärenter und vollständiger daherkommt.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Der arabische Begriff *maḡgar* bezeichnet die vorwiegend syro-libanesisch-arabische Diaspora in verschiedenen Teilen der Welt. Ab dem Ende des 19. Jahrhunderts sind viele Araber aus der Levante unter anderem nach Australien, Südafrika und die Amerikas ausgewandert. Wird von Maḡgar gesprochen, so ist meist die arabische Diaspora auf dem amerikanischen Kontinent gemeint. Bekannt ist diese Diaspora insbesondere für den Reichtum an literarischen Innovationen, den sie hervorgebracht hat. Dabei spielte insbesondere jene Vereinigung eine zentrale Rolle, deren Namen gerne als *The Pen League* (الرابطة القلمية) ins Englische übertragen wird. Dabei handelt es sich um eine literarische Vereinigung, welcher Ġibrān Ḥalīl Ġibrān und Miḥā'il Nu'ayma vorstanden. Sie existierte zwischen 1920 und 1931. Zum Maḡgar im Allgemeinen und zu *The Pen League* siehe al-Aštar 2012.

<sup>14</sup> Aš-Šābbī war zweifellos stark beeinflusst von der arabischsprachigen Literatur in den Amerikas. Seine Begeisterung für die Romantik dürfte aber nicht alleine darauf zurückzuführen sein. In Tunesien stand aš-Šābbī eine unbekannte Zahl von romantischen Werken aus Europa zur Verfügung, die ins Arabische übersetzt worden waren. Es ist daher zu vermuten, dass aš-Šābbī von der direkten Lektüre der Romantiker nicht weniger geprägt war als von den Maḡgar Literaten.

<sup>15</sup> Ben Ġāzī 1962, S. 145.

<sup>16</sup> Ben Ġāzī 1962, S. 145.

<sup>17</sup> Ben Ġāzī 1962, S. 145.

<sup>18</sup> Dieser Vergleich steht auf schwachen Beinen. Es ist zu berücksichtigen, dass es sich bei den beiden Texten von aš-Šābbī und Nu'ayma um Werke grundlegend verschiedener Natur handelt. Bei dem Text von aš-Šābbī handelt es sich um die schriftliche Version einer mündlichen Präsentation. Während es sich hierbei also um eine von Beginn zusammenhängende Darstellung handelt, findet sich in *al-Ġirbāl* eine Vielzahl von Essays, die zuvor unabhängig voneinander in Zeitschriften erschienen waren. Man kann daher kaum erwarten, in *al-Ġirbāl* dieselbe systematische Vorgehensweise anzutreffen, wie in *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab*.

Zuletzt verweist Ben Ġāzī darauf, dass aš-Šābbī's Schrift in Literaturkreisen eine hitzige Debatte ausgelöst hat. Aš-Šābbī habe einen besonders radikalen Standpunkt vertreten, wenn er meinte, dass die arabische Literatur der Moderne schlicht nicht gewachsen sei und sie daher eine Rundumerneuerung benötige. Dies, so Ben Ġāzī, habe die Vertreter einer konservativen Haltung auf den Plan gerufen, welche scharfe Reaktionen verfasst haben. Als Beispiel führt Ben Ġāzī den tunesischen Politiker Muḥyī ad-Dīn al-Qlībī (gest. 1954) an, welcher mit einem Artikel in der Zeitschrift *Al-‘Ālam al-adabī* auf aš-Šābbī's Buch reagierte.<sup>19</sup>

### 2.3. Weitere Beiträge der Forschung

Svetozár Pantůček widmet der Schrift von aš-Šābbī einen Absatz in seinem Buch *Tunesische Literaturgeschichte*. Er beschreibt sie als „eine systematische und ästhetische Konzeption der arabischen Dichtung“<sup>20</sup>. Damit taucht der Aspekt der Systematik hier erneut auf, nachdem dieser bereits von Ben Ġāzī hervorgehoben wurde. Abgesehen davon beschränkt sich Pantůček darauf, auf die Empörung hinzuweisen, welche *Al-Ḥayāl aš-ši ‘rī ‘inda ‘l-‘Arab* ausgelöst hat. Er schreibt:

„Aš-Šābbī's Ansichten und Thesen stiessen in zuständigen Kreisen ob ihrer Neuartigkeit auf heftige Kritik, und zwar in Tunesien wie in anderen Ländern. Sogar manche seiner Freunde wandten sich von ihm ab und bezogen Stellung gegen ihn.“<sup>21</sup>

Laut Pantůček erfasste die Kritik an aš-Šābbī also alle Ebenen, von dessen privatem Umfeld bis hin zur internationalen Literaturszene. Er verweist schliesslich auch darauf, dass der Dichter darunter zu leiden hatte, dass seine Ideen derart schlecht aufgenommen wurden.<sup>22</sup> Die Härte und das Ausmass der Kritik an aš-Šābbī stehen für Pantůček deutlich im Zentrum. Er unterlässt es gänzlich, von der inhaltlichen Bedeutung des Textes zu sprechen.

Salma Khadra Jayyusi widmet *Al-Ḥayāl aš-ši ‘rī ‘inda ‘l-‘Arab* drei Seiten in ihrem Übersichtswerk *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Sie verweist konkret auf

---

<sup>19</sup> Ben Ġāzī 1962, S. 145 und 149f.

<sup>20</sup> Pantůček 1974, S. 65.

<sup>21</sup> Pantůček 1974, S. 65.

<sup>22</sup> Pantůček 1974, S. 65.

die Kritik aš-Šābbī an der arabischen Literatur hinsichtlich jener drei Aspekte, die sich in seinem Werk als Kapitel wiederfinden: die Darstellung der Natur, die Sicht auf die Frau und die Mythologie. Jayyusi weist darauf hin, dass die Unzulänglichkeiten der arabischen Literatur laut aš-Šābbī allesamt auf eine arabische Mentalität zurückzuführen sind, die er auszuformulieren versucht.<sup>23</sup> Des Weiteren bespricht sie die Schrift *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* als einen Akt der Rebellion. Sie schreibt:

„This lecture gives ground for considering al-Shābbī as the boldest and most radical avant-garde Arab poet in the first half of this century. The extent of his rejection, on a theoretical basis, of the old methods in Arabic literature, is an astonishing phenomenon of rebellion unequalled by that of any of his contemporaries, including Nu'aima, al-'Aqqād and Gibrān.”<sup>24</sup>

Jayyusi sieht in *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* demnach den Ausdruck einer Rebellion, wie sie bei keinem der anderen grossen Literaturkritiker der Zeit zu finden sei. Sie begründet dies mit der besonders ablehnenden Haltung aš-Šābbī gegenüber der arabischen Literatur. Sie geht gar so weit, die Vorlesung nicht als Resultat kritischen oder wissenschaftlichen Denkens zu betrachten, sondern als reine Rebellion: „It is clear that al-Shābbī, in this lecture is neither a scholar, a critic nor a thinker. He is a rebel, showing the true rebel's characteristic of total rejection and total condemnation.”<sup>25</sup> Sie führt die Vehemenz dieser Rebellion auf das junge Alter von aš-Šābbī zurück, wenn sie schreibt: „An immature ardour led him to what can be described as the most extreme and damning attack launched at this time against the Arab literary heritage.”<sup>26</sup> Jayyusi weist weiter darauf hin, dass aš-Šābbī's Ablehnung gegenüber der arabischen Literatur einhergeht mit einer Begeisterung für das westliche literarische Modell der Romantik. Mit Blick auf die Auswirkungen der Vorlesung weist Jayyusi einerseits darauf hin, dass in der Folge weitere Angriffe auf die arabische künstlerische Produktion unternommen wurden. Andererseits weist auch sie auf die direkten Reaktionen auf die Vorlesung hin. Als Beispiel führt sie Zayn al-'Ābidīn as-Sanūsī<sup>27</sup> an, den sie direkt zitiert.<sup>28</sup> Im Zuge dessen

---

<sup>23</sup> Jayyusi 1977, S. 413f.

<sup>24</sup> Jayyusi 1977, S. 412 f.

<sup>25</sup> Jayyusi 1977, S. 414.

<sup>26</sup> Jayyusi 1977, S. 413.

<sup>27</sup> As-Sanūsī war Gründer und Herausgeber der tunesischen Literaturzeitschrift *Al-'Ālam al-Adabī* [Die Welt der Literatur]. Er verstarb im Jahr 1956.

<sup>28</sup> Jayyusi 1977, S. 412ff.

wird deutlich, dass die Vorlesung ihre Zuhörer geschockt und polarisiert zurückliess. Noch einmal Jayyusi: „The fact that many Tunisians regarded al-Shābbī as a renegade and an atheist cannot detract from the fact that this lecture was accepted, on an intellectual basis, by several educated men in Tunisia.”<sup>29</sup> Während die in der Vorlesung dargelegten Ideen also einerseits auf Akzeptanz stiessen, waren dieselben Ideen andererseits Grund genug, aš-Šābbī als Atheisten zu verurteilen.

Auch Muhammad Mustafa Badawi befasst sich an verschiedener Stelle und über mehrere Seiten hinweg mit der Vorlesung aš-Šābbīs. Er verweist zum einen auf aš-Šābbīs Konzept der Vorstellungskraft und bringt es in Verbindung mit der Forderung, Dichtung müsse in erster Linie Gefühle ausdrücken. Zum anderen präsentiert er aš-Šābbīs Idee einer arabischen Mentalität, die sich auszeichnet durch Rhetorik und Materialismus. Badawi beschreibt, wie aš-Šābbī die arabische literarische Tradition auf der Grundlage dieser zwei Konzepte verwirft. Ohne ein konkretes Beispiel zu nennen, weist auch Badawi auf die scharfen Reaktionen hin, welche die Vorlesung ausgelöst hat. Diese wiederum hätten dem Dichter einigen Kummer bereitet und seien dafür verantwortlich, dass er sich von der tunesischen Gesellschaft verlassen fühlte.<sup>30</sup> Badawi bewertet aš-Šābbīs Vorlesung wie folgt:

„This critical essay [...] is in many ways an impressive performance, coming as it did from a young man of twenty, with no knowledge of a single European language. Whatever be its limitations, which arise from the headiness of youth and its proclivity for making sweeping generalizations, supported only by unconsciously highly selected evidence, two qualities it did not lack: courage and integrity.”<sup>31</sup>

Badawi kritisiert also, dass der Text gewisse Mängel aufweist. Konkret erwähnt er eine Tendenz hin zu allzu groben Verallgemeinerungen und eine schwache Abstützung der Argumente auf Beispielmateriale. Er führt diese Mängel wie Jayyusi auf das jugendliche Alter aš-Šābbīs zurück und lobt ihn für den Mut und die Konsistenz seines Essays.

Mekki Amri widmet dem literaturkritischen Vortrag aš-Šābbīs zwei Seiten in seiner Dissertation zum Thema der politischen Lyrik bei aš-Šābbī. Er zeichnet zuerst das Argument des Textes nach. Er hebt hervor, dass aš-Šābbī die arabische Literatur vergangener Epochen für nicht zeitgemäss hält, weil sie nicht den aktuellen Bedürfnissen an Literatur gerecht wird.

---

<sup>29</sup> Jayyusi 1977, S. 415.

<sup>30</sup> Badawi 1975, S. 158ff und Badawi 1992, S. 19.

<sup>31</sup> Badawi 1975, S. 158.

Dann weist auch Amri darauf hin, dass der Vortrag einiges an Kritik hervorgerufen hat. An deren Spitze habe der Politiker Muḥyī ad-Dīn al-Qlībī gestanden, welcher der Dustūr-Partei angehörte. Dieser wird, wie wir weiter oben gesehen haben auch von Ben Ġāzī namentlich als Kritiker erwähnt. Zuletzt meint Amri, dass aš-Šābbī für seinen Vortrag inspiriert war von Ṭāhā Ḥusayn<sup>32</sup> Buch mit dem Titel *Fī al-Adab al-Ġāhili* (Über die vorislamische Literatur). Es ist zu bemerken, dass Amri den Text nicht wie beispielsweise Jayyusi als überaus radikal oder revolutionär bezeichnet. Er weist schlicht darauf hin, dass er eine kontroverse Debatte ausgelöst hat.<sup>33</sup>

Um den zentralen Stellenwert von aš-Šābbīs *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* zu bezeugen, soll zuletzt darauf hingewiesen werden, dass die Vorlesung gar den Weg in Albert Houranis *A History of the Arab Peoples* gefunden hat. Im Kapitel über die künstlerische Produktivität der nationalistischen Strömung spricht Hourani unter anderem von den Romantikern und er schreibt über aš-Šābbī:

„The revolt against the past could go as far as the total rejection expressed in the writing of one of the most original of them [gemeint sind die Romantiker], the Tunisian Abu'l-Qasim al-Shabbi (1909-34): 'Everything the Arab mind has produced in all the periods of its history is monotonous and utterly lacking in poetic inspiration.'“<sup>34</sup>

Das Zitat, welches Hourani hier aus *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* aufführt, entnimmt er Badawis Werk von 1975. Er beschreibt aš-Šābbīs Vorlesung mit demselben Begriffspaar, welches wir bereits bei Jayyusi angetroffen haben: *totale Ablehnung*. Diese negative Haltung gegenüber dem eigenen literarischen Vermächtnis stellt damit den Kernpunkt dar, mit welchem *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* assoziiert wird.

---

<sup>32</sup> Ṭāhā Ḥusayn (gest. 1973) war ein sehr produktiver und einflussreicher ägyptischer Intellektueller. Siehe Cachia 2012.

<sup>33</sup> Amri 1976, S. 31f.

<sup>34</sup> Hourani 1991, S. 340.

## 2.4. Zusammenfassung

Die bisherige Forschung zur Vorlesung *Al-Ḥayāl aš-ši‘rī ‘inda ‘l-‘Arab* von aš-Šābbī fällt angesichts der Bedeutung, welche sie ihr beimisst, äusserst knapp aus. Nichtsdestotrotz bietet sie einen Einblick in die inhaltliche Ausrichtung des Textes und verweist auf einige zentrale Aspekte desselben. Allem voran lässt die Forschung keinen Zweifel daran, dass es sich bei aš-Šābbīs Vorlesung um einen höchst kontroversen Text handelt, der eine entsprechend umfangreiche Debatte in Literaturkreisen ausgelöst hat. Die Forschung weist weiter auf die diversen Einflüsse hin, welche richtungsweisende Impulse für die Ideen aš-Šābbīs geliefert haben. Diese reichen von ins Arabische übersetzten literarischen Werken über die Literaturszene in Ägypten bis hin zu den Schriftstellern des Mahğar. Die Vorlesung wird als revolutionärster literaturkritischer Text seiner Zeit und als Schlüsselwerk für die Verbreitung der Romantik in der arabischen Welt dargestellt.

### 3. *Al-Ḥayāl aš-šī'rī 'inda 'l-'Arab*

#### 3.1. Der Autor und die Entstehung

Bei *Al-Ḥayāl aš-šī'rī 'inda 'l-'Arab* (Die poetische Vorstellungskraft bei den Arabern) handelt es sich um einen Text des tunesischen Literaten Abū 'l-Qāsim aš-Šābbī. Bevor vom Text selber die Rede ist, soll hier kurz dessen Autor vorgestellt werden. Abū 'l-Qāsim aš-Šābbī wurde 1909 im tunesischen Tozeur geboren.<sup>35</sup> Er war der Sohn eines Qādī und hat schon mit 14 sein erstes Gedicht verfasst. An der Zaytūna Universität hat er die arabische Sprache und Literatur studiert und wurde in religiösen Belangen unterrichtet. Im Anschluss hat er Recht studiert.<sup>36</sup> Sein bekanntestes Werk ist mit Sicherheit das Gedicht *Irādat al-Ḥayāt* (Lebenswille). Die ersten beiden Verse dieses Gedichtes wurden während der tunesischen Revolution von 2011 in den Strassen als Slogan skandiert. Jerad meint sogar, der berühmte Spruch *aš-ša'ab yurīd isqāṭ an-nizām* (Das Volk will den Fall des Regimes) sei von diesen Versen inspiriert.<sup>37</sup> Das Gedicht *Irādat al-Ḥayāt* gehört zu einem Themenbereich innerhalb der Poesie aš-Šābbīs, der sich mit den gesellschaftlichen Umständen Tunesiens beschäftigt. Daneben schildert ein grosser Teil seiner Dichtung die Gefühlswelt des Autors.<sup>38</sup> Neben seinen Gedichten hat aš-Šābbī unter anderem Artikel für die ägyptische Zeitschrift *Apollo* verfasst.<sup>39</sup> Ausserdem hat er für die Gedichtsammlung von Aḥmad Zakī Abū Šādī mit dem Titel *Al-Yanbū'* ein Vorwort geschrieben.<sup>40</sup> Zu aš-Šābbīs stärksten arabischen Einflüssen zählen die Poeten des Maḡar, von welchen er insbesondere Ġibrān Ḥalīl Ġibrān<sup>41</sup> verehrte. Er hat zudem die europäische Literatur intensiv rezipiert. Da er keine Fremdsprachen beherrschte, war er gezwungen Autoren wie Goethe oder Lamartine jeweils in arabischen Übersetzungen

---

<sup>35</sup> Jayyusi 1977, S. 412.

<sup>36</sup> Ghédira 2012.

<sup>37</sup> Jerad 2013, S. 245.

<sup>38</sup> Amri 1976, S. 6.

<sup>39</sup> Jayyusi 1977, S. 412.

<sup>40</sup> Dieser Gedichtband ist 1934 erschienen. Das Vorwort von aš-Šābbī trägt den Titel *Al-Adab al-'arabī fī 'l-'Aṣr al-ḥāḍir* (Die arabische Literatur der Gegenwart). Abū Šādī (gest. 1955) war außerdem Herausgeber der zuvor genannten Zeitschrift *Apollo*.

<sup>41</sup> Ġibrān Ḥalīl Ġibrān (gest. 1931) war eine der führenden Figuren in der Literaturszene des nördlichen Maḡar. Er wurde 1883 geboren. Seine Familie wanderte 1895 in die Vereinigten Staaten aus. Ġibrān verfasste sowohl Werke in arabischer als auch in englischer Sprache. Sein berühmtestes Werk ist wohl „The Prophet“ von 1923. Siehe Karam 2012.

zu lesen.<sup>42</sup> Im Jahr 1934, als aš-Šābbī gerade einmal 25 Jahre alt war, erlag er einem Herzleiden. Seine gesammelten Gedichte erschienen erst 1955 zum ersten Mal.<sup>43</sup>

Der hier behandelte Text war ursprünglich ein Vortrag, den aš-Šābbī im Jahr 1929 an der Ḥaldūnīya<sup>44</sup> gehalten hat. Muḥtār al-Wakīl spricht in seiner Rezension von einer „Gruppe von Vorträgen“.<sup>45</sup> Es ist deshalb anzunehmen, dass aš-Šābbī nicht den ganzen Inhalt an einem Abend vorgetragen hat, sondern an verschiedenen Tagen verschiedene Teile präsentierte. Zu Beginn des ersten Kapitels verweist aš-Šābbī darauf, dass er von der Vereinigung namens Qudamā’ aš-Šādiqīyya eingeladen wurde diesen Vortrag zu halten. Diese hatte laut Jayyusi das Ziel, westliche Ideen in Tunesien zu verbreiten.<sup>46</sup> Der Vortrag wurde im Folgenden in Buchform veröffentlicht. Während sich Badawi und Ghédira einig sind, dass die Veröffentlichung ins Jahr 1929 fällt, spricht Jayyusi davon, dass das Buch erst im folgenden Jahr, also 1930 publiziert worden ist.<sup>47</sup> Im Vorwort schreibt aš-Šābbī, dass der Text zwischen Vortrag und gedruckter Version weder korrigiert, noch erweitert, noch ergänzt wurde. Er habe einzig Kommentare angefügt, wo es Klärungsbedarf gab.<sup>48</sup> Damit sind wohl die Anmerkungen gemeint, die sich jeweils am Ende von jedem Kapitel unter der Überschrift *hawāmiš* (Randbemerkungen) finden lassen. Es muss ausserdem darauf hingewiesen werden, dass zumindest die erste Auflage, des Buches über ein Vorwort von Zayn al-‘Ābidīn as-Sanūsī verfügte. Die Ausgabe von 2013, welche der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt, enthält dieses Vorwort jedoch leider nicht.

---

<sup>42</sup> Ostle 1992, S. 126; Jayyusi 1977, S. 412 und Ghédira 2012.

<sup>43</sup> Ostle 1992, S. 127. Die erste Edition der gesammelten Gedichte erschien unter folgendem Titel: Aš-Šābbī, Abū ‘I-Qāsim 1955: *Aḡānī ‘l-Ḥayāt. Dīwān*. Tunis: Dār al-Kutub aš-Šarqīyya.

<sup>44</sup> Bei der Ḥaldūnīya handelt es sich um eine Schule die 1896 gegründet worden war. Sie war zu jener Zeit nach der Zaytūna Univesität die wichtigste Bildungsinstitution in Tunesien. Siehe dazu Chatelain 1937, S. 268f.

<sup>45</sup> Wakīl 1933, S. 833.

<sup>46</sup> Jayyusi 1977, S. 44f.

<sup>47</sup> Badawi 1975, S. 158, Ghédira 2012 und Jayyusi 1977, S. 412. Aš-Šābbī schreibt in seinem Vorwort, dass er den Vortrag am 20. Ša‘bān des vorigen Jahres gehalten hat. Die Literatur ist sich einig, dass dies im Jahr 1929 war. Wenn man dem folgt, so handelt es sich um den 20. Ša‘bān 1347 oder den 1. Februar 1929. Das folgende Jahr muslimischer Zeitrechnung begann am 9. Juni 1929. Es ist davon auszugehen, dass das Buch nach diesem Datum, also im Jahr 1348, erschienen ist. Dies deckt sich damit, dass aš-Šābbī in einem Brief vom 22. Šafar 1348 schrieb: „Das Buch wird in frühestens in vier Tagen und spätestens in einer Woche vorliegen.“ (Siehe Ṭarād 1994, S. 221) Aš-Šābbī hielt den Vortrag also am 1. Februar 1929 und das Buch wurde mit grosser Wahrscheinlichkeit noch im August desselben Jahres veröffentlicht.

<sup>48</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 9.

Der Text des Buches ist geprägt davon, dass es sich ursprünglich um einen mündlichen Vortrag hielt. Aš-Šābbī spricht immer wieder direkt sein Publikum an. So fragt er seine Zuhörer stets von neuem, ob sie ihm denn Beispiele liefern können, die seine Ansichten widerlegen. Sprachlich ist der Text des Weiteren geprägt von Metaphern, die sich Bildern aus der Natur bedienen. Aš-Šābbī reiht auch gerne mehrere synonyme Adjektive oder Nomina aneinander.

Aš-Šābbī spricht von seinem Text als *Untersuchung* (بحث) und von sich selber als einem *Untersuchenden* oder *Forscher* (باحث). Er versteht seine Unternehmung also in gewisser Weise als wissenschaftlich. Um seine Ansichten abzustützen führt er beispielhaft Gedichte an. Es fällt dabei auf, dass er meistens darauf verzichtet, im Detail zu erläutern, durch welche Merkmale eines zitierten Gedichtes er seine Thesen genau bestätigt sieht. Er lässt die Zitate für sich sprechen und geht davon aus, dass seinem Publikum klar ist, wie sie mit dem umliegenden Text in Zusammenhang stehen.

Vor der ausführlichen Darstellung des Textes soll noch auf ein letztes Merkmal desselben hingewiesen werden. Aš-Šābbī bezieht zwischendurch immer wieder verteidigend Stellung für seine Meinung. Dies wird hier besonders deutlich: „Dies ist meine Meinung zur arabischen Literatur und zu unserer Einstellung ihr gegenüber. Ich äussere sie, weil sie die Wahrheit ist, selbst wenn ich gewusst hätte, dass sie eine grosse Gruppe erzürnen würde [...]“<sup>49</sup> Vermutlich war aš-Šābbī bereits zwischen den verschiedenen Teilen seines Vortrages starker Kritik ausgesetzt. Dies brachte ihn dazu, zu betonen, dass er an die Richtigkeit seiner Ansichten glaubt und sie deshalb mit seinen Zuhörern teilt.

Da in der Forschungsliteratur eine ausführliche Darstellung des Textes fehlt, die aš-Šābbīs Argumente nachvollzieht und seine Begrifflichkeiten erläutert, soll dies im Folgenden nachgeholt werden. Diese Darstellung folgt dem Text und dessen Einteilung in Kapitel. Im Anschluss daran werden die zentralen Begriffe und Argumente in einer Zusammenfassung präsentiert.

### 3.2. Das erste Kapitel: *Die Vorstellungskraft*

In diesem Kapitel spricht aš-Šābbī von einem Konzept, das er mit dem arabischen Wort *ḥayāl* bezeichnet. Ostle übersetzt *ḥayāl* mit *imagination* ins Englische, während Ben Ġāzī das

---

<sup>49</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 69.

französische *imagination* verwendet.<sup>50</sup> In der vorliegenden Arbeit kommt für *ḥayāl* das deutsche Wort *Vorstellungskraft* zur Anwendung. Dabei handelt es sich um die Übersetzung, welche auch Amri gewählt hat.<sup>51</sup> Der Begriff der *Vorstellungskraft* (خيال) dient aš-Šābbī im Laufe seiner Untersuchung als Kriterium und Massstab, anhand dessen er sowohl die arabische als auch die europäische oder westliche Poesie beurteilt. Dieses Beurteilungskriterium und aš-Šābbīs Verständnis davon soll nun besprochen werden, um seine weiteren Betrachtungen nachvollziehen zu können.

Aš-Šābbī bezeichnet mit *ḥayāl* ein Vermögen, dessen sich der Mensch *bedient* (يَتَّخِذُ), um sprachliche Begriffe in *übertragener Bedeutung* (المعنى الثانوي) zu verwenden. Er stellt diese Fähigkeit als wesentlich mit der menschlichen Natur verbunden dar. Dies wird deutlich, wenn er sagt:

„Die Vorstellungskraft ist für den Menschen ganz sicher notwendig. Sie ist so notwendig für ihn wie das Licht, die Luft, das Wasser und der Himmel. Sie ist notwendig für den Geist des Menschen, für sein Herz, für seinen Verstand und sein Empfinden. Solange das Leben Leben ist und der Mensch Mensch ist.“<sup>52</sup>

Die Vorstellungskraft wird hier als ein für den Menschen unabdingliches Element dargestellt. Er braucht sie für sein Seelenleben, so wie er die Luft zum Atmen braucht. Und sie ist untrennbar von ihm. Sie hört erst auf zu sein, wenn die Welt zugrunde geht. Der Mensch muss sich diese Fähigkeit nicht erwerben und kann sie auch nicht verlernen. Dies bedeutet für aš-Šābbī des Weiteren: „Der Mensch ist durch seine natürliche Veranlagung Poet.“<sup>53</sup> Denn er verfügt von allem Anfang an über die dafür nötigen Empfindungen und die *Vorstellungskraft*. Aber in der menschlichen Seele kämpfen verschiedene *Triebe* (غرائز) um die Vorherrschaft. Und nur jene Individuen, in deren Seele der *poetische Trieb* (الغريزة الشاعرة) die Überhand gewinnt, können sich tatsächlich in Form von Poesie ausdrücken. Denn dieser poetische Trieb lässt den Menschen *die Schönheit* (الجمال) und *die Empfindung* (الشعور) besonders intensiv wahrnehmen.<sup>54</sup> Laut aš-Šābbī hat die Vorstellungskraft während der Menschheitsgeschichte

---

<sup>50</sup> Ostle 1992, S. 126 und Ben Ġāzī 1962, S. 145.

<sup>51</sup> Amri 1976, S. 31.

<sup>52</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 11. Bei sämtlichen Zitaten aus *Al-Ḥayāl aš-ši 'rī 'inda 'l-'Arab* handelt es sich um die eigenen Übersetzungen des Autors der vorliegenden Arbeit.

<sup>53</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 13.

<sup>54</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 13

mehrere Entwicklungsstufen durchlaufen. Anhand dieser nimmt er eine Einteilung der *Vorstellungskraft* vor.

Nach aš-Šābbīs Vorstellung sitzt die *Vorstellungskraft* in der Seele (النفس) und dort ist sie auch entstanden. Wobei er schon immer über sie verfügte. Die *Vorstellungskraft* ist zusammen mit dem Menschen entstanden. Er spricht vom sinnbildlich *ersten Menschen* (الإنسان الأول), dessen Wahrnehmung von Gefühlen und Empfindungen geprägt war. Dieser erste Mensch konnte sich die Welt und die Vorgänge und Erscheinungen in ihr nicht erklären.<sup>55</sup> Dazu gehört zum Beispiel das Echo. Der Mensch hörte den Widerhall seiner eigenen Stimme in einer Schlucht. Er verfügte jedoch nicht über die Mittel des Verstandes, um sich das Echo als physikalisches Phänomen erklären zu können. Also meinte er, es handle sich um einen Ğinn oder gar um den Teufel, der ihn nachäfft und sich so über ihn lustig macht. Und daher nannte er das Echo *Tochter des Berges* (ابنة الجبل).<sup>56</sup> Dieser Mensch war sich also nicht bewusst, dass er einen Ausdruck in übertragener Bedeutung verwendete. Vielmehr war er felsenfest davon überzeugt, es gäbe dort im Gestein tatsächlich ein Wesen, das ihn verspottet. Er glaubte also, die Sprache in ihrer wortwörtlichen Bedeutung zu verwenden. Auf diese Weise, so aš-Šābbī, seien auch die ersten religiösen Glaubensformen entstanden. Indem sie in den Winden und den Gestirnen Gottheiten erkannten.<sup>57</sup> Aš-Šābbī gibt dieser ersten Form der *Vorstellungskraft* keine Bezeichnung. Er wird sie im Folgenden auch nicht als Beurteilungskriterium für die von ihm untersuchten Gedichte verwenden. Vielmehr dient sie im als scheinbar historische Einbettung seiner Konzeption der *Vorstellungskraft*.

Nach aš-Šābbī verliert die *Vorstellungskraft* die Aufgabe, die äussere Welt zu erklären, als sich der *Verstand* (عقل) des Menschen entwickelt. Er beginnt sich die Phänomene des Echos und der Winde auf eine rationalere Art und Weise zu erklären. Trotzdem wird die *Vorstellungskraft* damit keinesfalls überflüssig. Denn der Mensch benutzt diese auch, um seinen Empfindungen Ausdruck zu verleihen, wenn der alltägliche Sprachgebrauch dies nicht mehr zu leisten vermag.<sup>58</sup> Aš-Šābbī schreibt:

„Gewiss! Trotz all diesem benötigt er [der Mensch] die *Vorstellungskraft* nach wie vor. Denn, so sehr die Sprache auch an Kraft und Lebendigkeit gewinnt, so kann sie nicht und wird die Last nie stemmen können, die der Mensch ihr aufbür-

---

<sup>55</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 11f.

<sup>56</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 14.

<sup>57</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 13ff.

<sup>58</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 15.

det – ohne die Vorstellungskraft. Diese Last, welche die Regungen und Gedanken der menschlichen Seele umfasst, die Träume und Hoffnungen des menschlichen Herzens und all das was das Leben an Gedanken, Empfindungen und Gefühlen mit sich bringt. Sie kann diese schwere Bürde nur mit der Vorstellungskraft auf sich nehmen. Denn diese verleiht ihr Kraft, die sie sonst nicht finden kann.“<sup>59</sup>

Die gewöhnliche Sprache ist demnach nicht immer in der Lage, dem Bedarf gerecht zu werden, sich emotional auszudrücken. Mit Hilfe der *Vorstellungskraft* erweitern sich die Möglichkeiten der Sprache. Sie erlaubt es ihr, tiefe Empfindungen in Worte zu fassen. Nach aš-Šābbī werden hier die grossen Fragen des Lebens verhandelt. Er spricht davon, dass die Vorstellungskraft es möglich macht, „die Geheimnisse der Seele und des Daseins zu begreifen“.<sup>60</sup> Er bezeichnet die Vorstellungskraft als „Kunst, in der sich die Poesie mit der Philosophie vereint.“<sup>61</sup> Es ist dieser Teil der *Vorstellungskraft*, den aš-Šābbī im Blick hat als Mass für die Dichtung. Er nennt ihn sowohl die *poetische Vorstellungskraft* (الخيال الشعري) als auch die *künstlerische Vorstellungskraft* (الخيال الفني).<sup>62</sup>

Aš-Šābbī spricht noch von einem dritten Teil der *Vorstellungskraft*. Dabei handelt es sich um eine Anwendung derselben, die aus der dichterischen Vorstellungskraft hervorgegangen ist und die sich der Mensch aus freien Stücken angeeignet hat. Dies ganz im Gegensatz zu den beiden zuvor besprochenen Formen, zu welchen der Mensch durch seine Natur geradezu gezwungen ist. Es handelt sich hierbei um die reine Verzierung des sprachlichen Ausdrucks mittels Stilmitteln wie *der übertragenen Ausdrucksweise* (المجاز), *der Metapher* (الاستعارة) oder *dem Vergleich* (التشبيه).<sup>63</sup> Aš-Šābbī nennt diese Form die *künstliche Vorstellungskraft* (الخيال الصناعي) oder die *metaphorische Vorstellungskraft* (الخيال المجازي). An anderer Stelle bezeichnet er sie auch als die *wörtliche Vorstellungskraft* (الخيال اللفظي).<sup>64</sup> Es ist dies die *Vorstellungskraft*, wie sie die Rhetoriker verstehen. Es scheint aš-Šābbī mit der Besprechung dieser Art von *Vorstellungskraft* denn auch darum zu gehen, sich von den Rhetorikern abzugrenzen. Er macht damit deutlich, dass ihm nicht daran gelegen ist, die Poesie anhand ihrer formalen Charakteristika zu untersuchen.

---

<sup>59</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 15.

<sup>60</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 16.

<sup>61</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 16.

<sup>62</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 16.

<sup>63</sup> Die deutschen Entsprechungen dieser rhetorischen Termini wurde Stock 2005 entnommen. Siehe S. 24.

<sup>64</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 12 und S. 16.

Es ist also die Rede von drei Formen oder Arten der Vorstellungskraft, die voneinander zu unterscheiden sind. Für den hier besprochenen Text ist nur jene *Vorstellungskraft* von weiterer Bedeutung, auf welche aš-Šābbī mit der Bezeichnung der *poetischen* oder *künstlerischen Vorstellungskraft* referiert. Seine Konzeption der *Vorstellungskraft* ist stark geprägt von den entsprechenden Ansichten der europäischen Romantiker. Wie am Beispiel der britischen Dichter zu sehen ist, spielt der Begriff *imagination* eine ganz zentrale Rolle im Denken der Romantik. Die Vorstellungskraft erscheint hier als eine von mehreren Instanzen des Geistes und stellt unter diesen den Gegenspieler der Vernunft dar. Sie ermöglicht es dem Dichter Dinge wahrzunehmen, die sich der gewöhnlichen Wahrnehmung entziehen. Sie gewährt ihm Einsicht in eine Wirklichkeit jenseits dessen, was durch die empirische Vernunft begreifbar ist. William Blake (gest. 1827) ging soweit, zu sagen: „One Power alone makes a Poet: Imagination, The Divine Vision,“<sup>65</sup> Hier wird deutlich, dass die Vorstellungskraft als eine Art höchste Sehkraft betrachtet wird und als solche den Dichter ausmacht.<sup>66</sup> Samuel Taylor Coleridge (gest. 1834) hat sich besonders ausführlich mit der Vorstellungskraft auseinandergesetzt. Die von ihm ausgearbeitete Theorie weist eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Gedanken aš-Šābbīs auf. Er unterscheidet zwei Stufen der Vorstellungskraft. Die erste Stufe nennt er *Primary Imagination (primäre Vorstellungskraft)*. Jeder Mensch verfügt über diese Form der Vorstellungskraft und damit zumindest über das Potenzial zum Dichter. Dieser Gedanke kommt bei aš-Šābbī in folgendem Satz zum Ausdruck, welcher bereits weiter oben zitiert wurde: „Der Mensch ist durch seine natürliche Veranlagung Poet.“<sup>67</sup> Die zweite Stufe bezeichnet er als *Secondary Imagination (sekundäre Vorstellungskraft)* oder *Poetic Imagination (poetische Vorstellungskraft)*. Diese zweite Bezeichnung entspricht aš-Šābbīs *al-ḥayāl aš-ši'rī*, was ebenfalls mit *poetischer Vorstellungskraft* übersetzt werden kann. Wenn hier auch nicht behauptet werden soll, aš-Šābbī habe seine Ideen direkt bei Coleridge gefunden, so zeigen die vorangegangenen Ausführungen doch die Kontinuität des Begriffes der *Vorstellungskraft* von den europäischen Romantikern hin zum tunesischen Romantiker auf.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Bowra 1957, S. 14.

<sup>66</sup> Zur Vorstellungskraft in der britischen Romantik siehe Bowra 1957, S. 1-24.

<sup>67</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 13.

<sup>68</sup> Laut Fāṭima Sa'īd Aḥmad Ḥamdān ist das romantische Element bei aš-Šābbī zum einen auf seine Lektüre der übersetzten Werke europäischer Romantiker zurückzuführen. Sie weist zum anderen insbesondere auf den Einfluss des ägyptischen Journalisten, Dichters und Literaturkritikers 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (gest. 1964) auf aš-Šābbī hin. Dieser wiederum habe speziell die englischen Romantiker studiert. Siehe Ḥamdān 2000, S. 27. Dies weist auf eine starke Rezeption der englischen Romantiker seitens der arabischen Schriftsteller hin.

Das erste Kapitel des Buches von aš-Šābbī stellt dem Leser also die *poetische Vorstellungskraft* als Kernbegriff von dessen Theorie dar. Aš-Šābbī legt damit die Grundlagen für seine weitere Argumentation. Es wird bereits deutlich, dass die *poetische Vorstellungskraft* eine wichtige Rolle für die Beurteilung von Dichtung spielen wird. Auf welche Weise diese Beurteilung von statten gehen soll, bleibt jedoch noch vorwiegend im Dunkeln. Was bedeutet es, dass ein Gedicht ein besonderes Mass an *poetischer Vorstellungskraft* aufweist? Und woran erkennt dies aš-Šābbī? Die Antworten auf diese Fragen sind in den folgenden Kapiteln zu suchen. In diesen untersucht der Autor die arabische Dichtung und sucht nach der *poetischen Vorstellungskraft* in ihr.

### 3.3. Das zweite Kapitel: *Die poetische Vorstellungskraft und die arabischen Mythen*

Beim ersten literarischen Bereich, den aš-Šābbī unter dem Aspekt der *poetischen Vorstellungskraft* betrachtet, handelt es sich um jenen der Mythologie. Er hat von der Mythologie bereits im vorangehenden Kapitel gesprochen. Dort galt sie ihm als Resultat der ersten Art der *Vorstellungskraft*. Wenn der Mensch sich mittels dieser *Vorstellungskraft* die Phänomene um sich herum erklärt, entstehen dabei die Mythen. Nun will er in diesem Kapitel die Mythen und die literarischen Texte, welche diese Mythen schildern, auf ihren Gehalt an *poetischer Vorstellungskraft* untersuchen.

Vorab bedauert aš-Šābbī, dass leider nur sehr wenige arabische Mythen überliefert sind. Dies obwohl sich die vorislamischen Dichter genauso mit Mythen beschäftigt haben wie die vorchristlichen Römer und Griechen. Er teilt die arabische Mythologie des Weiteren in zwei Bereiche auf. Auf der einen Seite gibt es für ihn *die religiösen Mythen* (الأساطير الدينية) und zum anderen *die historische Mythen* (الأساطير التاريخية). Die letzteren lässt er für seine Untersuchung aussen vor, weil er davon ausgeht, dass hier so oder so keine Spuren der *poetischen Vorstellungskraft* zu finden seien. Er beschränkt sich daher auf jene Mythen, die er *als religiöse Mythen* bezeichnet.<sup>69</sup>

Noch bevor er Beispiele anführt, fällt aš-Šābbī bereits sein fatales Urteil: „Meine Meinung zu diesen Mythen ist, dass ihnen nichts von der Reinheit der Kunst und dem Strahlen des Lebens zuteilwurde.“<sup>70</sup> Die arabischen Mythen, so aš-Šābbī weiter, sind zudem völlig frei von der *Vorstellungskraft*, wie man sie in den Mythen der Römer und Griechen fände. Selbst

---

<sup>69</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 19.

<sup>70</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 20.

an „die unordentliche kahle Philosophie“<sup>71</sup>, wie sie in den Mythen Skandinaviens anzutreffen sei, kommen die arabischen Mythen nicht heran.<sup>72</sup>

Aš-Šābbī erwähnt als Beispiele für die religiösen arabischen Mythen eine Zahl von vorislamischen Gottheiten, die in und um Mekka verehrt wurden. Er erzählt, was es mit al-Ġūl und einem Vogel namens aš-Šadā oder al-Hāma auf sich hat. So handle es sich bei al-Ġūl um ein Wesen von abstossender Gestalt, das die Wüsten bewohne und mache, dass die Menschen sich in diesen verlaufen. Der Vogel, den man aš-Šadā oder al-Hāma nenne, entschlüpfe dem Kopf der Toten und halte sich auf deren Grab auf, bis dass Blutrache genommen wurde. Ausserdem zählt er jene Vorstellung zu diesen Mythen, welche besagt, dass die Dichter je einen Dämon hätten, der ihnen ihre Gedichte eingibt. Aš-Šābbī führt auch zwei Varianten des *Mythos der Sterne* (أسطورة النجوم) als *religiöse Mythen* an. Dabei handle es sich entweder um Ahnen, die mit der Zeit den Status von Göttern angenommen haben, oder man hat Gottheiten von anderen Völkern übernommen. Bei all diesen Gottheiten handelt es sich jedoch um starre Figuren. Die Araber haben sie nicht als lebendige sich wandelnde Wesen wahrgenommen, so aš-Šābbī. Sie haben in ihnen nicht die Verkörperung von Werten oder Gefühlen gesehen. Deshalb fehlt es ihnen an *poetischer Vorstellungskraft*.<sup>73</sup>

### 3.4. Das dritte Kapitel: *Die poetische Vorstellungskraft und die Natur in der Sicht der arabischen Literatur*

In diesem Kapitel untersucht aš-Šābbī die arabische Literatur in Hinsicht auf das Mass an *poetischer Vorstellungskraft*, welches in ihr zum Ausdruck kommt, wenn sie von der Natur spricht. Er beginnt das Kapitel mit einer Lobrede auf die Schönheit der Natur. Jeder müsse doch zugeben, schon einmal von Gefühlen überwältigt gewesen zu sein, als er in der Natur die umherschwirrenden Insekten betrachtete und die Vögel zwitschern hörte. Letztlich sei es schlicht die Schönheit, welche die Natur zum Leben erwecke und im Menschen jene intensiven Gefühle auslöse.<sup>74</sup> Er misst der Schönheit der Natur eine derart hohe Bedeutung zu, dass er meint, sie sei „die gerechte Waage, mit der man die Mentalitäten der Völker und die dichterischen Gaben der Völker wägen soll,“<sup>75</sup> um deren Wert zu bestimmen. Entsprechend formu-

---

<sup>71</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 20.

<sup>72</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 20.

<sup>73</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 22ff.

<sup>74</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 27.

<sup>75</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 28.

liert er anschliessend seine Idee *der natürlichen Umgebung* (الوسط الطبيعي). Mit *der natürlichen Umgebung* meint aš-Šābbī die Landschaft, das Klima und Fauna und Flora einer jeden Gegend. Die Menschen, und insbesondere die Dichter und ihr Schaffen, stehen in einem direkten Verhältnis zur Natur, die sie umgibt. Nur wenn diese üppig und intensiv diese ausfällt, kann die Dichtung jener Gesellschaft gedeihen. Ist eine Gesellschaft hingegen in einer kargen Gegend zuhause, so kann sie auch in der Dichtung nichts von Rang produzieren. Aš-Šābbī schreibt:

„Die dichterische Gabe des Volkes hängt von der Schönheit und Bezauberung der Region ab. Wenn die natürliche Umgebung prächtig und blühend ist, so ist die dichterische Gabe des Volkes fruchtbar und produktiv. Wenn sie jedoch düster und schauerhaft ist, so ist sie vertrocknet und unfruchtbar. Ich füge gar hinzu: Die Mentalitäten der Völker entsprechen der Heiterkeit oder dem Stirnrunzeln des Klimas. Wenn das Klima heiter und lachend ist, so ist die Mentalität der Nation gelassen und fröhlich. Wenn das Klima jedoch mürrisch und stirnrunzelnd ist, so ist die Mentalität der Nation finster und schwermütig.“<sup>76</sup>

Nicht nur die dichterische Produktivität des Menschen steht also in direktem Zusammenhang mit der Natur, die ihn umgibt. Aš-Šābbī spricht darüber hinaus von einer *Mentalität* (روح، نفسية) welche in ihrer Ausprägung ebenfalls unmittelbar von der Qualität seiner Umgebung abhängt. Aš-Šābbī widmet der Idee einer *arabischen Mentalität* ein ganzes Kapitel, welches weiter unten besprochen werden soll. Er führt allerdings bereits hier aus, warum von der arabischen Dichtung nicht viel zu erwarten sei. Er beschreibt die natürliche Umgebung der Araber als trockene dürre Wüsten von Sand und Steinen. Gewässer und Pflanzen seien in diesen trostlosen Landschaften nur äusserst spärlich vorhanden.<sup>77</sup>

Nachdem aš-Šābbī seine Theorie der *natürlichen Umgebung* skizziert hat, geht der dazu über zu untersuchen, wie die Natur in der arabischen Dichtung dargestellt wurde und wie es dabei um die *poetische Vorstellungskraft* bestellt ist. Zu diesem Zweck teilt er die Geschichte der arabischen Literatur in vier Hauptepochen ein: die Ġāhiliyya, die Umayyadenzeit, die Abbasidenzeit und al-Andalus. In der Dichtung der ersten beiden Perioden lassen sich nur sehr wenige Beschreibungen der Natur finden, so aš-Šābbī. Er zitiert unter anderem ein Ge-

---

<sup>76</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 28.

<sup>77</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 28f.

dicht von Imru' al-Qays<sup>78</sup> und meint dazu, es gäbe zwar durchaus Beispiele für schöne Naturpoesie. Er erkennt aber auch in diesen Gedichten keinen Ausdruck tiefer Gefühle oder einer besonderen Leidenschaft. Vielmehr haben die Dichter einfach einen bestimmten Anblick beschrieben.<sup>79</sup>

Die Naturpoesie der Abassidenzeit bewertet aš-Šābbī viel positiver. Er führt Gedichte von Abū Tammām<sup>80</sup> und al-Buḥturī<sup>81</sup> an. In ihnen erkennt er eine neue Ausdrucksweise, die über die reine Beschreibung der Natur hinausgehen. Von dieser Art der Dichtung lässt sich laut aš-Šābbī zwar auch während der Abbasidenzeit nicht allzu viel finden. Er ist jedoch der Meinung, dass sie die anderen drei Epochen in der Darstellung der Natur an *poetischer Vorstellungskraft* und Empfindung übertreffe. Er führt dies auf veränderte gesellschaftliche Verhältnisse zurück. Laut aš-Šābbī gibt es während der Abbasidenzeit einen verstärkten Austausch mit *den Byzantinern* (الروم) und *Persern* (الفرس), was die arabische Literatur bereicherte. Zudem hätten sich die Lebensumstände vieler Dichter verändert. Sie genossen mehr Wohlstand und lebten nun vorwiegend in Städten statt in einem beduinischen Kontext. Dies stellt eine Veränderung der *natürlichen Umgebung* dar.<sup>82</sup>

Was al-Andalus angeht, so findet aš-Šābbī hier eine besondere Fülle an Naturpoesie. Sie sei gar wichtiger gewesen als viele andere Bereiche der Dichtung. Die Literatur von al-Andalus war den anderen Epochen jedoch bloss hinsichtlich der Menge an Naturpoesie überlegen. Qualitativ, so aš-Šābbī, erreichten die arabischen Dichter auf der iberischen Halbinsel nicht jene *poetische Vorstellungskraft* der abbasidischen Poeten. Aš-Šābbī weist darauf hin, dass dies einen gewissen Widerspruch zu seiner Theorie der *natürlichen Umgebung* stehe. Schliesslich sei „die Gegend von al-Andalus von grösserer Schönheit und stärkerem Reiz als die östlichen Regionen, welche jene schöne abbasidische Literatur hervorbrachten“.<sup>83</sup> Die Gedichte aus al-Andalus müssten also über mehr poetische Vorstellungskraft verfügen. Dass dem nicht so ist, führt er auf eine grassierende Dekadenz zurück. In al-Andalus sei *die Zivilisation* (الحضارة) so weit fortgeschritten gewesen, dass sich die Dichter in Genüssen und Be-

---

<sup>78</sup> Imru' al-Qays war ein Dichter der vorislamischen Zeit. Er soll ungefähr um 550 n. Chr. gestorben sein. Siehe Boustany 2012.

<sup>79</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 29ff.

<sup>80</sup> Abū Tammām war ein Dichter. Er wurde im Jahr 804 oder 806 n. Chr. in Damaskus geboren und starb 845 oder 846 n. Chr. in Mosul. Siehe Ritter 2012.

<sup>81</sup> Al-Buḥturī war ein Dichter und Schüler des zuvor genannten Abū Tammām. Er lebte von 821 bis 897 n. Chr. Siehe Pellat 2012.

<sup>82</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 32ff.

<sup>83</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 35.

gierden verloren haben und „die Natur zu einem starren Mittel des Genusses wurde, statt eine ewige Quelle der Inspiration zu sein“.<sup>84</sup> Aš-Šābbī meint damit, dass die Dichter zwar in besonders *elegantem Stil* (ديباجة) schrieben, an dem man sich erfreuen konnte. Diese Schilderungen seien jedoch nicht das Resultat eines Bedürfnisses, intensive Gefühle auszudrücken, und offenbaren damit kein besonderes Mass an *poetischer Vorstellungskraft*. Aš-Šābbī zitiert einige Beispiele, welche seine Sicht auf die Dichtung aus al-Andalus bestätigen sollen. Er fasst seine Position in Bezug auf die Naturpoesie in der arabischen Literatur zusammen, um sie anschliessend mit den *Dichtern des Westens* (شعراء الغرب) zu vergleichen.<sup>85</sup>

Dazu bedient er sich Werken von Alphonse de Lamartine (gest. 1869) und Johann Wolfgang von Goethe (gest. 1832). Er zitiert von den beiden Autoren je ein Textstück. Dem Autor ist es aber bedauerlicherweise nicht gelungen, die Originale dieser Texte zu eruieren. Wenn aš-Šābbī zuvor insbesondere an der abbasidischen Dichtung noch etwas Lobenswertes gefunden hat, so verblasst dies vollständig im Lichte des deutschen und des französischen Poeten. Er bezeichnet die arabische Dichtung nun als *naiv* (سادجة) und *einfach* (بسيطة) während er die europäische mit den Adjektiven *tief* (عميقة) und *widerhallend* (داوية) beschreibt. Er entdeckt in der Dichtung Goethes und Lamartines einen besonderen *wachen Geist* (الروح اليقظة), welcher die Natur als ein *lebendiges Wesen* (كائن حي) betrachtet.<sup>86</sup> Im letzten Abschnitt des Kapitels fasst aš-Šābbī einerseits sein vergleichendes Urteil zusammen und beleuchtet andererseits sein Verständnis der *poetischen Vorstellungskraft*:

„Es ist jedoch meine Meinung, dass die arabische Sicht auf die Natur, was auch immer sie an Tiefe und Empfindung erreicht hat, einfach ist angesichts dieser [der Sicht von Goethe und Lamartine]. Und dass diese vorangegangenen Worte von Goethe [das zitierte Textstück] den ewigen Gesang darstellen, welcher in den Tiefen der poetischen Seelen widerhallt, wann immer sie die Pracht und Erhabenheit der Welt erblicken. Die arabischen Dichter hingegen haben keine solch tiefen poetischen Empfindungen zum Ausdruck gebracht. Denn sie haben die Natur nicht betrachtet, wie ein demütiges Wesen auf ein erhabenes schaut, sondern sie haben sie betrachtet wie ein verziertes Kleid oder eine schöne Stickerei, was nicht über schlichtes Gefallen hinausgeht. Von einer solchen leeren Sichtweise kann nicht erwartet werden, dass sie von der schönen poetischen Vorstellungskraft erhellt

---

<sup>84</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 36.

<sup>85</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 38ff.

<sup>86</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 39f.

wird. Denn der Ursprung der poetischen Vorstellungskraft ist das brennende Gefühl und die tiefe Empfindung. Die arabischen Dichter empfanden jedoch den Strom des Lebens, welcher durch das Herzen der Natur fließt nur auf eine einfache und naive Weise, die leer ist von der Aufmerksamkeit der Sinne und dem Rausch der Vorstellungskraft.<sup>87</sup>

An dieser Stelle wird deutlich, wie aš-Šābbī's Vorstellung der *poetischen Vorstellungskraft* mit dem Ausdruck von Empfindung zusammenhängt. Mit *poetischer Vorstellungskraft* zu dichten bedeutet über die Beschreibung des Gegenstandes hinauszugehen, mit ihm in einer emotionalen Beziehung zu stehen und diese in Versform zu gießen. In den zitierten Werken von Lamartine und Goethe sieht aš-Šābbī dies umgesetzt. Sie stellen hinsichtlich des in diesem Kapitel behandelten Themas, der Darstellung der Natur, das Idealbild einer von *poetischer Vorstellungskraft* inspirierten Dichtung dar. Aš-Šābbī findet keinen Mangel an ihnen. Er hebt in seiner Gegenüberstellung die zuvor von ihm vorgenommene Differenzierung der vier arabischen Epochen auf. Die arabische Dichtung gilt ihm nun als ganze von geringer Qualität.

Abschliessend bleibt hervorzuheben, dass aš-Šābbī in diesem Kapitel in zweierlei Hinsicht von der Natur spricht. Zu Beginn bespricht er unter dem Begriff der *natürlichen Umgebung*, wie die Natur die Dichtung konditioniert. Eine gewisse Üppigkeit in der Natur wird als Grundvoraussetzung für inspirierte Poesie betrachtet. Dann behandelt er die Art und Weise, wie Dichter über die Natur sprechen, als ein Kriterium für die Qualität von Poesie. Diese beiden Blickwinkel auf das Verhältnis von Dichtung und Natur hängen zusammen. Nur jener Dichter, der in einer blühenden *natürlichen Umgebung* tätig ist, kann die Natur in seiner Poesie gebührend besingen.

### 3.5. Das vierte Kapitel: *Die poetische Vorstellungskraft und die Frau in der Sicht der arabischen Literatur*

In diesem Kapitel will aš-Šābbī die Darstellung der Frau in der arabischen Literatur besprechen und untersuchen, welches Mass an poetischer Vorstellungskraft in diesem Bereich zum Ausdruck kommt. Vorab geht der Autor jedoch einen Schritt zurück. Er spricht von der *menschlichen Seele* (النفس البشرية), die stets nach dem *Genuss* (لذة) der *Schönheit* (جمال) in der

---

<sup>87</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 40.

Welt strebt.<sup>88</sup> Die Frau ist Ursprung dieser Schönheit. Dies kommt zum Ausdruck, wenn aš-Šābbī die Frau auf folgende Art und Weise beschreibt:

„Die Frau ist die schöne Hälfte, die in ihrem Herzen den Nektar des Lebens und die Quelle der Liebe trägt. Die Frau ist das himmlische Traumbild, das auf die Erde hinabgestiegen ist, um die Feuer der Jugend zu entfachen und die Menschheit die Reinheit der Seele und die Schönheit der Liebe zu lehren.“<sup>89</sup>

Die Frau gilt aš-Šābbī als Ideal der Schönheit. Deren Wirkung beschreibt er an dieser Stelle: „Es ist dieses schöne Rätsel [die Frau], das uns mit seinem Zauber verführt und uns mit seiner Schönheit umgarnt. Und wir sind gezwungen ihm zu folgen, ohne dass wir es lösen können.“<sup>90</sup> Dabei betont er den geistigen Aspekt dieser Schönheit, wenn er meint: „Der arabische Dichter hat nicht versucht wahrzunehmen, was es hinter dem Körper an schönem bezauberndem Geist gibt, der in seiner Brust die Glückseligkeit der Liebe und die Bedeutung der Mutterschaft trägt. Sie beide sind das heiligste in dieser Welt.“<sup>91</sup> Aufgrund ihrer Schönheit und der Werte, die sie verkörpert, sollte die Frau das Ziel von *Verehrung* (عبادة) und *Hochachtung* (إجلال) sein.<sup>92</sup>

Wir haben bereits gesehen, dass aš-Šābbī eine Theorie vertritt, in deren Zentrum der Begriff der *natürlichen Umgebung* (الوسط الطبيعي) steht. Diese Theorie erlaubt es ihm, den Mangel an *poetischer Vorstellungskraft* in der Naturdichtung, auf die karge Umgebung zurückzuführen, in der die Araber gelebt hätten. Passend dazu meint er nun, dass die Araber einzig in der Frau jene Schönheit erblicken konnten, nach welcher es die Seele verlangt. Und so wird die Frau laut aš-Šābbī zu einem der zentralen Motive in der arabischen Dichtung. Er verweist darauf, dass die klassische Qaside mit dem Nasib beginnt<sup>93</sup>, wo in den Erinnerungen an eine Frau geschwelgt wird.<sup>94</sup> Aš-Šābbī spricht der arabischen Literatur durchaus zu, die weibliche Schönheit erkannt zu haben und sie in der Zahl gebührend zu zelebrieren. Seine Kritik ist hier auf die Art und Weise gerichtet, wie die arabische Poesie die Frau betrachtet.

---

<sup>88</sup> Auch das vorhergehende Kapitel zur Naturdichtung hat aš-Šābbī damit begonnen, über die Schönheit zu sprechen, die in der Natur zum Ausdruck kommt.

<sup>89</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46.

<sup>90</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 45.

<sup>91</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 47.

<sup>92</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46.

<sup>93</sup> Zur Qaside und deren Strukturierung siehe Krenkow et al. 2012.

<sup>94</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46.

Die Araber hätten die Frau nämlich schlicht als Körper betrachtet. Es sei einzig die körperliche äussere Schönheit, für die sich die Dichter interessiert hätten. In aš-Šābbī's Worten: „Gewiss, die Sicht der arabischen Literatur auf die Frau ist eine gemeine niedere Sicht [...]. Sie begreift die Frau einzig als Körper, der begehrt wird, oder als einen der Genüsse des gemeinen Lebens.“<sup>95</sup> Weiter unten wird aš-Šābbī noch viel deutlicher:

„Wenn er [der arabische Dichter] von der Schönheit der Frau sprach, dann sprach er nicht von ihr als eine unabhängige Kunst, die losgelöst ist von diesen körperlichen Erscheinungen, die mit der Hüfte und dem Hinterteil und ähnlichem in verbunden sind. Sondern er sprach von dieser wallenden Schönheit (welche in *raṭl* und *qinṭār* [Gewichtseinheiten] an Fett und Fleisch gewogen wird).“<sup>96</sup>

Diese Sicht, welche aš-Šābbī den arabischen Dichtern unterstellt, ist eine von sexueller Lust geprägte Betrachtung der Frau als Körper. Dies steht in diametralem Gegensatz zu jener Darstellung der Frau, die sich aš-Šābbī wünscht. Auch dort ist zwar von Verführung und Leidenschaft die Rede. Die Frau wird hingegen als himmlisch umschrieben und gebührt der Verehrung. Dies rückt sie in die Nähe eines göttlichen Geschöpfes. Weiter spricht aš-Šābbī von einer Reinheit der Seele und betont verschiedentlich, dass die Schönheit der Frau jenseits ihres Körpers liege. Es ist hier also nicht eine Verführung gemeint, der die sexuelle Lust zugrunde liegt, sondern vielmehr eine Form von Liebe auf geistiger Ebene.<sup>97</sup>

Diese Einstellung der Frau gegenüber, die auf deren Körperlichkeit fixiert ist, hat sich nach aš-Šābbī durch sämtliche Epochen hindurchgezogen. Er führt dies zum einen auf die von ihm postulierte *arabische Mentalität* (الروح العربية) zurück und nennt zwei weitere Gründe. Zum einen behauptet er, in der arabischen Welt hätte man die Frau stets mit *Treulosigkeit* (الغدر), *unedler Gesinnung* (اللوم), *Niedrigkeit des Charakters* (خساسة الطبع), *Herabwürdigung der Seele* (حطة النفس) und *Bosheit des Gewissens* (خبث الضمير) in Verbindung gebracht. Unter diesen Vorzeichen sei es nicht möglich, in der Frau mehr als ihren Körper zu sehen, so aš-Šābbī. Zum anderen meint aš-Šābbī, es habe der Frau an der *wahren Freiheit* (الحرية الحقة) gemangelt. Einzig eine Gruppe von Frauen genoss jeweils so etwas wie Freiheit. Wobei aš-Šābbī statt von Freiheit lieber von einem Zustand des *moralischen Verfalles* (انحطاط أخلاقي)

---

<sup>95</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46.

<sup>96</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 47.

<sup>97</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46f.

spricht. Aufgrund dieser fehlenden Freiheit, war es den Frauen nicht möglich, ihre Qualitäten zu demonstrieren und damit die Anerkennung der Männer zu erwirken.<sup>98</sup>

Im Folgenden versucht aš-Šābbī, das bisher gesagte mit Beispielen aus der arabischen Literaturgeschichte zu untermauern. Er zitiert über acht Seiten hinweg so manchen Dichter aus verschiedenen Epochen. So ist die Rede beispielsweise von Abū Nuwās (gest. zwischen 813 und 815), Imru' al-Qays (gest. ca. 550) oder Ibn Abī Rabī'a (gest. 712 oder 721). Er verzichtet jedoch darauf, im Detail zu erläutern anhand welcher Begriffe oder Formulierungen er seine Ansichten bestätigt sieht. Er beschränkt sich darauf, den Lesern die Frage zu stellen, ob sie denn irgendeinen Unterschied bemerkt haben zwischen den verschiedenen Beispielen. Hier handelt es sich um eine rhetorische Frage, mit der aš-Šābbī sagen will, dass es gerade keinen Unterschied zu finden gibt. Nur hinsichtlich der Wahl der stilistischen Mittel unterscheiden sich die Dichter und Epochen, nicht aber mit Blick auf ihr Bild der Frau.<sup>99</sup> Aš-Šābbī richtet sich dann noch einmal an die Leser.

„Oder habt ihr einen gefunden, der versucht, aus dem Herzen oder mit dem Verstand darüber zu sprechen, was es jenseits des weiblichen Körpers an himmlischer zarter Empfindung, an sanftem zärtlichem Mitgefühl oder an vorzüglichen süßen Träumen gibt, die von Glanz überströmt strahlen und die ganze Welt mit Sympathie und Mitgefühl erfüllt? [Einen,] der seine Vorstellungskraft verwendet wie feurige Flügel, die in jener poetischen Welt flattern, um welche die Strahlen der Dämmerung und der Nebel des Morgens tänzeln? Habt ihr unter diesen oder anderen jemanden gehört, der die Zärtlichkeit und die Zuneigung der Frau besingt, wie ein zwitschernder Vogel? Habt ihr jemanden gehört, der von der Frau als Tempel der Liebe in dieser Welt spricht, so wie ein frommer demütiger von einem Gotteshaus spricht?“<sup>100</sup>

Aš-Šābbī beantwortet diese Fragen an die Leser gleich selber. Nein, solches sei in der bisherigen arabischen Literatur nicht zu finden. Er zitiert jedoch einige Zeilen aus Ğibrān Ḥalīl Ğibrans *Gebrochene Flügel* (الأجنحة المتكسرة).<sup>101</sup> Hier zeigt sich, dass aš-Šābbī seine Vor-

---

<sup>98</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 47f.

<sup>99</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 51 und S. 56.

<sup>100</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 57.

<sup>101</sup> Der Autor dieser Arbeit übersetzt die Zeilen von Ğibrān, welche aš-Šābbī zitiert, folgendermaßen: „Das weibliche Herz verändert sich nicht mit der Zeit und wandelt sich nicht mit den Jahreszeiten. Das weibliche Herz kämpft lange gegen den Tod und stirbt doch nicht. Das weibliche Herz ist wie die Steppe, welche der Mensch zu

stellungen zumindest bei Ğibrān teilweise bereits umgesetzt sieht. Zudem ist dies eine von zwei Stellen, die ein Licht darauf werfen, wie sich aš-Šābbī die Darstellung der Frau in der Poesie wünscht.<sup>102</sup> An einer anderen Stelle zitiert er aus einem Gedicht von Rabindranath Tagore<sup>103</sup>.<sup>104</sup> Zu Beginn des Kapitels lobt er ausserdem die *alten Griechen* (قدماء اليونان) und die *arischen Dichter* (الشعراء الأريين) für den Stellenwert der Frau in ihrer Dichtung. Er führt jedoch kein Beispiel an und verzichtet auf die Nennung auch nur eines einzigen Dichters.<sup>105</sup>

Abschliessend meint aš-Šābbī, dass die Darstellung der Frau in der arabischen Dichtung unabhängig von der Epoche keinerlei *poetische Vorstellungskraft* erkennen liesse. Er bezeichnet die Sicht auf die Frau erneut als *materialistisch* (مادية). Weiter oben hatte er Ibn Rumi und einigen anderen noch zugestanden, dass sie „von der Schönheit der Frau als etwas vom Körper Unabhängigem sprechen.“<sup>106</sup> Die einzige Differenzierung, die er am Ende des Kapitels noch bereit ist vorzunehmen, trennt die Ğāhilīya und die Umayyadenzeit von der Abbasidenzeit und al-Andalus. Bei den Gedichten der ersten beiden Epochen handelt es sich um den Ausdruck *wahrhaftiger* (صادق) Leidenschaft. Die Poesie der späteren zwei Epochen bezeichnet er in dieser Hinsicht als mehrheitlich *unaufrichtig* (كاذب). Letztere hätten nicht wirklich jene Liebe empfunden, die sie beschreiben. Den Grund dafür sieht er in der stärker ausgeprägten *Zivilisation* (مدنية). Die Ğāhilīya und die Umayyadenzeit sieht er im Gegensatz dazu vom Beduinendasein geprägt.<sup>107</sup>

### 3.6. Das fünfte Kapitel: *Die poetische Vorstellungskraft und die Erzählung in der arabischen Literatur*

Nachdem aš-Šābbī dargelegt hat, was er von der Darstellung der Mythologie, der Natur und der Frau in der arabischen Poesie hält, will er nun noch von der *Erzählung* (قصة، قصص) in

---

seinem Kriegsschauplatz und seinem Schlachthof macht. Er reißt ihre Bäume aus und brennt ihr Gras nieder. Er bespritzt ihre Steine mit Blut und pflanzt Knochen und Schädel in ihre Erde. Sie jedoch bleibt ruhig, still und friedlich. In ihr bleibt der Frühling Frühling und der Herbst Herbst, auf alle Ewigkeit.“

<sup>102</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 57f.

<sup>103</sup> Rabindranath Tagore war ein indischer Schriftsteller, der seine Werke auf Bengalisch verfasste. Er verstarb im Jahr 1941.

<sup>104</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 47.

<sup>105</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46.

<sup>106</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 47.

<sup>107</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 58.

selbiger sprechen. Das Kapitel trägt die Überschrift *Die poetische Vorstellungskraft und die Erzählung in der arabischen Literatur* (الخيال الشعري والقصة في الأدب العربي). Man könnte daher vermuten, dass der Autor an dieser Stelle von der poetischen Vorstellungskraft in erzählerischen Werken sprechen würde, die nicht in Versform verfasst wurden. Dem ist nicht so. Vielmehr geht es aš-Šābbī um den Aspekt des Erzählerischen in der arabischen Poesie. Als Vertreter einer solchen erzählerischen Dichtung gelten aš-Šābbī zu allererst die beiden Dichter Ibn Abī Rabī‘a und Imru’ al-Qays.<sup>108</sup>

Aš-Šābbī bemerkt, dass es in der arabischen Literatur durchaus einiges an Erzählendem gibt. Er meint gar, man finde darin „eine süsse Vorstellungskraft, die von Geist und Leben strahlt.“<sup>109</sup> Dies reicht ihm jedoch nicht. Die Erzählung soll nicht nur der Unterhaltung dienen, sondern sie sollte zum Ziel haben, „das menschliche Leben mit dem Gutem und dem Schlechten, dem Schönen und dem Hässlichen, der Freude und dem Schmerz, die es enthält, zu begreifen.“<sup>110</sup> Es scheint aš-Šābbī also um die *conditio humana* zu gehen. Er sucht nach Poesie, die auf erzählende Weise den grundlegenden Bedingungen des menschlichen Daseins nachspürt. Das versteht er hier unter *poetischer Vorstellungskraft*.<sup>111</sup>

Aš-Šābbī gliedert seine Untersuchung in zwei Teilfragen. Zuerst will er herausfinden, ob die Erzählung eine eigenständige Gattung innerhalb der arabischen Literatur darstellt. Im Bereich der Poesie ist dies ihm zufolge nur bei Ibn Abī Rabī‘a der Fall. Aš-Šābbī verweist auf eine ganze Menge anderer Dichter, die erzählende Poesie verfasst haben, und zitiert einige von ihnen. Er meint jedoch, dass es sich bei diesen stets nur um einzelne Werke handle.<sup>112</sup> Im Bereich der *Prosa* (النثر) erwähnt aš-Šābbī *1001 Nacht*, *Kalīla wa Dimna*, die Gattung der Makamen<sup>113</sup> und die *Risālat al-Ġufrān* von al-Ma‘arrī (gest. 1058)<sup>114</sup>. Dabei hält er letzteres

---

<sup>108</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 61.

<sup>109</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 61.

<sup>110</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 61.

<sup>111</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 61f.

<sup>112</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 62ff.

<sup>113</sup> Bei den Makamen handelt es sich um eine Literaturgattung, die in Reimprosa (سجع) verfasst ist. Inhaltlich richten sich die Makamen nach einem bestimmten Muster. Der Autor berichtet seinem Leser über das Zwischenglied eines von ihm erfundenen Erzählers die Geschichten des eigentlichen Protagonisten. Zur Makame siehe Brockelmann et Pellat 2012.

<sup>114</sup> Abū ‘l-‘Alā’ al-Ma‘arrī hat unter dem Titel *Brief der Vergebung* (رسالة الغفران) ein Werk verfasst, das gerne mit der *La Divina Commedia* von Dante Alighieri (gest. 1321) verglichen wird. Es handelt sich dabei um die Antwort auf den Brief eines Zeitgenossen von al-Ma‘arrī an diesen. In der Antwort von al-Ma‘arrī ist sein Zeitgenosse der Protagonist, dessen Erfahrungen im Jenseits al-Ma‘arrī schildert. Hierzu und zur Person von al-Ma‘arrī siehe Smoor 2012.

Werk für das herausragendste der *erzählenden Prosa* (النثر القصصي) und würde *1001 Nacht* aufgrund mangelnder Qualität am liebsten gar nicht erst dazuzählen.<sup>115</sup>

Die zweite Frage, will wissen, ob die arabische Erzählung das Leben untersucht, wie oben besprochen. Aš-Šābbī verneint dies und meint die Erzählung erfüllte stattdessen stets einen der folgenden drei Zwecke. Entweder sie diene der Unterhaltung wie bei Ibn Abī Rabī‘a, sie gab Weisheiten und Sprichwörter wieder wie bei *Kalīla wa Dimna* oder sie diene dem *literarischen* oder *sprachlichen Witz* (النكتة الأدبية، النادرة اللغوية) wie in den Makamen. Aus diesem Grund schliesst aš-Šābbī zuletzt, dass die arabische Erzählung keine Spur von poetischer Vorstellungskraft aufweist. Damit endet jener Teil des Buches, den aš-Šābbī als *Untersuchung* (بحث) bezeichnet. Über vier Kapitel hinweg hat er die arabische Literatur anhand verschiedener Aspekte (die Mythologie, die Sicht auf die Natur, die Sicht auf die Frau, die Erzählung) charakterisiert. Im folgenden Kapitel fasst aš-Šābbī dies zusammen, bevor er den letzten Teil der *arabischen Mentalität* (الروح العربية) widmet.<sup>116</sup>

### 3.7. Das sechste Kapitel: *Allgemeine Meinung von der arabischen Literatur*

Unter dem Titel *Allgemeine Meinung von der arabischen Literatur* (فكرة عامة عن الأدب العربي) fasst aš-Šābbī seine Beurteilung der arabischen Poesie zusammen, relativiert sie zum Teil und illustriert sie noch einmal im Vergleich zweier Dichter.

„Und diese Meinung ist, dass sie [die arabische Literatur] eine materialistische Literatur ist. Sie zeugt von keinerlei Erhabenheit oder Inspiration. Es ist keine Vision der Zukunft in ihr zu finden und kein Blick auf die Essenz der Dinge oder den Kern der Wahrheit. Sie ist eine einfache Rede, die keine tiefgründigen Gedanken ausdrückt und keine Idee, die in den äussersten Winkel der Seele vordringt.“<sup>117</sup>

Wir finden hier Kritikpunkte wieder, die bereits in den vorangegangenen Kapiteln zur Sprache kamen. Aš-Šābbī bemängelt, dass die arabische Literatur nicht über das Erscheinungsbild der Dinge hinausschaue. Deshalb bezeichnet er sie als *materialistisch* (مادي). Weiter unten vergleicht er den arabischen Dichter mit dem Fotografen, welcher Abbilder der Welt

---

<sup>115</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 65.

<sup>116</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 65f.

<sup>117</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 67.

schaft, denen jedoch nichts hinzufügt. Er überlässt es den Lesern von seinem schriftlichen Abbild berührt zu werden. Im Gegensatz dazu teilt der *westliche Dichter* (الشاعر الغربي) seine Gefühle mit dem Leser.<sup>118</sup> Aš-Šābbī erwartet dementsprechend von den Dichtern, dass sie sich mit komplexen Ideen und Empfindungen auseinandersetzen und diese wiedergeben. Er will zudem, dass sie sich den grossen Fragen des menschlichen Daseins widmen.

Nachdem aš-Šābbī eine kondensierte Fassung seiner Beurteilung der arabischen Literatur präsentiert, folgt eine umfassende Relativierung. Bis hierher fanden sich im Text durchaus Relativierungen in dem Sinne, dass aš-Šābbī einzelne Autoren von seiner Kritik ausgenommen hat. An dieser Stelle jedoch setzt er sämtliche Kritik, die er in diesem Buch äussert, in ein neues Verhältnis. Er meint nämlich, dass die arabische Literatur in gewisser Hinsicht durchaus brilliert hat und dass sie jeweils die Bedürfnisse der verschiedenen Epochen befriedigt hat. Aš-Šābbī schreibt:

„Die arabische Literatur hat Ausgezeichnetes geschaffen, dort wo sie sich der Beschreibung der sichtbaren Erscheinungen gewidmet hat und dem, was es zwischen diesen an Harmonie und Zwietracht gibt und an Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Vielleicht hat sie die anderen Literaturen in dieser Hinsicht sogar stark übertroffen.“<sup>119</sup>

Aš-Šābbī verkehrt hier jenen Aspekt, den er sonst stets als *materialistisch* verurteilt, in eine Tugend. Die arabischen Dichter haben sich ihm zufolge besonders gut darauf verstanden, in Versform zu giessen, was sie vor sich sahen. Weiter betrachtet er die literarische Produktion jeder Epoche jeweils als ein Spiegelbild des gesellschaftlichen Klimas. Die Poesie der Ġāhiliyya spiegelt genauso die Einfachheit und den Stolz des beduinischen Lebens, wie die hemmungslosen Gedichte aus al-Andalus der Hemmungslosigkeit ihres Umfeldes entsprechen. Die Poesie war aber nicht nur stets ein Kind seiner Zeit, sondern stillte damit jeweils auch die kulturellen Bedürfnisse ihrer Rezipienten. Die Literatur lebt mit der Zeit und ist damit immer auch die ideale Literatur für ihre spezifische Zeit. Man soll die Poesie vergangener Epochen daher durchaus geniessen und respektieren, so aš-Šābbī. Er spricht sich jedoch dagegen aus, dass man sie zum Mass aller Dinge macht und sie daher nur noch nachahmt, statt neues zu schaffen. Er sieht eine neue Zeit angebrochen, die es nach einer neuen Literatur ver-

---

<sup>118</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 72.

<sup>119</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 67.

langt. Er spricht konkret von der *tunesischen Gesellschaft* (معشر التونسيين), deren Gefühle, Gedanken und Wünsche in einer neuen Literatur Ausdruck finden sollen.<sup>120</sup>

Aš-Šābbī sieht eine revolutionäre Zeitenwende im Gange. Dies zeigt sich, wenn er schreibt:

„Wir haben begonnen ein strahlendes kräftiges Leben zu fordern, das von Entschlossenheit und Jugendlichkeit erfüllt ist. Und wer das Leben fordert, soll sein Morgen verehren, das im Kern des Lebens ist. Wer hingegen sein Gestern verehrt und sein Morgen vergisst, der gehört zu den Kindern des Todes und den spöttischen Lumpen der Gräber. Wir haben begonnen das Leben zu fordern. Aber wir müssen zuerst erkennen, dass wir hungrig und nackt sind. Und dass dieser überbordende Reichtum, den uns die Araber hinterlassen haben, weder unseren Hunger stillt noch unseren Missstand aufhebt. Vielleicht setzen sich in uns die Triebkräfte des Stolzes in Bewegung, wenn wir unsere Armut und unsere Nacktheit erkennen. So dass wir beginnen, mit Entschlossenheit und Stärke aus dem, was wir selber weben und mit unseren Händen aus den Werkstätten des Lebens gewinnen, jenes zu schaffen, mit dem wir unsere nackten Arme bedecken und unsere hungrigen Geister nähren.“<sup>121</sup>

Aš-Šābbī beschreibt das arabische literarische Erbe zwar als *Reichtum*, sieht es aber nicht im Stande die kulturellen Bedürfnisse der Gegenwart zu stillen. Die Menschen sind aufgrund des dadurch entstandenen Mangels an Literatur *nackt* und *hungrig*. Deshalb fordert er, den Blick von der Vergangenheit in die Zukunft zu richten und selbstständig dafür zu sorgen, die geistige Nahrung bereitzustellen.

Wenn aš-Šābbī also die arabische Literatur kritisiert, so negiert er damit, dass sie seiner Zeit als angemessene Literatur dienen könne. Er gesteht jeder Poesie ihren Wert zu für die Epoche, in der sie geschrieben wurde. Seiner Meinung nach wird in der arabischen Poesie eine neue Strömung benötigt. Wie wir bereits in vorangegangenen Kapiteln gesehen haben, soll diese neue arabische Poesie insbesondere Empfindungen wie Liebe und Hoffnung zum

---

<sup>120</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 67ff.

<sup>121</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 69. Dieser Abschnitt erinnert in der Beschreibung eines radikalen Wandels, der Forderung nach Leben und der Symbolik von Leben und Tod stark an das Gedicht *Irādat al-Ḥayāt* (Lebenswille) vom selben Autor. Ausserdem beginnt aš-Šābbī die Einleitung seines Buches, indem er den ersten Teil dieses Abschnittes zitiert (vom Anfang bis zu den *Lumpen der Gräber*). Dies zeigt, dass hier ein wichtiger Grundgedanke von ihm zum Ausdruck kommt.

Ausdruck bringen. Sie soll den Kern der Dinge erfassen und die Umstände des menschlichen Daseins erforschen. Als Vorbild und Inspiration dient ihm dafür eine bunte Mischung von nichtarabischen Autoren.

Aš-Šābbī schliesst das Kapitel mit einem Vergleich dessen, was er die *arabische Methode* (الطريقة العربية) und die *europäische Methode* (الطريقة الاوروبية) nennt. Dies geschieht anhand zweier Texte. Dabei handelt es sich zum einen um eine Qaside von Ibn Zurayq al-Baġdādī (gest. 1029) und zum anderen um zwei Auszüge aus *The Poems of Ossian* von James Macpherson (gest. 1796).<sup>122</sup> Wenn aš-Šābbī Werke von Dichtern zitiert, lässt er diese Zitate in der Regel für sich sprechen. Hier jedoch kommentiert er sie ausführlich. Deshalb wollen wir einen Blick auf seine Argumentation werfen. Aš-Šābbī hat die beiden Texte gewählt, weil beide von einer Trennung und von der Erinnerung an Vergangenes handeln. Im Gedicht von Ibn Zurayq spricht dieser von seiner Geliebten, die er in Bagdad zurücklassen musste und nie mehr wiedersehen sollte. Bei Macpherson beklagt Armin den Tod seiner beiden Kinder und Colma den Verlust ihres Bruders und ihres Geliebten, die sich gegenseitig getötet haben.

Aš-Šābbī will nun vergleichen, wie die beiden Autoren den Schmerz des Verlustes darstellen. Er meint zu Ibn Zurayq: „Seelenruhig erzählt er vom Abschied zwischen ihm und ihr, die er liebt, ohne dass seinem Herzen ein Wehruf entschlüpft.“<sup>123</sup> Es kommt aš-Šābbī so vor, als ob es den Dichter gar nicht berühre oder als ob er von jemand anderem erzähle. Er wirft Ibn Zurayq vor, sein Seelenleben und seine Gefühle nicht preiszugeben. Der Leser kann zwar in gewissen Versen die Trauer und das Leid erahnen, welche den Dichter plagen. Dieser finde aber keinen Weg, diese Empfindungen nach aussen zu tragen.

Zu Macpherson sagt aš-Šābbī: „Mit diesen feurig lodernden Worten, welche einen beinahe das Ein- und Ausatmen der unglücklichen Geister hören lassen, beginnt Ossian seine Erinnerungen.“<sup>124</sup> Und weiter: „Ossian unterbreitet ihr [der Menschheit] alles, was in seiner Seele an Empfindungen und Erinnerung ist. Alles, was um seine Erinnerungen an Schmerzen aufwirbelt. Alles, was um sein Herz an Qual und Leid wimmelt.“<sup>125</sup> Aš-Šābbī hebt hervor, dass Macpherson seine Gefühle offen preisgibt und der Leser so unmittelbar am Schmerz teilhat. Er zieht folgendes Fazit aus seinem Vergleich:

---

<sup>122</sup> Aš-Šābbī hat die Auszüge aus *The Poems of Ossian*, wie er selber schreibt (Aš-Šābbī 2013, S. 76), aus einer arabischen Übersetzung von Goethes *Die Leiden des jungen Werther* übernommen. Er geht davon aus, dass diese Texte tatsächlich aus der Feder eines Ossian stammen. Dass Macpherson die von ihm selber verfassten Texte als Übersetzung alter keltische Epen ausgab, war aš-Šābbī offenbar unbekannt.

<sup>123</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 74.

<sup>124</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 75.

<sup>125</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 75.

„So ist die arabische Mentalität verschwiegen. Sie lässt nicht zu, dass das Licht mit ihren Träumen in Berührung kommt oder dass die Finsternis ihre Schmerzen umhalst. Die westliche Mentalität hingegen ist zwanglos. Sie wirft ihre Freuden und ihre Leiden unter die Füße der Nacht und auf die Flügel der Winde.“<sup>126</sup>

An diesen letzten Sätzen der *Allgemeinen Meinung von der arabischen Literatur* zeigt sich mit aller Deutlichkeit, dass aš-Šābbī von der Literatur vor allem fordert, Gefühle auszudrücken.

### 3.8. Das siebte Kapitel: *Die arabische Mentalität*

Wir haben gesehen, dass aš-Šābbī die Idee einer *arabischen Mentalität* (الروح العربية) bemüht, um jene Charakteristika der arabischen Literatur zu erklären, die ihm so missfallen. Im letzten Kapitel des Buches will aš-Šābbī dieser Mentalität auf den Grund gehen. Er beschreibt, welche Umstände diese Mentalität begründet haben, wodurch sich diese Mentalität auszeichnet und welche Faktoren dazu geführt haben, dass sich die arabische Mentalität über die Jahrhunderte nicht verändert hat.

Vorab wollen wir einen Blick darauf werfen, welche Begriffe aš-Šābbī verwendet, um auf sein Konzept der Mentalität zu verweisen. Vorwiegend benutzt er das arabische Wort *rūḥ*. Dieses findet sich auch in der Überschrift des Kapitels: *ar-rūḥ al-‘arabiyya*. Badawi und Jayyusi übersetzen *rūḥ* mit *spirit* ins Englische.<sup>127</sup> Aš-Šābbī verwendet ausserdem folgende Begriffe: *nafsiyya* (Seelenleben, Mentalität u. a.), *dihn* (Geist, Verstand u. a.) und *mizāğ* (Temperament, Gemütsart u. a.).<sup>128</sup> Dabei ist nicht zweifelsfrei zu klären, inwiefern all diese Bezeichnungen hier als Synonyme zu verstehen sind. Deutlich wird hingegen, dass aš-Šābbī die Vorstellung vertritt, dass sich die Araber durch eine ihnen eigene geistige Prägung auszeichnen. Nach seiner Ansicht, liegt es in der Natur der Araber auf eine gewisse Art zu denken, zu empfinden und sich auszudrücken. Das deutsche Wort *Mentalität* scheint diese Idee einer kollektiven geistigen Natur am besten auszudrücken.

---

<sup>126</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 76.

<sup>127</sup> Badawi 1975, S. 159 und Jayyusi 1977, S. 414.

<sup>128</sup> Die angegebenen Übersetzungsvarianten für die drei Begriffe *nafsiyya*, *dihn* und *mizāğ* entstammen Wehr 1985.

Laut aš-Šābbī liegt der Ursprung der arabischen Mentalität zum einen in der *natürlichen Umgebung* (الوسط الطبيعي) und zum anderen in dem, was er die *Färbung des Lebens* (لون الحياة) nennt. Das Konzept der *natürlichen Umgebung* hat er seinem Leser bereits vorgestellt, als er erläuterte, wie die Landschaft, in der die Araber lebten, ihre Naturpoesie geprägt haben soll. Hier führt er noch einmal aus, wie diese *natürliche Umgebung* der Araber beschaffen ist. Er beschreibt sie als trockene endlose Wüste unter einem wolkenlosen Himmel, die von Hitze und Sandstürmen beherrscht wird. Dabei geht er so weit, diese Bedingungen mit jenen in der Hölle zu vergleichen. Diese Umgebung kann den Menschen keine Freude und Ruhe bereiten. Hier können sie nicht in Sicherheit und Wohlstand leben und nichts hält sie davon ab, Krieg zu führen. Die *Färbung des Lebens* hängt eng mit der *natürlichen Umgebung* zusammen und ist wohl als Folge der letzteren zu verstehen. Hierbei handelt es sich nämlich gerade um das Mass an Wohlstand, in dem die Menschen leben.<sup>129</sup>

Die Merkmale der arabischen Mentalität sind nun die direkten Folgen der öden Landschaft und des harten Lebens, das die Araber in dieser geführt haben. Der mangelnde Wohlstand nämlich führt zur *materialistischen Tendenz* (النزعة المادية). Die Menschen finden aufgrund der Mühseligkeit ihres Daseins nicht die Ruhe und die Beständigkeit, um die Welt um sie herum zu betrachten und der Wesenheit der Dinge nachzuspüren. Also können sie nur oberflächlich über sie sprechen. Das ist was aš-Šābbī an der Literatur als materialistisch bezeichnet. Das zweite Merkmal der arabischen Mentalität hat aš-Šābbī in den vorangehenden Kapiteln noch nicht angesprochen. Er spricht von der *rhetorischen Tendenz* (النزعة الخطابية) und begründet sie mit der unwirtlichen *natürlichen Umgebung*. Diese habe zur stürmischen Natur der Araber geführt, die sich in einer besonders hastigen Ausdrucksweise äussert. Die Dichter versuchen nicht, einen Gegenstand so präzise und ausführlich wie möglich zu besprechen. Vielmehr packen sie in jeden Vers einen kompletten Gedanken und springen so von einem Thema zum anderen. Darin besteht laut aš-Šābbī die Redekunst der Araber, mit der sie ihre Stammesgenossen dazu bringen, in Schlachten zu ziehen und ihre Toten zu rächen.<sup>130</sup>

Nun haben nicht alle arabischen Dichter ein Beduinendasein gefristet. Aš-Šābbī hat weiter oben selber auf diesen Umstand hingewiesen. Und er betont, dass gerade viele Dichter, die nicht zur vorislamischen Zeit gehören, in blühenden Städten ein von Wohlstand und Luxus geprägtes Leben führten. Wie also kann er die Behauptung aufrecht erhalten, die arabische Mentalität, welche einer kargen Lebenswelt geschuldet sein soll, habe nicht nur die Ĝāhiliyya, sondern auch al-Andalus, die Abbasidenzeit und die Umayyadenzeit dominiert? Aš-Šābbī

---

<sup>129</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 81f.

<sup>130</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 77f und 81ff.

nimmt diesen Einwand vorweg und arbeitet drei Faktoren heraus, die er dafür verantwortlich macht, dass die arabische Mentalität durch all diese Jahrhunderte hindurch keinen massgeblichen Veränderungen unterworfen war.

Den ersten dieser Faktoren findet aš-Šābbī in der *Vererbung* (الوراثة). Die Araber haben ihre Mentalität weitervererbt, auch wenn die Erben nicht in derselben kargen Natur zuhause waren wie ihre Ahnen. Sie haben ihre Sitten und Bräuche und ihren Stolz stets bewahrt. Die Vererbung war auch stärker als der Einfluss anderer Kulturen auf die arabische. So haben sich die Araber laut aš-Šābbī besonders in der Abbasidenzeit und in al-Andalus stark mit anderen Völkern vermischt. Dadurch haben zwar neue Themen Eingang gefunden in die Literatur. Auch diese waren jedoch von der arabischen Mentalität durchdrungen.<sup>131</sup>

Der zweite Faktor für die Konservierung der arabischen Mentalität sieht aš-Šābbī in der Tätigkeit *islamischer Kritiker* (نقدة الإسلام). Für sie habe die Literatur bloss ihre Berechtigung gehabt, wenn sie im Dienste der Religion stand. Ihr Interesse an der Poesie hat sich nämlich darauf beschränkt, diese zur Klärung schwerverständlicher Texte aus Koran und Hadīṭ heranzuziehen. Deshalb kümmerten sie sich nicht um Inhalte, sondern waren nur an besonderen Wörtern und Konstruktionen interessiert. Ausserdem haben sie für ihre Zwecke, so aš-Šābbī, nur die Dichtung der vorislamischen Zeit für tauglich befunden. Dies habe wiederum dazu geführt, dass die Vorstellungen guter Dichtung aus der Ġāhilīya zementiert wurden und damit die arabische Mentalität.<sup>132</sup>

Der dritte und letzte Faktor besteht darin, dass sich die Araber laut aš-Šābbī kaum für die Literaturen anderer Völker interessiert hätten. Sie haben zwar besonders viele wissenschaftliche und philosophische Texte übersetzt.<sup>133</sup> Aber der Bereich der schönen Literatur ist von diesen Bemühungen unerreich geblieben. Daher konnten die literarischen Werke aus anderen Sprachen nicht studiert werden und hatten damit auch keinen Einfluss auf die arabische Mentalität. Der Grund für das fehlende Interesse an solchen Übersetzungen liegt, so vermutet aš-Šābbī, einerseits in der Einbildung der Araber, ihre Literatur sei den anderen von vornherein überlegen. Andererseits hätten sie heidnischen Elemente in den antiken Literaturen der Griechen und Römer davon abgehalten, diese zu übersetzen.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 83ff.

<sup>132</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 85ff.

<sup>133</sup> Er spricht hier die Übersetzungsbewegung zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert an. Diese zentrierte sich in Bagdad und hat wichtige Texte aus verschiedenen Bereichen wie den Naturwissenschaften und der griechischen Philosophie ins Arabische übertragen. Siehe dazu Gutas 2012, S. 62.

<sup>134</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 87f.

Aš-Šābbī hat in den vorherigen Kapiteln die fehlende *poetische Vorstellungskraft* in verschiedenen Bereichen der arabischen Poesie bemängelt. In diesem Kapitel hat er nun mit der arabischen Mentalität den Grund für diesen Mangel konstruiert. Er behauptet, es liege in der Natur der arabischen Dichter nur über das Äussere der Dinge zu sprechen. Ihre Mentalität veranlasst sie zu ihrer hastigen oberflächlichen Art des Dichtens. Dies hält sie davon ab, den Ideen und Gefühlen auf den Grund zu gehen und sie in all ihrer Tiefe auszuleuchten. Der Ausdruck von Empfindungen und die differenzierte Darstellung wären jedoch gerade die Voraussetzung für eine Dichtung von *poetischer Vorstellungskraft*.

### 3.9. Zusammenfassung

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit ist aš-Šābbīs Text gefolgt und hat versucht, dessen Argument und Begrifflichkeit verständlich darzustellen. Nun soll anhand der daraus gewonnen Erkenntnisse ein kondensiertes Gesamtbild des Textes gezeichnet werden.

Der zentrale Begriff, an dem letztlich sämtliche Ausführungen aš-Šābbīs hängen, stellt jener der *poetischen Vorstellungskraft* dar. Dieser figuriert im Titel des Werkes und aš-Šābbī präsentiert sein Verständnis desselben im ersten Kapitel. Der Begriff der *poetischen Vorstellungskraft* stellt die konzeptuelle Grundlage seiner Theorie dar. In ihm sind die Schlussfolgerungen aš-Šābbīs bereits angelegt. Die *poetische Vorstellungskraft* ist die entscheidende Zutat für gelungene Dichtung. Sie macht den Menschen zum Dichter und die Poesie zur Poesie. Poesie bedeutet in erster Linie, Gefühle so in Worte zu fassen, dass diese den Leser in jenes Gefühl mit hineinreissen. Sie besteht nicht in der möglichst virtuosen Anwendung von rhetorischen Stilmitteln. Die *poetische Vorstellungskraft* vereint alle Menschen dadurch, dass sie ihnen allen schon immer zur Verfügung steht. Sie ist allerdings genauso das Merkmal, in welchem sich die arabische Literatur von den anderen unterscheidet. aš-Šābbī präsentiert dem Leser eine Art Modell für die literarische Entwicklung des Menschen. Wie alle Menschen befanden sich auch die Araber einmal auf der Entwicklungsstufe des *ersten Menschen*. Zu jener Zeit waren sich die Menschen in der Anwendung der *Vorstellungskraft* gleich. Doch dann lernten die Literaturen, *poetische Vorstellungskraft* zu nutzen, um ihre Poesie mit Gefühlen und tiefgründigen Bildern zu füllen. Die Araber hingegen machten diesen Schritt nicht mit.

Dass dem so ist, will aš-Šābbī in den folgenden Kapiteln zeigen. Die drei Kapitel, welche sich mit den Mythen, der Natur und der Frau in der arabischen Literatur beschäftigen,

sind in ihrer Struktur gleich aufgebaut. Aš-Šābbī beschreibt anhand von Beispielen ausführlich, was ihm hinsichtlich des jeweiligen Aspektes an der alten arabischen Poesie alles missfällt. Er kommt dann zum Schluss, dass sie kaum oder gar nicht von *poetischer Vorstellungskraft* zeugt. Und zuletzt zeigt er dem Leser an einem oder mehreren Beispielen, welche meist aus der europäischen Literaturgeschichte stammen, was er sich von den zeitgenössischen arabischen Schriftstellern wünschen würde. Das Kapitel zur Erzählung in der arabischen Literatur weicht von dieser Struktur ab. Aš-Šābbī weist kein einziges Mal auf einen Dichter – sei er arabisch oder nicht – hin, der seinen Ansprüchen an die Erzählung genügt.<sup>135</sup>

Unter dem Titel *Allgemeine Meinung von der arabischen Literatur* fasst aš-Šābbī seine Sicht auf die arabische Literatur von der Ġāhiliyya bis al-Andalus zusammen. Er meint, sie zeichne sich vor allem durch ihren oberflächlichen Charakter aus. Wichtiger aber ist, dass aš-Šābbī in diesem Kapitel klar macht, wogegen sich denn eigentlich seine Kritik richtet. Er meint nicht, dass die Dichter vergangener Epochen auf eine andere Art und Weise hätten dichten sollen. Jene Poesie war Ausdruck des damaligen geistigen Umfeldes. Seine Kritik wendet sich gegen jene Stimmen, welche die alte Poesie nach wie vor für zeitgemäss halten. Es ist also eine Kritik an der Einstellung seiner Zeitgenossen gegenüber der literarischen Tradition. Er betrachtet diese als reaktionär, während er einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel im Gange sieht. Im Zuge dessen haben sich neue literarische Bedürfnisse entwickelt, die nur von einer neuen Literatur gestillt werden können. In den Romantikern sieht aš-Šābbī das Vorbild für diese neue arabische Literatur.

Der Leser könnte nun erwarten, dass aš-Šābbī in seinem letzten Kapitel darlegt, wie diese neue Literatur geschaffen werden kann. Was muss geschehen, damit die *poetische Vorstellungskraft* Einzug hält in die arabische Dichtung? Und wer ist angehalten zu handeln? Die Dichter oder die Literaturkritiker? Oder müssen die Leser eine Literatur einfordern, die ihren Bedürfnissen entspricht? Statt diese Fragen zu beantworten und in die Zukunft zu weisen, zieht es aš-Šābbī vor, zu erläutern, warum sich die arabische Literatur nicht schon früher in eine andere Richtung entwickelte. Er beschreibt die arabische Literatur als starr und träg. Sie verlor ihren rhetorischen und materialistischen Charakter auch nicht, als äussere Umstände wie der Kontakt mit anderen Kulturen auf sie einwirkten. Der Grund dafür liegt laut aš-Šābbī in der *Mentalität* der Araber. Er spricht von einer besonderen Denkweise der Araber, welche der öden Landschaft auf der arabischen Halbinsel geschuldet ist. Diese *arabische Mentalität*

---

<sup>135</sup> Dies ist erstaunlich, weil die europäischen Literaturen gerade im Bereich der Prosa auf eine blühende Tradition blicken konnten. Gattungen wie der Roman oder die Kurzgeschichte, welche in Europa stark verbreitet waren, fielen in der arabischen Welt erst allmählich auf fruchtbaren Boden.

ist geprägt von *Rhetorik* und *Materialismus* und unterscheidet die Araber vom anderen, die über ihre eigene Denkweise verfügen. Aš-Šābbī endet also damit, die grundlegende Verschiedenheit zwischen den Arabern und dem *Westen*<sup>136</sup> zu betonen. Die Darstellung des *Westens* als Anderen ist Thema des folgenden zweiten Teils dieser Arbeit.

---

<sup>136</sup> Es handelt sich bei der Bezeichnung *Westen* um die Formulierung aš-Šābbī.

## 4. Der Andere in *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab*

### 4.1. Das Selbst

Das vorangegangene Kapitel hat den Text *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* beschrieben und hat das Argument aš-Šābbīs Schritt für Schritt nachgezeichnet. Dabei hat sich gezeigt, dass er das arabische Literaturerbe als Vorbild für die zeitgenössische arabische Literatur ablehnt. Stattdessen fordert er eine Orientierung an den nichtarabischen Romantikern. Dieses Kapitel soll zeigen, dass aš-Šābbī in diesen nichtarabischen Literaturen eine Andersheit konstruiert. Diese Anderen sollen nun genau betrachtet werden. Wer sind sie? Und wie werden sie dargestellt?

In Anlehnung an Affāyya soll der Andere hier als Gegenstück zum Selbst verstanden werden. Affāyya spricht davon, dass sich das Selbst in seiner Kultur erkennt. Die Kultur als Rahmen für eine bestimmte Art zu denken oder zu empfinden stellt die Quelle für das Selbstbewusstsein eines Kollektivs dar. Die Gruppe vergewissert sich in seiner Kultur dessen, was es heisst, sich selbst zu sein. So wird Kultur zu jenem Faktor, der Identität stiftet.<sup>137</sup> Der eigenen Identität steht jene des Anderen gegenüber. Die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv bedeutet immer auch, zu anderen Kollektiven nicht dazuzugehören. Dies sind die Anderen. Ein Kollektiv identifiziert sich also nicht nur über jene Faktoren, welche dieses in sich zusammenhalten, sondern auch über die Absonderung von Anderen. Affāyya weist darauf hin, dass die Sicht auf diesen Anderen stets Teil des eigenen Selbstverständnisses ist. Der Andere bestätigt mit seiner Andersartigkeit das Selbst.<sup>138</sup> Er meint weiter, dass in Diskursen, die sich um das Selbst und den Anderen drehen, oft ein gewisser *Essenzialismus* (جوهرانية) im Spiel ist. Es wird also davon gesprochen, dass sich das Selbst und der Andere wesenhaft unterscheiden. Ihre Unterscheidung ist nicht schlicht kontingent, sie wird vielmehr bedingt durch die jeweiligen Naturen des Selbst und des Anderen, die sich gegenseitig ausschliessen.<sup>139</sup>

Wenn also vom Anderen in aš-Šābbīs Text die Rede sein soll, so muss vorab geklärt werden, wer denn die Rolle des Selbst einnimmt. Generell ist die arabische Welt der Bezugsrahmen für aš-Šābbī. Dabei haben jedoch nicht alle Aspekte der arabischen Welt denselben Stellenwert. Er interessiert sich spezifisch für die literarische innerhalb der arabischen Welt. Aš-Šābbī ist selber Dichter. Er ist hier als arabischsprachiger Schriftsteller zu betrachten, der über die arabische literarische Tradition spricht und über das Verhältnis der Araber zu ihr.

---

<sup>137</sup> Affāyya 2000, S. 7ff.

<sup>138</sup> Affāyya 2000, S. 13.

<sup>139</sup> Affāyya 2000, S. 13.

Das Kollektiv, welches in diesem Fall als Selbst fungiert, ist jenes der arabischen Dichter, Kritiker und Leser. Die Kultur, welche diesem Kollektiv ihre Identität verleiht, ist jene der arabischen Literatur, wie sie aš-Šābbī versteht. Um dies zu untermauern, soll ein Blick darauf geworfen werden, welche Begriffe aš-Šābbī verwendet, wenn er von der arabischen Literatur spricht. Die Dichter, welche aš-Šābbī erwähnt oder zitiert, werden hier nicht einzeln besprochen. Sie dienen ihm nur als Beweise für seine allgemeinen Charakterisierungen der arabischen Literatur. Das gesuchte Selbstverständnis ist im Kollektiv zu finden, nicht im Individuum.

Aš-Šābbī spricht von seinem Untersuchungsgegenstand als der *arabischen Literatur* (الأدب العربي). Seltener verwendet er auch den Begriff der *arabischen Literaturen* (الأدب العربية)<sup>140</sup>. Da er unter der Literatur vor allem die Poesie versteht, findet sich auch der Ausdruck der *arabischen Poesie* (الشعر العربي) regelmässig. Im Kapitel zum Erzählerischen in der arabischen Literatur lesen wir entsprechend auch von der *arabischen Prosa* (النثر العربي).<sup>141</sup> Vertreten wird die arabische Literatur durch eine Vielzahl von Dichtern aus den vier von aš-Šābbī besprochenen Epochen (die Ġāhiliyya, die Umayyadenzeit, die Abbasidenzeit und al-Andalus). Aš-Šābbī spricht durch den ganzen Text hindurch immer wieder von den *Arabern* (العرب). An einer Stelle spricht er auch von der *arabischen Welt* (العالم العربي).<sup>142</sup> Die Araber welche in dieser Region leben, betrachtet er weiter als ein *Volk* (شعب، أمة).<sup>143</sup> Er spricht auch vom *arabischen Volk* (الأمة العربية، الشعب العربي).<sup>144</sup> An all diesen Begriffen lässt sich ganz deutlich erkennen, dass der Angelpunkt des Selbst im Arabischsein liegt. Dabei spielt die *arabische Sprache* (العربية) in erster Linie eine zentrale Rolle, weil aš-Šābbī vor allem an dem interessiert ist, was diese Sprache hervorgebracht hat. Die Dichter stehen mit ihren Werken stellvertretend für die gesamte arabische Welt. Affāyya weist mit Bezug auf André Miquel und Dominique Chevallier darauf hin, dass arabisch zu sein stets in besonders engem Zusammenhang mit der arabischen Sprache stand.<sup>145</sup> Die Religion spielt nur eine Nebenrolle. Einmal spricht aš-Šābbī vom *islamischen Leben* (الحياة الإسلامية), das während der Abbasidenzeit unter

<sup>140</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 49 und S. 61.

<sup>141</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 65.

<sup>142</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 48.

<sup>143</sup> Es ist unwahrscheinlich, dass aš-Šābbī mit dem Begriff *umma* hier die muslimische Gemeinschaft verstanden haben will. Das folgende Beispiel legt nahe, dass er *ša 'b* und *umma* synonym verwendet: „Es ist nichts Gutes an einem nackten Volk [*umma*], das seine Armut versteckt. Und es ist nichts Gutes an einem hungrigen Volk [*ša 'b*], das Sattheit vorgibt.“ (Aš-Šābbī 2013, S. 69.)

<sup>144</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 83ff.

<sup>145</sup> Affāyya 2000, S. 10f.

dem Einfluss anderer Zivilisationen stand.<sup>146</sup> Weiter macht er *islamische Kritiker* (نقدة الإسلام) für die Starrheit der arabischen Mentalität mitverantwortlich. In diesem Zusammenhang spricht er auch vom *islamischen Geist* (الذهن الإسلامي).<sup>147</sup>

Wider Erwarten spricht aš-Šābbī von den Arabern nicht in der 1. Pers. Pl. Er verwendet hingegen die 3. Pers. Pl. und spricht von *ihnen* (هم). Nur einmal spricht er im allgemeinen Rahmen des Arabischseins in der 1. Pers. Pl.: „Gibt es bei uns in der arabischen Sprache einen [...]?“<sup>148</sup> Dies stellt die Behauptung, das Selbst bei aš-Šābbī sei mit den Arabern gleichzusetzen, grundlegend in Frage. In einem engeren Rahmen finden wir die 1. Pers. Pl. jedoch vermehrt. Er spricht dann nicht von den Arabern, wie sie durch alle Epochen hindurch existierten. Sondern er spricht von den Arabern als seine Zeitgenossen. Dies zeigt sich an folgender Stelle: „[...] wenn wir in dem, was uns die Araber an prächtigem literarischem Erbe hinterlassen haben, suchen [...]“<sup>149</sup> Die Araber sind hier die Araber der Vergangenheit. Das Wir sind die Araber der Gegenwart, welche jene der Vergangenheit beerben. Noch deutlicher kommt diese Aufteilung in diesen Sätzen zum Ausdruck: „Wir finden dies nicht in der arabischen Literatur und bekommen es nicht. Denn sie wurde nicht für uns geschaffen. Uns, die Nachkommen dieser Jahrhunderte. Sondern sie wurde geschaffen für Herzen, welche die Stille des Todes zum Schweigen gebracht hat.“<sup>150</sup> Der Tod trennt die arabische literarische Tradition von ihren zeitgenössischen Lesern. Nicht nur die Vorfahren sind verstorben, sondern auch ihre Literatur hat mit ihnen ihre Lebendigkeit verloren. Aš-Šābbī benutzt daher auch die 1. Pers. Pl., wenn er von der Notwendigkeit einer Veränderung in der Literatur spricht: „Wir haben begonnen, eine frische neue Literatur zu fördern [...]“<sup>151</sup> Entsprechend spricht aš-Šābbī in diesem Zusammenhang von der *alten arabischen Literatur* (الأدب العربي القديم).<sup>152</sup> An einer Stelle identifiziert er die 1. Pers. Pl. konkret mit der *Gesellschaft der Tunesier* (معشر التونسيين).<sup>153</sup>

Das Selbst in *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* ist, wie sich gezeigt hat, kein eindimensionales. Vielmehr muss von mindestens zwei Ebenen gesprochen werden, in die das Selbst

---

<sup>146</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 32.

<sup>147</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 85. Unter dem *islamischen Geist* (الذهن الإسلامي) ist das kulturelle Schaffen nach der Ḡāhiliyya zu verstehen.

<sup>148</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 40.

<sup>149</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 61.

<sup>150</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 68.

<sup>151</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 68.

<sup>152</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 68.

<sup>153</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 69.

eingeteilt wird. Da ist zum einen ein altes Selbst, welches sich über die arabische Literatur der Vergangenheit und deren Verfasser definiert. Dieses alte Selbst umfasst die arabische (Literatur-) Geschichte von der vorislamischen Zeit bis zu al-Andalus und ist dabei nicht an eine geographische Komponente gebunden. Zum anderen lässt sich ein neues Selbst ausmachen. Dieses neue Selbst wiederum ist nicht ganz eindeutig identifizierbar. Es scheint sich einerseits generell am modernen Arabischsein zu orientieren. Andererseits spricht aš-Šābbī unmissverständlich von der tunesischen Gesellschaft seiner Zeit. Einmal wird das neue Selbst im Text sogar durch einen Dichter vertreten. Dabei handelt es sich um Ğibrān Ḥalīl Ğibrān. Aš-Šābbī zitiert einen Abschnitt aus Ğibrāns *Gebrochene Flügel* um zu zeigen, wie er sich die Darstellung der Frau in der Literatur wünscht. Dies ist die einzige Stelle im ganzen Text, an der aš-Šābbī das Werk eines arabischen Autors als löbliches Beispiel anführt. Es ist auch die einzige Stelle, an der aš-Šābbī überhaupt von einem zeitgenössischen arabischen Autor spricht. Im Anschluss an das Zitat meint er: „Gewiss! Ihr habt von jenen unserer Dichter, die vorangegangen sind, nichts wie diese Rede gehört und ihr werdet es auch nicht hören [...]“<sup>154</sup> Hier wird besonders deutlich, dass aš-Šābbī die arabischen Dichter unterteilt in die zeitgenössischen und in jene, die *vorangegangen* sind. Mit letzteren sind die Dichter der Ğāhiliyya, der Umayyadenzeit, der Abbasidenzeit und aus al-Andalus gemeint. Sie gehören zum alten Selbst. Der zeitgenössische Dichter Ğibrān vertritt das neue Selbst.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die arabische Sprache ein zentrales konstituierendes Element für das Selbst darstellt. Dies gilt unabhängig davon, ob vom alten oder neuen Selbst die Rede ist. Das Arabischsein wird über die Verbindung zur arabischen Sprache definiert. Die Sprache ist ein Merkmal, in welchem sich das Selbst vom Anderen unterscheidet. Aš-Šābbī schafft darüber hinaus mit seinem Konzept der *arabischen Mentalität* (الروح العربية) ein weiteres Merkmal. Diese *arabische Mentalität* beruht letztlich auf der Natur, welche die Araber umgeben hat. Diese Natur zwang sie in ein entbehrensreiches Leben und hat die Denkart der Araber so stark geprägt, dass sie sich kaum mehr verändern liess. Dem zufolge gehört die *materialistische* und *rhetorische* Art, welche die *arabische Mentalität* ausmacht, zur natürlichen Veranlagung der Araber. Aš-Šābbī konstruiert also mit der Mentalität ein Merkmal der Araber, welches sie essenziell von anderen unterscheidet. Während das Merkmal der Sprache sowohl dem alten als auch dem neuen Selbst zukommt, so ist die *arabische Mentalität* nur dem alten Selbst zuzuschreiben. Aš-Šābbī beschreibt, wie diese Mentalität die Araber von der Ğāhiliyya über die Umayyaden- und Abbasidenzeit bis hin zu al-Andalus beherrscht hat. Die modernen Araber jedoch stehen in einem zwiespältigen Verhältnis zur Men-

---

<sup>154</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 58.

talität jener Epochen. Laut aš-Šābbī verehren sie die Literatur, welche in jener Zeit und unter dem Einfluss jener Mentalität entstanden ist. Gleichzeitig meint er, dass diese Literatur den Gedanken und Empfindungen der modernen Araber nicht mehr gerecht werde. Wie noch zu zeigen ist, rückt dieser Zwiespalt die modernen Araber in ein Spannungsfeld zwischen dem alten Selbst und dem Anderen.

#### 4.2. Der Andere

Nachdem die verschiedenen Facetten des Selbst in *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* betrachtet wurden, soll der Blick nun auf den Anderen gerichtet werden. Dabei stellen sich verschiedene Fragen. Wer ist dieser Andere? Wie spricht aš-Šābbī von ihm? Und in welchem Bezug steht der Andere zum Selbst?

Aš-Šābbī spricht in Analogie zum *arabischen Volk* (الأمة العربية، الشعب العربي) meistens von *anderen Völkern* (أمم أخرى، غيرهم من الأمم) und seltener auch von *anderen Völkern der Erde* (غيرهم من شعوب الأرض).<sup>155</sup> Zusammen stellen das arabische Volk und die anderen Völker die *Völker der Erde* (أمم العالم)<sup>156</sup> dar. Aš-Šābbī benennt konkret einige von den *anderen Völkern*. Dazu gehören:

- Die Griechen (اليونان), auf welche er auch als die alten Griechen (قدماء اليونان) referiert.
- Die Römer (الرومان)
- Die alten Ägypter (قدماء المصريين)
- Die Skandinavier (الإسكندناف), zu denen er auch England (إنجلترا)<sup>157</sup> zählt.
- Die Perser (الفرس), wobei er auch von Persien (فارس) spricht.
- Die Inder (الهند)
- Die Assyrer (الأشوريين)
- Die Babylonier (أهل بابل)

An dieser Aufzählung lässt sich zum einen sehen, dass der Andere bei aš-Šābbī aus einer Vielzahl Anderer besteht. Weiter fällt auf, dass es sich um *Völker* aus verschiedenen Regio-

---

<sup>155</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 32 und S. 83.

<sup>156</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 20.

<sup>157</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 15.

nen handelt. Diese reichen von Nordeuropa, über Südeuropa nach Nordafrika und von dort weiter über Mesopotamien bis auf den indischen Subkontinent. Es handelt sich weiter hauptsächlich um *Völker* aus der Antike. Die Perser und Inder erwähnt aš-Šābbī im Rahmen der Übersetzungsbewegung<sup>158</sup> von Bagdad zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert.<sup>159</sup> Die Perser kommen an einer weiteren Stelle zur Sprache, wo es um den Einfluss anderer Zivilisationen auf die Araber geht.<sup>160</sup> Wenn er von den Skandinaviern und deren Mythen spricht, so meint er zumindest, dass sich die Vorstellung, der Wind sei ein Gott, bis in die Moderne gehalten hat.<sup>161</sup>

Aš-Šābbī nimmt den Anderen jedoch nicht nur als *Völker* war, sondern spricht auch von deren Dichtern. Er fasst sie zusammen unter dem Begriff der *westlichen Dichter* (شعراء الغرب) und bezeichnet ihre Werke entsprechend als die *westliche Literatur* (الأدب الغربي) oder in Bezug auf die arabische Literatur als *andere Literaturen* (آداب أخرى). Das Adjektiv *westlich* (غربي) verwendet aš-Šābbī am häufigsten um auf die nichtarabische Literatur und ihre Dichter zu verwiesen. Dies zeigt sich an folgenden weiteren Formulierungen: *die westliche Methode* (الطريقة الغربية), *die westliche Stimme* (الصوت الغربي), *der westliche Klang* (الرنة الغربية) und *die westliche Mentalität* (الروح الغربية، النفسية الغربية). An einer Stelle liest man auch von *den arischen Dichtern* (الشعراء الآريين).<sup>162</sup> Anstelle von *der westlichen Methode* spricht aš-Šābbī auch einmal von *der europäischen Methode* (الطريقة الإفريقية). Dies weist darauf hin, dass er mit dem *Westen* – und damit mit dem Anderen – vorwiegend Europa im Sinn hat. Die Handvoll nicht-arabischer Dichter, welche er namentlich erwähnt, stützen diese Vermutung. Es handelt sich dabei um folgende Poeten:

- Alphonse de Lamartine
- Johann Wolfgang von Goethe
- Rabindranath Tagore
- Ossian

Von diesen Dichtern zitiert aš-Šābbī jeweils einige Zeilen. Lamartine und Ossian zitiert er ausführlicher. Zu Ossian ist zu sagen, dass aš-Šābbī ihn über Goethes *Die Leiden des jungen Werther* rezipiert hat. Zumindest weist er selber darauf hin, dass die Passagen welche er zi-

<sup>158</sup> Zur Übersetzungsbewegung siehe Gutas 2012.

<sup>159</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 88.

<sup>160</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 32.

<sup>161</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 14f.

<sup>162</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46.

tiert, aus Goethes Briefroman stammen. Es sind dies Textstücke, welche Werther der Lotte vorliest. Vielleicht geht er deshalb davon aus, es handle sich bei *The Poems of Ossian* tatsächlich um alte keltische Texte. Es ist ihm nicht bekannt, dass sie in Wahrheit von James Macpherson verfasst wurden, der behauptet hatte, er habe sie bloss übersetzt.

Beim Blick auf die Völker und Poeten, die aš-Šābbī nennt, fallen zwei Punkte auf. Zum einen nennt er deutlich mehr Völker als Dichter. Wenn er die arabische Literatur kritisiert, führt er als Beweismaterial Verse von einer Vielzahl arabischer Dichter an. Wenn er aber zeigen will, wie grossartig doch die Literaturen all jener anderer Völker sind, so reichen ihm die knappen Zitate einiger weniger Dichter. Zum anderen ist bemerkenswert, dass doch immerhin drei von vier Autoren zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert lebten. Dies während die Völker, welche aš-Šābbī nennt, fast ausschliesslich in die Antike eingeordnet werden müssen. Das heisst, die Dichter können nur in sehr begrenztem Ausmass stellvertretend für die Völker stehen. Sie repräsentieren nämlich nur einen Teil der geographischen Gebiete, über welche sich die Völker zu mehrheitlich anderen Zeiten verteilen.

Damit ist eine Idee davon gewonnen, wen aš-Šābbī dem arabischen Selbst als Anderen gegenüberstellt. Nun ist die Frage zu klären, wie er den Anderen beschreibt und in welchem Verhältnis dieser genau zum Selbst steht. Zum ersten Mal taucht der Andere im Kapitel über die *Vorstellungskraft* auf. Aš-Šābbī meint, dass der arabische Begriff *rīḥ* für Wind auf das Wort *rūḥ* für Geist zurückzuführen sei. Die Araber hätten nämlich den Wind als ein lebendiges Wesen verstanden. Anschliessend weist er darauf hin, dass in Skandinavien der Sturm als Gottheit gesehen wurde. Er macht hier also keinerlei Unterschied zwischen den Arabern und den Skandinaviern. Alle Menschen haben sich der *Vorstellungskraft* bedient, um sich die Phänomene der Natur zu erklären. Auf den Seiten davor erläutert aš-Šābbī seine Konzeption der *Vorstellungskraft*. Dabei spricht er von deren Funktion stets mit Blick auf den Menschen im Allgemeinen. So schreibt er: „Die Vorstellungskraft ist notwendig für den Menschen.“<sup>163</sup> Er spricht des Weiteren auch vom *ersten Menschen* (الإنسان الأول). Er erklärt diesen Begriff in einer Bemerkung am Ende des ersten Kapitels: „Wir verstehen unter dem ersten Menschen, dort wo wir von ihm sprechen, jenen Menschen, der noch in der ersten Veranlagung der Natur verharret. Egal, ob die vergangene Zeit seinen Schatten über ihn ausgebreitet hat, oder ob er noch den Lebenshauch einatmet.“<sup>164</sup> Aš-Šābbī versteht unter dem ersten Menschen also einen primitiven Menschen, der über nichts als sein Menschsein verfügt. Zu diesem ersten Menschen sind die Araber und Skandinavier zu zählen, welche in den Winden Geister oder Götter

---

<sup>163</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 11.

<sup>164</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 18.

erkannten. Aš-Šābbī macht auf dieser Entwicklungsstufe keinen Unterschied zwischen Selbst und Anderem.

An einer weiteren Stelle im Text wird ebenfalls deutlich, dass er von einer gemeinsamen Natur aller Menschen ausgeht. Aš-Šābbī beginnt das Kapitel zur Sicht der arabischen Literatur auf die Frau damit, über die *menschliche Seele* (النفس البشرية، النفس الإنسانية) zu sinnieren. Er meint, sie sei auf grundlegende Weise mit dem Genuss der Schönheit in der Welt verbunden. Er bezieht sich auf diese Idee der menschlichen Seele, wenn er im Folgenden schreibt: „Jene ist von alters her die natürliche Veranlagung des Menschen auf der ganzen Welt.“<sup>165</sup> Alle Menschen verfügen also letztlich über dieselbe Natur. In ihren primitiven Anfängen sind sie alle gleich.

Worin unterscheiden sich also das Selbst und der Andere? Sie unterscheiden sich im Gebrauch der *poetischen Vorstellungskraft*. Aš-Šābbī findet nur wenig Lob für die arabische Literatur und behauptet, fast nirgends lasse sie den Leser auch nur einen Hauch von *poetischer Vorstellungskraft* verspüren. Die arabischen Mythen haben keine tieferen Bedeutungen und ihre Figuren sind starr und leblos. Die Darstellung der Natur ist gefühllos und bloss beschreibend. Die Frau wird einzig als Körper betrachtet, an dem sich der Dichter ergötzt. Und die Erzählung befasst sich nicht mit den Umständen des menschlichen Daseins. Ganz anders sieht dies jedoch bei den *westlichen Dichtern* aus. Aš-Šābbī ist begeistert von den griechischen Mythen um Aphrodite und Eros. Er sieht im Meer, aus dem Aphrodite emporsteigt, ein Symbol für die Lebendigkeit, die Reinheit und die Tiefe der Schönheit für welche Aphrodite steht. Eros hält er für besonders wohl gewählt als Gottheit der Liebe, weil diese doch nichts anderes sei als eine Waffe in den Händen eines Kindes. Die Mythen Skandinaviens bewundert er für die Weisheit, welche sie ausdrücken.<sup>166</sup> Was die Naturdichtung anbelangt, so verehrt er Goethe und Lamartine, welche er zitiert.<sup>167</sup> Die beiden *westlichen Dichter*, so Aš-Šābbī, sehen in der Natur ein Wesen, das vor Lebendigkeit strotzt. Und ihre Verse erfüllen den Leser mit Emotionen.<sup>168</sup> Im Kapitel zur Darstellung der Frau in der Poesie zitiert Aš-Šābbī einen Text von Tagore.<sup>169</sup> Er verliert leider kein Wort darüber, was ihm an dem Ausschnitt besonders gut gefällt. Es muss jedoch daran liegen, dass Tagore meint, die Schönheit der Frau sei nur mit

---

<sup>165</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 46.

<sup>166</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 24f.

<sup>167</sup> Dem Verfasser dieser Arbeit ist es bedauerlicherweise nicht gelungen, die zitierten Texte und deren Originale zu identifizieren.

<sup>168</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 39f.

<sup>169</sup> Wie bei den oben erwähnten Zitaten von Goethe und Lamartine konnte auch für diesen Text von Rabindranath Tagore das zugrundeliegende Original nicht bestimmt werden.

dem Geist zu erfassen.<sup>170</sup> Zuletzt stellt aš-Šābbī der *rhetorischen* und *materialistischen* Literatur der Araber ein Zitat von Lamartine und mehrere Ausschnitte aus *The Poems of Ossian* gegenüber.<sup>171</sup> Der Vergleich dieser Ausschnitte mit einer Qaside von Ibn Zurayq al-Baġdādī soll den Hauptunterschied zwischen der arabischen und der *westlichen* Literatur herausstreichen. Dieser liegt in der Bereitschaft und Fähigkeit des Dichters, den Leser an seinen intimsten und intensivsten Emotionen teilhaben zu lassen.

Aš-Šābbī beschreibt den Anderen also im Bereich der Literatur als in jeglicher Hinsicht überlegen. Er spricht an keiner Stelle kritisch von einem nichtarabischen Autor oder Werk. Vielmehr betrachtet er die *westliche* Literatur als Vorbild für die zeitgenössische arabische Literatur. Die Schwäche dieser arabischen Literatur führt aš-Šābbī, wie bereits besprochen, auf die *arabische Mentalität* zurück. Damit impliziert er, dass auch die anderen *Völker* über ihre eigene Mentalität verfügen. Er spricht denn auch einmal von den *Mentalitäten der Völker* (نفسيات الأمم).<sup>172</sup> An verschiedener Stelle weist er sogar konkret auf eine *westliche Mentalität* (الروح الغربية، النفسية الغربية) hin.<sup>173</sup> Er führt jedoch an keiner Stelle aus, wodurch sich diese *westliche Mentalität* auszeichnet. Es wird einzig deutlich, dass die *westliche Literatur* genauso Produkt der *westlichen Mentalität* sein soll, wie er dies für die arabische Literatur und Mentalität der Fall ist. Mit dem Konzept der *Mentalitäten* schafft aš-Šābbī jeweils für jedes *Volk* ein Bündel von Eigenschaften, welche dieses wesentlich ausmachen. Dadurch entsteht ein essenzieller Unterschied zwischen dem Selbst und dem Anderen. Dieser *Essenzialismus*, wie es Affāyya nennt,<sup>174</sup> macht den Anderen zu einem dem Wesen nach Anderen.

#### 4.3. Das Selbst und der Andere

Zu Beginn dieses Teiles der Arbeit wurde darauf hingewiesen, dass die Betrachtung des Anderen nie nur des Anderen wegen stattfindet. Sie dient immer der Selbstvergewisserung. So verhält es sich auch in diesem Fall. In welchem Verhältnis stehen also das Selbst und der Andere? Was sagt die Sicht auf den Anderen über das Selbst aus?

---

<sup>170</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 47.

<sup>171</sup> Auch bei diesem Zitat von Lamartine ist es dem Verfasser nicht gelungen, dessen Original zu bestimmen. Was Ossian anbelangt, so handelt es sich um zwei Textstellen aus *The Songs of Selma*: Macpherson 1830, S. 296f. und 299f.

<sup>172</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 28.

<sup>173</sup> Aš-Šābbī 2013, S. 71, S. 75 und S. 76.

<sup>174</sup> Affāyya 2000, S. 13.

Aš-Šābbī stellt dem Selbstverständnis der arabischen Literatur den *Westen* und dessen Dichter als Anderen gegenüber. Sowohl den Arabern als auch dem *Westen* schreibt er ihre eigene *Mentalität* zu. Die arabischen und *westlichen* Dichter sollen sich also in der Art zu denken und zu empfinden unterscheiden. Mit Hilfe des Konzeptes der *Mentalität* schafft aš-Šābbī zwischen den Arabern und dem *Westen* einen Unterschied in deren Wesenhaftigkeit. Auch die Beschreibungen der Araber und des *Westens* könnten unterschiedlicher nicht sein. An der arabischen Literatur will aš-Šābbī kaum einen Vorzug finden. An den Werken von Goethe, den alten Griechen oder Tagore hingegen macht er nicht den geringsten Makel aus. Damit erscheinen die arabische und die *westliche* Literatur wie zwei Welten, die völlig unvereinbar sind. Was im Kern verschieden ist, kann nicht zusammenfinden.

Doch dies täuscht. Tatsächlich stehen nur das alte Selbst und der Andere in dieser direkten Opposition zueinander. Das alte Selbst umfasst die arabische Literaturgeschichte von der Ġāhiliyya bis zu al-Andalus. Aš-Šābbī bezeichnet das alte Selbst meist als *die Araber*. Der Andere setzt sich zeitlich und vor allem geographisch vielfältiger zusammen. Aš-Šābbī versammelt unter dem Prädikat *westlich* so unterschiedliche Literaturen wie jene der antiken Griechen und jene der europäischen Romantiker.

Ihren Ursprung haben sowohl die Araber als auch die Menschen aus dem *Westen* im *ersten Menschen*. Am Anfang der Zeit unterschieden sich die Menschen nicht. Sie alle nutzten die *Vorstellungskraft* auf dieselbe Weise. Es gibt also eine menschliche Natur vor deren *Mentalitäten*. Die Unterscheidung von Selbst und Anderem existiert zu dieser Zeit noch nicht. Sie ist das Resultat davon, dass der *Westen* die *poetische Vorstellungskraft* für sich entdeckt hat. Den Arabern blieb diese aufgrund ihrer *Mentalität* verborgen. An diesem Punkt treten die *Mentalitäten* als unterscheidendes Merkmal auf. Dieser Zustand dauert bis in aš-Šābbīs Gegenwart an. Und das ist genau, was er ändern möchte. Wenn er sagt, dass die alte arabische Literatur den Bedürfnissen der Gegenwart nicht mehr entspricht, so meint er damit, dass sich die *Mentalität* der Araber verändert hat. Dies zeigt sich in folgenden Sätzen:

„Wenn ich dies also von der arabischen Literatur sage, so behaupte ich nicht, dass sie nicht mit den Geschmäckern und Mentalitäten jener Epochen übereinstimmte. Jedoch sage ich, dass sie für unsere gegenwärtige Mentalität, für unser jetziges Temperament und für unsere Vorlieben und Wünsche in diesem Leben nicht geeignet ist.“

Aš-Šābbī spricht von einer *gegenwärtigen Mentalität*. Die *Mentalität* der Araber ist also nicht mehr dieselbe wie jene, die er im letzten Kapitel seines Buches beschreibt. Die neue *Mentalität* begründet das neue Selbst und verlangt nach einer neuen Literatur. Aš-Šābbī strebt die Erneuerung der arabischen Literatur an und als Vorbild dafür dienen ihm die Romantiker. Das Beispiel von Ġibrān zeigt, dass diese literarische Erneuerung in aš-Šābbī's Augen bereits im Gange ist.

Aš-Šābbī will, dass die Literatur des neuen Selbst so wird wie jene des Anderen. Das kann nur daran liegen, dass die *gegenwärtige Mentalität* der Araber der *westlichen Mentalität entspricht*. Zugespitzt formuliert geht aš-Šābbī von einer verwestlichten arabischen *Mentalität* aus und plädiert deshalb für eine Verwestlichung der arabischen Literatur. Das Selbst soll im Anderen aufgehen. Das neue Selbst unterscheidet sich nicht vom Anderen. Es wird vielmehr Teil von ihm. Damit tritt die Differenz, welche den Anderen vom alten Selbst trennt, zwischen das neue und das alte Selbst. Die Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem alten Selbst ist genauso eine essenzielle wie jene zwischen dem alten und dem neuen Selbst. Die Veränderung vom alten Selbstverständnis zum neuen findet in dessen Kern statt. Das neue Selbstverständnis ist ein grundlegend anderes. Darin liegt der revolutionäre Charakter von aš-Šābbī's Position. Er will einen Wandel, der die Sicht der Araber auf ihre Literatur völlig umkrepelt. Die revolutionären Forderungen, die aš-Šābbī in *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* zum Ausdruck bringt, hängen direkt mit dessen Konstruktion der Andersheit der *westlichen* Literatur zusammen. Die essenzielle Andersheit ist das Spiegelbild des Revolutionären.

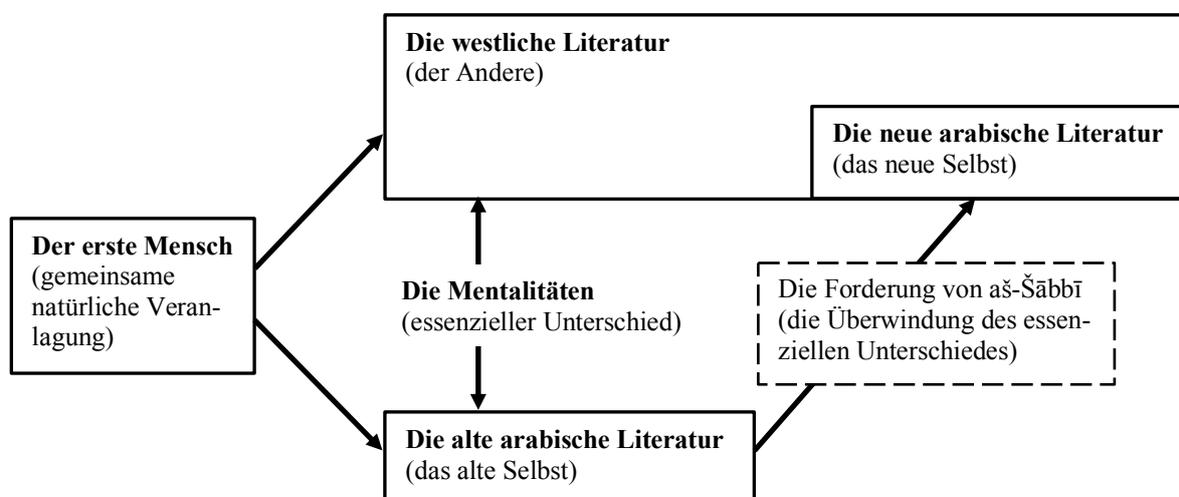


Fig. 1: Die obige Darstellung illustriert schemenhaft die von aš-Šābbī beschriebenen Entwicklungsstufen der arabischen und der westlichen Literatur.

Es ist erstaunlich wie kritiklos aš-Šābbī die europäische Literatur zum Idol kürt und wie vorbehaltlos er sich für die Übernahme der europäischen Romantik ausspricht. Diese literarische Verwestlichungsbemühung scheint in krassem Gegensatz zu aš-Šābbīs politischer Poesie zu stehen.<sup>175</sup> Seit 1881 hatte Tunesien unter französischem Protektorat gestanden. In den 1920er-Jahren verstärkt sich der tunesische Nationalismus und es regt sich Widerstand gegen die französische Herrschaft. Unter anderem wird die Dustūr-Partei gegründet und es gibt grosse Arbeiterstreiks.<sup>176</sup> Diese sozialen und politischen Spannungen spiegeln sich ganz deutlich in aš-Šābbīs Gedichten wider. Die Unterdrückung ist ab 1925 ein wiederkehrendes Thema. Besonders deutlich tritt dies im Gedicht *Ilā 't-Ṭāgiyya* (An den Tyrann<sup>177</sup>) zu Tage. Mit dem Tyrann ist die französische Kolonialmacht gemeint. Aš-Šābbī wendet sich mit dem Gedicht direkt an diese und sagt ihr ein blutiges Aufbegehren der Tunesier voraus.<sup>178</sup> Er will ein Ende der französischen Präsenz in Tunesien und ist überzeugt davon, dass sich die Lebensbedingungen dadurch für die Tunesier verbessern würden. Das ändert sich auch nach der Veröffentlichung von *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* nicht. Im Gedicht mit dem Titel *Irādat al-Ḥayāt* von 1933 ist ebenfalls vom Volk die Rede, das sich erhebt und seine Fesseln ablegt. Amri schreibt: „In solch revolutionären Taten sieht der Dichter den einzigen Weg für eine bessere Zukunft [...]“<sup>179</sup> Sowohl aš-Šābbīs politische Vorstellungen als auch seine poetische Vision sind also von Revolution geprägt. Jedoch wendet sich die Revolution auf der politischen Ebene gegen das Europäische, während sie sich auf der kulturellen Ebene vom Arabischen ab- und dem Europäischen zuwendet. In der Position gegenüber dem Europäischen besteht ein scheinbarer Widerspruch. Dieser Widerspruch löst sich allerdings auf, wenn die politische Ebene und die kulturelle literarische Ebene nicht vermischt werden. Aš-Šābbī will ein unabhängiges modernes Tunesien. Das bedeutet einerseits, dass sich die Tunesier von der französischen Kolonialmacht befreien müssen. Andererseits müssen sie sich geistig von der Vergangenheit lösen und ihrer neuen modernen Mentalität gerecht werden. Dabei ist Letzteres Voraussetzung für Ersteres. Die Tunesier müssen dem kulturellen Geist Europas ebenbürtig sein, um sich von Europa befreien zu können.

---

<sup>175</sup> Zur politischen Dichtung aš-Šābbīs siehe Amri 1976.

<sup>176</sup> Perkins 2014, S. 82ff und S. 91.

<sup>177</sup> So übersetzt Amri den Titel des Gedichtes. Siehe Amri 1976, S. 49.

<sup>178</sup> Amri 1976, S. 49ff.

<sup>179</sup> Amri 1976, S. 55.

## 5. Mīḥā'īl Nu'ayma: *Al-Ġirbāl*

### 5.1. Der Autor und die Entstehung

Bisher konnte gezeigt werden, dass die Konfrontation der arabischen Literatur und deren Selbstverständnis mit nichtarabischen Literaturen das zentrale Moment in aš-Šābbīs Text darstellt. Weiter hat das vorherige Kapitel aš-Šābbīs Darstellung dieser nichtarabischen Literaturen als Anderen im Detail betrachtet. Dabei wurde deutlich, dass die Radikalität von aš-Šābbīs Argument eng mit dem Bild des essenziell Anderen verbunden ist. Im Folgenden soll herausgefunden werden, inwiefern seine Sicht auf diese Literaturen und ihre Urheber ungewöhnlich war für seine Zeit. Zu diesem Zweck wird der Text eines anderen namhaften Literaturkritikers eben jener Zeit hinzugezogen.

Dabei handelt es sich um Mīḥā'īl Nu'ayma und seine Essaysammlung *Al-Ġirbāl* (das Sieb). Dieses Werk wurde für den Vergleich mit aš-Šābbīs *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* ausgewählt, weil es zusammen mit *Ad-Dīwān* von al-'Aqqād und al-Māzinī zu den drei wichtigsten literaturkritischen Werken der arabischen Romantik zählt.<sup>180</sup> Ausserdem bietet sich dieser Vergleich an, weil bereits Ben Ġāzī diese beiden Werke von Nu'ayma und aš-Šābbī einander gegenüberstellte.

Welche Rolle spielen bei Nu'ayma fremde Literaturen? Betrachtet er sie ebenfalls als so grundsätzlich von der arabischen Literatur verschieden? Bevor diese Fragen beantwortet werden können, muss die Rede von Mīḥā'īl Nu'ayma selber sein. Nu'ayma wurde 1889 im libanesischen Dorf Baskintā geboren. Dort und in Nazareth besuchte er russische Schulen, bevor er 1906 zur weiteren Ausbildung nach Russland ging. In dieser Zeit wurde er mit der russischen Literatur vertraut. Fünf Jahre später, 1911, folgte er seinem älteren Bruder nach Seattle und studierte dort bis 1916. Daraufhin zog er nach New York und wurde dort Teil des arabischen Literatenkreises. In diesem Zusammenhang wurde er Sekretär von *Ar-Rābiṭa al-Qalamiyya*, der führenden Literaturgesellschaft des nördlichen Maḡar. Im Jahr 1932 ging er zurück in den Libanon, wo er 1988 verstarb. Nach seiner Rückkehr in den Libanon sind über ein Dutzend Werke von ihm erschienen. Nu'ayma hat trotz seiner Leidenschaft für Poesie nur einen einzigen Gedichtband veröffentlicht. Dieser trug den Titel *Hams al-Ġufūn* (Das Flüstern der Augenlider). Sein Interesse für Dichtung drückt sich quantitativ stärker über seine literaturkritischen Schriften aus.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Badawi 1992, S. 19.

<sup>181</sup> Ostle 1992, S. 98ff und Nijland 2012.

Der Sammelband *Al-Ġirbāl* erschien im Jahr 1923 in Kairo. Er versammelt 22 Essays und wird durch ein Vorwort aus der Feder von ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād eingeleitet. Da es sich um eine Essaysammlung handelt, lassen sich in diesem Werk die verschiedensten literaturkritischen Themen wiederfinden. Der Band wird eröffnet durch ein Essay, das die Aufgabe des Literaturkritikers beleuchtet.<sup>182</sup> Dann stösst der Leser auf Essays, die sich mit einer bestimmten Veröffentlichung beschäftigen. Da ist zum Beispiel eine Übersetzung von *Der Kaufmann von Venedig* durch Ḥalīl Muṭrān (gest. 1949), an der sich Nu‘ayma stört, weil Muṭrān wohl aus dem Französischen übersetzt hat.<sup>183</sup> Dann ist da ein Essay voller Begeisterung für das literaturkritische Werk *Ad-Dīwān* von al-‘Aqqād und al-Māzīnī<sup>184</sup>.<sup>185</sup> Und zuletzt finden sich auch Essays, die sich mit ganz allgemeinen Fragen beschäftigen. Darunter ist ein Text, welcher der Frage nachgeht, ob man sich überhaupt mit Literatur beschäftigen dürfe, während Hunger und Leid herrschen.<sup>186</sup> Ein anderes Essay sinniert über das Verhältnis des Menschen zu den Tieren.<sup>187</sup> Angesichts dieser Vielfalt und dem grossen Umfang von *Al-Ġirbāl* ist es nicht möglich, die gesamte Sammlung auf deren Darstellung nichtarabischer Literaturen und Autoren zu untersuchen. Stattdessen wird sich diese Arbeit auf das Essay „Al-Ḥubāḥib“ (Die Glühwürmchen) beschränken. In diesem ist die Auseinandersetzung mit den Literaturen des *Westens* das Hauptthema. Es erstreckt sich über 26 Seiten der im Jahre 1991 erschienen Ausgabe von *Al-Ġirbāl*.

## 5.2. „Al-Ḥubāḥib“: Der Titel und die Einleitung

Um untersuchen zu können, welche Sicht auf nichtarabische Literaturen Miḥā’il Nu‘ayma in seinem Essay „Al-Ḥubāḥib“ (Die Glühwürmchen) zum Ausdruck bringt, muss vorerst der Inhalt dieses Essays besprochen werden. Dabei wird sich diese Arbeit darauf be-

<sup>182</sup> Siehe „Al-Ġarbala“ in Nu‘ayma 1991, S. 13-22.

<sup>183</sup> Siehe „Šiksbīr Ḥalīl Muṭrān“ in Nu‘ayma 1991, S. 196-206.

<sup>184</sup> ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (gest. 1964) und Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir al-Māzīnī (gest. 1949) waren zwei ägyptische Autoren und Literaturkritiker. Ihr Hauptwerk, an dessen Entstehung auch ihr Landsmann ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī (gest. 1958) beteiligt war, trägt den Titel *Ad-Dīwān. Kitāb fī ‘n-Naqd wa ‘l-Adab (Der Diwan. Ein Buch über die Kritik und die Literatur)*. In diesem Werk arbeiten sich die von der Romantik geprägten Autoren an der neoklassischen Dichtung ihrer Zeit ab. Siehe Ostle 1993, S. 88f.

<sup>185</sup> Siehe „Ad-Dīwān“ in Nu‘ayma 1991, S. 207-217.

<sup>186</sup> Siehe „al-‘Awāšif“ in Nu‘ayma 1991, S. 218-243.

<sup>187</sup> Siehe „Miḥwar al-Adab“ in Nu‘ayma 1991, S. 23-28.

schränken müssen, die Hauptpunkte herauszuarbeiten. Nu‘ayma beginnt den Text mit einer sarkastischen Einleitung. Er meint nicht nur, dass die arabischen Schriftsteller die Themen ihrer Werke stets besonders geschickt ausgewählt haben. Sondern er fügt an, dass eigentlich auch bereits alle möglichen Themen ausgeschöpft wurden. Selbst die Beschreibung des Esels stelle keine Neuheit mehr dar. Nu‘ayma selber jedoch habe noch ein neues Motiv ausfindig machen können: Die Glühwürmer. Er ist nicht wirklich der Meinung, dass die arabische Literatur nur noch in diesen kleinen Tierchen neues Material für ihre Betrachtungen finden kann. Vielmehr nimmt er damit jene Autoren auf die Schippe, die aus seiner Sicht bloss die Motive umformulieren, die schon seit der vorislamischen Zeit die arabische Dichtung prägen.

Nu‘ayma will also über Glühwürmchen sprechen. Es weist darauf hin, dass er es nicht auf die biologischen Merkmale dieser Tiere abgesehen hat. Stattdessen soll sein Essay „eine Mischung aus Philosophie, Literatur und Kritik“<sup>188</sup> bieten. Dass er mit den Glühwürmchen die arabischen Schriftsteller meint, wird er erst viel weiter unten im Essay offenbaren.

### 5.3. Die Frage

Als Ausgangspunkt für das Essay dient Nu‘ayma eine Frage, mit der er konfrontiert worden war. Er sagt: „Einmal fragte mich einer meiner amerikanischen Freunde: ‚Wer ist der berühmteste von euren Schriftstellern in Syrien?‘“<sup>189</sup> Anschliessend beschreibt Nu‘ayma, welche zerstörende Wirkung diese Frage auf ihn hatte:

„Ich weiß nicht, ob das Blut des gekreuzigten Jesus die Erbsünde von der gesamten Welt gewaschen hat und nur ich vergessen wurde. Denn der Teufel suchte mich in Gestalt jenes Amerikaners heim, um mich zu bestrafen, weil meine selige Grossmutter Eva vom verbotenen Apfel gegessen hat. Oder ob mich der Priester, der mich taufte, anstelle der drei vier Mal ins Wasser tauchte und die Segnung in einen Fluch verkehrte. Aber ich weiss ganz bestimmt, dass der Blitz, welcher auf dem Haupt von Abdülhamid einschlug, als eine Handvoll dreister junger Männer bei ihm eintrat und ihm befahl, dem Thron Lebewohl zu sagen, bloss ein Trom-

---

<sup>188</sup> Nu‘ayma 1991, S. 40. Sämtliche Übersetzungen aus dem Essay wurden vom Autor dieser Arbeit selber angefertigt.

<sup>189</sup> Nu‘ayma 1991, S. 41.

melschlag war im Vergleich mit dem Sturm, den jener Amerikaner mit seiner Frage in mir auslöste.“<sup>190</sup>

Die Aufforderung, den berühmtesten syrischen Autoren beim Namen zu nennen, löste in Nu‘ayma also offenbar grosse Qualen aus. Er meint, sogar der Sultan Abdülhamid II (reg. 1876-1909; gest. 1918) könne sich bei seiner Absetzung durch die Jungtürken nicht so mies gefühlt haben. Nu‘ayma betont, dass es sich dabei keineswegs um eine übertriebene Darstellung handelt. Die Frage hat tatsächlich alles zerstört, an was er in seinem Innersten geglaubt hat. Gleichzeitig hat sie etwas in ihm zum Glühen gebracht. Diese Glut will er nun auch in seinen Lesern entfachen. Sie ist das Sinnbild für eine innere Unruhe und einen Kampf mit sich selber. Nu‘ayma schildert seine Absicht wie folgt:

„Ich bin zu euch gekommen wie der Teufel Evas, um euch wenn möglich zu zeigen, dass das Leben nicht nur darin besteht, die Früchte des Paradieses zu genießen, sich am Anblick der Natur zu ergötzen, mit den Tieren zu spielen, nachts mit den Sternen zu plaudern, über die Pfade Edens zu spazieren, mit Jahwe zu sprechen und ihm Opfer darzubringen. Sondern das Leben besteht in der Entdeckung von Neuem, in der Erkundung dessen, was noch unbekannt ist, und im Herantreten an alles, hinter dem der Geruch der Wahrheit vernommen wird. Das Leben ist Kritik und Erneuerung. Das Leben liegt im Baum der Erkenntnis des Guten und des Schlechten.“<sup>191</sup>

In diesem Abschnitt unterbreitet Nu‘ayma seinen Lesern den Vorwurf der Genügsamkeit. Er meint, man soll in seinem Leben nicht nur das Vorhandene geniessen und auf Gott vertrauen. Vielmehr soll man sich die Neugierde zum Prinzip machen. Nu‘ayma erkennt in Eva im Folgenden ein Vorbild für die Menschheit. Sie war neugierig und wollte wissen, was das Unbekannte in sich birgt. Die Glut, welche Nu‘ayma in seinen Lesern entfachen will, ist also jenes Feuer der Neugierde. Er besteht darauf seinerseits die Leser zu fragen, wer denn der berühmteste Schriftsteller Syriens sei. Er will, dass sie sich vor dieser Frage nicht verstecken, sondern nach deren Antwort suchen.

---

<sup>190</sup> Nu‘ayma 1991, S. 41.

<sup>191</sup> Nu‘ayma 1991, S. 42.

#### 5.4. Die literarische Armut

Nu‘ayma vermutet, dass es erstens Leser gibt, welche die Frage nach dem berühmtesten syrischen Autoren gar nicht erst beantworten wollen. Zweitens gäbe es wohl solche, die mit einer nicht enden wollenden Liste von Autoren aufwarten. Und zuletzt geht er davon aus, dass es einem Teil der Leser angesichts der Frage so geht wie ihm. Er wird sich auf einmal einer literarischen Armut bewusst. Er vergleicht sich mit jemandem der in einem Juwelierladen steht und nach einem Diamanten sucht. Vor lauter Glitzern und Glänzen kann er nicht entscheiden, welcher der funkelndste ist. Doch dann fällt sein Blick auf den Ring eines anderen Kunden und er muss erkennen, dass der Juwelierladen nur geschliffenes Glas verkauft. Er denkt also darüber nach, welcher von all den grossartigen Schriftstellern der herausragendste ist. Und da muss er bemerken, dass sie alle gar nicht so grossartig sind, wie er bisher immer glaubte. Das Problem, so Nu‘ayma, sei nicht die Schwäche der Autoren. Sondern der eigentliche Missstand liegt darin, dass diese Mittelmässigkeit nicht als solche erkannt wird. Statt die Armut in der Literatur zu erkennen, wird sie als Reichtum wahrgenommen.<sup>192</sup>

Die arabische Welt – oder zumindest ihre schönen Künste – haben sich in den letzten 500 Jahren in einem tiefen Schlaf befunden, so Nu‘ayma. Die arabische Literatur ist in der Finsternis einer ewigen Nacht verschwunden. Und sie hat so lange und so tief geschlafen, dass die Welt nicht anders konnte, als zu glauben, sie sei tot.<sup>193</sup> Nu‘ayma fragt, ob denn der *arabische Intellekt* (العقل العربي) in dieser Zeit einen neuen Gedanken hervorgebracht hat. Es ist eine rhetorische Frage. Dann fährt er fort:

„Welches Standbild oder welches Gemälde hat er [der arabische Intellekt] in den Kunstmuseen aufgerichtet, das die Blicke auf sich zieht? Welche Melodie hat sein Geist von sich gegeben, die die Saiten der Herzen zum Schwingen bringt? Welchen Bau hat er errichtet, welchen Entwurf umgesetzt, der die Welt verlegen inhalten lässt? Welche Erzählung hat sein Genie hervorgebracht, die die Jünglinge auf den Flügeln der Hoffnung in die Zukunft trägt, die die Wege der reifen Männer beleuchtet, die den älteren Männern Kraft verleiht, die dem Einzelnen das Dasein versüsst, die dem Törichten die Augen öffnet, damit er seinen Irrtum einseh, die dem Sehenden mehr Licht schenkt und dem Mutigen mehr Mut, die die wiederkehrenden Zweifel beseitigt, die die Welt dem Guten näher bringt und vom

---

<sup>192</sup> Nu‘ayma 1991, S. 43f.

<sup>193</sup> Nu‘ayma 1991, S. 45ff.

Schlechten wegführt, die den Geist der Liebe in die Welt verbreitet und die den Menschen lehrt, vor allen Dingen Mensch zu sein?<sup>194</sup>

Nu‘ayma spricht in dieser Passage zwar auch die Malerei, die Bildhauerei, die Architektur und die Musik an. Sein Hauptinteresse gilt jedoch der Literatur. Er wirft ihr vor, nicht im Dienste der Menschen zu stehen. Sie gibt ihnen keine Perspektiven, keine Kraft und keine Wahrheiten. Und vor allem zeigt sie ihnen nicht, was es heisst ein Mensch zu sein. Im *Westen*<sup>195</sup>, so Nu‘ayma, steht es hingegen ganz anders um die Literatur. Ihre Dichter beschreibt er folgendermassen:

„Diese sind Kerzen im Dunkeln der Welt, die angezündet wurden, um die Welt zum Licht zu führen. Sie sind Flügel, die die Menschheit dahin fliegen lassen, wo die Schönheit, die Vollkommenheit und die Liebe sind. Sie sind himmlische Geister, die die Abgründe des Verderbens bewachen und zu jenen, die auf sie zulaufen, rufen: ‚Vorsicht!‘ Sie sind eine Stimme, die laut durch die Wüste ruft: ‚Ebnet die Wege der Wahrheit.‘ Sie sind die Lehrer der Menschheit und ihre Anführer.“<sup>196</sup>

Diese Dichter des *Westens* leiten die Menschen weg von Gefahren und hin zu einem schönen guten Leben. Sie rufen sie dazu auf, nach der Wahrheit zu suchen. Sie bringen den Menschen Wissen und schreiten ihnen voran. Besonders auffällig ist die Symbolik von Licht und Dunkelheit, welche die Beschreibung der arabischen und der westlichen Literatur beherrscht. Über die arabische Literatur hat sich eine schwarze Nacht gelegt, die Jahrhunderte währt und in die diese Literatur kein Licht bringen kann. Die westlichen Dichter hingegen werden gerade mit Kerzen gleichgesetzt, welche den Menschen die Richtung des Lichtes weisen. Es ist das Bild des Lehrers, der die Neugierde der Schüler stillt und sie zur Erkenntnis führt.

Nu‘ayma ist sich bewusst, dass die Mehrheit seiner Leser wohl nicht einverstanden ist, wenn er der arabischen Literatur diese Armut unterstellt. Er hört sie bereits einwenden, dass es doch so viele grossartige arabische Autoren gegeben habe. Er zählt unter anderem Imru‘ al-Qays, al-Mutanabbī (gest. 965), Averroes (gest. 1198), Avicenna (gest. 1037) und auch mo-

---

<sup>194</sup> Nu‘ayma 1991, S. 47.

<sup>195</sup> Wie weiter unten noch gezeigt wird, verwendet Nu‘ayma den Begriff *Westen* (الغرب) als Überbegriff für alles was nicht zur arabischen Welt gehört.

<sup>196</sup> Nu‘ayma 1991, S. 49.

derne Vertreter wie Aḥmad Šawqī (gest. 1932) oder Ḥalīl Muṭrān auf. Doch so lange die Liste auch sein mag, die arabischen Dichter haben doch nur immer dieselben Themen gekannt. Spöttisch meint Nu‘ayma, dass sie ihre Leben der Beschreibung von Pferdehufen, dem Gang des Kamels oder dem Bejubeln irgendeines Scheiches gewidmet haben. Es kann sie doch daher niemand ernsthaft mit literarischen Namen wie Homer, Dante, Shakespeare, Zola oder Tolstoi vergleichen. Wie ganz zu Beginn des Essays wirft Nu‘ayma hier den Dichtern vor, die immer selben Motive und Inhalte zu repetieren. Die Armut besteht in der Einfalt des behandelten Stoffes.<sup>197</sup>

Die Ursache für den Stillstand der arabischen Literatur sieht Nu‘ayma zum einen bei den Lesern. Sie geben sich einfach mit allem zufrieden, was das „Heer von Stiftträgern und Papierschwärzern“<sup>198</sup> niederschreibt. Sie sind auch dankbar, wenn ihnen wieder und wieder dasselbe zur Lektüre vorgesetzt wird. Dieses Verhalten ist die Folge einer Grundeinstellung der Menschen. Sie blicken nicht in die Zukunft und sie warten darauf, dass jemand anders den ersten Schritt macht. Damit bleibt stets alles beim Alten. Nu‘ayma schreibt, dass darin „der Hauptgrund für unseren Niedergang und unsere Rückständigkeit“<sup>199</sup> liegt. Bei den Völkern, die er unter dem Begriff *Westen* zusammenfasst, sei dies nicht so. Bei ihnen handelt es sich um „gierige Völker, die sich nicht damit zurückhalten, neue Dinge zu verlangen.“<sup>200</sup> Diese Völker verhalten sich wie Eva. Sie suchen ständig nach Neuem. Sie befinden sich in stetiger Bewegung. Dabei lassen sie manches hinter sich zurück, während sie anderes neu entdecken.<sup>201</sup>

Zum anderen nimmt Nu‘ayma die Kritiker in die Schuld. Sie vergöttern die Vergangenheit und würden am liebsten zurückkehren in eine Zeit, als Ḥārūn ar-Rašīd (gest. 809) in Bagdad herrschte oder gar Salomo in Jerusalem. Er beschreibt sie also als reaktionär. Mit ihrer Vorliebe für eine Literatur, die längst nicht mehr zeitgemäss ist, führen sie den Literaturbetrieb im Kreis. Sie loben das altertümlich daherkommende Gedicht eines jungen Poeten. Dieser beginnt vom Ruhm zu träumen und schreibt deshalb weiter solche Gedichte.<sup>202</sup> Nu‘ayma macht also die Anspruchslosigkeit der Leser einerseits und die übertriebene Nostalgie der Kritiker andererseits verantwortlich für die Armut der arabischen Literatur. Die Dichter selber erscheinen dabei eher als Opfer der Kritiker statt als Mitverantwortliche.

---

<sup>197</sup> Nu‘ayma 1991, S. 47f.

<sup>198</sup> Nu‘ayma 1991, S. 45.

<sup>199</sup> Nu‘ayma 1991, S. 51f.

<sup>200</sup> Nu‘ayma 1991, S. 45.

<sup>201</sup> Nu‘ayma 1991, S. 45.

<sup>202</sup> Nu‘ayma 1991, S. 50f.

## 5.5. Der Pflug

Nu‘ayma schreibt: „Es liegt kein Zweck darin, dass wir in eine lange Untersuchung der Gründe, welche uns in diese Lage gebracht haben, eintreten.“<sup>203</sup> Er hält es für sinnvoller, darüber zu sprechen, was getan werden kann, um die Situation zu verbessern. Er vergleicht die Araber mit einem Pflug, der seit langer Zeit auf einem Acker steht und langsam vor sich hin rostet. Der Rost bedeckt bereits die ganze Oberfläche. Kein Sonnenstrahl trifft mehr auf einen glänzenden Fleck des Pfluges.

„So sind wir. Um uns herum hat die Zivilisation ihr Banner gehisst. Um uns herum befinden sich die Völker in Streit und Wettkampf. Um uns herum streut das Wissen sein Licht auf die Felder gedeiht und gedeiht und stößt vor. Aber unser Leben bleibt davon unberührt wie ein Fels im Wind.“<sup>204</sup>

Dieses Bild zeigt noch einmal das Problem der arabischen Welt auf. Sie ist blind für die Veränderungen um sie herum. Sie befindet sich einem Stillstand während sich um sie herum alles in Bewegung befindet und nach mehr Kenntnis strebt. Die Felder um den Pflug werden bestellt, während dieser nichts tut. Die arabische Welt hat also das Potenzial, Wissen zu vermehren und zur Zivilisation zu gehören. Aber sie muss ihr Potenzial erkennen und es nutzen. Nu‘ayma fährt mit dieser Metapher fort, wenn er beschreibt, wie die arabische Welt ihren Stillstand überwinden kann:

„Gebt den Pflug in einen Ofen, dessen Feuer heißer ist als die Hölle. Macht, dass er rot glüht, zieht ihn heraus, werft ihn auf den Amboss und her mit den Hämmern. Her mit den Hämmern und schlagt, bis vom Rost keine Spur mehr bleibt. Poliert gut, so dass ihn die Sonne, wenn sie auf ihn scheint, nur noch mehr glänzen und scheinen lässt.“<sup>205</sup>

Die arabische Welt soll also an sich arbeiten. Sie soll den Rost abwerfen und aktiv werden. Das Licht als Symbol für Wissen und Erkenntnis findet sich auch hier wieder. Es soll sich nicht nur in der arabischen Welt spiegeln, sondern es soll auch aus ihr hervorstrahlen.

---

<sup>203</sup> Nu‘ayma 1991, S. 51.

<sup>204</sup> Nu‘ayma 1991, S. 52.

<sup>205</sup> Nu‘ayma 1991, S. 52f.

Nu‘ayma will, dass die arabische Welt Wissen aufnimmt und abgibt, sodass sie den kulturellen Entwicklungen auf der Welt nicht hinterherhinkt. Der *Westen*, so Nu‘ayma, hat mit seinen Schriftstellern die nötigen Öfen dazu. Ihre Stifte produzieren wie Hämmer glänzende Werke. Die arabischen Schriftsteller hingegen sind nicht Öfen sondern Glühwürmchen. Ihr Licht scheint nur ganz schwach durch die Dunkelheit und auch gemeinsam bringen sie noch nicht einmal einen Strohalm zum Brennen. Und doch sind sie immerhin kleine Lichter, die durch die dunkle Nacht schimmern. Die arabischen Autoren haben das Potenzial, genauso hervorragende Werke zu schreiben wie die Autoren aus dem *Westen*. Nu‘ayma macht seinen Lesern klar, dass die arabische Welt zu alle dem im Stande ist, was der *Westen* leistet. Die Menschen sind alle aus demselben Material geschaffen. Doch die Araber sind faul, so Nu‘ayma. Sie arbeiten nur, wenn es notwendig ist. Die Faulheit hat die Araber davon abgehalten, ihr Potenzial auszuschöpfen.<sup>206</sup>

#### 5.6. Die Aufrichtigkeit

Nu‘ayma meint, dass das Leben von Heuchelei geprägt ist. Wenn sich zwei Menschen begegnen, tauschen sie so viele Floskeln aus, dass sie sich gar nicht verstehen. Keiner weiss nach dem Gespräch, wie es dem anderen und dessen Familie tatsächlich geht. Im Bereich der Literatur beobachtet Nu‘ayma dieselbe Heuchelei. Die Schriftsteller schreiben, weil sie wollen, dass man von ihrer Person spricht. Sie wollen ihre Namen unter ihren Texten in den Zeitschriften lesen. Deshalb, so Nu‘ayma, sei das Wichtigste, was es braucht, *Aufrichtigkeit* (إخلاص). Der Schriftsteller soll schreiben, weil er einem inneren Drang folgt.<sup>207</sup> Er soll in Gedichtform giessen, „was in seinem Herzen an Gefühlen ist und was in seinem Kopf an Gedanken ist.“<sup>208</sup> Weiter unten fasst Nu‘ayma zusammen, was er unter einer aufrichtigen Dichtung versteht:

„Wer jedoch über eine Krume verfügt, die mit Herzblut getränkt und im Feuer der Liebe und Aufrichtigkeit gebacken wurde, der soll sie uns darbieten. Wer über einen Stift verfügt, den ein erhabenes lebendiges Gefühl schwingt und der Funken sprüht statt Goldstaub, für den sind unsere Herzen Papier. Wer über einen Spiegel

---

<sup>206</sup> Nu‘ayma 1991, S. 53ff.

<sup>207</sup> Nu‘ayma 1991, S. 57ff.

<sup>208</sup> Nu‘ayma 1991, S. 59.

verfügt, der uns unser wahres Gesicht zeigt, der sei mit samt seinem Spiegel willkommen. Kurzum, wer ein Stäubchen Aufrichtigkeit in sich trägt, dem sind wir alle aufmerksame Ohren.<sup>209</sup>

In dieser Passage kommt gut zum Ausdruck, was Nu‘ayma unter guter aufrichtiger Dichtung versteht. Die Aufrichtigkeit besteht dabei aus zwei Aspekten. Zum einen soll der Dichter hinsichtlich sich selbst ehrlich sein. Er soll seine Gefühle direkt in die Dichtung einfließen lassen und so den Leser an ihnen Teil haben lassen. Der Dichter soll aber auch seinen Lesern gegenüber ehrlich sein. Er soll ihnen nichts verschweigen und ihnen zeigen, wer sie wirklich sind. Diese beiden Aspekte zeigen sich auch, wenn Nu‘ayma die Leser auffordert: „Sucht nach einem Molière, auf dass er uns zum Lachen und zum Weinen bringt und gleichzeitig macht, dass wir uns für uns selbst schämen.“<sup>210</sup> Gemeint ist, dass unter den arabischen Schriftstellern einer wie Molière gesucht werden soll. Dieser arabische Molière drückt seine Emotionen so gekonnt aus, dass seine Leser sie gerade so intensiv empfinden wie er selbst. Und er macht sie verlegen, weil er ihnen die menschliche Natur so vor Augen führen kann, wie sie sie selbst noch nicht kannten. Nu‘ayma liegt damit in erster Linie der Inhalt der Poesie am Herzen. Die formalen Kriterien sind für ihn nicht von erster Priorität. Der aufrichtige Dichter steht im Gegensatz zu jenen Dichtern, die sich vorderhand um die richtige Anwendung der Versfüße oder die Korrektheit der Reime sorgen.<sup>211</sup>

Nu‘ayma beendet sein Essay, indem er die Leser auffordert, den Weg zu bereiten für ihren arabischen Molière und ihren arabischen Shakespeare. Er meint, dass wenn es ihnen genug wichtig ist und sie ihn ihren Herzen Platz machen, so werden die Glühwürmchen zu glühend heißen Öfen.

## 5.7. Zusammenfassung

Im Essay „Al-Ḥubāhib“ beschäftigt sich Mīḥā’il Nu‘ayma mit dem Zustand der arabischen Literatur und dem Verhältnis der Leser zu ihr. Was den Zustand der Literatur angeht, so befindet er ihn für desolat. Nu‘ayma spricht von einer literarischen Armut. Diese

---

<sup>209</sup> Nu‘ayma 1991, S. 62.

<sup>210</sup> Nu‘ayma 1991, S. 63.

<sup>211</sup> Dass für Nu‘ayma der Inhalt der Poesie Priorität und deren Form zweitrangig ist, zeigt sich besonders deutlich im Essay „Az-Zihāfāt wa ‘l-‘Ilal“ in: Nu‘ayma 1991, S. 107-125.

besteht darin, dass die Schriftsteller seit Jahrhunderten dieselben Motive wiederholen. Die Literatur gibt seinen Lesern nichts. Weder schickt sie sie auf ein emotionales Karussell, noch bietet sie ihnen Einblick in den Kern des menschlichen Daseins. Dabei steht diese Armut der arabischen Literatur stets dem Reichtum der anderen Literatur gegenüber. Diese andere Literatur sammelt Nu‘ayma unter dem Begriff des *Westens*. Im Lichte der *westlichen* Literatur betrachtet sind die arabischen Schriftsteller nichts als Glühwürmchen. Daher kommt der Titel des Essays. Den Grund für die Schwäche der arabischen Autoren erkennt Nu‘ayma erstens in der Faulheit und der Genügsamkeit der Araber. Sie haben keine Ansprüche an die Literatur. Dies gibt den Schriftstellern keinen Ansporn sich weiterzuentwickeln. Zweitens macht Nu‘ayma die Kritiker verantwortlich für den literarischen Stillstand. Sie haben reaktionäre Vorstellungen davon, was gute Literatur ist. Die Autoren wollen gute Kritiken und versuchen diesen Vorstellungen daher gerecht zu werden. Das hat zur Folge, dass sie Werke schaffen, die der Vergangenheit zu entspringen scheinen.

Um der literarischen Armut Abhilfe zu schaffen muss unter den Schriftstellern Aufrichtigkeit Einzug halten. Nu‘ayma will von ihnen, dass sie schreiben, weil sie etwas mitzuteilen haben, und nicht, weil sie nach Ruhm streben. Er will, dass sie ihre Empfindungen auf ehrliche Weise in Worte fassen. Die Leser sollen merken, dass diese authentisch sind und mit dem Verfasser mitfühlen können. Weiter will Nu‘ayma, dass die Schriftsteller ihren Lesern mit Aufrichtigkeit entgegentreten. Statt aus finanziellen Gründen oder der Loyalität wegen Schmäh- und Lobgedichte zu verfassen, sollen sie den Menschen ihr wahres Gesicht zeigen.

Nu‘ayma fordert seine Leser auf, ihre Sicht auf die arabische Literatur zu revidieren. Sie sollen nicht mehr den Dichtern von gestern nachträumen, sondern ihre Aufmerksamkeit auf die zeitgenössischen Autoren richten. Nur wenn sie nach einer literarischen Führungsriege rufen, werden sie ihren arabischen Molière und ihren arabischen Shakespeare erhalten.

## 6. Der Andere in „Al-Ḥubāḥib“

### 6.1. Das Selbst

Der vorangegangene Teil dieser Arbeit hat den Inhalt des Essays „Al-Ḥubāḥib“ von Miḥā’il Nu‘ayma zusammengefasst. Dabei wurde deutlich, dass die Konfrontation der arabischen Literatur mit anderen Literaturen eine wichtige Rolle spielt. Nun soll untersucht werden, wie Nu‘ayma diese nichtarabischen Literaturen und deren Vertreter darstellt und welche Rolle sie spielen für das arabische Selbstverständnis. Dies geschieht in Anlehnung an dieselbe Untersuchung am Text von Abū ‘l-Qāsim aš-Šābbī und ebenfalls mit Rückgriff auf die Begriffe des Selbst und des Anderen. Anschliessend kann untersucht werden, inwiefern sich aš-Šābbī hinsichtlich der Darstellung des Anderen von Nu‘ayma unterscheidet.

Bevor Nu‘aymas Sicht auf die nichtarabischen Literaturen besprochen werden kann, muss die Rede davon sein, wem er diese gegenüberstellt. Dabei handelt es sich um die arabische Literatur und ihren Autoren seit der vorislamischen Zeit. Nu‘ayma bezeichnet die arabischen Schriftsteller stets als *unsere Schriftsteller* (كتابنا). Damit meint er nicht nur die literarischen Autoren im engeren Sinn. Er fasst darunter vielmehr neben Dichtern und Erzählern auch Journalisten und Redner.<sup>212</sup> Auch die Leserschaft und die Literaturkritiker sind in einem weiteren Sinn zur Literatur zu zählen. Nu‘ayma präsentiert sich dem Leser nicht als Autor. Er betrachtet sich selber als Rezipient der Literatur.

Wenn Nu‘ayma von *wir* (نحن) spricht, so meint er damit zuerst die Leser der arabischen Literatur und dann auch die Araber im Allgemeinen. Die arabische Literatur wird von der *arabischen Welt* (العالم العربي) hervorgebracht. Sie ist Ausdruck der *arabischen Welt* und steht daher stellvertretend für sie. Wenn Nu‘ayma von der arabischen Literatur spricht, so spricht er damit immer auch von den Arabern generell. Diese fasst er, wie erwähnt, meist mit dem Begriff der *arabischen Welt* (العالم العربي) zusammen. Wir finden aber auch die Bezeichnungen *unser Osten* (شرقنا)<sup>213</sup>, *unser arabischer Osten* (شرقنا العربي)<sup>214</sup> und *unsere arabischen Gegenden* (أقطارنا العربية)<sup>215</sup>. Mit diesen Bezeichnungen verbindet Nu‘ayma die Literatur mit einem geographischen Raum. Wenn er diesen Raum als *Osten* umschreibt, impliziert er damit bereits die Existenz eines *Westens*. Von den Personen, die diesen Raum bevölkern, den Arabern, spricht Nu‘ayma als *Volk* (أمة، شعب، قوم). Die verschiedenen arabischen Wörter für *Volk* ver-

---

<sup>212</sup> Nu‘ayma 1991, S. 50 und 59.

<sup>213</sup> Nu‘ayma 1991, S. 39.

<sup>214</sup> Nu‘ayma 1991, S. 45.

<sup>215</sup> Nu‘ayma 1991, S. 46.

wendet Nu'ayma synonymisch. Die *arabische Welt* stellt den allgemeinen Bezugsrahmen für das Selbstverständnis dar. In einem engeren Sinn bezieht sich Nu'ayma auf Syrien. So fragt der amerikanische Freund nicht nach dem berühmtesten arabischen Schriftsteller, sondern nach dem berühmtesten Schriftsteller Syriens. Und so formuliert auch Nu'ayma die Frage, wenn er sie seinen Lesern stellt. An einer Stelle spricht er von Syrien als *Mädchen des Ostens* (فتاة الشرق)<sup>216</sup>. Dabei unterscheidet Nu'ayma nicht zwischen einer arabischen und einer syrischen Literatur. Vielmehr identifiziert er sich aufgrund seiner Herkunft aus dem heutigen Libanon speziell mit diesem Teil der arabischen Welt. Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts entstand ein syrisches Bewusstsein dessen vage geographische Anbindung den heutigen Libanon durchaus miteinschliesst.<sup>217</sup>

Auf den ersten Blick scheint es, als würde Nu'ayma die arabischen Dichter auf keine Weise einteilen. Dieser Eindruck mag daran liegen, dass er der arabischen Literatur insgesamt eine Armut attestiert. Es lässt sich jedoch trotzdem eine grobe Einteilung ausmachen. Zu Beginn des Essays, meint Nu'ayma höhnisch, dass die Autoren vergangener Epochen jenen der Gegenwart keine Themen übriggelassen haben. Die ersteren bezeichnet er als die *Vorfahren* (الأسلاف), während er von seinen Zeitgenossen als den *Söhnen dieser Epoche* (أبناء هذا العصر) spricht.<sup>218</sup> An einer anderen Stelle schreibt er, dass die Araber in den vergangenen fünf Jahrhunderten kein Werk von besonderer Qualität hervorgebracht haben.<sup>219</sup> Will man dies mit der Einteilung der Schriftsteller in *Vorfahren* und *Söhne dieser Epoche* in Einklang bringen, so dauert die gegenwärtige Epoche bereits 500 Jahre an und wer davor schrieb, ist ein Vorfahre.

Letztlich jedoch spricht Nu'ayma allen arabischen Autoren wahre Grösse ab. Das zeigt sich besonders deutlich, wenn er ein gutes Dutzend der namhaftesten arabischen Schriftsteller aufzählt und meint, keiner von ihnen könne den grossen Figuren anderer Literaturen das Wasser reichen. Darin besteht die Armut der arabischen Literatur. Ihr fehlt eine Führungsriege von grossen Stimmen. In den Augen von Nu'ayma steht die arabische Literatur seit langer Zeit still. Sie imitiert nur noch ihre eigene Vergangenheit. Er sieht in ihr aber auch das Potenzial, aufzuwachen und grossartige Literaten hervorzubringen.

---

<sup>216</sup> Nu'ayma 1991, S. 46.

<sup>217</sup> Siehe dazu Khater 2005. Khater beschreibt besonders gelungen, welche Rolle insbesondere die Gemeinschaften des amerikanischen Mahğar für das Herausbilden einer syrischen Identität spielten. Dabei erwähnt er neben einer Vielzahl anderer Akteure auch Nu'ayma.

<sup>218</sup> Nu'ayma 1991, S. 39.

<sup>219</sup> Nu'ayma 1991, S. 47.

## 6.2. Der Andere

Der Armut der arabischen Literatur steht der Reichtum anderer Literaturen gegenüber. Diese fasst Nu'ayma unter dem Begriff des *Westens* (الغرب) zusammen.<sup>220</sup> Er bezeichnet die Menschen in diesem *Westen* als *Westler* (الغربيون).<sup>221</sup> Diese Begrifflichkeit ergänzt die Bezeichnung der arabischen Welt als *Osten*. Auch die anderen Regionen werden somit durch eine geographische Komponente ergänzt. Wo genau der *Westen* zu verorten ist und wie damit dessen Literaturen einzugrenzen sind, erläutert Nu'ayma nicht direkt. Er scheint sich bei der Verwendung des Begriffs *Westen* darauf zu verlassen, dass seine Leser wissen, wovon er spricht. Ein Blick auf die von ihm namentlich erwähnten Autoren dieses *Westens* kann einen Anhaltspunkt für dessen Verständnis darstellen.

- Homer
- Vergil
- Dante Alighieri
- William Shakespeare
- John Milton
- Lord Byron
- Victor Hugo
- Émile Zola
- Johann Wolfgang von Goethe
- Heinrich Heine
- Leo Tolstoi
- Molière
- Jean Racine
- Voltaire

Bei den Schriftstellern die stellvertretend für den *Westen* stehen, handelt es sich mit Ausnahme von Tolstoi um europäische Autoren. Dies legt nahe, dass Nu'ayma vorwiegend Europa im Blick hat, wenn er vom *Westen* spricht. Die Bandbreite der Autoren reicht von der Antike bis in Nu'aymas Gegenwart. Überraschend ist, dass sich in der Liste kein amerikanischer Schriftsteller findet. Schliesslich verbrachte Nu'ayma lange Zeit in den Vereinigten

---

<sup>220</sup> Nu'ayma 1991, S. 53.

<sup>221</sup> Nu'ayma 1991, S. 49.

Staaten. Zudem meint er, die Frage nach dem berühmtesten Schriftsteller Syriens habe ihm ein amerikanischer Freund gestellt. Amerika ist also im Essay präsent. Es erscheint aber nicht als Vertreter der anderen Literaturen. Es steht hingegen mit dem Auslöser der Konfrontation der arabischen Welt mit dem *Westen* in Verbindung. Nu‘ayma spricht auch von der Welt als Ganzes. Man könne es ihr nicht verübeln, wenn sie die arabische Welt für literarisch tot hält.<sup>222</sup> Er geht also davon aus, dass der Rest der Welt längst jenen Stillstand erkannt hat, welchen er in seinem Essay beschreibt.

In Nu‘aymas Augen verfügt der *Westen* über jene literarischen Führungsfiguren, die den Arabern fehlen. Zudem scheint er in ihnen jene *Aufrichtigkeit* zu finden, die er sich von der arabischen Literatur wünscht. Molière zum Beispiel löst in seinen Lesern ein ganzes Spektrum von Emotionen aus und hält ihrer Menschlichkeit den Spiegel vor. Abgesehen davon hält sich Nu‘ayma mit der Beschreibung der *westlichen* Literatur zurück. Er benennt ihre Autoren und verlässt sich auf die Wirkung der klingenden Namen. Dass es sich bei Shakespeare und Molière um literarische Halbgötter handelt, hält er für selbstverständlich.

Den Grund für die Überlegenheit der Literatur des *Westens* erkennt Nu‘ayma darin, dass es *Völker* (أقوام)<sup>223</sup> gibt, die ständig vorwärtsstreben. Sie verändern sich andauernd. Sie sind gierig nach Wissen und verwerfen immer zu, was nicht mehr aktuell ist. Diesen unbändigen Wissensdurst und die Neugierde hat die Menschheit von Eva geerbt. Der *Western* nimmt dieses Erbe wahr, während es von der arabischen Welt vernachlässigt wird. Das Streben nach vorne und die Begierde nach Erkenntnis machen den *Westen* zur Zivilisation.

### 6.3. Das Selbst und der Andere

Das arabische Selbstverständnis in Bezug auf die Literatur wird in Nu‘aymas Essay gleich in zweierlei Hinsicht mit einem Anderen konfrontiert. Zum einen stellt ein amerikanischer Freund Nu‘aymas diesem die Frage, wer denn der berühmteste syrische Autor sei. Dies konfrontiert Nu‘aymas mit der Idee einer literarischen Speerspitze. Nu‘ayma wird sich bewusst, dass eine solche Figur in der arabischen Literatur fehlt. Er merkt zudem, dass sich die arabische Literatur insgesamt im Kreis dreht und einem vergangenen Glanz nachtrauert. Um seinen Lesern dies klarzumachen, weist er auf die Lebendigkeit der *westlichen* Literatur hin. Damit konfrontiert er die Sicht seiner Leser auf die arabische Literatur mit dem Idealbild des

---

<sup>222</sup> Nu‘ayma 1991, S. 46f.

<sup>223</sup> Nu‘ayma 1991, S. 45.

Anderen. Der Andere ist der *Westen* mit seinen Schriftstellern und deren Werken. Dabei versteht Nu'ayma unter dem *Westen* vor allem Europa. Der Andere steht dem Selbst komplementär gegenüber. Während die Araber stillstehen, befindet sich der *Westen* in Bewegung. Die Araber befinden sich in einem Schlaf und sind umgeben von einer finsternen Nacht, während der *Westen* mit Symbolen des Lichtes umschrieben wird. Erst im Vergleich mit der Darstellung des *Westens* als Inbegriff des Fortschrittes wird der Zustand der arabischen Welt zum Stillstand und zum Rückstand. Erst wenn sich das Selbst vergleicht mit dem, was der Andere hat, findet es sich in der Armut wieder.

Diese Distanz zwischen Osten und Westen beschränkt Nu'ayma nicht auf die jeweiligen Literaturen. Es sind die Charakteristika der Völker, welche sich so stark voneinander unterscheiden. Woher diese Charakteristika rühren erläutert Nu'ayma nicht weiter. Sie sind langlebig aber nicht wesenhaft mit den Völkern verbunden. Nu'aymas Darstellung ist nicht von Essenzialismus geprägt. Vielmehr betont Nu'ayma ganz ausdrücklich, dass alle Menschen über dieselben Grundlagen verfügen. Er schreibt: „Sagt nicht, dass wir aus einem anderen Lehm sind als jenem, aus dem seine [der Westen] Söhne geschaffen wurden. Nein! [...] und wir wurden aus demselben Lehm geschaffen, aus dem die anderen geschaffen wurden [...]“<sup>224</sup> Die Menschen sind alle aus demselben Material. Das heißt, ihre natürliche Veranlagung ist dieselbe. Die Menschen verfügen alle über dasselbe Potenzial und können dasselbe erreichen. Nu'ayma illustriert am *Westen*, was der Mensch erreichen kann. Er weist darauf hin, dass die arabische Welt das auch kann. Sie muss es sich bloss zum Ziel setzen und auf dieses Ziel hinarbeiten.

---

<sup>224</sup> Nu'ayma 1991, S. 53.

## 7. Aš-Šābbī und Nu‘ayma im Vergleich

### 7.1. Die Vergleichsgrößen

In diesem Kapitel soll der Vortrag *Al-Ḥayāl aš-ši‘rī ‘inda ‘l-‘Arab* von aš-Šābbī mit dem Essay „Al-Ḥubāḥib“ von Nu‘ayma verglichen werden. Dabei soll kein allgemeiner Vergleich angestrebt werden. Vielmehr soll sich der Vergleich auf die Darstellung des Anderen konzentrieren. Es konnte bisher gezeigt werden, dass die Darstellung des Anderen in aš-Šābbīs *Al-Ḥayāl aš-ši‘rī ‘inda ‘l-‘Arab* in unmittelbarem Zusammenhang mit dem revolutionären Charakter dieses Werkes steht. Der Vergleich mit Nu‘ayma soll Aufschluss darüber liefern, inwiefern aš-Šābbī mit seiner Sicht auf den Anderen vom bestehenden Diskurs abweicht.

Nun kann eingewendet werden, dass das Essay von Nu‘ayma allein kaum den ganzen Diskurs um das Verhältnis zwischen arabischer und europäischer Literatur darstellt. Die Gegenüberstellung der beiden Texte von aš-Šābbī und Nu‘ayma mag daher willkürlich erscheinen. Aus folgenden Gründen wurde Nu‘aymas Essay „Al-Ḥubāḥib“ als Vergleichsgröße ausgewählt. Zum einen hat bereits Ben Ġāzī den Text von aš-Šābbī mit der Essaysammlung *Al-Ġirbāl* von Nu‘ayma verglichen. Er tat dies im Sinne einer allgemeinen Charakterisierung und ging dabei nicht auf einzelne Aspekte der Texte ein. Weiter gehören beide der zu vergleichenden Texte zu den wegweisenden Schriften der Literaturkritik jener Zeit. Zwischen der Veröffentlichung der Essaysammlung und der Publikation des Vortrages liegen gerade einmal sechs Jahre. Es wurde allerdings darauf verzichtet die ganze Essaysammlung zu berücksichtigen. Indem sich der Vergleich auf das Essay „Al-Ḥubāḥib“ beschränkt, stehen sich zwei Texte gegenüber, die beide vom selben Motiv geprägt sind. Dabei handelt es sich um die Konfrontation der arabischen Literatur mit anderen Literaturen. Beide Texte beurteilen die arabische Literatur und stellen ihr dazu andere Literaturen gegenüber.

### 7.2. Gemeinsamkeiten

Bevor allfällige Unterschiede zwischen den beiden Texten von aš-Šābbī und Nu‘ayma benannt werden können, muss ein Blick darauf geworfen werden, welche Gemeinsamkeiten sie aufweisen. Dies beginnt bei der Absicht der beiden Autoren. Sowohl aš-Šābbī als auch Nu‘ayma streben eine grundlegende Erneuerung der arabischen Literatur an. Sie halten die bisherigen Strömungen in der Literatur für veraltet. Bei aš-Šābbī umfasst die alte arabische

Literatur die Zeit von der Ġāhiliyya bis und mit al-Andalus. Er respektiert diese Literatur, aber er lehnt sie als Vorbild für zeitgenössische Autoren ab. Damit wendet er sich gegen jene Stimmen, die in der alten arabischen Literatur nach wie vor ein Modell betrachten, an dem es sich auszurichten gilt. Nach al-Andalus gibt es für aš-Šābbī nur noch die Moderne. Von der Zeit nach dem Ende der arabischen Präsenz auf der iberischen Halbinsel bis zur Gegenwart spricht er mit keinem Wort. Das sind grob vier Jahrhunderte, die aš-Šābbī für nicht erwähnenswert hält. Nu‘ayma spricht gerade am meisten von den vergangenen fünf Jahrhunderten. Und trotzdem ist darin eine Gemeinsamkeit mit aš-Šābbī zu sehen. Er meint nämlich, dass die arabischen Schriftsteller in dieser Zeit nichts Bemerkenswertes hervorgebracht haben. Sie haben nur repetiert und umformuliert, was sie von der Literatur davor kannten. Damit gesteht er den Autoren vor den 500 Jahren Finsternis eine gewisse Authentizität zu. Sowohl aš-Šābbī als auch Nu‘ayma sind also der Meinung, dass es bis vor vier oder fünf Jahrhunderten eine arabische Literatur gegeben hat, die ihrer Zeit gerecht wurde. Beide lehnen zudem diese alten Strömungen als Mass aller Dinge ab, wenn es um die Literatur des frühen 20. Jahrhunderts geht. Darin steckt eine Kritik an der Sicht der Araber auf ihre Literatur. Es ist eine Kritik am Selbstverständnis.

Aš-Šābbī und Nu‘ayma finden das Vorbild für die von ihnen ersehnte literarische Erneuerung in der europäischen oder *westlichen* Literatur. Beide konstruieren unter dem Begriff des *Westens* einen idealen Anderen. *Westlich* bedeutet dabei vorwiegend europäisch. Die benannten Schriftsteller waren fast ausschliesslich in Europa tätig. Bei aš-Šābbī kommt mit Tagore ein Autor aus dem heutigen Bangladesch dazu. Nu‘ayma zählt seinerseits den Russen Tolstoi zu den *westlichen* Autoren. Dies wird wohl zumindest teilweise seinem frühen und intensiven Kontakt zur russischen Literatur geschuldet sein. Bemerkenswert ist hier auch, dass gerade bei aš-Šābbī so prominent von Ġibrān die Rede ist, während Nu‘ayma, welcher Ġibrān persönlich kannte, ihn mit keinem Wort erwähnt. Die Vorstellung des Anderen wiederum reicht bis in die Antike zurück. Aš-Šābbī spricht beispielsweise von den Griechen und Römern der Antike. Nu‘ayma erwähnt konkret Homer und Vergil. Weiter teilen beide Autoren die Menschheit in Völker ein. Sie verwenden die Begriffe *ša‘ab* und *umma*. Bei Nu‘ayma findet sich zudem in diesem Zusammenhang das Wort *qawm*. Die Araber stellen ein *Volk* dar, während sich der *Westen* aus einer unbestimmten Zahl von *Völkern* zusammensetzt.

Was die Literatur nach der Erneuerung anbelangt, so haben aš-Šābbī und Nu‘ayma sehr ähnliche Vorstellungen davon, wie diese zu gestalten sei. Für beide sind die formalen Merkmale der Poesie zweitrangig. Der Reim, die Metrik und die rhetorischen Stilmittel stehen also nicht im Zentrum des Interesses. Vielmehr liegt den beiden Autoren der Inhalt am Herz. Der

Inhalt kommt für sie vor der Form. Wertvolle Literatur misst sich sowohl für aš-Šābbī als auch für Nu‘ayma vorwiegend an folgenden zwei Kriterien. Zum einen soll Literatur der Ausdruck von Emotionen sein. Der Schriftsteller soll sein Herz in das Werk schütten, sodass der Leser vom Strom der Gefühle mitgerissen wird und ihm keine Träne des Verfassers verborgen bleibt. Zum anderen soll sich die Literatur mit dem Menschsein befassen. Sie soll dem Menschen sein Dasein vor Augen führen und Sinn stiften.

Zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass beide, aš-Šābbī und Nu‘ayma, die Kritiker mitverantwortlich machen für die Trägheit der arabischen Literatur. Bei aš-Šābbī sind es, wie er sie nennt, die *islamischen Kritiker*. Er meint damit jene Autoren, die Unverständliches in den religiösen Schriften mit der Hilfe von Versen aus der Poesie zu verstehen versuchen und die koranische Sprache für das Mass aller Literatur halten. Nu‘ayma spricht hingegen von jenen Literaturkritikern, die in Zeitungen und Zeitschriften über die Werke von Schriftstellern schreiben und diese beurteilen. Es handelt sich damit zwar um zwei voneinander abweichende Begriffe des Kritikers. Aš-Šābbī und Nu‘ayma sehen in den Kritikern jedoch beide jeweils eine reaktionäre Kraft, die dazu beiträgt, dass die Literatur sich an der eigenen Vergangenheit orientiert.

### 7.3. Unterschiede

Nachdem die Gemeinsamkeiten der Texte von aš-Šābbī und Nu‘ayma betrachtet wurden, kann nun von den Unterschieden die Rede sein. Beim Vergleich der jeweiligen Darstellung des Anderen fallen vier Unterschiede besonders ins Auge.

Erstens ist die Konfrontation des arabischen Selbstverständnisses bei Nu‘ayma eine doppelte, Bei aš-Šābbī ist sie auf eine Ebene beschränkt. Bei beiden Autoren stellt die Konfrontation der arabischen Literatur mit einer als *westlich* bezeichneten Literatur das Kernelement des Textes dar. Aš-Šābbī und Nu‘ayma stellen zwei Literaturen einander gegenüber. Auf dieser Ebene konfrontieren sie das arabische Selbstverständnis mit ihrer Vorstellung des *Westens*. Nu‘ayma sieht sich zusätzlich auf einer persönlichen Ebene mit einem Anderen konfrontiert. Es ist nämlich ein Amerikaner, der Nu‘ayma mit seiner Frage erst auf die Idee bringt, die arabische mit einer *westlichen* Literatur zu vergleichen. Die Frage nach dem berühmtesten syrischen Schriftsteller konfrontiert Nu‘ayma mit der Idee literarischer Galionsfiguren. Aš-Šābbī hingegen geht nicht darauf ein, wie er dazu kommt, die zwei Literaturen miteinander zu vergleichen. Bei Nu‘ayma wird mit der zusätzlichen Ebene deutlich, dass es ge-

rade die Konfrontation mit einem Anderen ist, die ihn dazu bringt, die eigene Literatur mit jener anderer zu vergleichen. Es handelt sich beim Amerikaner zwar nicht um einen Teil des eigentlichen Anderen. Nu‘ayma versteht diesen schliesslich deutlich als europäisch. Aber doch zeigt sich in dieser zusätzlichen Ebene, dass das Gefühl der eigenen Rückständigkeit durch die Konfrontation mit dem Fremden ausgelöst wird.

Zweitens gehen sowohl aš-Šābbī als auch Nu‘ayma davon aus, dass die Menschen alle denselben Ursprung haben. Es gibt eine natürliche Veranlagung, die allen Menschen zugrunde liegt. Bei aš-Šābbī kommt dies in seinem Konzept des *ersten Menschen* zum Ausdruck. Mit diesem Begriff bezeichnet er den primitiven Zustand, welcher am Beginn der menschlichen Entwicklung steht. Nu‘ayma spricht analog davon, dass die Araber genauso wie die Menschen im *Westen* aus demselben Lehm geschaffen worden sind. Beide verweisen damit auf eine Zeit vor der Zeit, in der die Menschen nicht in *Völker* unterteilt waren. Und beide weisen mit dieser menschlichen Urnatur darauf hin, dass die Araber erreichen können, was der *Westen* erreicht hat. Denn sie haben dieselben Grundvoraussetzungen. Aš-Šābbī stellt nun aber neben diese Urnatur eine Art sekundäre Naturen, die *Mentalitäten*. Mit diesem Begriff bezeichnet aš-Šābbī die spezifischen Denkweisen von *Völkern*. Die *Mentalitäten* gründen in der *natürlichen Umgebung*, in welcher die *Völker* zuhause sind, und im Mass des Wohlstandes, das die *Völker* geniessen. Ein *Volk*, das aus der trostlosen Wüste stammt, denkt und fühlt auf eine andere Weise als ein *Volk*, das einen grünen fruchtbaren Flecken Erde bewohnt. Aš-Šābbī führt mit den *Mentalitäten* eine essenzielle Trennung zwischen den *Völkern* ein. Die Menschen haben alle dieselbe Natur. Aber die *Völker* sind trotzdem dem Wesen nach verschieden. Die Araber können zwar erreichen, was der *Westen* erreicht hat. Sie müssen dazu allerdings ihre alte Wesenheit überwinden. Nu‘ayma spricht auch von *Völkern*. Aber bei ihm gibt es keine sekundären Naturen. Die Araber sind zwar anders als der *Westen*. Er beschreibt sie als faul und anspruchslos, während er meint, dass die Menschen im Rest der Welt gierig und fleissig sind. Diese Unterscheidung ist aber keine wesentliche. Es handelt sich eher um zufällige Eigenschaften. So braucht es denn für die Araber auch nicht viel, um die Grösse des *Westens* erreichen zu können. Sie müssen nur ihre literarische Armut anerkennen, sich von alten Vorbildern lösen und sich neuen Glanz zum Ziel setzen.

Drittens bemüht sich aš-Šābbī ganz besonders die Ursachen für den Mangel an *poetischer Vorstellungskraft* in der arabischen Literatur zu benennen. Dies zeigt sich insbesondere daran, wie er das Konzept der *Mentalität* in seinen Text eingliedert. Bereits in den Kapiteln, in denen er die arabische Literatur anhand verschiedener Aspekte untersucht, erwähnt er die *arabische Mentalität* mehrmals als Ursache. Auch im zusammenfassenden Kapitel unter der

Überschrift *Allgemeine Meinung von der arabischen Literatur* spielt sie eine zentrale Rolle. Und dann schliesst aš-Šābbī den Vortrag mit einem Kapitel, das sich gänzlich der *arabischen Mentalität* widmet. Er gibt also zuletzt nicht etwa einen Ausblick in die Zukunft oder zeigt Möglichkeiten und Perspektiven auf. Sondern er entscheidet sich, noch einmal nach den tief verankerten Ursachen für die Rückständigkeit der arabischen Literatur zu wühlen. Dies erstaunt ein wenig, da dieser Abschluss aš-Šābbīs Geist der Erneuerung nicht wirklich gerecht zu werden scheint. Nu‘ayma auf der anderen Seite betont ausdrücklich, dass er nicht lange nach den Gründen für die Armut und den Stillstand in der arabischen Literatur suchen will. Er bevorzugt es das Potenzial der Schriftsteller zu betonen und darüber zu sprechen, wie die Literatur zu neuer Grösse finden kann. Die Metapher des Pfluges dient diesem Zweck. Ausserdem gibt Nu‘ayma seinen Lesern am Ende des Essays den Rat, sich innerlich auf künftige grosse Autoren vorzubereiten und nach ihnen zu verlangen. Der allerletzte Satz soll Hoffnung machen. Nu‘ayma sagt, dass hinter den Wolken nach wie vor die Sonne scheint.

Viertens stellt der *Westen* sowohl für aš-Šābbī als auch für Nu‘ayma ein Vorbild dar. Aber nicht bei beiden verkörpert er gleichermassen die ideale Literatur. Aš-Šābbī formuliert mit der *poetischen Vorstellungskraft* sein Kriterium für gute Literatur. Nu‘ayma wünscht sich von den Schriftstellern mehr *Aufrichtigkeit*. Wie bereits erläutert, verbergen sich hinter den Begriffen der *poetischen Vorstellungskraft* und der *Aufrichtigkeit* nahezu identische Vorstellungen davon, was wertvolle Literatur ist. Es geht um den Ausdruck von Gefühlen und die Beschäftigung mit dem Menschsein. Aš-Šābbī versucht durch das ganze Buch hindurch immer wieder auch an Beispielen zu zeigen, wie sehr die Literatur des *Westens* von *poetischer Vorstellungskraft* zeugt. In aš-Šābbīs Augen schöpfen die europäischen Autoren diese Kraft geradezu aus. Sie erfüllen damit die qualitativen Ansprüche aš-Šābbīs an die Literatur. Bei Nu‘ayma wird letztlich nicht ganz deutlich, ob die *Aufrichtigkeit* in der Literatur des *Westens* bereits bis zur Perfektion getrieben wurde. Er beneidet den *Westen* vor allem dafür, dass er über jene literarischen Halbgötter verfügt. Namen wie Shakespeare oder Molière taugen als Antwort auf die Frage nach dem berühmtesten englischen oder den berühmtesten französischen Autoren. Er will, dass auch die arabische Literatur über solche Figuren verfügt. Wenn es um die *Aufrichtigkeit* geht, so formuliert er deren Merkmale relativ unabhängig von den Merkmalen der *westlichen* Literatur. In Nu‘aymas Beschreibung von Molière lassen sich zwar die Merkmale der *Aufrichtigkeit* wiedererkennen. Er benennt die *Aufrichtigkeit* jedoch nicht wörtlich in Zusammenhang mit Molière oder einem anderen europäischen Schriftsteller. Nu‘aymas Kriterium für wertvolle Literatur ergibt sich nicht aus der Imitation des *Westens*, sondern in Kontrast zur Heuchelei, welche die arabische Literatur bislang geprägt hat.

#### 7.4. Zusammenfassung

Im Vergleich der beiden Texte von aš-Šābbī und Nu‘ayma zeigt sich, wie sehr sie sich gleichen. Die beiden Autoren verbindet ihre Kritik am literarischen Selbstverständnis der Araber. Sie weisen ähnliche Vorstellungen hinsichtlich der Entwicklung der arabischen Literatur in der Vergangenheit auf. Ausserdem haben sie beinahe dieselbe Idee davon, wie die künftige arabische Literatur aussehen soll. Gerade diese starken Gemeinsamkeiten sorgen für die Aussagekraft der Unterschiede zwischen den beiden Texten.

Während der Andere bei aš-Šābbī und bei Nu‘ayma zwar weitgehend gleich zusammengesetzt ist, so spielt er doch je eine leicht andere Rolle. Aš-Šābbīs Text ist durch und durch geprägt vom Dualismus zwischen der arabischen Welt und dem *Westen*. Die *westliche* Literatur ist der arabischen in jeglicher Hinsicht überlegen. Sie stellt das Ideal dar. Sie ist der Inbegriff von Literatur, wie sie sein soll. Aš-Šābbī bemüht sich besonders die Andersartigkeit der Araber und der anderen *Völker* zu betonen. Die Definition der Andersartigkeit wird beinahe zum Selbstzweck. Nu‘ayma äussert nicht etwa Kritik an der Literatur des *Westens*. Sie ist auch für ihn ganz deutlich das Vorbild. Aber er definiert gute Literatur doch ohne direkten Rückgriff auf die *westliche* Literatur. In Nu‘aymas Essay steht die Konfrontation mit den Anderen stets im Dienst einer besseren arabischen Literatur.

Aš-Šābbī zeichnet damit ein besonders eindeutiges – und zugleich eindimensionales – Verhältnis der arabischen Literatur zur *westlichen*. Das Essay von Nu‘ayma bietet im Vergleich mehr Raum für die Differenzierung dieses Verhältnisses und verzichtet auf den Essentialismus von aš-Šābbī.

## 8. Schlusswort

Die vorliegende Arbeit hatte es sich zum Ziel gesetzt, das Verhältnis der arabischen Welt zu Europa in aš-Šābbīs *Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab* zu untersuchen. Dabei hat sich gezeigt, dass aš-Šābbī Europa unter den Begriff des *Westens* fasst. Der *Westen* ist für ihn ein literarisches Idol. Er stellt in seiner Vollendung den absoluten Gegensatz dar zur Literatur der arabischen Welt. Aš-Šābbī lässt diese beiden Pole der Literatur aufeinanderprallen. Auf diese Weise fordert er das literarische Selbstverständnis der arabischen Welt heraus. Aš-Šābbī will eine neue Literatur. Denn die moderne europäische Mentalität hat die arabische Welt erreicht und das verlangt nach einer arabischen Literatur, die diesem modernen Geist entspricht. Der Wandel von der alten zur neuen Literatur ist ein revolutionärer. Er ist so grundlegend wie der Unterschied zwischen der alten arabischen Mentalität und der *westlichen*. Die Andersheit Europas ist das Spiegelbild der revolutionären Forderung aš-Šābbīs. Damit bestätigt sich die Annahme, die der Arbeit vorausgegangen ist. Das Revolutionäre bei aš-Šābbī steht in direktem Zusammenhang mit seiner Sicht auf Europa.

Der Vergleich mit Nu'ayma hat gezeigt, dass dieser ganz ähnliche Vorstellungen für die Zukunft der arabischen Literatur hat. Auch er will eine grundlegende Veränderung und auch er erkennt in Europa das Vorbild für diese Veränderung. Es sind aber auch deutliche Abweichungen von aš-Šābbīs Position festzustellen. Nu'aymas Essay weist nicht denselben Essentialismus und dieselbe extreme Polarität zwischen arabischer Welt und Europa auf wie aš-Šābbīs Vortrag. Nu'ayma geht nicht davon aus, dass eine wesentliche Trennung besteht zwischen der arabischen Welt und Europa. Er betont vielmehr die gemeinsame Natur aller Menschen. Im Licht des Vergleiches mit Nu'aymas „Al-Ḥubāhib“ erscheint aš-Šābbīs Text besonders auf der Gegensätzlichkeit der arabischen Welt und Europa zu beharren.

Um dem radikal revolutionären Charakter weiter nachzugehen, wäre es erstens interessant aš-Šābbīs Vortrag mit einem weiteren literaturkritischen Werk seiner Zeit zu vergleichen. Dazu würde sich das Werk von al-'Aqqād und al-Māzinī mit dem Titel *Ad-Dīwān. Kitāb fī 'n-Naqd wa 'l-Adab* von 1921 eignen. Es wäre zu untersuchen, ob dieser Vergleich dieselben Resultate hervorbringt, wie der Vergleich mit Nu'ayma. Zweitens wäre es aufschlussreich, die kritischen Reaktionen auf aš-Šābbīs Vortrag zu analysieren. Die Reaktion des Dustūr-Politikers Muḥyī ad-Dīn al-Qlībī, welcher in der Fachliteratur gerne erwähnt wird, ist hierbei von besonderem Interesse. Es stellt sich vor allem die Frage, ob aš-Šābbīs Darstellung der europäischen Literatur Grund für Kritik darstellte.

## Quellenverzeichnis

### Primärquellen

Nu‘ayma, Mīhā’īl 1991: *Al-Ġirbāl*. Beirut: Nawfal.

Aš-Šabbī, Abū ‘l-Qāsim 2013: *Al-Ḥayāl aš-ši‘rī ‘inda ‘l-‘Arab*. Kairo: Kalimat Arabia.

### Sekundärquellen

Adonis 1990: *An Introduction to Arab Poetics*. London: Saqi Books.

Affāyya, Muḥammad Nūr ad-Dīn 2000: *Al-Ġarb al-Mutaḥayyal. Šuwar al-Āḥar fī ‘l-Fikr al-‘Arabī ‘l-Islāmī ‘l-Wasīf*. Casablanca: Al-Markaz aṭ-Ṭaqāfī ‘l-‘Arabī.

Amri, Mekki 1976: *Die politische Lyrik des Abū‘l-Qāsim Aš-Šabbī (1909-1934). Ein Beitrag zur Geschichte der modernen tunesischen Literatur*. Kiel: Christian-Albrechts-Universität.

Al-Aštar, ‘Abd al-Karīm 2012: *Al-Mahdjar*. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 03. Oktober 2018 um 21:49 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0623](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0623)].

Badawi, Muhammad Mustafa 1975: *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Badawi, Muhammad Mustafa (Hrsg.) 1992: *Modern Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ben Ġāzī, Muḥammad Farīd 1962: *Abū l-Qāsim al-Šabbī et sa conception de l’imagination poétique*. In: *Arabica* 9/1962, H. 2, S. 145-151.

Bowra, Cecil Maurice 1957: *The Romantic Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.

Boustany, S. 2012: *Imru’ al-Ḳays b. Ḥudjr*. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 04. Oktober 2018 um 21:38 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_3560](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3560)].

Brockelmann, C. et Pellat, Ch. 2012: *Maḳāma*. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 05. Oktober 2018 um 22:22 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0634](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0634)].

- Cachia, P. 2012: Ṭahā Ḥusayn. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 03. Oktober 2018 um 22:32 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1148](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1148)].
- Calverley, E.E. et Netton I.R. 2012: Nafs. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 28. Juli 2018 um 23:11 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0833](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0833)].
- Chatelain, Yves 1937: *La Vie Littéraire et Intellectuelle en Tunisie de 1900 à 1937*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Cheraït, Abderrazak 2002: *Abou El Kacem Chebbi*. Tunis: Apollonia Editions.
- Denny, F.M. 2012: Umma. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 25. Juli 2018 um 14:27 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1291](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1291)].
- Fu'ād, Ni'māt Aḥmad 1958: *Ša'ab wa Šā'ir*. Abū 'l-Qāsim aš-Šābbī. Kairo: Mu'assasa 'l-Ḥāngī bi Miṣr.
- Gaskill, Howard (Hrsg.) 2004: *The Reception of Ossian in Europe*. London: Continuum.
- Ghédira, A. 2012: al-Shābbī. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 23. Oktober 2017 um 21:52 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_6724](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6724)].
- Goethe, Johann Wolfgang 1986: *Die Leiden des jungen Werther*. Stuttgart: Reclam.
- Gutas, Dimitri 2012: 3. Die Wiedergeburt der Philosophie und die Übersetzungen ins Arabische. In: Rudolph, Ulrich und Würsch, Renate (Hrsg.): *Philosophie in der Islamischen Welt*. Bd 1. Basel: Schwabe Verlag.
- Ḥamdān, Fāṭima Sa'īd Aḥmad 2000: *Mafhūm al-Ḥayāl wa Wazīfatuḥu fī 'n-Naqd al-qadīm wa 'l-Balāga*. Mekka: Umm al-Qura University.
- Hermes, Nizar F. 2012: *The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture. Ninth-Twelfth Century AD*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hill, John Spencer 1978: *Imagination in Coleridge*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Hourani, Albert 1991: *A History of The Arab Peoples*. London: Faber and Faber Limited.
- Jayyusi, Salma Khadra 1977: *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Bde. 1 und 2. Leiden: E. J. Brill.

- Jerad, Nabiha 2013: The Tunisian Revolution: From Universal Slogans for Democracy to the Power of Language. In: Middle East Journal of Culture and Communication 6/2013, H. 2, S. 232-255.
- Karam, A.G. 2012: Djabrān Khālīl Djabrān. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) Encyclopedia of Islam, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 2. August 2018 um 10:20 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_1904](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1904)].
- Khater, Akram Fouad 2005: Becoming “Syrian” in America: A Global Geography of Ethnicity and Nation. In: Diaspora: A Journal of Transnational Studies 14/2005, H. 2/3, S. 299-331.
- Krenkow, F. et al. 2012: In: Bearman P. et al. (Hrsg.) Encyclopedia of Islam, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 04. Oktober 2018 um 22:51 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0461](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0461)].
- Macpherson, James 1830: The Poems of Ossian. Edinburgh: Thomas Nelson and Peter Brown.
- Nijland, C. 2012: Nu‘ayma, Mikhā’īl. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) Encyclopedia of Islam, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 2. August 2018 um 10:13 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_5961](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5961)].
- Ostle, R. C. 1993: The Romantic poets. In: Badawi, Muhammad Mustafa (Hrsg.) 1992: Modern Arabic Literature. Cambridge: Cambridge University Press. S. 82-131.
- Pantůček, Svetozár 1974: Tunesische Literaturgeschichte. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Perkins, Kenneth 2014: A History of Modern Tunisia. New York: Cambridge University Press.
- Pellat, Ch. 2012: Al-Buḥturī. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) Encyclopedia of Islam, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 04. Oktober 2018 um 22:27 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_1500](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1500)].
- Ritter, H. 2012: Abū Tammām. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) Encyclopedia of Islam, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 04. Oktober 2018 um 21:53 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_0261](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0261)].
- Smoor, P. 2012: Al-Ma‘arrī. In: Bearman P. et al. (Hrsg.) Encyclopedia of Islam, Second Edition. Leiden: Brill. Online aufgerufen am 08. Oktober 2018 um 21:32 Uhr [[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0599](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0599)].

- Stock, Kristina 2005: Arabische Stilistik. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Ṭarād, Mağīd 1994: Dīwān Abī 'l-Qāsim aš-Šabbī wa Rasā' iluhu. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Wakīl, Muḥtār 1933: Al-Ḥayāl aš-ši'rī 'inda 'l-'Arab. In: Apüllü März/1933, S. 833-835.
- Wehr, Hans 1985: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Zouzi-Chebbi Mohamed Hassen 2005: La philosophie du poète. L'exemple d'un poète tunisien de langue arabe. Abul Qācem Chabbi. Paris: L'Harmattan.

## Anhang

### Zusammenfassung

Die vorliegende Abschlussarbeit befasst sich mit dem Vortrag *Al-Ḥayāl aš-ši'ri 'inda 'l-'Arab* (Die poetische Vorstellungskraft bei den Arabern), welchen der tunesischen Dichter Abū 'l-Qāsim aš-Šābbī (gest. 1934) im Jahr 1929 gehalten hat. Der Vortrag hat seinerzeit heftige Kritik hervorgerufen und die Position, welche aš-Šābbī darin vertritt, gilt in der Forschungsliteratur als besonders revolutionär. Diesem revolutionären Charakter soll die Arbeit auf den Grund gehen. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, dass das Revolutionäre von aš-Šābbīs Argument mit seiner Sicht auf Europa zusammenhängt. Der Darstellung Europas als Anderen gilt daher besondere Aufmerksamkeit.

In einem weiteren Schritt soll der Vortrag von aš-Šābbī ansatzweise in die damalige literaturkritische Debatte eingeordnet werden. Zu diesem Zweck wird ein Vergleich mit einem anderen wichtigen Literaturkritiker vorgenommen. Dabei handelt es sich um Mīḥā'il Nu'ayma (gest. 1988). Sein Essay mit dem Titel „Al-Ḥubāḥib“ wird dem Vortrag von aš-Šābbī gegenübergestellt. Der Vergleich konzentriert sich auf die jeweilige Darstellung und Rolle des Anderen im Text.

### Abstract

The present thesis studies the lecture entitled *Al-Ḥayāl aš-ši'ri 'inda 'l-'Arab* (The poetic Imagination among the Arabs) which was given in 1929 by the Tunisian poet Abū 'l-Qāsim aš-Šābbī (died 1934). At the time the lecture has aroused heavy criticism and research literature considers aš-Šābbī's position to be a particularly revolutionary one. It is this specific aspect, which this study seeks to scrutinize. It departs from the assumption that the revolutionary aspect of aš-Šābbī's argument is directly connected to his view of Europe. The presentation of Europe as an Other therefore deserves special attention.

In a second step the thesis tries to situate the lecture within the literary criticism of its time. In this regard, aš-Šābbī is compared to Mīḥā'il Nu'ayma (died 1988), another important literary critic of the period. Accordingly, Aš-Šābbī's views on the European Other are contrasted with those of Nu'ayma as presented in his essay „Al-Ḥubāḥib“.