



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Von Taxifahrern und Heiratskandidaten: Zwei moderne ägyptische Bestseller im Kontext des Schreibens im Dialekt (*‘āmmiyya*). Eine interdisziplinäre Analyse der Texte „Ich will heiraten“ von Ġāda ‘Abd al-‘Āl und „Taxi“ von Ḥālīd al-Ḥamīsī.“

Verfasserin

Gisela Kitzler

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka

Inhalt

1. Einleitung	4
1.1. Forschungsstand	6
1.2. Kommentar zur Transkription	7
2. Sprachsituation	9
2.1. Diglossie	10
2.1.1. <i>fuṣḥā</i> – prestigereiche Sprache der Vergangenheit?	13
2.1.2. <i>‘āmmiyya</i> – geringgeschätzte Sprache des Alltags?	16
2.2. Stufenmodelle und Intermediate Varieties	19
2.3. Code-Switching	23
2.3.1. Schriftliches Code-Switching	27
3. Die Sprachpolitik in Ägypten	30
3.1. Die <i>nahḍa</i> der arabischen Sprache in Ägypten	30
3.2. Die arabische Sprache und nationale Identität	34
3.2.1. Die arabische Hochsprache als vereinende Kulturträgerin	35
3.2.2. Der ägyptische Dialekt als Träger von regionalem Nationalismus	38
3.3. Institutionen – Schule und Sprachakademie	42
3.3.1. Arabisch als Sprache im ägyptischen Schulsystem	42
3.3.2. Die Akademie der Arabischen Sprache	45
3.4. Haeri – Language Attitudes	47
4. Der Literaturbetrieb in Ägypten	51
4.1. Verlagswesen	51
4.2. Das Lesepublikum	55
4.3. Zensur	59
4.4. Die gesellschaftliche Rolle von AutorInnen	61
5. Die ägyptische Dialektliteratur in der Moderne	64
5.1. Prosa	66
5.1.1. Die Dialog-Erzähltext-Technik	66
5.1.2. <i>‘āmmiyya</i> als einzige Sprachvarietät	67
5.1.3. Das Sprachkontinuum im Dienst der Texte	69
5.2. Theater	72
5.3. Lyrik	74
6. „Tāksī“ – was die Straße zu sagen hat	78
6.1. Struktur und Genre	79
6.2. Themen der Taxigespräche	82
6.2.1. Die aktuelle politische Situation in Ägypten	82
6.2.2. Die prekären Lebens- und Arbeitsbedingungen der Taxifahrer	86
6.2.3. Bürokratische und institutionelle Schikanen	89
6.2.4. Beziehungen mit und zu anderen Ländern	91
6.2.5. Skurriles und Komisches	92
6.3. Authentizität und Sprache	93
6.4. Der Autor Ḥālid al-Ḥamīsī : „The act of writing is an act of freedom.“	96
7. “Āyza atgawwiz” - “Ich will heiraten” - Ein Tabubruch auf mehreren Ebenen	99
7.1. Die Autorin - Gāda ‘Abd al-‘Āl und ihre multimediale Botschaft	100
7.2. Struktur und Inhalt	102
7.2.1. Die Heiratskrise aus der Sicht einer jungen Frau	103
7.2.2. Die 10 abgelehnten Heiratskandidaten	108

7.3.	Stil, Genre (Blog) und Humor	114
7.3.1.	Bloggen in der arabischen Welt, oder: „ <i>ana min gīl il-internet, yā gamā‘a! :-)</i> “ „Leute, ich gehöre zur Internetgeneration!“	115
7.3.2.	Der Blog als Literatur	117
7.3.3.	Humorvoll, satirisch und meistens im Dialekt – <i>adab sāḥir</i>	119
8.	‘āmmiyya in “Tāksī” und “ ‘Āyza atgawwiz”: literarische Funktionen und schriftstellerische Motivationen	122
8.1.	“Tāksī” - die Straße spricht ‘āmmiyya.....	122
8.1.1.	Motive für die Sprachwahl.....	122
8.1.2.	“Tāksī” im Kontext der ägyptischen Dialektliteratur.....	126
8.1.3.	Funktion des Dialekts in „Tāksī”	128
8.2.	“‘Āyza atgawwiz” - ‘āmmiyya als Medium der jungen Generation.....	129
8.2.1.	Motive für die Sprachwahl.....	130
8.2.2.	“‘Āyza atgawwiz” im Kontext der ägyptischen Dialektliteratur.....	135
8.2.3.	Funktion des Dialekts in „‘Āyza atgawwiz”	137
8.3.	Der Siegeszug der Dialektliteratur?.....	138
8.4.	Conclusio und Ausblick.....	140
9.	Literaturverzeichnis.....	143
9.1.	Primärliteratur.....	143
9.2.	Sekundärliteratur.....	143
9.3.	Wörterbücher und Enzyklopädien	147
9.4.	Internetquellen	148
10.	Anhang	148
10.1.	Interview mit Ġāda ‘Abd al-‘Āl, Kairo, 28.9.2011 (Transkription).....	149
10.2.	Interview mit Ḥālīd al-Ḥamīsī, Kairo, 29.9.2011 (Transkription).....	153

Danksagung

Mein Dank gilt in erster Linie meinem Betreuer Stephan Procházka, dem ich zum Einen für die kompetente Begleitung und Ermutigung beim Verfassen meiner Diplomarbeit danken möchte, andererseits aber auch für die merkliche, ehrliche Begeisterung, die er für sein Fach zu vermitteln vermag, und die offenbar auch mich gepackt hat.

Ebenso danken möchte ich an dieser Stelle Professor Jordi Aguadé, dem ich die Idee, über ägyptische Dialektliteratur zu schreiben, verdanke, und Professor Pilar Lirola Delgado, die mich im Zuge meines Erasmus-Aufenthalts an der Universidad de Cádiz bleibend für die arabische Sprache und Literatur begeistert und motiviert hat.

Besonderer Dank gilt auch Iris Mostegel, die mir in Kairo half, Kontakt zu meinen InterviewpartnerInnen herzustellen, sowie Gāda ‘Abd al-‘Āl, Ḥālīd al-Ḥamīsī, Kristina Bergmann und Amānī at-Tūnisī für die Bereitschaft, sich für Interviews Zeit zu nehmen.

Auch meinen Eltern und meiner Familie, die es mir ermöglicht haben, mich auf mein Studium konzentrieren zu können, ohne dabei Existenzängste ausstehen zu müssen, möchte ich herzlich für ihre Unterstützung auf allen Ebenen danken.

Nun schließt sich die lange Liste der FreundInnen an, denen ich es verdanke, gut durch Studium und Diplomarbeitsphase gelangt zu sein (auch die nicht namentlich Genannten mögen sich angesprochen fühlen!). Besonders danke ich meiner Schwester Agnes Kitzler für ihre jahrelange hartnäckige Ermutigung, sowie Laura Pannasch, Anna-Maria Krulis und Veronika Adam-Svarcova für ihre treue emotionale und praktische Unterstützung in Form des Korrekturlesens. Auch meiner Kollegin im Schreibprozess, Devi Singh, und Birgit Athumani-Hango danke ich für etliche Mut machende Gespräche.

Insbesondere möchte ich mich auch bei meinen Freunden ‘Abdullāh Ḥaṣāwneh, Bahā’ ad-Dīn Ibrāhīm, Islām Ismā‘īl Ibrāhīm, Aḥmad al-Gibālī und Aḥmad ‘Abd al-‘Azīz (ihnen beiden verdanke ich zudem das praktische Anwenden und Üben des Duals) für zahllose Gespräche über die arabische Sprache und die (ägyptische) Literatur bedanken.

1. Einleitung

Seit dem Arabischen Frühling 2011 ist das Interesse an der arabischen Welt, und damit auch das Interesse an der Literatur aus diesem Raum gestiegen. In der vorliegenden Arbeit sollen zwei ägyptische Bestseller der letzten fünf Jahre vorgestellt werden: Ḥālid al-Ḥamīsīs Taxigespräche und Ġāda ‘Abd al-‘Āls satirischer Blog über die Heiratskrise in der ägyptischen Gesellschaft. Beide Bücher entsprechen nicht dem Klischee, welches über Literatur aus dem arabischsprachigen Raum vorherrscht: “Arabic fiction sold abroad often has to fit a familiar stereotype – such as tales of draped and downtrodden females.”¹ Die Lektüre von Ġāda ‘Abd-al-‘Āls „*Āyza atgawwiz*“ bringt das Bild der unterdrückten arabischen Frau rasch ins Wanken und sorgt für einen ungewohnten, originellen Blickwinkel auf die vieldiskutierte Rolle der Frau in der arabischen Gesellschaft.

Al-Ḥamīsī nimmt die LeserInnen auf zahlreiche Taxifahrten mit, die einen gesellschaftskritischen Debattierclub darstellen, in dem zur Sprache kommt, was Ägyptens DurchschnittsbürgerInnen beschäftigt. Auch dies entspricht oft nicht dem, was das westliche Publikum sich von arabischer Literatur erwartet:

“Die Erwartungshaltung des westlichen Publikums steht einer unbefangenen Rezeption der arabischen Literatur noch immer im Weg. Die europäisch-westliche Rezeption moderner arabischer Literatur orientiert sich weithin am Reiz der Exotik mit ihrem pittoresken Zierrat der Schleierfrauen- und Palmenhainästhetik. Armut, Rückständigkeit und patriarchalische Gesellschaftsordnung, unterdrückte Frauen und unter Krieg und Gewalt leidende Menschen appellieren an das Gewissen der Gutmenschen.”²

Auf realistische und lebensnahe Art und Weise vermitteln sowohl Ḥamīsī als auch ‘Abd-al-‘Āl Einblicke in die ägyptische Lebens- und Alltagswirklichkeit fernab von pittoresker Exotik. Mitten in der (Post-)Moderne und in großstädtischem Umfeld sind die ProtagonistInnen verankert, mit all ihren Hoffnungen und Wünschen, und den allgemein-menschlichen Widersprüchen, die das Leben bereithält.

Was den Realismus in den Werken unterstreicht, ist eine sehr bewusste Wahl der Sprachvarietäten, die Arabischsprechenden zur Verfügung stehen: beide Bücher zeichnen sich dadurch aus, dass sie überwiegend oder ganz in *‘ammiyya* - der lokalen arabischen Dialektvarietät - verfasst sind, und nicht, wie im Literaturkanon allgemein üblich, in *fushā* – Hocharabisch - mit Dialektpassagen, die auf die Dialoge beschränkt sind.

Ich habe diese Bücher für meine Diplomarbeit ausgewählt, weil sie sowohl in der arabischen Welt

1 Tonkin, Boyd: Is the Arab world ready for a literary revolution? Independent 15.4.2008 (<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/features/is-the-arab-world-ready-for-a-literary-revolution-808946.html> Zugriff 2.12.2011, 11.50)

2 Pflitsch, Andreas: Das Ende der Illusionen. Zur arabischen Postmoderne. In: Arabische Literatur, postmodern. Hg. v. Neuwirth, Angelika, Andreas Pflitsch u.a. München: Richard Boorberg 2004, S. 25 (edition text + kritik)

große Erfolge verzeichnet haben, als auch gleichzeitig, dank Übersetzungen, einen Platz auf dem nicht-arabischen Buchmarkt gefunden haben. Ein weiterer Grund für die Wahl dieser beiden Bücher war der hohe Anteil an Dialekt, der die Werke auszeichnet, sowie das beispielhafte Vermischen von Blogs, journalistischen Texten und andererseits literarischen Textsorten, welches einerseits typisch für die ägyptische (und arabische) Literatur ist (beispielsweise ist auch die klassisch-arabische *adab*-Literatur dafür bekannt, nicht in nach europäischem Vorbild klar abgrenzbaren Genres zu funktionieren), andererseits aber auch als herausragendes Merkmal von zeitgenössischer Literatur generell gilt.

Dass es sich bei dieser neuen Art der Prosa-Dialektliteratur um einen Schreibstil handelt, den besonders eine Generation von jungen SchriftstellerInnen einsetzt, ist bemerkenswert. Viele der AutorInnen, die Bücher im lokalen Dialekt, im Falle Ägyptens meist auf Kairinisch, verfassen, geben als Motivation dafür unter anderem an, eine breitere Schicht von (jungen) LeserInnen erreichen zu wollen. Die Absicht, das Lesen einem breiteren Publikum schmackhaft zu machen (durch die Verringerung der Distanz der Sprache zum alltäglichen Leben der Leute), und das gleichzeitige Streben nach der authentischen Repräsentation des Alltagslebens und der Alltagssorgen der Menschen in der ägyptischen/arabischen Gesellschaft, die Suche also nach neuen Formen des Ausdrucks, findet besonders über das Internet statt. Durch die neuen Medien könnte der Dialekt in Schriftform auf einer breiteren Basis Akzeptanz finden und in Zukunft sogar in die kanonisierte Literatur aufgenommen werden.

Die arabische Literatur des vergangenen Jahrzehnts und besonders der Normen aufbrechende Sprachgebrauch zeitgenössischer AutorInnen hat bisher verhältnismäßig wenig akademische Aufmerksamkeit erfahren. In der arabischen Welt erklärt sich dies zum Teil dadurch, dass der Dialekt in der Literatur generell nicht als angemessenes, der Forschung würdiges Ausdrucksmittel angesehen wird. Allerdings gilt auch für „die westliche“ wissenschaftliche Landschaft, dass neue Ausdrucksformen in der arabischen Literatur wenig Beachtung in der Literaturforschung finden. Hier liegen die Gründe aber eher im Fokus auf die Konstruktion von Identitäten und das konfliktreiche Aushandeln derselben, wie El-Ariss für die US-amerikanische wissenschaftliche Landschaft feststellt (was im Übrigen auch auf die europäische Forschung zum Thema zutrifft). Als Konsequenz fordert er, neue Formen des Ausdrucks in die Studien einzubeziehen:

„The critical emphasis on questions of representation along neatly defined binaries of East/West or modernity/tradition falls short of imagining an Arabic literary textuality shaped by specific technological developments and global culture. While it is important to ground Arabic literary works in their social and political contexts, it is critical to explore the ways questions of genre, style, and narrative form inform and dialogue with political and cultural frameworks.“³.

3 El-Ariss, Tarek: Hacking the Modern. Arabic Writing in the Virtual Age. In: Comparative Literature Studies 47 (2010), S. 547.

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich versuchen, einen Beitrag dazu zu leisten.

Primär soll in dieser Arbeit untersucht werden, was die beiden Werke „*Tāksī*“ und „*Āyza atgawwiz*“ über den sich verändernden ägyptischen Literaturbetrieb und den bewussten Umgang mit den Sprachvarietäten in zeitgenössischer ägyptischer Literatur aussagen können.

Mit besonderem Augenmerk auf Ägypten möchte ich zuerst einen theoretischen Überblick über die Sprachsituation, die in der arabischen Welt vorherrscht und vom Miteinander und Gegeneinander von *fuṣḥā* und *‘āmmiyya* geprägt ist, geben. Dabei wird es um Theorien zur Diglossie und zu mehrstufigen Modellen der Sprachsituation gehen, aber auch um die Entwicklung der Sprachpolitik in Ägypten und Konzepte zum Zusammenhang von Sprache und (nationaler) Identität, die für Ägypten relevant sind. Ebenso werden „language attitudes“ der ÄgypterInnen, wie Haeri sie in ihren Studien erhoben hat, dargestellt.

Weiters wird dem Literaturbetrieb in Ägypten ein Kapitel gewidmet, sowie der Geschichte des Schreibens in *‘āmmiyya* in Ägypten. Nach diesem theoretischen ersten Teil der Arbeit werden im zweiten Teil die beiden Werke und die Verwendung des Dialekts darin als *case studies* untersucht. Dabei soll besonders auf die Motivationen der AutorInnen eingegangen werden, den Dialekt in den jeweiligen Texten als Sprachvarietät in den Vordergrund zu stellen. Zu diesem Zweck habe ich während eines Aufenthalts in Kairo im September 2011 Interviews mit Gāda ‘Abd al-‘Āl und Ḥālid al-Ḥamīsī geführt (Transkription siehe Anhang). Diese fließen in die Analyse mit ein.

1.1. Forschungsstand

Auf die Idee, meine Diplomarbeit zum vorliegenden Thema zu schreiben, kam ich über das Buch „*Tāksī*“, auf welches ich von meinem Erasmus-Koordinator und Professor an der Universität Cádiz, Jordi Aguadé, aufmerksam gemacht wurde. Es erschien mir bemerkenswert, dem kairinischen Dialekt in Schriftform zu begegnen, und es war mir zu jenem Zeitpunkt nicht bewusst, dass arabische Bücher im Dialekt überhaupt existieren. Neugierig geworden, wollte ich mich mit dieser Art von Literatur, die sich offenbar (leicht) außerhalb der literarischen Norm bewegt, beschäftigen. Tatsächlich erfährt die arabische Dialektliteratur wenig wissenschaftliche Beachtung, und zu den beiden in der vorliegenden Arbeit analysierten Texten gibt es meines Wissens außer Buchrezensionen und Zeitungsartikeln bislang keine Forschungen und umfangreichere Arbeiten, die sich mit der Funktion der Sprachvarietäten darin auseinandersetzen. Eine Ausnahme ist Gabriel

Rosenbaums Artikel „I want to write in the colloquial“⁴, der sich gezielt mit der Sprachwahl der Autorin von „*Āyza atgawwiz*“ (und generell mit den Sprachvarietäten des Arabischen in der ägyptischen Literatur und dem Dialekt in Schriftform) beschäftigt. Was „*Tāksī*“ angeht, so wird es zwar in Artikeln über neue Literatur aus Ägypten oft erwähnt, jedoch fehlt bisher eine eingehende Beschäftigung damit. Selbiges gilt mit oben genannter Ausnahme auch für „*Āyza atgawwiz*“. Über die Sprachvarietäten in den Werken der älteren ägyptischen Autorengeneration (zu denen ich beispielsweise „Klassiker“ wie Nagīb Maḥfūz und Yūsuf Idrīs zählen möchte), liegen sehr wohl Studien vor. Dass die beiden vorliegenden Werke bislang kaum untersucht wurden, mag wohl zum Einen daran liegen, dass sie sich stilistisch in einem Graubereich befinden, was dazu führt, dass sie eigentlich sprachlich und bezüglich der Textsorte nicht dem Literaturkanon zugeordnet werden. Auch die Tatsache, dass dem Dialekt nach wie vor etwas Minderwertiges anhaftet, und dieser als Ausdrucksmittel von „high culture“ in vielen Fällen als nicht geeignet angesehen wird, fördert das wissenschaftliche Interesse daran, insbesondere in der arabischen Welt selbst, nicht.

Was die Auseinandersetzung mit den Sprachvarietäten des Arabischen und deren Zusammenspiel auf allgemeinerer Basis betrifft, so lag hier der Forschungsfokus ebenso bislang auf der mündlichen Sprachproduktion, und weniger auf der schriftlichen. Dies liegt zum Teil auch darin begründet, dass der Dialekt in schriftlicher Form ein verhältnismäßig junges Phänomen ist, und insbesondere über das Aufkommen der neuen Medien vermehrt auch in Schriftform zutage tritt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es äußerst wenig Sekundärliteratur gibt, die sich explizit mit dem vorliegenden Thema beschäftigt, und dass jene Studien, die es gibt, zum Einen oft bereits älteren Datums sind, oder sich aber der Dialektpoesie und dem Theater, weniger aber Prosaformen im Dialekt, widmen. Eine Ausnahme bilden hier, wie oben bereits erwähnt, Rosenbaums Studien.

1.2. Kommentar zur Transkription

Was die Transkription der arabischen Textpassagen in die Umschrift betrifft, so habe ich mich bei den aus den Büchern zitierten Dialektpassagen nicht an das genaue Schriftbild gehalten, sondern die Textstellen so wiedergegeben, wie sie vermutlich gesprochen klingen würden. Es handelt sich also nicht um eine Transliteration, sondern um eine Transkription der Texte. Natürlich ist es nicht ganz unproblematisch, eine gewisse Aussprache für ein Schriftbild festzulegen, das viele verschiedene Realisierungen haben kann, die sich jede/r LeserIn theoretisch jeweils unterschiedlich vorstellt.

⁴ Rosenbaum, Gabriel M.: 'I want to write in the colloquial': An example of the language of contemporary Egyptian prose. In: *Folia Orientalia* 47 (2010), S. 72 – 97.

Dass die Schreibweise in Dialekttexten oft erheblich von der tatsächlichen Aussprache abweicht, legt Rosenbaum in seinem Artikel „Egyptian as a written language“ dar und stellt verschiedene Formen der Orthographie in Dialekttexten vor.⁵ Da es aber in dieser Arbeit nicht darum geht, wie das Lesepublikum sich die Realisierung des geschriebenen Dialekts vorstellt, habe ich das Standard-Kairinische als Anhaltspunkt gewählt. Ich habe mich bei der Transkription der aus den beiden Texten zitierten Dialektpassagen an die Schreibweise gehalten, die Woidich und Hinds/Badawi in ihren jeweiligen Werken zum Kairinischen⁶ verwenden.

Was die *fushā*-Passagen betrifft, die in schriftlicher Form vorliegen, so wurden diese (abgesehen von kleinen Abweichungen) nach der DMG wiedergegeben. Bei Interviews mit den AutorInnen, deren schriftliche Form teilweise dialektale Elemente aufweist, sich aber im Grunde an der Hochsprache orientieren, habe ich mich an das Schriftbild (und an die von mir angenommene, wahrscheinliche Realisierung der Laute, beispielsweise /g/ als Realisierung des arabischen Zeichens [ج]) gehalten.

⁵ Vgl. Rosenbaum, Gabriel M.: Egyptian as a written language. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 29 (2004), S. 281 – 326.

⁶ Siehe Woidich, Manfred: Das Kairenisch-Arabische. Eine Grammatik. Wiesbaden: Harrassowitz 2006. (Porta Linguarum Orientalium 22), sowie Hinds, Martin, El-Said Badawi: A Dictionary of Egyptian Arabic. Arabic – English. Beirut: Librairie du Liban 1986.

2. Sprachsituation

“*inti bi-titkallimi ‘arabi ?!*” “Sprichst du Arabisch?” Diese Frage (hier im kairinischen Dialekt wiedergegeben) habe ich bisher in einigen arabischen Ländern bejaht, ohne mir der vielseitigen Bedeutung der Sprachbezeichnung *‘arabī*, “Arabisch” ganz bewusst zu sein. Als ich dann nämlich Hocharabisch, die an der Universität zuerst gelernte Varietät, zu sprechen begann, wurde ich mit folgenden Reaktionen konfrontiert: in Syrien lautete der Kommentar “Du klingst wie der Vorbeter in der Moschee.”, in Marokko wurde meine Sprache als “Arabisch des Königs” betitelt, und in Ägypten schließlich fühlte sich mein Gegenüber an Zeichentrickfiguren erinnert. Zugegebenermaßen waren all dies nicht die Reaktionen, die man sich erwartet, wenn man eine Fremdsprache anzuwenden versucht. Somit erfuhr ich am eigenen Leib, dass die Sprachbezeichnung *al-‘arabiyya* für die SprecherInnen der arabischen Sprache und jene, die sie erforschen, eine ganze Reihe von Bedeutungen und eine Vielzahl an Konnotationen hat.⁷

Die sprachliche Situation in der arabischen Welt zeichnet sich dadurch aus, dass zumindest zwei Varietäten derselben Sprache nebeneinander existieren, die verschiedene Funktionen erfüllen und in verschiedenen Domänen Verwendung finden: eine davon ist die Hochsprache, auch unter den Begriffen “Hocharabisch”, “Standardarabisch”, “Klassisches Arabisch” und *al-luġa al-‘arabiyya al-fuṣḥā* bekannt (wobei jeder dieser Ausdrücke Unterschiedliches impliziert), die andere ist der Dialekt (siehe unten). In dieser Arbeit werde ich die Ausdrücke “Hocharabisch” oder *fuṣḥā* für die Hochsprache verwenden, da “Hocharabisch” für meinen Geschmack den Status und die Konnotationen dieser Sprachvarietät am Treffendsten ausdrückt, und diese Arbeit wird sich hauptsächlich mit diesen Aspekten der Sprache beschäftigen.

Das Hocharabische transportiert eine Autorität, die sich auf das kulturelle und religiöse Erbe der Bewohner der arabischen Welt beruft, weshalb es nach Ansicht der Mitglieder der arabischen Sprachgemeinschaft in vielen Fällen von einer als (alt)ehrwürdig zu bezeichnenden Aura umgeben ist (Haeri bezeichnet die Hochsprache sogar als „Sacred Language“)⁸. Dieser Respekt vor der älteren der beiden Sprachvarietäten wird zudem dadurch vertieft, dass diese Form des Arabischen von den SprecherInnen erlernt werden muss.

Stellt man sich die verschiedenen sprachlichen Varietäten im arabischen Raum bildlich auf einer Skala vor, so steht dem Hocharabischen der lokale Dialekt, *‘ammiyya*, *lahġa* oder *dāriġa* (im Maghreb) genannt, gegenüber, der für alle SprecherInnen die natürlich erworbene Muttersprache darstellt. Die hauptsächliche Domäne des Dialekts ist das Alltagsleben und die Alltagswirklichkeit

7 Vgl. Sulaiman, Yasir: “Arabiyya”. In: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 173 – 178.

8 Vgl. Haeri, Niloofar: Sacred Language, Ordinary People. Dilemmas of Culture and Politics in Egypt. New York / Hampshire: palgrave macmillan 2003.

der SprecherInnen. Für Emotionen und die zwischenmenschliche Kommunikation kommt ebenfalls der (im Übrigen meist von der Schriftlichkeit ausgeschlossene) Dialekt zum Einsatz. Bassiouney spricht davon, dass “[...] the tension that exists in all Arab countries, where people speak one language variety at home and learn a different one in school, write in one language and express their feelings in another, memorise poetry in one language and sing songs in another”⁹ charakteristisch für das Verhältnis der beiden Varietäten zueinander ist.

Mit welchen (sozio-)linguistischen Theorien die Sprachsituation in der arabischen Welt (insbesondere in Ägypten, da es das für die vorliegende Arbeit relevante Land ist) und die Beziehung zwischen den beiden Varietäten bisher betrachtet wurden, werde ich in den folgenden Kapiteln beschreiben. Die zentralen Ausgangspunkte für die wissenschaftliche Analyse der Sprachsituation sind hierbei die Begriffe Diglossie, Stufenmodelle, “Intermediate Varieties“ und Kontinuum, sowie “Code-Switching“.

2.1. Diglossie

Der Begriff der Diglossie wurde von Charles Ferguson geprägt, der in seinem 1959 erschienenen Artikel “Diglossia” unter anderem die sprachliche Situation in der arabischen Welt¹⁰ mit dem Ausdruck “Diglossie” beschreibt. Seine Definition lautet folgendermaßen:

“A relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written or formal spoken purposes, but is not used by any sector of the community for ordinary conversation.”¹¹

Diese Definition zeigt, dass die beiden Sprachvarietäten, die einander in einer diglossischen Sprachsituation ergänzen, sich in verschiedenen Aspekten unterscheiden. Zu den unterscheidenden Kategorien zählen die sprachliche Struktur, die Funktion, die Art und Weise des Erwerbs, der soziale Kontext, in dem die jeweilige Varietät typischerweise gekannt wird und in Verwendung ist, sowie das Medium, welchem die jeweilige Sprachform zugeschrieben wird. Daraus ergibt sich eine binäre Darstellung der arabischen Sprache, die einer *high variety* (H) eine *low variety* (L)

9 Bassiouney, Reem: Arabic Sociolinguistics. Edinburgh: Edinburgh University Press 2009, S. 9.

10 Neben der arabischsprachigen Welt nannte Ferguson auch die Sprachsituation in der deutschsprachigen Schweiz, Haiti und Griechenland als Beispiele für Diglossie.

11 Ferguson, Charles A.: Epilogue: Diglossia Revisited. In: Understanding Arabic. Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi. Ed.: Elgibali, Alaa. Cairo / New York: The American University in Cairo Press 1996, S. 52 f.

gegenüberstellt. Die folgende Tabelle¹² soll dies verdeutlichen:

	High	Low
Character	written, not spoken spontaneously	unwritten, oral only
Function	media, sermons, public speeches, high literature, news broadcast	informal conversations, folk literature (oral), “soap operas”
Prestige	very high	very low
Acquisition	through education	naturally (mother tongue)
Diachronic status	older stage of the language	recent stage of language development
Standardization	rigid standardization	many regional varieties

Aus dieser Tabelle wird ersichtlich, dass auf der einen Seite eine von den SprecherInnen hoch geschätzte, kodifizierte Sprache mit hohem Status steht, die von ausnahmslos allen SprecherInnen erlernt werden muss, jedoch in der alltäglichen zwischenmenschlichen Kommunikation nicht verwendet wird, während auf der anderen Seite der Dialekt, die Sprache der informellen Situationen, angesiedelt ist. Die H-Varietät dominiert beispielsweise den Bereich der formellen Kommunikation im öffentlich-religiösen Bereich, und im Einflussbereich der als “Hochkultur” angesehenen Sphäre. Ebenso sind schriftliche Dokumente laut diesem Modell der H-Variante zuzuordnen.

Die als Muttersprache erlernte L-Varietät hingegen (die sich regional sehr stark unterscheiden kann), wird dem Bereich des Informellen, Häuslichen und Volkstümlichen zugeordnet und von den SprecherInnen im Vergleich zur H-Varietät gering geschätzt. Sie ist linguistisch gesehen die jüngere und veränderungsfreudigere (da nicht, beziehungsweise kaum kodifizierte) Varietät und im Allgemeinen werden schriftliche Dokumente nicht in dieser Varietät verfasst.

Interessanterweise sollte der Dialekt laut Fergusons Modell streng genommen von der schriftlichen Sphäre ausgeschlossen sein, da “populäre Literatur” nur in oraler Form vorkomme. Abgesehen davon, dass auch Werke der “folk literature” schriftlich festgehalten wurden, ist diese Ansicht in

¹² Vgl. Jastrow, Otto: Das Spannungsfeld von Hochsprache und Dialekt im arabischen Raum. In: Munske, Horst Haider (Hrsg.): Sterben die Dialekte aus? Vorträge am Interdisziplinären Zentrum für Dialektforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 22.10. - 10.12.2007, S. 3.
<http://www.dialektforschung.phil.uni-erlangen.de/sterbendialekte/> Zugriff 10.01.2012

dieser Form nicht mehr zutreffend, da zum Einen die Grenzen zwischen Dialekt und Hochsprache in vielerlei Formen verschwimmen: sowohl im schriftlichen, als auch im mündlichen Bereich ist dies beobachtbar. Zum Anderen gibt es bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Ägypten immer wieder literarische Werke, die im Dialekt verfasst sind: mit dem Aufblühen des Zeitungswesens während der *nahḍa*¹³ verbreitete sich die Verwendung des Dialekts im Journalismus, ebenso erscheinen seither immer wieder Poesie und Prosawerke, aber auch Theaterstücke im Dialekt¹⁴.

Da sich diese Werke gegen die Norm stellen, werden sie nicht als Teil des Literaturkanons angesehen. Dem Thema der Entwicklung und Geschichte der Dialektliteratur in Ägypten möchte ich allerdings in dieser Arbeit noch ein eigenes Kapitel widmen.

Ferguson wurde wiederholt dafür kritisiert, dass seine Auffassung der Sprachsituation in diesen offenbar klar abgegrenzten Kategorien und Domänen der beiden Sprachvarietäten in dieser Eindeutigkeit nicht haltbar sei, und dass es zwischen den beiden Extrempolen der sprachlichen Skala ein breites, nicht unsystematisches Feld an Zwischenformen mit wiederum eigenen Funktionen gibt. Mejdell beispielsweise hebt jedoch hervor, dass Ferguson sich der Zwischenräume, die sich zwischen H und L ergeben, sehr wohl bewusst war:

“The crude, oversimplified (but hard-to-kill) version of diglossia has it that in diglossic language communities, speakers have two discrete varieties (H and L), and that the use of either one matches certain contextual and/or communicative functions according to society/sociocultural norms.”¹⁵

Die beiden scheinbar statischen und hermetisch voneinander abgeschirmten Pole der arabischen Sprache, wie sie oft aus Fergusons Artikel interpretiert wurden, geben in dieser Form kein vollkommen realistisches Bild der komplexen Sprachsituation in der sich verändernden arabischen Welt wieder.¹⁶ Aufgrund dieser Feststellung wurden Ansätze entwickelt, die erweiterte Theorien zu Fergusons diglossischem Grundgerüst der Sprachsituation in der arabischen Welt hervorbrachten. Bevor aber diese weiterführenden Theorien vorgestellt werden, möchte ich die Funktionen und Domänen der beiden angenommenen Extrempole der arabischen Sprache genauer darstellen.

Holes betont die Eigenständigkeit der beiden Varietäten, die sich dadurch auszeichnen, dass sie kontextabhängig unterschiedliche Bedeutungen transportieren:

“Either medium can be chosen as a vehicle of expression, but in each case a different set of

13 Unter *nahḍa* („Erwachen“, „Erneuerung“, „Wiederbelebung“, „Renaissance“) versteht man die politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Reformen, Entwicklungen und Neuerungen, die seit Napoleons Expedition nach Ägypten 1798 in den arabischen Ländern auf den genannten Gebieten stattfanden. Vgl. EP s.v. *Nahḍa*

14 Vgl.: Davies, Humphrey: *Dialect Literature*. In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 597 – 602.

15 Mejdell, Gunvor: *Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt. Somewhere between Order and Chaos*. Brill: Leiden / Boston 2006, S.2.

16 Vgl. Boussofara-Omar, Naima: *Diglossia*. In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Hg: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S.630

associations, cultural resonances and interpersonal relationships between the speaker/singer and the listener is conveyed.”¹⁷

Tatsächlich gilt Obiges natürlich nicht nur im Zusammenhang mit Liedern von Fairūz (wie Holes es kontextualisiert), sondern in jeder sprachlichen Interaktionssituation: beide Varietäten rufen im jeweiligen Empfänger andere Assoziationen und Annahmen über das Gegenüber hervor. Holes nennt als Beispiel für die unterschiedlichen Assoziationen, die die jeweilige Varietät wecken kann, zwei Lieder der libanesischen Sängerin Fairūz über Jerusalem, eines davon in *fuṣṣḥā*, das andere in *‘āmmiyya*. Jenes in *fuṣṣḥā* (*zahrāt al-madā’in*, „Blüte der Städte“) handelt vom Jerusalem der Vergangenheit, einschließlich dessen zentraler Stellung für das Christentum und den Islam und der symbolischen Bedeutung einer ehemaligen Stadt des Friedens, für die die Sängerin betet. Die Sängerin betont also die ideelle Symbolik Jerusalems und ihre universellen Werte. Im Gegenzug dazu rückt das zweite Lied in *‘āmmiyya* (*al-ʿuds al-ʿatīʿa*, „Die Jerusalemer Altstadt“) die ganz persönliche und genaue Erinnerung an eine reale und lebendige Stadt in den Mittelpunkt: das literarische Ich spaziert imaginär durch die Altstadt Jerusalems mit ihren Läden und engen Straßen.¹⁸

Aus diesem Beispiel wird ersichtlich, dass die Hochsprache eine gewisse Distanz zu Alltäglichem und Emotionalem aufweist, dafür aber allgemeine Werte, Ideologien und Abstraktes zu repräsentieren in der Lage ist.

Was bei den jeweiligen Varietäten mitschwingen kann und in welchen Bereichen sie tendenziell angesiedelt sind, sollen die folgenden zwei Kapitel zeigen.

2.1.1. *fuṣṣḥā* – prestigereiche Sprache der Vergangenheit?

fuṣṣḥā, auch Klassisches Arabisch oder Hocharabisch genannt,

“is the language in which the Arabic texts of pre-Islamic and early Islamic times were handed down, first of all the *Qurʾān* and pre-Islamic and early Islamic poetry, but also the historical and legal traditions of that time. In the process of describing Arabic, the Arab grammarians standardized the language, and in this standardized form it became the educated and official language of Islamic civilization and later on, the written standard language of the Arabic-speaking world.”¹⁹

Die Hochsprache hat also eine herausragende Verbindung zum arabisch-islamischen kulturellen und religiösen Erbe. Im Prinzip ist sie das Medium, die Trägerin dieser Tradition.

Um die Hochsprache diachron unterscheiden zu können, werden in der Forschung oft die Begriffe

17 Holes, Clive: *Modern Arabic. Structures, Functions and Varieties*. London / New York: Longman 1995, S. 287. (Longman Linguistic Library)

18 Vgl. Holes: *Modern Arabic* 1995, S. 286 f.

19 Fischer, Wolf Dietrich: “Classical Arabic”. In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 397.

“Classical Arabic” für die ältere Sprachform, und “Modern Standard Arabic” oder “Modern Literary Arabic” für die heutige, moderne Form der Hochsprache verwendet, die sich im Laufe der Zeit (besonders durch die Einflüsse der neuen Medien ab der *nahḍa*) von ihrer ursprünglich standardisierten Form strukturell teilweise entfernt hat.

Während der Begriff *al-ʿarabiyya* die jeweils synchron nebeneinander existierenden, sich strukturell und funktional unterscheidenden Varietäten der Hochsprache und der Dialekte mit einschließt²⁰, so bezieht sich *fuṣṣḥā* ausschließlich auf die Hochsprache, während aber hier wiederum nicht festgelegt ist, ob es sich dabei um Klassisches Arabisch oder Modernes Hocharabisch handelt. Dieses wird manchmal, in Abgrenzung vom Klassischen Arabisch (*fuṣṣḥā at-turāt*) als *fuṣṣḥā al-ʿaṣr*, *fuṣṣḥā al-ḥadīṭa*, oder, um die Andersartigkeit des Modernen Hocharabisch noch weiter zu unterstreichen, als *al-luġa at-tālīya*, oder *al-wuṣṭā* bezeichnet.²¹ Die beiden letztgenannten Begriffe werden meist im Zusammenhang mit *mixed styles* (siehe unten) eingesetzt.

Ich möchte im Folgenden die der Hochsprache typischerweise zugeordneten Funktionen und Einflussbereiche kurz erklären.

Laut Versteegh wird die Hoch- oder Standardsprache assoziiert mit „[...] higher education, success in society and a high socioeconomic class“²², aber auch mit „[...] social distance and official relationships.“²³ Daraus resultiert, dass die Verwendung der Hochsprache gleichzeitig „[...] a sign of respect, but also of creating a distance between speakers“²⁴ bedeutet.

In Anlehnung an Ferguson nennt Bassiouney folgende Textsorten als in der Hochsprache präsentierte: “1. Sermon in church or mosque, 2. Speech in parliament, political speech, 3. Personal letters, 4. University lecture, 5. News broadcast, 6. Newspaper editorial, news story, caption on picture, 7. Poetry “²⁵

Im Gegensatz dazu sei die L-Varietät, der Dialekt also, in folgenden Textsorten angewendet:

“1. Instructions to servants, waiters, workmen and clerks, 2. Conversation with family, friends and colleagues, 3. Radio soap opera, 4. Caption on political cartoon, 5. Folk literature.”²⁶

In dieser Aufstellung ist der Status des Hocharabischen als prestigereiche Variante der Hochkultur deutlich, während der Dialekt für die Gesprächstypen der Alltagskommunikation, sowie für die Volksliteratur eingesetzt wird.

Haeri umreißt die Anwendungsbereiche des Hocharabischen in Ägypten (was aber prinzipiell für alle arabischen Länder in dieser Form gilt) folgendermaßen:

20 Vgl. Suleiman: “Arabiyya”. In: EALL 2007, S. 173.

21 Vgl. Haeri, Niloofar: Sacred Language, Ordinary People. Dilemmas of Culture and Politics in Egypt. New York / Hampshire: palgrave macmillan 2003, S. 19.

22 Versteegh, Kees: The Arabic Language. Edinburgh: Edinburgh University Press 1997, S. 195.

23 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 195.

24 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 195.

25 Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 11.

26 Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 11.

„At present, Classical Arabic as the official language of the country, is the medium of education at all levels in the public state schools where the majority of Egyptians acquire their education. Basic literacy skills such as reading and writing are taught in Classical Arabic. The classical language dominates all official domains including most published material such as newspapers, magazines, journals, books of non-fiction, as well as fiction.“²⁷

Hier wird wieder deutlich, wie präsent die Hochsprache im öffentlichen Bereich, im formellen Kontext, sowie in der Sphäre des Schriftlichen, ist.

Um die Betrachtungsweise der Hochsprache nicht nur auf die westliche Perspektive zu beschränken, soll auch der arabische Diskurs zur Hochsprache und deren Bedeutung angesprochen werden. Dieser ist laut Eisele von vier Prinzipien geprägt: *unity*, *purity*, *continuity* und *competition*. *Fuṣḥā* wird meist als das die Araber vereinende Element gesehen, jenes Element, das den Arabern eine verbundene, eine Einheit bildende Identität verleiht. Diese der Sprache zuzuschreibende Einheit manifestierte sich bereits in der vorislamischen Dichtung, und nach der Offenbarung des *Qur'ān* kam die Religion, die in der die Araber vereinenden Sprache vermittelt wurde, als zweites verbindendes Element hinzu. Die Hochsprache spielt also eine zentrale Rolle bei der Identitätsbildung eines vereinten arabischen Kulturkreises. Insbesondere seit der Kolonialzeit ist das Hocharabische im antikolonialistischen Diskurs zentral wichtig in der Artikulation eines (nationalen) Bewusstseins einer dezidiert arabischen Identität. In der Mitte des 20. Jahrhunderts gewann die Hochsprache durch das Konzept des Panarabismus weiter an Gewicht (siehe unten).

Was das Prinzip „purity“ betrifft, so wird damit die Bedrohung der puren, originalen, besten Sprache der Araber durch Einflüsse aus anderen Sprachen impliziert: durch die Eroberungen wurden immer mehr nicht-arabischsprachige Ethnien Teil des islamischen Reiches. Natürlich ergaben sich durch den Sprachkontakt Veränderungen für alle involvierten Sprachen. Dadurch wurde der Wunsch wach, die als ursprünglich und rein angesehene Hochsprache durch Kodifizierung vor den Einflüssen der umgebenden Sprachen zu schützen.

„Continuity“ schließlich meint die Entwicklung eines schriftlich konservierten, literarischen Hochkulturkanons in der Hochsprache, der nach wie vor einen großen Teil des prestigereichen arabischen Kulturerbes darstellt. Der Begriff „competition“ impliziert die Beziehung des Arabischen zu politischer Macht: Arabisch stand, in Zeiten außerarabischer politischer Macht über die arabischsprachigen Gebiete, in Konkurrenz mit anderen Sprachen wie beispielsweise Türkisch und Persisch, später den Kolonialsprachen, was zeitweise einen verminderten Gebrauch der Hochsprache als Medium einer Hochkultur bewirkte.²⁸

27 Haeri, Niloofar: *The Sociolinguistic Market of Cairo: Gender, Class, and Education*: London / New York: Kegan Paul International 1996, S. 8.

28 Vgl. Eisele, John C.: *Approaching Diglossia: Authorities, Values, and Representations*. In: *Language Contact and Language Conflict in Arabic. Variations on a Sociolinguistic Theme*. Ed.: Rouchdy, Aleya. London / New York: Routledge Curzon 2002, S. 6 ff.

Oft gehen Stolz und ein Gefühl der Überlegenheit mit Beschreibungen der Hochsprache einher. Dieses enorme Prestige führt Suleiman auf die herausragende Position der arabischen Sprache im Islam und auf das kulturelle Erbe andererseits zurück:

„It is a well-known fact that the prestige of Arabic in the world derives from the role of the language as the medium of the Qur'an and that of the vast intellectual tradition to which Islam has given rise since its appearance on the world stage in the seventh century.“²⁹

Auch Haeri betont die historische Bedeutung, die der vielgepriesenen arabischen Hochsprache zugeschrieben wird, und ihr daraus resultierendes Ansehen:

„Classical Arabic has historically been exalted by religious and secular public figures as the ‘true’ language of the ‘Arabs’. While Classical Arabic is uniquely associated with the most important cultural achievements of the ‘Arabs’, and viewed as the embodiment of Islamic civilization, Egyptian Arabic has no such historical and cultural claims. Such exaltations of Classical Arabic have created a strong emphasis on its purity, and its use without changes or mistakes.“³⁰

Es sollte nun ersichtlich geworden sein, dass die Hochsprache ein hohes Ansehen genießt, welches sich zwar aus der Vergangenheit erklärt, aber nach wie vor große Wirkung hat. Obwohl diese Varietät mit einem derart großen Prestige, das bis heute tief und sicher verankert scheint, aufwarten kann und nach wie vor im Alltagsleben in der arabischen Welt in vielen Bereichen präsent ist, erfüllt sie trotzdem nicht alle Funktionen, die eine Sprache erfüllen muss, um als universelles Medium der Kommunikation zu dienen. Hier kommt nun der Dialekt ins Spiel, dessen Domänen und funktionalen Eigenschaften im folgenden Kapitel beschrieben werden. Ein Großteil der Beispiele bezieht sich, aufgrund des thematischen Schwerpunktes dieser Arbeit, auf das Ägyptisch-Arabisches, obwohl diese Aussagen meines Erachtens für den gesamten arabischen Raum repräsentativ sind.

2.1.2. *‘āmmiyya* – geringgeschätzte Sprache des Alltags?

Wie oben bereits erwähnt, hat der Dialekt den „Startnachteil“, dass er nicht der Träger einer wertgeschätzten verschriftlichten Hochkultur ist, im Gegensatz zum Hocharabischen, und folglich auch nicht dasselbe Ansehen genießt. Andererseits aber hat *‘āmmiyya* als Muttersprache aller SprecherInnen eine deutliche emotionale Komponente der Nähe und Authentizität, und wird dafür auch geschätzt:

„Egyptian Arabic is their mother tongue, the variety over which they have control, the one they use to convey humor, seriousness, intimacy, distance; what they can mold lexically, phonologically, and syntactically to convey myriad meanings without fear of strong prescriptive norms; and what

²⁹ Suleiman, Yasir: *The Arabic Language and National Identity. A Study in Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2003, S. 42 f.

³⁰ Haeri: *The Sociolinguistic Market of Cairo* 1996, S. 201.

distinguishes them from other Arabs.“³¹

Aus obigem Zitat wird auch ersichtlich, dass die Strenge und der Druck der Korrektheit, die die Verwendung von *fushā* mit sich bringt, im Dialekt wegfallen, was den SprecherInnen einen entspannteren, spontaneren Umgang damit erlaubt. Mit der regionalen Dialektvarietät assoziieren die SprecherInnen, im Gegensatz zur Hochsprache, laut Versteegh „[...] low education, [...] illiteracy and poverty.“³² Andererseits punktet der Dialekt mit anderen Qualitäten: „[...] the colloquial language as the language of family and home is associated with the in-group, with intimacy and friendship [...]“³³. Die Verwendung des Dialekts kann folglich sowohl herablassend wirken, als auch Vertrautheit erzeugen: „The use of colloquial language may be derogatory, but also a sign of intimacy and modesty [...]“.³⁴

Ebenso sollte die Tatsache, dass ein regionaler Dialekt eine Gruppe von Arabischsprechenden vom Rest der arabischen Welt abgrenzen kann, hervorgehoben werden. Auf dieser Tatsache gründen viele Vorwürfe, die den Dialekt als Zerstörer der Einheit der arabischen Welt (die auf der Hochsprache basiert) darstellen:

„After independence, each country officially declared its adherence to pan-Arab nationalism (*qawmiyya*) with the Arabic language as the national language of all Arabs. From this point of view, the use of dialect stands for regionalism (*'iqlimiyya*), which is regarded as detrimental to the unity of the Arab world.“³⁵

Als gesprochene Varietät herrscht eindeutig der Dialekt vor, wobei interessanterweise die direkte zwischenmenschliche Kommunikation auch in formellem Kontext, völlig unabhängig von der sozialen Schicht der SprecherInnen, zu einem großen Teil im Dialekt erfolgt (obwohl formelle Situationen, laut Fergusons Modell, eher den Gebrauch des Hocharabischen implizieren):

„Egyptian Arabic, on the other hand, is the mother tongue of elite and non-elite Egyptians. It is the language of daily life and interactions, not only within the home and among intimates, but also in institutions and between strangers. As long as interactions are oral and face to face, Egyptian Arabic dominates.“³⁶

An dieser Stelle ist es auch wichtig, zu erwähnen, dass Prestige nicht nur für die Hochsprache, *die* Prestigevarietät laut dem klassischen Diglossie-Modell, im Gegensatz zu den gering geschätzten Dialekten gelten kann, sondern dass es auch innerhalb der Dialektlandschaft eines Landes meist eine Hierarchie und somit einen Prestigedialekt gibt, an den sich SprecherInnen in bestimmten

31 Haeri: The Sociolinguistic Market of Cairo 1996, S. 200.

32 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 195.

33 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 195.

34 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 195.

35 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 196.

36 Haeri: The Sociolinguistic Market of Cairo 1996, S. 8.

Situationen anpassen. Im Fall von Ägypten wäre dies der Dialekt der Hauptstadt, das Kairinische.³⁷ Was die Textsorten (sowohl im schriftlichen Bereich, als auch in audio-visuellen Medien) betrifft, in denen *‘ammiyya* zum Einsatz kommt, so kann man sie tendenziell der Populärkultur zuordnen:

„Egyptian Arabic has been the vehicle of epic poems, folklore, plays, proverbs, and songs. In the print media, there are publications in Egyptian Arabic. [...] Most television productions are also in Egyptian Arabic. These include soap operas, films made for television, children's programs, the announcement of programs by mostly female announcers, farmer's programs, documentaries, and so on.“³⁸

Allerdings ist auch der Begriff der Populärkultur und die Beziehung des Dialekts zu derselben nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Tatsächlich hat der Dialekt bereits in Textsorten Einzug gehalten, die nicht der meist als *low culture* klassifizierten Populärkultur zugeordnet werden. Als Beispiele dafür nennt Armbrust Kino, Theater und Musik, die doch eher als Vehikel der *high culture* als der Populärkultur gelten.³⁹ Obwohl diese drei Textsorten nicht der schriftlichen Sphäre („the natural domain of classical culture“⁴⁰) zuzuordnen sind, unterscheiden sie sich doch von der mündlichen, folkloristischen, durch keinerlei Medien standardisierten Populärkultur der Massen.

Auch hier haben wir es also wieder mit einem Bruch im Konzept von „Prestige“ innerhalb des Dialekts zu tun. Hier verläuft dieser aber entlang von sozialen Schichten und deren kulturellen Praktiken.

Der Dialekt scheint also die gesprochene, nicht unterrichtete Varietät des Alltags und der informellen Situationen zu sein, einerseits mit weniger Prestige als die Hochsprache, andererseits geschätzt wegen der emotionalen Komponente, die es erlaubt, Emotionen authentisch und direkt zu vermitteln: „When I speak *‘ammiyya*, it is from me to you directly [*minnii liikii ‘alaa tuul*].“⁴¹, wie es eine Informantin Haeris formuliert.

Dass die beiden Gegenpole H und L aber nicht so sauber voneinander getrennt sind, zeigt sich bereits im Bildungssystem. Laut dem diglossischen Modell sollte die Unterrichtssprache in Schulen und an Universitäten die Hochsprache sein. Auch die Behörden fordern dies offiziell. Tatsächlich aber erfolgt Unterricht in Ägypten in den seltensten Fällen auf Hocharabisch:

„Much of the educational system, in fact, operates in the colloquial medium, even though formal questions about language in education almost always yield the answer that all subjects should be taught in classical Arabic, and if they are not it is because of a failure on the part of students or teachers. The university should be a preserve of ‘proper’ language use.“⁴²

37 Vgl.: Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 18

38 Haeri: The Sociolinguistic Market of Cairo 1996, S. 8 f.

39 Armbrust, Walter: Mass Culture and Modernism in Egypt. Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 43. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 102)

40 Armbrust: Mass Culture and Modernism in Egypt 1996, S. 42.

41 Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 38.

42 Armbrust: Mass Culture and Modernism in Egypt 1996, S. 50.

Armbrust stellt in diesem Zusammenhang auch fest, dass die Hochsprache sozusagen zur Legitimierung gewisser Themenbereiche dient, was mit ihrer Autorität verleihenden Eigenschaft einher geht. Als Beispiel führt er eine Vorlesung zum Thema Folklore an: die an sich wenig prestigereiche Volkskultur erhält einen Platz im wissenschaftlichen, universitären Diskurs, da sie in der Sprachvarietät des geschätzten kulturellen Erbes formuliert wird. Gleichzeitig wird der Unterricht der Arabischen Grammatik, die an sich schon hohes Ansehen als Wahrzeichen einer Hochkultur genießt, im Dialekt gehalten: „‘High’ subjects allow low style, and ‘low’ subjects require high style.“⁴³

Bisher wurde in dieser Arbeit hauptsächlich die von Ferguson in „Diglossia“ beschriebene „neatly bifurcated linguistic situation“⁴⁴ erklärt und die Extrempole der H- und L-Variante und deren Domänen beschrieben. Dies erscheint mir als Ausgangsbasis sinnvoll, um nun kontinuierlich die Brüche und Überlappungen in diesem komplexen sprachlichen System darzustellen, wobei klar werden soll, dass die beiden Varietäten von den SprecherInnen situationsabhängig und kreativ gemischt werden, beziehungsweise Grenzen ausgetestet und überschritten werden.

2.2. Stufenmodelle und Intermediate Varieties

“Within an Arabic speech community, there are all sorts of intermediate shades of grey between the plainest dialect and the most formally correct *fuṣḥā*.”⁴⁵

Fergusons Modell wurde von vielen LinguistInnen als zu eng und vereinfacht angesehen. In der Folge entstanden Modelle, die die Sprachsituation in der arabischen Welt mit mehr als nur zwei Extrempolen zu beschreiben versuchten, um zumindest einige der vielfältigen „shades of grey“ systematisch festzuhalten: um also der Komplexität der Varianten, die SprecherInnen in ihrem sprachlichen Repertoire haben, und situationsbedingt einzusetzen, Rechnung zu tragen, gibt es beispielsweise ein fünfstufiges Modell von Blanc (classical, modified classical, semi-literary/elevated colloquial, koineised colloquial, plain colloquial), ein vierstufiges Modell von Meiseles (literary Arabic/standard Arabic, oral literary Arabic, educated spoken Arabic, plain vernacular), sowie ein fünfstufiges Modell von Badawi.⁴⁶ Da Badawis Modell sich speziell auf die ägyptische Sprachlandschaft bezieht und zu den einflussreichsten der Stufenmodelle gehört, und es außerdem

43 Armbrust: Mass Culture and Modernism in Egypt 1996, S. 51.

44 Armbrust: Mass Culture and Modernism in Egypt 1996, S. 51.

45 Holes: Modern Arabic 1995, S. 279.

46 Vgl. Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 14.

nicht nur die linguistischen Eigenschaften der jeweils eingesetzten Sprachvarietät betrachtet, sondern auch die soziale Komponente mit einbezieht, möchte ich dieses genauer beschreiben.

Badawi geht von fünf Sprachstufen aus:

1. *fuṣḥā al-turāt*
2. *fuṣḥā al-ʿaṣr*
3. *ʿāmmiyyat al-muṭaqqafīn*
4. *ʿāmmiyyat al-mutanawwirīn*
5. *ʿāmmiyyat al-ummiyyīn*

Unter *fuṣḥā al-turāt*, der „Hochsprache des kulturellen Erbes“, versteht Badawi das Klassische Arabisch. In Abgrenzung davon ist *fuṣḥā al-ʿaṣr* die „zeitgenössische Hochsprache“, jene modernisierte, an die Bedürfnisse der Moderne angepasste Form der Hochsprache, die als Schrift- und Staatssprache verwendet wird. Die erste *ʿāmmiyya*-Stufe in Badawis Modell ist *ʿāmmiyyat al-muṭaqqafīn*, „*ʿāmmiyya* der Gebildeten“. Es ist die Sprachform, die Personen mit hohem Bildungsniveau verwenden „whenever they deal with serious subjects“⁴⁷. Die vierte Stufe ist *ʿāmmiyyat al-mutanawwirīn*. Diese steht in Bezug auf ihre Formalität unter Stufe 3 und wird von durchschnittlich gebildeten SprecherInnen in Alltagssituationen verwendet. *ʿāmmiyyat al-ummiyyīn* schließlich ist die Sprache jener Personen ohne Bildung, der Illiteraten.⁴⁸

Nun behauptet Badawi aber keineswegs, dass für jede soziale Schicht eine gewisse Varietät reserviert wäre, obwohl die Stufen 3 – 5 dies so vermuten ließen. Die SprecherInnen verfügen, je nach Bildungsniveau, über Kompetenzen in mehr als nur einer Stufe und verwenden diese jeweils situationsbedingt. Natürlich sinkt das Repertoire an Stufen, die in der Kommunikation einsetzbar sind, mit niedrigerem Bildungsniveau, allerdings sind beinahe alle SprecherInnen in der Lage, sich zwischen den von Badawi beschriebenen Stufen flexibel zu bewegen. Tatsächlich spricht Badawi von nicht klar abgegrenzten Linien zwischen den fünf Stufen, sondern von fließenden Übergängen: „Badawi [...] uses the metaphor of the rainbow in which there are clear bright areas of colour, but other transitional areas where it is impossible to decide where one colour ends and another begins.“⁴⁹

Badawis fünfstufiges Modell bezieht sich allerdings nicht nur auf außersprachliche Faktoren wie das Bildungsniveau der SprecherInnen oder den Verwendungskontext, sondern es besteht auch eine Abstufung auf phonologischer, morphologischer und syntaktischer Ebene, wobei die typischen Kennzeichen der Hochsprache (wie beispielsweise die vorrangige Verwendung von Verbalsätzen,

47 Stotzer, Willem: On Levels of Contemporary Egyptian Arabic. In: Islam 54 (1977), S. 301.

48 Vgl. Stotzer: On Levels of Contemporary Egyptian Arabic 1977, S. 300 f..

49 Holes: Modern Arabic 1995, S. 280.

der Einsatz des *īrāb*⁵⁰, die Realisierung des Buchstabens *dāl* als /d/, sowie die große Vielfalt an grammatikalischen Formen wie z.B. der Dual und die Femininformen) mit absteigender Stufung in Richtung *‘āmmiyya* immer seltener vorkommen, während typische *‘āmmiyya*-Eigenschaften immer mehr werden.⁵¹

Einen Übergang zwischen den recht eindeutig der Hochsprache zuzuordnenden Stufen 1 -2 und den dem Dialekt entsprechenden Stufen 4-5 bildet Stufe 3, *‘āmmiyyat al-muṭaqqafīn*:

„Level 3, on the other hand, whilst it may show quite heavy use of *fuṣḥa*: vocabulary and phraseology and concomitant phonological and morphological influences, its syntactic systems – in particular word order, expression of mood and aspect, systems of negation and concord – remain non-standard.“⁵²

Zusammenfassend beschreibt Badawis Modell die Sprachsituation in Ägypten als „pluriformity“⁵³ in Weiterführung der Diglossie-Theorie. Dabei wird besonders betont, dass es sich dabei nicht um klar abgrenzbare Stufen handelt, sondern dass diese ineinander übergehen und im Endeffekt ein Kontinuum darstellen. Dass die arabischen Sprachvarietäten am Treffendsten als Kontinuum angenommen werden, gilt heute als allgemein anerkannt: „The concept of the Arabic ‘language continuum’ is approved by the near-totality of Arabists as reflecting the linguistic realities of Arabic language communities today.“⁵⁴

Eine weitere Theorie, die ich in diesem Zusammenhang erwähnen möchte, betrifft die Sprachform „Educated Spoken Arabic“ (ESA), die in der Forschung als „intermediate variety/style“ oder *luġa wuṣṭā* bezeichnet wird. Mitchell geht davon aus, dass ESA in Situationen entsteht, in denen Arabischsprechende aus verschiedenen Regionen miteinander kommunizieren und zu diesem Zweck ihre Sprache angleichen. Daraus resultiert eine Sprachform, die weder Hocharabisch, noch ein eindeutiger regionaler Dialekt ist. Diese entsteht auch aus der Notwendigkeit heraus, in einem zeitgenössischen überregionalen Kontext Konzepte zu thematisieren, die die stilistische Reichweite der regionalen Dialekte übersteigt. Bassiouney stellt Mitchells Begründung für die Existenz von ESA folgendermaßen dar: „First, in the modern world, educated men and women tend to converse on topics beyond the scope of a given regional vernacular. Second, educated people want to 'share and commune' with other Arabs of similar educational background.“⁵⁵

ESA stellt laut Mitchell eine Mischform dar, die zwischen *‘āmmiyya* und *fuṣḥā* steht und in der Kommunikation zwischen gebildeten Arabischsprechenden zum Einsatz kommt. Die strukturelle

50 *īrāb* meint die Endungen, die im Klassischen Arabisch die syntaktischen Beziehungen ausdrücken.

51 Vgl. Stotzer: On Levels of Contemporary Egyptian Arabic 1977, S. 301 f..

52 Holes: Modern Arabic 1995, S. 281.

53 Stotzer: On Levels of Contemporary Egyptian Arabic 1977, S. 300.

54 Mejdell: Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt 2006, S.3.

55 Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 16.

Abgrenzung dieser „intermediate variety“ ist allerdings problematisch, da bisher offensichtlich keine genau identifizierbaren Regeln für solche Sprachsituationen festgestellt werden konnten. Diese Tatsache ist es auch, die der E SA-Theorie die meiste Kritik einbringt: das Fehlen sowohl von überregional einheitlichen Strategien beim Sprechen von E SA und gleichzeitig eines Bewusstseins der SprecherInnen für die Regelhaftigkeit dieser Varietät.⁵⁶ Mejdell führt ebenso an, dass bei den SprecherInnen sehr wohl ein Bewusstsein dafür besteht, dass eine Varietät zwischen *‘āmmiyya* und *fuṣḥā* in Verwendung ist, jedoch die genaue Abgrenzung derselben problematisch ist: „Apart from its 'in-between', 'mixed' quality, native speakers express rather vague ideas about the linguistic properties of *luġa wuṣṭā*.“⁵⁷ Das Konzept dieser Sprachvarietät entspräche in etwa dem Begriff „Umgangssprache“.

Was allen Ansätzen zur Erklärung und Darstellung der Sprachvarietäten des arabischen Sprachkontinuums gemeinsam ist, ist zum Einen die Problematik der sauberen Abgrenzung der verschiedenen Stufen, die im tatsächlichen Sprachgebrauch selten so konsequent vornehmbar ist wie in der Theorie: „However, working with natural spoken data, one feels that the data only rarely, or only partially, fit into the levels as defined [...]“⁵⁸. Ebenso gemeinsam ist allen Ansätzen das Bestreben, Fergusons Diglossie-Modell, welches meist die Basis für weitere Forschungen bildete, theoretisch zu erweitern, um die Sprachsituation in der arabischen Welt genauer und treffender beschreiben zu können. Was dabei aber oft übersehen wurde, ist, dass die Einteilung der arabischen Sprache in all ihrer Vielfalt an Formen und deren Funktionen in mehrere Kategorien wiederum ein unbewegliches wissenschaftliches Korsett, dieses Mal in mehr als zwei Stufen, wurde. So stellte Ferguson in seinem Artikel “Diglossia Revisited” (selbst-)kritisch fest:

“Most descriptions of register variation, including my own, are static descriptions that fail to examine the phenomena of register switching and the negotiation of meanings by register variations within a social interaction.”⁵⁹

Im Folgenden möchte ich mich der Forschung, die sich mit Code-Switching zwischen den verschiedenen Stufen der arabischen Sprachvarietäten beschäftigt, widmen. Hierbei wird der Wechsel zwischen den Varietäten in konkreten soziokulturellen Kontexten und die kommunikative Bedeutung solcher Switching-Vorgänge untersucht.

⁵⁶ Vgl. Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 17.

⁵⁷ Mejdell: Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt 2006, S.45.

⁵⁸ Mejdell: Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt 2006, S.45 f.

⁵⁹ Ferguson: Diglossia Revisited 1996, S. 61 f.

2.3. Code-Switching

“The concept of Arabic as a ‘diglossic’ language, if it was ever accurate, is now a misleading oversimplification: the behaviour of most Arabic speakers, educated or not, is rather one of constant style shifting along a cline at opposite ends of which are ‘pure’ MSA and the ‘pure’ regional dialect, more accurately conceived of as idealised constructs than real entities. Most communication apart from the most ‘frozen’, written as well as spoken, is conducted in a form of Arabic somewhere intermediate between these two ideals, but appears to be rule-governed nonetheless, even if we cannot yet capture the full complexity of the combinatorial rules of hybridisation.”⁶⁰

Die Code-Switching-Forschung beschäftigt sich mit der Systematik ebendieses Zwischenraums, dieser „kaleidoscopic variation“⁶¹ zwischen den angenommenen Extrempolen und versucht, diese in den soziokulturellen Kontext der Kommunikationssituation einzubetten und in der Folge zu untersuchen, wie Bedeutung konkret durch den Wechsel der Varietäten konstruiert und verändert wird. Wie Holes erwähnt, handelt es sich auch hier nicht um zufällige Vorgänge, sondern Code-Switching, beziehungsweise *style shifting* wird von SprecherInnen strategisch und kontextabhängig eingesetzt, und zwar in einer großen Vielfalt von Sprechsituationen und mit zahlreichen kommunikativen Zielen. Unter Code-Switching versteht man generell das Wechseln zwischen Sprach(varietät)en innerhalb *einer* Kommunikationssituation (beispielsweise einem Gespräch). Code-Switching kann sowohl innerhalb von Sätzen (*intra-sentential*), als auch unter Berücksichtigung der Satzgrenzen (*inter-sentential*) geschehen. Dabei wechselt der/die SprecherIn, im Fall von Arabisch, entweder zwischen dem Arabischen und einer zweiten, völlig anderen Sprache (*bilingual Code-Switching*), oder aber zwischen verschiedenen Varietäten des Arabischen (*diglossic Code-Switching*).⁶² Für die vorliegende Arbeit ist primär das diglossische Code-Switching relevant, und in diesem Themenbereich wird hauptsächlich die kommunikative Funktion des Switchens thematisiert werden. Mejdell beschreibt die Funktionen des diglossischen Code-Switchings (welche laut Mejdell großteils mit den Funktionen des bilingualen Code-Switchings übereinstimmen) folgendermaßen: „Besides the borrowing of items to ‘fill a gap in the lexicon’, they are of a pragmatic, social, and/or stylistic order.“⁶³, Holes erklärt das Vorkommen von Switching zwischen den verschiedenen Varietäten des Arabischen folgendermaßen: „Such switches, often signalled paralinguistically by changes in speed of delivery or voice quality, occur at points where there is a change in the topic, the interlocutor, or in the purpose of talk.“⁶⁴ Code-Switching wird also eindeutig mit kommunikativen Zielen, zur Konstruktion von Bedeutung, oder um zentrale

60 Holes: Modern Arabic 1995, S. 39 f.

61 Holes: Modern Arabic 1995, S. 40.

62 Vgl. Mejdell, Gunvor: Code-switching. In: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 414.

63 Vgl. Mejdell: Code-switching. In: EALL, S. 419.

64 Holes: Modern Arabic 1995, S. 280.

Aspekte in der Kommunikation zu betonen, eingesetzt.

Dass Code-Switching auch grammatikalisch und syntaktisch gewissen Regeln folgt und keineswegs aus zufällig und anarchisch kombinierten Elementen aus zwei Sprach(varietät)en besteht, beweist beispielsweise Mushira Eid anhand von Daten aus einer Studie über diglossisches Code-Switching zwischen Standardarabisch und Ägyptisch-Arabisch.⁶⁵

Tatsächlich drücken SprecherInnen (und, im weiteren Sinne natürlich auch SchreiberInnen) sich ganz bewusst in der einen oder anderen Sprachvarietät aus, um gewisse paralinguistische Informationen über sich selbst und die eigene soziale Position, den Sachverhalt und die eigene Einstellung dazu zum Ausdruck zu bringen.

Die Frage nach der Bewusstheit der Entscheidung über die gewählte Sprachvarietät, die SprecherInnen in unterschiedlichen kommunikativen Kontexten treffen, beantwortet Versteegh wie folgt:

„In other words, the discourse factors that determine language choice do not operate mechanically. To a certain extent, they select the variety that one uses in a specific speech situation by correlating the formality of the situation with the choice of linguistic variants. But it is equally true to say that the speakers' linguistic choices also reflect their evaluation of the speech situation. With their choice of variants, they indicate to the other participants how they see their role, what they think about the topic, which kind of setting they wish to take part in.“⁶⁶

In diesem Kontext werden oft die Begriffe *code-* oder *language-choice* eingesetzt, die eine bewusste Entscheidung innerhalb einer konkreten Kommunikationssituation für die eine oder andere Sprachvarietät implizieren, während der Ausdruck Code-Switching sich generell auf das Wechseln zwischen (zwei) Sprachvarietäten bezieht, ohne aber direkt die Bewusstheit der SprecherInnen bezüglich der Sprachwahl zu thematisieren. Bassiouney hebt hervor, dass SprecherInnen ihren Code so wählen, dass damit das kommunikative Ziel und der erwünschte Effekt einer Äußerung bestmöglich erzielt werden kann. Code-Switching kann damit als ein Teilaspekt von *code-choice* vorkommen.⁶⁷

Versteegh erklärt den Unterschied zwischen Code-Switching und *language choice* auch anhand des Ausmaßes der Verwendung unterschiedlicher Stufen des Arabischen: „Since language choice takes place on a continuum, these changes do not take the form of Code-Switching from one variety to another, but manifest themselves in a larger percentage of features from the opposite variety.“⁶⁸

Dass die Wahl der Sprachvarietät eben nicht zufällig geschieht, und zu welchen Zwecken diese eingesetzt wird, beschreiben einige Studien, die ich als Beispiele dafür nun kurz vorstellen möchte.

65 Vgl. Eid, Mushira: Principles for Code-Switching between Standard and Egyptian Arabic. In: al-‘Arabiyya. Journal of the American Association of Teachers of Arabic 21(1988), S. 51 – 79.

66 Versteegh, Kees: The Arabic Language. Edinburgh: Edinburgh University Press 1997, S. 194 f.

67 Vgl. Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 69 f.

68 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 194

Ein Beispiel findet sich in politischen Reden, die laut dem Diglossie-Modell eigentlich eindeutig der *fuṣḥā*-Sphäre zuzuordnen wären. Wie Wirkung durch das Switchen zwischen den unterschiedlich konnotierten Stufen des Arabischen erzeugt wird, beschreibt Holes anhand der Reden des ehemaligen ägyptischen Präsidenten Gamāl ‘Abd an-Nāṣir⁶⁹. Diese gelten als rhetorisch höchst wirksam, was nicht zuletzt dem gekonnten, situationsabhängigen Switchen zwischen den verschiedenen Stufen des Arabischen, wie sie Badawi beschrieben hat, zu verdanken ist. Es ist zu betonen, dass diese Stufen hier nur als Analysemodell und -hilfe gelten sollen, und keineswegs impliziert werden soll, dass die SprecherInnen sich Badawis Stufenmodells bewusst sind und ihre Redebeiträge damit planen und gliedern oder gar in diesen Kategorien denken. Allerdings sind sich SprecherInnen des Arabischen sehr wohl der unterschiedlichen Wirkung der Sprachvarietäten im Sinne einer kompetenten und situationsgerechten Anwendung der Register bewusst.

Der gekonnte Einsatz der Stufen des Sprachkontinuums verleiht den Worten des Präsidenten jeweils unterschiedliches Gewicht, beziehungsweise reduziert die Distanz zwischen ihm und den BürgerInnen. All dies dient dem übergeordneten Ziel, die Massen, deren Bildungsniveau es teilweise nicht erlaubt, eine Rede, die komplett in der Hochsprache gehalten wird, zu verstehen, zu erreichen und zu überzeugen. Holes vergleicht als Beispiel die Rede, die Nāṣir während der Suez-Krise 1956 vor der Invasion Frankreichs und Englands hielt, mit einer Rede, die er nach dem Waffenstillstand einige Tage später hielt: in die erste Rede sind Passagen eingebaut, die in Badawis Modell den Stufen 4 und 5, also eindeutig der dialektalen Ebene zuzuordnen wären. In dieser Rede spricht Nāṣir die Masse direkt an, er wendet sich in der Ich-Form direkt an ein „ihr“ mit seiner Botschaft, dass er persönlich hier (in Kairo) gemeinsam mit dem Volk ausharren wird, um dem möglichen Angriff standzuhalten. Die zweite Rede schließlich ist auf einem abstrakteren, ideologischen Niveau angesiedelt, was auch in der Wahl der Sprachstufe deutlich wird: Nāṣir spricht auf Stufe 1 über die Bedeutung des Waffenstillstandes und den Unterschied zwischen „*salām*“, „Frieden“ und „*‘istislām*“, „Kapitulation“. Das Publikum wird mit „*‘abnā’ miṣr*“, „Söhne Ägyptens“ oder „*muwāṭinūn*“, „Mitbürger“ angesprochen, was bedeutend distanzierter ist als in der ersten Rede.⁷⁰ „Throughout, this appeal to the audience's intellect and sense of national identity is couched in the purest grammar-book *fuṣḥa*: of Badawi's Level I.“⁷¹

Diese Beispiele sollten deutlich gezeigt haben, wie das Switchen zwischen den Stufen je nach kommunikativer Absicht situationsbedingt die Kommunikation unterstützen und den Effekt derselben beeinflussen kann. Natürlich gibt es keine Studien über die Reaktionen des Publikums auf Nāṣirs Reden, und wie die Reden aufgenommen worden wären, hätte der Präsident dafür ein

69 Gamāl ‘Abd an-Nāṣir, geb. 1918, gest. 1970, ägypt. Präsident 1954 – 1970. Vgl: Lexikon Arabische Welt, S. 448.

70 Vgl. Holes: Modern Arabic 1995, S. 283 f.

71 Holes: Modern Arabic 1995, S. 284, zu Badawi's Modell siehe unten!

anderes Register gewählt, allerdings scheint Nāṣir's Popularität bei den Massen ein deutliches Anzeichen dafür zu sein, dass seine Reden Wirkung gezeigt haben.

Eine weitere Art des Switchens, die Nāṣir in seinen Reden laut Holes angewendet hat, ist das Erklären ein- und desselben Sachverhalts in verschiedenen Sprachstufen. Dies wird zur Notwendigkeit in einer Sprachsituation, wie sie in der arabischen Welt vorherrscht: die in politischen Reden über abstrakte Sachverhalte, Begriffe und Konzepte verlangte Sprachvarietät entspricht oft nicht dem Bildungsniveau des Publikums.⁷² Nāṣir reagierte auf diesen Zwiespalt mit einem Bruch mit der Tradition:

„Nāṣir recognised this sociolinguistic tension in Arabic speech communities and exploited it throughout his career, switching language levels without compunction or regard for the traditions and conventions of public-speaking in order to find the most appropriate and effective form for the varying interpersonal role relationships he wished to play out with his audience [...] and the different 'packaging' in which he wanted to wrap his message [...].“⁷³

Bassiouny zeigt anhand der Analyse von Code-Choice in Diskussionssendungen, die im ägyptischen Fernsehen ausgestrahlt wurden, wie insbesondere auch Frauen bewusst Standardarabisch einsetzen, um ihre Identität und Autorität zu bestätigen. Dies funktioniert deshalb, weil durch das Rekurren auf das Standardarabische die Autorität, die mit dieser Sprachvarietät mitschwingt, vermittelt wird, wie beim Einsatz von Standardarabisch im Redebeitrag einer Richterin deutlich wird:

„By using MSA, a language associated with authority of several kinds – religious, legal/governmental – as well as education, the female judge lays claim to all MSA indexes. [...] By using MSA the woman is assigning herself the elevated status of an authority on the subject matter and a religious scholar as well as a legal expert. [...] MSA gives her postulations an air of authority.“⁷⁴

Ein Beispiel für den gezielten Einsatz des Dialektes ist der Redebeitrag einer Journalistin, die Standardarabisch und die lokale Varietät mixt, um, laut Bassiouny, durch den Wechsel der Varietäten einen maximalen Effekt zu erzielen: „MSA is also, sometimes, juxtaposed with ECA to leave the utmost effect possible on the audience.“⁷⁵ Die Ergebnisse der Untersuchung stellen auch eine andere Perspektive auf frühere Forschungsergebnisse dar, die zeigen, dass Frauen in der arabischen Welt Standardarabisch seltener verwenden als Männer, da sie tendenziell schlechteren Zugang zu (höherer) Bildung haben, und dass Frauen eher einen urbanen Prestigedialekt wählen als Standardarabisch, um ihre urbane Identität zu bekräftigen: die Sprecherinnen in den untersuchten

72 Vgl. Holes: *Modern Arabic* 1995, S. 285

73 Holes: *Modern Arabic* 1995, S. 285.

74 Bassiouny, Reem: *Identity and Code-Choice in the Speech of Educated Women and Men in Egypt: Evidence from Talk Shows*. In: *Arabic and the Media*. Ed.: Bassiouny, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 114. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)

75 Bassiouny: *Identity and Code-Choice in the Speech of Educated Women and Men in Egypt* 2010, S. 118.

Fernsehsendungen aber haben ein hohes Bildungsniveau und setzen Standardarabisch offensichtlich ein, um ihren Redebeiträgen mehr fachliches Gewicht zu verleihen und dadurch die eigene Identität als Expertinnen in einer männlich dominierten Sphäre zu stärken.⁷⁶

2.3.1. Schriftliches Code-Switching

Die Code-Switching-Forschung konzentriert sich traditionell primär auf den mündlichen Bereich. Ibrahim erklärt diese Tatsache in Zusammenhang mit der Diglossie-Theorie, die in ihrer ursprünglichen Form die gesamte Schriftlichkeit der Hochsprache zuordnet: „There is endless work done on code-switching in the spoken variety, while this phenomenon is neglected in the written variety with the assumption that it should be strictly in the high variety.“⁷⁷ Dass Code-Switching und, im engeren Sinne, *code-choice*, nicht nur in direkter, mündlicher Rede zum Einsatz kommen, belegen aber immer mehr Beispiele aus dem schriftlichen Bereich, in den eben auch der Dialekt stellenweise Einzug hält.

Der große Unterschied zum Switchen in der spontanen mündlichen Kommunikation ist, dass die Wahl der Sprachvarietät im Schriftlichen um Einiges bewusster und gezielter geschieht, als dies in spontanen Redebeiträgen der Fall ist. Geschriebene Sprache ist geplanter, und es besteht weder derselbe Zeitdruck noch die Notwendigkeit, spontan auf ein Gegenüber zu reagieren. Diese Faktoren führen dazu, dass Switchen, sowohl im schriftlichen, als auch im mündlichen Sprachgebrauch bestimmte kommunikative Funktionen in Bezug auf das Thema, das Gegenüber und die Situation, in der die Kommunikation stattfindet, erfüllt. Im Folgenden möchte ich drei Artikel vorstellen, die Code-Switching in schriftlichen, geplanten Texten aus Ägypten analysieren und sich mit dem Phänomen der systematischen *code-choice* zwischen Standardarabisch und Ägyptisch-Arabisch in folgenden Bereichen beschäftigen: in der Werbebranche, in ägyptischen Oppositionszeitungen und in Kurzgeschichten von ägyptischen Autorinnen.

Bassiouney argumentiert in ihrem Artikel über ägyptische Werbespots und die darin verwendeten Sprachvarietäten, dass diglossisches Code-Switching an sich schon einen Effekt auf das Publikum hat, was natürlich dem Ziel eines Werbespots, möglichst effektiv einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen, entgegenkommt. Weiters stellt sie fest, dass die Produzenten der Werbespots mit stereotypen Vorannahmen (des Publikums) über den Sprachgebrauch von gewissen Gruppen der Gesellschaft arbeiten, um einen Werbespot so glaubwürdig wie möglich zu gestalten: so spricht beispielsweise eine arbeitende, gebildete Hausfrau und Mutter in einer Mischung aus Standardarabisch und Dialekt über die geeignete Babynahrung für ihr Kind, während ein Werbespot

⁷⁶ Vgl. Bassiouney: Identity and Code-Choice in the Speech of Educated Women and Men in Egypt 2010, S. 97.

⁷⁷ Ibrahim, Zeinab: Cases of Written Code-Switching in Egyptian Opposition Newspapers. In: Arabic and the Media. Ed.: Bassiouney, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 24. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)

über Ghee (Butterschmalz), den eine Hausfrau spricht, ganz im Dialekt gehalten ist. Ebenfalls im Dialekt sprechen zwei Kakerlaken kurz vor ihrem Tod durch „Raid“, ein Insektenspray, dessen Vorteile ein männlicher Sprecher in Standardarabisch anpreist. Es beeinflussen sowohl die soziale Position und Rolle des/der SprecherIn, als auch die Art des Produkts die Sprachvarietät, die verwendet wird, wobei Bassiouney aber betont, dass es sich bei der Zuschreibung von Sprachvarietäten zu bestimmten Bevölkerungsgruppen um stereotype Bilder handelt, die in dieser verallgemeinernden Form nicht korrekt seien. In der Produktion von Werbespots nutzten die Produzenten diese Annahmen aber, um „glaubwürdig“ Werbung zu machen.⁷⁸ Der gezielte Einsatz der Varietäten des Arabischen und des Code-switchens in der Werbung liegt also im Effekt des Wechsels begründet und in den Vorannahmen zur sozialen Verteilung der Varietäten innerhalb einer bestimmten Sprachgemeinschaft.

Eine weitere Studie, die Code-Switching in ägyptischen Oppositionszeitungen untersucht, zeigt, dass in den zwei untersuchten Oppositionszeitungen *ad-Dustūr* und *al-Miṣrī al-Yaum* vermehrt der Dialekt eingesetzt wird, während in der Regierungszeitung *al-Ahrām* abgesehen von Karikaturen kein Dialekt verwendet wird. Interessanterweise wird der Dialekt auch in den Oppositionszeitungen hauptsächlich in Überschriften oder zur Betitelung von Zeitungsabschnitten (sections), selten aber in den tatsächlichen Artikeln verwendet. Eine Ausnahme dazu stellen nur manche Artikel der *ad-Dustūr*-Zeitung aus der „Mail“-Abteilung (hier werden an die Zeitung gesendete Nachrichten veröffentlicht) dar, sowie aus dem Bereich „*kull ḥāga*“ (hier finden sich Artikel zu Produkten, deren Preisen und Restaurants). In den Überschriften kommen sowohl intersententiell, als auch intrasententiell Code-switchen zum Einsatz. Beispielsweise hat die *al-Miṣrī al-Yaum* – Zeitung eine tägliche Kolumne mit dem Titel „*zayy innaharda*“, und gleich daneben eine weitere mit dem Titel „*ʿaiḍan zayy innaharda*“ (in beiden Spalten wird über ein Ereignis am selben Tag in einem anderen Jahr berichtet). Was den zweiten Titel betrifft, so ist das erste Wort, *ʿaiḍan*, „auch“, in *fuṣḥā* gebräuchlich, während *zayy innaharda*, „wie heute“ eindeutig ein *ʿāmmiyya*-Ausdruck ist.⁷⁹ Über die Gründe und die erwünschten Effekte des Code-Switchings, und insbesondere dessen Einsatzes in Oppositionszeitungen, spekuliert auch Ibrahim:

„Does the use of colloquial make the reader feel closer to the writer? Is the writer trying to make the reader feel that s/he is part of the conversation? Adams wrote that Code-Switching in written text may express social meanings one way or the other. For example, the writer might want to establish solidarity with the addressee, or may want to make the article ‘interactional’ for the reader.“⁸⁰

78 Vgl. Bassiouney, Reem: The Variety of Housewives and Cockroaches: Examining Code-Choice in Advertisements in Egypt. In: Arabic Dialectology. In honour of Clive Holes on the Occasion of his Sixtieth Birthday. Ed.: Al-Wer, Enam, Rudolf de Jong. Brill: Leiden / Boston 2009, S. 273 – 284. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 53)

79 Vgl. Ibrahim: Cases of Written Code-Switching in Egyptian Opposition Newspapers 2010, S. 23 – 33.

80 Ibrahim: Cases of Written Code-Switching in Egyptian Opposition Newspapers 2010, S. 28.

Interessanterweise bejahte Ġāda ‘Abd al-‘Āl, die Autorin des Buches „*Āyza atgawwiz*“, diese Thesen als ihre persönliche Absicht beim Verfassen eines ganzen Blogs/Buches in ‘*āmmiyya* (siehe unten). Um Antworten auf diese Fragen im Kontext ägyptischer Oppositionszeitungen zu finden, bedarf es weiterführender Forschung. Bemerkenswert für vorliegende Arbeit ist an Ibrahims Artikel der Ansatz, Code-Switching generell im schriftlichen Bereich zu analysieren und eine Verbindung zwischen der politischen Ausrichtung von Zeitschriften und der Verwendung des Dialekts herzustellen. Inwiefern das Schreiben im Dialekt ein (politisches Statement) sein kann, beschreibt auch Mushira Eid. Sie betont in ihrer Forschung zur Verwendung des Dialektes in moderner ägyptischer Literatur die jeweils individuelle, von der Konzeption der Kurzgeschichte und von der Autorin abhängige Entscheidung für die eine oder andere Sprachvarietät. Es geht also um ganz bewusstes Einsetzen und Wählen der Sprachvarietäten in Texten. Ebenso klar wird, dass diese Wahl eine Bedeutung hat und gewissermaßen ein Statement in Bezug auf die diglossische Situation ist: manche Schriftstellerinnen hinterfragen diese durch ihren Gebrauch von Hochsprache und Dialekt nicht, da sie die Varietäten den (im Literaturbetrieb) vorherrschenden Normen entsprechend verwenden, während andere Autorinnen die Grenzen zwischen den Varietäten durchlässig werden lassen, um eine Botschaft anhand eines Textes zu vermitteln und gleichzeitig den Diglossie-Diskurs zu untergraben.⁸¹

⁸¹ Vgl. Eid, Mushira: Language is a Choice: Variation in Egyptian Women's Written Discourse. In: Language Contact and Language Conflict in Arabic. Variations on a Sociolinguistic Theme. Ed.: Rouchdy, Aleya. London / New York: Routledge Curzon 2002, S. 203 – 232.

3. Die Sprachpolitik in Ägypten

Ägypten stellt in Bezug auf die Beziehung der BewohnerInnen zum Dialekt im Vergleich zu anderen arabischen Ländern eine Besonderheit dar: “Egypt has always been characterised by a large degree of regional nationalism aiming at the establishment of an Egyptian identity, and the Egyptian dialect is certainly an important component of this identity.”⁸² Somit ist der ägyptische Dialekt (eigentlich ist damit der prestigereiche Dialekt der Hauptstadt, Kairinisch, gemeint) in Sphären vorgedrungen, die normalerweise dem Hocharabischen vorbehalten sind. Es gibt in Ägypten mehr Bücher im Dialekt oder mit Dialektpassagen als im Rest der arabischen Welt, und der Dialekt ist schriftlich sogar gewissermaßen, wenn auch nicht einheitlich, kodifiziert.⁸³ Der Dialekt wird außerdem auch in den Medien, und sogar in politischen Reden und im Parlament, zumindest in Ansätzen, oft eingesetzt.⁸⁴

Wie sich der Dialekt und die Hochsprache speziell in Ägypten neben- und miteinander entwickelt haben, welche (sprach-)politischen Aspekte darauf Einfluss genommen haben, und wie die intellektuelle Debatte die Beziehung sowohl des Dialekts als auch der Hochsprache zur ägyptischen Identität und dem kulturellen Leben bewertet, soll in diesem Kapitel behandelt werden. Den Abschluss dieses Kapitels bildet ein Abschnitt über die subjektiven Einstellungen von ÄgypterInnen zu den Sprachvarietäten (*language attitudes*), wie Niloofar Haeri sie in ihrer Studie beschreibt.

3.1. Die *nahḍa* der arabischen Sprache in Ägypten

Der Ausgangspunkt der Debatte um die Erneuerung der arabischen Sprache ist die Frage, wie man das ägyptisch-arabische kulturelle und intellektuelle Leben aus dem umstrittenen „Schlummer“, in dem es gelegen haben soll, wieder ins Leben zurückholen kann, damit es die identitätsstiftende Aufgabe einer „Kultur der Moderne“ wahrnehmen kann. Natürlich spielt dabei die arabische Sprache eine zentrale Rolle, allerdings standen die Intellektuellen der Zeit hier vor einer herkulischen Aufgabe, denn die Hochsprache war über Jahrhunderte nicht in der Alltagswelt aktiv und flexibel verwendet worden und sollte nun „[...] in genres and about topics that were new to the language.“⁸⁵ eingesetzt werden. Somit ergab sich folgendes Problem: „How does one force a grandiloquent, oratorical and highly literary language to become an *unaffected* medium for

82 Versteegh: *The Arabic Language* 1997, S. 196.

83 Vgl. Rosenbaum: *Egyptian as a written language* 2004, S. 281 – 326.

84 Vgl. Versteegh: *The Arabic Language* 1997, S. 196 f.

85 Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 76.

reporting on the mundane affairs of the world, [...]“⁸⁶ Diese Aufgabe wurde noch dadurch erschwert, dass es sich dabei um eine lange nicht aktiv von großen Teilen der Bevölkerung eingesetzte, geschweige denn gesprochene Sprache handelte. Diese war deshalb weit von allem Zeitgenössischen abgedriftet, und obendrein noch nicht im „Besitz“ der Reformierer, sondern göttlichen, also unveränderbaren Ursprungs. Trotzdem war aber der Dialekt zu jener Zeit noch entschieden von der Schriftlichkeit ausgeschlossen, weshalb die Hochsprache auch für die alltagsweltlichen Sphären fruchtbar gemacht werden musste.⁸⁷

Um diese Entwicklung in den historischen Kontext einzubetten, soll hier kurz auf die *nahḍa* eingegangen werden. Mit der Expedition Napoleons nach Ägypten und dem dadurch entstandenen Kontakt mit der französischen, und, im weiteren Verlauf, europäischen Kultur kam ein Austausch von Werten und Wissen ins Rollen. Dabei wurden neue Konzepte aus dem politischen, wissenschaftlichen und kulturellen Bereich in Ägypten bekannt, und es stellte sich die Frage, wie sowohl auf sprachlicher, als auch auf ideologischer Ebene mit diesen Einflüssen umzugehen sei. Die Phase der Veränderungen und Reformen, die nach diesem Schlüsselereignis auf vielen Ebenen stattfanden, ordnet man gerne der Epochenbezeichnung *nahḍa* zu, was soviel wie „Renaissance, Wiederbelebung“ bedeutet und das erneute Aufblühen des arabischen intellektuellen Lebens und Kulturschaffens bezeichnet.

Besonders unter den Herrschern Muḥammad ‘Alī⁸⁸ und Ismā‘īl⁸⁹ wurden Reformen vorangetrieben: Es wurden nicht nur Technologien, sowie militärische und administrative Modelle aus dem Westen bekannt und eingeführt, sondern es herrschte auch Interesse an neuen Konzepten aus der kulturellen Sphäre, beispielsweise wurde an der Übersetzung europäischer Literatur ins Arabische gearbeitet. Damit einher ging auch eine kreative Auseinandersetzung mit Texten (und, in der Folge, den Gattungen und der Sprache, in welcher diese verfasst waren), die sich im europäischen Literaturschaffen etabliert hatten. Ebenso sandten beide Herrscher wissenschaftliche Expeditionen mit heute prominenter Intellektueller Besetzung nach Europa, um mehr über das dortige Leben zu erfahren und davon lernen zu können. Abgesehen davon wurde verhältnismäßig viel in Bildung, die Gründung von Schulen also, in Ägypten investiert, und durch die neu eingeführte Druckerpresse florierten das Zeitungswesen, sowie der Buchmarkt in zuvor unbekanntem Ausmaß.⁹⁰

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war für Literatur in arabischer Sprache generell noch ein pompöser, von exzessiv eingesetzten rhetorischen Stilmitteln durchzogener Schreibstil üblich, der sich meist

86 Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 77.

87 Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 77.

88 Muḥammad ‘Alī, geb. 1769, gest. 1849, Khedive von Ägypten. Vgl. EI², s.v. Muḥammad ‘Alī Pasha

89 Ismā‘īl Bāša, geb. 1830, gest. 1895, Khedive von Ägypten 1863 – 1879. Vgl. EI², s.v. Ismā‘īl Pasha

90 Vgl. Hafez, Sabry: The Genesis of Arabic Narrative Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature. London: Saqi Books 1993, S. 44 – 60.

auch durch die Verwendung von Reimprosa abhob.⁹¹ Gründe, dieses Schema zu erneuern und Literatur oder auch journalistische Texte einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, waren zum Einen das Aufkommen neuer politischer Theorien und gesellschaftsreformatorischer Ansätze (wie beispielsweise jener des Gelehrten Muḥammad ‘Abduhs⁹² der als einer der Ersten den Reimprosastil zugunsten reiner Prosa ad acta legte und sich für eine Erneuerung des islamischen Denkens aussprach)⁹³, in denen die gewünschte Breitenwirkung angelegt ist. Abgesehen davon trug auch die Einführung der Drucktechnik in die arabische Welt beträchtlich zur breiteren Reichweite von gedruckten Texten bei, was in der Folge wiederum zu einem größeren Lesepublikum führte, das sich eben nicht mehr nur auf eine Elite beschränkte, sondern nach einiger Zeit mehrere Schichten erreichte. So war das Lesepublikum dann

„[...] no longer a coterie of people who shared the same formation and the same devotion to inherited values, but men operating in a variety of occupations where new techniques originating in the West were being tried out, who were eager to learn more about the sources of the new wisdom, and who believed that the greatest good lay in its propagation. And printing presses were available to fulfil just such a purpose.“⁹⁴

Die oben genannten Veränderungen und Reformen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts ihren Ausgang nahmen und bis ins 20. Jahrhundert einflussreich waren, möchte ich vereinfachend unter dem weiten Begriff „Modernisierung“ zusammenfassen. Im Zuge dieser Modernisierung veränderten sich gemeinsam mit der sozialen Zusammenstellung des Lesepublikums auch dessen Erwartungen an Inhalt und Form von schriftlichen (literarischen) Texten:

„The radical difference between this new reading public and its predecessors was its preference for a closer link with reality and tangible facts, as a reaction to the traditional taste for illusion and fantasy. [...] This translated itself, in literary terms, into a growing interest in simple and direct language; also, with the changing pattern of education, many readers were less well qualified than their predecessors to enjoy or even fully understand the more sophisticated conventions of classical imagery.“⁹⁵

Die steigende Nachfrage nach einem klaren Stil, sowohl inhaltlich als auch sprachlich, und somit einer vereinfachten und leichter zugänglichen Sprachform, führte unter anderem dazu, dass die Reformierung der arabischen Sprache kontrovers diskutiert wurde. Es stellte sich wieder die Frage, ob die arabische Sprache überhaupt verändert werden müsse, um den Anforderungen der „Moderne“ zu genügen, und wenn ja, wie weit man mit diesen Reformen gehen solle. Unbestreitbar war jedenfalls die Tatsache, dass das Prägen neuer Begriffe und eine Erweiterung des Lexikons

91 Vgl. Cachia, Pierre: The Development of a Modern Prose Style in Arabic Literature. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 52/1 (1989), S. 65 ff.

92 Muḥammad ‘Abduh, geb. 1849, gest. 1905, ägypt. Religionsgelehrter, Mitbegründer des islamischen Reformismus. Vgl. Meisami, Julie Scott, Paul Starkey (eds.): Encyclopedia of Arabic Literature. 2 Bde. London /New York: Routledge 1998, S. 20 f.

93 Vgl. Cachia: The Development of a Modern Prose Style in Arabic Literature 1989, S. 69.

94 Cachia: The Development of a Modern Prose Style in Arabic Literature 1989, S. 69.

95 Hafez: The Genesis of Arabic Narrative Discourse 1993, S. 103.

dringend notwendig waren. Mit dem Auftauchen neuer, in der arabischen Sprache nicht originär angelegten Konzepten aus den verschiedensten Lebensbereichen, tauchte die Frage auf, ob „fremde“ Wörter ins Arabische integriert werden sollten, oder ob dies zu einer Schwächung des Arabischen führen würde, und anstelle davon die Prägung von Begriffen beispielsweise aus arabischen Wortwurzeln erfolgen solle.⁹⁶

Ebenso hob die Einführung des Arabischen als Staatssprache, und, in der Folge, als Unterrichtssprache in ägyptischen staatlichen Schulen die Dringlichkeit der Prägung arabischer Begriffe für die Wissenschaften hervor. Gleichzeitig musste die Didaktik des Arabischunterrichts neu überdacht werden, sowie Schulbücher zu diversen Fachgebieten verfasst werden. Dabei spielte wiederum die Absicht, die Hochsprache zu vereinfachen (*tabsīṭ /taysīr al-luġa /an-naḥw*), um sie leichter zugänglich und verwendbar zu machen, eine zentrale Rolle.⁹⁷

Besonders aber im Journalismus, in dessen primärer Funktion, ein breites Lesepublikum zu informieren und zu erreichen, eine gewisse Klarheit und Einfachheit von sprachlichen Strukturen angelegt ist, erfuhr die arabische Hochsprache einen bedeutenden Modernisierungsschub.

Laut Abdelfattah muss journalistisches Schreiben eine große Bandbreite an Funktionen erfüllen, darunter fallen die Aufgaben: „inform“, „educate“, „explain“, „interpret“, „entertain“, „amuse“, „enlighten“ und „convince“.⁹⁸ Die Aufgabe von Printmedien, sich auf neues, eventuell kritisches Terrain zu wagen, spiegelt sich auch im sprachlichen Bereich wider:

„In addition to its role as a medium of public service, journalism, being aggressive and innovative by nature, has a crucial role in adopting new structural and stylistic features and in taking linguistic risks that very few linguists and academicians would take.“⁹⁹

Als eine öffentliche Plattform mit einem derartig breit gefächerten Spektrum an Aufgaben ist es nur logisch, dass hier viel neues Lexikon geprägt wird. Die seit den Anfängen des ägyptischen Journalismus enge Verbindung mit fremdsprachigen Printmedien stellt auch einen idealen Nährboden für die Prägung arabischer Begriffe aus Wörtern, die aus europäischen Sprachen stammen, dar. Ebenso werden oft stilistische Trends und sogar syntaktische Strukturen übernommen und im Arabischen „eingebürgert“.¹⁰⁰ Abdelfattah schreibt in der Folge den arabischen JournalistInnen eine zentrale Rolle bei der Schaffung einer an die Bedürfnisse des modernen Informationszeitalters angepassten arabischen Sprache zu, die den Bemühungen offizieller Institutionen weit voraus ist:

96 Vgl. Versteegh: *The Arabic Language* 1997, S. 177 ff.

97 Vgl. Versteegh: *The Arabic Language* 1997, S. 184 f.

98 Vgl. Abdelfattah, Nabil M.S.: *Reflections on the Sociolinguistic Force of Journalism in the Process of Language Development in Egypt*. In: *Understanding Arabic. Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*. Ed.: Elgibali, Alaa. Cairo / New York: The American University in Cairo Press 1996, S. 130.

99 Abdelfattah: *Reflections on the Sociolinguistic Force of Journalism* 1996, S. 130.

100 Vgl. Abdelfattah: *Reflections on the Sociolinguistic Force of Journalism* 1996, S. 133 ff.

„Newspaper writers and editors have played a vital role in the assimilation of many foreign words and idioms, thus expanding the lexical capacities of MSA. The service that the media have rendered the Arabic language is sometimes put on a par with the contributions of the Arabic Language Academy. In many instances, newspapers are ahead of the Arabic Language Academy in creating Arabic terms.“¹⁰¹ (Zur Arabic Language Academy siehe unten!)

Dass die linguistischen Innovationen aus dem Journalismus die moderne Hochsprache entschieden (mit-)reformiert haben, und ihr den Anschluss an andere Weltsprachen erlaubt haben, steht außer Frage. Abdelfattah vermutet auch, dass die Kompetenzen und Kenntnisse des Lesepublikums in der Hochsprache durch den journalistischen (Schreib-)stil bedeutend geprägt und beeinflusst sind, und zwar auf länderübergreifender Basis, da es sich bei der verwendeten Sprachvarietät größtenteils um die in allen arabischen Ländern geteilte Bildungssprache handelt.¹⁰²

Die Entwicklung der arabischen Hochsprache von einer archaisch-pompösen Sprachvarietät hin zu einer Sprache, die in gewissermaßen desakralisierter Form auch für die Verwendung in alltäglichen Lebensbereichen taugt, führte während der *nahḍa* über die Ausweitung der Domänen, in denen sie eine zentrale Rolle spielt, zu einer Aktualisierung und Erweiterung des Lexikons, um den Bedürfnissen einer modernisierten Welt gerecht zu werden. Eine immens wichtige Rolle spielte dabei das Zeitungswesen, da Zeitungen als neu aufgekommenes Medium bald eine vergleichsweise breite Leserschaft erreichten und zu einer kulturellen und intellektuellen Plattform des Austauschs und auch der Innovation wurden. So verdankt das Hocharabische, das heute in den Medien dominiert, seine Form der stetigen Entwicklung und Vereinfachung, die zum Teil die Massenmedien vorangetrieben haben, um diese Sprachvarietät einer breiteren Masse (als panarabische Identifikationsbasis) zugänglich zu machen. Trotz aller tiefgreifenden formellen Veränderungen hat die Hochsprache aber auch in der heutigen Zeit ihren Status nicht eingebüßt.¹⁰³

3.2. Die arabische Sprache und nationale Identität

„The colloquial is one of the diseases from which the people are suffering, and of which they are bound to rid themselves as they progress. I consider the colloquial one of the failings of our society, exactly like ignorance, poverty and disease.“¹⁰⁴

Nicht alle Intellektuellen sehen den Dialekt als derart dramatischen Ausdruck von Rückständigkeit, wie Nağīb Maḥfūz¹⁰⁵ es im obigen Zitat formuliert, allerdings sind die Fürsprecher der Dialekte in

101 Abdelfattah: Reflections on the Sociolinguistic Force of Journalism 1996, S. 134.

102 Vgl. Abdelfattah: Reflections on the Sociolinguistic Force of Journalism 1996, S. 130 f.

103 Vgl. Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 183.

104 Nağīb Maḥfūz zitiert nach: Cachia, Pierre. The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature. In: Journal of the American Oriental Society 87/1 (1967), S. 20.

105 Nağīb Maḥfūz, geb. 1911, gest. 2006, ägypt. Schriftsteller, Literaturnobelpreisträger 1988. Vgl.: EAL, S. 490 f.

der Minderheit, besonders, wenn es darum geht, Sprache als Medium einer repräsentativen **arabischen** Hochkultur zu inszenieren. Was eine Positionierung zugunsten der arabischen Hochsprache oder des Dialekts in der intellektuellen Debatte zum Thema der arabischen und ägyptischen nationalen Identität bedeuten kann, soll in den folgenden Kapiteln behandelt werden.

3.2.1. Die arabische Hochsprache als vereinende Kulturträgerin

Der Gedanke, dass Sprache als verbindendes und vereinendes Element einer Gruppe von Menschen ein zentraler Bestandteil in der Konstruktion von (nationaler) Identität ist, kam bereits bei den deutschen Romantikern auf und beeinflusst den Diskurs bis in die Gegenwart.¹⁰⁶ Während der Gründungsmythos vieler europäischer Nationen auf eine gemeinsame Geschichte der Angehörigen dieser Nation zurückgeht (sei diese Zugehörigkeit von den Mitgliedern subjektiv so empfunden oder objektiv territorial abgegrenzt) und eng mit der Wertschätzung einer sogenannten „Volkskultur“ zusammenhängt, gestaltet sich die Ausgangsbasis, die Grundlage der nationalen Identifikation mit einem gemeinsamen kulturellen Erbe in der Vergangenheit in der arabischen Welt oft anders. Hier wird auf eine gemeinsame, vereinende Hochkultur zurückgegriffen, die von der arabischen Hochsprache getragen und erhalten wurde:

„In the Arab nationalist context, whether one actually talks about political or cultural nationalism, the emphasis is mainly on high culture, not folk culture; this is organically linked to an attitude which favours the standard over the dialectal forms of the language as the vehicle for publicly sanctioned cultural expression in the diglossic language situation so paradigmatically characteristic of Arabic. This bias towards high culture is confirmed by the comparatively low status which oral, folk literature has within the Arab literary canon.“¹⁰⁷

Da die arabische Hochsprache keinem einzelnen Nationalstaat zuzuordnen ist, sondern in allen arabischen Ländern schon rein formell die Staatssprache ist und darüber hinaus in den oben genannten Domänen präsent ist, folgt aus der sprachlichen Identifikationsbasis Hocharabisch ein pan-arabisches Gemeinschaftsgefühl, der Gedanke *einer* arabischen Nation. Diese ist eben durch das kulturelle Erbe und die Sprache verbunden und vereint darüber hinaus über konfessionelle Grenzen hinweg. Besonders durch den stärker werdenden Widerstand gegen das Osmanische Reich und die zunehmende Präsenz europäischer Mächte in der Region gewannen nationalistische Bewegungen in der arabischen Welt ab dem Ende des 19. Jahrhunderts an Gewicht. Im Zuge der dezidierten Abgrenzung von ausländischen Mächten spielte auch die Sprache eine wichtige Rolle: der arabisch-nationalistische Diskurs ist stark von sprachpolitischen Fragen geprägt, und auch die Bemühungen um die Erneuerung und Zugänglichmachung der arabischen Hochsprache, die eine

¹⁰⁶ Vgl. Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 27 ff.

¹⁰⁷ Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 34 f.

zentrale Rolle als Identifikationsbasis spielt, fallen in diese Periode.

Die arabische Sprache hat schon früh als Ingroup – Outgroup – Marker funktioniert und der Gedanke einer arabischen Nation, deren Zusammengehörigkeit hauptsächlich durch die gemeinsame Sprache gefestigt ist, taucht bereits bei klassischen Gelehrten auf.¹⁰⁸ Hier sollen aber hauptsächlich moderne Ansätze, die die Hochsprache als primär identitätsstiftend und die arabischen Länder verbindend darstellen, kurz umrissen werden. Ich werde mich hierbei bei der Auswahl der Standpunkte an Yasir Suleiman's Werk „The Arabic Language and National Identity“ halten.

Viele arabische Intellektuelle, deren Werke Suleiman in seiner Studie bezüglich der Verbindung von arabischer Sprache und Nationalismus untersucht, sind sich einig, dass Sprache als verbindendes Element wichtiger ist als beispielsweise Religion oder Territorium.

Al-Afġānī¹⁰⁹, ein Gelehrter, der sich im Zuge der *nahḍa* für ein Reformieren und Neudenken der Lehre des Islam engagierte, war der Meinung, dass Sprache eine stabilere Bindung innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft schaffe, als dies die Religion zu vollbringen imstande sei.¹¹⁰ Derselben Meinung war al-Yāziġī¹¹¹, der sich dafür aussprach, die arabische Sprache zu reformieren, da „[...] the very existence and vitality of a nation depends on the existence and vitality of its language.“¹¹²

Al-Marṣafī¹¹³ stellt klar, dass Sprache aufgrund ihres enormen Gewichts für die Sozialisierung von Menschen die anderen beiden eine Nation verbindenden Elemente, den Glauben und das Territorium, in ihrer Wichtigkeit für die Zugehörigkeit übertrifft:

„Al-Marsafi then tells us that nations united by a common language have a greater claim to nationhood than those united by territory and faith. [...] As the major instrument of socialization, a common language creates affiliative bonds between its speakers and sets them apart from the speakers of other languages.“¹¹⁴

Besonders im dezidiert nationalistischen Diskurs gewann die arabische Sprache noch mehr Unterstützung durch Intellektuelle. Dabei wurde stets die Reformierung, Vereinfachung und Zugänglichmachung der arabischen Sprache betont, was ihre Rolle im Bilden eines Gruppenzugehörigkeitsgefühls eben verlangt.

Der libanesischer Linguist und Journalist al-‘Alāyilī¹¹⁵ hebt die Aspekte der Zugehörigkeit und Abgrenzung hervor, die eine Sprache im nationalistischen Unternehmen charakterisieren: sie dient

108 Vgl. Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 64 ff.

109 Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, geb. 1839, gest. 1897, islamischer Gelehrter aus Afghanistan, u.a. in Ägypten tätig, Begründer des Reformislam und Panislamismus. Vgl. EAL, S. 59.

110 Vgl. Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 90.

111 Ibrāhīm al-Yāziġī, geb. 1847, gest. 1906, libanes. Autor, Sprachgelehrter und Journalist. Vgl. EAL, S. 812.

112 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 100.

113 Ḥusayn al-Marṣafī, geb. 1815, gest. 1890, ägypt. Gelehrter, Lehrer und Autor. Vgl. EP, s.v. al-Marṣafī

114 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 115.

115 ‘Abdallāh al-‘Alāyilī, geb. 1914, gest. 1996, libanes. Philologe, Vertreter des Panarabismus. Vgl.

<http://www.yabeyrouth.com/pages/index273.htm>, Zugriff 8.6.2012, 13.30, sowie Lexikon Arabische Welt S. 30.

als Identifikationspunkt für die in der Sprache Sozialisierten, während aber das Ausschließen des „Anderen“ ebenso wichtig ist. Dieser Ausschluss soll sich laut al-‘Alāyilī auch auf die Lexik beziehen: die Sprache soll von fremdsprachigen Elementen freigehalten und geschützt werden, und außerdem natürlich Eingang ins Schulwesen finden. Dafür wiederum ist es unumgänglich, die Sprache soweit an moderne Bedürfnisse anzupassen, dass das Eindringen fremdsprachiger Elemente gar nicht mehr nötig ist, beziehungsweise verhindert werden kann.¹¹⁶

Dass die Dialekte im Vorhaben des panarabischen Nationalismus als hinderliches, da teilendes und regionalem und territorialem Nationalismus den Vorrang einräumendes Element nicht hilfreich erschienen und keine große Rolle spielten, ist logisch. Teilweise werden sie als Bedrohung für die arabische Einheit angesehen. Al-Biṭār beispielsweise stellt sich gegen einen territorialen Nationalismus, da dieser die Bindung zur „ethnic past“¹¹⁷, die eine gemeinsame arabische ist, und die von der Hochsprache als Medium getragen wurde, untergräbt. „Thus he rejects the schismatic type of this nationalism, which he believes was aided and abetted by the colonial powers to undermine the affiliative force of Arab nationalism.“¹¹⁸

Ebenso fordert Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī¹¹⁹, einer der wichtigsten ideologischen Vertreter des arabischen Nationalismus, den territorialen Nationalismus, der sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass den Dialekten als verbindende Sprache großes Gewicht zukommt, nicht zu unterstützen, da dies zu weiterer Aufspaltung und dadurch Schwächung der arabischen Einheit führen würde:

„Thus, what the Arabs need is a unified language which can in turn unify them, an instrument of fusion rather than fission. Or, as al-Husri puts it, the Arabs need a ‘unified and unifying language’ (*‘lughā muwaḥḥada wa-muwaḥḥida’* [...]), rather than a series of dialect-languages which will lead to further fragmentation in the Arab body politic.“¹²⁰

Die zu ergreifenden Maßnahmen in Bezug auf die Sprachform, die die arabische Nation vereinen sollte, ist wiederum Reform. Ein Ziel der Reform der arabischen Sprache ist der Schutz vor äußeren, schwächenden Einflüssen, die die Macht derselben untergraben könnten. Die Ideen zur Reformierung beziehen sich aber sowohl auf die Hochsprache, als auch auf die Dialekte, die, um weiteres diglossisches Auseinanderdriften der beiden Varietäten zu verhindern, einander angenähert werden sollen. Außerdem fordert al-Ḥuṣrī die Vereinfachung der Hochsprache, besonders für den didaktischen Bereich, sowie die neue Prägung von Begriffen aus den in der arabischen Sprache inhärenten Möglichkeiten dafür.¹²¹

Aus den genannten Beispielen sollte klar hervorgegangen sein, dass der Gedanke des Schutzes vor

¹¹⁶ Vgl. Suleiman: *The Arabic Language and National Identity* 2003, S. 121.

¹¹⁷ Suleiman: *The Arabic Language and National Identity* 2003, S. 123.

¹¹⁸ Suleiman: *The Arabic Language and National Identity* 2003, S. 123.

¹¹⁹ Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī, geb. 1880, gest. 1968, ottomanisch-syrischer Pädagoge, Theoretiker d. Arab. Nationalismus. Vgl.

EP², s.v. Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī

¹²⁰ Suleiman: *The Arabic Language and National Identity* 2003, S. 142 f.

¹²¹ Suleiman: *The Arabic Language and National Identity* 2003, S. 144 f.

äußeren Mächten, und des Zusammenhalts innerhalb der gesamten arabischen Welt bei der Diskussion um die kulturtragende, identitätsstiftende Sprachform stark präsent ist. Was die ideale Sprachform für den panarabischen Nationalismus betrifft, so ist es zwar die Hochsprache, allerdings herrscht größtenteils Konsens darüber, dass diese reformiert werden soll (zum Teil unter Einbeziehung der Dialekte). Dies soll dazu dienen, dass sie flexibel sein und in einer modernen Zeit mithalten kann. Außerdem soll sie verwendet werden, was sie vor dem Verschwinden schützt, und garantiert, dass sie weiterhin als konfessions- und territorienübergreifende Identifikationsbasis dienen kann.

3.2.2. Der ägyptische Dialekt als Träger von regionalem Nationalismus

Wie stark die arabische Hochsprache in ihrer vereinenden Eigenschaft auch von Außenstehenden eingeschätzt wurde, zeigt sich unter anderem an den Versuchen der jeweiligen Kolonialmächte in der Region, den Status und die Verankerung der Hochsprache zugunsten des Dialekts zu schwächen und zu untergraben. In Ägypten manifestierte sich dies durch die Maßnahmen der britischen Administration, die nicht nur den Unterricht von europäischen Fremdsprachen in Schulen förderte, um die heranwachsende Elite von ihrem kulturellen arabischen Erbe abzugrenzen, sondern gleichzeitig zur umfassenden Verwendung des Dialekts ermunterte.¹²² Eine Betonung des Dialekts impliziert nämlich eine Betonung des regionalen, in diesem Falle ägyptischen, Nationalismus, was wiederum dem panarabischen Nationalismus nicht zuträglich ist:

„Its creative and accessible attributes, on the one hand, and its advantages as a means of weakening the national unity of the Arab world on the other, prompted the rulers – Arab scholars claim – to advocate expanding its sphere of influence. Key figures in the British administration recommended installing Colloquial Arabic as the official language for the conduct of civil affairs, calling upon native speakers to use it as a written language as well.“¹²³

Interessanterweise hält sich das Argument der für den panarabischen Zusammenhalt zerstörerischen Wirkung, die die auf die kulturelle Sphäre ausgeweitete Verwendung des Dialekts haben soll, bis heute: so sehen sich AutorInnen, die dem Dialekt in ihren Werken einen wichtigen Status einräumen, nach wie vor dem Vorwurf ausgesetzt, gegen die arabische Einheit zu arbeiten.

Auch der Autor Ḥālid al-Ḥamīsī suggerierte in einem Gespräch, dass er das große Interesse westlicher ArabistInnen, die sich den Dialekten in derart großem Ausmaß widmen, für ein (zwar kleines, aber trotzdem präsent)es) Rädchen im die arabische Welt spalten wollenden Diskurs halte. Seiner Meinung nach ist die Überbetonung vom Mythos des „Phänomens“ der steigenden Präsenz von Dialektliteratur Teil des postkolonialen Diskurses, der eben darauf abziele, so viele teilende

¹²² Vgl. Shraybom-Shivtiel, Shlomit: Language and political change in modern Egypt. In: International Journal of the Sociology of Language 137 (1999), S. 131 f.

¹²³ Shraybom-Shivtiel: Language and political change in modern Egypt 1999, S. 133.

Widersprüchlichkeiten wie möglich in der arabischen Welt aufzudecken und diese in den Vordergrund zu rücken. Dies kann natürlich in der Folge zu einer Schwächung des länderübergreifenden Zusammenhaltes im arabischen Kulturraum führen. Zu ebendiesem allgegenwärtigen Interesse westlicher ForscherInnen zum Thema Dialekt und Hochsprache, besonders in der modernen Literatur, meint al-Ḥamīsī:

„It is a real phenomenon, I can tell you, in Italy, in Spain, in France, because I travel a lot, and I meet a lot of people interested about Arabic literature, very normal, and many of them speak about this topic, and I think that this is totally related to the idea of...of division. Of the division of everything. The division in Egypt with layers of dialect in Egypt, and the division in the Arab world.[...]

What I am saying is that I found during my travels the last five years a huge interest about this topic in many countries. And all of them speak about two things: one: we have a raise of the *‘āmmiyya* in the Arabic literature, second: this is very good and this is a healthy phenomenon to use colloquial against *fuṣḥā*. These two point of views, I heard it, read it, the last three years, at the extent I can say this is a phenomenon. Why, I cannot really say why. It is an interesting question to try to answer why, why I experience this. I cannot say really why. I'm trying to say maybe it's a postcolonial thought, and maybe it is related to the division, and maybe, all that I said is maybe maybe maybe, but I, really, I have no idea. I have no idea. But this is a true story, that in every country, I met many people, saying these two realities in their minds: raise and good. This is a very good sign, very, very good sign for literature, and we have to use *‘āmmiyya* more and more.“¹²⁴

Allerdings sprachen sich durchaus auch arabische Gelehrte für eine Stärkung des Dialekts und somit einer distinktiven regionalen, im vorliegenden Fall ägyptischen, Identität aus. Diese verfolgten dabei aber nicht die Absicht, die arabische Welt und deren inneren Zusammenhalt zu schwächen, um diese leichter von außen dominierbar zu machen, wie oben suggeriert wird.

Salāma Mūsā¹²⁵ ist ein Beispiel für einen Gelehrten, der die ägyptische Identität drastisch vor die arabische reiht, und durch Bezugnahme auf das stark betonte pharaonische Erbe und die enge Verbindung zum europäischen Kulturraum eine ägyptische Identität als dezidiert nicht-arabisch zu konstruieren versucht.¹²⁶

Das Klassisch-Arabische sei durch seine Schwere ein Hindernis für die Modernisierung Ägyptens, ja sogar ein Zeichen der Rückständigkeit:

„Salama Musa's thesis in this work [*al-Balāḡa 'l-‘aṣriyya wa 'l-luḡa 'l-‘arabiyya*] is that the Arabic language in Egypt is one of the most important factors behind the backwardness of the country in social and other spheres. The lexical poverty of the language in designating modern objects and concepts means that the Egyptians continue to live in a pre-industrial age of agricultural practices and habits, and that their mentality as a result is ‘ancient, fossilized, dull and backward-looking’ [...].“¹²⁷

Das Gegenteil dieser pompösen, veralteten und präventösen „Arabischen Sprache“ sei eine

¹²⁴ Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin, 29.9.2011

¹²⁵ Salāma Mūsā, geb. 1887 in koptische Familie, gest. 1958, ägypt. Journalist, Autor, Sozialist. Vgl. E P², s.v. Salāma Mūsā

¹²⁶ Vgl. Suleiman: *The Arabic Language and National Identity* 2003, S. 180 ff.

¹²⁷ Suleiman: *The Arabic Language and National Identity* 2003, S. 184.

Sprachform, die auch die einfachen Leute verstehen können, und auch in der Moderne ausdrucksstark nicht den Anschluss verliert. „Salama Musa held the view that this ideal language was the colloquial, not the standard.“¹²⁸ Dieser Vorschlag war anfangs von William Willcocks¹²⁹ 1893 eingebracht worden, der den Dialekt als DIE Sprache für Bildung, Kultur und Wissenschaften vorschlug, für das kulturelle und intellektuelle Leben also, um den dauernden, komplizierten Übersetzungsprozess, den die Mitglieder der ägyptischen Gesellschaft permanent aufgrund ihrer diglossischen Sprachsituation vollziehen müssten, zu überspringen.¹³⁰

Die Tendenz zur Abgrenzung der ägyptischen Identität vom Rest der arabischen Welt bekam besonders auch ab 1979 Aufwind, da Ägypten zu jener Zeit wegen des Friedensvertrags mit Israel zumindest politisch vorübergehend in Isolation von der arabischen Welt geriet. In diesem Kontext der „‘Egypt first’ policy“¹³¹ während der Sadat-Ära können auch die Ansichten des Dialektautors Luwīs ‘Awad¹³², der selbst als großer Fürsprecher der Dialektliteratur gilt, gesehen werden. Er ist der Ansicht, dass Ägypten sich sowohl politisch, als auch kulturell, und somit sprachlich, von äußeren, „fremden“ Einflüssen, zu denen auch das Arabische zählt, losmachen sollte, um komplett unabhängig werden zu können: „[...] the struggle for full political independence in Egypt must proceed together with the struggle to rid the Egyptians of the hegemony which Arabic exercises over their cultural life.“¹³³ Dass das Arabische ursprünglich fremd in Ägypten sei und somit nicht als authentisches Ausdrucksmittel der ÄgypterInnen dienen könne, argumentiert er in einigen seiner Werke.¹³⁴

Interessanterweise ist ‘Awad sich als Kopte völlig bewusst, dass diese seine Ansichten auf seine Konfession reduziert werden könnten, weshalb er vorschlägt, dass das Vorhaben der Autonomisierung einer ägyptischen Sprache, die sich von der Vorherrschaft der arabischen Hochsprache emanzipiert, idealerweise von einem Muslim umgesetzt werden sollte.¹³⁵

Haeri spricht in ihrer Studie ebenfalls das spannungsgeladene Thema der kulturtragenden und identitätsstiftenden Dialektvarietät im Gegensatz zur Hochsprache an. Besonders interessant ist dabei die Spannung zwischen der offiziellen (ideologischen) Sprachpolitik und den Auffassungen von Individuen. Die Identifizierung der ÄgypterInnen als AraberInnen habe erst mit dem unter ‘Abd an-Nāṣir aufkommenden Panarabismus in großem Stil eingesetzt, tendenziell hätten sich die ÄgypterInnen historisch als nicht-arabisch, sondern eben ägyptisch definiert. Allerdings ist dies

128 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 185.

129 William Willcocks, geb. 1852, gest. 1932, britischer Bauingenieur, u. a. in Ägypten tätig. Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/William_Willcocks Zugriff 8.6.2012, 15.20

130 Vgl. Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 185.

131 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 198.

132 Luwīs ‘Awad, geb. 1915, gest. 1990, ägypt. Schriftsteller und Literaturkritiker. Vgl. EAL, S. 113 f.

133 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 199.

134 Vgl. Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 200 ff.

135 Vgl. Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 199 f.

primär über die Geschichte erfolgt, und weniger über die Sprache.¹³⁶ Die Sprache der panarabischen Identitätsstiftung sollte, besonders ab den 1940er-Jahren religionsunabhängig und überregional Einigkeit stiften:

„The language of this pan-Arab nation – one in which “Arab“ was defined as anyone who speaks “Arabic“ regardless of religion – is Classical Arabic. It was/is hoped, I believe, that this “Classical Arabic“ would not be identified with the language of Islam but with the language of scholarships, of books and literature, so that it would include non-Muslims.“¹³⁷

Dies führt allerdings dann zu Konflikten, wenn die Hochsprache beispielsweise im Schulkontext als „eigene Sprache“ dargestellt wird, die man als „AraberIn“ doch zu beherrschen habe. Wenn eine einzige Sprachvarietät aber als einzige Identifikationsbasis herangezogen wird, bedeutet dies eine grobe Vereinfachung der komplexen und dauerhaften Prozesse, die bei der individuellen Perzeption und Konstruktion von Identität ständig zum Tragen kommen. Haeri illustriert dies anhand eines Beispiels aus der Literatur: die ägyptisch-amerikanische Autorin Lailā Aḥmad beschreibt in ihrem autobiographischen Buch „A Border Passage“ eine Szene aus ihrer Schulzeit, in der sie laut vorlesen musste (der Text war offensichtlich in der Hochsprache verfasst) und dies nur fehlerhaft konnte, was die Lehrerin wiederum provozierte:

““You're an Arab!’ she finally screamed at me. ‘An Arab! And you don't know your own language!’ ‘I'm not an Arab!’ I said, suddenly furious myself. ‘I am Egyptian! And anyway we don't speak like this!’ And I banged my book shut.“¹³⁸

Ein weiteres Problem, das sich besonders für konfessionelle, hauptsächlich christliche, Minderheiten im panarabischen Diskurs auftut, ist die Tatsache, dass die arabische Hochsprache ihre Autorität und Legitimation weiterhin zu einem großen Teil aus ihrer historischen Verbindung zum Islam bezieht. Somit bleibt das Hocharabische als panarabische Identifikationsbasis, die eigentlich genau diese konfessionellen Unterschiede überwinden will, in vielen Fällen trotzdem ein problematischer Ausgangspunkt dafür.¹³⁹

Wie genau die BewohnerInnen der arabischen Welt ihre Identität anhand von und in Bezug auf die verschiedenen Sprachvarietäten in ihrem Sprachgebrauch konstruieren, ist ein höchst individueller Prozess. Sicher ist aber, dass die Konstruktion von Identität in der Realität selten anhand klarer, einfacher Linien erfolgt, wie sie in der intellektuellen, theoretischen Debatte dargestellt werden. Eine genaue Analyse dieses Themas würde aber zum Einen umfangreiche Feldforschung verlangen und zudem den Rahmen dieser Arbeit sprengen, und es soll hier die obige Darstellung der Debatte genügen.

¹³⁶ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 47.

¹³⁷ Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 47.

¹³⁸ Zitiert nach Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 47.

¹³⁹ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 48 ff.

3.3. Institutionen – Schule und Sprachakademie

Zwei der zentralen staatlich gelenkten Institutionen, die sich um den Erhalt der arabischen Hochsprache kümmern, sind in Ägypten staatliche Schulen und die Akademie der Arabischen Sprache. Diese versuchen durch Vermittlung (im Falle der Schulen), sowie durch das Erarbeiten von Standards (im Falle der Akademie) das Fortbestehen und die Entwicklung der Hochsprache, sowie die Kompetenzen ihrer SprecherInnen zu sichern. Dass auch diese beiden Institutionen in ihren Aktivitäten hoch politische Rollen im Diskurs um die Sprachvarietäten spielen und unterschiedlich wirksam Einfluss auf die SprecherInnen ausüben, soll in den folgenden beiden Kapiteln thematisiert werden.

3.3.1. Arabisch als Sprache im ägyptischen Schulsystem

Wie oben bereits erwähnt, hatten die Kolonialmächte im arabischen Raum anfangs kaum Interesse daran, ihre SchülerInnen mit dem arabischen Kulturerbe bekannt zu machen, oder sie Arabisch zu lehren. Während der britischen Vorherrschaft in Ägypten wurden ab 1888 ausschließlich Englisch oder Französisch als Unterrichtssprachen eingesetzt. Arabisch wurde nicht einmal als Sprache in den ausländischen Schulen, die sich aber trotzdem großen Ansehens unter der ägyptischen Oberschicht erfreuten, unterrichtet.¹⁴⁰

Shraybom-Shivitel nennt als markante Punkte in der Entwicklung des Hocharabischen zur Unterrichtssprache in Ägyptens Schulen die steigende Unzufriedenheit mit der Fremdherrschaft und die zunehmenden Unabhängigkeitsbestrebungen, die auch eine Besinnung auf die eigene, arabische Identität, deren zentraler Bestandteil die arabische (Hoch)sprache ist, mit sich brachten. Ausdruck dieser Stimmung war die Forderung des von 1906 bis 1910 als Bildungsminister amtierenden Sa'd Zaghlūl¹⁴¹, der statt Englisch Arabisch als Unterrichtssprache forderte. Dieses Vorhaben förderte wiederum Bemühungen, die danach strebten, die arabische Sprache unterrichtstauglich zu machen. In diese Periode fällt auch die Gründung der Universität von Kairo (1908), die ein Zentrum für höhere Bildung auf Arabisch sein sollte.¹⁴²

Trotz der Bemühungen wurden diese Bestrebungen allerdings erst in den 1940er-Jahren, mit Ḥusayn Haykal¹⁴³ als Bildungsminister durchgesetzt und auch ausländische Privatschulen hatten Arabisch, sowie ägyptische Geschichte und Geographie zu unterrichten.

¹⁴⁰ Vgl. Shraybom-Shivitel: Language and political change in modern Egypt 1999, S. 132 f.

¹⁴¹ Sa'd Zaghlūl, geb. 1860, gest. 1927, ägypt. Revolutionär und Politiker. Vgl. E P s.v. Sa'd b. Ibrāhīm Zaghlūl.

¹⁴² Vgl. Shraybom-Shivitel: Language and political change in modern Egypt 1999, S. 135.

¹⁴³ Muḥammad Ḥusayn Haykal, geb. 1888, gest. 1956, ägypt. Schriftsteller, Publizist und Politiker. Vgl. EAL, S. 278.

Der wohl bekannteste Advokat des Arabischen als Sprache des Bildungssystems ist Ṭāhā Ḥusayn¹⁴⁴. Er stellte die Schule als wichtigen Sozialisationspunkt mit zentraler Rolle für die Bildung einer nationalen Identität ins Zentrum seiner Überlegungen. Die Unterrichtssprache spielt dabei eine immense Rolle, da der Sprache als „medium of thought and socialization“¹⁴⁵, „boundary-setter and as a criterion, among others, of inclusion and exclusion“¹⁴⁶, sowie „the vehicle which creates the links between the present and the past, and between these two and the future“¹⁴⁷ beim Entstehen eines Nationalbewusstseins großes Gewicht zukommt. Die Bemühungen Ḥusayns um die Einbeziehung des Arabischen in das Bildungswesen und in weiterer Folge als Kulturträger, bezogen sich auf die Hochsprache:

„Thus, he rejected the call to use the colloquial in writing in a most forceful manner, pointing out that its use in this domain will lead to destroying the cultural links which bind Egypt to other Arabic-speaking countries. [...] Taha Husayn's rejection of the colloquial is further motivated by his conviction that it is unfit for literary expression, and that its adoption would deprive the Egyptians of a link with their literary heritage. And, since literature is an important element in nation-building, Egypt cannot afford to let go of its standard language.“¹⁴⁸

Er spricht sich allerdings für eine Reform der Grammatik aus, um die Hochsprache wiederzubeleben, denn: „[...] the reform of grammar is needed to turn standard Arabic from a near-foreign language in Egypt to a fully functioning native one.“¹⁴⁹ Dies hat deswegen starkes Gewicht, da das Überleben des kulturellen Erbes nur dann gewährleistet ist, wenn dieses weiter erforscht und nutzbar gemacht wird, und dazu muss es erst verstanden werden. In seinen eigenen literarischen Werken vermeidet Ḥusayn den Einsatz des Dialektes; sein umfassendes bildungsidealisiertes Ziel ist es nämlich, dass die gesamte Bevölkerung ein Bildungsniveau erreicht, das es erlaubt, hohe Literatur (die natürlich nicht im Dialekt verfasst ist), rezipieren und schätzen zu können.¹⁵⁰

Die größte Aufgabe bei der „Urbarmachung“ der Hochsprache für die ägyptische Nation kommt laut Ḥusayn dem Staat zu. Er stellt sich gegen die Deutungshoheit über die arabische Hochsprache, die traditionelle religiöse Institutionen wie beispielsweise die *Azhar*-Universität und ihre Gelehrten für sich beanspruchen und verlangt, dass die neue Sprachpolitik von säkularer, staatlicher Seite geplant und umgesetzt wird.¹⁵¹

Grundlegend und tiefgreifend änderte sich der Status, der dem Arabischen sowohl in der Bildung, als auch im Konstruieren einer überregionalen arabischen Identität zugeschrieben wurde, unter Nāṣir. Sein Ziel war es, Bildung für die gesamte Bevölkerung kostenlos zugänglich zu machen und

144 Ṭāhā Ḥusayn, geb. 1889, gest. 1973, ägypt. Schriftsteller und Literaturwissenschaftler. Vgl. EAL, S. 296 f.

145 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 192.

146 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 192.

147 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 192.

148 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 194.

149 Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 194.

150 Vgl. Cachia, Pierre: The Development of a Modern Prose Style in Arabic Literature 1989, S. 73

151 Vgl. Suleiman: The Arabic Language and National Identity 2003, S. 195 ff.

fürte außerdem die Schulpflicht ein.¹⁵² Die Schule als wichtiger Sozialisationsort der jungen Generation spielt natürlich auch eine wichtige Rolle als Medium der Vermittlung des panarabistischen Diskurses. Dieser stützte sich auf das die arabische Welt vereinende Element der Hochsprache und des arabischen kulturellen Erbes, was in den Lehrplänen berücksichtigt wurde:

„Schools began teaching Islamic sources, classical Arabic literature and poetry, the stories of the prophets, and so forth. Literary Arabic, the language of the Quran and its glorious heritage, became the primary raw material for the forging of a new image of the Egyptian people as part of the Arab nation.“¹⁵³

Es ging nun also nicht mehr nur um die Festigung einer nicht von ausländischen Mächten dominierten, entkolonialisierten Identität, sondern um das Fördern der Verbindung zwischen der Bevölkerung des gesamten arabischsprachigen Raumes anhand der gemeinsamen Geschichte.

Die ägyptische Identität trat, laut offizieller Linie, hinter eine arabische zurück. Dies brachte eine Fokussierung auf die arabische Hochsprache mit sich, da dem Dialekt eine die arabische Einheit spaltende, also schwächende, Wirkung zugeschrieben wurde. Obwohl Nāṣir den Dialekt in seinen Reden, wie oben gezeigt, rhetorisch höchst wirkungsvoll einsetzte, lagen die Sympathien ideologisch bei der Hochsprache.

Trotzdem ging das Bewusstsein einer dezidiert ägyptischen Identität, wozu fraglos auch der Dialekt gehört, und die sich zu einem bedeutenden Teil aus der pharaonischen Vergangenheit erklärt, in Ägypten nie gänzlich verloren, und der intellektuelle Hintergrund solcher Konzepte war in Ägypten auch stets stärker als in anderen arabischen Ländern.¹⁵⁴

Der Status des Arabischen im heutigen ägyptischen Bildungssystem ist zweischneidig: einerseits besitzt die Hochsprache nach wie vor hohes Prestige, andererseits lässt die Ausbildung an staatlichen Schulen, deren Unterrichtssprache Arabisch ist, qualitativ zu wünschen übrig. Gleichzeitig besitzen ausländische, private Schulen weiterhin hohes Prestige, obwohl dort die Unterrichtssprache meist nicht Arabisch ist, die SchülerInnen lediglich wenig Arabischunterricht erhalten und die Hochsprache folglich oft weniger kompetent beherrschen. Trotzdem zählen die SchülerInnen, die fremdsprachige, private Schulen besuchen, ökonomisch gesehen meist zur Elite, während die an staatlichen, qualitativ weniger hoch stehenden, theoretisch für alle sozialen Schichten zugänglichen Schulen mit Fokus auf dem Arabischen Ausgebildeten weniger prestigereiche Berufe ausüben.¹⁵⁵ Daraus folgt, dass die Angehörigen der ökonomisch elitären Schicht die Staatssprache unter Umständen weniger gut beherrschen, als beispielsweise die

¹⁵² Vgl. Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 241 f.

¹⁵³ Shraybom-Shivtiel: Language and political change in modern Egypt 1999, S. 137.

¹⁵⁴ Vgl. Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S. 242.

¹⁵⁵ Vgl. Haeri: The Sociolinguistic Market of Cairo 1996, S. 160 - 168.

Angehörigen der Mittelschicht, obwohl oft behauptet wird, dass Hocharabisch die Sprache einer Elite sei: „But it appears that by and large members of the upper classes in Egypt are not the ones who know the official language the best or use it the most.“¹⁵⁶

Doch auch die Schulbildung an einer staatlichen Schule (wo die Unterrichtssprache in den meisten Fällen effektiv Ägyptisch-Arabisch ist und keineswegs die Hochsprache) ist keine Garantie für hohe sprachliche Kompetenz in der Hochsprache. Der große Unterschied zwischen dem Dialekt und der Hochsprache, den staatliche Schulen offenbar selten erfolgreich ausgleichen, wird teilweise sogar als Grund für die hohe AnalphabetInnenrate in arabischen Ländern genannt.¹⁵⁷ Unterrichtsmethoden und Schulbücher für den arabischen Sprachunterricht wirken außerdem nicht zeitgemäß und wenig altersgerecht. Die Beispiele in Grammatikbüchern stammen größtenteils aus dem Koran und alten Textquellen, was bedeutet, dass die Sprache, anhand welcher Hocharabisch erlernt werden soll, nicht die moderne Form der Hochsprache ist, um die sich Intellektuelle seit geraumer Zeit bemühen.¹⁵⁸ Diese wenig ansprechende Form der schulischen Sprachvermittlung, die oft mit einer Geringschätzung des Dialekts einhergeht, hat für die Teilnahme am kulturellen und literarischen Leben oft weitreichende Konsequenzen:

„[...] it is reasonable to conclude that on the whole students in public schools do not graduate with a fondness for reading and writing. The ways in which Classical Arabic is taught and the distance between the language of the textbooks and their mother tongue render reading and writing outside of school requirements far from agreeable and gratifying. In short, the language appears quite beyond the reach of “ordinary“ people.“¹⁵⁹

Dies ist auch ein relevantes Argument für viele AutorInnen, die dem Dialekt in ihrer Literatur Platz einräumen: die Intention, ein breiteres Publikum direkter zu erreichen, um das Lesen gewissermaßen vom ehrwürdigen, schwer zugänglichen klassisch-arabischen Sockel zu holen und potentielle LeserInnen durch die Verringerung der sprachlichen Distanz zum Lesen und zur Literatur zu bringen.

3.3.2. Die Akademie der Arabischen Sprache

Die Gründung der Akademie der Arabischen Sprache in Ägypten 1932 fällt zeitlich mit den Bemühungen um eine Überarbeitung und Wiederbelebung des Hocharabischen zu einer lebendigen, verwendeten Sprache zusammen.¹⁶⁰ Es wurden bis heute insgesamt fünf Arabische Sprachakademien gegründet: in Damaskus 1919 unter dem Namen *al-Mağmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī*,

¹⁵⁶ Haeri: The Sociolinguistic Market of Cairo 1996, S. 162.

¹⁵⁷ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 117.

¹⁵⁸ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S.119 ff.

¹⁵⁹ Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S.122 f.

¹⁶⁰ Vgl. Shraybom-Shivtiel: Language and political change in modern Egypt 1999, S. 136.

später *Mağmaʿ al-Luğa al-ʿArabiyya bi-Dimašq*, in Ägypten 1932, anfangs *Mağmaʿ al-Luğa al-ʿArabiyya al-Malikī* [sic!], ab 1955 *Mağmaʿ al-Luğa al-ʿArabiyya* genannt, im Irak 1947, in Jordanien 1976 und in Libyen und Algerien (wobei letztere nicht aktiv sind) gegründet.¹⁶¹

Die primäre Aufgabe der Sprachakademien, deren jede einen besonderen Schwerpunkt hat, ist der Schutz und die Erhaltung, sowie die Kontemporarisierung der arabischen Hochsprache:

„From the start, the goal of the Academy was twofold: to guard the integrity of the Arabic language and preserve it from dialectal and foreign influence, on the one hand, and to adapt the Arabic language to the needs of modern times, on the other.“¹⁶² Bemerkenswert ist hier, dass die Ansicht, die arabische Hochsprache pur zu halten und vor Einflüssen aus Dialekt oder Fremdsprachen schützen zu müssen, in der Geschichte tendenziell dann aufkommt, wenn die arabische Welt von anderen politischen Mächten dominiert wird.¹⁶³

Wie es ein schwerfälliger Bürokratieapparat allerdings an sich hat, sind Entscheidungen, beispielsweise über die neue Prägung eines Begriffes, langwierig:

„New terms are introduced through a complicated process of consultation and deliberation: they are proposed in the many subcommittees of the academy, each responsible for a specific field of knowledge, and after approval by the general assembly of the academy they are published in its journal. Usually the introduction of a new term leads to long and sometimes heated discussions in the proceedings of the Academy, and it may take years before a proposed term finally finds its way into the dictionaries and technical vocabularies of the Academy.“¹⁶⁴

Ist ein Begriff aber geprägt, bedeutet das noch lange nicht, dass dieser auch bevorzugt von den SprecherInnen eingesetzt wird, besonders dann nicht, wenn sich beispielsweise in den Medien und im alltäglichen Sprachgebrauch (der Dialekt ist ja bekannt dafür, „korrupt“ zu sein und schneller neue Begriffe und „Trends“ zu absorbieren und sich zu eigen zu machen) schon längst andere Begriffe durchgesetzt haben, die auch tatsächlich kursieren. Dieses Problem rührt zum Teil auch daher, dass die Sprachakademien keinerlei Autorität besitzen, um ihre Entscheidungen auch durchzusetzen:

„One problem with all these academies is that there is no guarantee that writers in particular and society in general will follow their recommendations, since the academies lack any authority.“¹⁶⁵

Ebenso wenig hilfreich für das Ziehen an einem Strang zur Modernisierung und Kontemporarisierung der Hochsprache sind die vielen verschiedenen, nicht koordinierten Sprachakademien selbst: „Another problem is the lack of coordination of activities between the different academies. Thus, each academy may coin a different term for the same concept.“¹⁶⁶

161 Vgl. Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S.256 und Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 178.

162 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 178.

163 Vgl. Holes: Modern Arabic 1995, S. 252.

164 Versteegh: The Arabic Language 1997, S. 178.

165 Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S.257.

166 Bassiouney: Arabic Sociolinguistics 2009, S.257.

Es scheint also, als wären die Sprachakademien in ihrer derzeitigen Form dazu verbannt, dem Trend der Zeit hinterherzuhinken, eine Tatsache, die möglicherweise durch die neuen Medien und die damit verbundenen (linguistischen) Freiheiten noch verstärkt werden könnte.

3.4. Haeri – Language Attitudes

Niloofar Haeri legt ihrem Buch „Sacred Language, Ordinary People“ die rahmenbildende These zugrunde, dass sich die Sprachsituation in Ägypten durch das Vorhandensein zweier in ihren ideellen Charaktereigenschaften höchst unterschiedlichen Varietäten des Arabischen auszeichnet. Dabei ist der Zugang der SprecherInnen zu und der Umgang mit der jeweiligen Varietät zentral. Der Hochsprache, die Haeri als „*sacred*“ bezeichnet, steht das „*vernacular*“ gegenüber. Während Veränderungen der heiligen Sprachvarietät verpönt sind, was an der angenommenen Einheit von Form und Bedeutung liegt, wird die Alltagssprache verwendet, gesprochen, und ist zeitgenössisch, entwickelt sich also mit den SprecherInnen und deren Bedürfnissen problemlos weiter. Da für den Dialekt auch die Einheit von Form und Bedeutung in dieser Form nicht gilt, diese separierbar sind, ist auch eine Übersetzung möglich, was für die Hochsprache undenkbar ist. Der Grund für diese krasse Unterscheidung liegt im Ursprung der jeweiligen Sprachform: die heilige Sprache hat göttlichen Ursprung, während der Dialekt menschlichen Ursprungs ist. Der Mensch besitzt die von ihm geschaffene Sprache und darf diese verändern, ganz im Gegenteil zur Hochsprache göttlichen Ursprungs: die Beziehung des Menschen zur göttlichen Sprache ist die eines „*custodians*“, keineswegs aber des Besitzers. Die unveränderbare, heilige Sprache wird in der Folge als pur und moralisch integer angesehen, während der gesprochenen Sprache des Alltags wegen ihrer Veränderbarkeit und Offenheit gegenüber sämtlichen Einflüssen des täglichen Lebens in der Moderne der Vorwurf anhaftet, „*korrupt*“ zu sein.¹⁶⁷

Dass die Einstellungen der ÄgypterInnen zu ihren Sprachvarietäten allerdings längst nicht so dichotom sind, wie diese Gegenüberstellung impliziert, belegen Ergebnisse aus Haeris Forschung. Bereits bei der Frage, ob jenes Hocharabisch, das heute in den Medien dominiert, noch dieselbe Sprachform ist wie das historische Klassische Arabisch, und wie eng die Verbindung dieser Sprachform mit dem Islam ist, gehen die Meinungen weit auseinander, und es werden darüber leidenschaftliche, ins Politische reichende Diskussionen geführt.¹⁶⁸

Welche Rolle das Klassische Arabisch im Alltagsleben spielen kann, und in welcher Form diese Sprache der Gelehrten auch in der Mittelklasse präsent ist, illustriert Haeri am Beispiel einer

¹⁶⁷ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 13 ff.

¹⁶⁸ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 19 f., S. 43 – 48.

Mittelklassefamilie. Primär bringt der Islam die Menschen in ihrem Alltagsleben in Kontakt mit der Klassischen Sprache: in Form der Gebete, des Gebetsrufs, der Koranrezitation beispielsweise in der Moschee und, bereits im Kindesalter, durch die religiöse Bildung in sogenannten *kuttābs*, sowie durch das Feiern religiöser Feste im Kreis der Familie. Obwohl Hocharabisch auch in nicht-religiösen Kontexten verwendet wird, beispielsweise in der Schule, im offiziellen Bereich und in den Medien, scheint es doch durch die Religion am präsentesten zu sein. Dass sich aber auch die Bereiche Religion und Dialekt kreuzen, beweist ein religiöses Fernsehprogramm, in dem Teile des Korans für eine breite ZuhörerInnenschaft im Dialekt interpretiert werden. Dies stieß beim Publikum auf Zustimmung wegen der direkten Vermittlung und der Verringerung der Distanz zwischen Sprecher und Publikum.¹⁶⁹

Ägyptisch-Arabisch umgibt die SprecherInnen nicht nur in bestimmten Situationen, sondern permanent: es ist die Sprachform, in der die alltägliche, zwischenmenschliche Kommunikation stattfindet, es ist jene Sprache, in der Neues entsteht, da das Experimentieren erlaubt ist und die Veränderbarkeit im Dialekt quasi angelegt ist. Es ist auch jene Sprachform „[...] in which they learn to sing, tell jokes, insult their adversaries, make up slang – in short the language in which they acquire many kinds of social competences.“¹⁷⁰ Dem Dialekt ist also eine starke emotionale, sehr persönliche Komponente, die ihm trotz aller Korruptions- (wegen der Offenheit gegenüber Elementen aus anderen Sprachen und der leichten Veränderbarkeit) und Minderwertigkeitsvorwürfe im Vergleich mit der Hochsprache erhalten bleibt, eigen. Weiters konnte Haeri in ihren Studien über den Status des Ägyptisch-Arabischen aus der Perspektive von MuttersprachlerInnen feststellen, dass: „People characterized Egyptian Arabic as ‘easy’ (*sahl*), ‘light’, (*khafiifa*) ‘full of humor’, (*dammaha khafiif*) and ‘more beautiful than’ (*aḥla min*) other Arabic dialects; as ‘habit’ (*ta‘awwud*) and as the language of ‘*maṣriyiin*’, ‘Egyptians.’“¹⁷¹ Hier wird erkenntlich, dass die MuttersprachlerInnen doch eine starke emotionale Bindung zu ihrem Dialekt zu haben scheinen, zumal dieser auch Ausdruck einer von anderen arabischen Ländern abgegrenzten (als überlegen angenommenen) Identität ist.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Dialekts ist die unvermittelte Direktheit, wodurch effektive und unkomplizierte Kommunikation möglich ist: „A man of 45 who was a school teacher said: [...] ‘The language of Ṣammiyya is easier and faster and reaches the heart and the conscience faster than the Arabic language (fuṢḤa).’“¹⁷² Es bedarf keiner Übersetzung in eine andere, erlernte Sprachvarietät, die nicht der Muttersprache der SprecherInnen entspricht, was automatisch die Distanz zwischen den Beteiligten einer Kommunikationssituation vergrößern würde, wenn im

¹⁶⁹ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 25 ff.

¹⁷⁰ Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 37.

¹⁷¹ Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 37.

¹⁷² Haeri: The Sociolinguistic Market of Cairo 1996, S. 211.

Dialekt gesprochen wird. Dass das Klassische Arabisch einer Mediation, einer Vermittlung bedarf (wie beispielsweise in der Schule durch Lehrpersonen), die den SprecherInnen einen Zugang zu dieser Varietät erst ermöglicht, schließt es im Großteil der Fälle von der direkten, mündlichen Kommunikation aus. Tatsächlich ist die Verwendung von *fūṣḥā* in mündlicher Kommunikation „[...] considered pompous and can be cause of ridicule“¹⁷³. Diesen Effekt reflektiert auch die Autorin Ġāda ‘Abd al-‘Āl in "*Āyza atgawwiz*", wenn sie sich selbst Komplimente für den gekonnten Einsatz von *fūṣḥā* – Ausdrücken macht, und damit die Abgehobenheit der Hochsprache ironisch markiert.¹⁷⁴

Dass es aber nicht nur einen bedeutenden Unterschied zwischen den *language attitudes* der ÄgypterInnen in Bezug auf die Hochsprache und den Dialekt gibt, sondern dass auch die Hochsprache widersprüchliche Gefühle hervorrufen kann, belegen die unterschiedlichen Erfahrungen der befragten Personen bezüglich der Hochsprachen in verschiedenen Domänen: dem religiösen Bereich, in dem die Hochsprache generell positiv konnotiert ist, steht die Erfahrung mit der Hochsprache in der Schule gegenüber, die mit Druck und der Angst vor Versagen verbunden ist: „So the Classical Arabic of schools, speeches, books and other print material is ‘difficult’(*sa‘b*) [sic!] and ‘heavy’(*ti‘iil*) and creates fears and anxieties, but the language of the Qur'an is a ‘miracle’(*mu‘giza*)[sic!], making the reciter or the listener feel calm and peaceful.“¹⁷⁵

Interessanterweise ist das Lesen von Büchern in der Hochsprache bei einem Großteil der Befragten wenig beliebt, obwohl *al-luġa al-‘arabiyya*, wie die Befragten das Klassische Arabisch in all seinen Domänen nennen, im religiösen Kontext meist positive Gefühle auslöst. Dies ist auch nicht zwingend mit dem Bildungsniveau verbunden: „Indeed, with few exceptions, even many college educated people made a point of saying that they do not like to read books or other ‘long texts’ in *al-luġa al-‘arabiyya*.“¹⁷⁶

Ein Grund dafür liegt laut Haeri darin, dass das Hocharabische im religiösen Bereich von Beginn an positiv verstärkt wird, während in der Schule das Hocharabische, welches in den meisten Fällen nicht als „means of self-expression“¹⁷⁷ verwendet wird, plötzlich aktiv und vor allem korrekt produziert werden muss. Fehler resultieren, laut den Erzählungen vieler Befragten, in Bestrafung. Ebenso wird in der Schule plötzlich das Beherrschen und Verstehen des Kasussystems verlangt, von dem in der Folge auch erwartet wird, dass es stets korrekt angewendet wird. Das Problem ergibt sich aus dem abrupten Wechsel vom Verstehen zum Produzieren, von den rezeptiven zu den produktiven Fertigkeiten in der Hochsprache. Besonders drastisch wirkt sich dies auf Prüfungen

173 Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 37.

174 Vgl. Rosenbaum: 'I want to write in the colloquial' 2010, S. 80 ff.

175 Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 43.

176 Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 39.

177 Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 32.

aus: einige Lehrer sollen Prüfungen nicht nur inhaltlich, sondern auch bezüglich der korrekten Verwendung der Hochsprache bewertet haben.¹⁷⁸ Für SchülerInnen ergibt sich also folgendes Dilemma:

„To have to avoid using the language they have most mastery over, whether for answering exam questions or writing a composition, discourages most students from reading and writing beyond what is required at school. Since written self-expression in Egyptian Arabic is largely discouraged, many people are excluded from the domain of print.“¹⁷⁹

Dieser Aspekt interessiert im Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit besonders, da die aufkommende Verbreitung des Dialekts auch in Schriftform die Lücke zwischen der Schriftlichkeit und der beherrschten Sprachvarietät, in der sich die SprecherInnen kompetent fühlen, schließen könnte. Die Folge davon wäre, dass mehr Menschen Zugang zum literarischen Leben finden könnten, sowohl als LeserInnen, als auch als SchriftstellerInnen, sowohl als Publikum, als auch, um sich selbst und die eigenen Anliegen und Perspektiven kreativ auszudrücken und öffentlich zugänglich zu machen.

¹⁷⁸ Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 39 – 43.

¹⁷⁹ Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 43.

4. Der Literaturbetrieb in Ägypten

“If you are a writer, you're supposed to be...you're supposed to have grey hair and big glasses, and you're supposed to be dead for like the last six or ten years to be considered a writer.”¹⁸⁰

Mit dieser drastisch formulierten Aussage attestiert Ġāda ʿAbd al-ʿĀl der Literaturszene in Ägypten eine gewisse Verstaubtheit, die wohl damit zu tun hat, dass dem ägyptischen Literaturbetrieb etwas Elitäres anhaftet. Laut der jungen Schriftstellerin wird die Szene von im doppelten Wortsinne „grauen Eminenzen“ dominiert und Literatur auch meist von ebendiesen Personen rezipiert, bewertet und überhaupt erst definiert. Die folgenden Kapitel sollen den Literaturbetrieb in Ägypten beleuchten und insbesondere auch jene Bereiche der Literaturszene einschließen, die nicht Teil des etablierten Literaturkanons sind, sondern durch die Einbindung von unkonventionellen Themen, Textsorten und sprachlichen Formen aus der Reihe tanzen. Die beiden in dieser Arbeit zentralen Texte „*Tāksī*“ und „*ʿĀyza atgawwiz*“ sollen in weiterer Folge als Beispiele für eine sich verändernde Art des Zugangs zu Literatur in Ägypten dienen.

4.1. Verlagswesen

Zu Beginn dieses Kapitels ist anzumerken, dass es kaum verlässliche Zahlen bezüglich des Buchmarktes in der arabischen Welt gibt, anhand derer beispielsweise die Verbreitung oder Verkaufszahlen eines bestimmten Buches zurückverfolgt werden könnten. Ich werde mich demnach hauptsächlich auf die im Arab Human Development Report des Jahres 2003 veröffentlichten Zahlen stützen.

In der arabischen Buchwelt herrschen bezüglich der Verkaufszahlen erfolgreicher Bücher andere Standards als die in unseren Breiten gewohnten: Jacquemond bezeichnet 500 im ersten Jahr nach Erscheinen des Buches verkaufte Exemplare von einer Auflage von 1000 bis 2000 Exemplaren als “honorable”¹⁸¹, und eine weitere Auflage als die Ausnahme. Als Bestseller am arabischen Buchmarkt gilt ein Buch mit 5000 verkauften Exemplaren.¹⁸²

Ibrāhīm al-Muʿallim, der Vorsitzende des ägyptischen Verlegersyndikats und der Arab Publishers' Association¹⁸³ gibt folgende Zahlen für den arabischen Buchmarkt: „[...] print runs of 5,000 are

¹⁸⁰ Ġāda ʿAbd al-ʿĀl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

¹⁸¹ Jacquemond, Richard: *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Transl. by David Tresilian. Cairo / New York: The American University in Cairo Press 2008, S. 71.

¹⁸² Vgl. The Arab Human Development Report 2003. Building a Knowledge Society. Hg.v. United Nations Development Programme. New York: United Nations Publications 2003. <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2003e.pdf> Zugriff 24.4.2012, 12.30, S. 78

¹⁸³ Diese Position hatte er zwischen 1996 und 2007 inne. Vgl. http://ar.wikipedia.org/wiki/ابراهيم_المعلم Zugriff

considered huge...A bestseller in Egypt is a book that reaches just 10,000 copies sold, a tenth of what a bestseller in the United States might do. Only a few books make it into the stratosphere of 50,000 or more copies."¹⁸⁴

Zieht man nun noch den vergleichsweise niedrigen Preis für Bücher in Betracht¹⁸⁵, so lässt sich daraus schließen, dass das Publizieren von Büchern entweder ein Verlustgeschäft für AutorInnen ist, besonders, wenn sie sich dafür entscheiden, im Eigenverlag zu publizieren, um der bürokratischen Maschinerie der großen staatlichen Verlagshäuser zu entkommen, oder jedenfalls kein Geschäft, das genug abwirft, um davon zu leben. Die obigen Zahlen gelten allerdings eher für nicht-religiöse Literatur, während dezidiert religiöse Schriftsteller mit ihren Schriften höhere Verkaufszahlen erreichen können:

"[...] the indications are that even the most consecrated writers, such as Taha Hussein in his time and Naguib Mahfouz today, have never produced best sellers; and that the most popular writers, such as Ihsan 'Abd al-Quddus and Yusuf al-Siba'i, have never attained the print runs given to leading preachers, such as Sheikh al-Sha'rawi (1911-98), or to an "Islamic" writer like Mustafa Mahmud (born 1921)."¹⁸⁶

Bezeichnend für das Verlagswesen in Ägypten ist die Präsenz von großen, staatlichen Verlagshäusern, wie beispielsweise die GEBO (General Egyptian Book Organization), oder die GOCP (General Organization of Cultural Palaces).

Diese Verlagshäuser haben in der Literaturszene oftmals einen schlechten Ruf, da sie zwar viel publizieren, dies allerdings mit wenig Beachtung der literarischen Qualität tun. Hauptsächlich erscheinen dort Werke von AutorInnen, die bereits über andere Kanäle (wie beispielsweise Politik und Fernsehen) Bekanntheitsgrad erreicht haben, oder ihre Publikation dem weit verbreiteten Nepotismus zu verdanken haben. Zudem bringt das Publizieren bei einem der großen staatlichen Verlage auch finanziell wenig Vorteile, und einmal erschienene Texte werden nicht wieder gedruckt, egal, ob sie sich verkauft haben oder nicht. Bedingt durch die nicht sonderlich einladenden Bedingung im Verlagswesen, ist es durchaus normal, dass AutorInnen ihre Texte (mitunter dieselben Texte) bei vielen verschiedenen Verlagen publizieren.¹⁸⁷

All dies führt dazu, dass AutorInnen sich vermehrt kleinen, privaten Verlagen zuwenden, oder aber selbst publizieren. Hier ist der finanzielle Aufwand zwar meist höher, dafür steht das Publizieren in einem nicht-staatlichen Verlag für höhere literarische Ansprüche und Qualität, was in der

10.6.2012, 13.10

¹⁸⁴ Zitiert nach: Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 125.

¹⁸⁵ Der Bücherpreis ist zwar vergleichsweise niedrig, was aber nicht bedeutet, dass Bücher deshalb für die breite Masse, die in ökonomisch prekären Verhältnissen lebt, deshalb leistbar wäre. Zudem können die Angehörigen dieser Schicht meist sowieso nicht lesen und fallen dadurch grundsätzlich als potentielle KäuferInnen für Bücher weg.

¹⁸⁶ Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 71.

¹⁸⁷ Vgl. Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 81.

Literaturszene wiederum Prestige mit sich bringt.¹⁸⁸

Trotzdem ist die Anzahl der Publikationen in Ägypten in den letzten beiden Jahrzehnten beachtlich gestiegen.¹⁸⁹ Eine Vielzahl von kleinen Verlagen bietet neuer, innovativer Literatur eine Plattform, und auch das Lesepublikum scheint sich, nach der Anzahl der neu eröffneten Buchhandlungen in Kairo im vergangenen Jahrzehnt beurteilt, zu vergrößern.¹⁹⁰

Zu diesen neuen, privaten Verlagen, die sich besonders um aktuelle Literatur bemühen und dieser überhaupt erst Platz in der Literaturlandschaft einräumen, zählen unter anderem Dār aš-Šurūq (dieser Verlag veröffentlichte sowohl *“Tāksī”*, als auch *“Āyza atgawwiz”*), sowie der Merit-Verlag (hier publizierten Größen wie ‘Alā’ al-Aswān, Mīrāl at-Taḥāwī und Ḥamdī Abū Gulayyil ihre Werke). Viele der kleinen, privaten Verleger haben sich aber nicht einfach das Publizieren von Büchern zum Ziel gesetzt, sondern sehen darin gewissermaßen auch einen gesellschaftlichen Auftrag. Buchhandlungen beispielsweise dienen oft gleichzeitig als Zentren für diverse kulturelle Veranstaltungen.

Gegründet hat den Merit-Verlag Muḥammad Hāšim (*“a beacon of fearless literary publishing; veteran of run-ins with both the state and the clergy of Al Azhar University; and an activist in the Kefaya (‘Enough’) movement [...]”*¹⁹¹). Ganz abgesehen davon, ein begehrter Verleger für neue AutorInnen, die etwas auf sich halten, zu sein, ist der Merit-Verlag eben mit ein Beispiel für die enge Verbindung zwischen Literatur und politischem Engagement, was die dort regelmäßig stattfindenden Diskussionsrunden (die Debatten schließen sowohl politische, als auch literarische Schwerpunkte ein) bestätigen. Auch während der Revolution 2011 standen die Räumlichkeiten des Merit-Verlags unweit des Taḥrīr-Platzes den DemonstrantInnen als Anlaufstelle zur Verfügung.¹⁹²

Ein weiteres Beispiel für eine junge Verlegerin, die sich politisches und gesellschaftliches Engagement im Sinne von Aufklärungsarbeit im weitesten Sinne auf die Fahnen geschrieben hat, ist die Schriftstellerin und Gründerin des Radiosenders *“banāt bass”* Amānī at-Tūnisī. In ihrem autobiographischen Bericht über die Revolution, *“Amānī, bint min Mīdān it-Taḥrīr.”* welcher übrigens im Dialekt verfasst ist, erklärt sie einer europäischen Journalistin ihre Motive für die Verlagsgründung folgendermaßen:

¹⁸⁸Vgl. Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 72 ff.

¹⁸⁹Vgl. Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 71 f., sowie: Schanda, Vgl. Schanda, Susanne: *Literaturszene in Kairo. Lesen aus Lust und Neugier*. Qantara.de 2009. (<http://de.qantara.de/Lesen-aus-Lust-und-Neugier/625c5881p109/index.html> Zugriff 5.3.2012, 10.10)

¹⁹⁰Vgl. Schanda: *Literaturszene in Kairo* 2009.

¹⁹¹ Tonkin, Boyd: *Is the Arab world ready for a literary revolution?* Independent 15.4.2008 (<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/features/is-the-arab-world-ready-for-a-literary-revolution-808946.html> Zugriff 2.12.2011, 11.50)

¹⁹²Vgl. El-Ariss: *Hacking the Modern. Arabic Writing in the Virtual Age* 2010, S. 534 f., sowie: Grees, Samir: *Der Merit-Verlag in Kairo. Mekka der Intellektuellen, Zentrum der Revolution*. Qantara.de 2011. (<http://de.qantara.de/Mekka-der-Intellektuellen-Zentrum-der-Revolution/17691c182991p109/index.html> Zugriff 5.3.10.00)

“‘andi dār našr ‘alašān aḡayyar fikr in-nās illi ma bi-ṭhibbīš ti’ra .. ‘alašān tiḡayyar wighit naẓarha fi ḡaḡāt kitīr mumkin tikūn maugūda wi ma-yi’rafuhāš bass bi-ṭarī’a miš mi’a”ada”¹⁹³ “Ich habe ein Verlagshaus gegründet, weil ich das Denken der Leute ändern will, die nicht gerne lesen. Damit sie ihre Perspektive in Bezug auf viele Dinge ändern, die es zwar gibt, die sie aber nicht kennen. Aber das alles soll auf unkomplizierte Art und Weise geschehen.”

Die Absicht, einem breiten Lesepublikum bislang unbekanntes, oder auch tabuisiertes Gedankengut mit der Betonung auf “unkompliziert” näher zu bringen, ist also für at-Tūnisī eine zentrale Motivation bei der Gründung des Verlags Šabāb Books, mit dem sie sich in die Literaturszene einbringt.

Verlage sind aber nicht die einzige Möglichkeit für AutorInnen, ihre Literatur zu publizieren. Einerseits sind Zeitungen nach wie vor eine wichtige Plattform für SchriftstellerInnen und ihre Texte, andererseits hat neuerdings auch das Internet als Publikationsort für Literatur an Wichtigkeit gewonnen.

In Zeitungen erschienen besonders in den 1960er-Jahren nicht nur kurze Literaturgattungen, wie beispielsweise Lyrik und Kurzprosa (die arabische Kurzgeschichte etwa verdankt ihre Verbreitung zu einem bedeutenden Teil dem Zeitungswesen), sondern auch Romane in Fortsetzungen. Nachdem im Laufe der 1970er Jahre die Literatursparten in den großen Tageszeitungen drastisch verkleinert wurden, haben zunehmend spezielle Literaturzeitschriften diese Rolle übernommen. Zusätzlich schreiben viele AutorInnen auch nicht-literarische Texte für Zeitungen (zum Beispiel Kommentare, Kolumnen, etc.), und die Kulturteile der großen Tageszeitungen dienen zudem als Vernetzungsplattform der Literaturszene.¹⁹⁴ Diese Funktion hat mittlerweile auch das Internet inne. Dabei interessieren besonders auch die Wechselbeziehungen zwischen Literatur, die digital erscheint, und der gedruckten, von Verlegern publizierten Literatur, denn die Promotion des jeweils anderen Mediums funktioniert in beide Richtungen: so wurde beispielsweise „*Āyza atgawwiz*“ als Blog erfolgreich und dadurch von einem Verlag entdeckt, während auch die Diskussion eines gedruckten Buches auf Internetplattformen für höhere Verkaufszahlen desselben sorgen kann, wie im Falle von Sa’īd Makkāwī’s „Cairo Swan Song“ geschehen.¹⁹⁵

Über Blogs und die neuen Medien entstehen nicht nur neue literarische Formen, sondern das Internet beeinflusst auch, worauf LeserInnen überhaupt aufmerksam werden. Diese dezentralisierte Perspektive auf das literarische Schaffen führt dazu, dass durch das Internet Texte und Bücher in Umlauf kommen, die sonst womöglich nur einer sehr kleinen Schicht von “Insidern” der Literaturszene zugänglich gewesen wären. Somit stammt auch das Lesepublikum zunehmend aus einer anderen sozialen Schicht als die traditionell lesende intellektuelle Elite. Bisher scheint der

193 at-Tūnisī, Amānī: Amānī, bint min Mīdān it-Taḥrīr. al-Qāhira: Šabāb Books 2011, S. 42

194 Vgl. Jacquemond: Conscience of the Nation 2008, S. 77 – 81.

195 Vgl. Schanda: Literaturszene in Kairo 2009.

zunehmend leichtere Zugang zum Internet und der dort entstehenden Literatur den Verlagshäusern aber nicht das Geschäft zu ruinieren, obwohl die Gründung vieler kleiner Verlagshäuser im letzten Jahrzehnt zeitlich mit der Verbreitung des Internets und damit gratis zugänglichen Texten zusammenfällt.

4.2. Das Lesepublikum

Die arabische Welt hat spätestens seit dem Arab Human Development Report des Jahres 2003 zweifelhaften Ruhm dafür erlangt, im Vergleich zur Bevölkerungszahl eine schockierend geringe Anzahl an Büchern, insbesondere an nicht-religiösen Schriften, jährlich zu publizieren. Dazu gesellt sich eine hohe AnalphabetInnenrate und „[...] the incapacity of the educational system to carry out its role as mediating between the literary and social fields.“¹⁹⁶, ein kränkendes Bildungssystem also, das offensichtlich die Mittlerrolle zwischen Literatur und potentiellen LeserInnen kaum erfüllt. Ein weiterer Faktor für die geringe Zirkulation von Büchern in der arabischen Welt ist die Tatsache, dass Bücher für eine breite Bevölkerungsschicht ein Luxusgut sind.¹⁹⁷

Die Ausgangsbasis dafür, ein breites Lesepublikum ansprechen zu können, ist also denkbar schlecht. Die geringen Auflagenzahlen von gedruckter Literatur deuten auf einen sehr kleinen Kreis von LeserInnen hin, und trotz der Entwicklungen auf dem ägyptischen Buchmarkt während des vergangenen Jahrzehnts ist die Zahl der Literaturinteressierten doch überschaubar geblieben.

In einem Gespräch erzählte Ḥālid al-Ḥamīsī eine Anekdote, die bezeichnend für die lesende Bevölkerung Ägyptens ist:

„[...] one day I was going to Switzerland, and I felt behind me an eye, looking, and I see who is this guy, I discovered that it is Bahā' Ṭāhir, the novelist, and when he saw me, he laughed, and he told me, 'Hah, I was sure I know this guy!' I told him: 'Why?' And he replied: 'We are in Egypt Air, we are Egyptian, all the plane are almost Egyptians, and one person is reading a book and I was sure 100 percent if someone read a book then I know him personally, we are 5000 to read, we know each other.' Then we laughed. Naturally, this is an exaggeration from him, but it's related to a reality.“¹⁹⁸

Das den ÄgypterInnen attestierte vorherrschende Desinteresse am Lesen scheint mehrere Gründe zu haben: zum Einen ist es die ökonomische Situation, die der Mehrheit das Lesen weder finanziell, noch zeitlich erlaubt, weshalb bereits ein großer Teil der Bevölkerung als potentielle LeserInnen wegfällt:

„I think the people who have the ability to buy a book, they are in the middle and higher middle class and higher class. Then, I think in Egypt, we have between 55 percent and 60 percent of the population is living under the line of the poverty and I think these 55 to 60 percent don't have the

¹⁹⁶ Jacquemond: Conscience of the Nation 2008, S. 71.

¹⁹⁷ Vgl. AHDR 2003, S. 77 ff.

¹⁹⁸ Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

ability to buy a book.“¹⁹⁹

Andererseits spielt aber auch die mangelnde Kompetenz in der Hochsprache eine Rolle. Der Großteil der Literatur in arabischer Sprache ist in der Hochsprache verfasst, und Personen, die lediglich in der Schule mit dem Lesen der Hochsprache konfrontiert waren, haben somit effektiv eine beschränkte Lesefähigkeit. War die schulische Konfrontation mit Texten in *fushā* zusätzlich noch demotivierend, weil als langweilig, kompliziert, oder überfordernd empfunden, stehen die Chancen für das Lesen als freiwilliger Freizeitbeschäftigung schlecht. Das Phänomen der beschränkten Kompetenz in der Hochsprache betrifft, wie oben erwähnt, die große Mehrheit der Gesellschaft unabhängig von der sozialen Schicht, mit Ausnahme jener ÄgypterInnen, die höhere Bildung in dieser Sprache erhalten haben.

Interessanterweise beherrschen auch AbsolventInnen von Elite-Universitäten mit Fokus auf Fremdsprachen die arabische Hochsprache nur mangelhaft, weil sie in den Curricula nicht verpflichtend ist, was laut Mehrez als Folge eine gewisse Entfremdung von der arabischen Kultur mit sich bringt.²⁰⁰

Ebenfalls in den Verantwortungsbereich des Bildungssystems fällt die kaum vorhandene Einbindung insbesondere moderner arabischer Literatur in den Regelunterricht, was SchülerInnen folglich wiederum nicht zum Lesen motiviert.²⁰¹

Trotz des offenbar eingeschworenen LeserInnenkreises geben die aktuellen Bestseller-Verkaufszahlen doch Hoffnung auf eine wachsende LeserInnenschaft, und zwar „angestiftet“ von einer Literatur, die thematische und sprachliche Brücken zwischen den Extremen der „high culture“ und der „low culture“ schlägt. Dies geschieht durch Texte, die authentische Repräsentationen des zeitgenössischen Ägyptens mitsamt Problemen und Widersprüchen anbietet, wie zum Beispiel die Bestseller der vergangenen Jahre: “But, with the sensational sales of *Al Aswany* and *Al Khamissi*, publishers are hoping readers have picked up a new taste for *robust and realistic portraits of their lives and times* (Hervorhebung: Autorin).”²⁰² Diese Ansicht wurde mir auch von einem Informanten bestätigt, der, zur Popularität von „*Āyza atgawwiz*“ befragt, meinte, dass ein Buch mit dem Titel „*Āyiz aštaḡil*“, „Ich will arbeiten“, das die Arbeitssuche und Begegnungen mit verrückten potentiellen Arbeitgebern zum Thema hätte, sofort reißenden Absatz finden würde, eben weil diese Thematik aus dem Leben einer großen Mehrheit gegriffen ist und der Wunsch, sich selbst und die eigene Situation in gedruckter Form zu lesen, vorhanden ist.

Auch die junge Autorin und Verlegerin Amānī at-Tūnisī stellt steigendes Interesse an Literatur fest,

199 Hālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

200 Vgl. Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 102 – 105.

201 Vgl. AHDR 2003, S. 78 ff.

202 Tonkin, Boyd: *Is the Arab world ready for a literary revolution?* Independent 2008.

die neue, originelle Themen anbietet:

“ana šayfa innu š-šabāb ibtada yī'ra ‘an zamān. w-ana mitfā’ila fi ziyādit a‘dād il-qurrā’ il-mašriyīn li’annana bi-n’addim kutub muḥtalifa sahla wi bi-tiḥtawi ‘ala ma‘lumāt muhimma wi ‘afkār ġēr masbū’a.”²⁰³ “Also, ich finde, dass die jungen Leute schon seit langem wieder angefangen haben, zu lesen. Und ich bin optimistisch, dass die Zahlen der ägyptischen LeserInnen steigen werden, weil wir nämlich originelle und einfache Bücher anbieten, die wichtige Themen behandeln, und in denen vorher nicht dagewesene Denkweisen vorkommen.”

Vielleicht hat ein Großteil der ägyptischen Literatur es lange Zeit auch verabsäumt, einem weiter gefassten Lesepublikum als dem sowieso bereits in der Literaturszene verankerten einfache ansprechende Texte anzubieten. Einem sich-der-(vergleichsweise)breiten-Masse-Zuwenden hängt aber immer der mangelnde Anspruch an literarischer Qualität an, und breitenwirksame Texte müssen sich oft dem Vorwurf der Banalität stellen. Literarisch avantgardistische Texte sprechen eben meist nur eine elitäre Schicht von LeserInnen an, während Texten, mit denen sich eine größere LeserInnenschaft identifizieren kann, meist der literarische Wert abgesprochen wird.

Dies wird besonders am Beispiel von zwei prägenden Werken der ägyptischen Literatur nach 2000 klar, die Jacquemond zur Verdeutlichung dieses Phänomens einander gegenüberstellt²⁰⁴: auf der einen Seite steht das enorm erfolgreiche „*Imārat Ya‘qūbiyān*“, „Der *Ya‘qūbiyān*-Bau“ von ‘Alā’ al-Aswānī, während „*An takūn ‘Abbās al-‘Abd*“, „Being ‘Abbās al-‘Abd“ von Aḥmad al-‘Āidī den Gegenpol dazu bildet. „Der *Ya‘qūbiyān*-Bau“ funktioniert im Prinzip wie eine Soap Opera: episodenhaft werden die Geschichten der ProtagonistInnen, die jeweils für einen wunden Punkt oder ein Tabuthema der ägyptischen Gesellschaft stehen, linear erzählt. Der gemeinsame Wohnort im Kairoer Stadtzentrum, der *Ya‘qūbiyān*-Bau, ist das verbindende Element zwischen den ProtagonistInnen aus den unterschiedlichsten sozialen Schichten. Mit einer Prise Skandalösem versetzt, erzählt der Autor in guter alter realistischer Romancier-Tradition vom widersprüchlichen Ägypten der Moderne, wobei die Figuren als StellvertreterInnen für breitere Gesellschaftsschichten stehen. Der Roman wurde zu einem großen Erfolg, und dies sowohl innerhalb Ägyptens, als auch international. Interessanterweise wurde der Roman in „der westlichen“ Rezeption oft als willkommenes quasi-Sachbuch zur Einführung in die Widersprüche der arabischen Gesellschaft gelesen, wobei literarische Betrachtungsweise oft zu kurz kommen (dies ist, wohlgemerkt, häufig das Schicksal arabischer Literatur in „westlichen“ Lesarten).

Einen großen Bekanntheitsgrad innerhalb Ägyptens erreichte der Roman, der übrigens weitgehend in *fuṣḥā* verfasst ist, allerdings erst durch die Verfilmung, in der die Figuren natürlich ‘*ammiyya* sprechen. Die Filmversion hatte wiederum auf die Verkaufszahlen des Buches Einfluss; eine

²⁰³ at-Tūnisī: Amānī, bint min Miḍān it-Taḥrīr 2011, S. 17.

²⁰⁴ Vgl. Jacquemond: Conscience of the Nation 2008, S. 232 – 236.

Wechselwirkung, die bereits bei Verfilmungen von Texten von Maḥfūẓ Wirkung zeigte.²⁰⁵

Dem von der Literaturkritik eher geringgeschätzten, da erzähltechnisch wenig innovativen „*Imārat Yaʿqūbīyan*“ steht nun das Kultbuch „*ʿAn takūn ʿAbbās al-ʿAbd*“, von Aḥmad al-ʿĀidī gegenüber. Hier gibt es keinen eindeutig linearen Erzählstrang, die Sprache, das Bewusstsein des Protagonisten und der Protagonist selbst, alles wird brüchig und unsicher. Somit steht „*ʿAn takūn ʿAbbās al-ʿAbd*“ in der Tradition der literarischen Postmoderne, in der sämtliche Sicherheiten der Vergangenheit angehören. Dies fordert logischerweise auch die Lesenden ungleich mehr, als eine stringent erzählte Geschichte, was in der Folge die Popularität bei den Massen negativ beeinflusste, bei der etablierten Literaturkritik aber umso mehr Begeisterung auslöste. Somit wurde al-ʿĀidīs Text zu einem Kultbuch der literarischen Avantgarde, ohne dabei größeren Eindruck bei einem weiter gefassten Lesepublikum zu hinterlassen.

Dieses Beispiel lässt erkennen, dass die Rezeption und Bewertung von literarischen Texten je nach Position der Lesenden im Literaturbetrieb sehr unterschiedlich ausfällt (ganz abgesehen davon, dass die Reaktion auf Texte sowieso ein höchst individuelles Phänomen ist): gefällt ein Text dem Lesepublikum auf breiter Basis, wird er höchstwahrscheinlich von der Literaturkritik geringgeschätzt. Andererseits findet ein Großteil des Lesepublikums wohl schwer Zugang zu experimentellen und avantgardistischen Texten, da diese Texte sich den LeserInnen nicht ohne Weiteres erschließen und nach einer intensiveren Auseinandersetzung damit verlangen (sowohl inhaltlich, als auch sprachlich).

Der Fokus vieler AutorInnen, die den Dialekt zu einem integralen Bestandteil ihres schriftstellerischen Schaffens gemacht haben, liegt auf der dokumentarisch-aufklärerischen Absicht, die man in ihren Texten erkennen kann. Dies wiederum impliziert den Wunsch, möglichst viele Leute damit zu erreichen. Durch die Wahl der Themen und auch der Sprachvarietät wird versucht, den Text möglichst relevant und zugänglich für die Lesenden zu gestalten, und nicht lediglich für eine in der zeitgenössischen Literatur versierte Elite zu schreiben.

Das breitenwirksame Potential, das bei diesem Vorhaben der Dialekt mit seiner Zugänglichkeit entfalten kann, betont auch Ġāda ʿAbd al-ʿĀl:

„And also, the *ʿāmmiyya* made it easier for all people to read it for all generations. I had lots of people who came in book signings and said: ‘This is the first Arabic book I read.’, or ‘This is the first book I read other than school books.’, so...it [*ʿāmmiyya*, Anm. d. Verf.] made it... you know, more popular on a wider range.“²⁰⁶

Aus obigem Zitat wird außerdem ersichtlich, dass ein im Dialekt verfasstes Buch für ägyptische LeserInnen offensichtlich auch den überraschenden Effekt hat, Leute, die sonst kaum lesen würden, überhaupt außerhalb des schulischen Kontexts, wo ein gewisser Lesezwang herrscht, zum Lesen zu

²⁰⁵ Vgl. Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 81 f.

²⁰⁶ Ġāda ʿAbd al-ʿĀl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

verleiten.

Abschließend lässt sich also feststellen, dass das (trotz allem überschaubare) ägyptische Lesepublikum für sich thematisch relevante Texte in zugänglicher Form willkommen heißt, obwohl diese eventuell vom literarischen Establishment geringgeschätzt werden.

4.3. Zensur

Die Aussagen zum Thema der Zensur in der ägyptischen Literaturlandschaft sind oft nicht einheitlich. Dies mag daran liegen, dass unterschiedliche Institutionen (staatlicher oder religiöser Natur), aber auch Privatpersonen, in der Meinungsbildung moralisch intervenieren und Texte zensieren, aber auch daran, dass es indirekte Formen der Zensur gibt, die Tonkin folgendermaßen formuliert: „Yet, the more I talked to Arabic writers, the more sporadic government bullying took its place as just one of a daunting series of practical hurdles – from literacy rates to the cost of books, sluggish bureaucracy to dysfunctional retail system - that lie in the author's way.“²⁰⁷

Wohl aufgrund der relativ geringen Reichweite, die gedruckte Literatur im Vergleich zu anderen Medien (wie beispielsweise TV und Radio) hat, erfährt gedruckte Literatur verhältnismäßig wenig staatliche Zensur. In Ägypten wurde *advance censorship* bei Büchern offiziell bereits 1977 abgeschafft, in der Presse herrscht gesetzlich seit 1982 freie Meinungsäußerung. Die audiovisuellen Medien unterliegen aber nach wie vor bereits vor dem Erscheinen strengen Kontrollen von staatlicher Seite.²⁰⁸

BloggerInnen werden aufgrund der verhältnismäßig schweren Kontrollierbarkeit des Internets mit seiner großen Reichweite und dem damit einhergehenden hohen Mobilisierungspotential ebenfalls bedeutend häufiger verfolgt als AutorInnen, die in Printmedien publizieren (obwohl die Grenzen hier natürlich durchlässig werden), was aber später noch besprochen wird.

Dass die staatliche Vorab-Zensur bei Büchern wegfällt, bedeutet aber noch lange nicht, dass deswegen keinerlei Zensur vor Erscheinen eines Textes zum Tragen kommt. Äußerst wirksam ist nämlich auch die Selbstzensur, wie Ḥamdī Abū Gulayyil schildert:

„I reread any story I write several times. Given the number of prohibitions and my inability to determine them I have resorted to a legal adviser, a young lawyer who is my neighbour. He rereads every story I write and every book I publish especially when written by a naive writer. My agony begins as soon as the book enters the print shop: the book contains a scene of a woman sitting with a man, the book contains someone who thinks, the book contains someone eating with appetite, the book contains people, and wherever there are people, there is sin. I dream, I hallucinate, and I am submerged in nightmares. Once my wife caught me completely dressed, at four o'clock in the morning, at the door of our apartment. I had imagined that one of my books in the print shop

²⁰⁷ Tonkin, Boyd: Is the Arab world ready for a literary revolution? 2008.

²⁰⁸ Vgl. Jacquemond: Conscience of the Nation 2008, S. 38 – 42.

contained an indecent scene and was on my way out to stop the printing before morning.“²⁰⁹

Aus obigem Zitat geht auch hervor, dass die gefürchtete Zensur nicht zwingend von staatlicher, oder institutionalisierter religiöser (wie beispielsweise *al-Azhar*) sondern genauso von nicht-institutionalisierter moralisch-religiöser Seite kommt (Mehrez spricht in diesem Zusammenhang von „‘street censorship’ (*raqabat al-shari*)“²¹⁰). Auch wenn also ein Text nicht im Vorhinein zensiert wird, besteht jedoch nach dessen Publikation die Möglichkeit, diverse Anklagen gegen den/die AutorIn zu erheben, so geschehen beispielsweise 2001 mit drei Romanen, denen von religiöser Seite „Pornographie“ vorgeworfen wurde, was dazu führte, dass die drei Romane aus dem Verkehr gezogen wurden. Durch diesen und einen Fall im Vorjahr (2000) brach in Ägypten eine heftige Debatte über die (moralische) Zensur los.²¹¹ Sogar der Ex-Präsident Ḥusnī Mubārak nahm damals dazu Stellung und betonte die Freiheit der Publizierenden, solange sich diese an die Gesetze hielten und außerdem die moralische Integrität ihrer Publikationen in Betracht zögen, wodurch er sich nicht gerade zur Freiheit der Kunst bekannte:

„While he encouraged intellectual freedom, Mubarak said, writers should also keep in mind ‘traditions, morality and religious considerations’. [...] adding that private publishing houses were free to publish whatever they liked as long as they remained within the boundaries of the law.“²¹²

SchriftstellerInnen in Ägypten haben also trotz der niedrigen Auflagen, die Bücher in Ägypten normalerweise erreichen, wenn auch nicht mit Vorab-Zensur von staatlicher Seite, so doch nach der Publikation ihrer Texte mit scharfer Kritik von jeder erdenklichen, oft aber von moralisch-religiöser Seite, zu rechnen. Dies kann unter Umständen Anklagen für alle an der Publikation Beteiligten nach sich ziehen. Wenn man die geringe Reichweite, die Bücher in Ägypten generell haben, in Betracht zieht, wirkt all dies eher skurril:

„The irony in all of this is that no one reads these books. [...] One journalist wrote a satirical piece telling writers that they should be grateful for the repeated crises surrounding books since it is the only way to expand the circle of readers beyond two: the writer and the censor.“²¹³

Wie sich die Situation bezüglich der Zensur literarischer Werke seit der Revolution 2011 entwickelt hat, ist mir in Form von Studien nicht bekannt. In Zeitungsberichten liest man allerdings immer wieder von einer Verschlechterung der Situation für die Meinungs- und Pressefreiheit unter der Herrschaft des Militärrats, wovon insbesondere BloggerInnen betroffen sind.

209 Zitiert nach: Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 20.

210 Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 7.

211 Vgl. Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 14 – 21.

212 Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 16.

213 Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 21.

4.4. Die gesellschaftliche Rolle von AutorInnen

Wie oben bereits angesprochen, ist es für SchriftstellerInnen in Ägypten (und im Rest der arabischen Welt) kaum möglich, vom Publizieren von Büchern allein zu leben. Beispiele dafür gibt es genügend: Nağīb Maḥfūz arbeitete zeitlebens hauptberuflich als Staatsbeamter, ‘Alā’ al-Aswānī ist nach wie vor als Zahnarzt tätig, Ġāda ‘Abd al-‘Āl ist noch immer Apothekerin, Ḥālid al-Ḥamīsī schreibt für Zeitungen und ist im weitesten Sinne im kulturellen Bereich tätig. Dass AutorInnen es sich meist nicht leisten können, sich nur auf das Schriftstellertum festzulegen, bedingt, dass es oft zu einer Zusammenarbeit mit anderen medialen Sektoren kommt: viele berühmte literarische Werke wurden beispielsweise erst durch die Massenmedien wie Radio (im Falle von (Dialekt-)poesie, beispielsweise in Form von Liedern) oder Verfilmungen in breiterem Maße rezipiert und berühmt.²¹⁴

Vielleicht ist diese Tatsache mit ein Grund, dass AutorInnen unter solchen Bedingungen eine große Portion Idealismus in ihr literarisches Schaffen mit einbringen, und dieses gewissermaßen als gesellschaftlichen Auftrag ansehen, was wiederum erklären könnte, warum in vielen Texten *commitment*, also eine soziale oder politische Botschaft, deutlich durchschimmert.

Jacquemond sieht sowohl Realismus, als auch *commitment* als die beiden zentralen Pole, anhand derer die gesellschaftliche Rolle von SchriftstellerInnen in Ägypten konstruiert und bewertet wird: „Literature should model itself on reality, and the writer has a moral obligation to intervene in society. These two postulates, realism and commitment, constitute the Egyptian literary *doxa*.“²¹⁵

Der Anspruch, literarische Texte nicht nur um der Ästhetik willen zu schreiben, sondern sich dadurch deutlich zu positionieren, versetzt SchriftstellerInnen in eine deutlich ausgesetzte Position, die sowohl angreifbar macht, aber auch Anerkennung auf verschiedenen Ebenen bringen kann.

Inwiefern SchriftstellerInnen in Ägypten Anerkennung seitens der LeserInnen, der etablierten Literaturszene, aber auch des Staates zukommt, hängt somit unter anderem mit deren politischer Positionierung zusammen.

Ganz abgesehen davon, dass arabische KünstlerInnen primär ohne institutionelle Stützung (von staatlicher oder nicht-staatlicher Seite gleichsam) auskommen müssen²¹⁶, gibt es einige wenige finanzielle Anerkennungen, die AutorInnen in Form von Auszeichnungen zukommen.

Staatliche Preise und Anerkennungen sind zwar unter den ägyptischen SchriftstellerInnen aus finanziellen Gründen erstrebenswert, da, wie oben beschrieben, der Buchmarkt in der arabischen Welt verhältnismäßig klein und nicht sonderlich lukrativ für AutorInnen ist, allerdings bedeutet das

²¹⁴ Vgl. AHDR 2003, S. 78 ff.

²¹⁵ Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 88.

²¹⁶ „In general, Arab artists in all fields (literature, plastic arts, music, theatre, and cinema) work without support from institutions“, AHDR 2003, S. 76.

Annehmen eines staatlichen Preises auch die Legitimierung und Bestätigung der Einmischung des Staates in das kulturelle Feld. Dies gilt sowohl für Literaturpreise aus Ägypten, als auch aus anderen Regionen der arabischen Welt.

Außerhalb des politischen Machtfeldes (wobei sich hier natürlich die Frage stellt, wie unpolitisch auch diese Geldgeber sind) gibt es nur wenige Institutionen, die Preise an SchriftstellerInnen verleihen.

Zu den berühmtesten nicht-staatlichen Preisen zählen der IPAF²¹⁷ (International Prize for Arabic Fiction, oft auch „Arabic Booker“ genannt), sowie die Nağīb Maḥfūz – Medaille²¹⁸, die jährlich von der American University in Cairo (AUC) verliehen wird. Dazu gesellen sich in den letzten Jahren gehäuft (private) Literatursponsoren aus den Golfstaaten, was die steigende Anzahl an Literaturfestivals und Buchmessen in dieser Region impliziert.

In Ägypten werden Preise für herausragende kulturelle Leistungen primär an bereits im offiziellen Kultursektor etablierte Personen, oder sogar Mitgliedern des Higher Council of Culture (der über die PreisträgerInnen entscheidet), verliehen, was das Image dieser Preise nicht eben erhöht.²¹⁹

„Verschont“ vor durch Anerkennungen verursachte Instrumentalisierung seitens der Regierung sind die DialektautorInnen, deren großer Mehrheit jegliche Anerkennung im legitimierten literarischen Feld verwehrt blieb:

“The continuing failure to appreciate these poets on the part of the legitimate criticism and of the establishment in general has had a negative impact on their literary careers. They have been able to accede only with difficulty to the usual forms of consecration offered to poets and writers of the establishment or of the consecrated avant-garde, such as prizes, sinecures, and positions of power within the cultural and media apparatus.”²²⁰

Ebenso wird durch das Annehmen staatlicher Preise das Ansehen der SchriftstellerInnen in jenen Kreisen, die sich dezidiert für eine engagierte Literatur aussprechen, beträchtlich geschmälert.

Das Paradebeispiel für einen Autor, der sich zeitlebens bewusst für eine literarische Existenz außerhalb des Machtfeldes entschieden hat, ist der ägyptische Schriftsteller Ṣun‘allāh Ibrāhīm. Er nahm nie einen Beruf in der staatlichen Kulturmaschinerie an, lebte unter einfachsten Bedingungen, da er sich und seine Familie nur mit seiner Tätigkeit als Schriftsteller über Wasser zu halten versuchte, und hielt sich von der Kairoer Kulturszene weitgehend fern. Diese seine Überzeugung bestätigte er, als ihm 2003 der mit 100.000 Ägyptischen Pfund dotierte „Arab Novel Award“ verliehen werden sollte, welchen er aber wortgewaltig ablehnte:

„We have no theater, no cinema, no research, no education. We only have festivals and conferences and a trunkful of lies.’ [...] ‘I publicly decline the prize because it is awarded by a government that,

217 Vgl. <http://www.arabicfiction.org/> Zugriff 28.4.2012, 10.45

218 Vgl. <http://www.aucpress.com/t-nmmdescription.aspx> Zugriff 28.4.2012, 11.05

219 Vgl. Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 45 – 49.

220 Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 45 – 49.

in my opinion, lacks the credibility of bestowing it.’²²¹

Moralisch und im literarischen Feld hat Ibrāhīm durch die Ablehnung der staatlichen Anerkennung definitiv an Ansehen gewonnen, indem er auf eine Position im Machtfeld verzichtet hat und sich nicht von seinen Idealen abgewendet hat. Unterstützt wurde Ibrāhīms Aktion hauptsächlich von Intellektuellen, die ihren Platz ebenfalls nicht im etablierten Kulturapparat Ägyptens haben, sondern, wie Ibrāhīm selbst, eher auf symbolisches Kapital setzen, während jene, die von den staatlichen kulturellen Institutionen profitieren, sich tendenziell eher ablehnend gegenüber Ibrāhīm positionierten.²²²

Um dieses Kapitel abzuschließen, möchte ich noch erwähnen, dass weder Ḥālid al-Ḥamīsī noch Ġāda ‘Abd al-‘Āl einen der oben genannten Preise erhalten haben. Ich führe dies darauf zurück, dass beide mit ihrem Schreiben gewissermaßen in einem stilistischen Zwischenraum stehen, dessen Wert bislang eher durch die Verkaufszahlen und die Bestsellerlisten der Buchhandlungen in Kairo anerkannt wurde, und weniger durch die offizielle Literaturkritik.

²²¹ Zitiert nach: Mehrez: Egypt's Culture Wars 2010, S. 74 f.

²²² Zur Ablehnung des Preises durch Ibrāhīm und diversen Reaktionen darauf siehe Mehrez: Egypt's Culture Wars 2010, S. 72 ff.

5. Die ägyptische Dialektliteratur in der Moderne

Dialektliteratur an sich ist in Ägypten keineswegs ein neues Phänomen. Die sogenannte „Volksliteratur“, die aus traditionellen, überlieferten Geschichten und Sagen besteht, und stilistisch in der arabischen oralen Erzähltradition steht, war immer zumindest in einer an den Dialekt angelehnten Sprachform verfasst, wenn sie niedergeschrieben und dokumentiert wurde. Zusätzlich sind aus der Zeit vor der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sporadisch Manuskripte von Schattenspielen und Spottgedichten im Dialekt erhalten geblieben.²²³

Natürlich haftet diesen folkloristischen Texten aber immer etwas leicht Minderwertiges an, da sie ausnahmslos alle sozialen Schichten ansprechen. Dass sich der Dialekt auch in anderen Textsorten, die entweder traditionell der Hochsprache vorbehalten waren, oder aber überhaupt erst im Laufe der *nahḍa* in der arabischen Literatur Fuß fassen konnten, durchgesetzt hat, ist eine Entwicklung, die mit dem Reflektieren über die Aufgaben der Sprache in einer modernisierten arabischen Welt zusammenhängt. Die oben erwähnte Diskussion um die Erneuerung und Zugänglichmachung der arabischen Sprache brachte auch ein Überdenken der Rolle der Sprachvarietäten in der Literatur mit sich.

Interessanterweise wird die Diskussion über den Dialekt in der Literatur meist mit außerliterarischen, vornehmlich politischen Argumenten geführt. Dazu zählt beispielsweise die Unterstellung, dass DialektautorInnen die arabische Einheit in Zusammenarbeit mit ausländischen (Besatzungs-)Mächten schwächen und untergraben würden. Eine Promotion des Dialekts führe zudem zum Abschneiden der Verbindung zur kulturellen arabischen Vergangenheit, weil dadurch das Medium derselben, die Hochsprache, in Vergessenheit geriete. Ganz abgesehen davon habe der Dialekt als korrupte, sprachlichen Entwicklungen gegenüber allzu offene Sprachvarietät nicht „das Zeug dazu“, als kreatives Ausdrucksmittel des arabischen Intellekts zu gelten.²²⁴

Cachia schreibt 1967 noch, dass der Dialekt sich „[...] a foothold in the theater, and a toe-hold in the dialogue of the novel and short story“²²⁵ erworben habe.

Der Platz, den der Dialekt mittlerweile selbstverständlich in der ägyptischen Literatur einnimmt, hat sich bedeutend ausgeweitet. Was aber nach wie vor für literarische Texte im Dialekt gilt, ist, dass

²²³ Vgl. Woidich, Manfred: Von der wörtlichen Rede zur Sachprosa: Zur Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur. 2010. In: Munske, Horst Haider (Hrsg.): Dialektliteratur heute – regional und international. Forschungskolloquium am Interdisziplinären Zentrum für Dialektforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 19.11.2009 – 20.11.2009, S. 68 f.

(<http://www.dialektforschung.phil.uni-erlangen.de/dialektliteratur> Zugriff 10.1.2012, 11.20)

²²⁴ Vgl. Cachia, Pierre: The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature. In: Journal of the American Oriental Society 87/1 (1967), S. 12 – 22.

²²⁵ Cachia: The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature 1967, S. 17.

diese ein „[...] product of a choice by their authors to disregard the norm“²²⁶ bleiben.

Dies bedeutet auch, dass Dialektliteratur in den meisten Fällen aus dem Literaturkanon ausgeschlossen bleibt. Als „kanonisch“, beziehungsweise „nicht-kanonisch“ gelten laut Somekh folgende Arten von Texten:

„Those segments of the literary output that are regarded by the community as prestigious, commendable and representative are said to be canonical or sub-canonical. Those works, authors or styles that are deemed less worthy or less representative are non-canonical or sub-canonical.“²²⁷

Insbesondere für Texte der klassisch-arabischen Literatur gilt die Sprachvarietät als zentrales Element bei der Bestimmung und Definition von „Literatur“ und jenen Werken, die Teil des Kanons sind. Somit werden Werke, die in *fushā* verfasst sind, automatisch dem prestigereichen Kanon zugeordnet, während Werke, die die Sprachvarietäten mischen, oder komplett in *‘āmmiyya* verfasst sind, davon ausgeschlossen sind. Dies bedeutet, dass sie meist keinerlei Aufmerksamkeit von der Literaturkritik erhalten oder auch nicht in Anthologien zu moderner arabischer Literatur aufscheinen, also im Mainstream-Literaturbetrieb meist keinen erwähnenswerten Platz einnehmen.²²⁸

Die Zahl der in *‘āmmiyya* publizierten Bücher ist gering, genauso wie die Zahl jener Bücher, die sich auf einer Metaebene damit beschäftigen, wie beispielsweise Grammatiken oder Wörterbücher (diese werden fast ausschließlich für den Gebrauch von Nicht-MuttersprachlerInnen erstellt). Als Argument gegen die Publikation von *‘āmmiyya*-Büchern geben Verleger oft an, dass ein Buch im Dialekt den gesamtarabischen Buchmarkt nicht erreichen und somit regional nur sehr begrenzt verkauft werden könne. Der in Kairo ansässige Verleger Madbūlī (il-Ḥāgg Madbūlī) widerspricht dieser Ansicht, da er erstens ein Verlangen der LeserInnen nach *‘āmmiyya* aufgrund der nach seiner Ansicht hohen Verkaufszahlen für *‘āmmiyya*-Bücher feststellt und zweitens betont, dass das innerägyptische Lesepublikum zahlreich genug und somit der Buchmarkt dafür rentabel genug sei. Madbūlī würde sogar gerne mehr Bücher im Dialekt verlegen, aber es gibt laut seiner Aussage zu wenige davon. Dies liege wahrscheinlich daran, dass das Schreiben in *‘āmmiyya* schlicht und einfach noch immer ungewohnt und eigenartig wirke.²²⁹

Dialektliteratur ist also immer noch marginal im Vergleich zu *fushā*-Texten, aber die Begegnung mit dem Dialekt in Schriftform in unterschiedlichen Kontexten hat in Ägypten mittlerweile nichts dramatisch Skandalöses mehr an sich; eine Entwicklung, die insbesondere durch die neuen Medien vorangetrieben wurde.

Rosenbaum vertritt in seinem Artikel über *‘āmmiyya*-Orthographie sogar die Ansicht, dass *‘āmmiyya*

226 Davies: Dialect Literature EALL 2007, S. 597.

227 Somekh, Sasson: Genre and Language in Modern Arabic Literature. Wiesbaden: Harrassowitz 1991. (Studies in Arabic Language and Literature 1), S. 65.

228 Vgl. Somekh: Genre and Language in Modern Arabic Literature 1991, S. 65 ff.

229 Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 122 ff.

in Ägypten nicht mehr nur als gesprochene Sprache, sondern als eine Schriftsprache mit (noch fluiden, nicht standardisierten) Konventionen gelten kann, und dass außerdem Dialektliteratur dank der Publikation durch prestigereiche Verleger in die kanonisierte Literatur Eingang gefunden hat und als solche respektiert wird.²³⁰

Im folgenden Kapitel soll gezeigt werden, inwieweit sich der Dialekt in der ägyptischen Literatur, ein anfängliches Randphänomen, mittlerweile eingebürgert hat.

5.1. Prosa

5.1.1. Die Dialog-Erzähltext-Technik

Die prinzipielle Frage beim Einsatz des Dialekts in der geschriebenen Literatur hat mit der authentischen Repräsentation einer außerliterarischen Realität, sowie mit dem Zusammenhang zwischen (neuer) Form und Inhalt zu tun. Mit den Themen und Ausdrucksformen, die sich in der Literatur veränderten, musste letztendlich auch die Sprache mitgehen. In Romanen, Theaterstücken und Kurzgeschichten wurde, so Cachia, im Laufe der *nahḍa*, der Fokus mehr auf „commonplace situations“²³¹ gelegt, während die älteren literarischen Formen sich eher sprachlicher Exklusivität, sowie der didaktisierenden Unterhaltung des ebenso exklusiven Lesepublikums widmeten, dabei oft Inhalte hintanstellten und den Lebenswirklichkeiten der durchschnittlichen BewohnerInnen Ägyptens keine Beachtung zukommen ließen.

Aus einem veränderten thematischen Fokus ergibt sich auch die Notwendigkeit, die sprachliche Form anzupassen, um glaubwürdig Authentizität zu schaffen:

„There are in fact certain areas of experience to which the colloquial is better adapted than the classical. There is no great difficulty in expressing in classical Arabic ‘My soul is all an aching void’; but a commonplace expression like ‘I am dog-tired’ is better represented by the colloquial ‘*ana ta‘bān mōt*’ than by a grammarian’s delight such as ‘*mā ashaddanī ta‘abān*.’²³²

In den ab Beginn des 20. Jahrhunderts aufkommenden arabischen Roman hielt der Dialekt in vielen Fällen über Dialog- oder direkte-Rede-Passagen Einzug: der Anspruch des Realismus machte es zur Notwendigkeit, die Sprache zumindest der Angehörigen der sozialen Unterschicht, der sogenannten „einfachen Leute“, im Dialekt oder einer angenäherten Sprachform wiederzugeben. Bevor dezidiert arabische Romane verfasst wurden, wurden hauptsächlich Romane der europäischen und russischen Literatur übersetzt, deren Dialoge auf *fuṣḥā* wiedergegeben wurden. Dies erschien insofern nicht als Verstoß gegen das Realismusgebot, da die ProtagonistInnen dieser Werke sich sowieso in nicht-

²³⁰ Vgl. Rosenbaum: *Egyptian as a written language* 2004, S. 281 – 326.

²³¹ Cachia: *The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature* 1967, S. 20.

²³² Cachia: *The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature* 1967, S. 19 f.

arabischem Kontext bewegten. Sobald es aber darum ging, in Form von literarischen Prosatexten, in diesem Falle Romanen, ägyptische Lebenswirklichkeiten authentisch wiederzugeben, musste das arabische Sprachkontinuum berücksichtigt werden. Seit den 1940er/1950er Jahren hat sich die Verwendung des Dialekts in Dialogpassagen oder in inneren Monologen quasi als Standard etabliert, während der Erzähltext weiterhin in *fuṣḥā* steht. Natürlich waren aber nicht alle SchriftstellerInnen damit einverstanden, dem Dialekt, dieser oft als niedriger, der Literatur unwürdig angesehenen Sprachform, einen Platz einzuräumen, und so griffen viele AutorInnen auf „colloquialized *fuṣḥā*“ oder „hidden ‘*āmmiyya*“ zurück. Das bedeutet, dass die Struktur der Hochsprache eigentlich beibehalten wird, diese aber vereinfacht und spärlich mit ‘*āmmiyya*-Elementen versetzt ist.²³³

Die Debatte um die Präsenz des Dialekts in schriftlicher Form wurde anfangs noch recht normativ geführt. Ṭāhā Ḥusain, ein Verfechter der Hochsprache, gab beispielsweise seinem Schriftstellerkollegen Yūsuf Idrīs²³⁴, dessen Kurzgeschichten sich durch die realistische und empathische Darstellung des Lebens der „einfachen Leute“ auszeichnen und deshalb auch den Dialekt großzügig mit einbeziehen (sowohl im Dialog, als auch teilweise im narrativen Teil), den Rat „[...] to abandon the use of the ‘*āmmiyya* and adhere in future to a pure literary idiom, or subject his literary talent to degeneration.“²³⁵

Mittlerweile aber wird die Diskussion um die Verwendung des Dialekts in der Literatur eher mit Bezug auf stilistische Implikationen geführt.²³⁶

5.1.2. ‘*āmmiyya* als einzige Sprachvarietät

Nachdem nun aber diejenige Art der ‘*āmmiyya*-Präsenz, die in der ägyptischen Prosaliteratur Eingang in den Literaturkanon gefunden hat, skizziert wurde, soll nun auch noch ein Blick auf die marginal gebliebenen Prosatexte geworfen werden, die vollständig im Dialekt verfasst sind. Diese Art von Texten ist es auch, die in der Forschung als eigentliche Dialektliteratur definiert wird.²³⁷

Den ersten Auftritt im ägyptischen Journalismus hatten im Dialekt verfasste Prosatexte gegen Ende des 19. Jahrhunderts in sozialkritischen, satirischen Zeitschriften, die den Zweck hatten, das Publikum politisch wach zu rütteln. Zu den berühmtesten zählen „*Abū naẓẓāra zarqā*“, „Der Mann mit der blauen Brille“ von Ya‘qūb Ṣannū²³⁸, sowie „*al-Ustād*“ „Der Professor“ und „*al-Tankūt wa-*

²³³ Vgl. Somekh: Genre and Language in Modern Arabic Literature 1991, S. 24 ff.

²³⁴ Yūsuf Idrīs, geb. 1927, gest. 1991, ägypt. Schriftsteller. Vgl. EAL, S. 388 f.

²³⁵ Somekh, Sasson: Language and Theme in the Short Stories of Yūsuf Idrīs. In: Journal of Arabic Literature 6 (1975), S. 90.

²³⁶ Vgl. Jacquemond: Conscience of the Nation 2008, S. 52 ff.

²³⁷ Vgl. Davies: Dialect Literature. In: EALL 2007, S. 597 f.

²³⁸ Ya‘qūb Ṣannū, geb. 1839, gest. 1912, ägypt. Journalist, gilt als Gründer d. modernen ägypt. Theaters. Vgl. EAL, S.

l-tabkīt“, „Spott und Tadel“ von ʿAbdallāh an-Nadīm²³⁹. Eines der Hauptanliegen der Autoren war es, auch jene Personen zu erreichen, die der Hochsprache nicht mächtig sind. Somit wurde bei diesen Texten der Dialekt als Medium eingesetzt, um die Massen anzusprechen. Weniger ausschlaggebend waren stilistische Gründe oder die Überzeugung, dass dem Dialekt Platz in der Literatur eingeräumt werden solle.²⁴⁰

In den 1920er Jahren fanden in Dialogform verfasste gesellschaftskritische Dialekttexte Verbreitung, und in weiterer Folge entstand die Memoiren- oder *Muzakkirāt*-Literatur. Hierbei handelt es sich um Monologe fiktiver Personen aus der Unterschicht, die, wie der Autor vorgab, nach einem Treffen mit dieser Person, niedergeschrieben wurden. Woidich sieht in den bisher erwähnten Textsorten jeweils eine starke Rechtfertigungsnotwendigkeit, beziehungsweise einen Vorwand für den Einsatz von *ʿāmmiyya*: es wird seitens der Autoren entweder eine Form gewählt, die *ʿāmmiyya* fast verlangt, wie beispielsweise der Dialog, oder es handelt sich um Memoiren von AnalphabetInnen, deren Ausdrucksweise der Autor/die Autorin möglichst realitätsnah wiederzugeben versucht. In jedem Fall erscheint es den Autoren aber essentiell wichtig, ein hieb- und stichfestes Argument dafür zu haben, dass sie die literarische Norm übergehen.²⁴¹

Zwischen den 1930er und 1980er Jahren ging die Produktion von Dialekttexten tendenziell zurück, allerdings entstanden in dieser Zeit zwei der berühmtesten in *ʿāmmiyya* verfassten Romane: Muṣṭafā Muṣarrafa's „*Qanṭara allazi kafar*“, „Qantara, der vom Glauben abfiel“ (verfasst in den 1940ern, veröffentlicht in den 1960ern) ist der erste vollständig in *ʿāmmiyya* geschriebene Roman, und Luwīs ʿAwaḍ's „*Muzakkirāt ṭālib baʿsa*“ „Memoiren eines Auslandsstipendiaten“²⁴² (verfasst 1942, veröffentlicht 1965). Was „*Qanṭara allazi kafar*“ betrifft, so wurde das Buch 1991 erneut publiziert, und zwar mit einer Armada von sieben Vorworten von Autoren, die allesamt die Wahl des Dialekts als notwendig für dieses Buch beschreiben.²⁴³ Obwohl Dialektliteratur zu jenem Zeitpunkt eigentlich schon keine Neuheit, wenn auch nicht die Norm war, so ist doch bemerkenswert, wie viel Gewicht dennoch auf die explizite Legitimierung der Sprachwahl gelegt wird.

Beide Romane führen die Dialektliteratur auf stilistisch neues Gebiet: zum Einen fällt auf, dass sie sich aus der satirischen Tradition, in der Dialekttexte stehen, lösen, ganz nach dem Motto „Weg von Parodie und Burleske“²⁴⁴, und den Dialekt als Medium zur Vermittlung ernster Gedanken und ernst zu nehmender, unter Umständen tragischer Sachverhalte nutzen, und zweitens distanzieren sich die Texte von der reinen Wiedergabe mündlicher Sprache in schriftlicher Form und arbeiten dadurch in

688.

239 ʿAbdallāh an-Nadīm, geb. 1843, gest. 1896, ägypt. (Dialekt-)dichter Vgl. EAL, S. 572.

240 Vgl. Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 70 ff.

241 Vgl. Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 73 ff.

242 Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 76.

243 Vgl. Haeri: Sacred Language, Ordinary People 2003, S. 122 f.

244 Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 76.

Richtung einer Akzeptanz des Dialekts als explizit schriftlicher literarischer Ausdrucksform. Zu dieser Loslösung von der Imitation des Mündlichen in schriftlicher Form zählt auch eine Änderung in der Erzählperspektive, die in „*Qanṭara allazi kafar*“ durch eine überwiegende Er-Perspektive (anstelle der sonst vorherrschenden, sehr direkten Ich-Form) zum Tragen kommt.²⁴⁵

Ab den 1990er Jahren erscheint wieder mehr Dialektprosa, und das in vielfältiger Form. Ein Beispiel für einen Roman ist Yūsuf al-Qaṣṣīd's²⁴⁶ „*Laban il-ʿaṣfūr*“, „Vogelmilch“ (1994), ebenso entstehen Autobiographien, die nicht zu vernachlässigende *adab sāḥir*, „satirische“, oder auch „sarkastische“ Literatur, die stark in der Tradition der gesellschafts- und sozialkritischen Anfänge der Dialektliteratur steht (dieser Kategorie ist „*Āyza atgawwiz*“ zuzuordnen), und diverse Arten von Kurzprosa. Eher ausgefallen, da nach wie vor unüblich, ist die Verwendung des Dialekts in Sachprosa, wie beispielsweise Literaturkritik, religiös-erläuternden Texten, aber auch soziolinguistischen Studien und Sozialreportagen (unter diese Kategorie fällt „*Tāksī*“). Nicht zu vergessen ist die starke Präsenz des Dialekts in schriftlicher Form in der Werbung, in Zeitschriften (besonders jenen, deren Zielgruppe die junge Generation ist) und in der Kommunikation mit elektronischen Medien, wie beispielsweise Email oder SMS.²⁴⁷ Auf Wikipedia finden sich mittlerweile sogar manche Einträge unter der Sprache *maṣri*, „Ägyptisch“.

Eine weitere Zunahme von im Dialekt verfassten Texten (oder jenen, die von sprachlichen Mischformen Gebrauch machen) insbesondere seit den 2000ern stellt auch Rosenbaum fest.²⁴⁸

5.1.3. Das Sprachkontinuum im Dienst der Texte

Bisher wurden jene Prosatexte besprochen, die den Dialekt entweder in konsequenter Form nur für die direkte Rede verwenden, oder aber die Schriftsprache komplett in den Dialekt switchen. Es existiert aber eine große Zahl von Prosatexten, die bewusst Sprachformen mischen, sodass die Grenzen zwischen *fushā* und *ʿammiyya* verschwimmen, wobei besonders die Ambiguität der arabischen Schrift dienlich ist. In vielen Texten werden die Varietäten des Sprachkontinuums auf unkonventionelle Weise eingesetzt und vermischt, um stilistische Akzente zu setzen und den Inhalt durch die sprachliche Form zu verstärken. Das Sprachkontinuum steht also im Dienste der kreativen Texte, anstatt dass sich umgekehrt die sprachliche Form der Texte an in der Literatur etablierten Normen orientieren würde. SchriftstellerInnen machen sich die verschiedenen Bedeutungsebenen, die bei den jeweiligen Varietäten mitschwingen, bei der Gestaltung von Texten zunutze. Somit kann

²⁴⁵ Vgl. Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 76 ff.

²⁴⁶ Yūsuf al-Qaṣṣīd, geb. 1944, ägypt. Autor. Vgl. Jacquemond: Conscience of the Nation 2008, S. 274 f.

²⁴⁷ Vgl. Davies, Humphrey: Dialect Literature. In: EALL 2007, S. 598 ff., sowie: Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 80 ff.

²⁴⁸ Vgl. Rosenbaum: 'I want to write in the colloquial' 2010, S. 72 f.

man an dieser Stelle von schriftlichem, völlig bewusstem Code-Switching sprechen.

Die Effekte, die dadurch erzielt werden, fallen je nach Kontext sehr unterschiedlich aus. Rosenbaum argumentiert beispielsweise, dass besonders in Passagen, in denen Gedanken von Figuren wiedergegeben werden, häufig die Varietäten gemischt werden oder geswitcht wird. Diese Passagen sind formell dem Erzählteil (der in der traditionellen Dialog-Erzählteil-Technik in *fuṣḥā* steht) zugeordnet. So kommt bei „*free indirect style*“ (dabei werden Gedanken oder Aussagen aus einer anderen als der vorherrschenden Erzählperspektive wiedergegeben, ohne dabei die veränderte Perspektive, das Zitat also, deutlich zu kennzeichnen) und innerem Monolog oft *‘āmmiyya*, aber auch „camouflaged *‘āmmiyya*“²⁴⁹ zum Einsatz. Dies hat zum Einen den Zweck, den Sprung in der Fokalisierung (Erzählperspektive) hervorzuheben, andererseits wirkt das Wiedergeben von Gedanken oft in *‘āmmiyya*, oder zumindest einer dem Dialekt angenäherten Sprachform, authentischer.²⁵⁰

Die Technik des Vermischens der Sprachvarietäten im narrativen Teil von ägyptischen Prosatexten ist bereits so verbreitet, dass Rosenbaum dafür den Begriff *fuṣḥāmmiyya* prägt. Er bezeichnet *fuṣḥāmmiyya* als neuen Schreibstil, da es sich, wie in schriftlichen Texten üblich, um eine bewusste Entscheidung der AutorInnen handelt, die Sprachen zu mischen. Kann in der mündlichen Kommunikation argumentiert werden, dass Code-Switching spontan und nicht unbedingt reflektiert geschieht, so sind die Bedingungen in schriftlichen Texten anders, da die Möglichkeit besteht, den Text in mehreren Schritten zu überarbeiten. Somit entscheiden sich also viele AutorInnen vollkommen absichtlich dafür, die Normen zu übergehen, und im narrativen Teil ihrer Texte eine Zwischenform zu verwenden, die weder ganz *fuṣḥā*, noch ganz *‘āmmiyya* ist. Was dieser innovative Schreibstil beim Lesepublikum vermutlich bewirkt, ist eine erhöhte Aufmerksamkeit, denn dadurch, dass die schriftliche Wiedergabe der arabischen Sprachen oft mehrdeutig ist, bleibt es den Lesenden überlassen, zu interpretieren, welcher Sprachvarietät ein bestimmtes Wort, oder eine bestimmte Passage zuzuordnen ist. Ganz abgesehen davon kommen in *fuṣḥāmmiyya* auch abrupte Wechsel zwischen den Varietäten vor, welche ebenso die Aufmerksamkeit auf die Sprache lenken.²⁵¹

Was die Motive von AutorInnen betrifft, *fuṣḥāmmiyya* zu verwenden, so sind diese sehr individuell; Rosenbaum führt unter anderem an, dass sich AutorInnen durch die weniger komplizierte Sprachform dadurch erhoffen, auch ein weniger gebildetes Lesepublikum zu erreichen. Stilistische Motive sind beispielsweise das Verankern von Charakteren in mehreren, unterschiedlichen sozialen

249 Rosenbaum, Gabriel M.: Mixing Colloquial and Literary Arabic in Modern Egyptian Prose through the Use of Free Indirect Style and Interior Monologue. In: *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire*. Ed.: Lentin, Jérôme, Jacques Grand'Henry. Louvain-la-Neuve 2008, S. 399. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 58)

250 Vgl. Rosenbaum: *Mixing Colloquial and Literary Arabic in Modern Egyptian Prose* 2008, S. 391 – 404.

251 Vgl. Rosenbaum, Gabriel M.: „*Fuṣḥāmmiyya*“: Alternating Style in Egyptian Prose. In: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 38 (2000), S. 77 f.

Milieus, aber auch das Erzeugen von Humor.

Insgesamt sieht Rosenbaum *fuṣṣḥāmmiyya* als einen Schreibstil, der dazu beiträgt, die normativen Grenzen in Bezug auf die Sprachverwendung in der ägyptischen Literatur aufzuweichen. Dadurch, dass *‘āmmiyya* in Bereiche der Narration einfließt, die ehemals der Hochsprache vorbehalten waren, werden Grenzen und Normen verschoben und *‘āmmiyya* zunehmend zu einer Selbstverständlichkeit in literarischen Texten.²⁵²

Den Umgang mit den Sprachvarietäten in Prosatexten untersucht auch Mushira Eid anhand von Kurzgeschichten von insgesamt acht ägyptischen Schriftstellerinnen und kommt dabei zum Schluss, dass: „[...]for the vast majority of writers in this group a strict interpretation of standard-as-written can no longer be maintained as a norm.“²⁵³ Obwohl in den untersuchten Werken im narrativen Teil (sehr wohl aber in direkter Rede) keine offensichtlichen Dialektpassagen vorgefunden werden, so vermeiden die Autorinnen doch meist genauso, deutliche *fuṣṣḥā*-Marker zu verwenden und schaffen dadurch, von der ambigen Orthographie unterstützt, einen in Bezug auf die Sprachvarietäten mehrdeutigen Text.

Das Verbinden der beiden Welten, die die jeweiligen Sprachvarietäten repräsentieren (“[...] the world of the mundane, the physical reality, the day-to-day living in which we all participate, and that other world [of the intellect, imagination, formality] limited to the educated and cultural elites.“²⁵⁴) geschieht im Erzählteil primär durch das Einfügen von *‘āmmiyya*-Wörtern und -Redewendungen. Eid sieht in der bewussten, von Thema und Struktur der Texte abhängigen Sprachwahl seitens der Autorinnen außerdem ein Hinterfragen und Unterminieren der Diglossie der arabischen Sprache.²⁵⁵

Einen befreiten Umgang mit den verschiedenen Sprachvarietäten der arabischen Welt in Prosatexten jenseits der Dialog-Erzählteil-Technik stellt auch Abboud-Haggag fest. Demnach liegt es völlig im Ermessen der AutorInnen, Sprache in einer Form einzusetzen, die dem Text und der Bedeutungsvermittlung dienlich ist. Dabei kommt es sowohl vor, dass verschiedene Dialekte aus ganz unterschiedlichen Regionen der arabischen Welt in einem Roman vorkommen (beispielsweise in „*Banāt ar-Riyād*“, „Die Girls von Riyād“ der saudi-arabischen Autorin Raḡā aṣ-Ṣānī), aber auch, dass Romane vollständig in *fuṣṣḥā* verfasst sind, inklusive der Dialogpassagen, oder komplett in *‘āmmiyya* geschrieben sind. Auch Dialogpassagen stehen manchmal in *fuṣṣḥā*, auch wenn dies keine realistische Wiedergabe eines Gesprächs ist, aber innerhalb des Kontexts einen gewissen Zweck erfüllt (Abboud-Haggag nennt als Beispiel die Islamisten, die in „*Imārat Ya‘qūbiyān*“

²⁵² Vgl. Rosenbaum: „*Fuṣṣḥāmmiyya*“ 2000, S. 80 ff.

²⁵³ Eid, Mushira: Language is a Choice: Variation in Egyptian Women's Written Discourse. In: Language Contact and Language Conflict in Arabic. Variations on a Sociolinguistic Theme. Ed.: Rouchdy, Aleya. London / New York: Routledge Curzon 2002, S. 225.

²⁵⁴ Eid, Mushira: Language is a Choice 2002, S. 213.

²⁵⁵ Vgl. Eid, Mushira: Language is a Choice 2002, S. 204 ff.

Gespräche auf Hocharabisch führen, was diese Gruppe distanziert vom Rest der Bevölkerung erscheinen lässt). Kurz: die gezielte Sprachwahl in modernen arabischen Prosatexten erfüllt nicht mehr nur den Zweck, das Lesepublikum durch den Einsatz des Dialekts direkter einzubinden, sondern die Varietäten des Sprachkontinuums erfüllen dank ihrer Assoziationsebenen auch eine wichtige Funktion bei der stilistischen Ausgestaltung der Texte.²⁵⁶

5.2. Theater

Das arabischsprachige Theater kam in Ägypten im Zuge der Debatte um die Erneuerung und Vereinfachung der Hochsprache auf: im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden die ersten Stücke in arabischer Sprache (und zwar im Dialekt) von Ya‘qūb Ṣannū‘ (er schrieb satirische Komödien) und Muḥammad ‘Uṯmān Ġalāl²⁵⁷ (er übersetzte Molière und Racine).

Ab den späten 1870er Jahren wurde die ägyptische Theaterszene von syrischen und libanesischen Theaterschaffenden dominiert, welche eher die Hochsprache einsetzten. Ab den 1920er Jahren aber wurden wieder vermehrt Stücke im Dialekt geschrieben, und bemerkenswerterweise waren die Stücke thematisch sowohl ernst, als auch humorvoll.²⁵⁸

Dies ist insofern bemerkenswert, als der Dialekt in der satirischen Schublade breitere Akzeptanz erfährt, als in der seriösen, und, obwohl der Dialekt sich im arabischen Theater mittlerweile etabliert hat, Stücke im Dialekt mit ernster Thematik bis heute kontrovers diskutiert werden.²⁵⁹

Einen Einschnitt in der Entstehung von Dialektstücken brachte auch die Gründung des ägyptischen Nationaltheaters 1935 „with a mandate to encourage the use of literary Arabic“²⁶⁰ mit sich, was in einem vorübergehenden Einbruch des Dialekttheaters über zwei Jahrzehnte resultierte. Seit den 1950er Jahren dominieren allerdings wieder Theaterstücke im Dialekt.²⁶¹

Obwohl die außerliterarischen Faktoren beim Verfassen von Theaterstücken aufgrund der Aufführungskomponente besonders präsent sind und so auch auf die Sprachwahl entscheidend Einfluss nehmen, hängt die Wahl der Sprachvarietät für ein Theaterstück genauso mit stilistischen und thematischen Fragen zusammen. War es wahrscheinlich, dass ein Stück aufgeführt würde, also, in mündlicher Form vom Publikum gehört werden würde, so lag der Dialekt näher als bei einem Stück, welches primär dazu gedacht war, gelesen zu werden.

²⁵⁶ Vgl. Abboud-Haggag, Soha: *Linguistic Varieties in Twenty-First Century Arabic Novels: An Applied Study*. In: *Arabic and the Media*. Ed.: Bassioney, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 201 – 215. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)

²⁵⁷ Muḥammad ‘Uṯmān Ġalāl, geb. 1829, gest. 1909, ägypt. Übersetzer, Vgl. E P, s.v. Muḥammad ‘Uṯmān Ġalāl

²⁵⁸ Vgl. Davies: *Dialect Literature*. In: EALL 2007, S. 600 f.

²⁵⁹ Vgl. Booth: *Beneath Lies the Rock* 2001, S. 258.

²⁶⁰ Davies: *Dialect Literature*. In: EALL 2007, S. 600.

²⁶¹ Vgl. Davies: *Dialect Literature*. In: EALL 2007, S. 600 f.

Ein Theaterstück zeichnet sich, im Gegensatz zu Prosa und Lyrik, dadurch aus, dass es aus reinem Dialog oder Monolog, jedenfalls aber direkt vorgetragener Sprache, besteht. Um des Realismus willen ist es nur natürlich, dass dem Dialekt dabei eine zentrale Rolle zukommt, da die Hochsprache von niemandem authentischerweise durchgehend in der mündlichen Kommunikation (weder mit dem eigenen Ich, noch mit anderen Personen) verwendet wird. Dialoge in *fuṣḥā* wirken unter Umständen unrealistisch bis lächerlich, was aber wiederum eng mit dem Thema zusammenhängt.²⁶² Somekh gibt den Zusammenhang zwischen Thema und Sprachwahl tabellarisch wieder²⁶³:

AM (‘ <i>āmmiyya</i>)	FU (<i>fuṣḥā</i>)	Type
	***	historical plays
	***	translated plays
*	**	legendary/abstract
*	**	social tragedy
*	**	children's theatre
**	*	social comedy
***		vaudeville/farce

(*** = usually; ** = often; * = sometimes)

Diese Tabelle zeigt, dass räumliche und zeitliche Distanz zur Handlung eher die Hochsprache verlangt, als wenn ein Stück in einem konkreten, zeitgenössischen, arabischen Kontext spielt. Ebenso ist der Unterschied zwischen „ernsthaft“ und „humorvoll“ erkennbar; in den Zwischenräumen scheint aber durchaus Platz für Uneindeutigkeiten zu sein. Somit stimmt die Sprachwahl in Theaterstücken grob mit dem linguistischen Kontinuum überein, das die Grauzonen zwischen den Extremen betont.

Um nun das Dilemma der Sprachwahl im Theater anhand von Kompromissen zu lösen, wurden verschiedene Techniken entwickelt. Somekh zählt vier für das Theater mehr oder weniger glückliche Lösungen auf: Zum Einen wurde „colloquialized *fuṣḥā*“ eingesetzt, eine Sprachform, die auf der Hochsprache basiert, aber besonders im lexikalischen Bereich auf ‘*āmmiyya*-Elemente rekurriert. Daneben gibt es noch „bivalent texts“, die sich die Ambiguität der arabischen Schrift zunutze machen: ein Text, der in einer neutralen Sprachvarietät, die nur Elemente enthält, die sowohl in *fuṣḥā*, als auch in ‘*āmmiyya* geläufig sind, verfasst wurde, nimmt je nach Aussprache Dialekt- oder Hochsprachcharakter an. Ebenso existieren „mixed texts“, in denen die Personen je nach Bildungsniveau entweder ‘*āmmiyya* (für Charaktere aus der Unterschicht mit wenig/keiner Bildung) oder aber *fuṣḥā* (für Charaktere aus der Oberschicht mit hohem Bildungsniveau) spricht.

²⁶² Vgl. Somekh: Genre and Language in Modern Arabic Literature 1991, S. 37 ff.

²⁶³ Somekh: Genre and Language in Modern Arabic Literature 1991, S. 39.

Allerdings hat diese Zweiteilung wenig mit Authentizität zu tun, da selbst Personen mit hohem Bildungsniveau *fuṣḥā* nicht in mündlicher Kommunikation nutzen. Die „two texts“-Lösung schließlich wandte Maḥmūd Taymūr²⁶⁴ an: er verfasste ein- und dasselbe Stück doppelt: einmal in *fuṣḥā* und einmal in *‘āmmiyya*.

Einen weiteren bemerkenswerten Versuch der Umschiffung des theatralischen Sprachdilemmas (neben all den oben genannten) unternahm Tawfīq al-Ḥakīm²⁶⁵ mit seiner „third language“ in „*aṣ-Ṣafqa*“, „Der Deal“, die weder ganz der Hochsprache, noch dem Dialekt entspricht und sich ebenfalls der Ambivalenz der arabischen Schrift in Bezug auf deren phonetische Realisierung bedient.²⁶⁶

5.3. Lyrik

Dialektpoesie wurde als Kunstform lange Zeit vom literarischen Establishment weitgehend ignoriert, beziehungsweise als minderwertige, da rein auf die Mobilisierung der Massen abzielende Kunstform, abgelehnt. Dies liegt zum Teil darin begründet, dass dem Schreiben im Dialekt tatsächlich oft ein politisches Statement zugrunde liegt, und zudem wurde Dialektpoesie zeitweise gerne von der Linken für ebendiese Zwecke eingesetzt:

„Consequently, the decision to write in colloquial Egyptian Arabic, [...] has often been perceived as a political act associated with a nationalist program of populism, anticlericalism (though not irreligion), and local Egyptian patriotism (*wataniyya*), as opposed to Pan-Arabism (*qawmiyya*).“²⁶⁷

Die herausragendste Gedichtform der Dialektpoesie, das *zağal*²⁶⁸, war schon im islamisch-arabischen Andalusien verbreitet. Besonders in das Zeitungswesen der *naḥḍa*, das sich durch das Bestreben, das Lesepublikum über die Elite hinaus und möglichst breit zu fassen, auszeichnete, und aus diesem Grund sprachlich experimentierfreudig sein musste, fand das *zağal* Eingang. Die Dialektpoesie generell zielte tatsächlich über lange Zeit hauptsächlich darauf ab, die breite Masse zu erreichen - ein Bestreben, das auch durch den großzügigen Einsatz von satirischen Elementen in den Texten unterstützt wurde. In der ägyptischen nationalistischen Bewegung zum Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts beispielsweise wurde *zağal* gezielt zur Mobilisierung genutzt, was sich

264 Maḥmūd Taymūr, geb. 1894, gest. 1973, ägypt. Autor. Vgl. E I², s.v. Maḥmūd Taymūr

265 Tawfīq al-Ḥakīm, geb. 1898 oder 1902, gest. 1987, ägypt. Autor. Vgl. E I², s.v. Tawfīq al-Ḥakīm

266 Vgl. Somekh: Genre and Language in Modern Arabic Literature 1991, S. 40 ff.

267 Beinin, Joel: Writing Class: Workers and Modern Egyptian Colloquial Poetry (Zajal). In: Poetics Today 15/2 Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II (1994), S. 192.

268 *zağal* ist einerseits ein Genre arabischer Dialektpoesie in strophischer Form, das im arabisch-muslimischen Andalusien um 1100 aufkam. Der Begriff wird aber auch zur generellen Bezeichnung für ein Dialektgedicht verwendet. Allerdings wird trotz der weiten Bedeutung des Begriffs darunter generell nicht die traditionelle Volksdichtung verstanden. In Ägypten hat *zağal* für DialektdichterInnen eine traditionalistische Konnotation und wird deshalb gerne vermieden. Vgl. E I², s.v. Zadjal

teilweise durch die Eigenschaft des Dialekts, eine emotionale Identifikationsbasis zu schaffen, erklärt: „In both capturing and constructing an audience, dialect is useful and gracefully flexible, and it intersects in an obvious way with the political.“²⁶⁹

Abgesehen davon, dass durch den Dialekt schnell eine Identifikationsbasis für die breite Masse geschaffen ist, ist auch die nicht-elitäre Natur des Dialekts nützlich, um einen Gegendiskurs zur abgehobenen Machtelite zu etablieren:

„Vernacular literature was a means to a political end, a means that suited the message perfectly by offering a critical response to the official world of politics and high culture in a language shut out of that world – a language that would generate immediate emotional identification.“²⁷⁰

Diese besonderen Eigenschaften der Dialektpoesie wurden in *zağal*-Form in Ägypten im Laufe des 20. Jahrhunderts zu unterschiedlichen Zeiten im politischen Kontext genutzt.²⁷¹

Die besondere Rolle, die dem *zağal* zusätzlich zu seinem oft dezidiert politischen Einsatz von der marxistischen Linken als authentisches Ausdrucksmittel der Volkskultur und der ArbeiterInnen zugeschrieben wurde, betont Beinín. So wurden ArbeiterInnen immer wieder aufgefordert, selbst, mit eigener, authentisch-dialektaler Stimme, schriftstellerisch tätig zu werden und ihre Gedichte an bestimmte Zeitungen zu senden, wo diese dann zeitweise auch veröffentlicht wurden.²⁷² Trotz dieser Initiativen bleiben aber die bekanntesten ägyptischen Vertreter der Dialektpoesie (zu nennen wären an dieser Stelle Ya‘qūb Ṣannū‘, ‘Abdallāh an-Nadīm und Bayram at-Tūnisī²⁷³ für die ältere Generation, und ab 1960 Fu‘ād Ḥaddād²⁷⁴, Ṣalāḥ Ġāhīn²⁷⁵, ‘Abd ar-Raḥmān al-Abnūdī²⁷⁶, Aḥmad Fu‘ād Nigm²⁷⁷), die die Tagespolitik sehr wohl in ihre Gedichte einfließen haben lassen, Angehörige einer intellektuellen Oberschicht „[...] who wrote on behalf of the popular masses, but not in their voices.“²⁷⁸

Dass die ägyptische Dialektpoesie tatsächlich oft in moralisierender und belehrender Form als Kommunikationsmittel, das die Verbindung zu den Massen herstellt, eingesetzt wurde, ist belegt. Ich möchte hier aber betonen, dass der Anspruch, die breite Masse anzusprechen, nicht zwangsläufig mit qualitativ schlechter, intellektuell wertloser und von vornherein verwerflicher

269 Booth, Marilyn: Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt. In: International Journal of Middle Eastern Studies 24/3 (1992), S. 422.

270 Booth: Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt 1992 S. 423.

271 Vgl. Booth: Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt 1992 S. 421 – 440.

272 Vgl. Beinín: Writing Class: Workers and Modern Egyptian Colloquial Poetry (Zajal) 1994, S. 200 ff.

273 Maḥmūd Bayram at-Tūnisī, geb. 1893, gestl 1961, tunesischstämmiger *zağal*-Dichter und Autor aus Ägypten, Vgl. E P, s.v. al-Tūnisī

274 Fu‘ād Ḥaddād, geb. 1927, gest. 1985, ägypt. Dialektdichter. Vgl. EAL, S. 259.

275 Ṣalāḥ Ġāhīn, ge. 1930, gest. 1986, ägypt. Dialektdichter. Vgl. EAL, S. 407.

276 ‘Abd ar-Raḥmān al-Abnūdī, geb. 1938, ägypt. Dialektdichter, erhält 2000 als erster Dialektdichter den State Grand Prize for Literature. Vgl.: Jacquemond: Conscience of the Nation, S. 241.

277 Aḥmad Fu‘ād Nigm (Nağm), geb. 1929, ägypt. Dialektdichter, Vgl. EAL, S. 588.

278 Beinín: Writing Class: Workers and Modern Egyptian Colloquial Poetry (Zajal) 1994, S. 207.

Lyrik gleichzusetzen ist.

Ebenso fest verankert ist die Dialektliteratur und -poesie in den Bereichen Humor und Satire, was wiederum eher mit dem Vulgären, intellektuell Anspruchslosen assoziiert wird. In beiden Fällen stellt sie einen Gegenpol zur ernsten, elitären Literatur und Poesie dar. Zu Beginn der 1960er Jahre formte sich aber eine Gruppe um Ġāhīn und Ḥaddād (darunter auch al-Abnūdī), die danach trachtete, der Dialektpoesie (*šīʿr al-ʿāmmiyya*) auch einen Platz in der „ernsten“ Poesie zu erkämpfen und außerdem neuen Formen Platz zu machen (was auch eine Abwendung vom *zağal* mit sich brachte). Es sollte eine zugängliche Poesie sein, welche aber thematisch nicht auf „banales“ Gedankengut reduziert ist, sondern, über die Sprachform der Emotionen und des Denkens des Individuums, auch traditionelle „*fusḥā* thoughts“²⁷⁹ auszudrücken in der Lage ist.²⁸⁰

Booth sieht in der thematisch-stilistischen Entwicklung der ägyptischen Dialektpoesie eine Bewegung „[...]from a didactic presence speaking ‘to the people’ to becoming part of a larger poetic movement that seeks a dialectic vision speaking ‘from within’.“²⁸¹ Damit geht natürlich wiederum die Gefahr einher, sich in „intellectualized isolation“²⁸² zu begeben und die gesellschaftliche Aufgabe, die AutorInnen oft auch zugeschrieben wird, zu ignorieren.

Grundsätzlich ist hervorzuheben, dass sich AutorInnen von ägyptischer Dialektpoesie darum bemüht haben, sich vom Image der rein ideologischen Zwecken dienenden Kunstform loszusagen, und die Wahl der Sprachform Dialekt stilistisch statt ausschließlich politisch zu begründen. Dabei wird vor allem das Argument ins Feld geführt, dass der Dialekt jene Sprachform ist, in der Individuen denken und fühlen, und dadurch müsse ein authentischer Ausdruck von Innerlichkeit im Sinne von Emotionen, Eindrücken und Gedanken auch den Dialekt als Sprachform berücksichtigen. Vom literarischen Establishment wurde Dialektpoesie lange Zeit nicht ernst genommen, und ihre AutorInnen waren von institutioneller Anerkennung sowieso ausgeschlossen (eine der wenigen Ausnahmen ist Aḥmad Fuʿād Nigm, der einen Staatspreis für seine im Gefängnis verfasste Dialektpoesie erhielt), aber mittlerweile gibt es auch staatlich finanzierte literarische Zeitschriften, die sich teilweise oder ganz dieser Kunstform widmen.²⁸³

Eine Domäne, in welcher die Dialektpoesie aber durchaus weite Verbreitung und auch eine gewisse Anerkennung erreicht, ist die Musik. Viele Lieder von Größen wie Umm Kulṭūm und Fairūz gehen auf Dialektgedichte zurück. Auch die (zu einem nicht unbedeutenden Teil im Gefängnis verfassten) Texte des Dialektdichters Aḥmad Fuʿād Nigm spielten, in Kombination mit Musik von Šaiḥ

279 Šalāḥ Ġāhīn, zitiert nach: Radwan, Noha: Two Masters of Egyptian ʿĀmmiyya Poetry. In: Journal of Arabic Literature 35/2 (2004), S. 225.

280 Radwan: Two Masters of Egyptian ʿĀmmiyya Poetry 2004, S. 222 ff.

281 Booth, Marilyn: Beneath Lies the Rock: Contemporary Egyptian Poetry and the Common Tongue. In: World Literature Today 75/2 (2001), S. 260.

282 Booth: Beneath Lies the Rock 2001, S. 260.

283 Vgl. Booth: Beneath Lies the Rock 2001, S. 258 ff.

Imām²⁸⁴ performt, eine zentrale Rolle bei den Studentenprotesten in Ägypten der 1960er und 1970er Jahre.²⁸⁵

Der ägyptischen Dialektpoesie bleibt aber trotz des Ringens um die Anerkennung als gleichberechtigter literarischer Form der (in der Literaturkritik oft negativ behaftete) Beigeschmack einer politischen, anti-elitären Textsorte anhaften, was durch die andere Assoziationsebene begründet ist, die der Dialekt im Gegensatz zur Hochsprache weckt:

„But the political-populist element inherent – if not always realized – in this choice of language is present, for colloquial Arabic as a language of literary expression continues to occupy a social and psychological space distinct from that of *fushā* and the literary heritage it has borne.“²⁸⁶

Dies gilt natürlich gleichermaßen für Prosatexte, die sich des Dialekts bedienen. Um diesen anderen Raum, den der Dialekt auszudrücken vermag, und wie dieser in „*Tāksī*“ und „*Āyza atgawwiz*“ fruchtbar gemacht und eingesetzt wird, soll es nun im folgenden Kapitel gehen.

²⁸⁴ Šaiḥ Imām ʿĪsā, geb. 1918, gest. 1995, blinder Sänger und ʿūd-Spieler, Vgl. Booth, Marilyn: Exploding into the Seventies. Ahmad Fuʿad Nigm, Sheikh Imam, and the Aesthetics of a New Youth Politics. In: Political and Social Protest in Egypt. Ed.: Nicholas S. Hopkins. New York: The American University in Cairo Press 2006, S. 20. (Cairo Papers in Social Science 29)

²⁸⁵ Vgl. Booth: Exploding into the Seventies 2006, S. 19 - 44

²⁸⁶ Booth: Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt 1992 S. 436.

6. „*Tāksī*“ – was die Straße zu sagen hat

“His unlikely approach, lucid and prose, and rare insight into popular perceptions make *Taxi* perhaps the most interesting of works that chronicle the social and political transformations Egypt has undergone during the past five decades.”²⁸⁷

Zum ersten Mal im Januar 2007 erschienen, hat das Buch “*Tāksī*” für die Verhältnisse am ägyptischen Literaturmarkt beachtenswerte Erfolge verzeichnet: in den Jahren 2007 – 2011 etliche Male nachgedruckt, kann der/die LeserIn mittlerweile bereits die 21. Ausgabe in Händen halten.²⁸⁸ Wenn man bedenkt, dass die erste Auflage eines Buches in Ägypten im Normalfall aus zwischen 1000 und 2000 gedruckten Exemplaren besteht, und es als Erfolg gilt, wenn ein Buch über die erste Auflage hinaus wieder gedruckt wird²⁸⁹, so sind die zahlreichen Auflagen des Buches “*Tāksī*” doch sehr bemerkenswert. Auch im Ausland fand das Buch großen Anklang: es wurde bisher in 10 Sprachen übersetzt.

“*Tāksī*” besteht aus 58 Kürzestgeschichten, die eigentlich keine Geschichten im traditionellen Sinne sind: es handelt sich um Unterhaltungen mit Taxifahrern, welche der Autor innerhalb eines knappen, für Ägypten politisch bedeutenden Jahres (zwischen April 2005 und März 2006)²⁹⁰ geführt hat: “He had a front-row – or, more accurately, backseat – view of Egyptian's reactions to the first nonpartisan protest movement to challenge Ḥusnī Mubārak's regime.”²⁹¹ Allerdings liegen hier keine detailgetreuen Protokolle vor, sondern, wie al-Ḥamīsī stets betont, haben wir es immer noch mit fiktiven Dialogen zu tun.

Dass Taxifahrer, nicht nur in Kairo, täglich eine große Zahl von Menschen aus den unterschiedlichsten sozialen Schichten chauffieren, bewirkt in vielen Fällen, dass aus einem Taxifahrer ein versierter Gesellschaftsanalytiker und -kommentator wird, der schlicht und ergreifend authentische Einblicke in die alltäglichen Probleme der “Straße” im doppelten Wortsinn hat. Fügt man zur großen Vielfalt der Fahrgäste nun noch die mit den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Hintergründen ausgestatteten Taxifahrer selbst hinzu, so ergibt sich ein sehr heterogenes Panorama von Erfahrungen, Meinungen, Ansichten und Einblicken in die Alltagswirklichkeit der Bewohner Kairos. Diese Collage verschiedener Lebenswirklichkeiten vermittelt ein weit authentischeres und glaubwürdigeres Bild von der gesellschaftlichen und politischen Realität Ägyptens, als es der offizielle Diskurs bietet.

²⁸⁷ Abdel-Latif, Omayma: Cairo's Taxicab Confessions. In: Foreign Policy 162 (2007), S. 82.

²⁸⁸ Vgl. al-Ḥamīsī, Ḥālid: *Tāksī*. Ḥawādīt al-mašāwīr. al-Qāhira: Dār aš-Šurūq 2011.

²⁸⁹ Vgl. Jacquemond: Conscience of the Nation 2008, S. 71.

²⁹⁰ Vgl. al-Ḥamīsī: *Tāksī* 2011, S. 9.

²⁹¹ Abdel-Latif: Cairo's Taxicab Confessions. 2007, S. 82.

Trotz der großen Diversität von Meinungen und Lebenswelten, die Ägypten in “*Tāksi*” attestiert wird, ist doch die generelle prekäre wirtschaftliche und soziale Situation der BewohnerInnen Ägyptens ins Zentrum gerückt: es gibt unter den Taxifahrern niemanden, der nicht knapp am Existenzminimum chauffiert und arbeitet und zusätzlich noch den Schikanen des Verkehrsministeriums ausgesetzt ist.

6.1. Struktur und Genre

Wie bereits erwähnt, haben wir es bei “*Tāksi*” nicht mit einer durchgehenden Geschichte zu tun. Selbst der Erzähler, der jeweils zu Beginn einer Geschichte oder eines Kapitels die Szene einleitet oder in den geographischen und verkehrstechnischen Kontext Kairos einbettet, hält sich meistens zurück und fungiert kaum als Identifikationsfigur für den/die LeserIn, da man wenig Einblick in dessen Gefühlswelt erhält. Aber er bildet meist den Rahmen der Erzählung, die gleichzeitig auch immer der Rahmen einer Taxifahrt ist: einsteigen, Gespräch im Inneren des Fahrzeugs, das sich je nach Laune des Fahrers und des Passagiers, Verkehrsbehinderungen und Strecke über längere oder kürzere Zeit erstreckt, und das Ende der Episode, die durch das Verlassen des Taxis und manchmal einen abschließenden, wertenden Kommentar seitens des Erzählers gekennzeichnet ist. Man erhält beinahe den Eindruck, dass dieser Raum im Inneren des Taxis, der doch verhältnismäßig intim ist im Vergleich zu sonstigen öffentlichen Räumen in Kairo, eine Art Debattierclub darstellt, in dem auch kritische Äußerungen zugelassen sind, die in dieser Form nicht an jedem beliebigen anderen Ort ausgesprochen, oder besser gesagt, nicht ohne Konsequenzen geschrieben werden könnten. Ich möchte nicht behaupten, dass das Taxi als ein zensurfreier Ort der absoluten Meinungsfreiheit gezeichnet wird, aber es überrascht doch die Direktheit, in der Missstände zur Sprache gebracht werden. Diese Direktheit ist nicht zuletzt ein Verdienst der gewählten Sprachform: des Dialektes.

Um nun aber auf die Struktur und das Genre des vorliegenden Bestsellers zurückzukommen, möchte ich anmerken, dass der Untertitel und gleichzeitig die Genrebezeichnung des Buches keineswegs *riwāya*, „Roman“ lautet, wie in westlichen Rezensionen oft geschrieben, sondern *ḥawadīt al-mašawīr*, „Gespräche/Erzählungen unterwegs“. Es ging Ḥamīsī also offensichtlich nicht darum, eine stringente Geschichte zu verfassen, in deren Zentrum eine/r oder mehrere ProtagonistInnen stehen, die eine Entwicklung durchmachen, um am Ende moralische Schlüsse aus ihren Erlebnissen zu ziehen, sondern es überwiegt der bleibende Eindruck eines manchmal unlogischen, auch unsympathischen, fragmentarischen Einblicks in eine Gesellschaft, der keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt und trotz der großen Vielfalt der Standpunkte eine mehr oder weniger zufällige Momentaufnahme bleibt. Ein befriedigendes, Sicherheit vermittelndes Gefühl

eines übergeordneten Konsens oder eines gemeinsamen Zieles des ägyptischen Volkes bleibt nach der Lektüre aus, und nach jeder der 58 Episoden des Buches sind im Prinzip mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet.

Man könnte „*Tāksi*“ auch in der Tradition der modernen Großstadtliteratur beleuchten, wenn man den schnellen Wechsel der Szenen und Geschichten bedenkt, die alle irgendwo beginnen und wieder aufhören, sich wieder im Gewimmel der Kairoer Straßen verlieren. Nur kurz liegt der Fokus auf einer Person, in diesem Falle einem Taxifahrer, deren Name und Lebensgeschichte meist unbekannt sind und die nur durch das kurze Richten der Aufmerksamkeit auf einen Teilaspekt ihrer Sorgen und Anliegen ein Stück von ihrer Anonymität und Austauschbarkeit verliert. Mit dem Beginn der nächsten Szene hat sich die Individualität wieder erledigt, und ein neues Beispiel für den meist entfremdeten Großstadtmenschen folgt. Allerdings beeindruckend ist, wie die Taxifahrer es schaffen, trotz aller Anonymität und Fragmentiertheit das Lesepublikum emotional einzubinden, Sympathien, Abneigungen, Zorn und Humor auf wenigen Seiten aufkommen zu lassen. Auch hier hat wieder die Sprachform ihren Teil dazugetan: vermutlich schafft es der Dialekt schlicht schneller, Emotionen auszudrücken und dementsprechend das Gegenüber auch direkter und schneller emotional zu involvieren und eine intimere Bindung herzustellen. So ist rasch eine Identifikationsbasis geschaffen, was einen wichtigen Anteil am Erfolg eines Buches zu haben scheint. Dies möchte ich nun aber nicht nur der Sprachform des Dialektes zuschreiben, sondern auch den mannigfaltigen Alltagssituationen, Schikanen und Ärgernissen, denen die ÄgypterInnen tagtäglich ausgesetzt sind, und die in „*Tāksi*“ in treffender Weise geschildert werden, sodass sich LeserInnen recht präzise angesprochen und verstanden, und in der Folge auch repräsentiert fühlen können.

Wie oben bereits angeführt, handelt es sich bei „*Tāksi*“ nicht um einen Roman. Obwohl al-Ḥamīṣī (eventuell, um die im Buch vorkommenden Personen zu schützen)²⁹² immer wieder betont, dass es sich um ein fiktives Werk handelt, grenzt es doch sehr an die Form der Reportage, die gewissermaßen auch einen Übergang zwischen purer Faktenvermittlung und literarischer Bearbeitung eines gesellschaftlichen Themas darstellt. Ebenso erinnert fühlt man sich bei der Lektüre an das Genre *minimalist story*, also, Kürzestgeschichten, deren Eigenheiten und Charakteristika Taha Ibrahim einsichtig darlegt. Eine der zentralsten Eigenschaften *der minimalist story* besteht in einem Minimum an Text und einem Maximum an LeserIn: „less text, more reader“²⁹³ Als LeserIn steigt man in „*Tāksi*“ sozusagen mit dem Erzähler völlig ohne Vorahnung und gänzlich unvorbereitet in eine Geschichte ein, deren Auflösung und Interpretation dann auch

²⁹² Vgl. Abdel-Latif: *Cairo's Taxicab Confessions*. 2007, S. 80.

²⁹³ Taha, Ibrahim: *Arabic Minimalist Story. Genre, Politics and Poetics in the Self-colonial Era*. Wiesbaden: Reichert 2009, S. 38.

ausbleibt, was typisch sowohl für Kurz-, mehr noch aber für Kürzestgeschichten ist. Der Kontext fehlt quasi völlig und muss eigenständig ergänzt werden. Diese Art von Schreibstil eignet sich natürlich besonders gut dafür, kritische Themen zu behandeln, da Leerstellen schwer oder gar nicht zensiert werden können, aber trotzdem meist ihren Zweck erfüllen.

Obwohl nun natürlich die Episoden in „*Tāksī*“ in Bezug auf deren Länge an die Obergrenze für Kürzestgeschichten stoßen, die Taha mit 2 Seiten Länge angibt, können sie aufgrund der Struktur trotzdem als solche interpretiert werden. Auch die Tatsache, dass sich die arabische Kürzestgeschichte thematisch meist um Aspekte aus der politischen Sphäre oder um die gesellschaftlichen Probleme einer Nation dreht, trifft auf „*Tāksī*“ zu.²⁹⁴

Al-Ḥamīsī selbst beruft sich auf die klassisch-arabische literarische Form der *maqāma*. Dies ist ein klassisches arabisches literarisches Genre, das in seiner ursprünglichen Form in Reimprosa verfasst wurde. Typischerweise berichtet darin eine eloquente Person (*balīḡ*) in der für die *adab*-Literatur charakteristischen Mischung aus Unterhaltsamkeit, Zurschaustellung der eigenen Sprachkunst, Information und Belehrung über diverse Themen. Manchmal tritt zwischen die eloquente Person und das Lesepublikum noch ein Erzähler (*rāwī*)²⁹⁵. Für „*Tāksī*“ ist dieses Genre nach Meinung des Autors deswegen passend, da seine Grundstruktur kommunikativ aufgebaut ist, und das Taxi an sich ein idealer Ort ist, um anonym kritische Dialoge zu führen:

„Le format était important aussi, le *maqāma*, qui est un format littéraire de prose arabe basé sur le dialogue. Le taxi est un lieu très approprié. C'est un espace de dialogue, fermé et ouvert en même temps, [...] On peut dire ce qu'on veut, même les vraies blessures, car on sait qu'on ne reverra jamais la personne.“²⁹⁶

Die Tatsache, dass die *maqāma* in ihrer Struktur auf dem Dialog basiert, bedingt schon, dass der Dialekt darin eine Rolle spielen kann, obwohl Eloquenz traditionellerweise eher nicht mit dem Dialekt gleichgesetzt wurde. Al-Ḥamīsī allerdings preist in seinem Vorwort die Sprache der Taxifahrer als dokumentierenswert, als schätzenswert ehrliche Sprache, die nicht dem Vergessen anheim fallen sollte und es deswegen verdient, auch schriftlich festgehalten zu werden²⁹⁷. Somit wäre auch das Element der Eloquenz, die der Autor in den Taxigesprächen als gegeben ansieht, in „*Tāksī*“ eingebracht.

294 Vgl.: Taha: Arabic Minimalist Story 2009, S. 152 – 158.

295 Vgl. E P s.v. Maḳāma

296 <http://bibliobs.nouvelobs.com/romans/20111104.OBS3884/si-moubarak-avait-pris-le-taxi.html>, Zugriff 2.12.2011, 12.45

297 Siehe unten!

6.2. Themen der Taxigespräche

Es fällt einigermaßen schwer, aus den 58 Taxigeschichten, die jede aussagekräftig für sich selbst stehen kann, einen inhaltlichen Überblick über das gesamte Buch zu geben, ohne entweder die Perspektive zu sehr auf eine subjektive Auswahl meiner persönlichen Lieblingsepisoden zu lenken und dabei einen Großteil der Vielfalt des fragmentarischen Gesellschaftspanoramas, die das Buch „*Tāksī*“ ja ausmacht, zu unterschlagen, oder jede einzelne Geschichte darzustellen. Ich habe mich deshalb dafür entschieden, die Geschichten inhaltlich großen Themenblöcken zuzuordnen und dann jeweils einige der dazugehörigen Kapitel kurz vorzustellen. Diese Vorgehensweise erscheint mir auch deswegen sinnvoll, da ich denke, dass die innere Dramaturgie der Geschichten weniger zentral ist als die darin ausgedrückte Meinung zu einem gewissen Thema. Natürlich lassen sich viele der Geschichten auch nicht eindeutig einem einzigen Themenbereich zuordnen; es liegt schließlich in der Natur der Sache, dass man die gesellschaftlichen, sozialen und politischen Probleme eines Landes nicht sauber voneinander trennen kann. Somit habe ich versucht, die Kapitel nach den meiner Meinung nach darin zentralen Themen zu ordnen.

Folgende Themenschwerpunkte decken den Großteil der angesprochenen Themen ab:

- die aktuelle politische Situation in Ägypten (konkret der Wahlkampf und die Wahlwerbung, die damit einhergeht, und das Problem der politischen (Nicht-)Beteiligung, sowie die Terroranschläge des Jahres 2005)
- die prekäre Lebens- und Arbeitssituation der Taxifahrer
- bürokratische und institutionelle Schikanen
- Beziehungen mit und zu anderen Ländern
- Skurriles und Komisches

6.2.1. Die aktuelle politische Situation in Ägypten

Jene Episoden, die ich diesem Themenblock zuordnen möchte, haben gemeinsam, dass sich die Bürger meist von der regierenden Schicht nicht ernst genommen, belogen, übergangen, ignoriert, oder eben wie unmündige Dummköpfe behandelt fühlen. So meint einer der Taxifahrer: “[...] lāzim nibalba‘ ḥubūb il-balāha ‘alašān ni’bal kull illi bi-yi’ulūh lina.”²⁹⁸ “Wir müssen Dummheitspillen schlucken, damit wir ihnen alles abnehmen, was sie uns erzählen.”

Ein erstes Beispiel für die Thematisierung der aktuellen politischen Lage ist das 3. Kapitel: der

²⁹⁸ al-Ḥamīsī: *Tāksī* 2011, S. 182.

Taxifahrer erzählt von den riesigen, auch wegen der daran beteiligten Menschenmengen ernstzunehmenden Demonstrationen, die in den 60er und 70er Jahren stattfanden, im Gegensatz zu den kleinen Menschenmengen, die die *kifāya*-Bewegung²⁹⁹ zu mobilisieren vermochte. Er begründet die geringe Beteiligung des Volkes an Demonstrationen dadurch, dass die Regierung erfolgreich die Angst vor dem Hunger in den Menschen verbreitet habe:

“wi min sā’itha l-ḥukūma zara’it fina r-ru’b min ig-gō’, ḥallit kullī zōga timsik f-īd gōzha wi t’ullu iw’a tinzil..il-’ayyāl ḥa-tmūt.. zara’u g-gō’ fi buṭūn kullī maṣri.”³⁰⁰ “Und seither hat die Regierung in uns die Angst vor dem Hunger gesät, sie ließ jede Ehefrau ihren Mann bei der Hand nehmen (zurückhalten), um ihm zu sagen: “Geh bloß nicht hinunter (auf die Straße)...die Kinder werden sterben.” Sie haben den Hunger im Bauch eines jeden Ägypters gesät.”

Ein weiterer Taxifahrer äußert zu den Bombenanschlägen im Ḥān al-Ḥalīlī den Verdacht, dass die Regierung dahinterstehe und dadurch aufgrund der kurz bevorstehenden Wahlen die Islamisten ankreiden wolle. Ähnlich, so der Taxifahrer, habe auch Amerika bei der Zerstörung des World Trade Center gehandelt (Kapitel 19). In einer weiteren Geschichte steht der Erzähler drei Stunden lang mit dem Taxifahrer gemeinsam im Stau, da der damalige Präsident Ḥusnī Mubārak durch die Stadt chauffiert wird und aufgrund der Sicherheitsvorkehrungen der restliche Verkehr lahmgelegt ist. Die beiden Taxiinsassen vertreiben sich die Zeit mit dem Erzählen von Witzen, die der Erzähler, wie er bedauert, leider nicht mit den LeserInnen teilen kann:

“wa li-l-asaf lā astaṭī’ ‘an aḥkīha lakum fa-kull nukta minhum kaḥila bi-’an tudahḥilanī s-siḡn bi-tuhmat al-qadḥ, raḡm ‘adam fahmī li-mādā adḥul as-siḡn bi-sabab nukat ya’rifuhā mu’ḡam aš-ša’b al-miṣrī wa-yataḍāwaluhā yawmiyyan wa-yadḥak ‘alaihā.”³⁰¹ “Leider kann ich sie euch nicht erzählen, weil mich nämlich jeder einzelne Witz davon garantiert wegen Verleumdung hinter Gitter bringen würde, obwohl ich eigentlich nicht verstehe, wieso ich für Witze eingesperrt werden sollte, die der Großteil des ägyptischen Volkes kennt, sie täglich austauscht und darüber lacht.”

Diese Textstelle stellt meiner Meinung nach einen recht deutlichen Hinweis auf Selbstzensur des Autors dar. In einem Gespräch erklärte er jedoch, dass er in Zusammenhang mit dem Buch “*Tāksī*” keinerlei Probleme mit Zensur irgendeiner Art gehabt hätte, und dass sich die Probleme, die sich daraus ergäben, die Witze mit Namen zu veröffentlichen, eben darauf beziehen würden, dass er falsche Aussagen über Personen gemacht habe, für die er keine Beweise habe:

„ana ḥadaft al-ḥawādīt illi kān fiha sabb wa-qadḥ mubāšir li-šaḥṣiyyāt ‘amma aw ḥaṣṣa fī l-muḡtama’ l-miṣrī. wa ana ṣaḥṣiyyan muḡtani’ bi-’innī lāzim aḥḍaf il-kalām da.”³⁰² „Ich habe die Erzählungen gestrichen, in denen eine direkte Beleidigung oder Verleumdung gegen öffentliche oder Privatpersonen vorkommt. Und ich bin persönlich davon überzeugt, dass ich diese Passagen

299 *kifāya*, “genug, es reicht”, ist eine pro-demokratische Bewegung, deren Basis aus den verschiedensten politischen Lagern stammt, die in Ägypten ab 2004 Demonstrationen gegen das Regime des damaligen Präsidenten Mubārak organisierte. Vgl. Schäfer, Jan-Michael: Protest in Ägypten. Wie Al-Jazeera und andere Medien die Kifaya-Bewegung möglich machten. Berlin: Frank & Timme 2009. (Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt 17)

300 al-Ḥamīṣī: *Tāksī* 2011, S. 24.

301 al-Ḥamīṣī: *Tāksī* 2011, S. 135.

302 <http://www.horytna.net/Articles/Details.aspx?AID=13321> Zugriff 2.12.2011, 12.10

weglassen muss.“

Selbiges legt der Autor auch in einem anderen Interview dar: die nicht niedergeschriebenen Witze fallen nicht einer literarischen Zensur zum Opfer, sondern der Tatsache, dass es für die Inhalte keine Beweise gibt, und er darum wegen Verleumdung vor Gericht gebracht werden könnte:

„I cannot say, for example, some jokes, what about, that this guy took 3 million dollars from this guy yesterday morning. I don't have any proof that this guy took 3 millions. But all the people in the streets speak about that. Everyone speaks about that the guy took yesterday morning 3 million dollars. Under the table. But...aaah... no proof. At all. I cannot say that. We say it, but I cannot write it. Because this guy will make a court against me.“³⁰³

Was die Zensur in Ägypten angeht, so sei die Literatur davon unbeeinflusst, solange es nicht um religiöse Themen geht. Dann komme nämlich die Institution *al-Azhar* als moralisch-religiöser Zensor ins Spiel. Generell sieht Ḥamīsī sich und die gedruckte Literatur aber von der Zensur nicht betroffen, sondern zensiert würden eher jene Medien, die ein breites Publikum erreichen: „ar-raqāba maugūda faqaṭ ‘alā l-muṣannafāt al-fanniyya ka-l-aḡānī wa-l-aflām wa lā tūgad raqāba ‘alā l-kutub.“³⁰⁴ „Zensur gibt es in Ägypten nur für künstlerische Werke wie Lieder und Filme, aber Bücher werden nicht zensiert.“ Diese Ansicht wiederholte der Autor auch in einem Interview mit der Verfasserin:

„The censorship in Egypt is related to the cinema and the music. Only. And we have *al-Azhar* as a censor for the books related to religion. If I wrote a book about the Prophet Muḥammad and his life, for example, and what he did in his life, it has to go to *al-Azhar*, but if I wrote a book about „*Tāksī*“, you, this canape, no, it didn't have any censor.“³⁰⁵

Kurioserweise hat scheinbar sogar die NDP die Lektüre von „*Tāksī*“ auf ihrer Website empfohlen.³⁰⁶

Natürlich kann aber das explizite Nicht-Anbringen von Kritik wieder gegenteilig wirken, und den LeserInnen ist wohl trotzdem völlig klar, worum es sich beispielsweise bei den deutlich ausgelassenen Witzen handelt. Allerdings ist dies ein schönes Beispiel für die vom Lesepublikum selbst auszufüllende Leerstelle, die sich schwer zensieren lässt. Ein ähnliches Prinzip wird auch im Genre der *adab sāḥir*; der satirischen Literatur, angewendet: auch dort wird der Zensur entkommen, indem man die Dinge gerichtlich unverfolgbar beim Namen nennt und ironisiert oder verzerrt; problematisch ist eben nur die direkte, unverkleidete Kritik.

Inwiefern der ägyptische Literaturbetrieb tatsächlich von Zensur betroffen ist, bleibt diskutabel. Dass aber die Führungsriege unter Mubārak nur gewisse Informationen ans Volk gelangen lassen wollte, beziehungsweise massiv Propaganda betrieben hat, wird von mehreren Taxifahrern

303 Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

304 <http://www.horytna.net/Articles/Details.aspx?AID=13321> Zugriff 2.12.2011, 12.10

305 Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

306 Vgl. <http://www.horytna.net/Articles/Details.aspx?AID=13321> Zugriff 2.12.2011, 12.10

angesprochen, indem sie ihren Unmut darüber äußern, von der herrschenden Elite für dumm verkauft zu werden. So beklagt sich ein Fahrer über die Nachrichten, die oft wochenlang über Flugzeugabstürze, Zugunglücke und Bombenanschläge berichten, oder aber natürlich jeden Schritt Ḥusnī Mubāraks dokumentieren. Er fordert deswegen, die Nachrichten in ernste und unsinnige Teile einzuteilen, damit man als Zuhörer wählen kann:

“ana raʿyi yiʿmilu ʾizāʿa fīha našarāt bi-gadd wi našarāt maḥlasa wi yusammūha kida,³⁰⁷ ašān ir-raʿīs yismaʿ našarāt il-maḥlasa wi yibʿa yiraʾīhum w-iḥna nismaʿ baʿiyyit in-našarāt.”³⁰⁷ “Meiner Meinung nach sollten sie ernste Berichte scheinheilige/heuchlerische Berichte machen, und sie auch so nennen, damit der Präsident weiterhin die scheinheiligen/heuchlerischen Berichte anhören und sie (diese Leute) befördern kann und wir hören uns den Rest der Nachrichten an.”

In Kapitel 49 empört sich der Erzähler über die unerhörte (Wahl-)werbung für Ḥusnī Mubārak, besonders über ein Schild in der U-Bahn, welches verkündet: “«Mitrū l-infāq hadiyyat Mubārak li-šaʿbihi»”³⁰⁸ “Die U-Bahn ist ein Geschenk Mubāraks für sein Volk.” Der Taxifahrer jedoch, der ihn dieses Mal chauffiert, drückt trotz der kritischen Anmerkungen des Erzählers seine Bewunderung für Mubārak aus.

Ebenfalls in den skurrilen Bereich fällt der Kommentar eines Taxifahrers, der sich über die Kandidaten für die Präsidentschaftswahlen lustig macht. Er erklärt, es sei allgemein bekannt, dass die Regierung Leute bezahle, um zu kandidieren, damit die Wahlen auch echt aussähen, allerdings ist schnell klar, dass es sich bei den Kandidaten um absolute “no-names” handelt:

“amma šuft ig-gurnān wi šuftī šuwar illi muraššaḥīn nafsuhum, dīḥikt min ʾalbī, [...], ḥāga ḥaʾī tihallik min iḍ-ḍiḥk, gaybīn nās ʿumrī mā ḥaddī simiʿ ʿanhum ḥāga. da ḥatta tlāʾi ʿummuhum nafsaha ma simʾitšī ʿanhum ḥāga.”³⁰⁹ “Als ich die Zeitung und die Bilder derjenigen sah, die kandidieren, musste ich schallend lachen, [...], wirklich, man stirbt fast vor Lachen, sie haben Leute hergenommen, von denen noch nie jemand irgendetwas gehört hat. Wahrscheinlich hat noch nicht mal deren eigene Mutter jemals von ihnen gehört.”

Um den Themenblock der aktuellen politischen Situation in Ägypten abzuschließen, möchte ich noch 2 aufschlussreiche Kapitel über die Beteiligung der Bürger an den Wahlen anführen: Der Taxifahrer aus dem 53. Kapitel meint auf die Frage des Erzählers, ob er denn auch zur Wahl ginge, dass er weder eine Wahlkarte besäße, noch jemand aus seinem Bekanntenkreis im Besitz einer solchen sei. Wählen, so meint er, gingen nur diejenigen, die große Geschäfte machen oder selbst in der Politik aktiv seien, weil Mubārak sich sowieso nur um Leute mit Vermögen kümmere:

“[...] ir-rāgil da bi-yḥibb bass illi mʿāhum aktar min milyōn ginēh.”³¹⁰ “Dieser Typ mag sowieso nur Leute, die mehr als eine Million Pfund haben.”

In einem Interview, welches der Erzähler in der 40. Episode mit einem Fernsehjournalisten zum

³⁰⁷ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 137.

³⁰⁸ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 182.

³⁰⁹ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 139.

³¹⁰ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 196.

Thema der politischen Partizipation in Ägypten führt, erzählt er diesem die Geschichte eines Taxifahrers, der den Grund, dass er keine Wahlkarte besitzt, damit angibt, dass ihn die Regierung damit überwachen und ihn verhaften würde, wenn er seine Stimme der falschen Partei gäbe. Die vom Erzähler zitierte Taxifahrt endete damit, dass der Fahrer den Erzähler verdächtigte, dem Geheimdienst anzugehören, da der Erzähler den Fahrer zu politischer Beteiligung (der Vermutung des Taxifahrers nach natürlich pro-Mubārak) zu ermutigen versuchte. Das Ende des Interviews zum Thema politische Partizipation gestaltet sich folgendermaßen:

“ʿAnhait ḥiwārī maʿa t-tilīfīzyūnī l-lāmiʿ bi-qawlī ʿinna hādā s-sāʿiq ʿakkad lī ʿanna l-ḥiwār ḥawla l-mušāraka s-siyāsiyya fī miṣr nukta bayḥa, wa bayḥa ʿawi.”³¹¹ “Ich beendete das Gespräch mit dem strahlenden Fernsehreporter mit der Aussage, dass mir dieser Fahrer bestätigt hatte, dass es ein kranker Witz ist, in Ägypten über die politische Partizipation zu sprechen, ein sehr kranker Witz.”

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass das Gefühl, von der politischen Führung nicht ernst genommen oder gar für dumm verkauft zu werden, in den Geschichten sehr präsent ist, genauso wie die Angst davor, im Endeffekt dafür verurteilt zu werden, wenn man sich doch das Recht herausnehmen sollte und seine Meinung, beispielsweise in Wahlen, in diesem Polittheater, welches in den Augen der Beobachter permanent aufgeführt wird, kund zu tun.

6.2.2. Die prekären Lebens- und Arbeitsbedingungen der Taxifahrer

Es scheint in allen Kapiteln des Buches „*Tāksī*“ durch, dass die Taxifahrer sich mit ihrem Beruf gerade knapp über Wasser halten, dies insbesondere, wenn sie eine Familie zu versorgen haben. Der Autor geht im Vorwort darauf genauer ein, indem er zunächst das stressige, laute, verpestete Arbeitsumfeld, welches Kairos Straßen darstellen, nennt, zusätzlich zu den gesundheitlichen Beschwerden, die das stundenlange Sitzen in alten Autos verursacht. Dazu gesellen sich noch der dauerhafte Streit um den Preis einer Taxifahrt mit den Kunden, sowie die Probleme mit der Verkehrspolizei.

Weiters beziffert al-Ḥamīsī die Anzahl der Taxis in Kairo mit 80.000. Diese inflationäre Zahl sei durch einen Erlass in den goern verursacht worden, der es erlaubt, jedes alte Auto in ein Taxi zu verwandeln. Ein weiterer Aspekt, der die Taxifahrer oft in die Schuldenfalle führt, ist das Geschäft mit dem Vermieten von Autos an jene Fahrer, die es sich nicht leisten können, ein eigenes Taxi zu kaufen. Den dafür aufgenommenen Kredit müssen die Taxifahrer in Raten abbezahlen, was deren finanzielle Situation nicht gerade erleichtert.³¹²

Die Arbeitsbedingungen sehen also für Kairos Taxifahrer ganz und gar nicht rosig aus.

Gleich im ersten Kapitel von „*Tāksī*“ wird man direkt in die Lebenswirklichkeit eines alten

³¹¹ al-Ḥamīsī: *Tāksī* 2011, S. 155.

³¹² Vgl. al-Ḥamīsī: *Tāksī* 2011, S. 10 f.

Taxifahrers geworfen, der, obwohl er krank ist und eigentlich das Bett hüten sollte, dringend wieder arbeiten gehen muss, da ansonsten kein Geld ins Haus kommt. Für diese Entscheidung wird er allerdings durch einen glücklichen Zufall belohnt, als er überraschend eine großzügige Summe von einem Passagier aus dem Oman erhält.

In Kapitel 4 begegnen wir einem Taxifahrer, der immer wieder während des Fahrens einschläft. Darüber ist der Erzähler natürlich empört, der Taxifahrer erwidert allerdings, dass er unbedingt die Raten (1200 Pfund monatlich) für das Taxi bis Monatsende (bis zu diesem Zeitpunkt bleiben noch drei Tage) zurückbezahlen muss, und so habe er beschlossen, das Taxi nicht mehr zu verlassen, bis er das Geld erarbeitet hat. Dafür verzichtet er auf Schlaf, und nach Hause wolle er auch nicht, denn dort erwarte ihn nur das Elend seiner hungrigen Kinder.

Einem nubischen Taxifahrer begegnet der Erzähler im 14. Kapitel. Er erzählt von einem gescheiterten landwirtschaftlichen Großprojekt mit Namen Toshka (*tūškā*), welches in Südwestägypten Arbeit hätte schaffen sollen. Die Gelder dafür sind aber auf unergründliche Weise versickert, und nun gibt es dort keine Arbeit. Der junge Mann sah sich also gezwungen, sein Glück in Kairo als Taxifahrer zu versuchen, obwohl er sich in den Straßen der Stadt noch nicht wirklich zurechtfindet. Seine Unterkunft befindet sich im Stadtteil Būlāq, wo er gemeinsam mit sieben weiteren Nubiern ein Zimmer bewohnt.

Sogar wenn es aber Arbeit gibt, bedeutet das trotzdem noch nicht, dass ein einziger Beruf ausreicht, um eine Familie zu versorgen, wozu die ständig teurer werdenden Lebensmittel entscheidend beitragen. Diese Tatsache illustriert auch das Beispiel des Taxifahrers in Kapitel 24: er studiert Wirtschaft, arbeitet vormittags als Buchhalter und nachmittags als Taxifahrer.

Wie weit die soziale Schere sowohl weltweit, als auch innerhalb von Ägypten auseinandergeht, wird in Kapitel 25 deutlich, in welchem der Taxifahrer von der Unmöglichkeit erzählt, es seinem Sohn zu ermöglichen, ein Fußballmatch des Afrika-Cups im Stadion anzusehen, da die billigsten Tickets einem Monatslohn entsprächen. Die komplette Meisterschaft, meint er, sei nur für die Reichen, sogar im Fernsehen werde sie nur auf PayTV übertragen.

Den großen Unterschied zwischen arm und reich bekommt man in Ägypten besonders auch in Sachen Bildung (was offensichtlich ein absolutes Reizthema ist) zu spüren: wer genug Geld hat, sendet seine/ihre Kinder auf eine private Schule, an den öffentlichen Schulen ist die Ausbildung eher minderwertig, und Eltern stecken ein halbes Vermögen in Nachhilfe- und Förderstunden, um ihren Kindern trotzdem eine einigermaßen gute Bildung zu ermöglichen:

„it-ta‘līm li-kull in-nās da yā-stāz kān ḥilmī gamīl zayyī ‘aḥlām kitīr rāḥit wi ma faḍḍalšī minha ġēr iṣ-ṣakl wi l-manṣar. ‘ala l-wara’ it-ta‘līm ka-l-mā’ wi l-hawā’ .. igbāri li-kull in-nās..wa lākin il-ḥa’ṭa l-aġniyā’ bi-yit‘allimu wi bi-yiṣṭaġilu wi bi-yiksibu, wi l-fu‘arā’ ma bi-yit‘allimūš ḥāga wi ma

bi-yiṣṭaḡilūš ḥāga wi ma bi-yiksibūš ḥāga.“³¹³ „Bildung für alle, mein Herr, war ein schöner Traum, so wie viele Träume, aus denen nichts geworden ist und von denen nur eine Illusion übrig geblieben ist. Auf dem Papier ist Bildung so wichtig wie Wasser und Luft, verpflichtend für Alle. Aber die Wahrheit ist, dass die Reichen ausgebildet werden, arbeiten und etwas verdienen, die Armen aber bekommen weder eine Ausbildung, noch eine Arbeit, und sie verdienen auch nichts.“

Wie schlecht es um die Bildungssituation steht, und welche Konsequenzen dies nach sich ziehen kann, illustriert auch der Beschluss des Taxifahrers und Vaters aus Kapitel 43, der, gemeinsam mit einigen Freunden, seine Kinder nach der Grundschule aus der Schule nimmt und das Geld, das er für die weitere Schulbildung (und nicht zu vergessen: Nachhilfestunden) ausgeben würde, für seine Kinder spart. Mit 21 sollen seine Kinder das gesparte Geld erhalten, um sich eine Lebensgrundlage aufzubauen. Denn die Schulbildung, so meint er, sei sowieso völlig hinfällig:

„bi-zimmitak yā-stāz āni³¹⁴ ḥāsan li-l-‘ayyil yibda ḥayātu bi-šwayyit filūs f-īdēh walla bi-‘alām malūš ayyī ma‘na?? ‘alām ma t‘allimhūš aṣlan.“³¹⁵ „Ich schwöre, mein Herr, es ist besser für das Kind, wenn es sein Leben mit ein bisschen Geld in Händen beginnen kann, als mit nichtssagender Bildung. Mit einer Bildung, die es ja sowieso rein gar nichts gelehrt hat.“

Es gibt unzählige Beispiele für Taxifahrer, die die Situation, in der sie sich befinden, verfluchen, und den Staat gleich mit, da dieser sich überhaupt nicht um die Bürger kümmert und keine Anstalten macht, die Lebenssituation in irgendeiner Weise abzusichern.

Das geht sogar so weit, dass ein Taxifahrer meint (Kapitel 52), dass jene jungen Leute, die sich bei den jüngsten Anschlägen in die Luft gesprengt hätten, die beste Option gewählt hätten: Sie entkommen dadurch der miserablen Realität und sichern sich durch ihr Märtyrertum gleichzeitig einen Platz im Paradies, was ja bei „normalem“ Selbstmord nicht der Fall ist:

„inta ‘arīf, law l-intihār miš ḥarām, kull illi ‘arīfhum kān zamanhum intaḥaru min zamān.“³¹⁶ „Wissen Sie, wenn Selbstmord nicht verboten wäre, hätten sich alle, die ich kenne, schon längst umgebracht.“

So kommentiert der Taxifahrer, der laut eigenen Angaben zwei Schichten arbeitet und am Monatsende immer noch Schulden hat, die elende Situation, in der er und viele seiner Mitmenschen leben und arbeiten.

Das Fehlen eines funktionierenden Sozialsystems wird besonders bitter deutlich, wenn es um die Gesundheitsversorgung geht und dringend notwendige Operationen und Therapien unbezahlbar werden, wie im Falle der zwei Brüder in Kapitel 47: einer der Brüder bittet den anderen um Geld, da er aufgrund seiner starken Rückenschmerzen nicht mehr Taxifahren kann, und sich für vorangegangene Operationen bereits tief verschuldet hat, doch auch sein Bruder kann ihm unmöglich Geld leihen. Der Taxifahrer hat somit seine Existenzgrundlage verloren, und auch das

³¹³ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 117.

³¹⁴ āni ist eine verkürzte Form des Interrogativpronomens *anhi*, „welcher/welches“

³¹⁵ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 164.

³¹⁶ Vgl. al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 194.

soziale Netz, welches in vielen Fällen das staatliche gezwungenermaßen ersetzt, kann ihn in diesem Fall nicht auffangen.

6.2.3. Bürokratische und institutionelle Schikanen

Dass Kairos Taxifahrer ohnehin kein leichtes Leben haben, bedingt durch die desaströsen Arbeitsbedingungen und den täglichen Kampf gegen die anfallenden Kosten, wie im vorigen Kapitel anhand von Beispielen dargestellt wurde, verhindert nicht, dass sie noch zusätzlich bürokratische Hürden (zu denen ich hier auch die Korruption zählen möchte) im Alltag zu bewältigen haben.

Das 2. Kapitel beginnt mit der Beschreibung eines sehr wütenden Taxifahrers. Der Grund für seine enorme Wut ist folgender: er hatte einen Polizisten in zivil auf einer relativ langen Strecke chauffiert, was er natürlich erst realisiert, als dieser aussteigt und logischerweise nicht bezahlt. Der Polizist fordert obendrein noch den Führerschein des Fahrers mit den Worten: “ruḥṣak, yā-bn al-kalb.”³¹⁷ “deinen Führerschein, Hundesohn”, worauf dieser versucht, ihn mit fünf Ägyptischen Pfund zu bestechen. Dies ist für den Polizisten aber nicht genug, und somit muss der Taxifahrer ihm 20 Pfund aushändigen, alles, was er an jenem Tag verdient hat, nachdem er das Auto aufgetankt hatte.

Ein anderer Taxifahrer (Kapitel 7) beschwert sich über die widersprüchlichen Gesetze in Bezug auf die Regelungen für Taxis, und über die Tatsache, dass die Regierung ungefähr die Hälfte des Geldes der Taxifahrer einstreicht. Wie die Regierung sich überall einen Anteil holt, illustriert ein Witz, den der Taxifahrer erzählt:

“ṭayyib isma‘ di..«wāḥid maši fi ṣ-ṣaḥrā la’a miṣbāḥ ‘Alā’-d-Dīn..da‘aku..ṭilī’lu l-ginni ’allu šubbēk lubbēk ’amrak bēn idēk, ir-rāḡil ma-ṣadda’šī ‘enēh wi rāḡ ṭālib milyōn ginēh.. rāḡ il-ginni maddīlu nuṣṣī milyōn..’allu ṭab wi fēn in-nuṣṣ it-tāni inta ḥa-tḥanṣar min awwilha, il-ginni raddī ‘alēh wi ’allu ’aṣl il-ḥukūma mišarka fi l-miṣbāḥ fiṭī fiṭī».”³¹⁸ “Okay, kennst du den? (hör dir den an): Geht einer durch die Wüste und findet Aladdins Wunderlampe. Er reibt sie und der Dschinn erscheint und sagt zu ihm: „Ich bin dein Diener. Dein Wunsch ist mir Befehl.“ Der Mann glaubte seinen Augen kaum und verlangte vom Dschinni eine Million Pfund. Der Dschinni gab ihm eine halbe Million. Er sagte zu ihm: “Gut, und wo ist die zweite Hälfte? Du betrügst mich schon von Anfang an?” Der Dschinni antwortete ihm: “Die Regierung hat nämlich eine fifty-fifty-Beteiligung an der Wunderlampe.””

Der Taxifahrer erzählt dann seine Lieblingsgeschichte im Zusammenhang mit den vielen Wegen, die die Regierung findet, den Taxifahrern ihr Geld abzunehmen: die Gurt-Geschichte. Seit nicht allzu langer Zeit müssen Autofahrer in Kairo 50 Pfund bezahlen, wenn die beiden Vordersitze nicht mit Gurt ausgestattet sind. Dies empört den Fahrer speziell, da in Kairo, wie er meint, sowieso

³¹⁷ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 18.

³¹⁸ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 37 – 38.

niemand schneller als 30 km/h fahren kann, und abgesehen davon ein Gurt ursprünglich als Luxusgut in Autos gegolten habe, weshalb dafür bei der Einfuhr von Autos ein steuerlicher Zuschlag bezahlt werden musste. Also schnitt der Fahrer damals seine Gurte ab, als er sein Taxi aus Saudi-Arabien importierte, nur um sich später wieder überteuerte Gurte kaufen zu müssen (die allerdings nur zu Dekorationszwecken dienen, da sie beim Bremsen sowieso nicht halten würden).

All dies führt den Taxifahrer zur abschließenden Bemerkung:

“iḥna ‘ayšīn fī kidba wi mṣadda’inha..wi l-ḥukūma dōrha l-waḥīd tirā’ib inn iḥna mṣadda’īn il-kidba, walla la?”³¹⁹ “Wir leben in einer einzigen Lüge und glauben auch noch daran. Die einzige Rolle der Regierung ist es, sicherzustellen, dass wir die Lüge glauben, oder etwa nicht?”

Der Taxifahrer in Kapitel 33 ist ebenfalls in Rage, da ihm am Vortag der Führerschein abgenommen wurde mit dem Vorwurf, er habe am Steuer telefoniert. Der Versuch, ihn tags darauf wieder abzuholen, ging schief:

“innaharda ṣ-ṣubḥ dabbēt mišwār li-murūr Nikla f-āḥir id-dinya ma-ḥna sawwa’īn wlād kalb lāzim yirmu l-murūr illi taba’na f-āḥir bilād il-muslimīn. wād miḥallaṣāti ’ālli r-ruḥṣa ma-gatšī lissa fī l-murūr. ḡayyī’u ‘alēya sā’tēn šuḡl imbārīḥ wi sā’tēn innaharda, wi lissa..”³²⁰ “Heute morgen habe ich eine halbe Weltreise zur Verkehrsabteilung in Nikla gemacht, am Ende der Welt, weil wir Taxifahrer sind ja Abschaum, natürlich müssen sie unsere Verkehrsabteilung ans Ende der islamischen Welt platzieren. Der Typ, der für die Papiere verantwortlich ist, sagte mir, dass der Führerschein noch nicht angekommen sei. Ich habe dank denen gestern und heute zwei Stunden Arbeit verloren, und noch immer nichts...”

Er empört sich weiter über die Tatsache, dass er täglich einen gewissen Teil seines Verdienstes für eventuelle Bestechungsgelder zur Seite legen muss. Solche Gelder können die Verkehrspolizisten, die Taxifahrer prinzipiell wie Dreck behandeln, ohne auch nur kurz daran zu denken, dass sie hart arbeiten für ihren geringen Lohn, jederzeit abverlangen. Dasselbe gilt natürlich für jeglichen Behördengang: ohne zugesteckte Geldsummen variabler Höhe ist es aussichtslos, einen Führerschein wieder zurückzuerhalten.

Die außerordentlich lange 57. Episode bildet den Gipfel des Bürokratie-Albtraums: es geht um die Erneuerung des Führerscheins, die alle drei Jahre vorgenommen werden muss. Die tagelange Odyssee durch Ämter an entlegenen Enden der Stadt führt durch gigantische Warteschlangen, über zu wenig zuständige BeamtInnen, unrealistische Öffnungszeiten und Bestechungsgelder schließlich zum Verlust der gesamten Unterlagen des verzweiferten Taxifahrers, der, sollten die Unterlagen nicht wieder auftauchen, einen noch aufwändigeren Bürokratiemarathon durchlaufen muss.

Ebenfalls zu den bürokratischen oder institutionellen Schikanen möchte ich die Geschichte des koptischen Taxifahrers zählen, der in heller Empörung von seinem Bruder erzählt, welcher ein talentierter Wissenschaftler sei und als Lektor für Soziologie an der Universität arbeite. Gerade an

³¹⁹ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 40.

³²⁰ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 130.

jenem Tag habe der Professor, der dessen Doktorarbeit betreue, wieder den Prüfungstermin verschoben, was dieser bereits seit Jahren in dieser Form praktiziere. Der junge Taxifahrer sieht dies als deutliche Diskriminierung gegen Christen, und der Erzähler beschließt in Ermangelung eines passenden Kommentares, zu diesem Thema zu schweigen, „[...] miṭla ḡamīʿ aṣ-ṣāmitīn fī l-muḡtamaʿ ḥawlī.“³²¹ „...so, wie alle, die in der Gesellschaft um mich herum auch schweigen.“

6.2.4. Beziehungen mit und zu anderen Ländern

Jene Geschichten, in denen andere Länder zur Sprache kommen, beziehen sich oft auf die Rolle der USA in der Region, beispielsweise in Zusammenhang mit dem Irakkrieg, wie in Kapitel 10: Der Taxifahrer, der selbst im Irak gearbeitet hatte, hoffte darauf, dass Saddam den USA länger die Stirn hätte bieten und eine Lehre erteilen können in diesem mit haltlosen Argumenten angezettelten Krieg:

„ʿayzīn il-bitrūl bitaʿhum, ʾāmu ḥtallūhum, šwayyit luṣūṣ, ʿala šwayyit baṭṭaḡiyya wi ḡarabu kursi fī l-klūb..dammaru l-ʿIrāq yā ʿēni..“³²² „Sie wollen nur ihr Öl, also haben sie das Land (sie) besetzt, das sind nichts als Diebe und Schlägertypen, und sie haben den ganzen Konflikt angezettelt, sie haben den armen Irak zerstört, was für eine Schande!“

Die Hoffnungen des Taxifahrers sind nach der Gefangennahme Saddams ernüchtert, trotzdem meint er:

„[...] il-ʿIrāq huwwa-lli ḡa-yintaṣir fī n-nihāya wi l-ʿibra bi-lli yiḡḡak fī l-āḡir, miš fī l-ʾawwil.“³²³ „Der Irak wird am Ende triumphieren, und entscheidend ist, wer am Ende lacht, nicht am Anfang.“

In Kapitel 13 tritt der Taxifahrer dafür ein, die USA so zu behandeln, wie sie sich gegenüber anderen Ländern (der Taxifahrer spricht von einem „uns“, womit er wahrscheinlich nicht nur Ägypten meint, sondern mehrere Länder der Region) verhalten: man sollte die US-Wahlen überwachen, da es Grund zur Annahme gibt, dass dabei Wahlbetrug im Spiel war, ihnen Massenvernichtungswaffen verbieten, sie wegen der Zusammenarbeit mit nicht-demokratischen Staaten anklagen, und in der Folge wirtschaftliche Sanktionen verhängen, wenn die Forderungen ignoriert werden. In Bezug auf den Sprachgebrauch macht er eine interessante Bemerkung, nämlich wäre es seiner Meinung nach angebracht, auch die US-Amerikaner immer akribisch in ethnisch-religiöse Gruppen einzuteilen, so wie das in der westlichen Berichterstattung über die arabische Welt gerne gemacht wird:

„wi ʾahammī ḡaḡa innina kullina nilḡi kilmit il-Amrikān, wi nʾūl ʾabyaḡ brūtistanti ayrlandi min Amrīka, ʾiswid muslim min Amrīka, ʾisbāni min Amrīka, ʾabyaḡ kātūlīki min Amrīka, ʾiswid brūtistanti min Amrīka, zayyī bi-ḡ-ḡabtī ma humma bi-yʾūlu l-ʾayyām dī māṭ sitta šīʿa min al-ʿIrāq

³²¹ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 207.

³²² al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 52.

³²³ al-Ḥamīsī: Tāksī 2011, S. 53.

wi-tnēn sunna min al-ʿIrāq wi wlād ik-kalb bitūʿ ig-garāyid bitūʿna bi-ykarriru nafs il-kalām, wi ṭabʿan tlaʿīhum bi-yʿūlu qibṭi min maṣr wi muslim min maṣr, wi ṭabʿan lāzim niṭālib b-ʿiliww ṣōtina innina nidāfiʿ ʿan ḥuʿū is-sūd f-Amrīkā, wi nirfaʿ ʿadāya law wāḥid ʿabyaḍ iskutlandi min Amrīka ʿatal wāḥid ʿafriqi ʿiswid min Amrīka, ṭabʿan lāzim niʿallib id-dinya ʿala l-aʿallī da ʿafriqi zayyina.“³²⁴ „Und das wichtigste ist, dass wir uns so ausdrücken wie die Amerikaner, dass wir also sagen: „ein weißer Protestant irischer Herkunft aus Amerika“, „ein schwarzer Muslim aus Amerika“, „ein Hispano-Amerikaner“, „ein weißer Katholik aus Amerika“, „ein schwarzer Protestant aus Amerika“, genau so, wie sie momentan immer sagen: „es sind sechs irakische Schiiten und zwei irakische Sunniten gestorben“, und die Hundesöhne von unseren Zeitungen wiederholen genau dasselbe, und natürlich sagen sie dann auch so Dinge wie „ein ägyptischer Kopte“ und „ein ägyptischer Muslim“, und deshalb müssen wir auch vehement (so laut wie möglich) einfordern, die Rechte der Schwarzen in Amerika zu verteidigen, und wir müssen ein Riesenspektakel veranstalten, wenn ein weißer Amerikaner schottischer Herkunft einen amerikanischen Schwarzafrikaner umgebracht hat, natürlich müssen wir dann vor Gericht ziehen, weil er ist ja Afrikaner, so wie wir.“

Hier wird in den Blick genommen, wie das Schüren von inter- und intrareligiösen Konflikten durch den Sprachgebrauch beeinflusst wird, und welche Solidaritätsbekundungen sich dadurch ergeben können.

Die USA und Israel werden in den Taxigesprächen, die sich nicht direkt um innerägyptische Probleme drehen, am häufigsten als Unruhestifter in der Region angesehen. Israel wird in „*Tāksī*“ allerdings nicht spezifisch kritisiert, sondern nur im Zusammenhang mit den Kriegen erwähnt.

Weitere Länder, die in die Gespräche Eingang gefunden haben, sind Libyen, welches als dankbarer Markt für Schmuggelware gilt (Kapitel 39), und Griechenland, das im Zusammenhang mit den ägyptischen Emigranten dort erwähnt wird (Kapitel 6).

6.2.5. Skurriles und Komisches

Von den vorangegangenen Geschichten könnte der Eindruck entstehen, dass sich „*Tāksī*“ ausschließlich um politische Angelegenheiten dreht. Es gibt aber auch Geschichten, die einen ganz anderen Blickwinkel auf die ägyptische Gesellschaft erlauben. Da ist beispielsweise ein Taxifahrer, der gerne sämtliche Werbungen für Mobiltelefone und Zigaretten verboten wüsste, da die Ägypter dafür einen beträchtlichen Teil des ihnen zur Verfügung stehenden Geldes verprassen (Kapitel 5), oder die junge Frau, die im *niqāb*, „Gesichtsschleier“, ins Taxi einsteigt, jedoch ohne Schleier und mit kurzem Rock im noblen Stadtteil Muhandisīn ihrer Arbeit als Kellnerin nachgeht, was ihre Familie nicht wissen darf (Kapitel 11).

Das Lesepublikum trifft auch auf Gestalten wie den jungen Taxifahrer, der beschlossen hatte, seine Verlobte nicht zu heiraten, da ihm ansonsten kein Geld für Zigaretten und *kīf*, „Haschisch“, bliebe (Kapitel 15), einen Taxifahrer, der nebenbei erfolgreich für sich und seine Freunde an der Börse spekuliert (17), einen unglücklichen Oberägypter, der sich in eine Prostituierte verliebt hat (Kapitel

³²⁴ al-Ḥamīṣī: *Tāksī* 2011, S. 63.

31), sowie einen idealistischen Taxifahrer, dessen Lebenstraum es ist, Afrika von Nord nach Süd mit seinem Taxi zu durchqueren, was natürlich unmöglich ist, da es weder ein durchgehendes Straßennetz noch offene Grenzen gibt, und ein Kairoer Taxi die Stadt sowieso nicht verlassen darf (Kapitel 42).

Außerdem kommt auch ein verzweifelter Mann zur Sprache, dessen Wohnung von einem *ġinn*, „Dschinn, Dämon“ bewohnt ist (Kapitel 44), Taxifahrer, die um ihren Lohn betrogen (Kapitel 37) oder sogar von ihren scheinbaren Fahrgästen ausgeraubt wurden (Kapitel 26). Selten, aber doch, gibt es auch Begegnungen mit Personen, die Ruhe und Gelassenheit ausstrahlen und (religiöse) Lebensweisheiten von sich geben (Kapitel 23, 58), und nicht zuletzt gibt es auch Zeit zum Lachen, beispielsweise an der Tankstelle, wo sich die Taxifahrer treffen, sich die Wartezeit durch exzessives Erzählen von deftigen Witzen verkürzen (Kapitel 50) und dabei die Mühen des Alltags vergessen.

6.3. Authentizität und Sprache

Der Reiz des Buches ist zu einem großen Teil seiner Authentizität zuzuschreiben, denn die Taxifahrer repräsentieren im übertragenden Sinne die Lebensrealität einer breiten Mehrheit der ägyptischen Gesellschaft. Anstelle der Berufsgruppe „Taxifahrer“ ließen sich auch viele andere Berufsgruppen nennen. Man muss also nicht selbst ein Taxi lenken, um sich bei der Lektüre des Buches wiederzufinden.

Hier wird Nichts beschönigt, Nichts abgeschwächt und vereinfacht, was den LeserInnen vielleicht in übereifriger Bevormundung oft nicht zugemutet wird, sondern hier wird direkt vermittelt, was den Leuten am Herzen liegt und sie beschäftigt. Die suboptimalen Arbeitsbedingungen, die ständige Geldnot, und die bürokratisch-höllischen Behördengänge betreffen wahrscheinlich alle ägyptischen DurchschnittsbürgerInnen. Somit ist für das Lesepublikum eine breite Identifikationsbasis geschaffen, die dargestellten Situationen sind nachvollziehbar, verständlich, und, nicht zuletzt, unterhaltsam. Diese Eigenschaft eines literarischen Werkes wiederum stellt in vielen Fällen die Basis für den Erfolg beim Lesepublikum dar, und auch al-Ĥamīsī spekuliert, dass dies ein Grund für die Beliebtheit von „*Tāksī*“ sein könnte:

„Huxley, the British critic wrote that people like to read what they think. They want to read the mirror of themselves. And I think this book was a mirror of what these people live in the streets of Cairo or in the streets. I think maybe they read themselves in the books and they read their histories and they read their jokes and anecdotes.“³²⁵

Die logische Konsequenz für die Sprachform ist, soll die größtmögliche Authentizität beim

325 Ḥalīd al-Ĥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

Wiedergeben der Anliegen und Meinungen der einfachen Leute gegeben sein, dem Dialekt einen großen Platz einzuräumen. Es wäre schlicht und einfach undenkbar, im echten Leben eine Unterhaltung mit einem Taxifahrer auf *fuṣḥā* zu führen, und noch absurder wäre es, wenn dieser seinem Zorn und Ärger in der Hochsprache Luft machen würde. Wie in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt, sind der Ausdruck von Emotionen und die alltägliche Kommunikation eindeutige *‘āmmiyya*-Domänen, und die Wiedergabe von direkter Rede in *‘āmmiyya* hat sich auch in Schriftform seit langer Zeit in der ägyptischen Literatur etabliert.

Das Besondere an „*Tāksī*“ ist nun aber weniger die Tatsache, dass überhaupt Dialekt in Schriftform verwendet wird, sondern der Platz, das Textvolumen, das der Dialekt einnimmt. Es ist meiner Meinung nach durchaus bedeutend, dass den Anliegen, Wünschen, Sorgen und Ärgernissen ganz normaler Durchschnittsmenschen so viel Platz eingeräumt wird ohne allzu große Einmischung eines Erzählers, der immer wieder *fuṣḥā* verwendet, um den Rahmen der jeweiligen Episode darzustellen und vielleicht auch abzugrenzen. Jedoch sind sogar diese erzählerischen einleitenden und abschließenden Worte manchmal in *‘āmmiyya*, so zum Beispiel in Kapitel 12, wo das Gespräch mit dem Thema „Fußball“ (ebenfalls eine traditionelle *‘āmmiyya*-Domäne) beginnt.

Bedeutend erscheint es allemal, dass „*Tāksī*“, ein Buch, welches die Alltagsrealität ins Lampenlicht rückt, so populär geworden ist, ein Buch, in dem es darum geht, was die Leute zu sagen haben, denen sonst offenbar nie jemand zuhört. Offensichtlich bestand beim Lesepublikum das Bedürfnis, genau darüber zu lesen, über sich selbst, den eigenen Alltag, die eigenen Probleme, in einer Sprache, die für diese Anliegen glaubwürdig ist.

Ich möchte den Erfolg des Buches hier der gelungenen Verbindung der Darstellung von Problemen und Anliegen, die dem Lesepublikum bestens bekannt sind, mit einer Sprachform, die sich leicht lesen und mit der eigenen Persönlichkeit, dem eigenen Alltagsleben und den eigenen Emotionen verbinden lässt, zuschreiben.

Dabei ist es aber auch wichtig, zu erwähnen, dass der Dialekt nicht für alle Arten von Literatur und nicht für jede Thematik authentisch wäre. Al-Ḥamīsī selbst betont, dass ein literarisches Werk je nach Aufbau, Struktur, Thema und Art und Weise der Behandlung des Themas nach einer bestimmten Sprachform verlangt. Im Falle von „*Tāksī*“ war dies eindeutig der Dialekt, die gesprochene Sprache des Alltags, die die Absicht des Autors, nämlich ein authentisches Bild davon, was Ägyptens Straße im doppelten Wortsinne zu sagen hat, glaubhaft repräsentieren kann: „The whole idea of the book is to write about what happens in the streets of Cairo, via....the people of the street, and it was impossible for me to speak about the vibration of the street, what's happening in the streets, with Classical Arabic.“³²⁶

326 Ḥalīd al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

In seinem zweiten Buch beispielsweise, einem Roman, tritt die direkte Rede, der Dialog, der in der *maqāma* zentral ist, in den Hintergrund zugunsten der Erzählpassagen. Al-Ḥamīsī betont anhand dieses Beispiels, dass der Text und dessen Konzeption und Form die Sprache bestimmen, und nicht umgekehrt.

„I don't think that using Classical.....aaaah.....this sort of language is good or better, it is totally related to the personalities and the mood of the novel, and the novel itself, and the form. It has nothing to do with the language. The language is in use to serve the novel. [...] and then, when we speak about Colloquial and Classical Arabic, it's not a match between two *adversaires*.“

Besonders die Aussage, dass der Dialekt und die Hochsprache, die H- und L-Varietäten des Arabischen, in der Literatur keine Konkurrenten sind, sondern unterschiedliche Zwecke erfüllen und die Ausdruckskraft eines literarischen Textes durch ihre jeweilige Markiertheit sogar verstärken können, erscheint mir wert, hervorgehoben zu werden. Für die Verbindung von Authentizität und Sprachverwendung in der Literatur bedeutet dies wiederum, dass sowohl der Dialekt, als auch die Hochsprache ihren fixen Platz darin haben sollen und dürfen. Für die Hochsprache war dieser Fixplatz in der Literatur bereits lange etabliert, der Dialekt jedoch wird im literarischen Feld weniger respektiert. Dies könnte aber wiederum an dem engen Zusammenhang zwischen Thematik, Form und Sprache liegen: die Themen, über die al-Ḥamīsī schreibt, und die Art der Darstellung werden vermutlich oft nicht als „literaturwürdig“ angesehen. Somit ist es vielleicht weniger die Alltagssprache an sich, die sich einen Platz in der Literatur erkämpfen muss, sondern die Kombination der Sprachform UND der dahinterstehenden Inhalte, die die Lebenswirklichkeit und Anliegen der DurchschnittsbürgerInnen in den Fokus rücken.

Dass zu gewagte Authentizität, die sich auch sprachlich ausdrückt, auf ein gewisses Lesepublikum abstoßend und unmoralisch wirken kann, beweist die hitzige Debatte, die sich um die Behandlung des Buches „*Al-ḥubz al-ḥāfī*“, „Das nackte Brot“, des marokkanischen Autors Muḥammad Šukrī³²⁷ in einem Literaturkurs an der Amerikanischen Universität in Kairo entwickelte. In „*Al-ḥubz al-ḥāfī*“ geht es um das Leben eines jungen Mannes auf der Straße, Drogen, Kleinkriminalität, Prostitution und Homosexualität – eindeutige Tabuthemen in der arabischen Welt, die gerne ignoriert werden. Die Unterrichtende, Samia Mehrez, erhielt, da sie oben genanntes Buch im Unterricht behandelt hatte, einen empörten Brief von einigen Eltern ihrer StudentInnen. Darin fand sich die Aussage, dass ein solches Buch sowieso von keinem Interesse sei und schon gar nicht der arabischen Literatur zuzurechnen sei: „This story is far from the principles of Arabic literature, he is talking about his dirty life that is of no interest to any body [sic!].“³²⁸ Die Eltern versuchen mit ihrer brieflichen Initiative aber nicht nur, festzulegen, was ihren Kindern an der AUC unterrichtet werden

327 Muḥammad Šukrī, geb. 1935, gest. 2003, marokkan. Schriftsteller. Vgl. EAL, S. 716.

328 Zitiert nach: Mehrez: Egypt's Culture Wars 2010, S. 247.

soll und was generell als Literatur gilt und was nicht, sondern interessanterweise ist auch die Sprache, in welcher das Buch behandelt wird, ein Kritikpunkt: Mehrez verwendete die arabische Ausgabe des Buches. Auf Arabisch, so die Eltern in ihrem Brief, seien die beschriebenen anrühenden Szenen nicht tolerierbar, während man das Buch getrost auf Englisch durchnehmen könne, da die Sprache dort akzeptabel wäre:

„We knew this same book is translated into English and is given in a seminar course to graduating seniors, no problem because the English language used was much more polite and the students are more matured and may be [sic!] can accept such a thing in English, but I think that if the story was given in Arabic to more matured person [sic!] they would have protested.“³²⁹

Auch hier kommt wieder die Markiertheit, in diesem Falle der arabischen Sprache generell, und nicht einer der beiden Varietäten, zum Tragen. Arabisch als Sprache göttlichen Ursprungs, als Sprache einer Hochkultur, als prestigereiche Sprache von anständigen Leuten, hat in den Augen der anonymen Eltern nichts mit der harten Lebensrealität der sozialen Unterschicht auf den Straßen Marokkos (und dem Rest der arabischen Welt) zu tun. „For Arabic, from their perspective, is a “good respectable“ language that should not be used to represent Mohamed Choukri's “dirty life that is of no interest to any body“.“³³⁰

Die Authentizität scheint in „*Al-ḥubz al-ḥāfi*“ in der arabischen Version folglich für manche LeserInnen unaushaltbar deutlich zu sein, und die Inhalte sind demnach leichter verdaulich, wenn sie durch eine Übersetzung abgeschwächt werden und distanzierter wirken.

Authentizität im Sinne von Glaubwürdigkeit entsteht in literarischen Texten durch eine Kombination von Sprache und Form, wobei allen Varietäten der (arabischen) Sprache eine je nach Kontext unterschiedliche Rolle zukommt.

Als für die ägyptische Literaturlandschaft ungewöhnlich und innovativ möchte ich an dieser Stelle das Schreiben über Themen, die der „low culture“ zugeordnet werden können in einer Varietät, welcher im Zusammenhang mit dem kulturellen Leben ebenfalls das Adjektiv „low“ zugeschrieben wird, postulieren.

6.4. Der Autor Ḥālid al-Ḥamīṣī : „The act of writing is an act of freedom.“³³¹

Ḥālid al-Ḥamīṣī wurde am 27. September 1962 in Kairo geboren. Er wächst größtenteils ohne seine früh verstorbenen Eltern auf, die beide in der politischen und künstlerischen Szene aktiv waren. Wie er gerne betont, hat seine politisch links angesiedelte Familie eine lange Tradition im Kulturbereich

³²⁹ Zitiert nach: Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 249.

³³⁰ Mehrez: *Egypt's Culture Wars* 2010, S. 249.

³³¹ Ḥālid al-Ḥamīṣī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

(seine Mutter war Schauspielerin, sein Vater Schriftsteller, und auch sein Großvater war ein Literat). Trotz seiner Liebe zur Literatur entscheidet er sich 1980 für ein Studium der Politikwissenschaft. Bereits während der Schulzeit besucht er regelmäßig Verwandte in Paris, und zwei Jahre nach Abschluss seines Studiums in Kairo setzt er seine Studien an der Sorbonne fort, die er mit einem PhD abschließt. Während des Studiums in Paris arbeitet er als Journalist im dortigen Büro der ägyptischen Zeitung *al-Ahrām*.

Nach seiner Rückkehr nach Kairo 1989 begründet er ein Verlagshaus, welches aber zwischenzeitlich wegen mangelnder finanzieller Mittel wieder schließen musste. Heute ist er nach wie vor im kulturellen Bereich tätig, er arbeitet als Schriftsteller, schreibt Romane, Drehbücher und Artikel für verschiedene Zeitungen und produziert als Regisseur Filme. Neben „*Tāksī*“ ist bisher sein zweiter Roman, „*Safīnat Nūḥ*“, „Noahs Arche“, erschienen.³³²

Insbesondere seit der Revolution ist das westliche Interesse an Literatur aus Ägypten stark angestiegen. Interessanterweise dienen die AutorInnen dabei aber oft eher als Sonderbeauftragte, die in erster Linie Informationen über ihr Land weitergeben und besonders kontroverse Themen und Widersprüche kommentieren sollen. So wird Ḥamīsī gerne als Spezialist für die ägyptische Gesellschaft generell zu Vorträgen eingeladen. Zweifelsohne kann man Ḥamīsī auf die Seite der sozial und gesellschaftliche engagierten Literatur stellen, allerdings ist es interessant, dass er vom Westen wohl eher in der Rolle des politischen und gesellschaftlichen Experten für Ägypten eingeladen und weniger als Schriftsteller wahrgenommen wird.

Was vielleicht generell ein Merkmal vieler (zeitgenössischer) ägyptischer AutorInnen darstellt, ist die Tatsache, dass sie meist nicht „nur“ Belletristik verfassen. Dies liegt einerseits daran, dass man vom Schreiben in Ägypten kaum leben kann, vielleicht hat es aber auch damit zu tun, dass die Grenzen zwischen den Genres, zwischen Gesellschaftskritik und engagierter Literatur, also zwischen Journalismus, Blogs und „fiction“ oft verschwimmen. Dies könnte man nun wieder auf die arabische Literatur-Tradition zurückführen, die in vielen Fällen auch durch unscharfe Grenzen zwischen den westlichen Konzepten von Textsorten auffällt.

Abgesehen davon hat Ägyptens Literaturlandschaft eine lange Tradition darin, gesellschaftliche und soziale Relevanz von literarischen Werken einzufordern.

Al-Ḥamīsī ist jedenfalls ein Musterbeispiel für einen Autor, der Genres vermischt und sich nicht auf die Rolle eines Journalisten oder Literaten festlegen lässt, sondern sich schlicht und einfach als „Schriftsteller“ bezeichnet wissen will. Und vor dem Vorwurf, ein Autor im vielzitierten „Elfenbeinturm“ zu sein, ist er bestimmt sicher.

³³² Vgl. <http://www.khaledalkhamissi.com/about-me/english>, Zugriff 5.1.2012, 17.20

Ich möchte al-Ḥamīsī mit seinem Schreibstil als ein Bindeglied zwischen zwei Generationen von ägyptischen SchriftstellerInnen sehen: dadurch, dass er dem Dialekt in seinem Schreiben, das eine Mischung aus belletristischem und journalistischem Schreiben ist, einen so großen Stellenwert beimisst, steht er außerhalb der von der Hochsprache dominierten Tradition, die das ägyptische literarische Schaffen bestimmt und den Diskurs auf eine Hochkultur ausrichtet. Einen Schritt weiter als al-Ḥamīsī geht die Autorin Ġāda ‘Abd al-‘Āl, die die Hochsprache lediglich in Form von kurzen Zitaten verwendet. Zudem findet mit ihrem Buch „Ich will heiraten“ nicht nur eine Überschreitung von sprachlichen Tabus statt, sondern auch eine dreifache Überschreitung von medialen Grenzen: der anfängliche Blog wurde als Buch veröffentlicht und schließlich zu einer Fernsehserie. Dem Erfolg des Blogs, des Buches und der Fernsehserie nach zu urteilen macht sich der Dialekt, der sich durch alle drei Versionen des Grundstoffes zieht, offenbar in allen Medien gut. Mit den multiplen Grenzüberschreitungen, die Ġāda ‘Abd al-‘Āl wagt, wird sich das folgende Kapitel beschäftigen.

7. “*Āyza atgawwiz*” - “Ich will heiraten” - Ein Tabubruch auf mehreren Ebenen

Eine offenbar besonders kontroverse Art von Authentizität hat die junge Autorin Ġāda ‘Abd al-‘Āl mit ihrer frechen Kombination aus emotional geladener Darstellung der Suche nach Heiratskandidaten aus der Perspektive einer jungen Frau mit der durchgehenden Verwendung des Dialekts, auch in Erzählpassagen, erzeugt, denn die Meinungen zu ihrem Buch „Ich will heiraten“ haben verschiedenste Reaktionen hervorgerufen: “Some hailed the blog as a daring exposure of an unjust reality while many dismissed it as a sham.”³³³ Interessanterweise trifft Kritik sie unter anderem von religiöser Seite, was nach Lektüre des Buches einigermaßen verwundert, aber auch die reine Tatsache, dass eine Frau es wagt, offen über dieses Thema zu schreiben, scheint als Kritikpunkt zu dienen: “Some write on blogs that she is an embarrassment to Islam, or to Egyptian women. Some call for a volunteer to marry her, so as to stop her writing.”³³⁴

Trotz der negativen Stimmen ist der Erfolg und die Vorbildwirkung ihres Schreibens aber nicht zu leugnen: “‘Abd al-‘Āl's novel [...] is not only the most successful book written in ‘Āmmiyya in Egypt in the first decade of the first millennium, but also became a model for imitation for other Egyptian writers, in both theme and style.”³³⁵

Anhand dieser Kommentare ist unschwer erkennbar, dass Ġāda ‘Abd al-‘Āl einiges an Aufsehen mit ihrem arabischsprachigen Blog “wanna-b-a-bride”, sowie dem daraufhin publizierten Buch erregt hat. Zum Einen mag das daher rühren, dass es in Ägypten traditionellerweise untypisch für ein Mädchen ist, direkt einen Heiratswunsch auszudrücken, beziehungsweise überhaupt etwas aktiv einzufordern: “‘Girls are not supposed to be actively seeking something, a girl simply exists for someone to marry or divorce her,’ [...] ‘To say she wants something is seen as impolite.’”³³⁶, wie es Ġāda ‘Abd al-‘Āl selbst ausdrückt.

Tatsächlich ist es aber auch die Thematik, die hervorsteicht, und die sowohl den Blog, als auch die Printversion in Buchform, und die später daraus entstandene Fernsehserie zum Erfolg machten: die Suche nach einem geeigneten Heiratskandidaten betrifft quasi alle jungen Mädchen und Frauen in Ägypten, und bisher gab es Wenige, die sich des Themas in literarischer Form annahmen. Ġāda ‘Abd al-‘Āl meint dazu: “I think it has been popular because I am discussing a big problem, a

333 El-Hennawy, Noha: EGYPT: Female blogger elicits criticism. L.A. Times 5.5.2008
(<http://latimesblogs.latimes.com/babylonbeyond/2008/05/the-wanna-b--a.html> Zugriff 2.12.2011, 13.15)

334 Knickmeyer, Ellen: A Courtship Veteran Muses on Search for the Right Man. Washington Post 21.10.2008
(<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/20/AR2008102002589.html> Zugriff 2.12.2011, 13.30)

335 Rosenbaum, Gabriel M.: 'I want to write in the colloquial' 2010, S. 73.

336 Abdelhadi, Magdi: Spotlight on Egypt's marriage crisis. BBC News 12.8.2008
(<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7554892.stm> Zugriff 2.12.2011, 13.25)

national issue which affects every family in Egypt.”³³⁷

Dass bei der frechen, satirischen Darstellung der vielen Salonheiratsversuche die Heiratskandidaten oft schlecht wegkommen (und im Übrigen nach dem gescheiterten Besuch oft die Treppe hinuntergeworfen werden), ist natürlich ebenso Vielen ein Dorn im Auge.

Nicht zuletzt hat die Sprachform, die Ġāda ‘Abd al-‘Āl sowohl für ihren Blog, als auch in der Buchform verwendet hat, nämlich purster Dialekt, für Kritik gesorgt: “Lots of people attacked me for doing that, people said that I’m one of the people who are trying to destroy traditional Arabic.”³³⁸

Offensichtlich hat die Autorin mit ihrem Buch sowohl den literarischen Diskurs, als auch den Blick auf eine sehr relevante Problematik auf neue Art und Weise beeinflusst.

7.1. Die Autorin - Ġāda ‘Abd al-‘Āl und ihre multimediale Botschaft

Es stellt sich nun die Frage, wer denn diese Autorin ist, die in ihrem Schreiben und aufgrund einiger Kommentare dazu, derartig skandalös wirkt. Ġāda ‘Abd al-‘Āl, geboren 1978 in der Stadt Maḥalla al-Kubrā im Nildelta, studierte Pharmakologie in Ṭanṭā. Sie arbeitet trotz des großen Erfolgs, den sie mit Blog und Buch landete, nach wie vor als Apothekerin in einer Spitalsapothek in Maḥalla al-Kubrā und führt außerdem für Vater und Bruder den Haushalt. In Ägypten ist es bis heute fast unmöglich, vom Schreiben zu leben.

2006 begann sie, in ihrer Freizeit in einem Internetcafé den arabischsprachigen Blog “wanna-b-a-bride” zu schreiben. Der Auslöser dafür waren ihre (meist zweifelhaften) Erfahrungen mit Heiratskandidaten, die sich in den Salon der Familie begaben, um um ihre Hand zu werben. Zu Beginn verfasste sie den Blog anonym, wagte sich aber später durch die Publikation des Buches, mitsamt ihrem Namen hinter der Sache zu stehen.³³⁹ ‘Abd al-‘Āl sprach offenbar vielen LeserInnen mit der Behandlung dieses Themas aus der Seele, denn der Blog war derart beliebt, dass eines der bekanntesten Verlagshäuser Ägyptens, Dār aš-Šurūq, darauf aufmerksam wurde und den Blog 2008 zum ersten Mal als Buch mit dem Titel “‘Āyza atgawwiz“ publizierte. Dies war für die junge Autorin eine Überraschung:

“A blog is freely available on the net and I never imagined that a young woman in her 20s could receive such an offer from a major publishing house in Egypt. I did not know anyone and the only connections I had were with my readers on the blog. I thought publishing a book would need a lot

337 Kaaki, Lisa: From blog to best-seller. Arab News 30.3.2009

(<http://archive.arabnews.com/?page=9§ion=0&article=120965&d=1&m=4&y=2009>, Zugriff 2.12.2011, 13.20)

338 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

339 Vgl. Schanda, Susanne: Ghada Abdelaal und ihr Buch “Ich will heiraten!” Sarkastischer Blick auf den ägyptischen Heiratsmarkt. Qantara.de 2010. (<http://de.qantara.de/Sarkastischer-Blick-auf-den-aegyptischen-Heiratsmarkt/4191c42791p143/index.html> Zugriff 2.12.2011, 13.00)

of connections.’“³⁴⁰

Doch nicht nur die Tatsache, dass es möglich ist, ein Buch ohne Vitamin B zu publizieren, sondern auch, dass ein Buch im Dialekt überhaupt gedruckt wird, war für die Autorin eine Überraschung:

“I was surprised that actually the publishing house will publish this book because I didn't see or I didn't read a book in *‘āmmiyya* before. Later I found out that there were a couple of books, a couple of trials before in *‘āmmiyya*, but before the book deal I didn't have any idea that this kind of book can be published.”³⁴¹

Das Buch landete prompt auf den Bestsellerlisten. Es gibt Übersetzungen des Buches in mehreren Sprachen.³⁴² Im Sommer 2010 wurde zur besten Ramadan-Sendezeit die Fernsehserie “*‘Āyza atgawwiz*” ausgestrahlt. Das Drehbuch zu dieser auf dem Buch basierenden Sitcom stammt ebenfalls aus der Feder von Ġāda ‘Abd al-‘Āl, was aber vergleichsweise wenigen ZuseherInnen bewusst war:

“By the time the TV series came out, the book became number one again in the bestseller list and it was already two years in the shops. [...] It increased the sales, but not to the extent that you would expect, because they didn't mention on the TV trailer that this is based on the book”³⁴³

Ġāda ‘Abd al-‘Āl hat also mit ihrem Schreiben Ungewöhnliches erreicht: sie spricht als junge Frau sowohl ein heikles Thema deutlich und ohne sich ein Blatt vor den Mund zu nehmen an, tut dies außerdem in einer Sprachvarietät, die auf dem Buchmarkt wenig vertreten ist, und erzielt damit auch noch großen Erfolg. Dies alles könnte man als Auflehnung auffassen, aber im Prinzip ist Ġāda ‘Abd al-‘Āl keine Revoluzzerin, die die Gesellschaft völlig umkrempeln will, wie auch Kristina Bergmann im Nachwort zum von ihr ins Deutsche übersetzten Buch anmerkt:

“Ghada Abdelaal ist eine ehrliche Schriftstellerin und verbirgt nicht, dass sie eine kopftuchtragende, seriöse und auch prude Durchschnittsägypterin geblieben ist. Sie will die Regeln der ägyptischen Gesellschaft nicht auf den Kopf stellen, ist keine Rebellin. Vielmehr hofft sie, dass endlich tatkräftige Männer auftauchen, die Heirat und Ehe ernst nehmen, ihrer Frau eine Hilfe sind, Kinder erziehen, kurz: das Leben schultern.”³⁴⁴

Dass diese kritische Thematik einerseits so den Nerv der ägyptischen Gesellschaft trifft, und die Autorin aber andererseits ihre vergleichsweise konservative Haltung beibehält, ist wiederum für viele KritikerInnen ein Widerspruch: es scheint inkonsequent, dass eine junge Frau, die den Heiratsmarkt in Ägypten mit all seinen absurden Auswüchsen aufs frechste kritisiert und bloßstellt, trotzdem aber laut und deutlich sagt: “Ich will heiraten” und sich damit in den Heiratsdiskurs einordnet. Sie will nicht das ganze System verändern, sondern innerhalb des bestehenden

³⁴⁰ Zitiert nach: Kaaki: From blog to best-seller. Arab News 2009.

³⁴¹ Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

³⁴² Vgl. Schanda: Ghada Abdelaal und ihr Buch “Ich will heiraten!” Qantara.de 2010.

³⁴³ Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

³⁴⁴ Abdelaal, Ghada: Ich will heiraten. Partnersuche auf Ägyptisch. Aus dem Ägyptisch-Arabischen von Kristina Bergmann. Basel: Lenos 2010, S. 218.

Heiratszwanges für junge Frauen, die gerne eine Familie gründen möchten, ein Umdenken sehen:

“I have two characteristics that are not really common to be together: I talk about women's rights in a way, and I'm a conservative girl in a way, so lots of people are saying: "This can't go together!" [...] I also commit the crime of saying that women...sometimes women need to get married. [...] They want kids, they want to be mothers. So, at least from this point, everybody wants to get married. But of course, my fellow feminists don't want that to be told, because they would appreciate if the book would say: "I don't want to get married, I don't need men." And the book is just saying: "You have the right to say no until you find the right one", and they don't really appreciate that. So I get attacked a lot by women.”³⁴⁵

ʿAbd al-ʿĀl sieht sich von verschiedensten Seiten kritisiert für die Aussage ihres Buches: die eine Seite kritisiert sie als unverschämt offen, von der anderen Seite wird ihr vorgeworfen, nicht radikal genug zu sein, wenn sie mit einer konservativen Grundeinstellung für das Einfordern von Frauenrechten einsteht. Fakt ist aber, dass diese Art der Kritik, von einer grundsätzlichen Akzeptanz der Notwendigkeit der Heirat ausgehend, Zuspruch findet, was an der Beliebtheit des Textes in drei unterschiedlichen Medien abzulesen ist. Dass die Meinung einer breiten Mehrheit in der Literaturszene in Ägypten unterrepräsentiert ist, und das Buch deswegen so erfolgreich wurde, weil es eben genau diese Sichtweise darstellt, stellte die Autorin selbst in einem Interview klar:

„[...] most of the time we have male writers attacking women, but we don't have women talking about themselves. Even the female writers that we have are mostly radical feminists. So they just clash with society, but they don't really represent it. So, lots of girls found themselves in this book [...]“³⁴⁶.

7.2. Struktur und Inhalt

“*Āyza atgawwiz*” erzählt die Geschichten von 10 Heiratskandidaten, die sich großteils in guter Salonheiratstradition zu einem formellen Treffen mit der Familie der Braut in spe in deren Wohnzimmer begeben, um um die Hand der Tochter anzuhalten, beziehungsweise grundsätzlich zu klären, ob eine Heirat vorstellbar wäre. Die Protagonistin, die sich selbst *brāyd*, “Bride” nennt, erzählt aus der Ich-Perspektive von diesen kuriosen Begegnungen. Zwischen den 10 Auftritten der diversen potentiellen Bräutigame finden sich Kapitel, die sich verschiedenster Themen rund um die “Heiratskrise” annehmen. Hier sind die Überlegungen der Protagonistin beispielsweise zu Begriffen wie “*ʿā.n.s.*”, “Alte Jungfer”, “*kaifa taṣṭādīna ʿarīsan*”, “Wie du dir einen Bräutigam angelst”, und “*bint it-talātīn*”, “Die Frau von dreissig” niedergeschrieben.

³⁴⁵ Ġāda ʿAbd al-ʿĀl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

³⁴⁶ Ġāda ʿAbd al-ʿĀl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

7.2.1. Die Heiratskrise aus der Sicht einer jungen Frau

Es gibt viele Hinweise darauf, dass das Heiraten in Ägypten aktuell ein Problem darstellt, ansonsten wäre das Interesse am Buch wohl nicht so enorm. Als Gründe dafür werden oft die wirtschaftliche Situation und horrenden Wohnpreise genannt. Diese beiden Faktoren machen es jungen Menschen sehr schwer, sich eine eigene Existenz aufzubauen, was die Basis für eine Heirat bildet. Es dauert meist sehr lange, bis ein junger Mann genügend Geld angespart hat, um sich eine Wohnung zu leisten, die er mit seiner zukünftigen Frau beziehen kann. Dies verspätet natürlich das Heiratsalter in der Folge:

„The book's popularity - it is in its third print run with a sitcom in the offing - reflects a widespread anxiety in Egyptian society. More and more young people cannot afford to get married. Although the book focuses on finding Mr Right, she [Ġāda ‘Abd al-‘Āl, Anm. d. Verf.] acknowledges finding an affordable flat remains an almost insurmountable obstacle. Many young people stay engaged for years before they can save up enough money.“³⁴⁷

Die Schuld an der Heiratskrise in Ägypten wird aber auch gerne den jungen Frauen und ihren Familien mit ihren hochtrabenden Ansprüchen an einen Bräutigam zugeschoben, die angeblich so viel verlangen, dass es den jungen Männern unmöglich sei, den Forderungen nachzukommen. Dieser Ansicht widerspricht Bride vehement und versichert sogar, dass sich Mädchen aktuell eher mit Allem zufriedengeben, solange nur geheiratet wird, um damit den gesellschaftlichen Heiratsdruck loszuwerden:

„lākin ma zāl fih nās kitīra bi-tṣir ‘ilḥāḥan ‘ala ‘innu l-bintī hiyya wi ‘ahlaha humma s-sabab fi kull il-mašākil bi-l-muḡalāt fi ṭ-ṭalabāt wi ta‘gīz il-‘arīs wi l-‘aḏā’ ‘ala ṭumūḥu wi ḥilmu bi-l-‘irtibāt. wi lāzim nigma’ kull il-banāt wi ‘ahālīhum wi ni’dimhum ḍarban bi-l-qabaqīb li’innuhum is-sabab fi ‘ihbāt iṣ-ṣabāb wi ‘ifsād musta’balhum. ana ma banfiṣ ṭab’an ‘innu fih fi’a bi-tḡālī wi bi-tuṭlub ṭalabāt ḡer ma’ūla, lākin dilwa’ti fih ittigāḥ mutaṣā’id bi-r-riḍā bi-‘ayyī manṣar ‘aṣān nilimm il-lēla wi niḥlaṣ min il-‘atab illi ṭālī’ lina fi ḍahrina illi-smu il-bint.“³⁴⁸ „Aber es gibt noch immer viele Leute, die darauf bestehen, dass das Mädchen und ihre Familie der Grund sind für alle Probleme mit den übertriebenen Forderungen und dem verspäteten Heiratsalter und die außerdem seinen Bestrebungen und seinem Traum, sich zu binden, ein Ende setzen. Also sollten wir am Besten alle Mädchen und ihre Familien versammeln und ihnen mit einer Sandale ordentlich eins überziehen, weil sie der Grund sind für die Frustration der jungen Männer und die Zerstörung von deren Zukunft. Ich leugne natürlich nicht, dass es Leute gibt, die Übertriebenes verlangen, aber im Moment gibt es eher eine steigende Tendenz dazu, mit allem einverstanden zu sein, damit die Dunkelheit sich lichtet (die Nacht endet), und um uns von dieser Bürde zu befreien, die „Mädchen“ heißt.“

Allerdings illustrieren die Beispiele der Bräutigambesuche in “*Āyza atgawwiz*” treffend, wie die Braut oft noch nicht einmal dazu kommt, irgendwelche Forderungen zu stellen, bevor sich der Kandidat bereits selbst disqualifiziert hat.

Tatsächlich gestaltet sich, laut Bride, die Suche nach einem passenden Bräutigam in Ägypten für

³⁴⁷ Abdelhadi: Spotlight on Egypt's marriage crisis. BBC News 2008.

³⁴⁸ ‘Abd al-‘Āl, Ġāda: *‘Āyza atgawwiz*. Al-Qāhira: Dār aṣ-Ṣurūq 2008, S. 172.

junge Frauen oft als Spießbrutenlauf, bei dem die Bedingungen hauptsächlich vonseiten des Mannes gestellt werden, während der weibliche Part sich teilweise auf demütigende Art und Weise anpassen und anstrengen muss, um eine respektable Heiratskandidatin abzugeben. Zum Einen muss sie in der modernen Gesellschaft selbst dafür sorgen, dass sie jemanden kennenlernt, sie muss sich sozusagen sehr sichtbar machen, beispielsweise an der Universität oder in der Arbeit, oder aber auf Hochzeitsfeiern von Bekannten, um das Interesse eines potentiellen Ehemannes zu erwecken, andererseits wollen Männer aber am Liebsten ein völlig unerfahrenes Mädchen, das am Besten noch nie das Haus verlassen hat, wie Bride im Prolog beklagt.³⁴⁹

Die hauptsächliche Schwierigkeit liegt für Mädchen laut Bride noch immer darin, überhaupt geeignete Männer kennenzulernen. Denn, wie sie erzählt, hat sie sich während ihrer Universitätszeit mit ihrer Clique von Freundinnen aufs Strengste von Männern ferngehalten, nur, um später von ihrer Tante für ihr moralisch höchst respektables Verhalten gerügt zu werden: „bassī law kunti-rtabī bi-ḥaddī min zamāyilik fi l-kulliyya miš kunna ḥalaṣna?“³⁵⁰ „Aber wenn du mit einem Studienkollegen zusammengekommen wärst, hätten wir es (die Suche nach einem Bräutigam, Anm. d. Verf.) jetzt schon hinter uns.“ Bride traut ihren Ohren kaum und ist entsetzt über die Doppelmoral, die sich plötzlich in den erzieherischen Standards ihrer Familie auftut, da sie sich damals mit bester Absicht streng von den Männern an der Universität ferngehalten hatte: „ya’ni kull il-kalām illi ‘ahālina bi-yiḥṣulna dmaḡna bīh ḡalaṭ?“³⁵¹ „Soll das also heißen, dass alles, was uns unsere Familien immer vorgebetet haben, falsch ist?“

Die Frage, wie man nun wirklich an einen Bräutigam kommt, stellt sich laut Bride eine riesengroße Anzahl an jungen Frauen, Müttern und anderen Familienmitgliedern, die die Mädchen der Familie gerne verheiratet sähen. Besonders im Kapitel: „*kaifa taṣṭādīna ‘arīsan*“³⁵² wird der erbitterte Kampf um einen kleinen Vorsprung bei der Bräutigamsuche in Form eines Buches mit demselben Titel nur allzu deutlich: das frisch erschienene Buch „Wie du dir einen Bräutigam angelst“ ist in Windeseile vergriffen und fast nirgends mehr zu bekommen. Ganz abgesehen davon, dass es Bride höchst peinlich ist, überhaupt nach dem Buch zu fragen und so ihre verzweifelte Lage offenzulegen, muss man bei Bestellung mit Wartezeiten von mindestens einem Jahr rechnen. Ein besonders opportunistischer Buchhändler verkauft das Buch um den horrenden Preis von 30 Dollar statt 30 Ägyptischen Pfund. Bride steht kurz davor, die Dollars zu besorgen, als ihr eine völlig aufgelöste Mutter zuvorkommt und Bride ihr Leid klagt: sie hat vier Töchter im heiratsfähigen Alter und bekniert Bride, das Buch ihr zu überlassen. Bride hat Mitleid und willigt ein. Sie ergreift nun selbst die Initiative und gründet eine Selbsthilfegruppe für junge, heiratswillige Frauen, die es nicht

349 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 8 f.

350 ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 41.

351 ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 42.

352 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 110 – 116.

geschafft haben, ein Exemplar des Buches zu ergattern. Jede soll in ihrem Bekanntenkreis und anderen Quellen recherchieren, wie man am Besten zu einem Heiratskandidaten gelangt, und dann sollen die Ergebnisse zusammengetragen werden.³⁵³ Bride beginnt also ihre Recherchen bei den Frauen in ihrer Familie. Ihre Großmutter hat Bräutigame beim Füllen der Wasserkrüge verzaubert, Brides Tante hat sich auf Minirock und rote Stiefel verlassen, und eine weitere Tante hat sich der gefürchteten Autorität der Polizei bedient: ihr Ratschlag lautet, einen Mann dazu zu bringen, ihr hinterherzulaufen, sich dann umzudrehen, ihn zu ohrfeigen ob dieser bodenlosen Frechheit, die er sich erlaubt hat, und ihm dann anzudrohen, die Polizei einzuschalten. Falls der Kandidat nicht von der Tugendhaftigkeit der jungen Frau verzaubert sein sollte, so willigt er bestimmt vor lauter Angst vor der Polizei in die Heirat ein, so die Theorie. Nun ist Brides Problem aber, dass die Zeit des Wasserkrügefüllens lange vorbei ist, Miniröcke sich zu einem skandalösen Kleidungsstück entwickelt haben, in dem sich ein wohlerzogenes Mädchen keinesfalls zeigen kann (und nur rote Stiefel ohne Minirock haben keine Wirkung, wie Bride im Selbstversuch festgestellt hat), und auch die Polizeipräsenz auf der Straße ist so gering, dass sich dadurch niemand zu einer Heirat zwingen lässt:

„ḥawiltī ‘adr il-imkān anaffiz in-našāyih ‘ala ‘addī ma ‘adart...ma la’etšī ‘ulal ... bass lammēt kullī ‘ašārī z-zar‘ wi ‘a‘adt as’i fiha fi ‘l-balkōna ma ḥaṣalšī ḥāga. ma ‘adartšī albis mikro bassī gibti bīt ‘aḥmar wi ‘a‘adt atmašša fi šārī‘na min ṣabāḥiyyit rabbina l-āḥir il-yōm li-ḡāyit ma riglēya fa’fa’it wi barrrrḍu³⁵⁴ ma-ḥaṣalšī ḥāga. mišīt fi š-šārī‘ wi laffēt ‘ašān aḍrab illi warāya bi-l-‘alam, wi ‘ablī ma ‘arfa‘ idi kān rāfi‘ ‘alēya maṭwa wi sārī’ il-mobayl. aaaaah law kān bass fih ‘amīn šurṭa. lākin ni‘mil ‘ēh? našibna...gīl ḡalbān ma ‘andūš ‘amīn.“³⁵⁵“Ich versuchte, alle Ratschläge zu befolgen, so gut es ging. Ich fand keine Wasserkrüge, aber dafür sammelte ich alle Blumentöpfe ein und goss die Pflanzen auf dem Balkon, aber nichts passierte. Einen Minirock konnte ich nicht anziehen, aber ich nahm dafür rote Stiefel und ging von früh morgens bis abends die Straße auf und ab, bis ich Blasen an den Füßen bekam, und wieder passierte nichts. Dann ging ich auf die Straße und drehte mich um, um demjenigen hinter mir eine Ohrfeige zu verpassen, aber bevor ich meine Hand heben konnte, hatte der schon ein Messer gezückt und mein Handy gestohlen. Wenn doch nur ein Polizist da gewesen wäre! Aber was kann man machen? Das ist wohl unser Schicksal, was für eine bemitleidenswerte Generation, die keine Polizisten hat.“

Die Gesellschaft spielt eine zentrale Rolle dabei, junge Frauen beim Suchen eines Bräutigams in moralische Grenzen zu weisen, wie das Minirock-Beispiel und Brides vermeintlich erwünschte Tugendhaftigkeit im (Nicht-)Umgang mit ihren männlichen Studienkollegen zeigen, während sie aber gleichzeitig einen immensen Druck auf sie ausübt, eine Heirat anzustreben.

Als zusätzliche Erschwernis gesellt sich dazu noch der Zeitdruck: Männer suchen nämlich scheinbar nicht nur „unverbrauchte“ Mädchen und Frauen, sondern auch junge. Nach Abschluss der Ausbildung beginnt die Uhr also zu ticken, denn „[...] w-illi titgawwiz bi-sur‘a tib’a šaṭra w-illi

³⁵³ Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 117 – 124.

³⁵⁴ An dieser Stelle schreibt die Autorin das Wort barḍu mit vier „r“, was natürlich nicht der korrekten Schreibweise entspricht, aber den ironischen Unterton verstärkt, weshalb ich das Wort auch in dieser Form wiedergeben wollte.

³⁵⁵ ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 123.

tiṭ'ahḥar yib'a fīha 'ēb.³⁵⁶ „[...] die, die früh heiratet, gilt als tüchtig, und die, die lange ledig bleibt, muss einen Fehler haben.“ Je länger frau also unverheiratet bleibt, desto misstrauischer wird das gesamte Umfeld, denn dafür, so ließe sich daraus schließen, muss es einen guten Grund geben. All dies gilt natürlich nicht für Männer.

Wenn eine Frau aber unverheiratet bleibt, wird sie gerne als „*ānis*“, „alte Jungfer“, abgestempelt, und ab einem gewissen Alter sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass jemand sich für eine Heirat interessiert, drastisch. Ab welchem Alter frau als Unverheiratete den schrecklichen Beinamen *ānis* erhält, variiert ja nach Region:

„fī l-'aryāf bi-tib'a l-bintī 'ānis law 'addī 'ala ḥuṣulha 'ala «l-diblōm» sanatēn. fī l-'aqālīm zamān kān li-ḡāyit 25 wi dilwa'ti ba'it 32 – 33. fī l-Qāhira wi l-Iskandariyya li-ḥadd il-35. wi fī kull il-ḥalāt...illi wiṣlit is-sinnī da wi ma 'adšī bi-yigilha 'irsān.“³⁵⁷ „Am Land gilt ein Mädchen schon zwei Jahre nach Schulabschluss als „alte Jungfer“. In den Provinzstädten ging es früher noch bis 25, jetzt bis 32, 33. In Kairo und Alexandria bis 35. Ab diesem Alter aber kommen jedenfalls keine Bräutigame mehr zu ihr.“

Dass die Altersgrenzen zum Teil skurrile Ausmaße annehmen, illustriert das Beispiel von Nuhā, einer Freundin und Arbeitskollegin von Bride, die von einem potentiellen Bräutigam abgelehnt wurde, „[...] 'ašān il-'arīs bita'ha iktaṣaf innaha 'andaha 28 sana wi talat šuhūr wi huwwa kān 'āyiz waḥda 'andaha 28 sana wi šahrēn.“³⁵⁸ „[...] weil ihr Bräutigam entdeckt hat, dass sie 28 Jahre und drei Monate alt ist, und er aber eine wollte, die 28 Jahre und zwei Monate alt ist.“ Dem Begriff *ānis* widmet die Autorin ein gesamtes Kapitels, in dem sie dafür plädiert, den Ausdruck zu vermeiden, da er in jedem Fall, absichtlich oder unabsichtlich so eingesetzt, sehr kränkend ist. Außerdem bemerkt sie kritisch, dass niemand zu einer attraktiven, über dreißig Jahre alten, aber unverheirateten Schauspielerin *ānis* sagen würde. Dies beweist für Bride, dass es sich bei dem Ausdruck um ein reines Schimpfwort handelt.³⁵⁹

Dass es für Männer so viel einfacher ist, eine Braut zu finden, erklärt Bride nüchtern folgendermaßen: “adad il-banāt fī maṣr akbar min 'adad ir-riggāla”³⁶⁰ “es gibt mehr junge Frauen als Männer in Ägypten”, und dies rühre daher, dass Frauen so lange Kinder gebären, bis endlich ein Junge darunter ist: “wi tifḍal is-sitt tiḥallif tiḥallif 'ašān gōzha yigīlu il-wād.”³⁶¹ “Und die Frau bekommt so lange Kinder, bis ihr Ehemann endlich auch einen Sohn hat.” Dadurch, dass Männer im heiratsfähigen Alter in der Unterzahl sind, steigen natürlich die Ansprüche der Bräutigame in spe an eine potentielle Ehefrau enorm, und gleichzeitig wird der Druck auf junge Frauen immer größer, denn die Heirat gilt als Statussymbol. Das Eheleben wird als Ideal angenommen, und eine Frau

356 'Abd al-Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 9.

357 'Abd al-Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 145.

358 'Abd al-Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 142.

359 Vgl. 'Abd al-Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 143 – 145.

360 'Abd al-Āl, Ġāda: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 6.

361 'Abd al-Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 6.

kann in den Augen der Mehrheit, wie Bride immer wieder feststellen muss, scheinbar nur durch die Heirat ein erfülltes Leben führen. Diese Ansicht wird, laut Bride, bereits im Kindesalter vermittelt:

„awwil ḥāga bi-yiʿulūha li-l-walad ʿēh.. ʿāyiz titlaʿ ʿēh yā ḥabībi lamma tikbar? [...] ṭab, wi l-bunūta ṣ-ṣuḡayyara bi-yiʿulūha ʿēh? nigawwizik Ḥammāda yā Sūsū lamma tikbarī? walla titgawwizi Abī Ḥālīd?“³⁶² „Das Erste, was sie zum Buben sagen, ist: ‘Was willst du werden, mein Lieber, wenn du mal groß bist?’ [...] Na, und zum kleinen Mädchen, was sagen sie zu ihr? ‘Sollen wir dich mit Muḥammad verheiraten, wenn du groß bist? Oder willst du lieber Abū Ḥālīd heiraten?’“

Auch später wird Mädchen als einziger Lebenssinn die Heirat dargelegt, wie ʿAbd al-ʿĀl meint: „Even after she goes to school they tell her that a girl's only future is in her husband's home. So what happens when a girl for any reason cannot get married. Should she set fire to herself?“³⁶³

Was für einen enormen Wert das Familienleben für eine Frau in Ägypten in den Augen der Gesellschaft hat, illustrieren auch die folgenden Dialoge, die Bride als Beispiel für die allgemeine Fixiertheit auf Heirat und Kinder als zentrales, sinngebendes Ereignis im Leben einer Frau gibt:

M1: huwwa-nti mʿāki ʿēh dilwaʿti?
M2: maʿāya gōzēn ḡawāyiš wi mā šāʾ Allāh.
M1: laʾ, yaʿni maʿāki ʿayyāl ʿēh?
M2: laʾ, ana lissa ma tgawwiztīš.
M1: yā ʿeeeeeeni.

biʾa tanya wi mustawa tāni:
M1: w-inti mʿāki ʿēh dilwaʿti?
M2: maʿāya māḡistēr wi b-aḥaḍḍar fi d-duktūrāh.
M1: laʾ, ʾašdi ʿayyāl ʿēh?
M2: laʾ, ana lissa ma tgawwiztīš.
M1: yā ʿeeeeeeeni.

biʾa talta wi mustawa tālit:
M1: w-inti mʿāki ʿēh dilwaʿti?
M2: ana mʿāya Cherokee 4x4
M1: laʾ, ʾašdi maʿāki tšildrin ʿēh?
M2: nō, ʾana lissa ma tgawwiztīš.
M1: Oh my God...honeeeeeeeey.“³⁶⁴

„A: »Wie läuft's bei dir?«
B: »Ich habe mir gerade zwei Goldreife und eine Halskette gekauft.«
A: »Nein, ich meine: Hast du Kinder?«
B: »Nein, ich bin noch nicht verheiratet.«
A: »Du Arme!«

Er könnte auch so lauten:
C: »Wie läuft's bei dir?«
D: »Ich studiere. Und ausserdem schreibe ich gerade meine Doktorarbeit.«
C: »Nein, ich meine: Hast du Kinder?«

³⁶² ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 18.

³⁶³ Abdelhadi: Spotlight on Egypt's marriage crisis. BBC News 2008.

³⁶⁴ ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 19 f

D: »Nein, ich habe noch nicht geheiratet.«

C: »Ach so, du Arme!«

Oder auch so:

E: »Wie läuft's bei dir?«

F: »Ich habe mir gerade einen Geländewagen zugelegt.«

E: »Nein, ich will wissen, ob du Kids hast.«

F: »Nein, ich bin nicht verheiratet.«

E: »O Gott, du Arme!«³⁶⁵

Tatsächlich plädiert Bride dafür, das Leben auch ohne Ehe zu genießen, wenn es aus irgendeinem Grund nicht möglich sein sollte, zu heiraten. Als guter Grund dafür, unverheiratet zu bleiben, gilt genauso ein nicht passender Bräutigam. Hiermit postuliert Bride, dass frau nicht um jeden Preis heiraten sollte. Doch der gesellschaftliche Druck geht auch an Bride nicht spurlos vorüber: obwohl sie selbst auch hin- und hergerissen ist und in einem ständigen inneren Konflikt lebt, da sie manchmal unsicher ist, ob wirklich ein Leben als *ʿānis*, „Alte Jungfer“ besser ist, als mit irgendeinem Mann verheiratet zu sein, findet sie es doch gerechtfertigt, alle bisherigen Angebote abgelehnt zu haben: „kida ha-aʿiš baʿiyyit ḥayāti taʿīsa. yibʿa ʾaʿiš taʿīsa bi-raḥti.“³⁶⁶ „So werde ich also für den Rest meines Lebens unglücklich sein. Allerdings werde ich unglücklich meine Ruhe haben.“ Sie fordert im Endeffekt das Recht ein, auch ohne Ehe und Kinder ein erfülltes Leben in Anerkennung führen zu können, nach Erfolg auf anderen Ebenen zu suchen und sich selbst als ledige Frau keinesfalls wertlos zu fühlen und gering zu schätzen. Ganz zentral dabei ist auch die Einstellung der Gesellschaft: „wi lāzim il-mugtamaʿ yibattal yihṣar il-bint fi dōr il-ʿarūsa wi bass.“³⁶⁷ „Und die Gesellschaft muss aufhören, die junge Frau nur in der Rolle der Braut zu sehen.“ Wie aus den obigen Beispielen ersichtlich, ist es aber wahrscheinlich noch ein langer Weg, bis die Gesellschaft sich in dieser Sache einsichtig zeigt.

7.2.2. Die 10 abgelehnten Heiratskandidaten

Für Bride findet mehrmals der Putzmarathon statt, der jeweils dem Besuch eines potentiellen Bräutigams vorausgeht. Hier beginnt die Ungerechtigkeit in den Augen der Protagonistin bereits, da es für sie und ihre Familie immer Aufwand und Ausnahmezustand bedeutet, wenn sich Männerbesuch ankündigt. Im Gegensatz dazu müsse sich der Bräutigam in spe nur duschen und ein sauberes Hemd, von seiner Mutter gewaschen und von seinen Schwestern gebügelt, anziehen.³⁶⁸

³⁶⁵ Abdelaal, Ghada: Ich will heiraten. Basel: 2010, S. 26.

³⁶⁶ ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 173.

³⁶⁷ ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 20.

³⁶⁸ Vgl. ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 14.

Der erste Heiratskandidat³⁶⁹, ein Doktor, wurde durch ein Video, das bei der Hochzeit einer Freundin Brides gedreht worden war, auf sie aufmerksam³⁷⁰ und nahm über das befreundete Ehepaar Kontakt mit Bride auf. Über das abstoßende Äußere des Heiratskandidaten sieht Bride großzügig hinweg „bassī ḥil’it rabbina ya’ni. il-muhimm il-‘a’l wi š-šaḥṣiyya.“³⁷¹ „Aber trotzdem eine Kreatur Gottes. Was zählt, sind der Verstand und die Persönlichkeit.“ Als der Kandidat jedoch mitten während des Besuchs den Fernseher einschaltet, um ein Match seiner Lieblingsfußballmannschaft nicht zu verpassen, ist Brides Familie wenig begeistert. Eine abfällige Bemerkung von Brides Mutter über die Lieblingsmannschaft des Kandidaten bringt diesen völlig aus der Fassung und er verlässt empört die Wohnung.

Den zweiten potentiellen Heiratskandidaten³⁷² lernt Bride als schicken Charmeur im Minibus kennen. Dieser spricht sie höflich an und Bride freut sich ungemein, aus eigener Kraft einen Kandidaten an Land gezogen zu haben, will sich dies aber natürlich nicht anmerken lassen. Der vermeintliche Charmeur bezahlt ihr die Minibusfahrt und begründet diese seine großzügige Tat damit, dass sie, Bride, als Frau doch sowieso am Monatsende kein Geld mehr hat. Das kann Bride als arbeitende Frau in dieser Form natürlich nicht auf sich sitzen lassen, und sie liefert dem Verehrer den Beweis in Form von Bargeld. Daraufhin steckt der vermeintliche potentielle Zukünftige das Geld ein, steigt auf ein Motorrad und hat Bride somit erfolgreich bestohlen.

Der dritte Kandidat³⁷³ gelangt durch Vermittlung einer gewissen neugierigen Freundin der Mutter und Kupplerin namens Ṭaṇṭ Ḥišariyya in den Salon von Brides Familie. Von Ṭaṇṭ Ḥišariyya als seriöser, unabhängiger und erfolgreicher Mann angepriesen, gibt der optisch unansehnliche Kandidat allerdings nur unzusammenhängenden Schwachsinn in beeindruckender Geschwindigkeit von sich und wird von Brides Vater höchstpersönlich die Treppe hinuntergestoßen.

Ṭaṇṭ Ḥišariyya beschert Bride und ihrer Familie auch den vierten Kandidaten³⁷⁴, der angeblich in den Golfstaaten arbeitet. Der dauergrinsende Mann aus Riyāḍ wohnt aber keineswegs in den Golfstaaten, weder in Dubai, noch in Saudi-Arabien, sondern wohnt und arbeitet in Riyāḍ bei Damiette im Niltal. Obendrein hat er noch ein versuchtes Sportstudium niemals abgeschlossen. Auch dieser Bewerber ist also bei der bräutigamsuchenden Familie abgeschrieben und fliegt – gemeinsam mit Ṭaṇṭ Ḥišariyya – die Treppe hinunter.

Brides fünftes Erlebnis mit einem vermeintlichen Heiratskandidaten³⁷⁵ findet in der

369 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 13 – 17.

370 Es ist laut Bride enorm wichtig, sicherzustellen, dass man als Heiratswillige auf Hochzeitsvideos erscheint, da diese nach jeder Hochzeit herumgereicht werden und eine Chance bieten, das Interesse eines potentiellen Kandidaten zu erwecken. Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 12.

371 ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 15.

372 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 21 – 26.

373 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 31 – 36.

374 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 43 – 53.

375 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 59 – 66.

Spitalsapotheke, in der sie arbeitet, statt. Aiman heißt das Objekt der Begierde aller vierzehn unverheirateten Apothekerinnen, die Brides Arbeitskolleginnen und erbitterte Konkurrentinnen in Bezug auf Männer sind. Nachdem sich der übliche Aiman-Effekt (der aus vierzehnfachem exzessivem plötzlichem Schminken und Zurechtmachen, bisweilen sogar Ohnmachtsanfällen besteht) gelegt hat, tritt der einzige, strahlende Mann des Büros auf Bride zu und bittet sie um eine kurze Unterhaltung nach der Arbeit, die sich um Folgendes drehen soll: „bi-ḥuṣūṣ ḥāga kuwayyisa, ’in šā’ Allāh. ḥāga liha ’ilāqa bi-l-musta’bal.“³⁷⁶ „Es geht um etwas Gutes, *inšallah*“³⁷⁷. Um etwas, das mit der Zukunft zu tun hat.“

Als aber der Zeitpunkt des persönlichen Gesprächs gekommen ist (nach einem langen Tag voller boshafter Schikanen seitens der Kolleginnen), geschieht etwas Unerhörtes: „wi gih mi’ād il-inširāf wi li-’awwil marra fi tarīḥ wizārat iṣ-ṣiḥḥa munḍu ’inšā’iha ...in-nās miš ’ayza tirawwaḥ!“³⁷⁸ „Und als endlich Feierabend war, wollten – zum ersten Mal in der Geschichte des Gesundheitsministeriums – die Leute nicht nach Hause gehen!“

Bride schafft es aber doch, Aiman zu isolieren und kann ihr Glück kaum fassen, bis sie mühsam sein eigentliches Anliegen aus ihm herausgekitzelt hat: er möchte, dass sie an seiner Stelle Nuhā, ihre Freundin und Arbeitskollegin, fragt, ob sie ihn, Aiman, heiraten wolle. Auch dieses Treffen endet energisch und hat tragikomische Konsequenzen: Bride vermeidet wutentbrannt nur knapp, handgreiflich zu werden, Aiman wandert nach Libyen aus und heiratet dort, und Nuhā erfährt nie etwas von der ganzen Geschichte.

Nach den bisher gescheiterten Verlobungsversuchen ist Bride etwas traumatisiert und will vorübergehend nichts mehr von potentiellen Kandidaten wissen. Allerdings lässt das nächste Angebot nicht lange auf sich warten und tritt diesmal durch Vermittlung eines Freundes von Brides Vater in Erscheinung: der sechste Kandidat ist ein Polizeioffizier.³⁷⁹ Nach allgemeiner Vorfreude auf einen Kandidaten mit prestigereichem Beruf, die nur von Brides wenig schmeichelhaften Assoziationen mit dem Berufsfeld („boks wi ’ism wi ’aṣāya mi’ašša!“³⁸⁰ „Gefangenentransport, Wache und Besenstiel.“³⁸¹) unwesentlich getrübt wird, erscheint der Polizeioffizier mit dem durchdringenden Röntgenblick im Salon der Familie und jagt Allen mit seinem Auftreten Angst ein. Mitten während des Gesprächs zückt der Polizeioffizier ein goldenes Feuerzeug und besteht darauf, dass alle Familienmitglieder es bewundern und anfassen sollen. So wunderlich diese Aktion bereits ist, so absurd werden die kommenden Tage: Bride wird in ihrer Arbeit beispielsweise zu ihrer

376 ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 61.

377 *in šā’ Allāh* bedeutet übersetzt soviel wie “So Gott will”. In Ägypten wird dieser Ausdruck gerne in Verbindung mit sämtlichen Aussagen, die sich in irgendeiner Form um die Zukunft drehen oder ungewiss sind, verwendet.

378 ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 62.

379 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 71 – 87.

380 ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 77.

381 Abdelaal, Ghada: Ich will heiraten 2010, S. 95.

Vorgesetzten zitiert, weil die Sittenpolizei sich nach ihr erkundigt hat. Als der Heiratskandidat wieder erscheint und erklärt, für ihn gebe es nach seinen Nachforschungen keinen Einwand mehr gegen die Heirat, ist Brides Familie nur mehr mäßig begeistert: der Polizeioffizier hat auf die gesamte Familie Detektive angesetzt und über deren Fingerabdrücke auf dem Feuerzeug die Akten durchsucht. Auch dieser leicht neurotische Kandidat wurde verwunderlicherweise abgelehnt.

Neben Freunden der Familie mischen sich auch Nachbarn gern in die Angelegenheiten unverheirateter Frauen ein, und so schlagen Brides Nachbarn freundlicherweise einen Bräutigam vor (zu dieser Geschichte muss man wissen, dass Bride bereits eine Verlobung mit dem Bruder ihres Nachbarn abgelehnt hatte, welcher mittlerweile vier Gerichtsprozesse am Hals hat). Dem siebten Bräutigam³⁸² eilt sein Ruf als sehr religiöser Mann voraus, und Bride starrt deswegen vorsorglich sehr angestrengt zu Boden, als der Kandidat mit seinen zwei vermeintlichen Schwestern zu Besuch kommt:

„waṭṭēt rāsi wi baṣṣēt fi l-ʿarḍ. wi hiyya l-ḥaraka-lli baʿāli 3 saʿāt b-atdarrib ʿalēha. ana ʿumri ma waṭṭēt rāsi li-ḥadd. ʾawwalan liʾanni ʿumri ma daḥaltī ʾism. ṭāniyan liʾanni ʾaḥibb abuṣṣī fi ʿēn illi ʾuddāmi w-ana b-akallimu. ana ma b-aḡayyaršī nizāmi. bass yaʿaaaani kān nifsi min zamān adaʾīʾ fi lōn is-siggāda bitāʾitna.“³⁸³ „Ich senkte meinen Blick und sah zu Boden. Diese Bewegung hatte ich drei Stunden lang geübt. Ich habe noch nie meinen Blick vor jemandem gesenkt. Erstens, weil ich noch nie auf der Polizeistation war, und zweitens, weil ich gerne der Person in die Augen sehe, mit der ich gerade rede. Ich ändere meine Angewohnheiten normalerweise nicht. Aber eigentlich wollte ich schon seit Ewigkeiten mal die Farbe unseres Teppichs ganz genau ansehen.“

Obwohl der in Sandalen erschienene Kandidat (was Bride dank gesenkten Blicks bald auffällt) auch nicht durch sein viel zu behaartes Gesicht punktet, bemüht sich Bride, den inneren Werten eine Chance zu geben. Als der Kandidat mit Brides Eltern das Wohnzimmer verlässt, um sein Auto vom Balkon aus zu besichtigen, beginnen die zwei „Schwestern“ Bride Angst einzujagen. Schlussendlich stellt sich heraus, dass die beiden „Schwestern“ die beiden Frauen des streng nach religiösem Gesetz handelnden Heiratskandidaten sind (er braucht nämlich das Einverständnis seiner beiden ersten Frauen, wenn er eine weitere Frau ehelichen will). Zur großen Freude der Erst- und Zweitfrau scheitert auch diese potentielle Heirat, und sie besitzen auch noch die Frechheit, im Salon von Brides Familie Jubeltriller deswegen auszustoßen (die ja eigentlich für eine erfolgreiche Verlobung der Tochter des Hauses vorgesehen wären).

Von Kandidat Nummer acht³⁸⁴ erfährt Bride über die Milch- und Sahneverkäuferin des Viertels. Es handelt sich um einen jungen, gut aussehenden, erfolgreichen Arzt, der die Salonheiratsbräuche etwas auf den Kopf stellt und Bride und ihre Mutter in die mit Diplomen gepflasterte Praxis einlädt. Vom trügerischen Schein, dem breiten Lächeln und den grünen Augen geblendet, beginnen Bride

³⁸² Vgl. ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 93 – 109.

³⁸³ ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 102.

³⁸⁴ Vgl. ʿAbd al-ʿĀl: ʿĀyza atgawwiz 2008, S. 125 – 142.

und ihre Mutter Verwandte und Freunde mit der Nachricht vom Traumbrautigam zu verbittern. Als aber Gerüchte über den Verlobungsschwindler die Idylle stören, begeben sich Bride und ihre Mutter unangemeldet in die Praxis des Arzt-Beaus und finden dort nur den Vater des Kandidaten, um dessen Praxis und Diplome es sich in Wahrheit handelt. Wutentbrannt zerzt der Vater seinen schwindlerischen Sohn vor die beiden Besucherinnen und klärt den Fall auf: nachdem sein Sohn nicht in der Lage war, ein Studium erfolgreich abzuschließen, vertreibt er sich nun die Zeit damit, Verlobungen zu inszenieren und zu bluffen. Somit hat sich auch dieser Traumkandidat selbst dekonstruiert.

Die weit verbreitete Praxis, innerhalb der Familie, also Cousinen und Cousins, zu heiraten, ist auch in Ägypten vorhanden. Im Falle von Brides Familie hat ein Cousin gewagt, sich eine Braut außerhalb der Familie zu suchen, was natürlich zu Empörung geführt hat, denn wen sollen jetzt die Mädchen der Familie heiraten? Diesem Cousin wird in der Folge von Brides Mutter ein schlechtes Gewissen eingeredet, gemeinsam mit der Verpflichtung, einen Bräutigam für Bride zu suchen. Durch seine Vermittlung macht Bride die Bekanntschaft des neunten potentiellen Ehemannes³⁸⁵. Auch dieser punktet nicht gerade durch seine äußere Erscheinungsform: er ist kleinwüchsig und erinnert Bride an Tweety. Dies wäre aber noch nicht weiter schlimm, wenn er sich nicht durch schwerst eigenartiges Verhalten hervorheben würde: er schaltet während des Treffens das Licht im Wohnzimmer aus, weil er keine Verschwendung toleriert. Überhaupt sei Brides Familie verschwenderisch, er brauche im Falle einer Heirat das gesamte Einkommen Brides für seine Ausgaben, und Dinge wie ein Mobiltelefon seien untragbar und vollkommen unnötig. Im Endeffekt schockiert ihn aber die Prunksucht der Familie so sehr, dass er von sich aus vom Treffen flieht. Die Treppe bekommt diesmal nur der Vermittler, der verräterische Cousin, der es wagte, außerhalb der Familie zu heiraten, zu spüren.

Den zehnten und letzten Kandidaten³⁸⁶ schließlich lockt Bride mit List selbstständig in den Salon. Nachdem sich die Nachricht von der Rückkehr des lange verreisten und in London wohnhaften Nachbarsjungen 'Imād wie ein Lauffeuer bei den ledigen jungen Frauen im Viertel verbreitet hat, beginnt ein erbitterter Kampf um die Aufmerksamkeit des Brautsuchenden. Der Umsatz des Friseursalons steigert sich dramatisch, die Blumen auf den Balkonen erfreuen sich großer Umsorgung, und 'Imāds Wohnung wird dauernd unter fadenscheinigen Vorwänden besucht. Von Brides Balkon fliegt zufällig bei einem sommerlichen Windstoß ihre frisch gewaschene Bluse direkt auf den Balkon von 'Imāds Wohnung. In den Augen von 'Imāds Mutter ist sie scheinbar eine geeignete Schwiegertochter, und 'Imād vereinbart über den Balkon einen Besuchstermin mit Bride. Die nachbarschaftlichen Reaktionen darauf sind bemerkenswert:

385 Vgl. 'Abd al-Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 146 – 154.

386 Vgl. 'Abd al-Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 160 – 167.

„ṭrāḥ...ṭrāḥ...būm. dī kānit aṣwāt wu'ū' il-banāt illi 'uḡma 'alēhum wi š-šababīk illi drāfha itraza'it wi 'aṣriyit iz-zar' illi raša'it fi l-ḥēṭa gambī dmāgi bi-z-zabṭ w-ana walla ḥāssa bi-'ayyī ḥāga min illi ḥawalēya. ḥatta lamma l-bat 'Asmā' ramit nafsaha min il-balkōna wi n-nās itlammu 'alēha. wallaaaa baṣṣētlaha...(hiyya lli 'ayza tintiḥir tirmi nafsaha min balkōna fi d-dōr il-'arḍi...'ēh id-dala' il-mari' da?).“³⁸⁷ „Krach, krach, bumm. Das war das Geräusch der Mädchen, die ohnmächtig zu Boden fielen und der Fensterläden, die zugeknallt wurden und der Blumentöpfe, die direkt neben meinem Kopf an die Wand krachten, und ich bemerkte gar nichts von dem, was um mich herum vorging. Ich bemerkte nicht einmal, dass 'Asmā' sich vom Balkon stürzte und die Leute sich um sie scharten. Ich schaute sie nicht einmal an (wenn man sich umbringen will, stürzt man sich doch nicht vom Balkon im Erdgeschoss...was soll der Blödsinn?).“

Es scheint, als hätte Bride die Schlacht um den Bräutigam mit Wohnsitz in London gewonnen. Während des Besuchs bei Brides Familie allerdings, als die beiden kurz alleine sind, empfängt 'Imād einen Anruf aus London von seiner Frau Margret, die ihm gerade mitteilt, dass sie von ihm und nicht von ihrem Exfreund schwanger ist. 'Imāds Mutter versucht, die Situation zu retten, und behauptet, die Heirat sei nur auf dem Papier, wegen der Aufenthaltsbewilligung, was ihr Sohn allerdings verneint. Die Mutter wollte den Sohn offensichtlich durch eine Heirat mit einer Ägypterin enger an die Heimat binden. Empört ziehen die beiden ab mit der Aussage, es gebe ja schließlich noch andere heiratswillige Mädchen: „nišūf bēt tāni yā ḥabībi...ma l-banāt kitīr.

fi'lan hiyya di l-mušmila. innu l-banāt kitiiiiiiiiiiiiiiir.“³⁸⁸ „Wir sehen uns woanders um, mein Lieber. Es gibt ja noch genug ledige Frauen.“ Genau das ist das Problem: es gibt ja noch massenhaft andere unverheiratete Frauen.“

Bride bleibt also trotz einer Vielzahl von Heiratskandidaten und ihres „fortgeschrittenen Alters“ (ihr dreißigster Geburtstag rückt immer näher) fürs Erste ledig. Und dies, aus ihrer Perspektive, mit guten Gründen. Ganz abgesehen von den Frechheiten an Bräutigamen, die sie abgelehnt hat, sieht sie sich selbst als eine Frau mit Lebenserfahrung, die sich nicht mehr mit Allem und Jedem zufrieden gibt, nur um nicht unverheiratet zu sein:

„bint it-talatīn šāfit nisbit gawazāt kitīr w-infiṣalāt kitīr li-kull illi ḥawalēha, wi da ḥalla 'andaha ḥibra wi naṣara wi muwaṣafāt li-zōg il-musta'bal yimkin tikūn aṣ'ab bi-ktīr min bint il-'iṣrīn illi 'ayza tilbis ṭarḥa wi tu'ud fi l-kōša wi ti'ḍi šahr il-'asal fi marina wi hiyya dī fikritha 'an ig-gawāz. bint it-talatīn iṣṭaḡalit wi kasabit wi ma 'aditšī miḥtāga li-rāgil bass 'ašān yiṣrif 'alēha;“³⁸⁹ „Eine Dreißigjährige hat viele Hochzeiten und Trennungen in ihrem Umfeld miterlebt, und dadurch hat sie Erfahrung und Standpunkte gewonnen, und die Charaktereigenschaften für den zukünftigen Ehemann sind um Einiges komplizierter als jene einer Zwanzigjährigen. Die will nämlich hauptsächlich den Hochzeitsschleier tragen und auf dem Hochzeitssessel sitzen und die Flitterwochen in einem Ferienressort verbringen. Das ist alles, was sie unter Hochzeit versteht. Eine Dreißigjährige hat gearbeitet und Geld verdient und braucht keinen Mann nur dafür, dass er sie erhalten kann.“

Hiermit wird klar, dass auch von Seiten der Frauen Bedingungen an Männer gestellt werden dürfen,

³⁸⁷ 'Abd al-'Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 163.

³⁸⁸ 'Abd al-'Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 167.

³⁸⁹ 'Abd al-'Āl: 'Āyza atgawwiz 2008, S. 173 f.

da sie genauso mitten im Leben stehen und ihren (Berufs-)alltag selbstständig meistern. Bride möchte ihre eigenen Ansprüche als erwachsene Frau respektiert wissen, und fordert mutige Männer, die ebenso mitten im Leben stehen und hinter die Kulissen der Hochzeitsromantik und Heiratsoberflächlichkeiten blicken, um ein Leben in Zweisamkeit verantwortungsvoll meistern zu können. Damit einher geht die klare Aussage, dass eine Frau so lange potentielle Bräutigame ablehnen kann und soll, bis auch ihre Bedingungen erfüllt sind – ein in dieser Klarheit durchaus gewagter Standpunkt.

7.3. Stil, Genre (Blog) und Humor

هاي يا اللي بتقروا

شوفوا بقة ..البلاج ده أنا عاملاه عشان أفضفض فيه بدل ما أكلم نفسي"390

„hāy yā-lli bi-ti'ru, šūfu ba'a...il-blog da ana 'amlāh 'ašān 'afaḍfaḍ fih badal ma akallim nafsi“ „Hi an alle, die ihr das hier lest, also, ich mache diesen Blog, damit ich meine Gefühle loswerden kann, anstatt Selbstgespräche zu führen.“

Mit diesen Worten beginnt der erste Eintrag von Ġāda 'Abd al-Ġāls Blog. Ein Blog wird definiert als „a web page containing information or opinions from a particular person or about a particular subject, to which new information is added.“³⁹¹ Ein Synonym dafür ist „web log“, woraus das Wort „blog“ auch entstanden ist. Der Duden greift bei der Definition von „Blog“ auch die oft tagebuchartige Natur von Blogs auf. Demnach ist ein Blog eine „tagebuchartig geführte, öffentlich zugängliche Webseite, die ständig um Kommentare oder Notizen zu einem bestimmten Thema ergänzt wird.“³⁹²

'Abd al-Ġāl wendet sich auf ihrem Blog direkt aus der Ich-Perspektive an ihre LeserInnen und erzählt auch ihre Geschichten aus dieser subjektiven Position heraus. Dadurch entsteht eine engere Bindung der LeserInnen an die Autorin, als dies aus einer distanzierten Perspektive der Fall wäre. Somit schafft die Autorin eine intime Atmosphäre, in der Emotionen und der ganz persönlichen Erfahrung Platz eingeräumt wird. Wie aus den einleitenden Worten ersichtlich, war es der Autorin ein Anliegen, nicht länger Selbstgespräche zu führen, sondern einen weiteren Personenkreis in ihre Überlegungen mit einzubeziehen. Ein Blog eignet sich dafür besonders, da es für die LeserInnen die Möglichkeit gibt, die Blogeinträge zu kommentieren. So entsteht ein aktiver Austausch zwischen

390 <http://wanna-b-a-bride.blogspot.com/search?updated-max=2006-12-22T13:48:00%2B02:00&max-results=12&start=46&by-date=false> Zugriff 23.2.2012, 14.25

391 Longman Dictionary of Contemporary English. 5th Ed. Harlow: Pearson Education Limited 2009, s.v. "blog".

392 Duden. Das Bedeutungswörterbuch. Hg. von der Dudenredaktion. Bd. 10. 4., neu bearb. u. erw. Aufl. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2010, s.v. "Blog".

Autorin und LeserInnen, und die Rollen wechseln sich ab, genau so, wie es in einer authentischen Kommunikationssituation der Fall wäre. Diese Schreibperspektive erklärt auch teilweise die Wahl der Sprachvarietät: in direkten zwischenmenschlichen Kommunikationssituationen wird, wie oben erläutert, meist der Dialekt eingesetzt, da die Hochsprache eine fühlbare Distanz bewirken würde und somit dem Austausch die Intimität nehmen würde. Rosenbaum meint zum gezielten Einsatz von Perspektive und Sprachform:

„A stylistic device often found in satirical literature is a direct address to the reader, by either the narrator or the actual writer; it creates an intimate feeling between the reader (or the implied reader) and the narrator or the writer, a feeling augmented when the address is done not in formal *Fuṣḥā*, but rather in *ʿAmmiyya*.“³⁹³

Auch wenn man den Blog nicht direkt als Interaktion betrachtet, sondern als Tagebuch, als Reflexionen der Autorin, so wäre es ebenfalls logisch, den Dialekt einzusetzen, da es sich um das Niederschreiben von persönlichen Gedanken, Erlebnissen und Gefühlen handelt, und dies üblicherweise in der Muttersprache (nicht nur im Arabischen), kaum aber in einer erlernten H-Varietät geschieht.

7.3.1. Bloggen in der arabischen Welt, oder: „*ana min gīl il-internet, yā gamāʿa!* :-)“³⁹⁴ „Leute, ich gehöre zur Internetgeneration!“

Das Internet bietet durch die relative Anonymität, die es ermöglicht, und den verhältnismäßig leichten Zugang zu Informationen und Vernetzung, eine ideale Plattform zum Äußern von Ansichten und Meinungen, die in anderen Medien eventuell zensiert würden:

„Das Internet ist ein offener Raum, der Menschen eine Stimme gibt, die vorher keine hatten; ein Ort der Kommunikation und des Wissensaustausches, der somit allen Nutzern Macht verschafft. Die Macht, zu wissen, zu erfahren und zu verändern. Das Internet schafft Hierarchien ab und bricht Tabus, gerade in autokratisch angelegten Gesellschaftsstrukturen.“³⁹⁵

Besonders seit dem Arabischen Frühling, der gewissermaßen den Einfluss der sogenannten „neuen Medien“ auf Demokratisierungsprozesse illustriert, wird dem Internet als innovativem, kreativem Raum, in dem Neues entsteht, verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt. In den arabischen Ländern floriert die BloggerInnenszene, und es sind großteils junge AutorInnen, die ihrer Meinung zu primär politischen, aber auch gesellschaftlichen Themen über das Internet Luft machen. BloggerInnen, die politisch brisante Themen auf ihren Blogs aufgreifen, müssen in der arabischen Welt nach wie vor

393 Rosenbaum: 'I want to write in the colloquial' 2010, S. 77.

394 at-Tūnīsī: Amānī, bint min Mīdān it-Taḥrīr 2011, S.35.

395 El Ahl, Amira: Blogger in der arabischen Welt. Tanz auf dem Vulkan. Fikrun wa Fann / Goethe.de 2010.
<http://de.qantara.de/Tanz-auf-dem-Vulkan/4198c428611p143/index.html> Zugriff 2.12.2011, 13.05

oft mit Repression und Verfolgung rechnen.³⁹⁶ Hiermit wird der explosive und einflussreiche Charakter, der Blogs von vielen autokratischen Regimes offenbar zugeschrieben wird, deutlich.

Was die Zahlen und Fakten zum Bloggen in der arabischen Welt betrifft, so schätzt das ANHRI³⁹⁷ die Anzahl der arabischsprachigen Blogs auf 600.000, wovon allerdings nur 25% aktiv sein sollen. Im Ländervergleich hat Ägypten die größte Zahl an Blogs, nämlich ein Drittel der Gesamtanzahl der Blogs in der arabischen Welt. Darauf folgen Saudi-Arabien, Kuwait und Marokko.³⁹⁸ Ebenso hat Ägypten zahlenmäßig die meisten InternetbenutzerInnen (15 Millionen) und es wird dort auch am restriktivsten mit Internetaktivisten umgegangen, wie das ANHRI 2010 berichtete.³⁹⁹

Was die Altersgruppe betrifft, die bevorzugt bloggt, so haben wir es vornehmlich mit jungen Leuten zu tun, was der Demographie in der arabischen Welt entspricht: „The age group that most widely uses blogs is between 25 -35 years amounting 45% of the Arab population. The Arab bloggers over 35 years are 9%“⁴⁰⁰. In Bezug auf den Anteil, den Bloggerinnen in der Bloggerszene darstellen, lässt sich laut ANHRI Folgendes feststellen:

„[...] females represent 34% of Arab bloggers. The highest ratio for female bloggers compared to male bloggers is in Egypt in the age group from 18 to 24 years, amounting [sic!] 47% and the proportion of female bloggers in Saudi Arabia is 46% of Saudi bloggers . 83% of the Arab bloggers live in their homeland and often use aliases, especially among female bloggers.“⁴⁰¹

Dass ein großer Anteil an Frauen offensichtlich dieses Medium gerne nutzt, und dabei anonym bleibt, kann man dahingehend interpretieren, dass sie dadurch soziale Normen und gesellschaftliche Grenzen umgehen und sich einen Freiraum schaffen, in dem ansonsten nicht An- und Aussprechbares nach außen getragen werden kann. Auch Ġāda ‘Abd al-‘Āl verfasste ihren Blog anfangs anonym. Natürlich nutzen auch männliche Blogger den Freiraum, den dieses Medium und Genre bietet, um Kritik zu üben und sich in neuen Formen des Schreibens zu versuchen, aber offensichtlich haben Frauen in der arabischen Welt nach wie vor mit mehr Restriktionen zu kämpfen, wenn es darum geht, kritische Themen offen anzusprechen, wie Ġāda ‘Abd al-‘Āl selbst erwähnte (siehe oben). Thematisch decken die arabischen Blogs ein großes Spektrum von Themen ab, wobei aber das Aufzeigen von Missständen und Problemen auf verschiedenen Ebenen zentral zu sein scheint:

„In general, Arab bloggers write about local political issues and criticize the ruling regimes. They also discuss personal and religious issues which are among the main issues discussed and debated

396 Vgl. El Ahl, Amira: Blogger in der arabischen Welt 2010, sowie Berichte des ANHRI:
<http://www.anhri.net/en/?cat=4>

397 Arabic Network for Human Rights Information

398 “One Social Network with a Rebellious Message” <http://old.openarab.net/en/node/1638> Zugriff 25.2.15.40

399 Vgl. “One Social Network with a Rebellious Message” <http://old.openarab.net/en/node/1614> Zugriff 25.2. 15.45

400 “One Social Network with a Rebellious Message” <http://old.openarab.net/en/node/1638> Zugriff 25.2.15.40

401 Ebda.

on Arab blogs. Human rights issues are also one of the most common issues discussed on blogs.“⁴⁰²

ʿAbd al-ʿĀl's Blog wäre nach diesem Schema der sehr breit gefassten Kategorie „personal issues“ zuzuordnen, da sie eine Thematik aufgreift, die nicht direkt politisch ist oder sich gegen das Regime wendet. Allerdings hat die „Heiratskrise“ mit all ihren Ursachen und Effekten eine große gesellschaftliche Reichweite, weshalb der Begriff „sozialkritisch“ vielleicht passender wäre, wollte man „*ʿĀyza atgawwiz*“ thematisch einordnen.

ʿAbd al-ʿĀl ist mit ihrem thematisch ausgefallenen Blog⁴⁰³ Teil einer jungen Bewegung, die sich im Internet, in einem verhältnismäßig wenig restriktiven und wenig kontrollierten Raum, einen Platz erkämpft, die eigenen Anliegen deutlich artikuliert und Kritik übt. Dabei entsprechen weder die Themen, noch die Sprachform, in der diese dargelegt werden, den Vorstellungen der traditionellen (politischen) Elite. Im folgenden Kapitel soll es um die durchlässig gewordenen Grenzen zwischen den Genres gehen.

7.3.2. Der Blog als Literatur

„A new Arabic writing is emerging from this back and forth between virtuality and print, the novel and the blog, and Arabic and English.[...] In many instances, the difference between the blog and the novel is unclear.“⁴⁰⁴

Dass Bloggen eine Domäne der jungen Generation ist, und dass sie dabei im Streben nach Veränderung Grenzen austestet, vor allem überschreitet, sollte aus dem vorangegangenen Kapitel ersichtlich geworden sein. Blogs als neues Genre in einem neuen Medium bieten Platz für Innovation: sowohl thematisch, als auch in der Form. Die schriftlichen Textsorten, die in elektronischen Medien zum Einsatz kommen, haben immer stärker auch auf die gedruckte, und somit traditionelle, legitimierte und geschätzte Literatur Einfluss. Die intertextuellen Bezüge werden immer deutlicher, teils durch direkte Bezugnahme darauf und Thematisierung der Intertextualität wie beispielsweise im Avantgarde-Kultbuch „*An takūn ʿAbbās al-ʿAbd*“, „Being ʿAbbās al-ʿAbd“, von Aḥmad al-ʿĀidī oder aber durch den Transfer von einem Genre ins Nächste, wie mit „*ʿĀyza atgawwiz*“ geschehen. Der Blog einer jungen Frau wurde also gedruckt und in Buchläden neben Klassikern wie Naḡīb Maḥfūz zum Verkauf angeboten. Ersteres ist durchgehend in *ʿāmmiyya* verfasst, während Letzterer ein Verfechter von *fushā* als einziger akzeptabler Sprachform für Literatur war. Zweifelsohne werden nach wie vor Viele argumentieren, dass ein

⁴⁰² Ebda.

⁴⁰³ „Neben den zahlreichen politischen Blogs war derjenige von Abdelaal der erste gesellschaftliche und der erste, der offen und direkt die arrangierte Ehe ins Visier nahm.“ Schanda, Susanne: Ghada Abdelaal und ihr Buch „Ich will heiraten!“ Qantara.de 2010.

⁴⁰⁴ El-Ariss, Tarek: Hacking the Modern 2010, S. 533.

Blog keine Literatur sei. Auch Ḥālid al-Ḥamīsī differenziert zwischen Literatur und „neuen Medien“: auf die Frage, ob Literatur im Dialekt in den letzten Jahren zugenommen habe, meint er:

„For sure, this increase can be totally real in the field of the internet, Facebook, Twitter, blogs, etc. Yes, for sure. But this is writing via new media, it's another era of writing, but if we speak about literature, published literature: no. No increase at all.“⁴⁰⁵

Es stellt sich nur die Frage, wann ein Blog aufhört, Blog zu sein und anfängt, Literatur zu sein. Hat es mit der Sprache zu tun oder mit dem Medium, in welchem der/die LeserIn dem Text begegnet? Wenn also ein Blog in der Hochsprache verfasst wäre, würde er dann eher der Literatur zugerechnet? Und was gilt dann für so ausgefallenen Kreuzungen zwischen neuen Medien, Dialekt und gedrucktem Buch (welches in weiterer Folge noch einen Genrewechsel zum Drehbuch mitmacht), wie „*Āyza atgawwiz*“ eine darstellt?

Sicher ist, dass dem neuen Schreiben, das in den neuen Medien seinen Ausgangspunkt hat, durch dessen Publikation in Druckform ein Platz in der Literaturlandschaft eingeräumt wird. Hier schließt sich nun die Frage an, weshalb gerade jetzt Texte, die die ganz normalen Alltagswirklichkeiten und -probleme von ganz normalen Menschen in einer leicht zugänglichen Sprachform darstellen, auf Echo stoßen. Vielleicht hat das mit dem Bedürfnis zu tun, sich selbst als Individuum relevant zu machen, in den Mittelpunkt zu rücken, und sich selbst zu repräsentieren. Vielleicht ist es aber auch das Bedürfnis, sowohl inhaltlich, als auch formell unbefangen zu sprechen, das Bedürfnis, die oft ungerechte Realität aufzuzeigen und, auf diese Art ans Licht gezerzt, Missstände anzuprangern.

Was nun aber als Literatur anerkannt wird, hat viel mit den in Kapitel 1 erwähnten Konzepten von „high culture“ und „low culture“, die unmittelbar mit den Sprachvarietäten H und L zusammenhängen, zu tun. Tendenziell wird ein Thema, das der Populär- und Massenkultur zugeordnet wird, durch die Hochsprache legitimiert und erhält dadurch gewisses Ansehen. Somit ist auch jene Literatur, die man als dem Kanon zugehörig bezeichnen kann, meist entweder durch die Thematik, oder aber durch die Sprache dem H-Bereich zuzuordnen. Im Falle von „*Āyza atgawwiz*“ erscheint aber ein doppeltes Legitimationsproblem, das es für das literarische Establishment erschwert, den Text als Literatur aufzufassen: es handelt sich um ein „triviales“ Thema (eine junge Frau plaudert über ihre Gefühle und demaskiert die Verfehlungen einer tief verankerten Tradition) und dieses wird obendrein in einer „trivialen“ Sprachform dargeboten. Im konservativen Lager („mostly old people, or young people who belong to old institutes“⁴⁰⁶) wird ‘Abd al-‘Āl weder als Autorin angesehen, noch wird ihr Text als Literatur betrachtet:

„And actually people said that's not literature because it's not written in the right way, it's not written in traditional Arabic so it's not literature, it's just...I don't know...people are just...this is just rubbish, not writing at all, this is not a writer, this is just a girl who's talking, and talking is not

405 Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

406 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

literature, so I was attacked and...until now, people are...lots of people in the cultural world... they don't recognize me as a writer just because I use *‘āmmiyya*.“⁴⁰⁷

Durchaus geschätzt wird ihr Text allerdings von „people on the streets, readers, or other bloggers or other young writers“⁴⁰⁸, also von der jüngeren Generation, die sich selbst in den neuen Medien bewegt und in einem einfachen, lebensnahen Schreibstil repräsentiert fühlt. Im Spiegel der ineinander verschwimmenden Formen und Medien scheinen in einem gewissen Milieu auch literarische Konventionen aufzubrechen und Texte in die Literaturszene Eingang zu finden, die davon bislang ausgeschlossen blieben.

7.3.3. Humorvoll, satirisch und meistens im Dialekt – *adab sāḥir*

In den meisten Buchhandlungen in Kairo findet man sowohl „*Tāksī*“, als auch „*‘Āyza atgawwiz*“ entweder unter den Büchern auf den Ausstelltischen, oder aber unter der Kategorie *adab sāḥir*, der satirischen oder sarkastischen Literatur.

Jacquemond stellt dieses Genre als ein Bindeglied zwischen vielen Kategorisierungen und Genre Grenzen dar. „This kind of satirical literature [...], is to “great“ literature what caricature is to painting, and has an uncertain status somewhere between fiction and nonfiction, journalism and literature, and writing and orality.“⁴⁰⁹ Wie auch „*Tāksī*“, so schwebt „*‘Āyza atgawwiz*“ ebenfalls zwischen Tatsachenberichten und Erfundenem, Blog oder journalistischen Text und „ernster“ Literatur. Außerdem tanzen die Texte durch die verschriftlichte dialektale Sprachform, die eigentlich mit Mündlichkeit in Verbindung gebracht wird, aus der Reihe. Erwähnenswert ist an dieser Stelle auch nochmals die stark an der Mündlichkeit orientierte Erzählperspektive: in beiden Fällen kommen Individuen direkt und recht unvermittelt zu Wort und erzählen Begebenheiten aus ihrem Leben.

Obwohl *adab sāḥir* also formell recht schwer zu fassen ist, oder sich gerade durch das Zwischen-den-Stühlen-sitzen auszeichnet, sind die satirischen Elemente das wichtigste Kategorisierungsmerkmal. An satirisch-scurril überzeichneten Beschreibungen des Heiratswahns mangelt es in „*‘Āyza atgawwiz*“ keineswegs. Das hervorstechendste Mittel zur Erzeugung von Humor ist in „*‘Āyza atgawwiz*“ die Übertreibung im Darstellen des Ausmaßes, das die verzweifelte Suche nach einem Bräutigam bereits angenommen hat. Da wäre beispielsweise der unberechenbare Neid und die Depressionen, die sich bei unverheirateten jungen Frauen in „*‘Āyza atgawwiz*“ breit macht, wenn sie von der Verlobung einer Anderen hören. Dies geht soweit, dass Bride das plötzlich sehr eigenartige Verhalten ihre Kolleginnen in der Apotheke nach der Nachricht von Nuhās

407 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

408 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

409 Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 155.

Verlobung genau beobachten muss, um einen eventuellen (Selbst-)mord zu verhindern.⁴¹⁰ Oder die verbissene Entschlossenheit der Mütter, wenn es darum geht, ihre Töchter endlich an den Mann zu bringen, die sie weder davor zurückschrecken lässt, wildfremde Männer auf Hochzeitsfesten als Cousins ihrer schönen Tochter anzusprechen⁴¹¹, noch davor, den übelsten Heiratskandidaten gutzureden (was Bride oft genug auch selbst versucht). Nicht zu vergessen im sarkastisch entlarvten Heiratszirkus sind auch die hysterischen Ohnmachtsanfälle der Apothekerinnen, die der Auftritt Aimans auslöst (siehe oben).

Dass sich Kritik mit Humor und Sarkasmus oft geschmeidiger anbringen lässt, ist der Autorin bewusst. Insbesondere das ägyptische Publikum sei für Humor besonders zugänglich, was wiederum erklärt, warum es Sinn macht, auch ernsten Angelegenheiten mit Humor zu begegnen: „[...] and whatever makes you laugh in Egypt....it's usually popular.“⁴¹² Auch die Identifikation mit dem Thema und den Gefühlen der Protagonistin, so die Autorin, soll erstens durch das Verwenden des Dialekts und außerdem durch die humorvolle Schreibweise erleichtert sein:

„So, lots of girls found themselves in this book, also because I used this funny and sarcastic way. This problem, or what we see as the problem, which is getting married and getting married in the right age: I tried to make it more acceptable, more...like...normal, if you are in the same situation you can laugh about it, you don't have to cry about it, you can laugh about it.“⁴¹³

Das Lachen über die eigene Situation ist wohl auch ein Teil von Ġāda ‘Abd al-‘Āl's selbstbewusstseinsstärkender Botschaft für unverheiratete Frauen, die sich durch den ganzen Text zieht.

Ġāda ‘Abd al-‘Āl holt ein heikles gesellschaftliches Thema aus der Versenkung und behandelt es in einem unverblümt direkten Sprachstil, der große Nähe vermittelt. Kritik an der festgefahrenen Heiratsproblematik und besonders am regelrechten Heiratswahn, der sich darum entspinnt, übt sie mithilfe von Humor und Sarkasmus. Die Authentizität und Wirkungskraft der beiden Merkmale des Textes (Direktheit und Humor) ist wiederum durch die Sprachform gefestigt. Dass besonders Humor hauptsächlich eine Domäne des Dialekts ist und es in der Hochsprache schwer fällt, denselben komischen Effekt zu erzielen, bestätigt Ġāda ‘Abd al-‘Āl selbst: nach den Gründen für die Verwendung des Dialekts in ihrem Text gefragt, meinte sie unter anderem, dass der sarkastische Schreibstil ein Grund für die Wahl war: „And also because I wrote it sarcastically, so I don't really like sarcastic style with traditional Arabic, it's not funny at all.“⁴¹⁴

Der humoristische, satirische Schreibstil der *adab sāḥir* wird allerdings als Literatur oft

410 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 169 f.

411 Vgl. ‘Abd al-‘Āl: ‘Āyza atgawwiz 2008, S. 11 f.

412 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

413 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

414 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

geringgeschätzt und nicht ernst genommen.⁴¹⁵ Dies lässt sich wieder teilweise durch die enge Verbindung der Assoziationen, die bei den Sprachvarietäten H und L auch in Schriftform mitschwingen, erklären: der Dialekt drückt Emotionen ganz generell und Humor im Besonderen authentisch aus, was wiederum das Lesepublikum einfacher begeistern kann anhand der direkten Einbindung, als eine ernste und distanzierte Schreibweise. Der Dialekt hat somit aber mitsamt der humoristischen, sarkastischen Literatur nicht den Status von legitimer Kunst, sondern wird eher als seichte und anspruchslose Unterhaltung für die Massen angesehen.

Woidich sieht *adab sāḥir* als ein nicht sonderlich akkreditiertes Genre, dessen kritische Dimension aufgrund des sich-Lustig-machens deutlich zu Tage tritt:

„Nicht von allen Kritikern wird diese Art der Literatur geschätzt, denn viele finden sie zu billig und zu seicht. [...] Situationen aus dem oft grotesken ägyptischen Alltag werden geschildert und zum Anlass genommen, seinen Spott mit Land und Leuten zu treiben, was man durchaus als gesellschaftskritisch sehen kann.“⁴¹⁶

Dem Dialekt und der als seicht geltenden, aber kritischen Unterhaltung für das Volk steht nun eine ernste Kunst der H-Kultur entgegen, die meist in der Hochsprache verfasst ist, und auch thematisch im seriösen Bereich angesiedelt ist, aber tendenziell eher ein ausgewähltes Publikum erreicht. Aus diesem Grund scheint *adab sāḥir* bisher noch wenig ernsthafte wissenschaftliche Auseinandersetzung erfahren zu haben, obwohl es in den Buchhandlungen Kairos mittlerweile ganze *adab sāḥir*-Abschnitte gibt.

⁴¹⁵ Vgl. Jacquemond: *Conscience of the Nation* 2008, S. 155.

⁴¹⁶ Woidich: *Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur* 2010, S. 81.

8. ‘*āmmiyya* in “*Tāksī*” und “*‘Āyza atgawwiz*”: literarische Funktionen und schriftstellerische Motivationen

Dieses Kapitel soll zeigen, wie sich die Texte von Ġāda ‘Abd al-‘Āl und Ḥālīd al-Ḥamīsī zu den in den vorangegangenen Kapiteln vorgestellten Positionen und Strömungen in der ägyptischen Dialektliteraturlandschaft verhalten. Ebenso werden die Beweggründe der beiden SchriftstellerInnen, den Dialekt als primäres Ausdrucksmittel zu verwenden, untersucht und im Kontext der ägyptischen Dialektliteratur analysiert. Dabei soll diskutiert werden, inwiefern die Motivationen, in ‘*āmmiyya* zu schreiben, neu sind, beziehungsweise in der Tradition der Dialektliteratur stehen, und ob die Funktion, die der Dialekt in den beiden Texten erfüllt, an die etablierten Funktionen anknüpft, oder einen neuen Effekt zu erzielen in der Lage ist.

Abschließend werde ich versuchen, eine Erklärung für die Popularität der beiden Bücher zu geben, indem die sprachlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen berücksichtigt werden.

8.1. “*Tāksī*” - die Straße spricht ‘*āmmiyya*

8.1.1. Motive für die Sprachwahl

Im Vorwort zu seinem Buch “*Tāksī*” erklärt der Autor, dass es ihm ein Anliegen war, die gesellschaftlichen und politischen Analysen der Taxifahrer Kairos wiederzugeben, da er diese als realistischen Barometer der Probleme Ägyptens sieht. Diese Analysen direkt von der Straße hält er für scharfsinniger als jene der Elite, die sich mit diesen Themen auseinandersetzt:

“wa l-ḥaqq yuqāl..fa-’innanī kaṭīran mā ’arā fī t-taḥlīl as-siyāsī li-ba’ḍ as-sā’iqīna ‘umqan aḵṭara mim mā ’aḡiduhu ladā l-’adīd min muḥallilīn siyāsīyīn yamla’ūna d-dunyā ṣaḥaban. fa-ḥaḍārat ḥāḍā š-ša’b tataḡallā fī busaṭā’ihi. fa-ḥāḍā š-ša’b al-miṣrī al-’azīm ar-rā’i’ mu’allim bi-ḥaqq li-kull man yurīd ’an yata’allam.”⁴¹⁷ “Es muss auch gesagt werden, dass ich in den politischen Analysen einiger Taxifahrer mehr Tiefe finde, als in jenen der politischen Analysten, die großes Getöse veranstalten. Die Kultur dieses Volkes tritt nämlich durch die einfachen Leute in Erscheinung. Das großartige ägyptische Volk ist ein wirklicher Lehrer für alle, die lernen wollen.”

Mit der Absicht, die Meinung und Weltsicht der “einfachen Leute”, denen, wie impliziert, nicht so viel Aufmerksamkeit geschenkt wird wie den ausgebildeten Analysten mit ihrem “Getöse”, zu dokumentieren, geht konsequenterweise auch das Anpassen der Sprache einher. Um Inhalte glaubwürdig zu vermitteln, müssen diese auch in einer plausiblen Form erscheinen. Al-Ḥamīsī

⁴¹⁷ al-Ḥamīsī: *Tāksī* 2011, S. 12.

kommentiert die sprachliche Form seiner Geschichten im Vorwort wie folgt:

“ḥāwalt ‘an anqula ḥāḍihi l-qīṣaṣ kamā hiya bi-luġat aš-šāri‘, wa hiya luġa ḥāṣṣa wa faġġa wa ḥayya wa ṣādiqa wa taḥtalif tamāman ‘an luġat aš-ṣālūnāt wa n-nadawāt allatī i‘tadnā ‘alaihā.”⁴¹⁸ “Ich habe versucht, diese Geschichten, so, wie sie sind, in der Sprache der Straße, wiederzugeben. Das ist eine besondere, unverblümt direkte, lebendige und aufrichtige Sprache, die sich vollkommen von der Sprache der Salons und Konferenzen, an die wir uns gewöhnt haben, unterscheidet.”

Al-Ḥamīsī hebt dadurch zwei Sprachvarietäten explizit voneinander ab. Dies geschieht zum Einen durch den Kontext, in dem er sie einbettet: einerseits ist es die Straße, wo eine “besondere, unverblümt direkte, lebendige und aufrichtige Sprache” gesprochen wird, die mit *‘āmmiyya* gleichzusetzen ist. Den Kontrast dazu bildet eine “Sprache der Salons und Konferenzen”, die mit einem Gewöhnungseffekt einher geht, was wiederum weniger Flexibilität und Spontanität beinhaltet. Die Eigenschaften dieser Sprache erläutert er nicht deutlich. Als Sprachorte stehen sich also die Straße und die Salons gegenüber, was in sich schon einen Gegensatz zwischen einer elitären Hoch- und einer realitätsnahen Alltagskultur birgt und mit den in den anfänglich erläuterten Domänen, wie sie die Diglossie-Theorie annimmt, übereinstimmt. Auch die folgenden Attribute, die er der “Sprache der Straße” zuweist, sind bedeutend sympathischer als der Gewöhnungseffekt, der offenbar bezüglich der Sprache der politischen Analysten eingetreten ist (obwohl dies auch nicht definitiv als negativ gewertet werden kann). Dem Vorhaben, die “Sprache der Straße” und auch die Inhalte der Straße schriftlich sichtbar zu machen und festzuhalten, haftet aber dadurch, dass es eben nicht gewöhnlich ist, etwas Neues an. Im politischen Kontext könnte man dies dahingehend interpretieren, dass zur Abwechslung dem Volk, den “einfachen Leuten” Platz eingeräumt wird, ihre Ansichten darzulegen, anstatt sich auf die weniger direkten Informationen und Analysen aus einem von der Realität der Straße und des Alltagslebens der Mehrheit distanzierenden, nicht unmittelbar involvierten Kreis von Experten zu verlassen.

”*Tāksī*” ist sozusagen die in Buchform materialisierte “Stimme der Straße”, der “einfachen Leute” Kairos, es gibt die Rede einer im politischen Diskurs oft wenig beachteten Mehrheit wieder, die interessanterweise als “ehrlicher” gilt, als jene der Diskussionsforen und Konferenzen. Sowohl die Sprache, als auch die Inhalte dieses “Diskurses der Straße” mit all seinen distinktiven Eigenschaften, die ihn vom intellektuell elitären Diskurs abgrenzen und glaubhafter machen, ist laut al-Ḥamīsī absolut wertvoll genug, um festgehalten und vor dem Vergessen bewahrt zu werden.

Das stilistische Grundprinzip bei der Verwendung des Dialekts und der Hochsprache in “*Tāksī*” deckt sich mit der lange etablierten Norm (*fuṣḥā* im narrativen Teil, *‘āmmiyya* für die Wiedergabe gesprochener Sprache), an die sich in dieser Hinsicht ein Großteil der ägyptischen

⁴¹⁸ al-Ḥamīsī: *Tāksī* 2011, S. 9 f.

SchriftstellerInnen hält. Somit halten al-Ḥamīsī Taxigeschichten für die ägyptische Dialektliteratur kaum Innovatives bereit, und für den Autor selbst ist es keine herausragende und nennenswerte Eigenschaft seines Buches, dass der Dialekt darin bei weitem überwiegt. Al-Ḥamīsī sieht es nämlich als stilistische Notwendigkeit, die „Sprache der Straße“ in ihrer natürlichen Form wiederzugeben, und nicht als bahnbrechendes und beabsichtigtes Aufbegehren gegen die vorherrschende *fuṣḥā*-Schreibkultur. Der hauptsächliche Beweggrund entsteht aus der schlichten Notwendigkeit, den Dialekt bei der realistischen Wiedergabe der Atmosphäre der kairinischen Straße zu verwenden. Und dies wiederum ist eine stilistisch motivierte Wahl, die sich aus den Eigenschaften des Textes selbst ergibt. Dies erklärte al-Ḥamīsī auch in einem Interview:

„Using a dialect was a must for me, it was impossible to imagine aaah....Classical Arabic with the taxi drivers in the streets of Cairo. And the topic also....the form, the topic and the personalities, it is a choice has nothing to do with the language itself, the choice is totally related to the form and to the personalities.“⁴¹⁹

Bestimmend für die Sprachwahl in „*Tāksī*“ sind also textinhärente Merkmale, die Konzept und Aufbau eines Textes beeinflussen, und keineswegs außerliterarische Motive, die die Sprache dem Konzept des Textes voranstellen würden, denn: „The language is in use to serve the novel.“⁴²⁰

Als Hauptpunkte, die die Sprachwahl beeinflussen, nennt al-Ḥamīsī: „[...] the context and the form and the personalities.“⁴²¹

Al-Ḥamīsī betont auch, dass es in „*Tāksī*“ um Individuen geht, und zur direkten und unmittelbaren Charakterisierung von Personen scheint der Dialekt die Sprachvarietät der Wahl zu sein, da dadurch sowohl der soziale Status und eventuell das Bildungsniveau des/der Sprechenden durchscheint, als auch ein direkter Zugang zur sich selbst durch Sprache ausdrückenden und definierenden Person entsteht.

Ein weiterer Grund, den al-Ḥamīsī, befragt zur Verwendung des Dialekts in seinem Buch, angibt, ist die von ihm für die Taxi-Dialoge gewählte literarische Form, die *maqāma*, die zu einem bedeutenden Teil aus Dialog, direkter Rede also, besteht, weshalb es für Ḥamīsī nur logisch ist, den Dialekt dafür zu verwenden:

„I think using a dialogue.....äähm.....is very common in the Egyptian literature to write it in colloquial. If you go far away in the 20ies, it was Ṭawfī' al-Ḥakīm with „*‘Awdat ar-rūḥ*“, in „*‘Awdat ar-rūḥ*“, he uses very, very beautiful dialogue in Egyptian colloquial, and it is a common use, then....Why this dialogue takes a big part in the book: because this is the form I....I.....I took. It's a literary form called *il-maqāma*. And with *il-maqāma*, dialogue is.... takes a big part of it.“⁴²²

Dass es sich laut al-Ḥamīsī beim Einsatz der Sprachvarietäten um stilistische Motive handelt,

419 Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

420 Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

421 Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

422 Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

erklärt auch, dass er die von westlichen ForscherInnen seiner Meinung nach überbetonte Hervorhebung der Dialektliteratur und von *‘āmmiyya* in der arabischen Literatur generell, als Ausdruck von Gedankengut, welches in einem postkolonialen Machtdiskurs zu verorten ist (welcher per se einer politischen Agenda untersteht), der nur scheinbar Wissen über die arabische Welt kreiert, sieht:

„Then this area, United States and European Union, continue to create thoughts about Arab World, and, many thoughts, and all of these thoughts are nonsense. One of these thoughts are the raise of dialect in these ten years, it has nothing to do with reality.“⁴²³

In dieser und weiteren Aussagen al-Ḥamīsī zum Thema *‘āmmiyya* in der arabischen Literatur scheint immer wieder Skepsis gegenüber Theorien durch, die eine Zunahme des Dialekts in der Literatur annehmen. Auch dies ist ein recht deutliches Anzeichen dafür, dass al-Ḥamīsī, wenn er den Dialekt in seinen Texten einbaut, keinerlei ideologische Agenda verfolgt, oder den Dialekt in der ägyptischen Literatur tiefer verankern will, sondern sich dabei von textinhärenten Motiven leiten lässt.

Trotzdem möchte ich betonen, dass ich es für bedeutend halte, dass ein Buch, das zum Großteil in *‘āmmiyya* steht, derartige Erfolge verzeichnen konnte, was auch immer die Motivation des Autors für die Wahl der sprachlichen Form sein mag. Denn immerhin werden sowohl al-Ḥamīsī, als auch ‘Abd al-‘Āl, im Zusammenhang mit moderner ägyptische Literatur meist genannt, was eine Anerkennung seitens der Literaturszene sowohl innerhalb, als auch außerhalb der arabischen Welt bedeutet. Hätte der Dialekt nach wie vor nur einen „toehold“⁴²⁴, wie Cachia es ausdrückt, in ägyptischen Prosatexten, wäre eine solche Anerkennung wohl nicht denkbar. Daraus lässt sich schließen, dass der Dialekt in schriftlicher Form neben der hochsprachlichen Literatur durchaus eine Zunahme erfahren haben muss. Die von Dialekttexten jüngst verzeichneten Erfolge weisen auf eine veränderte Perspektive auf die Sprachvarietäten in der Literatur seitens der LeserInnen und KritikerInnen hin, die eine größere Akzeptanz und auch Wertschätzung dieser bislang kaum dem Kanon zuzuordnenden Ausdrucksform bedeutet.

Dass der Erfolg des Buches eben auch entscheidend mit der leicht zugänglichen, lebensnahen *‘āmmiyya* zusammenhängt, halte ich für unbestreitbar. Natürlich hatten auch arabische Bücher große Erfolge zu verzeichnen, die nicht so ausführlich Gebrauch von *‘āmmiyya* machten, aber es gilt beispielsweise auch für „*Imārat Ya‘qūbiyān*“, dass der Text erst nach der Verfilmung, die logischerweise in *‘āmmiyya* war, in der Breite populär wurde, woraus sich schließen lässt, dass die Zugänglichkeit der Sprachform für die Popularität mit eine Rolle spielt.

⁴²³ Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

⁴²⁴ Cachia: *The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature* (1967), S. 17.

8.1.2. “*Tāksī*” im Kontext der ägyptischen Dialektliteratur

Das oben zitierte Vorwort ist unter anderem auch ein Anhaltspunkt für die Einordnung des Buches in den Kontext der ägyptischen Dialektliteratur, denn derartige “Rechtfertigungen” in Form eines Vorworts für die Darlegung von nicht direkt der Hochkultur zuzuordnenden Inhalten in der Literatur, die obendrein noch in der weniger prestigereichen Sprachvarietät niedergeschrieben sind, haben offenbar Tradition in der Dialektliteratur. Ein inhaltlich sehr ähnliches Vorwort findet sich in einem Text von Šafīq al-Miṣrī, einem ägyptischen *zağal*-Dichter, der einen von ihm verfassten *Muzakkirāt*-Text ebenso durch die Dokumentationswürdigkeit der Sprache (und Lebenswelt) der „einfachen Leute“ begründet und schreibt,

„[...] dass die *ṣawāmm*, die einfachen Leute, the »common people«, eine besondere Sprache sprechen, die ihre eigene Literatur habe, die, würde sie studiert werden, zeigte, dass sie nicht weniger wichtig und nicht weniger des Studiums wert sei als die in der *fuṣḥā* geschriebene Literatur. Sie werde fälschlicherweise vernachlässigt, sonst wäre ihr philosophischer Reichtum und ihre Weisheit, ihr Witz und ihr Humor schon lange entdeckt und geschätzt worden.“⁴²⁵

Beiden Autoren gemeinsam ist das Vorhaben, das oft gering geachtete sprachlich-kulturelle Erbe einer sozial schlechter gestellten Schicht zu dokumentieren, da dieses keinesfalls gering geschätzt werden soll, sondern ein großes Repertoire an Wahrheiten und Weisheiten bereit hält, das keinesfalls dem Vergessen anheim fallen darf. Die Beschäftigung damit gilt beiden Autoren als absolut lohnenswert. Dass dies in einem literarischen Kontext geschieht, räumt sowohl den oben genannten alltagsweltlichen Sachverhalten, als auch der dazugehörigen Sprachvarietät einen Platz in der legitimierten Literatur ein, was in weiterer Folge zu einer Kanonisierung dieser Art von Literatur führen kann.

Um al-Ḥamīsī mit “*Tāksī*” in der ägyptischen Dialektliteratur zu lokalisieren, möchte ich ihn konzeptuell in die Tradition der *Muzakkirāt*-Literatur der 1920er-Jahre einreihen, die sich dadurch auszeichnet, dass ein Schriftsteller, ein Angehöriger der intellektuellen Elite, der der Schriftsprache mächtig ist, die Aussagen eines Angehörigen der Unterschicht dokumentiert: „Der Autor tritt hier sozusagen als Protokollant und Herausgeber auf, der das Gehörte im Originalton aufzeichnet und dem Publikum vorlegt.“⁴²⁶ Dadurch, dass er die Analysen, und somit Meinungen und Anliegen, der Taxifahrer, die selbst wohl kaum Zeit und Muße finden, dies selbst zu tun (oder unter Umständen Analphabeten sind), zu Papier bringt und somit einem breiten Publikum zugänglich macht, erfüllt er gleichzeitig auch die Rolle des engagierten Schriftstellers, der in der Tradition des Realismus schreibt.

Woidich sieht die Taxi-Texte als

„[...] Sozialreportagen, die Interviews mit Angehörigen der niedrigeren Kreise wiedergeben. [...] Sie

⁴²⁵ Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 75 f.

⁴²⁶ Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 74.

schließen an die erwähnte Memoirenliteratur an, [...] nur, dass hier der Autor nicht fiktiven Figuren die Rede in den Mund legt, sondern dass es um wirkliche Aufzeichnungen der Erzählungen von real existierenden Personen geht.“⁴²⁷

Al-Ḥamīsī allerdings besteht, wie bereits erwähnt, darauf, dass die Texte keine pure und direkte Wiedergabe von realen Gesprächen sind, sondern er von etlichen Gesprächen während Taxifahrten inspiriert wurde und diese dann fragmentarisch in seinen 58 Episoden verarbeitete. Somit gesellt sich zum reinen Festhalten der augenblicklichen Lebenswirklichkeit eines kairinischen Taxifahrers auch ein künstlerischer Anspruch seitens des Autors. Dieser wird unter anderem durch das kommentierende Eingreifen des Erzählers deutlich. In den meisten Episoden bilden diese Kommentare den Rahmen für das Gespräch mit dem Taxifahrer. In der überwältigenden Mehrheit in der Hochsprache gehalten, heben sich die Kommentare, die in *fuṣḥā* stehen, sowohl perspektivisch, als auch sprachlich von den eigentlichen Geschichten ab. Prinzipiell behält al-Ḥamīsī damit die sprachliche Dichotomie, die die Dialog-Erzählteil-Technik verlangt, und die sich in der ägyptischen Prosaliteratur seit langem etabliert hat, durch diese Unterteilung bei.

Dass das bewusste Wählen und Alterieren eines sprachlichen Codes oft ebendieses Ändern in der Perspektive unterstreicht, wurde oben bereits erläutert, der Wechsel zwischen Rahmenerzählung oder Kommentar und der eigentlichen Taxigeschichte ist somit deutlich markiert. Eine Ausnahme bildet Episode 12, die mit einem einleitenden Gespräch über Fußball beginnt, welches ebenfalls im Dialekt steht.

Da *fuṣḥā* traditionellerweise die Literatursprache ist, unterstreichen die kommentierenden Passagen die Literarizität des Gesamttextes, da dadurch der reine Dokumentationscharakter der Taxigeschichten von fiktiven (oder zumindest so wirkenden) Elementen durchzogen wird.

Bewirkt der Einsatz der Hochsprache ein Abgrenzen von der direkten Realitätsdokumentation, so hat der Dialekt den gegenteiligen Effekt. Er ermöglicht eine starke, unvermittelte Direktheit, die die Lesenden sozusagen ohne erzählerischen, hochsprachlichen Puffer direkt in das Taxi, auf die Straße, transportiert: „Then the whole idea of the book is to let the people of the street speak about themselves, and the whole idea is not to make a narration who describes the personalities, but the reader can make an effort to know these people with their speech.“⁴²⁸

Mit dieser Anwendung der Sprachvarietäten steht al-Ḥamīsī stilistisch eigentlich in der Tradition der Mainstream-Literatur, da er den Dialekt nur in den Dialog-Passagen einsetzt und damit den Effekt der Direktheit der Verbindung mit den Lesenden, sowie die Authentizität, die der Dialekt zu schaffen vermag, nutzt. Dieser Effekt ist es meist, der SchriftstellerInnen dazu veranlasst, *‘āmmiyya* einzusetzen. Die Hochsprache kann in seinen Texten je nach Thema, Struktur und Konzept eines

⁴²⁷ Woidich: Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur 2010, S. 85.

⁴²⁸ Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

Textes eine prominente Position einnehmen. Dabei kommen stilistische Gründe zum Tragen, denn al-Ḥamīsī ist kein expliziter Verfechter des Dialekts in Schriftform, sondern nimmt sich das Recht heraus, den Dialekt so umfangreich einzusetzen, wie es im Kontext eines Textes sinnvoll erscheint. Diese Entscheidung hängt nicht von außerliterarischen Motivationen ab, er verfolgt also dadurch keine Promotion der Dialektliteratur; im Vordergrund steht, welche Sprachvarietät einem Text in welcher Form dienlich sein kann. Somit sieht al-Ḥamīsī beide Sprachvarietäten als essentiell in der arabischsprachigen Literatur, und, wie oben bereits erwähnt, keinesfalls als Rivalen.

Dass beide Sprachvarietäten ihre Berechtigung in unterschiedlichen Domänen in der Literatur haben, führt bereits das Vorwort vor Augen: Interessanterweise lobt al-Ḥamīsī die “Sprache der Straße” zwar für ihre direkte Ausdruckskraft und ihr humoristisches Potenzial, verwendet aber zur Beschreibung derselben und zur Darlegung der Gründe für seine Dokumentation der Taxi-Begebenheiten die Hochsprache, welche dadurch in anderen Domänen (in diesem Falle jenen der Theorie und Kontextualisierung eines konkreten Themas) und für andere Zwecke als Sprachform der Wahl auftritt.

Das *fušḥā*-für-Ernstes, *‘āmmiyya*-für-Belangloses-Gegensatzpaar, welches in den Anfängen der Dialektliteratur vorherrschend war, kann im Falle von “*Tāksī*” nicht mehr gelten; diese Trennung erscheint generell in der ägyptischen Literatur als überholt. Die Themen der Taxi-Texte sind nämlich, wie oben bewiesen, keineswegs oberflächlich-leichte, lediglich humoristische Sachverhalte, sondern in ihrer Mehrheit Ausdruck einer prekären Lebenssituation, auch wenn sie teilweise in sarkastischem Mäntelchen auftreten.

Somit ist der Grund für die Sprachwahl al-Ḥamīsīs für das Vorwort eher in der Dialog-Narrations-Achse zu suchen, wenn nicht gar in der Tatsache, dass theoretische Texte, Sachprosa also, im Dialekt noch immer ein vergleichsweise ausgefallenes Phänomen sind, und al-Ḥamīsī, der die traditionelle Dialog-Narrations-Unterteilung beibehält, selbiges wohl kaum einsetzen wird.

Der Dialekt, die “Sprache der Straße”, wirkt, auf Basis ihres Einsatzes in “*Tāksī*”, trotz allem gewissermaßen als Ausdruck einer “Volkskultur”, die zwar geachtet und respektiert wird als bodenständige, unverfälschte Basis und Lehrmeisterin einer tief in den “einfachen Leuten” verankerten Weisheit, aber trotzdem nicht voll funktionsfähig für alle Bereiche des schriftlichen intellektuellen Ausdrucks ist.

8.1.3. Funktion des Dialekts in „*Tāksī*”

Die Rolle, die der Dialekt in “*Tāksī*” spielt, ist primär die des Mediums genauer Dokumentation, der authentischen Wiedergabe der Realität. Oberste Priorität hat also der Realismus, der sich durch ein stringentes und plausibles Zusammenspiel von sprachlicher Form und Inhalt ergibt. Das

Erzeugen von Authentizität und Glaubwürdigkeit geschieht primär durch den ausgiebigen Einsatz von *‘āmmiyya*. Dadurch wiederum wird das Lesepublikum unvermittelt angesprochen und eingebunden, und somit eine emotionale Identifikationsbasis geschaffen, was, wie auch der Autor selbst bestätigt, einen wichtigen Aspekt darstellt: “[...] they can relate their lives, their own experience, this is the important. They relate with the book their own experiences.”⁴²⁹

Gleichzeitig besteht seitens des Autors die Hoffnung, durch das literarische Festhalten der Taxi-Anekdoten ein Stück weit die nicht oder nur lückenhaft aufgezeichneten Ansichten der “einfachen Leute” in Form einer Momentaufnahme mitsamt ihrer Sprache vor dem Vergessen zu bewahren. Die scharfsinnigen politischen und gesellschaftlichen Analysen der Taxifahrer hält al-Ḥamīsī sowohl aufgrund der Inhalte, aber vordergründig auch wegen der Sprachform, die durchzogen ist von Lebendigkeit, Witz, Kreativität und Weisheiten, für dokumentierungswert. Dabei verfolgt er aber keineswegs eine regionale nationalistische Agenda, wie der Vorwurf für Dialekttexte oft lautet, und auch die Absicht, auf Augenhöhe mit den wenig gebildeten Massen zu kommunizieren, und diese dadurch gar aufzuklären oder zu mobilisieren, liegt dem großzügigen Einsatz von *‘āmmiyya* nicht zugrunde. Die größere Reichweite, die das Buch durch den Einsatz des Dialekts erreichen kann, erscheint ebenfalls kein ausschlaggebendes Motiv für die Sprachwahl zu sein.

‘Āmmiyya erfüllt in “*Tāksī*” den Zweck, direkt und auf Augenhöhe zwischen LeserInnen und deren Alltagswelten und den Lebenswirklichkeiten der kairinischen Straße, was sich natürlich oft überschneidet, zu vermitteln, dabei einen größtmöglichen gemeinsamen Erfahrungsraum zu schaffen, und gleichzeitig eine dokumentarische Perspektive beizubehalten.

8.2. “*Āyza atgawwiz*” - *‘āmmiyya* als Medium der jungen Generation

Im Gegensatz zu al-Ḥamīsī steht “*Āyza atgawwiz*” und damit die Autorin Ġāda ‘Abd al-‘Āl aus mehreren Gründen in bedeutend exponierterer Position in Bezug auf Kritik. Zum Einen spricht sie ein äußerst heikles Thema an, welches von einer jungen Frau und aus deren Perspektive behandelt wird, und sie verzichtet zusätzlich auf die legitimierende Instanz der Hochsprache und schreibt den kompletten Text in *‘āmmiyya*, ohne Rücksicht auf (aufbrechende) literarische Normen. Dass die Kombination „weibliche Schriftstellerin und Dialektautorin“ eine doppelte Marginalität bedeutet, bestätigt Booth für Dichterinnen, was ich aber in gleichem Ausmaß für Autorinnen anderer Genres für gültig halte:

„Few female poets have published poetry in *‘ammiyya*, perhaps because women who publish already face so many pressures; why add the additional marginalization of choosing to write in the

⁴²⁹ Ḥālid al-Ḥamīsī in einem Interview mit der Verfasserin (29.9.2011)

colloquial?“⁴³⁰

Ein weiterer Grund für die Polarisierung um “*‘Āyza atgawwiz*” ist vermutlich ein Konflikt zwischen Generationen. Diese teilen sich nicht zwingend anhand von Altersgrenzen, sondern anhand der Zugehörigkeit zu Institutionen, beziehungsweise der Identifikation mit einer bestimmten Gruppe von Personen, wie ‘Abd al-‘Āl in einem Interview bemerkt. Dabei treten die Unterschiede zwischen jenen Personen, die die Sprache des Internets, der Blogs, welche vorrangig der Dialekt ist, als kreatives Ausdrucksmittel schätzen, und jenen, die den Dialekt als eine die Hochsprache korrumpierende und die arabische kulturelle Identität schwächende Sprachform sehen, zutage.

8.2.1. Motive für die Sprachwahl

Welche Absicht verfolgte nun aber ‘Abd al-‘Āl, als sie sich mit der Publikation ihres Buches in eine doppelt marginale Position im Literaturdiskurs begab?

Wie oben bereits dargelegt, war die Publikation des Blogs in Buchform nicht von der Autorin beabsichtigt, denn der Verlag war auf sie zugetreten, und nicht umgekehrt, nachdem der Blog sich als erfolgreich erwiesen hatte. Den Blog an sich hatte ‘Abd al-‘Āl begonnen, um dieses Medium zum Meinungsaustausch bezüglich diverser Heiratskandidaten und der gesamten Heiratsthematik zu nutzen, und um sich durch die Kommunikation mit Anderen Luft zu machen. Die persönliche Komponente ist also von Anfang an zentral, da es der Autorin darum ging, die Emotionen und Ansichten einer jungen Frau authentisch darzulegen, und zwar, ohne diese übersetzen zu müssen, also, ohne eine sprachliche Stufe, die Distanz schafft, zwischen den Text und die LeserInnen zu stellen:

“Well, I wanted to [...] write about my feelings and I didn't want to translate it into another language, because I mean, it doesn't matter how much we argue about that, but it's really, it sounds like *‘āmmiyya* is a language and the traditional way of writing Arabic, or traditional Arabic, is another language and I didn't want to translate my feelings, I just wanted to put it like that, [...]“⁴³¹

Daraus geht klar hervor, dass die direkte Vermittlung emotionaler, subjektiver Inhalte für ‘Abd al-‘Āl über das Medium des Dialekts funktioniert. Genau diese Unmittelbarkeit, die Nähe zum täglichen Leben und zum Alltag der Lesenden, die durch die Sprachform erzeugt wird, trägt auch dazu bei, dass die Einbindung des Lesepublikums so einfach wirkt. Allerdings sieht sie es, im Gegensatz etwa zu al-Ḥamīsī, durchaus als ein neues Phänomen, dass man diese unübersetzt Nähe vermittelnde Sprache des Alltags auch in der Literatur zu lesen bekommt:

„[...] you read the same words that you were saying to your friend in the morning. I mean, other people around the world, they don't have the same problem. I mean, you write in the same language

⁴³⁰ Booth: *Beneath Lies the Rock* 2001, S. 264.

⁴³¹ Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

that you speak in, but here you can hardly find the language that you're using in daily life in what you're reading. So people found that they were excited and that was new and that was fresh and that really touched them in a way.“⁴³²

Als erstes Motiv für das Verfassen des gesamten Textes in *‘āmmiyya* lässt sich demnach die Thematik und Erzählperspektive (eine junge Frau erzählt über ihre ganz persönlichen Gefühle und Erfahrungen rund um das Thema Heiraten) des Textes feststellen, die, der überzeugenden Verbindung von Inhalt und Form wegen, den Dialekt als Mittel der Wahl bedingt.

Der daraus resultierende Effekt, nämlich das Ansprechen eines breiten Publikums, war nicht direkt ein erklärtes Ziel, welches ‘Abd al-‘Āl mit der Wahl der Sprachvarietät im Sinne von „Bildung für die Massen“ explizit verfolgte, aber sie ist sich dieses Effekts bewusst, wenn sie sagt, dass „[...] the *‘āmmiyya* made it easier for all people to read it for all generations. [...] it made it...you know, more popular on a wider range.“⁴³³

Die inklusive Eigenschaft des Dialekts nennt ‘Abd al-‘Āl durchaus auch als Grund, weiterhin in *‘āmmiyya* schreiben zu wollen, ebenso die Tatsache, dass sich Humor leichter und unmittelbarer mit *‘āmmiyya* ausdrücken lässt:

„[...] and I will continue to write in *‘āmmiyya*. First of all because it's easier, people can read it and understand it and relate to it, and it's funnier, and actually there are lots of words in *‘āmmiyya* that can't really be translated and if it's translated into even traditional Arabic, actually it loses the force of it, or the impact of it.“

Somit erzeugt das humoristische, sarkastische Format des Textes die Notwendigkeit, auf den Dialekt zurückzugreifen, da dieses seine unmittelbare Kraft durch den Übersetzungsschritt in die seriös und ehrwürdig konnotierte Hochsprache einbüßen würde. Dass ‘Abd al-‘Āl die Hochsprache im satirischen Kontext als völlig unpassend empfindet, außer, wenn sie sich selbst für den gekonnten Einsatz einer schwülstigen *fušḥā*-Phrase lobt⁴³⁴, wurde oben bereits erläutert, denn „[...] sarcastic style with traditional Arabic, it's not funny at all.“⁴³⁵

Die dialektalen Attribute der Direktheit und des Humors, die für die Autorin zentrale Motive für das Schreiben ihres Textes im Dialekt sind, stellen, da sie sich schon lange als Dialektdomänen etabliert haben, weniger eine Neuheit dar, als das nächste Motiv, welches sich in „*‘Āyza atgawwiz*“ für das Einsetzen von *‘āmmiyya* erkennen lässt: der Dialekt als Ausdrucksmittel, welches dezidiert mit der „jungen Generation“, die das Internet als zentralen Bestandteil des alltäglichen und sozialen Lebens nutzt, verbunden wird. In einem Interview mit der Zeitung *ad-Dustūr* hat ‘Abd al-‘Āl ihre Sprachwahl folgendermaßen begründet:

„*Iḥtiyārī li-l-‘āmmiyya fī l-kitāba ḡā’ rubbamā li’annanī ’aš’ur ’annahā l-luḡa l-’aqrab ’ilā ḡīl aš-*

432 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

433 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

434 Vgl. Rosenbaum: 'I want to write in the colloquial' 2010, S. 80 ff.

435 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

šabāb.⁴³⁶ „Meine Wahl, *‘āmmiyya* zum Schreiben zu verwenden, kommt wahrscheinlich daher, dass ich sie als die Sprache empfinde, die der jungen Generation am nächsten steht.“

Wie ihr Text von unterschiedlichen Personen rezipiert wird, veranschaulicht den Unterschied zwischen den Generationen, oder, wie es die Autorin ausdrückt, zwischen „[...] mostly old people, or young people who belong to old institutes.“⁴³⁷, die den Dialekt als schriftliches Ausdrucksmittel nicht zu schätzen wissen, und eben jenen größtenteils jungen Leuten, die den Dialekt selbstverständlich als Ausdrucksform im Internet nutzen, zum Tragen. Die eine Seite steht dieser Sprachform skeptisch gegenüber, während die andere diese frei in diversen Domänen und reichlich einsetzt.

Die Assoziation von „jung“ mit dem Dialekt zeigt sich aber nicht nur dadurch, dass diese Sprachvarietät die primäre Ausdrucksform in den neuen Medien zu sein scheint, in denen hauptsächlich junge Leute aktiv sind, sondern auch in anderen Sphären wird der Dialekt mit der jungen Generation assoziiert, und dementsprechend wieder von Angehörigen einer älteren Generation, oder von von traditionellen Institutionen geprägten Gruppen, nicht unbedingt gut geheißen. Borg untersucht beispielsweise die Verwendung des Dialekts im Lifestyle-Magazin *„Iḥnā, šōt gīl bi-ḥālu“*, „Wir, die Stimme einer ganzen Generation“, welches sich in erster Linie an eine LeserInnenschaft zwischen 18 und 30 richtet, und sich modern, weltoffen, kritisch, leicht lesbar und humorvoll gibt.⁴³⁸ Es zeigt sich, dass der Dialekt für folgende Bereiche eingesetzt wird: zum Ausdruck direkter Rede und zum Erzeugen von Realismus, um die Lesenden direkt anzusprechen, zum Ausdruck von Humor, Sarkasmus, aber auch Ärger, für persönliche Themen, oder aber, um den sozialen Status und die politischen Ansichten eines Individuums wiederzugeben.⁴³⁹

Die Absicht, am Puls der Zeit zu bleiben, und damit eine junge, gebildete Mittelschicht anzusprechen, die genügend Geld zur Verfügung hat, um sich mit Zeitschriften zu versorgen, ist scheinbar unmittelbar an die großzügige Einbindung von *‘āmmiyya* in die Texte der Zeitschrift gekoppelt. Höchst wahrscheinlich ist es auch primär diese soziale Schicht (jung, gebildet, und finanziell soweit abgesichert, dass „Luxusgüter“ wie Bücher und Zeitschriften erworben werden können), und nicht der sozial und bildungspolitisch benachteiligte Großteil der ägyptischen Bevölkerung, die Bücher wie jene von ‘Abd al-‘Āl kauft, liest, schätzt, sich davon angesprochen fühlt, und den Dialekt als schriftliches Medium dafür durchaus anerkennt.

Ein weiteres Beispiel für die enge Verknüpfung zwischen einem jungen Image und dem Dialekt als

436 Zitiert nach: Rosenbaum: 'I want to write in the colloquial' 2010, S. 75.

437 Gāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

438 Borg, Gert: How to be KOOL in Arabic writing: Linguistic observations from the side line. In: Ditters, Everhard, Harald Motzki (eds.): Approaches to Arabic Linguistics. Presented to Kees Versteegh on the Occasion of his Sixtieth Birthday. Leiden/Boston: Brill 2007, S. 528 f.

439 Borg: How to be KOOL in Arabic writing: Linguistic observations from the side line 2007, S. 539 f.

vermittelnder Instanz dafür ist die Nachrichtensendung „*ḥāl id-dunyā*“ des Jugendkanals OTV, die, wie alle Sendungen des Kanals, in *‘āmmiyya* ausgestrahlt wird. Dies ist deswegen untypisch, da Nachrichten eigentlich eine Hochburg für die Präsenz der Hochsprache darstellen. Interessanterweise sind die NachrichtensprecherInnen aber nicht sichtbar, sondern die Nachrichtensequenzen werden lediglich gesprochen und dazu werden Videos ausgestrahlt. Gründe dafür liegen laut Doss im Hauptaugenmerk auf den Videosequenzen, im ägyptischen Mediengesetz, und auch in der Tatsache, dass es für die SprecherInnen höchst eigenartig gewesen wäre, die Nachrichten in *‘āmmiyya* vorzulesen und dabei auch physisch präsent zu sein.⁴⁴⁰ Die primären Motive für das Etablieren eines *‘āmmiyya*-Senders hängen laut dem Management zum Einen damit zusammen, dass es ein dezidiert ägyptischer Sender sein soll, und außerdem die jungen Leute ansprechen soll, indem in deren alltäglicher Sprache mit ihnen kommuniziert wird und somit die formelle Barriere, als welche *fuṣḥā* offensichtlich auch hier wahrgenommen wird, zu beseitigen.⁴⁴¹ Die beiden genannten Beispiele für den gezielten und selbstbewussten Einsatz von *‘āmmiyya* in Medien, die für junge Leute gedacht sind, sollen die enge Verbindung der Assoziationen von *‘āmmiyya* mit „jung“ illustrieren. Dass dabei auf Distanz und Formalität zugunsten größerer Nähe und Direktheit der Kommunikation verzichtet wird, ist mit ein Effekt, den das Vordringen von vormaliger „low culture“ in die Sphären der „high culture“ mit sich bringt und dadurch die Grenzen der beiden Domänen verschwimmen lässt.

In „*‘Āyza atgawwiz*“ werden ebendiese Grenzen zwischen „high culture“ und „low culture“ durchlässig. Dies wird an den unterschiedlichen Auffassungen davon, was als „Literatur“ definiert wird, deutlich. Jene Punkte, die die Autorin als Hindernisse für die Anerkennung ihres Buches als Literatur nennt, sind die informelle Plauderform aus der Perspektive einer jungen Frau, in der der Text gehalten ist, die oftmals nicht ernst genommen wird, wie ‘Abd al-‘Āl berichtet: „[...] this is just a girl who's talking, and talking is not literature [...]“⁴⁴², sowie die gewählte Sprachform: „And actually people said that's not a literature because it's not written in the right way, it's not written in traditional Arabic so it's not literature.“⁴⁴³

Angenommen wird ihre Art, zu schreiben, laut ‘Abd al-‘Āl hauptsächlich von der oben erwähnten jüngeren Generation, während die ältere Generation sie in ihrer Tätigkeit als Schriftstellerin nicht ganz ernst zu nehmen scheint:

„But people on the streets, readers, and other bloggers or other young writers, they really acknowledge the writing and cherish it [...] but you know the older people they don't recognize

440 Vgl. Doss, Madiha: *Ḥāl id-Dunyā: An Arabic News Bulletin in Colloquial (‘Āmmiyya)*. In: *Arabic and the Media*. Ed.: Bassiony, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 128. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)

441 Vgl. Doss: *Ḥāl id-Dunyā* 2010, S. 137 f.

442 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

443 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

that, they just think that these are just young people playing.“⁴⁴⁴

Fakt ist aber, dass das Konzept von „young people playing“ innerhalb von 2,5 Jahren (zwischen Februar 2008 und August 2010) in einem renommierten Verlag, der als traditionell gilt (*Dār aš-Šurūq*) neun Auflagen erreicht hat. Die Idee, Blogs in die gedruckte Literatur aufzunehmen, stammt laut ‘Abd al-‘Āl von einem mutigen, jungen Verleger, der genau die oben genannte junge Generation von LeserInnen ansprechen wollte, und dies über die ihnen geläufigen Medien versuchte:

“[...] they had an editor, a young editor, and he really wanted to connect to young readers, so when he found out about this blogosphere thing and the blog readers, then he searched and then he found popular blogs, we were three girls, actually, not just me, and he published it. It was actually a risk, I mean, it's never happened in this publishing house before and it didn't happen in Egypt before.”⁴⁴⁵

Diese Vermischung von junger, nicht durchgehend von der alteingesessenen literarischen Elite sanktionierten Ausdrucksform und der institutionellen Unterstützung in Form der Publikation durch einen renommierten Verlag ist es, die das traditionelle Konzept von Literatur als Hochkultur in Hochsprache in Frage stellt. Dadurch kann Platz geschaffen werden für eine inklusivere Definition von Literatur, die sich von einem elitären Grundprinzip verabschiedet. Dabei kommt dem Dialekt als kreativer, schriftlicher Ausdrucksform eine zentrale Aufgabe zu, und das Lesepublikum scheint diese Schreibform tatsächlich zu schätzen.

‘Abd al-‘Āl stellt zwar eine Zunahme von Dialekttexten fest, unter anderem in Zeitungen, und auch Bücher würden mittlerweile regelmäßig publiziert: „So, now it's completely natural to find like 5 or 6, 7 books in ‘*āmmiyya* every month, so it's becoming a trend now.“⁴⁴⁶, jedoch besonders fiktive Texte sieht sie aber nach wie vor als die Ausnahme, und die aggressive Kritik für das Schreiben in dieser Sprachvarietät ist für ‘Abd al-‘Āl immer noch sehr präsent, da sie, befragt zur zukünftigen Entwicklung der ‘*āmmiyya*-Literatur für Mut angesichts der entmutigenden Gegenstimmen plädiert: „[...] I think that writing in ‘*āmmiyya* - fiction in ‘*āmmiyya* - will also establish itself but it just needs some people to have more courage and they will stop listening to...you know... all this negative criticism[...]“⁴⁴⁷.

Im Gegensatz zu al-Ḥamīsī scheint ‘Abd al-‘Āls Sprachwahl eine bewusster markierte gewesen zu sein, denn für sie ist es keine für die ägyptische Literaturszene völlig normale und selbstverständliche Angelegenheit, im Dialekt zu schreiben. Zudem sieht sie sich durchaus Kritik ausgesetzt, die sich auf ihre Sprachwahl bezieht.

444 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

445 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

446 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

447 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

8.2.2. “*Āyza atgawwiz*” im Kontext der ägyptischen Dialektliteratur

“*Āyza atgawwiz*” steht in der ägyptischen Dialektliteraturlandschaft einerseits in einer langen Tradition von satirischer Literatur, und zeichnet sich aber gleichzeitig auch durch das Übertreten etablierter literarischer Normen aus, beziehungsweise bringt neue Aspekte in die Literaturlandschaft ein.

Was die konventionellen Aspekte von “*Āyza atgawwiz*” betrifft, so sind sie zum Einen im oben bereits besprochenen Genre *adab sāḥir* zu finden: der Dialekt wurde von Beginn seiner Verwendung in schriftlichen Texten an zum Ausdruck von Humor, und zur (grotesken) Lächerlichmachung von ernsten oder kritischen Sachverhalten verwendet. Eine besonders solide Tradition haben dabei übrigens Karikaturen. Die humoristische Domäne ist also unbestritten dem Dialekt vorbehalten, und in diesem Feld genießt der Dialekt, auch in Schriftform, eine hohe Akzeptanz. Dies rührt vermutlich daher, dass der Begriff der „high culture“, und somit auch die Trägerin dieser „high culture“, die Hochsprache, mit einer gewissen Ernsthaftigkeit verbunden wird, und Humor als weniger prestigeträchtig und informell angesehen wird, was ihn wiederum in die Dialektsphäre der „low culture“ rückt. Somit bewegt sich ‘Abd al-‘Āl in Bezug auf das Zusammenspiel von Genre und Sprachwahl mit ihren satirischen Heiratsgeschichten, gemeinsam mit anderen gesellschaftskritischen Satiren im Dialekt, auf der Norm entsprechendem Gebiet. Die Verbindung von Humor und Dialekt ist also eine lange etablierte, und somit auch akzeptierte. Doch ‘Abd al-‘Āl baut in ihren Text auch immer wieder Passagen ein, die durchaus nicht auf die leichte Schulter genommen werden wollen, so zum Beispiel, wenn sie an ihre LeserInnen appelliert, doch bitte den Ausdruck „*‘ānis*“, „alte Jungfer“, aus dem Sprachgebrauch zu streichen, oder wenn sie ihr Anliegen vorbringt, nämlich, jungen Frauen das Recht einzuräumen, so lange Heiratskandidaten abzulehnen, bis ein anständiger, geeigneter Partner dabei ist.

Überhaupt wird trotz des satirischen Grundtons des Buches deutlich, dass ‘Abd al-‘Āl mit ihrem Text fordert, ernst genommen zu werden, und das sowohl mit ihrer Botschaft, als junge Frau in der ägyptischen Heiratsszene, und auch als Schriftstellerin, die sich gegen die Norm stellt und im Dialekt schreibt.

Ebenso hat der Dialekt Tradition in seinem Einsatz als Mittel zum direkten Ansprechen der LeserInnen, was durch den vereinfachten unmittelbaren Verbindungsaufbau zwischen Dialekttext und Lesenden geschieht. Diese nähere Bindung der Lesenden durch den Einsatz des Dialekts in literarischen Texten begleitet die Dialektliteratur seit langer Zeit.

Als weitere Dialekt domäne gilt der emotionale Bereich: die Wiedergabe des Fühlens und Denkens eines Individuums wird, besonders, wenn es um Textpassagen geht, die aus einer Innenperspektive geschildert werden, also, ohne allwissenden Erzähler, der als Instanz zwischen den LeserInnen und

den Gedanken der Figuren steht und vermittelnd Einblick gewährt, in der zeitgenössischen Literatur mittlerweile oft in *‘āmmiyya* wiedergegeben.

Für diese drei genannten Bereiche (Humor, direkte Verbindung zum Lesepublikum und Emotionen) stellt der Einsatz von *‘āmmiyya* in “*Āyza atgawwiz*” keine herausragende Neuerung dar, sondern bewegt sich in einem bereits gewissermaßen gefestigten Rahmen, der sich für den Einsatz des Dialekts in der ägyptischen Literatur gebildet hat.

Neuland betritt die Autorin aber dadurch, dass sie den gesamten Text in *‘āmmiyya* schreibt, was, obwohl es bereits vereinzelt derartige Texte gibt, nach wie vor äußerst selten ist. Dass dies bislang nur in einer gewissen Szene von schriftstellerisch tätigen Personen selbstverständlich ist, erläutert ‘Abd al-‘Āl, indem sie sagt, dass es für manche ihrer LeserInnen ein schockartiges Erlebnis war, sich überhaupt mit *‘āmmiyya* in einem Buch konfrontiert zu sehen: „[...] because a hell of a lot of people think that: "When I opened this book I was shocked, because I'd never read something like that before."“⁴⁴⁸. Dieser Effekt bleibt aber aus, wenn man an die Ausdrucksform in den neuen Medien gewöhnt ist: „[...] if you're on the internet all the time, you will not be shocked because this is the way we're talking on the internet.“⁴⁴⁹

Unkonventionell für den Sprachgebrauch in “*Āyza atgawwiz*” ist somit erst der Übergang des Blog-Textes von einem virtuellen Medium, wo der Dialekt allgegenwärtig und umfassend als Ausdrucksmittel präsent ist, zum Medium Buch, wofür der Dialekt noch vergleichsweise selten als universelle Sprachform für Narration und direkte Rede verwendet wird.

Dass es auch keineswegs selbstverständlich ist, dass junge SchriftstellerInnen einen Platz in der ägyptischen Literaturlandschaft einfordern, und zwar mitsamt einer neuen, sprachliche Normen aufbrechenden Ausdrucksform, bestätigt die oben zitierte Ansicht der Autorin, dass man in Ägypten eigentlich schon fast gestorben sein müsse, um als SchriftstellerIn anerkannt zu werden.

Eine Neuerung an sich ist die Tatsache, dass es sich beim Bloggen generell um ein junges (sowohl bezüglich der VerfasserInnen, als auch des Zeitraums des Aufkommens dieser Textsorte) Phänomen handelt. Die Einbindung dieses neuen Aspekts in den Literaturbetrieb könnte dahingehend interpretiert werden, dass sich die Szene einer breiteren Leserschicht zu öffnen bereit ist, und dass auch einer neuen Generation von AutorInnen Platz eingeräumt wird, sich kreativ in einer weniger normativen literarischen Sprachlandschaft auszudrücken.

Das Innovative, das “*Āyza atgawwiz*” in die ägyptische Dialektliteraturlandschaft mitbringt, liegt allerdings nicht alleine in der Tatsache, dass es sich um einen gänzlich im Dialekt verfassten Text handelt, sondern auch darin, dass es der Ausdruck davon ist, dass eine neue Textsorte, nämlich der Blog, durch dessen Publikation in Buchform, Eingang gefunden hat in die legitimierte

448 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

449 Ġāda ‘Abd al-‘Āl in einem Interview mit der Verfasserin (28.9.2011)

8.2.3. Funktion des Dialekts in „*Āyza atgawwiz*“

Wie auch bei al-Ḥamīṣī's Taxitexten, bedingt zuallererst die Struktur des Textes die sprachliche Form in „*Āyza atgawwiz*“, und nicht umgekehrt. Somit ist die grundlegende Funktion des Dialekts, den Inhalt und das Konzept des Textes zu unterstreichen und plausibel zu verstärken. Im Falle von „*Āyza atgawwiz*“ handelt es sich um die sehr persönlich und subjektiv gehaltenen Berichte einer jungen Frau über ihre Begegnungen mit sonderbaren Heiratskandidaten. Diese Berichte sind durchzogen von tagebuchartig zusammengestellten Gedanken zu verschiedenen Aspekten der Heiratsthematik. Die Subjektivität und auch Intimität der niedergeschriebenen Gedanken wird entscheidend über den Dialekt vermittelt, und somit ist die hauptsächliche literarische Funktion, die ich dem Dialekt in „*Āyza atgawwiz*“ zuschreiben möchte, das Herstellen einer engen Bindung zwischen der Protagonistin Bride und den Inhalten des Textes und dem Lesepublikum. Der Dialekt erzeugt die Nähe, die nötig ist, um sich im Text wiederzufinden, sich verstanden oder repräsentiert zu fühlen und dementsprechend den Eindruck zu bekommen, im selben Boot zu sitzen.

Diese Nähe wird durch die unübersetzte und unvermittelte Direktheit geschaffen, die der Dialekt, anders als die Hochsprache, zu transportieren in der Lage ist.

Das Sich-Angesprochen-Fühlen ist vermutlich auch der Tatsache zuzuschreiben, dass die im Text behandelte Heiratsthematik in erster Linie junge Leute ebenjener Generation betrifft, die sich gewohnheitsmäßig im Internet bewegt, und den Dialekt in diesem Raum als Kommunikationsmittel verwendet und sich folglich auch bis zu einem gewissen Grad mit dieser Ausdrucksform identifiziert, darüber definiert und abgrenzt.

Der Dialekt transportiert in „*Āyza atgawwiz*“ somit auch die Identifikation mit einer bestimmten Generation, Szene oder Gesellschaftsschicht. Diese Kombination aus Direktheit und identitätsstiftender Funktion des Dialekts im Text erzeugt solide Authentizität und Glaubwürdigkeit. Auch die letzte zentrale Funktion des Dialekts, die ich hier nennen möchte, nämlich die humoristische Komponente, die es ermöglicht, das Heiratsthema zur Abwechslung von einer weniger ernsten Perspektive zu betrachten und darüber zu lachen, anstatt sich als junge Frau wegen mangelnder geeigneter Bräutigame in Depressionen zu stürzen, wird entscheidend über *‘āmmiyya* umgesetzt und trägt ebenfalls dazu bei, das Lesepublikum auf einer emotionalen Ebene anzusprechen.

Wo der Dialekt in „*Tāksī*“ in erster Linie die Funktion der authentischen Dokumentation inne hat, kann man dem Dialekt in „*Āyza atgawwiz*“ die primäre Funktion der emotionalen Einbindung des Lesepublikums attestieren, die über die Aspekte des Jungseins, des Satirischen und der Direktheit

ohne Übersetzung als Zwischenstufe funktioniert.

8.3. Der Siegeszug der Dialektliteratur?

Nun stellt sich die Frage, ob man der ägyptischen Literaturszene auf Basis der zunehmenden Präsenz von Dialekt in schriftlicher Form in literarischen Texten einen Trend zu einer stetigen Zunahme von *‘āmmiyya*-Literatur attestieren kann, die *fuṣḥā*-Texte verdrängen könnte. Die Antwort auf diese Frage verlangt eher nach einem sowohl-als-auch, als nach einem entweder-oder. Wie deutlich geworden sein sollte, repräsentieren beide Sprachvarietäten einen unterschiedlichen, eigenen Erfahrungsraum mit anders gearteten Konnotationen. SprecherInnen, LeserInnen und SchreiberInnen in der arabischen Welt besitzen, sofern sie mehr als eine Varietät des Sprachkontinuums soweit beherrschen, dass sie sie situationsgerecht und kreativ einsetzen und interpretieren können, ein enormes gestalterisches Potential, das in Kommunikationssituationen (die Literatur sehe ich auch als solche an) genutzt werden kann.

Es wird keineswegs darum gehen, einer Sprachvarietät als literarischem Ausdrucksmittel den Vorzug vor der anderen zu geben, oder eine als essentieller als die andere anzusehen, denn beide sind in der arabischen Welt verankert und erfüllen eigene Funktionen. Da die Dialektliteratur aber traditionell wenig Platz in der legitimierten Literatur erhalten hat, besteht bestimmt Nachholbedarf bezüglich der Anerkennung des Dialekts als künstlerischem, kreativem Ausdrucksmittel *neben fuṣḥā*. Eine Gefährdung der Hochsprache durch den Dialekt in der Literatur ist derzeit reichlich unwahrscheinlich; zu hoffen wäre auf ein vermehrtes Nutzen des kreativen Potentials, das die Verwendung der verschiedenen Sprachvarietäten des Arabischen entfalten kann, um die Literaturlandschaft dadurch zu diversifizieren. Ganz abgesehen von der Sprachvarietät wäre ein Zuwachs an literarischen und wissenschaftlichen Buchpublikationen in der arabischen Welt generell wünschenswert, um das Angebot für LeserInnen zu erweitern.

Es soll noch einmal betont werden, dass eine Verdrängung der Hochsprache als Literatursprache nicht nur unwahrscheinlich, sondern genauso wenig erstrebenswert ist. Ein Blick in eine Buchhandlung in Kairo beweist bereits, dass die große Masse der Literatur in *fuṣḥā* steht, und der Dialekt nur sporadisch vorkommt, obwohl die Zahl der Bücher, die *‘āmmiyya* in unterschiedlichem Ausmaß nutzen, wächst. Der Gedanke einer kompletten Ersetzung der Hochsprache durch den Dialekt in der Literatur wäre trotzdem absurd. Bedenkt man allerdings die Angst vor der Verdrängung der Hochsprache durch den Dialekt, schleichen sich gleichzeitig Zweifel an der Stabilität und Vitalität derselben ein.

Wichtig erscheint hier, dass die beiden Sprachvarietäten nicht als Rivalinnen angesehen werden sollten, die in einem Konflikt miteinander liegen und um die exklusive Rolle der kulturellen

Identitätsstiftung buhlen, da *fušḥā* im Gegensatz zu *ʿāmmiyya* zum Einen einen schwer einholbaren Vorsprung in der Literatur hat und es sich zum derzeitigen Zeitpunkt um sehr ungleiche „Gegnerinnen“ handeln würde, und außerdem lässt sich kaum einem/r zeitgenössischen ägyptischen, dem Dialekt gegenüber offenen SchriftstellerIn den Hintergedanken attestieren, die Hochsprache vom Dialekt verdrängt sehen zu wollen. Es geht daher primär darum, dass *beide* Varietäten, da sie unterschiedliche Bedeutungsebenen repräsentieren, ihre Berechtigung im Literatur- und Kulturbetrieb haben und ihnen diese, um der Vielfalt willen, auch zuerkannt werden sollte.

Wenn *ʿāmmiyya* also einen Platz in der ägyptischen Literaturszene erhält, geht es dabei keineswegs um ein Verdrängen von hochsprachlichen Texten, sondern um das Nutzen des künstlerischen Potentials, welches beide Sprachformen durch die unterschiedlichen Erfahrungshorizonte, die sie repräsentieren, entfalten können.

Diese anderen Erfahrungshorizonte, die *ʿāmmiyya* in der Literatur im Gegensatz zu *fušḥā* ohne einen zwischengeschalteten Übersetzungsschritt durch die Rezipienten auszudrücken in der Lage ist, stehen dem Lesepublikum tendenziell näher, was es vereinfacht, sich mit einem Text zu identifizieren. Dies wiederum wirkt sich positiv auf die Beliebtheit der Texte aus. Haeri hat im Rahmen ihrer Studien zur Perzeption der Sprachvarietäten unter anderem erhoben, dass durch die dominante Position von *fušḥā* im kulturellen Sektor oft eine gefühlte Trennung von Kultur und tatsächlichem Leben besteht. So schließt sie aus der Aussage einer befragten Autorin, die erklärte, dass sich dieser Abstand anfühle, „...as if culture exists in one place and the living of life in another place...“⁴⁵⁰, dass „[...] the language situation leads almost to a separation between ‘culture’ and ‘life’“⁴⁵¹.

Ich möchte an diese wahrgenommene, sprachlich begründete Trennung von Kultur und persönlichem Leben anschließen und Dialektliteratur als Bindeglied sehen, die diesen angenommenen Abgrund überbrückt, und dadurch den Erfolg der beiden Bücher teilweise erklärt sehen. Dialektliteratur vermischt Populär- mit Hochkultur, indem die Sprachvarietät der Nähe und des Alltags in eine Sphäre eingegliedert wird, die traditionell einer distanzierten, stellenweise elitären Hochkultur vorbehalten war. Literarische Texte im Dialekt sind auch dahingehend eine Schnittstelle zwischen „high culture“ und „low culture“, als sich die Sprache der breiten Masse mit dem Medium „Buch“ mischt, das für den Großteil der ägyptischen Bevölkerung ganz und gar nicht zur Alltagskultur gehört (anders als *ʿāmmiyya*) und nur in der gebildeten Elite genutzt wird. Die Grundvoraussetzungen, die das Lesen an sich verlangt, nämlich ein Mindestmaß an Freizeit, Bildung und Geld, sind für die große Masse der Bevölkerung schlicht nicht erfüllt. Jene schmale

450 Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 122.

451 Haeri: *Sacred Language, Ordinary People* 2003, S. 122.

Bevölkerungsschicht, die tatsächlich liest, stammt vermutlich großteils aus der Mittelschicht- und Oberschicht, die, an ihren unteren Rändern zwar ständig vom sozialen Abstieg, aber trotzdem nicht von existenzgefährdender Armut bedroht ist. Obwohl Dialekttexte nun eigentlich in einer der breiten Masse mühelos verständlichen Sprachform verfasst sind, bedeutet dies trotzdem nicht, dass diese Zugang dazu hat, und somit bleibt Lesen und Literatur etwas der gebildeten Elite Vorbehaltenes. *ʿĀmmiyya* könnte folglich zwar sprachliche Lesebarrieren auslöschen, aber das Lesen als Freizeitbeschäftigung bleibt etwas Besonderes, das für Viele weder zeitlich, noch finanziell leistbar ist.

Ich sehe Literatur in *ʿāmmiyya* nun aber als kreative Kunstform, die den Alltag einer breiter gefassten Mittelschicht mitsamt deren Problemen durch die Publikation von Büchern in dieser Sprachvarietät in den Literaturdiskurs einbringt. Somit erhält diese Thematik einen Platz in der Domäne der „high culture“, was ich als Aufwertung der „ganz normalen“ Menschen mitsamt ihren Lebenswirklichkeiten sehe. Indem über das Alltägliche, Allgemeinbekannte, „Normale“ geschrieben wird, und diese Texte als wichtig genug erachtet werden, um gedruckt und publiziert zu werden, wird sowohl der Thematik, als auch der Sprachvarietät, die all dies glaubwürdig wiedergibt, Wert und Relevanz zugeschrieben.

Die Mischung des Alltäglichen mit dem Künstlerischen hat offenbar beim Lesepublikum Anklang gefunden, was ich aus den vielen Auflagen, die sowohl „*Tāksī*“, als auch „*ʿĀyza atgawwiz*“ erreicht haben, schließen möchte. Vermutlich ist es das Gefühl, sich repräsentiert und eventuell verstanden zu fühlen, sich bei der Lektüre wiederzufinden und sich mit dem Gelesenen identifizieren zu können, ebenso wie die Kommunikation auf derselben „Wellenlänge“, die den Reiz der beiden Texte unter anderem ausmacht. „*Tāksī*“ und „*ʿĀyza atgawwiz*“ rücken den Fokus auf den Alltag und die Lebenswelt von Personen, die sich in Situationen befinden, die dem ägyptischen Lesepublikum nur allzu gut bekannt sind, während die Vermittlung der Inhalte dank *ʿāmmiyya* sozusagen auf Augenhöhe geschieht. Ohne nun Dialektliteratur per se als revolutionäre Literaturform mit Demokratisierungspotential postulieren zu wollen, finde ich es doch angebracht, anzumerken, dass die große Nachfrage nach authentischer und lebensnaher Repräsentation der eigenen Alltagswirklichkeit in künstlerischen Medien als eine der vielen, über die letzten Jahre in Ägypten immer lauter gewordenen Manifestierungen der Forderung nach angemessener Repräsentation gesehen werden könnte.

8.4. Conclusio und Ausblick

Die anfängliche Annahme, dass der Dialekt in geschriebener Form in der arabischen Welt die absolute Ausnahme sei, sehe ich für die ägyptische Literaturlandschaft als nicht komplett bestätigt.

Zwar ist es nach wie vor eher die Ausnahme als die Regel, dass ein literarisches Werk im Dialekt verfasst wird, allerdings sind die beiden analysierten Texte keineswegs die ersten Bücher ihrer Art, was die Sprachwahl betrifft. Tatsächlich schließen sowohl „*Tāksī*“, als auch „*Āyza atgawwiz*“ bezüglich der Funktionen, die der Dialekt darin jeweils erfüllt, zu einem großen Teil an bereits in der ägyptischen Dialektliteraturlandschaft etablierte Traditionen und Normen an. Auch der Motivation, im Dialekt zu schreiben, liegt zum Einen keine außerliterarische, beispielsweise politische Absicht, zugrunde, wie der Dialektliteratur oft vorgeworfen wird, und auch die Domänen und Eigenschaften, die al-Ḥamīsī und ‘Abd al-‘Āl dem Dialekt als herausragende Eigenschaften zuschreiben, und dadurch dessen Verwendung in ihren Texten rechtfertigen, werden oft zur Abgrenzung von *‘āmmiyya* und *fuṣḥā* genannt und sind somit keine ungewöhnlichen Zuschreibungen.

Als eines der Ergebnisse dieser Arbeit lässt sich also festhalten, dass das Schreiben im Dialekt in der ägyptischen Literatur des 21. und Jahrhunderts durchaus eine Geschichte und Entwicklung aufweisen kann.

Natürlich gibt es nach wie vor starke Gegenstimmen zum Schreiben im Dialekt, die sich meist auf die die arabische Welt spaltende Wirkung des Dialekts und somit Schwächung des panarabischen Zusammenhalts und den Verlust des kulturellen Erbes des arabisch-islamischen Kulturraumes beziehen. Aktuell aber scheint sich das Schreiben in *‘āmmiyya* in der ägyptischen Literatur auszubreiten und Dialekttexte, oder zumindest Textpassagen im Dialekt sind keine Seltenheit mehr auf dem Buchmarkt. Dieser Trend geht stark von den neuen Medien, primär dem Internet und der dort vorherrschenden Schreibkultur, die von vorwiegend jungen InternetnutzerInnen geformt wird, aus. Dies führt dazu, dass sich gleichzeitig sprachliche Normen und Genre Grenzen verschieben und parallel dazu zwischen verschiedenen Medien Wechselwirkungen entstehen, was in der Folge mit sich bringt, dass auch der Begriff „Literatur“ weiter gefasst werden muss. Schlussendlich spielen die neuen Medien aufgrund der großen Textmenge, die dort im Dialekt entsteht, eine zentrale Rolle für die Aufwertung des Dialekts.

Die Sprachwahl ist in beiden Fällen eng mit der in den Texten beschriebenen Thematik verknüpft, und diese Kombination der Darstellung von Situationen, die mitten aus dem ägyptischen (Alltags-) Leben gegriffen sind, mit der Vermittlung durch den Dialekt, die Nähe vermittelnde Sprachvarietät des alltäglichen Lebens, hat den Effekt, Authentizität zu schaffen. Gerade diese Authentizität und der direkte Bezug zum Erfahrungshorizont der Lesenden sind es, die ich als ausschlaggebend für den Erfolg der beiden Bücher bezeichnen möchte.

In vorliegender Arbeit konnten viele Themen, die nach mehr Auseinandersetzung verlangen, nur sehr kurz angesprochen werden. Teilweise liegt der Grund dafür im Mangel an Literatur und Forschung zu diesen Themengebieten, die mir aber als äußerst lohnend für weitere Beschäftigung

damit erscheinen. Hier sollen nun einige davon genannt werden.

Da ich mich im Rahmen dieser Arbeit bezüglich des Lesepublikums auf sehr spärliche Daten stützen musste, und es bisher kaum verlässliche Studien zu den Lesegewohnheiten der ÄgypterInnen gibt, wäre es wichtig für weiterführende Forschungen zu diesem Thema, empirisch zu erheben, wer bevorzugt und aus welchem Grund welche Art von Büchern liest, und inwiefern die Sprachvarietät dabei eine Rolle spielt, beziehungsweise zu erforschen, wie die ägyptischen LeserInnen zu literarischen Texten im Dialekt stehen.

Ebenso zentral wichtig wäre es, auf verlässliche Daten zum Buchmarkt in der arabischen Welt zurückgreifen zu können, um die Zirkulation von Büchern genauer verfolgen und analysieren zu können. In der Folge wäre es auch lohnend, festzustellen, wie hoch der Anteil an Büchern im Dialekt tatsächlich ist, wie die Verkaufszahlen sind, und auch das Auswerten verschiedener Bestsellerlisten wäre aufschlussreich.

Ein weiterer Forschungsansatz, der sich in diesem Zusammenhang aufdrängt, ist die Sprachverwendung im Internet. Im Kontext dieser Arbeit würde dabei besonders interessieren, wie die Beziehung zwischen literarischen Blogs und dem tatsächlichen Buchmarkt beschaffen ist, und welche Rolle dabei wiederum die Sprachvarietäten spielen. Arabische Blogs haben von der Forschung bisher hauptsächlich im politischen Kontext Aufmerksamkeit erhalten, insbesondere durch die Revolutionen und die Rolle, die dabei den digitalen sozialen Netzwerken zugeschrieben wird. Zum Zusammenhang zwischen Blogs, Literatur und Sprache gibt es bislang aber nur sehr wenig wissenschaftliche Studien.

Ebenso erforschenswert wäre in Bezug auf die Revolutionen, wie der Zusammenhang zwischen diversen Revolutionsnarrativen und den arabischen Sprachvarietäten beschaffen ist. Nach meiner Erfahrung gibt es seit den Revolutionen zumindest in den ägyptischen Buchgeschäften fast inflationär viele Berichte über die Revolution, und bei einem großen Teil davon ist der Dialekt wichtiger Bestandteil der Narration, wobei es aber genauso Berichte in der Hochsprache gibt.

Schlussendlich möchte ich als weiteres Forschungsgebiet die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Demokratisierungsprozessen und der Rolle, die Literatur in einem solchen Prozess spielt, aufwerfen. Hierbei wäre beispielsweise zu untersuchen, ob in Zeiten des politischen Umbruchs gewisse Textsorten vermehrt vorkommen, und, in Bezug auf die arabische Sprache, inwiefern dabei den Sprachvarietäten eine besondere Rolle zukommt.

9. Literaturverzeichnis

9.1. Primärliteratur

‘Abd al-‘Āl, Ġāda: *‘Āyza atgawwiz*. al-Qāhira: Dār aš-Šurūq 2008.

Abdelaal, Ghada: *Ich will heiraten! Partnersuche auf Ägyptisch*. Aus d. Ägyptisch-Arabischen v. Kristina Bergmann. Basel: Lenos 2010.

al-Ḥamīsī, Ḥālid: *Tāksī. Ḥawādīt al-mašāwīr*. al-Qāhira: Dār aš-Šurūq 2011.

al-Khamissi, Khaled: *Taxi*. Transl. by Jonathan Wright. Laverstock: Aflame Books 2008.

9.2. Sekundärliteratur

Abdelfattah, Nabil M.S.: *Reflections on the Sociolinguistic Force of Journalism in the Process of Language Development in Egypt*. In: Understanding Arabic. Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi. Ed.: Elgibali, Alaa. Cairo / New York: The American University in Cairo Press 1996, S. 129 – 136.

Abdelhadi, Magdi: *Spotlight on Egypt's marriage crisis*. BBC News 12.8.2008. (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7554892.stm> Zugriff 2.12.2011, 13.25)

Abdel-Latif, Omayma: *Taxicab Confessions in Cairo*. In: Foreign Policy 162 (2007), S. 80, 82, 84

Abboud-Hagggar, Soha: *Linguistic Varieties in Twenty-First Century Arabic Novels: An Applied Study*. In: Arabic and the Media. Ed.: Bassiouney, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 201 – 215. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)

El Ahl, Amira: *Blogger in der arabischen Welt. Tanz auf dem Vulkan*. Fikrun wa Fann / Goethe.de 2010. (<http://de.qantara.de/Tanz-auf-dem-Vulkan/4198c42861p143/index.html> Zugriff 2.12.2011, 13.05)

The Arab Human Development Report 2003. Building a Knowledge Society. Hg.v. United Nations Development Programme. New York: United Nations Publications 2003. (<http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2003e.pdf> Zugriff 24.4.2012, 12.30)

El-Ariss, Tarek: *Hacking the Modern. Arabic Writing in the Virtual Age*. In: Comparative Literature Studies 47 (2010), S. 533 – 548.

Armbrust, Walter: *Mass Culture and Modernism in Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press 1996. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 102)

Bassiouny, Reem: *Arabic Sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2009.

Bassiouny, Reem: *Identity and Code-Choice in the Speech of Educated Women and Men in Egypt: Evidence from Talk Shows*. In: Arabic and the Media. Ed.: Bassiouney, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 97 – 121. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)

- Bassiouney, Reem: *The Variety of Housewives and Cockroaches: Examining Code-Choice in Advertisements in Egypt*. In: Arabic Dialectology. In honour of Clive Holes on the Occasion of his Sixtieth Birthday. Ed.: Al-Wer, Enam, Rudolf de Jong. Brill: Leiden / Boston 2009, S. 273 – 284. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 53)
- Beinin, Joel: *Writing Class: Workers and Modern Egyptian Colloquial Poetry (Zajal)*. In: Poetics Today 15/2 Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II (1994), S. 191 – 215.
- Booth, Marilyn: *Beneath Lies the Rock: Contemporary Egyptian Poetry and the Common Tongue*. In: World Literature Today 75/2 (2001), S. 257 – 266.
- Booth, Marilyn: *Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt*. In: International Journal of Middle Eastern Studies 24/3 (1992), S. 419 – 440.
- Booth, Marilyn: *Exploding into the Seventies. Ahmad Fu'ad Nigm, Sheikh Imam, and the Aesthetics of a New Youth Politics*. In: Political and Social Protest in Egypt. Ed.: Nicholas S. Hopkins. New York: The American University in Cairo Press 2006, S. 19 – 44. (Cairo Papers in Social Science 29)
- Borg, Gert: *How to be KOOL in Arabic writing: Linguistic observations from the side line*. In: Ditters, Everhard, Harald Motzki (eds.): Approaches to Arabic Linguistics. Presented to Kees Versteegh on the Occasion of his Sixtieth Birthday. Leiden/Boston: Brill 2007, S. 527- 542.
- Boussofara-Omar, Naima: *Diglossia*. In: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S.629 – 637.
- Cachia, Pierre: *The Development of a Modern Prose Style in Arabic Literature*. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 52/1 (1989), S. 65 – 76.
- Cachia, Pierre: *The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature*. In: Journal of the American Oriental Society 87/1 (1967), S. 12 – 22.
- Davies, Humphrey: *Dialect Literature*. In: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 597 – 604.
- Doss, Madiha: *Hāl id-Dunyā: An Arabic News Bulletin in Colloquial (‘Āmmiyya)*. In: Arabic and the Media. Ed.: Bassiouney, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 123 – 140. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)
- Eid, Mushira: *Language is a Choice: Variation in Egyptian Women's Written Discourse*. In: Language Contact and Language Conflict in Arabic. Variations on a Sociolinguistic Theme. Ed.: Rouchdy, Aleya. London / New York: Routledge Curzon 2002, S. 203 – 232.
- Eid, Mushira: *Principles for Code-Switching between Standard and Egyptian Arabic*. In: al-‘Arabiyya. Journal of the American Association of Teachers of Arabic 21(1988), S. 51 – 79.
- Eisele, John C.: *Approaching Diglossia: Authorities, Values, and Representations*. In: Language Contact and Language Conflict in Arabic. Variations on a Sociolinguistic Theme. Ed.: Rouchdy, Aleya. London / New York: Routledge Curzon 2002, S. 3 – 23.

- Ferguson, Charles A.: Epilogue: *Diglossia Revisited*. In: Understanding Arabic. Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi. Ed.: Elgibali, Alaa. Cairo / New York: The American University in Cairo Press 1996, S. 49 – 67.
- Fischer, Wolfdietrich: “*Classical Arabic*”. In: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 397 – 405.
- Grees, Samir: *Der Merit-Verlag in Kairo. Mekka der Intellektuellen, Zentrum der Revolution*. Qantara.de 2011. (<http://de.qantara.de/Mekka-der-Intellektuellen-Zentrum-der-Revolution/17691c1829911p109/index.html> Zugriff 5.3. 10.00)
- Haeri, Niloofar: *Form and Ideology: Arabic Sociolinguistics and beyond*. In: Annual Review of Anthropology 29 (2000), S. 61 – 87.
- Haeri, Niloofar: *Sacred Language, Ordinary People. Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*. New York / Hampshire: palgrave macmillan 2003.
- Haeri, Niloofar: *The Sociolinguistic Market of Cairo: Gender, Class, and Education*. London / New York: Kegan Paul International 1996.
- Hafez, Sabry: *The Genesis of Arabic Narrative Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books 1993.
- El-Hennawy, Noha: *EGYPT: Female blogger elicits criticism*. L.A.Times 5.5.2008 (<http://latimesblogs.latimes.com/babylonbeyond/2008/05/the-wanna-b--a.html> Zugriff 2.12.2011, 13.15)
- Holes, Clive: *Modern Arabic. Structures, Functions and Varieties*. London / New York: Longman 1995. (Longman Linguistic Library)
- Ibrahim, Zeinab: *Cases of Written Code-Switching in Egyptian Opposition Newspapers*. In: Arabic and the Media. Ed.: Bassioney, Reem. Brill: Leiden / Boston 2010, S. 23 – 33. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 57)
- Jacquemond, Richard: *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Transl. by David Tresilian. Cairo / New York: The American University in Cairo Press 2008.
- Jastrow, Otto: *Das Spannungsfeld von Hochsprache und Dialekt im arabischen Raum*. In: Munske, Horst Haider (Hrsg.): *Sterben die Dialekte aus? Vorträge am Interdisziplinären Zentrum für Dialektforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*, 22.10. - 10.12.2007 (<http://www.dialektforschung.phil.uni-erlangen.de/sterbendialekte> Zugriff 10.01.2012, 11.15)
- Kaaki, Lisa: *From blog to best-seller*. Arab News 30.3.2009 (<http://archive.arabnews.com/?page=9§ion=0&article=120965&d=1&m=4&y=2009>, Zugriff 2.12.2011, 13.20)
- Knickmeyer, Ellen: *A Courtship Veteran Muses on Search for the Right Man*. Washington Post 21.10.2008 (<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/20/AR2008102002589.html> Zugriff 2.12.2011, 13.30)

- Literature and Nation in the Middle East*. Ed.: Suleiman, Yasir, Ibrahim Muhawi. Edinburgh: Edinburgh University Press 2006.
- Mehrez, Samia: *Egypt's Culture Wars. Politics and Practice*. Cairo / New York: The American University in Cairo Press 2010.
- Mejdell, Gunvor: *Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt. Somewhere between Order and Chaos*. Leiden / Boston: Brill 2006. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 48)
- Mejdell, Gunvor: *Code-switching*. In: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 414 – 421.
- Pflitsch, Andreas: *Das Ende der Illusionen. Zur arabischen Postmoderne*. In: Arabische Literatur, postmodern. Hg. v. Neuwirth, Angelika, Andreas Pflitsch u.a. München: Richard Boorberg 2004, S. 13 – 26. (edition text + kritik)
- Radwan, Noha: *Two Masters of Egyptian 'Āmmiyya Poetry*. In: Journal of Arabic Literature 35/2 (2004), S. 221 – 243.
- Rosenbaum, Gabriel M.: *Mixing Colloquial and Literary Arabic in Modern Egyptian Prose through the Use of Free Indirect Style and Interior Monologue*. In: Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire. Ed.: Lentin, Jérôme, Jacques Grand'Henry. Louvain-la-Neuve 2008, S. 391 – 404. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 58)
- Rosenbaum, Gabriel M.: *Egyptian as a written language*. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 29 (2004), S. 281 – 326.
- Rosenbaum, Gabriel M.: *“Fuṣḥāmmiyya“: Alternating Style in Egyptian Prose*. In: Zeitschrift für Arabische Linguistik 38 (2000), S. 68 – 87.
- Rosenbaum, Gabriel M.: *'I want to write in the colloquial': An example of the language of contemporary Egyptian prose*. In: Folia Orientalia 47 (2010), S. 72 – 97.
- Schäfer, Jan-Michael: *Protest in Ägypten. Wie Al-Jazeera und andere Medien die Kifaya-Bewegung möglich machten*. Berlin: Frank & Timme 2009. (Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt 17)
- Schanda, Susanne: *Ghada Abdelaal und ihr Buch “Ich will heiraten!” Sarkastischer Blick auf den ägyptischen Heiratsmarkt*. Qantara.de 2010. (<http://de.qantara.de/Sarkastischer-Blick-auf-den-aegyptischen-Heiratsmarkt/4191c427911p143/index.html> Zugriff 2.12.2011, 13.00)
- Schanda, Susanne: *Literaturszene in Kairo. Lesen aus Lust und Neugier*. Qantara.de 2009. (<http://de.qantara.de/Lesen-aus-Lust-und-Neugier/625c58811p109/index.html> Zugriff 5.3.2012, 10.10)
- Shraybom-Shivtiel, Shlomit: *Language and political change in modern Egypt*. In: International Journal of the Sociology of Language 137 (1999), S. 131-140.
- Somekh, Sasson: *Genre and Language in Modern Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz 1991. (Studies in Arabic Language and Literature 1)

- Somekh, Sasson: *Language and Theme in the Short Stories of Yūsuf Idrīs*. In: Journal of Arabic Literature 6 (1975), S. 89 – 100.
- Starkey, Paul: *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2006.
- Stoetzer, Willem: *On Levels of Contemporary Egyptian Arabic*. In: Islam 54 (1977), S. 300 – 304.
- Suleiman, Yasir: *The Arabic Language and National Identity. A Study in Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2003.
- Suleiman, Yasir: “‘Arabiyya’”. In: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Ed.: Versteegh, Cornelis H.M. Bd. 1. Leiden u.a.: Brill 2007, S. 173 – 178.
- Taha, Ibrahim: *Arabic minimalist story. Genre, politics and poetics in the self-colonial era*. Wiesbaden: Reichert 2009 (literaturen im kontext. arabisch-persisch-türkisch 28)
- Tonkin, Boyd: *Is the Arab world ready for a literary revolution?* Independent 15.4.2008 (<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/features/is-the-arab-world-ready-for-a-literary-revolution-808946.html> Zugriff 2.12.2011, 11.50)
- at-Tūnisī, Amānī: *Amānī, bint min Mīdān it-Tahrīr*. al-Qāhira: Šabāb Books 2011.
- Versteegh, Kees: *The Arabic Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1997.
- Woidich, Manfred: *Von der wörtlichen Rede zur Sachprosa: Zur Entwicklung der Ägyptisch-Arabischen Dialektliteratur*. 2010. In: Munske, Horst Haider (Hrsg.): *Dialektliteratur heute – regional und international*. Forschungskolloquium am Interdisziplinären Zentrum für Dialektforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 19.11.2009 – 20.11.2009, S. 63 – 94. (<http://www.dialektforschung.phil.uni-erlangen.de/dialektliteratur> Zugriff 10.1.2012, 11.20)

9.3. Wörterbücher und Enzyklopädien

- Duden. Das Bedeutungswörterbuch*. Hg. von der Dudenredaktion. Bd. 10. 4., neu bearb. u. erw. Aufl. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2010.
- Hinds, Martin, El-Said Badawi: *A Dictionary of Egyptian Arabic. Arabic – English*. Beirut: Librairie du Liban 1986.
- Lexikon Arabische Welt. Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und Nordafrika*. Hg. v. Barthel, Günter, Kristina Stock. Wiesbaden: Reichert 1994.
- Longman Dictionary of Contemporary English*. 5th Ed. Harlow: Pearson Education Limited 2009.
- Meisami, Julie Scott, Paul Starkey (eds.): *Encyclopedia of Arabic Literature*. 2 Bde. London /New York: Routledge 1998.
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch*. 5. Aufl. Unter Mitwirkung v. Lorenz Kropfisch. Wiesbaden: Harrassowitz 1985.

Woidich, Manfred: *Das Kairenisch-Arabische. Eine Grammatik*. Wiesbaden: Harrassowitz 2006.
(Porta Linguarum Orientalium 22)

9.4. Internetquellen

<http://arablit.wordpress.com/> (Zugriff 28.4.2012, 14.20)

http://ar.wikipedia.org/wiki/المعلم_ابراهيم (Zugriff 10.6.2012, 13.10)

<http://bibliobs.nouvelobs.com/romans/20111104.OBS3884/si-moubarak-avait-pris-le-taxi.html>
(Zugriff 2.12.2011, 12.45)

http://en.wikipedia.org/wiki/William_Willcocks (Zugriff 8.6.2012, 15.20)

<http://old.openarab.net/en/node/1614> (Zugriff 25.2. 15.45)

<http://old.openarab.net/en/node/1638> (Zugriff 25.2.2012, 15.40)

<http://wanna-b-a-bride.blogspot.com/> (Zugriff 23.2.2012, 14.25)

<http://www.arabicfiction.org/> (Zugriff 28.4.2012, 10.45)

<http://www.aucpress.com/t-nmmdescription.aspx> (Zugriff 28.4.2012, 11.05)

<http://www.horytna.net/Articles/Details.aspx?AID=13321> (Zugriff 2.12.2011, 12.10)

<http://www.khaledalkhamissi.com/> (Zugriff 5.1.2012, 17.30)

<http://www.yabeyrouth.com/pages/index273.htm> (Zugriff 8.6.2012, 13.30)

10. Anhang

10.1. Interview mit Ġāda ‘Abd al-‘Āl, Kairo, 28.9.2011 (Transkription)

‘ **Abd al-‘Āl:** Most blogs were in ‘*āmmiyya*, so “*āyza atžōwiz*” is in ‘*āmmiyya*, and actually when I had the book deal I was surprised that actually the...the publishing house will publish this book because I didn't see or I didn't read a book in ‘*āmmiyya* before. So....later I found out that there were a couple of books, a couple of trials before in ‘*āmmiyya* but before the book deal I didn't have any idea, you know, that this kind of book can be published.

Interv.: So, is it becoming more, do you feel that the trend is that there is more literature in ‘*āmmiyya* lately?

‘ **Abd al-‘Āl:** Yeah, actually because of the book, because of the... because the book was so successful so lots of people try to, you know, write in the same trend and they tried themselves in ‘*āmmiyya*, not just in books, but also in articles and newspaper articles and stuff. So, now it's completely natural to find like 5 or 6, 7 books in ‘*āmmiyya* every month, so it's becoming a trend now.

Interv.: Did you start out using ‘*āmmiyya* because...because of the topic you were writing about? Was that the main reason? Or was it because you wanted to reach more people by writing in ‘*āmmiyya*?

‘ **Abd al-‘Āl:** Well, I wanted to....to....ähm.... write about my feelings and I didn't want to translate it into another language, because I mean, it doesn't matter how much we argue about that, but it's really, it sounds like ‘*āmmiyya* is a language and the traditional way of writing Arabic, or traditional Arabic, is another language and I didn't want to translate my feelings I just wanted to put it like that, and also because I wrote it sarcastically, so I don't really like sarcastic style with traditional Arabic, it's not...it's not funny at all, so...that's why I still write in ‘*āmmiyya* and I will continue to write in ‘*āmmiyya*. First of all because it's easier, people can read it and understand it and relate to it, and it's funnier, and actually there are lots of words in ‘*āmmiyya* that can't really be translated and if it's translated into even traditional Arabic, actually it loses the force of it, or the impact of it.

Interv.: Did it feel like breaking a taboo, writing in ‘*āmmiyya*?

‘ **Abd al-‘Āl:** Oh yeah, I was like...lots of people thought that, lots of people attacked me for doing that, people said that you know, I'm one of the people who are trying to destroy traditional Arabic...or whatever they...

Interv.: Arab unity?

‘ **Abd al-‘Āl:** (lacht) Yeah, stuff like that. And actually people said that's not a literature because it's not written in the right way, it's not written in traditional Arabic so it's not literature, so it's just... I don't know...people are just...this is just rubbish, not writing at all, this is not a writer, this is just a girl who's talking, and talking is not literature, so I was...yeah...I was attacked and...until now, people are...lots of people in the cultural (culture world)... they don't recognize me as a writer just because I use ‘*āmmiyya*.

Interv.: So who are the people attacking you? Can you see that there is like...a difference between the generations?

‘Abd al-‘Āl: Yeah, mostly old people, or young people who belong to old institutes. But people on the streets, readers, and other bloggers or other young writers, they really acknowledge the writing and cherish it and ...these are the people who are really...ähm...who are mainly my fans, but you know the older people they don't recognize that, they just think that these are just young people playing.

Interv.: And...did you...like...the topic you wrote about...I've asked so many people: why do you think it's so successful, and they said: "Because it's the only book about the topic".

‘Abd al-‘Āl: Well, it's not...this is the illusion, lots of people talk about this subject. Actually I was invited to talk in an AUC class here in the American University in Cairo and the topic of the class was the marriage crisis in Egypt in the 19th century so (lacht)...so since the 19th century people are talking about that and there are books about that, but it was the first time, first of all, a girl in a young age talk about it, second of all, it's using the sarcastic or the funny way in writing made it more...aah...popular and more... easy for people to read, and... and also the *‘āmmiyya* made it easier for all people to read it for all generations. I had lots of people who came in book signings and said this is the first Arabic book I read or this is the first book I read other than school books, so... it made it... you know, more popular on a wider range.

Interv.: So do you think that *‘āmmiyya* literature is more easily accepted because people can relate to it?

‘Abd al-‘Āl: Of course, because you know, you read the same words that you were saying to your friend in the morning. I mean, other people around the world, they don't have the same problem. I mean, you write in the same language that you speak in, but here you can hardly find the language that you're using in daily life in what you're reading. So people found that they were excited and that was new and that was fresh and that really touched them in a way.

Interv.: Right...So...ähm...Do you think that *‘āmmiyya* literature will increase further?

‘Abd al-‘Āl: I hope so! Well, we have *‘āmmiyya* poetry, so...and....and...I can imagine that even the first poet that tried to write in *‘āmmiyya* was attacked and I don't know what did he say, but you know, my heart is with him, I know that he was attacked like hell, so I think that writing in *‘āmmiyya* - fiction in *‘āmmiyya* - will also establish itself but it just needs some people to have more courage and they will stop listening to...you know... all this negative criticism and then we'll see.

Interv.: Can you think of any possible reasons why this has happened in the last five years?

‘Abd al-‘Āl: I think the internet, because now we're all on the internet everyday: blogs and Facebook and Twitter. It's just...people are...it's easier for people to write in the same way that they are speaking, so they are more acceptant to read in the same language as they are talking about and they are posting on the internet. So I think that's why it's easier now and people are not that shocked because a hell of a lot of people think that: "When I opened this book I was shocked, because I'd never read something like that before." So, if you are usual...you know....if you're on the internet all the time, you will not be shocked because this is the way we're talking on the internet.

Interv.: What did your readers tell you? About why they like it?

‘Abd al-‘Āl: First of all, lots of girls thought that..ähm... that finally they found someone to speak in their voices, because most of the time we have male writers attacking women, but we don't have women talking about themselves. Even the female writers that we have are like mostly radical feminists. So they just clash with the society, but they don't really represent it. So, lots of girls found themselves in this book, also because I used this funny and sarcastic way. The..this problem, or what we see as the problem, which is getting married and getting married in the right age: I tried to make it more...ähm... acceptable, more...ähm...like...normal, if you are in the same situation you can laugh about it, you don't have to cry about it, you can laugh about it. And also, of course, they liked the style of writing and using the *‘āmmiyya* because it made it easier for them to understand the exact feelings. Without lots of adjectives, lots of...äh... description, it was just short and to the point and easier, and really..ähm... I was just talking about my feelings and my thoughts and lots of girls said: "It was just like me talking, it's exactly what's going on inside my head", so I think that's why. And also the...even the boys are really...äh....you know, they... I have lots of readers who are boys, first of all because it's funny, it makes you laugh and whatever makes you laugh in Egypt and...it's usually popular. And also because they didn't know about this world, so this is just like giving them a window to look through into this world and understand what's happening. And also lots of boys are giving the books to their girlfriends or wives as a Valentine gift to say "Look how great I am, look how people are suffering!" (lacht).

Interv.: So you do get male readers as well...

‘Abd al-‘Āl: Yeah, yeah I do.

Interv.: The people attacking you, are they mostly male or female?

‘Abd al-‘Āl: Well, actually, mostly female, because (lacht) yeah... I have two things that...you know...two characteristics that are not really common to be together: I talk about women rights in a way, and I'm a conservative girl in a way, so lots of people are saying like: "This can't go together!"

Interv.: How does it go together....? We cannot deal with complex conceptions of identity....

‘Abd al-‘Āl: (lacht) Yeah, exactly... I also commit the crime of saying that women...sometimes women need to get married. Even in... you know....socially in Egypt, because you know, if you're not married and you're fifty, then you're a fifty-year-old virgin, so at least from this point, lots of women want to get married. Not for the sex, but actually for the kids. They want kids, they want to be mothers. So, at least from this point, everyone wants to get married. But of course, my fellow feminists don't want that to be told, because they would...I mean, they would appreciate if the book would say: "I don't want to get married, I don't need men, I don't want it....whatever". And, the book is just saying: "You have the right to say no until you find the right one", and they don't really appreciate that. So... I get attacked a lot by women.

Interv.: I wouldn't have expected it...

‘Abd al-‘Āl: (lacht)

Interv.: Ähm...so....you were saying about the publishing house...you said you were amazed that they actually published a book in *‘āmmiyya*. Did they say anything about ... why *‘āmmiyya*?

‘Abd al-‘Āl: Well, it's actually the biggest publishing house in Egypt, and they are traditional ones, I mean, they publish Nagīb Maḥfūẓ and...you know, and stuff, but they had an editor, a young editor, and he really wanted to connect to young readers, so when he found out about this blogosphere thing and the blog readers, then he searched and then he found popular blogs, we were three girls, actually, not just me, and he published it. It was actually a risk, I mean, it's never happened in this publishing house before and it didn't happen in Egypt before, I mean, if you are a writer, you're supposed to be...you're supposed to have grey hair and big glasses, and you're supposed to be dead for like the last six or ten years to be considered a writer. So that was a risk and he was so brave and he had this open mind, so ...really had this impact in the publishing house, in the publishing industry and afterwards it was easier for people who are going to do something to go to the publishing houses with their books and trying to be published.

Interv.: Mhm..and what about the connection between the book and the TV series? Do you think that....you probably know...if the book has become more successful since the TV series, or has it been successful before?

‘Abd al-‘Āl: Well, it's...ähm...at the time the TV series came out, the book became number one again in the bestseller list and it was already two years...you know... in the shops, so that was really great, and afterwards....because...actually, the people, the audience are not the same, the TV audience are not the same as the book audience, and also the TV...the production company...they didn't actually write that this is based on a book. So...but, really, it increased the sales, but not to the extent that you would expect because they didn't mention on the TV trailer that this is based on the book and they didn't mention on the book that this is the TV series, so...

Interv.: Okay...so you wrote the script for the TV series as well?

‘Abd al-‘Āl: Yeah...yes, I did....

Interv.: How did you deal with the part in between the stories about the bridegrooms, the potentials....and in between the commentary?

‘Abd al-‘Āl: Yeah, sometimes I put it inside the episode, and we have this style that the heroine actually says something to the camera at the beginning and then the episode would start, so sometimes I put stuff of this...of these chapters in the monologue that she talks toward the camera at the beginning of every episodes.

Interv.: And...ähm...Kristina told me that you're writing on a new project....can you tell me anything about it yet or not really? You don't have to...

‘Abd al-‘Āl: (lacht) Well, it's about women's issues also, but it's not about marriage, not about getting married, it's about what the society would expect from women through their lives, and what the women loose by getting married, and...yeah...so.....it's a little bit tricky, and I know that lots of women will attack me, because they will want me to say that getting married is the greatest thing that can happen to everyone...anyone. And I have my main character....actually wants to commit suicide, because she is tired of this life, she doesn't want to be married anymore, she doesn't want to be a mother, even, because she has lots of responsibility. And my second character is just a girl in her...in the beginning of her life, and she's actually seeing what can happen to her in the next few years, so...yeah.

Interv.: So, it's a real novel? Or is it like...the same structure, like half novel, half commentary?

‘Abd al-‘Āl: Well, I try to make it, I'm just like....I'm writing like...ähm... sporadic chapters, it's not likeit's not full yet. But I will try to make the full novel, I will try, but....the commentary will be either a dialogue or thoughts of one of the characters.

Interv.: And when is it going to be published?

‘ Abd al-‘Āl: (lacht) I have no idea....I've no idea...(lacht) there is a revolution now...we don't know what's going on....

10.2. Interview mit Ḥālid al-Ḥamīsī, Kairo, 29.9.2011 (Transkription)

al-Ḥamīsī: You speak in English, or in Arabic, or in French, or in.....in German? 00:00:04-5

Interv.: In English would be my we can also speak in German (lacht), but...you can also answer in Arabic if you want to, it's just easier for me to ask the questions in English, because I prepared them in English. 00:00:20-5 So, my basic question is about the usage of different varieties of Arabic in your book "Taxi", like, why you chose to write this much in ‘*āmmiyya*, I mean, of course, it's because it's a dialogue, because it's people speaking, but still I think the amount of ‘*āmmiyya* is something remarkable, so if you could talk about this topic a little bit? 00:00:45-0

al-Ḥamīsī: I think you answered the question yourself now....äääh...the whole idea of the book is to write about....äääh...the... what happens in the streets of Cairo, aaaaah..... via....the people of the street, and it was impossible for me to speak about the vibration of the street, what's happening in the streets, with Classical Arabic. 00:01:21-0

I think using a dialogue.....ääähm.....is very common in the Egyptian literature to write it in colloquial. If you go far away in the twenties, it was Ṭawfī' al-Ḥakīm with “‘*Awdat ar-rūḥ*”, in “‘*Awdat ar-rūḥ*”, he uses very, very beautiful dialogue in Egyptian colloquial, and it is a common use, then....why this dialogue takes a big part in the book: because this is the form I....I.....I took. It's a literary form called *il-maqāma* 00:02:05-3

And with *il-maqama*, dialogue is.... takes a big part of it. Then the whole idea of the book is to let the people of the street speak about themselves, and the whole idea is not to make a narration who describes the personalities, but the reader can make an effort to know these people with their speech. 00:02:42-4

Using a dialect was a must for me, it was impossible to imagine aaah....Classical Arabic with the taxi drivers in the streets of Cairo. And the topic also....the form, the topic and the personalities, it is a choice has nothing to do with the language itself, the choice is totally related to the form and to the personalities. Now I'm writing another novel....big part of it is in Classical Arabic. In Noahs Arch, for example, if you read it, I have no idea, I chose to....the voices is in colloquial and the narration is in....but....the part of narration is bigger than the part of voices, and actually, I don't, I cannot say the percentage, I have no idea, but maybe 60-40 for the narration. I'm not a person who thinks that we have something right and something wrong. 00:04:04-8

Interv.: In terms of language usage... 00:04:04-8

al-Ḥamīsī: I don't think that using Classical.....aaaah.....this sort of language is good or better, it's totally related to the personalities and the mood of the novel, and the novel itself, and the form. Has nothing to do with the language. The language is in use to serve the novel. 00:04:29-4

Interv.: Okay....so is it... is there a connection to certain topics, like, are there topics you couldn't write about in...in....you wouldn't write about in *fuṣḥā* or 'āmmiyya, or is it completely...ähmmm...dependent on how the novel is constructed 00:04:45-9

al-Ḥamīsī: No, it is totally related to how the novel is constructed, totally 00:04:50-2

Interv.: So you can write about any topic in both variations, depending on the context? 00:04:56-0

al-Ḥamīsī: Depending on the context and the form and the personalities. I think every single thing is related to serve the novel...how we conceive the novel, how we make the architecture of the novel, and after that we think about how we can....even in the Classical language, we have many variations in Classical Arabic....and we can use these many variations related totally to the novel. Yūsuf Zīdān in “‘Azāzīl”, for example, when he speaks about....a priest in...1500 years ago, he uses an Arabic...related to this era, then Gamāl al-Ġīṭānī in “Zainī Barakāt”, he uses exactly the same language, the same Classical Arabic language like Ibn Iyās in...äääh, the 16th century. 00:06:18-4 And the language is in the serve of the novel, and then, when we speak about colloquial and classical Arabic, it's not a match between two *adversaires*. 00:06:31-2

Interv.: Yeah, it's just different levels 00:06:35-2

al-Ḥamīsī: It's different levels, yeah, exactly 00:06:35-2

Interv.: The boundaries are fluent, yeah. But do you think that there has been an increase in 'āmmiyya-literature in the past years? 00:06:40-0

al-Ḥamīsī: Any what? 00:06:40-0

Interv.: An increase. 00:06:43-1

al-Ḥamīsī: An increase? I don't think so. 00:06:44-5

Interv.: Okay 00:06:47-6

al-Ḥamīsī: In the literature I don't think so. 00:06:47-6 For sure, this increase can be totally accept..real in the field of the internet: Facebook, Twitter, Blogs, etc. Yes, for sure. But this words of writing via new media, it's another era of writing, but if we speak about literature, published literature: no. No increase at all. No increase and no less. It is the same 00:07:34-1

Interv.: It's been the same for.... 00:07:34-1

al-Ḥamīsī: For a long time, then. I think the most impressive period was the 50ies. Maybe the 50ies is more than now, in term of publishing...published literature. 00:07:54-9

Interv.: Okay...but were there whole novels in 'āmmiyya? 00:07:57-5

al-Ḥamīsī: Yes! 00:07:58-6

Interv.: In the 50ies? 00:07:58-6

al-Ḥamīsī: Yes, and in the 70ies, and in the 80ies, for example, if you take the 80ies, take “*Laban al-‘aṣfūr*”, Yūsuf al-Qa‘īd if you read it. 00:08:14-1

Interv.: I've heard of it, I haven't read it yet 00:08:15-3

al-Ḥamīsī: In the 50ies we have many books, the most important is “*Qanṭarīt alladi kafar*” and Luwīs ‘Awaḍ “*Muzakkirāt ṭālib ba‘sa*” 00:08:24-6 Then, no increase in publish, but we can argue, for sure, about blogs and Facebook and Twitter. Why in Facebook....use...use mainly ‘*āmmiyya*. It's a works of sociological thinking, you have to think sociology: who writes, how many, first, how many, second, who are they, which social level, what did they study, and you will find, first of all, many of them write in English, not in Arabic at all, and many of them write in Arabic using English letters, and many of them...it's related totally to the social class....the higher social class writes English and some English-Arabic- cocktail, it's a new language coming on between English and Arabic and between Arabic and colloquial Egyptian. 00:10:07-0

It's really a salad, a real salad, and this real salad is related to many things, related to the quality of education, the last 30, 40 years, the education has fallen down enormously and education falling down is not only related to Egypt, it's related to all the world, I can say that in Germany, the education is falling down in the last 40 years, because of the number of people going to the schools. If you take the numbers of the scholars in the 30ies in Germany and now, the number will be enormous. And for sure, with the numbers, quality of education is going down. This is very logical. In Egypt it is more...more dangerous, because we didn't have a government, we had an asshole. 00:11:16-4

And having an asshole, the education was....was really down. Then the question of education, second is the power of the American colonisation, they have a lot. The power of the media, of the TV, the cinema, etc, the power of Nickelodeon and... 00:11:45-6

Interv.: So, do you think that people don't really learn *fushā* properly anymore, so they can't use it whilst writing? Is that what you're implying somehow? That they're not like....they don't feel as confident using *fushā* when they're writing, expressing themselves... 00:12:03-0

al-Ḥamīsī: Yes, yes, but many use English, because even they don't use, they don't have the ability to write in Arabic at all, at all. They write in English. And even when they speak in colloquial, they speak in, they write in English letters. Then, what I am trying to say is that it is very complex, we cannot take it easily, it's complex, it's related to ethnography, sociology and political science, three. If you speak about using....what language in new media. It's a work of sociology, and anthropology, it's not work of literature. If you speak about published literature, we speak about literature, then we have to don't think about what's in the new media, because these are two different disciplines and works. 00:13:12-9 In literature, like I told you, no increase.

Interv.: No increase, okay. 00:13:18-0

al-Ḥamīsī: Here in new medias, it's a huge work to do. 00:13:24-4

Interv.: But...so you see that there is a sharp difference between the two? 00:13:26-5

al-Ḥamīsī: Totally different, has nothing to do. And also, what's happening is, we had in Egypt really *coupure* with.....social classes. You are reading now in islands without bridges. I don't see....I

don't speak about myself, but a person who is in the higher class didn't see even the middle class. In the middle class, you have many middle class, many 00:14:20-7

Interv.: many different layers of middle class... 00:14:20-7

al-Ḥamīsī: Different layers of middle class, and every layer is different in its layer itself, and people for example writing in sort of *‘āmmiyya*, when I read this, I know, this is from this layer, and I know this is this layer, I know from the language 00:14:46-2

Interv.: Because the language is also different according to the layer of society. 00:14:50-5

al-Ḥamīsī: Yes, and this for us, for example, a person don't like for example the writing of a) of this person because he's not from his layer of society, he's less, or.... 00:15:09-4

Interv.: So, which layer of society do you think liked your book? Because it's been really popular, Taxi. Do you think it's been read by all layers? Of society? More or less? 00:15:21-4

al-Ḥamīsī: No, I think the people who have the ability to buy a book, they are in the middle and higher middle class and higher class. Then, I think in Egypt, we have between 55 percent and 60 percent of the population is living under the line of the poverty and I think these 55 to 60 percent don't have the ability to buy a book. Then we have 60 percent out. To begin. And we have 40 percent, for sure, from these 40 percent, then we have the middle class and higher class, and I think the higher middle class and the high class and the lower high class, the higher middle class and the lower high class, these are the most people who buy books. And I don't think that this layer of higher middle class and lower higher class is more than 3 to 4 million people. Maximum. And I think all the books are read by these people. When I say "all", I speak about not 100 percent, for sure, I speak about 90 percent. Because for sure we have 10 percent from any, from the 55 percent we have people who read, but a very small percentage. Then when I speak of all, "all" is 90 percent, and we have always at least 10 percent exception. I don't speak about exception now, okay. I don't speak about Taxi, I speak about all the books. 00:17:31-3

And this is...the difference in the last 5, 6 years, in the number of the books, I think, one of the factors that this higher middle class and lower high class buy more books. And historically, we had maybe 20 - 30 000 people buy books. And Nagīb Maḥūz' books sell 3000, 4000, and the same people thousands buy other books, of Iḥsān ‘Abd al-'Uddūs, that the extent that one day I was going to Switzerland, and I felt behind me an eye, looking, and I see who is this guy, I discovered that it is Bahā' Ṭāhir, the novelist, and when he saw me, he laughed, and he told me, "Hah, I was sure I know this guy!" I told him: "Why?" And he replied: "We are in Egypt Air, we are Egyptian, all the plane are almost Egyptians, and one person is reading a book and I was sure 100 percent if someone read a book then I know him personally, we are 5000 to read, we know each other." Then we laughed. Naturally, this is an exaggeration from him, but it's related to a reality

Interv.: Probably in the context of the whole of Egypt, yeah. Ähm...So...what do you personally think made your book this popular? What are the things the people wanted to read and you gave them to read? 00:19:46-7

al-Ḥamīsī: I have no idea. I think it's....Huxley, the British critic wrote that people like to read what they think. They want to read the mirror of their...themselves. And I think this book was a mirror of what these people live in the streets of Cairo, or in the streets. I think maybe they read themselves in the book and they read their histories and they read their jokes and anecdotes, and.... 00:20:30-7

Interv.: Which you couldn't tell because of censorship (lacht). 00:20:37-6

al-Ḥamīsī: Yeah, and then this for what I think, maybe Huxley was right. 00:20:45-5

Interv.: That they can relate exactly to the situation that you describe. 00:20:47-8

al-Ḥamīsī: No, they can relate their lives, their own experience, this is the important. They relate with the book their own experiences. 00:21:00-7

Interv.: Right. And in terms of censorship, have you experienced any censorship with "Taxi"? Because for me...I mean, I'm not very experienced with literature anyways....and... in the Middle East, but I found it very curious to have you writing in the book: "You know, I would like to write it, but I cannot, because I would get in trouble if I did." So.... 00:21:27-6

al-Ḥamīsī: You told me if I think that...or...? 00:21:28-9

Interv.: No, if there was any censorship, if there was anything.... 00:21:32-6

al-Ḥamīsī: No, we don't have censorship on...on books. At all. The censorship in Egypt is related to the cinema and the music. Only. And we have *al-Azhar* as a censor for the books related to religion. If I wrote a book about the Prophet Muḥammad and his life, for example, and what he did in his life, it has to go to *al-Azhar*, but if I wrote a book about "Taxi", you, this canape, no, it didn't have any censor. 00:22:23-8

Interv.: Okay, but still, like...at one point in the book you say: "I'm not gonna tell this joke because actually...it might be...I might end up in jail if I write it here." 00:22:36-9

al-Ḥamīsī: Yes, yes, because it is anywhere in the world, if I write in Germany that you are a liar and you are a thief, and you... you will go to the...to the court and tell the people "I am not a thief and this writer told me that I am a thief" and....the court has to.... I can....I will go against the law, not against the censors, against the law itself. And the law.... I cannot say, for example, some jokes, what about, that this guy took 3 million dollars from this guy yesterday morning. I don't have any proof that this guy took 3 millions. But all the people in the streets speak about that. Everyone speaks about that the guy took yesterday morning 3 million dollars. Under the table. But...aaah... no proof. At all. I cannot say that. We say it, but I cannot write it. Because this guy will make a court against me. 00:23:57-9

Interv.: So, censorship is also more in terms of morals, moral issues, like what is considered good or bad, it's not so much about what you say about politicians, but more about morals? 00:24:13-2

al-Ḥamīsī: Look, I think, that the act of writing is an act of freedom. And I think it is really important that any writer has to be totally free during writing, totally, 100 percent. In any case, this is my case. I have no limitation at all, I have no taboo at all. I can write anything. And....I am from a family of writers, and this taboo I didn't....I didn't raise with any taboo in my life. The two taboos very clichée-taboos: sex and religion. God, prophets and sex. It was totally not in my home, these two taboos, at all. Naturally, politics, we are, I am from a family, all of our history we were in jail. Then....we had no taboo at all in that matter also. And this is for what I don't have any taboo. I can say to God anything, "Fuck you", for example, and I can say to....and I can be without any closets, we have a lot of problems, I have no taboo at all. 00:25:58-2 But this is a little bit strange in Egypt. From a leftist family, like me, it's not....it's normal. But from..in Egypt, it is not very normal. 00:26:11-7

Interv.: The big majority... 00:26:13-4

al-Ḥamīsī: Yeah, the big majority, not even the big....the majority, I am from really, a real minority. But this is what I am, and in writing I have no taboo at all. 00:26:28-8 00:26:37-1

Interv.: And...I've heard different things....is there a movie about "Taxi"? Have you made a movie out of it yet? 00:26:42-6

al-Ḥamīsī: No, we have two movies, but not me and not the book. It was maybe influenced by the book, maybe, I have no idea. 00:26:54-2

Interv.: Okay, but it doesn't have anything to do with you or the book....directly. 00:26:54-2

al-Ḥamīsī: No. 00:26:57-7

Interv.: What you told me about...on the telephone...about the postcolonial perspective on...because you said that you thought it's a postcolonial and western perspective doing research on 'āmmiyya, I'm not sure if I got it right? 00:27:19-8

al-Ḥamīsī: Yes, what I told you about, it is an idea of that many Europeans they are study Arabic, they are very interested about the idea of the raise of 'āmmiyya against Classical Arabic. And, this interest, it's a huge interest in....everywhere, from Germany, Italy, France, Spain, Denmark, Sweden, everywhere, Americans. And when it is like that it is a phenomena. It is not one person, it's not one country, it is.... and all of them speak the same language: interested about 'āmmiyya and interested about the raise of 'āmmiyya today and 'āmmiyya against *fushḥā*. 00:28:14-1

Interv.: Really? Because I've really been searching a lot for the topic and I haven't really found much on it. 00:28:25-6

al-Ḥamīsī: No, it is a real phenomena, I can tell you, in Italy, in Spain, in France, because I travel a lot, and I meet a lot of people interested about Arabic literature, very normal, and many of them speak about this topic, and I think that this is totally related to the idea of.....ääh.....of division. Of the division of everything. The division in Egypt with layers of dialect in Egypt, and the division in the Arab world and the division....even using, you used for example the word of "Middle East". And you didn't choose the word of "Arab World". What is "Middle East"? You have no idea. If I ask you now to write the countries of the "Middle East" and ask twenty others in Germany, they will write different countries. This....the meaning is, it has no meaning. But we have "Arabic World", we have "Arabic World" because these countries use the Arabic language to write. This is a very clear norm, criteria, a very clear criteria without any problems. Using "Middle East" is a postcolonial terminal. 00:30:18-5

Interv.: It is a construct that doesn't really exist as such. 00:30:18-5

al-Ḥamīsī: It doesn't exist at all, except in your minds. "Your", I speak about Occident and United States and European Union. Then this area, United States and European Union, continue to create thoughts about Arab World, and, many thoughts, and all of these thoughts are nonsense. One of these thoughts are the raise of dialect in these ten years, it has nothing to do with reality....but this is one of the exportation of thought about others. For example, I think that German people are totally accurate, and that...this is the image. It is an image correct or not, this is not important, but it is an image. And then the same. The Europeans have images about the Arab world. But the problem is that they are totally creating images related to the belief of the media. And the belief of the politics, the politicians, what the politicians need from these countries. Now. They need petrol, they need ABC, they don't need ABC, they have to make ABCDEF, and with the interest between European

Union and America and Arab world, they export forms of thoughts. 00:32:13-1 One of them is the raise of colloquial, equal division, equal problem with social layers, equal problems between in Egypt between Copts and Muslims, equal...many...equal that the women are fucked in the society, etcetera....forms of thoughts have nothing to with reality and they continue to export these thoughts. Okay, well done, bravo, we will see what will happen the next 20, 30, 40 years 00:32:51-8

Interv.: But what do you think do politicians get out of the division of *‘āmmiyya* and *fushā*, what's the use for politicians? 00:32:57-2

al-Ḥamīsī: No, it's, it's a very complex, no, it's one item from, it is a very very small thing, item. 00:33:06-0

Interv.: Yeah, because I think it's really weird for people to be interested in....it's like a very....marginal topic. 00:33:10-7

al-Ḥamīsī: No no, politicians, they are not interested at all, politicians didn't even know about that. Politicians have very big thoughts and every division tries to go with the stream, with the mainstream, we have a mainstream, and every division tries to work on the mainstream, and one of the mainstream is this idea. Look, I cannot say that I have a very developed point of view. What I can say, very easily without any study, because I didn't study this, it is not important to me at all. What I am saying is that I found during my travels the last five years a huge interest about this topic in many countries. And all of them speak about two things: 00:34:21-4 One: we have a raise of the use of the *‘āmmiyya* in the Arabic literature, second: this is very good and this is a healthy phenomena to use colloquial against *fushā*. These two point of views, I heard it, read it, the last three years, at the extent I can say this is a phenomena. Why, I cannot really say why. It is an interesting question to try to answer why, why I experience this. I cannot say really why. I'm trying to say maybe it's a postcolonial thought, and maybe it is related to the division, and maybe, all that I said is maybe, maybe, maybe, but I, really, I have no answer. I have no answer. But this is a true story, that in every country, I met many people, saying these two realities in their minds: raise and good. This is a very good sign, very, very good sign for literature, and we have to use *‘āmmiyya* more and more. Why... 00:35:44-3

Interv.: Which is somewhat funny, because nobody uses, nobody writes in the local *‘āmmiyyas* in Europe (lacht) 00:35:51-2

al-Ḥamīsī: It is funny because what is the important of Italian translator, or Italian orientalists, to have a point of view very clear what this is really important to push people to write in *‘āmmiyya*. He's an Italian, he writes in Italian language, and I have no idea why, it's a question to answer, I don't have an answer. Normally, it's better to have questions than answers. 00:36:28-1

Interv.: (lacht) True. 00:36:30-0

al-Ḥamīsī: In any case, good luck with your Masters.

Interv.: Thank you very much. 00:36:35-5

al-Ḥamīsī: But I'm, I still say that it will be interesting to me that you use one old, one new, I think it would be more interesting if I was your professor. I think. At least, try to read something...you have “*Muzakkirāt ṭālib ba ‘sa*” 00:37:22-2

Abstract (deutsch)

Die vorliegende Arbeit untersucht die beiden Texte „*Tāksī*“ von Ḥālid al-Ḥamīsī und „*Āyza atgawwiz*“ von Ġāda ‘Abd al-‘Āl in Bezug auf die Verwendung und Funktion von ‘*āmmiyya*‘ darin. Da es in Ägypten eine zwar marginalisierte, aber doch vorhandene Tradition bezüglich des Schreibens im Dialekt gibt, stellen die untersuchten Texte aufgrund des ausgiebigen Einsatzes des Dialekts darin an sich keine radikalen Neuerungen dar, sondern stehen im Kontext eines ganzen Diskurses zur Frage der arabischen Sprachvarietäten in der Literatur. In diesem Diskurs werden der Dialekt und die Hochsprache oft als gegensätzliches und rivalisierendes, binäres Gegensatzpaar gesehen. Damit geht einher, dass die Hochsprache oft als exklusive Trägerin einer Hochkultur angesehen wird, während dem Dialekt die Fähigkeit, als literarisch-kreatives Ausdrucksmittel zu funktionieren, oft nicht zugeschrieben wird. Somit ergibt sich, dass Dialekttexte als Schnittstelle zwischen den beiden postulierten Extrempolen *fuṣṣḥā* - „high culture“-Schriftlichkeit und ‘*āmmiyya*‘ - „low culture“-Mündlichkeit (die in dieser sauber getrennten Form sowieso nicht haltbar sind) fungieren können, indem sie Textsorten- und Sprachkonventionen untergraben. Maßgeblichen Einfluss haben dabei die „Neuen Medien“, in denen mehrheitlich der Dialekt als Medium des Ausdrucks fungiert.

Wie die AutorInnen sich selbst und ihre Texte innerhalb dieses Feldes positionieren, habe ich durch Interviews mit al-Ḥamīsī und ‘Abd al-‘Āl zu erheben versucht.

Die Ausgangsthese, dass der große Erfolg der beiden Bücher direkt mit der verwendeten Sprachvarietät zusammenhängt, kann aufgrund mangelnder Daten nicht definitiv bestätigt werden, sicher ist aber, dass das Schreiben im Dialekt Barrieren zwischen dem Lesepublikum und literarischen Texten, die in mangelnder Beherrschung der Hochsprache begründet liegen, beseitigen kann und somit eine eng mit der alltäglichen Lebenswelt des Lesepublikums verbundene Art von Texten ins literarische Feld einbindet.

Abstract (english)

This thesis examines the reasons for the extensive usage of ‘*āmmiyya*‘ and its functions in two recent Egyptian bestsellers: „*Tāksī*“ by Ḥālid al-Ḥamīsī and „*Āyza atgawwiz*“ by Ġāda ‘Abd al-‘Āl. In order to examine the author’s views on their language choice, I have conducted interviews with both of them. The first, theoretical part of this thesis is meant to give an insight into the Egyptian literary scene by explaining the linguistic landscape, language politics and the history of ‘*āmmiyya*‘-literature. In the second part, the above-mentioned books will be analyzed in detail in order to investigate the implications of writing in ‘*āmmiyya*‘ in Egypt. Both texts are being considered as forming part of a discourse which has evolved around writing in ‘*āmmiyya*‘ in Egypt. This discourse is strongly influenced by the traditional perception of two different language varieties: *fuṣṣḥā*, representing the sphere of “high culture” and ‘*āmmiyya*‘, representing “low culture”. However, this binary opposition can no longer be maintained. Given the fact that literary texts increasingly make use of the Arabic language’s different varieties, literary and textual norms are being reconsidered. Literature in ‘*āmmiyya*‘ forms part of these changing literary (language) conventions, which are crucially influenced by the new media. I also suggest that ‘*āmmiyya*‘-literature may change the reading public’s attitude towards literary texts, considering the greater accessibility of the dialect as compared to *fuṣṣḥā*.

Lebenslauf

Gisela Kitzler

*19. August 1987, Bregenz

Studium und Schulbildung

2006 – 2012	<u>Studium der Arabistik</u> , Institut für Orientalistik der Universität <u>Wien</u> <i>Studienschwerpunkt: Arabische Dialektologie</i>
Juli – Sep. 2011	Studien- und Forschungsaufenthalt in <u>Kairo</u> , Ägypten
Sep. 2009 – Juli 2010	Erasmusaufenthalt (Filología Árabe), Universidad de <u>Cádiz</u> , Spanien <i>Studienschwerpunkt: Arabisch-Islamisches Andalusien, Marokkanisch-Arabisch</i>
Aug. – Sep. 2008	Studienaufenthalt in <u>Damaskus</u> , Syrien, und Jordanien
2007 - 2012	<u>Studium der Germanistik</u> , Institut für Germanistik, Universität <u>Wien</u> <i>Studienschwerpunkt: Deutsch als Fremd- und Zweitsprache</i>
1997 – 2005	Bundesgymnasium Blumenstraße <u>Bregenz</u> , musischer/neusprachlicher Zweig, Abschluss mit Matura

Berufstätigkeit

Sep.2009 – 2012	Fachbereichsbibliothek Afrikawissenschaften und Orientalistik: Katalogisierung arabischsprachiger Bücher
Sep.2009 – Juni 2010	Institut für Orientalistik der Univerisität Wien: Tutorin für Arabisch III und IV
ab 2008	mehrmalig vorübergehende Beschäftigung im Bereich DaF/DaZ

Sprachkenntnisse nach Europäischem Referenzrahmen

Englisch	C1
Arabisch	Hocharabisch: B2 Kairinisch-Arabisch: B2 Syrisch-Arabisch: A2 Marokkanisch-Arabisch: A2
Spanisch	B2
Französisch	B1

