

Die »Brückenbauer«

Mathias Enard – Abdelkebir Khatibi – Fouad Laroui –
Abdelwahab Meddeb – Lizzie Doron – Boualem Sansal

Alfonso de Toro

Michael Rössner: Einem teuren und bewunderten Freund zugeeignet

EINLEITUNG: DIE »BRÜCKENBAUER«

Wir leben in turbulenten und besorgniserregenden Zeiten, die einerseits vom Terrorismus, andererseits durch populistische, rechtsradikale Parteien erschüttert werden. Beides verbreitet einen erschreckenden Nationalismus, Intoleranz, Xenophobie, Antisemitismus, Isolation und Gewalt als Lebensprinzip. Darüber hinaus haben wir als Ergebnis eine Antiterror- und Sicherheitspolitik zum Schutz des Staates und der Bevölkerung, die immer mehr zu einem erzwungenen, kaum kontrollierbaren repressiven Überwachungssystem wird, das immer mehr Bürgerrechte einschränkt und dessen Konsequenzen für den Bestand der europäischen Demokratien unabsehbar sind.

In einer solchen erdrückenden Situation sind aufgeklärte und tolerante Stimmen, die für einen Dialog zwischen den Kulturen eintreten, die uns an die gemeinsame Geschichte zwischen dem sogenannten »Orient« und dem sogenannten »Okzident« erinnern und uns diese in der Gegenwart bewusst machen, so notwendig wie die Luft zum Atmen. Es ist doch dieses fast vergessene historische, kulturelle und intellektuelle Gedächtnis, über das wir nicht mehr wagen laut zu reden, das uns aber fehlt und dessen Darlegung auf der Grundlage ausgewählter Autoren den Gegenstand unserer Überlegungen bilden wird.

In der Tat, es sind diese »kulturell-brückenschlagenden Stimmen«, die unzählige kulturelle Passagen und Dialoge, zivilisierte und konstruktive Debatten sichtbar und möglich machen und fördern. Diese AutorInnen setzen sich mit einem Diskurs ein, der die Mehrheit der okzidental und orientalischen Kulturen charakterisiert. Sie vertreten gastfreundliche und tolerante Kulturen und Menschen

gegenüber der kulturellen Differenz, und das trotz aller Probleme, die die europäischen Regierungen angesichts der Flüchtlingskrise erleben, und trotz der vielen erlassenen Restriktionen bei der Aufnahme von Schutzsuchenden. Diese tolerante und weltoffene Mehrheit ist oft unsichtbar oder schwer wahrnehmbar, sie ist aber da und das trotz der skandalträchtigen medialen Lautstärke populistischer Diskurse und Aktionen, die die tatsächliche Situation verzerren.

Mathias Enard, Abdelkebir Khatibi (†), Fouad Laroui, Abdelwahab Meddeb (†), Lizzie Doron und Boualem Sansal haben sich neben vielen anderen engagiert und tun das heute noch. Sie nahmen und nehmen am politischen Diskurs einerseits durch öffentliches Auftreten und durch Aktionen teil und andererseits durch ihre Schriften, in denen sie ihre Erfahrungen, Positionen und Ideen niederlegen, die eine sensible, aufgeklärte und offene Haltung gegenüber den ›differenten Anderen‹ offenlegen.

Ausgehend vom eben Erörterten und aus Gründen des gewährten Umfangs kann ich nur einige Fragmente aus den Werken der ausgewählten AutorInnen behandeln, um meine Überlegungen darzulegen. Sie werden die Beschreibung unterschiedlicher Positionen und Alternativen zum Gegenstand haben, die nicht nur die Möglichkeit zu einem friedlichen gemeinsamen Leben und zur gegenseitigen Bereicherung beider großer Kulturen mit all ihren Konflikten und Reibungspunkten aufzeigen soll, sondern auch das lange gemeinsame Erbe kundtun: Zwei große Zivilisationen mit unterschiedlichen Traditionen und Religionen, genannt ›Okzident‹ und ›Orient‹, werden durch Literatur, Kunst, Sozialwissenschaften und Philologien so behandelt, dass klare Alternativen zum Terrorismus und zur Intoleranz kraft eines offenen Denkens und mächtiger Diskurse in Aussicht gestellt werden.

MATHIAS ENARD

Ich beginne mit einem Roman von Mathias Enard, *Boussole*, der 2015 den Prix Goncourt und 2017 den Leipziger Buchpreis für die Europäische Verständigung erhalten hat.¹ Dieser Roman deckt auf, legt frei und beschreibt kritisch, virtuos und gelehrsam den tiefen und vielfältigen kulturellen Austausch zwischen ›Okzident‹ und ›Orient‹ als ein grandioses Netzwerk von Beziehungen im Rahmen eines Meeres von unzähligen und vielfältigen, schwindelerregenden und atemberaubenden, ja rasenden autobiographischen, historischen, künstlerischen und literarischen Referenzen. Diese sind mit unterschiedlichen, erlebten oder imaginierten Erfahrungen vermengt, die von einem großartigen Dialog, einer Faszination und einer Leidenschaft für ›Okzident‹ und ›Orient‹ zeugen, aber gleichzeitig über eine aufgrund des globalen Terrorismus und unterschiedlicher Konflikte in der muslimischen Welt fast vergessene, gelegnete und vergrabene Geschichte Auskunft geben.

1 | Mathias Enard, *Boussole*, Paris: Actes Sud, 2005.

Franz Ritter, Erzähler und Hauptfigur, ein österreichischer Kosmopolit, ein postmoderner Reisender des Orients und Musikwissenschaftler, beginnt seine traumähnliche Erzählung als Resultat des zufälligen Zusammenkommens einer negativen Gesundheitsdiagnose und des Eintreffens eines wissenschaftlichen Beitrags seiner alten und hochgeschätzten Freundin Sarah, was eine Kette von Erinnerungen an seine Vergangenheit und an diese Orientalistin auslösen und ihm den Schlaf rauben wird.²

In diesem traumwandlerischen Erinnerungs-Parcours spielt die Doktorarbeit seiner Freundin eine fundamentale Rolle insoweit, als sie einen konstitutiven Teil des Romans ausmacht.³ Wir haben hier eine von Cervantes in *Don Quijote* eingeführte Technik, sehr beliebt bei Borges und Bolaño, jene der ›mise en abyme‹, des ›Buches im Buche‹. Darüber hinaus wird eine große Zahl von Texten (wie etwa *Panorama d'Istanbul depuis la tour de Galata* oder das *Journal de Constantinople – Echo de l'Orient*), Archiven und Zeitschriften der Epoche herangezogen, die auch einen Teil seiner Erinnerungen und seine Erzählung tragen.

Die Struktur der Erzählung ist so rhizomatisch wie sein eigenes Leben und wie die beschriebenen historischen Prozesse. Wir haben ein unendliches Spinnennetz, das uns zum Reisen einlädt – wie Boualem Sansal in seiner großartigen und meisterhaften *Petit éloge de la mémoire*⁴ darlegt –, nicht nur durch unterschiedliche Jahrhunderte, vor allem das 19. und 20., sondern durch unterschiedliche Kulturen, Geschichten und Disziplinen sowie durch verschiedene Schicksale und durch eine unendliche Eruditio bzw. ein entmutigendes Wissen, das uns verleitet, uns während dieser referenzträchtigen Lektüre zu verlieren, uns aber auch zum Träumen inspiriert. Zugleich droht dieses Erzählverfahren dem Leser mit dem Kontrollverlust über die Lektüre und stellt ihn vor den Abgrund bzw. vor die Beinahe-Kapitulation, die Lektüre fortsetzen zu können. Das Buch fordert uns als Leser heraus und zwingt uns dazu, Bibliotheken und Enzyklopädien und unzählige Male Google sowie zahlreiche Textsorten bis zur Erschöpfung zu bemühen, wie wir es auch bei der Lektüre der Werke von Borges oder Bolaño erfahren. Enard – ein Bewunderer und Kenner der Literatur in spanischer Sprache, ein neuer Borges, ein neuer Bolaño, auch kosmopolitisch und gelehrsam wie diese – rettet uns durch das Einsetzen iterativer Strukturen, die wie ein Ariadnefaden fungieren.

Die Deskriptionen des Erzählers stellen nicht nur eine Suche, eine Entdeckung und eine Offenbarung einer unbekannten Welt für den Leser des Romans dar, sondern sie sind auch für den Erzähler ein Mittel, den Sinn seines Lebens und seine Identität, seinen Ort in dieser hybriden und kosmopolitischen Welt zu finden: »Sa quête du sens de l'Orient, interminable, infinie – j'avoue avoir douté de

2 | Vgl. ebd., S. 7–8, 21.

3 | Vgl. ebd., S. 9–10.

4 | Boualem Sansal, *Petit éloge de la mémoire*. Quatre mille et une années de nostalgie, Paris: Gallimard, 2007.

mes certitudes, réfléchi à mon tour [...].⁵ Diese Fremdheitserfahrung führt manchmal zur Selbsterstörung des Individuums, das das Erdrückende der Alterität oft nicht ertragen kann:

Si nous entrons dans ce travail par Hedayat et sa Chouette aveugle, c'est que nous nous proposons d'explorer cette fêlure, d'aller voir dans la lézarde, de nous introduire dans l'ivresse de celles et ceux qui ont trop vacillé dans l'altérité; nous allons prendre la main du petit homme pour descendre observer les blessures qui rongent les drogues, les ailleurs, et explorer cet entre-deux, ce barzakh, le monde entre les mondes où tombent les artistes et les voyageurs.⁶

Oder:

Il y a quelque chose de fascinant, que ce soit précisément un Levantin [August Ritter Freiherr, originellement Abramović] qui fasse le chantre du nationalisme hongrois par l'intermédiaire de son héros Mildos Zrinyi, grand pourfendeur des Turcs; c'est sans doute cette contradiction intime et profonde qui le poussera vers la folie, folie si grave qu'elle conduira à son internement et à sa mort, à l'âge de quarante-trois ans. Adelburg, premier musicien européen d'importance né dans l'Empire ottoman, termine sa vie dans la démence, dans la faille de l'altérité; comme si malgré tous les ponts, tous les liens tendus par le temps, la mixité s'avérait impossible face à la pathologie nationaliste qui envahit petit à petit le XIX^e siècle et détruit, doucement, les passerelles fragiles construites auparavant pour ne laisser la place qu'aux rapports de domination.⁷

Franz Ritter stellt Österreich, und darin Wien, als »Porta Orientis«⁸ sowie Istanbul in einem Zeitraum, der sich vom 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg erstreckt, ins Zentrum seiner Erinnerungen. Beide Orte sind jeweils Symbol und Darstellung der Verflechtung und Verschränkung beider Kulturen und auch der Transkulturalität, wo sich Fragen der Alterität stellen und stets verhandelt werden müssen. Wien und Istanbul bilden – so Ritter – das multikulturellste Zentrum der Welt. Überall waren Spuren davon zu finden, die auch noch heute zu finden sind, wie z.B. in den zahlreichen Museen, in einer Flut von Reiseberichten, in den Werken der Orientalisten, in der Musik, in zahlreichen Inschriften, in der massiven Rezeption orientalischer Schriftsteller, Intellektueller, Philosophen und Musiker wie Sadeq Hedayat oder Omar Khayyam, Dichter, deren Werke Breton ursprünglich veröffentlichen wollte,⁹ oder Friedrich Rückert, Dichter und Orientalist, dessen Dichtung von der Dichtung von Hāge Šams ad-Dīn Moḥammad Ḥāfez-e

5 | Enard 2005, S. 17.

6 | Ebd., S. 11.

7 | Ebd., S. 76.

8 | Ebd., S. 17.

9 | Vgl. ebd., S. 9ff.

Štrāzī, auch bekannt durch den *Divan*, inspiriert und von Gustav Mahler in seinen fünf *Kindertotenliedern*¹⁰ verwendet wurde. Wir erfahren, dass Rückert ein Schüler des großen Orientalisten Joseph von Hammer-Purgstall war, dieser seinerseits Freund von Silvestre Sacy, dem Philologen und Gründer des modernen französischen Orientalismus.

Das Problem, das der Erzähler als Österreicher und Wiener zunächst hat, vor allem mit der Formel »Wien – *Porta Orientis*«, ist, dass er Wien primär mit Schubert, Richard Strauss, Mahler oder Schönberg in Verbindung bringt, obwohl dort auch der »cévapčić« oder die Paprika zu finden wären, wie er anmerkt.¹¹ Daher hat er Probleme »à entrevoir quoi que ce soit qui évoque un tant soit peu l'orient«.¹² Aus diesem Grund missbilligt er in einem ersten Moment die Hoffmansthalsche Formel »Vienne porte de l'Orient«¹³ und tut sie als Klischee ab. Aber die Kraft der historischen Fakten zwingt ihn, sich unaufhörlich die Frage zu stellen:

[...] de comprendre pourquoi et comment tant de voyageurs ont vu en Vienne et en Budapest les premières villes »orientales« et ce que cela peut nous apprendre sur le sens qu'ils donnent à ce mot. Et si Vienne est la porte de l'Orient, vers quel orient ouvre-telle?¹⁴

um festzustellen, dass es in dem »cosmopolitisme de la Vienne impériale quelque chose d'Istanbul, quelque chose de l'Oster-Reich, de l'empire de l'Est [...]« gab,¹⁵ das aber heute inexistent sei.

Im Verlauf seiner Suche entdeckt Ritter das Pendant zu Wien: Istanbul/Konstantinopel, wo Grillparzer zufolge »le monde entier n'offre peut-être rien de comparable«.¹⁶ Ritter beschreibt die »puissance« der Stadt mit ihren Palästen und Monumenten, die ihn zutiefst bewegen und ihn mit Energie erfüllen: »la ville la plus à l'est de l'Europe ou la plus à l'ouest de l'Asie, comme un fin ou un commencement, comme une passerelle ou une lisière«.¹⁷ In dem bereits erwähnten *Journal de Constantinople – Écho de l'Orient* entdeckt Ritter im Verlauf des 19. Jahrhunderts einmal eine massive Präsenz der von der Faszination der Region angezogenen europäischen Eliten und ein anderes Mal eine unbändige Neugier und Großzügigkeit eines Sultans für die europäische Musik und Kultur; ganz Europa scheint sich in Istanbul zu finden.¹⁸

10 | Vgl. ebd., S. 24–26.

11 | Ebd., S. 17.

12 | Ebd.

13 | Ebd.

14 | Ebd.

15 | Ebd.

16 | Ebd., S. 57.

17 | Ebd.

18 | Vgl. ebd.

Diese Beobachtung eines Orients in Wien und eines Okzidents in Istanbul hebt Grenzen auf und gibt diesen zwei kulturellen und historischen Topographien eine Durchlässigkeit, die auf einer permanenten Oszillation beruht, die von Neugier, Leidenschaft und Faszination für den ›differenten Anderen‹ getragen wird.

Nach der iberischen Halbinsel im Zeitraum vom 7. bis zum 15. Jahrhundert erstreckte sich die transkulturelle Welt im 19. Jahrhundert von Österreich über Ungarn und den Balkan bis zum Bosphorus. Diese Welt war der letzte große Raum der Diversität – so Ritter –, die heute teilweise aufgrund autoritärer und diktatorischer Regime und durch den globalen Terrorismus eine konflikträchtige Region des Ausschlusses geworden ist.

Im Folgenden möchte ich einige Beispiele von diesem kulturellen Treiben, von diesem Austausch und von diesem Dialog an den Schnittstellen von Kulturen, Bereichen und Disziplinen geben.

Die Musik und die Literatur können als zwei wunderbare Beispiele fungieren, weil Ritter nicht nur ein Experte für orientalische Musik ist, sondern auch in Sachen Literatur sehr bewandert ist. Ich habe bereits den Fall ›Mahler–Rückert–von Hammer–Purgstall–Ḥāfeẓ-e‹ erwähnt. Diese sehr gut bekannte und dokumentierte Beziehung wird von Ritter als ein Abenteuer und als eine tiefgreifende emotionelle Beziehung detailliert beschrieben, die ich hier allerdings stark verkürzt wiedergebe, um das Funktionieren dieses rhizomatischen Spinnennetzes zu illustrieren: Rückert übersetzt zusammen mit Hammer–Purgstall *Le divan* von Ḥafis,¹⁹ dessen Lyrik ihn zu seiner Lyriksammlung *Oestliche Rosen* (1822) als Antwort auf Goethes *West-östlichen Divan* inspiriert hat – eine weitere Interaktion zwischen ›Okzident‹ und ›Orient‹. Diese Texte sind, wie oben erwähnt, von Gustav Mahler 1859 als *Kindertotenlieder* bzw. als die fünf *Rückert-Lieder* vertont worden.²⁰ Auf diese Weise, mit dieser Art des kulturellen Spurennetzes findet eine *unbeabsichtigte* Hybridisierung zwischen ›Orient‹ und ›Okzident‹ statt, derer sich die Akteure selbst vielleicht nicht einmal bewusst waren. Ich möchte diese Hybridisierung ›Okzirient‹ nennen. Dies geschieht im Anschluss an Khatibis Formulierung ›*Tolédance*‹, die dieser, auf der Basis des *Don Quijote*, zur Beschreibung des Zusammenlebens zwischen den Muslimen, den Christen und den Juden im Spanien von Cervantes verwendet.

Zu diesem musikalischen Kontext muss man Mozart, Beethoven und Liszt hinzufügen. Laut Ritter sei Mozart ›le génie de la synthèse et reprend magnifiquement toutes les caractéristiques du style ›turque‹ [...]‹.²¹ Mozart gelinge es nach Meinung von Ritter vorbildlich, den ›son turc‹ zu treffen, einen Stil, der von Beethoven in seinen ›Türkischen Marsch‹ in der Sammlung *Die Ruinen von Athen op. 113* aufgenommen wird. All das – so Ritter – zeuge vom Verhältnis ›du soi dans l'autre‹.²²

19 | Ḥāfe Šams ad-Dīn Moḥammad Ḥāfeẓ-e Šīrāzī, auch Muḥammad Šams ad-Dīn genannt.

20 | Vgl. Enard 2005, S. 25ff.

21 | Ebd., S. 40.

22 | Ebd., S. 47.

Liszt, ein weiteres prominentestes Beispiel,²³ gibt 1847 auf Einladung des Sultans Abdülmecit Konzerte in Istanbul. Dieser ist ein Musikbegeisterter wie sein Bruder Abdülazi, ›le premier wagnérien d'Orient‹,²⁴ der ›le premier ensemble ottoman, l'orchestre privé d'Abdülaziz‹ gründet.²⁵

Das zweite und letzte Beispiel aus dem Roman *Boussole*, das ich gerne kurz besprechen möchte und das wunderbar diesen hybriden und nomadischen kulturellen Raum beschreibt, ist Ritters Hinweis auf Balzac, einen Autor, mit dessen Werk ich mich als Student an der Universität München (1973–1977) und dann von 1978 an als Dozent an den Universitäten Kiel, Hamburg und Leipzig befasste, allerdings aus der Perspektive einer ›reinen‹ französischen Literatur des sogenannten ›Realismus‹. Diese Perspektive ist das Resultat – und damit bewerte ich meine damalige Lesehaltung mit der heutigen historischen Distanz und Erfahrung – eines hegemonischen und eurozentrischen, puristischen, ja aristokratischen Blicks auf das, was die französische Literatur ›sein sollte‹. Wir lernen von Ritter aber, dass es Balzac war ›[...] le premier romancier français à inclure un texte en arabe dans un de ses romans!‹, und dass er eine so enge Freundschaft mit Hammer–Purgstall pflegte, dass er ihm seinen Roman *Le Cabinet des Antiques*²⁶ widmete. Der von Ritter thematisierte Roman ist aber *La peau de chagrin*. Ich war zu jener Zeit derart ›blind‹ (aber nicht nur ich, denn in der ersten Originalausgabe von 1831 ›il manquait le texte arabe, inclus seulement dans la réédition de 1837‹, wie Ritter berichtet).²⁷ Alles, was mir an dieser Stelle damals in den Sinn kam, war am Rande des arabischen Textes ›Faust‹ zu notieren, in Bezug auf die entsprechende Stelle in Goethes *Faust*. Aber dieses arabische Zitat veranlasste mich damals nicht, mich mit den orientalischen Hintergründen desselben zu befassen:

او ملكت سني ملكك الك
و لكن عمرك ملكي
واراد الله هكذا
اطلب و ستينال مطالبي
و لكن قسن مطالبك على عمرى
وهي حاجتنا
دكل مرامك ستينزل ايامك
انريد في
الله مجيبك
أمن

Ce qui voulait dire en français :

SI TU ME POSSÈDES, TU POSSÉDERAS TOUT.
MAIS TA VIE M'APPARTIENDRA. DIEU L'A
VOULU AINSI. DÉSIRE, ET TES DÉSIRS
SERONT ACCOMPLIS. MAIS RÈGLE
TES SOUHAITS SUR TA VIE.
ELLE EST LÀ. À CHAQUE
VOULOIR JE DÉCROÎTRAI
COMME TES JOURS.
ME VEUX-TU ?
PRENDS. DIEU
T'EXAUCERA.
SOIT !

23 | Vgl. ebd., S. 65ff.

24 | Ebd., S. 66.

25 | Ebd., S. 73.

26 | Ebd., S. 77.

27 | Ebd.

Es brauchte den Roman *Boussole*, mehrere Jahrzehnte später, um zu begreifen, bis zu welchem Ausmaß die französische, sogar die »französischste« Literatur (und man könnte hinzufügen, »die deutscheste«, die »italienischste«, die »englischste« oder »spanischste« Literatur) mit der orientalischen Kultur verschränkt war: »On assiste ici à la formation d'un réseau artistique qui irrigue depuis Hammer-Purgstall l'orientaliste toute l'Europe de l'Ouest, de Goethe à Hofmannsthal, en passant pour Hugo, Rückert et Balzac lui-même«²⁸ – so Ritter –, und ich möchte ergänzen: und auch viele andere Künstler, Musiker, Schriftsteller und Intellektuelle aus Europa und auch aus anderen Teilen der Welt.

Diese monumentale Verschränkung zeigt sich z.B. bei Abdelwahab Meddeb, der drei Jahre zuvor beim Festival Amazigh von Fès, als er über »Averroes' Suche« sprach, von Borges sagte, dass der argentinische Autor »der beste Kenner der orientalischen Kultur« wäre.

Wir alle, die sich mit der maghrebinischen Kultur befassen, wissen, dass auch diese Kultur von der spanischen bzw. lateinamerikanischen Literatur durchdrungen ist, wie Khatibi in verschiedenen Essays, etwa in *Causerie sur Borges et les Arabes*²⁹ oder in *Cervantès et la Modernité*³⁰ belegt. Aber auch Cervantes' *Don Quijote* kennt viele Anleihen aus dem Arabischen (etwa das Kapitel »Der Gefangene«). Man kann des Weiteren auf die Beziehung zwischen Khatibi und Jacques Hassoun hinweisen, die in ein gemeinsames Buch, *Le même livre*,³¹ mündete und seinen kosmopolitischen, großzügigen und toleranten Geist zeigt. Aber auch andere beredte Beispiele lassen sich anführen, etwa den Roman *L'enfant de sable* von Ben Jelloun,³² der eine große Hommage an Borges darstellt, oder *La vieille dame du riad* von Fouad Laroui,³³ der hier einen Dialog mit García Márquez unterhält; und ich könnte die Liste mit Beispielen auf beiden Seiten *ad libitum* fortsetzen.

ABDELKEBIR KHATIBI

Im Kontext des Maghreb möchte ich unbedingt Khatibi kurz erwähnen und unterstreichen, dass für mich der Maghreb und vor allem Marokko »une nécessité vitale et une fascination particulière pour ce territoire-laboratoire« darstellt, wie ich im Vorwort meines Buches *Epistémologies: Le Maghreb* schrieb.³⁴

28 | Ebd., S. 79.

29 | Abdelkebir Khatibi, *Causerie sur Borges et les Arabes* (De la littérature internationale), in: Abdelkebir Khatibi, *Penser le Maghreb*, Rabat: SEMR, 1993, S. 84ff.

30 | Abdelkebir Khatibi, *Cervantès et la Modernité*, in: *Œuvre de Abdelkébir Khatibi*. III Essais, 2005, 2008, S. 233–241.

31 | Abdelkebir Khatibi/Jacques Hassoun, *Le même livre*, Paris: Editions de l'éclat, 1985.

32 | Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, Paris: Seuil, 1985.

33 | Fouad Laroui, *La vieille dame du riad*, Paris: Julliard, 2011.

34 | Alfonso de Toro, *Epistémologies: Le Maghreb*, Paris: L'Harmattan, 2009, 2011, S. 8.

Enards Schaffen und das Schaffen vieler anderer SchriftstellerInnen, KünstlerInnen, AkademikerInnen sowie unterschiedlicher Institutionen im Maghreb selbst (etwa das jährlich im Juli wiederkehrende größte Amazigh Festival des Maghreb), stellt Prozesse dessen dar, was ich seit 2004 »*translatio*«/»*translación*« nenne, diese transformierende, rekodifizierende, erneuernde Maschine, die alle möglichen kulturellen, sozialen oder wissenschaftlichen Bereiche erfasst.³⁵

Der Maghreb und speziell Marokko stehen heute stellvertretend für das, was Istanbul und Wien transkulturell bedeuteten, eine Kartographie von Passagen, geprägt von Offenheit und Toleranz, die immer wieder bedroht wird, die sich aber gleichwohl durch das Engagement und die Solidarität all jener, die in dieser Region arbeiten, immer weiter entwickelt.

Für Khatibi, wissen wir, ist die »*bi-*« oder »*pluri-langue*«, d.h. die kulturelle und epistemologische *translatio*, existenziell für das menschliche Miteinander, für die soziale und kulturelle Entwicklung und nicht zuletzt für jede Gesellschaft und jeden Staat, um einen eigenen Heimatort zu finden und somit einen Beitrag zum Dialog unter den Kulturen und zum Frieden zu leisten,³⁶ so etwa wenn er schreibt:

Permutation permanente [...]. Passage multiple selon un chassé-croisé: ici, deux langues et une diglossie, scène de ses transcriptions. Il avait appris que toute langue est bilingue, oscillant entre le passage oral et un autre, qui s'affirme et se détruit dans l'incommunicable.³⁷

Nietzsche, Heidegger, Blanchot und Derrida folgend entfaltet Khatibi in *Maghreb Pluriel*³⁸ ein neues Denken auf der Basis eines dialogisch-translatologischen Konzeptes der »*pensée-autre*« und der »*double critique*«:

35 | Vgl. Alfonso de Toro, Carlos Fuentes, *El naranjo* 1994, Hybriditäts- und Translationsstrategien für einen neuen (transversalen) historischen Roman, in: Barbara Dröschner/Carlos Rincón (Hg.), Carlos Fuentes' Welten. Kritische Relektüren, Berlin: Walter Freym, 2004, S. 73–95; Ders., *Historiografía como construcción translológica y transversal en la novela latinoamericana y española contemporánea* (A. Roa Bastos, C. Fuentes, M. Vargas Llosa y A. Gala), in: Alfonso de Toro et alii (Hg.), *Expresiones liminales en la narrativa latinoamericana del Siglo XX. Estrategias postmodernas y postcoloniales*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2007, S. 75–134; Ders., *Translatio e Historia*, in: Rafael Olea Franco (Hg.), *In Memoriam. Jorge Luis Borges*. México, D.F.: El Colegio de México, 2008, S. 191–236; Ders. (Hg.), *Translatio. Transmedialité et transculturalité en littérature, peinture, photographie et au cinema. Amériques – Europe – Maghreb*, Paris: L'Harmattan, 2013.

36 | Vgl. de Toro 2009, 2011.

37 | Abdelkebir Khatibi, *Amour Bilingue*, Casablanca: Ediff, 1983, 1992, S. 26–27.

38 | Ders., *Maghreb Pluriel*, Paris: Denoël, 1983.

[...] la pensée-autre se situe aux limites de ses possibilités. Car, nous voulons décentrer en nous le savoir occidental, nous décentrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'Occident.³⁹

[...] la philosophie arabe [...] est grecque par essence [...].

[...] le Dieu d'Aristote est entré dans l'islam avant l'arrivée de celui-ci [...] La théologie de l'islam et son épistémè globale étaient précédées par Aristote qui leur préexiste. Cette théologie de l'islam serait-elle d'abord une traduction? La traduction en arabe du monothéisme abrahamique par l'intermédiaire du syriaque et du grec?

[...] l'islam qui est la métaphysique d'un dieu invisible a perdu le regard dans ce face-à-face avec les Grecs.

[...] dédoublement de Dieu dans la philosophie arabe [...] les Arabes, en considérant la question de l'être selon leur langue, ont opéré une double traduction par l'intermédiaire du syriaque et du grec. Par cette double traduction, s'est renforcée une métaphysique du Texte.⁴⁰

Khatibi war einer der ersten Intellektuellen – gefolgt von Meddeb, Sansal oder Laroui –, der öffentlich nicht nur die interne und oft selbst gewählte Isolation des Islams ablehnte, sondern auch den Islamismus (»*intégrisme*«) mit seiner irrigen Vorstellung des »le dehors (le mal)«, weil diese »les détériore en les dévastant de l'intérieur«.⁴¹ Er tritt deshalb entschieden für eine Konstruktion sowohl des Individuums als auch der Geschichte als plurivalenter Akt ein. Und hier spielt die Vielfalt der Sprachen als Geschichte eines permanenten translatologischen Dialogs eine zentrale Rolle, da nur dieser die Vielfalt sichtbar machen und mobilisieren kann, um den Logozentrismus qua Essentialismus zu verwenden:

Ce qu'il faut (devoir d'une pensée-autre), c'est élargir notre liberté de penser, introduire dans tout dialogue plusieurs leviers stratégiques: évacuer par exemple du discours les absolus de la théologie et du théocentrisme qu'enchaînent le temps, l'espace et l'édifice des sociétés maghrébines.

Je ne vois pas, quelle histoire peut pratiquer un historien sinon celle des langages qui trahissent les faits, les événements et toutes les traces à déchiffrer.⁴²

Khatibi legitimiert seine Position, die er mit Sansal, Meddeb, Laroui und vielen anderen teilt, damit, dass er den Maghreb als eine kulturelle, ethnische, linguistische und historische Kartographie der Vielheit betrachtet, die keineswegs auf eine

³⁹ | Ebd., S. 54.

⁴⁰ | Ebd., S. 22–23.

⁴¹ | Ebd., S. 30.

⁴² | Ebd., S. 33–35.

Kultur reduziert werden kann. Ganz im Gegenteil, der Maghreb resultiert aus einer permanenten Rekodifikation, die sich in der »*pensée-autre*« und der »*double critique*« niederschlägt und einen kritischen dialogisierenden Blick auf den »Okzident« und auf den »Orient« wirft:

C'est pourquoi lorsque nous dialoguons avec des pensées occidentales de la différence (celle de Nietzsche, de Heidegger, et parmi nos contemporains proches, celle de Maurice Blanchot et de Jacques Derrida), nous prenons en compte non seulement leur style de pensée, mais aussi leur stratégie et leur machinerie de guerre, afin de les mettre au service de notre combat qui est, forcément, une autre conjuration de l'esprit, exigeant une décolonisation effective, une pensée concrète de la différence.⁴³

D'une part, il faut écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité (linguistique, culturelle, politique), et d'autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti, détourné de ses déterminations dominantes, peut nous éloigner des identités et des différences informulées [...] le dehors repensé.⁴⁴

FOUAD LAROUÏ

Fouad Laroui bildet Brücken und beteiligt sich an einer aufklärerischen Tätigkeit sowohl in seinen Romanen wie *De quel amour blessé*⁴⁵ oder *La vieille dame du riad*⁴⁶ als auch in seinen Essays wie *De l'islamisme. Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*⁴⁷ oder *Un pays sans frontières. Essais sur la littérature de l'exil*⁴⁸. Dabei scheut er – wie Khatibi, Sansal oder Meddeb – keine Mühe, den Islam in ein anderes Licht zu stellen, ihn aus dem herauszuführen, was Khatibi »isolement interne de l'islam« nennt, indem er z.B. den Koran in einer modernen und aufgeklärten Form neu interpretiert und die Positionen der Fundamentalisten als falsche Ideologien entlarvt.

In acht Kapiteln, denen eine Einleitung vorangeht, zeigt Laroui in *De l'islamisme* die Modernität und die Dialogfähigkeit des Korans mit der Welt. Ansporn und Motivation seines Unterfangens bildet das Entlarven der falschen, destruktiven und radikalen Auslegungen des Islams, die jeglichen Dialog und jegliche Brücken mit Andersdenkenden zunichtemachen, wie das tragische Schicksal von Moham-

⁴³ | Ebd., S. 20.

⁴⁴ | Ebd., S. 39.

⁴⁵ | Fouad Laroui, *De quel amour blessé*, Paris: Julliard, 1998.

⁴⁶ | Ders., *La vieille dame du riad*, Paris: Julliard, 2011.

⁴⁷ | Ders., *De l'islamisme. Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*, Paris: Robert Laffont, 2006.

⁴⁸ | Ders., *Un pays sans frontières. Essais sur la littérature de l'exil*, Paris: Zellige, 2015.

med Bouyeri zeigt, der Theo Van Gogh am 2. November 2004 in Amsterdam ermordete:

[...] la ville de Descartes, Montesquieu et Voltaire [...] un jeune homme qui aurait pu vivre sa foi dans une liberté totale et dans le respect de tous [...] rejetant ainsi le monde – ce monde dont les mystiques musulmans aussi appellent à se détacher, amis sans tue personne?⁴⁹

Das Problem des Islams liegt Laroui zufolge in seiner politischen Instrumentalisierung als Waffe gegen andere Religionen und Kulturen, als Ausschlussinstrument: »Nous et eux. Nous contre eux. Et c'est là que les problèmes commencent, la méfiance, la haine, la guerre«.⁵⁰ Dabei führt er eine Unterscheidung ein zwischen dem Islam als Religion, als institutionalisiertes Machtinstrument, das missbraucht wird, und als Glaube, der in den privaten Bereich fällt.

Um eine andere Vision des Islams als eine tolerante Glaubensrichtung zu geben, versucht Laroui

[...] déconstruire le discours islamiste qui présente l'islam non comme une foi, mais comme une religion [...] totalitaire, agressive, hostile à tout ce qui est le sel de l'existence [...] le confrontant à la science; la raison; l'Histoire; l'amour; le sexe; la politique; la géographie; l'individu; les droits de l'homme; le totalitarisme [...] [d'une façon] très personnelle.⁵¹

Das Resultat dieses Vorgehens ist bemerkenswert, insoweit Laroui zeigt, wie der im Koran verankerte Glaube kompatibel mit den ethischen Praktiken okzidentaler Gesellschaften ist. Laroui entwirft eine offene Welt, eine »passerelle« in der Sprache von Ritter,⁵² eine Vorstellung, die ihn dazu führt, an Länder ohne Grenzen zu denken (und gemeint ist hier nicht die Europäische Union mit dem dazugehörigen Schengenraum), was uns wiederum an Memmis Position erinnert: »Nous sommes tous des migrants qui nous tendons les uns les autres un miroir: le long d'un chemin, le long d'un chemin [...]«.⁵³

ABDELWAHAB MEDDEB

Abdelwahab Meddeb widmet sich in *L'exil occidental*⁵⁴ den kulturellen Spuren und dem kulturellen Gedächtnis und unterstreicht dabei den prinzipiell nomadi-

49 | Laroui 2006, S. 10.

50 | Ebd., S. 11.

51 | Ebd., S. 11–12.

52 | Enard 2005, S. 76.

53 | Albert Memmi, *Le nomade immobile*, Paris: arléa, 2000, S. 8.

54 | Abdelwahab Meddeb, *L'exil occidental*, Paris: Albin Michel, 2005.

schen und dialogisierenden Status von Kulturen im Verlauf der Jahrhunderte und in unterschiedlichen Regionen unserer Welt:

C'est dans la traversée et la migration, c'est dans l'entre-deux qu'elles instaurent que peuvent être actualisées les énergies qui avaient accordé, au nomadisme et au soufisme la conjoncture de l'Esprit. Comme dans tout déplacement, ici aussi, la forme et le sens se transforment, se métamorphosent. La mémoire textuelle qui enregistre la notion de trace dédouble ce qu'elle porte; sous-mise à un nouveau vécu et à une nouvelle vérité de l'espace-temps, elle se consume comme trace de la trace.⁵⁵

In *La maladie de l'islam*⁵⁶ setzt er sich unbeirrt für die Meinungsfreiheit, für die Freiheit und das Recht, unterschiedliche Positionen zu vertreten und zu leben, für die Glaubensdiversität sowie für die »pluralité«, die »polyphonie« und die »différence« ein, was eine »critique interne« und »externe«, d.h. einen kritischen Dialog zwischen »Orient« und »Okzident«, voraussetzt. Es ist genau diese doppelte, aufgeklärte und ausgewogene geübte Kritik von Meddeb, die wir heute am nötigsten haben:

Au lieu de distinguer le bon islam du mauvais, il vaut mieux que l'islam retrouve le débat et la discussion, qu'il redécouvre la pluralité des opinions, qu'il ménage une place au désaccord et à la différence, qu'il accepte que le voisinait la liberté de penser autrement: que le débat intellectuel retrouve ses droits et qu'il s'adapte aux conditions qu'offre la polyphonie; que les brèches se multiplient; que l'unanimité cesse; que la substance stable de l'Un s'éparpille en une gerbe d'insaisissables atomes.⁵⁷

Aber gleichzeitig wendet er sich kritisch gegen die vielen Vorurteile westlicher Prägung gegenüber dem Islam:

Quelles sont ces causes externes? C'est, en chaine, la non-reconnaissance de l'islam par l'Occident comme représentation d'une altérité intérieure; c'est la façon de le cantonner dans le statut de l'exclu: c'est la manière avec laquelle l'Occident renie ses propres principes dès que l'intérêt le réclame; c'est enfin la façon qu'a l'Occident (et, de nos jours, sous la forme de l'américain) d'exercer dans l'impunité son hégémonie selon la politique dite des deux poids deux mesures.⁵⁸

55 | Ebd., S. 11.

56 | Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'Islam*, Paris: Éd. du Seuil, 2005.

57 | Ebd., S. 13.

58 | Ebd.

LIZZIE DORON

Der Roman *Who The Fuck Is Kafka*⁵⁹ der israelischen Schriftstellerin Lizzie Doron ist eine gelungene Mischung zwischen Fiktion und Zeugnisbekundung, entsprungen aus einer erlebten Erfahrung zwischen Doron als Menschenrechts- und Friedensaktivistin und einem gleichgesinnten Palästinenser.

Sie beschreibt auf der einen Seite die Beziehung zwischen einer israelischen, im Roman namenlosen Erzählerin und einem aus Ostjerusalem stammenden Palästinenser namens Nadim. Sie berichtet über ihr erstes Treffen in Rom bei einem der vielen Kongresse für den Frieden, dieses Mal inmitten des ersten Gaza-Krieges. Sie entscheiden sich zusammenzuarbeiten – sie, ein Buch zu verfassen, und er, einen Film zu drehen über die Situation in dieser konfliktträchtigen Region. Doron beschreibt minuziös die schreckliche und prekäre Lebenssituation der Palästinenser, nicht nur in Gaza, sondern auch im Westjordanland und in Ostjerusalem, die stets durch die Angst vor Willkür, Kontrollen, Festnahmen und Repressalien seitens der israelischen Soldaten in einer unter Besatzung stehenden Zone bestimmt ist. Sie zeigt, wie die Bewegungsfreiheit der Palästinenser innerhalb ihrer eigenen Viertel massiv eingeschränkt ist, etwa zwischen Gaza, Ostjerusalem und dem Westjordanland, wie dazwischen eine Kontrollgrenze voller Schikanen und Drangsalierungen verläuft, die Familien voneinander trennt, wie mühsam es für die Palästinenser ist, das Land zu verlassen und ein Visum zu erhalten. Als eines der bewegenden Beispiele beschreibt die Erzählerin den Fall von Nadims Frau, die aus Gaza stammt und deshalb auch über keinen Pass verfügt. Sie ist staatenlos und wird im eigenen Land nur toleriert, sie kann jederzeit aus Jerusalem nach Gaza deportiert werden. Um ihren kranken Vater in Gaza zu besuchen, kann sie nur mühsam und dank internationaler Hilfe ein Visum erhalten, mit dem Risiko, dass die israelischen Behörden sie nicht wieder nach Ostjerusalem hineinlassen. Die Angst ist ihr ständiger Begleiter. Nadim darf z.B. Israel nicht länger als für sieben Monate verlassen; nach diesem Zeitraum darf er nicht wieder in Israel einreisen.

Auf der anderen Seite beschreibt die Erzählerin den psychologischen Stress, dem Aktivisten in Israel, in ihrem Bekannten-, Freundes- und Familienkreis und in der Wahrnehmung der Palästinenser, ausgesetzt sind. Für die einen ist sie Teil einer Besatzungsmacht, was vor allem bei internationalen Konferenzen deutlich wird. Sie zeigt auf, welche Schwierigkeiten israelische AktivistInnen pro Palästina auf beiden Seiten vorfinden. Palästinenser werden besonders in Israel pauschal als Terroristen und Betrüger angesehen. Die Erzählerin versucht, Argumente zugunsten Israels für solche Vorurteile zu finden aufgrund der ebenfalls schwierigen psychologischen Lage der Israelis gegenüber einem latenten Terrorismus, der in jeder Minute losschlagen kann. Aber sie selbst glaubt immer weni-

59 | Lizzie Doron, *Who the Fuck Is Kafka*. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, München: DTV, 2015.

ger an ihre Argumente wegen der sehr ungleichen Situation von Israelis und Palästinensern.

Diese so deutlich zum Ausdruck gebrachten Ambivalenzen bilden einerseits einen essentiellen Beitrag zur Aufklärung und damit zum Frieden durch die Analyse, Beschreibung und Bewertung höchst komplexer und widersprüchlicher Situationen. Andererseits zeigen sie, dass jenseits aller Konflikte eine Zusammenarbeit und das Überwinden von Vorurteilen zwischen aufgeklärten und toleranten Israelis und Palästinensern möglich ist; das ist der Beitrag, den Doron in ihrem eigenen Land leistet und der zeigt, dass es jenseits der Regierungen auch ein anderes Israel gibt.

BOAULEM SANSAL

Am Ende meiner Überlegungen möchte ich Boualem Sansal nicht unerwähnt lassen, denn bei ihm handelt es sich um einen der größten und konsequentesten Aufklärer unserer Zeit, trotz seiner grundlegenden Ablehnung des Islams als Religion, dessen Grundübel er teilweise im Koran selbst findet, was ihn zur Gleichsetzung des Islams mit dem Islamismus führt. Auch dann, wenn wir diese Position, die bei Sansal durch einen französischen und europäischen aufgeklärten Republikanismus geleitet ist, nicht teilen, müssen wir gegenüber manchen Polemiken, die vor allem Applaus erheischen wollen, festhalten, dass Sansals Position aus einer enormen Gelehrsamkeit, aus seriös recherchierten historischen Quellen, aus sowohl persönlichen wie auch historisch-kollektiven Erfahrungen speziell in Algerien und nicht aus simplen Vereinfachungen hervorgeht.

Boualem Sansal bietet in *Petit éloge de la mémoire*⁶⁰ einen eindrucksvollen Überblick über die Geschichte der Kulturen des Mittelmeers. Er beschreibt, wie diese Weltregion, die auf eine über zweitausendjährige kulturelle Kreuzung zurückblicken kann, wie das Mittelmeer, also »die« Kultur der »passerelles«, des Nomadentums, des Hybriden par excellence, eine gemeinsame Geschichte mit dem »Okzident« bildet:

Nous étions jeunes et ignorants mais nous comprenions bien que quelque chose d'énorme s'était produit sous nos yeux. Après dix siècles tourné vers l'Orient, arabe, turc et musulman, notre vie se tournait à présent vers l'Occident européen et chrétien, cet Occident qui jadis, dix siècle d'affilée, fût notre vis-à-vis, tour à tour ami, complice, ennemi, et qui nous avait fait oublier l'Egypte, la mère du monde, ce lointain berceau où était née notre humanité.⁶¹

60 | Sansal 2007.

61 | Ebd., S. 118.

Sansal beruft sich immer wieder auf die historische, irreduzible Vielheit dieser Region, wenn er z.B. in *Poste restante*⁶² schreibt:

Alors répétons-le jusqu'à être entendus: nous somme des Algériens, c'est tout, des êtres multicolores et polyglottes, et nos racines plongent partout dans le monde. Toute la Méditerranée coule dans nos veines et, partout, sur ses rivages ensoleillés, nous avons semés nos graines.⁶³

[...] Tiens, nous avons toutes ces langues, le berbère, le dialectal, le classique, le français, et bientôt l'anglais et le chinois, c'est formidable, utilisons-les à bon escient et allons de l'avant!⁶⁴

Und ich kann in diesem Zusammenhang Sansals Reise nach Israel zum Literaturfestival 2012 auf Einladung von David Grossmann nicht unerwähnt lassen. Grossman, der seinen Sohn im israelischen Libanon-Krieg verloren hat, und Sansal sind zwei dieser exponierten Brückenbauer. Es ist wohl kein Zufall, dass beide den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels für »ihr Engagement für die Begegnung der Kulturen im gegenseitigen Respekt und Verständnis« erhalten haben.

In seiner Dankesrede in der Paulskirche in Frankfurt am Main am 16. Oktober 2011⁶⁵ setzte sich Sansal unerbittlich für die Freiheit jedes Einzelnen ein, und kein Staat und keine Regierung wurden dabei verschont:

L'homme libre n'a au fond d'autre choix que d'agir comme un dieu, un créateur audacieux qui va de l'avant, sinon il tombe dans le non-être du fatalisme, de l'esclavage, de la perdition.

[...] Cela prend un relief particulier pour moi en ce moment où, dans nos pays arabes, souffle un vent salubre, porteur de ces valeurs humanistes, toutes nées de la liberté, et donc universelles, qui fondent mon engagement. Un mérite littéraire aussi grand soit-il ne vaut guère, selon moi, que s'il soutient une grande cause, la promotion d'une langue, d'une culture, un projet politique, philosophique. J'ai envie de croire que ce que nous faisons les uns et les autres, écrivains, cinéastes, poètes, philosophes, politiques, a pu contribuer d'une manière sans doute infinitésimale à l'avènement de ce printemps arabe qui nous donne tant à rêver, et à nous impatienter, animé qu'il est par l'esprit de liberté, de fierté retrouvée, et de courage aussi, comme nous le voyons se dérouler, surmontant toutes les menaces et déjouant jusqu'à présent toutes les tentatives de récupération, et si j'ai pu y

62 | Boualem Sansal, *Poste restante*: Alger. Lettre de colère et d'espoir à mes compatriotes, Paris: Gallimard, 2006.

63 | Ebd., S. 34.

64 | Ebd., S. 42.

65 | Boualem Sansal, *Discours de remerciement de Boualem Sansal*. Eglise Saint-Paul – Francfort-sur-le-Main, 2011 (Manuskript).

contribuer un tant soit peu c'est parmi d'autres intellectuels et artistes arabes que je sais infiniment plus méritants que moi.

Dans ce mouvement insurrectionnel, nous sommes de plus en plus nombreux à refuser que le plus vieux conflit du monde, le conflit israélo-palestinien dure plus longtemps et accable demain nos enfants et nos petits-enfants. Nous sommes même impatients, nous refusons que ces deux grands peuples, si profondément ancrés dans l'Histoire de l'humanité, restent un jour de plus otages de leurs petits dictateurs, d'extrémistes bornés, de nostalgiques mal sevrés, de rançonneurs et de provocateurs de quartiers. Nous les voulons libres, heureux et fraternels. Notre conviction est que le printemps parti de Tunis va arriver à Tel-Aviv, à Gaza, à Ramallah, il arrivera jusqu'en Chine et au-delà. Ce vent souffle dans toutes les directions. Bientôt il rassemblera Palestiniens et Israéliens dans la même colère, ce sera le »Die Wende« du Moyen-Orient, les murs tomberont alors dans un joli et sympathique fracas.⁶⁶

Er bleibt aber nicht bei der Kritik, sondern entwickelt gleichzeitig eine Vision für das Zusammenleben von Völkern und Menschen:

A mon avis, il nous faut tous sortir de l'idée que la paix se négocie, on négocie des modalités, des formes, des étapes, la paix est un principe, il s'énonce en public, de manière solennelle. On dit: Paix, Shalom, Salam et on se serre la main. C'est ce qu'a fait Abbas en allant à l'ONU, c'est ce qu'a fait Sadate quand il est allé à Tel-Aviv.⁶⁷

Von Bedeutung ist auch sein »Appel de Strasbourg pour la paix du 6–7 octobre 2012«,⁶⁸ bei dem er Hunderte von SchriftstellerInnen und Intellektuellen versammelte:

La paix est un bien commun irremplaçable et sa défense est une obligation commune, qui ne peut se déléguer. En en faisant l'affaire de tous, nous éviterons que la paix globale recherchée ne soit à la fin la paix pour l'un au détriment de l'autre.

Les écrivains ont leur part dans ce combat et nous exprimons ici notre détermination à l'assumer avec fermeté et objectivité. Nous exhortons tous les écrivains dans le monde à nous rejoindre dans cette démarche. Ensemble, nous pouvons peser sur le cours des choses et faire que les valeurs de la paix soient renforcées partout dans le monde. Nos moyens dans ce combat sont la littérature, le débat, et la vigilance.⁶⁹

Und seinen Besuch in Israel, der ihm viele Anfeindungen eingebracht hatte, beschrieb er mit folgenden Worten:

66 | Ebd.

67 | Ebd.

68 | Boualem Sansal, *Appel de Strasbourg remanié*, 2012 (Manuskript).

69 | Ebd.

I would like to make special mention of David Grossman, that monument of Israeli and world literature. I found it remarkable that two writers like us, two men awarded the same prize, the Peace Prize of the German Book Trade, one year apart (he in 2010, myself in 2011), could meet in 2012 to talk about peace in al-Quds, the city of Jerusalem, where Jews and Arabs live together, where the three Religions of the Book mingle in human hearts. Might our meeting mark the beginning of a vast assembly of writers for peace? Will such a miracle see the light of day in 2013? Chance often tricks us into believing things that owe nothing to chance.⁷⁰

Boualem Sansal und Lizzie Doron trafen einander zum ersten Mal auf meine Einladung im Frankophonen Forschungsseminar der Universität Leipzig am 16. September 2015, wo wir über »Die Strategien für den Frieden. Die Macht der Diskurse und der Literatur« diskutierten. Da haben sie wieder Brücken geschlagen.

ZUSAMMENFASSUNG

Die hier nur fragmentarisch behandelten Texte zeigen die Komplexität von Kultur und Geschichte und beweisen, dass eine schwarz-weiße Einteilung dessen, was »Okzident« und »Orient« ausmacht, ohne Simplifizierungen und Auslassungen nicht ohne weiteres zu treffen ist, und dass uns mehr Gemeinsamkeiten und Erfahrungen verbinden als Differenzen uns trennen.

Was diese Texte aber auch zeigen, ist, dass jeder von uns in seinem Arbeitsbereich einen Beitrag zum friedlichen Zusammenleben und zur Toleranz leisten kann und dass vor allem diejenigen dazu verpflichtet sind, die die Möglichkeit haben, in Freiheit zu leben und ihrer Stimme im öffentlichen Raum ohne Gefahr Kraft zu verleihen. Wir müssen aus dem Elfenbeinturm ausbrechen und unserem Diskurs eine politische Kraft im Sinne von Derridas »le politique« verleihen.

⁷⁰ | Boualem Sansal, *I Went to Jerusalem, and I Returned Delighted and Enriched*, 2012 (Manuskript).