

MAREK M. DZIEKAN

Die islamische Literaturtheorie und –kritik von ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl. Ein Vergleichendes Studium

Abstract

‘Imād ad-Dīn Ḥalīl’s Islamic Literary Theory and Criticism. A Comparative Study

‘Imād ad-Dīn Ḥalīl is one of the most outstanding contemporary Islamic fundamentalist thinkers from Iraq. His thought covers various problems of culture in the context of Islam. From this point of view he analyses e.g. the Islamic methodology of sciences and the Islamic theory of arts. In this article I present the Islamic theory of Literature by ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl in the light of his most important books in this concern: *Madḥal ilā Naẓariyyat al-Adab al-Islāmī* (“Introduction to the Theory of Islamic Literature”), *An-Naqd al-Islāmī al-Mu’āṣir* (“Contemporary Islamic Literary Criticism”) and *Muḥāwalāt Ġadīda li-an-Naqd al-Islāmī* (“New Attempts of the Islamic Literary Criticism”). In his analyses Ḥalīl bases on Islamic aesthetic theory and presents his attitude towards the contemporary literary currents in the West. His attitude, rooted in the fundamentalist Islamic theory of Arts, is set in comparison with similiar views concerning the role and form of the Christian literature, mainly among Polish writers and scholars.

Einführung

Die islamische Literaturtheorie und die islamische Literaturkritik braucht vor allem die islamische Literatur. Sowohl islamische Literaturtheorie als auch Literaturkritik brauchen unabdingbar islamische Literatur, die ihr fester Bestandteil ist. Dabei entsteht jedoch eine der Hauptfragen, was islamische Literatur ist und was sie ausmacht. Was ist die islamische Literatur? Die einfache Antwort auf diese Frage finden wir auf der

Website der Internationalen Vereinigung der Islamischen Literatur (*Rābiṭat al-Adab al-Islāmī*, International League of Islamic Literature): es ist „ein ästhetischer Ausdruck über dem den Menschen, sein dem Leben und dem das Universum nach der islamischen Weltvorstellung“ (*at-taʿbīr al-fannī al-hādif ʿan al-insān wa-al-ḥayāt wa-al-kawn wufq at-taṣawwur al-islāmī*).¹ Die Vereinigung entstand im Jahre 1984. Der erste Präsident der Organisation war der Indische ʿĀlim Abū al-Ḥasan Naḍwī (An-Naḍawī 1914–1999).² Naḍwī zusammen mit Sayyid Quṭb ist einer der ersten, der für die Entwicklung der „islamischen Literatur“ in 40er und 50er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts aufrief.³ Bis zu seinem Tode befand sich das Zentrum der Vereinigung in Lucknow (Indien). Im Jahre 2000 ist das Zentrum nach Ar-Riyad in Saudi Arabien umgezogen, und der Präsident ist jetzt einer der Gründer der Vereinigung, ʿAbd al-Quddūs Abū Ṣāliḥ, ein Literaturhistoriker aus Syrien.⁴ Die Vereinigung gibt die Zeitschrift „Al-Adab al-Islāmī“ in Arabisch als auch andere Zeitschriften in Arabisch, Urdu, Türkisch und Englisch heraus und dazu verschiedene Bücher in diesem Bereich (Studien, Romane, Dichtung).

Islamische Literatur und Islamisierung der Literatur nach ʿImād ad-Dīn Ḥalīl

ʿImād ad-Dīn Ḥalīl ist einer der bekanntesten zeitgenössischen islamisch-arabischen Intellektuellen aus dem Irak. Er ist Professor an der Universität in Al-Mawṣil, Mitglied der Redaktion der Zeitschrift „Journal of Islamic History“ (herausgegeben von Institut of Islamic & Arab Studies, New Delhi) sowie Mitglied des Az-Zaytūna Zentrum für Studien und Beratung. Er beschäftigt sich mit diversen Kulturphänomenen aus dem islamischen

¹ Vgl. <http://www.adabislami.org/English/whatis.html>; „Islamic literature is the objective artistic expression of man, life and universe from an Islamic perspective“; dort breitere Beschreibung (11.01.08); vgl. auch: ʿImād al-Dīn Ḥalīl, *Madḥal ila naẓariyyat al-adab al-islāmī* (Damaskus-Beirut 2007, „Einführung zur Theorie der islamischen Literatur“), S. 64.

² Vgl. J.-P. Hartung, *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Ḥasanī Naḍwī (1914–1999)*, Würzburg 2004.

³ S. Hafez, *The Novel, Politics and Islam*, „New Left Review“ 5, October 2000 (www.newleftreview.org/?view=2274; 11.01.08), Anm. 12: „The call for Islamic literature goes back to numerous articles by the two main Islamic ideologues of the 1950s and 1960s: Abu-l-Hasan al-Nadawi and Sayyid Qutb. But their ideas were developed into full length books during the 1980s: among them, Muhammad Qutb’s *Manhaj al-Fann al-Islami* (*Principles of Islamic Art*), Najib al-Kilani’s *Al-Islamiyyah wa-l-Madhahib al-Adabiyyah* (*Islamism and Literary Schools*) and *Madkhal ila al-Adab al-Islami* (*Introduction to Islamic Literature*), ʿImad al-Din Khalil’s *Al-Naqd al-Islami al-Muʿasir* (*Contemporary Islamic Criticism*), and Muhammad Ahmad al-ʿAzab’s *Fi al-Fikr al-Islami min al-Wijhah al-Adabiyyah* (*On Islamic Thought: A Literary Perspective*). It is significant that all these authors worked for a number of years in the cultural or educational institutions of Saudi Arabia and either published their works while still *en poste*, or immediately upon return to their home country.“ Es geht auch eine Diskussion über die islamische Literatur in der Presse, vgl. z. B. ʿA. al-Ḥ. al-Ḥanānī, *An-Nāqid as-suʿūdī d. Ḥasan al-Huwaymil: al-adab al-islāmī lā yuṣādir al-aḥar*, „Al-Ahrām“, 12. 09.2004; T. Ṣalāḥ, *Ramaḍāniyyāt. Fann šīʿrī lā maṭla lahu fī al-adab al-uḥrā*, „Al-Ahrām“ 09.09.2004.

⁴ Ibid.

Gesichtspunkt.⁵ In diesem Kontext analysiert er z.B. die islamische Methodologie der Wissenschaft und die islamische Theorie der Kunst.⁶ Zu den bekanntesten und vielleicht relevantesten seiner Texte gehört *Manḥağiyyat islāmiyyat al-ma’rifa* – *Die Islamisierung der Wissenschaft – Einige Überlegungen zur Methodik*. Dieses Heft wurde bis jetzt u.a. ins Deutsche, Englische, Französische, als auch in verschiedene „islamische“ Sprachen übersetzt. „Wie der Titel deutlich macht, stellt diese Broschüre die Methode bei der Islamisierung der Wissenschaft vor. Der Verfasser ist der Meinung, dass die Islamisierung nicht ohne die Berücksichtigung und Einbeziehung des reichen intellektuellen Erbes des Islams angefangen und durchgeführt werden sollte. Er betont diese Tatsache, da sogar westliche Gelehrte die Wissenschaft, die im Spektrum des Islams hervorgebracht worden sind, als einen beträchtlichen Teil des modernen Wissens anerkennen.“⁷ Andere seine Veröffentlichungen sind z.B.: *Ḥawla taškīl al-‘aql al-muslim* (4. Ausgabe, Washington 1991, „Über die Gestaltung des islamischen Geistes“) und *Mulāḥaẓāt fī tāriḥ al-muğtama’ al-islāmī* (1989, „Bemerkungen über die Geschichte der islamischen Gesellschaft“). Seine „Koranische“ Interpretation der Geschichte wird als eine der wichtigsten Konzeptualisationen dieser Theorie im zeitgenössischen islamischen Schrifttum betrachtet.⁸ Er hat auch einige Theaterstücke verfasst.

In diesem Text beschäftige ich mich aber ausschließlich mit Ḥalīl’s Theorie der islamischen Literatur und islamischen Literaturkritik. Diese müssen von den Arabisten und Islamwissenschaftlern bemerkt und bearbeitet werden, denn sie bilden einen wichtigen und kaum bekannten Teil der heutigen arabischen literarischen Kultur. Es scheint demzufolge notwendig zu sein, für die islamische, also: islamisch geprägte Literatur einen Platz in der Geschichte der zeitgenössischen arabischen Literatur zu finden.

Den Kernpunkt meines Textes macht vor allem das Buch von ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl *Madḥal ilā naẓariyyat al-adab al-islāmī* (Damaskus-Beirut 2007, „Einführung zur Theorie der islamischen Literatur“) aus. Andere Versuche der islamischen Literaturkritik bilden seine früheren Bücher: *Fī an-naqd al-islāmī al-mu’āṣir* (Beirut 1972, „Über die zeitgenössische islamische Literaturkritik“) und *Muḥāwalāt ġadīda li-an-naqd al-islāmī* (Beirut 1981, „Weitere Versuche der islamischen Kritik“). In beiden Büchern lässt sich unumstritten die Entwicklung seiner Ansichten aufweisen. In *Madḥal* kehrt der Autor manchmal zu seinen früheren Werken zurück, die er vor über zwanzig oder dreißig Jahren geschrieben hat, akzeptiert seine eigenen Urteile oder kritisiert sie. Dabei ist eine beachtliche Evolution wahrzunehmen. *Madḥal ilā naẓariyyat al-adab al-islāmī* ist also eine *Summa* seiner bisherigen Anschauungen über die islamische Literatur, seine Form, Inhalt und Ziele.

⁵ ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl, *Ru’ya islāmiyya fī qaḍāya mu’āṣira* („Die islamische Perspektive der zeitgenössischen Probleme“), Manama 1995.

⁶ Idem, *Fī al-fann at-taškīlī wa-al-mu’ārī* („Über die Kunst und Architektur“), Damaskus-Beirut 2007.

⁷ <http://www.gmsg.de/PUBLIKATIONEN/SCHRIFTENREIHE/schriftenreihe.html> (22.05.2008).

⁸ Vgl. M.M. Abul-Fadl, *Rethinking Culture, Renewing the Academy: Tawhidi Perspective*, S. 15, <http://www.muslimwomenstudies.com/Rethinking%20Culture-part%20A%20&%20B-cpy.pdf> (15.03.2008).

Die Ausgangspunkte der Analysen von ʿImād ad-Dīn Ḥalīl bilden die Grundlagen der islamischen Ästhetik und die Position des Islams gegen die literarischen Strömungen im Westen. Die klassische und gegenwärtige islamische Ästhetik geht von dem *Koran* aus, darum hat sie auch ihr ethisches Gehalt – damit beschäftigt sich der Autor im ersten Teil seines Buches *Al-Usus al-ġamaliyya* („Ästhetische Grundlagen“). Dort führt er mehrere Beispiele aus dem Koran an, wo die Rede über die „Schönheit“ (*ġamāl*) im breiteren Sinne ist. Vor allem aber „Gott selbst ist auch «Der Schöne» und Er liebt das Schöne, wie uns der Prophet gesagt hat.“⁹ Hier möchte ich mich aber nicht auf das Problem der klassischen islamischen Ästhetik konzentrieren.

Die wichtigsten Merkmale der islamischen Literatur zeigt der Gelehrte vor allem im zweiten Teil der Monographie, *Al-ʿAnāṣir al-asāsiyya* („Grundelemente“). Es scheint mir relevant zu sein zuerst über einige Fragen zu reflektieren, und zwar was also diese Grundelemente sind und wie Ḥalīl diese Literatur beschreibt sowie wie er sie versteht? Was bedeutet *Islāmiyya*: „Islamkeit“, verstanden als islamische Prägung dieser Literatur? Hier beschränke ich mich nur auf einige, ausgewählte Aspekte der Problematik.

Der ästhetische Ausdruck in seiner Wortform, über den schon die Rede war, bildet selbstverständlich auch für Ḥalīl die erste Säule der islamischen Literatur. Die zweite dagegen ist die islamische Weltvorstellung. „Der islamische Schriftsteller soll eine bestimmte Philosophie, eine bestimmte Vorstellung oder einen allumfassenden Gesichtspunkt gegenüber der Welt, dem Leben und den Menschen haben. Dazu soll diese Vorstellung, die sich mit der Selbsterfahrung verbinden soll, aus dem ausnehmendem, tief erlebten Islam hervorquellen.“¹⁰ ʿImād ad-Dīn betont die Rolle der ästhetischen Seite der islamischen Literatur. Viele Schriftsteller behaupteten und bis jetzt der Überzeugung bleiben, so der Gelehrte, das Thema sei einziges Kriterium für islamischen Charakter der Literatur. Es ist aber ein falscher Weg. Es ist notwendig, beide obengenannten Säulen einer detaillierten Analyse zu unterziehen. Die islamische Literatur soll also nicht eine einfache Anweisungsliteratur sein. Sie braucht auch wirklich „schön“ zu sein. Für Ḥalīl geht diese Grundlage aus dem Islam hervor: Gott und sein Prophet haben die Vollkommenheit in allen unseren Taten empfohlen. „Die Umgestaltung der islamischen Literatur in Anweisungen, Strafpredigten, Mahnungen und Warnungen ist keine Vollkommenheit und keine Vorzüglichkeit. Das ist eine Wegabkürzung. [...] Die Vollkommenheit und die Vorzüglichkeit erreicht man nur auf den schwersten Wegen.“¹¹ Seine Interpretation scheint hochgradig mit J.P. Sartres Verständnis des Engagements der Literatur übereinzustimmen. Für Ḥalīl und für die islamische Ästhetik, so wie für Sartre, ist eigentlich eine *art pour art* unverständlich.

⁹ ʿImād ad-Dīn Ḥalīl, *Madḥal...*, op. cit., S. 8. Vgl. aber Wijdan Ali, *Al-Ghazali and Aesthetics* (http://naungan_nur_wahyu.tripod.com/id17.html, 23.05.2008): „In Islamic culture and traditional society, the term aesthetics never existed, nor any other term that might imply the same meaning and significance. The contemporary Arabic term *jamaliyyah*, which is synonymous with aesthetics, is borrowed from the West and is defined as the science of beauty, *ilm al-jamal*“.

¹⁰ ʿImād ad-Dīn Ḥalīl, *Madḥal...*, op. cit.

¹¹ Ibid., S. 76.

Aus dem Obigen erhellt, dass die islamische Literatur eine engagierte (verpflichtete) Literatur (*al-adab al-multazim*) sein soll, also „jegliche Literatur, in der ein religiöses, gesellschaftliches, ideologisches oder politisches Engagement vertreten wird.“¹² In der Tat ist es sehr problematisch, eine gute engagierte Literatur zu schreiben, und das versteht Ḥalīl sehr gut. Aber bevor ich seine Überlegungen näher analysiere, setze ich mich damit auseinander, was dazu der türkische Schriftsteller Orhan Pamuk sagte: „Sich in den Dienst einer Sache zu stellen, zerstört die Schönheit der Literatur. Die meiste Zeit habe ich wohlmeinende Autoren erlebt, die ihr Talent durch Politik zerstörten. Die Kraft des Romans liegt darin, dass sich ein Autor einer Figur, die er schafft, mit solcher Intensität verschreibt, dass er kein moralisches Urteil über sie sprechen kann. Die Kunst des Romans gründet auf der Fähigkeit des Menschen, sich mit dem Anderen zu identifizieren, mit dem er keine gemeinsamen Interessen hat... Eine Geschichte funktioniert dann, wenn es dem Schriftsteller gelingt, sich mit Charakteren zu identifizieren. Das bedeutet, sich in den anderen hineinzusetzen und nicht ihn zu verurteilen.“¹³

'Imād ad-Dīn Ḥalīl scheint mit solchen Urteilen nicht einverstanden zu sein. Die Verpflichtung – *iltizām* – hat seiner Meinung nach tiefe Wurzeln im Koran, in der Sure *Die Dichter* und in sehr gut bekannten Versen (224-228): „Und die Dichter, es folgen ihnen die Irrenden. Schaust du nicht, wie sie in jenem Wadi verstört umherlaufen? Und wie sie sprechen, was sie nicht tun? Außer denen, welche glauben und das Rechte tun und oft an Allah denken und sich verteidigen, wenn ihnen Unrecht angetan ward.“¹⁴ Und hier – behauptet der Autor, stehen wir gegenüber der Verpflichtung: die Dichtung, die sich nicht für die Religion engagiert, sei eine falsche Dichtung.¹⁵ Man soll auf die originelle Interpretation dieser *Āya* Aufmerksamkeit lenken! In der Regel wird diese *Āya* als Beispiel des Hasses von Propheten Muḥammad gegenüber der Dichtung angeführt.

'Imād ad-Dīn Ḥalīl charakterisiert die islamische Literatur wie folgt: „Islamisch ist nicht klassisch, oder romantisch, oder neuklassisch oder realistisch, oder naturalistisch, oder kritisch-realistisch, nicht sozialistisch realistisch, nicht symbolisch, surrealistisch, avantgardistisch, nicht futuristisch usw. Das ist eine spezielle Richtung. Vielleicht trifft sie teilweise mit anderen zusammen, bleibt aber eine unabhängige literarische islamische Richtung, denn in ihrer Wurzel und Meinung kann sie in Wirklichkeit keineswegs mit anderen literarischen Richtungen ähnlich sein. Und wenn es zu einem Treffen in Form

¹² Meyers Lexikon online.

¹³ „Corriere della Sera“, 16. 10. 2007; http://www.eurotopics.net/de/presseschau/archiv/aehnliche/archiv_article/ARTICLE21403-Orhan-Pamuk-gegen-engagierte-Literatur. Es ist interessant, dass die Verpflichtung der Literatur wurde letztes zu einem Kernpunkt der Diskussion zwischen jungen polnischen Literaturkritiker. Weist darauf z.B. ein Buch *Literatura zaangażowana – koncepcje, programy, realizacje. Czy potrzebna nowa definicja?* („Engagierte Literatur – Gedanken – Programme – Verwirklichungen. Braucht man eine neue Definition?“), hrsg. von E. Ziętek - Maciejczyk und P. Cieliczka, Warszawa 2006. Es geht hier um einen breiten Begriff der Engagement: politischer, historischer, feministischer usw., es ist aber, erstaunlicherweise, von der religiös verpflichteter Literatur keine Rede.

¹⁴ *Der Koran*. Aus dem Arabischen. Übersetzung von Hans Henning, Leipzig 1979, S. 340.

¹⁵ 'Imād ad-Dīn Ḥalīl, *ibid.*, S. 78.

käme, unterschiede sie sich durch den Inhalt und die Richtung im Allgemeinen.“¹⁶ Der wichtigste Unterschied zwischen der islamischen Richtung und anderen literarischen Richtungen sieht Ḥalīl darin, dass die islamische Literatur ihre Wurzeln im Gott hat, wenn die anderen nur in menschlichen Erfahrungen versenken sind.¹⁷ Das ist nicht neu – dieselben Argumente finden wir in den Überlegungen der fundamentalistischen islamischen Denker über die Demokratie und andere westlichen Ideologien gegenüber dem Islam – es ist unmöglich das Göttliche mit dem Menschlichen zu verbinden, darum ist es unsinnig von dem „islamischen Sozialismus“ oder von der „islamischen Demokratie“ zu sprechen. Es gibt also z.B. keinen „islamischen Realismus“ im Vergleich mit dem „katholischen Realismus“, worüber der polnische Schriftsteller Antoni Gołubiew geschrieben hat.¹⁸

Und endlich entsteht die Frage, welche Rolle (*waṣīfa*) die islamische Literatur nach ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl spielen soll? Darüber schreibt der Autor im letzten Teil seines Buches. Sie hat also folgende Rollen: a) die wichtigste, doktrinaire (*‘aqīdiyya*), derer alle anderen untergeordnet sind, und weiter: b) politische, c) soziale, d) psychologische, e) dokumentarische (historische), f) methodologische (*manḥaḡīyya*) und endlich – g) erzieherische.¹⁹

Als Beispiele für die Verwirklichung der islamischen Literatur in der klassischen Periode des arabisch-islamischen Schrifttums wurden von Ḥalīl der persische Dichter und Sufi Ġalāl ad-Dīn Rūmī und der gerühmte arabische Zuhdiyyat-Autor Abū al-‘Atāhiyya gewählt. Aus der Gegenwart wurden die Werke von Naḡīb al-Kaylānī, Ibrāhīm al-‘Aṣī, Maḥmūd Muflīḥ und Muḥammad al-Ḥasnāwī angebracht. Auf diese Weise beweist der Gelehrte, dass die islamische Literatur nichts Neues in der Geschichte des nahöstlichen Schrifttums bildet.²⁰ Es ist noch interessanter, dass es möglich ist, eine islamische Literatur ohne Islam zu schreiben! ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl geht hier nach Muḥammad Quṭb, der den Inhalt eines Romanes oder eines Gedichts betont, ohne auf den Verfasser Aufmerksamkeit zu machen. Beide Gelehrten behaupten, dass es am wichtigsten ist, die Verbindung der Weltanschauung und Ähnlichkeit der Vorstellung zwischen Inhalten eines Werkes und dem Islam zu schaffen und zielen dadurch eine religiös geprägte Literatur.²¹ Darum betrachtet Ḥalīl als Beispiel der islamischen Literatur sowohl ein Theaterstück von dem Spanischen Schriftsteller Alejandro Casona

¹⁶ Ibid., S. 148–149.

¹⁷ Vgl. ähnliche Überlegungen über die katholische Literatur von dem polnischen katholischen Schriftsteller A. Gołubiew in: *Poszukiwania* („Nachforschungen“), Kraków 1960, S. 226, wo der Autor sieht den Katholizismus „in den tiefsten, unbemerkten auf den ersten Augenblick Schichten“.

¹⁸ A. Gołubiew, *Z rozważań nad problemami literatury katolickiej* („Aus der Überlegungen über die Probleme der Katholischen Literatur“), „Znak” 1947, No. 5.

¹⁹ ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl, *Madḥal*..., S. 171–181.

²⁰ Vgl. zu diesem Thema z. B. ‘Abbās al-Ġarārī, *Fī aṣ-ṣīr as-siyāsī* („Politische Dichtung“), Casablanca 1974; es ist nennenswert, dass der Roman von M. Ḥaykal *Zaynab* ist auch ab und zu als der erste islamische arabische Roman bezeichnet.

²¹ ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl, *ibid.*, S. 211–213.

La barca sin pescador (*Markab bi-lā ṣayyād*)²² als auch den Roman „Wachteln und Herbst“ (*As-Simmān wa-al-ḥarīf*) von Naḡīb Maḥfūẓ.²³ Man kann also sagen, dass es in Wirklichkeit hier um eine Erscheinung geht, die als Ausdruck des „Humanismus“ und der „Menschlichkeit“ der Literatur verstanden werden soll, in diesem Fall vielleicht als einen „göttlichen“ oder „religiösen“ Humanismus. Das stimmt mit der Aussage von A. Gołubiew überein, der in einem seiner Texte über den Künstler als gläubigen Menschen schreibt und ihn (im Vergleich mit einem monistischen Materialisten) als einen Menschen mit einer „größeren Breite der Anschauung.“²⁴ charakterisiert.

Im Allgemeinen ist die islamische Literatur mit der katholischen oder christlichen Literatur aus unserem Kulturkreis zu vergleichen. Krzysztof Dybcia k, einer der bekanntesten Forscher der polnischen katholischen Literatur versteht sie einfach als die „Anwesenheit der Religion“, die sich auf verschiedene Wege verwirklicht.²⁵ Die „didaktische“ katholische Literatur ist heutzutage in Polen nicht populär, war aber eines der wichtigsten Phänomene der polnischen Literatur in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. „Durch den größten Teil der Geschichte diffundierte die zeichenschöpferische Aktivität, die heute als die schöne Literatur bezeichnet wird, mit religiöser Tätigkeit. [...] Die Werke der religiösen Strömung der Literatur, so wie die heiligen Bücher, ordnen und harmonisieren die Welt, strebend nach Umgestaltung des Chaos zum Kosmos. Das Schrifttum, das die beiden oben genannten Aspekte repräsentiert, bildet die axiologisch orientierten Weltmodelle – der Mensch, die Natur, die gesellschaftlichen Institutionen sind als sinnreich und ontologisch begründet, erläutert und rechtfertigt.“²⁶

Im Kontext der gegenwärtigen europäischen Literatur sagte der deutsche Religionswissenschaftler aus Augsburg, Georg Langenhorst die christliche Literatur, stehe heute „in weiten Teilen der Literaturkritik und in der Literaturwissenschaft unter dem Verdacht «ästhetischer Minderwertigkeit – in der Regel ohne jegliche Argumentation und Differenzierung. Christliche Literatur wird bestenfalls sanft belächelt, eine nennenswerte literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung findet nicht mehr statt»“. Die Sendung zeigt Spuren einer neuen Nähe zwischen Katholizismus und Literatur.²⁷ Die christliche und katholische Literatur haben also ihre christlichen oder katholischen Literaturkritiker. 'Imād ad-Dīn Ḥalīl spielt dieselbe Rolle für die islamische Literatur.

²² Idem, *Fī an-naqd al-islāmī al-mu'āṣir*, Damaskus-Beirut 2007, S. 67–100.

²³ Ibid., S. 47–65.

²⁴ A. Gołubiew, *Z rozważań...*, op. cit., S. 529.

²⁵ K. Dybcia k, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii* („Schweres Treffen. Die polnische Literatur des 20. Jahrhundert angesichts der Religion“), „Arcana“, Kraków 2005, S. 33.

²⁶ Ibid., S. 10.

²⁷ <http://www.br-online.de/alpha/campus/vor0706/20070606.shtml> (13.01.2008). Vgl. auch M. Krämer, *Das Wort hinter den Worten. Literatur und Religion – Nähe und Ferne*, www.drmkraemer.dr/LIREL.HTM (10.01.2008).

Zwei Beispiele der islamischen Schriftsteller aus der arabischen Welt

In meinem Vortrag möchte ich mich auf zwei oben genannte arabische Schriftsteller: Muḥammad al-Ḥasnāwī und Naǧīb al-Kaylānī begrenzen.

Muḥammad al-Ḥasnāwī²⁸, den syrischen Dichter und Schriftsteller, der bis zu seinem Tode im Jahre 2007²⁹ in London lebte, zählt Ḥalīl zu den eminentesten Vertretern der islamischen Dichtung. Er war u.a. der Verfasser der Gedichtsammlungen *Fī ǧiyābat al-ǧubb* (Amman, o.D., „Wenn es keine Grube gibt“) und *Malḥamat an-nūr* (Damaskus 1974, „Das Epos des Lichtes“), die Ḥalīl in seinem Buch analysiert. Al-Ḥasnāwī war auch Literaturwissenschaftler und Verfasser von *Dirāsāt fī al-qīṣṣa wa-ar-riwāya fī Bilād aš-Šām* (Amman 2004, „Studien zu Erzählungen und Roman in Syrien“,) und *Dirāsāt fī aš-ši'r al-'arabī qadīmihi wa-ḥadīthi: ru'yā islāmiyya* (Amman 2002, „Studien zur arabischen Dichtung, der alten und der neuen: eine islamische Perspektive“). Daneben interessierte er sich für die Frauenproblematik im Islam.³⁰

Die Gedichtsammlung *Fī ǧiyābat al-ǧubb* ist in den freien Versen geschrieben. Ḥalīl analysiert sie nur als Beispiel der „Anwesenheit der Dichtung“ (*ḥuḍūr/ḥaḍrat aš-ši'r*): „Musik, Echo, Bilder, Phantasien, Geister, Stimmen, emotionale und ästhetische Verbindungen – das sind die [zahlreichen] künstlerischen Werte in *Fī ǧiyābat al-ǧubb*, und sie sind zahlreicher als in *Malḥamat an-nūr*.“³¹

Im Gedicht *Qatīl al-layl* („Getötet in der Nacht“) lesen wir:

„Ich erwachte... Die Nacht war getötet und ich, lebend, grüßte ihre Augen
sie richtete ihre eiskalten Arme und legte sie in meine Hände
das Schweigen getrübt wie ein Gesandter des Sturmes
dessen Donner rasselt, ich höre aber nichts
wann, wann kommt die Ruhe,
erschüttert mich,

²⁸ 'Imād ad-Dīn Ḥalīl, *Muḥāwalāt ǧadīda li-an-naqd al-islāmī*, Damaskus-Beirut 2007, S. 167.

²⁹ Vgl. D. Maḡqarī, *Ṭalāṭat ayyām bi-ṣuḥbat Al-Ḥasnāwī*, <http://www.elaph.com/ElaphWeb/ElaphWriter/2007/3/216611.htm> (15.07.08).

³⁰ „Muhammad Al-Hasnawi, a Syrian writer living in London wrote about a woman, the mother of one of the political prisoners jailed in Syria, who broke out in tears when she heard that Bashar Assad had inherited his father's reign. »Her natural intuition,« he wrote »taught her that the tragedy will continue... Has this fact, which is understood by an illiterate woman, escaped the attention of people like us, who want to lead the public opinion and the modernization?«, Yotam Feldner, *The Syrian Regime vs. the Reformers*, „MEMRI. Inquires and Analysis Series“ No. 50, February 27, 2001, <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA5101> (14.03.2008). Vgl. 'Ālam al-mar'a wa-humām al-mar'a al-mu'ašira („Die Welt der Frau und die Probleme der zeitgenössischen Frau“, Kairo 1980).

Es ist sehr schwer irgendwelche biographische Angaben von Al-Ḥasnāwī und Al-Kaylānī zu finden, darum auch in diesem Artikel sind sie fragmentarisch. Vielleicht es erhellt sich daraus, dass die islamische Schriftsteller am Rande der europäischen arabistischen Forschungen bleiben.

³¹ 'Imād ad-Dīn Ḥalīl, *Muḥāwalāt ǧadīda...*, S. 189–190.

zieht sie mich aus der Höhle der Höhlenmenschen heraus?
 Erweckt mich die Stimme?
 Das Klopfen an der Tür?
 Nein... niedriger Wahn und unglücklich zum Bett
 Seine Seiten sind kraftloser als meine Rippen
 Meine Wände sind glatt, Echos beständig
 Ruhe ist gestorben!³²

Der zweite *Dīwān* von A l - Ḥ a s n ā w ī hat einen historischen Charakter – seine islamischen Eigenschaften sind sehr klar. Hier, in einer klassischen Form (*'amūdī*), finden wir die Gedichte, die sich mit der früheren Geschichte des Islams verbinden. Auf den Karten der Sammlung erscheinen der Prophet Muḥammad während seiner Himmelfahrt und einige Personen aus seinem Kreis (*ṣaḥāba*): 'Abd Allāh Ibn Umm Maktūm, Ka'b Ibn Mālik, Sarāqa Ibn Mālik und andere.

Naḡīb a l - K a y l ā n ī³³, dessen Roman *'Amāliqat aš-Šimāl* („Nordriesen“, Kairo 1974) von 'Imād ad-Dīn Ḥalīl analysiert wurde, gehört zu den bekanntesten islamischen Schriftstellern Ägyptens, der auch im Libanon lebt. Er ist Autor von einigen Zehnten von Büchern, darunter Romanen, Erzählungen, Gedichten und wissenschaftlichen Studien. Unter seinen Romanen sind außer „Nordriesen“ auch u.a. *Layālī Turkistān* („Turkistanische Nächte“, Kairo 1974), *'Adrā' Ġākartā* („Jakarta's Jungfrau“), *Ramaḍān ḥabībī* („Ramadan mein Lieber“), und *An-Nidā' al-ḥālīd* („Der ewige Ruf“, Kairo, 1965)³⁴ zu nennen. Er ist gleichzeitig als ein islamischer Aktivist, mit der Islamischen Bruderschaft (*Al-Iḥwān al-Muslimūn*) verbunden, bekannt. Von seinen wissenschaftlichen Studien sind z.B. *Āfāq al-adab al-islāmī*, (Beirut 1985, „Horizonte der islamischen Literatur“), und *Iqbal: aš-šā'ir at-tā'ir* (Beirut 1971, „Iqbal: Dichter-Revolutionäre“) zu erwähnen. Seine Veröffentlichungen wurden in viele Sprachen übersetzt.

Die Handlung des Romans *'Amāliqat aš-Šimāl* spielt sich in Jahren 1965–1970 in Nigeria ab. Es ist an dieser Stelle zu bemerken, dass die nichtarabischen Realien sehr charakteristisch für A l - K a y l ā n ī's Prosa sind – andere Romane spielen sich z.B. in Indonesien oder Turkistan ab. Im Roman verbinden sich die Geschichten von vier Haupthelden mit der Religion und Politik, mit dem ständigen Krieg zwischen dem islamischen Norden und dem christlichen Süden. Diese Protagonisten sind:

- 'Utmān Amīnū (aus dem Stamm Hausa), ein Muslime, der sich als *dā'in*, ein islamischer Propagandist fühlt;
- sein Freund Nūr, ein Mensch, der zwischen den Welten liebt. Er ist ein Muslime, aber das moderne (lese: sündhafte) Leben in der nigeriaschen Hauptstadt Lagos hat einen großen Einfluss auf ihn;

³² Ibid., S. 171.

³³ 'Imād ad-Dīn Ḥalīl, *Muḥāwalāt ḡadīda...*, S. 191–236.

³⁴ Vgl. F. Yulia Nasrul Latīfi, *Nasionalisme dalam An-Nida'u al-Khalid karya Najib Kaylani* („Nationalism in Najib Kaylani's an-Nini'u al-Khalid“), „Humanika“, Vol. 18, No. 1 (2005).

- sein Lehrer Aš-Šayḥ ‘Abd Allāh, der islamische „Mensch der Religion“, der die Wege zum Gott für ‘Uṭmān erläutert; die Gespräche von ‘Uṭmān mit Nūr und ‘Abd Allāh bilden einen wichtigen Teil des Romans;
- seine Geliebte Ġāmākā aus dem polytheistisch-christlichen Stamm Ibo, die Islam und einen neuen Namen Sa‘īda angenommen hat;
- der Pfarrer Tom, der christliche Missionar, eine eindeutig negative Person unter den Haupthelden, die als mit den Imperialisten verbunden betrachtet wird; die Dialoge mit ihm haben eine große Rolle in der Beschreibung des Krieges zwischen zwei Religionen in Nigeria.

Die Zusammenfassung des Romans ist nicht mein Ziel. Ich konzentriere mich auf die Urteile Ḥalīl’s über das Buch. Der Wissenschaftler, gemäß seiner Theorie, analysiert die Helden, den Verlauf der Handlung als auch die artistische Werte des Romans. Ḥalīl unterstreicht die Präzision in der Beschreibung der Personen, besonders auf der psychologischen Ebene: die Weise des Denkens, das Benehmen, die Emotionen. Es gibt aber sehr wenige Angaben über das Aussehen der Helden – bemerkt ‘Imād ad-Dīn. Sie bleiben sonst zweitrangig.³⁵

In seiner Verpflichtung (*iltizām*) – behauptet Ḥalīl – weiß Al-Kaylānī ein notwendiges Gleichgewicht zwischen dem Kunst und dem Denken zu finden zwischen den Notwendigkeiten der Handlung des Romans und den Biegungen des Themas. Er weiß also, wie das Allgemeine (*al-‘amm*) mit dem Besonderen (*al-ḥāṣṣ*) zusammenspielt. Das Besondere überschreitet nicht seine Grenzen um aus dem Kunstwerk nur einen Genuss zu machen, und zugleich das Allgemeine umgestaltet nicht dieses Kunstwerk zum Rednerpult für den Prediger oder zur Schulbank.³⁶

‘Imād ad-Dīn Ḥalīl hält ‘*Amāliqat aš-Šimal* für den besten und reifsten Roman von Al-Kaylānī, nicht nur im islamischen Kontext.³⁷ Am Ende seiner Analyse unterzeichnet der Gelehrte, dass der zeitgenössische Muslim noch mehr von solchen engagierten Romanen braucht, die ihm neue Horizonte der heutigen islamischen Welt veranschaulichen und die dem Muslime zeigen, was in anderen Teilen dieser Welt vorgeht, die für viele von ihnen fast unbekannt sind. Solche Werke, sowie die „internationale“, aber vor allem „panislamische“ Romane von Al-Kaylānī sorgen für die Einheit der islamischen Welt, die heutzutage nicht immer so eindeutig scheint.³⁸

*

In meinem Text setzte ich mich nur mit der islamischen Literatur in arabischer Sprache auseinander. Man muss aber unterstreichen, dass sich eine solche Literatur auch in anderen Sprachen entwickelt, nicht nur in Malaysisch, Urdu, Persisch, Türkisch usw., sondern

³⁵ ‘Imād ad-Dīn Ḥalīl, *Muḥāwalāt ḡadīda...*, S. 229.

³⁶ Ibid., S. 228.

³⁷ Ibid., S. 191.

³⁸ Ibid., S. 235–236.

auch in europäischen Sprachen, unter den islamischen Minderheiten im Westen. Es ist z. B. *The Alternative: A Novel Concerning the Sweetness and Sublimity of Essential Islam – A Spiritual Journey from the Gross to the Subtle Wrapped in a Black Comedy* von Ja'far, dem amerikanischen Muslim zu nennen. Die Australierin, die jetzt in Ägypten wohnt, Selma A. Cook, ist Autorin von dem islamischen Roman *Buried Treasure*.

In Polen gehören zu der islamischen Literatur z. B. die Gedichte von Selim Chazbiwicz (z.B. seine mystische *Rubai'jyat albo czterowiersze* („Rubaiyat oder Vierzeiler“), die Romane *Salam* (2003) und *Czas* („Die Zeit“, 2005) von Piotr Ibrahim Kalwas als auch die Gedichte von Musa Czachowski. Andererseits bezeichnete Pico Iyer in „New York Times“ auch den Roman *Schnee* von Orhan Pamuk als „islamisch.“³⁹

Es ist also möglich, dass die islamische Literatur wirkliche Horizonte der Entwicklung vor sich hat, und die islamische Literaturtheorie von 'Imād ad-Dīn Ḥalīl nicht nur eine Theorie bleibt. Man muss sonst beachten, dass die ästhetischen Maßnahmen der islamischen Kultur nicht unbedingt immer mit unseren übereinstimmen sollen – sie sind vor allem religiöser. Das, was bei uns hässlich ist, kann irgendwo schön sein. Und auch die literarischen Formen, die wir als schon „veraltet“ betrachten, können irgendwo lebendig sein, wie z. B. die poetische Lobrede, die in den europäischen Literaturen fast immer am Rand der Dichtung geblieben war, bildete in der arabischen Literatur eine der wichtigsten Arten der Poesie und wird auch bis jetzt betrieben. Solche Erscheinungen werden heute von der so genannten transkulturellen Ästhetik untersucht.⁴⁰ Es gibt arabische Literaturkritiker, die behaupten, dass die arabische Literatur, als eine islamische Literatur verstanden werden soll, braucht auch eine arabische/islamische Kritik, die seine eigene, historische Wurzeln hat, und nicht die westlichen Moden widerspiegelt, die Moden die sich sehr oft ändern.

Außerdem gibt es in der islamischen Welt ständig diese Nähe, über die Georg Langenhorst geschrieben hat. Ich bin überzeugt, dass diese Welt nie eine der Wahrheiten vergessen hat: „Die wichtigste Unterscheidung, die der Glaube macht, ist nämlich die zwischen Gott und Mensch. Wenn der Glaube von Gott spricht, meint er den Schöpfer. Und damit weist er dem Menschen seinen Platz zu: als Geschöpf. Das hat fundamentale Wirkung für alle gesellschaftlichen Bezüge. Wenn der Glaube den Menschen in ein Verhältnis setzt, dann verhindert er, dass der Mensch Maß aller Dinge ist.“⁴¹

³⁹ P. Iyer, *A View of the Bosphorus*, „New York Times“, September 30, 2007.

⁴⁰ Vgl. auf Deutsch vor allem die Bücher und Studien von Wolfgang Weltsch; auf Polnisch: K. Wilkoszewska (hrsg.), *Estetyka transkulturowa*, Kraków 2004.

⁴¹ P. Hahne, *Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft*, Juhannis, Lahr/Schwarzwald 2005, S. 86–87.