

Hartmut Fähndrich

Menschen am Rande

Der marokkanische Schriftsteller Muhammad Safsâf

Beim Kulturfestival in Asila in Nordmarokko Anfang August dieses Jahres wurde seitens der marokkanischen Gastgeber die Einrichtung eines «Muhammad-Safsâf-Romanpreises» angekündigt. Erinnert werden soll damit an einen Autor, der nur wenige Wochen zuvor gestorben war. Muhammad Safsâf gehört zur Generation derer, die nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahre 1956 zu schreiben begannen, und zwar auf arabisch. Diese Gruppe wollte die Romantik ihrer Vorgänger ebenso hinter sich lassen oder überwinden wie deren Interesse am Heldentum der Befreiungskämpfer. Ihr Interesse richtet sich mehr und mehr auf die Realität des «neuen» Landes, auf die Darstellung dessen, wie es nun eigentlich aussieht im «freien» Marokko.

Muhammad Safsâf ist 1945 in Sûk al-Arbaâ al-Gharb geboren, hat Philosophie studiert, war einige Zeit als Oberschullehrer in Casablanca tätig, danach als Schriftsteller und nebenher als Übersetzer aus dem Französischen. Am 13. Juli 2001 ist er seinem Krebsleiden erlegen, nachdem er schon seit Jahren von Frustration und Desillusion und dem daraus resultierenden Alkoholgenuss gezeichnet gewesen war.

Seine (kurzen) Romane und Erzählungen sind voll von Randfiguren, wie er selbst eine war, Personen, die materiell und gesellschaftlich marginalisiert sind: Hippies, Prostituierte, Gammler, Schmuggler, arme Poeten, notleidende Bauern, Bewohner der bescheidenen Grossstadtviertel und soweit, eine Auswahl also, nicht gerade geeignet, den freudvollen Blick der Obrigkeit auf den Autor zu lenken. Hier hat Muhammad Safsâf Werk zahlreiche Berührungspunkte mit Muhammad Schukri (Choukry), zum Beispiel dessen *as-Sûq ad-dâkhili* (dt. *Zoco Chico*, Berlin [Das Arabische Buch], 1998), das in Tanger in einem ähn-

lichen Milieu angesiedelt ist wie M. Safsâfs *Baidat ad-dîk* (Das Hahnenei) vom Jahre 1984.

Dieses Interesse an «Randständigen» hat dem Autor nicht selten den Vorwurf eines gewissen larmoyanten Narzissmus eingetragen. Er schreibt über etwas, das in der marokkanischen Wirklichkeit marginal sei! Insgesamt gelten Muhammad Safsâfs Romane jedoch auch in Marokko selbst als thematisch, sprachlich und stilistisch bahnbrechend und wegweisend für die arabophone marokkanische Literatur.

Dies gilt auch für die Erzählungen, die der Autor in mehreren Sammlungen veröffentlicht hat. Hier sind Muhammad Safsâf einige echte Meisterwerke gelungen. Eine seiner längsten Erzählungen heisst «Der König der Dschinnen» (dt. in du. Die Zeitschrift der Kultur, Heft 7/8, Juli/August 1994). Darin beschreibt er den (vergeblichen) Gang einer armen Familie zu einem Heiligengrab, wo der gelähmte Sohn geheilt werden soll. Es ist eine Geschichte voller Wärme und Bitterkeit, voller Ironie und Mitgefühl für die armen Hoffenden.

Muhammad Safsâf war kein «Modernist». Diesen Ausdruck verstehe er nicht, sagte er in einem Interview im Jahre 1995, und was beispielsweise der berühmte Dichter Adonis über die Moderne von sich gebe, sei nur Gebrabbel. Literarisches Schreiben sei für ihn zunächst ein vernünftiger kreativer Prozess mit dem Ziel, etwas mitzuteilen. Als zweites Ziel komme hinzu, Fehler aufzuzeigen, natürlich in der Hoffnung, dass diese beseitigt würden. Und diese Funktion der Literatur finde sich schon bei Kalîla und Dimna, der alten Fabelsammlung, die, aus dem Indischen stammend, in der arabischen Welt (und später auch anderswo) einen bemerkenswerten Eindruck hinterlassen hat.

Andreas Kaplony

Der Haram in Jerusalem (324–1099)

Jerusalem ist nicht nur für Juden und Christen die Stadt und für Muslime eine der heiligsten Städte der Welt, sondern auch der Ort, wo Angehörige der drei Religionen seit immerhin 1350 Jahren das Neben- und Miteinander im Alltag praktizieren. Die hier vorgestellte Untersuchung beschreibt, wie sich die drei Religionen auf dem Haram von Jerusalem, dem Gelände des früheren Tempels, gegenseitig beeinflussen und voneinander abgrenzen. Sie behandelt die ersten 450 Jahre der Koexistenz (Marwanid phase 685–813; High Abbasid phase 813–969; Fatimid phase 969–1099) und bezieht die christlich geprägten 300 Jahre vorher (Pre-Marwanid phase 324–685) mit ein.

Die Quellenlage ist ausserordentlich reich – Jerusalem ist diejenige Stadt des Mittelalters, die wir mit Abstand am besten kennen. Die Besucher kommen aus aller Welt, von Spanien bis Iran, von Deutschland bis Ägypten. An Quellen haben wir, auf lateinisch, griechisch, syrisch, arabisch und persisch, Pilgerberichte und Pilgerführer, Bibel- und Korankommentare, Hadîth-Sammlungen, Heiligenviten, geographische und historiographische Werke, Inschriften, Gebäude und Briefe.

Aufgrund dieses Materials erschliesst Teil B «Places» auf 500 Seiten die 50 Gebäude des Haram nach Name, Lage, physischer Gestalt, mit dem Ort verbundenen Ereignissen, Traditionen, Ritualen und Bräuchen, Visionen und Träumen. Dabei ergibt sich folgendes. Die byzantinischen Kaiser pflegen das Gelände des früheren Tempels als Ruinenlandschaft. Nach 685 bauen die Umayyaden auf diesen Ruinen eine sorgfältig geplante Anlage. In den 1030er Jahren errichten die Fatimiden das Gebäude im Süden des Haram neu, behalten aber die Struktur des Geländes bei. Die neue Nutzung durch die Kreuzfahrer (nach 1099) und Saladins Versuch, den früheren Zustand wiederherzustellen (nach 1187) verändern zusammen den Haram ganz massiv: zwar haben wir

nachher dieselben Namen und Traditionen wie vorher, aber es handelt sich häufig um ganz andere Orte und Gebäude.

Teil A «Conceptions» beschreibt auf 100 Seiten die Entstehung und Veränderung der Konzepte, die in Namen und Traditionen, Architektur, Ritualen und Bräuchen, Visionen und Träumen die Wahrnehmung des Haram prägen. Dabei erscheint dieser als Tempel, Freitagsmoschee und Ort starker spiritueller Ausstrahlung – drei Konzepte, die sich eigentlich ausschliessen, aber ohne weiteres nebeneinander verwendet werden.

In byzantinischer Zeit ist der Haram ausschliesslich das Gelände des früheren Tempels. Die Umayyaden bauen hier den muslimischen Neuen Tempel und legitimieren so ihren politischen und religiösen Anspruch Christen, Juden und Muslimen gegenüber. Damit wird die Verwendung des Begriffes «Tempel» für die Christen schlagartig tabu. Später nennen die Muslime den Haram weiterhin Bayt al-Maqdis oder al-Quds «den Tempel», übertragen den Ausdruck auch auf die Stadt, vergessen aber seine Bedeutung und den damit verbundenen Anspruch. Damit können ihn aber auch Christen und Juden benutzen und nach 969 wird der Felsendom für sie sogar allgemein zur visuellen Chiffre für den früheren Tempel.

Die muslimischen Eroberer richten im Südteil der Tempelruinen eine erste Moschee ein. Die Umayyaden erweitern diese, sodass der Haram gleichzeitig muslimischer Neuer Tempel und Moschee ist. Die Bezeichnung «Moschee» hält sich aber auch für das Gebäude im Süden – eine Moschee in der Moschee. Später, mit dem Verblässen der Vorstellung vom Neuen Tempel, wird der Haram so gut wie nur noch als Moschee betrachtet. In den 1030er Jahren machen die Fatimiden aus dem Haram eine schiitische Moschee. Sie bauen das durch mehrere Erdbeben zerstörte Gebäude im Süden neu und nennen es «al-Aqsâ-Moschee» – bisher eine Bezeichnung für den ganzen Haram.