

jonas müller-laackman

ein leises geräusch,
wie ein gefühl des sehnens



dichtung und zeugenschaft zum
faschistischen konzentrationslager
in *libia coloniale*

reichert



literaturen im kontext arabisch – persisch – türkisch

literatures in context arabic – persian – turkish

Vol. 46: Ein leises Geräusch, wie ein Gefühl des Sehns

Series Editors

Verena Klemm (Universität Leipzig, Germany)

Sonja Mejcher-Atassi (American University of Beirut, Lebanon)

Friederike Pannewick (Philipps-Universität Marburg, Germany)

Barbara Winckler (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Germany)

Advisory Board

Hülya Adak (Sabanci University, Turkey)

Roger Allen (University of Pennsylvania, USA)

Sinan Antoon (New York University, USA)

Tarek El-Ariss (Dartmouth College, USA)

Beatrice Gründler (Freie Universität Berlin, Germany)

Angelika Neuwirth (Freie Universität Berlin, Germany)

Bilal Orfali (American University of Beirut, Lebanon)

Sunil Sharma (Boston University, USA)

Ein leises Geräusch, wie ein Gefühl des Sehns

Dichtung und Zeugenschaft zum
faschistischen Konzentrationslager in *Libia Coloniale*

Jonas Müller-Laackman



D 188

Dissertation eingereicht an der Freien Universität Berlin, 2020

Die Entstehung dieser Arbeit wurde gefördert durch ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies.

*Gedruckt mit Unterstützung der Ernst-Reuter-Gesellschaft
der Freunde, Förderer und Ehemaligen der Freien Universität Berlin e.V..*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden

ISBN: 978-3-7520-0609-4 (Print)

eISBN: 978-3-7520-0095-5 (E-Book)

<https://doi.org/10.29091/9783752000955>

www.reichert-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Speicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

1	Danksagung	vii
2	Einleitung	I
3	Libia coloniale	4
3.1	Libyen	4
3.2	Phase 1: Italienischer Kolonialismus bis 1911	6
3.3	Phase 2: Italienischer Kolonialismus bis 1922	12
3.3.1	Die Situation in Tripolitanien und im Fizzān	13
3.3.2	Die Sanūsīya	14
3.3.3	Invasion und Rückschläge	17
3.3.4	Fraktionierung und Widerstand	19
3.3.5	Führungsprobleme, Kollaboration und die politica degli statuti	21
3.4	Phase 3: Faschistischer Kolonialismus ab 1922	27
3.4.1	Rassismus und faschistische Gesetzgebung	31
3.4.2	Verbrannte Erde	34
3.4.3	Kollaboration und Widerstand	36
3.4.4	‘Omar al-Muḥṭār und das Ende des Widerstandes	38
3.5	Phase 4: Italienischer Kolonialismus in Libia nach 1932	40
4	Das Lager und der Zeuge	43
4.1	Lager und Genozid	44
4.2	Lager und Gefängnis	48
4.3	Lager als Gegenraum	51
4.4	Ausnahmezustand	53
4.5	Das Lager und die <i>absolute Macht</i>	56
4.6	Das Lager als Anti-Guerilla-Strategie	60
4.7	Die italienischen Lager	64
4.7.1	Arbeitslager: Campi di Concentramento	68
4.7.2	Straflager: Campi di Punizione	70
4.7.3	Umerziehungslager: Campi di Rieducazione	74
4.7.4	Auflösung der Lager	76
4.7.5	Lager für jüdische Menschen unter italienischer Herrschaft	77
4.8	Zeugenschaft, Trauma und Erinnerung	81

5	Arabische Lagerdichtung	92
5.1	Arabische Dichtung	93
5.1.1	Geschichte	94
5.1.2	Badawī-Dichtung im historischen und sozialen Kontext	106
5.1.3	Formen und Themen der Badawī-Dichtung	110
5.1.4	Oralität	113
5.1.5	Dialekt	116
5.2	<i>Oral History</i> und Quellenkritik	119
5.3	Qariḍ al-Mu‘taqilīn: Gedichte der Internierten	125
5.3.1	‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭī	127
5.3.1.1	Capo und Zwangsarbeit: Ich beugte mich über dem Karren	128
5.3.1.2	In nostalgischer Trauer: O Bū Faḍīl	134
5.3.1.3	Briefwechsel zwischen Ṣarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī und ‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭī	138
5.3.1.4	Über die vergangene Zeit: O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit	139
5.3.1.5	Klage und Hoffnung: O Ṣarāfīn, deine Antwort erreichte uns	143
5.3.1.6	Alte Größe ist vergangen: Friede sei mit dir, mein Heimatdorf	153
5.3.2	At-Tahāmī Slīmān aṭ-Ṭāṭī	161
5.3.2.1	Deportation zur See: Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis	161
5.3.2.2	Bittere Heimkehr: Heut kehrt' ich zurück in die Heimat	171
5.3.3	Raġab Bū Ḥuwayṣ al-Minifī	180
5.3.3.1	Das ganze Übel des Lagers: Nichts plagt mich	181
6	Ausblick	209
6.1	Lager im Kontext europäischer Migrationspolitik	211
6.2	Digitale Erarbeitung als Lösungsidee für Archive in Konfliktzeiten	216
7	Anhang	219

I Danksagung

Ich möchte mich zunächst bei Prof. Dr. Beatrice Gruendler und Prof. Dr. Claudia Albert für die breite Unterstützung bedanken, die sie mir bereits im Vorfeld der Dissertation und über den Verlauf der Arbeit gegeben haben. Weiterhin danke ich den weiteren Mitgliedern der Promotionskommission, Prof. Dr. Refqa Abu-Remaileh, Prof. Dr. Shabo Talay und Dr. Montserrat Rabadán Carrascosa. Für die Unterstützung in der Erarbeitung der libyschen Quellen gilt mein Dank besonders Dr. Suaad al-Ghafal, Prof. Dr. Adam Benkato und Anas Badi. Außerdem danke ich Dr. Amal Obeidi, Hans Schlueter, Prof. Dr. Mohammed T. Jerary und ‘Abd al-‘Ālī Abū ‘Aġīla al-‘Uklī für die Unterstützung bei der Suche und Erschließung der Quellen, Dr. Susanne Saker für den frühen Zugriff auf die Sammlung der Universitätsbibliothek Marburg, sowie den Herausgeberinnen der Reihe *Literaturen im Kontext* Prof. Dr. Verena Klemm, die den Publikationsprozess dieses Bandes betreut hat, sowie Prof. Dr. Sonja Mejcher-Atassi, Prof. Dr. Friederike Pannewick, Prof. Dr. Barbara Winckler und dem Reichert-Verlag, insbesondere Dr. Sigrun Kotb. Mein weiterer Dank gilt Dr. Lars Ostermeier und den Mitarbeiter:innen und PIs der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, besonders Dr. Nora Lafi und Prof. Dr. Cilja Harders, sowie Dr. Kurstin Gatt.

Auch danke ich Nora Götze, Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum, Dr. Christian Junge, Dr. Andreas Pffitsch, Dr. Crystal Ennis, Dr. Stefan Milich, Prof. Dr. Kateřina Králová, Nava T. Barazani, Miriam Kurz, Josephine Gehlhar, Dr. Viktoria Mummelthei, Dr. Marcus Petrisson, Prof. Dr. Ronald Maul, Ulrich von Papen und Janek Frölich.

Nicht zuletzt gilt mein besonderer Dank meiner Familie, insbesondere Tabea Stratmann, sowie Beatrix, Bastian und Antonia Müller-Laackman. Und Rey.

2 Einleitung

Die Kolonialgeschichte Europas ist eine Geschichte von verbrannter Erde. Nicht nur die italienischen Besatzer in der Region, die wir heute als Libyen¹ kennen, auch andere Kolonialmächte bedienten sich verschiedener Strategien, um lokale und regionale Machtstrukturen zu zerschlagen und die vollständige Kontrolle über die besetzten Territorien zu erlangen. In manchen Fällen wurden diese Strukturen aber gar nicht erst zerstört, sondern ihrerseits eingesetzt, um eine Anerkennung der Kolonialmacht zu erwirken, was mithin die Kontrolle der besetzten Territorien deutlich vereinfachte. In anderen Fällen, in denen die territoriale Kontrolle nicht unmittelbar durch militärische oder administrative Gewalt hergestellt werden konnte, wurden häufig radikalere Methoden eingesetzt, die vorhandene Strukturen nicht etwa nur um der Kontrolle willen zu zerschlagen suchten, sondern ihre vollständige Auslöschung zum Ziel hatten. Die Kolonialmächte strebten Kontrolle oder Vernichtung an, ob in den US-amerikanischen, den britischen, deutschen, italienischen oder in den Kolonien anderer Imperialmächte.² Und obwohl heute mitunter das immanente Unrecht dieser Politiken anerkannt wird, so tun sich ehemalige Kolonialstaaten grundsätzlich schwer in der Aufarbeitung oder gar Reparation vergangener Kolonialverbrechen.

Eine Einrichtung, die hierbei immer wieder eine Rolle spielte, war das Konzentrationslager. Zunächst in loser Form unter Selbstverwaltung strukturiert, war es durch die Zwangsumsiedlung von Zivilist:innen aus umkämpften Gebieten entstanden. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden solche Lager immer mehr auch baulich mit einem zunehmenden Fokus auf Ausbeutung und Strafe geplant und angelegt. Ihren vorläufigen Gipfel erreichte diese Entwicklung mit dem auch auf Vernichtung ausgerichteten Lagersystem der Nationalsozialisten, dessen bürokratisierter und industrieller Apparat in keinem kolonialen Lagersystem eine Entsprechung fand. Wenngleich die Lagergeschichte divers ist und keineswegs eine monokausale Kontinuität aufweist, so erfuhr die Institution des Lagers gerade im 20. Jahrhundert eine Hochphase. Dass „nichts der Dinge, die in diesem Jahrhundert geschahen, [...] unerwarteter [waren] als Auschwitz und der Gulag“,³ kann also bezweifelt werden. Vielmehr ist die Entwicklung des Lagers eng verknüpft mit dem Begriff der Zivilisation, das Lager selbst ein Werkzeug des „social engineering“,⁴ ein „Labor [...], in dem bisher unbekannte

1 In dieser Arbeit wird die Region im Kontext der italienischen Kolonialbestrebungen analog zur italienischen Bezeichnung als *Libia* bezeichnet, um die Kolonialsituation zu markieren. In Abschnitten, die sich auf die Zeit vor der italienischen Kolonialisierung beziehen, wird, soweit nicht anders markiert, der moderne Name *Libyen* als geographische Bezeichnung genutzt. In Abschnitten, die sich auf die Zeit nach der italienischen Kolonialherrschaft beziehen, wird der moderne Name *Libyen* als geographische und politische Bezeichnung genutzt.

2 Dass beides, Auslöschung oder absolute Kontrolle, ein nach heutigem Verständnis verbrecherisches und völkerrechtswidriges Vorgehen bedeutet, sollte klar sein. Das Prinzip des Kolonialismus ist zwangsläufig gewalttätig und funktioniert nur durch Aneignung und Fremdbestimmung in einer asymmetrischen Machtposition, die sich auf der Vorstellung von kultureller oder biologischer Überlegenheit der einen gegenüber der anderen Partei gründet.

3 Zygmunt Bauman: *The Bauman Reader*. Hrsg. von Peter Beilharz. Oxford: Blackwell Publishers, 2001, S. 193.

4 Ebd., S. 199.

Wege von Beherrschung und Kontrolle erkundet und beschritten“⁵ wurden. Das 20. Jahrhundert, das diese Hochphase der Lager hervorgebracht hat, bezeichnet Zygmunt Baumann in der Konsequenz als „Jahrhundert der Lager“.⁶

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Teile. Während im ersten Teil der historische Rahmen skizziert wird, in dem das italienische Kolonialvorhaben geplant und in die Tat umgesetzt wurde, soll im zweiten Teil ein besonderes Augenmerk auf die italienischen Konzentrationslager in Libia Coloniale gelegt werden, ein zentrales Element in der Strategie der italienischen Administration. Diese Lager wurden bislang in der Forschungsliteratur zwar besprochen, jedoch existiert mit Gustavo Ottolenghis Monographie nur ein Werk, das sich spezifisch mit der Struktur und Organisation der Lager selbst beschäftigt. Bei anderen Forscher:innen wie Angelo Del Boca, Ruth Ben-Ghiat, Ali Abdullatif Ahmida oder Giorgio Rochat werden die Lager in erster Linie als Teil der Repressionspraxis Italiens und als zentrales Element der Leiderfahrung in der libyschen Kolonialgeschichte gelesen. Eric Salerno verfolgt einen weiteren Ansatz, indem er primär Zeug:innen zu Wort kommen lässt, die von ihrer Zeit in den Lagern berichten. Er ist auch der erste, der mit *Uccideteli tutti* direkt einen Bezug zu den italienischen Lagern für libysche Jüd:innen in den 1940er Jahren herstellt. In dieser Arbeit werden die Lager im Kontext von Agambens Theorie des *Ausnahmestands*, Foucaults *Heterotopien* und Sofskys Konzept der *Absoluten Macht* betrachtet. Dadurch wird der Versuch unternommen, die italienische Form kolonialer Konzentrationslager in den erweiterten Rahmen der Lagertheorie einzubetten und sie als Teil des *Jahrhunderts der Lager* zu beschreiben.

Im Rahmen des zweiten Teils wird außerdem der Aspekt der Zeugenschaft in traumatisierenden Umgebungen betrachtet, hier spezifisch im Konzentrationslager. Im deutschen Sprachraum ist das Thema Zeugenschaft gerade im Kontext der nationalsozialistischen Lager ein vieldiskutiertes Phänomen. Gerade die Fragen nach den richtigen Worten, manifestiert im *Unsaßbarkeitstopos*, nach Privilegiertheit, der *Schuld der Überlebenden* und „Konkurrenz der Erinnerungen“⁷ sorgen noch immer für wissenschaftliche und allgemeingesellschaftliche Auseinandersetzungen. Auch die Frage, ob und inwieweit Literatur als Zeugnis funktionieren kann, ist in diesem Kontext nicht ganz unbedeutend. Jenseits des Genozids, den die deutschen Nationalsozialisten an Jüd:innen und anderen als unwert betrachteten Menschen verübten, fällt die Rezeption der Zeugenschaft schnell auf ein international vergleichbar marginales Maß zurück. Die Zeugnisse aus anderen Lagersystemen mögen für die Fachwissenschaften und nationale Identitätsnarrative von Bedeutung sein, eine breitere Rezeption findet in der Regel nicht statt. Wenn aber das Lager selbst ein weltweites, historisches Phänomen darstellt, sollte auch das Zeugnis dieser Lager eine entsprechende Aufmerksamkeit bekommen und zwar jenseits der inhaltlichen Faktizität des Zeugnisses. Im Zentrum eines solchen

5 Bauman: *The Bauman Reader*, S. 201.

6 Ebd., S. 192 f.

7 Stephan Braese: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte*. Berlin und Wien: Philo, 2001, S. 11.

Fokus sollten diejenigen stehen, die „Geschichte als Widerfahrnis“⁸ erleben, die in ihrer subjektiven Wahrnehmung das Lager erfahren haben, die Internierten selbst. Der Versuch einer Annäherung an eine solche Perspektive soll im dritten Teil vorgenommen werden mit einer neuen Lesart der zu den italienischen Lagern in *Libia Coloniale* überlieferten Gedichte.

Diese Gedichte, die vom Libyan Studies Center gesammelt, archiviert und teilweise in Sammelbänden herausgegeben wurden, sind bislang von der einschlägigen Forschungsliteratur fast ausschließlich als historische Quellen oder im Rahmen eines nationalistischen Diskurses gelesen worden. Dem in dieser Arbeit verfolgten Ansatz, die italienischen Lager mit einer erweiterten Lagertheorie zu lesen, schließt sich der Versuch an, eine kleine Auswahl der Gedichte als subjektive Zeugnisse einer persönlichen Trauma- oder Leiderfahrung zu besprechen. Hierbei wird nicht allein die Subjektivität der Aussage hervorgehoben, auch die Einbettung in die Literaturtradition der arabischen Dialektdichtung, vor allem in nomadischen und semi-nomadischen Kontexten, steht im Fokus der Untersuchung.

Im Rahmen dieser Arbeit mussten viele Herausforderungen angegangen werden. Nicht nur die Bürgerkriegslage in Libyen und die damit einhergehende Unmöglichkeit der Feldforschung vor Ort, auch die problematische und unvollständige Verfügbarkeit publizierten Materials stellten große Probleme dar. Neben der allgemeinen Unzugänglichkeit der Sprache, die nicht nur historisch, sondern gleichzeitig mündlich-dialektal und poetisch ist, war auch die zwangsläufige Reduzierung auf den arabisch transkribierten Text als Hauptquelle, ohne gleichzeitig Zugriff auf die Originalaufnahmen zu haben, problematisch. Eine selbstkritische Auseinandersetzung mit diesen Herausforderungen ist unerlässlich und grundlegender Teil der Diskussion, die neben der Arbeit am Text auch einen kritischen Umgang mit narrativ-getriebener Archivierungspolitik und der Aneignung von Deutungshoheiten und Zeugnissen anregt.

In diesem Sinne versucht die vorliegende Arbeit sich den folgenden Fragestellungen anzunähern: Inwieweit sind die italienischen Konzentrationslager in *Libia Coloniale* mit einem kolonialen und erweiterten Lagerbegriff zu fassen? Wie lassen sie sich in die historische Entwicklung der italienischen Kolonialpraxis einordnen? Wie beeinflusst das Verständnis von diesen Lagern die postkoloniale Rezeption? Mit dem Fokus auf Zeugenschaft und Gedichten als Zeugnis wird gefragt, wie die Gedichte als literarischer Ausdruck von Leiderfahrung und Trauma gelesen werden können. Wie ist es möglich, diese persönlichen Zeugnisse dem Korsett einer politischen Aneignung vor allem im Kontext nationalistischer und postkolonialer Narrative zu lösen und als arabische Variante einer Art von Lagerliteratur zu verstehen?

8 Jürgen Straub: „Psychoanalyse, Geschichte und Geschichtswissenschaft. Eine Einführung in systematischer Absicht“. In: *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein*. Hrsg. von Jörn Rüsen und Jürgen Straub. Suhrkamp, 1998, S. 12–32, S. 27.

3 Libia coloniale

Obgleich der italienische Kolonialismus sich kaum von anderen Formen des Kolonialismus unterschied, war er dennoch speziell insofern, als er sich erst verhältnismäßig spät entwickelte. Neben den anderen kolonisierenden Nationen war Italien für Libyen bis ins späte 19. Jahrhundert kaum relevant. Erst im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann eine schleichende Kolonialisierung der libyschen Regionen Cyrenaica, Tripolitaniens und Fizzān. Diese war zunächst bestimmt durch den Kauf und Neuaufbau ökonomischer Strukturen und infrastruktureller Projekte, etwa die Einrichtung eines italienischen Bankensystems oder der Bau italienischer Schulen. Im Jahr 1911 marschierten erstmals italienische Truppen ein und es kam zum ersten Italienisch-Libyschen Krieg, der bis 1915 andauerte. Mit dem Eintritt in den Ersten Weltkrieg wurden die militärischen Kapazitäten an anderer Stelle benötigt und die meisten der eingenommenen Territorien fielen wieder an lokale Regierungen und Machthaber. Mit der Machtübernahme der Faschist:innen im Jahr 1922 änderte sich die Außenpolitik auch in Bezug auf die libysche Kolonie. Ein zweiter Einmarsch stellte – gegen den erbitterten Widerstand des starken militanten Arms des ostlibyschen Sanūsīya-Ordens – die Kontrolle über die kolonisierten Territorien wieder her. Durch eine brutale *Politik der Verbrannten Erde* und die Errichtung von Konzentrationslagern gelang es schließlich gegen Ende der 30er Jahre, den Widerstand zu brechen und die vollständige militärische und administrative Kontrolle über die libyschen Territorien zu sichern, bevor sie mit der italienischen Niederlage 1943 zusammenbrach.

3.1 Libyen

Libyen liegt an der nordafrikanischen Mittelmeerküste zwischen Ägypten und Tunesien, im Süden grenzt es von Osten nach Westen an den Sudan, Tschad, Niger und Algerien. Wenngleich Libyen heute offiziell als ein geeinter Staat gilt,⁹ kann man ihn weder historisch noch politisch als einheitliches Staatengebilde ansehen. Die Entwicklung Libyens als Nation ist ambivalent und kaum eine natürlich sich ergebende Konsequenz der Geschichte.

Selbst die Bezeichnung „Libyen“ ist schwierig und steht stellvertretend für ein Problem, das sich im postkolonialen Kontext häufiger ergibt, wenn Staatengebilde oder sogar Nationen¹⁰ analog zu

⁹ De facto ist Libyen seit dem Sturz des Qaddāfi-Regimes 2011 in einen andauernden Bürgerkrieg verwickelt, in dem sich die Bedeutung der Provinzen für Identitäts- und Machtnarrative noch immer zeigt.

¹⁰ Während ein Staat in dieser Arbeit analog zu Max Weber als Körperschaft verstanden wird, der „ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen“ (Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Hrsg. von Johannes Winkelmann. Bd. 5. Tübingen: Mohr, 1980. URL: <http://www.zeno.org/nid/20011439998> (besucht am 01. 05. 2020)) darstellt, wird Nation in Abgrenzung dazu als eine auf biopolitischen Annahmen basierende Körperschaft verstanden, die sich nicht primär durch die Art des Herrschaftsverhältnisses, sondern sich auf den durch die *natio*, die Abstammung, bestimmten, konstruierten Zugehörigkeitsnarrativen gründet.

ihren kolonialen Vorgängern in deren Grenzen entstehen. Dies betrifft zunächst Staaten, die als Kolonialstaaten Regionen umfassen, die historisch nie als Einheit gedacht wurden und gerade im Falle Libyens einer über die staatliche Einheit hinausgehende Einigkeit ermangeln. Auch, wenn durch die antikoloniale Bewegung, das Königreich Libyen und die Herrschaft al-Qaddāfis eine gewisse nationale Identität entstanden ist, zeigt doch die politische Situation seit 2011 deutlich, dass Libyen nach wie vor ein regional und tribal gespaltener Staat ist.

Die Etymologie des Namens „Libyen“ ist ungenau: In jedem Fall ist sie vorrömisch belegt und bezeichnete im Wesentlichen die Regionen der nordafrikanischen Mittelmeerküste vom Nil bis an den Atlantik. Zur ursprünglichen Bedeutung gibt es verschiedene Theorien, die teils mythologischen, teils geographischen Ursprungs sind. Die in den ägyptischen Reichen als Libyer bezeichneten Volksgruppen waren jene, die westlich der ägyptischen Reichsterritorien angesiedelt waren und schließlich Teil der ägyptischen Dynastien wurden.¹¹ Ob der Name „Libyen“ letztlich griechischer, hebräischer oder phönizischer Herkunft ist, kann für die Kolonialgeschichte als unerheblich betrachtet werden, von einiger Relevanz ist jedoch die Tatsache der römischen Herrschaft in den Regionen Nordafrikas, die als Libyen bekannt waren.¹² Die Ambiguität der Etymologie zeigt aber die Unmöglichkeit, eine Kontinuität territorialer Ansprüche auf eine spezifische Region zu konstruieren und zu legitimieren, wie im Falle des italienischen Kolonialismus geschehen.

Die mit der zweiten italienischen Invasion 1922 begonnenen militärischen Operationen, die als *riconquista* bezeichnet wurden, sind also nicht nur im direkten Sinne als Wiedereroberung zu verstehen. Die wörtliche Bezeichnung trifft zwar vordergründig zu, da die Italiener im ersten Versuch nicht in der Lage waren, alle libyschen Territorien nachhaltig unter ihre Kontrolle zu bringen und sie sogar im Laufe der Zeit wieder verloren. Allerdings sollte der Begriff darüber hinaus als eine Referenz auf die antike römische Herrschaft in Nordafrika verstanden werden, also die *riconquista* der römischen Provinz.¹³ Diese Interpretation wird gestützt durch die Idee der *Quarta Sponda*, der Vierten Küste, die letztlich nichts Anderes beschreibt, als dass die Regionen des heutigen Libyens und Tunesiens neben den Mittelmeerküsten Italiens und des Balkans (die ebenfalls als Erbschaft des Römischen Reiches und damit als Teil Italiens verstanden wurde) eben die vierte Küste des durch

11 Muḥammad Muṣṭafā Bāzāma: *Libiyā. Baḥṯ ḥawla ḥadībi l-Kalīma*. Jan. 2017. URL: <https://history.ly/ar/%D9%84%D9%8A%D8%A8%D9%8A%D8%A7-%D8%A8%D8%AD%D8%AB-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D9%87%D8%B0%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9> (besucht am 15. 04. 2019).

12 Charlton T. Lewis: *librārīōlus*, *Libya*. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DL%3Aentry+group%3D22%3Aentry%3DLibya> (besucht am 19. 01. 2021).

13 Vgl. Jakob Friedrich Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikoloniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*. Würzburg: Ergon, 2016, S. 143.

die Faschist:innen zu neuer Blüte gekommenen italienischen Reiches sei,¹⁴ man kehre „zurück[...], wo wir einst waren“.¹⁵

Dass der Begriff „Libyen“ für die Regionen Tripolitanien, Cyrenaica und Fizzän, der erst 1934 offiziell von der italienischen Kolonialregierung eingeführt wurde, nach der Dekolonialisierung übernommen wurde, macht ihn problematisch. Der Begriff in seiner heutigen Form geht auf die faschistische Herrschaft zurück und sollte gerade im Kontext der Aufarbeitung der Kolonialgeschichte mit entsprechender Vorsicht verwendet werden sollte.

Der folgende Abriss über die Kolonialgeschichte Italiens in Tripolitanien, der Cyrenaica und dem Fizzän soll einen Überblick¹⁶ geben, um ein besseres Verständnis für die Entwicklungen um die Entstehung der Konzentrationslager zu vermitteln. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf der Kolonialzeit bis 1932.

3.2 Phase I: Italienischer Kolonialismus bis 1911

Der italienische Kolonialismus begann nicht erst mit der Landung italienischer Truppen an der Küste des heutigen Libyen im Jahr 1911. Das koloniale Vorhaben startete einige Jahrzehnte früher mit der Landung italienischer Truppen in Eritrea 1882. Die Vorgeschichte des italienischen Kolonialismus in Tripolitanien und der Cyrenaica bleibt bei der Betrachtung der faschistischen Kolonialherrschaft häufig unbeachtet. Diese Vorzeit ist aber nicht unerheblich für das Verständnis italienischer Praxis im Verlauf der beiden Kolonialkriege im Bereich des heutigen Libyens.

Die Fürstentümer und Regionen auf der italienischen Halbinsel waren in der postnapoleonischen Ära vor allem mit innenpolitischen Fragen und Konflikten befasst. Die als „Risorgimento“¹⁷ bezeichnete Phase sozialer, kultureller und politischer Bewegungen endete dann mit der Gründung des Königreiches Italien 1861 und der militärischen Einnahme des römischen Kirchenstaates 1870. Mit der Konsolidierung eines geeinten Nationalstaates erlangte Italien formal den Status eines außenpolitischen Akteurs, der in den kolonialen Wettbewerb der europäischen Mächte drängte. Da mit dem Ende der Unabhängigkeitskriege noch lange nicht alle innenpolitischen Konflikte befriedet waren, sollte sich Italiens Erfolg als Kolonialmacht erst deutlich später einstellen. Italien hatte

14 Vgl. John L. Wright: „Mussolini, Libya, and the Sword of Islam“. In: *Italian Colonialism*. Hrsg. von Ruth Ben-Ghizat und Mia Fuller. Palgrave Macmillan, 2008, S. 121–130, S. 120.

15 Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikonkoloniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978–2010)*, S. 152.

16 Für eine ausführliche und umfassende Darstellung der historischen Entwicklungen vgl. Angelo Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Dal Fascismo a Gheddafi*. Milano: A. Mondadori, 2010 und Angelo Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860–1922*. Milano: A. Mondadori, 2010. Del Bocas Werk liegt bislang nur in italienischer Sprache vor, insofern kann der hier angebotene Überblick über die historischen Ereignisse, der sich vielfach auf Del Boca bezieht, auch als Zugang für eine weiterrgehende Leser:innenschaft zum Thema verstanden werden.

17 Lucy Riall: *The Italian Risorgimento. State, society and national unification*. London und New York: Routledge, 1994, S. 1.

hingegen mit den praktischen Folgen der Einigkeit zu kämpfen und verfolgte zunächst keine staatliche Kolonialisierungskampagne.¹⁸ Bis 1875 hatten wenige Italiener:innen die heute als Libyen bekannten Regionen überhaupt bereist. Die Idee einer Kolonienbildung war vor 1880 vorwiegend verbreitet unter Reisenden und Abenteurern, Erkundungsreisen leisteten bedeutende Vorarbeit in der Erkundung potenzieller Ziele, insbesondere im Hinblick auf die geographische und soziale Situation.¹⁹ Dass hinter den Expeditionen weitergehende Ziele standen, wird etwa im Artikel *L'Italia nel Mediterraneo* deutlich, in dem der Geograf Manfredo Camperio eine potenzielle Kolonialisierung von Tripolitanien und der Cyrenaica durch Italien als zivilisatorische Mission darstellt.²⁰ Weil die Osmanen in Bengāzī und in Tārābulus vor allem bei den armen Menschen verhasst seien, wäre es „die großzügige Mission Italiens“, dem Osmanischen Reich die Macht in den beiden Provinzen abzunehmen. Reisende Journalisten beschrieben Libyen als paradisisch fruchtbare „verheißene Erde“,²¹ das Italien aus einer schicksalhaften Fügung „zugeschrieben“²² worden sei und trugen so zum exotisierenden Sehnsuchtsnarrativ in der öffentlichen Wahrnehmung bei. Die Macht, die Presse und Reisende auf die italienische Politik hatten, wird deutlich, wenn man sich das Kommuniqué des osmanischen Gesandten anschaut, das dieser im September 1911 an den deutschen Geschäftsträger in Rom schickte: Man sei in Konstantinopel sehr beunruhigt über die wachsende öffentliche Begeisterung in Bezug auf eine Kolonialisierung Tripolitaniens und der Cyrenaica.²³

Die Untätigkeit der italienischen Regierung in Bezug auf eine Kolonialisierung Nordafrikas provozierte aber auch zunehmend Kritik bei der expansionsfreudigen imperialistischen Rechten und bei den auf neue Missionierungsfelder setzenden Katholiken. Aber auch die italienische Linke war der kolonialen Idee nicht abgeneigt, allerdings eher aus Ablehnung gegenüber den französischen Ansprüchen etwa auf Tunesien.²⁴ Im Jahr 1878 machten Deutschland und England auf dem Berliner Kongress klar, dass man dieses als französisches Gebiet erachtete. Sie schlugen vor, Italien könne sich stattdessen Tripolitanien aneignen, das unter osmanischer Herrschaft stand.²⁵

18 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 4.

19 „Die Gesellschaften schufen durch die Organisation von Expeditionen zu potenziellen Kolonien und der Verbreitung von Wissen über diese Orte die praktischen und imaginativen Grundlagen für ihre spätere Kolonialisierung“, David Atkinson: „Constructing Italian Africa“. In: *Italian Colonialism*. Hrsg. von Ruth Ben-Ghiat und Mia Fuller. New York: Palgrave Macmillan, 2005, S. 15–26, S. 18.

20 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 13.

21 Giuseppe Piazza: *La nostra terra promessa. Lettere dalla Tripolitania*. Marzo-Maggio, 1911.

22 Ronald S. Cunsolo: „Libya, Italian Nationalism, and the Revolt against Giolitti“. In: *The Journal of Modern History* 37.2 (1965). Publisher: University of Chicago Press, S. 186–207. URL: <https://www.jstor.org/stable/1878309> (besucht am 12. 01. 2021), S. 188.

23 Johannes Lepsius, Albrecht Mendelssohn Bartholdy und Friedrich Thimme: *Der Italienisch-Türkische Krieg 1911-1912. Erste Hälfte*. Bd. 30-1. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.H. in Berlin W 8, 1927, S. 41.

24 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 6 f.

25 Vgl. ebd., S. 10.

Ein militärisches Unternehmen war allerdings weiterhin brisant, da nicht zuletzt der *status quo* im Mittelmeerraum unangetastet bleiben sollte.²⁶ So eruierte etwa die *Società d'esplorazione commerciale*²⁷ zunächst andere Möglichkeiten, den italienischen Einfluss in Tripolitaniens zu stärken.

Im Jahr 1884 gab es seitens der italienischen Regierung erste konkrete Pläne für eine Kampagne zur Einnahme Tripolitaniens und der Cyrenaica als Reaktion auf die französischen Invasionspläne in Marokko. Diese hätte das Kräftegleichgewicht und den *status quo* im Mittelmeerraum zu Ungunsten Italiens verändert, was die italienischen Fürsprecher eines Kolonialvorhabens kaum akzeptieren konnten. Frankreich setzte seine Pläne allerdings zunächst nicht um, weshalb auch Italien sich weiter zurückhielt.²⁸

Mit der Gründung des sogenannten Dreibundes durch das Deutsche Reich, Österreich-Ungarn und Italien wurde der *status quo* schließlich offiziell fixiert. Der Pakt sollte gewährleisten, dass bei Angriffen Frankreichs und Englands auf eines der Länder des Dreierbundes dieses von den jeweils anderen Ländern militärischen Beistand erhalten würde. Außerdem versprach sich Italien militärische Hilfen im Falle einer Auseinandersetzung mit Frankreich. Solange die Situation in Tunesien durch die Schutzmacht des Dreibundes stabil bliebe, bestünde für die italienischen Pläne in Tripolitaniens keine unmittelbare Bedrohung.²⁹

Für Italien war dieser Zustand allerdings weiterhin problematisch, als in der Summe der Anspruch auf Tripolitaniens und die Cyrenaica zwar formuliert und von den europäischen Mächten anerkannt wurde, eine aktive Landnahme aber aufgrund der Präsenz Frankreichs und des Osmanischen Reiches abgelehnt oder zumindest kritisch bewertet wurde. Für die junge Kolonialmacht Italien waren dies evidente Probleme für das imperialistische Selbstbewusstsein. Dass auch die Geduld der europäischen Nationen des Dreibundes in der Frage der Unterstützung italienischer Kolonialinteressen begrenzt war, lässt sich etwa in einem Kommuniké des Auswärtigen Amtes erkennen, in dem Reichskanzler von Hohenlohe an den Deutschen Botschafter Bernhard von Bülow in Rom verlauten lässt:

In diesem Gedanken [der Schutzbefohlenheit des Dreierbundes über Italien, Anm. d. Verf.] des italienischen Ministerpräsidenten tritt wieder [...] jener wesentliche Irrtum über die Natur des Dreibundvertrages zu Tage, gegen den wir seit Jahren periodisch und trotz der klaren Fassung des Vertragstextes bisher ohne Erfolg anzukämpfen hatten. Der Dreibund ist ein *pacte conservatoire*, keine Erwerbs-

26 Der *status quo* bezeichnet die Beibehaltung der Kolonialsituation, um das Gleichgewicht der Kolonialmächte, neben Italien im südlichen Mittelmeerraum vor allem zwischen Frankreich, Großbritannien und dem Osmanischen Reich, im Balkanraum vor allem zwischen dem Osmanischen und Deutschen Reich sowie Österreich-Ungarn nicht zu gefährden. Für Italien ist der *status quo* damit sowohl Schutz gegen andere Kolonialmächte, die ihrerseits keine weiteren Ambitionen verwirklichen können, als auch Hinderungsgrund für eigene Bestrebungen.

27 Atkinson: „Constructing Italian Africa“, S. 18.

28 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suoi d'amore 1860-1922*, S. 15.

29 Vgl. Robert H. Fife: „Italy and the Triple Alliance“. In: *The North American Review* 200.707 (1914). Publisher: University of Northern Iowa, S. 538–548, S. 540.

gesellschaft. Das Eindringen der Italiener in [...] Abessinien ist ein aggressiver Akt und steht als solcher f o r m e l l (sic) nicht unter der Deckung des Dreibundvertrages.³⁰

Erst nach dem Rücktritt Francesco Crispis infolge der Niederlage in Adua 1896³¹ entspannte sich das Verhältnis zu Frankreich bis zum Sudanvertrag 1899, mit dem Frankreich und Großbritannien ihre Vormachtstellung in Nordafrika besiegelten.³² Zwar sagte Frankreich Italien Zurückhaltung zu, allerdings nur unter der Prämisse, dass die Situation in Tripolitanien nicht die französische Stellung in Tunesien gefährdete.³³ Doch auch gegenüber Großbritannien zeigte Italien sich kritisch, da dieses mit dem Sudanvertrag „sowohl die Abmachungen in betreff (sic) des Status quo im Mittelmeer ignoriert als auch die Souveränitätsrechte des Sultans verletzt [habe][...]“.³⁴

Nachdem erste Versuche, ökonomische Strukturen in der Cyrenaica und Tripolitanien zu etablieren, erfolglos geblieben waren, beauftragte das italienische Außenministerium die *Banco di Roma* mit der Etablierung einer Präsenz vor Ort, um eine neue Strategie zu verfolgen: Die systematische „penetrazione pacifica“.³⁵ Ziel war es, die Übernahme von großen Landflächen und Teilen der ökonomischen Infrastruktur durch legalen Ankauf zu bewerkstelligen und damit eine schleichende Angliederung libyscher Territorien an das italienische Mutterland zu erreichen, eine finanzbasierte Kolonialisierung. Die *Banco di Roma* finanzierte verschiedene Projekte zum Aus- und Aufbau der Infrastruktur zur Förderung von gewerblicher und industrieller Ansiedlung. Weiterhin unterstützte sie Forschungsexpeditionen und die Durchführung von Agrarstudien. Bis zum Jahr der italienischen Invasion 1911 belief sich das Investitionsvolumen der Bank auf bis zu fünf Millionen US-Dollar.³⁶

30 Johannes Lepsius, Albrecht Mendelssohn Bartholdy und Friedrich Thimme: *Die Krügerdepesche und das europäische Bündnisssystem 1896*. Bd. II. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.h. in Berlin W 8, 1924, S. 230.

31 Die Schlacht markierte den Sieg der äthiopischen Truppen über die italienischen Invasoren und gilt als erste „koloniale Katastrophe“ Italiens (vgl. Ferdinand Siebert: „Adua, eine Wende italienischer und europäischer Politik“. In: *Historische Zeitschrift* 181.3 (1956). Publisher: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, S. 533–579, S. 533).

32 Vgl. Marc Michel: *La Mission Marchand, 1895-1899*. Paris: Mouton & Co, 1972, S. 47 f.

33 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 23 f.

34 Johannes Lepsius, Albrecht Mendelssohn Bartholdy und Friedrich Thimme: *Weltpolitische Rivalitäten, Zweite Hälfte*. Bd. 14. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.h. in Berlin W 8, 1924, S. 430. Die vordergründige Empörung über die Verletzung der Souveränitätsrechte des Sultans kam dabei keineswegs einer Parteinahme für den Sultan gleich. Das Eigeninteresse wird deutlich in der sich anschließenden Erläuterung, man würde als eine Entschädigung etwa die Übereignung der „Verwaltung und Oberaufsicht von Tripolis“ anerkennen, „falls letzteres einst von dem Türkischen Reiche abgelöst werden sollte“ (ebd., S. 431).

35 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 38.

36 Vgl. ebd., S. 41. Diese Summe lässt sich veranschaulichen, indem das Durchschnittseinkommen Italiens 1911 zugrunde gelegt wird, das bei 493 Lira pro Kopf lag (vgl. Alfredo Giuseppe Esposito: „Estimating Regional per Capita Income: Italy, 1861-1914“. In: *The Journal of European economic history* (1997), S. 585–604, S. 593). Der Wert italienischer Lira in US-Dollar lag bis Mitte der 20er-Jahre zwischen etwa 18 und 25 Lira pro Dollar (vgl. Franco Fratianni Michelle und Spinelli: *A monetary history of Italy*. New York: Cambridge University Press, 1997, S. 134 ff.). Das durchschnittliche Jahreseinkommen *per capita* in Italien lag somit bei ungefähr 20 bis 27 US-Dollar.

Die aggressive ökonomische Praxis der *Banco di Roma* erzeugte Gegenwehr in Wort und Tat. Der als Agent im Auftrag des italienischen Innenministers vor Ort operierende Enrico Insabato etwa zeigte sich im August 1911 skeptisch, da die *Banco di Roma* in den Augen der Osmanen und vieler Araber:innen seiner Ansicht nach eindeutig die Invasion Tripolitaniens vorbereite. Auch kritisierte er, dass man Land „um jeden Preis“ kaufe, nicht etwa nur aus ökonomischen Interessen und mit dem entsprechendem Sachverstand, was die eigentliche Intention hinter dem Landkauf offenlege.³⁷

Aufgrund der zunehmend schwachen Stellung der *Banco di Roma* infolge osmanischer Gegenmaßnahmen, wie einem Exportstopp nach Italien, war es deutschen Unternehmen zunehmend möglich, verschiedene Gewerbe und Industrien zu übernehmen oder neu zu errichten. Die deutsche Reederei *Deutsche Levant Linie* etwa, die schon früher Interesse an der Tripolitanischen Küste gezeigt hatte, begann die italienischen Reedereien vor Ort zu verdrängen. Diese Verdrängung italienischer Unternehmen bedeutete eine deutliche Schwächung der italienischen Präsenz.³⁸

Ein weiterer infrastruktureller Teil der *penetrazione pacifica* war die Errichtung italienischer Schulen. Bereits 1876 wurde eine erste italienische Grundschule in Tripolitaniens gegründet. Die Absolventenzahlen stiegen mit der Zeit stark an, infolgedessen Italienisch in Tārābulus zur zweithäufigsten Sprache wurde, noch vor Türkisch.³⁹ Zusätzlich zur Etablierung italienischer Schulen wurden medizinische Einrichtungen in Tārābulus, Bengāzī und Darnā eröffnet, die grundsätzlich für jeden offen und so auch für die arabische Bevölkerung von Bedeutung waren.⁴⁰ Die italienischen Kolonialist:innen verstanden sich als Bereicherung für die arabische Bevölkerung Tripolitaniens und der Cyrenaica, ihre Arbeit als eine *mission civilisatrice*. Diese diente als öffentliche Rechtfertigung okkupatorischer Maßnahmen oder der Etablierung einer italienischen Infrastruktur. Die Araber:innen hatten in dieser Darstellung unter dem osmanischen Joch zu leiden und warteten nur auf die Erlösung durch die zivilisierte italienische Nation.

Im Kontext dieses Zivilisierungsnarrativs muss auch die Rolle der katholischen Kirche kurz erwähnt werden. Nicht nur war die *Banco di Roma* personell und wirtschaftlich eng mit der katholischen Kirche verwoben,⁴¹ es bestand auch eine ganz konkrete Missionierungsabsicht:

[...] Italien kann und muss ihre zivilisatorischen Maßnahmen ausdehnen; es kann keine bessere und praktischere Vorbereitung geben, keine solidere Basis, keine breitere Erfüllung denn durch die geduldige, karitative und apostolische Arbeit der italienischen Missionare.⁴²

37 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 42 f.

38 Renato Mori: „La penetrazione pacifica italiana in Libia dal 1907 al 1911 e il Banco di Roma“. In: *Rivista di Studi Politici Internazionali* 24.1 (1957), S. 102–118, S. 114.

39 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 47.

40 Vgl. ebd., S. 48.

41 Vgl. Anna Caroleo: „Il movimento cooperativo cattolico e il Banco di Roma“. In: *Studi Storici* 17.3 (1976). Publisher: Fondazione Istituto Gramsci, S. 169–183. URL: <https://www.jstor.org/stable/20564443> (besucht am 12. 01. 2021).

42 Guglielmo Massaia: *In Abissinia e fra i galla*. Firenze: Ariani, 1895, S. XIV.

Zwar war die katholische Präsenz gerade den säkular-nationalistischen Kräften ein Dorn im Auge, allerdings „hätte [es] einen absurd unflexiblen Säkularisten gebraucht, ihre [der Missionare, Anm. d. Verf.] Erfahrung und Expertise zu ignorieren“.⁴³ Gerade im Bereich der Bildungsarbeit und durch die Etablierung kirchlicher Schulen ist der Einfluss der katholischen Kirche auf die koloniale Vorarbeit vor Ort nicht zu unterschätzen.

Auch die nationalistischen Gruppierungen Italiens trugen einen Teil zum innenpolitischen Druck auf die Regierung Gilotti bei. Mit der Gründung des italienischen Königreiches wurde das Zensuswahlrecht eingeführt, das die Berechtigung zur Wahl an eine bestimmte Einkommensgrenze koppelte. Damit war ein großer Teil niederer Einkommensschichten von der Wahl ausgeschlossen, was zur Auswanderung großer Teile der weniger einkommensstarken Bevölkerung führte. Die 1910 gegründete ANI machte sich diesen Missstand für ihre pro-koloniale Politik zu eigen. Auf eigens organisierten Touren durch Italien warb sie für eine Annexion der Cyrenaica und Tripolitaniens, da diese durch ihre fruchtbaren Landschaften perfekt geeignet seien, den Emigranten eine neue Heimat zu geben.⁴⁴

Die Aneignung der Auswanderungsfrage für die pro-koloniale Sache war in diesem Zusammenhang nichts anderes als ein Ablenkungsmanöver, um keine innenpolitische Lösung für das durch das Zensuswahlrecht und die großen sozialen Unterschiede in Italien entstandene Problem finden zu müssen.⁴⁵ Auf dem ersten Nationalistenkongress im Dezember 1910 beschied einer der Gründer der ANI, Enrico Corradini, dass das Problem des italienischen Proletariats sich in einem revolutionären Nationalismus äußern müsse, der zwangsläufig einen Krieg notwendig mache.⁴⁶ An anderer Stelle bedeutet er, es habe in den zu annektierenden Regionen doch zu jener Zeit ohnehin keine „türkisch-arabisch-berberische Nation“ gegeben, sondern nur „drei oder vier altersschwache Stämme“.⁴⁷ Diese Darstellung weist auf ein Phänomen hin, das über die alleinige Äußerung nationalistischer Vorstellungen hinausgeht, die Vorstellung, faktisch leeres Land zu besiedeln, ist ein wiederkehrendes Muster kolonialer Rechtfertigungspolitik.⁴⁸

Dieser Druck durch das Zusammenspiel der öffentlichen Meinung, einschlägiger Kampagnen nationalistischer Organisationen und nicht zuletzt die zunehmend schwache Stellung der ökonomischen Präsenz vor Ort provozierte schließlich eine Kehrtwende durch die Regierung Gilotti,

43 Giuseppe Finaldi: „Fascism, Violence, and Italian Colonialism“. In: *The Journal of Holocaust Research* 33.1 (2019), S. 22–42, S. 29.

44 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 54.

45 Vgl. Ali Abdullatif Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*. New York: SUNY Press, 2009, S. 104 f.

46 Charles Stephenson: *A Box of Sand. The Italo-Ottoman War 1911-1912*. Tattered Flag Press, 2014, S. 40.

47 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 53.

48 Im europäischen Recht etwa spielte der Begriff der *terra nullius* eine große Rolle bei der Legalisierung kolonialer Landnahmen (vgl. Alisdair Rogers, Noel Castree und Rob Kitchin: *terra nullius*. Oxford University Press, 2013. URL: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199599868.001.0001/acref-9780199599868-e-1861> (besucht am 21. 07. 2020)).

um die innenpolitische Macht nicht weiter zu gefährden. Man ließ sich von der Nützlichkeit einer Invasion überzeugen.⁴⁹

3.3 Phase 2: Italienischer Kolonialismus bis 1922

Als Beginn der militärischen Invasionsphase wird von Stephenson der sogenannte *Panthersprung nach Agadir*⁵⁰ genannt.⁵¹ Durch die Gefährdung des *status quo* sah sich Italien gezwungen, kurzfristig militärische Schritte in Erwägung zu ziehen, um den Anspruch auf Tripolitanien und die Cyrenaica zu sichern. Der Widerstand Gilottis gegen eine militärischen Invasion, zumindest vor der Klärung der Marokko-Krise, änderte nichts an einem steigenden Interesse der Nationalisten, Fakten zu schaffen.⁵² So propagierte die ANI, dass womöglich Deutschland Italien zuvorkommen könne, wenn man nicht bald reagiere.⁵³

Die finale Entscheidung zur Landung in Nordafrika fiel am 14. September 1911 zwischen Gilotti und Außenminister Di San Giuliano. Dass diese Entscheidung freiwillig und auf der Basis eigener politischer Positionen der Regierung Gilotti gefällt wurde, darf bezweifelt werden.⁵⁴

Am 27. September wurde beschlossen, dem Osmanischen Reich ein Ultimatum zuzustellen, in dem die vollständige Abtretung der osmanischen Besitzungen in Tripolitanien und der Cyrenaica gefordert wurde. Das Angebot der osmanischen Seite, die ihrerseits Verhandlungen über eine künftige ökonomische Verwertung Tripolitaniens durch Italien vorgeschlagen hatte, wurde mit den Worten abgelehnt: „Meine Herren, das ist zu spät.“⁵⁵

Zwischen dem 27. September und dem 1. Oktober 1911 stach die italienische Marine in Richtung der tripolitanischen und cyrenischen Küste in See. Damit begann der erste Italienisch-Türkische

49 Vgl. Timothy W. Childs: *Italo-Turkish diplomacy and the war over Libya: 1911-1912*. Leiden: Brill, 1990, S. 36.

50 Stephenson: *A Box of Sand. The Italo-Ottoman War 1911-1912*, S. 42.

51 Während der Marokko-Krise wuchs in Deutschland das Misstrauen gegenüber der französischen Absichten in Marokko. Der Konflikt um die Vormachtstellung in Marokko, der zwischen Spanien und Frankreich im Jahre 1911 wieder aufgeflammt war, bedrohte in den Augen deutscher Diplomaten auch die Algeciras-Akte, in der die Situation 1906 eigentlich verfasst worden war. Im Juni 1911 entsandte man das Kriegsschiff *Panther*, offiziell zum Schutz der deutschen Diaspora, (vgl. Johannes Lepsius, Albrecht Mendelssohn Bartholdy und Friedrich Thimme: *Die Zweite Marokkokrise 1911*. Bd. 29. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.H. in Berlin W 8, 1927, S. 153 f.). Tatsächlich sah man die Ergebnisse des Algeciras-Vertrages (vgl. ebd., S. 155) und damit die Erhaltung des *status quo* im Mittelmeerraum in Gefahr und beabsichtigte weiterhin die Krise zu nutzen, um den deutschen Anspruch auf den Kongo durchzusetzen (vgl. Stephenson: *A Box of Sand. The Italo-Ottoman War 1911-1912*, S. 42).

52 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 69.

53 Vgl. Stephenson: *A Box of Sand. The Italo-Ottoman War 1911-1912*, S. 43.

54 Der deutsche Botschafter in Rom vermutete im Juli 1911, dass weder die Autorität Di San Giulianos, noch gar die von Gilotti, die beide nichts von einem „tripolitanischen Abenteuer“ hätten wissen wollen, ausgereicht habe, um der „öffentlichen Meinung standzuhalten“ (Lepsius, Mendelssohn Bartholdy und Thimme: *Der Italienisch-Türkische Krieg 1911-1912. Erste Hälfte*, S. 36).

55 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 75.

Krieg, in dessen Verlauf sich nach ersten Erfolgen die Fronten in Tripolitanien und der Cyrenaica zu Ungunsten der italienischen Kolonialist:innen entwickelten.

Die vollständige Kontrolle über die Territorien der dann als *Libia* benannten Region sollte Italien erst 1932 innehaben. Bei ihrer Entscheidung über die Invasion ahnten wohl weder Di San Giuliano, noch Gilotti, dass die Etablierung einer italienischen Kolonie Libia derart viel Zeit und Material in Anspruch nehmen würde.

3.3.1 *Die Situation in Tripolitanien und im Fizzān*

Während in Italien seit der späten Mitte des 19. Jahrhunderts auf die Kolonialisierung Tripolitaniens und der Cyrenaica hingearbeitet wurde, entwickelte sich dort aus der vorkapitalistischen Stammes- eine kapitalistische und urbanisierte Klassengesellschaft. Das Osmanische Reich hatte im Laufe des 19. Jahrhunderts seinen Anteil daran getan, aus dem tribal beherrschten Tripolitanien ein modernes, staatlich regierbares Gebilde zu schaffen. Dies umfasste etwa die Zerschlagung der Macht von lokalen Clanführern, eine für alle geltende Steuerabgabepflicht, eine Landreform und die Errichtung von Schulen und Gerichten.⁵⁶ Auch im Fizzān, der südlichsten Region des heutigen Libyens, stärkte das Osmanische Reich seine Präsenz, um aufständische Stämme unter Kontrolle zu halten. Ein Mittel hierzu war die Errichtung eines modernen Telekommunikationsnetzwerkes, für das eine erste Telegraphen-Verbindung von Ṭarābulus aus im Jahr 1900 errichtet wurde. Der Fizzān war bis ins 19. Jahrhundert hinein eine ökonomisch starke Region, die bedingt durch die Sahara-Handelsrouten und den ehemals florierenden Sklavenhandel profitierte. Mit dem Verbot des Sklavenhandels 1856 und dem Einbruch des Transsaharahandels durch die Kolonialkriege in den angrenzenden Regionen Tschad und Sudan verlor der Fizzān jedoch schnell an ökonomischer Relevanz, was sich auch negativ auf die Situation in Tripolitanien auswirkte. Ebenso war Landflucht die Folge, was weite Teile einst gut bevölkerter Oasen veröden ließ. Das Osmanische Reich profitierte von der ökonomischen Schwäche der Provinzen ebenso wie europäische Händler, die die Situation nutzten, um sich ihrerseits in Tripolitanien zu etablieren. Die osmanische Staatsökonomie und die Einflüsse des europäischen Kapitalismus hatten wiederum einen raschen Schwund lokaler Machtstrukturen zur Folge, jedoch lösten diese sich nicht vollständig auf.⁵⁷

Durch die ökonomische Schwäche des Hinterlandes und die Umwälzungen in der Wirtschaft war es nur eine Frage der Zeit, bis die Städte eine gewisse Vormacht gegenüber den ländlichen Gegenden entwickelten. Dass Ṭarābulus selbst als Sitz der osmanischen Administration diente, begünstigte die Situation der Stadt im Kontext kapitalistischer Marktstrukturen, wie auch als politisches Zentrum. In Folge der Konkurrenz traditioneller Stammeshierarchien und der sich neu bil-

⁵⁶ Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 57 f.

⁵⁷ Ebd., S. 61.

denden „Kaufmanns- und Beamtenschicht“⁵⁸ entstand eine neue Form des Fraktionalismus, zu der schließlich noch die zunehmende Proletarisierung der Stadtbevölkerung kam. Diese sich im starken Wandel befindende Situation begünstigte nicht nur die Etablierung osmanischer Machtstrukturen, sondern auch die Aktivitäten italienischer Pioniere, vor allem zu jener Zeit, als die Machtbasis des Osmanischen Reiches in Tripolitanien schließlich zu bröckeln begann.

3.3.2 Die Sanūsīya

In der Cyrenaica entwickelte sich die Situation anders als in Tripolitanien. Dies lag zum einen daran, dass ein urbanes und ökonomisches Zentrum wie Tārābulus fehlte und die Region vom Westen lange Zeit durch eine schwer zu überbrückende Wüste getrennt war und darum weniger von Tripolitanien aus kontrolliert werden konnte. Zum anderen hatte sich dort im Laufe des 19. Jahrhunderts eine islamische Bruderschaft etabliert, die zunächst als kleine Gruppierung aus dem Ḥiğāz kam, um dann zu einer der dominierenden politischen und religiösen Akteure der östlichen Provinz zu werden: Die Sanūsīya.⁵⁹ Sie stellte nicht nur den zunächst vor allem im Hinterland operierenden macht-strukturellen Gegenpol zur osmanischen Herrschaft dar, sondern sollte vor allem zum zentralen Gegenspieler der italienischen Herrschaft werden. Die Sanūsīya stellte allerdings bis zur offiziellen Erklärung eines Sanūsī-Staates 1913 keine dezidiert nationalistische Bewegung dar und war damit kein symmetrischer Gegner für das Osmanische Reich und die italienischen Invasoren.⁶⁰

Die Entstehung des Ordens der Sanūsīya, der nach seinem Begründer, dem 1787 in Algerien geborenen Muḥammad b. ʿĀlī as-Sanūsī⁶¹ benannt ist, geht auf eine ähnlich reformistische Bewegung zurück wie die etwa zur selben Zeit entstandenen Bewegungen der Wahabbīya. Von diesen unterschied sie sich allerdings maßgeblich, etwa durch die Einstellung zum ʿIğtihād, der freien Auslegung

58 Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 66.

59 Eine der wesentlichen Quellen, die sich mit der Sanūsīya zu dieser Zeit beschäftigten, ist die ausführliche Monographie *The Sanūsī of Cyrenaica* von Edward E. Evans-Pritchard aus dem Jahre 1949, der einen detaillierten Einblick in die Entstehung, Entwicklung und das ideelle Wesen des Ordens gibt. Aus quellenkritischen Gründen muss jedoch an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass Evans-Pritchard als Mitarbeiter der britischen Militäradministration im postkolonialen Libyen über die Sanūsīya als Partner der Briten berichten wollte: „Evans-Pritchard hatte ein eigennütziges Interesse an der Darstellung der Sanūsīya als eine politische Bewegung, die die regionale Stabilität fördern würde“ (Eileen Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*. New York: Oxford University Press, 2018, S. 22). Eine kritische Distanz zu seinen Ausführungen, gerade in Bezug auf die Absichten des Ordens, sollte jederzeit eingehalten werden. Für Einblicke aus dem Inneren der Sanūsīya, die von Historiker:innen in der Regel von außen betrachtet wurde, wäre etwa eine Erarbeitung der reichhaltigen Briefwechsel zwischen Sanūsīs wünschenswert (vgl. hierzu Knut S. Vikør: „THE SANŪSĪ LETTERS A Checklist“. In: *Sudanic Africa* 3 (1992), S. 149–162).

60 Einige Historiker:innen verstehen die Bruderschaft in ihrer Funktion in der Cyrenaica zwar als „proto-nationale“ Struktur (Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 29), Eileen Ryan plädiert aber für ein weniger monolithisches Verständnis des Ordens. Zwar habe dieser großen Einfluss besessen und stelle eine Infrastruktur her, die sich auch in anderen, staatlichen Gebilden wiederfinde. Die Betrachtung des Ordens als vorstaatliches Gebilde sei jedoch fragwürdig, da es nicht die ursprüngliche Absicht des Ordens war, einen (National-)Staat zu gründen. Das Konzept der islamischen *Umma* wäre an dieser Stelle wohl passender.

61 Dieser wurde auch als *Großer Sanūsī* bezeichnet. Im Zusammenspiel mit der religiösen Ordensstruktur führte das in Italien fälschlicherweise zu der Annahme, es handele sich um eine Art „schwarzen Papst“ (ebd., S. 55), der die Herrschaft über eine Kirchenstaats-ähnlichen Struktur inne hatte (vgl. ebd., S. 41, 53).

der Sarī'a.⁶² Da die zeitgenössische Sunnī-Orthodoxie ein erklärtes Problem mit der Praxis des Iğtīhād hatte, erklärte die Sanūsīya sich explizit offen gegenüber der persönlichen Interpretierbarkeit des islamischen Rechts, zumindest innerhalb der Grenzen der malikitischen Rechtsschule.⁶³

Während seiner Studienzeit im Ḥiğāz bei dem reformistischen Gelehrten Idrīs al-Fāsī entstand bei as-Sanūsī die Vorstellung, er könne in Nordafrika einen Raum schaffen, in dem Muslime „nach ihren eigenen Gesetzen und unter ihrer eigenen Regierung“ leben könnten, „so, wie sie das in Arabien unter den ersten Kalifen taten“.⁶⁴ Dieser Raum bot sich in der Cyrenaica an. Das stand zu dieser Zeit zwar unter osmanischer Herrschaft, der osmanische Kontrollbereich reichte aber kaum über die Küstenregionen hinaus. Die ersten Sanūsīs zogen vom Ḥiğāz 1842 zunächst nach al-Bayḏā', wo sie ihre erste Loge, genannt Zāwīya, gründeten. 1856 gingen sie weiter nach Ğāğbūb, einer Oase in der cyrenischen Wüste. Dort errichtete as-Sanūsī das Hauptquartier der Bruderschaft, das gleichzeitig als zentrale Universität der Sanūsīya diente. Ğāğbūb war weit genug von den zentralen Machtstellen des Osmanischen Reiches entfernt; so war es leichter, sich nicht nur als religiöse, sondern auch als politische und soziale Autorität zu etablieren. Außerdem lag Ğāğbūb an der zentralen Pilgerroute nach Mekka und an einer wichtigen Handelsroute nach Waddāi.

In der Region waren Glaubenspraktiken wie die Heiligenverehrung oder Pilgerreisen zu den Gräbern oder Schreinen der Heiligen, die von der Sunnī-Orthodoxie abgelehnt wurden, zu dieser Zeit weit verbreitet. Die Offenheit der Sanūsīya zu derlei Praktiken machte es leicht für die lokalen nomadischen oder semi-nomadischen Stämme, die wachsende Autorität des Ordens zu akzeptieren. Ein weiterer Vorteil war, dass as-Sanūsī selbst nicht in das komplizierte Geflecht cyrenischer Stammesbeziehungen verflochten war. Er war selbst nicht Teil eines Stammes und so gab es von Seiten der Stämme weniger Vorbehalte, da die Anerkennung des *Großen Sanūsī* keine Verwerfung des bestehenden tribalen Machtgefüges bedeutete. Die Basis für die spätere Bedeutung der Sanūsīya als bedeutendster sozialer, religiöser und politischer Akteur in der Cyrenaica war damit geschaffen.

Nach dem Tod as-Sanūsīs übernahm Muḥammad al-Mahdī, einer seiner beiden Söhne, die Führung des Ordens. Dieser verlegte das Hauptquartier weiter nach Süden in die Oase Kufra, die im antikolonialen Krieg gegen die italienischen Faschist:innen später von großer Bedeutung sein sollte. Einer der Gründe für die Verlegung könnte die Aktivität der Franzosen im Sudan und die damit einhergehende Bedrohung für den Einflussbereich der Sanūsīya gewesen sein. Kufra bot überdies bessere Möglichkeiten zur Absicherung der südlichen Cyrenaica in Richtung Sudan.⁶⁵ Außerdem herrschte ein gewisses Misstrauen gegenüber dem Osmanischen Reich, hatte es doch kurz vorher einen Besuch osmanischer Abgesandter gegeben, was al-Mahdī als Anzeichen wertete, das Osm-

62 Zur Sanusi-Philosophie vgl. Nicola A. Ziadeh: *Sanūsīyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*. en. Brill Archive, 1958, S. 73 ff.

63 Vgl. Abdullah Saeed: „Salafiya, Modernism, and Revival“. In: *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Hrsg. von John L. Esposito und Emad el-Din Shahin. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013, S. 42–55, S. 28.

64 E. E. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949, S. 8.

65 Vgl. ebd., S. 32.

nische Reich verfolge Bestrebungen, die Sanūsīya zu überwachen.⁶⁶ Das Verhältnis der Sanūsīya und des Osmanischen Reichs war geprägt von einer „beizeiten synergetischen“⁶⁷ Kooperation, in der das Osmanische Reich trotz mangelnder Kontrolle über den Orden diesen als Zeichen für die rechtmäßige Stellung des Osmanischen Reichs als staatliche Instanz interpretierte.⁶⁸ 1902, zum Zeitpunkt des Todes von al-Mahdī, reichte der Einflussbereich der Sanūsīya über die ganze Cyrenaica bis in angrenzende Territorien wie das südliche Tripolitaniens.⁶⁹ Die Zāwīyāt, die Logen des Ordens, waren über das gesamte Gebiet verteilt. Unter den Badawī⁷⁰ gab es großen Rückhalt für die Bruderschaft. Allerdings hielt sich der Orden in der Zurschaustellung seiner politischen Macht zunächst zurück. Zwar kooperierte die Sanūsīya mit dem Osmanischen Reich, soweit dies zur Administration der Cyrenaica nötig war.⁷¹ Sie verweigerte sich jedoch weiteren diplomatischen Einlassungen, sei es mit den Sudanesen, Italienern oder Deutschen. Das Verhältnis zum Osmanischen Reich war ambivalent. Natürlich war es sinnvoll, osmanische Hilfe gegen Bedrohungen von außen, etwa gegen die Franzosen in Kufra, anzunehmen. Auch in der Administration der unter dem Einfluss des Ordens stehenden Territorien war eine Kooperation mit dem Osmanischen Reich sinnvoll. Die ideologische Grundposition der Sanūsīya hingegen bedingte eine fundamentale Skepsis gegenüber dem Osmanischen Reich und jedem anderen säkularen oder semi-säkularen regierten System. Analog zur reformistischen Position des *Großen Sanūsī* kamen nur die ‘Ulamā’, die islamischen Rechtsgelehrten, für politische Führungspositionen in einem islamischen Staat infrage, da nur diese über genug Expertise im islamischen Rechtssystem verfügten. Der osmanische Behördenstaat schien den Sanūsīs als dem Islam entfremdet, ebenso wie dieser dem Orden mit Skepsis begegnete.

Nach dem Tod Muḥammad al-Mahdīs ging die Führung der Sanūsīya weiter an seinen Bruder, Aḥmad aš-Šarīf, dessen Herrschaft sich in drei Epochen einteilen lässt:⁷² Den Widerstand gegen die Franzosen 1902–1912, den Widerstand gegen die Italiener und die Briten 1912–1918 und schließlich die Zeit im Exil ab 1918 bis zu seinem Tod 1933. Im Kontext der Entwicklung antikolonialer Strategien durch Teile der Sanūsīya kam es während der zweiten und dritten Phase seines Lebens zu Brüchen in der Führungsriege des Ordens.

Die Politik der Sanūsīya gegenüber italienischen Kolonialbestrebungen und dem Osmanischen Reich war zunächst geprägt von einer Mischung aus distanzierter Kooperationsbereitschaft und

66 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 90.

67 Mostafa Minawi: *The Ottoman Scramble for Africa. Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016, S. 36.

68 „Die lange Geschichte der Kooperation zwischen dem osmanischen Staat und dem Sanūsī-Orden, kombiniert mit dem weit reichenden Einfluss des Ordens in die Libysche Wüste bis zum Tschad-See, machte den Kopf des Sanūsī-Ordens den idealen politischen Partner, um Istanbul effektiv stellvertretend Kontrolle über das ‘Hinterland’ des osmanischen Libyens zu gewähren.“ (ebd., S. 41).

69 Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 33.

70 Häufig in Stammes- oder Familienstrukturen nomadisch oder semi-nomadisch lebende Menschen.

71 Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 33.

72 Vgl. ebd., S. 27.

klarem Pragmatismus. Hatte der Orden bis 1911 weitestgehend selbstständig oder in Kooperation mit dem Osmanischen Reich Bedrohungen von außen standhalten und durch eine pragmatisch-distanzierte Politik den eigenen Einfluss gegen das Osmanische Reich absichern können, sorgte das italienische Kolonialvorhaben für die erste ernste Bedrohung.⁷³ Nach dem Einmarsch italienischer Truppen im Jahr 1911 unterzeichnete das Osmanische Reich schon ein Jahr später, im Jahr 1912, ein Friedensabkommen mit Italien, in dessen Folge sich die Sanūsīya nun allein einem mächtigen Invasor gegenüber sah. Als Reaktion wurde 1913 der erste offizielle Sanūsī-Staat ausgerufen.

3.3.3 Invasion und Rückschläge

Die italienische Invasion begann schließlich am 3. Oktober 1911 mit der Bombardierung von Ṭarābulus von See aus und der anschließenden Landung von 1700 Marinesoldaten. Ṭobrūq, Darnā, Bengāzī und Homs wurden bis zum 21. Oktober eingenommen.⁷⁴ Die europäischen Kolonialmächte reagierten verhalten auf die Landung, ließen sich aber auch nicht auf die in der Folge wiederkehrenden Anfragen des Osmanischen Reichs nach Unterstützung ein. Für Italien war der Einmarsch alles andere als der schnell erwartete Sieg und der Empfang durch die arabischen Einheimischen war keineswegs so freudig wie erhofft. Das Osmanische Reich verlegte daraufhin Garnisonen und Material ins Landesinnere, wo der italienischen Invasionsarmee die Rückendeckung des Seebombardements fehlte. Darüber hinaus konnte die osmanische Armee – anders als die Landungstruppen – auf die Unterstützung von bewaffneten arabischen Gruppen setzen, die ihrerseits erfolgreich Widerstand gegen die Invasoren leisteten.

Zwei Vorfälle führten schließlich dazu, dass Italien drohte, die Kriegsschauplätze auf die Ägäis auszuweiten, um das Osmanische Reich unter Druck zu setzen. Da der Balkan in diverse Pakte der europäischen Großmächte verflochten war, barg diese Drohung ein großes Risiko. Am 23. Oktober 1911 wurden einem italienischen Regiment bei Ṭarābulus von osmanischen und arabischen Truppen große Verluste beibracht. Gleichzeitig fand in Ṭarābulus selbst ein Aufstand von Araber:innen statt, den italienische Truppen blutig niederschlugen.⁷⁵ In Italien selbst wurden diese Vorgänge mit Entsetzen aufgenommen, widersprachen sie doch deutlich der Vorstellung eines leichten Sieges mit der Unterstützung der arabischen Bevölkerung.

Auch nach dem Einmarsch wurde zumindest seitens des Osmanischen Reiches weiter nach einer Einigung gesucht, die wenigstens teilweise eine Anerkennung der osmanischen Autorität über Tripolitanien und die Cyrenaica beinhalten würde. Italien lehnte jedoch alle Angebote ab. Man wollte nur die Anerkennung der vollständigen Souveränität Italiens über Tripolitanien und die Cyrenaica akzeptieren. Alternativ wurde von den osmanischen Kräften erwogen, sämtliche italie-

73 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 102.

74 Vgl. Childs: *Italo-Turkish diplomacy and the war over Libya: 1911-1912*, S. 74.

75 Vgl. Eric Salerno: *Genocidio in Libia*. Milano: SugarCo, 1979, S. 20.

nischstämmigen Einwohner:innen Tripolitaniens und der Cyrenaica entweder auszuweisen oder zu internieren.

Auch, wenn eine solche Aktion nicht ohne weiteres zu realisieren war, zeigte die osmanische Administration doch deutlich, dass man den italienischen Forderungen nicht nachgeben würde. In dieser unsicheren Lage erklärte Italien schließlich bereits am 5. November 1911 die Annexion von Tripolitaniens und der Cyrenaica. Diese Erklärung war mitnichten ein Abbild der realen Situation: Das Osmanische Reich erkannte den italienischen Anspruch nicht an, die arabische Bevölkerung unterstützte im Zweifel eher die osmanischen Truppen als die italienischen und die europäischen Mächte knüpften ihre Anerkennung der italienischen Erklärung an ein Ende des Widerstandes durch das Osmanische Reich.

Da die italienischen Invasionsbemühungen stockten und nur ein schmaler Küstenstreifen über das Jahr 1911 hinaus als erobert angesehen werden konnte, verlagerte sich der Schwerpunkt der Bemühungen nun auf das internationale diplomatische Parkett, auf dem die durch den italienischen Angriff stark angespannte Lage verhandelt wurde. Die Situation wurde noch dadurch verschärft, dass die europäischen Großmächte nicht bereit waren, sich offen gegen die italienische Invasion zu stellen.

Die Lage auf dem Balkan war für das Osmanische Reich ebenfalls schwierig, da sich die durch die offensichtliche Schwäche der Hohen Pforte in der Frage um die italienischen Kolonialabsichten ermutigten Länder Serbien, Bulgarien, Montenegro und Griechenland zum sogenannten Balkanbund zusammenschlossen.⁷⁶ Dieser Bund stellte für das Osmanische Reich eine besondere Bedrohung dar. Doch auch für Italien war ein potenzieller Krieg auf dem Balkan nicht ungefährlich, da es in diesem kaum als Großmacht auftreten könnte, solange es noch mit dem Osmanischen Reich im Krieg um die libyschen Provinzen lag. Dies würde die Position Italiens in der Liga europäischer Großmächte und damit die Position gegen das Osmanische Reich erheblich schwächen.⁷⁷

Im Lichte dieser Entwicklungen nahmen Italien und das Osmanische Reich Verhandlungen auf, um die Situation endgültig zu klären. In diesem Rahmen wurde Mitte Oktober 1912 der Friedensvertrag von Lausanne geschlossen, der den Rückzug des Osmanischen Reiches aus Tripolitaniens und der Cyrenaica festlegte. Im Gegenzug verpflichtete sich Italien, das Osmanische Reich ökonomisch und politisch zu unterstützen. Der osmanische Sultan würde weiterhin in seiner Funktion als religiöse Instanz, als Kalif, auftreten.⁷⁸ Die weltliche Souveränität, die Italien nun *de jure* über die libyschen Provinzen ausübte, wurde im Anschluss von den europäischen Großmächten anerkannt.⁷⁹

76 Vgl. Childs: *Italo-Turkish diplomacy and the war over Libya: 1911-1912*, S. 127.

77 Vgl. ebd., S. 196.

78 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 88.

79 Vgl. Childs: *Italo-Turkish diplomacy and the war over Libya: 1911-1912*, S. 228 f.

In Italien wurde dieser Frieden ambivalent aufgenommen. Der gescheiterte Versuch, die libyschen Provinzen allein durch die Macht des militärischen Apparats zu nehmen, wurde der Regierung als Schwäche ausgelegt. Dass außerdem die Souveränität Italiens in Tripolitanien und der Cyrenaica erst mit Hilfe eines über Monate hinweg verhandelten Vertrages durchgesetzt werden konnte, trug sein Übriges dazu bei, die Kritik der öffentlichen Meinung in Italien zu provozieren.⁸⁰ In dieser Neuausrichtung zeigt sich bereits ein Grundstein späterer faschistischer Denkbilder, in denen die italienischen Kolonialpolitik von vor 1922 als gescheitert gilt. Der aufflammende Streit stellte auch eine wachsende Prävalenz einer neuen, nationalistischen Strömung rechts der Gilotti-Regierung dar, die Italiens Position im Ersten Weltkrieg bestimmen sollte.⁸¹

Der Frieden von Lausanne bedeutete keinesfalls eine Sicherung der italienischen Herrschaft über die libyschen Provinzen. Durch den Rückzug der osmanischen Administration war vielmehr ein Raum entstanden, in dem sich andere regionale Akteure als Gegenspieler zur italienischen Kolonialmacht etablierten.

3.3.4 Fraktionierung und Widerstand

Vor seinem Abzug aus Tripolitanien und der Cyrenaica erklärte das Osmanische Reich die beiden Provinzen zunächst als unabhängig. Dies war nicht nur notwendig, um die Annexion durch Italien zu gewährleisten, es war auch als Signal an die lokalen Strukturen zu verstehen, denen man zumindest temporär als Unabhängigkeitsgarant gegenwärtig bleiben wollte. Die politische Elite der libyschen Provinzen beriet sich nun, wie man mit den italienischen Invasoren umgehen wollte. Während Aḥmad aš-Šarīf im Jahre 1913 den Sanūsī-Staat ausrief, waren die tripolitanischen Eliten weniger an einem antikolonialen Krieg interessiert. Es bildeten sich zwei Lager, die einen willens, mit der italienischen Kolonialmacht zu kooperieren, die anderen überzeugt, dass nur Widerstand ihre Unabhängigkeit erhalten könne.⁸² Verhandlungen der Kooperationswilligen mit italienischen Kolonialbeamten scheiterten schnell und so rief Slīmān al-Barūnī, ein ehemaliger osmanischer Beamter, schließlich den Tripolitanischen Staat aus. Im Jahre 1913 hatte Italien also *de jure* die Herrschaft über Tripolitanien und die Cyrenaica gewonnen, *de facto* sah es sich zwei Heeren von Widerständischen gegenüber, die im Osten 16.000 und im Westen 15.000 Kämpfer zählten. Anders als im Sanūsīya-Staat war die militärische Schlagkraft im Westen eher schwach, was letztlich dazu führte, dass Italien im Mai 1913 dem Widerstand eine vernichtende Niederlage bei al-Aṣṣāb'a beibrachte.

80 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 194 und Stephenson: *A Box of Sand. The Italo-Ottoman War 1911-1912*, S. 210.

81 Andrea Ungari: „Why did the Italians go to Libya?“ In: *The First World War from Tripoli to Addis Ababa (1911-1924)*. Hrsg. von Shiferaw Bekele u. a. Addis Abbeba: Centre français des études éthiopiennes, Okt. 2018, S. 155–170, S. 22.

82 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 118.

Bis August 1914 war die Eroberung Tripolitaniens und des Fizzān 1914 weitestgehend abgeschlossen.⁸³ Der Widerstand der Sanūsīya war deutlich besser ausgestattet und organisiert, trotzdem gelang es der italienischen Armee, die wichtigsten Stellungen der Sanūsīya zu zerstören und damit die Küste vollständig und die Region der Ġabal al-ʿAḥḍar weitestgehend zu kontrollieren.⁸⁴ Der italienischen Kolonialmacht kam zugute, dass infolge der *politica dei capi*⁸⁵ mehrere Clans, vor allem aus dem Gebiet um Bengāzī und Darnā, den Weg der Kooperation dem des militanten Widerstandes vorzogen. Sie unterzeichneten ein entsprechendes Papier, in dem sie die italienische Autorität und den italienischen Kolonialstaat anerkannten und die Bereitschaft erklärten, ihre Waffen abzugeben. Im Süden und Westen der Cyrenaica hatten es die italienischen Kolonialist:innen mit dieser Strategie ungleich schwerer, da sie weder durch militärischen Druck noch durch Anreize die Kollaboration der dort ansässigen Clans erreichen konnten.⁸⁶

Im Herbst 1914 stockte der italienische Vormarsch in der Cyrenaica. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges, dem Italien 1915 an der Seite Großbritanniens beitreten sollte, erforderte Material und Soldaten an anderen Kriegsschauplätzen als in den libyschen Provinzen. Auch vertiefte der Kriegseintritt die Gegnerschaft Italiens zum Osmanischen Reich, das an der Seite Deutschlands kämpfte. Dieser Bund zwischen Deutschland und dem Osmanischen Reich sowie die weiter bestehende Verbindung zwischen der Sanūsīya und dem Osmanischen Reich, sorgte für eine enorme Fluktuation von Waffen und Ausrüstung zugunsten der widerständischen Stämme. Der Ruf zum Ġihād, den der osmanische Sultan im November 1914 durch eine Fatwa verkünden ließ, tat sein übriges.⁸⁷ Der Erfolg Italiens hatte ein jähes Ende gefunden. Im Interesse eines schnellen Vormarsches in den Fizzān hatten die Italiener die Sicherung der nördlichen Stützpunkte vernachlässigt. Dies begünstigte den aufkeimenden militärischen Widerstand einiger Clans, die den italienischen Garnisonen durch „Hit-and-run tactics“ empfindliche Niederlagen beibrachten.⁸⁸ Im April 1915 hatte der arabische Widerstand schließlich weite Teile Tripolitaniens, den Fizzān und die Küstenregion um die Große Sirte von der unmittelbaren italienischen Kontrolle befreit. Dies ist sicherlich auch ein Resultat aus der Einheit des Widerstandes, der auf eine durch den Ersten Weltkrieg geschwächte italienische Präsenz stieß.⁸⁹

83 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 119.

84 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 261.

85 Die *politica dei capi*, die Politik der Führer, oder auch die *politica degli statuti*, die Politik der Verträge, beschrieb eine politische Strategie, die die lokalen Machtstrukturen in den italienischen Kolonialapparat einzubinden versuchte, um die Akzeptanz gegenüber Italien zu verbessern. In den vorliegenden Quellen werden die beiden Bezeichnungen allerdings nicht dezidiert voneinander abgegrenzt.

86 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 83 f.

87 „Ahmad al-Sharif verkündete Ende 1914 den osmanischen Ruf zum Ġihād in allen Territorien unter alliierter Kontrolle, und Italiens Entscheidung einige Monate später, dem Krieg an der Seite der Alliierten beizutreten, zeigte deutlich die Opposition zwischen dem Sanūsī-Repräsentanten und der Präsenz des italienischen Staates in der Cyrenaica.“ (ebd., S. 89).

88 Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 120.

89 Vgl. ebd., S. 121.

Durch den übereilten Versuch, den aufkeimenden Widerstand mit militärischer Macht zu brechen, erreichte die italienische Administration letztlich das genaue Gegenteil. Unter großen Verlusten musste Italien sich aus dem Hinterland und aus Teilen des Küstenstreifens auf die sicheren Positionen um die urbanen Küstengebiete zurückziehen. Damit war Italien nun in derselben Situation, in der das Osmanische Reich bei der italienischen Invasion 1911 gewesen war: Die Kontrolle Italiens beschränkte sich auf den schmalen Küstenstreifen im Norden der libyschen Provinzen, das Hinterland war durch den erfolgreichen Widerstand arabischer Einheiten der direkten Kontrolle durch die Kolonialmacht entzogen.⁹⁰

3.3.5 Führungsprobleme, Kollaboration und die politica degli statuti

Da eine militärische Kontrolle über Tripolitanien, die Cyrenaica und den Fizzän mit den Vorgängen im Jahre 1915 unmöglich geworden war, legte man den Fokus in der Folge wieder verstärkt auf diplomatische Bemühungen. Der Erste Weltkrieg hatte zu einer veränderten Bündnislage geführt, in der nun Italien und Großbritannien als Alliierte gegen die Entente aus Osmanischem und Deutschen Reich auftraten. Dies hatte zur Folge, dass sich das Osmanische Reich mit neuer Kraft in den Konflikt einmischte. Ohne einen verlässlichen Partner unter den arabischen Stämmen schien die Strategie der *politica dei capi* gescheitert zu sein.

Das italienische Kolonialministerium, das mit der libyschen Kolonie gegründet wurde und als Zeichen verstanden wurde, mit dem Italien seine gleichwertige Position unter den großen Kolonialmächten unterstreichen wollte,⁹¹ verkündete im Januar 1913 die programmatische Ausrichtung der Kolonialpolitik. Diese zielte darauf ab, lokalen Würdenträgern und Clanführern angemessene Angebote zu machen, um diese von den Vorteilen einer Kooperation mit der italienischen Kolonialadministration zu überzeugen und damit auch die Akzeptanz seitens der arabischen Bevölkerung zu gewinnen. Da die bedingungslose Unterstützung durch die arabischen Einheimischen gegen das Osmanische Reich, wie sie im Vorfeld der italienischen Kampagne behauptet wurde, ausblieb, wurde nun vom Kolonialminister Pietro Bertolino vorgeschlagen, durch „politische und ökonomische Maßnahmen“⁹² die Kooperationsbereitschaft zu stärken. Während der Eroberung des Fizzän und der Region um Sirt hatte sich eine solche *politica dei capi* durchaus bewährt. Die Sanūsīya zeigte sich weniger offen für die italienische Diplomatie. Man war nicht bereit, sich Italien bedingungslos unterzuordnen, wie die Ausrufung des Sanūsī-Staates 1913 zeigt. Auch waren die Italiener uneinig über die Art der Angebote, die man Aḥmad aš-Šarīf machen könne, ohne zu viel Macht in die Hände des Ordens zu geben.⁹³

90 Vgl. Stephenson: *A Box of Sand. The Italo-Ottoman War 1911-1912*, S. 222.

91 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 79.

92 Ebd., S. 80.

93 Vgl. ebd., S. 83.

Hinzu kam, dass aš-Šarīf eine genuin pro-osmanische Haltung vertrat und kein großes Interesse daran hatte, mit den italienischen Kolonialist:innen zu kooperieren. Dies galt umso mehr, als die italienische Besatzer in den Auseinandersetzungen mit aufständischen Stämmen mehrfach unterlagen. Für die italienische Administration war dies ein Problem, welches sich mit den herkömmlichen Mitteln der *politica degli statuti* nicht lösen ließ. Nachdem sich zu Beginn des Ersten Weltkrieges neue Machtverhältnisse eingestellt hatten, schlug der italienische Botschafter in Kairo eine gemeinsame Strategie mit Großbritannien vor, das seinerseits als Kolonialmacht in Ägypten mit der Macht der Sanūsīya im Westen konfrontiert war. Die britische Administration zögerte erst, da sie es vermeiden wollte, dass durch eine (partielle) Anerkennung der Bruderschaft als politischem Akteur unter italienischer Kolonialherrschaft ein Präzedenzfall für Ägypten geschaffen würde, schloss sich aber schließlich der italienischen Verhandlungspolitik an, um die neuen Bündnisse nicht zu gefährden.⁹⁴ Eine Befriedung der Cyrenaica war weiterhin im britischen Interesse, da diese auch die Situation an der Grenze beruhigen würde.⁹⁵

Solange Aḥmad aš-Šarīf der Führer der Bruderschaft war, würde der Orden sich der Kolonialmacht nicht unterwerfen. Man begab sich daher auf die Suche nach einer Führungsperson, die sowohl pro-italienisch eingestellt war als auch mächtig und einflussreich genug, um aš-Šarīf abzulösen. Eine solche Person fand man in Idrīs as-Sanūsī, Nachfahre von Muḥammad al-Mahdī. Er war wohlhabend und hatte den Vorteil, dass er in direkter Linie vom Ordensgründer abstammte. Unter den Iḥwān verfügte er über großen Rückhalt. Darüber hinaus schien Idrīs weniger Vorbehalte gegen Verhandlungen mit den europäischen Kolonialmächten zu hegen⁹⁶ und war durchaus ambitioniert, die Führung des Ordens zu übernehmen. Begünstigt wurde die Situation durch eine zunehmende Unzufriedenheit in der Bruderschaft über die Führung von aš-Šarīf. Insbesondere sorgten dessen ressourcenintensives Vorgehen gegen die Briten an der Grenze zu Ägypten⁹⁷ und die offene Kooperationsbereitschaft mit dem Osmanischen und Deutschen Reich für Unmut.⁹⁸ Ab dem Sommer 1916 verhandelten italienische und britische Abgesandte mit Idrīs die Führung des Ordens und mögliche Bündnisoptionen. Im Frühling 1917 resultierten diese Verhandlungen in der Vereinbarung von ‘Akrāma, welche die Konflikte zwischen der Sanūsīya und den italienischen und britischen Kräften beendete.⁹⁹ Das Abkommen sah unter anderem vor, dass die Kampfhandlungen zu ruhen hatten und die Kräfte der italienischen Besatzer sowie die der Sanūsīya sich auf die von ihnen bereits besetzten Gebiete zurückzuziehen und die gegenseitige Autorität über diese anzuerkennen hatten. Weiterhin verpflichtete das Abkommen Italien zur Anerkennung und zum Schutz der islamischen Gerichtsbarkeit und der Sicherung der Handelsrouten. Der Sanūsīya wur-

94 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 90.

95 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 122.

96 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 335.

97 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 93.

98 Vgl. ebd., S. 92.

99 Vgl. ebd., S. 93.

de uneingeschränkte Bewegungsfreiheit zwischen der Küste und dem Hinterland zugesichert, um neue Handelswege etablieren zu können.¹⁰⁰ Wie Evans-Pritchard einräumt, darf das Abkommen aber nicht als Vertrag missgedeutet werden:

Der *modus vivendi* von Acroma war, wie der Titel schon sagt, vielmehr eine Vereinbarung als ein Vertrag. Es beendete militärische Auseinandersetzungen, ließ aber offene Fragen über die politische Zukunft. Vereinbarung verkörperte eine fundamentale Ambiguität: Italien widerrief nicht ihren Anspruch auf Souveränität, die Sanūsīya nicht explizit oder implizit ihre Herrschaft, die sie *de facto* ausübte [...] außer über die von Italien besetzten Teile.¹⁰¹

Indessen war das Abkommen von ‘Akrāma ohnehin temporär gedacht. Erst 1920 wurde in ar-Raġma ein Vertrag geschlossen, der die Vereinbarungen von ‘Akrāma verbindlich machte.¹⁰²

In der Struktur der Bruderschaft etablierte sich zunächst eine doppelte Führerschaft. Während Idrīs zunehmend als politischer Kopf des Ordens gesehen wurde, behielt aš-Šarīf seine Autorität als religiöser Führer zunächst bei.¹⁰³ Doch das Abkommen von ‘Akrāma überzeugte bei weitem nicht alle: Teile der Sanūsīya, vor allem des militanten Arms, verweigerten seine Anerkennung und die der politischen Führung durch Idrīs as-Sanūsī. Sie schlossen sich in der Folge dem antitalienischen Widerstand unter Führung von Ramaḍān as-Suwayḥlī in Mišrāta an. Unter den verbliebenen Teilen des Ordens regte sich Unmut über die radikale Abkehr vom Osmanischen Reich. Hinzu kamen Gerüchte, Aḥmad aš-Šarīf bereite eine Rückkehr an die Spitze des Ordens vor.¹⁰⁴ Weite Teile der Sanūsīya verweigerten die von den Italienern geforderte Entwaffnung. Dies stellte die italienische Kolonialmacht wie auch die Führung des Ordens vor ein Problem: Wollte man Idrīs stärken, durfte man seine Position nicht weiter durch die Forderung nach vollständiger Unterwerfung schwächen.¹⁰⁵ Also gestattete man den Erhalt bewaffneter Stellungen und die Bewaffnung der Sanūsī-Stämme zur Selbstverteidigung.¹⁰⁶ Im Jahre 1918 erließ man in Rom sogar eine Anordnung, nach der die Sanūsī-Befestigungen durch die italienische Kolonialmacht finanziell gefördert werden sollten. Man sah in diesen vermeintlich italienisch kontrollierten Ordensstellungen ein „tool of penetration“.¹⁰⁷

Mit Aḥmad aš-Šarīfs Gang ins Exil 1918 wurde die Stellung von Idrīs as-Sanūsī weiter gestärkt. Wenngleich dies für die italienischen Besatzer als Bestätigung der eigenen Strategie gegolten haben mag,¹⁰⁸ so muss doch festgestellt werden, dass im Jahre 1918 der Einflussbereich Italiens sich *de facto*

100 Vgl. N. I. Brōšīn: *Tārīḥ Libiyā. Min Nihāyat al-Qurni at-Tāsi’a ‘ašara ḥata’ ‘am 1969*. Baṅgāzī: Dār al-Kitāb al-Ġadīd al-Mutaḥida, 2001, S. 181.

101 Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 145 f.

102 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 110.

103 Vgl. ebd., S. 94.

104 Vgl. ebd., S. 95.

105 Vgl. ebd., S. 96.

106 Vgl. ebd., S. 97.

107 Ebd., S. 100.

108 Vgl. ebd., S. 100.

weiterhin auf urbane Stadtzentren im Küstengebiet beschränkte. Die vorläufige Übereinkunft, den die Sanūsīya zu schließen bereit war, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Orden sich seine politische Autonomie mit vergleichsweise geringem Einsatz erhandelte. Vordergründig war das Abkommen profitabel für beide Seiten, letztlich war die vermeintlich errungene italienische Kontrolle über die Cyrenaica ein Mittel, nach außen das Gesicht zu wahren. Der eigentliche Gewinner der Verhandlungen war ohne Zweifel der Orden, der nun, als anerkannter und bewaffneter politischer Akteur in der Cyrenaica, seinen Status gegen die italienische Besatzungsmacht hatte behaupten können – zumindest bis zum Wandel der italienischen Außenpolitik unter Giuseppe Volpi.

Derweil hatten sich in Tripolitanien verschiedene pro-osmanische Akteure etabliert, die sich dem Widerstand gegen die italienische Kolonialmacht verschrieben hatten, darunter Slīmān al-Barūnī, der schon 1913 einen Tripolitanischen Staat ausgerufen hatte, oder auch as-Suwayḥlī in Miṣrāta, dem sich nach dem Abkommen von ‘Akrāma abtrünnige Teile der Sanūsīya angeschlossen hatten. Auf einer durch al-Barūnī einberufenen Konferenz wurde 1918 beschlossen, die „erste Republik des Nahen Ostens“¹⁰⁹ zu gründen, mit den Hauptstädten ‘Azīzīya und Ġariyān. Die Anerkennung, um die die gewählten republikanischen Führer Italien, Großbritannien, Frankreich und die USA ersuchten, wurde ihnen jedoch verwehrt. Italien hatte bereits international seinen Anspruch auf Tripolitanien geltend gemacht, der durch die großen Mächte längst anerkannt worden war. Dennoch gelang es den tripolitanischen Abgeordneten, im April 1919 einen Vertrag mit der italienischen Administration zu schließen, der unter anderem die Anerkennung des Parlaments von Tripolitanien durch Italien enthielt. Diese Anerkennung als semi-autonome Republik war zwar, wie Ali Abdullatif Ahmida feststellt, eine herausragende Leistung,¹¹⁰ tatsächlich hatte das Parlament aber nur beratende Funktion, eine wirkliche Unabhängigkeit von der italienischen Kolonialmacht konnte also nicht erreicht werden. Zu dieser strukturellen Schwäche der Republik gegenüber der italienischen Administration kamen interne Probleme zwischen den Stämmen, was letztlich dazu führte, dass es kaum möglich war, eine anti-koloniale Front gegen die Italiener zu bilden.¹¹¹ In der Folge hatten diese während der *riconquista* leichtes Spiel mit der von internen Konflikten gebeutelten tripolitanischen Republik.

Die *legge fondamentale*,¹¹² die im Jahr 1919 die Hochphase der Liberalisierung italienischer Kolonialpolitik bildeten, betrafen aber nicht nur die Tripolitanische Republik, sondern auch die Cyrenaica. Sie umfassten neben der partiellen Autonomie lokaler Strukturen durch die Wahl von Abgeordnetenversammlungen vor allem die Anerkennung des Arabischen als Amtssprache der Kolonie *Libia* sowie die Möglichkeit, eine eingeschränkte Form der italienischen Staatsbürgerschaft zu er-

109 Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 125.

110 Vgl. ebd., S. 125.

111 Vgl. ebd., S. 126.

112 Vgl. S. 31.

werben.¹¹³ Diese vofaschistischen und geradezu liberalen¹¹⁴ Gesetze, vor allem die Frage nach der Stellung der arabischen Einheimischen vor der italienischen Gesetzgebung, sind von hoher Bedeutung für die sich diesem Kapitel anschließende Frage nach den im faschistischen Kolonialnarrativ immanenten Rassismen.

Der 1920 geschlossene Vertrag von ar-Rağma, der die Vereinbarungen von ‘Akrāma verpflichtend formulierte, etablierte schließlich die Sanūsīya-Administration als semi-autonomes Emirat mit der Hauptstadt Ağdābīya. Idrīs as-Sanūsī selbst wurde als „offizieller Repräsentant des italienischen Staates“ anerkannt.¹¹⁵ Der Vertrag enthielt außerdem Vereinbarungen über den Ausbau von Infrastruktur in der Cyrenaica, so etwa eine Bahnlinie von der Küste ins Hinterland, selbstredend unter der Kontrolle und Aufsicht der Sanūsīya. Das war einerseits im Interesse des auf Modernisierung und infrastrukturelle Entwicklung bedachten Idrīs as-Sanūsī, andererseits aber auch im Interesse der Italiener, die damit militärische Versorgungswege in das schwerer zugängliche Hinterland legen konnten. Die Erschließung der Cyrenaica für wirtschaftliche Zwecke stand auch im Dienste des italienischen Vorhabens, die libysche Kolonie als Siedlungsraum für die Landwirtschaft zu erschließen.¹¹⁶

Die Pläne, die Autonomiegewalt in den Händen der Sanūsīya zu zentralisieren, führten dazu, dass sich einige Stämme in ihrer Autonomie bedroht sahen. Auch drohte das große Infrastrukturprojekt die wirtschaftlichen und politischen Stammesstrukturen zu übergehen und damit einen zentralen Machtfaktor der Stämme auszuhebeln.¹¹⁷ Die Weigerung der Šuyūḥ¹¹⁸, der Mağārba und ‘Awāqir, den Vertrag von ar-Rağma zu ratifizieren, kann in diesem Zusammenhang als ein erstes Zeichen für den Wandel der Sanūsīya hin zu einer antikolonialen Widerstandsbewegung gesehen werden. Dafür spricht auch die Aneignung der schwarzen Flagge, eigentlich das Symbol Idrīs as-Sanūsīs, das von den Šuyūḥ als „Symbol der Freiheit von der Kontrolle durch den italienischen Staat“ verstanden wurde.¹¹⁹

Inzwischen war Aḥmad aš-Šarīf in Ankara den Kemalisten beigetreten. Er verfügte über gute Beziehungen zu den Eliten der Tripolitanischen Republik. Diese schlugen im April 1922 in der

113 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 115.

114 Gabriele Schneider bemerkt treffend, dass diese Dekrete in der „italienischen Kolonialgeschichte einmalig blieben“. Keine der anderen italienischen Kolonien habe bis zum Ende der italienischen Herrschaft je wieder eine Gesetzgebung mit einer ähnlich liberalen Disposition gehabt, wie die libysche Kolonie zu diesem Zeitpunkt (vgl. Gabriele Schneider: *Mussolini in Afrika*. Bd. 8. Italien in der Moderne. Köln: SH-Verlag, 2000, S. 111).

115 Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 116.

116 Vgl. ebd., S. 120.

117 Eileen Ryan schreibt dazu: „Die ar-Rağma Vereinbarung ging [für die Stämme], mit der Zentralisierung des Handels durch den [zentralisierten] Ausbau der Infrastruktur, einen Schritt zu weit“, (ebd., S. 123).

118 Šuyūḥ, Singular Šayḥ, wird in der vorliegenden Arbeit als feststehender Terminus verwendet, da er eine spezifische Art der Führerschaft impliziert, die über die alleinige politische Autorität hinaus geht und etwa auch Alter, Wissen, Kultiviertheit und Anerkennung durch die Stammesmitglieder markieren kann.

119 Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 123.

Folge der Konferenz von Ġaryān¹²⁰ dem italienischen Kolonialministerium die Gründung eines überregionalen Emirats unter der Oberhoheit von Idrīs as-Sanūsī vor. Tripolitanien sollte nach diesem Vorschlag als Teil des Emirats von Aḥmad aš-Šarīf geführt werden. Die Delegation, die von der Konferenz nach Rom entsandt wurde, konnte jedoch nicht einmal zu den entsprechenden Stellen vordringen.¹²¹ Idrīs as-Sanūsī selbst wurde von der Delegation kontaktiert, um ihn von der Errichtung eines solchen Emirats zu überzeugen. Doch er zögerte, weil er einen aufkeimenden Konflikt mit der italienischen Administration fürchtete.¹²² In Rom sorgte der Vorschlag für Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der liberalen Kolonialpolitik und den durch den wachsenden Nationalismus an Einfluss gewinnenden Anhängern eines härteren Vorgehens zur Erlangung der vollständigen Kontrolle über die Kolonie. Die Anhänger einer liberalen Politik konnten einem Emirat als Tor zur muslimischen Welt durchaus etwas abgewinnen konnten, da sich Italien so als Schutzmacht der Muslime etablieren könnte. Gegner der liberalen Politik sahen in einem Emirat dagegen eine neue, einheitliche Front gegen die italienische Herrschaft. Auch eine mögliche Rückkehr Aḥmad aš-Šarīfs versetzte das italienische Kolonialministerium in Alarmbereitschaft.¹²³

1921 wurde von Gouverneur Volpi ein Angriff auf Miṣrāta durchgeführt. Die erklärte Absicht hinter diesem war es, dort ein weiteres autonomes Gebilde – faktisch einen Staat – unter der Führung von ‘Abd ar-Raḥmān al-‘Azzām, selbst Konferenzteilnehmer von Ġaryān, zu verhindern. Dieser Angriff lässt sich als erster Hinweis für das Erstarren der Befürworter einer starken Hand verstehen, was ganz im Einklang mit den politischen Entwicklungen in Rom stand. Er war nicht mit der Kolonialbehörde abgesprochen und sein erfolgreicher Abschluss wurde in Italien groß gefeiert. Der neu ernannte Kolonialminister Giovanni Amendola nahm die Vorgänge anschließend zum Anlass, einen Wandel in der Kolonialpolitik anzukündigen: Die *politica dei capi* sei gescheitert, da die italienische Politik nicht *mit* und nicht *gegen* die Eliten gerichtet sei, sie würde schlicht *ohne* sie stattfinden.¹²⁴ Hier wurde nicht nur die Schwäche der liberalen Position sichtbar, die Anerkennung lokaler Eliten oder lokaler politischer Strukturen überhaupt wurde grundsätzlich infrage gestellt. Das Resultat konnte so nur die vollständige und bedingungslose Durchsetzung der italienischen Souveränität über die libysche Kolonie sein.

1923 ging Idrīs as-Sanūsī ins ägyptische Exil. Dies tat er aufgrund der Offenheit gegenüber der italienischen Kolonialpolitik, die inzwischen durch die faschistische Machtergreifung in Rom einen Paradigmenwechsel erlebte. Diese Haltung wurde mit dem zunehmend aggressiven Ton aus

120 Auf dieser Konferenz fanden sich die Eliten einflussreicher Stämme zusammen, um ein gemeinsames Vorgehen im Umgang mit Italien zu finden. Als Resultat bildete sich ein Komitee, das die Forderungen der Stämme gegenüber der Kolonialmacht vertreten und durchsetzen sollte (vgl. Anna Baldinetti: *The Origins of the Libyan Nation*. London und New York: Routledge, 2010, S. 80).

121 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 133.

122 Vgl. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 153.

123 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 128 f.

124 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 133.

Rom unter den Stämmen stetig unbeliebter. Ein weiterer Grund war wohl der sich ankündigende Krieg, in dem die faschistische Kolonialpolitik gipfeln sollte. Idrīs war als Führungsperson weder willens, noch mächtig genug, einen solchen Krieg zu führen.¹²⁵ Er selbst begründete sein Exil damit, dass er als religiöse Instanz der Sanūsīya Abstand von möglichen militärischen Auseinandersetzungen zu halten habe, um die eigene Reputation zu bewahren.¹²⁶ Die antikolonialen Kräfte im Orden und im Sanūsī-Staat waren zu stark geworden, die Machtbasis von Idrīs as-Sanūsī zu dünn. Gerüchte über eine Rückkehr aš-Šarīfs nach Tripolitaniens und der Wandel in der italienischen Kolonialpolitik wurden als weiteres Zeichen seines Machtverlusts verstanden. Nicht allein durch den Paradigmenwechsel in Rom erschien vielen Šuyūḥ an der Sanūsī-Basis ein Festhalten an der *politica dei capi* als zunehmend sinnlos.

So sah nun die Situation im Jahr 1922 aus: Italien hatte die besetzten Regionen in Tripolitaniens, Cyrenaica und Fizzān zwar weitestgehend befriedet, besaß aber kaum Kontrolle über den Küstenstreifen hinaus. Trotz wiederholter Versuche, durch militärisches oder diplomatisches Vorgehen die Anerkennung der italienischen Kolonialmacht durchzusetzen, gelang es Italien bis 1922 nicht, die Kolonie Libia vollständig zu beherrschen. Die Macht der Stämme und der zunehmende Einfluss antikolonialer Teile der Sanūsīya waren zu groß, als dass das Vorgehen und die sich anschließende Liberalisierung der Machtverteilung in der Kolonie der italienischen Administration hätte Erfolge beschere können. Der innenpolitische Druck wuchs, befeuert durch das Erstarken der Nationalisten in Italien, insbesondere der Faschist:innen. Die fehlende Kontrolle durch die Kolonialmacht außerhalb der urbanen Zentren führte zu der Annahme, die italienische Kolonialregierung sei zu schwach, den Anspruch Italiens praktisch durchzusetzen. Diese von Anhängern einer härteren Gangart kritisierte Schwäche und die bereitwillige Kooperationsbereitschaft der bisherigen Regierungen mit lokalen Eliten war es also, die ab 1922 von den Faschist:innen als Kernprobleme bestimmt wurden.

3.4 Phase 3: Faschistischer Kolonialismus ab 1922

Mit dem Faschismus änderte sich die italienische Kolonialpolitik grundlegend. 1922 ergriffen Benito Mussolini und mit ihm die faschistische Partei in ineme *Marsch auf Rom* die Macht in Italien. In seiner Zeit als Sozialist war Mussolini 1911 gegen eine italienische Invasion in Tripolitaniens gewesen. Er warnte vor „Kriegstreiberei“ und der Verschwendung von Ressourcen für ein „folle avventura“, ein verrücktes Abenteuer.¹²⁷ Diese Einstellung hatte sich mit dem zunehmenden Einfluss nationalistischer Ideen auf sein Denken gewandelt. So stellte der Gedanke des Imperialismus, den er schon

125 Vgl. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 154 f.

126 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 133.

127 Renzo De Felice: *Mussolini il rivoluzionario. 1883-1920*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1965, S. 105.

1919 im Nachhall des Ersten Weltkrieges als „ewige und unwandelbares Gesetz des Lebens“ bezeichnete, einen zunehmend bedeutender Teil von Mussolinis politischen Ansichten dar. Nachhaltig wirkten auch die Ernüchterung über die stockenden Kolonialbemühungen und das Scheitern der italienischen Annektierung von Fiume.¹²⁸ Mussolinis Ideen, so sehr sie sich in den Jahren vor der Machtergreifung der Faschist:innen auch radikalisierten, waren weder klar definiert, noch frei von Widersprüchen.¹²⁹ Klar war nur, dass er einen grundlegenden Wechsel, weg von der liberalen Politik der 1910er-Jahre, wollte.

Den Beginn der sogenannten *riconquista* markierte das militärische Vorgehen Giuseppe Volpi in Tripolitaniern. 1922 kam es zu Verhandlungen mit der Sanūsīya, deren Ziel ein andauernder Frieden durch die Entwaffnung der widerständischen Truppen war. Diese scheiterten jedoch schnell und die Militärkampagne wurde mit der Einnahme von Yefren im Oktober desselben Jahres fortgesetzt.¹³⁰ Im November eroberte Volpi die Regionen des Ġabal Nafūsa und Ġaryān im tripolitaniernischen Hinterland. Dieser militärische Feldzug zur Wiedererlangung der vollständigen Kontrolle über die libyschen Provinzen wurde jedoch keineswegs als kriegerische Aktion verstanden, sondern als „azioni di grande polizia“,¹³¹ als große Polizeiaktion, deklariert. Erst am 29. Januar 1923, etwa drei Monate nach dem Marsch auf Rom, wurde mit der ersten Offensive und dem Angriff auf Tarhūna die nun auch offiziell so bezeichnete *riconquista* der libyschen Provinzen initiiert. Am 26. Februar 1923 wurde Mišrāta eingenommen und damit „die Eroberung des sogenannten ‘nützlichen Tripolitaniens’ [...] abgeschlossen“,¹³² also der Teile Tripolitaniens, die einen unmittelbaren ökonomischen Wert für Italien hatten. Kolonialminister Luigi Federzoni äußerte sich über diesen Sieg in einem Telegramm an Volpi begeistert, es sei ein „triumphaler“ Befreiungsschlag für Tripolitaniern.¹³³ Im November 1924 gelang ein bedeutender Schritt zur Rückeroberung Tripolitaniens mit der Einnahme von Gaŕ Bū Hādī; ein ikonischer Sieg gemessen an der vernichtenden Niederlage Italiens am selben Ort.¹³⁴ Das von Italien kontrollierte Territorium in Tripolitaniern erstreckte sich zum inoffiziellen Beginn der *riconquista* über 1500 km², 1925 kontrollierte Italien dann bereits 135.000 km².¹³⁵ Durch die Zerschlagung der Bündnisse aus der liberalen Ära, der Abkehr von der *politica dei capi* und dem Aufkündigen der Kooperationen mit lokalen Eliten erreichte Volpi eine grundlegende Änderung der Kolonialpolitik. Ein Problem, das sich stellte, war etwa der große Anteil an Landbesitz in privater Hand.¹³⁶ Von diesem ließ Volpi kurzerhand einen großen Teil beschlagnahmen. Eigentümer, die nicht mit dem Widerstand assoziiert wurden, bekamen als Entschädigung

128 Vgl. Schneider: *Mussolini in Afrika*, S. 50 f.

129 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Dal Fascismo a Gheddafi*, S. 5.

130 Vgl. ebd., S. 14.

131 Ebd., S. 18.

132 Baldinetti: *The Origins of the Libyan Nation*, S. 46.

133 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Dal Fascismo a Gheddafi*, S. 21.

134 Vgl. Nicola Labanca: *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*. Bologna: Il Mulino, 2012, S. 150.

135 Baldinetti: *The Origins of the Libyan Nation*, S. 46.

136 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 51.

eine Abfindung. Das beschlagnahmte Land wurde anschließend zu guten Konditionen an (in der Regel italienische) Siedler:innen veräußert. Ziel war selbstredend nicht die Bewirtschaftung durch vormalige Besitzer:innen oder arabische Einheimische, sondern die Anwerbung italienischen Kapitals und italienischer Arbeitskraft in die Kolonie.¹³⁷

Die Rückeroberung des Fizzān und vor allem die der Cyrenaica gestaltete sich deutlich schwieriger als im Falle Tripolitaniens. Zunächst verfolgte der Gouverneur der Cyrenaica, Luigi Bongiovanni, eine pragmatische Strategie, die an die vorherige Kolonialpolitik anschloss. Auf der einen Seite löste er die Militärposten auf, in denen arabische und italienische Soldaten gemeinsam stationiert waren,¹³⁸ und beteiligte sich an den militärischen Maßnahmen der *riconquista*, etwa an der Eroberung von Aġdābiya. Auf der anderen Seite versuchte er, Idrīs as-Sanūsī zur Rückkehr in die libysche Provinz zu bewegen, um ihn als Statthalter der italienischen Kolonialmacht einzusetzen. Dies wäre *de facto* eine Wiedereinsetzung der Verträge von ar-Raġma gewesen.¹³⁹ Idrīs nahm die Position nicht an und die Verhandlungen wurden im Mai 1923 offiziell beendet.

In der Cyrenaica kontrollierte Italien zu Beginn der *riconquista* einen schmalen Küstenstreifen, dem das von der Sanūsīya kontrollierte breite Hinterland gegenüberstand, das „geografisch, ethnisch und politisch-religiös“ unabhängig war.¹⁴⁰ Nachdem Idrīs as-Sanūsī ins Exil gegangen war, kam es innerhalb des Ordens zu Richtungskämpfen: Während Muḥammad ar-Riḍā, der Bruder von Idrīs as-Sanūsī, sich willens zeigte, den Orden der italienischen Kolonialadministration zu unterstellen, weigerten sich andere Sanūsī-Šuyūḥ, unter ihnen ‘Omar al-Muḥtār.¹⁴¹ Sie hatten im Laufe der Zeit eine militante Positionierung gegen die italienischen Kolonialisierungspläne befürwortet. Dieser Bruch war bereits in der Auseinandersetzung um die Verträge von ar-Raġma angelegt.¹⁴²

Von 1923 bis 1925 war es dem italienischen Militär dennoch möglich weite Teile der Cyrenaica einzunehmen. Der Grund, warum die auf konventionelle Kriegsführung ausgelegte italienische Streitmacht solche Probleme hatte, dem Sanūsī-Widerstand beizukommen, lag in der Asymmetrie der Kriegsparteien. Mit nur etwa zwei- bis dreitausend aktiven Kämpfern im Feld¹⁴³ führte ‘Omar al-Muḥtār, ehemaliger Šayḥ des Ordens und nun Kommandant des Widerstandes, einen effektiven Guerilla-Krieg gegen die italienische Kolonialmacht. Gerade im weniger wegsamen Gelände waren die schnellen, flexiblen Einheiten der konventionellen Kriegsmaschinerie der Italiener überlegen.

Im Dezember 1925 wurde dann die Eroberung der Sanūsī-Stellung in Ġaġbūb verkündet,¹⁴⁴ die eine ideelle Bedeutung als Gründungs-Zāwīya des Ordens in der Cyrenaica hatte und außerdem ein

137 Vgl. ebd., S. 54.

138 Vgl. Labanca: *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*, S. 164.

139 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 143.

140 Labanca: *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*, S. 160.

141 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 137.

142 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 123.

143 Vgl. Baldinetti: *The Origins of the Libyan Nation*, S. 46.

144 Vgl. Labanca: *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*, S. 165.

wichtiger Posten für die Kontrolle des Wüstenhandels war. Die widerständischen Teile der Bruderschaft waren durch die Niederlage in Ġagbūb geschwächt, aber keineswegs geschlagen.

Im Jahr 1927 verkündete die faschistische Regierung in Rom den Beginn der Wiedereroberung des Fizzān, in dem die Awlad Sulaymān, einer der größten und einflussreichsten Stämme der Region, sich bis dato erfolgreich gegen die italienische *riconquista* hatte behaupten können. In groß angelegten Operationen wurden nicht nur der Fizzān, sondern auch die unter der Kontrolle des Widerstandes verbliebenen Reste der Cyrenaica angegriffen, etwa die Oase Kufra. Während der Fizzān 1930 vollständig unter die Kontrolle Italiens fiel, blieb der Sanūsī-Widerstand in der Cyrenaica aber vorerst unbesiegt.¹⁴⁵

Im Juni 1929 gelang es der italienischen Kolonialadministration, unter dem neuen Generalgouverneur Pietro Badoglio ein Abkommen mit ‘Omar al-Muḥtār zu schließen. Dieses Abkommen beinhaltete eine Vereinbarung über die Beilegung kriegerischer Auseinandersetzungen. Von italienischer Seite wurde die Anerkennung der italienischen Herrschaftsansprüche eingefordert, auch eine Vereinbarung über die Bedeutung und die Rechte der Sanūsīya war enthalten.¹⁴⁶ Das Abkommen war nur von kurzer Dauer: Bereits zwei Monate später, im August 1929, betrachteten Mussolini und der Kolonialminister Emilio de Bono die Vereinbarung als gescheitert und machten dafür Badoglio verantwortlich.¹⁴⁷ Dieser kündigte daraufhin einen Strategiewechsel an, von der Politik des „Olivenzweigs“ hin zur Politik des „Stocks und der Axt“.¹⁴⁸

General Rodolfo Graziani wurde aufgrund seines Einsatzes im Dienste des italienischen Kolonialismus und seiner faschistischen Einstellung zum Vizegouverneur der Cyrenaica ernannt und mit der Zerschlagung des Widerstands beauftragt. Graziani war für seine Brutalität berüchtigt und entsprach „ganz dem Typus des in Stahlgewittern erprobten Frontkommandanten“.¹⁴⁹ Er galt als Spezialist für Konterguerilla und war auch unter dem Namen „Araberschlächter“¹⁵⁰ bekannt. Am 27. März 1930 landete Graziani in Bengāzī und beschwor in seiner Antrittsrede seine bedingungslose Loyalität zur faschistischen Regierung.¹⁵¹

Rodolfo Graziani sollte in den folgenden Jahren für die brutalste Phase des italienischen Kolonialismus in der libyschen Kolonie verantwortlich sein. Seine Ausbeutungs- und Vernichtungsstrategie zur Zerschlagung des Widerstandes steht in der italienischen Kolonialgeschichte beispiellos da. Der Titel von Grazianis Memoiren, *Cirenaica Pacificata* erscheint in diesem Licht besonders zynisch.

145 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 134.

146 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 155.

147 Vgl. ebd., S. 159.

148 Baldinetti: *The Origins of the Libyan Nation*, S. 47.

149 Aram Mattioli: „Die vergessenen Kolonialverbrechen des faschistischen Italien in Libyen 1923-1933“. In: *Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Irmtrud Wojak und Susanne Meinel. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2004, S. 203–226, S. 215.

150 Ebd., S. 215.

151 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 165.

3.4.1 Rassismus und faschistische Gesetzgebung

Im Kontext der Diskussion über das Vorgehen des Faschismus in den Kolonien wird von verschiedenen Autoren zurecht die Vorstellung der „anständigen Italiener“¹⁵² kritisiert: Italien habe keinen Genozid zu verantworten und sei mithin das „geringere Übel“¹⁵³ gewesen, gerade im Vergleich zu anderen Kolonialmächten oder zu den deutschen Nationalsozialisten, die aufgrund der Wesensähnlichkeit der politischen Systeme als Vergleichsmaßstab hinzugezogen werden. Es habe weiterhin zumindest in den 1930er Jahren im italienischen Faschismus noch keinen *biologischen Rassismus* gegeben, stattdessen sei ein weniger radikaler *spiritueller Rassismus* praktiziert worden.¹⁵⁴

Beim Blick auf die politisch-legislative Praxis in der libyschen Kolonie lässt sich hingegen schnell feststellen, dass der italienische Kolonialismus von Beginn an geprägt war von verschiedenen Rassismen in unterschiedlicher Ausprägung. Dies trifft schon in der Hinsicht zu, dass die Essenz des kolonialen Vorhabens per se rassistisch ist. Wird, wie im italienischen Fall, die Kolonialisierung einer Region als *mission civilisatrice* verstanden, ist eine rassistische Sicht auf die Kolonisierten inhärent. Insofern liegt auch dem italienischen Kolonialvorhaben schon vor dem Faschismus eine rassistische Dimension inne.

Bevor im Juli 1938 das *manifesto della razza* veröffentlicht wurde, äußerte sich der Rassismus eher in der allgemeinen politischen Praxis als in der Formulierung rassenideologischer Paradigmata. Zwar lagen rassentheoretische Konzepte vor,¹⁵⁵ doch diese hatten zu Beginn der faschistischen Herrschaft nicht die Bedeutung, die rassistische Theorien im Verlaufe der 1940er Jahre haben sollten.

Die politische Praxis in der libyschen Kolonie ist nicht nur für das Verständnis des italienischen Faschismus oder Kolonialismus relevant, sondern auch für den Blick auf die Situation der Kolonisierten, speziell die von den Repressionsmaßnahmen betroffene cyrenische Bevölkerung. Die liberale italienische Kolonialpolitik vor der Übernahme der Faschist:innen hatte den libyschen Einwohner:innen vergleichsweise großzügige Rechte eingeräumt. Sie konnten etwa eine eingeschränkte Form der italienischen Staatsbürgerschaft erwerben, an die bestimmte Rechte geknüpft waren, zum Beispiel die „Ausübung des passiven und aktiven Wahlrechts für die lokalen Parlamente“. Eine Besonderheit dieser Art der Staatsbürgerschaft war außerdem, dass „*alle* italienischen Bürger, die sich in Libyen aufhielten, als gleichrangig“¹⁵⁶ vor dem Gesetz galten. Für die Faschist:innen waren diese Rechte unhaltbar und wurden schließlich mit einer Reihe von neuen Gesetzen ab-

152 Angelo Del Boca: „Faschismus und Kolonialismus. Der Mythos von den ‘anständigen’ Italienern“. In: *Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Irmutrud Wojak und Susanne Meinl. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2004, S. 193–202, S. 199.

153 Ruth Ben-Ghiat: „A Lesser Evil? Italian Fascism in/and the Totalitarian Equation“. In: *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide*. Hrsg. von Helmut Dubiel und Gabriel Motzkin. London: Routledge, 2004, S. 98–108, S. 137.

154 Ebd., S. 139.

155 Vgl. Schneider: *Mussolini in Afrika*, S. 20.

156 Ebd., S. III.

geschafft: „Das Gesetz¹⁵⁷ von 1927 schaffte die Gleichstellung zwischen den libyschen und italienischen Staatsbürgern ab und verlieh den ersteren eine *italienisch-libysche Staatsbürgerschaft*, die sich ‚deutlich unterschied und eine niederigere juristische Position [verlieh], als die italienische Staatsbürgerschaft‘.¹⁵⁸ Im selben Gesetz wurden die parlamentarischen Strukturen abgeschafft und die Verwaltung der Kolonie in Rom zentralisiert.¹⁵⁹ Die Versammlungs- und Pressefreiheit, die 1919 beschlossen worden war, wurde ebenfalls aufgehoben.¹⁶⁰ Mit zwei 1928 verabschiedeten Gesetzen¹⁶¹ wurden 455 Familien angesiedelt und durch staatliche Subventionen gefördert, um die Landerträge zu steigern. Die Zahl dieser Pioniere stieg innerhalb von vier Jahren auf 1500 Familien an, allein in Tripolitanien verdoppelten sich die Erträge fast bis 1930.¹⁶²

Im Dezember 1934, nach der Zerschlagung des Widerstandes und dem offiziellen Ende der *riconquista*, wurden Tripolitanien, der Fizzān und die Cyrenaica schließlich zur Kolonie *Libia Italiana* zusammengeschlossen, zuvor wurden die Provinzen separat verwaltet.¹⁶³ Die Einwohner:innen von Ṭarābulus, Miṣrāta, Benḡāzī und Darnā erhielten das „Recht auf individuelle Freiheit, auf die Unverletzlichkeit des Wohnortes und des Eigentums, auf die freie Berufswahl in der Kolonie sowie auf die Ausübung einiger militärischer und ziviler Funktionen in Libyen“.¹⁶⁴ Die Unterscheidung in die, die in den oben genannten Städten und die, die in anderen Teilen der Kolonie wohnten, zeugt von einer in der italienischen Gesetzgebung inhärenten Hierarchisierung verschiedener Bevölkerungsgruppen. So erklärt der einflussreiche faschistische Journalist Virginio Gayda über die Einwohner der Kolonie:

In Libyen z.B. müssen zwei Zonen unterschieden werden [...]. Es gibt eine innere Zone, die Libysche Sahara, die von negroiden Rassen, die beinahe alle Nomaden und nicht entwicklungsfähig sind, bewohnt ist. [...] Ferner gibt es ein Küstengebiet, das von Arabern und Berbern bewohnt wird. Diese zählen zu den höherstehenden Rassen, in denen sich der Einfluß der mittelmeehländischen Kultur widerspiegelt, nur verändert durch die langen dunklen Jahrhunderte der Seeräuberschaft und des barbarischen türkischen Regimes. Diese Zone ist stark entwicklungsfähig. Sie kann den Geist und das Gesetz der weißen Kultur assimilieren und ist eines Zusammenlebens und einer Zusammenarbeit mit der italienischen Rasse fähig.¹⁶⁵

Das Zitat ist bemerkenswert in mehrfacher Hinsicht. Es spiegelt zunächst die sich entwickelnden Rassennarrative wieder. Aus einem kulturellen Rassismus, der unterlegene Kulturen propagiert, erwächst ein biologischer, in dem die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Teil der Bevölkerung

157 Nr. 1013.

158 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 121.

159 Vgl. Schneider: *Mussolini in Afrika*, S. 113.

160 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 122.

161 Nr. 1695 und 2433.

162 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 127.

163 Gesetz Nr. 2012 (vgl. auch Baldinetti: *The Origins of the Libyan Nation*, S. 49).

164 Schneider: *Mussolini in Afrika*, S. 114.

165 Zitiert in ebd., S. 114.

bereits das Urteil über die Entwicklungsfähigkeit einer Person und damit ihre Eignung für eine Zusammenarbeit mit Italiener:innen ermöglicht. Araber:innen und Berber:innen wurden als höherwertig im Vergleich zu „negroiden Rassen“ dargestellt. Auch wird klar, dass die Position von Araber:innen mitnichten bereits den tiefsten Punkt in der rassistischen Hierarchie markierte. Sie waren altern, aber nicht subaltern. Es gab zwar eine eindeutig rassistische Theorie und Praxis auch gegen die arabische Bevölkerung, aber sie galten noch als „höherstehende Rassen“ und würdig zum Zusammenleben mit Italiener:innen, anders als die Bevölkerung der libyschen Sahara.

Interessant ist die Kategorie des Nomadentums. Zwar ist das Zitat auf eine Publikation 1941 datiert, also lange nach der Auflösung der Konzentrationslager und der Zerschlagung des Widerstandes, aber es wird eine Kontinuität in der Ablehnung des Nomadentums erkennbar: Auch während des faschistischen Krieges gegen den Sanūsī-Widerstand richtete sich das Misstrauen zuerst einmal gegen die nomadische und semi-nomadische, weniger gegen die städtische Bevölkerung.¹⁶⁶ Auch waren die nomadisch und semi-nomadisch lebenden Teile der Bevölkerung Hauptbetroffene von den italienischen Repressionsmaßnahmen wie den Deportationen und der Internierung in Konzentrationslager. Hier zeigt sich eine gewisse Parallele zu der ideologischen Prämisse, mit der auch auf europäischem Boden nicht-sesshafte Gesellschaften verfolgt wurden. So begründeten deutsche Einheiten während des zweiten Weltkrieges das Vorgehen gegen Sinti und Roma in den besetzten Ost-Gebieten unter anderem damit, dass diese für den Feind spionieren würden.¹⁶⁷ Auch seien sie „unstet“, „primitiv“ und „Antagonist[en] bürgerlicher Norm“ und damit unwillns und -fähig zur „sozialen Anpassung“, so Robert Ritter, seines Zeichens „Zigeunerexperte“ in der NS-Polizei,¹⁶⁸ die darin eine latente und biologisch begründete Neigung zur Kriminalität sah. So aufschlussreich diese Parallele ist, so sehr muss aber darauf verwiesen werden, dass Sinti und Roma (nicht nur) im nationalsozialistischen Deutschland auf der Basis einer biorassistischen Ideologie verfolgt wurden. Wenngleich das Moment der Verfolgung Nicht-Sesshafter sich in beiden Fällen spiegelt, so tritt die Gemeinsamkeit, nämlich das Misstrauen gegenüber nicht-sesshaften Gesellschaften als vermeintlichen Kollaborateuren und Spionen für den Feind, spätestens in der biorassistischen Determination der Sinti und Roma hinter den wesentlichen Unterschied zurück: Die nomadischen und semi-nomadischen Gesellschaftsteile der Cyrenaika waren nicht Gegenstand einer faschistisch betriebenen biorassistischen Klassifikation.

Es ist festzustellen, dass die faschistische Kolonialpolitik die arabische Bevölkerung als politische Subjekte anerkannte, wenn auch nur unter der Prämisse der dem Kolonialismus inhärenten rassistischen Vorstellungen. Zumindest der städtischen Bevölkerung oder den sesshaften Einwohn-

166 Vgl. Giorgio Rochat: „La repressione della resistenza in Cirenaica“. In: *Omar al-Mukhtar e la riconquista fascista della Libia*. Hrsg. von Enzo Santarelli u. a. Milano: Marzorati Editore, 1981, S. 53–189, S. 161.

167 Vgl. Peter Widmann: „Der Völkermord an den Sinti und Roma und seine ideologischen Voraussetzungen“. In: *Vorurteil und Genozid*. Hrsg. von Wolfgang Benz. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, 2010, S. 119–138, S. 125.

168 Vgl. ebd., S. 133 f.

ner:innen bestimmter Provinzen gewährten die faschistischen Gesetze vergleichsweise weitreichende Bürger:innenrechte. Mit dem Zugang biorassistischer Theorien in die faschistische Ideologie wurde eine Hierarchisierung innerhalb der Bevölkerungsgruppen entwickelt.

Das koloniale Rassengesetz von 1937¹⁶⁹ galt zunächst noch nicht für die libysche Kolonie, sondern nur für Italienisch-Ostafrika, allerdings wurden die „assimilativen Tendenzen [von 1927 bis 1939] in zwar kleinen Schritten, aber dennoch kontinuierlich reduziert und erhielten die stärkste Einschränkung zu einem Zeitpunkt, als die koloniale Rassengesetzgebung in vollster Ausprägung stand“.¹⁷⁰

Die rassistische Dimension der kolonialen Gesetzgebung und Politik in der Kolonie Libia wandelte sich also im Laufe der Zeit und wurde bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges deutlich restriktiver. Aus einem kulturrassistischen Narrativ entwickelte sich ein tendenziös bis offen biorassistisches Narrativ, doch selbst auf dem Höhepunkt rassistischer Gesetzgebung in der libyschen Kolonie fiel die „Anwendung der rassentrennenden Gesetze in Libyen [...] hinter jene[...] zurück, wie sie in den ostafrikanischen Kolonien praktiziert wurden“.¹⁷¹

Es bleibt anzumerken, dass die rassistische Gesetzgebung den kolonialen Alltag betraf und nicht nur in den Jahren des Krieges gegen den Sanūsī-Widerstand eingesetzt war, in welchen ohnehin Kriegsrecht galt.¹⁷² Die Einordnung der rassistischen Gesetzgebung muss daher separat von den in den Repressionsmaßnahmen inhärenten Rassismen vorgenommen werden.

Mit den sich zunehmend auch gegen jüdische Italiener:innen richtenden Rassengesetzen in Italien und Europa erreichte die rassistische Praxis und Gesetzgebung auch in den Kolonien eine neue Dimension. Da die Kolonie Libia über eine große jüdische Gemeinde verfügte, bildete sich hier eine weitere Hierarchie-Ebene heraus, in der die Betroffenen nicht nur als kolonisierte Libyer:innen, sondern darüber hinaus als Jüd:innen markiert wurden. Sie hatten nicht nur unter den ohnehin geltenden Rassengesetzen zu leben, sondern litten außerdem unter einem zunehmenden antisemitischen Verfolgungsdruck, der in den Deportationen der 1940er-Jahre gipfelte. Auf die Situation jüdischer Libyer:innen wird in einem eigenen Abschnitt¹⁷³ noch näher eingegangen werden.

3.4.2 *Verbrannte Erde*

Spätestens mit der Entsendung von Rodolfo Graziani begann Italien eine Strategie der *Verbrannten Erde*. Diese umfasst im Allgemeinen die systematische Vernichtung zumindest der Agrarinfrastruktur, häufig aber auch die Zerstörung von Dörfern, das Töten von Vieh sowie die Deportation

169 Nr. 880. In diesem wurden Beziehungen zwischen Italiener:innen und Einwohner:innen der ostafrikanischen Kolonien in Äthiopien und Eritrea strafrechtlich verboten (vgl. Davide Rodogno: *Fascism's European Empire. Italian Occupation During the Second World War*. Übers. von Adrian Belton. Cambridge University Press, 2006, S. 65).

170 Schneider: *Mussolini in Afrika*, S. 190.

171 Ebd., S. 193.

172 Vgl. S. 53.

173 Vgl. S. 77.

der Zivilbevölkerung. Das Ziel variiert je nach historischem Kontext: Während des Burenkrieges brannten die Briten Felder und Dörfer nieder, um den Widerstand der Buren zu brechen.¹⁷⁴ Die Nationalsozialisten bedienten sich der Taktik mit einer völlig anderen Intention. Nach dem Rückzug deutscher Truppen sollte den Alliierten keinerlei funktionierende Infrastruktur verbleiben, da diese, so Hitler, den Deutschen selbst „bei seinem [des Feindes] Rückzug uns nur eine verbrannte Erde zurücklassen und jede Rücksichtnahme auf die Bevölkerung fallen lassen“¹⁷⁵ würde. Die Motivation war hier also weniger das Streben nach einem militärischen Sieg in einer asymmetrischen Auseinandersetzung, als eher der Unwille, bei Verlust eines Gebiets dieses für die Eroberer nachnutzbar zu belassen.

In der Kolonie *Libia* leistete der militante Arm der Sanūsīya auch über das Jahr 1930 hinaus erfolgreich Widerstand. Sie setzten Guerilla-Strategien ein, um der eigentlich in Zahl und Material überlegenen italienischen Armee etwas entgegensetzen zu können. Diese war in solch asymmetrischer Kriegsführung wenig erfahren und konnte den Widerstand nicht durch klassische Manöver zerschlagen. Die in der Cyrenaica gut vernetzte und durch Jahrzehnte der Herrschaft etablierte Sanūsī-Bruderschaft konnte auf ein solides Netzwerk von Unterstützer:innen setzen, während dem italienischen Militär mit Skepsis begegnet wurde. Darüber hinaus waren auch die schweren Waffen der Italiener kaum für den Guerilla-Krieg geeignet.

Wenngleich das Vorgehen der italienischen Kolonialmacht bereits vorher brutal in der Anwendung neuer Waffen und Kriegsmittel vorging, etwa durch den Einsatz von Giftgas oder mit Bombardements aus der Luft, begann mit dem Einsetzen von Rodolfo Graziani ein neues Kapitel im Kampf gegen widerständische Strukturen. Zunächst wurde das Misstrauen gegen die Zivilbevölkerung zum Paradigma erhoben, ab 1930 begann man, radikalere Mittel anzuwenden: Deportation und Konzentrationslager.

Nach seiner Ankunft in Bengasi formulierte Graziani zunächst einige Direktiven. Er unterteilte die kolonisierte Bevölkerung zunächst in „sottomessi“ und „non sottomessi“ ein.¹⁷⁶ Die „sottomessi“ seien unter allen Umständen vor dem Einfluss der Sanūsīya zu schützen, eine strenge Kontrolle sollte jede Agitation im Keim ersticken.¹⁷⁷ Gegen die „non sottomessi“ sollten schnelle und agilere Einsatztruppen gebildet werden, die letztlich das eigentliche Ziel vorbereiten sollten, die „komplette Besetzung des Hinterlandes der Kolonie: Kufra“.¹⁷⁸

Hierzu ersann Graziani verschiedene Strategien, die von der Entwaffnung der gesamten Bevölkerung über Maßnahmen zu ihrer Kontrolle bis hin zu militärischen Einsätzen gegen die Sanūsī-

174 Vgl. Gregory Fremont-Barnes: *The Boer War 1899-1902*. Osprey Publishing, 2003, S. 62 f.

175 Adolf Hitler: *Zerstörungsmassnahmen im Reichsgebiet*. März 1945. URL: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1590&language=german (besucht am 19. 08. 2019).

176 Die Unterworfenen und Nicht-Unterworfenen.

177 Vgl. Rodolfo Graziani: *Cirenaica Pacificata*. Milano: A. Mondadori, 1932, S. 49.

178 Ebd., S. 50.

Stellungen reichten.¹⁷⁹ Er plante, die Ostgrenzen der Cyrenaica zu schließen, um den Austausch und Handel mit Ägypten zu unterbinden.¹⁸⁰ Hierzu wurde ein 270 Kilometer langer Zaun an der Grenze zu Ägypten errichtet, der von der Küste bis südlich von Ġaġbūb reichte.¹⁸¹ Zur Entwaffnung und Kontrolle der bereits unterworfenen Bevölkerungsteile wurden Razzien durchgeführt. Für die Bekämpfung des Sanūsī-Einflusses gab Graziani den Befehl, alle zur Verfügung stehenden Mittel einzusetzen, die neben konventionellen militärischen Einsätzen zum Beispiel auch das Niederbrennen von Dörfern umfasste.¹⁸²

Im italienischen Kolonialheer wurden zunehmend Soldaten und Söldner aus anderen Kolonien eingesetzt, um im Falle großer Verluste Kritik aus Italien vorzubeugen. Bei Soldaten oder Söldnern aus den Kolonien war das Interesse dort eher gering. Auch waren diese Truppen günstiger im Unterhalt. Nicht zuletzt war wohl aber auch die Annahme einer besseren körperlichen Eignung kolonialer Truppen für Einsätze im cyrenischen Klima ausschlaggebend, die der Verfassung von „weißen Truppen“¹⁸³ deutlich überlegen seien.¹⁸⁴

Der Widerstand sollte sozial durch Spaltung und Isolierung und ökonomisch durch das Zerstören von Agrarinfrastruktur und das Schließen der Grenzen vom Rest der kolonisierten Bevölkerung getrennt werden. Ziel war die „absolute Isolierung der Unterworfenen von den Rebellen“ in der Cyrenaica.¹⁸⁵ Letztlich war es ein bestimmtes Element der italienischen Strategie, welches wirksam die Zerschlagung des Widerstandes vorantrieb: Die Einrichtung von Konzentrationslagern.¹⁸⁶

3.4.3 *Kollaboration und Widerstand*

In der Cyrenaica konzentrierten sich die Repressionsmaßnahmen der italienischen Kolonialadministration besonders.¹⁸⁷ Neben dem militanten Widerstand gab es im Sanūsī-Orden durchaus auch Kräfte, die eine offene Haltung zur Kooperation mit der italienischen Kolonialregierung vertraten. Die Exilierung Idrīs as-Sanūsīs sorgte dann für die finale Spaltung des Ordens. Während ‘Omar al-Muḥtār und einige der Šuyūḥ, die für einen dezidierten und zur Not militanten Widerstand eintraten, sich an die Spitze derer stellten, die bereit waren, sich den italienischen Kräften im Kampf

179 Vgl. Graziani: *Cirenaica Pacificata*, S. 65 f.

180 Vgl. Labanca: *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*, S. 190 f.

181 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 214.

182 Vgl. Ryan: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*, S. 149.

183 Auch darin zeigt sich eine Facette kolonialer Rassismen. Interessant ist der inhärente Widerspruch darin, dass „weiße Truppen“ in diesem Narrativ zwar als weniger tauglich für den Einsatz in Wüstengebiet gelten, gleichzeitig aber durch eine „weiße“ Kolonialmacht ein naturgegebener Anspruch auf dasselbe Territorium formuliert wird.

184 Vgl. Nir Arielli: „Colonial Soldiers in Italian counter-Insurgency Operations in Libya, 1922-32“. In: *British Journal for Military History* 2.1 (2015), S. 47–66, S. 53 f.

185 Graziani: *Cirenaica Pacificata*, S. 71.

186 Vgl. Labanca: *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*, S. 192.

187 Für die Situation in Tripolitanien vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 107 ff.

zu stellen,¹⁸⁸ gab es zahlreiche Notablen, die sich aus verschiedenen Motiven dazu entschlossen, vor der italienischen Kolonialmacht zu kapitulieren. Als besonders kooperativ und nützlich erwiesen sich etwa Noble wie Hilāl as-Sanūsī oder ar-Riḍā as-Sanūsī, die die italienische Armee bei der Eroberung von Ġaġbūb oder Ġālū unterstützt hatten.¹⁸⁹ Gründe für diese Haltung waren etwa Angst um die eigenen Besitzungen oder vor dem Verlust der gesellschaftlichen Position oder politischer Posten.¹⁹⁰ Es darf aber bezweifelt werden, ob primär dingliche Gründe nicht von anderen Motiven zumindest begleitet wurden, wie etwa dem Schutz der Familie. Auch die Angst um Leib und Leben wird zu der Entscheidung über Kooperation oder Widerstand beigetragen haben. So mag weniger eine spezifisch pro-italienische Haltung der Grund gewesen sein, dass sich einige Sanūsī-Stämme in die Passivität zurückgezogen hatten, als vielmehr das Bewusstsein um die eigene Verletzlichkeit im Falle eines italienischen Angriffs.¹⁹¹ Letztlich blieb die Positionierung der Stämme in der Regel ohnehin fluide. Die „Mṭāliyānīn“, die Italienisierten, also jene Stämme, die sich offen für die Kollaboration mit Italien gezeigt hatten, nahmen nicht zwangsläufig davon Abstand, im günstigen Moment Informationen oder Unterstützung für die Widerständischen zu gewähren. So ließ man auch nach der Kapitulation Pferde weit außerhalb der Dörfer weiden, damit Widerstandskämpfer sie ohne Probleme nutzen konnten. Bewohner:innen fungierten als Mittler:innen für Handelsgeschäfte, um das italienische Handelsembargo gegen den Widerstand umgehen zu können. Unter den „unterworfenen“ Stämmen war von völliger Passivität bis zur vollen Kooperation alles vertreten.¹⁹²

Der Widerstand war in verschiedenen Zellen organisiert, in „tribalen Basicamps“,¹⁹³ den dūr,¹⁹⁴ unter der Führung eines Militärrats, den al-Muḥtār bereits 1924 mit Šuyūḥ loyaler Stämme gegründet hatte. Gefallene Kämpfer konnten schnell aus den Reihen der widerständischen Stämme oder sogar aus den Reihen der Stämme, die bereits kapituliert hatten, ersetzt werden. Die eingeschränkte Kooperationsbereitschaft der unterworfenen Stämme machte es der italienischen Kolonialmacht schwer, den Widerstand überhaupt als greifbaren Feind auszumachen – abseits von ‘Omar al-Muḥtār, dessen Person in besonderem Maße für den Aufstieg und – nach seiner Ergreifung – den Fall des Widerstandes steht. Diese Ungreifbarkeit war nicht nur ein militärisch-taktischer Vorteil, sie ermöglichte es zumindest den weniger bekannten Kämpfern des Widerstandes, weiterhin die offizielle Infrastruktur zu nutzen.¹⁹⁵

188 Ebd., S. 137.

189 Vgl. ebd., S. 138.

190 Vgl. ebd., S. 137 f.

191 Vgl. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 159 f.

192 Vgl. ebd., S. 162 f.

193 Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 138.

194 Plural von dār, hier: Zeltlager.

195 Evans-Pritchard erzählt von dem Bericht eines Guerilla-Kämpfers, der sich, nachdem er im Kampf mit dem italienischen Militär verwundet wurde, in einem italienischen Krankenhaus behandeln ließ (vgl. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 164).

Die Unsichtbarkeit der Widerstandskämpfer außerhalb der Kampfhandlungen und die eingeschränkte Unterwürfigkeit der Stämme, die kapituliert hatten, stellten ein massives Problem für die italienischen Bemühungen dar, den Widerstand zu zerschlagen. Die Folge war ein allgemeines Misstrauen gegen die gesamte nomadische und semi-nomadische Bevölkerung der Cyrenaica.¹⁹⁶ Hierin liegt wohl ein zentrales Motiv für die Errichtung der Konzentrationslager und die Internierung der Zivilbevölkerung.

3.4.4 'Omar al-Muḥtār und das Ende des Widerstandes

Eine der wichtigsten Figuren des militanten Widerstandes war der Sanūsī-Šayḥ 'Omar al-Muḥtār. Über das Leben al-Muḥtār vor seinem Auftreten als Sanūsī-Šayḥ ist wenig bekannt. Er wurde 1862¹⁹⁷ als Angehöriger des Mīnīfa-Stammes geboren und studierte an den Sanūsī-Schulen in Ġanzūr und Ġaġbūb. Nachdem er bereits in Waddāi gegen die Franzosen gekämpft hatte, wurde er Teil des Sanūsī-Widerstandes im ersten Krieg Italiens gegen die Sanūsīya und war anschließend erklärter Gegner von Zugeständnissen an die Kolonialmacht. Er galt als charismatische und bescheidene Persönlichkeit, als „einfacher Mann, religiös, mutig, weltliche Ehren und Erfolge geringschätzend und mit einer einzigartigen Zähigkeit und körperlichen Ausdauer.“¹⁹⁸ Unter seiner Führung war es den Sanūsī-Kämpfern gelungen, das für die italienische Streitmacht unwegsame Gelände der nördlichen Ġabal al-'Aḥḍar zu nutzen, um der italienischen Kriegsmaschinerie zu entgehen. Die Kolonialadministration und die Heeresführung hatten al-Muḥtār als zentrale Persönlichkeit ausgemacht, sein Tod oder seine Ergreifung würden den Widerstand empfindlich schwächen. Aufgrund der schwierigen Situation in der Bevölkerung¹⁹⁹ erwies sich dies jedoch als schwierig.

Der nun folgende Strategiewechsel nahm die „Zerstörung der angeblich unterworfenen Bevölkerung“ zumindest als Kollateralschaden in Kauf: „Aber ist das der Weg, der abgesteckt ist und wir müssen diesem bis zum Ende folgen, auch, wenn es das Ende der gesamten Bevölkerung der Cyrenaica bedeutete.“²⁰⁰ Nach Ansicht von Badoglio war die vollständige räumliche Isolierung der Bevölkerung der einzige Weg, 'Omar al-Muḥtār zu fassen. Das bedeutete nichts Anderes als Deportationen, um die umkämpften Gebiete von einer den Widerstand potenziell unterstützenden Zivilbevölkerung zu räumen, sowie die Schaffung einer Lagerinfrastruktur, um die Deportierten anschließend effektiv unter italienischer Kontrolle behalten zu können, bis der Widerstand geschlagen war. Am 1. Juli 1930 wurde in einem von De Bono und Mussolini autorisierten Befehl Badoglios die Konzentration der Zivilbevölkerung angeordnet; am 25. Juli 1930 begann nach einem Treffen zwi-

196 Vgl. Graziani: *Cirenaica Pacificata*, S. 60.

197 Vgl. Brōšin: *Tā'riḥ Libiyā. Min Nihāyat al-Qurni at-Tāsi'a 'ašara ḥatā 'ām 1969*. S. 226.

198 Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 169.

199 Vgl. S. 36 f.

200 Giorgio Rochat: „La repressione della resistenza araba in Cirenaica nel 1930-31, nei documenti dell'archivio Graziani“. In: *Il Movimento di Liberazione in Italia* 110 (1973), S. 3–39, S. 17.

schen Graziani und Badoglio die Umsetzung der Deportationspläne für die gesamte nomadischen und semi-nomadischen Bevölkerung der Cyrenaica.²⁰¹

Die dann errichteten Konzentrationslager waren keine homogenen Einrichtungen: Einige waren offen, andere geschlossen, einige hatten eine vollständige Lagerinfrastruktur mit Sanitätszelten, Verhörräumen und einer Moschee,²⁰² andere waren lediglich Ansammlungen von Zelten, die von Zäunen und Schlagbäumen umgeben waren. Vor allem in den offenen Lagern versorgte die Bevölkerung weiterhin den Widerstand mit Vieh und Gütern. Als Reaktion wurden ab September 1930 systematisch die Viehbestände entweder in separierten Lagern eingepfercht oder gleich getötet.²⁰³ Die Internierten wurden zur Zwangsarbeit abgestellt, während sie in den Lagern unter extremen Witterungsbedingungen und katastrophalen hygienischen Zuständen leben mussten. Eines der Lager, das *campo di punizione* in al-‘Agīla, war explizit für Angehörige des Widerstandes oder solche reserviert, die man verdächtigte, direkt an Widerstandshandlungen beteiligt gewesen zu sein. Die Zahl der durch Krankheit, Erschöpfung und Hinrichtungen getöteten Internierten wird auf mindestens 60.000 geschätzt.²⁰⁴

Am 11. September 1931 schließlich gelang es italienischen Truppen im Rahmen einer Razzia, ‘Omar al-Muḥtār gefangenzunehmen. Nach seiner Ergreifung übernahm sein Stellvertreter Yūsuf Bū Raḥīl die Führung des Widerstandes. ‘Omar al-Muḥtār selbst wurde nach Bengāzī überführt, wo ihm im Palazzo Littorio, dem alten Gebäude des kyrenischen Parlaments, am 15. September 1931 der Prozess gemacht wurde.²⁰⁵ Hierbei handelte es sich um einen Schauprozess, in dem al-Muḥtār keine Möglichkeit gegeben wurde, sich zu verteidigen. Das verhängte Todesurteil sollte nach dem Willen Badoglios in dem Lager mit den meisten Internierten vollstreckt werden.²⁰⁶

Am 16. September 1931 wurde ‘Omar al-Muḥtār schließlich vor 20.000 Internierten im Lager Solūg gehängt. Mit dem Sanūsī-Anführer „starb auch der Widerstand“.²⁰⁷ Einige der verbliebenen Sanūsī-Kämpfer versuchten in der Folge, sich nach Ägypten durchzuschlagen. Manche kapitulierten, andere, wie al-Muḥtār’s Nachfolger Bū Raḥīl, wurden in letzten Gefechten getötet. Nach der Zerschlagung des Widerstandes wurden die Konzentrationslager nach und nach aufgelöst. Am 22. September 1933 verkündet Graziani schließlich das Ende der *ricognista*:

Somit ist die ethnische Wiederherstellung der Kolonie abgeschlossen und alle Konzentrationslager vollständig aufgelöst. Die gewaltige Arbeit wurde in perfekter Disziplin [von] der Bevölkerung vollendet und mit der tadellosen Ordnung durch die einzelnen zentralen und peripheren Autoritäten.²⁰⁸

201 Ebd., S. 18.

202 Vgl. S. 66.

203 Rochat: „La repressione della resistenza araba in Cirenaica nel 1930-31, nei documenti dell’archivio Graziani“, S. 209.

204 Vgl. Ali Abdullatif Ahmida: *Forgotten Voices. Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*. New York: Routledge, 2005, S. 45.

205 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d’amore 1860-1922*, S. 206.

206 Vgl. Rochat: „La repressione della resistenza araba in Cirenaica nel 1930-31, nei documenti dell’archivio Graziani“, S. 26.

207 Vgl. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*, S. 190.

208 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d’amore 1860-1922*, S. 218.

3.5 Phase 4: Italienischer Kolonialismus in Libia nach 1932

Nachdem der Widerstand besiegt und die Kolonie Libia vollständig unter italienische Kontrolle gebracht war, übernahm Italo Balbo, ein ranghoher Faschist, am 1. Januar 1934 das Gouvernement von Badoglio. Balbo war seit Beginn der faschistischen Bewegung an Mussolinis Seite gewesen und galt als überaus ambitioniert. Mussolini hatte im Zuge einer Militärreform auch die Zuständigkeit für die Luftwaffe übernommen, die bislang bei Balbo gelegen hatte. Stattdessen wurde dieser nun als Kolonialgouverneur eingesetzt. Es ist durchaus möglich, dass Mussolini mit dieser Entscheidung auch die Absicht verfolgte, Balbos Ambitionen einzuschränken.²⁰⁹

Balbo bemühte sich von Beginn an um eine Distanzierung von seinen Vorgängern und vor allem von Graziani, dessen hartem Vorgehen und der „Zurschaustellung von Grausamkeit“.²¹⁰ Er veranlasste einen Paradigmenwechsel in der Kolonialpolitik. Entgegen der bisherigen faschistischen Praxis, lokale Strukturen aus der politischen Entscheidungsfindung auszuschließen, plante Balbo eine Politik, die eine „direktere Teilhabe der Bevölkerung an unserem bürgerlichen Leben“ gewährleisten sollte.²¹¹ Ein solcher Ansatz knüpfte eher an die liberale prä-faschistische Kolonialpolitik an und fand entsprechend Akzeptanz in der kolonialen Bevölkerung. Vor dem Hintergrund der Entwicklungen in Europa begrüßte auch die jüdische Bevölkerung die Einsetzung Balbos, galt er doch als entschiedener Gegner der deutschen Antisemiten.²¹²

Neben der politischen Entspannung wurde die infrastrukturelle Entwicklung der Kolonie mit entsprechenden Maßnahmen vorangetrieben. In der Cyrenaica begann die *Ente per la Colonizzazione della Cirenaica* (ECC)²¹³ ab 1932 mit ersten Projekten für die Erschließung von Agrarland für italienische Einwanderer. Bis 1940 waren über 225.000 Hektar unter der Kontrolle von italienischen Siedler:innen, deren Zahl auf 110.000 gestiegen war.²¹⁴ Im Jahr 1937 besuchte Mussolini selbst die Kolonie. Er wollte damit nicht nur den vermeintlich historisch begründeten Anspruch auf die Gebiete des Römischen Reiches unterstreichen, sondern Italien auch als große Industrienation und Schutzmacht der Muslime etablieren. Ein Termin des Besuches war die Enthüllung einer Cäsar-Statue, ein weiterer die feierliche Würdigung des *Duce* durch Soldaten der libyschen Kavallerie, die ihm das „Schwert des Islams“ überreichten.²¹⁵

209 Vgl. Renzo De Felice: *Mussolini il duce. Gli anni del consenso. 1929-1936*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1974, S. 286.

210 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 237.

211 Ebd., S. 238.

212 Vgl. ebd., S. 241.

213 Die ECC wurde im Juni 1932 als Kooperationsprojekt des Kolonialministeriums und des *Commissariato per le migrazioni e la colonizzazione interna* mit dem Ziel gegründet, die Besiedlung der Kolonie mit nationalistischen Siedler:innen zu fördern (vgl. Federico Cresti: „The Early Years of the Agency for the Colonization of Cyrenaica (1932-1935)“. In: *Italian Colonialism*. Hrsg. von Ruth Ben-Ghiat und Mia Fuller. Palgrave Macmillan, 2005, S. 73–82, S. 74).

214 Bukola A. Oyeniyi: *The History of Libya*. Greenwood, 2019, S. 65.

215 Vgl. Wright: „Mussolini, Libya, and the Sword of Islam“, S. 122 ff.

In Kombination mit der liberaleren Kolonialpolitik Balbos versuchte man also, die libysche Bevölkerung auf das faschistische Imperium einzuschwören, gerade nach der brutalen Repressionen während der frühen 1930er Jahre²¹⁶ wollte Italien sich nun in Abgrenzung zu den Briten und Franzosen als Kolonialmacht präsentieren, die nicht einfach die militärische Kontrolle über ihre Kolonien hatte, sondern auch auf die Sympathie und Loyalität der libyschen Bevölkerung setzen konnte.²¹⁷

Ein Gesetz vom 9. Januar 1939 verfügte, dass Libyer:innen, vor allem solche, die in den Kolonialtruppen gedient hatten, den Status sogenannter „cittadini italiani speciali“, einer *Speziellen italienischen Staatsbürgerschaft*²¹⁸ erhalten konnten und damit die Möglichkeit bekamen, im italienischen Administrations- und Militärapparat aufzusteigen. Diese Truppen wurden zum Beispiel in Äthiopien, Eritrea und Somalia eingesetzt.²¹⁹

1939 begann in Europa der Zweite Weltkrieg und griff schnell auf Nordafrika über. 1940 übernahm Graziani wieder das Amt des Gouverneurs der Kolonie Libia, nachdem das Flugzeug Italo Balbos von den eigenen Luftabwehrtruppen versehentlich abgeschossen wurde.²²⁰ Im Verlauf des Zweiten Weltkriegs wurde Libia von Großbritannien eingenommen, dann von Italien zurückerobert. Mit einem zweiten Angriff gelang es den Briten, die Kontrolle über den nördlichen Teil Libias zu erringen.²²¹ 1943 setzte Großbritannien in Tripolitanien und der Cyrenaica eine Militäradministration ein, Frankreich errichtete eine entsprechende französische Militäradministration im Fizzān.²²² Wenige Jahre später wurde Libyen 1951 zum Königreich und erlangte seine Unabhängigkeit unter Idrīs as-Sanūsī.

Bezogen auf die gesamte italienische Kolonialpolitik sind die schweren Repressionen zwischen 1930 und 1932 keineswegs exemplarisch. Diese hatte verschiedene Phasen, die in unterschiedlicher Weise von innen- und außenpolitischem Druck geprägt waren. Das Bedürfnis Italiens, sich als anerkannte Kolonialmacht unter den europäischen Mächten zu positionieren und gleichzeitig innenpolitisch den Überlegenheitsanspruch der Italiener:innen durchzusetzen, war ein starker Antrieb, der in den jeweiligen Phasen der italienischen Kolonialisierung den Charakter der Kolonialpolitik mal mehr, mal weniger beeinflusste. Das letzte Kapitel italienischer Kolonialgeschichte in Libia begann mit einer politischen Konsolidierung der Kolonie. Diese sollte nach außen und innen hin sowohl

216 Diese wurde natürlich weiterhin als Notwendigkeit zur Herstellung des für die Entwicklung der Kolonie nötigen Friedens betrachtet.

217 Vgl. Wright: „Mussolini, Libya, and the Sword of Islam“, S. 125.

218 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 240.

219 Vgl. Oyenyi: *The History of Libya*, S. 68.

220 Vgl. ebd., S. 223.

221 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 314 f.

222 Vgl. Oyenyi: *The History of Libya*, S. 76.

die Loyalität der Libyer:innen, als auch die Standhaftigkeit des Faschismus beweisen.²²³ Tatsächlich gab es eindeutige rechtliche und ideelle Unterschiede zwischen Kolonisierern und Kolonisierten.

223 In den Worten Italo Balbos, der 1938 in seinem Werk *La politica sociale fascista verso gli arabi della Libia* schrieb: „Wir hatten in Libyen nicht Herrscher und Beherrschte, sondern katholische und muslimische Italiener, beide vereint auf eine beneidenswerte Art, die Bausteine eines großen, mächtigen Organismus, des Faschistischen Imperiums“ (Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 244).

4 Das Lager und der Zeuge

Italien war mitnichten die einzige Kolonialmacht, die sich des Mittels der Konzentrationslager bediente. Überhaupt hat das Lager eine lange Geschichte, die bis heute anhält. Da je nach Anlass und Absicht verschiedene Lagersysteme errichtet wurden, ist eine spezifische historische und phänomenologische Zuordnung eminent. Gerade seitens der postkolonialen Forschung besteht hin und wieder das Problem, dass Forscher:innen Analogieschlüsse herstellen, die einer kritischen Prüfung nicht standhalten können. So etwa Ali Abdullatif Ahmida, der die Ignoranz eurozentrischer Forschung und Geschichtsschreibung kommentiert, der „italienische Holocaust“ habe nur nicht in Europa, sondern in Libia stattgefunden.²²⁴ Oder Khatija Bibi Khan, der die grauenvollen Kriegsverbrechen der Deutschen in Südwestafrica als „Holocaust“ bezeichnet, da dieser Terminus notwendig sei, um die Anerkennung der deutschen Kriegsverbrechen in ihrer ganzen Brutalität zu gewährleisten.²²⁵ In beiden Fällen gibt es gleich mehrere Aspekte zu hinterfragen: Der Analogieschluss zweier in Planung, Intention und Ausführung sehr unterschiedlicher historischer Phänomene, eine, wenn überhaupt existierend, dann problematische Systematisierung der für die Durchführung der entsprechenden Kriegsverbrechen genutzten Lagersysteme, sowie die Nutzung eines Begriffs, der als Bezeichnung für einen historisch für sich stehenden Genozid selbst in der einschlägigen Forschung problematisiert wird.²²⁶ Es ist natürlich sinnvoll, das postkolonial getrübt Auge der europäischen Geschichtsschreibung zu kritisieren. Ein Analogieschluss mit dem Genozid der Nationalsozialisten an den europäischen Jüd:innen ist aber nicht nur historisch falsch und politisch problematisch, er wird der Sache auch systematisch nicht gerecht.

Um eine sinnvolle Auseinandersetzung mit der kolonialen und postkolonialen Lagergeschichte führen zu können, muss zunächst die Frage gestellt werden, was das Lager als Mittel zur Kriegsführung und als Raum eigentlich ausmacht. Dies muss spezifisch für den Fall Libias im Kontext europäisch-kolonialer Kriegsführung geschehen, um Analogiefehlschlüsse zu vermeiden. Weiterhin muss klar umrissen werden, inwieweit das Lagersystem und das Phänomen des Genozids zusammenfallen und ob und wie die Existenz von Lagern als Vergleichsmaßstab für Kriegsverbrechen

224 Vgl. Ahmida: *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*, S. 135.

225 Vgl. Khatija Bibi Khan: „The Kaiser’s Holocaust: the coloniality of German’s forgotten genocide of the Nama and the Herero of Namibia“. In: *African Identities* 10 (2012), S. 211–220, S. 215. Khan bezieht sich hierbei auf den Titel einer Monographie von Olusoga und Erichson, *The Kaiser’s Holocaust*, der im Verlauf der Monographie jedoch nicht näher theoretisiert oder erläutert wird. Von einer diskursiven Aneignung des Begriffs bei Olusoga und Erichson im postkolonialen Sinne kann nach Ansicht des Verfassers, anders als von Khan argumentiert, keine Rede sein. Die Titelgebung ist in dieser Hinsicht irreführend.

226 Vgl. Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Übers. von Stefan Monhardt. 5. Aufl. Erstausgabe 2003. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013, S. 28 ff. Der Begriff *Holocaust* besitzt zwar auch in der Geschichte seiner Anwendung eine große Ambiguität (vgl. Jon Petrie: „The secular word Holocaust: Scholarly myths, history, and 20th century meanings“. In: *Journal of Genocide Research* 2.1 (März 2000), S. 31–63, S. 32), allerdings wird sowohl bei Khan als auch bei Ahmida klar Bezug genommen auf den Genozid der Nationalsozialisten an den europäischen Jüd:innen, dessen Rezeption als Vergleichsmaßstab erhalten muss für die Marginalisierung der Kolonialverbrechen.

gelten kann. Dass der Begriff *Holocaust* in der Auseinandersetzung mit kolonialen Kriegsverbrechen völlig deplatziert ist, zeigt sich bereits in den Debatten europäischer Forscher:innen zum Genozid an den europäischen Jüd:innen. Es führt nicht weiter, einen ohnehin problematischen Begriff, der im besten Fall für eine beliebige Katastrophe, im schlimmsten Fall spezifisch für die zum Unikum erhobene versuchte Ausrottung der europäischen Jüd:innen steht, für ein historisches Ereignis weiterzuverwenden, für das bereits ein juristisch ausführlich diskutierter und deutlich konkreter definierter Begriff existiert: Der Genozid.

4.1 Lager und Genozid

Wie festgestellt wurde, wird in den Diskursen zu als besonders erschreckend empfundenen Verbrechen häufig auf eine möglichst eindrückliche Wortwahl zurückgegriffen. Eine solche kann aber, wenn nicht ausreichend theoretisiert, begründet und diskutiert, schnell zu einer Aufweichung der diskursiven Schärfe bestimmter Termini führen und eine Differenzierung erschweren oder gar unmöglich machen:

Wenn wir uns entscheiden, jedes Ereignis als Genozid zu benennen, oder jedes Ereignis mit dem Holocaust zu vergleichen, dann entziehen wir diesen Wörtern ihre wahre Bedeutung und nehmen ihnen die Möglichkeit, wahren Horror zu bezeichnen.²²⁷

Der ursprüngliche Zweck der Lager war häufig die Konzentration von Zivilist:innen zur Vermeidung von Aufständen oder zur Zerschlagung bereits ausgebrochener Widerstandshandlungen durch unterworfenen Gesellschaften. Diese Lager wiesen oft hohe Todeszahlen auf, was sich etwa auf schlechte Verwaltung, mangelnde Hygiene oder medizinische Versorgung, Unterernährung oder Erschöpfung zurückführen lässt. Die absichtliche Tötung der Internierten oder die Ausbeutung der Gefangenen zum Zwecke ihrer Ausrottung gehörte in der Regel nicht zum grundlegenden Paradigma des Lagers. Das änderte sich spätestens mit den deutschen Lagern in Südwestafrika.

Als der deutsche General Lothar von Trotha zum Kommandanten der Kolonialstreitkräfte in Südwestafrika ernannt wurde, ließ er verlauten, er beabsichtige, die Aufständischen in „Strömen aus Blut“ zu vernichten.²²⁸ In der Tat war das Lagersystem, das die deutsche Kolonialadministration errichten ließ, nicht primär darauf ausgelegt, für günstige Arbeitskraft zu sorgen. Von Trotha strebte die vollständige Vernichtung der Herero (und später auch der Nama) als Akteure innerhalb der deutschen Kolonie an, was durch „Vertreibung oder Tod“ realisiert werden sollte.²²⁹

227 Avner Shalev: „If everything is genocide...“ In: *Haaretz* (Mai 2008). URL: <https://www.yadvashem.org/holocaust/holocaust-antisemitism/shalev-if-everything-is-genocide.html> (besucht am 17. 04. 2020).

228 Robert Gellately und Ben Kiernan: „The Study of Mass Murder and Genocide“. In: *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 3–26, S. 25.

229 Isabel v. Hull: „Military Culture and the Production of ‘Final Solutions’ in the Colonies. The Example of Wilhelminian Germany“. In: *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*. Hrsg. von Robert Gellately und Ben Kiernan. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 141–162, S. 157.

Im deutschen Lagersystem Südwesafrikas wurde also erstmals eine distinktiv genozidale Praxis zum Paradigma erhoben. Nicht Unfähigkeit und Zufall sorgten für den massenhaften Tod, er war geplanter Bestandteil der Institution. In der Wahl der Mittel waren diese Lager allerdings nicht auf den Vernichtungsakt hin organisiert, die Bezeichnung *Vernichtungslager* ist hier also nicht angemessen. Die Einrichtungen der Deutschen in Südwesafrika waren Zwangsarbeitslager für die dauerhafte Internierung und Ausbeutung der Insassen – bis zu ihrem beabsichtigten, aber nur mittelbar herbeigeführten Tod. Damit wurde das Lager zum Werkzeug einer genozidalen Politik.

Doch was zeichnet eine solche Politik im Kern aus, und inwieweit lässt sich ein Lager als in einem genozidalen Kontext befindlich beschreiben? In der UN-Menschenrechtskonvention wird Genozid definiert als jede Handlung, die in der Absicht vollzogen wird, eine bestimmte Gruppe vollständig oder im Teil zu zerstören.²³⁰ In Bezug auf das Lager ist die Frage nach der Definition von Genozid insofern relevant, als ein Lager ab dem Moment ein genozidales Moment besitzt, in dem es als Mittel eines als Genozid zu betrachtenden Akts eingesetzt wird. Dies ist etwa in Südwesafrika der Fall. Die Frage, ob das Lagersystem in der italienischen Kolonie Libia ebenfalls als Form des genozidalen Lagers gesehen werden kann, stellt sich dagegen komplexer dar: Zunächst gibt es im Falle Libias ein deutlich kleineres Gefälle in der Frage rassistischer Praxis. Der italienische Rassismus war ambig und betraf nicht konkret die internierte Bevölkerung als ethnische Gruppierung. Das Kriterium, aus dem die Strafabsicht abgeleitet wurde, war die potenzielle Kollaboration mit dem Widerstand, nicht die Zugehörigkeit zu einer Ethnie. Man mag die Kategorie *nomadisch* oder *semi-nomadisch* als kulturelle oder soziale Gruppenbeschreibung betrachten, doch es bleibt strittig, ob dies für die Bezeichnung als *geschützte Gruppe* ausreicht, da nicht explizit nomadisch oder semi-nomadisch lebende Menschen im Allgemeinen, sondern nur jene im vermuteten Einflussbereich des Widerstandes Ziel des italienischen Vorgehens waren. In diesem Fall eröffnet sich allerdings ein weiteres Problem: Es bestand nach den vorliegenden Quellen zu keinem Zeitpunkt eine offiziell vertretene explizite Auslöschungsabsicht im italienischen Lagersystem in der libyschen Kolonie.

230 „Genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group“ (The General Assembly of the United Nations: *Convention on the prevention and punishment of the crime of genocide adopted by on 9 December 1948*. 1951. URL: <https://treaties.un.org/doc/publication/units/volume%2078/volume-78-i-1021-english.pdf> (besucht am 17. 04. 2020), S. 280). Aufgrund der problematischen Übersetzbarkeit von engl. *racial* soll der Text unübersetzt bleiben. Eine weitere Auseinandersetzung mit dem Begriff und eine Problematisierung der Ambiguitäten von *Genozid*-Definitionen muss an dieser Stelle ausbleiben, für weitere Ausführungen vgl. Ben Kiernan: *Blood and Soil. A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*. New Haven & London: Yale University Press, 2007, Gellately und Kiernan: „The Study of Mass Murder and Genocide“, Stathis N. Kalyvas: „The Landscape of Political Violence“. In: *The Oxford Handbook of Terrorism*. Hrsg. von Erica Chenoweth u. a. Oxford University Press, 2019. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198732914.013.1 und Dominik J. Schaller und Jürgen Zimmerer, Hrsg.: *The Origins of Genocide*. New York: Routledge, 2009, dieses insbesondere zu Lemkins problematischem Verhältnis zur europäischen Kolonialpolitik in Afrika. Auf die Gefahr einer rechtspositivistischen Position hin wird im Folgenden aber der Genozidbegriff der UN verwendet, der Verfasser ist sich der Problematik möglichen Deutungunschärfen auf dieser Grundlage bewusst.

Ein Zitat, das nicht nur Giorgio Rochat heranzieht, wenn es um die Frage nach dem „Genocidio in Libia“ geht, ist die folgende Aussage aus einem Brief von Badoglio an Graziani:

Wir müssen eine weitreichende räumliche und wohlgesetzte Trennung zwischen den Rebellen und der unterworfenen Bevölkerung schaffen. Ich kann die Tragweite und die Schwere dieser Maßnahmen nicht unterschlagen, man könnte sagen, die Zerstörung dieser Bevölkerung, die als unterworfen betrachtet wird. Aber dies ist nunmal der Weg, der eingeschlagen wurde und wir müssen ihn verfolgen bis zum Ende, *auch, wenn es das Ende der Bevölkerung der Cyrenaica bedeutete*.²³¹

Es war offensichtlich, dass die italienische Kolonialadministration geringe Ambitionen besaß, selbst die Zivilbevölkerung, die bereits offiziell kapituliert hatten, auf irgendeine Art und Weise zu schützen, sie wurde ohnehin der fortwährenden Kollaboration verdächtigt. Es ist weiterhin klar, dass die Lager, spezifisch für diese Zivilbevölkerung gedacht, durchaus daraufhin ausgerichtet waren, die internierte Bevölkerung durch Zwangsarbeit auszubeuten. Ein Strafgedanke, der ein wichtiges Moment in der Frage nach der Bedeutung des Lagers ausmacht, war vorhanden, entweder in der Vermutung kollektiver Schuld oder spezifisch in der Schaffung eines Lagers wie jenem in al-Agila, das konkret für Angehörige von Kollaborateuren oder Kämpfer:innen vorgesehen war und damit eine Institutionalisierung der Sippenhaft darstellte. Das Ende einer ethnischen, kulturellen oder sozialen Gruppe wurde mindestens in Kauf genommen. Es ist aber nicht das primäre Ziel der zugrundeliegenden Strategie gewesen. Dies zeigt sich auch darin, dass die Lager nach 1932 nach und nach aufgelöst und die Internierten entlassen wurden. Kurzum: Weder die militärische Strategie zur Zerschlagung des Widerstandes noch die Lager selbst waren konkret Werkzeuge zur Herbeiführung eines Genozids.

Die aktuelle Definition der UN setzt einen *dolus specialis*²³² als zwingend voraus, also die spezielle Absicht der Zerstörung einer Volksgruppe. Eine solche spezielle Absicht bestand im italienischen Fall nicht. Dies mindert nicht das Leid derer, die in den Lagern ausgebeutet wurden und umgekommen sind. In der Tat ließe sich, läge eine solche Absicht vor, mühelos eine Grundlage finden, um von einem italienischen Genozid an der nomadischen und semi-nomadischen Bevölkerung der Cyrenaica zu sprechen. Vor dem Hintergrund aber, dass das erklärte und primäre Ziel, zu dessen Erreichen die Lager überhaupt erst errichtet wurden, die Zerschlagung des Widerstandes war und eben jene Lager nach dem Erreichen dieses Ziels wieder aufgelöst wurden, lässt sich der italienische Fall schwerlich in die Reihe anderer, klar als solche zu bezeichnenden Genozide eingliedern. In Südwafrika wurden die Lager betrieben, obwohl der Widerstand bereits gebrochen war. Im nationalsozialistischen Deutschland waren die Lager systematischer Teil eines zur Vernichtung gleich mehrerer Volksgruppen errichteten, zuletzt industriellen Apparats. Die Lager im kolonialen Libia aber lassen sich eher in die Reihe kolonialer Lagersysteme eingliedern, die im Kontext der Stra-

231 Giorgio Rochat: „Il genocidio cirenaico e la storiografia coloniale“. In: *Belfagor* 35 (1980), S. 449–455, S. 453.

232 United Nations Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect: *Definitions: Genocide*.

tegien zur Zerschlagung kolonialer Widerstandsbewegungen in asymmetrischen Kriegssituationen stehen, wie zum Beispiel die britischen Lager in Südafrika.

In jüngeren Auseinandersetzungen mit der Frage nach Intentionalität im Genozidbegriff wird der Fokus auf den *dolus specialis* allerdings zunehmend kritisch bewertet und das „mentale Element“²³³ auf den *dolus eventualis* hin erweitert. Aus diesem folgt das Verständnis, dass eine Intention willentlich, aber auch erkennend sein kann, das Wissen um die Tat oder das Durchführen der Tat im Wissen um die möglichen genozidalen Folgen also bereits relevant für eine völkerrechtliche Beurteilung sein kann. Diese Differenzierung wird erweitert um die Täterhierarchie, da das mentale Element nicht gleichermaßen für „top-level“ wie für „low-level“-Täter:innen gelten kann. Für Autoritäten wie Badoglio oder Graziani kann kein erweiterter Intentionsbegriff gelten, da sie die Macht besaßen, genozidale Akte zu initiieren oder eben auch abzuwenden. Sie wussten um die Folgen und Auswirkungen ihrer Taten, die Intention war klar und direkt. So ist von einer Absicht zur Durchführung einer „ziel-orientierten“ Aktion, also eines Genozids, auszugehen. Der erweiterte Intentionsbegriff kann dagegen eher für ausführende Glieder der Hierarchiekette geltend gemacht werden, etwa für die Wachen im Lager.²³⁴ Auf der Basis der vorliegenden Quellen lässt sich also ein engerer Intentionsbegriff auf die Position des Kolonialgouvernements nicht anwenden.

Zusammenfassend muss also die Frage nach einer genozidalen Bedeutung der italienischen Lager ohne ein entsprechend völkerrechtlich fundiertes juristisches Gutachten zunächst verneint werden. Dies bedeutet nicht, dass die Lager harmlos waren, oder den Insassen weniger oder unbedeutendes Leid zugefügt wurde. Die italienischen Kolonialist:innen verübten ohne jeden Zweifel schwerste Verbrechen an der kolonisierten Bevölkerung. Vielmehr sollte die Anerkennung von Leid weniger auf Schlagwörtern basieren, deren willkürlich politische Zuordnung letztlich den Diskurs eher verwässern, denn einen klärenden epistemischen Gehalt haben. Nur, weil das eine Verbrechen aus einer anderen Absicht heraus begangen wurde als ein anderes, das als besonders gravierend gilt, ist das Leid der Betroffenen nicht weniger präsent oder real, das Verbrechen für die Opfer nicht weniger grausam. Das italienische Vorgehen hinterließ zehntausende Tote und Vertriebene und vernichtete die Lebensgrundlage eines großen Teils der cyrenischen Bevölkerung. Ein Genozid aber wurde allenfalls in Kauf genommen, nicht *intendiert*. Und insofern können analog zum Genozidbegriff der UN im Kontext dieser Arbeit weder die italienischen Kolonialverbrechen, noch die Lager selbst als genozidal definiert werden. Dies dient primär der analytischen Präzision und stellt keine Relativierung des Leids dar, das die italienische Kolonialmacht über die Bevölkerung brachte. Der italienische Faschismus war in dieser Hinsicht weit davon entfernt, „anständig“²³⁵ zu sein. Eine

233 Vgl. <https://www.un.org/en/genocideprevention/genocide.shtml> (besucht am 15.12.2019).

234 Kai Ambos: „What does 'intent to destroy' in genocide mean?“ In: *International Review of the Red Cross* 91.876 (Dez. 2009), S. 833–858, S. 854 ff.

235 Del Boca: „Faschismus und Kolonialismus. Der Mythos von den 'anständigen' Italienern“, S. 199.

entsprechende juristische Auseinandersetzung mit dem Phänomen könnte hier aber in Bezug auf die genaue Terminologie weitere Klärung schaffen.

4.2 Lager und Gefängnis

Es stellt sich die Frage, was das Lager im Allgemeinen, das koloniale Lager im Speziellen und konkret die italienischen Lager in der Kolonie Libia als Institution ausmacht. Dies muss vor allem als Abgrenzung zum Gefängnis geschehen, da sowohl Konzentrationslager als auch Gefängnisse im Grunde Institutionen für den Freiheitsentzug und die Konzentrierung von Menschen sind. Allerdings basieren Lager und Gefängnis auf jeweils eigenständigen und unterschiedlichen Prämissen, sowohl in der Frage nach dem systemischen und phänomenischen Wesen der Einrichtung, wie auch in der Frage nach denjenigen, die in den Einrichtungen interniert werden.

In Anlehnung an Foucault ist das Gefängnis als ein Mittel der Strafverfolgung in „zivilisierten Gesellschaften“²³⁶ zu verstehen. Die Gefängnisstrafe ist nach Foucault „juristisch eine klare Sache“:²³⁷ Die Verurteilten werden nach einem bestimmten durch das Strafrecht festgelegten Zeitraum festgehalten, sowohl zur temporären Herausnahme aus der produktiven Gesellschaft, als auch zur „Umformung der Individuen“.²³⁸ Es ist somit als Instrument der Erziehung zu verstehen, als Disziplinarmaßnahme gegen Personen, die dem Gesetz einer Gesellschaft zuwidergehandelt haben. Für die Abgrenzung zum Lager ist zentral, dass der Grund, aus dem jemand mit Gefängnisstrafe belegt wird, sich aus seinen Taten erschließt. Die Beurteilung dieser Tat als der Gefängnisstrafe würdig obliegt der Gerichtsbarkeit, die Durchführung den Strafverfolgungsorganen. Die Beurteilung orientiert sich am bestehenden Gesetz und beschreibt im Grunde den *theoretischen* Zweck von Gefängnissen. Die Unterscheidung ist wichtig, da Gefängnisse immer auch für politische Zwecke über die gesetzlich legitimierte Strafverfolgung hinaus genutzt wurden.²³⁹ Da es aber zunächst um eine theoretische Abgrenzung geht und weder Lager, noch Gefängnis als monolithische Phänomene verstanden werden können, ist hier das theoretische Konzept ausschlaggebend. Daher ist wichtig festzustellen, dass Insassen in Gefängnissen in der Regel rechtskräftig verurteilt oder unter entsprechenden Umständen zur Ergründung eines Urteils inhaftiert wurden für das, was sie *taten*. Lagerinsassen wurden hingegen primär für das inhaftiert, was sie *waren*.²⁴⁰ Zwar fällt etwa im Gulag-

236 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 296.

237 Ebd., S. 297.

238 Ebd., S. 297.

239 Nicht erst in den letzten Jahren wurde vor allem in autoritär regierten Gesellschaften die Strafverfolgung explizit auch als Verfolgung politisch Andersdenkender genutzt. Es ist überdies klar, dass auch ein Gesetzeskodex kein monolithisches System darstellt, sondern in der Regel dem Wertesystem einer Gesellschaft je nach Regierungs- und Organisationsform angepasst wird.

240 Vgl. Bettina Greiner und Alan Kramer, Hrsg.: *Die Welt der Lager. Zur 'Erfolgsgeschichte' einer Institution*. Bd. 1. Hamburg: Hamburger Edition, 2013, S. 11.

System diese Abgrenzung in sich zusammen, da hier sowohl durch Gerichte verurteilte Straftäter interniert wurden als auch solche, die nicht auf der Basis des Strafrechts verhaftet worden waren. Im Falle des deutschen Nationalsozialismus wurde ein „parallele[r] und dauerhafte[r] Internierungsapparat außerhalb ihrer [der Juristen] Rechtsprechung gegenüber“²⁴¹ geschaffen. Auch hier wurden zwar *normale* Straffällige in den Lagern interniert, die ordentliche Gerichtsbarkeit aber war nicht zuständig für das Lagersystem. Auch im Falle der meisten kolonialen Systeme, in denen Lager als Anti-Guerilla-Strategie eingesetzt wurden, war das Lagersystem letztlich eine „Verdopplung von Machtstrukturen“,²⁴² da es abseits der normalen tatbasierten Strafverfolgung in der Kolonie existierte. Es ist daher klar festzustellen, dass für die Internierung nicht primär das Urteil über eine *Tat*, sondern jenes über die zugeschriebene Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Gruppe ausschlaggebend war. Das trifft nach Zygmunt Baumann zwar grundsätzlich auf Genozide zu.²⁴³ In dieser Arbeit soll das Phänomen des sich nicht explizit im Lager realisierenden Genozids aber vom Phänomen des Lagers getrennt betrachtet werden, da es im ersten Falle wesentlicher um Intentionalität und Folgen, im zweiten dagegen um die konkrete institutionalisierte Manifestation eines Ausbeutungs- oder Auslöschungsvorhabens geht. Historisch gesehen fallen Lagersysteme und Genozide indes häufig zusammen.

Die Kollaboration mit dem Widerstand, selbst eine *Tat*, wurde in der Regel nicht durch die Strafverfolgungsbehörden festgestellt und verfolgt, sie wurde deduziert und beschlossen allein durch die Familien- oder Stammesangehörigkeit. Damit ist das koloniale Lager, wie es in der Kolonie Libia existierte, klar abzugrenzen vom herkömmlichen Gefängnis.

Ein weiterer Unterschied des Lagers im Vergleich zum Gefängnis ist die Kommunikation und Isolation. Nach Foucault ist das Gefängnis zum einen nach außen isoliert, zum anderen besteht eine Isolation nach innen, die den Gefangenen nur eine „Kommunikation [...] im Sinne des Vertikalen“²⁴⁴ erlaubt. Die italienischen Lager waren nicht zwangsläufig nach außen isoliert. Es gab Lager, die offene Zugänge hatten, durch die Insassen mehr oder weniger frei das Lager betreten und verlassen konnten. Die großen, geschlossenen Lager, wie Solüg oder al-‘Agila, entsprachen in der Frage nach der Isolierung nach außen schon eher dem Isolationsprinzip des Foucault’schen Gefängnisses, allerdings entfiel auch hier die Isolation nach innen. Wie auch in den Lagern anderer Lagersysteme, etwa denen in Südwestafrika oder in Südafrika, war es den Internierten grundsätzlich möglich, miteinander zu kommunizieren. Sie waren in der Regel in großer Menge auf wenig Platz zusammengepfercht und so gezwungen, sich zumindest über die grundlegendsten Notwendigkeiten mit anderen Inhaftierten auszutauschen. In vielen italienischen Lagern in Libia kam noch

241 Nikolaus Wachsmann: *KL: Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*. München: Siedler, 2016, S. 117.

242 Ebd., S. 117.

243 vgl. Bauman: *The Bauman Reader*, S. 203.

244 Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, S. 305.

hinzu, dass diese nach Stämmen und Familien aufgeteilt waren, in der Regel also die gesamte Familie an einem Platz interniert war.²⁴⁵ Eine willkürliche Teilung von Familien, wie es sie etwa im Nationalsozialismus gegeben hatte,²⁴⁶ fand wohl im Allgemeinen nicht statt.

Ein Sonderfall des Lagers ist sicherlich das Kriegsgefangenenlager, in dem systemisch das Gefängnis und das Lager zusammenfallen. Im Kriegsgefangenenlager, das selbst im Kriegsrecht entsteht, also außerhalb der rechtsstaatlichen Norm, werden feindliche Soldaten interniert, die allerdings noch immer den Schutz einer rechtlichen Sonderrolle genießen. Die Kriegsgefangenschaft bildet die Schwelle zwischen der Gefängnis- und Lagerhaft.²⁴⁷

Auch architektonisch kann für das Lager eine eigenständige Entwicklung beobachtet werden. Während Gefängnisse im Allgemeinen befestigte Gebäude sind, die häufig nach dem Prinzip des *Panoptikums*²⁴⁸ angelegt wurden oder äquivalente Überwachungsmöglichkeiten boten, zeigte das Lager häufig eine modulare Struktur, die in ihrer Art und Befestigung aber stark variierte. Während die systematisch geplanten und entsprechend solide errichteten Lager der Nationalsozialisten häufig aus gemauerten Gebäuden oder Barracken bestanden, welche durch Stacheldrahtzäune oder von Mauern umgeben waren, bestanden die meisten italienischen Lager in Libia aus Zelten, die in Quadranten angeordnet waren. Umgeben von Stacheldraht, gab es nur in wenigen Fällen gemauerte Gebäude auf dem Lagergelände²⁴⁹. Während der Fokus in der modernen Gefängnisarchitektur also in der Regel primär auf der effizienten Überwachung Einzelner liegt, ist das Lager auf die Masseninternierung und -kontrolle ausgelegt.

Es bleibt also festzuhalten, dass es in Funktion wie in Ausführung zwar institutionelle Ähnlichkeiten zwischen Gefängnis und Lager gibt, diese jedoch nicht über die systematischen Differenzen hinwegtäuschen sollten. In Lagern Internierte wurden selten auf der Basis rechtsstaatlicher Normen zur Lagerhaft verurteilt, in der Regel geschah die Internierung auf der Basis einer parallel existierenden Rechtsform außerhalb der Sphäre der rechtsstaatlichen Norm, in dem das Gefängnis sich befindet.²⁵⁰ Die Architektur spiegelt die zum Gefängnis differierten Isolationsmechanismen

245 Vgl. Yūsuf Sālim al-Barġaṭī: *al-Mu'taqalāt al-Fāsiṣiyya bi-Libiya*. Ṭarābulus: Markaz Dirāsāt Ġihād al-Libiyīn dīdda al-Ġazū al-Iṭālī, 1983, S. 97 ff.

246 Vgl. Wolfgang Sofsky: *The Order of Terror*. Übers. von William Templer. Princeton: Princeton University Press, 1997, S. 256.

247 In der Forschung wird auch formuliert, dass das für Zivilist:innen geschaffene Lager eine Folgeinstitution des Kriegsgefangenenlagers darstellt. Mit der „Ideologisierung und Nationalisierung der Kriege“ sei diese Art des Lagers professionalisiert und systematisiert worden und bilde so die „Anfänge moderner Lagerarchitektur“ (Vgl. hierzu Andreas Gestrich: „Konzentrationslager: Voraussetzungen und Vorläufer vor der Moderne“. In: *Die Welt der Lager. Zur Erfolgsgeschichte einer Institution*. Hrsg. von Bettina Greiner und Alan Kramer. Bd. 1. Hamburg: Hamburger Edition, 2013, S. 43–61, S. 50).

248 Nach Jeremy Bentham ist das Panoptikum ein „neues Konstruktionsprinzip“ (Jeremy Bentham: *Das Panoptikum*. Hrsg. von Christian Welzbacher. Übers. von Andreas Leopold Hofbauer. Berlin: Matthes & Seitz, 2013, S. 7), das die Aufsicht etwa eines Gefängnisses von „jede[r] Person zu jedem Zeitpunkt“ gewährleisten solle (ebd., S. 12). Für einen Entwurf vgl. ebd., S. 13.

249 Vgl. Barġaṭī: *al-Mu'taqalāt al-Fāsiṣiyya bi-Libiya*, S. 97, 99.

250 Aus diesem Grund belässt diese Arbeit auch die zahlreichen Beispiele von Gefängnisdichtung außen vor und sieht von der Thematisierung politischer Inhaftierungen oder von Verbrechen an inhaftierten Gefängnisinsass:innen ab.

des Lagers wieder, in dem nicht der Einzelne für sich lebt, sondern das „Leben in der Gemeinschaft“ bestimmendes Merkmal ist.²⁵¹ Für die italienischen Lager in Libia gilt weiterhin, dass die Struktur der Lager modular und unbefestigt war. Die meisten Lager bestanden aus Zelten, die mit Stacheldraht eingezäunt waren. Auch dies ist für Gefängnisse eine untypische Form, die höchstens an der Schwelle beider Systeme, dem Kriegsgefangenenlager, zu erkennen ist.

4.3 Lager als Gegenraum

Foucault definiert „Krisen-“ und „Abweichungsheterotopien“, in welchem Sinne er etwa das Alter als Schwelle beschreibt, in dem sich sowohl die Krise des Alterns, als auch die Abweichung von der Norm im „Müßiggang“ der Alten widerspiegelt.²⁵² Gefängnisse sieht Foucault analog dazu als Abweichungsheterotopie, in denen die *Abweichung* von der Norm den Raum als „Ort außerhalb aller Orte“²⁵³ manifestiert. Heterotopien dieser Art sind auch dadurch charakterisiert, dass der „Eintritt gezwungen“²⁵⁴ ist.

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit das Lager einen ebensolchen Gegenort darstellt, wie das Gefängnis einer ist. Umso mehr, als dass Foucault auch Kolonien als potenzielle Heterotopien wahrnimmt.²⁵⁵ Das Lager bildet eine andere Art des Gegenraums. Es gleicht dem Gefängnis in der Hinsicht, dass es nur durch Zwang betreten wird, aber der Grund dieses Eintritts ist nicht zwangsläufig der gleiche wie bei einem Eintritt ins Gefängnis. Ausnahmen zu dieser Regel sind zu berücksichtigen, da es Grenzfälle gibt, die eine klare Differenzierung erschweren und eine eindeutige Aus-

Als Beispiel für das postkoloniale Libyen könnte hier das Abū-Salīm-Massaker im Juni 1996 genannt werden, bei dem nach einem Gefangenenaufstand über 1000 der 1600 bis 1700 Inhaftierten wahllos getötet wurden (vgl. Human Rights Watch: *Libya: June 1996 Killings at Abu Salim Prison*. Juni 2006. URL: <https://www.hrw.org/news/2006/06/27/libya-june-1996-killings-abu-salim-prison> (besucht am 15. 06. 2021)).

Zwar handelt es sich dabei um Phänomene, die außerhalb des eigentlichen Zwecks von Gefängnissen als Institutionen des normativen Rechts liegen. Doch ist das Gefängnis in jedem Fall ein anderer Erfahrungsraum als das Lager. Eine entsprechend komparatistische Arbeit, die die Literarisierungsformen von Gefängnis- und Lagererfahrungen in Hinblick auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten untersucht, wäre hier sehr wünschenswert.

251 Greiner und Kramer: *Die Welt der Lager. Zur 'Erfolgsgeschichte' einer Institution*, S. 11.

252 Michel Foucault: „Andere Räume“. In: *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Hrsg. von Karlheinz Barck, Peter Gente und Heidi Paris. Übers. von Walter Seitter. Leipzig: Reclam, 1992, S. 34–46, S. 41.

253 Ebd., S. 39.

254 Ebd., S. 44.

255 Vgl. ebd., S. 45. Der koloniale Gegenraum zeigt sich bei Foucault etwa in der Gründung von Gegengesellschaften während der Kolonialisierung Amerikas. Dieses Konzept lässt sich nicht ohne weiteres auf den italienischen Fall übertragen, da die Kolonialisierung nicht in Abweichung von der Situation Italiens, sondern als Resultat daraus stattfand. Die Kolonialisierung Libias stellte keine Entwicklung von Gegengesellschaften dar, sondern – aus der italienischen Perspektive – eine Art *Wiederherstellung* des Gebiets, das schon das Römische Reich als *Mare Nostrum* bezeichnet hatte. (Vgl. Jan Nelis: „Constructing Fascist Identity: Benito Mussolini and the Myth of 'Romanità'“. In: *The Classical World* 100.4 (2007), S. 391–415, S. 400) Das trifft umso mehr zu, als die Kolonisierung *Libias* präfaschistisch auch als Lösung für innenpolitische Probleme gedacht. Die Erschließung der libyschen Provinzen war somit auch äquivalent zum nationalsozialistischen „Lebensraum“ zu verstehen: als „spazio vitale“, der dann vor allem unter den Faschist:innen noch einmal wesentlich an Bedeutung gewann (vgl. Davide Rodogno: „Progetti e finalità delle politiche fasciste d'occupazione“. In: *Contemporanea* 8.2 (2005), S. 317–323, S. 318).

sage unmöglich machen. Wenn das Lager kein Gefängnis und also ein anderer Gegenraum ist, kann es eigentlich keine normalen Gefangenen im Lager geben. Diese gab es aber in vielen Lagersystemen durchaus. Wenn das Lager als Gegenraum nur durch Zwang betreten werden kann, können offene Lager, wie es sie etwa in Libia gab, kein solcher Gegenraum sein. Es muss also eine Einschränkung vorgenommen werden, dass die Definition des Lagers als Gegenraum nicht absolut sein kann und Grenzfälle mitgedacht werden müssen.

In der Frage nach der Art des Gegenraums ähnelt das Lager dem von Foucault beschriebenen Altersheim. Es definiert sich nicht zwangsläufig durch die Abweichung, sondern durch die Krise. Gerade koloniale Lager entstanden häufig als Mittel zur totalen Unterwerfung der kolonisierten Bevölkerung, also aus einer Krise der Herrschaft heraus. Daher kann die Art des Gegenraums, der sich in den italienischen Lagern in der libyschen Kolonie zeigt, eher als Krisenheterotopie denn als Abweichungsheterotopie verstanden werden. Anders ist die Situation im Gulag oder in den nationalsozialistischen Lagern. Dort wurden auch Häftlinge interniert, die auf dem *normalen* Rechtsweg verurteilt worden waren. Diese Lager sind also Grenzfälle, in denen sich beide Formen der Heterotopie wiederfinden lassen. Die Abweichungsheterotopie in der Art, in der das Lager eben auch als spezielle Form des Gefängnisses funktioniert, die Krisenheterotopie, in der sich die Krise der Herrschaft widerspiegelt, die in einer nicht auf dem normalen Rechtsweg verurteilten Gruppe von Menschen eine Gefahr für eben jene Herrschaft sieht.²⁵⁶

Die Unfähigkeit der italienischen Kolonialmacht, den Widerstand zu brechen, stellte in der Tat eine Krise ihrer Herrschaft dar. Die Lager wurden auf der Basis extremen Misstrauens gegen die semi-nomadische und nomadische Bevölkerung errichtet. In dieser Hinsicht sind koloniale Lager im Allgemeinen und die italienischen Lager im Speziellen eher als Krisenheterotopien zu lesen.

Darüber hinaus ist in nomadischen und semi-nomadischen Kontexten die Freiheit der Bewegung ein ungleich bedeutenderes Element als in sesshaften Gesellschaften, da ein integraler Teil der Lebensweise eben jene Bewegungsfreiheit des Stammes ist, was sich schon daran zeigt, dass Elemente nomadischer Lebensweise essenzieller Bestandteil arabischer Dichtungskultur sind. Ein Freiheitszug greift also in nomadischen und semi-nomadischen Gesellschaften tief in die Lebenserfahrung ein. Das zeigt sich auch am Beispiel der in dieser Arbeit besprochenen Gedichte, in denen der Verlust der Heimat (als im nomadischen Kontext transzendentes Konzept), vergangener Orte oder starker Gefährten mit ihren Pferden herausragende Themen sind. Das Lager wird hier also einmal mehr Gegenraum zur sozialen Norm der Menschen. In den in dieser Arbeit besprochenen Gedichten spiegelt sich die Erfahrung dieses Gegenraums deutlich wieder in der Klage über den

256 Eine solche Krise muss keine auf Fakten basierende, reale Krise sein. Letztlich ist die Annahme der Krise durch die das Lager errichtende Macht maßgeblich für das Entstehen des Lagers als Gegenraum. Die Internierung der europäischen Jüd:innen in Ghettos und Konzentrationslager zum Beispiel gründete sich natürlich nicht auf einer tatsächlichen Krise, sondern auf „einer wilden Mischung aus althergebrachten Vorurteilen, Rassenwahn, perversen Phantasien und politischer Paranoia“ (Wachsmann: *KL: Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, S. 205), kurz, auf einer angenommenen Krise der Herrschaft durch einen entfesselten Antisemitismus.

Verlust der Freiheit und die Enge der Gefangenschaft: Die Krise offenbart sich unmittelbar im literarischen Ausdruck.

Zusammengefasst kann das Lager also im Foucaultschen Sinne als Heterotopie gelesen werden. Im kolonialen Kontext überwiegt die Krisenheterotopie vor der Abweichungsheterotopie. Es bleibt weiterhin zu spezifizieren, dass weder die Krise, noch die Abweichung reell sein muss, um den Gegenraum als solchen reell werden zu lassen. Da das Lager auch immer eine Manifestation totaler Macht ist, bestimmt die Wahrnehmung derjenigen, die ein Lager errichten, welcher Typ von Gegenraum geschaffen wird. Das Lager ist also ein aus der Krise entstehender Gegenraum, der zusätzlich außerhalb der rechtsstaatlichen Norm steht. Giorgio Agamben geht von dieser These aus weiter, indem er das Lager als „ein Stück Land, das außerhalb der Ordnung der rechtsstaatlichen Norm gesetzt wird, deswegen jedoch nicht einfach ein Außenraum ist“²⁵⁷ bezeichnet.

4.4 Ausnahmezustand

Bekommt Elias seine Freiheit wieder, wird er an die Grenze der menschlichen Gemeinschaft verwiesen, in ein Gefängnis oder ein Irrenhaus. Aber hier im Lager gibt es keine Verbrecher und keine Verrückten. Keine Verbrecher, weil kein moralisches Gesetz da ist, das man brechen könnte, und keine Verrückten, weil wir bloße Werkzeuge sind und jede unserer Handlungen unter den Gegebenheiten von Zeit und Ort die einzig mögliche ist.²⁵⁸

Es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass das Lager ein Sonderfall außerhalb der rechtsstaatlichen Norm darstellt. Auch das koloniale Lager ist ein solcher Ausnahmefall. Es manifestiert sich aus einer Krise, im Fall der italienischen Lager etwa aus der Unfähigkeit, den militanten Widerstand zu brechen. Da die *ricognita* unter Kriegsrecht stattfand,²⁵⁹ wurden die Lager in einer sowieso schon als Ausnahme bestehenden Rechtssituation errichtet.²⁶⁰

Das Recht *im* Lager entwickelt sich unabhängig von der geltenden rechtsstaatlichen Norm. Es entsteht nicht nur aus dem Ausnahmezustand, es bildet auch ein eigenes System des Lagerrechts, in dem „jede Frage nach Legalität oder Illegalität dessen, was dort geschieht, schlicht sinnlos“²⁶¹ ist. Das führt zu der Situation, dass jene Personen, die in der Lageradministration für die Aufsicht abgestellt werden, letztlich die totale Macht über die Internierten ausüben können: „Sie können behandelt werden, wie die Wachen oder höheren Autoritäten es sich aussuchen, ohne die Möglichkeit auf Entschädigung“.²⁶² Im Lager, gleich welchen Typs, kann also die Wachperson oder jede:r ande-

257 Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Übers. von Hubert Thüring. Bd. 16. Erbschaft unserer Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, S. 179.

258 Primo Levi: *Ist das ein Mensch?* Übers. von Heinz Riedt. 5. Aufl. Erstausgabe 1961. München: dtv, 2015, S. 94.

259 Vgl. Dirk Vandewalle: *A History of Modern Libya*. Cambridge University Press, 2012, S. 30.

260 Vgl. Agamben: *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, S. 175.

261 Ebd., S. 179.

262 Dan Stone: *Concentration Camps: A Short History*. Oxford, New York: Oxford University Press, März 2017, S. 7.

re mit institutioneller Macht ausgestattete Akteur:in vollständig über den Körper der Internierten verfügen, über die Zustände, seine Ausbeutung und auch über seine Vernichtung. Agamben nennt dieses Dasein „nacktes Leben“, auf das die Internierten „vollständig [...] reduziert“ werden.²⁶³ Sein Konzept des nackten Lebens gründet sich auf der Idee, dass das Leben selbst sich in die „einfache Tatsache des Lebens“,²⁶⁴ die *zōē*, und das politische Leben, das *bíos politikós*, unterteilt. Analog zu Foucault beschreibt er die Moderne als Epoche, in der diese *zōē* in die „Mechanismen und Kalküle der Staatsmacht“²⁶⁵ übergeht. Daraus entsteht das, was Foucault als „Biomacht“ bezeichnet hat: Die politische Sphäre beginnt sich des Körpers als produktivem Objekt anzunehmen. Während Macht sich nach Foucault lange Zeit über die Möglichkeit definiert hat zu töten, rückt in der biopolitischen Sphäre auch die Ordnung des produktiven Lebens in den Blickpunkt des Souveräns: „Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu machen oder leben zu lassen, wurde abgelöst von einer Macht, leben zu machen oder in den Tod zu stoßen“.²⁶⁶

Das Lager, insbesondere das Zwangsarbeitslager, ist in dieser Hinsicht ein Paradigma der Biopolitik. In ihm wird der Körper der Internierten vollkommen zum Objekt willkürlicher Ausbeutung. Zentral steht die Macht des Lagersouveräns – also der Wächter:innen oder anderer Teile der Lageradministration – über die Nutzbarmachung des Körpers von Internierten zu verfügen, diesen also den Produktionsprozessen zuzuführen. Ebenso besitzt dieser Souverän die Macht, den Körper der Internierten sterben zu lassen oder ihn dem Tod aktiv zuzuführen. Hier zeigt sich gerade am Beispiel Italiens ein Wechsel in der biopolitischen Bedeutung des Menschen, der sich mit der Deportation und Internierung verbindet: Die biopolitische Unabhängigkeit der semi-nomadischen und nomadischen Bevölkerung, die für den andauernden Widerstand essenziell ist, zu zerstören, ist zentrales Ziel der italienischen Repression. Mit der Entmündigung im Zuge der Gefangennahme und der Reduktion auf das nackte Leben, die mit der Internierung stattfindet, wird der politische Körper, der Widerstand leisten kann, zum Schweigen gebracht. Aus dem biopolitischen Subjekt wird im Lager das ausgebeutete Objekt. Die biopolitische Situation im Lager ist insofern relevant, als dass auch hier wieder eine Abgrenzung zu den Repressionsorganen *innerhalb* der Sphäre der rechtsstaatlichen Norm erkennbar wird. Sowohl im Kriegsgefangenenlager als auch im Gefängnis wird zwar der Körper der Internierten der Ausbeutung durch Arbeit zugeführt, das Ziel dabei ist aber, den politischen Körper zu erhalten und dem Staatskörper wieder zurückzugeben. In jedem Fall bleibt der Souverän im Bereich der geltenden rechtsstaatlichen Norm oder des Kriegsrechts.

Im Lager wird das Recht in der Ausnahme ausgesetzt. Der Souverän, der über Produktion oder Zerstörung bestimmt, ist ohne rechtliche Reglementierung, kann seine Macht also mehr oder we-

263 Agamben: *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, S. 180.

264 Ebd., S. 11.

265 Ebd., S. 12.

266 Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 165.

niger willkürlich ausüben. Der politische Körper ist nicht mehr Gegenstand der rechtsstaatlichen Norm.

In der Praxis zeigt sich diese Situation nicht nur in der Zwangsarbeit, sondern auch in der Ausübung von Gewalt. Gewalt ist die unmittelbarste Machtausübung gegenüber Internierten, sie ist nicht nur Mittel zur Durchsetzung von Arbeit oder zur Disziplinierung ungehorsamer Internierter, sondern wurde in Lagern immer wieder auch willkürlich angewandt.²⁶⁷ Eine solche willkürliche Gewaltanwendung ist ein weiteres Charakteristikum des Ausnahmezustands, der sich neben der Manifestation außerhalb des Rechts eben auch in der biopolitischen Situation äußert. Im vorhergehenden Abschnitt wurde erläutert, inwieweit das biopolitische Subjekt, das im Nationalstaat rechtlich normiert und geregelt wird, im Ausnahmezustand des Rechts seines politischen Körpers beraubt wird. Das hat in der Praxis zur Folge, dass die Gewaltanwendung, die in der rechtsstaatlichen Norm sanktioniert oder nach rechtlichen Vorgaben gestattet wird, sich im Ausnahmezustand der Sanktionierbarkeit entzieht. Auch hier tritt das Lager wieder als außerrechtlicher Sonderfall der Repression gegenüber dem Gefängnis hervor.

Das System der Konzentrationslager im faschistischen System kann als „Brutalität im Namen der Ordnung und Ordnung im Namen der Brutalität“²⁶⁸ beschrieben werden. Diese Brutalität ist aber nicht nur als Gewalt, sondern als die „totale Abwendung vom Recht“²⁶⁹ zu verstehen. Die Ausübung von Gewalt im Lager ist also nicht nur als Sanktionsinstrument gegenüber rechtlich nicht mit Gewalt sanktionierbarem Verhalten zu verstehen, sondern auch als aktive Verwirklichung des *nackten Lebens*, in dem der Körper nur noch als Lebewesen, aber nicht mehr als politische Figur existiert. Mit ihm kann der situative Souverän also frei verfahren. Ein solcher Körper ist dennoch weiter gefangen in einer „Verbindung mit der Macht“.²⁷⁰ Zwar wird der Körper entrechtet, aus dem Recht ausgeschlossen und der Willkür des Lagersouveräns ausgesetzt, durch die Ausschließung vom Recht bleibt er aber auch gleichermaßen eingeschlossen in das Recht.

Das Lager ist nur in Abgrenzung zur rechtsstaatlichen Norm möglich. Hier wird auch deutlich, warum es erst mit der Kolonialisierung seinen systemischen Siegeszug antrat: Nur durch das Paradigma der Zivilisation konnte durch die vermeintlich zivilisierte Macht das Unzivilisierte markiert werden. Erst durch die Entwicklung des modernen Rechts und der Entwicklung des Körpers als politischer Kategorie ließ sich das Lager als Ausnahmefall von diesem Recht etablieren.

Die Absonderung des Lagers von der rechtsstaatlichen Norm wird noch dadurch verstärkt, dass häufig eine weitere Ebene zwischen der oberen Lageradministration, die das Lager unterhält, und den Internierten eingezogen wurde. Eines der bekanntesten Beispiele für eine solche Zwischen-

267 Vgl. Sofsky: *The Order of Terror*, S. 13; Stone: *Concentration Camps: A Short History*, S. 87 und Yüsuf Sälîm al-Bargatî: *Haraka al-Muqāwama al-Waṭaniya bi-l-Ġabal al-Aḥḍar 1927-1932*. Ṭarābulus: Markaz Ġihād al-Lîbiyîn li-l-Dirāsāt al-Tāriḥiya, 2000, S. 108.

268 Stone: *Concentration Camps: A Short History*, S. 8.

269 Ebd., S. 8.

270 Agamben: *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, S. 192.

ebene ist das Kapo-System der Nationalsozialisten: Internierte wurden als Arbeitsaufseher:innen, Barackenaufseher:innen und in der Lagerverwaltung eingesetzt.²⁷¹ Damit wurden die Lagerinsassen effektiv von der SS entkoppelt, tötlich wie moralisch.²⁷² In den italienischen Lagern setzte die Kolonialadministration häufig Wachmannschaften aus anderen italienischen Kolonien wie etwa Äthiopien oder Eritrea ein.²⁷³ Wenn Gewaltanwendungen durch Wächter sanktioniert worden wären, hätte man nicht die eigentlich Verantwortlichen dafür zur Rechenschaft ziehen können.

Soweit nachvollziehbar, war der Einsatz von *Capi* in der Kolonie Libia bei weitem nicht so systematisiert wie etwa in den Lagern der Nationalsozialisten, die paradigmatisch für ein auf Funktionshäftlinge setzendes System stehen. Dennoch gilt das Grundprinzip: Je weiter die Internierten von der Administration abstrahiert werden, desto weniger sieht diese sich in einer moralischen oder tötlichen Verantwortung.

Wesentlich ist hier vor allem die Feststellung, dass das Lager ein Ort der Ausnahme ist, in dem selbst Teile der Administration nicht von der Entrechtung ausgenommen sind. Diese Entrechtung resultiert aus dem Ausnahmezustand, in dem das Lager eingerichtet wird, etwa unter Kriegsrecht. In der Folge sehen sich die Internierten einer Situation ausgesetzt, in der sie auf ihr bloßes Dasein als Lebewesen reduziert werden. Sie verbleiben zwar durch ihre Internierung im Kontrollbereich des Souveräns – und sind damit politische Körper – ihr eigener Körper ist aber im Grunde seiner politischen Handlungsfähigkeit beraubt.

4.5 Das Lager und die *absolute Macht*

Eine andere Form der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Wesen des Lagers zeigt sich im Konzept der *absoluten Macht*. Es baut auf einer ähnlichen Prämisse wie das Konzept des Ausnahmezustands und Gegenraumes auf, nämlich der, dass die soziale Situation im Lager auf das Ende der „Sozialität“²⁷⁴ hin ausgerichtet ist. Hierbei liegt der Fokus auf den Gesellschaftsformen im Lager, die ebenfalls als Grenzfall verstanden werden können. So habe sich im Lager eine Machtstruktur entwickelt, die Wolfgang Sofsky als *absolute Macht* bezeichnet.²⁷⁵

In den vorhergehenden Abschnitten wurde besprochen, inwieweit sich nach Agamben und Foucault das Lager aus der Perspektive der Disziplinargeschichte verstehen lässt. Es wurde herausgestellt, dass das Lager eine Ausnahme bildet, von den rechtsstaatlichen Disziplinarinstitutionen also grundlegend verschieden ist.

271 Vgl. Wachsmann: *KL: Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, S. 149.

272 Primo Levi: *Die Untergegangenen und die Geretteten*. Übers. von Moshe Kahn. München: dtv, 2015, S. 68.

273 Vgl. Gustvao Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*. Milano: SugarCo, 1997, S. 127.

274 Wolfgang Sofsky: „Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers“. In: *Leviathan* 18.4 (1990), S. 518–535, S. 519.

275 Vgl. ebd., S. 521.

Die im Lager ausgeübte *absolute Macht* nutzt „manche Kontrollverfahren [...], aber nicht zur Formierung der individuellen Selbstdisziplin, sondern als Instrument tagtäglicher Quälerei“. ²⁷⁶ Dies ist nur ein scheinbarer Widerspruch zur bisherigen Skizzierung der Lagerentwicklung im bisherigen Verlauf dieser Arbeit. Es ist das Wesen der Ausnahme, dass sie von der Norm abweicht, das Lager also eben *nicht* dem herkömmlichen Disziplinarapparat wesensgleich ist, wenngleich es ähnlich funktionieren oder sich der gleichen Instrumente bedienen kann. Insofern ergänzt Sofsky vielmehr die Beschreibung des Lagers in den vorhergehenden Abschnitten, indem er erörtert, dass die absolute Macht „das Konditional von Vergehen und Strafe aufhebt. Terror braucht keine Anlässe und keine Begründung“. ²⁷⁷

Sofsky grenzt die absolute Macht von der despotischen Macht ab, die nach seiner Definition eher dem italienischen Modell entsprechen würde. Sie ist dadurch charakterisiert, dass der durch die despotische Macht ausgeübte Terror mit der Zerschlagung des Feindes aufhört. Die absolute Macht hingegen dauert um ihrer selbst willen weiter an. In dieser Lesart würden also nur spezifische Lagersysteme als Orte der absoluten Macht charakterisiert werden. Die durchaus überlieferte Sinnlosigkeit der Leiden arabischer Internierter in den italienischen Lagern spricht hingegen eher für ihre Formierung, auch in Lagern, die eher im despotischen Kontext entstanden sind. Man könnte hier vielleicht schließen, dass die Machtausübung im Lager auch im despotischen Kontext sehr wohl als Form absoluter Macht gelesen werden kann. Dass Sofsky in seiner Monographie *Topographie des Terrors* ohnehin ein Modell beschreibt und keinen konkreten Fall, kommt diesem Verständnis einer *fluiden* Formation absoluter Macht entgegen.

Sofsky nennt als weitere Charakteristika der absoluten Macht die Formierung einer hohen Arbeitsorganisationsleistung mit einem entsprechend „hohen Grad an aktenmäßiger Schriftlichkeit“, ²⁷⁸ eine „Etikettierung“ ²⁷⁹ von Häftlingen anhand von spezifischen Schemata, eine Staffellung der Lagerhierarchie, in der die Häftlinge selbst Verwaltungsfunktionen übernahmen, ²⁸⁰ sowie eine Legitimationsweigerung, da absolute Macht „nicht absolut [wäre], wenn sie sich rechtfertigen müsste“. Einige dieser Charakteristika treffen auf koloniale Lager mehr, andere weniger zu. Vor allem in der Frage nach dem Organisationsgrad und der Schematisierung der Internierten war wohl kein koloniales Lager übermäßig professionell aufgestellt. Zwar gab es in den italienischen Lagern eine gewisse Organisationsstruktur, die auch Funktionshäftlinge kannte, die Schematisierung fand aber weitestgehend lagerübergreifend durch die Staffellung der Lager je nach Nähe der Internierten zum Widerstand und entlang von Stammes- und Familienzugehörigkeit statt. Eine lagerinterne,

276 Ebd., S. 521.

277 Ebd., S. 522.

278 Ebd., S. 522.

279 Ebd., S. 523.

280 Vgl. ebd., S. 524 f.

durch die Administration bewusst herbeigeführte Konkurrenzsituation zwischen verschiedenen Häftlingsgruppen ist nicht bekannt.

Auch das Legitimationsproblem stellt für die Frage nach der Formierung absoluter Macht in kolonialen Lagern eine Hürde dar: In der Regel wurden koloniale Lager mit der Begründung errichtet, die soziale Basis des Widerstandes brechen zu müssen. Hieraus leitet sich eine aus der Perspektive der Täter klare, ideologisch fundierte Legitimation ab. Ohne die Überzeugung, die koloniale Mission um jeden Preis zum Erfolg führen zu müssen und ohne die zugrundeliegende imperialistische Ideologie gäbe es für diese Lager keinen Daseinszweck. Die italienischen Lager in der libyschen Kolonie etwa sind also sehr wohl „Mittel zum Zweck“.²⁸¹

In einem weiteren Punkt behandelt Sofsky die Zwangsarbeit, die im Lager ein „Mittel der Unterdrückung und Vernichtung“ war und „demütigen, quälen, die Widerstandskraft brechen [und] die Menschen ausmergeln“ sollte.²⁸² Diese Eigenschaft der absoluten Macht findet sich sehr wohl in kolonialen Lagern. Die Zwangsarbeit in kolonialen Lagern, auch in den italienischen Lagern, war häufig ein Mittel der Zermürbung.²⁸³ Die Widerstandskraft zu brechen war inhärentes Paradigma der Lager. Wo sich also koloniale Lager in der Frage nach der Schematisierung und Legitimierung von Sofskys Modell unterscheiden, bieten einige dieser Lager in der Frage der Zwangsarbeit eine Schnittmenge für die Formierung absoluter Macht, die nicht an „Arbeitsergebnissen [interessiert ist], sondern am Prozess des Leidens“.²⁸⁴

Das Problem der Ausübung einer absoluten Macht zeigt sich in den italienischen Lagern dagegen nur partiell. Die vollkommene Macht bezeichnet die Aufhebung der „Symmetrie der absoluten Gewalt“,²⁸⁵ ein Zustand also, in dem Gewalt als Gegengewalt nicht funktionieren kann. Sofsky spielt damit auf Lager an, in denen „schlichtweg die Mittel, Waffen und Körperkraft“ fehlten, um etwa Attentate, Widerstand oder Selbsttötungen auszuüben. Im Lager bei ‘Ayn al-Ġazāla kam es zu einem Aufstand,²⁸⁶ in der Regel blieben diese in den italienischen Lagern aus den genannten Gründen aus: In Lagern wie al-‘Agīla gab es nach vorliegender Quellenlage keine geschmuggelten Waffen und die Zeugnisse der Internierten berichten primär von einer großen Kraftlosigkeit bereits bei der täglichen Arbeit. Es bleibt also analog zur Frage nach der despotischen Macht im Einzelfall zu diskutieren, ob und inwieweit sich die vollkommene Macht in kolonialen Lagern zeigt. In anderen kolonialen Lagersystemen kann die Situation durchaus anders gewesen sein, so dass die Prinzipien der *absoluten Macht* sich in anderer Form zeigen.

281 Sofsky: „Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers“, S. 526.

282 Ebd., S. 527.

283 Vgl. Barġaṭi: *Haraka al-Muqāwama al-Waṭaniya bi-l-Ġabal al-Aḥḍar 1927-1932*, S. 108.

284 Sofsky: „Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers“, S. 528.

285 Ebd., S. 528.

286 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 182.

Auch, wenn die italienischen Lager der 1930er kein „Laboratorium der Gewalt“²⁸⁷ waren, so war doch Gewalt beständiger Teil des Lagerlebens. Diese Gewalt wurde eher vertikal als horizontal ausgeübt, was auch damit zusammenhängt, dass die internierten Gruppen relativ homogen waren. Insofern passt auch Sofskys Aussage, dass Gewalt „nicht zusammen[schweißt], sondern [die Wechselseitigkeit] zerreißt und [die Gesellschaft] atomisiert“²⁸⁸ wieder nur teilweise. Im Alltag der italienischen Lager war der Tod eine allgegenwärtige Bedrohung. Willkürliche Hinrichtungen und Todesfälle durch Folter und Zwangsarbeit waren an der Tagesordnung. Die gesellschaftliche Solidarität, die aus der zumindest in gewissem Maße bestehenden Homogenität der Internierten in ihrer Ablehnung der italienischen Herrschaft erwuchs, konnte dadurch jedoch nicht in einem Maße gebrochen werden, in denen die Fragmentierung bis auf den Einzelnen perfektioniert worden wäre.

Abschließend beschreibt Sofsky die absolute Macht noch als „Demarkationslinie zwischen Leben und Tod“²⁸⁹; sie umfasst also nicht nur das systematische Töten durch Gewalt, sondern auch die „systematische Verelendung“.²⁹⁰ Diese spielt für koloniale Lager und auch spezifisch für die italienischen Lager eine große Rolle, da zwar mitunter die kollektive Verelendung und die hohe Todeszahl wie etwa in den britischen Lagern Südafrikas nicht aktiv provoziert wurde,²⁹¹ sehr wohl aber einen manifesten Punkt der Auslöschung von unzähligen Internierten darstellte. Die Entscheidung darüber, welches Lager in welchem Maße etwa mit sanitärer oder medizinischer Infrastruktur ausgestattet werden sollte, war unmittelbar bedeutend für die Überlebenschance im Lager. Und da koloniale Lager in der Regel keine systematischen Tötungsanstalten waren, resultierte ein hoher Anteil der Todeszahlen aus Seuchen, Hunger und allgemeinem Elend. Wenngleich die soziale Auflösung als Resultat aus diesem Elend, wie Sofsky oder auch Levi sie in der Figur des *Muselman*²⁹² erkennen, aus den meisten kolonialen Lagern nicht dezidiert beschrieben wird, so kann man doch davon ausgehen, dass auch in diesen Lagern das physische Elend zu einem vorzeitigen „sozialen Tod“²⁹³ geführt haben wird.

287 Sofsky: „Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers“, S. 529.

288 Ebd., S. 530.

289 Ebd., S. 531.

290 Ebd., S. 531.

291 Vgl. Ian R. Smith und Andreas Stucki: „The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)“. In: *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 39,3 (2011), S. 417–437, S. 431.

292 Als *Muselmänner* wurden zunächst in Auschwitz jene Personen bezeichnet, die „schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie keine Angst haben, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu begreifen.“ (Levi: *Ist das ein Mensch?*, S. 87). Die Herkunft der Bezeichnung ist unklar, es gibt sowohl Theorien, die einen etymologischen Bezug auf das arabische Wort *muslim* vermuten (vgl. Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, S. 38), als auch solche, die den Begriff eher auf deutsche und englische Slangwörter zurückführen (vgl. Michael Becker und Dennis Bock: „Muselmänner und Häftlingsgesellschaften. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager“. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 55 (2015), S. 133–175, S. 138).

293 Sofsky: „Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers“, S. 532.

Was bringt die Analyse des Begriffs der absoluten Macht, wie Sofsky ihn eingeführt hat, für die theoretische Erschließung der italienischen Konzentrationslager in der libyschen Kolonie? Zunächst einmal wird deutlich, inwieweit das Lager selbst als System, als Phänomen und als historisches Ereignis eine bestimmte Form der Machtformation repräsentiert, die sich nicht auf ein einziges historisches Ereignis reduzieren lässt. Versuche, die verschiedenen Lagersysteme miteinander zu vergleichen, können aber leicht zu problematischen Analogieschlüssen führen, die häufig abhängig von der politischen Position des Analysierenden und weniger von der kritischen Auseinandersetzung mit dem System des Lagers sind. Solche Fehlschlüsse führen in der tatsächlichen Aufarbeitung kolonialer Verbrechen aus einer postkolonialen Perspektive kaum weiter. Die Erkenntnis hingegen, dass die Macht, die das Lager auszeichnet, die sich im Lager formiert und die dort ausgeübt wird, über ein spezifisches Lagersystem hinaus Geltung haben kann, stellt einen wichtigen Schritt in Richtung einer umfassenden Anerkennung von Lagern als *System des Terrors* dar, das in einer Vielzahl von Formen historische Tatsache war und ist. Die absolute Macht mag im *Jahrhundert der Lager* den vorläufigen „Kulminationspunkt [...] bislang einzig in den Todesfabriken von Treblinka und Auschwitz erreicht“²⁹⁴ haben, sie formierte sich aber gleichsam in jedem anderen Lagersystem, in dem der Terror das Grundparadigma der Machtausübung war.

4.6 Das Lager als Anti-Guerilla-Strategie

Das brutale Vorgehen der italienischen Kolonialmacht gegen die zivile Bevölkerung ist mitnichten beispiellos in der europäischen Kolonialgeschichte. Auch Großbritannien oder Deutschland haben sich in Südafrika und Südwestafrika eines Konzentrationslagersystems bedient, um den Widerstand der Kolonisierten zu brechen. In der Tat hatte die Einbeziehung der Zivilbevölkerung in das Täternarrativ zumindest militärstrategisch häufig großen Erfolg. Die Strategie der *Verbrannten Erde*, die Entfesselung von brutaler Repression gegen Zivilisten und die systematische Deportation, Internierung und Ausbeutung der kolonisierten Bevölkerung – meist spezifisch die Teile, die des Widerstandes oder der Kollaboration mit dem Widerstand verdächtigt wurden – war ein typisches Vorgehen, wenn die Kolonialmacht mit Widerstand zu kämpfen hatte.

Die Basis für die Entwicklung des Konzentrationslagers als Anti-Guerilla-Strategie lag zunächst in der „Professionalisierung“ der Repression und der damit einhergehenden „gesteigerten Brutalität gegenüber Zivilisten“,²⁹⁵ die im Laufe des 19. Jahrhunderts in der Entwicklung europäischer und US-amerikanischer Militärsysteme zu beobachten war. Da eine solche Armee primär den Sieg über den Feind zum Ziel hatte, ohne weitere „extrinsische ideologische Motivation“,²⁹⁶ war es aus

294 Sofsky: „Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers“, S. 534.

295 Jonathan Hyslop: „The Invention of the Concentration Camp: Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896–1907“. In: *South African Historical Journal* 63:2 (2011), S. 251–276, S. 256 f.

296 Ebd., S. 257.

der Sicht dieser Militärs nur logisch, dass das Scheitern einer Strategie aus vermeintlicher Schwäche heraus die Intensivierung dieser Strategie und die Ausweitung der Zielgruppe auf bisher womöglich unbeachtete Feinde erforderte.

Gewalt gegen Zivilisten war in der historischen Kriegsführung zwar ohnehin allgegenwärtig, doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich gerade in der kolonialen Kriegsführung eine Strategie, die als Schwelle zur Errichtung von Lagern betrachtet werden kann: Die Konzentration indigener Bevölkerungsteile zur Zerschlagung von Widerstandsbewegungen. Diese wurde meist begleitet von der großflächigen Vernichtung von Feldern und Gut. Ein erstes Beispiel dieser Strategie ist das Vorgehen des spanischen Generals Valeriano Weyler auf Kuba gegen die Ejército Libertador Cubano (ELC) 1886. Das spanische Militär war unfähig, den kubanischen Widerstand zu brechen, was in einer Form „ökonomischer Kriegsführung“²⁹⁷ mündete. Dies bedeutete unter anderem die Zerstörung von „Ernten und Zuckermühlen und Angriffe auf Dörfer“,²⁹⁸ also die Ausweitung des Krieges auf die Zivilbevölkerung. Als Antwort auf die daraus resultierenden Fluchtbewegungen ließ Weyler Demarkationslinien einrichten, hinter denen sich die Zivilbevölkerung versammeln konnte: „Alle Einwohner des Landes, die vor der befestigten Linie der Dörfer (*poblados*) angetroffen werden, sind verpflichtet, sich dahinter zu konzentrieren“.²⁹⁹ Diejenigen, die sich nach acht Tagen nicht hinter diese Demarkationslinien zurückgezogen hatten, wurden als Rebellen betrachtet „und in der Konsequenz als solche behandelt“.³⁰⁰ Zwar handelte es sich hier noch nicht um eine institutionelle Lagerstruktur, die Strategie, das umkämpfte Gebiet vor allem von Zivilist:innen zu räumen, um freie Hand gegen die widerständischen Kräfte zu haben, die dadurch ihrerseits der oftmals notwendigen sozialen und ökonomischen Basis beraubt wurden, zeigte aber Wirkung. Die ELC wurde in die östlichen Provinzen zurückgedrängt, die konzentrierte Bevölkerung konnte schließlich wieder in ihre zerstörte Heimat zurückkehren.³⁰¹ Es ist wichtig zu betonen, dass die Strategie Weylers zwar extreme Auswirkungen auf die Bevölkerung hatte, letztlich aber rein militärisch motiviert war. Eine Strafabsicht, wie sie später bei den Konzentrationslagern hinzukommt, existierte hier noch nicht. Auch gab es noch keine systematische Ausbeutung der Konzentrierten durch zentral organisierte Zwangsarbeit.

Ein ähnlicher Fall war die britische Kolonialisierung Südafrikas: Großbritannien hatte 1900 bereits den militärischen Erfolg ihrer Kolonialisierung verkündet, tat sich jedoch schwer mit aufkommenden Guerilla-Aktionen der lokalen Widerstandsgruppen. Die britische Kolonialadministration war zunächst nicht sicher, welche Taktik geboten sei. Sie befanden sich in einem Dilemma. Auf der einen Seite nahmen sie „kollektive Gewalt gegen ‘unzivilisierte’ Guerilleros und die sie unterstüt-

297 Smith und Stucki: „The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)“, S. 421.

298 Ebd., S. 421.

299 Marquis de Olivart: „Le differend entre l’Espagne et les états-unis: Au sujet de la question cubaine“. In: *Revue Générale de Droit International Public* 12.1 (1905), S. 469–492, S. 471.

300 Ebd., S. 471.

301 Vgl. Smith und Stucki: „The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)“, S. 423.

zende Bevölkerung³⁰² durchaus als legitimes Mittel asymmetrischer Kriegsführung wahr. Auf der anderen Seite standen diesem aber die Den Haager Menschenrechtskonventionen und die Idee des „Gentlemen's War“³⁰³ entgegen. Erste Lager wurden dann zunächst für jene Zivilist:innen errichtet, die bereits kapituliert hatten und zumindest vordergründig vor Racheaktionen geschützt werden sollten. Diese Lager wurden als „protection camps“ bezeichnet.³⁰⁴ Mit dem Fortgang des Krieges wurden weitere Lager errichtet, die immer mehr zur allgemeinen Konzentrierung von Zivilist:innen dienten, die geflohen waren oder vertrieben wurden. Es ist wichtig zu unterstreichen, dass bei diesen Lagern für Zivilist:innen ebenfalls kein Strafgedanke vorlag. Tatsächlich sahen die Briten die Internierten als „britische Untertanen, von denen erwartet wurde, dass sie Teil eines eigenständigen, durch eine weiße Minderheit regierten Teils des britischen Imperiums wurden“.³⁰⁵ Nichtsdestotrotz waren diese Lager explizit Teil der Anti-Guerilla-Strategie der Briten, um die umkämpften Gebiete zu räumen und die Basis des Widerstandes zu vernichten.³⁰⁶ Und während im Krieg selbst auf klassische *Verbrannte-Erde*-Taktiken gesetzt wurde, entwickelten sich diese Lager immer mehr zu „institutionalisierten Arbeitslagern“.³⁰⁷ Die Bedingungen in den Lagern waren katastrophal, was aber eher auf die mangelhafte Administration als auf eine bewusst schlechte Behandlung der Internierten zurückzuführen war. So stand am Ende eine derart hohe Zahl von Toten, dass sogar die britische Öffentlichkeit darüber entsetzt war und sich eine offizielle Untersuchung anschloss.³⁰⁸

Beide Beispiele zeigen frühe Formen der Konzentrationsstrategie, bei den Spaniern in Kuba weniger, bei den Briten in Südafrika stärker institutionalisiert. Doch anders als bei den deutschen Lagern in Südwestafrika, den italienischen Lagern in der libyschen Kolonie oder gar den nationalsozialistischen oder sowjetischen Lagern lässt sich für diese frühen Lager feststellen: Sie waren in der Regel als Mittel gedacht, die umkämpften Gebiete von Zivilist:innen zu räumen. Diese wurden in die Lager oder Konzentrationsorte „hineingeworfen und weitestgehend sich selbst überlassen, um dort temporäre Hütten oder Baracken zu errichten“.³⁰⁹ Strafe oder Ausbeutung durch Zwangsarbeit kamen zwar vor, waren aber nicht integraler Bestandteil des Lagersystems.

Anders stellte sich die Situation in Südwestafrika dar. Während die Disposition auch hier eine ähnliche war, da der 1904 aufkeimende Widerstand der Herero und später auch der Nama gegen die deutsche Besatzung die deutschen Kolonialbestrebungen behinderte, war die deutsche Strate-

302 Aidan Forth und Jonas Kreienbaum: „A Shared Malady: Concentration Camps in the British, Spanish, American and German Empires“. In: *Journal of Modern European History* 14.2 (2016), S. 245–267, S. 249.

303 Ebd., S. 247. Als solcher wird ein Krieg bezeichnet, in dem sich zwei in Ausstattung und Kampfverhalten gleichartige Armeen unter Ausschluss der Zivilbevölkerung bekämpfen.

304 Vgl. Smith und Stucki: „The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)“, S. 425.

305 Ebd., S. 427.

306 Vgl. ebd., S. 426.

307 Forth und Kreienbaum: „A Shared Malady: Concentration Camps in the British, Spanish, American and German Empires“, S. 252.

308 Smith und Stucki: „The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)“, S. 427.

309 Ebd., S. 429.

gie ungleich brutaler und dezidiert straforientiert.³¹⁰ Nachdem die deutschen Truppen zunächst Probleme hatten, der Rebellion der Hereros zu begegnen, wurde das Herero-Heer in der Schlacht am Waterberg schließlich vernichtend geschlagen. Im Anschluss an den errungenen Sieg über den Widerstand schlug der kaiserliche Gesandte Georg von Stillfried und Rattonitz dann die weitergehende Internierung überlebender Hereros und ihren Einsatz zur Zwangsarbeit vor, auch um die Kontrolle über die Herero und Nama zu bewahren. Reichskanzler von Bülow erließ am 11. Dezember 1904 den entsprechenden Befehl zur Errichtung von Konzentrationslagern für die „einstweilige Unterbringung und Unterhaltung der Reste des Herero-Volkes“.³¹¹ Bereits hier wird offensichtlich, dass die Einrichtung von Lagern nicht allein aus einer militärisch-taktischen Überlegung heraus stattfand, sondern eine über das militärische Vorgehen hinausgehende Strategie darstellte. Vierzehn Lager wurden errichtet, die größten in Windhoek, Karibib, Okahandja, Swakopmund und Lüderitz.³¹² Das Lager in Swakopmund etwa bestand aus hinter doppelten Stacheldrahtzäunen angelegten „armseligen Strukturen, aus simplem Sackleinen und Planken gebaut“, in denen „30–50 Menschen zu hausen gezwungen wurden ohne Unterscheidung in Alter oder Geschlecht“.³¹³ Internierte wurden entweder zur Zwangsarbeit in lokalen, oftmals durch die Kolonialadministration betreuten Projekten entsendet oder an Siedler und Soldaten verteilt.³¹⁴

Die Insassen des vermutlich berüchtigsten Lagers auf *Shark Island*, einer Halbinsel vor der Hafenstadt Lüderitz, wurden zum Bau des neuen Hafens entsandt.³¹⁵ Dieses Lager war auch deshalb so berüchtigt, weil die Bedingungen selbst im Vergleich zu den allgemein schon schlechten Umständen in den anderen Lagern noch weitaus katastrophaler waren. Das kalte Seewetter trug dazu bei, die Internierten, die nur in kleinen, selbstgebauten Verschlügen hausen konnten, auszuzehren. Die Toten wurden meist einfach „ins Meer geworfen“ oder „in flachen Gräbern um Lüderitz und in der dahinterliegenden Wüste begraben“.³¹⁶ Die Versorgung der Internierten war entsprechend mangelhaft. Das Hauptnahrungsmittel war Reis, welcher bis dato kaum bekannt war. Er wurde im Lager also ohne weitere Beigaben roh verzehrt, was zu zahlreichen Durchfallerkrankungen führte.³¹⁷ Kaum ausreichende medizinische Versorgungsinfrastruktur, schlechte hygienische Zustände, Zwangsarbeit, Erschöpfung und Mangelernährung sorgten für eine hohe Anzahl von Toten.

310 Vgl. Hull: „Military Culture and the Production of ‘Final Solutions’ in the Colonies. The Example of Wilhelminian Germany“, S. 158.

311 Claudia Siebrecht: „Formen von Unfreiheit und Extreme der Gewalt. Die Konzentrationslager in Deutsch-Südwestafrika, 1904-1908“. In: *Die Welt der Lager. Zur ‘Erfolgsgeschichte’ einer Institution*. Hrsg. von Bettina Greiner und Alan Kramer. Hamburg, 2013, S. 87–109, S. 96.

312 Vgl. ebd., S. 97.

313 David Olusoga und Casper W. Erichsen: *The Kaiser’s Holocaust: Germany’s forgotten genocide*. London: Faber & Faber, 2011, S. 164.

314 Vgl. ebd., S. 167.

315 Vgl. Casper W. Erichsen: *The angel of death has descended violently among them*. Leiden: African Studies Centre, 2005, S. 113.

316 Olusoga und Erichsen: *The Kaiser’s Holocaust: Germany’s forgotten genocide*, S. 216.

317 Vgl. ebd., S. 164.

Die deutschen Konzentrationslager in Südwestafrika sind ein Beispiel für die Weiterentwicklung des Lagers von der temporären Lösung im Rahmen einer Militärstrategie mit einem definierten Ziel hin zu einer Institution, die eher dem Prinzip der *absoluten Macht* entspricht: Es bedurfte keiner Legitimation oder Zielsetzung mehr zur Erhaltung der Lager. Auch war hier nicht nur das rassistische Moment der deutschen Kolonialherrschaft deutlich sichtbar, sondern auch die Vorstellung von Kollektivstrafe allein auf der Basis der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe. Vor allem auf *Shark Island* zeigt sich, dass diese Form des Lagers nicht allein der Internierung diente, sondern auf systematische Art die Funktion erfüllen sollte, „so viele Nama wie möglich [zu liquidieren] und sie womöglich gar als Rasse auszulöschen“.³¹⁸

Die drei Beispiele für Lager als strategische Instrumente in Kolonialkriegen, spezifisch in asymmetrischen Kriegssituationen, in denen Kolonisierte in den Widerstand gegen die Kolonialmacht treten, dienen als exemplarische Veranschaulichung zur Kontextualisierung der italienischen Lager. Sie sind jedoch nicht die einzigen Beispiele für koloniale Lagersysteme. Ob auf den Philippinen,³¹⁹ in Ost-Timor³²⁰, den gerade für unabhängig erklärten USA³²¹ oder Australien,³²² Formen des Lagers gab es viele. Doch nicht alle Lagersysteme verfolgten die Absicht der Strafe und Ausbeutung, nicht alle waren in genozidale Strategien eingebettet. Dies ist eminent, um den systemischen Unterschieden in den verschiedenen Formen des Phänomens Lager die nötige Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

4.7 Die italienischen Lager

Wenngleich die italienischen Lager nicht mit einer Vernichtungsabsicht errichtet wurden, waren sie Schauplatz extremen Leids, das sehr wohl beabsichtigt war. Im Versuch, den Widerstand zu brechen, verübte die italienische Kolonialadministration grausamste Verbrechen an der cyrenischen Zivilbevölkerung und fügte dieser gewaltigen humanitären und wirtschaftlichen Schaden zu.

Die ersten lagerähnlichen Strukturen wurden 1928 in der Nähe italienischer Stellungen entlang der nördlichen Küste der Cyrenaica gegründet. Die größte dieser Siedlungen befand sich in Aǧ-dābiya mit 817 Zelten, gefolgt von Brēga mit 800 Zelten, al-ʿAgīla mit 500 Zelten und weiteren 500 nahe Solūg und Gamīnes. Zusätzlich wurden kleinere Lager in der Nähe von Ṭobrūq, ʿAkrāma und ʿAyn al-Ġazāla eingerichtet. Anders als die späteren großen Lager, die über eine eigene Befestigung und Sperranlagen verfügten, waren diese Lager offen und konnten von den umliegenden Dörfern

318 Vgl. Olusoga und Erichsen: *The Kaiser's Holocaust: Germany's forgotten genocide*, S. 220.

319 Vgl. Smith und Stucki: „The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)“, S. 423.

320 Vgl. John G. Taylor: „Encirclement and annihilation. The Indonesian Occupation of East Timor“. In: *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*. Hrsg. von Robert Gellately und Ben Kiernan. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 163–186, S. 171.

321 Vgl. Kiernan: *Blood and Soil. A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*, S. 318 ff.

322 Vgl. ebd., S. 277 f.

frei betreten und verlassen werden. Das begünstigte natürlich den weiteren Austausch zwischen Widerstand und Zivilbevölkerung, da man unerkannt in Kontakt bleiben konnte.³²³ Im März 1930 verschärfte sich die Situation: Nicht nur wurden bestehende Lager befestigt, es wurden auch weitere gegründet, etwa bei ad-Dirsiya mit 1400 Zelten und nahe Kyrene und Darnā mit 3600 Zelten.³²⁴ Nach *I Campi Fascisti*, Del Boca und Graziani ergeben sich folgende Zahlen an Internierten in den größten italienischen Lagern:

Tabelle 1: Anzahl Internierte / Zelte in italienischen Lagern

Lager	Zahl der Internierten	Zahl der Zelte ³
Marsā Brēga	20.072 ² (21.117) ¹	2.694
Solūg	20.123 (20.123)	5.092
Sīdī 'Aḥmad al-Magrūn	13.050 (13.050)	2.661 ⁴
al-'Agīla	34.500 (10.900) ⁵	790
'Aḡdābiya	9.000 (ca. 10.000)	1.051 ⁶
al-Abīyār	8.000 (3.123)	924
Apollonia	3.410 (1.354)	1.354 ⁶
'Ayn al-Ġazāla	ca. 2.130	1.233
Barca	ca. 2.190	538
an-Nūflīya	ca. 1.125	375
Bengāzī, Kuwayfīya und Gawāriša	ca. 360, 365 und 360	245
Daryāna	ca. 1.375	225
Darnā	ca. 725	143
Sīdī Ḥalīfa	ca. 650	130
Sawānī al-Iḥwān	2.300	-
Sawānī Tīk	ca. 500	100

¹ Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 182 für 1930.

² Vgl. TpS Topografia per la Storia: *I campi fascisti dalle guerre in Africa alla Repubblica di Salò*. URL: https://campifascisti.it/elenco_tipo_campi.php?nazione=100&id_tipo=1 (besucht am 19. 01. 2021) für Gesamtzahl der Internierten.

³ Vgl. Karte in Graziani: *Cirenaica Pacificata*, S. 104 für 1930.

⁴ Unleserlich; oder 2561.

⁵ Graziani gibt 7000 Internierte an. Für die Interniertenzahlen Del Bocas und aus der ICF-Datenbank erscheint allerdings Grazianis Kalkulation der Zeltanzahl extrem niedrig.

⁶ Unleserlich.

Auffällig sind die mitunter großen Unterschiede und widersprüchlichen Zahlen. Diese müssen allerdings nicht zwangsläufig auf eine (un-)bewusste Fehlkalkulation hinweisen, sondern können auch auf Zählungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten, Arten der Zählweise und andere statistische Ungenauigkeiten zurückgeführt werden. Del Boca summiert die Anzahl Internierter zu diesem Zeitpunkt auf 90.761, ausgehend von einer Mindestbelegung von vier Personen pro Zelt für die kleineren Lager. Er merkt jedoch an, dass diese Zahl noch nicht diejenigen beinhaltet, die auf

323 Vgl. Barḡaṭī: *Ḥaraka al-Muqāwama al-Waṭaniya bi-l-Ġabal al-Aḥḍar 1927-1932*, S. 104.

324 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 174.

dem Weg in die Lager gestorben sind.³²⁵ Ottolenghi geht davon aus, dass etwa 100.000 Menschen deportiert wurden, von denen allerdings nur etwa 85.000 die Lager erreichten. Al-Bağraṭī beziffert die Anzahl Deportierter ebenfalls auf circa 110.000.³²⁶ Das Ausmaß der Opferzahlen wird auch deutlich beim Blick auf die Bevölkerungszahl der Cyrenaica: Diese betrug im Jahr 1930 nur noch etwa 142.000³²⁷ bis 143.000 Einwohner:innen³²⁸ im Vergleich zu 180.000 bis 200.000 Personen im Jahr 1921.³²⁹

Die Lager waren in Form und Funktion unterschiedlich, im Folgenden sollen primär die zwei Haupttypen der großen Lager besprochen werden: Das Arbeitslager (*campo di concentramento*) und das Straflager (*campo di punizione*).³³⁰ In der Regel waren diese architektonisch an die Form eines „*Castrum Romanum*“³³¹ angelehnt, eines antiken römischen Militärlagers mit einem rechteckigen Grundriss, der sich in der inneren Lagerarchitektur fortsetzt. Die großen Lager waren in der Regel quadratisch und mit mehreren Reihen Stacheldraht umgeben. Dieser Zaun wurde nur unterbrochen durch überwachte Ein- und Ausgänge.³³² Im Inneren dieses Zauns war das eigentliche Lager in vier Quadranten aufgeteilt, in denen jeweils in Reihen die Zelte errichtet wurden. Diese Trennung in Planquadrate diente nicht nur der Überwachung und Ordnung, sondern auch der räumlichen Trennung der verschiedenen Stämme. Die Internierten wurden im Lager nach Stammes- oder Familienangehörigkeit sortiert und entsprechend bestimmten Planquadraten zugeordnet. Die einzige Ausnahme stellt hier das Straflager in al-ʿAgīla dar. Zwar war auch dieses Lager in vier Quadranten aufgeteilt, allerdings wurde nicht nach Zugehörigkeit sortiert.

In der Mitte hatten die großen Lager in der Regel einen Exerzierplatz, auf dem häufig auch eine zentrale Hinrichtungsstätte, etwa ein Galgen, platziert war. Jedem Quadranten vorgelagert befanden sich Pranger, an denen die Bestraften der Sonne vollkommen schutzlos ausgesetzt waren.³³³ Eine Infrastruktur war im Lager kaum vorhanden. Als einziges größeres Lager hatte Solūg ein eigenes Lagerkrankenhaus (*Ḥiyām Karānīnā*, also Quarantänezelt), das allerdings nur mit einem Mediziner für über 20.000 Internierte bemannt war.³³⁴ Solūg verfügte außerdem über eine Moschee. Tote wurden vor den Lagern bestattet.³³⁵

325 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 183.

326 Vgl. Ahmida: *Forgotten Voices. Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*, S. 44.

327 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 183.

328 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 62.

329 Vgl. Rochat: „La repressione della resistenza in Cirenaica“, S. 156.

330 Für die kleineren Lager existieren deutlich weniger validierbare Quellen, als dass sie an dieser Stelle in ähnlicher Ausführlichkeit besprochen werden könnten.

331 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 183.

332 Vgl. Bargaṭī: *al-Mu'taqalāt al-Fāsiṣṣiyya bi-Lībiyya*, S. 96.

333 Vgl. Karten in ebd., S. 96 ff.

334 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 185.

335 Vgl. Bargaṭī: *al-Mu'taqalāt al-Fāsiṣṣiyya bi-Lībiyya*, S. 119 f.

Das Vieh, so denn es nicht unmittelbar getötet oder konfisziert wurde oder auf dem Weg zum Lager verendet war,³³⁶ durfte nicht ins Lager hineingebracht werden. Da aber Internierten mitunter verweigert wurde, sich um die Tiere zu kümmern, waren diese außerhalb des Lagers entweder sich selbst überlassen³³⁷ oder konnten nur mangelhaft und unter stärkster Bewachung versorgt werden. Diese Trennung vom Vieh und die große Zahl verendeter Tiere in dieser Zeit³³⁸ war nicht nur ein ökonomisches Desaster, sondern hatte auch eine psychische Komponente, die in der Bedeutung von Vieh und Reittieren für das Selbstbild nomadisch oder semi-nomadisch lebender arabischer Gesellschaften liegt. Das zeigt sich auch daran, dass der Verlust der Tiere ein wiederkehrendes Motiv in den Gedichten zu den italienischen Lagern ist.³³⁹

Internierte mussten vor dem Gang ins Lager häufig extreme Distanzen zu Fuß zurücklegen. Manche dieser Märsche dauerten bis zu 20 Wochen,³⁴⁰ die Deportierten waren oft Kinder oder alte Menschen, die den Strapazen des Transfers nicht gewachsen waren. Auch aufgrund der restriktiven Politik einschlägiger italienischer Archive ist wenig dokumentarisches Material zu diesen Märschen verfügbar.³⁴¹ Einer der wenigen Märsche, zu denen Quellen verfügbar sind, wurde durch das Kommissariat in Bengāzī dokumentiert: Der Deportationsmarsch des Stammes der Awāgīr von Tawkēra, Bersis und Mabnī nach Solūg. Am 27. Juni 1930 begann die Deportation durch italienische Carabinieri und eritreische Soldaten, erst 12 Tage später erreichte der Zug nach etwa 200 Kilometern arider und semi-arider Wüste Gamīnes und erst nach weiteren 25 Kilometern das Lager in Solūg. Neben den Deportierten wurde der Marsch von 2000 Kamelen und 6000 anderen Nutztieren begleitet. Wer zu schwach war und zusammenbrach oder zurückzufallen drohte, wurde direkt getötet, egal ob Mensch oder Tier.³⁴² Allein auf dem Marsch zwischen Daryāna und Gamīnes starben sechs Menschen an Dehydrierung, zwei brachen zusammen, da ihnen als Strafe aufgetragen wurde, Steine zu tragen. Auf einem anderen Marsch von Aġdābīya gelang einer Gruppe von 35 Deportierten die Flucht, darunter sechs Kinder. Sie flohen in die offene Wüste, ohne Wasser oder Nahrung, was ihre Überlebenschance drastisch reduzierte.³⁴³ Es wird von einer Strafdeportation von Internierten berichtet, die nach einem versuchten Aufstand im Lager ‘Ayn al-Ġazāla stattfand, bei dem Internierte zum nahebei agierenden Widerstand überliefen. Als Strafe sollten sie nach Sirt deportiert werden, das etwa 1000 Kilometer entfernt liegt. Der Marsch entlang einer besonders harten Route dauerte mehrere Monate.³⁴⁴

336 Vgl. Salerno: *Genocidio in Libia*, S. 88.

337 Vgl. Bargatī: *al-Mu‘taqalāt al-Fāsiṣiyya bi-Lībiya*, S. 95.

338 Etwa 80% der Viehbestände starben (vgl. Rochat: „La repressione della resistenza araba in Cirenaica nel 1930-31, nei documenti dell’archivio Graziani“, S. 30 f.).

339 Vgl. etwa S. 182 und S. 156.

340 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 62.

341 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d’amore 1860-1922*, S. 180 f.

342 Vgl. ebd., S. 181.

343 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 63 f.

344 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d’amore 1860-1922*, S. 182.

Es gibt weiterhin Quellen, die darauf schließen lassen, dass auch Menschen mit Schiffen deportiert wurden. Da einige der Lager sich entlang der Küste befanden, war dies naheliegend. Diese Erfahrung muss für die Deportierten, die häufig wenig Berührungspunkte mit der Schifffahrt gehabt hatten, traumatisierend gewesen sein. Es wird von einer Deportation per Schiff im Winter berichtet, wo es so kalt war, dass viele Deportierte ohnmächtig wurden. Als sie schließlich den Hafen von al-ʿAgila erreichten, sei das Schiff „verdreckt [gewesen] wegen der Seekrankheit“. ³⁴⁵ Ein weiteres eindrucksvolles Zeugnis einer solchen Überfahrt ist auch etwa das Gedicht *Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis* von ʿAbd al-Ġawād Slimān at-Ṭāṭ. ³⁴⁶

Die Errichtung der Lager wurde von massiver Korruption und Unterschlagung begleitet. Während in der Theorie neuwertiges Material in ausreichender Menge zur Errichtung einer funktionalen Lagerinfrastruktur durch die lokalen Behörden bestellt wurde, waren diverse Stellen der Kolonialadministration an der Unterschlagung und am Verkauf dieser Güter beteiligt. Das führte dazu, dass die Errichtung der Lager nicht nur aus Mangel an Material weit hinter den Plänen zurück lag. ³⁴⁷ Auch der Zustand des Baumaterials wie der Versorgungsgüter war häufig nicht neuwertig, vielmehr wurde vieles gebraucht oder beschädigt geliefert. ³⁴⁸

4.7.1 Arbeitslager: *Campi di Concentramento*

Die Realität des Lager stand im krassen Gegensatz zu der theoretisch durch die italienische Administration angedachten Infrastruktur. Eine Studie des *Ministero delle Colonie* referiert, dass die *Campi di Concentramento* in Libia als Orte angelegt werden sollten, in denen grundsätzlich ein menschenwürdiges (Über-)Leben möglich sei. Die Internierten sollten in Zelten und Hütten wohnen, die durch Decken in einzelne Zimmer unterteilt würden, um den Bewohner:innen Privatsphäre zu ermöglichen. Es sollte ausreichend Hygieneeinrichtungen geben, in festen Gebäuden mit fließendem Wasser. Jedem der vier *Quartieri* sollte ein Bereich angeschlossen sein, in dem das für den gesamten Quadranten kollektiviert Nutztvieh gehalten und gepflegt werden konnte. Die Wege sollten angemessen erleuchtet werden. Es sollte in jedem Lager eine medizinische Einrichtung geben und eine Moschee. Um das Lager sollte Land für die agrarwirtschaftliche Nutzung verfügbar gemacht werden, damit die Lagerinsassen sich selbst versorgen könnten. ³⁴⁹ Korruption und Veruntreuung von Gütern führten in der Realität aber zu Zuständen, die ein völlig anderes Bild boten. ³⁵⁰

³⁴⁵ Ali Abdullatif Ahmida: „When the Subaltern Speak: Memory of Genocide in Colonial Libya 1929 to 1933“. In: *Italian Studies* 61.2 (2006), S. 175–190, S. 185.

³⁴⁶ Vgl. S. 161.

³⁴⁷ Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 101–105.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 106.

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 101–105.

³⁵⁰ Der dänische Reisende Knud Holmboe schildert den Besuch des italienischen Konzentrationslagers Barca bei al-Marg̃ in seinem Reisebericht wie folgt: „Das Lager war riesig. Es umfasste mindestens 1500 Zelte und hatte eine Bevölkerung von sechs bis acht Tausend Menschen. Es war umzäunt mit Stacheldraht und es gab Wächter mit Maschinengewehren an jedem Eingang. Als wir zwischen den Zelten fuhren, kamen Kinder auf uns zugerannt. Sie waren in Lumpen

Durch mangelnde Hygiene lag über den Lagern ein „verderbender Geruch“,³⁵¹ die Zelte waren aus zeretztem Tuch, das kaum dem Wüstenwind standhielt, geschweige denn irgendeine Art von Privatsphäre oder hygienischer Wohnumgebung bot.³⁵² Die medizinische Versorgung war mangelhaft, überhaupt waren viele der Gebäude in miserablen Zustand. Die Beleuchtung war so karg, dass manche Internierte Feuer entzündeten, was häufig zu Bränden oder Rauchvergiftungen in den Zelten führte.³⁵³ Es wird von Internierten im Konzentrationslager Brëga berichtet, die sich nachts im Dunkeln verirrt und in ihrer Orientierungslosigkeit an den Stacheldrahtzäunen verletzten.³⁵⁴

Die Administration des Lagers bestand aus einer hierarchischen, militärisch organisierten Struktur, der ein italienischer Kommandant vorstand. Diesem war ein in Größe und Struktur tiefe variierender Korpus an Untergebenen zugeordnet, die mit der Organisation des Lagers befasst waren. In den Konzentrationslagern wurden auch Funktionshäftlinge, Mudīr genannt, gerade für bürokratische Aufgaben eingesetzt. Sie waren befugt, sich weitere Untergebene für die Überwachung der Quadranten zu rekrutieren, sogenannte „segretari di mudiria“ oder „capi quartiere“.³⁵⁵

Der Alltag in den Konzentrationslagern war streng geregelt. Um sechs Uhr früh begann der Tag, die Internierten hatten dann eine Stunde Zeit, sich um Hygiene und Körperpflege zu kümmern und, wenn vorhanden, etwas zu essen. Es folgte ein Morgenappell. Konnten die Internierten den Salut nicht auf ordentlichem Italienisch vortragen, wurden sie umgehend bestraft.³⁵⁶ Solche Appelle kamen in manchen Lagern häufiger vor: Für Brëga wird von drei Appellen pro Tag berichtet, zu denen die Internierten auch öffentlichen Hinrichtungen beiwohnen mussten.³⁵⁷ Die offizielle Lagersprache war Italienisch, libysches Arabisch konnte zumindest während der Appelle nur im Flüsterton gesprochen werden.³⁵⁸

Im Anschluss an den Appell begann der Arbeitstag. Dieser bestand für Internierte in Konzentrationslagern aus „fakultativer, aber hochgradig empfohlener“³⁵⁹ Arbeit, die bis zum Mittag an-

gekleidet und hungrig, halb verhungert [...]. Die Bedouinen versammelten sich um uns. Sie sahen unglaublich vernachlässigt aus. Um ihre Füße hatten sie Felle mit Riemen gebunden; ihre Burnusse waren ein Flickenteppich von allerlei farbigen Fetzen. Viele sahen krank aus und elend, vorbeihinkend mit krummen Rücken, oder mit Armen und Beinen die schrecklich deformiert waren.“ (Knud Holmboe: *Desert Encounter*. London: George G. Harrap & Company Ltd., 1936, S. 207). Die Anzahl der Zelte weicht hier deutlich von der Zahl Grazianis ab, die allerdings wahrscheinlicher ist, da *I Campi Fascisti* die Interniertenzahl mit etwa 2190 beziffert (vgl. TpS Topografia per la Storia: *I campi fascisti dalle guerre in Africa alla Repubblica di Salò*. URL: https://campifascisti.it/scheda_campo.php?id_campo=202 (besucht am 19. 01. 2021)).

351 Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 106.

352 Vgl. ebd., S. 105.

353 Vgl. ebd., S. 106.

354 Bargāṭī: *al-Mu'taqalāt al-Fāṣṣīṣīya bi-Lībiya*, S. 98.

355 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 127.

356 Vgl. Ahmida: „When the Subaltern Speak: Memory of Genocide in Colonial Libya 1929 to 1933“, S. 185.

357 Vgl. Bargāṭī: *al-Mu'taqalāt al-Fāṣṣīṣīya bi-Lībiya*, S. 97 f.

358 Vgl. Sa'ād Mḥammad Būša'āla: *Min Dāḥil al-Mu'taqalāt*. Ṭarābulus: al-Manšā'a al-Āmma li-l-Našr wa-l-Tawzī' wa-l-Īlān, 1984, S. 77.

359 Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 121.

dauerte. Nach einer Pause stand es den Internierten frei, sich um das Vieh oder das Bestellen der Felder vor dem Lager zu kümmern. Ab 21 Uhr galt die Ausgangssperre.

Die Entscheidung für eine solche Arbeitspolitik kam nicht aus Freundlichkeit, die Gründe waren vielfältig. So wollte man etwa die Kosten der Organisation von Zwangsarbeit sparen, die Internierten an die angestrebte langfristige Sesshaftigkeit gewöhnen und durch eine mögliche Freistellung von der Arbeit und die Gewährleistung der Selbstversorgung ihr Wohlwollen erlangen.³⁶⁰

Die Versorgung des Viehs fand unter strenger Bewachung statt,³⁶¹ der Erfolg der Viehhaltung lässt sich mit Blick auf die Todeszahlen der Nutztiere in dieser Zeit anzweifeln. Internierte konnten auf den Agrarflächen um die Lager eigene Parzellen beantragen, die sie zur Selbstversorgung, etwa mit Gerste, nutzen konnten. Allerdings floss ein Teil der Erträge in den verbotenen, aber meist geduldeten Handel im Lager oder näheren Umfeld ein.³⁶² Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Bedingungen im Lager alles andere als erträglich waren, im Gegenteil, die „ökonomischen Bedingungen der Bevölkerung waren ärmlich und jeder Tag ein Kampf zu überleben“.³⁶³ Um dies zu gewährleisten, mussten also zwangsläufig die dem Lager direkt angeschlossenen Arbeiten oder die „freiwillige“ Arbeit im Straßen- und Bauwesen geleistet werden. Manche Frauen prostituierten sich in speziellen Zelten, um nicht nur etwas Lohn, sondern auch „bescheidene Privilegien“³⁶⁴ für sich und ihre Familien zu bekommen. Die Hälfte des Lohns ging direkt an die Lagerdirektion. Die Situation der Frauen und der Missbrauch durch Akteure der Lageradministration ist vielfältig in den Berichten aus dem Lager thematisiert und wird auch etwa von Rağab Bū Ḥuwayš al-Minifī in seinem Gedicht *Nichts plagt mich*³⁶⁵ beklagt.

An Sonntagen dauerte die Arbeit nur bis 11 Uhr morgens. Zu dieser Zeit fand auf dem zentralen Platz ein Gottesdienst statt, alternativ konnten christliche Internierte ihren orthodoxen oder koptischen Riten folgen. Im Anschluss an den Gottesdienst gab es eine für alle Internierten verpflichtende Versammlung, bei der öffentliche Strafen vollzogen wurden.³⁶⁶

4.7.2 Straflager: *Campi die Punizione*

Die vom italienischen Vorgehen Betroffenen, die direkt mit Widerstandskämpfern verwandt waren oder – ob tatsächlich oder nach Ansicht der Kolonialadministration – auf andere Art mit ihnen in Verbindung standen, wurden nicht in den *Campi di Concentramento*³⁶⁷ interniert, sondern in einem speziell für Angehörige, Zugeordnete und Beteiligte des Widerstandes geschaffenen Lager

360 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 122, 125.

361 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 184.

362 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 124.

363 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 184.

364 Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 124.

365 Vgl. S. 181.

366 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 122.

367 Zu diesen gehörten etwa die Lager in Brēga, Solūg oder Ağdābīya.

untergebracht, dessen Name emblematisch für die Kriegsverbrechen der italienischen Kolonialadministration in Libia steht: al-‘Agīla.

Im gesamten italienischen Kolonialreich gab es drei Lager, die als *Campi di Punizione* bezeichnet wurden, al-‘Agīla ist das einzige in Libia. Die anderen beiden waren Nocra in Eritrea und Danane in Somalia.³⁶⁸ Diese Straflager unterschieden sich in vielerlei Hinsicht von den Konzentrationslagern, primär natürlich in der Intentionalität und im Blick auf die Internierten.

Während in den anderen Konzentrationslagern zwar das grundsätzliche Misstrauen der italienischen Kolonialist:innen gegenüber der semi-nomadischen und nomadischen Bevölkerung allzeit präsent war, lag der Lagerpolitik doch grundsätzlich die Möglichkeit zugrunde, dass die Internierten, solange sie die Lagerregeln einhielten, sich loyal zu den italienischen Kolonialherrscher zeigen konnten. Das Dasein im Lager war in dieser Hinsicht keine Strafe, sondern, nach Badoglios Aussage³⁶⁹ eine Art Kollateralschaden, der in Kauf genommen werden musste. Anders stellte es sich im Straflager dar, das als Ort der Sippenhaft für all jene geschaffen wurde, die der direkten Involvierung in oder Verwandtschaft mit dem Widerstand verdächtigt wurden.

Im Grunde war das Straflager angelegt wie die Arbeitslager, ebenfalls nach der Form des *Castrum Romanum* und in Quadranten eingeteilt. An zwei Seiten gab es Aus- und Eingänge ins Lager, das von zwei Reihen Stacheldrahtzaun umgeben und an jeder Ecke mit einem Wachturm versehen war. In der Mitte des Lagers gab es einen großen Platz, der für Appelle und Versammlungen genutzt wurde. Jeder Quadrant hatte vorgelagerte Pranger, ein Krankenzelt oder eine Moschee gab es nicht. Anders als in den *Campi di Concentramento* waren die Quadranten in al-‘Agīla nicht nach Familien oder Stämmen aufgeteilt, die Internierten wurden willkürlich über das ganze Lager verteilt.³⁷⁰ Das Straflager unterschied sich vor allem durch die noch schlechteren Bedingungen und die Allgegenwart von Strafmaßnahmen, die Zelte waren von minderer Qualität. Die Böden waren mit Drahtgeflecht gegen das Graben von Gängen gesichert. In der Mitte des Lagers gab es einen großen Galgen, an einer Seite eine Mauer für Erschießungen. Es gab besondere Zelte in den Quadranten, die der Folter und Ausführung von Körperstrafen dienten. Diese Zelte wurden mit Mikrofönen ausgestattet, die mit Lautsprechern außerhalb verbunden waren, so dass das ganze Lager die Schreie der Gefolterten hören musste.³⁷¹ Das Lager von al-‘Agīla wurde errichtet in einer „leeren, öden Gegend, [in der] nichts als trockene Wüste“³⁷² war. Agrarflächen oder Plätze für Vieh gab es keine. Reth Belgässim, der selbst in al-‘Agīla interniert war, erwähnt in seinem Bericht einige Internierte, die das Glück gehabt hatten, ihr Vieh behalten zu können. Um dieses zu hüten, mussten sie aber regelmäßig die Erlaubnis erwirken, die strengen Ein- und Ausgangskontrollen passieren zu

368 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 108.

369 Vgl. S. 46.

370 Vgl. Bargāṭī: *al-Mu‘taqalāt al-Fāṣṣīya bi-Libiya*, S. 103.

371 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 108 ff.

372 Bargāṭī: *al-Mu‘taqalāt al-Fāṣṣīya bi-Libiya*, S. 100.

dürfen.³⁷³ Kam jemand zu spät zurück ins Lager, drohte ihm die Todesstrafe, die ebenso für jeden Fluchtversuch oder „Akt der Rebellion“ verhängt wurde.³⁷⁴

Die Situation im Lager selbst war entsprechend katastrophal. Belgässim berichtet von einer Reihe von „Zellen“, in denen sich bis zu 30 Menschen drängten.³⁷⁵ Er berichtet von Menschen, die sich kaum auf den Beinen halten konnten vor Hunger, was wenig verwundert, mussten doch die Internierten „mit einer Faust Reis oder Mehl“ überleben lernen.³⁷⁶

Der Tag begann in al-‘Agīla bereits um 5 Uhr, gefolgt vom Appell um 5:30 Uhr, was noch weniger Zeit für morgendliche Hygiene oder sozialen Austausch ließ als das in den anderen Konzentrationslagern der Fall war: „In der Konsequenz waren die Internierten oft gezwungen, sich nur alle drei oder vier Tage zu waschen“.³⁷⁷ Vor dem Hintergrund der extremen Lebens- und Arbeitsbedingungen begünstigte die mangelnde Hygiene zwangsläufig die Verbreitung von Seuchen, gegen die die geschwächten Internierten wenig auszurichten hatten.

Nach dem morgendlichen Appell begann die Zwangsarbeit, die mit einer kurzen Mittagspause ebenfalls bis 17 Uhr dauerte. Auch in al-‘Agīla wurde um 21 Uhr die Ausgangssperre verhängt. Anders als in den anderen Lagern konnten die Internierten in al-‘Agīla nicht wählen, ob sie an der Arbeit teilnehmen wollten.

Zur Arbeit wurden Internierte häufig auf den Baustellen von Projekten der Kolonialregierung eingesetzt, etwa im Straßenbau oder in der Errichtung von Gebäuden. Diese Arbeiten fanden vorwiegend abseits von belebten Städten statt, da man verhindern wollte, dass sich Internierte und Anwohner:innen begegneten.³⁷⁸ Die Arbeit war hart, so mussten Arbeiter etwa große Steine mit bloßen Händen oder auf ihren Schultern transportieren.³⁷⁹ Auch wurden Internierte mitunter zu völlig sinnlosen Arbeiten eingesetzt, die lediglich der Schikane dienten und letztlich zur völligen Erschöpfung der Arbeiter führen sollten. Dazu zählte etwa, Sand von einem Platz zum anderen und anschließend wieder zurück zu tragen.³⁸⁰ Weitere Aufgaben waren das Säubern von Straßen nach Sandstürmen, die Reinigung der Baracken, in denen Soldaten und Wächter untergebracht waren, die Pflege der Stallungen italienischer Pferde, die Entfernung von Müll³⁸¹ von öffentlichem Grund, das Be- und Entladen von Schiffen im Hafen³⁸² sowie Minenarbeiten.³⁸³ Ein zentrales Projekt der italienischen Kolonialadministration, für das Zwangsarbeiter:innen eingesetzt wurden, war etwa

373 Vgl. Salerno: *Genocidio in Libia*, S. 90.

374 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 185.

375 Salerno: *Genocidio in Libia*, S. 89.

376 Ebd., S. 90.

377 Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 119.

378 Vgl. ebd., S. 124.

379 Vgl. Bargatī: *Ḥaraka al-Muqāwama al-Waṭaniya bi-l-Ġabal al-Aḥḍar 1927-1932*, S. 107.

380 Vgl. ebd., S. 108.

381 Hierzu oder auch zur Pflege der Stallungen vgl. auch die Erwähnung im Gedicht *Nichts plagt mich* auf S. 186.

382 Vgl. Būša'āla: *Min Dāḥil al-Mu'taqalāt*, S. 35 f.

383 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 124.

die befestigte Küstenstraße von al-‘Agīla nach Aġdābiya, die auch „Ḥadāma-l-‘Alf ‘Āmil“,³⁸⁴ sinngemäß „Bau der tausend Arbeiter“ genannt wurde.

Die Umstände, unter denen die Internierten arbeiten mussten, waren extrem, bei um die 40°C, starken Winden und trockenem Klima, dazu stark unterernährt und womöglich mit durch Krankheit geschwächtem Körper hatten die Internierten dauerhaft mit Erschöpfung zu kämpfen. Dazu kam, dass jedes Anzeichen von Kraftlosigkeit umgehend durch die Wachen bestraft wurde.³⁸⁵ Nicht nur kamen zahlreiche Menschen durch Erschöpfung, Hunger und Durst um, viele sollen auch schlicht wahnsinnig geworden sein durch die Umstände, denen sie ausgesetzt waren.³⁸⁶ Zu den möglichen Strafen zählten etwa das Auspeitschen, Anbinden an Pfählen oder an Prangern, Erschießen und Erhängen.³⁸⁷

Die Organisation des Lagers war ähnlich streng hierarchisiert wie in den anderen Konzentrationslagern, allerdings deutlich brutaler gegenüber den Internierten und im Vergleich stärker militärisch strukturiert. Zusätzlich zur üblichen Kommandantur gab es in al-‘Agīla eine berittene Abteilung, die üblicherweise außerhalb des Lagers patrouillierte und auch die Gegend zwischen al-‘Agīla und Brēga nach Geflüchteten durchsuchte.³⁸⁸ Das Wachpersonal war schwerer bewaffnet und patrouillierte immer in Gruppen, nachts mit bis zu fünf Personen.³⁸⁹ Obgleich Ottolenghi den Einsatz von Funktionshäftlingen für die *Campi di Punizione*, anders als in den *Campi di Concentramento*, als unüblich bezeichnet,³⁹⁰ erwähnen Baġraṭī und Bū Šā‘ala sehr wohl den Einsatz von libysch-arabischen *Capi*. Diese waren in der Hierarchie meist unter den äthiopischen und in jedem Fall unter etwaigen italienischen Wachleuten angesiedelt und wurden aus den Reihen der Deportierten rekrutiert. Sie übernahmen etwa die Kontrolle der Quadranten.³⁹¹ Der Einsatz von Funktionshäftlingen in einem Lager wie al-‘Agīla ist tatsächlich kaum verwunderlich, da so nicht nur effektiv die Verantwortung etwaiger Gräueltaten oder falschen Verhaltens von der italienischen Lagerleitung weg auf die indigenen *Capi* abgeschoben werden konnte. Die Überwachung von libysch-arabischen Internierten durch Menschen aus ihren eigenen Reihen konnte auch Zwietracht und Misstrauen säen, was wiederum die Wahrscheinlichkeit eines organisierten Aufstands verringerte. Für einen solchen Fall, wenn eine Flucht oder ein Aufruhr drohte, unterhielt man in al-‘Agīla, zusätzlich zum normalen Wachpersonal und der berittenen Kavallerie, eine Hundestaffel.³⁹²

Nicht alle *Capi* orientierten sich vollständig an der harten Linie der italienischen Lagerführung. Manche zeigten Mitleid mit ihren Mithäftlingen und halfen diesen auch. Es wird von einem Vorfall

384 Būša‘ala: *Min Dāḥil al-Mu‘taqalāt*, S. 35.

385 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 123.

386 Vgl. Būša‘ala: *Min Dāḥil al-Mu‘taqalāt*, S. 48.

387 Vgl. Baġraṭī: *al-Mu‘taqalāt al-Fāsiṣiyya bi-Lībiyya*, S. 100.

388 Vgl. ebd., S. 102.

389 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 128.

390 Vgl. ebd., S. 128.

391 Vgl. Baġraṭī: *al-Mu‘taqalāt al-Fāsiṣiyya bi-Lībiyya*, S. 103.

392 Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 128.

berichtet, bei dem der *Capo* Abū Bakr Maḥmūd al-ʿArifī alten und gebrechlichen Internierten beim Laufen und Tragen von Holz half. Der Lagerkommandant Lieutenant Cassoni ließ daraufhin einen äthiopischen Soldaten kommen, um den hilfsbereiten *Capo* mit hundert Peitschenhieben zu bestrafen. Im Anschluss wurde dieser dann ins Konzentrationslager Brēga verlegt. Cassoni ließ verlauten, dass kein *Capo* mit Internierten reden oder ihnen helfen dürfe.³⁹³ Doch nicht nur Funktionshäftlinge waren in die Organisationsstruktur des Lagers eingebunden. Reth Belgässim berichtet davon, dass er und seine Familie gezwungen wurden, bei Exekutionen behilflich zu sein. Sie durften dabei nicht reden, nichts kommentieren, nicht trauern: „In drei Jahren, die ich im Lager gelebt habe mit meiner Familie haben wir unzählige Menschen exekutiert“.³⁹⁴ An jedem Tag, so Belgässim, hätten fünfzehn Leichen al-ʿAgīla verlassen.³⁹⁵

Wohl kein anderes Lager wurde mit einem derart hohen Maß an Gewalt und einer im Verhältnis ähnlich hohen Zahl an Toten, ob durch Hinrichtungen, Krankheit, Hunger, Durst oder Erschöpfung, in Verbindung gebracht wie Al-ʿAgīla. Das spiegelt sich auch in der poetischen Auseinandersetzung mit dem italienischen Lagersystem wieder. Nicht ohne Grund hat eines der wohl beeindruckendsten Gedichte dieser Zeit, das Gedicht *Nichts plagt mich*, die Zustände und das Überleben in al-ʿAgīla zum Thema.³⁹⁶

4.7.3 Umerziehungslager: *Campi di Rieducazione*

Als dritte Art des Lagers können die sogenannten *Campi di Rieducazione* angesehen werden, die Umerziehungslager. Diese sind jedoch nicht eigentlich selbstständige Lager, vielmehr waren sie separate Teile der größeren Konzentrationslager und boten deutlich bessere Lebensbedingungen. In der Cyrenaica gab es vier solcher Lager: In Solūg, Sīdī al-Magrūn, Aġdābiya und in Brēga.

Zweck der Umerziehungslager war die „Indoktrination“³⁹⁷ von indigenen Kindern im Allgemeinen oder speziell von Rebellenwaisen zur Schaffung einer loyalen arabischen Jugend und letztlich von Bürger:innen, die dem italienischen Kolonialprojekt gegenüber positiv eingestellt waren. Die Kinder waren in der Regel zwischen 9 und 15 Jahren alt³⁹⁸ und wurden in verschiedenen Disziplinen unterrichtet. Der Alltag in den Umerziehungslagern begann um 7 Uhr morgens, der Unterricht begann um 8:30 Uhr. Im Vergleich zu den Konzentrations- oder Straflagern blieben den Kindern also ganze eineinhalb Stunden Zeit, um sich der Körperhygiene und dem Frühstück, Morgengebeten oder sozialem Miteinander zu widmen. Der erste Block dauerte bis 12:30 und beinhaltete hauptsächlich theoretische Fächer. Am Nachmittag wurde der Unterricht in einem zweiten

393 Vgl. Bargaṭī: *al-Muʿtaqalāt al-Fāsiṣiyya bi-Lībiya*, S. 103.

394 Salerno: *Genocidio in Libia*, S. 94.

395 Ebd., S. 95.

396 Vgl. S. 181.

397 Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 110.

398 Vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 188.

Block bis 18 Uhr mit praktischen Aktivitäten fortgesetzt. Im Anschluss mussten noch selbständige Übungen gemacht werden bis zur Sperrstunde um 21:30 Uhr. Der Unterricht fand für Mädchen und Jungen getrennt statt. An Sonntagen gab es keinen Unterricht, stattdessen konnten die Kinder sportlichen oder freizeithlichen Aktivitäten nachgehen. Auch war es ihnen gestattet, ihre Eltern in den anliegenden Konzentrationslagern zu besuchen.³⁹⁹ Anders als in den Konzentrations- oder Straflagern war es den Kindern an Freitagen grundsätzlich möglich, sich für die Teilnahme am Freitagsgebet entschuldigen zu lassen.

Nach bis zu vier Jahren Aufenthalt in einem solchen Umerziehungslager konnten die Jugendlichen dann, „genügend indoktriniert“, in andere Karriereziege der italienische Kolonialadministration aufsteigen, etwa in die lokale Verwaltung oder ins Militär, mit dem sie letztlich „in Äthiopien endeten“,⁴⁰⁰ also in anderen Kolonialkriegen Italiens eingesetzt wurden.

Anders als die Internierten im Lager mussten die Insassen der Umerziehungslager nicht in Zelten wohnen, sondern in ordentlich errichteten Gebäuden. In diesen gab es elektrisches Licht, sauberes Wasser und genügend Sanitäreinrichtungen, die nach Geschlechtern getrennt waren. Die Küchen waren an das öffentliche Versorgungsnetz angeschlossen, um für genügend Elektrizität und fließendes Wasser zu sorgen. Im Erdgeschoss waren in jedem Gebäude etwa zehn Klassenräume mit jeweils 40 Schulbänken in Zweierreihen sowie die Zimmer des Sekretariats, der Direktion und die Sanitäreinrichtungen untergebracht. In den oberen Stockwerken gab es Platz für die Unterbringung der Schüler:innen.⁴⁰¹

Die Zuordnung dieser Umerziehungslager zum bisher verwendeten Lagerbegriff ist in mehrfacher Hinsicht fraglich. Nicht nur baulich und in der Versorgung der Internierten, auch in Intentionalität und Funktionsweise unterschieden diese sich grundlegend. Der Zweck der Umerziehungslager war am ehesten der eines militärischen Internats, das auf die Entsolidarisierung familiärer oder stammesbezogener Zusammenhänge ausgerichtet war. Aus diesem Grund waren natürlich auch die Bedingungen deutlich besser, wollte man doch den libysch-arabischen Nachwuchs für das italienische Kolonialprojekt gewinnen. Der Tagesablauf und die Versorgung richteten sich nach diesem Ziel aus und so war das Umerziehungslager weniger vom Gedanken der Abschreckung und Kontrolle, als vielmehr von einer kolonialistisch-pädagogischen Idee geprägt. Sicherlich war der Ansatz, einen Keil zwischen die Kinder und die antikononialen Araber:innen zu treiben, im Grunde ähnlich dem Vorhaben, durch die Konzentration der Menschen den Widerstand von der Zivilbevölkerung zu trennen, doch geschah dies explizit auf eine Art, in der die Kinder und Jugendlichen nachher auf eine aus der italienischen Perspektive nützliche Ausbildung setzen konnten. Für die italienische Administration bedeutete das folgsame zivile Angestellte oder eben arabische Soldaten für andere

399 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 121.

400 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 188.

401 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 111.

Kolonialkriege, nicht zu vergessen den möglichen pro-italienischen Einfluss der Kinder auf Eltern und Verwandte. In der Hinsicht stehen die Umerziehungslager eher in einer Linie mit der seit Beginn der italienischen Aktivitäten in Libia verfolgten Strategie der kolonialen Bildungsprogramme und der *penetrazione pacifica*. Die bloße Nähe und der Anschluss der Umerziehungslager an die Konzentrationslager sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Umerziehungslager eben keine Lager im Sinne der hier verwendeten Begriffe waren, auch, wenn sie analog zu den *Campi di Concentramento* als *Campi di Rieducazione* benannt wurden.

4.7.4 Auflösung der Lager

Es ist offensichtlich, dass die Lager auch aufgrund der extremen Konsequenz, mit der das zivile und wirtschaftliche Leben der nomadisch und semi-nomadisch lebenden Bevölkerung der Cyrenaica zerstört wurde, letztlich zur Zerschlagung des Widerstandes führten. Mit der Festnahme ‘Omar al-Muḥtār, gefolgt von seiner Hinrichtung in Solūg, war dieser endgültig gebrochen. Die letzten Widerständischen wurden in der Zeit nach al-Muḥtār’s Tod im September 1931 entweder zerstreut und in die Flucht getrieben oder gefangen genommen.

Was nun folgte, war der Versuch, eine pro-italienische und pro-koloniale Aufbruchstimmung zu erzeugen. Mit dem Ende des Widerstandes mussten die „desaströsen Umstände“,⁴⁰² in denen sich die Cyrenaica befand, behoben werden. Dies musste auf eine Art geschehen, die auch die internierte Bevölkerung mit einbezog, da man die weitergehende Unterhaltung der Lager nicht leisten konnte.⁴⁰³ Badoglio beabsichtigte dennoch zunächst den Weiterbetrieb der Lager, um eine andauernde Versorgung mit Arbeitskräften für Agrar- und Bauprojekte zu gewährleisten,⁴⁰⁴ bekam aber bald schon Gegenwind aus Italien: Luigi Bongiovanni, General und ehemaliger Gouverneur der Cyrenaica, sprachen sich im März 1932 in einer Senatssitzung deutlich für einen Kurswechsel aus, der auch die „soziale Wiederherstellung der versammelten Volksgruppen“⁴⁰⁵ umfassen sollte. Gegen den Widerstand von Badoglio wurde schließlich im Laufe des Jahres 1932 mit der Auflösung der Lager begonnen, die die Umsiedlung der Internierten in weniger fruchtbare Randgebiete umfasste. Dies sollte sicherstellen, dass die ehemals Internierten nicht erneut aufrüsten und gegen die italienische Kolonie agitieren konnten.⁴⁰⁶

Als letztes Lager wurde Solūg mit dem entsprechenden Befehl Grazianis geschlossen, der, „mit deutlicher Klarheit“⁴⁰⁷ den angestrebten Kurswechsel in der Kolonialpolitik widerspiegelt: „Es ist notwendig, [...] das logistische Prinzip ‘Verteilen für Ernährung und Leben’ [anzuwenden], so wie

402 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d’amore 1860-1922*, S. 213.

403 Vgl. ebd., S. 215.

404 Damit hätte sich das italienische Lagersystem in Libia systemisch dem deutschen Lagersystem in Südwestafrika angenähert.

405 Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d’amore 1860-1922*, S. 216.

406 Vgl. ebd., S. 217.

407 Ebd., S. 218.

wir zu jener Zeit eisern das andere ‘Zusammenbringen um zu bekämpfen’ [angewandt haben]“.⁴⁰⁸ Bis Ende September 1933 war die Übersiedlung der Internierten und die Schließung der Lager abgeschlossen.⁴⁰⁹

Anders als die Strukturen der Arbeits- und Straflager, die schnell in sich zusammenbrachen, überdauerten die Gebäude der Umerziehungslager die Schließungen. Sie wurden im Anschluss weitergenutzt, etwa für die Kolonialverwaltung, als Unterkunft für Offiziere oder gar als Standort für das deutsche Kommando des Afrika-Corps 1941.⁴¹⁰

Die Schließung der Lager ist ein bedeutendes Moment in der bereits diskutierten Frage nach der Kontextualisierung des italienischen Lagersystems zum Genozidbegriff. Es wird einmal mehr deutlich, dass, wenngleich der Kollaps und die Vernichtung der cyrenischen Bevölkerung in Kauf genommen wurde, keine Intention zur dauerhaften Zerstörung der nomadischen und semi-nomadischen Bevölkerung bestand. Selbst dem Weiterbetrieb der Lager hätte nicht die Idee einer Einhegung oder gar Auslöschung feindlicher Kräfte zugrunde gelegen, man sah die Lager eher als Einrichtungen zur Sicherung günstiger Arbeitskraft.⁴¹¹ Die Auflösung und vor allem die Umsiedlung der Internierten ist ein eindeutiges Merkmal, das einem genozidalen Charakter des italienischen Lagersystems in Libia widerspricht. Es sollte also nicht danach gefragt werden, ob eine Nicht-Benennung der italienischen Kriegsverbrechen als Genozid die Verbrechen verharmlosen würde.⁴¹² Werden die Kriegsverbrechen Italiens in Libia zwischen 1929 und 1933 nicht als Genozid oder gar Holocaust bezeichnet, macht das die Taten der Faschist:innen *nicht* harmlos. Die Frage ist vielmehr, warum die Anerkennung solcher Verbrechen sich nur in Superlativen genügt.⁴¹³

4.7.5 Lager für jüdische Menschen unter italienischer Herrschaft

In den meisten Studien, die die italienischen Kriegsverbrechen in der libyschen Kolonie thematisieren, liegt das Lagersystem bis 1933 im Fokus, so etwa bei Ahmida, Evans-Pritchard, Ottolenghi, oder al-Bağraṭī. Einzig Eric Salerno hat 2008 mit *Uccideteli tutti* einen Reisebericht veröffentlicht, in dem er mit der Suche nach den Spuren der Lager für jüdische Menschen darüber hinaus geht. In der Tat ist das vor dem Hintergrund der enormen Auswirkungen der Konzentrationslager auf die cyrenische Bevölkerung und den Einfluss auf die nationalistischen Narrative nicht verwunderlich. Der antikoniale Widerstand und die italienischen Versuche, ihn zu brechen, sind im Kontext ei-

408 Ebd., S. 218.

409 Vgl. Ottolenghi: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*, S. 168.

410 Vgl. ebd., S. 168.

411 Was als Einschränkung in Bezug auf die Annäherung an die deutschen Lager in Südwestafrika gesehen werden muss.

412 Vgl. Ahmida: „When the Subaltern Speak: Memory of Genocide in Colonial Libya 1929 to 1933“, S. 175.

413 Die Frage nach einer angemessenen Terminologie ist nur ein kleiner Teil der weit größeren Diskussion über die Vergleichbarkeit von und Erinnerungspraxis zu Kolonialverbrechen und zum *Holocaust* (vgl. hierzu etwa Jürgen Zimmerer und Michael Rothberg: „Erinnerungskultur: Enttabuisiert den Vergleich!“ In: *ZEIT Online* (März 2021). URL: <https://www.zeit.de/2021/14/erinnerungskultur-gedenken-pluralisieren-holocaust-vergleich-globalisierung-geschichte> (besucht am 04.06.2021)).

ner postkolonialen Aufarbeitung italienischer Kriegsverbrechen natürlich ein zentrales Moment. Das italienische Lagersystem lässt sich bis 1933 in die Reihe kolonialer Grausamkeiten einordnen, in denen auch Lagersysteme wie die der Briten in Südafrika oder die der Deutschen in Südwestafrika zu verorten sind, und stellt damit einen dezidierten Teil des *Jahrhunderts der Lager*⁴¹⁴ dar. Was bei der Fokussierung auf die kolonialen Lager zur Vernichtung des Widerstandes allerdings häufig übersehen wird, ist ein anderes, weit weniger groß angelegtes und auch weniger bekanntes Lagersystem, das sich in eine andere, europäische Geschichte des Genozids einordnen lässt: Internierungslager für jüdische Menschen. Wird über italienische Kriegsverbrechen in der Kolonie Libia gesprochen und werden dabei die italienische Konzentrationslager in den Blick genommen, sollte dabei das Ganze der italienischen Lagersysteme auf libyschem Boden erfasst werden.

Die Lage für Jüd:innen in Italienisch-Libia war bis zum Beginn der faschistischen Ära nicht übermäßig schlecht: „Das liberale Italien hatte keine Probleme mit der starken jüdischen Präsenz“.⁴¹⁵ Die jüdischen Gemeinden Libias bestanden nicht nur aus libyschen, sondern auch aus italienischen, französischen, spanischen und maltesischen Jüd:innen. Eine Volkszählung 1931 ergab, dass 25.103 Jüd:innen in Libia lebten, annähernd 3.6% der Bevölkerung, mit Hauptzentren in Ṭarābulus und Bengāzī.⁴¹⁶ Während italienische jüdische Gemeinden den Faschist:innen zunächst loyal gegenüberstanden, da diese bis 1938 auch keine dezidiert antisemitischen Programme verfolgten,⁴¹⁷ war die Situation in der libyschen Kolonie komplizierter. Nach Badoglio stellten die libyschen Jüd:innen „in Wahrheit Indigene“ dar, die damit also als politisch, sozial und intellektuell minderwertig angesehen wurden, verglichen mit dem italienischen Judentum.⁴¹⁸

Erste Übergriffe auf Jüd:innen in der libyschen Kolonie gab es bereits kurz nach der Macht ergreifung in Rom, im August 1923 wurde etwa das jüdische Viertel in Ṭarābulus, das Ḥāra, von italienischen Soldaten und Faschist:innen überfallen. Die Zahl der Übergriffe kumulierte bis hin zum Jahr 1935, das Jens Hoppe als Wendepunkt für die Situation libyscher Jüd:innen bezeichnet. Ging die Gewalt gegen jüdische Menschen bislang von unabhängig agierenden Kadern oder Einzelpersonen aus, beschloss Mussolini infolge des 1935 begonnenen Äthiopienkrieges die Einführung einer spezifisch Jüd:innen betreffenden Gesetzgebung.⁴¹⁹

Konkret betrafen diese *Leggi per la difesa della razza* ab 1938 auch libysche Jüd:innen, die, einer „Razza Ebraica“ zugeschrieben, nun sowohl ihre Geschäfte anzumelden hatten als auch mit Beschränkungen im Bereich der Verfügbarkeit der öffentlichen Infrastruktur und der staatlichen

414 Vgl. auch S. 2.

415 Eric Salerno: *Uccidete! Tutti*. ilSaggiatore, 2008, S. 22.

416 Jens Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“ In: *The Holocaust and North Africa*. Hrsg. von Aomar Boum und Sarah Abrevaya Stein. Stanford, CA: Stanford University Press, 2019, S. 50–75, S. 50.

417 Vgl. Brunello Mantelli: *Kurze Geschichte des italienischen Faschismus*. Übers. von Alexandra Hausner. 4. Aufl. Dt. Erstausgabe 1998. Berlin: Wagenbach, 2008, S. 17.

418 Salerno: *Uccidete! Tutti*, S. 23.

419 Vgl. Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“ S. 53 ff.

Ordnungskräfte belegt wurden. Die Möglichkeiten einer besonderen italienischen Staatsangehörigkeit, die die Kolonialadministration der libyschen Bevölkerung angeboten hatte, galten ab 1939 nicht mehr für libysche Jüd:innen.⁴²⁰

Die staatliche Verfolgung libyscher Jüd:innen begann mit dem Eintritt Italiens in den Zweiten Weltkrieg und den sich anschließenden Kampfhandlungen in Nordafrika ab 1940. Jüd:innen wurde wahlweise entweder vorgeworfen, vom Krieg zu profitieren oder als Antifaschist:innen zum Beispiel den Alliierten Lichtsignale zu senden, um Luftangriffen den Weg zu weisen.⁴²¹ Nachdem Italien kurzfristig die Kontrolle über die Cyrenaica verloren hatte, eskalierte die Gewalt gegen Jüd:innen nach der vorläufigen Rückeroberung 1941. Im September 1941 erließ Kolonialgouverneur Ettore Bastico ein Gesetz, nach dem alle Ausländer:innen Libia zu verlassen hätten.⁴²² Das betraf maßgeblich nicht-libysche Jüd:innen. Ab Oktober 1942 galt die anti-jüdische Gesetzgebung Italiens vollumfänglich auch in der libyschen Kolonie. Mussolini erließ schließlich den Befehl, alle Jüd:innen Libias in Konzentrationslagern zu internieren und nicht-libysche Jüd:innen zu deportieren. Das Dekret der *mobilizzazione civile degli ebrei* sah weiterhin vor, dass „die Juden in der angeleiteten Arbeit [*lavoro manuale*] Verwendung finden sollen“.⁴²³ Das bedeutete nichts Anderes als die Internierung zur Zwangsarbeit.

Aufgrund der bisher wenig systematischen Forschung zur inner-libyschen Deportation und Internierung libyscher Jüd:innen sollen hier nur kurz zwei Lager in Libia thematisiert werden, zu deren Existenz es zumindest einige weiterführende Quellen gibt: Ġādō und Sīdī ‘Azāz. Vorweg: Keines dieser beiden Lager war ein Straf- oder Vernichtungslager, zumindest nicht in dem Sinne, in dem al-‘Aġila ein Straflager oder Majdanek und Sobibor Vernichtungslager waren. Die Bedingungen waren hingegen nicht wesentlich besser als in den kolonialen Lagern der frühen 30er. Das Lager in Ġādō wurde in einer alten Kaserne eingerichtet, die mit einem Stacheldrahtzaun versehen wurde.⁴²⁴ Es bestand aus langen Baracken,⁴²⁵ in denen die Internierten untergebracht waren. Insgesamt waren laut Hoppe 2537 Menschen in Ġādō interniert, die in „Zwei-Wochen Abständen aus ihrer Heimat nach Versammlungen bei der Synagoge“ deportiert wurden.⁴²⁶ Bewacht wurde das Lager von italienischen Wachen und „arabischen Carabinieri“,⁴²⁷ die Verpflegung bestand aus „einigen Gramm Reis, Öl, Zucker und Kaffee aus Gerstensamen“.⁴²⁸ Unter sich organisierten sich die Internierten über einen Lagerrat, der aus Capi zusammengesetzt wurde, die von den Internierten jeder Baracke als Stellvertreter:in gewählt wurden. Dieser Lagerrat war nicht machtlos gegenüber der italienischen

420 Vgl. ebd., S. 56 f.

421 Vgl. Victor Magiar: *E venne la notte: Ebrei in un paese arabo*. Giuntina, 2003, S. 43.

422 Vgl. Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“, S. 59.

423 Salerno: *Uccideteli Tutti*, S. 86 f.

424 Vgl. ebd., S. 114.

425 Vgl. ebd., S. 119.

426 Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“, S. 62.

427 Salerno: *Uccideteli Tutti*, S. 106.

428 Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“, S. 63.

Administration. Es wird von einem Fall berichtet, in dem der Vorsteher des Rats, Camus Suarez, erfolgreich über die Möglichkeit verhandelte, gelegentlich das Lager verlassen zu können, um Nahrung zu organisieren. Auch gab es arabische Händler, denen gestattet wurde, im Lager zu verkaufen, so konnten die besser gestellten Internierten sich zusätzlich auf diesem Wege versorgen.⁴²⁹ Die hygienischen und sanitären Bedingungen waren katastrophal: Es gab nur einen Mediziner in Ġādō, der nicht mit der notwendigen Ausrüstung ausgestattet war.⁴³⁰ Zum Ende der italienischen und zu Beginn der britischen Besatzung führte dies zu einem Typhus-Ausbruch, der den größten Anteil der 562 Toten bis 1943 ausmachte. Eben dieser soll dazu geführt haben, dass die Internierten zum Ende der italienischen Herrschaft nicht in italienische oder deutsche Lager deportiert wurden, da man Angst vor einer Typhus-Epidemie gehabt habe.⁴³¹

Ein weiteres Lager war Sīdī ‘Azāz. Dieses wurde am gleichnamigen Ort eingerichtet für Deportierte, die beim Bau der naheliegenden Bahnstrecke eingesetzt werden sollten. Insgesamt etwa 3000 libysche Jüd:innen zwischen 18 und 45 Jahren wurden dorthin deportiert.⁴³² Ähnlich wie in Ġādō gab es eine Selbstverwaltung der Internierten, der es gelang, nicht nur gelegentliche Reisen ins nahegelegene Hums durchzusetzen, um die kargen Nahrungsvorräte aufzufüllen:⁴³³ Sie konnten auch durchsetzen, dass Samstage als Ruhetage freigegeben wurden. Ein Zelt diente als Ersatz für eine Synagoge.⁴³⁴ Anders als in Ġādō starben in Sīdī ‘Azāz über die ganze Zeit des Betriebs nur drei Personen: „Eine durch einen italienischen Wächter, eine bei einem Unfall mit einem Truck, eine durch einen Araber“.⁴³⁵

Während die Zwangsarbeit in Sīdī ‘Azāz wie erwähnt auf den Bau der Bahnstrecke fokussiert war, erinnert der Modus der Zwangsarbeit in Ġādō stark an die Art von Arbeit, die auch schon in den kolonialen Lagern der frühen 30er geleistet werden musste, mit dem Ziel, die Internierten moralisch und körperlich zu schwächen. Ein ehemaliger Internierter namens Ofek berichtete, dass tagtäglich 18 Stunden und ohne Pause gearbeitet werden musste. Diese Arbeit bestand aus dem Transport von Erde von einem Ort im Lager zu einem anderen: „Es war eine tägliche Folter, wie sie [auch] in den Arbeitslagern in Europa passierte“.⁴³⁶ Die Sinnlosigkeit solcher Arbeiten deutet darauf hin, dass sie primär aus der Absicht heraus befohlen wurden, die Internierten psychisch und physisch zu brechen und damit Widerstandshandlungen vorzubeugen. Ofek erzählt weiter, wie die Frauen des Lagers für das nahegelegene Dorf Kleidung nähten, um diese gegen Erzeugnisse aus den

429 Vgl. Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“, S. 63.

430 Vgl. Salerno: *Uccideteli Tutti*, S. 107.

431 Vgl. ebd., S. 106.

432 Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“, S. 64.

433 Vgl. ebd., S. 64.

434 Vgl. Salerno: *Uccideteli Tutti*, S. 88.

435 Hoppe: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“, S. 64.

436 Salerno: *Uccideteli Tutti*, S. 114.

Gärten der Anwohner:innen einzutauschen. Das nötige Feuerholz für den täglichen Bedarf musste mit „rudimentären Werkzeugen“ geschlagen werden.⁴³⁷

Im Vergleich zu den Lagern der 1930er-Jahre war das Lagersystem zur Internierung libyscher Jüd:innen verhältnismäßig klein und weniger professionell organisiert. Auch ist es natürlich in einem grundsätzlich anderen historischen Kontext zu verorten. Vor diesem Hintergrund wäre es aber interessant, die Frage zu stellen, inwieweit diese beiden Lagersysteme sich letztlich ähnelten und inwieweit sich systemische und strukturelle Kontinuitäten unter Berücksichtigung der unterschiedlichen historischen Funktionen zeigen. Wie bereits bemerkt, ist die Lage der Forschung über diese Lager bislang sehr dünn, was eine solche Untersuchung abseits von Mutmaßungen und oberflächlichen Aussagen schwer möglich macht.

4.8 Zeugenschaft, Trauma und Erinnerung

Zeugnisse aus Lagern sind bedeutende Dokumente für die Aufarbeitung, sie erzählen von persönlichen Erfahrungen und Erinnerungen und geben unmittelbar Aufschluss über Geschehnisse. Schilderungen aus Opferperspektive stellen Täter:innennarrative infrage, solche aus Täter:innenperspektive können Aufschluss geben über Motive, Abläufe und Praktiken der Tat. In der Grauzone fallen beide Arten von Teilhabe zusammen, hier bieten sich komplexe Einblicke in Verhaltensmuster bringen, die sich der binären Zuordnung in Täter:innen und Opfer verweigern. Doch Zeugnisse aus Lagern sind immer auch persönliche Dokumente, die von fühlenden und subjektiv denkenden Menschen in Extremsituationen geschaffen werden. Die Gedichte, die für die Besprechung im Rahmen der vorliegenden Arbeit ausgewählt wurden, demonstrieren in mehrfacher Hinsicht eine solch explizite Subjektivität. So zeigt sich in einigen Gedichten etwa die Sprachlosigkeit gegenüber dem Erlebten, an anderer Stelle werden synästhetische Eindrücke geschildert⁴³⁸ oder die eigene Hilflosigkeit⁴³⁹ thematisiert. Allgegenwärtig ist der persönliche Bezug zu Gott, von dem die Errettung erhofft oder erwartet wird.⁴⁴⁰

Die persönliche und subjektive Form stellt damit zwangsläufig die Frage nach der Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Das betrifft nicht unbedingt nur das Zeugnis, sondern auch die Überlieferungskette und Rezeption durch solche, die nicht selbst Zeug:innen waren. Bei einem der in dieser Arbeit besprochenen Gedichte besteht etwa ganz konkret Uneinigkeit über die Urheberschaft.⁴⁴¹ Bei etwa der Hälfte der Gedichte lässt sich die Entstehung oder die Überlieferungskette nicht einwandfrei rekonstruieren. Nicht zuletzt spielt auch die Archivierungspolitik eine Rolle bei der Überlieferung

437 Ebd., S. 114.

438 Vgl. S. 167.

439 Vgl. etwa S. 203.

440 Vgl. etwa S. 150.

441 Vgl. S. 153.

und natürlich auch die Kenntnis und Position der Übersetzer:innen, wenn es sich nicht um originalsprachliche Quellen handelt.

Doch auch abseits der ganz praktischen Probleme stellt die Auseinandersetzung mit Zeugnissen eine Herausforderung dar: Erstens, wer war in Lagersituationen überhaupt fähig, Zeugnis abzulegen, und was bedeutet das für die Art des Zeugnisses? Zweitens, inwieweit ist das Zeugnis persönlicher Ausdruck von Leiderfahrung und kann insofern nur bedingt als Dokument historischer Ereignisse betrachtet werden?

Agamben differenziert Zeugenschaft in zwei Arten, *testis* und *superstes*. Während die erste Art denjenigen beschreibt, „der sich in einem Prozeß oder Streit als Dritter (**terstis*) zwischen zwei Parteien stellt“, also den klassischen Rechtszeugen, steht *superstes* für den „Über-stehenden“. ⁴⁴² In diesem Kontext ist das *Über-stehen* das relevante Moment. Nur diejenigen, die das Lager auf irgendeine Art und Weise *über-stehen*, sind überhaupt in der Lage, Zeugnis abzulegen. Zwar kann ein Zeugnis auch etwa über Vermittler:innen den Tod der bezeugenden Person überdauern und damit das Zeugnis ohne eine:n anwesende:n Zeug:in *über-stehen*, ein über die zeitliche oder räumliche Grenze des Lagers hinausgehende *Über-mittlung* ist aber notwendig, damit das Zeugnis überhaupt als solches rezipiert werden kann. Hier wird ein Problem sichtbar, das etwa von Primo Levi eindrücklich beschrieben wurde, nämlich dass Zeugnisse im Kontext von Konzentrationslagern „fast ausschließlich von denen geschrieben wurde[n], die [...] nicht den tiefsten Punkt des Abgrunds berührt haben. Wer ihn berührt hat, ist nicht mehr wiedergekommen, oder seine Beobachtungsgabe war durch das Leid und das Nichtbegreifen gelähmt“. ⁴⁴³ Levi bezieht sich auf die Privilegiertheit des Zeugen, darauf, dass in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern häufig nur die überhaupt Zeugnis ablegen konnten, die das Lager über- oder in einer ausreichend privilegierten Position erlebt haben, sodass es ihnen überhaupt möglich war, materiell, physisch und psychisch Zeugnis über ihre Erfahrungen abzulegen.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass das Martyrium eine Art des Zeugnisses darstellt, das sich Agambens binärer Klassifikation entzieht. Das wird schon an der Wortbedeutung deutlich, die im griechischen *μαρτύριον* wie im arabischen *šahīd* mit „Zeuge“ zu übersetzen ist. In diesem Fall liegt das Zeugnis gerade im Nicht-Überstehen begründet. Eschatologisch gesehen ist eine weltliche Verkündung des Todes als Martyrium nicht einmal notwendig, da es sich dabei letztlich um ein Zeugnis für und vor Gott handelt. Allerdings kann ein Tod weltlich nur als Martyrium rezipiert werden, wenn wenigstens die Kunde den Tod übersteht, womit letztlich wieder eine Voraussetzung das *Über-stehen* der Kernnachricht vom Ablegen des Zeugnisses wäre, in diesem Fall der Tod aufgrund der Bekundung des eigenen Glaubens. Wenn niemand von einem Martyrium erfährt, bleibt dieses diskursiv ein einfacher Tod. Der Einwand des Martyriums als nicht-überstehendes Zeugnis ist

⁴⁴² Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, S. 14 f.

⁴⁴³ Levi: *Die Untergegangenen und die Geretteten*, S. 14.

aber im Kontext von Konzentrationslagern ohnehin problematisch und kann daher an dieser Stelle außen vor bleiben: Die Charakterisierung von Internierten als Märtyrer:innen vermittelt eine Art sakralen Sinn in ihrem Tod, dessen Sinnlosigkeit aber wesentliches Merkmal des Konzentrationslagers ist.⁴⁴⁴

Nicht jeder hat die Kraft, das Lager überstehen zu können. Das betrifft neben der körperlichen Verfassung auch die Psyche. Bū Šā'ala beschreibt etwa in seinem Bericht über das Leben im Lager, dass manche Internierte aufgrund der Umstände wahnsinnig geworden seien.⁴⁴⁵ Natürlich ist das Überstehen des Lagers immer abhängig von der persönlichen Disposition und so mag für jede:n Internierte:n der „tiefste Punkt“ des Lagers ein anderer gewesen sein. Doch da sich eine objektive Beurteilung dieses „tiefsten Punktes“ ohnehin verbietet und gerade Außenstehende auf die Berichte aus dem Innern angewiesen sind, bleibt festzuhalten, dass die Rezeption des Zeugnisses dahingehend kritisch bleiben muss, als ein Zeugnis immer die selektive, privilegierte und subjektive Sicht auf Dinge darstellt, die Zeug:innen *erfahren*. So beschreibt ein Zeugnis nicht automatisch historische Tatsachen, sondern die subjektive Sicht auf etwas, das als historische Tatsache validiert werden *kann*.

Unabhängig davon, dass nicht alle Betroffenen gleichermaßen fähig sind, Zeugnis über Erfahrungen im Lager abzulegen, stellt auch die Greifbarkeit ein Problem dar. Nicht jede Erfahrung lässt sich adäquat in Worte fassen. Ein Formulieren setzt zunächst einmal voraus, dass die Betroffenen psychisch in der Lage sind, die Erfahrungen zu verarbeiten, und dass sie darüber hinaus fähig sind, passives Erfahren in aktives Vermitteln zu prozessieren. Das ist gerade in Extremsituationen wie dem Lager nicht immer möglich, wie Jorge Semprún beschreibt:

Wirklich erleben, bedeutet das nicht, sich eine persönliche Erfahrung bewusst zu machen – das heißt, das Erlebte ins Gedächtnis zu rufen und gleichzeitig dazu fähig zu sein, es zu gestalten? Aber kann man irgendeine Erfahrung verarbeiten, ohne sie sprachlich mehr oder weniger zu meistern? Das heißt, die Geschichte, die Geschichten, die Erzählungen, die Erinnerungen, die Zeugnisse: das Leben?⁴⁴⁶

In der Forschung zu Lagerzeugnissen der nationalsozialistischen Konzentrationslager ist dieses Phänomen häufig mit dem Begriff des „Unsagbarkeitstopos“ verbunden, der „fester Bestandteil der literarischen Inszenierung grenzwertiger Erfahrungen mit der dunklen Seite des Bewusstseins“⁴⁴⁷ geworden ist. Siguan führt das Phänomen etwa auf das durch Wittgenstein beschriebene Problem der „Privatheit der Empfindungen“ zurück, in dem dieser die Frage stellt, wie es möglich sei, sich Schmerz vorzustellen, den man nicht selbst empfindet.⁴⁴⁸ Analog dazu wäre die Lagererfahrung

444 Vgl. Theodor W. Adorno: „Engagement“. In: *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Hrsg. von Petra Kiedaisch. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1962, S. 53–55, S. 54 f.

445 Vgl. Būša'ala: *Min Dāḥil al-Mu'taqalāt*, S. 48.

446 Jorge Semprún: *Was für ein schöner Sonntag!* Übers. von Johannes Piron. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 56.

447 Marisa Siguan: *Schreiben an den Grenzen der Sprache*. Hrsg. von Peter Auer, Gesa von Essen und Werner Frick. Bd. 45. *linguae & litterae*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2014, S. 44.

448 Vgl. ebd., S. 11.

hermetisch versiegelt für all jene, die nicht selbst im Lager waren, da sie aufgrund der fehlenden Erfahrung schlecht verstehen könnten, was diese ausmacht. Dass das weder im Sinne historischer Aufarbeitung noch der Bewältigung von Erfahrungen durch Betroffene wäre, die dann ja nur mit jenen Austausch suchen könnten, die selbst betroffen sind, ist offensichtlich. Gerade das Erproben und Ergreifen von Grenzregionen der Sprache und die Erfassung von Erfahrenem sorgen nicht nur für eine Annäherung an die Traumata Betroffener, sie begründen auch eine Art der Auseinandersetzung zur Aufarbeitung, die sich nicht in simplen Glaubenssätzen erschöpft. Gerade die Grenzen der Sprache bieten *durch* ihre Unzugänglichkeit und den scheinbar allgegenwärtigen Mangel an angemessenen Ausdrucksmöglichkeiten das eindringliche Moment, in dem eine kritische Auseinandersetzung und Aufarbeitung von Lagererfahrungen erst möglich wird.

Wenngleich das Thema in der Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Lagersystem ohne Zweifel bereits umfassend beforscht wurde und wird, zeigen auch die bislang literaturwissenschaftlich wenig bearbeiteten Quellen aus den italienischen Konzentrationslagern in Libia typische Formulierungen, die auf die Entgrenzung von Erfahrungen aus der sprachlich greifbaren Sphäre hindeuten. So spricht Rağab Bū Ĥuwayš al-Minifī von seinen „unzureichenden Worten“,⁴⁴⁹ Muḥammad Yassīn Dāwī davon, er habe keine Worte für das, was (im Lager) geschieht.⁴⁵⁰

Es bleibt also festzuhalten, dass auf dem Weg von der Erfahrung bis zum mündlich oder schriftlich verfassten Zeugnis drei wesentliche Barrieren zu erkennen sind: Die erste Barriere umfasst das Privileg des Überstehens. Die zweite beinhaltet die Bewältigung des Erfahrenen und die Transformation in sprachliche Gestalt. Die dritte beschreibt die Distanz dieser transformierten sprachlichen Gestalt zum Rezipienten: „Mit dem verbalen Ausdruck bezieht sich der Sprecher auf seine sentimentale Welt, aber der Hörer kann nicht den gleichen Bezugspunkt haben, sondern er hat einen anderen: den eigenen, den, den er selbst aufbaut über dem Diskurs des Anderen.“⁴⁵¹

Ein weiteres Problem stellt sich vor allem in der Forschung zur deutschen KZ-Literaturgeschichte dar, nämlich das der Literarisierung und Ästhetisierung von Lagererfahrungen durch die Literaturproduktion. Unter Literaturproduktion wird an dieser Stelle nicht nur die Produktion von Literatur als Schrifterzeugnis verstanden, sondern auch die mündliche Dichtung. Da bei der Produktion von Literatur die Tradition von Mündlichkeit und Schriftlichkeit im arabischen Sprachraum mit-

449 Ḥussayn Našīb al-Mālikī: *Šā'ir Mu'taqal al-'Aqila*. Qitā' al-Kitāb wa al-Tawzī' wa al-I'lān, S. 50.

450 Vgl. Sālim Ḥussayn al-Ġandīrī Sa'īd 'abd ar-Raḥman und al-Kubtī, Hrsg.: *Qasā'id al-Ġihād*. Bd. 1. Ṭarābulus, 1987, S. 106 f. Auch der klassisch arabischen Dichtung ist der Topos der Unsagbarkeit indessen nicht fremd, er findet dort jedoch seine Anwendung eher in der Lobrede (vgl. Beatrice Gruendler: „Abbāsid Praise Poetry in Light of Dramatic Discourse and Speech Act Theory“. In: *Understanding Near Eastern Literatures*. Bd. 1. literaturen im kontext. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2000, S. 157–169, S. 168, Beatrice Gruendler: *Medieval Arabic Praise Poetry*. New York: Routledge, 2003, S. 254 f. und Suzanne Pinckney Stetkevych: „Abbasid Panegyric: Badī Poetry and the Invention of the Arab Golden Age“. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 44.1 (2017), S. 48–72, S. 53) oder der Dichtung über Gotteserfahrungen (vgl. Michael A. Sells: *Mystical languages of unsaying*. Chicago: University of Chicago Press, 1994).

451 Siguan: *Schreiben an den Grenzen der Sprache*, S. 11.

unter von der im deutschen abweicht, der Fokus dieser Arbeit aber auf arabische Quellen hin ausgerichtet ist, sei darauf hingewiesen, dass in diesem Kontext das mündliche Dichten dem Schreiben als Akt der Literaturschaffung gleichgestellt wird.

Es bestehen offensichtlich Implikationen bei der Literarisierung von Lagererfahrungen. Das zeigt etwa die lange geführte Diskussion um Adornos Äußerungen zur Dichtung nach Auschwitz, deren eigentlicher Kern, nämlich der Kritik an der *Vergüterung* von Kultur und speziell dieser Dichtung,⁴⁵² in der Diskussion um ein vermeintliches Schreibverbot häufig untergegangen ist.⁴⁵³ All die Probleme der Transformations- und Rezeptionskette zwischen Erlebnis, Erfahrung und Vermittlung sind ja bereits in der Zeugenschaft offensichtlich. Wie kann in einem solchen Fall noch ein literarisches Werk geschaffen werden?

Hier bilden sich vor allem zwei Positionen heraus: Die eine, die eine Literarisierung vehement ablehnt. Diese Position wird etwa 1979 durch Elie Wiesel vertreten mit dem Postulat, die Sprache sei „kontaminiert durch ihren Gebrauch in den Lagern“ und mithin als tot zu betrachten.⁴⁵⁴ Für die Gegenposition, nach der gerade *durch* die Literarisierung ein Umgang mit dem Lager erst möglich wird, steht Imre Kertész, der in einem Essay von 1994 „das Konzentrationslager [...] ausschließlich als Literatur [für] vorstellbar [hält], als Realität nicht“.⁴⁵⁵ Diese Arbeit schließt sich der Position von Kertész an, nach der *gerade* das verstörende Moment, gerade die Abwesenheit eindeutiger Sprache, erst die ganze Bedeutung der Lagererfahrung vermittelt.⁴⁵⁶ Als Formen der uneindeutigen Sprache können auch Sarkasmus oder zynischer Ausdruck Wege sein, die „‘irreale’ Atmosphäre des KZ“⁴⁵⁷ literarisch zu verarbeiten, sie bieten damit einen Gegenpol zum ernsten Kanon des Leids und verschaffen „einen Freiraum für Distanz und Ironie – ‘das Gefühl einer verbalen Revanche“.⁴⁵⁸ In gewissem Sinne geht diese Art der Sprache zum Lager noch einen Schritt über die Literarisierung der Erfahrung hinaus, indem sie mit Humor eine als pathologisch humorlos empfundene Situation bricht.

Eine solche Ästhetisierung von Lagererfahrungen wird allerdings von jenen abgelehnt, „die in der dokumentarischen Literatur, in den Zeugenberichten und Tagebüchern, nicht allein die einzig legitimen, sondern die einzig möglichen Formen erblicken, in denen angemessen von den Lagern

452 Vgl. Theodor W. Adorno: „Kulturkritik und Gesellschaft“. In: *Lyrrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Hrsg. von Petra Kiedaisch. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1951, S. 27–48, S. 31 f., 53.

453 Vgl. Adorno: „Engagement“, S. 49, 54 f.

454 Daniel Fulda: „Ein unmögliches Buch? Christopher Brownings Remembering Survival und die ‚Aporie von Auschwitz““. In: *Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Hrsg. von Norbert Frei und Wulf Kansteiner. Wallstein Verlag, 2013, S. 126–150, S. 127.

455 Ebd., S. 129.

456 Zur „Krise der Repräsentation“ vgl. auch Aleida Assmann: „Three Memory Anchors: Affect, symbol, trauma“. In: *Crisis and Memory in Islamic Societies*. Hrsg. von Angelika Neuwirth und Andreas Pflitsch. Beirut: Ergon Verlag, 2001, S. 43–58.

457 Claudia Albert: „Verhaltenslehren der Kälte“. In: *Erinnerte Shoah. Die Literatur der Überlebenden*. Hrsg. von Walter Schmitz. Thelem, 2003, S. 240–250, S. 243.

458 Claudia Albert: „Widerstandspotentiale in der Lagerliteratur“. In: *Autobiographische Zeugnisse der Verfolgung*. Hrsg. von Konrad Feilchenfeldt und Barbara Mahlmann-Bauer. Synchron, 2005, S. 137–145, S. 139.

und Ghettos gesprochen werden könnte“. Alles Literarisierende, Ästhetisierende sei eine „Verfälschung“ oder „Irreleitung“ der Rezipient:innen,⁴⁵⁹ beziehungsweise suggeriere es „irgend Sinn“ im sinnlosen Leiden der Menschen.⁴⁶⁰ Geht man von einer Quellenlage aus, in der Zeugnisse aus dem Lager ausschließlich aus Tagebüchern oder nüchternen Berichten bestehen, kann eine solche Position womöglich vorerst standhalten, zumindest bis zu dem Punkt, an dem man das rein dokumentarische Schreiben an sich zur Disposition stellt. Wie James E. Young eindrücklich beschreibt, besteht das zentrale Problem dieser Position darin, dass davon ausgegangen wird, Gewalt „per se“ und vor allem in ihrer extremsten Ausformung (bei Young in Form des Genozids der Nationalsozialisten) würde die „angemessene literarische Antwort auf diese Ereignisse“⁴⁶¹ zerstören. Im Kern stellt sich hier das Problem nicht in der Literarisierung selbst dar, sondern vielmehr in der Vorstellung, diese würde automatisch verfälschen, da die Realität nicht abbildbar sei:

Es ist ein Problem in der Hinsicht, dass, wenn der Diskurs der Historiker:innen als einen spezifischen Stil habend verstanden wird, dieser auch literarisch ist. Aber insofern, als der Diskurs der Historiker:innen literarisch ist, scheint er rhetorisch, ein Gräuël für diejenigen, die gern für sich die objektive Repräsentierbarkeit historischer Diskurse in Anspruch nehmen würden.⁴⁶²

Ab dem Moment aber, da die Lagererfahrung als potenziell hoch traumatisierend erkannt und der Weg zum Verfassen in literarischer Form als subjektiver Prozess verstanden wird, ist fraglich, ob selbst unter Annahme der Existenz einer objektiven Nüchternheit nicht spätestens hier vom Gedanken einer Abwertung der Quelle durch ihre literarische Form Abstand genommen werden muss. Dabei ist eine literarische Form in diesem Verständnis ohnehin allgegenwärtig und auch in Tagebüchern, Notizen und selbst in wissenschaftlichen Werken innewohnend: „Literarisierung‘ [ist] nicht ein nachgetragenes, aufgesetztes Akzidens [...], ein nur schmückendes ornans [sic], sondern ein allem Schreiben, selbst dem unverwandt dokumentarisch gerichteten immanentes Moment“.⁴⁶³ Oder, in den von Young zitierten Worten von Robert Scholes: „Es gibt keine mimesis, nur *poiesis*“.⁴⁶⁴

Diese allem *Poetisieren* immanente *poiesis* wird besonders für nicht-arabische Rezipient:innen umso deutlicher, wenn man in der arabischen Literatur den Stellenwert der Dichtung als literarischer Ausdrucksform betrachtet. Die Diskussion um die Literarisierung von Lagererfahrungen basiert auf einem eurozentrischen Modell von ästhetischer, künstlerisch motivierter Literaturproduktion. Dichtung hat jedoch im arabischen Sprachraum schon für die alltägliche Kommunikation eine nicht zu unterschätzende Bedeutung und ist oft primär zweckgebunden bei gleichzeitiger Kunstfertigkeit. So ist ein Gedicht als Dokument der Lagererfahrung im arabischen Sprachraum mitun-

459 Thomas Taterka: *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1999, S. 72.

460 Adorno: „Engagement“, S. 54.

461 James Edward Young: *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*. Indiana University Press, 1988, S. 17.

462 Fußnote in Hayden White: „The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation“. In: *Critical Inquiry* 9.1 (1982), S. 113–137, S. 124.

463 Taterka: *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*, S. 78.

464 Young: *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*, S. 17.

ter gleichermaßen *dokumentarisch* wie ein deutsches Tagebuch, aber bei einer für nicht-arabische Rezipientinnen ungleich höher erscheinenden poetischen Form.

Wenn davon ausgegangen wird, dass jedes schriftliche oder mündliche Zeugnis auf irgendeine Art und Weise literarisch ist, heißt das im Umkehrschluss aber nicht, dass jedes literarische Werk gleichermaßen die historische Realität präsentiert. Allzu leicht ließe sich daraus ein „Herabsetzen der Texte[n] zu Quellen“⁴⁶⁵ herleiten. Warum das problematisch ist, zeigt sich, wenn man neben den bislang besprochenen Problemen und Grenzfällen noch ein psychologische Phänomen betrachtet, das die Rezeption von Lagererfahrungen erschwert: das Trauma.

Gottfried Fischer und Peter Riedesser definieren das Trauma als „ein unerträgliches *Erlebnis*, das die individuellen Bewältigungsmöglichkeiten überschreitet“.⁴⁶⁶ Sie bewerten es als dialektische Kategorie, die „sowohl objektiv wie auch subjektiv werden muss“ und zwar in der Hinsicht, als ein Trauma sich immer aus der „*Relation von Ereignis und erlebendem Subjekt*“ erschließen lässt.⁴⁶⁷ Das Trauma steht nicht für sich, es kann nur zwischen dem Subjekt und einem spezifischen Auslöser der Außenwelt, dem Objekt, entstehen. Es wäre leicht, dieses Objekt im Lager als Erfahrungsraum an sich zu sehen, es sollte aber vielmehr in spezifischen Fällen konkretisiert werden. Schließlich ist nicht *das Lager* die Entität, welche das Erlebnis traumatisierend macht, sondern es sind erst die Akteure, die das Lager konkret zu einer traumatisierenden Erfahrung⁴⁶⁸ werden lassen. Hier zeigt sich einmal mehr, dass die Schwelle der traumatisierenden Situation zur traumatischen Erfahrung eben *subjektiv* bestimmt wird.

Das Ausgesetztsein in einer solchen potenziell⁴⁶⁹ traumatisierenden Situation kann für Betroffene zu verschiedenen Reaktionen führen, häufig von Symptomen begleitet, die in anderen Situationen Erleichterung verschafft hätten oder als Problemlösungen hätten dienen können, hier aber nicht greifen. Die betroffene Person fühlt sich in der traumatisierenden Situation gefangen, sie erleidet möglicherweise eine „Depersonalisierung (z.B. neben sich stehen)“ oder eine „Derealisierung (es ist nicht Wirklichkeit, Phantasie, nur ein Traum)“.⁴⁷⁰ Hieraus resultiert eine „*dauerhafte Erschütterung des Selbst- und Weltverständnisses*“.⁴⁷¹ Ohne zu detailliert auf die Pathogenese des Traumas ein-

465 Taterka: *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*, S. 89.

466 Gottfried Fischer und Peter Riedesser: *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. 4. Aufl. Erstausgabe 1994. München: UTB, Stuttgart, 2009, S. 63.

467 Ebd., S. 64.

468 Analog zur bisherigen Anwendung wird das Erlebnis als Ereignis verstanden, dessen *Erfahrung* durch das Subjekt das Erlebnis erst im Subjekt gegenwärtig werden lässt.

469 Christine Boheemen-Saaf beschreibt Trauma als eine „paradoxe Struktur“, die sich „durch und als ihre Konsequenzen, ihr Nachwirken und ihre Effekte manifestiert, aber selbst nicht greifbar ist für Bewusstsein oder Erinnerung“ (Christine van Boheemen: *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History: Reading, Narrative, and Postcolonialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 19). Da außerdem jede Person subjektiv anders auf Extremsituationen reagiert, sind die hier als „traumatisierend“ beschriebenen Situationen immer relativ gedacht, was mitunter als „potenziell traumatisierend“ markiert wird.

470 Fischer und Riedesser: *Lehrbuch der Psychotraumatologie*, S. 85.

471 Ebd., S. 90.

zugehen, lässt sich bereits ableiten, dass eine traumatisierende Situation das Leben von Betroffenen massiv beeinträchtigt. Im Modell von Fischer und Riedesser⁴⁷² können Betroffene zwar durch (aktive oder passive) Verleugnung zunächst symptom- und erinnerungsfrei ihr Leben weiterleben, sie werden aber früher oder später durch das „Eindringen von Gedanken und Erinnerungsbilder[n]“ überraschend mit der traumatischen Erfahrung konfrontiert werden.⁴⁷³ Dies entspricht etwa dem Freudschen Konzept der *Nachträglichkeit*, in der Betroffene erst nach einer unbestimmten Zeit völlig unvermittelt Eindrücke aus oder Erinnerungen an die traumatisierende Situation erleben.⁴⁷⁴ Um mit diesen „flashbacks“⁴⁷⁵ umgehen zu können, entwickeln Betroffene verschiedene „Kontrollprinzipien“, etwa das „Zerlegen“ der traumatischen Gesamterfahrung in einzelne, gegeneinander möglichst separat gehaltene Szenen und ‘Abteile der Drehbühne’.⁴⁷⁶

Nachträglichkeit bringt mit sich nicht nur in der möglichen zeitlichen Distanz zwischen Erlebtem und Erzähltem das Problem der Unvollständigkeit. Dabei bleibt zu erwähnen, dass Vollständigkeit in Zeugnissen niemals Anspruch sein sollte oder auch überhaupt nicht leistbar ist. Aber gerade durch die Nachträglichkeit des Traumas wird dieses Problem besonders sichtbar, da die Ausmaße und Wirkungsmacht ebenso unklar bleibt, wie auch ganz grundsätzlich die eigentliche Präsenz eines Traumas. Zumindest bis zu dem Punkt, an dem eindeutig pathologische Symptome sichtbar werden. Da dies in der Literatur selten geschieht, steht man vor der Herausforderung, dass die „Erfahrung von Trauma, der Fakt der Nachträglichkeit, [...] nicht im Vergessen der Realität liegt, die [ohnehin] niemals völlig gewahr sein kann, sondern in der inhärenten Latenz in der Erinnerung selbst“.⁴⁷⁷ Einmal mehr muss dies als Einschränkung einer positivistischen Sicht auf die Faktizität von Zeugnissen aus potenziell traumatisierenden Situationen genannt werden, wenngleich sie dem faktischen Gehalt eben nicht widerspricht. Hier spiegelt sich das Problem, das schon bei der Diskussion um die Literarisierung durchscheint, nämlich die objektive (Nicht-)Belastbarkeit von Quellen. Im Trauma manifestiert sich also einmal mehr ein Problem für das Verständnis von Literatur als historischer Quelle, das schon in der Diskussion um ihre Literarizität eine große Rolle gespielt hat: Wenn jedes Werk schon durch sein immanent literarisches Moment nicht objektiv sein *kann*, wie stark kann bei der literarischen Erschließung von traumatisierenden Situationen die Annäherung an einen objektiven Gehalt überhaupt sein? Ermöglicht nicht womöglich gerade das literarische Moment vor dem Hintergrund der hier vorgenommenen Einschränkungen in Bezug auf die Möglichkeit der Verarbeitung erfahrener Traumata die Aufmerksamkeit für das traumatische Moment im subjektiven Erfahren des Lagers?

472 Vgl. Fischer und Riedesser: *Lehrbuch der Psychotraumatologie*, S. 97 f.

473 Ebd., S. 98.

474 Vgl. Cathy Caruth: *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. John Hopkins University Press, Juni 1996, S. 16 f.

475 Ebd., S. 59.

476 Fischer und Riedesser: *Lehrbuch der Psychotraumatologie*, S. 117.

477 Boheemen: *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History: Reading, Narrative, and Postcolonialism*, S. 17.

Dazu kommen weitere Probleme, etwa das Phänomen der *Überlebensschuld*, die im ICD10-Katalog als pathologische Folge einer Posttraumatischen Belastungsstörung oder als „Andauernde Persönlichkeitsänderung nach Extrembelastung“⁴⁷⁸ geführt wird. Solche Scham- oder Schuldgefühle können natürlich im eigentlichen Sinne *nachträglich* die Erzählung der eigenen Erfahrung beeinflussen. Auch, wenn das Thema in den vorliegenden Gedichten nicht explizit besprochen wird, so lässt sich doch etwa im Gedicht *Heut kehrt' ich zurück in die Heimat*⁴⁷⁹ die Einsamkeit der alleinigen Rückkehr feststellen, weiterhin eine „misstrauische Haltung gegenüber der Welt, durch sozialen Rückzug, Gefühle der Leere oder Hoffnungslosigkeit, ein chronisches Gefühl der Anspannung wie bei ständigem Bedrohtsein und Entfremdungsgefühl“⁴⁸⁰. Der Ton des Gedichts passt auch zu der Schilderung von Primo Levi, der beschreibt, dass die „Befreiung vom Leiden [...] nur für einige wenige Glückliche eine Freude gewesen [ist], oder nur für wenige Augenblicke oder aber für ziemlich schlichte Gemüter; meistens ging damit eine Phase der Angst einher“.⁴⁸¹ Während die Diskussion über die Privilegiertheit des Zeugnisablegens als extrinsische Einschränkung einer umfassenden Repräsentierbarkeit gesehen werden kann, bedeutet die Anerkennung einer möglichen Überlebensschuld und einer Nachträglichkeit in der Verarbeitung der Erfahrungen eine intrinsische Einschränkung der Repräsentierbarkeit von Erfahrungen, die Zeug:innen in potenziell traumatisierenden Situationen gemacht haben.

Ein Lesen von Lagererfahrungen ohne die Berücksichtigung eines möglicherweise vorhandenen Traumas birgt im Zweifel deutlich mehr hermeneutische Fallen. Das Gedächtnis „ist [...] kein statischer Aufbewahrungsort, sondern eher eine dynamische Konstruktionsarbeit“.⁴⁸² Noch weit vor der bereits diskutierten Schwelle der Einbettung von prozessierten Erinnerungen in das nationalistische Narrativ im postkolonialen Libyen ist also klar, dass ein solches, schon im nicht-traumatisierten Zustand sich befindliches Gedächtnis, kaum als verlässlicher Speicher neutraler Informationen dienen kann. Dies gilt umso mehr ab dem Moment, in dem Erinnerungen durch traumatische Situationen zersplittert verarbeitet oder – ob bewusst oder unbewusst, sich selbst oder Rezipient:innen gegenüber – verschwiegen werden.

Trauma in seiner sozialwissenschaftlichen Bedeutung erfordert eine Einteilung in individuelles und kollektives Trauma. Hierbei wird in der vorliegenden Arbeit versucht, das kollektive Trauma weitestgehend zu umgehen und sich spezifisch der subjektiven, literarischen Fassung individuell erlebter, potenziell traumatisch wirkender Situationen zu widmen. Dies geschieht auch aus dem

478 Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information: *ICD-10-WHO Version 2019*. URL: <https://www.dimdi.de/static/de/klassifikationen/icd/icd-10-who/kode-suche/htmlamlt2019/block-f40-f48.htm#F43.1> (besucht am 15. 01. 2021).

479 Vgl. S. 171.

480 Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information: *ICD-10-WHO Version 2019*.

481 Levi: *Die Untergegangenen und die Geretteten*, S. 71.

482 Nicolas Berg, Jess Jochimsen und Bernd Stiegler: „Vorwort“. In: *Shoah - Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*. Fink, 1996, S. 9.

Grund, da die Gefahr einer Aneignung im Kontext kollektiv geschriebener Traumata am Beispiel Libyens sehr gegenwärtig ist: Auf der einen Seite steht das kollektive Trauma der Kolonialisierung, Unterdrückung und des Massenmords, auf der anderen Seite steht das individuelle Trauma der Internierten. Wie im Abschnitt zur Methodologie der Archivierung der hier beschriebenen Gedichte noch zu diskutieren sein wird,⁴⁸³ wird das Zeugnis im Kontext kollektiver Traumata primär als Teil eines spezifischen, nationalistischen Diskurs gelesen und damit nicht „erinnert“, sondern es wird seiner in einem ihm zugeschriebenen Rahmen „gedacht“.⁴⁸⁴ Damit wird es zu einem Narrativ-unterfütternden Kulturgut.⁴⁸⁵

Neben dem Problem einer solchen Narrativbildung, die mithin eine Gefahr der Aneignung traumatischer Erfahrungen durch potenziell nicht Betroffene birgt, besteht darüber hinaus die Gefahr der Identifizierung oder Aneignung der Opferschaft. Dominick LaCapra unterscheidet daher zwei Arten von Psychotraumata, die er aufgrund ihrer einander reziproken Art explizit nicht als binäre Klassifikation sieht.⁴⁸⁶ Während das *strukturelle Trauma* von historischen Ereignissen unabhängig ist und etwa ganz allgemein die Abwesenheit des eigenen Herkunftsortes markieren kann, bezeichnet das *historische Trauma* ein an ein spezifisch historisches Ereignis geknüpftes Trauma, etwa die Internierungserfahrung in einem Konzentrationslager. Gerade das historische Trauma birgt die Gefahr, dass aufgrund einer Aneignung des Opferstatus durch sekundäre Rezipient:innen die Betroffenen selbst zum Schweigen gebracht werden können.⁴⁸⁷ Dies kann sich etwa auch schon darin äußern, dass ein individuelles Trauma kollektiviert wird und damit das historische in ein strukturelles Trauma transformiert wird. Vor allem aber hilft diese Unterscheidung der kritischen Selbstreflexion von Wissenschaftler:innen und der Position, die sie gegenüber dem Forschungsgegenstand einnehmen.

Dominick LaCapra schlägt die Entwicklung eines „empathic unsettlement“ vor, einer *empfindsamen Unruhe*, die Rezipient:innen als „Sekundärzeug:innen“ einnehmen.⁴⁸⁸ Die Selbstreferenzierung als *Sekundärzeug:in* ist nach LaCapra insofern von Bedeutung, als Historiker:innen oder Literaturwissenschaftler:innen in der Regel keine Therapeut:innen seien und bei aller Einfühlsamkeit nicht der Eindruck entstehen dürfe, dass durch die Einfühlsamkeit ein volles Verständnis der Situation der Betroffenen zu entwickeln, die traumatische Situation durch die Rezipient:innen selbst erfahrbar sei.⁴⁸⁹ Diese Ansicht würde bedeuten, dass sich Rezipient:innen mit den Betroffenen in der Art identifizieren, dass sie sich die Stimmen Betroffener aneignen. Das kann auf eine individuelle

483 Vgl. ab S. 119.

484 Daniel Levy und Natan Sznajder: *The politics of commemoration*. Routledge Handbooks Online, 2005. URL: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203086476.ch22#> (besucht am 10. 01. 2020), S. 3.

485 Vgl. auch S. 85.

486 Vgl. Dominick LaCapra: *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001, S. 48.

487 Vgl. ebd., S. 78.

488 Ebd., S. 78.

489 Ebd., S. 98.

Art und Weise geschehen oder im Kontext einer kollektiven Aneignung, die das bereits geschilderte Problem der Kollektivierung individueller Erfahrung nach sich ziehen würde. Nach LaCapra „stellt die einfühlsame Unruhe eine Barriere gegenüber geschlossenen Diskursen dar und gefährdet [damit] eine Harmonisierung oder spirituelle Erbauung extremer Ereignisse, von denen wir uns Absicherung oder Vorteile erschließen könnten“. ⁴⁹⁰ Eine solche Barriere „de-fetischisiert grundlegende Wahrheiten, Identitäten und nationale Narrative“, ⁴⁹¹ in deren Rahmen allzu oft individuelle Traumata angeeignet und kollektiviert werden. ⁴⁹²

Auf dem Weg von der faktischen Situation bis zur Rezeption des Zeugnisses werden viele Probleme sichtbar, von denen sich manche schlicht nicht lösen lassen. So ist zunächst das Zeugnis selektiv und nicht generalisierbar, es basiert auf der privilegierten Situation des Bezeugen-Könnens und markiert nicht den „tiefsten Punkt“ der Lagererfahrung. Kann ein Zeugnis abgelegt werden, so stellt sich die Frage, ob die Erfahrung überhaupt sprachlich adäquat abgebildet werden kann. Dem schließt sich das Problem der Rezeption an, also inwieweit eine möglicherweise angemessene Sprache als solche rezipiert werden kann. Auch stellt sich die Frage, ob überhaupt und inwieweit sich eine ‚Literarisierung‘ von Erfahrungsberichten auf den Gehalt, die Authentizität und die Rezipierbarkeit dieser Berichte auswirkt, und schließlich, inwieweit die traumatische Situation diese Rezeptionskette des Zeugnisses von vornherein erschüttert.

Dass sich diese vielfältigen Probleme nicht auflösen lassen, muss aber nicht bedeuten, dass Lagerzeugnisse hermetische Werke sind, die aus philologischen, politischen, ethischen oder psychologischen Gründen für alle jenseits der unmittelbar Betroffenen verschlossen bleiben. Vielmehr können sie als aufrüttelndes Moment die Komplexität der Quelle und Quellenarbeit unterstreichen und Forschenden so die Möglichkeit geben, mit der Entwicklung von LaCapras „empathic unsettlement“ eine kritische Haltung zu sich selbst und den Zeugnissen aus oder zu dem Lager zu entwickeln. Oder in den Worten von James E. Young: „Dies heißt nicht, die historischen Fakten [...] abseits ihres narrativen Rahmens zu verneinen, sondern die Schwierigkeit zu unterstreichen, diese Fakten [außerhalb dieses Rahmens] zu interpretieren, auszudrücken und auf sie einzuwirken [...]“. ⁴⁹³

⁴⁹⁰ Ebd., S. 41 f.

⁴⁹¹ Amos Goldberg: „Empathy, Ethics, and Politics in Holocaust Historiography“. In: *Empathy and its Limits*. Hrsg. von Aleida Assmann und Ines Detmers. New York: Palgrave Macmillan, 2016, S. 61.

⁴⁹² Ein besonders deutliches Beispiel für die Problematik der Aneignung von individuellen Traumata ist etwa ganz allgemein die Reaktion auf rassistische Gewalt. So etwa im Falle Trayvon Martins, der 2012 von einem Mitglied einer weißen Bürgerwehr ermordet wurde. In der Folge verbreitete sich in solidarischer Absicht der Ausruf „We are all Trayvon“. Dies führte zur Kritik, dass weiße Menschen sich damit den Opferstatus Trayvons aneigneten, obwohl sie aufgrund des immanenten Rassismus der US-Amerikanischen Gesellschaft überhaupt nicht in der Lage seien, wie Trayvon Martin als *Person of Color* betroffen zu sein (vgl. Michael Rothberg: *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford University Press, 2020, S. 2 f.).

⁴⁹³ Young: *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*, S. 3.

5 Arabische Lagerdichtung

Eine Art des Ausdrucks, die besonders geeignet erscheint, die Erfahrung des Lagers eindrücklich zu erfassen, ist die Dichtung. Im Kontext des Genozids an den europäischen Jüd:innen sind Gedichte bereits Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten geworden. Gedichte wie Paul Celans *Todesfuge* oder Nelly Sachs' *O die Schornsteine* sind auch über die wissenschaftliche Aufarbeitung der nationalsozialistischen Verbrechen von großer Bedeutung für den Diskurs über die dichterische Auseinandersetzung mit dem Lager. Gerade das Ausmaß des NS-Lagersystems und der industrialisierten Vernichtungsmaschinerie und das Gefühl der Sprachlosigkeit, wie es sich *Unsaubarkeitstopos* widerspiegelt, lassen Dichtung als besonders geeignete Form des Umgangs erscheinen. Das literarische Zeugnis birgt eine „stilistische Innovationen“. Dichtung funktioniert als eine Art „Metasprache“, die das Beschreiben von etwas Unbeschreiblichem erst möglich macht.⁴⁹⁴ Auch fordert gedichtete Sprache die „geläufige und mittlere Bedeutung der Ausdrücke“ heraus und bietet so die Möglichkeit, etwas mitzuteilen, das sonst „von der Alltagssprache am Rand des Diskurses liegen gelassen wurde“.⁴⁹⁵ Das trifft umso mehr zu, wenn sie an den Grenzen der Sprache entsteht. Angesichts der potenziell traumatisierenden – und damit körperlichen – Erfahrung, mit der sich die Dichter:innen konfrontiert sehen und vor allem angesichts der Funktion arabischer Dichtung als kommunikative Alltagspraxis, ist der literarische Ausdruck mithin nicht nur als literarische Praxis zu verstehen, sondern geriert zur Notwendigkeit, um die Situation überhaupt erst in Sprache fassen, begreifbar und letztlich überlebbar machen zu können: „Überleben und Zeugnis ablegen wird zu einem reziproken Akt“ (Terrence Des Pres: *The survivor: an anatomy of life in the death camps*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1980, S. 31). Hierbei muss auch berücksichtigt werden, dass nicht jeder literarische Ausdruck zwangsläufig als Mitteilungsbedürfnis oder vermittelnde Praxis gesehen werden muss. Gerade im Kontext der Traumakonfrontation ist die *poiesis* offen oder unterbewusst auch an das Selbst adressiert. Damit kann sie entweder „Form der Erschließung einer verdrängten wahren Wirklichkeit (Protest) oder Form der Ersparung einer verdrängten schlimmen Wirklichkeit (Narkose) oder beides: narkotisierender Protest oder protestierende Narkose“⁴⁹⁶ sein, dialektisch sich bewegen zwischen Selbstberuhigung nach innen und Zeugnisablegen nach außen.

Nicht nur die Erfahrung des nationalsozialistischen Lagers ist Thema einer Vielzahl von Gedichten. Auch für das Lagersystem der Faschist:innen in der libyschen Kolonie existieren Gedichte, die sich der traumatisierenden Erfahrung des Lagers widmen. Bislang wurden diese nicht im

494 Aglaja Stirn: „Überleben und Auseinandersetzung mit dem Holocaust-Trauma in einer Auswahl literarischer Zeugnisse jüdischer Schriftsteller“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 52.4 (2000), S. 720–760, S. 728.

495 Jean Guillaumin: „Das poetische Schaffen und die bewusste Bearbeitung des Unbewussten“. In: *Seminar: Theorien der künstlerischen Produktivität*. Hrsg. von Mechthild Curtius. Suhrkamp, 1976, S. 176–190, S. 182 f.

496 Odo Marquard: „Zur Bedeutung der Theorie des Unbewussten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst“. In: *Die Nicht mehr schönen Künste: Grenzphänomene des Ästhetischen*. Hrsg. von Hans Robert Jauss. 3. Aufl. W. Fink, 1999, S. 373–392, S. 392.

Kontext der Lagererfahrung gelesen, sondern lediglich als historische Quellen des kolonialen Widerstandes gegen die italienischen Besatzer. Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist daher nicht nur die strukturelle und historische Erarbeitung des italienischen Lagersystems in der libyschen Kolonie, sondern auch der Blick auf die gedichteten Quellen als literarische Verarbeitung des Lagers, als *Lagerdichtung*.

Im Jahr 1977 wurde in der *Ġamābirīya*, der sozialistischen Republik Libyens unter der Führung von Mu‘ammar al-Qaddāfī, das *Libyan Studies Center* (LSC) gegründet. Die Entstehung dieses Zentrums stand im Kontext einer nationalen Bildungsoffensive, während der auch landesweit neue Schulen und Universitäten gegründet wurden.⁴⁹⁷ Erklärtes Ziel des Zentrums war neben der historischen Forschung zur libyschen Geschichte unter dem Paradigma der Nationalisierung auch die „Sammlung von Dokumenten, Handschriften und Manuskripten, die im Zusammenhang mit der Zielsetzung des Zentrums stehen“.⁴⁹⁸ Teil dieser Dokumente waren mehrere hundert Gedichte, die in bislang drei Bänden unter dem Titel *Qaṣā'id al-Ġibād*⁴⁹⁹ herausgegeben wurden. Weitere Gedichte wurden in kleineren Verlagen oder selbstständig herausgegeben, so zum Beispiel ‘Abd al-‘Alī Bū ‘Aġilas Werk über die Dichtung von ‘Umm al-Ḥayr.⁵⁰⁰ Keines der hier besprochenen Gedichte liegt in Selbstherausgeberschaft der Dichter:innen vor.

Der Großteil der in den genannten Bänden enthaltenen Gedichte ist nicht ausschließlich und spezifisch auf die Lagererfahrung fokussiert, viele handeln von den Kämpfen zwischen den Muġāhidīn und der italienischen Kolonialstreitmacht. Dem Gegenstand dieser Arbeit folgend soll daher nur eine Auswahl derjenigen Gedichte besprochen werden, die die italienischen Lager thematisieren. Sie sollen so abseits der Lesart des antikonialen Widerstands positioniert und analog zu den bereits besprochenen Kategorien des Traumas und der Literarisierung von Lagererfahrung gelesen werden.

5.1 Arabische Dichtung

In der *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* benennt Kamal Abu Deeb das Kernproblem im Umgang mit arabischer Dichtung als das Verständnis von Dichtung als „Abweichung“ von der sprachlichen Norm außerhalb der arabischen Sprachtheorie und -praxis. Da die Normierung des Arabischen aber maßgeblich durch den Qur‘ān geprägt ist, kann das Konzept für die ara-

497 Vgl. Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikoniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*, S. 61 f.

498 Ebd., S. 63.

499 Wörtl.: Gedichte des Ġihād, wobei der Ġihād hier die Idee beschreibt, ein libyschen Volk habe sich gegen die italienische Besatzungsmacht aufgelehnt (vgl. hierzu auch S. 125).

500 ‘Abd al-‘Alī Bū ‘Aġila al-‘Uklī: *Umm al-Ḥēr: Šā’ira Mu’taqal al-Brēga*. Bengāzī, 1974.

bische Dichtung nicht standhalten.⁵⁰¹ Das bedeutet aber nicht, dass sich diese nicht in vielerlei Hinsicht von der alltäglichen Sprache unterscheidet. Sie ist aber mehr noch als in anderen Sprachräumen ein alltägliches „Mittel zum persönlichen Ausdruck und selbstbewusster Kommunikation“.⁵⁰² Neben den grammatikalischen und lexikografischen Eigenschaften ist die Mündlichkeit ein weiteres Merkmal arabischer Dichtungstradition. Diese bedingt nicht nur eine mögliche Abweichung von der Schriftsprachlichkeit der hocharabischen Norm in Form dialektalen Ausdrucks. Sie beeinflusst auch das Verständnis vom Akt des Dichtens und der Darbietung. In einem kurzen Überblick über die Geschichte der arabischen Dichtung und einer Fokussierung auf die für diese Arbeit relevanten Genres soll herausgestellt werden, in welcher Tradition die als Text vorliegenden Gedichte, die vom LSC herausgegeben wurden, zu verorten sind und welche Herausforderungen sich in deren Interpretation stellen. Gerade in Abgrenzung zur europäischen Lagerdichtung ist dies bedeutsam, beeinflusst es doch die traumatologische Analyse ebenso wie die Frage nach der literarischen Ausdrucksform von Lagererfahrungen, der Überlieferung und der Materialität von Gedichten zum Lager.

5.1.1 Geschichte

Die Geschichte der arabischen Dichtung (شعر) ist die Geschichte der arabischen Sprachentwicklung selbst. Damit ist sie auch die Geschichte der Kodierung der arabischen Sprache mit der Entstehung islamischer Gesellschaften. Neben der reichen Tradition altarabischer Dichtung war für die einheitliche Sprachentwicklung sicherlich die Redaktion einer einheitlichen Ausgabe des Qurʾān bedeutend, die in die Regentschaftszeiten ʿUtmāns bis ʿAbd al-Mālik fällt.⁵⁰³ Die Kanonisierung des Qurʾāns und die sich anschließende Verfassung und Niederschrift der Fragmente führten zur Entstehung von eigenen Wissenschaftsdisziplinen, die sich mit der Transmissionsgeschichte, Aussprache und qurʾanischen Hermeneutik beschäftigten.⁵⁰⁴ Mit der sich anschließenden Ausbreitung des Islams und der Entstehung der islamischen Reiche wurde auch die Kanonisierung der Sprache notwendig, da nur so die Orientierung an der kanonisierten Lesart des Qurʾāns durchgesetzt werden konnte. Ein wegweisendes Werk in dieser Hinsicht ist die erste detaillierte arabische Grammatik, die durch den persischen Gelehrten Sibawayh verfasst wurde.⁵⁰⁵ Neben dem qurʾanischen Arabisch gilt die vorislamische, altarabische Dichtung als bedeutendes Element für die Entwicklung der arabischen Sprache und Dichtung: Sie setzt sich aus einem erst im 8. Jahrhundert verschriftlichtes Korpus häufig mündlich überlieferter poetischer Werke zusammen, die „vollständige linguistische

501 Vgl. Kamal Abu Deeb: *Šiʿr*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-arabic-language-and-linguistics/sir-EALL_COM_0306#d6299919e1690 (besucht am 18. 11. 2019).

502 Lila Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1986, S. 26.

503 Vgl. Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike*. Berlin: Insel Verlag, 2010, 247 f. und 250.

504 Vgl. Roger Allen: *An Introduction to Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, S. 34.

505 Ebd., S. 37.

Homogenität“ aufweisen und damit auf ein „supratribales Sprachregister“ hindeuten.⁵⁰⁶ Die weltlichen Themen und das „anthropozentrische Ethos“ dieser Dichtung kollidierten mit dem im – selbst in Reimprosa verfassten – Qurʾān dargelegten theologischen Konzept, was zu einer quasi-poetischen theologischen „Metamorphose der Dichtung“ in Abgrenzung zur altarabischen Dichtungstradition führte.⁵⁰⁷ Allerdings muss hier berücksichtigt werden, dass beide Traditionen, die des Qurʾāns und die der altarabischen Dichtung, nicht als monolithisch „essentiell Eigenes“⁵⁰⁸ verstanden werden sollten. Vielmehr bilden sie eine in die spätantike Welt eingebettete Sprach- und Literaturkultur mit den entsprechenden intertextuellen und interkulturellen Merkmalen, die sich nicht in „Orient- und Okzidentgeschichte“⁵⁰⁹ teilen lässt.

Mit der Entwicklung des islamischen Reiches und den Dynastien der Umayyaden und Abbasiiden begann mit Dichtern wie Abū Tammām⁵¹⁰ eine neue Ära: Der „Wechsel von der Nachricht zum Kode: Der Kode begann plötzlich ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken“.⁵¹¹ Sprache wurde als Sprache reflektiert und in allen Bereichen des öffentlichen und nicht-öffentlichen Lebens relevant. So konnten sprachlich begabte Menschen Karrieren als Dichter:innen machen und höfische Funktionäre werden. Diese Karrieren hingen allerdings massiv von den Talenten der Dichtenden ab und konnten je nach Rezeption ebenso schnell beendet sein wie sie begannen.⁵¹² Verschiedene Gattungen bildeten sich aus, etwa die Lobrede (*Madīḥ*), die neben Lobpreisungen aber auch „Ratschlag oder Ermahnungen bis hin zu Kritik, direkten Anschuldigungen oder Warnungen“ an Herrschende enthalten konnte.⁵¹³ Dichter wie Abū l-Ṭayyib Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Ġuʿfī, besser bekannt als al-Mutanabbī⁵¹⁴ wurden so bedeutend und selbstsicher, dass sie zwischen den Höften und Machtzentren hin und her zogen auf der Suche nach Anerkennung und Ruhm. Sie waren nicht nur selbst der Überzeugung, nachhaltig Einfluss auf die weitere Entwicklung der arabischen Dichtung zu haben, sondern prägten tatsächlich zukünftige Generationen von Dichter:innen.⁵¹⁵

506 Abu Deeb: *Šīʿr*.

507 Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 677 ff.

508 Ebd., S. 52.

509 Ebd., S. 23.

510 Abū Tammām, geboren zwischen 804 und 806 in Ġāsim, gestorben zwischen 845 und 846, gilt als einer der bedeutendsten arabischen Dichter und Chronisten (vgl. H. Ritter: *Abū Tammām*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-tammam-SIM_0261?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+tammam (besucht am 04. 03. 2020)).

511 Abu Deeb: *Šīʿr*.

512 Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 69.

513 Gruendler: *Medieval Arabic Praise Poetry*, S. 3.

514 Zu deutsch etwa „Der, der ein Prophet zu sein vorgibt“. Al-Mutanabbī wurde 915 in Kūfa geboren und fiel schon früh wegen seines großen Talents auf. Er prägte maßgeblich die Gattung der Lobrede und gilt bis heute als einflussreicher Dichter und Philosoph. Er starb bei einem Überfall in der Nähe von Bagdad im Sommer 955 (vgl. R. Blachère und Ch. Pellat: *al-Mutanabbī*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mutanabbi-COM_0821?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-mutanabbi (besucht am 04. 03. 2020)).

515 Vgl. Roger Allen: „The post-classical period: Parameters and preliminaries“. In: *Arabic Literature in the post-classical period*. Hrsg. von Roger Allen und D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, S. 1–21, S. 10.

Mit dem Ende der klassischen Ära, der zunehmenden Gefahr durch die christlichen, türkischstämmigen und mongolischen Reiche⁵¹⁶ sowie einer allgemeinen internen Instabilität der arabischen Welt endete auch die Hochzeit der arabischen Dichtkultur. Diese resultierte auch aus der *Ent-Arabisierung*⁵¹⁷ des Islams und dem damit einhergehenden Verlust der arabischen Deutungshoheit. Ibn Ṭabāṭabā⁵¹⁸ postulierte zu Beginn des 10. Jahrhunderts eine Krise des elitären dichterischen Schaffens.⁵¹⁹ In einer zunehmend komplexer scheinenden Welt ermangelte es an neuen, dem Zeitgeist entsprechenden Formen der Dichtung.⁵²⁰ Verantwortlich hierfür war vor allem die Konkurrenz durch populäre Dichter:innen und Kunstprosa, mit denen sich die bislang exponierte und konkurrenzlose klassische Dichtung konfrontiert sah.

Der Dichter als elitistisches Konzept verlor in der folgenden Zeit an Bedeutung, verschwand jedoch nicht gänzlich. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert gab es Dichter wie Aḥmad Ṣawqī,⁵²¹ der am Hof des osmanischen Amīrs von Ägypten für diesen Lobgedichte verfasste, bis er 1915 ins politische Exil gehen musste.⁵²²

Als klassische Ära der arabischen Literaturgeschichte wird im Allgemeinen die Zeit der Umayyaden und Abbasiden-Dynastien bezeichnet. Dem schließt sich die post-klassische Ära an. Diese endet mit dem französischen Einmarsch in Ägypten im Jahr 1798, was gleichzeitig den Beginn der modernen Ära markiert.⁵²³ Der Beginn der Kolonialreiche sowie ein reger interkultureller Austausch zwischen sowohl Araber:innen in Europa als auch Europäer:innen in arabischen Ländern und nicht zuletzt die sich entwickelnden Nationalismen bedeuten einen tiefen Einschnitt in das bislang vorherrschende Gattungs- und Sprachkonzept der arabischen Literatur.

In Ägypten etwa setzte Muḥammad ‘Alī⁵²⁴ eine Ausrichtung des Bildungssystem nach europäischen Maßstäben durch. Er ließ Schulen bauen und begann mit der Massenproduktion von Lehr-

516 Vgl. Jayyusi: „Arabic poetry in the post-classical age“, S. 26.

517 Durch die zunehmende Ausbreitung des Islams stellten Araber:innen ab einem bestimmten Punkt nicht mehr die Mehrheit. Das stellte natürlich ein Problem dar für den arabischen Einfluss auf die restliche islamische Welt.

518 Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭabāṭabā, Geburtsdatum unbekannt, gestorben 943 in Isfahan, war ein arabischer Dichter und Kritiker (vgl. G.J.H. van Gelder: „Ibn Ṭabāṭabā“. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. Hrsg. von Julie Scott Meisami und Paul Starkey. Bd. 2. Routledge, 1998, S. 376–377).

519 Vgl. Jayyusi: „Arabic poetry in the post-classical age“, S. 27 ff.

520 Ebd., S. 30.

521 Geboren 1868, gestorben 1932 in Ġizah, gilt Ṣawqī als Beispiel für klassische Formen in moderner Dichtung (vgl. Abu Deeb: *Ṣi’r*).

522 Vgl. S. Somekh: „The Neo-classical Arabic poets“. In: *Modern Arabic Literature*. Hrsg. von M. M. Badawi. 2. Aufl. The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 36–81, S. 47.

523 M. M. Badawi: „Introduction: The Background“. In: *Modern Arabic Literature*. Hrsg. von M. M. Badawi. 2. Aufl. The Cambridge History of Arabic Literature. Erstausgabe 1992. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 1–22, S. 2.

524 Muḥammad ‘Alī Paša, in den 1760ern in Macedonien geboren, gestorben 1849, war ein reformistischer Herrscher von Ägypten. Er gilt als eine der einflussreichsten politischen Persönlichkeiten der jüngeren ägyptischen Geschichte (vgl. E.R. Toledano: *Muḥammad ‘Alī Pasha*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-ali-pasha-COM_0781?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=muhammad+ali (besucht am 04. 03. 2020)).

büchern nach europäischem Vorbild. Das erleichterte den Zugang zu Büchern deutlich. So konnten auch Übersetzungen europäischer Werke oder Neudrucke klassischer arabischer Werke angefertigt werden. 1828 entstand die erste gedruckte arabische Zeitschrift, die als „Geburt des [arabischen] Journalismus“ gelten kann.⁵²⁵

Der zunehmende Einfluss europäischer Ideen und das Aufflammen des arabischen Nationalismus sorgte für einen erneuten Aufschwung arabischer Dichtungskultur, in der nicht nur Themen wie *Pan-Arabisismus*⁵²⁶ oder nationalistische Empfindungen an Bedeutung gewannen, sondern auch Themen, die die vorwiegend in den Städten entstandene neue Mittelschicht in einer zunehmende kapitalistischen Gesellschaft betrafen.⁵²⁷ Dichtung als literarische Praxis entfernte sich vollständig von einem reinen Eliten-Handwerk hin zu einer breiten Praxis populärer Dichtung, die letztlich konsequent eine Entwicklung fortsetzt, die sich über die Jahrhunderte unterhalb der Schwelle der elitären Dichtungskultur längst etabliert hatte.

Trotzdem ist die Geschichte der arabischen Dichtung zunächst primär eine Geschichte der Eliten: „Das meiste, was wir als ‘Arabische Dichtung’ kennen ist, natürlich, Dichtung die auf *Fuṣḥā*⁵²⁸ oder klassischem Arabisch von Hofpoeten oder Dichtern der Reichen und Berühmten geschaffen wurde, in anderen Worten, die kreative Währung des privilegiertesten Teils der Gesellschaft“.⁵²⁹ Diese Dichtung spiegelt weder sprachlich, noch thematisch oder materiell die Realität der weniger Privilegierten. Dass die bedeutenden, hoch komplexen und bis ins Detail komponierten Gedichte der arabischen Klassik nur einen Teil der arabischen Dichtungstradition darstellen, ist gerade im Kontext dieser Arbeit zu betonen, in der der Fokus auf einer Art von Dichtung liegt, die weitestgehend unterhalb der Schwelle dessen liegt, was im klassischen Sinne als elitistische Dichtung verstanden werden könnte.

Zentrales Charakteristikum dieser populären Dichtung ist zunächst die Nutzung einer anderen Sprache. Arabisch als Hochsprache hat sich durch die strenge Kanonisierung infolge der Ausbreitung der islamischen Glaubenslehre kaum verändert, anders verhält es sich mit umgangssprachlichem Arabisch, das dem starken Einfluss dialektaler Veränderungen und regionaler sprachlicher Eigenarten unterliegt. Dieser Einfluss ist in der modernen arabischen Sprachpraxis besonders sichtbar in Gesellschaften, in denen die sprachlichen Einflüsse ehemaliger Kolonialmächte in der Alltags-

525 Badawi: „Introduction: The Background“, S. 8.

526 Pan-Arabisismus bezeichnet die Idee, dass alle arabischen Länder supranational zu einem arabischen Staat vereint sein sollten. Diese Einheit basiert auf einer gemeinsamen Sprache, Kultur, Geschichte und „ethnischen Herkunft, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend ‚Rasse‘ genannt“ (vgl. J.M. Landau: *Pan-Arabisism*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/pan-arabism-SIM_6068?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=pan-arabism (besucht am 03. 04. 2020)).

527 Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 69.

528 Hocharabisch.

529 Margaret Larkin: „Popular Poetry in the post-classical period, 1150-1850“. In: *Arabic Literature in the post-classical period*. Hrsg. von Roger Allen und D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, S. 191–242, S. 191.

sprache nachwirken. Doch auch sonst weicht das Arabisch des alltäglichen Gebrauchs oft lexikalisch und grammatisch deutlich von der arabischen Hochsprache ab.

Die Quellenlage für die klassische und post-klassische Epoche ist allerdings problematisch. Das resultiert nicht nur aus der weitestgehend mündlichen Dichtungspraxis, sondern auch aus „kulturellem Vorurteil gegen das Aufzeichnen solcher Dichtung und der Tendenz zur Hyperkorrektur durch gebildete Schreiber“. ⁵³⁰ In der Vormoderne oder Moderne relativiert sich dieses Problem durch die Demokratisierung der Literaturproduktion, moderne Medien schließlich haben die Problematik der Transmissionsskepsis wohl weitestgehend obsolet werden lassen.

Anders als die häufig textgebundene deutsche Dichtungstradition ist die arabische Dichtung explizit performativ. Das Gedicht wird nicht zur sekundären Rezeption unabhängig von der dichtenden Person geschaffen, die Präsentation ist fester Bestandteil des Schaffensprozesses und konnte überaus bedeutend für die Bewertung und Rezeption des Gedichts sein. Die Darbietung von Gedichten in der Öffentlichkeit konnte etwa in dichterischen Wettkämpfen stattfinden oder zu feierlichen Anlässen. An Höfen dienten vorgetragene Gedichte als zeremonielles Ereignis zu Festen, oder auch als Protokoll zu formellen Anlässen, Verhandlungen oder anderer offizieller Versammlungen. ⁵³¹ Die vortragende Person durfte während der Darbietung nicht unterbrochen werden, lediglich zwischen den Versen konnte das Publikum Zustimmung oder Ablehnung äußern. ⁵³² Allgemein ist der kommunikative und diplomatische Gehalt arabischer Dichtung nicht zu unterschätzen, sowohl in der höfischen Dichtkultur als auch in der alltäglichen Dichtungspraxis.

Doch arabische Dichtung ist nicht allein Mittel zum kommunikativen Austausch, sie ist auch Ausdruck des Empfindens: „Dichtung ist der Diskurs der Intimität“. ⁵³³ Das trifft nicht allein auf die niedrigschwellige Dichtungspraxis nomadischer Gesellschaften zu, sondern trifft letztlich den Kern des Selbstverständnisses klassisch arabischer Dichter:innen. Zentrales Charakteristikum ist die Fähigkeit zu fühlen. Das Wort für eine:n Dichter:in, *šā'ir[a]*, leitet sich von der Wurzel š-ʿ-r ab, die auch „lernen, intuitiv verstehen, wahrnehmen, fühlen“ bedeutet. Ein:e Dichter:in setzt sich also von anderen ab durch ihre oder seine besondere Wahrnehmung und eine gesteigerte Sensibilität. Diese lässt sie Dinge wahrnehmen, „die andere nicht wahrnehmen können“. ⁵³⁴ Das klingt zunächst exklusiver als es tatsächlich war, da abseits der institutionalisierten Dichtungstraditionen, an Höfen oder als Stammesdichter:innen, jede:r Teilnehmer:in an alltäglicher Dichtungspraxis war,

530 Larkin: „Popular Poetry in the post-classical period, 1150-1850“, S. 192.

531 Vgl. Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 72.

532 Vgl. Saad Abdullah Sawayan: *Nabaṭī poetry. The Oral Poetry of Arabia*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1985, S. 124.

533 Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*, S. 234. Abu-Lughod bezieht sich hier auf die Dichtungspraxis der Awlad 'Alī, eines semi-nomadischen Stammes, der hauptsächlich im Grenzgebiet zwischen Libyen und Ägypten lebt und beispielhaft für die Dichtungspraxis nomadischer und semi-nomadischer Stämme in Nordost-Afrika stehen kann.

534 Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 67.

sie war allgemeines Gut.⁵³⁵ In dieser Funktion kann Dichtung auch eine Vermittlung komplizierter Sachverhalte sein. Gedichte können in bestimmten Situationen „einfache Wege zur Vermittlung komplexer Empfindungen“⁵³⁶ darstellen. Die Empfindsamkeit der dichtenden Person ermöglicht ihr nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Vermittlung von Dingen, die andere womöglich nicht wahrgenommen hätten. Dichtung kann zu Konfliktlösungen in der alltäglichen Kommunikation beitragen, ohne diese Konflikte klar zur Sprache zu bringen. Diese Praxis ist besonders präsent in der Dichtungskultur nomadischer Stämme.

Der folgende Überblick über die relevanten Themen und Motive bezieht sich explizit auf die Geschichte der klassischen Dichtung, da die vernakuläre Dichtung im Verhältnis weniger gattungstreu ist und die für den weiteren Verlauf dieser Arbeit nötigen Spezifika in weiteren Abschnitten behandelt werden. Ein kurzer Einblick in klassische Gattungsbegriffe ist jedoch notwendig, um ein Bewusstsein für die Unterschiede und Gemeinsamkeiten hochsprachlicher und dialektaler Dichtung zu entwickeln. Es ist etwa wichtig zu beachten, dass sich klassische Termini in dialektaler Dichtung wiederfinden, aber mitunter in anderen Bedeutungszusammenhängen.

So etwa bei der wohl bekanntesten Form des arabischen Gedichts, der *Qaṣīda* (pl. *Qaṣā'id*), die bereits in vorislamischer Zeit nachgewiesen ist und über die Zeit verschiedene Themen bediente. In islamischer Zeit war sie aber häufig als Lobgedicht, als *Madīḥ*, angelegt. Während die *Qaṣīda* eher lang ist – die *Qaṣīda* von al-Aṣṣā etwa besteht aus 75 Zeilen⁵³⁷ – und verschiedene Themen in einem Gedicht behandeln kann, bleibt das formal ähnliche, aber monothematische *Qit'ā* deutlich kürzer. Ibn Qutayba⁵³⁸ beschreibt die Struktur der *Qaṣīda* mit aller Vorsicht:

‘Einige gewählte Personen sagen...’: Die *Qaṣīdah* ist eine dreiteilige Struktur, bestehend aus einer nostalgischen Einleitung (*nasīb*), gefolgt von einer ‘Erlösung’ (*takhalluṣ*) hin zu einem Reiseteil (*raḥīl*), und endend mit der Nachricht des Gedichts in Form eines Lobpreises der Stammesattribute (*fakhr*), Spott über den Feind (*hijā'*) und moralischen Aphorismen (*ḥikam*).⁵³⁹

Diese Struktur variierte aber mitunter stark und die Homogenität der in der Sekundärliteratur diskutierten *Qaṣā'id* darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Realität mitunter anders aussieht,

535 U. Haarmann: *Ṣā'ir*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shair-COM_1447 (besucht am 18. II. 2019).

536 Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*, S. 240.

537 Vgl. Ewald Wagner: *Grundzüge der Klassisch Arabischen Dichtung*. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, S. 74 ff.

538 Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim ad-Dīnawarī, genannt Ibn Qutayba, wurde 828 in Kūfa geboren und starb 889 in Bagdād. Er war ein bedeutender arabischer Theologe und Literat (vgl. G. Lecomte: *Ibn Qutayba*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-qutayba-COM_0333 (besucht am 04. 03. 2020)).

539 Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 77. Zum Kontext dieser *Qaṣīden*-Beschreibung und zu Vorbehalten gegen ihre allgemeine Validität vgl. Renate Jacobi: „The Camel-Section of the Panegyric Ode“. In: *Journal of Arabic Literature* 13 (1982), S. 1–22, S. 2 und James E. Montgomery: „Of Models and Amanuenses: The Remarks on the *Qaṣīda* in Ibn Qutaybah's *Kitāb al-Shi'r wa-l-Shu'arā'*“. In: *Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in Honour of Alan Jones*. Hrsg. von Robert G. Hoyland und Philip F. Kennedy. Gibb Memorial Trust, 2004, S. 1–47.

zumal viele *Qaṣā'id* in der Transmissionskette verändert wurden.⁵⁴⁰ Auch änderte sich die Struktur und der Inhalt der *Qaṣā'id* mit dem Laufe der Zeit und wurde an die entsprechenden politischen, kulturellen und sozialen Bedürfnisse angepasst.

Wenngleich die *Qaṣīda* als *Madīh* in der hochsprachlichen Form für die vorliegende Arbeit keine Rolle spielt, so wird doch klar werden, dass auch in der vernakulären Dichtung bestimmte Stil-, Themen- und Strukturelemente der *Qaṣīda* noch immer präsent sind, bei Themen etwa das *Nasīb* oder das *Faḥr*. Auch sollte darauf hingewiesen werden, dass die Bezeichnung *Qaṣīda* in der Alltagssprache auch schlicht für 'Gedicht' stehen kann. Dies zeigt sich etwa in den Sammlungen des LSC, den *Qaṣā'id al-Ġihād*, die mitnichten (nur) *Qaṣā'id* enthalten, vielmehr könnten diese Gedichte als *Qarīd al-Ġihād* bezeichnet werden, also allgemeiner als *Gedichte des Krieges*. Ohnehin wurden bereits zu Beginn der klassischen Ära *Qaṣīda* und *Qit'a* in Abgrenzung zum *Rağaz*-Gedicht in einer Gattung zusammengefasst und als *Qarīd* bezeichnet. Das wurde vor allem darin begründet, dass das *Rağaz*, thematisch etwa Kamel- oder Jagdgedichte, von weniger „erhabener“ Sprache sei.⁵⁴¹

Eine weitere Form des arabischen Gedichts, die im Kontext dieser Arbeit durchaus von Bedeutung sein wird, ist das *Muwašṣaḥ*. Es entstand in Andalusien und bezeichnete ursprünglich ein hochsprachliches Gedicht mit einer Einleitung (*maṭla'*) in andalusisch-arabischem Dialekt, oder auf Hebräisch oder Kastilisch, dessen Reimschema im Verlauf des Gedichts von einem wiederkehrenden Reim oder Refrain (*simṭ*, pl. *asmāt*) unterteilt wird.⁵⁴² Ein von Ibn Sanā' al-Mulk⁵⁴³ als „*Muwašṣaḥ at-tāmm*“, sinngemäß ein perfektes *Muwašṣaḥ*, beschriebenes Gedicht beginnt etwa mit folgender *maṭla'*:

dāḥikun 'an ġumān
 sāfirun 'an badri
 dāqa 'anhu z-zamān
 wa-ḥawāhu ṣadri.⁵⁴⁴

Er lacht mit Silberperlen
 vom Vollmond stammt er.
 Die Zeit kann ihn nicht erhalten
 und mein Herz umschließt ihn.

540 Vgl. Gruendler: *Medieval Arabic Praise Poetry*, S. 14.

541 Roger Allen: *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism*. Cambridge University Press, 1998, S. 131.

542 Vgl. ebd., S. 136.

543 Geboren in Kairo etwa Mitte des 6. Jahrhundert n.H., also etwa Mitte des 12. Jahrhundert n.u.Z., war ein arabischer Dichter und Literat, der in seinem Werk *Dār at-Tirāz* detailliert das *Muwašṣaḥ* beschrieben hat.

544 Ibn Sanā' al-Mulk: *Dār at-Tirāz fi 'amal al-Muwašṣaḥāt*. Hrsg. von Muḥammad Zakariyā 'Inānī. Beyrūt: Dār at-Ṭāqāfa, 2001, S. 49.

Es folgen drei Zeilen mit Halbversen und durchgehendem Reim auf -ad / -adu, woraufhin sich eine zweite und dritte Strophe anschließt mit jeweils einer Einleitung im gleichen Reimschema wie die *maṭla'*: -ān -ri / -ān -ri. Lang- und Kurzvokale sind hier irrelevant, sofern sie das Reimschema nicht brechen. Eine beispielhafte Schematisierung dieses *Muwaššah* könnte also wie folgt aussehen:

AB-AB
 C-D
 C-D
 C-D
 AB-AB
 C-D
 C-D
 C-D
 [...]

Damit unterscheidet sich das *Muwaššah* strukturell kaum vom *Zağal*, das etwa zeitgleich ebenfalls in Andalusien entstand, außer darin, dass das *Zağal* vollständig in andalusisch-arabischem Dialekt verfasst war. Das macht die Klassifikation schwierig. Laut Allen ist ein Unterschied das Ende des *Muwaššah*, das „in der Form eines Zitats oder [...] eines bewussten Imitierens oder Überbietens eines anderen Gedichts oder Liedes“⁵⁴⁵ verfasst ist. Allerdings ist die Unterscheidung der beiden Gattungen derart schwierig, ihre formale Ähnlichkeit so groß, dass al-Ḥillī⁵⁴⁶ sogar behauptet, die „Mehrheit der Menschen könn[t]en nicht zwischen *Muwaššah* und *Zajal* unterscheiden“.⁵⁴⁷ Entsprechend ist auch umstritten, welche Gattung aus welcher hervorgegangen ist.⁵⁴⁸ Beide Arten können strophisch sein, wobei die *maṭla'*-Struktur sich bei einem *Muwaššah* in jeder Strophe mit demselben Metrum und Reimschema wiederholen kann, während sie beim *Zağal* einmalig am Anfang steht und das Aufgreifen des Reimschemas der *maṭla'* als Teil der Strophe und entsprechend dem strophischen Metrum stattfindet. Als Beispiel sei hier die Struktur eines *Zağal* von al-Ḥillī herangezogen. Das Gedicht beginnt mit einer zweizeiligen *maṭla'* in zwei Halbversen auf die Reime -mū / -mū, also im Schema AA. Nach dieser Einleitung folgen vierzeilige Strophen, die das Schema in BBBA, CCCA, DDDA fortführen, um in der vorletzten Strophe BBBA wieder aufzunehmen

545 Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 83.

546 Šafī ad-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. Sarāyā al-Ḥillī, geboren zwischen 677 / 1278 und 678 / 1279, gestorben 739 / 1339 bis 749 / 1348, gilt als bedeutendster arabischer Dichter des 8. Jahrhunderts n.H. (vgl. W.P. Heinrichs: *Šafī al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. Sarāyā al-Ḥillī*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/safi-al-din-abd-al-aziz-b-saraya-al-hilli-COM_0966 (besucht am 04. 03. 2020)).

547 Allen: *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism*, S. 135.

548 Wilhelm Hoenerbach: *Die vulgärarabische Poetik Al-kitāb al-‘āṭil al-ḥālī wal-murabbaṣ al-ġālī des Šafīyaddīn Ḥillī*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1956, S. 16.

und mit einer Zeile zu enden.⁵⁴⁹ Eine beispielhafte Struktur für ein Zağal-Gedicht könnte also wie folgt lauten:

A
 A
 B
 B
 B
 A
 C
 C
 C
 A
 [...]

Die hier vorgestellten Strukturen beider Gattungen können aber aufgrund der hohen Varietät nur als beispielhaft gesehen werden. Sie sind keinesfalls formal stellvertretend. Für beide Gattungen wird durch die beispielhafte Struktur allerdings der das Gedicht prägende zirkuläre und strophische Rhythmus deutlich.

In der moderneren Entwicklung hat sich gerade in Ägypten und in der Levante, speziell im Libanon, eine weitere Zağal-Art entwickelt, dessen Hauptcharakteristikum allerdings weniger die Form als vielmehr die Verfasstheit im entsprechenden Dialekt ist und sich damit primär in der sprachlichen Qualität von dem hocharabischen Muwaššah abgrenzen lässt. Ähnlich dem Zusammenfall aller Gedichtformen unter dem Begriff der Qaṣīda bezeichnet das Zağal hier lediglich vernakuläre Dichtung.⁵⁵⁰ Kaum eines der vorliegenden Gedichte kann entsprechend klar als Muwaššah oder Zağal eingeordnet werden, was auch an der Ambiguität der Gattungsbegriffe und ihrer Entwicklung über die Zeit liegt. Daher sollen diese hier lediglich als Annäherungsklassifizierung verstanden werden. Bei einigen Gedichten lässt sich jedoch zumindest eine formale Annäherung an das Schema von Zağal oder Muwaššah erkennen.

Neben den für diese Arbeit bedeutendsten Formen arabischer Dichtung, die entsprechend als Qarīd, zağal- und muwaššahartig beschrieben, sind vier thematische Schwerpunkte besonders hervorzuheben: Das Klagelied (*Riṭā'*), das homiletische Gedicht (*Zuhdīya*), die Beschreibung (*Wasf*) und das Gefängnisgedicht (*Habsīya*). Das Riṭā' bezeichnet einen Themenkomplex, in dem etwa die (gute) Erinnerung an eine verstorbene Person oder ein verschiedenes Tier im Zentrum steht.⁵⁵¹

549 Hoenerbach: *Die vulgärarabische Poetik Al-kitāb al-'āṭil al-ḥālī wal-muraḥbaṣ al-ğālī des Saḫīyaddīn Hillī*, S. 211 f.

550 Vgl. D. Semah: „zağal, modern“. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. Hrsg. von Julie Scott Meisami und Paul Starkey. Bd. 2. Routledge, 1998, S. 819–820, S. 819.

551 Vgl. Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 93.

Neben der Trauer, die in jedem Fall thematisiert wird, kann es aber auch etwa die Beschwörung von Rache enthalten. Da das *Riṭā'* explizit als klagendes Lob angelegt ist, ordnet Ibn Rašīq⁵⁵² die Elegie sogar der Lobrede, dem *Madiḥ*, zu.⁵⁵³ Als Beispiel, in dem etwa auch Anaphern als typisches Merkmal der Trauerdichtung enthalten sind, kann die Totenklage von al-Ḥansā⁵⁵⁴ dienen:

Oh mein Auge, warum weinst du nicht in Strömen, wo doch das Schicksal Unglück gebracht hat – das Schicksal pflegt ja nun mal ein Unglücksbringer zu sein!
 Drum beweine deinen Bruder wegen der Waisen und Witwen (, die nun hilflos dastehen)!
 Beweine deinen Bruder, wenn du (jetzt) bei Fremden Zuflucht suchen musst!
 Beweine deinen Bruder wegen einer (jetzt) wie Flughühner in Gruppen (versprengten) Reiterschar, die, als er erschlagen liegen blieb, Geschenke und Beute verlor.
 Beweine ihn wegen eines (jetzt auf sich allein gestellten) Ritters, der das zur Verteidigung Obliegende schützen will, und wegen eines Bedürftigen, wenn er immer wieder (mit seinen Bitten) kommt.
 Mit ihm pflegte ein schnell dahingleitendes (Pferd) mit starken Flanken zu rennen, wenn er sich mit einem Gewand aus schwarzer Nacht bekleidete,
 bis er am Morgen zu einem (gegnerischen) Stamm kam, der sich im Lager befand, während er außerhalb des Stammeslagers die Beute in Besitz nahm.
 [...] Seine Liebe galt dem Lob (d.h. um gelobt zu werden, tat er soviel Gutes), und seine Schwäche war die Freigiebigkeit; Tapferkeit war seine Natur, wenn seinen Gefährten Furcht befiel.
 Er war ein Entscheidungen treffender Redner. Er fand eine Lösung in schwieriger Lage.
 Wenn er etwas Schreckliches befürchten musste, eröffnete er dafür einen Ausweg. [...]⁵⁵⁵

Besonders auffällig sind hier neben der wiederholten Aufforderung zu weinen die hervorgehobenen Attribute des Verlorenen, wie hilfsbereit und großzügig er gegenüber seinen Gefährten war. Das wird auch in dieser Arbeit von großer Bedeutung sein. Überhaupt ist das Klagelied von besonderem Interesse, was angesichts der Umstände im Kontext des Lagers kaum verwundern dürfte: Der Verlust und die Erinnerung an verlorene Gefährten, Tiere und Orte sind oft der zentrale Themen der vorliegenden Gedichte.

552 Abū 'Alī Ḥasan b. Rašīq al-Qayrawānī, geboren 1000 in Masīla, gestorben zwischen 1063 und 1070 in Mazara, war Dichter und Literat, bekannt für seine „künstlerische Eleganz“ (vgl. Ch. Bouyahia: *Ibn Rašīq*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-rashik-SIM_3332 (besucht am 04. 03. 2020)).

553 Vgl. Gregor Schoeler: „Die Einteilung der Dichtung bei den Arabern“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 123.1 (1973), S. 9–55, S. 29.

554 Al-Ḥansā, eigentlich Tumādīr bint 'Amr, geboren etwa 575 n.u.Z., war eine Dichterin des Nağd, die für ihre Elegien bekannt war (vgl. F. Gabrieli: *al-Khansā'*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khansa-SIM_4192 (besucht am 04. 03. 2020)).

555 Wagner: *Grundzüge der Klassisch Arabischen Dichtung*, S. 118.

Ähnlich bedeutend ist das Waṣf, das beschreibende Gedicht, als welches ursprünglich die detaillierte Beschreibung von Tieren, zumeist stolzen Reittieren, also Kamelen oder Pferden, bezeichnet wird.⁵⁵⁶ Ein gutes Beispiel hierfür ist die Pferdbeschreibung in der *Mu'allaqa*⁵⁵⁷ des Ṭarafa,⁵⁵⁸ in der es heißt:

[...] Zwei Augen wie zwei Spiegel, geschirmt in einer Bucht
 gehöhlter Knochenfelsen, wie Wasser einer Schlucht,
 die ein unsaubres Stäubchen ausstoßen; jedes blickt
 schwarz gleich der Antilope, die für ihr Kalb erschrickt.
 Zwei Ohren, zu erlauschen auf nächtgem Reisegang
 ein heimliches Geflüster wie einen lauten Klang,
 gespitzt – woran den Adel du magst erkennen leicht –
 wie Löffel eines Elks, der bei Haumal einsam streicht.
 Und mit durchbohrtem Knorpel der Nase glatter Steg,
 dann fliegt sie doppelt, wann sie damit berührt den Weg.
 [...]⁵⁵⁹

Im Grunde könnte jedes deskriptive Gedicht als Waṣf bezeichnet werden, allerdings ist charakteristisch für diese thematische Gattung vor allem die Detailliebe, in der etwa körperliche Merkmale eines Pferdes beschrieben werden. Insofern setzt sich ein dem Waṣf zugeordnetes Gedicht durch seinen Detailreichtum von einer einfachen Beschreibung ab.

Zuletzt bleiben noch das Zuhdīya und das Ḥabsīya zu nennen, wobei das zuerst Genannte ein stark eschatologisch-religiös orientiertes Gedicht beschreibt, das auch zum Riṭā zugeordnet werden kann: „Religiöser Glaube, Rituale und Symbole werden beschworen, während der Dichter versucht, in seinem Verlust einen Sinn zu erkennen und Trost in seinem Glauben zu finden“.⁵⁶⁰ Als ein Beispiel für das Zuhdīya können etwa folgende Verse gelten, in denen Abū l-ʿAtāhiya⁵⁶¹ den Tag des Jüngsten Gerichts beschwört:

Der Platz, an dem sich jeder Mann der Tat und des Strebens trifft
 ist morgen der Ort seines Lohns, für den er wirkte.

556 Vgl. Allen: *An Introduction to Arabic Literature*, S. 98.

557 Anthologien und Sammlungen von Qaṣīden.

558 Ṭarafa, eigentlich ʿAmr b. al-ʿAbd b. Sufyān, gilt nicht unumstritten als Verfasser einer vorislamischen Mu'allaqa. Über sein Leben ist wenig bekannt, häufig nur als Teil von Erzählungen und Legenden (vgl. James E. Montgomery: *Ṭarafa*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tarafa-SIM_7405 (besucht am 04. 03. 2020)).

559 Wagner: *Grundzüge der Klassisch Arabischen Dichtung*, S. 105.

560 Allen: „The post-classical period: Parameters and preliminaries“, S. 75.

561 Abū Ishāq Ismāʿil b. al-Ḳāsim b. Suwayd b. Kaysān, geboren 748 in Kūfa oder ʿAyn at-Tamr und gestorben zwischen 825 und 826, kam aus ärmlichen Verhältnissen und konnte daher nicht studieren, was sich in seinem unkonventionellen und vergleichsweise klaren sprachlichen Ausdruck zeigt. Er war unter anderem für asketische Gedichte und gedichtete Predigten bekannt (vgl. auch A. Guillaume: *Abu' l-ʿAtāhiya*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-l-atahiya-SIM_0161 (besucht am 04. 03. 2020)).

Große Sünden begang ich
als ob ich sicher wäre vor Bestrafung.⁵⁶²

Gerade in der Gegenwart von Tod und Verlust kann das Zuhdīya sehr präsent sein und wird so auch im Kontext dieser Arbeit noch relevant werden. Die Verzweiflung, die sich im Lager manifestiert, führte häufig zu Invokationen Gottes oder des Propheten Muḥammads, entweder aus Gründen der Zweifel, der Hoffnung oder als Fürbitte oder Fluch. Ähnlich wie bei Abū' l-'Atāhiya ist auch dort Sünde und Strafe Thema, die Erlösung durch den Tod oder das jüngste Gericht, gepaart mit Zweifeln über die Aussicht auf die eigene Erlösung.

Als weitere Themengattung bezeichnet das Ḥabsīya ein Gedicht, das sich mit Gefängniserfahrungen auseinandersetzt. Dies kann in variierender Form geschehen, ein bekanntes Beispiel ist etwa eine dialogische Qaṣīda von 'Alī b. al-Ġahm,⁵⁶³ in der er während seiner Inhaftierung durch den Abbasiden-Kalif al-Mutawakkil über die Gefangenschaft klagt. In dialogischer Form befindet er sich im Gespräch mit der Traumerscheinung seiner Geliebten. Ihr gegenüber kann er seine Gefangenschaft anklagen, ohne sich selbst in Gefahr zu bringen, indem er die Kritik am Kalif nicht wörtlich formuliert und offen kommuniziert, sondern in diesem intimen Moment seiner Geliebten anvertraut.⁵⁶⁴

Sie kam für einen kurzen Besuch, als die Dunkelheit der Nacht ihre Vorhänge senkte,
denn selten schlafen die Wachen des Gefängnisses.

Ich sagte zu ihr:

„Warum wagtest du ein solches Kommen,
schwer sogar für den Hauch des Windes?“

Sie sagte:

„Wir haben uns Verlangen hingegeben statt Geduld
das schlimmste Herz eines Liebenden ist das Geduldige.“

Sie sprach ihre Klage und ihre Tränen flossen über [meine] Wange
als ihr Nacken und meiner sich ineinander wande.

Ich sprach zu ihr, während Tränen [flossen] auf verschiedenen Wegen,
und glühendes Verlangen die brennende Liebe schürte [...]⁵⁶⁵

562 Samirah Khawaldeh und Sabbar Sultan: „'Linnnet-like Confined I ... Shall Sing': The Freedom-Imprisonment Duality in the Poetry of Abū Firās al-Ḥamdānī and Richard Lovelace“. In: *Journal of Arabic Literature* 42 (2011), S. 236–260, S. 245.

563 'Alī b. Badr b. al-Ġahm as-Sāmī, geboren wahrscheinlich 804 in Bagdād, gestorben 863, war ein arabischer Dichter und von unter al-Mutawakkil, bevor er aufgrund von Rivalitäten in Ungnade fiel und für ein Jahr inhaftiert wurde (vgl. H.A.R. Gibb: *Alī b. al-Djāhm*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ali-b-al-djahm-SIM_0511 (besucht am 04. 03. 2020)).

564 Gruendler: „'Abbāsīd Praise Poetry in Light of Dramatic Discourse and Speech Act Theory“, S. 163 f.

565 Ebd., S. 163 f.

Ein weiteres Beispiel für das Ḥabsīya sind die Gefängnis-Gedichte von Abū Firās al-Ḥamdānī,⁵⁶⁶ der unter anderem in einer Qaṣīda sein eigenes Schicksal als Kriegsgefangener mit einer Taube vergleicht, die, ihrerseits frei und damit frei von Sorge, die Sorge des Dichters ob seiner Inhaftierung nicht verstehen könne:

Ich spreche während bei mir eine Taube gurr
 O Nachbarin, fühlst du meine Lage?
 Nein, bei der Liebe! Nie schmecktest du den Weg der Ferne
 Und nie wurdest du mit Sorge belegt.⁵⁶⁷

Wie bereits erwähnt, beziehen sich die thematischen und formalen Gattungsbegriffe auf die klassische⁵⁶⁸ Dichtung. Die dialektale Dichtung kann grundsätzlich zwar an diesen Kategorien orientiert sein, sie erfüllt aber häufig kaum die formalen und thematischen Kriterien, um eindeutig einer Gattung oder einem Themenschwerpunkt zugeordnet werden zu können. Dieser *Genrebruch* muss bei der Lektüre und Analyse der Dichtung berücksichtigt werden. Da aber Abschnitte, Verse, Strophen oder Themen und Motive durchaus mit den oben genannten Gattungen und Themenschwerpunkten verwandt sind, ist es wichtig, diese als Grundlage zur formalen und semantischen Analyse heranzuziehen.

5.1.2 *Badawī-Dichtung im historischen und sozialen Kontext*

Ein für diese Arbeit besonders bedeutsamer Teilbereich der arabischen Dichtung ist die Nabaṭī-Dichtung. Das Wort *Nabaṭī* bedeutet wortwörtlich Nabaṭäisch und bezeichnet die Sprache, aus der Arabisch hervorgegangen ist. Die Bedeutung dieser Dichtung für die vorliegende Arbeit liegt in ihrer paradigmatischen Ähnlichkeit zur nomadischen und semi-nomadischen Dichtungspraxis in den libyschen Regionen. Da sich Nabaṭī-Dichtung als Terminus aber auf das Ḥiǧāz- und Naǧd-Gebiet beschränkt, wird an dieser Stelle analog zu Ibn Ḥaldūn der Begriff der Badawī-Dichtung verwendet,⁵⁶⁹ was das soziale Umfeld der Dichter:innen als nomadisch oder semi-nomadisch hervorhebt – ohne regionalen Fokus. Diese Art von Dichtung bezeichnet also die dialektale, nomadi-

566 Al-Ḥārīt b. Abi l-'Alā' Sa'īd b. Ḥamdān al-Taǧlibī, geboren 932 im 'Irāq, gestorben 968, arabischer Dichter, der mehrfach durch griechische Truppen gefangen genommen wurde. Zuletzt wurde er im Vorfeld der Belagerung von Aleppo nach Konstantinopel gebracht und dort inhaftiert (vgl. auch H.A.R. Gibb: *Abū Firās*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-firas-SIM_0183 (besucht am 04. 03. 2020)).

567 Beatrice Gruendler: „Abbasid Poets and the Qur'an“. In: *The Qur'an and Adab. The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. Hrsg. von Nuha Alshaar. London: Oxford University Press, 2016, S. 137–169, S. 154, 169.

568 Wobei sich das Attribut *klassisch* hier nicht auf den Epochenbegriff, sondern auf die Abgrenzung zur dialektalen Dichtung bezieht.

569 vgl. Sawayan: *Nabaṭī poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 1.

sche oder semi-nomadische Praxis – in Abgrenzung zur klassisch arabischen Dichtung, die in Fuṣḥā verfasst ist.⁵⁷⁰

Dichtung war bereits vor dem Islam ein allgegenwärtiges Kommunikationsmittel im arabischen Sprachraum. Dies trifft umso mehr auf nomadisch lebende Stämme zu, Gedichte gehörten hier zur alltäglichen Sprachpraxis: „[...] Die Menschen des vormodernen Arabiens waren ein Volk von Dichtern. [...] Dichter stellten keine eigene Klasse dar und es gab keine formelle Ausbildung, um Dichter zu werden“.⁵⁷¹ Das Fehlen einer Schwelle ist hierbei bedeutsam, unterscheidet es doch die nomadische Dialekt-Dichtung deutlich von der klassisch arabischen Dichtung, in der das Dichten nicht nur eine mit der – in supratribaler Sprache (‘arabīya) stattfindende – Lehre bei einem *Rāwī*⁵⁷² verbundene Profession, sondern immer auch mit Status und Anerkennung durch die gesellschaftlichen Eliten verbunden war. Die in dieser Arbeit besprochenen Gedichte entstammen dem Umfeld der nomadisch oder semi-nomadisch lebenden arabischen Bevölkerung in der libyschen Kolonie, speziell in der Cyrenaica. Damit muss neben dem dialektalen Charakter auch der soziale Kontext berücksichtigt werden, in dem die Dichtung entstand. Dieser ist besonders für die Analyse von Motiven relevant, vermag doch etwa die einfache Beschreibung eines Reittiers oder der Rückkehr in die ehemalige Heimat ohne den sozialen Kontext und das Wissen um die Bedeutung des Tieres in nomadischen Gesellschaften nicht annähernd die Bedeutung deutlich werden zu lassen, die das Waṣf in der nomadischen Dichtung hat. Es soll also zunächst ein Blick auf die Entwicklung eines Zweigs arabischer Dichtung geworfen werden, der sich parallel zur klassischen Hochkultur entwickelte und noch heute großen Einfluss auf das Selbstverständnis und die Kommunikation innerhalb nomadischer Gesellschaften hat.

Wichtig ist, dass nomadisch in diesem Fall nicht bedeutet, dass die betreffenden Stämme vollständig mobil waren. Der nomadische Lebensstil ist oft saisonal abhängig von den klimatischen Bedingungen, die am Nordrand der Sahara⁵⁷³ entsprechend hart sind, also waren „die meisten [...] Nomaden, die in tragbaren Zelten lebten und dauerhaft durch die Wüste zogen auf der Suche nach Weidefläche für ihre Kamelherden“.⁵⁷⁴ In Libyen schließt sich an den fruchtbaren Küstenstreifen eine aride Landschaft an, was sich in durchaus vergleichbaren Lebensumständen wie denen des Nağd widerspiegelt.

Nomadische und semi-nomadische Gesellschaften im Nağd und auch im Osten Libyens setzen sich aus Stammes- und Familienstrukturen zusammen. Jeder Familie steht ein (in der Regel männ-

570 Vgl. ebd., S. 1.

571 Ebd., S. 2. Vgl. hierzu auch Clinton Bailey: *Bedouin poetry from Sinai and the Negev. Mirror of a culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991 mit Regionalschwerpunkt Negev und P. M. Kurpershoek: *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: Voices from the desert; Glossary, indices, and list of recordings*. Brill, 2005 in Bezug auf saudische Dialektdichtung.

572 Überlieferer, beziehungsweise überliefernder Dichter.

573 Und im Nağd, auf den sich Sowayan in seiner Studie zur Nabaṭi-Dichtung bezieht.

574 Sowayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 19.

licher) Šayḥ vor, die Autoritätsperson, die ihrerseits dem Šayḥ des Stammes untersteht.⁵⁷⁵ In diesen Strukturen bildete sich über die Jahrhunderte der Stammesgeschichte ein starkes Narrativ des Stolzes heraus, der sich aus der Besinnung auf die eigene Freiheit in Abgrenzung zum sesshaften Stadtvolk bildet.⁵⁷⁶ Weitere Elemente dieses Stolzes sind die eigene Blutlinie und die Ahnenschaft der Familie und des Stammes. Damit zusammen hängt ein ausgeprägtes Verständnis von Moral und Ehre, welches sie „am deutlichsten [von anderen] unterscheidet und sie besser als andere Menschen“,⁵⁷⁷ sein lässt. Dazu gehört nicht nur *asl* also die Abstammung und Herkunft, sondern auch Tugenden wie „Bestimmtheit, Furchtlosigkeit, Stolz [...] und Selbstkontrolle“.⁵⁷⁸ In der Art, wie Angehörige oder die Gesamtheit eines Stammes sich nach diesen Tugenden zu richten wissen, begründet sich die Beurteilung, die die entsprechenden Personen oder der Stamm durch andere Stämme erfährt. Die Auslegung dieser Regeln über Tugend, Ethik und Moral obliegt natürlich dem subjektiven Empfinden der Stämme oder Stammesmitglieder, was letztlich auch eine Grundlage für Stammeskonflikte sein kann.

Die nomadische Gesellschaft ist stark von binären Geschlechterrollen geprägt. Die Männer haben „wie ein Falke [*šhabīn*]“ zu sein, sie sind allein und frei und müssen ihr Territorium bewachen, furchtlos keine Konfrontation scheuen und „*gadr*“,⁵⁷⁹ also Können und Fertigkeit in hohem Maße verkörpern. Frauen können ihren Ehrbegriff nicht durch Abstammung und Stärke manifestieren. Ihre Position in der Gesellschaft resultiert aus dem *ašl* des Stammes, ihr Ehrbegriff wird bestimmt durch ihre Fähigkeit, sich angemessen zu verhalten (*‘agl*) und respektvoll und zurückhaltend zu sein (*ḥašam*). Letzteres ist als Konzept jedoch weit komplexer, als die einfache Übersetzung des Begriffs vermuten lassen mag und sollte immer im Kontext der jeweils betrachteten Stammesgesellschaft gelesen werden.⁵⁸⁰ So ist etwa bedeutend für die Achtung vor Frauen nicht allein ihre Tugendhaftigkeit, sondern speziell das *freiwillige* Verhalten nach den Regeln des für sie geltenden Kodex.⁵⁸¹ Für beide anerkannten Geschlechter gilt weiterhin ein strenges Regelwerk von Gastfreundschaft, Großzügigkeit und Ehrlichkeit, nicht nur den Angehörigen der eigenen Familie oder des eigenen Stammes gegenüber. Während der Mann diese Prinzipien direkt zu verkörpern hat, muss die Frau die für den Mann geltenden Regeln in gleichem Maße vertreten, so dass durch ihre Tugendhaftigkeit auf die Tugenden des Mannes rückgeschlossen werden kann.⁵⁸²

575 Vgl. Sawayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 27.

576 Vgl. ebd., S. 20.

577 Vgl. Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*, S. 86.

578 Vgl. ebd., S. 87.

579 Von Lila Abu-Lughod verwendete Termini zum nomadischen Ehrenkodex sind dialektal und vereinfacht transkribiert. Da es hier um Konzepte jenseits hochsprachlicher Gesellschaften geht, wird diese Verwendung beibehalten. Auf die sprachlichen Eigenarten des libyschen Dialekts wird im Abschnitt *Dialekt* auf S. 116 näher eingegangen werden.

580 Vgl. Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*, S. 105.

581 Vgl. ebd., S. 108.

582 Vgl. ebd., S. 110. Die Monographie Abu-Lughods enthält auch weitere Ausführungen zur geschlechtsspezifischen Struktur nomadischer Stammesgesellschaften, spezifisch der Awlad ‘Alī.

In dieser streng geregelten Gesellschaft, die einen starken Fokus auf einen äußerst komplexen Ehrbegriff legt, kommt der alltäglichen und niedrighschwelligigen Dichtung eine große Bedeutung zu. Da die nicht-poetische Kommunikation durch das Ehrverständnis einem strengen Regelwerk unterliegt, kann nicht jede Art von Gefühl über diese nicht-poetische Sprache ausgedrückt werden. Hier dienen Gedichte dazu, „spezielle Empfindungen auszudrücken, Empfindungen, die radikal anders sind als die, die sie zur selben Situation in nicht-poetischer Sprache äußern würden“.⁵⁸³ Eine wesentliche Funktion vernakulärer Dichtung in nomadischen Gesellschaften ist also der Ausdruck des Empfindens über das gesellschaftliche Regelwerk hinweg, gerade dann, wenn es Verletzungen des Ehrenkodex betreffen könnte.

Eine weitere Funktion nomadischer Dichtung ist die Politik und Geschichtsschreibung. Hierbei steht weniger die alltägliche Kommunikation zwischen Stammes- und Familienmitgliedern im Zentrum. Vielmehr waren Dichter:innen dieser Art in Familie und Stamm angesehene Personen mit herausragendem Talent oder hohem sozialen Status. Dichter:innen konnten Kämpfer sein, Šuyūh oder auch als Stammesdichter:innen und damit als Chronist:innen des Stammes fungieren. Während bei Kämpfen über die heroischen Taten der Kämpfenden auf dem Feld oder die edlen Reittiere gedichtet und im Anschluss die Gefallenen betrauert wurden, konnte vor allem für Stammesdichter:innen das Dichten selbst eine Art Kampf oder allgemein ein diplomatisches Mittel sein. In der Art, wie ein Gedicht den eigenen Stamm gegen einen anderen abbildete, spiegelte sich nicht nur das Selbstverständnis im Konflikt wider, durch das notwendige Wissen und den chronistischen Gehalt dieser Gedichte trugen Dichter:innen konkret zur Geschichtsschreibung der Stämme bei. Wichtig ist hierbei, den Akteur und die Aktion richtig zuzuordnen: „Die Dichtung dient als ein authentisches Dokument, das Vorfälle im Narrativ [des Stammes] begründet, sie in Umlauf hält und im öffentlichen Gedächtnis bewahrt“.⁵⁸⁴ Gedichtete Stammesgeschichte ist also immer im Kontext des jeweiligen Narrativs zu lesen und sollte nicht als historische Faktenlage missverstanden werden.⁵⁸⁵

Solch politische Dichter hatten mitunter größten Einfluss und waren imstande, Stammeskongflikte zu entfesseln oder ohne körperliche Gewalt zu lösen. Die vormodernen nomadischen Stämme des Nağd etwa wurden „beherrscht [...] vielmehr von eloquenter Überzeugung, als durch direkte Gewalt“.⁵⁸⁶ Und dies gilt nicht nur für den vormodernen Nağd. So wird von einem Vorfall im Jahre 1845 berichtet, in dem ein klug gedichteter Brief den Herrscher eines Stammes nach mehreren gewalttätigen Auseinandersetzungen noch während einer eskalierenden *mağlis*⁵⁸⁷ davon überzeugte,

583 Ebd., S. 186.

584 Sawayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 52.

585 Vgl. hierzu auch den Abschnitt zu *Oral History* ab S. 119.

586 Sawayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 67.

587 Mağlis, wörtl. Sitzung, steht für eine Versammlung der Šuyūh eines Stammes oder einer politischen Sitzung mit Abgesandten andere Stämme.

doch und trotz aller Unstimmigkeiten von weiteren kriegerischen Handlungen abzusehen und in einen Frieden einzuwilligen.⁵⁸⁸

Es wurde festgestellt, dass Dichtung im nomadischen Kontext sich deutlich näher an niedrigschwelligen sozialen und politischen Kategorien entwickelt. Sie ist weniger in großen gesellschaftlichen Riten, an Höfen oder in der hochsprachlichen Dichtkunst bedeutsam als in der alltäglichen Praxis nomadischer Stämme. Hierbei verbleibt sie in der politischen und sozialen Lebenswelt dieser Stämme und ist sowohl subversives Moment der Alltagskommunikation als auch diplomatisches Instrument auf Stammes- und Familienebene, ebenso wie zwischen Stämmen untereinander. Die Bedeutung, die Gedichte damit erhalten, ist für die einzelne Person kaum zu unterschätzen. In formaler Hinsicht greift die Badawī-Dichtung mitunter auf hochsprachliche Gattungen zurück, setzt diese aber nur inkonsequent um. Grundsätzlich ist die Badawī-Dichtung also keine gattungsspezifische Dichtungsform, Gedichte aus dem tribalen Umfeld können aber durchaus stark mit ihr gattungsverwandt sein.

5.1.3 Formen und Themen der Badawī-Dichtung

Analog zu den bereits besprochenen relevanten Gattungen und Themen der klassisch arabischen Dichtung soll an dieser Stelle ein kurzer Überblick über die Formalia der Badawī-Dichtung gegeben werden. Formal gibt es kein konkretes Regelwerk, nach dem sich ein Gedicht einer bestimmten Formgattung zuordnen lässt. Sowan gibt als übliche Länge „einige wenige bis mehr als hundert Verse“⁵⁸⁹ an, Holes für „Gaṣā'id“ in der Regel zwanzig bis dreißig Zeilen.⁵⁹⁰ Ein solches Gedicht besteht üblicherweise aus zwei Halbversen (*ṣatr*), die jeweils verschiedene Reimschemata besitzen. So würde etwa der erste Halbvers (*ṣadr*) durchgehend auf A enden, der zweite Halbvers (*ağz*) durchgehend auf B:⁵⁹¹

A-B

A-B

A-B

A-B

[...]

Metrisch müssen beide Halbverse identisch sein.⁵⁹² In der Frage der Termini zeigt sich ein weiterer Punkt der Abweichung. Während das Metrum im hocharabischen *baḥr* genannt wird, werden

588 Vgl. Sowan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 73 f.

589 Ebd., S. 93.

590 Vgl. Clive Holes: *Nabaṭi Poetry*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-arabic-language-and-linguistics/sir-EALL_COM_0306#d6299919e1690 (besucht am 18. 11. 2019).

591 Vgl. ebd.

592 Vgl. Sowan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 94.

Metren in der Badawī-Dichtung als *ṭarg* oder *šēlih* bezeichnet. Hier zeichnet sich ein Wesensmerkmal in Hinblick auf das Umfeld der Badawī-Dichtung ab: *Ṭarg* bedeutet unter anderem Schlag oder Rhythmus, *šēlih* leitet sich von š-w-l ab, was für das Erheben (der Stimme) steht.⁵⁹³ Allein aus diesen Begriffen wird klar: Badawī-Dichtung ist performative Dichtung. Der Vortrag kann für sich allein stehen und durch das Metrum eine rhythmische Darbietung sein, das Gedicht kann weiterhin gesungen werden. Auch kann begleitend Musik gespielt werden. Der Schlag oder Rhythmus, der sich im *ṭarg* verbirgt, markiert also nicht zwangsläufig nur im übertragenen Sinne den Rhythmus des Gedichts, er kann auch für die wortwörtliche Begleitung stehen.⁵⁹⁴ Analog zu ihrer performativen Art ist Badawī-Dichtung in der Regel mündlich,⁵⁹⁵ konnte aber durchaus verschriftlicht werden oder durch eine schriftliche Kompositionspraxis begleitet sein.⁵⁹⁶

Das für diese Arbeit relevante Themenfeld der Badawī-Dichtung hängt stark mit der Lebenswelt nomadischer und semi-nomadischer arabischer Gesellschaften zusammen. Einige Motive sind etwa die Beschreibung des eigenen Pferdes (in der Schlacht), die Beschreibung der Reittiere anderer Gefährten, die Thematisierung des Ehrenkodex entsprechenden Handlungen und das Besingen der noblen Art der Gefährten. Weiterhin relevant sind die Klage über den Verlust der Familie, des Reittieres oder der Heimat. All diese Motive sind auch Teil der klassischen Dichtung, die, da aus der altarabischen Dichtung hervorgegangen, ähnliche Themengebiete kennt. Der wesentliche Punkt an ihrer Formierung in der Badawī-Dichtung ist letztlich aber der, dass sich hier die bekannten Themenfelder einer durchaus unmittelbaren Lebenswelt annähern. Das Reittier ist für einen nomadisch lebenden Stamm von deutlich konkreterer, geradezu existenzieller Bedeutung, während es für den am Hofe des Kalifen lebenden Dichter vielmehr von Symbolkraft ist. Auch der Ehrenkodex, die Ehrerbietung unter Gefährten und die Trauer über ihre Abwesenheit sind Motive, die nicht nur aus dem Themenvorrat arabischer Dichtungsgeschichte, sondern konkret aus der Lebenswelt der Dichtenden stammen. Gefängniserfahrungen wirken auf Personen, deren Lebenswelt nicht nur durch einen hohen Anspruch an Selbstbestimmtheit, sondern auch durch einen im Verhältnis zu nicht-nomadischen Gesellschaften radikalen Freiheitsbegriff geprägt ist ungleich einschneidender. In einem Gedicht des Dichters Rākān b. Falāḥ b. Hiṭlēn, das dieser während seiner Gefangenschaft durch das Osmanische gedichtet hat, beschreibt er in nostalgischer Trauer die Orte seines Stammes und das Umherziehen des Camps.⁵⁹⁷ Nostalgie ist ein bedeutendes Thema in der arabischen Dichtung allgemein. Die Abwesenheit von der Raststätte, verlorengegangene Orte und Eindrücke sind häufig Teil des Nasīb in klassischen Qaṣīden.⁵⁹⁸ Im abwesenden Ort der Herkunft fällt für den gefangenen nomadischen Dichter die Trauer über den Verlust der Heimat und des

593 Vgl. ebd., S. 99.

594 Vgl. ebd., S. 138 ff.

595 Vgl. Holes: *Nabaṭī Poetry*.

596 Vgl. hierzu auch S. 113.

597 Sawayan: *Nabaṭī poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 29.

598 Vgl. Allen: *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism*, S. 128.

Stammes aber konkret in einem – nicht zwangsläufig existierenden – Ort zusammen, der durch die Gefangenschaft unerreichbar wird. Ein weiteres thematisches Element, das sich in der klassischen Dichtung wiederfindet, aber im nomadischen Kontext überaus konkret Alltagsbezug besitzt, ist das Lob der eigenen Stammesattribute, das *Fahr*. Wie bereits angedeutet, haben Kämpfe für die Stammesdichtung durchaus eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Auf dem Weg zu Überfällen oder im Verlauf längerer Stammesfehden hatten Gedichte unmittelbaren Einfluss auf die Erhaltung der Moral. Nicht nur wurden die siegreichen und stolzen Kämpfer des eigenen Stammes entsprechend besungen. Auch jene, die im Kampf gefallen waren, wurden mit preisenden Nachrufen bedacht ob ihres Mutes und Einsatzes für den Stamm – und dass sie nicht geflohen waren im Angesicht des Todes.⁵⁹⁹ Auch die schon beschriebene Funktion der Geschichtsschreibung und Schaffung von Identitätsnarrativen wird hier wieder deutlich: Dichtung brachte die Taten der edlen Krieger vom Schlachtfeld in die Stammesdiskurse ein, über die Stammesgrenzen hinaus. *Fahr* ist auch im Kontext der vorliegenden Arbeit ein wiederkehrendes Motiv, das allerdings weit weniger als Teil von heroischen Stammesnarrativen verstanden wird. Es lässt sich eher in die Diskurse der Trauer um den Verlust jener starken Krieger, die im *Fahr* besungen werden, einordnen und kann somit wohl eher als Teilbereich des *Riṭāʿ* gesehen werden.

Bei der Diskussion von Themen und Motiven muss gerade am vorliegenden Gegenstand auch berücksichtigt werden, dass die hier besprochene Dichtung in einem konkreten politischen Kontext entstanden ist, der sich jenseits der üblichen Lebenswelt nomadischer Stämme befindet. Der antikoloniale Kampf oder gar die Erfahrung des Lagers waren nicht Teil von geregelten Stammesfehden, die durch die sozialen Kodizes geregelt waren. Die italienische Kriegsführung unterlag nicht dem nomadischen Ehrenkodex, an den sich im Kontext tribaler Kriegsführung alle beteiligten Seiten zu halten hatten. So muss der Begriff der nomadischen Dichtung erweitert werden um das antikoloniale Widerstandsmotiv und vor allem um die Erkenntnis, in diesem zu scheitern. In diesem Sinne kann Dichtung aber auch Handlungsmacht bringen: So „ermutigten und berichteten umgangssprachliche Dichter öffentlichen Widerstand und gaben dem Stolz über ihre lokale Identität Ausdruck“.⁶⁰⁰ Dies trifft sicher auch auf einen großen Teil der nomadischen Dichtung zum antitalienischen Widerstand zu und könnte damit als Teilbereich des *Waṭaniya*, des nationalistischen Gedichts, gegen kolonialistische Bestrebungen gelesen werden.⁶⁰¹ Viele Gedichte, die im Korpus der *Qaṣāʾid al-Ġibād* enthalten sind, können analog zur Dichtung über Heldentum und Kampf als antikoloniale Dichtung neu kontextualisiert werden. Da in der vorliegenden Arbeit aber primär Gedichte mit Fokus auf die Lagererfahrung besprochen werden, ist die *Waṭaniya* eher unbedeutend

599 Vgl. Sawayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 51.

600 Marilyn Booth: „Poetry in the vernacular“. In: *Modern Arabic Literature*. Hrsg. von M. M. Badawi. 2. Aufl. The Cambridge History of Arabic Literature. Erstausgabe 1993. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 463–482, S. 467.

601 Vgl. ebd., S. 479. Für eine Problematisierung des Begriffs *waṭan* Vgl. auch S. 123.

und könnte höchstens im Kontext der nostalgischen Auseinandersetzung mit dem gescheiterten Widerstand von einer gewissen Relevanz sein.

Da in den *Qaṣā'id al-Ġihād* die Tradition der Badawī-Dichtung und die der politischen umgangssprachlichen Dichtung zusammenfällt, lassen sich selten konkrete Zuordnungen zu bestimmten klassischen Gattungsbegriffen oder Themenbereichen vornehmen. Die hier vorgestellten Motive und Formen werden jedoch für die Analyse insofern von Bedeutung sein, als sich natürlich auch die umgangssprachliche Dichtung aus dem reichhaltigen Korpus der klassischen und altarabischen Dichtung bedient. Als Teil der nomadischen und semi-nomadischen Kultur und durch den Einfluss der Sanūsīya greift die Dichtungstradition in der Cyrenaica im frühen 20. Jahrhundert vor allem auf Themen und Formen der Badawī-Dichtung zurück. Doch die Lagererfahrung bricht den Zugang durch einfache Typisierung und so wird die Analyse zeigen, inwieweit sich das Lager dichterisch im Rahmen der entsprechenden Traditionen überhaupt verarbeiten lässt.

5.1.4 Oralität

Die Frage nach der Materialität nomadischer Dichtung ist nicht einfach zu beantworten. Zunächst bleibt festzuhalten, dass Badawī-Dichtung „ursprünglich eine rein mündliche Kunstform“⁶⁰² war. Allerdings kann sie mit der Literarisierung nomadischer Gesellschaften sehr wohl in schriftlicher Form vorgelegen haben. Auch wurde durchaus schriftlich komponiert. Mündlichkeit und Schriftlichkeit sind „zwei Modi[, die] nebeneinander existierten und sich überschnitten“.⁶⁰³ Der Grad der Schriftlichkeit von Dichtung hing natürlich vom Literarisierungsgrad der Dichtenden ab, die, wenn der Schriftsprache ausreichend mächtig, ihre Gedichte etwa schriftlich aufbereiteten, prüften und überarbeiteten, bis sie geeignet erschienen für die Darbietung vor Publikum. Verschriftlichte Gedichte wurden häufig durch die Dichter:innen selbst in einer kuratierten Sammlung zusammengefasst, dem *Diwān*, der die Originale eines Gedichts enthielt. Parallel dazu konnten mehrere verschiedene Varianten desselben Gedichts mündlich im Umlauf sein.⁶⁰⁴ Eine Verschriftlichung dieser Gedichte bedeutete nicht, dass sie nicht primär für die mündliche Darbietung geschaffen wurden; auch niedergeschriebene Dichtung war in ihrem Wesen weiterhin performativ. Die parallele Entwicklung mündlicher und schriftlicher Sprachkultur stellte vielmehr eine Ergänzung dar, eine Möglichkeit, mündliche Sprache zu ordnen und zu erläutern und dieser Kunst besonders Auftrieb zu geben.⁶⁰⁵

Auch die Frage nach der Überlieferung lässt sich nicht einfach durch die Verschriftlichung klären, da ein *Diwān* zwar als Überlieferungsmanuskript dienen konnte, die mündliche Weitergabe

602 Holes: *Nabaṭi Poetry*.

603 Sawayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 101.

604 Vgl. ebd., S. 104 f.

605 Vgl. Walter J. Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*. 2. Aufl. Erstauflage 1982. London und New York: Routledge, 2002, S. 9.

eines Gedichts aber deutlich mehr Einfluss auf eine nachhaltige Überlieferung hatte. Dies ist darin begründet, dass gerade in der Badawī-Dichtung das Dichten als mündlicher Diskurs verstanden wurde: „Die Worte des Gedichts müssen süß auf der Zunge des Rezitierenden schmecken“. ⁶⁰⁶ Dies trifft auf die Gedichte im alltäglichen Umgang miteinander genauso zu wie auf andere Gattungen der Badawī-Dichtung. Die Reaktion des Publikums, die Art des Vortrags, die Aussprache und die Situation haben unmittelbaren Einfluss auf den Akt der Gedichtrezitation. Diese Dinge gehen aber in einer Verschriftlichung vollständig verloren. Weiterhin ist der Modus, in dem Sprache komponiert, memoriert und weitergegeben wird, in vorwiegend mündlichen Sprachkulturen ein anderer als in solchen, die vorwiegend auf Schriftsprache beruhen. Mündlichkeit provoziert eine „formulaisch“ strukturierte Sprache, die sich durch „mehr oder weniger exakt wiederholte feste Satzteile und Ausdrücke“ auszeichnet. ⁶⁰⁷ Gerade in der formalen Strenge der Badawī-Dichtung zeigt sich dieses formulaische Element.

Neben der mündlichen Überlieferungskette, in der ein Gedicht durch Hörensagen weitergetragen wurde, gibt es auch eine schriftliche Überlieferungskultur in der Badawī-Dichtung. Diese hängt aber nicht zwingend mit der Kollektion eines Diwān zusammen. Gerade in Situationen, in denen Gedichte an oder für entfernte Personen gedichtet werden, ist es nicht unüblich, dass die dichtende Person das Gedicht aufschreibt und an die Adressaten sendet, es manchmal gar selbst überbringt. ⁶⁰⁸ In den analysierten Gedichten dieser Arbeit ist ein solcher Fall enthalten: Ein gedichteter Austausch zwischen ‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭī und Šarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī. ⁶⁰⁹

Im Hinblick auf die Materialität der in der vorliegenden Arbeit besprochenen Gedichte muss darauf hingewiesen werden, dass die Überlieferungsgeschichte weitestgehend unklar ist. Weder lässt sich aus den Paratexten herleiten, ob die Gedichte ursprünglich schriftlich oder mündlich geschaffen wurden, noch lässt sich sagen, ob etwa der Austausch zwischen ‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭī und Šarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī in Form eines vollendeten, schriftlichen Briefwechsels stattfand. Hier besteht noch großer Forschungsbedarf in den Archiven des LSC, in welchem viele der Quellen verwahrt werden. Von einigen ist bekannt, dass sie auf Tonband aufgenommen wurden. Sie wurden anschließend zunächst in arabischer Schrift handschriftlich, dann maschinell, transkribiert. Spätestens hier setzt also durch die oder den Editor:in eine Verschriftlichung von mündlich geschaffenen Quellenmaterial ein, was eine kritisch-editorische Erschließung erheblich erschwert.

In der Transkription von arabischem Dialekt mit arabischer Schrift gehen wesentliche Informationen des mündlichen Ausdrucks verloren. Das nimmt bei der Lesung dieser Transkripte im günstigsten Fall die Möglichkeit, den performanten Teil des Gedichts anhand der korrekten Aussprache zu rekonstruieren, beeinflusst aber das Verständnis des Gedichts selbst nicht wesentlich. Im

606 Sawayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 105.

607 Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, S. 26.

608 Vgl. Sawayan: *Nabaṭi poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 106.

609 Vgl. S. 138.

weitaus wahrscheinlicheren Fall aber bedeutet das, dass jedes Vorkommen nicht-hochsprachlicher Begriffe, Morpheme oder Wortelemente die Erarbeitung des ursprünglichen Gedichts deutlich erschwert. Ohne Vorlage der Aufnahmen, aus denen Aussprache und eventuelle Schreibfehler im Transkript abgeleitet werden können, ist es nicht möglich, das Gedicht in der vor-transkriptiven Fassung zu rekonstruieren. Gründe hierfür liegen zum einen in der arabischen Schrift selbst, zum anderen in schlechtem Satz, lückenhaftem Apparat, mangelnder Dokumentation und fehlenden oder inkonsistenten Transkriptionsrichtlinien.

Die arabische Schrift ist ein Konsonantenalphabet, das für die Abbildung der arabischen Hochsprache neben 28 Konsonantenzeichen, von denen drei Langvokalzeichen (ī, ū, ā) sind, diverse Markierungen für die hochsprachliche Vokalisierung (i, u, a) und die Markierung hochsprachlicher grammatischer Fälle und Formen (-i, -u, -a, -in, -un, -an) enthält. Weiterhin gibt es Zeichen für die Verdopplung von Buchstaben (*šadda*), den Wegfall von Vokalen (*sukūn*), den glottalen Stopplaut (*hamza*) und einige Zeichen für die Markierung von Besonderheiten in der Aussprache etwa bei Rezitationen. Im Dialekt fallen aber bestimmte Laute zusammen, so wird etwa aus den Diphthongen *aw* und *ay* in der Regel *ō* und *ē*, für das es aber kein Zeichen in der arabischen Schrift gibt.⁶¹⁰ Für *ē* wird üblicherweise *ya* verwendet, für *ō* *wāw*, die Buchstaben für *ī* und *ū*. Daher gibt es keine Möglichkeit zu differenzieren, ob *ī* oder *ē*, *ū* oder *ō* beschrieben sind. Es gibt also phonetische Bereiche des dialektalen Arabisch, die in der arabischen Schrift nicht abgebildet werden können. Da die vorliegenden Transkriptionen nicht einmal voll vokalisiert sind und mitunter etwa finale Kurzvokale (die grammatisch relevant sind) als Langvokale (die semantisch relevant sind) notiert werden,⁶¹¹ assimilierte Konsonanten nicht weiter beschrieben oder finale Konsonanten schlicht weggelassen werden,⁶¹² ist es mitunter nicht möglich, bestimmte Worte sicher zu rekonstruieren. Hinzu kommen diverse vermutete Rechtschreibfehler,⁶¹³ die aber mangels Vorlage der ursprünglichen Aufnahmen häufig nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden können.

Es besteht also nicht nur das Problem einer unbekannteren Transmissionsgeschichte, in der die ursprüngliche Materialität genauso wie die Zwischenstufen der Weitergabe unklar sind. Die materielle Form, in der die Gedichte vorliegen, ist mitunter höchst problematisch und bietet, vor allem ohne die Verfügbarkeit der Originalaufnahmen, viel Interpretationsspielraum und damit viele materiell bedingte mögliche Fehlerquellen.

Das wird noch verstärkt durch die politische Situation in Libyen, die eine Recherche vor Ort unmöglich macht. Zwar wurde das LSC in T̄arābulus bislang vom Bürgerkrieg verschont und konnte

610 Vgl. Christophe Pereira: „Arabic in the North African Region“. In: *The Semitic Languages. An International Handbook*. Hrsg. von Stefan von Weninger. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36. Berlin und Boston: De Gruyter, 2011, S. 954–969, S. 958.

611 Zum Beispiel *ḏanākī* statt *ḏanāki*.

612 Zum Beispiel *abyūtum* statt *abyūt-hum* und *inḡā* statt in *ḡā*? (vgl. auch S. 117).

613 Zum Beispiel wird die Wurzel *r-z-l* geschrieben, aber *r-ḏ-l* gemeint. Die dem zugrundeliegende dialektale Phonetik müsste bei der Edierung eigentlich erkannt und markiert werden.

weiterhin seiner Arbeit nachgehen, eine Möglichkeit, an die Aufnahmen oder bessere Transkriptionen zu gelangen, gab es im Rahmen dieser Arbeit zunächst nicht.

5.1.5 Dialekt

Wie bereits angedeutet, bringt nicht nur die Materialität der vorliegenden Quellen eine Vielzahl von Problemen mit sich, auch der dialektale Charakter der Sprache ist problematisch. Da Rahmendaten der Transmissionsgeschichte fehlen, ist schwer nachvollziehbar, in welchem konkreten Kontext die Gedichte entstanden sind. Aufgrund von vereinzelt identifizierbaren Dialektausdrücken und der historisch verifizierten Eingrenzung des relevanten Gebiets auf die Cyrenaica kann aber davon ausgegangen werden, dass die Dichter:innen in der Regel Sprecher:innen des ostlibyschen Dialekts waren. Hinzu kommt, dass viele von ihnen zumindest semi-nomadisch lebten und so ein starker Einfluss von Badawī-Dialekten zu vermuten ist. Dies geht aus der Transkription nicht immer direkt hervor, die Aussprache kann daher nicht einwandfrei rekonstruiert werden. In dieser Arbeit werden transkribierte Begriffe, soweit eine sichere Erschließung möglich ist, dialektal geschrieben.

Charakteristisch für den ostlibyschen Dialekt ist zunächst die Aussprache, die sich im Verhältnis zum Westlibyschen mit Ausnahmen näher an Hocharabisch hält. Eine Ausnahme davon ist etwa, dass das *qaf* als *g* ausgesprochen wird. Auch der Zusammenfall der Diphthonge von *aw* und *ay* zu *ō* und *ē* ist recht typisch. Weitere Merkmale, wie der Lautwandel des interdentalen *ṭ* zu *t* oder *ḍ* zu *d*, können nicht klar benannt werden, da hier zwar zumindest im Westen Libyens die okklusive Form gesprochen wird, im nomadischen Kontext Ostlibyens aber wohl eher die interdendale Form erhalten geblieben ist.⁶¹⁴ Das maskuline Suffixpronomen *-h* wird in libyschen Dialekten bei konsonantisch endenden Wörtern analog zur hocharabischen Aussprache zu *-u*, bei vokalisch endenden zu *-a*, in der nomadischen Aussprache wird dies auf die Aussprache als *-a* reduziert.⁶¹⁵ Diese Besonderheit sollte beachtet werden, wird jedoch im Kontext der Dichtung gegebenenfalls obsolet, da in dieser durch strenge Reimschemata mitunter wieder zur hochsprachlichen Aussprache zurückgekehrt wird: *-b* wird dann als *-bu* ausgesprochen. Auch hier könnte nur die Originalaufnahme eindeutig Aufschluss bringen.

Dasselbe gilt für die Morphologie, die theoretisch für offene Silben keine Kurzvokale kennt. Das führt dazu, dass aus dem Wort *ḍarab* (schlagen) im Libyschen *ḍrab* oder *ḍrāb* wird. Bei Formen, in denen dem dritten Konsonant ein Langvokal folgt, wird *ḍarab* zu *ḍarbū* oder *ḍarbū*.⁶¹⁶ Auch für die Morphologie gilt aber in der Praxis, dass die gedichtete Sprache, sofern sie aus der Transkription rekonstruierbar ist, mitunter von dem gesprochenen Dialekt normaler Sprache abweicht. Abhängig

614 Vgl. Dominique Caubet: „Les parlers arabes nomades et sédentaires du Fezzān, d’après William et Philippe Marçais“. In: *Approaches to Arabic Dialects*. Hrsg. von Martine Haak, Rudolf de Jong und Kees Versteegh. Bd. 38. Studies in Semitic Languages and Linguistics. Brill, 2003, S. 67–96, S. 71.

615 Vgl. Pereira: „Arabic in the North African Region“, S. 960 f.

616 Vgl. ebd., S. 958.

vom Metrum können Dialekt-bedingte morphologische Besonderheiten in Gedichten zugunsten hochsprachlicher Morphologie weichen.

Eine durchgehend dialektale Konjugation analog zu den Regeln beider libyschen Dialekte konnte in den Gedichten nicht nachgewiesen werden. Zwar gibt es Wörter, die dialektal konjugiert werden, eine konsistente Nutzung der libyschen Konjugation, in der etwa die erste Person Singular mit initialem nūn (nəktab), die erste Person Plural analog mit initialem nūn und finalem waw (nəktabū) konjugiert wird, kann nicht bestätigt werden. Hier zeigt sich womöglich der starke Einfluss hochsprachlicher Grammatik in der dichterischen Praxis. Sehr wohl aber können dialektale Personalpronomen nachgewiesen werden, etwa *ḥnā* oder *ḥnē* für die erste Person Plural (hocharabisch *naḥnu*).⁶¹⁷ Negationen sind teilweise dialektal nachweisbar, etwa durch die Verwendung von *maw* für Nominalnegationen. Die in den libyschen Dialekten gebräuchliche Verbalnegationsform *mā...š* oder die entsprechende Nominalnegation *māš*⁶¹⁸ konnte in den vorliegenden Gedichten nicht nachgewiesen werden.

Die Sprache der Gedichte wird daher weder als rein dialektal, noch als rein hochsprachlich betrachtet und variiert stark von Gedicht zu Gedicht. Da keine Originalaufnahmen vorliegen, wurden in der sprachlichen Analyse nur einige der besonders relevanten Eigenarten des (ost)libyschen Dialekts zugrunde gelegt, die sich mit der arabischen Transkription vereinbaren lassen. Zusätzlich wurden einige mitunter unregelmäßige morphologische und phonetische Besonderheiten festgestellt, die teilweise dialektal bedingt, mitunter aber durch die unzuverlässige Transkription nicht unbedingt als Regel zu lesen sind:

- Die undeterminierten Endungen *-an* und *-en* werden zu *-n* mit finalem nūn.
- Hamza entfällt häufig, etwa bei *ḡā'nā* zu *ḡānā* oder *'ā'ila* zu *'ayla* (Familie), wo das mediale oder postvokale hamza zu *yā'* wird.
- Zusätzlich zum hamza kann das vorangehende alif entfallen, so wird *dā'imān* zu *dīmah*.
- Es gibt mehrere Formen, in denen ein alif dem Verb vorangestellt wird. Dies steht in der Regel für ein *In* mit assimiliertem nūn, etwa bei *Inḡā* von *In ḡā'* („da ging er“) oder *Inḡū* von *In ḡū*.
- Bei Voranstellung des Ausrufs *ḥā!* wird das alif bei einem folgenden Artikel assimiliert, etwa bei *ḥ-an-na'āyil*.

617 Vgl. ebd., S. 959.

618 Vgl. Adam Benkato: „The Arabic Dialect of Benghazi, Libya: Historical and Comparative Notes“. In: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 59 (2014), S. 57–102, S. 90.

- Die finale (Kurz-)Vokalisierung kann – etwa zugunsten eines konsistenten Reimschemas – in einen Langvokal geändert werden. Hierbei handelt es sich nicht um eine dialektale Besonderheit, vielmehr trifft diese Regel auch auf die klassische Dichtung zu.
- Das *-b-* in Personalsuffizes, zum Beispiel in der dritten Person maskulin Plural *-hum*, kann assimiliert werden. *abyūt-hum* wird so zu *abyūtum*.
- Der gebrochenen Pluralform wird ein alif vorangestellt, aus *bayt* wird also nicht *buyūt*, sondern *abyūt*, *ḥuddūd* wird zu *aḥdūd*. Dies kann möglicherweise auf einen determinierten Artikel zurückgeführt werden, der nicht korrekt transkribiert wurde, da die korrekte dialektale Form eigentlich *byūt* und *ḥdūd* wäre. In den libyschen Dialekten wird bei determiniertem Artikel der *a-* und *e-* Vokal an den Beginn des determinierten Wortes gesetzt, aus *al-bilād* wird also *l-ablād* oder *le-blād*.⁶¹⁹
- Die Struktur *bū[...]* oder *ab[ū][...]* beschreibt häufig jemanden oder etwas, der oder das etwas spezifisches tut oder ist. So steht die Bezeichnung *abusūt*, wörtlich etwa „Vater der Peitsche“ schlicht für jemanden mit einer Peitsche. Die Bezeichnung *bū ‘anānā*, wörtlich für „Vater des Zaumzeugs“ steht für ein Pferd. Klassische Entsprechungen wären etwa *ṣāḥib* oder *dū*, wörtlich etwa „Besitzer, Herr“.
- Bestimmte Konsonanten fallen lautlich zugunsten der alveolaren Aussprache zusammen, so wird etwa *radīla* zu *razīla*. Dies steht entgegen von Adam Benkato für Bengāzī beschriebenen Wegfall der Interdentalen hin zu den jeweiligen alveolaren Plosiventsprechungen, in welchem Falle *radīla* zu *radīla* werden müsste.⁶²⁰ Es waber denkbar, dass der Sprecher in der Aufnahme zwar den interdentalen Laut realisiert hat, dies aber nicht gehört oder aufgezeichnet, in jedem Fall nicht transkribiert wurde.
- In bestimmten Fällen werden Verbalnomen nach dem Schema *fa’la* gebildet, etwa *faqda* oder *rayḥa*.

Einige dieser Punkte lassen sich sicherlich auf Transkriptionsfehler oder die kreative Nutzung arabischer Schrift für phonetische Zwecke zurückführen. Auch muss darauf hingewiesen werden, dass die Überlieferungskette genug Unbekannte und Variablen enthält, die für Abweichungen der Transkription vom ursprünglichen Originalgedicht verantwortlich sein können. Der dialektale Anteil der Gedichte bezieht sich auf die Sprache, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ländlichen Gebieten der Cyrenaica von Menschen gesprochen wurde, die in nomadischen und seminomadischen Gesellschaftsstrukturen gelebt haben. Ohne entsprechende Audioquellen ist es kaum

619 Vgl. Ester Panetta: *L’Arabo Parlato A Bengasi. Vol. II. Grammatica*. Hrsg. von Carlo Conti Rossini. Bd. 2. Grammatiche e Lessici delle Lingue dell’Africa Italiana. Roma: La Libreria dello Stato, 1943, S. 52.

620 Vgl. Benkato: „The Arabic Dialect of Benghazi, Libya: Historical and Comparative Notes“, S. 67.

möglich, von der vorliegenden Transkription eine sichere Aussprache zu rekonstruieren. Die hier genannten Punkte bieten aber einen Beitrag um eine Idee zu entwickeln, wie das Gedicht im Vortrag ausgesprochen worden sein könnte. Auch sind sie wichtig für die Annäherung an eine Übersetzung der Gedichte. Alle aus den Gedichten entnommenen Zitate in Umschrift orientieren sich an den erwähnten Phänomena, können aber natürlich nicht die Originalaussprache abbilden.

Da Alltagssprache nicht nur phonetische und grammatische Eigenarten aufweist, sondern auch für Zeit und Raum spezifische Bildsprache verwendet, weichen die Übersetzungen mitunter wesentlich von der hocharabischen Bedeutung bestimmter Wörter ab. Aufgrund der zahlreichen Hindernisse in der Erarbeitung der Literatur wurde die Übersetzung nach bestem Wissen und in Kooperation mit mehreren libyschen Wissenschaftler:innen angefertigt. Ohne die Originalquellen kann die Übersetzung aber nur eine Annäherung bleiben, die Fehler in Form, Bedeutung und Ausdruck enthalten kann. Soweit Metaphern, Tropen und Sprache analog zu den bekannten Strömungen arabischer Dichtung zuzuordnen sind, wurde dies getan. Eine weitergehende Analyse des Korpus auf Phänomene wie etwa hermetische Sprache oder spezifische das Lager betreffende Codes wäre wünschenswert, kann aber an dieser Stelle nicht vorgenommen werden.

5.2 *Oral History* und Quellenkritik

Schon bei der Eröffnung des LSC war *Oral History* als stehender Begriff unmittelbarer Bestandteil der Forschungsmethodologie des Zentrums: „Nur mithilfe von *oral history* könne dem Diskurs der Kolonialherren, der ‚die Lage des libyschen Volks, seines Widerstandes und seiner Bekämpfung der Invasion nicht wahrheitsgemäß wiedergibt‘, etwas entgegengesetzt werden“⁶²¹ sagte der stellvertretende Leiter des LSC, Ḥabīb Wadā'a al-Ḥasawī, zu dessen Gründung 1976. Er formuliert damit die „*bottom-up*-Perspektive“, aus der das LSC seine Forschung betreiben solle.⁶²² In diesem Verständnis dienen die mündlich gesammelten Quellen als historische Beweislast gegen eine imperiale Abwertung des Leids, das den Kolonisierten durch die Kolonialmacht zugefügt wurde. Diese Art des Ansatzes steht der von Aleida Assmann in Bezug auf *Oral History*-Historiographien formulierten Einschränkung entgegen, nach der „kein Historiker das Erinnerungsinterview als Datenerhebungstechnik einsetzen“⁶²³ würde, da sowohl die Subjektivität der Erinnerung, als auch der Einfluss des Interviewers, der „selbst mit seiner Anwesenheit, seinen Fragen und Reaktionen an der (re-)konstruktiven Erinnerungsarbeit aktiv beteiligt ist“⁶²⁴ einer vermeintlich objektivierbaren Wahrheit widerspricht. Die aus den durch das LSC gesammelten Interviews werden als Grundlage

621 Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikonkoloniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*, S. 88.

622 Ebd., S. 89.

623 Aleida Assmann: *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H.Beck, 1999, S. 270.

624 Ebd., S. 271.

für eine „neue und originäre Rekonstruktion der Geschichte von der Deportation und den Konzentrationslagern durch die Augen des Libyschen Volkes [gesehen], die sie unmittelbar erlebten“.⁶²⁵ Die zugrundeliegende Idee ist also, ein Gegennarrativ gegen die kolonialen oder postkolonialen Täter narrative zu bilden. Darin bildet sich das ab, was Jie-Hyun Lim „victimhood nationalism“ nennt: Die nationalistische „Sakralisierung“ einer als eigentlich eigener und wahrhaftig angesehenen Opferschaft bei gleichzeitiger Ablehnung, „Außenseitern die Chance zu geben, ‘unsere eigene, einzigartige Vergangenheit’ zu verstehen“.⁶²⁶ Doch inwieweit lässt sich das Archiv des LSC, die durchgeführten Interviews oder gar die gesammelte Dichtung überhaupt als Grundlage historisch valider Forschung nutzen und bedeutet eine kritische Haltung gegenüber der nationalistischen, antiimperialistischen Aneignung zwangsläufig eine Übernahme der Täter:innen-Narrative?

Die Gründung des LSC fand im Kontext einer Forschungsinitiative in Libyen statt; das Programm des LSC muss entsprechend vor diesem Hintergrund gelesen werden. 1969 übernahmen die sogenannten *ḡubāt al-ahrār*, die *Freien Offiziere*, unter Führung von Mu‘ammar al-Qaḏḏāfi die Macht in Libyen. Sie etablierten eine neue Staatsform, die *Ġamāhirīya*,⁶²⁷ die als ideologisches Bindeglied zwischen einer weitestgehend sozialistisch orientierten Räterepublik und einer Rückbesinnung auf das Ideal einer religiös-archaischen nomadischen Lebensform diene. In seinem Manifest, dem *Kitāb al-‘Aḡḡar*, dem *Grünen Buch*, formuliert Qaḏḏāfi das Ideal der *Ġamāhirīya* wie folgt: „Die *Ġamāhirīya*-Gesellschaft ist eine Form sehr fortschrittlicher primitiver (*badāī*) Gesellschaft“.⁶²⁸ Der erste Teil des Grünen Buches wurde 1975 herausgebracht und stellte den ideologischen Unterbau der *Ġamāhirīya* dar. Die Ideologie wurde auch als „Dritte Universaltheorie“ bezeichnet, was den unversellen Anspruch noch unterstrich.⁶²⁹ Das Nomadische wurde als archaische Idealform einer libyschen Gesellschaft verstanden, erweitert um modernistische Diskurse, die in ein Raster zwischen Sozialismus, Kapitalismus, religiöser Selbstbesinnung und arabischem Nationalismus eingeordnet werden können.⁶³⁰

In diesem Kontext wurde 1976 das LSC gegründet und begann damit, Interviews mit Überlebenden und Zeitungen zu führen und mündliche Quellen zur Kolonialzeit zu sammeln. Das ideologische Paradigma wurde dabei immer mitgedacht. Dies wird nicht nur in den Äußerungen

625 Ahmida: *Forgotten Voices. Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*, S. 47.

626 Jie-Hyun Lim: „Victimhood Nationalism in Contested Memories: National Mourning and Global Accountability“. In: *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*. Hrsg. von S. Conrad und Aleida Assmann. Palgrave Macmillan Memory Studies. Palgrave Macmillan UK, 2010, S. 138–162, S. 140.

627 Ein Neologismus, der sich aus den Wörtern für Volksmassen, *ġamābir*, und Republik, *ġumbūrīya*, bildet.

628 Heiner Lohmann: *Strukturen mythischen Denkens im Grünen Buch Mu‘ammar al-Qaḏḏāfis*. Hrsg. von Arno Klönne und Sven Papcke. Bd. 21. Politische Soziologie. Berlin: Lit Verlag, 2009, S. 137. *Badāī* steht hier für einen Gesellschaftsentwurf, der auf der Vorstellung einer ursprünglichen, einer perfekten Gesellschaft beruht.

629 Vgl. Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikonkoloniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*, S. 54.

630 Für eine ausführliche ideologiekritische Auseinandersetzung mit der Dritten Universaltheorie vgl. Lohmann: *Strukturen mythischen Denkens im Grünen Buch Mu‘ammar al-Qaḏḏāfis* und Roswitha Badri: *Die Entwicklung der Dritten Universaltheorie Mu‘ammar al-Qaḏḏāfi’s in Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.

der Verantwortlichen des LSC zu seiner Gründung deutlich, sondern auch in den Richtlinien der Sammlungen. Die Methodologie der Interviews sah nicht vor, dass Zeitzeugen selbstständig etwas beitragen oder über den Rahmen des eigenen Zeugnisses (mit-)bestimmen konnten. Die Einordnung erfolgte anhand der Kategorien „Schlachten, Exil, Konzentrationslager und Allgemeines“.⁶³¹ Entsprechend sind auch die Sammlungen zu verstehen, die unter dem Titel *Qaṣā'id al-Ġihād*, also *Gedichte des Krieges*, sowohl Gedichte fassen, die sich primär mit kriegerischen Auseinandersetzungen beschäftigen, als auch solche, die keinerlei thematischen Bezug zu Kämpfen haben. Schon die Sammlung der Quellen fand also unter einem konkreten ideologischen Paradigma statt, was natürlich die wissenschaftlich-historische Verwertbarkeit beeinträchtigt. *Oral History* wurde nicht nur als methodischer Ansatz zur Erarbeitung eines dezidiert libyschen Gedächtnisses der kolonialen Vergangenheit verstanden, vielmehr solle das LSC „die Funktion eines Archivs zur Untermauerung des nationalistischen Narrativs“⁶³² übernehmen. Die Interpretation der Quellen wurde vorweggenommen, es fehlt eine kritische Position gegenüber den Problemen, die die Nutzung der gesammelten Quellen als historische Faktenbeschreibung mit sich bringt. Ein Archiv ist immer auch eine politische Entscheidung über die Zusammensetzung der Sammlung und die Richtlinien der Datenaquise. Eine ideologische Schablone, wie sie vom LSC angelegt wurde, macht diese politische Dimension noch wesentlich problematischer und eine ideologiekritische Arbeit mit den gesammelten Daten kaum möglich. Gerade der strenge Rahmen, in dem das LSC sein Archiv aufgebaut hat, mag mitunter Material ignoriert oder ausgeschlossen haben, das für eine umfassende Erarbeitung geeignet gewesen wäre.

Die zentrale Annahme, die für eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellen des LSC geltend gemacht werden sollte, ist die, dass die Aussagen von Zeitzeugen nicht zwangsläufig faktisch wahr sein müssen, um psychologisch wahr zu erscheinen.⁶³³ Das lässt sich analog zu LaCapras Sekundärzeug:in verstehen, der zunächst das Zeugnis des Zeugen als subjektive Äußerung liest. Insofern ist es im Rahmen dieser Arbeit erst einmal unerheblich, ob die aus den Gedichten abzuleitenden historischen Informationen faktische Beschreibungen darstellen oder ob sie möglicherweise ungenaue Produkte einer fragmentierten Erinnerung sind. Sie sind für die Person selbst wahr gewesen oder zumindest als Wahrheit empfunden und kommuniziert worden, in den Worten Youngs: „Auch, wenn das Zeugnis des Zeugen ‘privilegiert’ ist, insofern als es authentisch ist, die Faktizität dieses literarischen Zeugnisses ist *nicht* notwendigerweise so privilegiert“.⁶³⁴ Daraus werden explizit keine Aussagen über historische Fakten abgeleitet, weder in bestätigender, noch in ablehnender Art und Weise. Vielmehr bietet die Auseinandersetzung Einblick in einen „aktiven Prozess der Schaf-

631 Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikoniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*, S. 92.

632 Ebd., S. 93.

633 Vgl. Alessandro Portelli: „What makes oral history different“. In: *The Oral History Reader*. Hrsg. von Robert Perks und Alistair Thomson. London und New York: Routledge, 1998, S. 32–42, S. 68.

634 Young: *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*, S. 22.

fung von Bedeutungen“⁶³⁵ welcher durch eine „apriorische Fixierung“⁶³⁶, eine „Umformung der Erinnerung durch nachträgliche Verarbeitungsmuster und die Anpassung an herrschende Wertesysteme“⁶³⁷ bereits beendet wäre, würde die Quelle als historische Faktenlage oder unter dem Paradigma politischer Prinzipien verstanden.

Da die hier bearbeiteten Quellen allerdings aus den Beständen eines Archivs stammen, das explizit eine Sammlungspolitik im Sinne eines nationalistischen Narrativs betrieben hat, muss *Oral History* von diesem Punkt her neu gedacht werden und zwar auf eine Art, die weder dem nationalistischen Widerstandsnarrativ der 1970er Jahre verfällt, noch analytische Kategorien mit politischen Begriffen postkolonialer Emanzipation von eurozentrischer Geschichtsschreibung verwechselt. Die gesammelten Quellen müssen kritisch als durch ein politisches Paradigma bestimmte selektive Auswahl zur Unterfütterung von nationalistischen Narrativen gesehen werden, die als mitunter nicht völlig frei übermittelte Zeugnisse einen Beitrag zur Schaffung eines kollektiven Gedächtnisses leisten sollten. Mit dem Fall al-Qaddāfīs 2011 böte sich nun die Möglichkeit, dieses kollektive Gedächtnis aus dem ideologischen Rahmen zu lösen um, ungefiltert, die Perspektive derjenigen sicht- und hörbar zu machen, die die italienischen Verbrechen selbst erlebt haben. Für eine wissenschaftliche Erschließung muss dies aber abseits vom Aufbau nationaler Heldenerzählungen geschehen und kritisch gegenüber allem bleiben, was *wahr sein will*. So ist es möglich, etwa die vorliegenden Gedichte als literarische Zeugnisse der Lagererfahrung zu lesen, ohne aus ihnen direkt Rückschlüsse auf die historische Tatsache des Lagers zu ziehen. Analog zu LaCapras *empfindsamer Unruhe* ist die übermittelte Wahrheit schlicht die Wahrheit der Dichtenden. Und letztlich ist es dieser literarische Ausdruck in seiner ganzen Subjektivität, was Dichtung über das Lager zu einem Zeugnis des Überlebens macht.

Durch eine solche Art des Lesens wird auch deutlich, inwieweit die Archivierungspolitik des Zentrums nicht wirklich als Aufarbeitung der Vergangenheit im Sinne der Betroffenen verstanden werden kann. Der *Andere* bleibt anders, solange er nicht im Sinne des nationalistischen Helden-Narrativs bereit ist zu bezeugen. Quellen, die gegen dieses Narrativ sprechen könnten, würden den Weg ins Archiv gar nicht erst finden. Zwar ist jedes Archiv grundsätzlich politisch, im Falle des LSC zeigt sich aber gerade durch die Einbettung des Zentrums in die nationalistischen Narrative in al-Qaddāfīs Libyen der große Einfluss, den Strategien zur Entwicklung nationaler Erzählungen auf die Archivierungspraxis haben können. Solche Strategien sind als postkolonialer Akt des Aufbegehrens gegen eine eurozentrische Perspektive durchaus konsequent. Die Entwicklung von Gennarrativen ist in einer entkolonisierten Gesellschaft ein üblicher Schritt zur nationalen Emanzipation von eurozentrisch dominierten Erzählungen. Dabei stellt sich das Problem, dass sich die in

635 Portelli: „What makes oral history different“, S. 69.

636 Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikoniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*, S. 91.

637 Assmann: *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, S. 271.

den vorliegenden Gedichten so eindrücklich beklagte Fremdbestimmung in der Archivierungspolitik fortsetzt. Die Gedichte besaßen im Kontext ihrer Sammlung nur soweit eine Relevanz für die postkoloniale libysche Wissenschaft, als sie dem – durch al-Qaddāfīs Gesellschaftsentwurf vorgegebenen – Paradigma des neuen Nationalismus zu dienen hatten. Das Konzept der Nation in diesem Sinne allerdings ist in den Gedichten und den Gesellschaftsstrukturen der Cyrenaica nur begrenzt präsent. Das arabische Wort für Nation ist *waṭan*. Gerade im nomadischen Kontext muss es allerdings deutlich weiter gedacht werden als der nach-koloniale Nationenbegriff. Passender würde der arabische Begriff gerade in nomadisch und semi-nomadischen Gesellschaften mit *Heimat* übersetzt werden. Er beschreibt den Ort, an dem man „zur Ruhe kommt“.⁶³⁸ Diese weniger formelle Bedeutung, die im Deutschen tatsächlich eher mit Heimat zu übersetzen wäre, ist viel älter als das Konzept der Nation, wie es sich im 19. und 20. Jahrhundert entwickelt hat. Das Zur-Ruhe-Kommen findet sich nicht nur im Begriff des *waṭan* wieder, sondern auch im *atīlāl*, den „Spuren eines verlassenen Lagers“.⁶³⁹ Dieses Motiv zum Beispiel ist in nomadischen Gedichten allgegenwärtig: Das nostalgische Gefühl, die Erinnerung an die Heimat ist ein wesentlicher Teil der Badawī-Dichtung. *Waṭan* muss also immer auch als nostalgische Kategorie gedacht werden. Daher kann der Begriff in der vorliegenden Dichtung nicht zwangsläufig als *Nation* im Sinne des nationalen Programms der *Ġamābirīya* gelesen, sondern muss vielmehr als informelles Konzept verstanden werden: „[Als Ort, an dem] man seine Jugend verbracht hat, an dem man die Milch der Heimat getrunken hat, ihr Essen gegessen, ihr Wasser getrunken, ihre Erde angefasst und ihren Regen, Tau und Bäume gesehen hat“.⁶⁴⁰

Versteht man die Gedichte nun aber als Quellen, die, vor einem politischen, nationalistischen Paradigma, das nationale Projekt literarisch stützen sollten, wird *waṭan* nur im Sinne dieses nationalistischen Projekts der *Ġamābirīya* gelesen. Die „Geschichte von unten“⁶⁴¹ ist also eigentlich eine Geschichte von oben, die eine „wahrheitsgemäße“ Wiedergabe der „Lage des libyschen Volkes“⁶⁴² lediglich suggeriert. Da diese Arbeit aber explizit nicht das politische Programm postkolonialer Nationalismen zu reproduzieren beabsichtigt, sondern die Dichter:innen selbst als Akteur:innen und Zeug:innen versteht, muss klar sein, dass die Archivierungspolitik des Archivs, dem Ziel dieser Arbeit in einem gewissen Rahmen zuwiderläuft. Eine erneute Sammlung von Gedichten ohne das selektive Muster des nationalistischen Programms der *Ġamābirīya* wäre wünschenswert, lässt sich

638 U. Haarmann: *Watan*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/watan-SIM_7891?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=watan (besucht am 09. 12. 2019).

639 Ebd.

640 Jarrar: „Homeland in Modern Arabic Literature: A Preliminary Outline“, S. xvii.

641 Kraus: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die antikoniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*, S. 87.

642 Ebd., S. 88.

aber zur Zeit wohl nicht durchführen. Nicht nur die Sicherheitslage macht Feldforschung derzeit unmöglich, es werden auch kaum noch lebende Primärzeugen zu finden sein.

Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass die Gedichte in der Auswahl des LSC immer vor dem Hintergrund gelesen werden müssen, dass sie unter einem spezifischen, nationalistischen Paradigma ausgewählt, archiviert und publiziert worden sind. Nicht nur mag die Sammlung damit Dichter:innen ausgeschlossen haben, die nicht dem nationalistischen Programm entsprachen, es muss auch berücksichtigt werden, dass, wenn in den Gedichten von waṭan gesprochen wird, nicht unbedingt die libysche Nation oder auch der Sanūsī-Staat gemeint sind, sondern wahrscheinlicher ein informeller, nostalgischer Heimatbegriff.

Doch neben den quellenkritischen Implikationen gibt es weitere Elemente, die bei dem sich diesem Abschnitt anschließenden *close reading* der Gedichte als Analyseaspekte anbieten. So wird etwa ein besonderes Augenmerk auf das Zusammenspiel der Themen und Motive zweier Literaturgattungen und -traditionen gelegt: Die Dichtung zum Lager und die traditionelle Badawī-Dichtung. Hier ist besonders interessant, wie die Erfahrung des Lagers sich als Thema in das Themenkorpus der traditionellen Dichtung einfügt, welche Art des Ausdrucks und welche Tropen provoziert werden. Da, wie beschrieben, die arabische Dichtung durchaus Gefängniserfahrungen, Verlust und Trauer als große traditionelle Themengebiete umfasst, wird sich zeigen, inwieweit diese mit der Lagererfahrung zusammenfallen und wohlmöglich eine eigenständige Form des arabisch-dialektalen Lagergedichts bilden.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt in der Analyse der Gedichte ist die Sprache. So wird die Einordnung in dialektale oder hochsprachliche Dichtung ebenso zu prüfen sein, wie die Frage nach der Nutzung italienischer Lehnwörter als Teil der Lagersprache. Die Art der Sprache lässt ebenfalls Rückschlüsse auf den Kompositionsprozess zu. So kann ein komplexes Gedicht für einen längerfristigen und bimateriellen Schaffungsakt sprechen, während ein kurzes und einfach strukturiertes Gedicht eine größere kompositorische Spontanität vermuten lässt.

Auch kann in bestimmten Fällen die Art der Sprache auf die Herkunft und Stellung der Dichtenden hindeuten. Die Frage nach der sozialen Position stellt sich in der vorliegenden Untersuchung jedoch weniger in Bezug auf die dichtende Person selbst, als vielmehr auf die von den Dichtenden genannten Personen. Ein weiterer Analyseaspekt ist also die soziale Umwelt vor dem Lager und wie diese im Lager als verloren betrauert und nostalgisch besungen wird.

In Hinblick auf die Zeugenschaft wird hier weniger der verifizierbare Wahrheitsgehalt der Gedichte betrachtet werden, sondern vielmehr das Gedicht als Zeugnis eines persönlichen Empfindens verstanden, analog zur wortwörtlichen Bedeutung des *šīʿ*. Es wird daher versucht, als Sekundärzeug:in keine Rückschlüsse auf eine historische Tatsache aus der Dichtung zu ziehen und damit eine Gegenposition zu bisherigen Lesarten dieser Zeugnisse einzunehmen.

5.3 Qarīd al-Mu‘taqilīn: Gedichte der Internierten

Die vom LSC unter dem Titel *Qaṣā'id al-Ġihād* veröffentlichten Bände enthalten eine Vielzahl an Gedichten, die sich mit den Lagern beschäftigen. In der Einleitung zu ad-Duwaybī, al-Barikī und aš-Ša'āb: *Qaṣā'id al-Ġihād* begründen Ḥalīfa ad-Duwaybī und 'Abd ar-Raḥman al-Barikī den Titel damit, dass Ġihād die Zeit bezeichne, in der das Volk sich zur Verteidigung seines Glaubens gegen die Bedrohung durch Fremde auflehne. Gleichmaßen seien Gedichte „Quelle für libysch-arabische Geschichte“ und damit auch Quellen des Ġihād gegen die Italiener, die eine solche Bedrohung gegen Leben und Glauben der Libyer:innen dargestellt habe.⁶⁴³ Die Handlungsmacht, die durch diese Betitelung gezeichnet wird, liegt also klar bei den *muġāhidīn*, die ihre Heimat gegen die fremden Eindringlinge verteidigt haben. Dies mag für die Gedichte, die Kämpfe und Schlachten, das Besingen von Taten oder den antikolonialen Krieg allgemein thematisieren, durchaus nachvollziehbar im nationalistischen anti- und postkolonialen Narrativ eingebettet sein. Diese Kontextualisierung ist für das Lager allerdings problematisch. Im Lager gibt es keine *muġāhidīn*, keine Kämpfer:innen, es besteht keine Handlungsmacht über die durch die Lagerbedingungen gesetzten Grenzen hinaus. Es ist daher sinnvoll, eine Abgrenzung zu schaffen und das heroische Moment des Sich-im-Ġihād-Befindens aufzubrechen. Die Auswahl der Gedichte, die in dieser Arbeit besprochen werden, soll also als *Qarīd al-Mu‘taqilīn* bezeichnet werden, Gedichte der Internierten. Damit werden die Gedichte nicht in einen direkten Ġihād-bezogenen Narrativ eingebettet, der suggerieren würde, dass die Dichter:innen unmittelbar aktiv am Krieg partizipierten. Im Gegenteil, die Gedichte werden als Zeugnisse der Internierten gelesen, die im Akt des Bezeugens eine ganz eigene Art des Widerstandes gegen die Kolonialmacht leisteten. Eine Art des Widerstands, der nicht in das heroische Narrativ des antikolonialen Kämpfers passt sondern sich eher gegen das zermürende Moment des Lagers richtet. Das Dichten im Lager kann damit auch als Akt der Ermächtigung gelesen werden. Durch einen solchen Fokus lassen sich die Gedichte in eine erweiterte Forschungsperspektive rücken, die über den libyschen Fall hinaus das Dichten von Internierten thematisieren kann. Sie werden interkontextuell für die vergleichende Literaturwissenschaft erschließbar gemacht, die sich schon mit anderen Korpora von Lagergedichten auseinandergesetzt hat. Eine Emanzipation von kolonial geprägter Geschichtsschreibung könnte auch auf diesem Wege gelingen.

In diesem Sinne ist die vorliegende Auswahl das Angebot, ein bisher für die Literaturwissenschaft kaum erschlossenes Korpus für diese zu öffnen. Die gewählten Gedichte bieten aber zunächst nur einen Überblick, sie sind noch nicht als umfassendes Korpus der libysch-arabischen Lagerdichtung zu verstehen. Durch den schwierigen Zugang zu Quellen und den Problemen der Sprache und Überlieferung ist es im Kontext dieser Arbeit kaum möglich gewesen, eine weitergehende Quellenarbeit zu betreiben. Hierfür wären bestenfalls die direkte Arbeit am LSC sowie die

643 Vgl. Ḥalīfa Muḥammad ad-Duwaybī, 'Abd ar-Raḥman al-Barikī und Maṣdaq aš-Ša'āb, Hrsg.: *Qaṣā'id al-Ġihād*. Ṭarābulus, 1995, S. 26.

Erschließung von Überlieferungsketten, erneute Interviews mit Nachkommen und die phonetisch korrekte Transkription der Aufnahmen am LSC nötig.

Die Gedichte liegen weitestgehend ohne Übersetzung vor. Einzig Rağab Bū Ḥuwayš al-Minifis Gedicht *Nichts plagt mich* wurde von Kamal Ben Hameda sehr frei ins Französische übersetzt. Daher wurde in der vorliegenden Arbeit versucht, die Gedichte bestmöglich ins Deutsche zu übertragen. Hierbei wurde davon ausgegangen, dass eine direkte Übertragung unmöglich ist. Die Sprache der Gedichte ist in gleich mehrfacher Hinsicht komplex: sie ist gedichtet, zumindest zu einem gewissen Teil mündlich und der Dialekt, der sich inkonsistent aber deutlich zeigt ist zusätzlich historisch. Gerade in Hinblick auf diese Schwierigkeiten mit der gemischt dialektal-klassischen Sprache der Quellen, aber auch durch ihre Materialität und die lückenhafte Überlieferungsgeschichte ist es kaum möglich, die so entstehende „Distanz [...], die [...] durch die Sprache auferlegt wird“, vollständig zu überwinden. Vielmehr wird in dieser Arbeit der Versuch unternommen, die Bedeutung der Gedichte „in annäherndem Maße“ zu erarbeiten.⁶⁴⁴

Die hier gelieferten Übersetzungen sind mit bestem Wissen und Gewissen angefertigt, um den annähernden Gehalt der Gedichte zu präsentieren. Hierzu wurde in der deutschen Übersetzung Melodie, Metrum und Reimschemata weitestgehend ignoriert. Die formale Analyse bezieht sich auf die Rekonstruktion der Originalaussprache, soweit diese möglich ist. Unklare Stellen werden als solche gekennzeichnet. Es ist wahrscheinlich, dass auch sicher erscheinende Übersetzungen die Bedeutung des arabischen Originals knapp oder eindeutig verfehlen. Hier wären weitere Studien in Zusammenarbeit mit Expert:innen der nomadischen Dialekte Ostlibyens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dringend notwendig.

Bei der Erarbeitung der Gedichte wurde in zwei Schritten vorgegangen: Der Inhalt wurde anhand der angefertigten Übersetzungen, die formale Analyse anhand des verfügbaren arabischen Texts erarbeitet. Auf eine phonetische Erarbeitung wurde aufgrund der Qualität der Texte zunächst verzichtet.⁶⁴⁵ Diese Einteilung wurde auch in der Absicht vorgenommen, künftige Arbeit an den Quellen auch in Hinblick auf die Nutzung digitaler Methoden hin zu ermöglichen. Hierfür wurden die Quellen in TEI-XML⁶⁴⁶ ausgezeichnet. Bei der Übersetzung wurde konsistent die Person des Sprechers als solche bezeichnet, um die mögliche Distanz zur dichtenden Person deutlich zu machen. Dies kann etwa bei nicht dokumentierten nachträglichen Veränderungen des Gedichts durch andere Personen in der Transmissionkette oder durch Formulierungen im Pluralis Modestiae durchaus von Bedeutung sein.

644 José Ortega y Gasset: „Glanz und Elend der Übersetzung“. In: *Mercur* 4.28 (1950), S. 601–622, S. 607. Vgl. auch S. 114 ff.

645 Die meisten Texte liegen zu großen Teilen unvokalisiert vor, was eine Rekonstruktion der Originalaussprache noch zusätzlich erschwert. Teilweise ist aber auch die vorhandene Vokalisierung aufgrund einer allgemein eher unzuverlässigen editorischen Qualität der Texte fragwürdig, weshalb in dieser Arbeit auf eine Umschriftfassung und auf die Auszeichnung von Vokalzeichen verzichtet wurde.

646 Text Encoding Initiative: <https://tei-c.org/>. URL: <https://tei-c.org/> (besucht am 09. 02. 2020).

Die Auswahl selbst wurde anhand verschiedener Kriterien getroffen, sei stellt aber keine repräsentative Schnittmenge dar. Die gewählten Gedichte sollten vielmehr als Stichproben aus einem bislang noch nicht vollständig erschlossenen Korpus verstanden werden. Rağab Bū Ḥuwayš al-Minifī wurde gewählt, da sein Gedicht *Nichts plagt mich* als „herausragendes episches und historisches Dokument des Kampfes“⁶⁴⁷ gilt. Von ‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭ existieren gleich mehrere Gedichte, die sich konkret mit dem Lager beschäftigen, unter anderem ein gedichteter Briefwechsel mit Ṣarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī, dessen Antwort ebenfalls besprochen wird. Das von ‘Abd al-‘Alī Bū ‘Ağīla erschlossene Werk von ‘Umm al-Ḥayr wird in dieser Arbeit nicht thematisiert werden, da es anders als die vorliegenden Gedichte formal eher der *Šī‘r al-Ḥurr*, der freien Dichtung zuzuordnen ist. Eine weitergehende Erarbeitung ihres Werkes wäre allerdings höchst wünschenswert, ist sie doch eine der bekannteren Dichterinnen zur italienisch-libyschen Lagergeschichte.⁶⁴⁸ Auch die literaturwissenschaftliche Erschließung einer durch das LSC publizierten Sammlung von Kurzgedichten und Ġinnāwāt⁶⁴⁹ als Teil der *Qaṣā'id al-Ġihād*-Sammlungen wäre wünschenswert, vor allem in Hinblick auf die mögliche Thematisierung des Lageralltags und den Fokus auf situative Erzählungen. Allerdings ist der thematische Fokus der Kurzgedichte hauptsächlich der aktive Widerstand und der Kampf gegen die italienischen Kräfte. Die Sammlung bildet außerdem ein formal eigenständiges Korpus und soll daher an dieser Stelle nicht weiter berücksichtigt werden.⁶⁵⁰

5.3.1 ‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭ

Über die Biographie von ‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭ lässt sich aus den vorliegenden Quellen kaum etwas entnehmen.⁶⁵¹ Eine entsprechende Recherche vor Ort ist aufgrund der anhaltenden Bürgerkriegssituation nicht möglich gewesen. Die einzigen aus Paratexten bekannten Informationen sind der Ort der Aufzeichnung durch das LSC (Ṭobrūq) und die Internierung aṭ-Ṭāṭ's in den Lagern ‘Ayn al-Ġazāla und al-‘Ağīla. Er war gleichermaßen Šā‘ir⁶⁵² und Rāwī seiner Gedichte und überlieferte außer seinen eigenen Werken noch zwei Gedichte seines Bruders, aṭ-Tahāmī Slīmān aṭ-Ṭāṭ sowie einen Brief von Ṣarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī, der im Konzentrationslager in Ṭobrūq

647 al-Mālikī: *Šā‘ir Mu'taqal al-'Aqīla*, S. 8.

648 Vgl. hierzu weiterführend ‘Abd al-‘Alī Bū ‘Ağīla al-Uklī: *Umm al-Ḥēr: Šā‘ira Mu'taqal al-Breğā*. Bengāzī, 1974.

649 Ġinnāwāt sind kurze, oft gesungene Gedichte, in denen vor allem emotionale Zustände behandelt werden. Sie bilden „persönliche Aussagen über zwischenmenschliche Situationen“ ab (vgl. Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*, S. 27).

650 Vgl. hierzu auch ‘Abd ar-Raḥman al-Barikī und Mašdaq aš-Ša‘āb, Hrsg.: *Mawsū‘at Riwayāt al-Ġihād (Qaṣā'id al-Ġihād)*. Markaz Ġihād al-Libiyin li-d-Dirāsāt at-Tārīḥiya, 2002.

651 Die vom LSC verlegten Bände, sowohl die *Qaṣā'id al-Ġihād*, als auch die *Riwayāt al-Ġihād* (Sammlungen von Interviewtranskriptionen), enthalten nur sehr begrenzt biographische Angaben. Da in den Bänden, die sich zu diesem Zeitpunkt im weltweiten akademischen Bestand befinden aber kein Interview mit aṭ-Ṭāṭ zu finden war, ist es nicht möglich gewesen, biographische Rahmendaten zu rekonstruieren. Das schließt natürlich nicht aus, dass die transkribierte Fassung eines Interviews existiert. Entsprechende Anfragen an das LSC blieben allerdings unbeantwortet.

652 Dichter.

interniert war und mit dem in al-‘Agīla internierten ‘Abd al-Ġawād Sīlīmān aṭ-Ṭāṭ in Briefkontakt stand.⁶⁵³

Die Reihenfolge, in der die Gedichte hier besprochen werden, folgt keiner Chronologie, da keines der Gedichte eindeutig datiert ist. Anhand der Anlassbeschreibung lässt sich rekonstruieren, dass aṭ-Ṭāṭ alle vier Gedichte im Lager verfasst hat. Die beiden durch ihn überlieferten Gedichte seines Bruders lassen sich auf die Zeit der Deportation und Ankunft im Lager, sowie auf die Zeit nach seiner Rückkehr schätzen. Der Brief, den al-Qaṭ‘anī an aṭ-Ṭāṭ verfasst hat, ist ebenfalls während der Zeit im Lager entstanden. Zur Materialität lässt sich ebenso wenig sagen, es ist aber zu vermuten, dass die Gedichte, die als Briefe verschickt wurden, direkt verschriftlicht wurden, während die Gedichte, die nach der Rückkehr entstanden sind, durchaus zunächst mündlich geschaffen worden sein können.

5.3.1.1 Capo und Zwangsarbeit: Ich beugte mich über dem Karren

„Aqbeytu fawqa Kariyyūla“:⁶⁵⁴ „Als der Dichter im Konzentrationslager al-‘Agīla war, befahl ihm der Feind, dass er und vier weitere Menschen mit ihm zur Zwangsarbeit [abgestellt werden sollten]. Der Dichter akzeptierte [den Befehl und] das Werkzeug und sprach [...]“⁶⁵⁵ so beschreibt der Editor, Al-Ġandīrī, den Anlass des Gedichts. Unabhängig davon, ob es tatsächlich in genau dieser Situation entstand, ist die Disposition klar.

Das Gedicht verfügt über 13 Zeilen mit jeweils zwei Halbversen. Es beginnt mit einer maṭla‘ mit einem Binnenreim auf -ihā (A) und setzt sich über die ersten beiden formal einheitlichen Abschnitte im Schema BB-BA mit -ākīr für B und CC-CA mit -āsī für C fort. Daran schließt sich ein dreizeiliger Abschnitt im Schema DD-DA-DA mit -l-hā (in Abgrenzung zu -ihā) an, gefolgt von EE-EA mit E auf -(a)(b)bī und einer weiteren dreizeiligen Struktur auf FF-FA-FA mit -ūrah für F. Während der erste Teil der Zeilen 1 bis 5 eine formale Einheit bildet, wird der zweite Teil mit den beiden dreizeiligen Abschnitten, die von einem Zweizeiler unterbrochen werden, durch eine Wiederholung der Eröffnungsformel eingeleitet. Rechnet man die Einleitung zum ersten Abschnitt dazu, ergibt sich sogar eine Struktur, in der drei dreizeilige Abschnitte von jeweils zwei Zeilen voneinander getrennt werden. Dabei fällt auf, dass jeder dreizeilige Abschnitt mit einem Gottesbezug (Zeilen 3, 8 und der gesamte letzte Abschnitt) endet, der Inhalt also mit der formalen Struktur korrespondiert.

Inhaltlich lässt sich das Gedicht in sieben Sinnabschnitte teilen, die grob zwei größere Themenfelder bedienen: Die zuhdīyaartige Kontemplation über Willen und Schaffen Gottes sowie die

653 Es ist weiterhin leider nicht möglich, aus den verfügbaren Quellen und Paratexten die Art dieser Korrespondenz zu rekonstruieren. Wie einfach oder problematisch der schriftliche Austausch von und mit Internierten in al-‘Agīla gewesen ist, lässt sich also kaum sagen.

654 Anhang I.a, S. 248 f. Vgl. ad-Duwaybī, al-Barīkī und aš-Ša‘āb: *Qaṣā’id al-Ġihād*, S. 192 f.

655 Ebd., S. 192.

Auseinandersetzung mit dem konkreten Erleben der Situation im Lager. Auch die Sinnabschnitte ergeben kein erkennbares Muster und spiegeln auch nicht die formale Gestalt des Gedichts.

Die ersten beiden Zeilen beginnen mit einer Situationsbeschreibung:

Ich beugte mich über dem Karren und plagte mich ab,	1
nachdem die Pferde abgemagert und dürr [geworden waren].	
Ich begann früh,	2
der Capo, wie ein Betrunkener stehend.	

In diesen beiden Zeilen gibt es sprachlich gesehen bereits einige Auffälligkeiten. Da ist zunächst Wort für Karren, *Karriyāla*, das im modernen libysch-arabisch für Bett steht. So könnte man diese Zeile auch so verstehen, dass sich der Sprecher auf dem Bett aufrichtet. Dies wäre nicht weniger naheliegend als die gewählte Übersetzung, gäbe es nicht eine anaphorische Wiederholung desselben Ausdrucks in der sechsten Zeile, in der ohne Zweifel kein Bett gemeint ist, da sich dort ein „Rad in Bewegung [setzt]“. Die offizielle Sprache des Lagers war Italienisch, es kann also davon ausgegangen werden, dass gewisse Umgangsbegriffe notwendigerweise in den Sprachgebrauch der Internierten übernommen werden mussten, um das Überleben zu gewährleisten. Das italienische Wort *carriola* bedeutet Schubkarre oder Karren, was im Kontext dieser Zeilen Sinn ergeben würde, in der sechsten Zeile außerdem die einzig sinnvolle Bedeutung zu sein scheint. Da die arabische Schreibweise übereinstimmt, kann hier also davon ausgegangen werden, dass eine Schubkarre oder ein Karren gemeint ist. Für letzteres spricht die Referenz auf die Pferde, die diesen Wagen womöglich vorher gezogen haben und das Händeln des Wagens nun Aufgabe der Zwangsarbeiter gewesen ist. Das Gedicht fährt fort, dass der Capo wie ein Betrunkener steht. Alkoholkonsum ist in orthodox islamischen Kreisen geächtet und so greift diese Zeile das Thema der ohnehin häufig als „Ungläubige“ bezeichneten Italiener auf. Der Capo wird in der Beschreibung als Betrunkener auch als barbarisch skizziert, als jemand, der sich selbst nicht unter Kontrolle hat und unzivilisiert ist.⁶⁵⁶

Die dritte Zeile wendet sich dann fürs erste von der Situationsbeschreibung ab und der Anrufung Gottes zu:

Das Urteil Gottes geduldig [ertragend], wie könnte ich mich verweigern?	3
Ihm, der die Seelen schuf und über ihr Wohlergehen wacht.	

Angesichts der schweren Lebensbedingungen wird hier rhetorisch gleich jeder Zweifel an der Sinnhaftigkeit von Gottes Urteil beiseite geräumt. Das steht antithetisch zum späteren Verlauf des Gedichts, in dem sehr wohl Zweifel deutlich werden. Durch die Übersetzung der Zeile mit „geduldig ertragen“ wird schon hier ein gewisser Zweifel implizit mitgedacht, da das Wort „ertragen“ immer einen klagenden Beilaut hat: Eine Situation, die zu ertragen ist, ist niemals gut, man kann sie bestenfalls aushalten. Das arabische Wort *ṣabara* selbst beschreibt hingegen eher geduldigen Gleichmut.

⁶⁵⁶ Vgl. auch S. 155.

Darin zeigt sich auch das Problem des Übersetzens, da die Übersetzung mitunter nur begrenzt den Gehalt des Wortes in der Originalsprache wiedergeben kann. Hier wird das deutsche Wort *ertragen* nur durch das Hinzufügen von *geduldig* der arabischen Bedeutung angenähert.

- Das Holz ist hart, 4
 ich kam am Morgen, bin bereit mit der Axt.
 Wenn der Capo zu mir spricht, tue ich wie mir geheiß, 5
 wie das Mädchen, wenn es Befehle bekommt.
 Ich beugte mich über den Karren, das Rad in Bewegung, 6
 wenn ich von der Schaufel müde wurde, griff ich zur Axt.

Der dritte Sinnabschnitt thematisiert wieder die Arbeit, zu der der Sprecher abkommandiert wurde. Er schildert, wie hart das Holz ist, das er mit der Axt zu bearbeiten hat. Anschließend wird wieder der Capo erwähnt, der die Befehle gibt, denen Folge zu leisten ist. Der Vergleich mit einem Mädchen, das Befehle bekommt und entsprechend zu handeln hat, ist nicht nur aus geschlechtstheoretischer Perspektive interessant, da hier die Antithese des stolzen, starken Stammesangehörigen in der Manifestation des Idealbildes nomadischer Männlichkeit gegenüber dem kleinen, gehorsamen Mädchen als Figuration von devoter Weiblichkeit skizziert wird. Der Vergleich ist darüber hinaus interessant, weil ein recht ähnlicher auch im Gedicht Rağab Bū Ḥuwayš al-Minifis⁶⁵⁷ vorgenommen wird. Wie gerade in al-Minifis Gedicht erkennbar werden wird, ist das Motiv des Mannes, der sich als devote Frau empfindet, durchaus üblich und lässt die streng patriarchale Gesellschaftsstruktur erkennen, in denen die Dichter:innen gelebt haben.

In der sechsten Zeile wiederholt sich anaphorisch der Beginn der ersten Zeile, nur leicht abgeändert in der Beschreibung der Räder. Zwar könnte formal diese Anapher als rhetorischer Trenner zwischen zwei Einheiten gelesen werden, inhaltlich ergibt eine solche Trennung aber kaum Sinn, weshalb sie hier als rhetorisches Mittel, nicht aber als strukturelevantes Element verstanden wird. Der zweite Halbvers der sechsten Zeile wirkt rein inhaltlich zunächst inkonsistent, wollte man ihn an die vierte Zeile anschließen. Da der Halbvers grammatisch aber verhältnismäßig eindeutig ist, indem der Sprecher mit der Schaufel, „bi-l-bālah“, ermüdet und die Axt gegen sie eintauscht, sollte die Anapher zumindest hier in Abgrenzung zur vorhergehenden Arbeitsbeschreibung gesehen werden, in der noch beschrieben wird, wie der Sprecher mit der Axt seine Arbeit beginnt. Sie eröffnet damit zwar keinen neuen Sinnabschnitt, wohl aber einen neuen Abschnitt in der Beschreibung von täglicher Arbeit, da hier die Schaufel das erste Werkzeug ist.

- Bei der Herrlichkeit des Schöpfers von Mekka und ihrer Menschen, 7
 der Vergeber der Sünden dessen, der sie⁶⁵⁸ umkreist.

657 Vgl. S. 203.

658 Die Ka'ba.

- Hilf uns, befrei uns von unserem Übel. 8
 Wer mit der Peitsche begann, verbleibt auch dabei.
 Mein Herr, gewähre er mir Linderung, 9
 dass dieser Schrecken wird schwinden und dass er die Sorgen von mir nimmt.

Der vierte Sinnabschnitt führt wieder zu einer Invokation Gottes zurück, die diesmal aktiv als Bittgebet formuliert wird. Während im zweiten Sinnabschnitt eher die Macht Gottes und die Betonung der Ergebenheit des Sprechers im Vordergrund stand, wird hier aktiv um Hilfe gebeten. Der Abschnitt beginnt zunächst mit einer Beschwörung Gottes als Schöpfer und Vergeber der Sünden und bewegt sich damit im Themenfeld des Zuhdīya. Das Umkreisen der Ka‘ba steht hier für die Gesamtheit der Muslime, wobei betont werden sollte, dass religiöse Kategorien auch für die konkrete politische Situation genutzt wurde: Italiener:innen wurden als Ungläubige, die Angehörigen der Stämme und die Opfer italienischer Unterdrückung als Gläubige bezeichnet. Das heißt aber nicht, dass hier explizit ein Religionskonflikt beschrieben wird, eine solche Terminologie sollte eher als Emphase der Feindschaft verstanden werden. Das trifft auch auf die wörtliche Übersetzung der achten Strophe zu, in der wörtlich die Befreiung „des Islam“ erbeten wird, was hier entsprechend als Kollektivbezeichnung im Sinne der *Umma* funktioniert.

Die folgenden beiden Zeilen sind klare Bitten, dass Gott die Internierten aus ihrer Lage befreien oder zumindest etwas zur Linderung der Schmerzen und Sorgen tun möge. Lediglich der zweite Halbvers der achten Zeile sticht hier etwas heraus, da er das Übel näher beschreibt und damit einen Rückbezug zur Beschreibung der Capi vornimmt. Die Aussage, dass derjenige, der einmal mit dem Bösen begonnen habe, dabei auch verbleibt, geht aber über die bloße Tatbeschreibung hinaus. Zum einen markiert der Sprecher denjenigen, der sich in den Dienste Italiens gestellt hat, als unumkehrbar verloren. Dies mag besonders in den Fällen relevant sein, in denen arabische Capi die Internierten überwachten. Zum anderen greift der Sprecher hier indirekt das Motiv des Verrats auf,⁶⁵⁹ das – häufig auch anhand von Noblen oder ehemaligen Eliten der Stämme – beschreibt, wie Gefährten aus den eigenen Reihen sich durch den Dienst für die Italiener final für die Anerkennung als Stammesgenossen disqualifiziert haben. Diejenigen, die die italienische Peitsche aufgenommen haben, werden in den Augen des Sprechers – und mithin Gottes – immer Feinde und damit ganz unmittelbar Peiniger bleiben.

Der fünfte Sinnabschnitt geht wieder auf die konkrete Situation ein, ist aber nicht ganz einfach zu übersetzen, zumal die Zeile vom Editor schon in der Transkription als unklar markiert wurde. Gemessen an der allgemein verbesserungswürdigen Qualität der Transkriptionen muss hier also mit größter Zurückhaltung vorgegangen werden. Möglich wäre aber etwa folgende Übersetzung:

659 Vgl. auch S. 155.

Heut ward der Herr des Ortes⁶⁶⁰ [so] erschöpft, 10
 denn er kehrte nicht zurück, nach seiner Frau zu fragen.
 [In einer] Situation der Entbehrung 11
 ist sie,⁶⁶¹ und billig die Arbeit, keine Münze⁶⁶² wird uns gezahlt.

Die Zeilen schildern die Situation eines Mannes, der offenbar Herr über einen Ort ist. Auch, wenn al-Maṭraḥ für einen Ort des Entsorgens steht, was naheliegenderweise als Ausdruck für das Lager verstanden werden könnte, ist hier zu vermuten, dass es sich um einen anderen, unbekanntem Ort handelt. Auch möglich wäre, dass damit etwa derjenige gemeint ist, der für die Arbeit an den Stätten ausgewählt wurde, an denen die Toten gelagert oder verscharrt wurden. Es wurde etwa davon berichtet, dass in al-‘Agīla die Leichen der Toten zur Abschreckung ausgestellt wurden.⁶⁶³ Der „Ṣāhib al-Maṭraḥ“ könnte also für den Transport der Leichen zu und von diesen Orten zuständig gewesen sein. In jedem Fall ist er von dem, was er erfährt, derart erschöpft oder verstört, dass er nach seiner Rückkehr am Abend nicht einmal nach seiner Frau fragt, die selbst den Entbehrlichkeiten des Lagers ausgesetzt ist und wohl ebenso der Unterstützung durch Familienmitglieder bedurft hätte. Gemessen daran, dass die eigene Familie durchaus auch als eine der wenigen Quellen des Rückhalts im Lager verstanden werden kann, ist die Beschreibung des Verhaltens des Mannes beachtlich und zeugt von dem fatalen Eindruck, den der Sprecher von ihm gehabt haben muss. Warum sonst, wenn nicht aus Gründen völliger Erschöpfung, sollte sich ein Gefährte nicht nach seiner Familie erkundigen? Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit wäre jene, die die Rückkehr selbst negiert, die Person also aus Erschöpfung gar nicht erst zurückgekommen ist, um nach der Frau fragen zu können. In diesem Fall wäre dann diese einer Situation der Entbehrung ausgesetzt, nämlich der Entbehrung von ihrem Partner und, vor dem Hintergrund der patriarchal-traditionalistisch strukturierten Gesellschaft, ihrem Schutzherrn, der in dieser Lesart wohl als tot angenommen werden müsste.

Die letzten beiden Zeilen des Gedichts können inhaltlich noch einmal in zwei Teile geteilt werden: In der zwölften Zeile manifestiert sich der Zweifel an Gottes Absichten, die dreizehnte Zeile schließt das Gedicht mit einer nostalgischen Erinnerung ab:

Unsere Scham⁶⁶⁴ können wir nicht mehr verbergen. 12
 Gott verflucht diese Welt, er verspottet sie nur.

660 al-Maṭraḥ steht wörtlich für einen Ort, wo etwas entsorgt wird.

661 Hier ist fraglich, ob der Halbvers korrekt getrennt wurde. Der erste Halbvers hat weniger, der Zweite mehr Silben, als in den anderen Zeilen des Gedichts.

662 Bōrah könnte, von bāra abgeleitet, auch als „unkultiviert, kahl“ gelesen werden. Da Libyen aber bis 1911 osmanisch war, könnte Bōrah auch als arabisierte Form der osmanischen Währung Pāra (Hocharabisch: Bāra) verstanden werden. In Zusammenhang mit der Formulierung „mā qaḍay-nā“ (Hier: Nicht wird uns gezahlt) ergibt die Übersetzung als Münze allerdings mehr Sinn.

663 Vgl. Būša‘āla: *Min Dāḥil al-Mu‘taqalāt*, S. 35.

664 Oder: Unvollkommenheit.

O wir, wir sahen vom Leben ein Licht.

13

Und Ġōšā,⁶⁶⁵ in dem das Selbst stark und stolz ist.

Wie bereits angedeutet regen sich Zweifel beim Sprecher an der eigenen Frömmigkeit vor dem Hintergrund dessen, was er erlebt. In der Zeile 12 spricht er von der Scham, die nicht mehr verborgen werden kann, nicht vor Gott und wohl auch nicht vor den anderen Internierten und den Wachen. Diese Scham kann figurativ oder wortwörtlich gemeint sein, der Begriff *‘aura* bezeichnet sowohl die menschlichen Schambereiche, steht aber auch für Schwäche und Unvollkommenheit. In der figurativen Bedeutung kann hier die Art der Kleidung gemeint sein, die in den Lagern getragen werden musste: „Ohne die Mittel, Kleidung zu kaufen, mussten viele Internierte dieselbe Kleidung über drei Jahre tragen. Ihre Gewänder wurden Lumpen – eine weitere Erniedrigung der ländlichen Frauen, die sittsame Kleidung hoch schätzten“.⁶⁶⁶ Doch auch der übertragene Sinn ist hier durchaus passend: Als Menschen, die stolz auf ihre Tradition, Selbstbestimmtheit und Ehre waren, musste das Dasein im Lager ein extrem beschämender Zustand sein. Das umso mehr, wenn andere, denen gegenüber solche Empfindungen üblicherweise nicht unmittelbar kommuniziert wurden, dies aufgrund der Enge im Lager direkt mitbekämen. Im zweiten Halbvers bricht die duldsame Frömmigkeit, die im bisherigen Verlauf des Gedichts dominierte; es offenbaren sich Zweifel an Gott, der die Welt zu verfluchen scheint. Diese Zweifel äußern sich aber nicht etwa auf eine Art, die Gott selbst dafür verantwortlich machen würde. Vielmehr ist es die Schlechtigkeit der Welt, die den Spott und die Abneigung Gottes provoziert. Und so passt selbst dieser Halbvers in das Bild des ergebenden, frommen und geduldigen Gläubigen, dessen Elend letztlich auf die Schuld der Menschen vor Gott zurückzuführen sein muss. Diese Schuld ist so groß, dass Gott sich von der Menschheit nur abwenden kann.

In der letzte Zeile wird ein Thema angeschnitten, das in diesem Gedicht sonst kaum bedient wird: Nasibartige nostalgische Erinnerungen. In diesen Erinnerungen zeigt sich ein gutes Leben, das trotz allen Übels, was dem Sprecher widerfährt, nicht in Vergessenheit geraten ist. Die Erinnerung an ein Dorf oder eine Wohnstätte, die auch im Gedicht *Friede sei mit dir, mein Heimatdorf* besungen wird. Hier ist nicht klar, ob „Ġōšā“ als dialektaler Begriff für eine Wohnstätte zu verstehen ist oder ob es einen konkreten Ort bezeichnet. Der Sprecher erinnert sich an diesen Ort, an dem das Leben noch gut war, an dem man stark und stolz lebte ohne die Entbehrlichkeiten und die Schande des Überlebens im Lager. Dass die einzige Zeile, die sich der guten Erinnerungen hingibt, die letzte ist, deutet darauf hin, dass bei all dem Übel doch die Hoffnung nach Rückkehr nicht ganz verschwunden ist. Der Sprecher entlässt die Rezipient:innen mit der Erinnerung an die gute Zeit und setzt so bei allem Übel den letzten Akzent auf die Hoffnung nach einem Leben in der einstigen Heimat nach dem Lager.

⁶⁶⁵ Ortsname oder Bezeichnung für eine Wohnstätte.

⁶⁶⁶ Ahmida: *Forgotten Voices. Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*, S. 49.

5.3.1.2 In nostalgischer Trauer: O Bū Faḍīl

„Yā Bū Faḍīl“:⁶⁶⁷ Der Anlass dieses Gedichts ist eine wohl recht alltägliche Situation im Lager, in der der Dichter zur Zwangsarbeit befohlen wird und darum ersucht, zu seinem Gefährten Ḥassan Bū Faḍīl al-Ġayṭī stoßen zu können. Das Ersuchen wird verweigert und der Dichter muss mithin allein seiner schweren Arbeit nachgehen, derweil er das Gedicht an seinen Gefährten adressiert, um ihm von seiner Situation zu berichten. Aus dem Paratext, der den Anlass beschreibt, wird nicht ersichtlich, wie das Gedicht initial verfasst wurde. Auch wird nicht klar, ob und auf welchem Wege es den Adressaten erreicht hat. Es bleibt grundsätzlich ungeklärt, ob und wie in den Lagern, vor allem wie in diesem Fall in al-ʿAgīla, Schriftverkehr stattfand, wenngleich davon ausgegangen werden kann, dass es diesen gegeben hat.

Formal ist das Gedicht strukturierter als das Vorhergehende, es besteht aus zehn Zeilen, die jeweils in zwei Halbverse unterteilt sind. Das Reimschema ist konsistent und gliedert sich in eine einleitende Zeile auf -ah (A) und drei Blöcke, die jeweils im Schema BB-BA-BA auf -āyyīl (B), CC-CA-CA auf -ihā (C) und entsprechend DD-DA-DA auf -hā (D) enden. Ob C und D überhaupt zu trennen sind bleibt hier fraglich, da der Reim rein phonetisch gleich klingt. D stellt allerdings einen Konsonanten der Endung -hā voran, während bei C der Langvokal ī Teil des Reimes ist. Das Reimschema ist identisch mit dem des Gedichts *O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit*.⁶⁶⁸ Das Silbenschema entspricht keinem erkennbaren Muster. Die Komposition ist formal stark ausgeprägt, was umso mehr Sinn ergibt, wenn man davon ausgeht, dass das Gedicht als Brief versendet wurde. Ob verschriftlicht oder zunächst rein mündlich weitergetragen, mit der Adressierung an den Gefährten verbindet sich weniger Spontaneität und damit ein größeres Kompositionspotenzial.

Inhaltlich lässt sich das Gedicht grob in zwei Sinnabschnitte einteilen. Der erste bespricht die Situation des Sprechers, während der zweite Erinnerungen einwebt. Keiner der beiden Sinnabschnitte hält sich streng am Thema, so weist die Situationsbeschreibung des ersten eine konkrete und eine allgemeine Perspektive auf. Der zweite hingegen enthält noch weitere Rückbezüge zur konkreten Situationsbeschreibung. Die inhaltliche Einteilung korrespondiert nicht mit der formalen Gliederung.

O Bū Faḍīl, ich habe mich mit dem Karren abgefunden.	1
Er wurde zur Lebensgefährtin, wie eine Ehefrau.	
Ihre Gesellschaft dauerte lang,	2
ohne dass jemand Mächtiges Mitleid mit uns hatte.	
Um von uns zu heben die Bürde. ⁶⁶⁹	3
Auch der, welcher stark und firm steht, käme nicht gegen sie an.	

667 Anhang I.b, S. 250 f. Vgl. ad-Duwaybī, al-Barikī und aš-Šaʿāb: *Qaṣāʾid al-Ġihād*, S. 194 f.

668 Vgl. S. 139.

669 Wörtl.: Und von uns zu heben jene, die sie Bürde sind.

Der Sprecher eröffnet das Gedicht mit der Anrede des Adressaten, widmet sich aber sogleich der Situationsbeschreibung, ohne sich mit weiteren Ansprachen aufzuhalten. Als Wort für Karren wird in diesem Fall das italienische Lehnwort *carrozza* genutzt, es kann davon ausgegangen werden, dass es sich anders als im vorhergehenden Gedicht weniger um eine Schubkarre oder einen einfachen Arbeitskarren handelt, sondern eher um einen Pferde- oder Eselskarren. In beiden Fällen ist aber die Nutzung der italienischen Wörter interessant, da hier einmal mehr die Bedeutung des Italienischen als offizieller Lagersprache deutlich wird, die das Übernehmen italienischer Begriffe in den arabischen Wortschatz provoziert. Der Sprecher zieht nun einen allegorischen Vergleich, indem er den Karren als Lebensgefährtin vergleicht, als Ehefrau. Die andauernde Arbeit mit diesem Karren wird so als Zwangsehe zwischen Zwangsarbeiter und Werkzeug formuliert, deren andauernde Gegenwart man letztlich nur akzeptieren und erdulden kann. Da keine weitere Charakterisierung dieser Ehefrau stattfindet, verbleibt die Allegorie auf einer oberflächlichen Ebene, die lediglich auf die Dauer der Beziehung, nicht aber auf deren Bewertung schließen lässt.

Dass der Sprecher mit dieser Ehe nicht eben glücklich ist, wird dennoch klar, nicht nur, indem er sich mit dem Karren „abfindet“. Sein Unglück wird auch deutlich, da er beklagt, dass niemand der „Mächtigen“ Mitleid mit ihm habe. Das Wort für diesen *Mächtigen*, „*dāyyīl*“, oder davon abgeleitet wohl eher „*dāʾīl*“ ist unklar, wird in der entsprechenden Fußnote aber mit „*Ḥākim*“, also *Herrscher* beschrieben. Wer genau damit gemeint sein könnte, bleibt unklar. Da Wächter in der Regel nicht als *Ḥākim*, sondern als *Kābō* oder anhand ihrer Waffen⁶⁷⁰ beschrieben werden, dürfte der Mächtige eher eine indirekte Adressierung sein. Dieser Mächtige, der ohne Mitleid ist, erlöst den Sprecher nicht von seiner Bürde, die, gleich ob damit eine konkrete Personengruppe oder die Situation, gar seine „Ehe“ mit dem Karren gemeint ist, so schwer lastet, dass nicht einmal jemand Starkes sie ertragen könne. Die Betonung, dass sogar eine starke Person der Belastung nicht standhalten könne, ist zugleich Eingestehen der eigenen Schwäche und Widerspruch gegen dieselbe. Einerseits gesteht der Sprecher mit dem ganzen Gedicht seine Schwäche ein, so wie auch schon im vorhergehenden Gedicht über die Last geklagt wurde, die auf den Internierten liegt. Dass selbst jemand Starkes nicht stark genug ist schließt die Möglichkeit ausreichend eigener Stärke zur Bewältigung der Situation ohnehin aus. Andererseits relativiert das die eigene Schwäche, da nicht absolut schwach sein muss, wer relativ zur Schwere der Bürde *zu* schwach ist. Wie in einigen der hier besprochenen Gedichte ersichtlich wird, ist die Dialektik von Stärke und Schwäche, Macht und Ohnmacht, Freiheit und Enge ein stetig wiederkehrendes Motiv der Dichtung über das Lager, in die sich auch diese Zeile einfügen lässt.

[Die Situation] lässt die Weisen wie Dummköpfe sein.

4

Ihr Spielbrett ist umgedreht, sie bekommen keinen Trumpf.

670 Etwa Ab[u]-šūṭ, etwa „Der mit der Peitsche“.

Ich stecke fest	5
und der Capo spricht Eigenlob. ⁶⁷¹	
Ein Ding, das seine Sinne ⁶⁷² erheitert wenn er's sah.	6
Er ist gut gelaunt, du denkst, er gewann einen Preis.	

Im zweiten Teil des ersten Sinnabschnitts führt der Sprecher die düstere Schilderung der allgemeinen Lage fort, indem er den bereits eröffneten antithetischen Gegensatz konkretisiert: Die Weisen, Gebildeten oder Intellektuellen sind in dieser Lage wie Dummköpfe. Die Antithese wirkt analog zur Schwäche der Starken. Das metaphorische Spielbrett, auf dem sie bislang selbstbestimmt umherziehen konnten, ist umgekehrt und es gibt keine Möglichkeit, keinen „Trumpf“, um hier Abhilfe schaffen zu können. Die Lage ist also misslich für jene, die einstmals stolz, stark und edelmütig waren. Die Metapher des Spielbretts verdeutlicht die Machtlosigkeit, in der der Sprecher sich selbst und seine Gefährt:innen sieht: Sie sind nur Teil eines größeren Spiels.

Diese Zeile kann auch als Überleitung gelesen werden, die durch ihre metaphorisch unterfütterte Makroperspektive auf die Situation eine mentale Teilung der ersten drei von den folgenden Zeilen vornimmt: Nach einer konkreten Situationsbeschreibung über seinen Karren kehrt der Sprecher ab Zeile 5 wieder zu einer eben solchen fokussierten Schilderung der Situation zurück, indem er das Zusammentreffen mit einem Capo thematisiert. Die fünfte Zeile kann figurativ oder wortwörtlich gelesen werden. Eine wörtliche Lesart würde bedeuten, dass Sprecher oder Wagen feststecken. Auch möglich wäre eine figurative Bedeutung, in der der Sprecher in der Aussichtslosigkeit des Lagers feststeckt. Je nach Deutung lässt sich dann auch das Eigenlob des Capos als Reaktion etwa auf das Feststecken des Wagens lesen. In dem Fall würde die Freude, die der Capo äußert, sich als Schadenfreude manifestieren über das Ungeschick der Zwangsarbeiter oder zumindest des Sprechers. Auch würde diese Deutung zur libysch-arabischen Formulierung passen, die hier implizieren würde, dass der Capo sich darüber belustigt, wie unfähig die Zwangsarbeiter:innen doch seien und wie ohne seine Anleitung gar nichts funktionieren würde. Auch, wenn die Zeile nicht sicher übersetzt werden konnte wird deutlich, dass der schweren Bürde die Belustigung und Freude des Capos gegenübersteht. Während also der Sprecher sich seinem Elend hingibt, muss er noch den Hohn der Wache ertragen.

671 Die Formulierung „qabbā al-ḡamīl“, wörtlich etwa „es wurde Schönes“, bedeutet im Libyschen auch das direkte Gegenteil. Es bezeichnet den Akt des abwertenden Redens über die Taten anderer mit gleichzeitiger Aufwertung der eigenen Bedeutung für diese Taten. Sinngemäß bedeutet die Zeile also, dass der Capo schlecht über die Internierten redet, die ohne seine Anleitung überhaupt nichts schaffen würden.

672 Wörtl. sein Wind, sein Geruch. Diese Übersetzung ergibt hier aber wenig Sinn. Das Wort *rūḥ* aus derselben Wurzel r-ā-ḥ kann aber auch für die Sinne des Menschen stehen, weshalb davon ausgegangen wird, dass es sich um eine möglicherweise dialektale oder schlicht falsche Vokalisierung oder Transkription handelt und der menschliche Sinn gemeint ist.

Ich vergesse das Reiten auf dem Pferd, ⁶⁷³	7
freilaufend und edel. ⁶⁷⁴	
Dieses Mal ist es nur ein Maultier.	8
Ich komme immer wieder, fülle auf und serviere ihnen [Tee].	
Ein Leben, das grau werden lässt, eine Heimsuchung.	9
Und du meinst, ich bildete mir ein, bedrückt zu sein.	
Ich vergesse die Locken derer mit langem Stirnhaar.	10
Sie sitzt in Schönheit, ein betörender Anblick. ⁶⁷⁵	

Der sich anschließende Sinnabschnitt wendet sich von der Situationsbeschreibung ab und zur nostalgischen Erinnerung an die guten Zeiten hin. Vielmehr als eine nostalgische Erinnerung wird aber das Vergessen dieser Erinnerungen betont, sowie die Beschreibung des Innenleben des Sprechers. Zeile 7 und 10 beginnen jeweils mit einem wiederholten „Ich vergesse“, gefolgt von einer Pferdebeschreibung und der Beschreibung einer Geliebten. Die wörtliche Übersetzung des zweiten Halbverses der siebten Strophe beschreibt wohl die Nüstern des Pferdes, etwa vergleichbar mit der Beschreibung von Kamelnüstern in der auf Seite 104 bereits erwähnten Mu‘allaqa von Ṭarafa, in der von „durchbohrtem Knorpel“ die Rede ist. Solch spezifische Beschreibungen bestimmter Körperteile oder Eigenschaften des Tieres sind charakteristisch für die Lobrede über das Reittier.⁶⁷⁶

In der folgenden Zeile ist als Antithese zum edlen Reittier die aktuelle Situation zu verstehen, in der dem Sprecher lediglich ein Maultier zur Verfügung stehe. Analog dazu, dass statt dem herrlichen Streitross nun lediglich ein Arbeitstier sein tierischer Gefährte ist, ist auch der Status des ehemals freien Sprechers nun auf den Rang eines Dieners reduziert. Als Beweis seiner Untertänigkeit führt er das Servieren von Getränken an seine Unterdrücker an. Weiter beschreibt der Sprecher das Leben als Heimsuchung, die die Jugend korrumpiert und altern lässt, was als Rückbezug zur schweren Bürde gelesen werden kann. Im zweiten Halbvers dieser Zeile wird erstmals seit der einleitenden Anrede der Adressat direkt angesprochen. Ob dieser wahrhaftig dem Sprecher unterstellt habe, sich seinen Zustand nur einzubilden, ist unklar, die Aussage verfolgt hier wohl vielmehr den Zweck, noch einmal die Ernsthaftigkeit der Lage zu unterstreichen: Man muss sich nicht einreden, ob des Elends im Lager bedrückt zu sein, es ist schlimm genug. Damit steht diese Aussage einmal mehr in einer semantischen Einheit mit der Schilderung der Situation als über die Maßen beschwerlich. An dieser Stelle liegt der Fokus aber weniger auf der Situation (Außenwahrnehmung), als auf dem Innenleben des Sprechers (Innenwahrnehmung).

Die letzte Zeile schließlich thematisiert die im Vergessen begriffene Erinnerung an eine Geliebte. Es wird nicht klar, wer mit dieser Beschreibung genau gemeint ist, in der ihr Haar gepriesen wird,

673 Wörtl.: [...] auf dem, das den Schweif hin- und herwirft.

674 Wörtl.: [...] durchlöchert und verbunden.

675 Wörtl.: Ein Ding [wie] eine Bananenfrucht.

676 Vgl. Wagner: *Grundzüge der Klassisch Arabischen Dichtung*, S. 105.

das in Locken über die Stirn hängt. Der zweite Halbvers endet mit einem Verweis auf eine Frucht, was als Allegorie auf die Süße des Anblicks der Geliebten zu verstehen ist. Ein Rückbezug zur gegenwärtigen Situation des Sprechers fehlt hier, anders als in Zeile 7. Auch endet das Gedicht recht abrupt, ohne Abschlussformel oder konkludierende Bemerkungen. Da die Form in sich schlüssig ist, kann aber bezweifelt werden, dass hier Zeilen fehlen, zumal der Dichter selbst auch der Rāwī gewesen ist. Die Zeilen 7 und 10 können durch die einleitende Formel allerdings als strukturgebende Abschlusselemente gelesen werden, die analog zur vierten Zeile funktionieren. Würde man die erste Zeile als Einleitung lesen, ergäbe sich damit ein zirkuläres Muster mit jeweils zwei Zeilen, auf die in der dritten Zeile ein Abschluss folgt. Damit würde auch das Ende nicht abrupt, sondern formelhaft beschlossen sein. Eine solche Einteilung würde zwar nicht zwangsläufig die hier gewählte, am Reimschema orientierte Struktur abbilden, sie stellt aber eine weitere mögliche Art der Gliederung dar. Hier zeigt sich auch deutlich, wie sehr formale Entscheidungen über die Einteilung eines Gedichts – inhaltlich wie strukturell – Einfluss auf Analyse und Verständnis haben.

Zusammenfassend kann das Gedicht also als Mitteilung an den Gefährten verstanden werden, die, trotz einer konsistenten Form, inhaltlich relativ frei strukturiert ist und sich weitestgehend auf die Situationsbeschreibung fokussiert, vom Sprecher angereichert mit Beschreibungen seines Innenlebens und vor allem der Klage über den Verlust der Erinnerungen an die schöne Zeit. Gerade dieses Motiv ist bedeutend, da Erinnerungen auch immer über die persönliche Bedeutung hinausgeht. Nostalgische Erinnerungen sind auch immer als Zeugnis der „Tugend des Sprechers“,⁶⁷⁷ sie haben auch eine politische Funktion. Sowohl die verblässenden Erinnerungen an das Reiten des Pferdes, als auch an die Geliebte, bedeuten also nicht nur persönlich für den Sprecher den Verlust von guten Erinnerungen, die in der Not Trost spenden, sondern auch den Verlust der Einbindung in die Lebens- und Ideenwelt des Stammes, letztlich seines vorherigen Lebens. Auch können gedichtete Erinnerungen an Geliebte als Symbol verstanden werden für ein „spezifisches Segment der menschlichen Erfahrungen“. Da der Sprecher diese Erinnerung vergisst, vergisst er analog dazu sein eigenes Menschsein. In dieser Lesart würde sich die Erinnerung an die Geliebte und das Reiten des Pferdes nahtlos in die Beschreibung des Niedergangs unter der Bürde des Lagers einbinden lassen.

5.3.1.3 Briefwechsel zwischen Šarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭʿānī und ʿAbd al-Ġawād Slimān aṭ-Ṭāʿī

Anders als im vorhergehenden Fall, in dem über die Antwort des Gefährten nichts bekannt ist, ist in der vorliegenden Sammlung eine beantwortete Briefkorrespondenz enthalten,⁶⁷⁸ die zwischen Šarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭʿānī und ʿAbd al-Ġawād Slimān aṭ-Ṭāʿī stattfand. Ob der Briefwechsel sich über mehr als die beiden vorliegenden Briefe erstreckt ist nicht klar, ebenso wenig ist bekannt, ob das Antwortgedicht von ʿAbd al-Ġawād Slimān aṭ-Ṭāʿī den Gefährten überhaupt erreicht hat, da er

677 Julie Scott Meisami: „Places in the Past: The Poetics/Politics of Nostalgia“. In: *Edebiyât* 8 (1998), S. 63–106, S. 90.

678 Vgl. auch S. 114.

in beiden Fällen selbst der Rāwī ist. Interessant ist aber, dass, auch hier anders als im vorhergehenden Brief an Bū Faḍīl, die Korrespondenz zwischen zwei Lagern stattfand, da al-Qaṭ‘ānī zum Zeitpunkt seines Briefs in Ṭobrūq, aṭ-Ṭāṭ hingegen in al-‘Agīla interniert war. Der Anlass des Briefwechsels wird nicht näher beschrieben, es wird lediglich erwähnt, dass al-Qaṭ‘ānī den Brief wohl auch deshalb verfasste, da er annahm, die Lage im Lager in Ṭobrūq sei schlimmer als die in al-‘Agīla. Offenbar war es also selbst in al-‘Agīla grundsätzlich möglich, Briefe zu verschicken und zu empfangen.

5.3.1.4 Über die vergangene Zeit: O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit „Yā ṣāhibī māla z-zmān“:⁶⁷⁹ Das von al-Qaṭ‘ānī verfasste Gedicht besteht aus sieben Zeilen mit jeweils zwei Halbversen. Das Reimschema ist phonetisch konsistent, es beginnt mit einem einleitenden Reim auf -īnā (A) im Muster AA und setzt sich im Schema BB-BA-BA mit -ayr (B) und CC-CA-CA auf -ūnā (C) fort. Neben einer Einleitung im Monoreim lassen sich also formal zwei Reimstrophen desselben Schemas bestimmen. Interessant hierbei ist, dass das Reimschema identisch ist mit dem Gedicht aṭ-Ṭāṭ’s an Bū Faḍīl.⁶⁸⁰ Darin zeigt sich eine gewisse Konsistenz der dichterischen Praxis, zumal es sich um Gedichte unterschiedlicher Dichter handelt.⁶⁸¹

Tatsächlich ist es kaum möglich, inhaltliche Sinnabschnitte zu finden, da das Gedicht konsistent monothematisch ist. Rhetorisch enthält es hingegen einige auffällige Stilmittel, die den klagenden Charakter unterstreichen. So wiederholt sich die Anrede des Gefährten nicht nur in den ersten beiden Zeilen als Anapher, sie wird in der fünften Zeile wieder aufgegriffen, dort allerdings ohne das Personalsuffix. Damit eröffnet das Vokativ nicht nur die Einleitung, sondern auch die beiden durch das Reimschema geprägten formalen Einheiten. Weiterhin ist in vier von sieben Zeilen eine auffällig starke Negation unter dem wiederkehrenden Negationspartikel „lā“ zu erkennen, die sich mit antithetischen Aussagen oder resignierten Beschreibungen des sich gewandelten Lebens abwechselt. In den jeweils zweiten Halbversen der ersten, dritten und fünften Zeile wiederholt sich die Wendung „lā āda“, wörtlich etwa „[er] kehrt nicht zurück“, der zweite Halbvers der dritten und vierten Zeile beginnen gleich mit „ū lā“. Diese Wiederholungen unterstreichen den negativen Grundton des Gedichts. Es enthält genug formale Kompositionscharakteristika, dass die initiale Verschriftlichung als Brief wahrscheinlich ist, ohne dass dem eine längere mündliche Kompositionsphase vorweg gegangen sein muss. Wenngleich die Materialität wie auch bei anderen Briefgedichten nicht klar ist, erscheint eine Verschriftlichung daher naheliegend.

O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit für uns

I

Nicht sahen wir, dass ein Gast, der zu uns kommt, nicht zurückkehrte.

679 Anhang II.a, S. 257. Vgl. ad-Duwaybī, al-Barīkī und aš-Ša‘āb: *Qaṣā'id al-Ġibād*, S. 186.

680 Vgl. S. 134.

681 Hier wäre etwa ein typischer Ansatzpunkt für eine stilometrische Analyse auf der Basis eines umfassenderen, (retro-)digitalisierten Korpus der in dieser Arbeit besprochenen Gedichte (vgl. S. 126 und 218).

O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit der Tat 2
 Der Gefährte ist ein Anderer, das Leben wandelt sich.

Das Gedicht beginnt mit einem Vokativ an den Adressaten, der als Gefährte, als *Ṣāḥib* benannt wird. Die Zeit neige sich, was als bildhafte Darstellung der Vergänglichkeit zu lesen ist, die in den Grundton des Gedichts einstimmt und damit das *Ubi Sunt*-Thema eröffnet. Der zweite Halbvers beklagt vordergründig einen Gast, der nicht wiederkehrte. Damit könnte zwar auch die Verletzung der eigenen Gastfreundschaft verstanden werden, also dass ein Gast trotz der guten Versorgung durch den Gastgeber nicht mehr zurückkam, um die Qualitäten des Gastgebers mit seiner Rückkehr zu bestätigen. Wahrscheinlicher ist aber, dass es sich hier um eine Metonymie für den Verlust eines gastfreundlichen Heimes handelt und allgemein das Wegbleiben der guten Menschen aufgrund der Entwurzelung beklagt wird. Wenn niemand mehr da ist, kann auch niemand mehr Gast sein.

Die Stimmung setzt sich in der zweiten Zeile fort, deren erster Halbvers fast vollständig als Anapher zur ersten Zeile gelesen werden kann. Der einzige Unterschied ist, dass nicht das Objekt oder die Person, über der die Zeit sich neigt, im Fokus steht, sondern die sich neigende Zeit selbst näher beschrieben wird. Die Zeit der Tat, sich im Substantiv des libysch-dialektalen „*dīr*“ für „*tun*“ zeigend, beschreibt aber wohl auch hier weniger die konkrete Tat als vielmehr die Zeit, in welcher der Sprecher noch Handlungsmacht besaß. Die Zeit, in der man noch etwas tun *konnte*, neigt sich, sie geht zu Ende. Das Lager aber beraubt den Sprecher seiner Handlungsmacht. Dieser Topos des Sich-Wandelns der Zeit setzt sich im zweiten Halbvers fort, in dem der Sprecher beschreibt, wie der Gefährte und das Leben sich ändern. Der Gefährte ist hier wieder als Symbol für den freien, edlen Stammesangehörigen zu verstehen. Wie das Leben, das sich ändert, die Zeit, die sich neigt, wandelt sich auch dieser, wie folgend beschrieben wird:

Ich, der ich groß war, bin nun klein geworden. 3
 Bekommen meine Frauen denn nichts, was mir entspricht?
 Wir loben nicht mehr mit guten Worten. 4
 Wir erheben nicht mehr den teuren Freund, der zu uns kommt.
 O du Gefährte, dessen Ebenbürtige meiner müde sind. 5
 Wir loben nicht mehr, es kommt niemand mehr zu uns.

Sich selbst beschreibt der Sprecher nun als jemand, der einst groß und nun klein geworden ist.⁶⁸² Dieser Chiasmus setzt die Erzählung von der Wandlung des Lebens in der Person des Sprechers fort und setzt ihn entsprechend in die Situation des erwähnten Gefährten, der auch ihn selbst meinen kann. Die Wandlung des Großen in den Kleinen greift auch das Motiv des verlorenen Status auf, das sich in den Gedichten zum Lager immer wieder zeigt. Gerade diejenigen, die sich als stolze, unabhängige und freie Menschen verstanden, also als „groß“, hatten natürlich besonders darunter zu

⁶⁸² Vgl. auch S. 68.

leiden, dass ihnen ihr Stand und ihr Ansehen im Lager genommen wird, sie also zu unbedeutenden, „kleinen“ Gefangenen werden. Das schlägt sich auch im Selbstverständnis der Stammes- und Familiengemeinschaft nieder, in der, so klagt der Sprecher, die Frauen nun nichts bekämen, das ihm entspräche. Hier wird er kaum seine konkrete Person, zumal nicht die erniedrigte Person, meinen, die er jetzt ist. Er beklagt vielmehr, dass die Frauen jener starken, großen Männer beraubt wurden, die sie einst hatten, dass die Frauen nichts bekommen, was also seiner *erstigen* Person entspricht.

In der nächsten Zeile fährt der Sprecher fort über den Verlust guter Worte zu klagen. Das passt ins Bild des verlorenen Lebens: Nicht nur sind die Gäste und starken Gefährten, auch die Sprache, die guten Worte und das Lob (etwa der Gastfreundschaft) sind verschwunden. Damit einher geht auch der Verlust des Umgangs, der schon eingangs in Bezug auf den Gast angeklungen ist, nun aber für den Freund beklagt wird.

In der fünften Zeile wendet der Sprecher konkret der Klage über die eigene Situation zu: Hier ist, gleichwohl symbolischer Wert enthalten, die eigene Bedeutungslosigkeit Gegenstand der Klage. Des (noblen) Gefährten Ebenbürtige sind seiner müde. In seiner Lage hat der Sprecher also Ansehen und Status verloren, er kann den Frauen nicht das bieten, was er ihnen einst hat bieten können, noch kann er Gäste würdig bewirten oder Freunde preisen, wie sie es verdienten. Das geht so weit, dass all diese seiner müde werden. Dass besagte Gefährten selbst in einer ähnlichen Lage sein dürfen, spielt keine Rolle, da hier letztlich der symbolische – noch immer freie und stolze – Gefährte angesprochen wird. Zentral ist also nicht die Abwägung gegen andere Personen, sondern der Fokus auf den Verlust des eigenen Selbstwertgefühls und Handlungsraums. Das schon in Zeile 4 angesprochene Lob wird wieder aufgegriffen und damit verknüpft, dass niemand mehr komme. Diese Struktur kann fast als zweizeiliger Chiasmus gelesen werden, da das Thema des ersten Halbverses von Zeile 4 im zweiten Halbvers der fünften Zeile und gleichermaßen das Thema des zweiten Halbverses von Zeile 5 zumindest ansatzweise im ersten Halbvers der vierten Zeile aufgegriffen wird.

Die Wiederholung der Negationen über mehrere Zeilen hinweg wird hier besonders deutlich, da die zweiten Halbverse der dritten und vierten Zeile gleich mit „ū lā“ beginnen. In der Übersetzung wird diese Anapher nicht deutlich, im Arabischen wiegt das Negative hingegen schwer, vor allem, wenn man noch die ebenfalls mit einer Negation aber ohne einleitendes „und“ beginnende fünfte Zeile hinzunimmt: „ū lā ‘āda [...] ū lā nanhaḏū [...] [ū] lā ‘āda [...]“. Nichts bekommen die Frauen, nicht erheben wir den Freund, nicht mehr loben wir und niemand kommt. Gerade in Zeile 5 wird durch die doppelte Verneinung die Negation noch zusätzlich verstärkt: „lā ‘āda nṭarū lā n-nās [...]“.

Sie verlassen uns, den Freund, die Erniedrigung schmerzt.

6

Der, der ein Adler war, der Freund, ist unter uns verachtet.

Er lacht mit mir, aber sein Lachen ist falsch.

7

O der du den Blick abwendest und dessen Blickfeld wir nicht mehr füllen.

In den letzten beiden Zeilen deutet sich ein leichter Fokuswechsel an, bei dem nicht ganz klar ist, worauf er sich bezieht. Der Sprecher fährt zunächst in der Klage fort, dass alle ihn verlassen hätten, er beweint die Schmerzen der Erniedrigung, die er zu erleiden hat. Dies lässt sich noch in den bereits deutlich formulierten *Ubi Sunt*-Topos einordnen. Ab dem zweiten Halbvers aber bezieht er sich auf den Niedergang eines Freundes, der nun von anderen Menschen verachtet wird. In einem zeilenübergreifenden Enjambement setzt der Sprecher fort zu beschreiben, wie diese Person mit ihm lachte, das Lachen aber falsch (geworden) sei. Das ist insofern bemerkenswert, als dass das hier zu vermutende Motiv des Verrats bislang keine Bedeutung hatte. Hier bieten sich also mehrere Deutungsebenen an: Zunächst wäre naheliegend anzunehmen, dass sich der Sprecher hier auf die als abtrünnig betrachteten Kollaborateure bezieht und auf die Noblen, die ihren Stand nicht verlieren wollten und daher mit den Italienern kooperiert haben. Dieser Topos ist auch in anderen Gedichten zu finden und würde zur Beschreibung des gefallenen Freundes mit falschem Lachen passen, für den die Aufrechten nur noch Verachtung übrig haben. Auch könnte man das Enjambement zur siebten Zeile auflösen und beide Zeilen für sich lesen. In diesem Fall könnte die Verachtung sich aus dem Niedergang ergeben, was dem Grundton des übrigen Gedichts entspräche, in dem der Sprecher immer auch die aus seiner Situation resultierende Wertlosigkeit nach den Maßstäben der alten Lebensweisen beklagt. Während Dichter wie Muḥammad Yassīn Ḍāwī einen solchen Niedergang eher als bedauerliches Merkmal der Zustände beschreiben,⁶⁸³ könnte der Sprecher hier stattdessen Verachtung gegen sich selbst und gegen jene, die sein Leiden teilen, als angemessene Reaktion sehen. Das Lachen würde in diesem Fall etwa dem gleichkommen, was man als *trockenes Lachen* bezeichnen könnte. Man lacht, obwohl einem nicht nach Lachen zumute ist.

In jedem Fall steht auch hier wieder die existenzialistische Klage über den Niedergang im Zentrum. Mit dem zweiten Halbvers schließt der Sprecher das Gedicht, indem er formelhaft klagt, dass jemand den Blick abwendet und der Sprecher nicht mehr in den Genuss der Gesellschaft des Gemeinten kommt. Das allegorische Füllen des Blickes steht hier wohl schlicht für den Anblick durch den Anderen. Das Abwenden des Blickes könnte auf die zweite Deutungsmöglichkeit der vorhergehenden Verse verweisen. Wenn man davon ausginge, dass derjenige, der den Blick abwendet, weiterhin auch der Adressat des Briefes ist, so wäre der Angesprochene damit nicht mehr nur Rezipient der Klage, sondern im Abschluss erstmals auch Handelnder, durch dessen Abwenden der Niedergang des Sprechers noch verstärkt wird. Über die drei Stellen, an denen der Rezipient angesprochen wird, würde sich dann eine Entwicklung abzeichnen.

In der ersten Zeile fragt der Sprecher rhetorisch nach dem Übel dieser Zeit. In der fünften Zeile betont er dann, dass diejenigen, die dem Gefährten ebenbürtig sind, sich von ihm abwenden, bis

683 Ḍāwī beschreibt in seinem Gedicht *Ra'aytu Ṣayḥ* („Ich sah einen Ṣayḥ“) den Niedergang eines edlen Mannes, der, einst stark, gastfreundlich und in reiche Kleider gehüllt, im Lager zu einem Schatten seiner selbst wird, dessen einzige Waffe sein Gehstock ist (vgl. al-Ġandīrī: *Qaṣā'id al-Ġibād*, S. 106 ff.).

sich schließlich in der siebten Zeile selbst der Rezipient abzuwenden scheint. Über die ganze Länge des Gedichts lässt sich also eine Intensivierung wahrnehmen. Die gefühlte Abkehr von den guten Menschen und dem guten Leben, die der Sprecher beweint, manifestiert sich zuletzt sogar im adressierten Gefährten. Geht man hingegen davon aus, dass eine andere Person den Blick abwendet, so lässt sich zwar keine entsprechende Entwicklung nachzeichnen, die Wendung würde aber noch immer der Topos des Verlassen-Seins unterstreichen, der sich bereits durch das ganze Gedicht zieht. Über sieben Zeilen manifestiert Ṣarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī hier also eine eindruckliche Klage über den Niedergang und Gefühle von Verlorenheit und verlorener Anerkennung. Kein einziger Teil der Klage lässt Hoffnung vermuten, die Verzweiflung, die dem Sprecher über die Situation innewohnt, ist offensichtlich. Dass al-Qaṭ‘ānī, wie in der Anlassbeschreibung zu lesen, annahm, dass die Situation in ‘Agīla besser gewesen sei, mag darauf hindeuten, dass die Klage auch den Zweck verfolgte, Trost in der Antwort zu erlangen. Und wenngleich die Antwort von ‘Abd al-Ġawād Slimān aṭ-Ṭāṭ mitnichten optimistisch ist, so zeigt sie doch anders als der Brief von Ṣarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī tatsächlich ein gewisses Maß an Hoffnung.

5.3.1.5 Klage und Hoffnung: O Ṣarāfīn, deine Antwort erreichte uns

„Yā Ṣarāfīn ḡawābak ‘atānā“:⁶⁸⁴ Die Antwort von aṭ-Ṭāṭ ist im Vergleich zu al-Qaṭ‘ānīs Gedicht ungleich länger, sie besteht aus 22 Zeilen in Halbversen. Formal ist das Gedicht im Monoreim strukturiert, der jeweils erste Halbvers endet stets auf -ānā, -āna oder -ānah, während der zweite Halbvers auf -ūh oder -uwah endet. Die zweitgenannte Variante wäre die dem gesprochenen Dialekt entsprechende, da die Endung -h hier in der Regel als -a(h) ausgesprochen wird.⁶⁸⁵ Da im Rahmen dieser Arbeit kein Zugriff auf die Originalaufnahmen bestand, ist eine eindeutige Klärung vorerst nicht möglich. An der Transkription des Gedichts lässt sich gut das Phänomen nachvollziehen, dass das Reimschema primär durch die Aussprache definiert ist, die Schreibweise dieser aber nicht zwangsläufig folgen muss. So enden die ersten Halbverse der Zeilen 5, 6 und 13 zwar auf *tā’ mar-būta* (ṭ, -a[t]), der erste Halbvers der zehnten Zeile auf *hā’* (ḥ, -h) und die restlichen ersten Halbverse auf *alif* (l, -ā), allerdings erzeugen alle Endungen in der dialektalen Aussprache ohne Kasus- oder Genus-Vokalisierung den gleichen Laut. Hier zeigt sich auch, dass relevant für das Reimschema die Aussprache ist und das Gedicht dadurch erst in seiner performativen Form wirklich vollendet ist. Anders als beim Reimschema lässt sich im Metrum keine Regelmäßigkeit erkennen. In der Frage nach Komposition und Materialität gelten die gleichen Umstände wie bei al-Qaṭ‘ānīs Gedicht: Es kann davon ausgegangen werden, dass es während oder nach der Komposition verschriftlicht wurde. Die Anlassbeschreibung bezeichnet auch hier das Gedicht als „risāla“, also als Brief oder Sendung. Über den konkreten Kompositionsvorgang können aber keine Schlüsse gezogen werden.

684 Anhang I.c, S. 252 ff. Vgl. ad-Duwaybī, al-Barīkī und aš-Šā‘ab: *Qaṣā’id al-Ġibād*, S. 186.

685 Vgl. auch S. 116.

Die kompositorische Strenge und das vergleichsweise hohe sprachliche Niveau lassen aber darauf schließen, dass das Gedicht nicht spontan entstanden ist, sondern eine längere Kompositionsphase stattfand.

Inhaltlich dominieren zwei Themenfelder, nämlich die Reflexion über die Situation mit starker Elitenkritik und der predigthafte Bezug zum Willen und Wirken Gottes. Insgesamt lässt sich das Gedicht in sechs Abschnitte einteilen, die jeweils zwischen beiden Themen oszillieren. Mitunter ist die Abgrenzung dieser Abschnitte also durchaus nicht eindeutig, sondern sollte grundsätzlich eher als Annäherung an eine thematische Gliederung verstanden werden.

- O Ṣarāfīn, uns erreichte deine Antwort 1
 und durch deine Nachricht in der Antwort du selbst.
- Wir klagten, doch ohne Nutzen waren unsre Tränen. 2
 Ich bat um Erlaubnis, dich zu konsultieren, aber sie wurde mir verwehrt.

Das Gedicht wird mit einer Anrede eröffnet, in der der Sprecher den Empfang der Nachricht bestätigt. In dieser empfangt er nicht nur die eigentliche Nachricht, sondern auch den Absender selbst. Das betont die Bedeutung der Nachricht für den Sprecher und die Auswirkungen der Trennung vom Freund, aufgrund derer die Nachricht erst einen so hohen Wert bekommen kann. Fraglich bleibt hier, warum er die Nachricht al-Qaṭʿānīs als Antwort bezeichnet; womöglich gehen dem Brief von al-Qaṭʿānī also weitere Briefe voraus, von denen in den Anlassbeschreibungen allerdings keiner erwähnt wird. Die zweite Zeile beginnt mit einer Klage bei gleichzeitiger Einsicht über ihre Nutzlosigkeit. Das kann auch als Reaktion auf die pessimistische Stimmung al-Qaṭʿānīs gelesen werden, dürfte andererseits aber auch schlicht das Ringen um Fassung beschreiben, während der Sprecher seine Zeilen formuliert. Der zweite Halbvers ist interessant für die Transmissionsgeschichte, da die Übermittlung des Gedichts offenbar verwehrt wurde. Hier lässt sich also fragen, ob al-Qaṭʿānī die Zeilen jemals bekommen hat.

- Bei der Wahrheit Gottes, der uns nach seinem Abbild schuf.⁶⁸⁶ 3
 Und wenn du schriest, so kamen [meine] Menschen.

Die dritte Zeile lässt sich als Bindeglied zwischen dem ersten und dritten Sinnabschnitt begreifen, weshalb sie separat steht und weder dem ersten, noch dem dritten Abschnitt zugeordnet werden kann. Zunächst schließt eine Beschwörung Gottes die Einleitung, bereits im zweiten Halbvers wechselt das Thema dann auf die Situationsbeschreibung, die in den sich anschließenden Zeilen folgt.

- Aber das Schicksal⁶⁸⁷, das dich traf, traf uns. 4
 Es verwandelte Menschen, die einst nobel waren.⁶⁸⁸

686 Oder: Bei der Wahrheit Gottes und bei den Bildern unsrer Söhne.

687 Wörtl.: Die Zeit, die dich traf [...].

688 Oder: [...], die nicht von den Noblen waren.

- Ein wertvoller Mensch erscheint inmitten von Verderbnis. 5
 Und das Gute, was vergangen ist, sie preisen es nicht.
 Unsere Zeit ist entstellt und auf Verrat gebaut. 6
 Den von uns, der ohne Gutes war, ihn ernannten sie zum Führer.

Die vierte Zeile ist als Fortsetzung des zweiten Halbverses der vorhergehenden Zeile zu lesen. In den noch guten Zeiten folgten die guten Menschen dem Ruf der Hilfsbedürftigen und eilten herbei, wenn jemand Hilfe bedurfte, doch diese Zeiten sind durch das Schicksal gewendet. Der Sprecher bezieht sich mit diesen Wendungen auf die Klage al-Qaṭ‘ānīs, der ja offenbar der Ansicht war, er habe das schlimmere Los gezogen. Der Sprecher relativiert das, indem er betont, dass das, was seinem Gefährten widerfahren sei, auch ihn selbst getroffen hätte. Im zweiten Halbvers wendet er sich dann vom Adressaten ab und beschreibt die Wandlung der Noblen, ein Thema, was sich bei ‘Abd al-Ġawād Slimān at-Ṭāṭī‘ ohnehin häufig findet. Aufgrund der Ambiguität des arabischen Originals und der damit einhergehenden Übersetzungsprobleme lassen sich hier zwei mögliche Bedeutungen herauslesen. Entweder bedeutete die neue Zeit eine Wandlung für die Menschen, die einst nobel waren und nun etwa mit den Italienern kooperieren, etwa um die eigene Stellung nicht zu verlieren. Das wäre dann als gesellschaftliche Elitenkritik zu verstehen. Alternativ könnte die Wandlung natürlich auch darauf hindeuten, dass jene, die einst nobel waren, nun nur noch als Schatten ihrer selbst über die Erde wandeln, ähnlich, wie Muḥammad Yassīn Dāwī es in seinem Gedicht *Ich sab eienen Šayḥ*. In diesem schildert er den Niedergang eines einst mächtigen Šayḥ, der im Lager nur noch ein Schatten seiner selbst ist und dessen Waffe nur noch der Stock eines alten Mannes ist.⁶⁸⁹ Die Variante hängt letztlich davon ab, ob mit der Beschreibung des Noblen jene von gesellschaftlichem Stand oder jene mit innerer Größe gemeint sind. Das betrifft auch die Übersetzungsvariante, in der nicht jene sich wandeln, die von den Noblen waren, sondern jene, die es eben *nicht* gewesen sind. In diesem Fall muss die Frage nach innerer und äußerer Noblesse umgekehrt werden. Ist die innere Größe gemeint, so bezieht sich die Wandlung auf jene, die abtrünnig wurden und die Zeile lässt sich weiterhin als Elitenkritik lesen. Ist der soziale Stand gemeint, so betrifft die Wandlung jene, die aufrichtig waren und nun unter dieser Aufrichtigkeit zu leiden haben, da sie damit zum Feind der Italiener wurden.

In jedem Fall aber hat sich etwas gewandelt und dieser Niedergang ist auch in den folgenden Zeilen Thema. Der erste Halbvers der fünften Zeile mag den sich im Brief manifestierenden al-Qaṭ‘ānī betreffen, ansonsten bleibt kontextabhängig unklar, wer dieser wertvolle Mensch sein könnte. Da aber der Sprecher bereits in der Einleitung die Freude über den Brief angesichts seiner Situation anklingen lässt, ist diese Deutung zumindest nicht völlig abwegig. Im zweiten Halbvers klagt der Sprecher hingegen darüber, dass über die guten Taten der Vergangenheit nicht mehr gesungen wird. Das betrifft wieder die sich wandelnde Zeit, in der, wie auch im Brief al-Qaṭ‘ānīs, deutlich wird,

689 Vgl. al-Ġandīrī: *Qaṣā’id al-Ġibād*, S. 106 ff.

sich eine derartige Hoffnungslosigkeit abzeichnet, dass selbst die heroischen Taten der Vergangenheit aufgrund der Aussichtslosigkeit auf Besserung nicht mehr besungen werden. Damit ist auch das Kollektivgedächtnis erschüttert, das sich maßgeblich aus solchen Erzählungen ergibt. Ob mit diesem Halbvers tatsächlich auf den Brief al-Qaṭānīs direkt Bezug genommen, oder vielmehr der allgemeine Niedergang beschrieben wird, ist zwar unklar, im Kern bleibt es aber in jedem Fall eine Kritik an der Selbstaufgabe in der Hoffnungslosigkeit des Lagers.

In der sechsten Zeile wendet der Sprecher den Fokus wieder zurück zur Elitenkritik, indem er beschreibt, wie die Zeit allegorisch entstellt und auf Verrat gebaut sei. Hier ist der Bezug zur als Verrat empfundenen Abkehr von ehemaligen Mitstreitern offensichtlich.⁶⁹⁰ Auch klingt die Vorstellung mit, dass ohne diesen Verrat, ohne die Kapitulation vor den Italienern, sich die Situation wohl anders habe entwickeln können. Als konkreter Rückbezug auf die vierte Zeile lässt sich der zweite Halbvers lesen, in dem der Sprecher bedeutet, dass gerade jene, die ohne Gutes gewesen seien, zu Führungspersönlichkeiten gemacht wurden. Je nach Variante in Zeile 4 lässt sich das als Antithese oder als thematische Wiederholung lesen, als Konkretisierung und Weiterführung des Gedankens aus Zeile 4.

Er erscheint mit der Peitsche und schlägt unsre Frauen.	7
Und den, der sie zu unterlassen auffordert werfen sie zu Boden.	
Derjenige, der nichts unter uns war,	8
heute hoffen wir auf seine Gnade.	
Siehe, jene die leben, wie ihre Zeiten schlafen,	9
ihre schlechten Taten dauern an, man weist sie zurück.	
Der, der unter euch war, war er anders als verdorben?	10
Wenig Gutes [ist in ihm], sie nehmen das Schlechte.	

In der folgenden Zeile beschreibt der Sprecher konkret eine Situation des Lageralltags. Derjenige, der in Zeile 6 als Führer ernannt wurde, erscheint nun mit einer Peitsche und schlägt die Frauen. Als jemand ihn auffordert, das zu unterlassen, wird dieser zu Boden geschleudert. Inhaltlich ist hier wenig Deutungsspielraum enthalten, außer in der Formulierung des zweiten Halbverses, in dem „illī ‘al-‘ayyib“ streng genommen bedeuten würde, dass der, welcher schlecht ist, auf den Boden geworfen würde. Wird allerdings „‘al-‘ayyib“ analog zum Ausspruch „‘ayyib ‘alay-k“ als Beschreibung einer wörtlichen Rede begriffen, etwa analog zu *Basmala* für die erste Zeile der Fatīḥa,⁶⁹¹ so ergibt die Zeile im Kontext deutlich mehr Sinn. In diesem Falle würde die wörtliche Bedeutung von „Il-lī ‘al-‘ayyib“ lauten: „Derjenige, welcher ‘Schande über dich!’ ruft“. Zwar fehlt in diesem Fall ein den Ausruf markierendes Wort wie *qāla*, diese sinngemäße Übersetzung ergibt im Kontext jedoch weit mehr Sinn, als dass der, welcher bereits Führer ist und mit Peitsche auftritt, zu Boden gewor-

690 Vgl. auch S. 155.

691 Bi-smi-llāh ar-raḥmān ar-raḥīm (Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Gnädigen), Q1:1.

fen würde. Ein solcher Fall widerständischer Handlungsmacht kommt in keinem der erarbeiteten Gedichte zum Lager vor und würde auch hier unpassend wirken.

In der achten Zeile folgt einmal mehr eine Emphase der Situation, in der die Schlechten nun die Mächtigen sind, auf deren Gnade die Guten zu hoffen gezwungen sind.

In der neunten Zeile eröffnen sich wieder mehrere Deutungsoptionen, indem von den Lebenden gesagt wird, dass ihre Zeiten schlafen. Die Metapher der schlafenden Zeit steht im Libysch-Arabischen für „es geschieht [ihnen] wenig Gutes“. So ließe sich mit dem zweiten Halbvers zusammen die Zeile entweder als auf die Schlechten bezogen lesen. Diese, die ja noch ein normales Leben leben könnten, folgten dann zumindest keinem guten Leben, das angefüllt sei von schlechten Taten, welche zurückzuweisen sind. Eine alternative Deutung wäre, dass vielmehr die Lebenden des ersten Halbverses die Aufrichtigen sind, denen nichts Gutes widerfährt. Der zweite Halbvers beziehe sich dann aber wieder auf die in Zeile 8 benannten Menschen mit schlechten Absichten und wiese analog zur ersten Deutungsvariante deren Handlung zurück.

Zeile 10 enthält gleich zwei rhetorische Figuren: Zunächst die rhetorische Frage, die auf die bereits mehrfach beschriebenen schlechten Menschen unter den Guten, deren Verrat zu dieser Lage geführt hat, verweist. Die Antwort auf die Frage, ob diese etwas anderes als verdorben seien, ist bereits hinreichend durch den Sprecher selbst beantwortet worden. Auf die Frage folgt im zweiten Halbvers eine Antithese, in der noch einmal betont wird, dass eben diese Menschen nicht das Gute nähmen, von dem wenig in ihnen sei, sondern vielmehr das Schlechte. Die Formulierung „ya‘aḥuḍu sawwak“, wörtlich „Das Schlechte nehmen“, steht im Libyschen auch für die Wendung „Das Schlechte [von jemandem] nehmen“. Da dies inhaltlich jedoch keinen Sinn ergibt und weiterhin die Präposition *min* für die vollständige Metapher „ya‘aḥuḍu sawwak min-hu“ (Er nimmt das Schlechte *von ihm*) fehlt, soll hier die wörtlichen Übersetzung von „sawwak ya‘aḥuḍū-hu“ (sie namen das Schlechte) gelten. Diese ergibt inhaltlich mehr Sinn und erzeugt weiterhin den antithetischen Charakter des zweiten Halbverses.

Überblickt man nun den gesamten Abschnitt von Zeile 4 bis 10, so lässt sich neben den zeilenspezifischen Stilmitteln auch eine inhaltliche Struktur erkennen, in der jeweils zwei Zeilen sich inhaltlich abwechseln, von denen die eine das Motiv der schlechten Menschen aufgreift. In Zeile 4 ist es der Wandel der Menschen, die je nach Lesart nicht nobel sind oder nobel waren, in Zeile 6 wird der, der ohne Gutes war, zum Führer ernannt. Zeile 8 klagt darüber, dass der, der ohne Gutes war, nun über ihr Schicksal bestimmen könne, Zeile 10 beschreibt diese Person, die sich das Schlechte erwählt und in der wenig Gutes liegt, als verdorben. Dieser Wechsel findet allein in diesem Abschnitt isoliert statt, weder vorher, noch nachher lässt sich ein Rückbezug finden. Umso mehr stellt der Abschnitt eine Emphase des Motivs der Wandlung vom Guten zum Schlechten dar, mit eindeutigem Fokus auf das Schlechte, das wohl schon vorher da, aber nie so mächtig war, das Gute zu unterjo-

chen. Diese Antithese entlädt sich dann in den folgenden Zeilen im nächsten Sinnabschnitt, der in der Anrufung Gottes eine Hoffnung formuliert.

Nobler Gott, möge unsre Hoffnung nicht enden,	11
dass die Sorgen verschwinden und wir zum Ort unserer	11
Herkunft zurückkehren.	
Es kommt [alles] zusammen, deine Häuser sind mit uns.	12
Herr der Ka'ba, ⁶⁹² seine Gnade ⁶⁹³ erhoffen wir.	
Und jeder wird die Taten der Verderbnis bereuen.	13
Dein Feind, er sprach ⁶⁹⁴ entstellt von seiner Milde.	

Die sich anschließenden Zeilen 11 und 12 schlagen einen anderen Ton an, der auch als Antwort auf al-Qaṭ'ānīs pessimistische Klage gelesen werden kann. Der Sprecher beschwört Gott, er beschwört die Hoffnung, dass sich das Blatt wieder wenden möge und die Menschen zu den Orten ihrer Herkunft zurückkehren können. Diese Hoffnung sollte sich für aṭ-Ṭāṭ schließlich erfüllen, wie im folgenden Gedicht *Friede sei mit dir, mein Heimatdorf* ersichtlich werden wird. Der Trennung von der Heimat, die ebenfalls häufig Gegenstand der Klage ist, wird hier eine Hoffnung entgegengesetzt, die sich auch aus dem Glauben an Gottes Allmacht und der Aufrichtigkeit der eigenen Menschen vor Gott speist. Wenn dieser das Schicksal zugunsten der Aufrichtigen wendet, wenn diese zurück in ihre Heimat könnten, so seien sie wieder vereint, alles wende sich schließlich zum Guten. Die Formulierung „deine Häuser“ ist nicht ganz klar, da sich das Personalsuffix auf Gott zu beziehen scheint. Da im zweiten Halbvers aber auch die Ka'ba als „bayt“ bezeichnet wird, kann die Formulierung etwa allegorisch für Gottes Stätten auf Erden stehen.

In der dreizehnten Zeile setzt sich zwar die Gottesanrufung nicht fort, allerdings kann die Zeile weiter als Voraussicht auf die kommenden besseren Zeiten gelesen werden. In diesen Zeiten, wenn sich alles wieder zum Guten wendet, werden jene, die Schlechtes getan haben, dies bereuen und ihrerseits um Gnade bitten. Wenngleich die Formulierung im zweiten Halbvers von Zeile 13 nicht vollständig klar ist, so ergibt die gewählte Lesart doch am meisten Sinn. Die besiegten Feinde beteuern, sie selbst hätten doch Milde gezeigt im Umgang mit den guten Menschen, so mögen sich doch auch diese ihrer erbarmen. Ob das entstellte Reden auf die Unglaubwürdigkeit der Rede verweist, kann hier nur vermutet werden. Die Übersetzung ist also höchst tentativ.

O Ṣarāfīn, um dich herum sind wir verdorrt, verdurstet und schwach.	14
Der Verstand trägt die Sorge, wann werden wir zurückkehren?	

Die sich anschließende Zeile 14 relativiert die mutige Hoffnung, die in den vorangehenden Zeilen formuliert wurde. Die Ansprache an den Adressaten wird wiederholt und sorgt für eine weitere Tei-

692 Wörtl.: Herr des Hauses.

693 Wörtl.: Gefallen.

694 Rāha, lib. für qāla.

lung zwischen eschatologischer Hoffnung und der sich anschließenden nostalgischen Sehnsucht. Auch greift der Sprecher das durch al-Qaṭ‘ānī gezeichnete negative Bild auf, dass alles schwach und verdurstet und ohnehin der Verstand durch die Sorge geplagt sei, wann die Rückkehr denn möglich sei. Dies ist eine eindeutige Antithese zur Hoffnung auf Rückkehr in den vorangehenden Zeilen, die zwar nicht widerrufen wird, doch gibt die Hoffnung der Sorge statt. Allerdings ist hier explizit die Sorge in Hinblick auf das *wann*, nicht auf das *ob* beschrieben, insofern sich die Zuversicht noch nicht völlig aufgelöst hat. Im Anschluss folgt dann ein nostalgischer Rückblick:

- Aber an diesem Ort bleiben als Stärke [nur] unsre Kinder: 15
 Ismā‘īl und at-Ṭāṭ‘ und sein Bruder.
 Der Hirte der schwarzen⁶⁹⁵ Pferde. 16
 In den guten[, den starken] Tagen der Macht sprach man über sie.
 [Ach,] wenn sie doch mit uns gestorben wären. 17
 Wir schätzten ihn hoch, wie seine Vorfahren und seinen Vater.

Die einzige Stärke, so der Sprecher, die ihm in der aktuellen Lage noch bleibe, wären seine Kinder, die er teilweise mit Namen nennt. Hier muss allerdings bemerkt werden, dass der Begriff „ḍanā-nā“ nicht zwangsläufig für Kinder in einer Familienstruktur stehen muss, es kann auch im übertragenen Sinne für *Kinder des Stammes* stehen. Damit wären Ismā‘īl und die Menschen der Familie von ‘Abd al-Ġawād Slimān at-Ṭāṭ‘ nicht im eigentlichen Sinne seine Kinder, sondern vielmehr nahe Angehörige. Wenngleich diese Bedeutung, etwa in Raġab Bū Ḥuwayṣ al-Minifīs Gedicht, weit deutlicher wird, ist die Reflexion des Sprechers über die ehrenwerten Teile der Familie und des Stammes ein wiederkehrendes Mittel zur Erinnerung, zur Andacht und zur Gewinnung innerer Stärke, die hier wortwörtlich beschrieben wird.

Von der Familie oder dem Stamm leitet der Sprecher in der folgenden Zeile über zur Beschreibung der starken Pferde, die ebenfalls als ermutigendes Andenken analog zur vorangehenden Zeile gelesen werden können. Die blaue Farbe, die eigentlich schwarz meint, lässt sich dahingehend als Emphase der Stärke und Grazie des Pferdes lesen, als dass das Fell eines wohl gepflegten, gesunden schwarzen Pferdes in der Sonne bläulich schimmert. Interessant ist hier ein wiederkehrendes Phänomen, in dem das Pferd nicht direkt als solches bezeichnet wird, sondern als „bū ‘anānā“ benannt wird, wörtlich also als „Vater des Zaumzeugs“. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Pferde ein wichtiger Teil der nomadischen Lebenswelt waren und Pferde- und Kamelbeschreibungen über die gesamte Geschichte der arabischen Dichtung von großer Bedeutung waren. Hier kommt noch die Komponente der Gefangenschaft hinzu, indem die Erinnerung an das starke Pferd auch die Erinnerung an die Freiheit mitklingen lässt. Die Erwähnung, dass in den guten Tagen über sie gesprochen worden sei, ist ein Rückbezug auf die Klage aus Zeile 5, dass das Gute vergangener Tage nicht mehr besungen werde.

695 Wörtl.: blau, gemeint ist hier aber ein schwarzes Pferd.

In der folgenden Zeile wird beklagt, dass „sie“ nicht mit dem Sprecher zusammen gestorben, doch in der Ahnenfolge hochgeschätzt seien. Hier wird nicht ganz klar, ob damit der Hirte der Pferde, also ein Stammesmitglied, ein Teil der Familie oder das Pferd selbst gemeint ist. Eine glorreiche Ahnenschaft ließe sich in jedem Falle besingen. Das Sterben kann hier überdies mehrfach gedeutet werden. Zum einen wäre eine Lesart möglich, in der der Sprecher beklagt, er sei nicht mit den betreffenden Pferden oder Personen zusammen gestorben, also als einziger lebendig zurückgeblieben. Diese Übersetzung würde die Einsamkeit des Sprechers unterstreichen, die allerdings insofern nicht total zu sein scheint, da er ja noch immer in Gesellschaft der „Kinder“ ist. Wären diese bereits tot, würde er sie kaum als einzig verbliebene „Stärke“ beschreiben. Zum anderen ist es möglich, diese Zeile als Resignation des Sprechers zu lesen, als Eingeständnis des seelischen Todes, der ihn eingeholt hat und andere bisher verschonte. Diese Lesart ist unwahrscheinlich, da dies *de facto* ein Todeswunsch an die eigenen Menschen wäre, ein solcher sich sonst nirgendwo findet und auch nicht in die Narrative des Gefährtentums passt. Eine weitere Variante wäre, dass ein oder mehrere Gefährten zwar gestorben sind, aber der Tod nicht in der Gegenwart des Sprechers stattfand, dieser also keine Möglichkeit hatte, sich zu verabschieden. Eine letzte Lesart würde das Sterben als Erlösung beschreiben, da ein gemeinsamer Tod immer noch besser gewesen sei, als die Schmach, der der Sprecher und Besprochene jetzt ausgesetzt seien.

Aber etwas von meinem Herrn Gott hat uns getestet.	18
Und jeder Tag musste sein, wie der Tag davor. ⁶⁹⁶	
Der Sucher nach Gnade von seiner Hilfe, er ist unser Trost.	19
Das Gute ist gegen uns versiegelt und wir siegeln es ab.	
Was ist mit dem Paradies? Unsre Hoffnung bricht nicht ab.	20
Ich will zum Ufer des Kawṭar, den wir [dann] erreichen.	
Bete, o du, der mit uns sitzt.	21
Zu dem Allbekannten, so Gott will, werden wir gehen.	
Dem Fürbitter der Menschen, am Tag, o!	22
Am Tage, wenn die Gesichter sich ändern.	

Ab Zeile 18 greift der Sprecher die Anrufung Gottes wieder auf. In den ersten beiden Zeilen tut er dies allerdings in deutlich weniger hoffnungsvollem Ton als noch in der ersten Invokation. In Zeile 18 vermutet er, dass es sich bei all dem Übel seiner Zeit um eine Probe Gottes handle, wobei der zweite Halbvers etwas unklar bleibt. Mit der Formulierung könnte auf das Phänomen der Zeitlosigkeit im Lager Bezug genommen worden sein, in dem jeder Tag sich wie der vorhergehende anfühlt und doch jeder Tag ein schlechter ist. Die Probe Gottes wäre also nicht nur das Ertragen der Zustände schlechthin, sondern jeden Tag aufs Neue die grausame Eintönigkeit. Auch Zeile 19 ist nicht ganz eindeutig, wobei davon auszugehen ist, dass „er“, der Trost ist, Gott meint, während

696 ʾabḥū, lib. für miṭl [al-]ʾaḥīr.

der Sucher nach Gnade vielmehr der Sprecher selbst oder zumindest eine Person aus dem Kreise der Aufrichtigen zu sein scheint. Der sich im zweiten Halbvers anschließende Chiasmus betont dagegen wieder die Trostlosigkeit der Situation, in dem nicht nur das Gute versiegelt scheint. Viel mehr nimmt der Sprecher durch ein kollektives „wir“ eine gewisse Eigenverantwortung auf sich dafür, dass das Gute versiegelt bleibt. Was genau damit gemeint ist, bleibt unklar, möglicherweise ist das gemeinte Kollektiv auch die Menschheit selbst, die ob ihres sündhaften Tuns ohnehin kein Anrecht auf das Gute hat. Diese Deutung könnte analog zur folgenden Zeile gelesen werden, in der die Hoffnung artikuliert wird, doch noch ins Paradies einkehren zu können. Da dieses vor den Sündigen versiegelt bleibt, könnte in der Tat die Menschheit als solche durch ihre schlechten Taten das Gute versiegeln.

In Zeile 20 wird also nun nach dem Paradies gefragt, anders als in Zeile 10 aber nicht als rhetorische Frage, da der Sprecher einerseits aufgrund der menschlichen Sündhaftigkeit nicht sicher ist, ob er nach dem Tod tatsächlich ins Paradies einkehren kann. Andererseits liegt der Fokus hier nicht auf der Gewissheit um Erlösung, sondern auf der Hoffnung, die aus der ersten Anrufung Gottes wieder aufgegriffen wird. Sollte diese Hoffnung sich erfüllen, so würde sich auch das Bestreben des Sprechers erfüllen, den Paradiesfluss Kawṭār zu erreichen. Dieser steht hier dann auch für die endgültige Erlösung von all dem Elend, dem der Sprecher auf Erden ausgesetzt ist. Damit manifestiert sich auch ein explizit eschatologischer Tonus, der über die Erlösung von weltlichem Übel im weltlichen Leben hinausgeht. Analog dazu folgt in Zeile 21 eine Aufforderung zum Gebet, die sich möglicherweise an al-Qaṭānī direkt richten mag, um diesen etwa durch das Gebet zur Hoffnung zurückzubringen. Genauso kann die Aufforderung aber auch generisch an all jene gelesen werden, die „mit ihm sitzen“, also sein Schicksal und damit eine ähnliche Hoffnungslosigkeit teilen mögen, die also die Hoffnung um Erlösung ebenso nötig haben. Sollten Teile dieses Gedichts bereits vor der Verschriftlichung als Brief mündlich existiert haben, kann diese Aufforderung auch ganz konkret einen Rezipienten meinen, der ganz wörtlich bei ihm sitzt. Es ist nicht unüblich in der arabischen Dichtungsgeschichte, dass Versatzstücke von Gedichten wiederverwertet wurden.⁶⁹⁷

Interessant ist auch die Formulierung des zweiten Halbverses, die einen qurʾanischen Ausspruch aufgreift, in dem es in Q 2:156 heißt: „al-laḏīna ʾiḏā ʾaṣābat-hum muṣībatun qālū ʾinnā li-llāhi wa-ʾinnā ʾilay-hi rāḡīʿūna“, wenn jemandem ein Unglück wiederfährt, solle dieser sagen: Wahrlich, zu Gott gehören wir und zu ihm kehren wir zurück. Hier manifestiert sich ein gewisser Fatalismus, der die Hoffnung auf weltliche Erlösung und die Sorge um das Ausbleiben derselben mit der Hoffnung auf die Erlösung vom Weltlichen und den Eingang ins Paradies – und damit der Rückkehr zu Gott – verbindet. Doch bleibt diese qurʾanische Referenz nicht die einzige: In der letzten Zeile schließt der Sprecher mit einer Invokation Muḥammads, der als Fürbitter der Menschen beschrieben wird und der am Tage, an dem die Gesichter sich wandeln, für diese eintreten möge. Der Tag, an dem

697 Vgl. Wagner: *Grundzüge der Klassisch Arabischen Dichtung*, S. 62.

die Gesichter sich ändern, verweist auf Q 3:106–107, in dem es zum Jüngsten Tag heißt: „yauma tabyaḍḍu wuḡū-hun wa-taswaddu wuḡū-hun fa-ʾamma ll-ladīna swaddat wuḡūhu-hum ʾa-kafartum baʿda ʾimāni-kum [...]“, durch Rudi Paret übersetzt als „Am Tag (des Gerichts) da die einen Gesichter strahlend (w. weiß) die anderen finster (w. schwarz) sein werden! Diejenigen nun, deren Gesicht (dann) finster wird (zu denen wird gesagt) (Warum) seid ihr (denn) ungläubig geworden, nachdem ihr gläubig waret? [...]“.⁶⁹⁸ Der Sprecher bezieht sich hier also auf das jüngste Gericht, in dem (analog zu Q 3:107) jene, die ein „strahlendes“ Gesicht haben, erlöst, und jene die „finster“ blicken, verdammt werden. In Q 3:106 heißt es weiter explizit, dass jene, die einstmalig gläubig waren und dann ungläubig wurden, für die Hölle bestimmt sind. Dass gerade diese Referenz das Gedicht schließt, greift das Motiv der sich wandelnden Menschen zum einen, das der sich wandelnden Zeit zum anderen auf. Gerade im Abschnitt zwischen Zeile 8 und 10 thematisiert der Sprecher den Wandel der Guten zu den Schlechten oder auch die Ermächtigung der Schlechten gegen die Guten. Der Tag, an dem die Gesichter sich wandeln, ist in dieser Lesart also der eschatologische Abschluss dieser Entwicklung. Selbst, wenn die Schlechten schon immer schlecht waren, sie waren doch Muslimūn und damit letztlich zumindest mit der Möglichkeit gesegnet, sich vor Gott zu läutern. Durch ihren Verrat würden sie diese Möglichkeit vertun und stellen damit genau den Typus des Schlechten dar, der im Qurʾān als einst strahlend und doch verfinstert von der Erlösung ausgeschlossen wird. Im Rückbezug auf das Versiegeln des Guten kann dies auch als Kollektivstrafe verstanden werden, die durch die schlechten Taten einiger alle betrifft und so die Erlösung aller aufs Spiel setzen.

Die qurʾānischen Referenzen stellen im Abschluss des Gedichts also zwei Perspektiven der Hoffnung dar, die der Erlösung im Paradies und die der gerechten Strafe für die Verräter. Sieht man dieses Gedicht nun als Antwort auf al-Qaṭʾānīs wenig hoffnungsvollen Brief, so kann hier eine klare, predigthafte Aufforderung zur Hoffnung gelesen werden, die, obgleich auch der Sprecher nicht ohne Zweifel und voller Sorge ist, ob die Zustände sich tatsächlich ändern werden, als letztmögliche Erlösung noch immer das Paradies und die gerechte Strafe Gottes für die Abtrünnigen garantiert. Das entspricht dem klassischen Motiv des Zuhdīya, deren Einfluss hier offensichtlich ist. Ein weiteres Merkmal, das gerade im Abgleich mit al-Qaṭʾānīs Brief hervorsticht, ist das Aufgreifen des Motivs der sich wandelnden Zeit. Die „sich drehende“ Zeit wird in aṭ-Ṭāṭīs Antwort in den Zeilen 4, 6, 9 und letztlich auch 22 aufgegriffen, in denen auf unterschiedliche Weise aber in ähnlichem Ton auf die Zeitenwende, auf das sich wandelnde Schicksal Bezug genommen wird. Allerdings kann auch hier analog zur Frage nach der Hoffnung eine klimaktische Entwicklung skizziert werden, nach der letztendlich nur eine wichtige Schicksalswendung bedeutend ist, nämlich die, am Jüngsten Tage unter den „Strahlenden“ zu sein. Die Wandlung der Zeit, die Wandlung der Menschen bis zu diesem Punkt, ist zumindest in der Deutung aṭ-Ṭāṭīs als Probe zu verstehen, die doch am Ende trotz allen Übels, zumindest für die Aufrechten, den Eingang ins Paradies verspricht.

⁶⁹⁸ Vgl. <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/3/vers/106> (besucht am 06.01.2020).

5.3.1.6 Alte Größe ist vergangen: Friede sei mit dir, mein Heimatdorf

„Salāmī ‘al Ġōšā“:⁶⁹⁹ Das letzte von ‘Abd al-Ġawād Slīmān at-Ṭāṭī vorliegende Gedicht ist wieder ein Brief, den dieser aus dem Lager an seine Verwandten geschickt haben soll. In der Anlassbeschreibung heißt es, nach der Verlegung von ‘Ayn al-Ġazāla nach al-‘Agīla habe er vom „harten Leben und dem Leiden“ berichtet. Es ist nicht bekannt, wohin dieser Brief ging, also ob seine Verwandten selbst in einem anderen Lager interniert gewesen sind oder ob sie zu diesem Zeitpunkt noch oder bereits wieder frei waren. Der Editor des Gedichts bemerkt allerdings, dass es eine Auseinandersetzung darum gab, ob die Urheberschaft des Gedichtes auf Raġab Bū Ḥuwayš al-Minifī fällt oder ob tatsächlich at-Ṭāṭī der Verfasser gewesen sei. Diese Annahme resultiert wohl aus einer Formulierung in Zeile 12, in der es heißt: „naġ‘u l-manāfī“, wörtlich etwa „Dorf der Gefangenen im Exil“, was als Bezeichnung für „Dorf [des Stammes der] al-Manāfī“ missverstanden wurde. At-Ṭāṭī wies im Gespräch mit dem Interviewer des LSC auf dieses Missverständnis hin, er habe vielmehr jene im Exil gemeint.⁷⁰⁰

In Bezug auf die Materialität stellt sich dasselbe Problem wie bei den anderen hier besprochenen Briefgedichten, daher wird zunächst davon ausgegangen, dass eine verschriftlichte Fassung existiert hat, der möglicherweise eine mündliche Komposition vorausging.

Das Gedicht umfasst 16 Zeilen in Halbversen und folgt einem strengen Reimschema, in dem der erste Halbvers mit einem Monoreim auf -ālī und der zweite Halbvers mit einem Monoreim auf -awm endet. Ein spezifisches Metrum lässt sich nicht feststellen, auch eine weitere formale Einteilung des Gedichts in kleinere Abschnitte anhand sich wiederholender Elemente ist nicht möglich.

Inhaltlich lässt sich das Gedicht grob in vier Abschnitte einteilen, die Einleitung (maṭlā‘), Nostalgie (nasībartig) und Pferdebeschreibung (Waṣf), Deportations- und Lagererfahrung und Invokation Gottes (Zuhdīya) umfassen. Es lassen sich abgesehen von den auf „aswālī“ endenden finalen Wörtern der ersten Halbverse von Zeile 9 und 16 keine Elemente finden, die auf eine formale Orientierung an der hier vorgeschlagenen inhaltlichen Gliederung des Gedichts schließen lassen.

Friede sei mit dir, mein Heimatdorf, du teures Ziel,	1
dessen [Menschen] der Gedanke nicht einen Tag vergisst.	
Der mich tröstet und unterstützt und leitet.	2
Reittiere mit breitem Bug, teuer zu erstehen.	

Der Sprecher beginnt das Gedicht mit einem formellen Gruß an sein Heimatdorf, das er als teures Ziel beschreibt. Das ist als Eröffnungsformel bereits dahingehend interessant, als dass bereits hier der Wunsch nach Rückkehr explizit mitgedacht wird: Sein Heimatdorf ist das Ziel des Sprechers, das er zu erreichen wünscht, sowohl wörtlich als auch figurativ. Da die Wurzel *ḥ-b-b* auch für etwas

699 Anhang I.d, S. 255 f. Vgl. ad-Duwaybī, al-Barīkī und aš-Ša‘āb: *Qaṣā‘id al-Ġībād*, S. 198 f.

700 Vgl. ebd., S. 198.

Geliebtes steht, wird die Emphase durch das Ajektiv „ġālī“, teuer, entsprechend stark, gerade in Bezug auf die emotionale Verbindung des Sprechers zum Heimatdorf. Der Gedanke, der dieses Dorf nicht vergisst, steht hier zwar konkret für die Gedanken des Sprechers, kann darüber hinaus aber auch als weniger konkret personifiziertes Element verstanden werden im Sinne von *niemand vergisst*. In solchen Beschwörungen des persönlichen Erinnerens, oder auch des Nicht-Vergessens, wird die Bedeutung dieser Dichtung für die kollektive Erinnerung offensichtlich: „[es] erinnert uns daran, dass die Funktion des poetischen Sprechens das Sich-Einprägen [ist], [...] ‘Andenken’ mag einiger Zwecke dienlich sein.“⁷⁰¹ Der Gedanke an das Heimatdorf ist nicht nur unvergessen, vielmehr dient er dem Sprecher als Trost und Leitung, was einmal mehr die Heimat als Ziel markiert und dem Grundton der Hoffnung entspricht, der auch in den anderen Gedichten aṭ-Ṭāṭ's schon zu finden ist: Solange das *Andenken* an die Heimat noch erhalten bleibt und die Hoffnung auf Rückkehr besteht, solange ist noch nicht alles verloren. Im zweiten Halbvers der zweiten Zeile wendet sich der Sprecher dann aber bereits von der einleitenden Beschwörung der Erinnerung an das Heimatdorf ab und dem nächsten Themenabschnitt zu: Der nostalgischen Beschreibung alter Zeiten, hier eröffnet mit einer Pferdebeschreibung oder allgemeiner der Beschreibung eines Reittiers, wobei die breite Brust recht klar für ein Pferd spricht.

Speisend den Gast teuren Proviant,	3
die den Leichtsinnigen ⁷⁰² schlagen am Tag des schlechten Omens.	
Reiter des schnellen Pferdes, das einen hohen Preis hat.	4
Sein Scheuen [im Kampf] nimmt für mich die Sorgen von den Herzen.	

Die dritte Zeile beginnt mit einer Betonung der Gastfreundschaft, die sich in der ehrenvollen Pflicht, dem Gast teuren Proviant zu servieren, verstanden wird. Das Motiv des Gastes, der im Dorf oder in der Wohnstätte einkehrt und dort reich bedient wird, ist ein wiederkehrendes Thema im vorliegenden Korpus, es erinnert nicht nur an die Güte des eigenen Stammes, die Wahrung der Tradition und der traditionellen Pflichten, sondern betont auch den Wohlstand, den man vormals genießen durfte.⁷⁰³ Der zweite Halbvers bleibt in der Bedeutung unklar. Zunächst scheinen die Bewohner:innen des Heimatdorfes jene zu schlagen, die entweder leichtsinnig oder Spieler:innen sind, je nach Verständnis der Formulierung „li-la'ābat“ oder „li-la'ābat“. Das lässt sich in jedem Fall als Unterstreichung der Stärke deuten, die entweder durch einen Sieg im Spiel oder im Kampf bewiesen wird. Was der Tag des schlechten Omens ist, bleibt unklar, da der anzunehmende Bezug auf die italienische Kolonialisierung der Heimat erst ab Zeile 5 thematisiert wird und vorher durch eine weitere positive Erinnerung an das gute Leben vor der Internierung unterbrochen würde. Natürlich könnte das schlechte Omen entsprechend der wortwörtlichen Bedeutung als drohendes Unheil über dem

701 Meisami: „Places in the Past: The Poetics/Politics of Nostalgia“, S. 64.

702 Oder: Spielenden, evtl. transkriptionsbedingt unklar, möglicherweise *li-la'ābat*, da *ṭ* im libyschen teilweise zu *t* wird.

703 Ein besonders eindrucksvolles Beispiel einer solchen Beschreibung der Bewirtung von Gästen ist das Gedicht *Ich sah einen Šayḥ* von Muḥammad Yassīn Dāwī (vgl. al-Ġandīrī: *Qaṣā'id al-Ġībād*, S. 106 ff.).

guten Leben verstanden werden, das sich aber zu diesem Zeitpunkt noch nicht angekündigt hat. Eine klare Deutung kann an dieser Stelle aber nicht vorgenommen werden.

Der Sprecher fährt fort mit der Beschreibung von Reitern auf schnellen Pferden, die, wie auch in Zeile 2 schon, ihren Preis haben. Dass hier nicht so sehr der Reiter selbst, sondern vielmehr das Pferd besungen wird, wird mit der sich anschließenden Beschreibung des Scheuens deutlich, mit dem wohl eher ein beeindruckendes Steigen oder ein Tänzeln gemeint ist. Zwar ist auch ein Reiter solcher Pferde in der vorliegenden Dichtung immer als nobler Gefährte zu verstehen, da nur ein solcher fähig sein kann, ein so prachtvolles Tier zu reiten. Hier ist es aber das Tier selbst, was im Sprecher Begeisterung erzeugt. Da die Situation, in der das Gedicht laut Anlassbeschreibung entstand, wohl eher Entbehrung und Härte für den Sprecher bedeutete, ist diese Begeisterung hier eher als Befreiung von Sorgen zu verstehen. Die Erinnerung an das prachtvolle Tier sorgt also für einen Moment der Sorglosigkeit in einer schweren Lage.

Damit ihr rezitiert erzähle ich euch über meine Lage,	5
denn ein nobler Herr zeigt Mitleid mit den ungerecht Behandelten.	
Zu Fuß brachten sie uns her in acht Nächten,	6
mit schmerzdem Kopf sahen wir keinen erquickenden Schlaf.	
Sie warfen uns auf einen Tell, ⁷⁰⁴ dessen Kunde verbreitet ist.	7
Westlich von Brēgā, der Name ist bekannt,	

Die bereits eingangs betonte Funktion der Dichtung als Mittel zur Erinnerung und zum Andenken wird in Zeile 5 noch einmal deutlich. Hier wendet sich der Sprecher direkt an seine Adressat:innen und fordert sie unmittelbar auf, das, was hier berichtet wird, weiterzugeben. Der zweite Halbvers zielt weniger auf die noble Art seiner Adressat:innen ab, er dient vielmehr als den sich anschließenden Zeilen vorausgehende Betonung der Gnadenlosigkeit seiner Peiniger. Dass sowohl die Italiener, als auch die nicht-italienischen Kollaborateure, Söldner oder anderweitig für die Kolonialadministration aktiven Personen als Gegensatz zu den noblen Stammesangehörigen gezeichnet werden, ist ebenfalls ein wiederkehrendes Motiv, sei es durch unislamisches Trinken,⁷⁰⁵ Verrat⁷⁰⁶ oder in diesem Fall eben durch Gnadenlosigkeit.

In Zeile 6 folgt eine Beschreibung der Deportation, die als achttägiger Fußmarsch beschrieben wird. Dieser, so der Sprecher, sei von Kopfschmerzen begleitet gewesen, die wohl stellvertretend für eine ganze Reihe weiterer Leiden stehen können, die es unmöglich machten, sich ausreichend im Schlaf zu erholen. Das, was über die Zustände während der Deportationen bekannt ist, bestätigt dieses Bild. Zeile 7 beschreibt die Ankunft, das Niederwerfen auf einem besiedelten Hügel, einem Tell. Interessant ist, dass der Name des Ortes in beiden Halbversen als bekannt vorausgesetzt

704 Ein besiedelter Hügel.

705 Vgl. *Ich beugte mich über den Karren*, S. 128.

706 Vgl. *O Šarāfīn, deine Antwort erreichte uns*, S. 143.

ist. Westlich von Brēga befindet sich nicht nur der Ort al-ʿAgīla, dort war auch das entsprechende Lager angesiedelt. Ob die Nicht-Nennung des Ortes hier einen tieferen Sinn verfolgt, kann nur gemutmaßt werden, so könnte er entweder schlicht als Weigerung der Nennung des Ortes verstanden werden, der so viel Schlechtes über die Menschen gebracht hat, oder auch als Vorsichtsmaßnahme gedacht sein. Über die Zensur in den Lagern ist nichts bekannt, ob eine offene Kritik am Lager in einem *im* Lager verfassten Brief also entsprechend gehandelt worden ist, bleibt unklar. Eine solche würde es allerdings notwendig machen, dererlei Formulierungen zu finden, um eine Zensur zu umgehen. Dagegen spricht, dass die Formulierung sehr oberflächlich ist und die Bedeutung jeder Person klar sein sollte, die das Gedicht im Wissen um den historischen Kontext liest oder hört. Jeder Zensor hätte das sofort durchschaut. Es ist daher wahrscheinlicher, dass die Nicht-Nennung schlicht einer Emphase des Unheils gleichkommt, das von diesem Ort ausgeht.

in einer Niederung des Hügels. ⁷⁰⁷ Die Gatter sind leer.	8
Kein Vieh, keinen Freund zu beschuldigen.	
Bengadir ⁷⁰⁸ nimmt mich jeden Tag zum Verhör.	9
Wäre ich abwesend, er würde es mir heimzahlen, das ist bekannt.	

Der erste Teil der achten Zeile ist vermutlich noch als Fortsetzung der Ortsbeschreibung aus Zeile 7 zu verstehen und stellt das erste deutliche Enjambement dieses Gedichts dar, das allerdings im Verhältnis zum zweiten Enjambement in Zeile 14 keine Emphase der Aussage darstellt. Der Sprecher beschreibt dann leere Gatter, um im zweiten Halbvers fortzufahren mit der Beschreibung des Verlusts. Die leeren Gatter stehen für den Verlust des Viehs, das ja ebenfalls durch die Italiener beschlagnahmt, getötet oder mit auf die Deportationsmärsche geschickt wurde. Das Fehlen des Viehs ist in einer nomadisch oder semi-nomadisch lebenden, vor allem aber auf Viehzucht aufbauenden Gesellschaft ein Symbol der materiellen Armut. Raubt man das Vieh, so entzieht man die Lebensgrundlage der Menschen.⁷⁰⁹

Doch gibt es nicht nur kein Vieh mehr, analog zur Klage über das Vieh wird auch der Verlust der Freunde beweint. Die Formulierung ist interessant, da das Fehlen des Freundes vor allem deswegen beklagt wird, da nun niemand da sein könne, den man beschuldigen könne. Hier steht also nicht etwa die Unterstützung durch den Freund, seine Gesellschaft oder seine noble Art im Vordergrund, sondern die Möglichkeit, den Freund für die eigene Situation verantwortlich zu machen, die erlösende Möglichkeit, jemandem von Frust, Wut und Kummer zu erzählen. Im Kern geht es darum, einen Schuldigen zu finden, den man greifen kann, den man kennt und dem man gewachsen ist, nicht so sehr um die tatsächliche Schuldhaftigkeit eines Freundes an einer schlimmen Situation. Hier manifestiert sich also einmal mehr die Ohnmacht der Situation gegenüber.

707 Oder: Düne.

708 Italienischer Wächter oder Polizist.

709 Vgl. auch S. 67.

Zeile 9 beschreibt recht konkret eine Situation im Lager, in dem ein italienischer Wächter oder Polizist den Sprecher täglich zum Verhör nimmt. Die hier thematisierte Befragung kann auf zwei Arten gedeutet werden, als Schikane und als konkrete Arbeit des Repressionsapparates. Da es hier um das Lager in al-‘Agīla geht, in dem konkret jene interniert wurden, denen enge Verbindungen zum Widerstand zugeschrieben, auch ein wiederkehrendes Motiv in den vorliegenden Gedichten wurden, kann davon ausgegangen werden, dass im Lager über die Ausbeutung und Demoralisierung hinaus Repressionsmaßnahmen stattgefunden haben. Das Ziel der Italiener war die Zerschlagung des Widerstandes, die Internierten al-‘Agīlas wurden also wohl nach ihrem Wissen über den Widerstand befragt. Darüber hinaus, darauf deutet die tagtägliche Befragung hin, waren solche Verhöre natürlich auch ein gutes Mittel der Schikane, zumal die Bestrafung für die Nichteinhaltung der Lagerregeln oder das Nichtbefolgen von Befehlen der Italiener gerade in al-‘Agīla oft drakonisch ausfiel. Etymologisch interessant ist der Name des italienischen Wächters, der eher umgangssprachlich arabisch als italienisch zu sein scheint. Es kann sich dabei zwar um einen Beinamen handeln, wortwörtlich etwa übersetzbar mit „Sohn des Mächtigen“, wahrscheinlicher ist aber, dass dieser Wächter tatsächlich nicht-italienischer Herkunft war, da gerade in den unteren Ebenen des Lagerapparats auch Personen aus anderen Kolonien eingesetzt wurden.⁷¹⁰

O Herr, der den höchsten Himmel schuf.	10
Erhellt sind seine Stützen durch Mond und Sterne.	
Der all mein Gewissen und meine Taten kennt.	11
Meine Seele liegt in seiner Hand und er kennt ihre Zeit.	
Dorf der Gefangenen im Exil, sei ihnen gnädig und meiner Lage.	12
Sie haben niemanden außer dir, um [dir ihr Leid] zu klagen.	

Der letzte Sinnabschnitt des Gedichts umfasst ganze sechs Zeilen und bildet damit den mit Abstand längsten Teil. Der Sprecher eröffnet den Abschnitt mit einer Anrufung Gottes, des Schöpfers des Himmels. Seine Stützen, „arkānah“, lassen sich entweder direkt als metaphorische Bezeichnung für die Umma, die Gemeinschaft der Gläubigen, verstehen oder mittelbar mit der Übersetzung als *Säule*, in welchem Falle die Formulierung als Referenz auf die fünf Säulen des Islam⁷¹¹ verstanden werden könnte. Auch hier würde letztlich aber die Gemeinschaft der Gläubigen gemeint sein, die durch die – auch durch Gott geschaffenen – Himmelskörper erhellt werden.

Gottes Allwissenheit über die Taten der Menschen wird in Zeile 11 thematisiert, das Anerkennen dieser Allwissenheit ist als Zeichen der Demut zu verstehen. Es ist nicht möglich, sich vor Gott zu verstecken, da dieser ohnehin alles weiß. Da Gott aber mit einigen Ausnahmen meist als gnädiger Gott beschrieben wird, ist diese Demut vor seiner Allwissenheit als Erleichterung für den Sprecher zu verstehen, da Gott so auch jederzeit um das Schlimme und Schwere weiß, welches den Sprecher

710 Vgl. S. 73.

711 Glaubensbekenntnis, Gebet, Fasten, Almosensteuer und Pilgerreise nach Mekka.

in Gewissen und Tat begleitet. Die Formulierung der Zeit, die hier wieder stark an die Zeitenformeln der anderen Gedichte at-Ṭāṭ's erinnert, bedient sich diesmal dem Wort „waqt“ anstelle von „zamān“ oder „dahr“, gemeint ist ein ähnlicher Bedeutungsraum von Zeit: Gott kennt die Zeit der Seele des Sprechers, er weiß also, wann diese stirbt. Damit gewinnt die Zeit neben der temporalen Ebene auch eine Schicksalsdimension und fügt sich so in die Reihe der Zeitbilder ein, die aus anderen der vorliegenden Gedichten bekannt sind.

Nach dieser eher allgemeinen Invokation wird der Fokus wieder zurück auf das Heimatdorf des Sprechers gerichtet, ohne aber die fürbittenartige Anrede Gottes zu unterbrechen. Das Heimatdorf des Sprechers ist auch das Dorf derjenigen, die nun gefangen im Exil sind, denen also ein ähnliches Schicksal widerfährt. Der Sprecher bittet Gott, dass dieser auch ihnen gnädig sei. Die achte Zeile aufgreifend fährt er im zweiten Halbvers fort zu betonen, dass auch diese Exilierten niemanden hätten, dem sie ihr Leid klagen könnten. Auffällig ist, dass der Sprecher hier das Fehlen von Gefährten beschreibt, denen man sich anvertrauen könnte und nicht, wie in Bezug auf die eigene Situation vorher, das Fehlen von Gefährten beklagt, denen man die Schuld für die Situation zuweisen könnte. Beide Formulierungen führen zum selben Ergebnis, bilden aber zwei Seiten einer solchen Gefährtschaft: Schuldzuweisung um der eigenen Erleichterung willen auf der einen, Klage an den Freund der eigenen Erleichterung wegen auf der anderen Seite. Überdies ist interessant, dass der Sprecher die Situation, in der einzig Gott ihnen ihre Klage abnehmen kann, als Mangel formuliert, da die Gegenwart Gottes in schwerer Lage ansonsten eher als Stärkung vermittelt wird.

Du bist der, der waltet, der Herrscher macht. 13

Und das Urteil eines anderen als dir hat keine Dauer.

Du, der zurückbringt den Flüchtling 14

in sein Heimatland, keine Sorgen befallen mich deswegen.

Es folgen zwei Zeilen, in denen jeweils der erste Halbvers wiederholt wird: „wa anta huwwa 'illī taqdar [...]“. In der Übersetzung variieren die Zeilen hingegen, da der Inhalt nicht der Form folgt. In Zeile 13 wird einmal mehr Gottes Kraft beschworen, nach dem Allwissen nun die Allmacht, in der Gott allein bestimmt, wer zu herrschen hat. Diese an und für sich theologische Idee Gottes als Herrscher der Herrschenden gewinnt im historischen Kontext der vorliegenden Gedichte eine weitere, ganz weltliche Dimension. Da der Herrschaftsanspruch Italiens auch im Hinblick auf die religiöse Identität bestritten wurde,⁷¹² wird hier ganz konkret Italiens Kolonialherrschaft durch Gottes Alleinanspruch delegitimiert. Entsprechend lässt sich der zweite Halbvers verstehen, in dem es heißt, dass kein Urteil von Dauer sei, außer es kommt von Gott selbst oder durch einen von Gott legitimierten Herrscher. Das könne in diesem Fall zumindest kein Christ sein, wie in Zeile 15 klar wird.

712 Vgl. S. 123.

Doch zunächst folgt eine weitere Zeile, in der sich der Sprecher auf Gottes Gnade und Hilfe beruft, indem er betont, er werde den Flüchtling, also den Exilierten, wieder in sein Heimatland zurückbringen. Darin ist sich der Sprecher offenbar sicher, da er hier nicht von der Hoffnung auf Rückkehr spricht, sondern erklärt, er habe keine Sorge darum. Hier lässt sich auch ein Rückbezug zur ersten Zeile ziehen, in der die Heimat als Ziel, das es zu erreichen gilt, gezeichnet wird. In Verbindung mit der Zeile 14 scheint der Sprecher also sicher zu sein, dieses Ziel früher oder später tatsächlich erreichen zu können. Zumindest liegt der Fokus hier weniger auf der Hoffnung, als auf der Sicherheit über die Aussicht auf eine tatsächliche Rückkehr. Ein bedeutendes Element dieser Zeile ist der Gebrauch des Wortes „waṭan“. Auf die Bedeutungsvielfalt des Begriffs wurde bereits auf Seite 123 eingegangen, doch muss auch hier noch einmal darauf verwiesen werden, dass die Heimat „kein politischer, aber ein persönlicher Ort [ist], der Ort der Geburt, die elterliche Wohnstätte oder Stammesgebiete“. ⁷¹³ Verstärkt wird die Zeile durch ein Enjambement, das die Emphase auf die Heimat, *al-waṭan*, legt und den Begriff damit noch verstärkt. In der Rezitation des Gedichts steigert sich die Zeile so klimaktisch zur Versmitte und hebt das Ziel der Rückkehr rhetorisch hervor, bevor die Emphase sich in der Sorgenfreiheit des Sprechers legt. Betrachtet man die Zeilen 10, 11, 13 und 14, so fällt auf, dass diese eine ähnliche inhaltliche Struktur aufweisen. Während in Zeile 10 Gottes Allwissen beschrieben wird, bezieht sich Zeile 11 auf die Bedeutung dieses Wissens für den Sprecher, der darin Trost findet. Entsprechend funktionieren Zeile 13, in der es um Gottes Allmacht geht und Zeile 14, in der der Sprecher thematisiert, wie diese Allmacht Gottes den Flüchtling und letztlich auch ihn selbst wieder in seine Heimat zurückbringen kann. Dieser Wechsel zwischen Makro- und Mikroebene verstärkt die Beziehung, die der Sprecher zwischen Gott, der Welt und sich selbst zeichnet.

O Gott, ohne dein Urteil geschieht mir nichts.	15
Auch wenn ganz Rūm gegen mich stünde.	
Lob sei dem Gesandten, mit ihm besiegle ich meine Bitten.	16
Ein Gebet, mit dem wir durch die Fata Morgana schwimmen.	

Bevor das Gedicht in Zeile 16 mit einem bereits bekannten Motiv abgeschlossen wird, nimmt der Sprecher zunächst einen Rückbezug auf Zeile 13 vor, indem er noch einmal die Bedeutung von Gottes Urteil betont. Anders als in Zeile 13, wo dies sich auf die Nachhaltigkeit von weltlichen Herrschern und ihrer Urteile bezieht, liegt der Fokus hier auf dem Schutz, den der Sprecher durch das Gottesurteil erfährt. Da er als fromme Person auf Gottes Gnade und ein günstiges Urteil vertrauen kann, geschieht ihm nichts Böses. Im zweiten Halbvers konkretisiert er diese Aussage in der Hinsicht, dass er nicht einmal dann etwas zu befürchten habe, wenn ganz „Rūm“ gegen ihn stünde.

⁷¹³ Beatrice Gruendler: „Al-ḥanīn ilā l-awṭān and its Alternatives in Classical Arabic Literature“. In: *Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature*. Hrsg. von Stephan Milich und Sebastian Günther. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2016, S. 1–41, S. 17.

Diese Formulierung ist interessant, da die naheliegende Überlegung, „Rūm“ stünde schlicht für Rom, nicht eigentlich zutrifft. Der arabische Begriff *rūm* hat eine große Ambiguitätsvielfalt und wird in der arabischen Literaturgeschichte zumeist für die Bezeichnung von Byzanz verwendet,⁷¹⁴ kann jedoch in Einzelfällen auch für das Römische Reich stehen. Die Bewohner des antiken Römischen Reiches hingegen werden meist als *rūmān* bezeichnet.⁷¹⁵ Doch so fernliegend ist die erstgenannte Bedeutung nicht, bezeichnet sie doch eines der wichtigsten Zentren christlicher Religion und Kultur. „Rūm“ kann also an dieser Stelle sehr wohl für das Christentum im Allgemeinen stehen und damit spezifisch auch für die Italiener, die ja ohnehin als ungläubig skizziert werden. Dieser Unglauben ist synonym mit christlich zu verwenden, das im Narrativ der vorliegenden Dichtung als Identitätsmerkmal europäischer Invasoren in Abgrenzung zur 'Umma verstanden wird, nicht etwa als Religionszugehörigkeit. Die Nutzung des Wortes „Rūm“ bietet darüber hinaus aber sehr wohl auch die Bedeutungsebene der Stadt Rom oder das Römische Reich, was als Makrobedeutung im Sinne europäischer Christen verstanden werden kann und in diesem Fall insbesondere für Italien steht. Der Sprecher fühlt sich durch Gottes Urteil also sicher vor den Christen, speziell den Italienern.

In Zeile 16 schließt der Sprecher das Gedicht mit einem Lob an den Gesandten und „besiegelt“ seine Bitten. Diese Formulierung erinnert stark an die Invokation Muḥammads in der letzten Zeile von *O Ṣarāfīn, deine Antwort erreichte uns*, in der dieser als „Fürbitter“ bezeichnet wird. Der Sprecher schließt, „besiegelt“ (*ḥatamtu*) seine eigene Fürbitte mit dem Lob an den Fürbitter der Menschheit, auch das *Siegel der Propheten* (*ḥātama n-nabiyyīn*, Q 33:40) genannt. Diese Bitte, dieses Gebet, so der Sprecher, würde es ihm ermöglichen, durch die Fata Morgana zu schwimmen. Das ist eine starke Metapher in mehrfacher Hinsicht. Zunächst manifestiert es den Glauben daran, dass das, was zunächst illusorisch zu sein scheint, sich durch den Glauben an Gott und die rechte Frömmigkeit als faktisch herausstellt. Übertragen knüpft diese Vorstellung zunächst an die in Zeile 14 beschriebene Sorglosigkeit in Bezug auf die Rückkehr der Flüchtigen in ihre Heimat an. Ganz konkret ist es aber das Gebet selbst, welches den Sprecher durch die Fata Morgana wird schwimmen lassen. Hierin zeigt sich, wie stark die Kraft ist, die der Sprecher aus seinem Glauben zu ziehen imstande zu sein scheint. Eine Kraft, die, um wieder mit der Metapher zu sprechen, nicht etwa eingebildet, sondern faktisch da ist. Das Gebet lässt den Sprecher die schwere Zeit durchstehen wie der Wüstenreisende imstande wäre, die Fata Morgana zu durchschwimmen.

Zusammengefasst fällt auf, dass dieses Gedicht ebenso wie andere von 'Abd al-Ġawād Slimān at-Ṭāṭī verfasste Gedichte stark von einer tiefen Gottgläubigkeit geprägt sind, die sich mal als Hoff-

714 C.E. Bosworth: *Rūm*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rum-COM_0939 (besucht am 09. 12. 2019).

715 Irfan Shahīd: *Latin Loanwords*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-arabic-language-and-linguistics/latin-loanwords-EALL_SIM_vol3_0077 (besucht am 18. 11. 2019).

nung, mal als Sicherheit und Sorglosigkeit manifestiert. Darin können diese Gedichte durchaus als Teil der Zuhdīya-Dichtung verstanden werden. Ein weiteres Thema at-Ṭāṭī's ist die Schwere der Zeit, die häufig als Gegensatz zu den guten Zeiten beschrieben wird, in denen die Noblen noch frei und stark waren, in denen Gäste prachtvoll bewirtet wurden und stolze Tiere in den Kampf ritten oder an Oasen tranken. Die Gedichte decken einen großen Teil der dem Anlass entsprechenden nomadisch oder semi-nomadischer Dichtungsthemen ab, so der Entzug der Freiheit (Ḥabsīya), die Abwesenheit der Heimat und alter Gefährten (Nasīb) oder die Pferdebeschreibung (Waṣf). Gerade dieser Kontrast zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit des Sprechers, zwischen der Schwere des Lagers und den einst guten Tagen, zwischen dem Glauben an Gott und dem alltäglichen Unheil lässt die Auswirkungen der Internierung auf die Umwelt, das Leben und die Psyche der Betroffenen in den Gedichten von ‘Abd al-Ġawād Slimān at-Ṭāṭī überaus deutlich werden.

5.3.2 *At-Tabāmī Slimān at-Ṭāṭī*

Über At-Tahāmī Slimān at-Ṭāṭī, Bruder von ‘Abd al-Ġawād Slimān at-Ṭāṭī, ist kaum etwas zum biographischen Kontext bekannt. Die at-Tahāmī zugeschriebenen Gedichte wurden nicht durch ihn selbst an das LSC gegeben, Rāwī war in beiden Fällen ‘Abd al-Ġawād. Aus den Anlassbeschreibungen beider Gedichte lässt sich kaum etwas rekonstruieren, was über den konkreten Anlass des Gedichts hinausgeht. An dieser Stelle bleibt der biographische Kontext also unbekannt, eine Recherche vor Ort wäre entsprechend wünschenswert. Wie bereits erwähnt ist es aber aufgrund der anhaltenden Konflikte in Libyen zur Zeit nicht möglich, diese sicher durchzuführen.

5.3.2.1 Deportation zur See: Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis „Ḥubb al-waṭan ḡā[?] bi-l-ḥabs ḡā[?]-nā“:⁷¹⁶ Als Anlass des Gedichts gibt der Editor lediglich an, der Dichter habe das italienische Schiff beschrieben, mit dem er nach al-‘Agīla deportiert worden sei. Das Gedicht selbst hat tatsächlich aber nicht nur die Schiffsdeportation zum Thema. Man kann davon ausgehen, dass es frühestens nach der Deportation entstanden ist, eine klare Aussage lässt sich über den Entstehungszeitraum aber nicht treffen. Ebenso wenig ist bekannt, ob das Gedicht an jemanden spezifisch adressiert war. Es ist nicht klar, ob es als Brief versandt wurde, wie die Gedichte seines Bruders, oder in welcher Form das Gedicht geschaffen wurde. Zur Materialität lassen sich hier nicht einmal Vermutungen anstellen, da der Editor keinen Hinweis auf die Transmissionsgeschichte gibt.

Das Gedicht besteht aus 25 Zeilen in Halbversen und besitzt je Halbvers einen Monoreim, der konsequent durchgehalten wird. Während der erste Halbvers auf -ānā endet, reimt der zweite Halbvers auf -īn. Die einzige Abweichung stellen die Zeilen 3, 8, 13 und 15 dar, in denen der erste Halbvers

⁷¹⁶ Anhang III.a, S. 258 ff. Vgl. ad-Duwaybī, al-Barikī und aš-Ša‘āb: *Qaṣā'id al-Ġibād*, S. 106 f.

auf -ānah mit der libysch-dialektalen Aussprache des finalen -h endet und das Reimschema damit beibehält. Dies könnte als Hinweis auf eine zunächst mündliche Tradierung verstanden werden, da ausschlaggebend für die Konsistenz des Reimschemas letztlich die einheitliche Aussprache ist, nicht die Schreibweise. Ein klassisches Metrum lässt sich auch hier nicht feststellen.

Inhaltlich gliedert sich das Gedicht in sechs Sinnabschnitte, von denen der erste lediglich die einleitende Zeile darstellt. Weitere Themen sind Tierbeschreibungen (Waṣf), das Eindringen der Italiener in das Leben der Menschen, Deportation, Reflexion über das Lager (Ḥabsiya) und Invokation Gottes (Zuhdiya). Bis auf die starken Anaphern des fünften Abschnitts lassen sich keine formalen Strukturelemente erkennen, die diese inhaltliche Gliederung widerspiegeln.

Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis, 1
als wir in Verbrechen landeten.

Der Sprecher eröffnet das Gedicht mit einer Einleitung in das Thema und mit der Aussage, er habe die Heimat erst im Gefängnis lieben gelernt. Das darf bezweifelt werden, vielmehr ist diese Formulierung als Emphase der heimatlichen Liebe zu verstehen, sie wurde durch das Gefängnis nur stärker. Das Verbrechen, in dem der Sprecher landet, markiert wohl den Einmarsch der Italiener und weniger ein Verbrechen, dessen er selbst sich schuldig gemacht haben könnte. Das Wort waṭan steht auch hier wieder für die bereits auf Seite 123 besprochene informelle Heimat und dürfte nicht als Nation im postkolonialen Kontext zu verstehen sein. Ob diese Annahme sich im Verlauf des Gedichts für jede Nutzung des Wortes halten kann, wird zu klären sein.

Wir waren in unseren Leben, in unserem Wohlstand, 2
allzeit Reiter auf dem Rücken der Pferde.
Reiter des kurzschweifigen Gezäumten, 3
mit dem schlanken Bauch und den feinen Hufen.

Es folgt eine Pferdebeschreibung, die gleichermaßen für den Reichtum des alten Lebens steht. In einem starken Enjambement beschreibt der Sprecher, wie er und seine Gefährten im vergangenen Leben freie Reiter waren. Der Wohlstand drückt sich hier wohl unmittelbar im Reiten der Pferde aus und steht zumindest an dieser Stelle kaum für andere materielle Reichtümer. Der Wohlstand des vergangenen Lebens lag in der Möglichkeit, allzeit auf stolzen Pferden zu reiten. Die Beschreibung dieser Pferde folgt in der dritten Zeile, in der für das Pferd ein bereits bekannter Name gewählt wird: „bū ‘anānah“, hier auf hā‘ endend statt auf alif, wobei das als Inkonsistenz in der Transkription verstanden werden kann. Der schon auf Seite 149 erläuterte Begriff des *Vaters des Gezäumten* steht auch hier wohl eher nicht für ein spezifisches Tier, sondern beschreibt allgemein ein mächtiges Pferd. Dieses, so fährt der Dichter im zweiten Halbvers fort, besitzt einen schlanken Bauch und feine Hufe. Der schlanke Bauch beschreibt das Pferd als wohlgeformt und trainiert. Interessant ist hier, inwieweit sich die positiven Merkmale des Pferdes von den positiven Merkmale des Kamels

unterscheiden, auf das in den folgenden Zeilen Bezug genommen wird. Anders als das Kamel ist das gute Pferd mit zarten Hufen und einem schlanken Bauch gesegnet, es ist grazil, schnell und genau dadurch mächtig. Die Zeilen stehen also als klassische Pferdebeschreibung im Kontext eines nostalgischen Rückblicks auf das Leben vor der Deportation.

Hier neigte sich die Lagerstätte, die wir erreichten. 4
Was das Essen dem Hungrigen ist des Ängstlichen Zuflucht.

Der Rückblick wendet sich nun von der Pferdebeschreibung auf die Lagerstätte, die erreicht wird. Das Motiv des Ankommens ist hier besonders stark ausgeprägt durch die Emphase des zweiten Halbverses, in dem ein Gleichnis eröffnet wird. Die Lagerstatt wird als das Essen des Hungernden beschrieben, das Ankommen und die Wichtigkeit der Lagerstatt damit nicht nur als Heimat im Sinne des Ortes, an dem man sich *beheimatet* fühlt, sondern als Ort skizziert, der die Lebensgrundlage bildet. Der Sprecher kann ohne die nun verlassene Lagerstatt genauso wenig leben wie der Hungernde ohne Essen, andersherum ist die Erlösung, die dem Hungernden das Essen ist, dem Sprecher das Ankommen an der Lagerstatt. Auch, wenn das ganze Gedicht keine weiteren Beschreibungen der Lagerstätte als solcher mehr enthält, ist ihre Relevanz für den Sprecher hier offensichtlich. Das Sehnen nach einer solchen Stätte in den Zeiten der Abwesenheit ist überdies ein häufiges Motiv der Nasīb- und Badawī-Dichtung, deren Charakteristika sich hier in den drei kumulierenden Themenblöcken Pferde-, Lagerstätten- und Kamelbeschreibung ohnehin häufen.

Wir, die wir Kamele besaßen: 5
Ihr Hengst⁷¹⁷ ein Ġūl, die auf ihren Knien [lagernden Kamele] wohlgenährt.
Über den Quellen tänzeln in Kreisen Kamele. 6
Es röhr an den duftenden Wohnstätten.⁷¹⁸

In den Zeilen 5 und 6 wendet sich der Sprecher der schon angedeuteten Kamelbeschreibung zu, die wie die Pferdebeschreibung stellvertretend für die Erinnerung an bessere Zeiten steht und gleichermaßen den – in diesem Fall auch materiellen – Wohlstand des Stammes ausdrückt. Die Szene, die beschrieben wird, mag etwa an der in der vorhergehenden Zeile beschriebenen Lagerstätte stattgefunden haben, steht aber auch allgemein für das gute Leben vor der Internierung.⁷¹⁹ Um eine Quelle, die etwa ein Brunnen oder eine Oase sein kann, lagern Kamele, mindestens eines davon ist ein Kamelhengst, der als „ġūl“ beschrieben wird. Das Wort *ġūl* bezeichnet eigentlich ein Monster, einen Dämon. Hier steht es dagegen für einen Kamelhengst, der entsprechende Attribute aufzuweisen scheint, also wohl kräftig und groß ist, möglicherweise mit einem wilden und impulsiven Charakter. Wesentlich ist hier, dass die Bezeichnung als positives Merkmal dient, angereichert höch-

717 Hengst der Kamelstute.

718 Ma'trīn könnte auch für einen Ort stehen. In diesem Fall würde die Zeile lauten: Es röhr an den Wohnstätten von Ma'trīn.

719 Vgl. auch S. 200.

stens mit Respekt vor dem Tier und dem Stolz, ein solches Kamel in der eigenen Herde zu haben. Ein mächtiger Kamelhengst verspricht natürlich auch eine gesunde und zahlreiche Nachkommenschaft, was wiederum als Markierung des Wohlstands verstanden werden kann. Die anderen Kamele sind dem Wohlstand entsprechend ebenfalls wohlgenährt. Sie befinden sich auf ihren Knien, die übliche Position lagernder Kamele.⁷²⁰ In der sechsten Zeile beschreibt der Sprecher tänzelnde Kamele an der Quelle, damit gemeint ist wohl die Situation, in der sie sich um das Wasser gruppieren um zu trinken. Das Tänzeln drückt hier einerseits eine mögliche Aufregung der Tiere aus, kann aber andererseits auch ganz allgemein als Beschreibung der Schönheit ihrer Bewegungen gelesen werden. Der zweite Halbvers dieser Zeile bleibt in Teilen unklar, da nicht sicher ist, ob es sich bei Ma'ṭrīn⁷²¹ um einen Ort handelt. Ist dem nicht so, kann mit den duftenden Wohnstätten zweierlei gemeint sein: Der Duft kann zunächst für die wortwörtlichen Gerüche stehen. Diese können etwa den Geruch von Kaffee oder Tee meinen, der Gästen serviert wird, was das Bild der guten Lagerstatt unterstreichen würde. Auch könnte es den Duft des Ortes selbst meinen, etwa eine entsprechende Vegetation. Zuletzt könnte auch der Duft der Tiere gemeint sein oder der Geruch duftender Harze und wohlriechender Speisen. Jede Art wohligen Geruchs würde das Bild der idyllischen Lagerstatt unterstreichen. Auch könnte der Duft sinngemäß für besondere Reinheit stehen, für einen geeigneten Ort. Am Bedeutungsgehalt würde keine dieser Interpretation etwas wesentlich ändern, die Ehrwürdigkeit des Ortes würde allerdings im letztgenannten Verständnis eine geradezu metaphysische Dimension bekommen. Ist Ma'ṭrīn ein Ort, so bleiben noch immer die vorhergehenden Zeilen als Bekundung der Besonderheit der Lagerstatt. Auch könnten natürlich beide Deutungen miteinander einhergehen, indem etwa ein Ort namens Ma'ṭrīn zum Beispiel durch seine Vegetation einen charakteristischen Geruch haben kann. In jedem Fall beschreiben die Zeilen einen Ort, eine gute Lagerstatt mit kräftigen, wohlgenährten und mächtigen Tieren, die jeweils die für sie optimalen Attribute aufweisen und den Wohlstand und die Freiheit, letztlich das gute Leben des Sprechers und seiner Gefährt:innen vor dem Einmarsch der Italiener beschreiben.

Kein Spion, niemand mit Peitschen erreichte uns.	7
Kein Angreifer der gute Menschen wegführte.	
Kein Dieb, keinen Streit hörst du,	8
in einem Tal, wohnhaft unter Palmblätterdächern.	
Von Ben Gardān nach Sallūm sah man uns:	9
Glorreiche Häuser, die sich nicht ergeben.	

Mit den folgenden Zeilen deutet sich ein neues Thema an, das den Wandel des in den vorhergehenden Zeilen beschriebenen guten Lebens ahnen lässt. Das Leben wird im Grunde als friedlich beschrieben, der Sprecher führt aber negierte Elemente ein, die die Idylle stören. So beginnt er in

720 Vgl. auch S. 192.

721 Von der Wurzel 'ṭ-r, die auf etwas Duftendes verweist.

Zeile 7 mit der Aussage, dass „kein Spion, niemand mit Peitschen“ dieses alte gute Leben beeinträchtigte. Hierdurch wird implizit klar, dass an einem bestimmten Punkt, nämlich dem Eintritt der italienischen Kolonialmacht in das Leben des Sprechers und seines Stammes, sehr wohl Spione und Personen mit Peitschen auftauchten. Noch deutlicher wird das im zweiten Halbvers, in dem der Sprecher betont, dass zur Zeit des guten Lebens kein Angreifer gute Menschen weggeführt habe – ein klarer Verweis auf die Deportation, die im sich anschließenden Sinnabschnitt ab Zeile 11 beschrieben wird. Die negierte Aufzählung setzt sich fort in Zeile 8, in der der Sprecher auch die Gegenwart von Dieben verneint, betont, dass kein Streit zu hören gewesen sei. Das Tal, das im zweiten Halbvers beschrieben wird, kann entweder auf die Lagerstatt des vorhergehenden Abschnitts zurückverweisen, oder für einen anderen Ort stehen, den der Sprecher mit dem alten Leben in Freiheit verbindet. Die Aufzählung potenzieller Störungen steht antithetisch zur idyllischen, als friedlich beschriebenen Situation jenes Ortes, an dem die Menschen ohne Streit unter Palmblätterdächern wohnen. An diese positive Seite schließt der Sprecher in Zeile 9 den Topos des Stolzes an, in dem er die glorreichen Häuser (und Stämme) in der Gegend von Ben Gardān bis Sallūm beschreibt, die sich niemals ergeben hätten. Die Ortswahl ist insofern interessant, als dass sie in der west-östlichen Ausdehnung das gesamte heute libysche Territorium oder zumindest seinen nördlichen Teil betrifft: Ben Gardān liegt im Osten Tunesiens unweit der Grenze zu Libyen, Sallūm an der ägyptischen Westgrenze. Nicht nur markiert der Sprecher dadurch einen Anspruch auf dieses Gebiet, indem er beschreibt, wie man „uns“, also seinen Stamm, seine Gefährten, seine Menschen im weitesten Sinne, überall in diesem Gebiet gesehen habe, es stellt sich hier auch die Frage, inwieweit sich in der Ortswahl ein gesamt-libysches Heimatverständnis widerspiegelt und inwieweit der Bedeutung von waṭan damit sehr wohl zumindest einen gewissen antikolonialen nationalistischen Anklang beigestellt werden kann. Da die Bewohner:innen der libyschen Provinzen durchaus primär regionale Identitäten ausgebildet hatten, ist ein solcher Fokus auf das gesamte nord-libysche Territorium in nomadischem Kontext ungewöhnlich. Andererseits respektieren nomadische Gesellschaften durch ihre Lebensweise Grenzen weniger als sesshafte, insofern könnte die Ortsnennung auch nur für das größtmögliche Heimat-Territorium im Narrativ nomadischer Stämme stehen. Weiterhin kann die Zeile natürlich als Antithese gegen die italienische Kolonialmacht verstanden werden, die eben genau das Gebiet beanspruchte. Ein vollständiger Sieg über die Italiener würde die Rückeroberung aller auch nur im entferntesten als Heimat⁷²² zu verstehenden Territorien bedeuten und damit natürlich auch den Westen Libyens. Alle drei Zeilen lassen sich zusammen gesehen als antithetische Konstruktion sehen, in der zunächst über drei Halbverse die Personen erwähnt werden, die das gute Leben *nicht* gestört haben, die also selbst schon als Antithese zu den vorhergehenden Zeilen verstanden werden können. Ab dem zweiten Halbvers der achten Zeile, also genau ab der Mitte

722 Hier käme der fluide Heimatbegriff von waṭan zum Tragen, der sich nicht auf eine konkrete, spezifische Region fixieren lässt.

des Abschnitts, wird dann in weiteren drei Halbversen beschrieben, wie diese Personen in jenen tatsächlichen oder metaphysischen Ort der Heimat eindringen. Der Orientierungspunkt hier ist nicht mehr wie vorher die eigene Stärke und der eigene Wohlstand, sondern dass das, was bisher nicht war, nun in das eigene Leben eingedrungen ist. Bisher gab es nichts Schlechtes in den guten Zeiten an den Lagerstätten zwischen Ben Gardān und Sallūm, doch implizit wird klar, dass sich durch das unausgesprochene *bisher* eine Wende andeutet:

Die Italiener schlugen⁷²³ uns durch Verrat, 10
wie eine Viper, die geschlagen sich zweimal windet.

Die Entwicklung des Gedichtes bereitet klimaktisch auf die Katharsis in Zeile 10 vor, indem der Fokus von der Beschreibung der guten Tiere und der guten Lagerstatt zunächst auf die Nicht-Gegenwart schlechter Elemente wechselt, um dann in Zeile 11 den Zusammenbruch des bisherigen Lebens zu markieren. Das wird metaphorisch durch den Gebrauch des Wortes „ṭawā“⁷²⁴ noch verstärkt: Jemand, der zusammengefaltet wird, ist ein absolutes Opfer des Täters, es steht für die chancenlose Auseinandersetzung, die man nur verlieren kann. Die Schuld für die Niederlage weist der Sprecher allerdings von sich, seinem Stamm und seinen Gefährten, indem er Verrat für die Niederlage verantwortlich macht. Wo kein Spion war, ist nun einer erschienen und nur durch Verrat konnten die Italiener die guten Menschen schlagen. Interessant ist auch der Vergleich mit einer geschlagenen Schlange, die ihrerseits dem Schläger wenig entgegenzusetzen hat, sobald sie ihn nicht mehr beißen kann. Das alte Leben, das bestimmt war durch edle und stolze Tiere, stolze Menschen in Wohlstand und an guten Lagerstätten, es ist vergangen und die einst so starken Reiter krümmen sich jetzt gleich der Viper, da sie durch die Italiener geradezu ohnmächtig geschlagen, zusammengefaltet, wurden.

Das Dampfschiff kam, wir und andere wurden hinauf geschafft. 11
Östliche Grenzen der Heimat, von wo
sie viele sammelten. Niemanden ließen sie zurück, bis es dem Käpt'n zu viel ward.⁷²⁵ 12
Er sprach: „So wird es entzweibrechen!“

Ab Zeile 11 beginnt die Beschreibung der Deportation auf einem Schiff.⁷²⁶ Der Sprecher schildert, wie er und seine Stammesgefährten auf das Schiff verladen werden. Er schildert, wie die Italiener die Menschen zusammenpferchten, bis kein Platz mehr war. Die östlichen Grenzen beziehen sich wohl auf die vorher genannte Ausdehnung der Heimat bis nach Sallūm. Bis dorthin, so der Sprecher, haben die Italiener Menschen verhaftet und im Hafen versammelt. Doch die Enge an Bord hält sie nicht davon ab, noch mehr Deportierte zu verschiffen. Erst, als der Kapitän seinen Wider-

723 Wörtl.: zusammenfalten.

724 Falten oder zusammenfalten.

725 Wörtl.: Bis dem Käpt'n Schaden zugefügt wurde.

726 Vgl. auch S. 68.

spruch einlegt, hören sie auf. Die Formulierung im ersten Halbvers der zwölften Zeile ist nicht völlig klar, gewinnt aber durch den zweiten Halbvers an Deutlichkeit.

- | | |
|--|----|
| [An Deck,] [in Haufen] in den Ecken versammelt, | 13 |
| eine Beute von Anführern in den Händen von Ungläubigen. | |
| Wir schifften uns ein in Nuancen von Indigo, | 14 |
| der Rauch macht über uns einen Kreis dunkler Wolken. | |
| In weite Ferne tauchend, die Schiffslampen ⁷²⁷ erhoben, | 15 |
| ein leises Geräusch, ⁷²⁸ wie ein Gefühl des Sehnsens. | |

Der Sprecher fährt damit fort, die Situation an Bord zu schildern. Das Versammeln in den Ecken könnte neben der faktischen Enge des verfügbaren Platzes darauf hindeuten, wie furchteinflößend nicht nur die Deportationserfahrung selbst, sondern vor allem das Verschiffen für einige der Betroffenen gewesen sein muss. Die Menschen waren zwar vertraut mit den Herausforderungen nomadischen oder semi-nomadischen Lebens in der ariden und semi-ariden Gebieten, hatten aber wohl in der Regel wohl nie ein Schiff betreten. Das Sich-in-die-Ecke-kauern kann als Reaktion hierauf verstanden werden.

Im Gedicht heißt es: „ḥaṣad fī asqālah [...]“, wobei das Wort „asqālah“ durch den Editor als italienisches Lehnwort für Schiffsdeck beschrieben wird. Hier muss von einer Lautänderung und/oder einem Transkriptionsfehler ausgegangen werden, da wohl *l'accolta* gemeint sein wird, was für eine Versammlung oder einen Haufen steht. Das Verb *ascolta[re]*, hören, ergibt in diesem Kontext kaum Sinn. Es ist in jedem Fall zu vermuten, dass die Menschen an Deck versammelt wurden, da in den folgenden Zeilen Beobachtungen von Deck aus beschrieben werden. Allerdings ist die wortwörtliche Bedeutung wohl als Emphase der Enge zu verstehen, in der sich die Menschen in den Ecken zu versammeln haben. Der Sprecher beschreibt die Deportierten und mithin also sich selbst als Beute in den Händen von Ungläubigen. Hier greift nicht nur die Beute das Motiv des Opfers auf, das sich nicht mehr zu wehren weiß, auch die Ungläubigen als religiöser Topos für ein nicht religiös kontextualisierbares Phänomen werden hier angeführt. Wie schon in anderen Gedichten markieren die Ungläubigen aber primär die Italiener, das religiöse Konzept des Ungläubigen wird profanisiert und als Platzhalter für das nicht-fromme Feindliche verwendet. Die Ohnmacht, die aus der Formulierung spricht, man befinde sich als Beute in den Händen der Ungläubigen, bestärkt noch die Ausgesetztheit, die die Deportierten in dieser Situation ohnehin verspüren müssen, da auf See jede Möglichkeit des Entkommens absolut genommen ist.

In Zeile 14 fährt der Sprecher mit Beobachtungen fort, die er nur an Deck gemacht haben kann. In farblicher Eindrücklichkeit schildert er das Auslaufen des Schiffes als Verschiffung in Indigo. Den Kontrast dazu stellt der Qualm des Schiffsschornsteins dar, der als Antithese zum indigofarbenen

727 Wörtl.: Kronleuchter.

728 Ein Geräusch aus dem Bauch des Schiffes.

Meer dunkle Wolken über dem Schiff erzeugt. Die Bildsprache setzt sich in der folgenden Zeile fort, in der das Schiff in weite Ferne taucht und die Schiffslichter als Kronleuchter („šam'adān“) beschrieben werden. Diese eindrückliche, fast schon sinnliche Schilderung gipfelt in einer synästhetischen Beschreibung des Schiffsgeräusch, das den Sprecher an ein Sehnen erinnert. Die Melancholie der Situation wird offensichtlich, wenngleich diese faszinierenderweise keineswegs vollständig negativ klingt. Zwar ist die Deportation natürlich eine furchteinflößende und erniedrigende Erfahrung, doch die Art, wie der Sprecher die Lichter, die Farbe des Meeres und schließlich das Geräusch des Schiffes beschreibt, zeugt klar von einer Ebene jenseits der absoluten Niedergeschlagenheit. Das Sehnen und die Szenerie sind klar melancholisch. Aber anders als das Lager, die Italiener oder die Szenen des Verrats ist das gewählte Vokabular hier deutlich weicher und empfindsamer. So könnte das Geräusch des Schiffes ja auch das Tönen einer Bestie sein, das Meer als tiefschwarze Wüste ohne Ende, durch die man in sein Verderben geschickt wird, doch stattdessen ist das Schiffsgeräusch das des Sehnsens, das Meer ist Indigo und die Schiffslichter ein Kronleuchter. Man könnte den Abschnitt fast schon als träumerische Flucht aus der Realität in eine sinnliche Empfindung verstehen, die, trotz der immanenten Melancholie, leichter zu ertragen ist, als die Situation an Bord.

Nach dem fünften Tage kamen wir zum Hafen. 16
 Vom Schiff in den Sand geworfen schwindelte es uns.
 Wir betreten das Gefängnis, du machst dir kein Bild, welches Gefängnis wir betreten. 17
 Ein Leben lang sprach niemand davon.

Aus diesen fast schon träumerischen Schilderungen kehrt der Sprecher ab Zeile 16 in die konkrete Realität der Deportation zurück, in der sie schließlich nach fünf Tagen auf See den Hafen erreichen. Dort werden sie schwindelnd in den Sand geworfen. Dieser Schwindel lässt sich auf die mangelhafte Versorgung zurückführen, da die Umstände an Bord für die Deportierten sicherlich alles andere als gut waren, allerdings kann hier auch schlicht das Gefühl ursächlich sein, welches nach einer Zeit an Bord eines Schiffes eintritt: Der Körper gewöhnt sich so sehr an die Bewegung auf See, dass die Starrheit des festen Bodens Unwohlsein und Schwindel provoziert. Ob die nicht mit der Seefahrt vertrauten Deportierten dieses Phänomen zuordnen konnten, bleibt fraglich, es wird in jedem Fall beeindruckt haben, wenn der Sprecher es so explizit schildert.

Ab Zeile 17 betreten die Deportierten das Gefängnis. Der Sprecher eröffnet diesen Teil, der aufgrund einer formalen Einheit mit den sich anschließenden Zeilen noch zum Sinnabschnitt über die Deportation gezählt werden soll, mit einer starken Repetitio, die darüber hinaus über beide Halbverse mit dem Topos der Unsagbarkeit oder Unbeschreiblichkeit einhergeht. Der Sprecher spricht hier auch erstmals einen Adressaten an, wobei analog zum Abschluss des Gedichts nicht davon ausgegangen werden kann, dass hier eine konkrete Person gemeint ist. Der im Singular angesprochene Angesprochene ist wohl jede:r Rezipient:in. Diese:r, so der Sprecher, könne sich kein Bild davon machen, in welche Art von Gefängnis er eintritt. Diese Unmöglichkeit des Begreifbarmachens

setzt sich im zweiten Halbvers fort, indem er sagt, niemand habe davon gesprochen, oder wäre zu sprechen imstande gewesen. Auch hier wird wohl weniger der tatsächliche Mangel an Berichten gemeint sein als vielmehr die Unmöglichkeit, das Erlebte oder Gesehene in Worte zu fassen. Entsprechend schließt der Sprecher an diesem Punkt auch die konkrete Beschreibung des Gesehenen und geht nicht weiter auf das Innere des Gefängnisses ein. Die sich anschließende Reflexion über die Lagererfahrung ist vielmehr eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Lagers, weniger eine Beschreibung dessen, was tatsächlich geschah. Ob das allerdings analog zum Unsagbarkeits-topos zu verstehen ist, kann kaum mit Sicherheit gesagt werden. Es verleiht diesem aber durchaus Substanz und Tiefe. In formaler Hinsicht ist Zeile 17 aber auch als Rückbezug auf die erste Zeile zu verstehen, da beide eine ähnlich syntaktische Form aufweisen. In beiden Zeilen wird das Gefängnis chiasmisch referenziert, in Zeile 1 mit Bezug auf die Heimatliebe, in Zeile 17 mit dem Eintritt der Deportierten ins Lager.

Ein Gefängnis, in dem wir unsere Söhne begruben.	18
Mit gebrochenen Seelen, wo wir doch nicht schwach sind.	
Ein Gefängnis, in dem wir unsere Mutigen vergeudeteten,	19
die Führer unseres Stammes sind jetzt in Gräbern der Schande.	
Ein Gefängnis, o Gott, lass unsere Hoffnung andauern.	20
Wir wurden wie ein dünner Weidenzweig.	
Ein Gefängnis, in dem unser Feind uns ergriffen hat.	21
Wir wurden hier zu Verlierern.	

Die sich anschließenden vier Zeilen können formal und inhaltlich nur zusammen betrachtet werden. Sie stellen die zentrale Reflexion über das Unheil dar, welches das Lager über den Sprecher, seine Gefährten und die betroffenen Stämme gebracht hat. Jede einzelne Zeile beginnt mit der Anapher „ḥabsan fīyah“⁷²⁹ und richtet damit den Fokus aus. Durch die vier aufeinanderfolgenden Zeilen gleichen Beginns setzt sich dieser Abschnitt auch vom übrigen Gedicht ab. Er lässt sich gleichermaßen als Fazit lesen, dessen Abschluss in Zeile 21 auch den ganzen Themenkomplex schließt.

In Zeile 18 beschwört der Sprecher das Schicksal der Söhne, wobei hier derselbe Begriff wie auf Seite 149 gewählt wurde und entsprechend „danā-nā“ nicht zwangsläufig die Kinder des Sprechers bezeichnen muss, sondern ebenso für die *Söhne des Stammes* stehen kann und damit auch seine Gefährten bezeichnen könnte. Der Sprecher klagt, die Söhne seien in diesem Gefängnis begraben worden. Und obwohl er, seine Gefährten, sein Stamm, doch stark seien – wie aus dem rückblickenden Teil des Gedichts zu schließen ist – so seien doch die eigenen Seelen am Begräbnis dieser Söhne im Gefängnis zerbrochen. Dieses sei, so der Sprecher in Zeile 19 weiter, ein unwürdiger Ort, begraben zu werden. Die „Mutigen“ seien vergeudet worden, das Gefängnis bedeute ihren Niedergang. Die Gräber der Schande, von denen der Sprecher fortfährt, können auf zweierlei Weisen gedeutet

729 Ein Gefängnis, in dem [...].

werden: Entweder ist damit das Lager als Begräbnisort gemeint, oder sie beschreiben die durch die Niederlage empfundene Schande. Da die Umstände von Beisetzungen in den Lagern allgemein und in al-'Agila im Speziellen äußerst schlecht waren, in al-'Agila Tote häufig erst deutlich nach ihrem Versterben beerdigt wurden,⁷³⁰ können die „Gräber der Schande“ hier ohne Zweifel das Lager selbst meinen. Davon würden nicht nur die „Führer“ betroffen sein, sondern auch die Söhne aus Zeile 18, für deren Begräbnis der Ort ja explizit genannt wird. Zeile 20 wird im ersten Halbvers durch eine Invokation Gottes eröffnet, ein vorausgehender Blick auf den letzten Teil des Gedichts, in dem der Sprecher sich von Gott den Erhalt der Hoffnung wünscht. Im zweiten Halbvers kehrt er aber wieder in den reflexiven Ton des Abschnitts zurück, indem er den Zustand seiner selbst im Pluralis Modestiae mit einem dünnen Weidenzweig vergleicht. Dieser Vergleich stellt ein recht starkes Bild dar, wie der Sprecher sich selbst und den Zustand der Personen um sich herum sieht. Die einst stolzen und starken Menschen, die sich nicht vor irgendwem ergeben hätten,⁷³¹ sind nun biegsam und weich geworden unter der Knechtschaft der Italiener. Das Lager macht aus jedem starken Menschen entweder einen Toten oder einen, der gehorcht. Wenngleich diese Aussage sicher nicht den ganzen Tatsachen entspricht,⁷³² so spiegelt sie doch den Eindruck, den der Sprecher von der Transformationsmacht des Lagers hat. Zeile 21 schließlich hält sich mit rhetorischen Mitteln zurück und lässt sich eher als Fazit lesen: Nicht nur hat der Feind die Menschen ergriffen und im Lager interniert, „wir wurden hier zu Verlierern“. Interessant ist hier, dass das Verlieren für den Sprecher erst im Lager wirklich vollendet ist, obwohl die sich manifestierende Niederlage ja bereits spätestens mit der Deportation beginnt. Doch wenn man die Art der Melancholie, die der Sprecher in die Deportationsbeschreibung aufnimmt, betrachtet, so könnte daraus der Schluss gezogen werden, dass auf dem Weg ins Lager immerhin noch ein Sehnen möglich war: In der Erfahrung von Weite und dem Anerkennen schöner Sinneseindrücke – trotz des erfahrenen Elends. Die endgültige Niederlage wäre damit die Internierung im Lager, denn dieses schränkt auch die Freiheit des Sehns ein, indem es das Elend allgegenwärtig manifestiert.

Ohne Gott braucht man nicht zu klagen.	22
Ohne Gott gibt es keine Garantie für uns.	
Wir bitten um Vergebung von ihm, der uns unser Schicksal eröffnet,	23
ihm, dessen Steigbügel wir ergreifen.	
Er vergibt uns unsere Sünden, die wir in der Vergangenheit taten.	24
Und die Sünden, die wir heute tragen.	
So schließe ich ab mit der Rede: Betet, o ihr Menschen!	25
Unser Prophet ist der Fürbitter der Sünder.	

730 Vgl. S. 132.

731 Vgl. Zeile 9.

732 Vgl. etwa Aufstand von 'Ayn al-Ġazāla (vgl. Del Boca: *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, S. 182).

Der letzte Teil des Gedichtes umfasst eine zuhdīyaartige Invokation Gottes, bevor es schließlich mit einer Aufforderung zum Gebet schließt. Hier ähneln sich at-Tahāmī und ‘Abd al-Ġawād stark in der Art des predigthaftern Invozierens Muḥammads, der immer wieder als Fürbitter der Menschen beschrieben wird. In Zeile 22 ergeht sich der Sprecher aber zunächst über das Elend der Menschen in Gottes Abwesenheit. Eine Klage sei nutzlos, es gebe ohnehin keine Garantien. Ohne Gott brauche man sich also erst gar nicht erhoffen, aus dem Übel erlöst zu werden. Das dient auch als Mahnung, die den folgenden Zeilen vorausgeht und die diesen ein frommes Fundament verleiht. Da ohne Gott alles schlecht ist, bleibe nichts übrig als zu Gott zu beten um durch seine Macht erlöst zu werden.

In Zeile 23 erbittet der Sprecher also Gottes Vergebung und beschwört einmal mehr die Allmacht Gottes, der das Schicksal nicht nur kennt und leitet, der auch als einziger fähig ist, es den Gläubigen zu eröffnen. Interessant ist vor allem der zweite Halbvers, der eine Metapher einführt, die sich nahtlos in den lebensweltlichen Kontext des Sprechers einfügt. Er beschreibt Gott als Reiter, der den Steigbügel hält, damit der Gläubige ihn ergreifen und sich zu Gott hinaufschwingen kann.

Es folgt eine Referenz auf Gott als Vergeber der Sünden, bevor der Sprecher in Zeile 25 das Gedicht mit einer weiteren Anrede und der Aufforderung zum Gebet schließt. Hier, anders als in Zeile 17, findet die Anrede im Plural statt. Es ist also fraglich, ob zum Entstehungszeitpunkt des Gedichtes Menschen gegenwärtig waren, oder ob es sich um eine generische Anrede handelt. Möglich ist auch, dass das Gedicht in mehreren Teilen entstanden ist und erst später zusammengesetzt wurde. So könnte in Zeile 17 tatsächlich eine konkrete Person angesprochen worden sein, während zum Abschluss des Gedichts mehrere Personen zugegen waren, die der Sprecher dann aufgefordert hat zu beten. In jedem Fall schließt diese Aufforderung mit dem ohnehin schon gebetsähnlichen Abschnitt ab, der dann in der schon beschriebenen Invokation Muḥammads mündet und das Gedicht beendet.

5.3.2.2 Bittere Heimkehr: Heut kehrt’ ich zurück in die Heimat

„Al-yawm ġā[]ytu l-wahām“:⁷³³ Das zweite von at-Tahāmī durch ‘Abd al-Ġawād überlieferte Gedicht ist das einzige der in dieser Arbeit besprochenen Gedichte, welches nachweislich *nach* der Befreiung der Lager und nach der Rückkehr des Dichters in seine Heimat entstanden ist. Laut dem Editor habe at-Tahāmī nach seiner Rückkehr das folgende Gedicht an seine Heimstatt gerichtet, um seiner Brüder und seiner Gefährten zu gedenken. Ob weitere Menschen zugegen waren, in welcher Form und Materialität das Gedicht verfasst wurde und wie es an ‘Abd al-Ġawād ging, ist nicht bekannt. Aufgrund der stark dialektgeprägten Sprache ist eine mündliche Erstschaftung zu vermuten.

⁷³³ Anhang III.b, S. 261 ff. Vgl. ad-Duwaybī, al-Barikī und aš-Ša‘āb: *Qaṣā’id al-Ġibād*, S. 104 f.

Formal weicht das Gedicht stark von den übrigen hier besprochenen ab. Es zählt 19 Zeilen, die aber in jeweils in drei Teilverse unterteilt sind.⁷³⁴ Die Zäsur findet so nicht nur am Ende und zwischen zwei Halbversen, sondern gleich zweimal innerhalb des Verses statt. Das Reimschema ist entsprechend komplex. Die erste Zeile beginnt mit einem Monoreim auf -ālī (A), gefolgt von der zweiten Zeile, ebenfalls im Monoreim auf -āšī (B). Die dritte und vierte Zeile folgt dann dem Muster BAA-BAA. Zeile 5 enthält wieder einen Monoreim auf -ādī (C), gefolgt von Zeilen 6 und 7 im Muster CAA-CAA. Das Muster setzt sich mit DDD-DAA-DAA, wobei (D) auf -‘amī endet, zunächst konsistent fort, wird aber im folgenden durch das Schema EEE-EAA-EAA-EAA aufgebrochen, wobei (E) der Endung auf -ār entspricht. Die zusätzliche Zeile auf EAA führt zu einer Zeile weniger im sich anschließenden Schema FFF-FAA mit (F) auf -īqī, kehrt aber in den letzten drei Zeilen wieder zurück zum ursprünglichen Muster mit GGG-GAA-GAA und der Endung -īq für (G). Das Reimschema spiegelt die als Refrain zu verstehende anaphorische Formulierung „al-yawm ḡā[']ytu l-wahām“, deren Vorkommen immer von einem über die ganze Zeile konsistenten Monoreim begleitet wird. Die stropheneinleitenden gleichen Binnenreime deuten auf eine muwaššahartige Struktur des Gedichts. Obgleich das Metrum gerade in den mittleren Versen eine gewisse Konsistenz vermittelt, lassen sich jedoch keine klassischen Versschemata erkennen. Zentrales formgebendes Element bleibt also die Verseinteilung und das äquivalente Reimschema mit der Anapher der Heimkehr. Inhaltlich fällt eine Einteilung des Gedichts in Sinnabschnitte schwer, da es im Ganzen eher monothematisch bleibt und den Fokus sehr auf den Eindruck des verlassenen Dorfes und die Erinnerung an die verlorenen Menschen legt. Damit spiegelt das Gedicht ein recht übliches Motiv der Badawī-Dichtung, nämlich der Erinnerung an eine verlassene Lagerstatt (al-aṭlāl). Zwar bedient die Form, in der diese Erinnerung beschworen wird, kaum klassische Motive wie das „Sprechen des Dichters zu Bäumen“ oder die Beschreibung von den „natürlichen Umgebungen“,⁷³⁵ also der Landschaft des Ortes, allerdings wird das Thema der verlassenen Lagerstatt in den Kontext der Lager- und Kriegserfahrung übertragen. In dieser, so wird zu sehen sein, steht die Erinnerung für Aspekte von Trauer und Verlust. Was als in Kontinuität zu klassischen Motiven gesehen werden kann, ist die in der Anlassbeschreibung enthaltene Aussage, das Gedicht habe sich an die Häuser des Ortes gerichtet. Das geht allerdings nicht aus dem Gedicht selbst hervor, da anders als im Gedicht *Friede sei mit dir, mein Heimatdorf*, die Häuser selbst nicht adressiert werden. In der folgenden Analyse wird dieses Motiv also nicht berücksichtigt. Das Gedicht wird ferner aufgrund der fehlenden eindeutigen Sinneinheiten anhand der Strophen besprochen, die durch das Reimschema gebildet werden.

⁷³⁴ Es ist gut möglich, dass es sich stattdessen um ein strophisches Gedicht handelt, das aus 19 Strophen mit jeweils drei Zeilen besteht. Da der Drucksatz der hier verwendeten Vorlage allerdings einen zeilenweisen und keinen strophischen Satz vornimmt, wird diese Lesart der Analyse zugrundegelegt.

⁷³⁵ Gruendler: „Al-ḡanīn ilā l-awṭān and its Alternatives in Classical Arabic Literature“, S. 3.

Heut kehrt' ich zurück in die Heimat,⁷³⁶ doch traf ich keine Menschenseele,
 [keinen der] beispielhaften Menschen. 1
 Leer, getötet von der Brigade des Wüstenlöwen.⁷³⁷

Der Sprecher eröffnet das Gedicht mit einer einleitenden Zeile, die den Ton und das Thema des Gedichts bestimmt, welches er dann in den folgenden Zeilen konkretisiert. Er beschreibt seine Rückkehr in die Heimat, die ihm jedoch im wahrsten Sinne ausgestorben erscheint. Die Menschen dieses nun leeren Dorfes, beispielhaft wie sie sind, seien von der Brigade des Wüstenlöwen oder der Wüstenjagd, „qassam šīd ar-ramāl“ getötet worden. Es kann davon ausgegangen werden, dass es sich dabei um die Bezeichnung für eine italienische Brigade handelt. Die Betonung der Beispielhaftigkeit der Menschen bedient das typische Motiv der Verweisung auf die Noblesse und den Edelmut des eigenen Stammes und verstärkt so die Leere des Dorfes noch.

Heut kehrt' ich zurück in die Heimat, vermisste die Familie, 2
 [die,] von heiterer Großzügigkeit [war].
 Wenn ich kam, fand ich einen guten Ort, wo ich mein Haupt niederlegte.
 Ich finde die Kinder, die wie Vögel sind, 3
 Grenzen der Schönheit:
 Wenn der Gast kommt springen sie auf [und flattern umher].
 Die Welt ist vergänglich im Leben: 4
 Mal ist es reichhaltig, mal karg.
 Zeiten, als man in der Ackererde weidete, ohne zu zahlen.

Die erste Strophe beginnt mit der einleitenden Rückkehr und konkretisiert den Kreis der fehlenden Menschen dann auf die Familie, die er in der zweiten und dritten Zeile näher beschreibt. Sie sei von „heiterer Großzügigkeit“, wie schon gesehen ein gängiges Motiv, indem die Größe der Menschen sich über ihre Großzügigkeit anderen gegenüber erkennbar macht. Die Gastfreundschaft wird im dritten Vers beschworen: Der Sprecher beschreibt, wie er immer eine gute Bettstatt antraf, wenn er (als Gast) zu der Familie kam. Der Ort, an dem das Haupt niedergelegt wird, ist auch im ursprünglichen Bedeutungsgehalt des Wortes *waṭan* enthalten,⁷³⁸ dessen Konzept der fluiden Heimat sich hier, ohne direkt erwähnt zu werden, wiederfindet. Auch manifestiert sich hier die Heimstatt als sicherer Hort, als Schutzraum.

In der folgenden dritten Strophe beschreibt der Sprecher die Kinder dieser Wohnstätte, die er mit Vögeln vergleicht. Er nennt sie „*tuyūr al-ḥabāšī*“, wörtlich „äthiopische Vögel“, die arabische

736 Konkrete, wörtliche Bedeutung von *li-wahām* ist unklar, gemessen an der Anlassbeschreibung und dem Kontext kann jedoch davon ausgegangen werden, dass es sich entweder um eine Ortsbezeichnung oder einen Begriff für Heimat handelt.

737 Oder: Der Wüstenjagd.

738 „*waṭan* [...] besitzt auch eine abstraktere, figurative Bedeutung [...] die den Ort, an dem man zur Ruhe kommt, beschreibt“ (vgl. Haarmann: *Waṭan*).

Bezeichnung für Truthähne. Während dieser Vergleich zunächst seltsam anmutet, wird im Folgenden schnell klar, worauf der Sprecher mit der Analogie hindeutet. Nachdem der zweite Versteil die Schönheit der Situation (oder der Kinder) beschreibt, die er hyperbolisch als Grenze, also als äußerste Form der Schönheit bezeichnet, erinnert sich der Sprecher im dritten Versteil daran, wie die Kinder der Heimstätte aufsprangen und umherliefen, wenn ein Gast kam. Die Truthahn-Analogie dient also der Emphase dieser Beschreibung von Kindern, die aufgeregt umherflattern oder -stolzieren, als seien sie Truthähne. Die vierte Zeile wendet sich dann ab von der schönen Erinnerung und beginnt mit einer *Memento Mori*-artigen Beschwörung der Vergänglichkeit der Welt und der Endlichkeit des Lebens. Im zweiten Versteil folgt eine Antithese, die vom doch eher schwermütigen Beginn der Zeile hin zu einer ausgewogeneren Betrachtung wechselt, um im dritten Versteil in einer vergleichsweise positiven Erinnerung an die gute Zeit zu münden, in der noch keine Pacht für die Erde gezahlt werden musste. Rhetorisch ist diese Wendung vom Schwermut zur glücklichen Erinnerung ein interessanter, weil trostspendender Abschluss der ersten Strophe, inhaltlich bezieht sich wohl gerade der letzte Teil ganz konkret auf die Strategie der Italiener, Land zu konfiszieren, um es anschließend an die vormaligen Nutzer:innen oder andere Interessierte zu verpachten.⁷³⁹

Heut kehrt' ich zurück in die Heimat und vermisste die geliebten [Menschen],	5
die meine Tinte sind.	
Ein Reittier, Bū Fanādī, mit breiter Kruppe.	
Kinder der ehrenwerten 'Azrūs	6
starben vor meinen Augen.	
Ihre Leichentücher zerfetzt durch zu häufige Nutzung.	
Viele, wir wissen nicht um ihre Zahl.	7
Ihre Häuser sind leer	
und ihre Heimstätten, nachdem ich zurückkehrte im Glauben, sie anzutreffen.	

Die zweite Strophe beginnt mit der üblichen Intonation der Rückkehr, bei der diesmal etwas allgemeiner die geliebten Menschen vermisst werden. Rhetorisch interessant ist der zweite Versteil, in dem diese Menschen als die Tinte des Sprechers bezeichnet werden. Das Symbol der Tinte ist gleich in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Es ist zunächst nur in einem literarischem Gesellschaftskontext anwendbar. Unabhängig von der Materialität dieses konkreten Gedichts kann davon ausgegangen werden, dass der Sprecher selbst oder sein Umfeld sehr wohl über einen gewissen Mindestalphabetisierungsgrad verfügte, der die poetische Auseinandersetzung mit dem Schreiben überhaupt erst möglichen machen würde. Darüber hinaus muss dieser so stark ausgebildet gewesen sein, dass eine Übertragung von Schreibutensilien in den Katalog rhetorischer Bilder stattgefunden

⁷³⁹ Vgl. S. 29.

hat. Das Schreiben ist ein „Standardthema der Badawī Dichtung“.740 Über die rhetorische und poetische Bedeutung hinaus sagt diese Formulierung also viel über den sozialen Hintergrund und die literarische Bildung des Sprechers und seines Umfelds aus. Entsprechend ist das Symbol der Tinte natürlich eine besonders starke Betonung der Bedeutung, die diese Person für den Sprecher hat. Ohne Tinte kann man nicht schreiben, entsprechend kann der Sprecher ohne die geliebten Menschen nicht sein.

Im dritten Versteil wechselt dann das Motiv mit der Beschreibung ein Reittieres, eines Pferdes, das eine breite Kruppe hat. Hier wird einmal mehr die Stärke und Robustheit des Tieres betont, das wie die Person, die er Tinte nennt, von großer Bedeutung für den Sprecher sein muss. Die Bezeichnung „bū fanādī“ für das Pferd bezieht sich hier wohl auf die Bedeutungsebene der Wurzel *f-n-d*, die etwas bezeichnet, das distinguiert ist und sich absetzt. Das Pferd wäre mithin das herausragende, eines, das sich von anderen durch seine Großartigkeit absetzt. Das passt auch zu anderen Pferdebeschreibungen, in denen die Einzigartigkeit der Tiere betont wird.⁷⁴¹

In der folgenden Zeile erinnert der Sprecher sich an die Kinder der ‘Azrūs, was als Stammes- oder Familienname zu verstehen ist. Mit Kindern sind hier wieder allgemein Stammes- oder Familienangehörige gemeint, nicht nur die Kinder jener Familie(n). Das entsprechende Wort ist hier nicht wie in anderen Gedichten „ḍanā“, sondern „‘awāwīl“, was vermutlich auf das hocharabische „‘āīla“, Familie, zurückzuführen ist. Diese Menschen, so der Sprecher, habe er vor seinen Augen sterben sehen und die Umstände ließen es nicht zu, dass sie in ordentliche Leichentücher hätten eingewickelt werden können. Hier beschreibt der Sprecher erstmals eine Erfahrung, die wohl auf das Lager zurück geht, wenngleich er sich über das Gedicht hinweg nie eindeutig auf die Lagererfahrung bezieht. Die unwürdige Beerdigung ist eine weitere Schmach für den Sprecher, die über das Elend der alltäglichen Lagererfahrung hinausgeht, auch weil es das Schicksal der Gefährten über den Tod hinaus betrifft, was ein besonders sensibles Thema für eine frommen Gesellschaft ist.

In der folgenden, letzten Zeile dieser Strophe beginnt der Sprecher damit, dass er nicht um die genaue Zahl der Toten wüsste, es müssten aber viele gewesen sein. Er betont, dass die Häuser der Toten nun leer stünden, dass er aber im Glauben zurückgekehrt war, die Menschen dort antreffen zu können. Die verlassene Heimstatt wird hier also noch von einer anderen Perspektive aus betrachtet: Nicht nur aus der des wissenden Dichters, der innehält und um die vergangene Heimstatt lamentiert, sondern nun auch aus der des Unwissenden, der im Glauben kam, eine bewohnte Heimstatt anzutreffen, die sich dann aber als verlassen herausstellt. Der Sprecher hat den Überblick verloren über die Lebenden und die Toten und so klingt hier auch die zerstörte Hoffnung mit, wider besseren Wissens gar, doch noch Menschen lebendig zu sehen. Oder ihren Tod erst zu akzeptieren, wenn man sicher sein kann, dass sie nicht zurückgekehrt sind.

740 Sawayan: *Nabaṭī poetry. The Oral Poetry of Arabia*, S. 101.

741 Vgl. etwa S. 183.

- Heut kehrt' ich zurück in die Heimat und traf meinen Onkel nicht. 8
 Mehr als der größte Kummer.
 Meine Tränen fließen in Strömen auf die Ärmel meines Unterarms.
- Wegen der Trennung von ihnen kam mein Blut in Wallung. 9
 meine Augenhöhlen [nur] Reste
 ewige Trauer wie ein zerstörter Tag sich nicht hebt.
- Wie die Reiter, die eines grausamen Todes starben, 10
 ach wäres es doch im Kampfe.
 Unsereins führt eine Gruppe, der keine Würde gebührt.

Die achte Zeile beginnt wieder mit der einleitenden Formel der Rückkehr und legt den Fokus dann auf den Onkel, den der Sprecher nicht antreffen konnte. Er schildert den Kummer, der die Abwesenheit dieses Mannes in ihm sich regen lässt, so stark, dass Tränen in Strömen über seine Kleidung fließen. Doch nicht nur seine Tränen, auch sein Blut gerät in Wallung. Ob hiermit eine Artikulation der Wut gemeint ist oder vielmehr allgemein die Aufregung über den Verlust des Onkels, ist nicht klar, könnte aber relevant für die Positionierung des Sprechers sein: Ist er wütend, so eignet er sich die Subjektposition über das ihm angetane Anrecht an, ist er in Aufregung und voll Trauer, so hat er die (hier passive) Position des Betroffenen inne. In jedem Fall sorgt das in Wallung geratene Blut für eine Emphase der Trauer. Der zweite Versteil stellt eine weitere Emphase dar, die in der Übersetzung allerdings höchst tentativ ist. Geht man davon aus, dass sich das Wort „nhāli“ auf die Augenhöhlen bezieht, so könnte es in der Bedeutung von *Abfall* oder *Reste in einem Sieb* verstanden werden und entsprechend die Augenhöhle als ausgetrocknete Reste nach der tränenreichen Trauer beschreiben. Die Formulierung des dritten Versteils ist etwas eindeutiger in der metaphorischen Bedeutung: Solange sich ein zerstörter Tag nicht hebt, solange also der Schrecken nicht endet, kann der Sprecher nicht aufhören zu trauern. Solange bleibt die verlassene Heimstatt eine Erinnerung an das widerfahrene Übel. In Zeile 10 beschreibt der Sprecher die Reiter, die eines grausamen Todes starben, jedoch nicht im Kampf. Auf welche Weise die Reiter umkamen, ist nicht klar, allerdings kann davon ausgegangen werden, dass sie auf weniger ehrenhafte Weise im Lager, auf dem Weg dahin oder bei italienischen Überfällen umkamen.⁷⁴² Auch der letzte Versteil ist nicht eindeutig in der Übersetzung, es ist jedoch zu vermuten, dass die Gruppe, die der Sprecher hier anführt, zum Beispiel eine Abteilung Zwangsarbeiter:innen im Lager bezeichnet. Die Würdelosigkeit dieser Gruppe steht im Kontrast zu den ehrenvollen Reitern, die ihrerseits keinen würdigen Tod gefunden haben, während der Sprecher als Anführer einer würdelosen Gruppe von Verlierern überlebt hat. Das Überleben als Besiegte wird damit als ehrlos im Verhältnis zum würdigen Tod im Kampf gezeichnet, der aber weder ihm, noch den edlen Reitern zugestanden war.

742 Vgl. auch S. 188.

- Heut kehrt' ich zurück in die Heimat und finde [doch] nicht [mehr]
die besten Menschen. 11
- Herr der Wohnstätte,
der entschied und Rat gab der Familie. Am Tag seiner Beerdigung
stand er vor den Söhnen seines Onkels, 12
- vor dem hohen Richter
halsstarrig, vor diesem Regenten beugt er sich nicht.
Reiter von Bū Tkārīr, überfließend mit Gütern 13
- in den Vorratskammern.
Proviant für den Gast und das Vieh ist teuer.
Seine Familie zerbrach, keine Allmacht ist ihnen. 14
- Quwēdr Hilālī,
die den Gefährten trugen in den Jahren der Erschöpfung.

Die folgende Strophe enthält statt der üblichen drei Zeilen nun vier, während die sich anschließende Strophe lediglich aus zwei Zeilen besteht. Diese Einteilung lässt sich inhaltlich anhand des Fokus dieses Abschnitts nachvollziehen, stellt aber formal gesehen eine Inkonsistenz in der Gesamtform dar. Nach der üblichen Formel betont der Sprecher in Zeile 11, dass die besten Menschen⁷⁴³ nicht aufzufinden seien. Diese konkretisiert er im Folgenden in der Art des Fahr, begonnen mit dem „Herrn der Wohnstätte“ mit unbekanntem Namen, der als solcher mit Rat und Tat der Familie vorstand. Ein Enjambement über die Zeile hinweg beschreibt sein Ende, an dem er zunächst vor einem „hohen Richter“ steht. Hier ist nicht ganz klar, ob Gott oder ein italienischer Richter gemeint ist. Bezeichnet der Richter Gott, so ist der zweite unabhängig vom dritten Versteil zu verstehen und bezeichnet vielmehr das Angesicht des nahen Todes: Am Tag seines Todes wird der Herr der Wohnstätte vor Gott treten, noch vor den Söhnen seines Onkels. Bezeichnet der Richter einen italienischen Richter, so ist die Positionierung des Herrn vor den Söhnen seines Onkels wohl eher wortwörtlich zu verstehen und passt zum dritten Versteil, in dem seine Halsstarrigkeit betont wird. Vor „diesem Regenten“, der italienischen Kolonialmacht im Allgemeinen oder einem italienischen Richter im Speziellen, würde der Herr der Wohnstätte sein Haupt nicht beugen, er bleibe bis zuletzt stolz.

In der folgenden Strophe beschreibt der Sprecher weiter den halsstarrigen widerständischen, den er als Reiter von „Bū Tkārīr“ bezeichnet. Hier, wieder ein Pferd, wäre die naheliegendste wörtliche Übersetzung etwa „Vater des Angreifens“, was eine passende Bezeichnung für ein dem stolzen Herrn zugeschriebenes stürmisches Pferd wäre. Die Vorratskammern dieses Herrn, so der Sprecher, seien voll mit Gütern im Überfluss, mit reichem Proviant für den Gast, was nicht nur als Markie-

⁷⁴³ Vgl. auch S. 185.

nung für materiellen Reichtum, sondern einmal mehr als Betonung von Großzügigkeit und Gastfreundschaft verstanden werden kann. Auch verfüge dieser Herr über teures Vieh.

Die vierzehnte Zeile deutet nach diesem Exkurs auf die Größe dieses Mannes auf die Rückkehr zur Beschreibung seines Niedergangs. Allerdings ist hier nicht völlig klar, ob mit der im ersten Versteil genannten Familie tatsächlich die Familie des oben beschriebenen Herrn gemeint ist, dieser also von den Quwēdr Hilālī stammt, oder ob der Stamm hier als weiteres Beispiel des Niedergangs einst aufrechter Menschen erst eingeführt wird. Analog zur Form des Abschnitts scheint die erste Variante wahrscheinlicher. Die Familie, so der Sprecher, zerbrach und verlor ihre Macht. Das Gefälle des Machtverlusts würde verstärkt, wenn man „hilālī“ als Attribut und nicht als Namen versteht. Die Banū Hilāl waren ein schon im 11. Jahrhundert in die Region des heutigen Libyen eingewanderter Stamm arabischer Nomaden, eine entsprechende Attribuierung würde den Quwēdr eine lange Ahnenschaft und große Streitbarkeit zuschreiben. Natürlich kann Hilālī auch als Teil des Namens in Kontinuität zum historischen Stamm stehen, würde dann aber weniger als noble Attribuierung dienen. Nobel ist dagegen aber die im dritten Versteil beschriebene Hilfsbereitschaft der Familie, die den „Gefährten trugen in den Jahren der Erschöpfung“. Ob die Jahre der Erschöpfung die Zeit der italienischen Kolonialherrschaft beschreiben oder allgemein Zeiten der Not, ist hier eher unbedeutend. Bedeutender ist, dass die Familie der Quwēdr in solchen Zeiten jene Gefährten, die der Hilfe bedurften „trugen“, also unterstützen, bis die Zeiten sich besserten. Diese Hilfsbereitschaft geht einher mit der Gastfreundschaft und zeichnet das Bild einer starken, stolzen und für die guten Menschen offenen und hilfsbereiten Familien- und Stammesgemeinschaft. Diese Gemeinschaft, so der Sprecher, sei nun zerbrochen und ihr Reichtum, materiell und immateriell, sei vergangen.

Heut kehrt' ich zurück in die Heimat, den Bruder vermissend.	15
Meine Kehle ward trocken.	
Der ewige Gott, o Gefährtin meines Weges.	
Und viel ist verschwunden, meine Gefährten sind zerstört.	16
Jeder ist hier ein Flüchtling.	
Die, die voll Leid hierherkommen sind Kämpfer meines Kampfes.	

Die folgende Strophe besteht aus nur zwei Zeilen, eingeleitet wieder mit der Formel der Rückkehr, an die sich eine Sehnsuchtsbekundung an den Bruder anschließt, das Gedicht so einen Riṭāʾ-
typischen Ton anschlägt. Ähnlich der Zeile, in der der Sprecher seinen abwesenden Onkel beweint, folgt auf die Nennung des Bruders eine für die Trauer typische Beschreibung einer trockenen Kehle.

Der dritte Versteil besteht dann aus einer Invokation Gottes, wohl als Spender von Trost oder als sinnstiftendes Element in Zeiten der Not. Die Übersetzung ist hier etwas unklar, da nach der Invokation eine „Gefährtin“ („wanīsa“) adressiert wird. Hier ist entweder ein Transkriptionsfehler enthalten, oder die Gefährtin ist jemand anderes als Gott, da dieser in der Regel weder als Entität noch grammatisch als feminin beschrieben wird. Aus dem Kontext lässt sich allerdings auch nicht

schlüssig herleiten, ob die Gefährtin ein Mensch ist oder möglicherweise schlicht das Reittier des Sprechers bezeichnet.

In Zeile 16 fasst der Sprecher die bis hierher schon erwähnten Verluste zusammen, indem er über das Verschwinden und die Zerstörung seiner Gefährten klagt und sich anschließend im zweiten Versteil erstmals abseits des sich wiederholenden formelhaften Strophenbeginns auf die gegenwärtige Situation bezieht. Er beschreibt, wie jeder „hier“ ein Flüchtling sei. Da der Anlassbeschreibung gemäß der Dichter bereits vor Ort war, so wird zu vermuten sein, dass dort trotz der vielen verlorenen Personen und Dinge doch keine vollkommene Leere herrschte, dass vielmehr weitere Personen, Vertriebene und Geflohene, ansässig gewesen sind und im Heimatdorf des Sprechers Zuflucht gefunden haben. Dass es diesen nicht viel anders ergeht als ihm selbst, geht aus dem dritten Versteil hervor, in dem er all diese Geflüchteten als mit Leid beladene Kämpfer seines eigenen Kampfes bezeichnet. Diese scheinen also dasselbe Leid zu durchleben, dieselbe Klage anstimmen zu können wie der Sprecher es in diesem Gedicht tut. Die Formulierung erzeugt eine Leidgemeinschaft, aus der sich wiederum ein trostspendendes Moment ergibt.

- | | |
|--|----|
| Heut kehrt' ich zurück in die Heimat, den Bruder vermissend. | 17 |
| Oder den Bruder des Freundes, | |
| Reiter von Bū l-'Akākīz, der, wenn er in die Gegend kam, | |
| Pferderennen ritt, die ihm wohl standen. | 18 |
| Er ritt gerade hinweg. | |
| Die Sporen trafen das Pferd, so dass Blut an allen vier Beinen war. | |
| Das Gefühl meines Gedankens führte eine Träne des Schluchzens. | 19 |
| Die Gedanken der Teuren, | |
| die starke Trübung in den Herzen, die bereits mit Trauer gefüllt sind. | |

In der letzten Strophe sind Motive des Fahr, des Waṣf und des Riṭā' enthalten. Zunächst wird die Einleitungsformel der vorhergehenden Strophe vollständig wiederholt. Wieder betont der Sprecher den Verlust seines Bruders, als er in die Heimat zurückkehrt. Doch nicht nur diesen, er erweitert die der Formel über den ersten Versteil hinweg, indem er auch den Bruder des Freundes hinzunimmt. Dieser, so der Sprecher, sei Reiter von „Bū l-'Akākīz“ gewesen, eine weitere Bezeichnung für ein Pferd. Das Wort „akākīz“ steht für einen Stab, der mit Eisen beschlagen sein kann, zum Beispiel eine Lanze oder ein Hirtenstab. Hiermit könnten etwa die langen, schlanken, mit Eisen beschlagenen Beine des Pferdes gemeint sein. In einem Enjambement führt der Sprecher aus, dass dieser Bruder des Freundes mit dem beschriebenen Pferd an Rennen teilnahm und bei diesen eine gute Figur zu machen schien. Dass der Beschriebene gerade hinweg reitet, bedeutet wohl, dass er so schnell ritt, dass er vor allen anderen in Führung lag. Die sehr bildhafte Beschreibung des blutenden Pferdes im letzten Versteil ist zwar erstaunlich blutig für eine anerkennende Pferdebeschreibung,

unterstreicht hier jedoch den Einsatz, den der Reiter dem Pferd abverlangte – und den dieses wohl auch zu bringen vermochte.

Die letzte Zeile schließlich wendet sich von den konkreten Beschreibungen von Personen und Tieren ab und fokussiert vollständig auf die Trauer des Sprechers. In einer Katachrese beschreibt er, wie durch die Gedanken an die vermissten Menschen und Tiere, „die Teuren“, wie es im zweiten Versteil heißt, und den nun verlassenen Ort seine Gefühle sich derart aufwühlen, dass ihm ein tränenreiches Schluchzen entfährt. Er schließt im dritten Versteil mit dem bildhaften Verweis auf die Trübung der mit Trauer gefüllten Herzen.

Im Unterschied zum vorangegangenen Gedicht *Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis* fehlt in diesem Gedicht at-Tahāmīs jede Form eines positiven Ausblicks. Keine Anrufung Gottes, keine Hoffnung, es enthält keinen einzigen Hinweis darauf, dass der Sprecher in eine bessere Zukunft blickt oder zumindest in diese zu blicken hofft. Das ist bemerkenswert, ist ansonsten doch nur der Brief von al-Qaṭānī ähnlich schwermütig. Umso bemerkenswerter ist dies, als dass das vorangegangene Gedicht, das noch mit einem Gebet schließt und damit die Hoffnung auf Erlösung durch Gott impliziert, im Lager entstanden ist. Das gerade besprochene Gedicht, das nach der Befreiung aus dem Lager entstand, bildet eine im Vergleich deutlich größere Hoffnungslosigkeit ab. Letztlich wird darin deutlich, wie sehr dem Sprecher erst in der Gegenwart seiner ehemaligen Heimat, in Gewährwerdung dessen, was er verloren hat, sein Verlust wirklich klar wird. Zwar hat er selbst das Lager überlebt und konnte die Hoffnung vieler, nämlich in die Heimat zurückkehren zu können, tatsächlich in die Tat umsetzen, er steht nun aber als einer von den Überlebenden vor einer in sich zusammengebrochenen Gesellschaft, in der Gefährten, Familie, Vieh und Besitz sich zumindest in Teilen, häufig aber vollständig zerstört und verschwunden sind. Es ist daher kaum verwunderlich, dass wenig Hoffnung aus diesen Zeilen klingt. Entsprechend dominieren hier auch Motive des Fahr, die in eine Riṭā-ähnliche, elegische Stimmung eingebettet sind.

5.3.3 Rağab Bū Ḥuwayš al-Minifī

Rağab Bū Ḥuwayš al-Minifī wurde am 15. Januar 1879 in einer Zāwīya westlich von Ṭobrūq in al-Buṭnān geboren.⁷⁴⁴ Nach Ben Hamedā studierte er in der Sanūsī-Hochburg Kufra.⁷⁴⁵ ‘Abd al-‘Ālī Bū ‘Ağīla berichtet von Qur‘ān-Studien in Ġarbūb.⁷⁴⁶ Nach den Studien zog es Bū Ḥuwayš zunächst als Lehrer in den Tschad, wo er als Kämpfer der Sanūsīya das erste Mal in Kontakt mit den Kolonialbestrebungen Frankreichs geriet. 1911 kehrte Rağab Bū Ḥuwayš in die Cyrenaica zurück und beteiligte sich am Widerstand gegen die Italiener. Unter den Faschist:innen galt er damit

744 Vgl. ‘Abd al-‘Ālī Bū ‘Ağīla al-‘Uklī, Hrsg.: *Muğābidūn wa Muğābidāt Šarakū fi Muqāwamat al-Ġazwāt it-Ṭālīyān bi-l-Banādiq wa l-Kalimāt*. Bengāzī, 2013, S. 127.

745 Vgl. Kamal Ben Hamedā: *Le livre du camp d’Aguila*. Tunis: Éditions elyza, 2014, S. 14.

746 Vgl. Bū ‘Ağīla al-‘Uklī: *Muğābidūn wa Muğābidāt Šarakū fi Muqāwamat al-Ġazwāt it-Ṭālīyān bi-l-Banādiq wa l-Kalimāt*, S. 127.

als direkt Beteiligter und wurde entsprechend in al-‘Aḡīla interniert, wo er die Bekanntschaft von Ibrāhīm al-Ġomarī machte, der die Gedichte von Raḡab Bū Ḥuwayš verschriftlichte.⁷⁴⁷ Raḡab Bū Ḥuwayš al-Minifī überlebte das Lager und kehrte nach al-Buṭnān zurück. Er starb am 18. September 1952 in einem Krankenhaus in Bengāzī.⁷⁴⁸

5.3.3.1 Das ganze Übel des Lagers: Nichts plagt mich

„Mā bī maraḍ ḡayr“:⁷⁴⁹ Das wohl bekannteste Gedicht von Raḡab Bū Ḥuwayš ist sicherlich *Nichts plagt mich, außer Dār al-‘Aḡīla*. Es liegt für die vorliegende Arbeit in zwei Varianten vor, während der Satz aus der Fassung von al-Malīkī übernommen wird, werden einige der Fehler, die in al-Malīkīs Transkription enthalten sind, in der Variante von Ben Hamedā⁷⁵⁰ korrekt wiedergegeben. Im Zweifel dient dieser also als Grundlage für die gewählten Wortvarianten.⁷⁵¹ Das Gedicht ist stark dialektal geprägt, viele der transkriptiven Merkmale unterstützen die Annahme einer zumindest initial mündlichen Komposition. Der Anlass des Gedichts wird von ‘Abd al-‘Alī Bū ‘Aḡīla wie folgt überliefert: Nachdem Bū Ḥuwayš als einer von mehreren Internierten in al-‘Aḡīla im Folterzelt⁷⁵² ausgepeitscht wurde, fragte der Mitinternierte Arwāḡ Darmān ihn nach seinem Befinden, da er befürchtete, Bū Ḥuwayš sei durch die Schläge in eine akute Notlage geraten. Auf die Frage: „Was ist mit dir, Raḡab ... woran leidest du?“ soll er dann mit dem Gedicht geantwortet haben.⁷⁵³ Aufgrund der enormen Länge und kompositorischen Komplexität ist es eher unwahrscheinlich, dass das Gedicht derart spontan entstanden ist. Ebenso ist anzunehmen, dass es nicht in seiner ganzen Länge noch im Folterzelt rezitiert wurde, da der Inhalt derart kritisch ist, dass allein der Vortrag vermutlich eine erneute Strafe provoziert hätte. Es ist aber gut vorstellbar, dass die Frage Darmāns ausschlaggebend für den Kompositionsprozess gewesen ist.

Das Gedicht besteht aus 189 Zeilen in 30 Strophen und ist formal deutlich komplexer als die anderen hier besprochenen Gedichte. Jede Strophe enthält sechs Zeilen, einzige Ausnahme sind die *maṭla‘* mit nur drei Zeilen sowie die Strophen 10, 25, 27 und 28 mit jeweils neun Zeilen. Das Reimschema variiert entsprechend. Es beginnt in der Einleitung auf -īya[h]⁷⁵⁴ (A) und setzt sich dann zunächst konsistent im Schema BBBBAA (-ād) fort, dann CCCCCA (-āyif), DDDDA (-āti), und so weiter. Ausnahmen bilden hier die siebzehnte Strophe, die das Reimschema der vierten Strophe

747 Vgl. Ben Hamedā: *Le livre du camp d'Aguila*, S. 14 ff.

748 Vgl. Bū ‘Aḡīla al-Uklī: *Muḡābidūn wa Muḡābidāt Šarakū fī Muqāwamat al-Ġazwāt iṭ-Ṭālīyān bi-l-Banādiq wa l-Kalimāt*, S. 148.

749 Anhang IV.a, S. 264 ff. Vgl. al-Malīkī: *Šā‘ir Mu‘taqal al-‘Aḡīla*, S. 41 und auch S. 70 und 74.

750 Die enthaltene Übersetzung Ben Hamedas lässt weite Teile des Gedichts schlicht aus und übersetzt sehr frei, weder ist diese Übersetzung also inhaltlich überzeugend, noch wissenschaftlich nutzbar.

751 Die Fassung im Anhang wird entsprechende editorische Vermerke enthalten.

752 Vgl. S. 71.

753 Bū ‘Aḡīla al-Uklī: *Muḡābidūn wa Muḡābidāt Šarakū fī Muqāwamat al-Ġazwāt iṭ-Ṭālīyān bi-l-Banādiq wa l-Kalimāt*, S. 138 f.

754 Die Endungen sind zumindest im Teil eigentlich tā’ marbūta, die dialektal üblich ohne Diakritika als -h geschrieben werden, was final im Dialekt auch als -a ausgesprochen wird.

aufgreift, sowie die zwanzigste Strophe, die entsprechend auf das Schema der dreizehnten Strophe reimt. Die neunzeiligen Strophen reimen entsprechend auf das Schema IIIIAAIAA mit (I) auf -ālī, QQQQAAQAA mit (Q) auf -āmī, WWWAAWAA auf -ākī und XXXXAAXAA auf -ānī. Sie greifen damit teilweise Endungen auf, die bereits in anderen Strophen vorkommen, etwa die (Q) in der neunzehnten Strophe, bilden hier aber keine Konsistenz. Das gesamte Reimschema sowie die strophische Komposition lassen das Gedicht Rağab Bū Ḥuwayš als das einzige der hier beschriebenen Gedichte relativ klar der Gattung des strophischen und dialektalen Gedichts zuordnen, es ist entsprechend *zağalartig*. Das Reimschema der Einleitung wird in jeder Strophe aufgegriffen, ohne dass die maṭla‘ sich von der Metren- und Reimstruktur absetzt. Das Gedicht erfüllt damit ein Grundkriterium des als vollständig geltenden Zağal.⁷⁵⁵ Ein klassisches Metrenschemata lässt sich nicht nachweisen, ebenso wenig ist es hier sinnvoll, Sinnabschnitte zu bilden, da die Strophen nicht gleichermaßen thematisch gewichtet sind. Oft greifen thematisch Zeilen in einer Strophe auf Zeilen einer anderen Strophe zurück oder das Thema wechselt gar in jeder Zeile. Die Analyse wird daher formal stropfenweise vorgenommen.

- | | | |
|---|---|---|
| 1 | Nichts plagt mich, ⁷⁵⁶ außer Dār al-‘Agīla | 1 |
| | und die Internierung der Stämme | 2 |
| | und [die] weit entfernten Länder der Verbundenheit. | 3 |

Das Gedicht wird mit einer dreizeiligen Einleitung im Monoreim eröffnet, die zum einen die sich regelmäßig wiederholende Formel zur Eröffnung der Strophen, das Antitheton „Nichts plagt mich“, einführt und zudem das Thema des Gedichts setzt: Das Übel, das mit der Internierung der Stämme, der Deportation aus der vertrauten Heimat und dem Ort al-‘Agīla über die Menschen kam. Das Wort „dār“ lässt sich hier in mehreren Bedeutungen lesen, zum einen kann es den Ort al-‘Agīla bezeichnen, wörtlich „Haus al-‘Agīlas“, zum anderen für den Ort des Lagers oder figurativ für die Zelte als Wohnstätten im Lager al-‘Agīla stehen. Aufgrund dieser Ambiguität wird das Wort hier nicht übersetzt. Die Formel des „Nichts plagt mich“ stellt eine eindeutige Untertreibung dar, die gemessen an den Umständen, in denen das Gedicht entstanden sein soll und den Dingen, die den Sprecher dann doch plagen, geradezu zynisch anmutet. Durch die suggerierte Sorglosigkeit, die sogleich massiv durch die sich anschließenden Aufzählungen erschüttert wird, dient die Formel als repetitive Emphase des Unglücks, das dem Sprecher widerfährt. Sie vermittelt gleichermaßen die Zähigkeit des Sprechers, als auch seine Gebrochenheit im Angesicht der Umstände, die ihn angreifbar machen, ihn körperlich und seelisch verletzen.

- | | | |
|---|---|---|
| 2 | Nichts plagt mich, außer die extreme Traurigkeit, | 4 |
| | die karge Versorgung | 5 |
| | und der Verlust meines schwarz- | 6 |

755 Vgl. Allen: *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism*, S. 136.

756 Wörtl.: Ich habe keine Krankheit [...].

rötlichen [Pferdes], als der Widerstand begann.	7
Ihr ausdauernder Eifer	8
dessen Gleiches du nicht mehr findest.	9

Die zwei zentralen Elemente der zweiten Strophe⁷⁵⁷ sind Trauer und Verlust eines Pferdes,⁷⁵⁸ während die Trauer kurz als Teil des einleitenden Antithetons erwähnt wird, nimmt die Pferdebeschreibung vier von sechs Zeilen ein. Die zuvor erwähnte karge Versorgung sticht an dieser Stelle weder inhaltlich noch formal weiter hervor. Der Verlust des Pferdes hingegen nimmt einen beträchtlichen Teil der Strophe ein. Das Pferd selbst ist, wie so oft, nicht wortwörtlich erwähnt. Durch die Be- und Umschreibung wird aber klar, dass es sich um ein solches handeln muss. Es wird als rötlich-schwarz gefärbt beschrieben und scheint während des aufflammenden Widerstandes beschlagnahmt oder getötet worden zu sein. Der Sprecher preist den Eifer des Pferdes und bedeutet, dass es ein solches Tier nicht noch einmal gebe. Die Einzigartigkeit des Pferdes wird auch durch die Position dieser Beschreibung in der ersten ordentlichen Strophe deutlich. Es wird klar, welche Bedeutung das Tier für seinen Reiter hatte. Zwar kann nicht völlig ausgeschlossen werden, dass im Zuge des Verschriftlichungs- und Transmissionsprozesses Strophen ausgetauscht wurden, allerdings ist die Bedeutung von Pferden in der nomadischen Dichtung bekannt, die prominente Stellung ergibt also durchaus Sinn. Gerade in Kriegszeiten ist für den noblen Krieger das eifrige Pferd nicht nur ein Statussymbol, sondern überlebenswichtig und mehr als ein treuer Gefährte.

3	Nichts plagt mich, außer das Sehnen nach Gnädigen	10
	und der Zeit des Sommers	11
	über ‘Akrāma, al-‘Adam und as-Sgayyīf,	12
	nach dem Viertel von Lafāwāt, stark und stolz.	13
	Die [Gegend], auch, wenn sie unfruchtbar ist	14
	die mageren [Tiere] mit Pferdegras großzieht.	15

In der dritten Strophe folgt dem einführenden Antitheton nun nach der Traurigkeit die Sehnsucht. Auch hier ist der Gegenstand die Trauer, der Verlust von Personen und Orten. Die Personen werden als gnädig bezeichnet, aber nur kurz genannt, bevor sie später noch einmal aufgegriffen werden. An dieser Stelle folgt zunächst eine nasībartige Erinnerung an die Zeiten des Sommers in den Orten, in denen der Sprecher wohl gelebt hat oder durch die er im Laufe seines bisherigen Lebens gezogen ist. ‘Akrāma und al-‘Adam liegen in der Nähe von Ṭobrūq, as-Sgayyīf liegt im Westen südlich von Ṭarābulus. Während die ersten beiden Orte logisch erscheinen, ist bei as-Sgayyīf fraglich, ob es zu jener Zeit eine weitere Siedlung dieses Namens im Osten gegeben hat, da Tripolitanien nicht das übliche Siedlungsgebiet der betroffenen Stämme war. Natürlich kann es dennoch sein, dass der Sprecher dort war oder Familie dort hatte. Die Trauer um diese Orte kann im Kontext des Sehns nach

⁷⁵⁷ Die Einleitung wird als Strophe mitgezählt.

⁷⁵⁸ Vgl. auch S. 67.

der Heimstatt, dem „al-ḥanin ilā l-awṭān“, ⁷⁵⁹ dem Sehnen nach der Heimat, verstanden werden, gleichermaßen als identitätsstiftende Verörtlichung der Sehnsucht. Die Zeiten des Sommers sind hier nicht nur wortwörtlich, sondern auch figurativ zu verstehen als gute Zeiten. Die Betonung der fruchtbaren Unfruchtbarkeit, die sogar in Zeiten der Dürre noch den Tieren genug zu fressen bot, um diese groß und stark werden zu lassen, dient mithin als Emphase der figurativen Stärke dieser Orte, die der Sprecher hier als Heimat zeichnet.

4	Ich leide für ‘Akrāma und as-Sarrātī	16
	nach denen ich sehne.	17
	Dankbar wär ich, könnte ich in meinem Leben noch über sie schauen.	18
	Wenn ich an sie denke, vergess'ich die Zeit.	19
	Meine Tränen fließen	20
	in Strömen über meinen Bart.	21

Als erste, die nicht mit der Einleitungsformel beginnt, knüpft die vierte Strophe an die nostalgische Erzählung der dritten Strophe an. Der Sprecher wiederholt die Nennung des Ortes ‘Akrāma, was die Bedeutung des Ortes für den Sprecher unterstreicht. Dann fügt er der Aufzählung einen neuen Ort hinzu, as-Sarrātī, der allerdings nicht lokalisiert werden konnte. Auch hier könnte er eine Siedlung oder eine Landschaft bezeichnen, die als solche heute nicht mehr bekannt ist oder alternativ die Wohnstätte eines gleichnamigen Stammes. Der Sprecher kommt dann erneut auf die Sehnsucht, die verspürt, und das Leid zu sprechen, das mit diesem Sehnen verbunden ist. Doch er führt hier auch die Hoffnung an, eines Tages wieder über die genannten Orte schauen zu können. Diese Hoffnung und der damit verbundene Gedanke an Trost manifestiert sich auch in der folgenden Zeile, in der der Sprecher erklärt, er würde die Zeit vergessen, dächte er an diese Orte. Eine Erinnerung, die einen im Lager die Umstände und die Zeit vergessen lässt, ist nicht nur ein stark nostalgisches Moment, sondern bietet auch einen Ankerpunkt, an dem die betroffene Person sich festhalten kann. Auch, wenn die mit dem Sehnen verknüpfte Trauer aufgrund der Unmöglichkeit, die Orte zeitnah zu erreichen, offensichtlich und stark ist – hier beschrieben durch die Tränen, die über den Bart des Sprechers fließen – so ist der Erinnerung an diese Orte doch ein tröstender Gedanke immanent, der das Leid im Lager offenbar zu lindern vermag, wenn auch nur für die Zeit dieses Gedankens.

5	Nichts plagt mich, außer das Gedenken an al-Ḥarābī,	22
	die Besten der Gefährten,	23
	die schossen, mit treffenden Kugeln.	24
	Reiter von ungestümen roten [Pferden]	25
	den Sterbenden, ⁷⁶⁰ ihn heben sie auf.	26
	Die Reihe der Gefährten erkennt sein Gutes.	27

⁷⁵⁹ Gruendler: „Al-ḥanin ilā l-awṭān and its Alternatives in Classical Arabic Literature“, S. 3.

⁷⁶⁰ Oder: verirrt, (fig.) gefallen.

Die fünfte Strophe beginnt wieder mit der üblichen Formel, anschließend erzählt der Sprecher, wie ihn die Gedanken an al-Ḥarābī, einen seiner Gefährten plagen. Nach dem Sehnen nach den Orten der Heimat rücken nun die Gefährten in den Mittelpunkt der Erinnerung. Diese, so der Sprecher, seien die „Besten der Gefährten“, eine Formulierung, die sich nicht nur innerhalb dieses Gedichts wiederholt,⁷⁶¹ sondern auch in anderen vorkommt.⁷⁶² Es folgt eine Beschreibung dieser Gefährten im Kampf, wo sie nicht nur auf ungestümen roten Pferden – man beachte die Referenz auf das verlorene Pferd des Sprechers – reiten, sondern treffsicher schießen und noch immer fähig sind, diejenigen, die gefallen sind, in Sicherheit zu bringen. Die Beschreibung der Pferde als ungestüm lässt sich direkt auf die Fertigkeiten und Stärke der Reiter übertragen, da nur gute Reiter solche Tiere zu reiten vermögen. Das Auflesen der Gefallenen unterstreicht einmal mehr die Verbundenheit zwischen den Gefährten, unter denen niemand zurückgelassen wird. Die letzte Zeile bezieht sich wohl auf den Sterbenden, der aufgelesen wird. Er wird offenbar nicht nur als Gefährte, sondern auch durch seine großen Taten und einen guten Charakter geschätzt; und entsprechend wird seiner durch die Gefährten gedacht. Diese Verbindung ist im Lager aufgelöst, die Reiter dürften entweder tot, desertiert oder selbst gefangen genommen worden sein. Der Sprecher sehnt sich also nicht nur nach den Menschen, sondern auch nach der guten Zeit, in der er noch Teil einer Gruppe von Gefährten war, die gemeinsam in den Kampf ritten. Damit wird auch ein Moment des nostalgischen Stolzes und der Stärke gegen den übermächtigen Feind erzeugt.

6	Nichts plagt mich, außer der Verlust der Männer	28
	und dem Verderben des Guts. ⁷⁶³	29
	und der Internierung unserer Frauen und Kinder	30
	und der Reiter, der sich um den Besitz kümmerte. ⁷⁶⁴	31
	Tage der Angst.	32
	Unterwürfig bin ich, wie eine gehorsame Gattin.	33

Während die einleitende Formel in der sechsten Strophe zunächst noch einen Rückbezug zu den verlorenen Männern aus der vorhergehenden Strophe herstellt, geht es im Anschluss eher um die ökonomischen und sozialen Verluste, bevor die letzte Zeile einen Vorausblick auf die folgende Strophe bietet. Der Sprecher beklagt das Verderben des Guts, des „māl“, ein Wort, das für Besitz im weitesten Sinne steht, so auch für Vieh oder immateriellen Besitz. Auch beklagt er, nach einem Einwurf über die Internierung der Frauen und Kinder, den Verlust des Reiters, der sich um den Besitz kümmerte. Wird „māl“ hier direkt als Vieh übersetzt, so handelt es sich hier wohl eher um eine Art Pferdewirt, also um einen Gefährten, der sich um die Reittiere kümmerte. Wird der Besitz

761 Vgl. Strophe 11 und 15.

762 Vgl. *Heut kehrt' ich zurück in die Heimat* auf S. 177.

763 Auch: Vieh.

764 Der hier beschriebene Reiter ist in seiner Funktion nicht eindeutig. Er könnte 1.) Jemandem Geld geben, 2.) Geld für Stammesangelegenheiten einsammeln, 3.) Geld für wichtige Dinge ausgeben oder 4.) das Geld des Stammes verwalten, um davon etwa Gewehre zu kaufen.

materiell verstanden, so bieten sich verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten, die letztlich aber alle auf dasselbe hinauslaufen: Der Sprecher beklagt den Verlust dessen, der die Reichtümer des Stammes verwaltet hat, der eine Art Buchhalter gewesen ist oder alternativ jemand, der selbst viel hatte und großzügig war.

Es folgt eine Beschworung der Angst in diesen Tagen, die entgegen dem Stolz und der Stärke steht, die der Sprecher als vergangen und verlustig beschreibt. Die Strophe schließt mit einem Vergleich, der vor dem Hintergrund der nomadischen Geschlechterrollen zunächst vor allem darauf abzielt, die verlorene Unabhängigkeit und Stärke zu demonstrieren. Der Sprecher beschreibt sich als unterwürfig wie eine „gehorsame Gattin“. Er nimmt damit die üblicherweise einer Gattin entsprechende Rolle an, die ihm als Mann, der stolz, stark und unabhängig zu sein hat, hier zwar negativ attribuiert wird, die aber zumindest *noch* im Bereich der tolerierten Verhaltensregeln liegt. Der elementare Unterschied ist der, dass der Sprecher nicht nur die ihm im traditionellen Rollenverständnis nicht zustehende Position der Frau einzunehmen hat, er tut dies nicht einmal freiwillig. Wie beschrieben ist die devote und zurückhaltende Art einer nach traditionellen Regeln lebenden Frau nur dann wirklich tugendhaft, wenn diese Haltung freiwillig geschieht.⁷⁶⁵ Das ist hier nicht der Fall. Insofern wirkt die Abwertung, der sich der Sprecher ausgesetzt fühlt, gleich doppelt.

7	Unterwürfig bin ich, wie eine gehorsame Gattin,	34
	die, wenn sie einen Fehler machte	35
	am selben Morgen oder Abend verstoßen werden würde.	36
	Ich trage Dreck, Holz und Wasser. ⁷⁶⁶	37
	Ein niederes Leben.	38
	Möge Gott uns aus diesem Morast erlösen.	39

Die siebte Strophe knüpft direkt an die vorhergehende an mit einer Wiederholung der letzten Zeile. Doch wie angedeutet wird der Vergleich hier konkretisiert, indem nicht mehr nur die Stellung des Sprechers einer gehorsamen Gattin entspricht. Er vergleicht seine Situation mit einer Gattin, die einen Fehler gemacht hat. Der Sprecher ist nicht nur unterwürfig, er ist unterwürfig wie jemand, der aufgrund der eigenen Fehlbarkeit jederzeit verstoßen werden könnte. Dies spielt auf die Regelung des islamischen Rechts an, dass ein Mann seine Frau kurzfristig scheiden kann.⁷⁶⁷ Das ist insofern interessant, als dass es die Handlungsmacht des Sprechers infrage stellt. Die Handlungsmacht der Personen, die der Sprecher im Vergleich skizziert liegt im heteronormativen patriarchalen Gefüge der nomadischen Gesellschaft klar beim Mann. Da sich der Sprecher selbst in der Position der

⁷⁶⁵ Vgl. S. 108.

⁷⁶⁶ Vgl. auch S. 72.

⁷⁶⁷ Für einen Überblick über die durchaus komplexen Regelungen des Islamischen Rechts zur Scheidung vgl. J. Schacht und A. Layish: *Talāk*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/talak-COM_1159 (besucht am 09.12.2019) und Susan Ann Spector, Ahmad Ibn-Ḥanbal und Iṣḥāq Ibn-Ibrāhīm Ibn-Rāhwaīh: *Chapters on marriage and divorce*. Austin: University of Texas Press, 1993.

sich in der Gefahr, verstoßen zu werden, befindenden Frau sieht, erkennt er sich selbst diese Handlungsmacht ab und die starke Hierarchie der sozialen Geschlechter gleichzeitig an. Das Subjekt ist hier also nicht der Sprecher, sondern sein[e] Peiniger, die nicht explizit erwähnt, aber doch mitgedacht worden sein dürften. Diese verkörpern in der Beziehung die Position des *Mannes*, während der Sprecher, in seinem Leben vor dem Lager eigentlich selbst diese Position innehabend, nun die Rolle der *Frau* verkörpert. Damit ist diese Beziehung klassisch patriarchal geprägt.

Es folgen Zeilen, in denen der Sprecher sein aktuelles Leben beschreibt, das er als nieder bezeichnet. Entsprechend der primitiven Arbeit, die er im Lager zu verrichten hat, ist der Morast, aus dem er Gott bittet ihn zu erlösen, wohl nicht nur figurativ gemeint.

8	Unterwürfig bin ich, wie ein gehorsamer Sklave.	40
	Meinen Beruf habe ich vergessen.	41
	Seitdem ich hier bin, bin ich [-]. ⁷⁶⁸	42
	Bereite mich vor [zur Arbeit], ohne Kraft, von der ich wenig habe.	43
	Trage schwer,	44
	vergeblich suchen wir gute Kraft.	45

In der achten Strophe wiederholt der Sprecher den ersten Teil der letzten Strophe als Anapher, führt diese aber nun weiter und setzt sich noch eine Stufe niedriger in der Hierarchie als die „gehorsame Gattin“. Er beschreibt sich hier als gehorsamer Sklave, entsprechend vergessen hat er den Beruf, dem er vor dem Lager nachgegangen ist. Das Dasein als Sklave beschreibt er in den folgenden Zeilen, in denen er die schwere Arbeit skizziert, für die er nicht genug Kraft aufzubringen imstande ist. Die Bedeutung der Wendung „zārī ‘afif“ ist nicht ganz klar, könnte aber mit *zārī* in der Bedeutung von *al-‘ād* so etwas bedeuten wie: „Seitdem ich hier bin, wurde meine Ehre ersetzt“.

9	Nichts plagt mich, außer der Verlust der teuren	46
	und noblen, beispielhaften Männer.	47
	Großzügige Unterstützer auf ihren Pferden.	48
	Sie ritten aus in Vergeltung gegenüber etwas Geringem.	49
	Und ich fand keinen Ausweg,	50
	ich scheiterte, bis sie auf immer dahingingen.	51

Die neunte Zeile beginnt wieder mit der üblichen Einführungsformel, die Fahr-typisch Bezug nimmt auf die edlen Männer, diesmal weiter gefasst als der enge Kreis der Gefährten, von denen bereits die Sprache war. Das Beispielhafte, Noble, wird hier besonders hervorgehoben, auch die Großzügigkeit ist einmal mehr Attribut für die Beschreibung respektabler Menschen. Dass diese durchaus streitbar waren, wird nicht nur dadurch klar, dass der Sprecher sie „auf ihren Pferden“ beschreibt. Er deutet auch an, dass diese respektablen Männer sich nichts gefallen ließen, indem sie auch für geringfügige Dinge Vergeltung zu üben suchten. Als Antithese zu diesen noblen, streitbaren Männern

⁷⁶⁸ Bedeutung unklar.

steht die eigene Unfähigkeit des Sprechers. Worauf genau sich die letzten beiden Zeilen beziehen, bleibt unklar, in jedem Fall wird klar, dass der Sprecher sich selbst zumindest zum Zeitpunkt des Dichtens nicht mehr als einen dieser starken Männer sieht, die letztlich „auf immer dahingegen“, während er selbst im Lager sein Dasein fristet. Hier scheint auch ein wenig der Ehrbegriff durch, der sich mit der Art des Todes verknüpft, den man stirbt.⁷⁶⁹ Der Sprecher ist nicht fähig gewesen, ehrenvoll im Kampf zu sterben und siecht nun unehrenhaft und unterwürfig als Sklave im Lager dahin.

10	Nichts plagt mich, außer das lange Fortsein.	52
	Der Verlust der Bedeutung.	53
	Der Verlust guter Menschen, sie waren die Häupter meiner Existenz.	54
	Yūnes, der wie der Ruf der Hilāl	55
	Thron meines Stammes war.	56
	Amḥammad und ‘Abd al-Karīm al-‘Azilāh.	57
	Und Bū Ḥusayn, der Großzügige und Oberste	58
	und al-‘Ūd ⁷⁷⁰ und jene wie er.	59
	Sie gingen an einem Tag ohne Ereignis.	60

Die zehnte Strophe, die auch die erste Strophe mit neun Zeilen ist, greift die Klage um die verlorenen Gefährten und beispielhaften Männer wieder auf. Sie beginnt zunächst mit der bekannten Formel, die in der Klage um das „lange Fortsein“ mündet, was die nostalgische Erinnerung an die abwesenden Ort der Heimat aufgreift. Die zweite Zeile kann als Rückbezug zur achten Strophe verstanden werden, da dem Sprecher nicht nur sein[e] Beruf[ung], sondern auch seine Bedeutung unklar geworden ist. Das Lager reduziert den Sprecher auf das alleinige Dasein als Sklave, ohne ihm eine Identität als Mensch, als Person, zuzugestehen. In der folgenden Zeile ändert sich der Fokus, der sich nun wieder auf das Motiv der Klage um verlorene Menschen richtet. In einer starken Metapher beschreibt er diese „guten Menschen“ als „Häupter meiner Existenz“. Da diese Häupter verloren gehen, ist also auch die Existenz nicht mehr möglich. Figurativ wird der Sprecher hier sozial enthaupet. Es schließen sich Erwähnung von Personen an, etwa die von Yūnes, den er als „Thron meines Stammes“ beschreibt. Ob Yūnes wortwörtlich Führer des Stammes war oder nur eine der wichtigen und einflussreichen Personen, ist letztlich unbedeutend. Er schien in jedem Fall eine bedeutsame Persönlichkeit zu sein, die darüber hinaus als stark gegolten hat und respektiert gewesen sein muss, worauf der metaphorische Vergleich mit dem „Ruf der Hilāl“ hindeutet.⁷⁷¹ Weitere Personen werden erwähnt, mitunter einmal mehr als großzügig attribuiert. In jedem Fall sind alle genannten Männer im Kontext des Lobes durch den Sprecher an die guten Menschen zu lesen, die *Häupter seiner Existenz* waren. Ihr Schicksal bleibt ungewiss, doch scheint ihr Verschwinden

⁷⁶⁹ Vgl. etwa auch Zeile 10 im Gedicht *Heut kehrt' ich zurück in die Heimat* auf S. 176.

⁷⁷⁰ Oder: al-‘Aūd.

⁷⁷¹ Vgl. hierzu auch S. 178.

ihrer Bedeutung (für den Sprecher) unangemessen gewesen zu sein, wie sich der letzten Zeile dieser Strophe entnehmen lässt. Diese lässt sich entweder in der Art lesen, dass an dem Tag, an dem die besagten Menschen verschwanden, nichts geschehen ist, kein Abschied und kein bedeutungsvolles Ereignis. Oder es lässt sich so verstehen, dass sie verschwanden auf eine Art, die ihrer nicht würdig war. Beide Bedeutungen fallen letztlich zusammen in der Unwürdigkeit ihres Abtretens. Unwürdig gemessen an ihrer Bedeutung für den Stamm und den Sprecher.

- | | | |
|----|---|----|
| ii | Nichts plagt mich, außer der Verlust der jungen Menschen. | 61 |
| | Die Besten der Familien. | 62 |
| | Sie sammelten sie, wie Datteln am Tage. | 63 |
| | Stark standen sie Brust an Brust gegen Verleumder. | 64 |
| | Blüten der Familie. | 65 |
| | Sie gaben nicht Acht, sagten niedere Menschen. | 66 |

Die elfte Strophe bleibt beim Thema verlorener Personen, fokussiert sich aber diesmal auf die „jungen Menschen“. Auch diese seien „die Besten der Familien“, eine bereits aus der fünften Strophe bekannte Attributierung zur Erhebung der betreffenden Personen. Die Strophe hat in sich keine eindeutige Struktur in der Entwicklung des Motivs, folgt doch auf das Lob der jungen Menschen eine metaphorische Beschreibung ihrer Gefangennahme, indem der Sprecher beschreibt, wie sie „wie Datteln“ gesammelt wurden. Das Aufsammeln suggeriert hier, dass es keinen (nennenswerten) Widerstand gegeben haben wird. Da aber nicht klar ist, welche Altersklasse mit „aṣ-ṣġār“ gemeint ist, kann Widerstand unter Umständen auch gar nicht vorausgesetzt werden. Gegen diese Lesart spricht allerdings die sich anschließende Zeile, in der beschrieben wird, wie „sie Brust an Brust gegen Verleumder“ standen, also sehr wohl des Widerstandes fähig gewesen sein müssen. Dieser Widerstand muss sich indessen nicht zwangsläufig durch Kampf gezeigt haben, auch ein starker Wille kann widerständig sein und metaphorisch entsprechend beschrieben werden. Hier wären unter den „jungen Menschen“ dann vielmehr ältere Kinder oder junge Jugendliche zu verstehen. Die Frage nach deren Möglichkeiten wird anschließend ohnehin besprochen, nachdem einmal mehr der Sprecher die „jungen Menschen“ preist, die die „Blüten“ der Familie gewesen seien, ein Symbol für Lebendigkeit, Wachstum und Schönheit. In der letzten Zeile thematisiert der Sprecher dann die Frage nach dem Widerstand, indem er wiedergibt, was andere, „niedere Menschen“, über die Jugend zu sagen haben. Dass sich diese wie Datteln haben auflesen lassen, so diese Niederen, sei ein Zeichen ihrer Arg- und Achtlosigkeit, die Italiener hätten also leichtes Spiel mit ihnen gehabt. Das wird durch die Dattel-Metapher bestätigt, allerdings sieht der Sprecher den Grund dafür nicht etwa bei der Achtlosigkeit der Jugend, sondern im Geschwätz der Niederen, deren Urteil ohnehin nichts wert ist. Man kann wohl davon ausgehen, dass der Sprecher den Grund dafür, dass die Kinder und Jugendlichen wie Datteln aufgesammelt werden konnten, eher in der totalen Übermacht der Feinde sah, da die jungen Menschen eben sehr wohl „Brust an Brust gegen Verleumder“,

also auch gegen jene standen, die von ihrer vermeintlichen Achtlosigkeit reden. Das trifft für den Fall eines körperlichen Widerstandes genauso zu, wie im Falle des Widerstandes durch einen starken Willen. Das Motiv des Abstreitens von Feigheit oder in diesem Fall der Achtlosigkeit ist ein wiederkehrendes Motiv der Badawī-Dichtung,⁷⁷² in der die Stärke und der Stolz zentral ist. Das betrifft aber nicht nur die Feigheit im Angesicht des Feindes, sondern auch die persönliche Stärke angesichts schwieriger Situationen. In der vierzehnten Strophe etwa betont der Sprecher, wie die ehrwürdigen Menschen nicht geklagt hätten. Im Rahmen der Umstände, hier also der Ergreifung der Jugendlichen und Kinder, haben selbst diese im Narrativ des Stolzes also Widerstand gegen einen übermächtigen Feind leisten können oder zumindest wollen. Und nur jene, die von niederer Gesinnung seien, würden sie der Achtlosigkeit bezichtigen.

12	Nichts plagt mich, außer die Arbeit der Straße.	67
	Mein Zustand erbärmlich.	68
	Kehre zurück und das Vorzelt ist wie mein leerer Magen.	69
	Ausgepeitscht vor den Frauen in der Gruppe	70
	und wir waren [-]. ⁷⁷³	71
	Wir haben nicht Holz genug für Zunder [zum Anzünden].	72

Die folgenden Strophen wenden sich zunächst vom Themenfokus der Gefährten und guten Menschen, damit also von der Retrospektive ab und den Zuständen vor Ort und in der Gegenwart zu. Die zwölfte Strophe beginnt entsprechend mit der bekannten Einleitungsformel und dem Verweis auf die „Arbeit der Straße“. Bekanntermaßen wurden viele Internierte in den Lagern, vor allem in al-ʿAgīla, zum Bau von Straßen eingesetzt. Entsprechendes kann hier vermutet werden. Den eigenen Zustand nennt der Sprecher erbärmlich, wenn er zurückkehrte, würde er im Zelt nicht einmal etwas zu essen vorfinden. Der bereits erwähnten Erniedrigungen nicht genug, berichtet der Sprecher davon, wie er vor den Frauen ausgepeitscht würde, es ist ihm also nicht möglich, analog zu den Strophen 6 bis 8, die ihm traditionellerweise zugehörige Stellung in der Gesellschaft zu erhalten, er muss sich öffentlich erniedrigen und auspeitschen lassen. Die Bedeutung der folgenden Zeile ist unklar, weder in der Variante von Ben Hameda, noch in der von al-Malikī ließ sich eine schlüssige Übersetzungsmöglichkeit finden. Die letzte Zeile bleibt thematisch aber in der Beschreibung der Zustände, indem der Sprecher betont, es sei nicht einmal genug Holz da, um Zunder zu entzünden. Licht und Feuer sind im Lager allgemein ein Problem gewesen, zum einen gab es nachts kaum Licht, zum anderen drohte Feuer die Zelte zu entflammen oder führte zu Rauchvergiftungen.⁷⁷⁴ Ohne Feuer und Licht gab es allerdings ein hohes Verletzungsrisiko und wenig Möglichkeiten, sich in kalten Wüstennächten nachhaltig zu wärmen, was sich wiederum ebenfalls negativ auf den Gesundheitszustand der Menschen auswirkte.

⁷⁷² Vgl. S. 112.

⁷⁷³ Bedeutung und Wurzel unklar.

⁷⁷⁴ Vgl. S. 69.

- | | | |
|----|---|----|
| 13 | Nichts plagt mich, außer das Schlagen der Mädchen, | 73 |
| | das Entblößen ihrer nackten Haut. | 74 |
| | Nicht ein Tag bleibt [ihnen], nicht ein guter Moment. | 75 |
| | Sie schämen sich nicht, die Mädchen Namen zu nennen. | 76 |
| | Sie sagen: „Du Dreckstück!“ | 77 |
| | Solch Makel und Hässlichkeit, für die Familie nicht erträglich. | 78 |

Die dreizehnte Strophe schließt direkt an das Thema der vorhergehenden Strophe an und thematisiert ausschließlich die Situation der jungen Frauen und Mädchen. Hiermit dürften primär ältere Kinder und jugendliche Frauen gemeint sein. Die dreizehnte Strophe ist damit die erste rein monothematische Strophe. Der Sprecher klagt darüber, wie die Mädchen entblößt würden, wie man ihnen keine Ruhe gewährt. Er erzählt von den Belästigungen, die sie ertragen müssen, dass sie mit unflätigen Namen gerufen werden. Man kann wohl davon ausgehen, dass es sexuellen Missbrauch unterschiedlichen Ausmaßes gegeben haben wird, der durch den strengen Ehrenkodex und die empfundene Schande der Betroffenen noch zusätzliches Leid für die Misshandelten bedeutete. Allerdings wird hier auch klar, dass das Opferverständnis solcher Missbrauchstaten zumindest seitens der männlichen Betrachter eher ein kollektives war: Mit dem Missbrauch der weiblichen Angehörigen der Familie oder des Stammes wurde gleichsam das Ehrverständnis der Familie oder des Stammes angegriffen. Eine solche Perspektive blendet das unmittelbare Leid der Betroffenen natürlich in gleichem Maße aus, wie es für die männlichen Teile der Gesellschaft eine Betroffenensposition etabliert, die nicht eigentlich existiert hat. Insofern sollte hier zwischen zwei Ebenen differenziert werden: Die durch den Sprecher formulierte kollektive Betroffenheit und der Angriff auf das Ehren- und Wertesystem des Kollektivs durch die Italiener, also die mittelbare Missbrauchserfahrung auf der einen, sowie die persönliche und unmittelbare Missbrauchserfahrung der Frauen auf der anderen Seite, die hier nicht spezifisch thematisiert wird. So sehr der Sprecher sich also über den Missbrauch entsetzt zeigt, die Betroffenen bleiben nur mittelbar durch die Stimme eines Mannes sicht- und hörbar.

- | | | |
|----|--|----|
| 14 | Nichts plagt mich, außer die Abwesenheit meiner Gedanken | 79 |
| | und das Verschwinden meines Stolzes | 80 |
| | und der Verlust der Kinder von Sayyid Ḥaywa Mṭārī. | 81 |
| | Mūsā und Ġibrīl, großzügig durch die Nacht. | 82 |
| | Herren der Pferde, | 83 |
| | niemanden sieht man sagen, sie hätten geklagt. | 84 |

Nachdem zunächst der Fokus auf das Leid des Lagers gerichtet wurde, wendet sich der Sprecher nun wieder klassischen Themen zu. In den ersten beiden Zeilen der vierzehnten Strophe beklagt er die „Abwesenheit meiner Gedanken“, die im Kontext seiner Entmenschlichung gelesen werden und in jedem Fall dem Motivkorpus des Ḥabsīya zugeordnet werden können. Er vergisst, wer er

war, er verliert jede Handlungsmacht, er ist nur noch funktionierender Sklave ohne eigene Identität, letztlich verliert er auch seine Gedanken, den Stolz hat er ohnehin längst verloren. Das Verschwinden des Stolzes hat sich bis zu dieser Stelle schon an einigen Stellen angedeutet, hier wird es konkret beschrieben. Der Sprecher fährt fort, den Verlust der Kinder eines Sayyids, eines ehrenwerten Mannes namens Ḥaywa Mṭārī, zu betrauen, ebenso zweier Männer, die wohl zu seinen Gefährten zählten: Mūsā und Ġibrīl. Diese werden einmal mehr Fahr-typisch als großzügig attribuiert, als Herren der Pferde. Auch hier ist die Beschreibung als Herr eines Pferdes gleichbedeutend mit seiner Charakterisierung als starker, ehrenvoller Mann. In der letzten Zeile der Strophe greift der Sprecher dann wieder das bereits in der elften Strophe diskutierte Motiv der Standhaftigkeit auf. Anders als in Strophe 11 findet das hier allerdings nicht durch die Nennung von Zweiflern statt, denen etwas entgegen gesetzt werden müsse, sondern durch deren Abwesenheit: Niemand bezichtigte die genannten Männer, zu klagen oder wehleidig zu sein, so standhaft und stark waren sie.

15	Nichts plagt mich, außer die Entfernung meiner Landstriche	85
	und die Festigkeit meiner Fesseln.	86
	Und meine Standhaftigkeit, ohne den Lohn des sich neigenden Kamelhöckers.	87
	Und [die Abwesenheit von] meinem Schild, das dem Ebenbürtigen standhält,	88
	die Besten des Stammes,	89
	die nachts für die Nachbarn die edlen Pferde ⁷⁷⁵ bewachen.	90

In der fünfzehnten Zeile folgt auf die einleitende Formel ein nasībartiger Rückbezug auf die eingangs ersehnten Orte der Vergangenheit, hier nun die Landschaften, von denen der Sprecher zu weit entfernt ist, um sie zu schauen. Daran hindert ihn aber nicht nur die Entfernung, auch die Festigkeit seiner Fesseln halten ihn von der Heimkehr ab. Das Nasīb-Motiv wird also durch ein ḥabsiyaartiges Bild gebrochen. Diese Formulierung dürfte hier eher als figurative Metapher zu verstehen sein, denn als Beschreibung tatsächlicher Fesseln. Diese waren zwar sicherlich vorhanden, etwa bei der Arbeit außerhalb des Lagers, auf den Deportationsmärschen oder natürlich im Falle von Körperstrafen im Lager, kontextuell liegt der Fokus hier aber auf dem Topos der Unerreichbarkeit der Heimat. Das Lager selbst ist hier die figurative Fessel, die den Sprecher von der Heimkehr abhält. Er beklagt weiter die Standhaftigkeit, die er jederzeit aufbringen muss, ohne dass es „sich neigende Kamelhöcker“ gebe. Die sich neigenden Kamelhöcker beziehen sich hier auf das Rasten der Kamele⁷⁷⁶ und den Kamelhöcker als Ort der Rast für den reitenden Menschen. Der in der folgenden Zeile genannte Schild dürfte als figuratives Symbol für einen Gefährten stehen, der sinngemäß schützend „vor“ dem Sprecher stand und vielem standhielt, nun aber verschwunden ist. Dafür spricht auch, dass sich die folgenden Zeilen wieder auf gute, starke Menschen beziehen, „die Besten des Stammes“, die, gleich einem Schild seinen Halter, die Tiere des Nachbarn bewachten. Hier bedient sich der

⁷⁷⁵ Wörtl.: Die Schwarzäugigen, Bezeichnung für edle Pferde mit tief schwarzen Augen.

⁷⁷⁶ Ähnlich der Kamelbeschreibung im Gedicht *Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis* (vgl. S. 163).

Sprecher einmal mehr einer Detailbeschreibung, anstatt das Tier direkt zu nennen. Die Gefährten, sie wachen über die *Tiefblauschwarzäugigen* („kaḥīla“), was eindrücklich für die tiefen, dunklen Augen eines Pferdes steht.

16	Nichts plagt mich außer das, was nach der Arbeit kommt	91
	und die erniedrigende Gefangenschaft	92
	und das Fehlen von jenen, ⁷⁷⁷ denen man über diese Untat klagen kann.	93
	Und die Abwesenheit derer, die gerecht ⁷⁷⁸ herrschen.	94
	Gerechtigkeit ⁷⁷⁹ ist selten,	95
	das Falsche überwiegt das Wahre.	96

In der folgenden Strophe beklagt der Sprecher wieder die erniedrigenden Umstände und jene Einsamkeit, die etwa auch ‘Abd al-Ġawād in seinem Gedicht *Friede sei mit dir* beschreibt: Das Fehlen von Menschen, denen man über die Umstände klagen kann. Wie der Sprecher in Strophe 21 bestätigt, hat er niemanden um sich, den er gut genug kennt, um ihm sein Leid zu klagen. Er ist nicht allein, im Gegenteil, aber er ist einsam durch die Abwesenheit bekannter Menschen, die ihm auf diese Klage Trost spenden könnten. So ist nicht nur die Unfähigkeit, seinen Gefühlen Ausdruck verleihen zu können, was dann auch rezipiert werden kann, schmerzhaft: Dem Sprecher ist es nicht möglich, sich kathartisch von seinem Leid zu entledigen, indem er es anderen klagt. Auch der darauf folgende Trost bleibt also aus. Doch das beklagte Fehlen von Menschen betrifft nicht nur die konkreten Umstände des Sprechers, sondern auch die allgemeine Situation. Der Sprecher klagt, dass jene, die gerecht herrschen, abwesend seien, Gerechtigkeit sei selten geworden. Hier muss auf die dem deutschen Wort *Gerechtigkeit* inne liegende Ambiguität hingewiesen werden, die der arabischen Formulierung nicht wirklich entspricht, da diese beide Bedeutungen enthält, ohne sie entsprechend spezifizieren zu können. Die Gerechtigkeit der Herrschenden, die abwesend sind, umfasst die Bedeutungsmenge des Ausgewogenen, des gerechten Herrschers im Sinne von einem, der vom gleichen Schläge ist und aufrecht und nobel handelt. Die selten gewordene Gerechtigkeit umfasst weiterhin das Ausüben von Recht und Rechtsprechung, damit auch das Herstellen von Recht, implizit also auch die Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung des gerechten Handelns. Diese deutet eher auf die verlorene Handlungsmacht derer hin, die in den Augen des Sprechers als gerecht gelten, während die gerechten Herrschenden eher als nobel, ehrlich und gütig gelesen werden können, das *gerechte* also vielmehr als Charakterattribut dient und weniger auf die Aktion des Recht-Umsetzens. Da nun diese guten Menschen verschwunden sind, Gerechtigkeit selten geworden ist, schließt der Sprecher mit einem Antitheton, in dem er den Sieg des Ungerechten, des „Falschen“ über das „Wahre“ verkündet.

777 Wörtl.: Wenige.

778 Von ‘d-l, also im Sinne von gerecht, gleichgestellt, ausgewogen.

779 Von n-ṣ-f, also im Sinne von gerecht (be-)handeln, Recht einfordern.

17	Nichts plagt mich außer der [Arbeits-]Dienst der Töchter	97
	und das Fehlen der Freude	98
	und das Fehlen derer, die der Tod nahm.	99
	Und die Ergreifung des [Pferdes] mit reichem Stirnhaar Bū'anānī,	100
	das Seinesgleichen sucht,	101
	[es] erleichtert das Herz in sorgenvoller Stunde.	102

Strophe 17 beginnt mit einer Reprise auf die schon in Strophe 13 thematisierten Übergriffe und den Missbrauch der Frauen, der hier allerdings weniger in der Beschreibung der Zudringlichkeit der Lagerwachen oder anderer Diensthabender, sondern vielmehr im Kontext der Prostitution zu lesen ist. Wie auf Seite 70 bereits bemerkt, gab es Frauen, die sich im Lager entweder in der Not der Umstände prostituierten, oder direkt zur Prostitution gezwungen wurden. Der durch den Sprecher beklagte „Dienst der Töchter“, die sowohl wortwörtlich als Töchter der Familie, als auch im übertragenen Sinne als Töchter des Stammes oder Töchter der Gesellschaft gelesen werden können, kann sich zwar auch auf Feldarbeit oder andere schwere Arbeiten beziehen. Solche Arbeiten hatten auch Frauen zu verrichten. Doch schwingt hier die Klage über die Prostitution von Frauen zumindest implizit mit. Mit dieser Klage und der Art des Dienstes verbunden sind entsprechend alle bereits zu Strophe 13 erläuterten Konflikte mit dem Ehrenkodex der Betroffenen.

Bereits in der zweiten Zeile der Strophe fährt der Sprecher allerdings mit einem anderen Thema fort und knüpft an die Klage über Verlorengegangenes an. Hier betrauert der Sprecher zunächst das „Fehlen der Freude“ und das Fehlen derer, die verstorben sind. Anschließend kommt er einmal mehr auf ein Pferd zu sprechen, das hier als Manifestation der verlorenen Freude gelesen werden kann. Auch in dieser Pferdebeschreibung bleibt das Tier selbst ungenannt. Der Sprecher beschreibt sein reiches Stirnhaar und nutzt auch hier die bereits bekannte Bezeichnung „bū'anānī“, ⁷⁸⁰ Herr des Zaumzeugs, die ein mächtiges Pferd beschreibt. Entsprechend erinnert die Formulierung über die Einzigartigkeit des Pferdes an die zweite Strophe, in der ebenfalls auf die Unmöglichkeit verwiesen wird, ein zweites dieser Art zu finden. In Anknüpfung an die beschriebene Manifestation der Freude schöpft der Sprecher Trost aus der Erinnerung an das Pferd, das, so erinnert er sich, das Herz in „sorgenvoller Stunde“ erleichterte. Diese Erinnerung dient als vorübergehender Trost-Ersatz für den fehlenden Freund, der hätte Trost spenden können.

18	Nichts plagt mich außer der Verlust der Weiden ⁷⁸¹	103
	zu denen wir nicht zurückkehren [können],	104
	deren Dickicht keine Trockenheit und keinen Schaden kennt	105
	und sie sehen nichts, als die Herrschaft der Katastrophen.	106

⁷⁸⁰ Vgl. S. 149.

⁷⁸¹ Oder: Des Dorfes, gegebenenfalls auch in der Bedeutung der Weiden um das Dorf; die das Dorf ernährenden Weiden.

Ein langer Atem ⁷⁸²	107
und eine bittere ⁷⁸³ Zunge, mächtiger als ein schwerer Schlag.	108

An die Pferdebeschreibung, der auch immer ein nostalgischer Moment innewohnt, schließt der Sprecher in der achtzehnten Strophe die Erinnerung an ein Dorf an, spezifischer an die Weiden, die es umgeben. Von dieser, ganz im Sinne der Trost spendenden Erinnerung an die Dörfer der Heimat, wie sie allgegenwärtig in der vorliegenden Dichtung ist, wird allerdings sogleich in den Narrativ des Verlusts übergeleitet, da eine Rückkehr dem Sprecher zumindest zum Zeitpunkt des Dichtens kaum möglich erscheint. Die zweite Hälfte der Strophe beschreibt dann die Unverwüstlichkeit dieser Landschaften in einer starken Metapher, die eine gewisse Hermetik aufweist, da der genaue Bedeutungsgehalt etwa des Zungensymbols verschlossen bleibt. Klar ist, dass die Landschaften, die Weiden und das Dorf beständig genug sind, um Trockenheiten zu überdauern und auch den Naturgewalten zu trotzen. Die Beschreibung der Natur eines Ortes, an den gedacht wird, ist ein klassisches Motiv der nostalgischen Dichtung, das aber nicht für sich selbst steht, sondern emblematisch für den verlorenen (materiellen wie immateriellen) Wohlstand dient.⁷⁸⁴

Wer genau in den letzten beiden Zeilen gemeint ist, wird nicht ganz klar. So könnten die Weiden metaphorisch weiterentwickelt werden, indem ihnen ein langer Atem und eine bittere Zunge zugesprochen wird, mit denen sie den beschriebenen Katastrophen trotzen. Auch könnten die Katastrophen selbst einen langen Atem und eine bittere Zunge haben. Dieser metaphorische Ausdruck für das Unglück des Sprechers würde noch einmal die Bürde betonen, die aufgrund der Umstände auf ihm lastet und für die keine Erleichterung in Sicht ist. Eine letzte Möglichkeit wäre aber, dass der Sprecher wieder die Subjektposition einnimmt und die Strophe damit in eine Art Selbstreflexion lenkt, die an die einleitende Formel anschließt. Dann würde der lange Atem die Notwendigkeit beschreiben, beharrlich zu bleiben und nicht aufzugeben. Die Bitterkeit der Zunge würde die Verbitterung des Sprechers beschreiben, die diesen wie ein schwerer Schlag schmerzt: Der Sprecher hat nur bittere und schmerzhaft Worte für die Umstände übrig. Und eben solche finden sich zahlreich im ganzen Gedicht.

19	Nichts plagt mich außer ein fehlender Verteidiger	109
	und meine ergebenen Worte	110
	und die Schwäche der großen und erhabenen Führer.	111
	Und das Verschwinden meines aufgezügelmten Pferdes,	112
	Rivalin der Gazelle,	113
	mit statueskem Körperbau wie eine geprägte Münze. ⁷⁸⁵	114

782 Wörtl.: Langer Speichel.

783 Oder: lebhaft.

784 Vgl. Meisami: „Places in the Past: The Poetics/Politics of Nostalgia“, S. 89 f.

785 Wörtl.: Mit geprägten Proportionen nach einem Modell, wie eine Münze.

An das bereits über mehrere Strophen gehende Verlustnarrativ schließt sich auch die neunzehnte Strophe an, die das Fehlen eines Verteidigers beklagt und gleichermaßen die Gefügigkeit, die der Sprecher in sich selbst sieht. Die Schmach des Gehorsams gegenüber den Peinigern ist bereits allgegenwärtig zu erkennen, in diesem Gedicht konkret in den Strophen 6 bis 8, und drückt sich in diesem Fall im Wunsch nach einem Verteidiger aus, der nicht auf ähnliche Weise devot ist, sondern sich schützend vor die stellt, die, ob physisch oder psychisch, nicht fähig sind, selbstständig aufzubegehren oder zumindest für sich selbst einstehen zu können. Dass ein solcher Verteidiger keine Gnade zu erwarten hätte, lässt sich allerdings etwa aus dem Antwortbrief ‘Abd al-Ġawād S̱līmān at-Ṭāṭ’s an Ṣarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ’ānī entnehmen, in dessen siebter Zeile ein solcher Verteidiger zu Boden geworfen wird, nachdem er einzuschreiten versucht.⁷⁸⁶ Nach einer weiteren Zeile, in der die Schwäche der großen Führer beklagt wird, wendet sich der Sprecher wieder der Beschreibung seines Pferdes zu, das er hier sogar konkret als solches benennt („ḥawāyilah“). Das ist bemerkenswert, da noch in der siebzehnten Strophe die Bezeichnung „Herr des Zaumzeugs“ verwendet wird, hier nun aber schlicht vom „aufgezäumten Pferd“ die Rede ist. Es folgt ein starkes Bild, in dem der Sprecher seine Stute, die nicht als solche benannt, hier aber in der weiblichen Form beschrieben wird, als „Rivalin der Gazelle“ bezeichnet. Das kann als Emphase der Anmut des Pferdes gelesen werden, in dem Sinne, dass das Pferd in der Schönheit seiner Bewegungen der Gazelle eine Rivalin ist. Auch beschreibt es anerkennend die Schnelligkeit des Pferdes. Der Vergleich, den der Sprecher in der letzten Zeile bemüht, bestätigt diese Lesart, da dem Pferd hier „statueske“ Proportionen zugeschrieben werden, es ist also nicht nur anmutig und schnell, es ist die Statue eines Pferdes, die Perfektion in jeder Hinsicht, wie eine Münze formvollendet geprägt.

20	Nichts plagt mich außer das Hören über Missbrauch	115
	und versagte Selbsttäuschung	116
	und der Verlust jener, die erhaben waren.	117
	und das Fesseln der Frauen, die nackt hingeworfen werden	118
	aus nichtigen Gründen.	119
	Sie tuen ihnen unaussprechliche Dinge an. ⁷⁸⁷	120

Zeile 20 greift das Thema des sexuellen Missbrauchs wieder auf. Der Sprecher beklagt zunächst das „Hören über Missbrauch“, worauf zwei Zeilen folgen, die zunächst wieder allgemeiner gehalten sind. Die erste beschreibt die Unfähigkeit, sich die Situation als weniger schlimm vorzustellen und sich der einfältigen Ansicht hinzugeben, es würde schon nichts allzu schlimmes geschehen oder bald Besserung eintreten. Diese Selbsttäuschung wurde wohl offenbar *ent-täuscht*, beschreibt sie der Sprecher doch als „versagt“, hier im Sinne des Scheiterns. Eine weitere Zeile der Klage über den Verlust aufrechter und erhabener Menschen folgt, bevor der Sprecher das in der ersten Zeile

⁷⁸⁶ Vgl. S. 146.

⁷⁸⁷ Wörtl.: Sie tun ihnen Dinge an, über die man nicht redet.

angesprochene Missbrauchsthema wieder aufgreift. Er beschreibt, wie ihn das „Fesseln der Frauen“ plagt, wie diese „nackt hingeworfen werden“. Hier wird der Fokus klar auf den Missbrauchsakt selbst gerichtet, weniger auf den Aspekt der Zwangsprostitution, sondern eher auf den Missbrauch als Strafe oder Willkür. Letztere betont der Sprecher in der folgenden Zeile, in der er die „nichtigen Gründe“ der Täter beschreibt. Dass es hier um sexuellen Missbrauch geht und nicht etwa um Körperstrafen allgemein, lässt sich nicht nur aus der Nacktheit entnehmen, sondern auch analog zum bereits thematisierten Ehrenkodex aus der letzten Zeile, in der der Sprecher sich über die Dinge erschüttert zeigt, die den nackten, gefesselten und hingeworfenen Frauen angetan werden: Dinge, für die es keine Worte gibt. Die Unaussprechlichkeit unterstreicht das Entsetzen des Sprechers über die Taten, die er erblickt. Die Welt, in der er gelebt hat, lässt eine Schilderung des Missbrauchs gar nicht erst zu, die Taten übersteigen den Wortkosmos des Sprechers. Das bedeutet natürlich nicht, dass Missbrauch in der Welt des Sprechers nicht vorgekommen ist. Da sexueller Missbrauch gegenüber Frauen in jeder patriarchalen Gesellschaftsstruktur immanent ist, eine solche ist eben auch die semi-nomadische und nomadische Gesellschaft der Cyrenaica. Nur ist Missbrauch in diesem Rahmen nicht Teil des Kommunizierbaren, wird nicht offen ausgehandelt und beschrieben und wenn doch, dann über entsprechende Symbole und poetische Umschreibungen. Das Entsetzen des Sprechers ist also über die Täterschaft des ohnehin schon zum allgemeinen Täter erklärten Feindes hinaus darin zu erkennen, dass der Missbrauch sich in einer unmittelbaren Offenheit präsentiert, die es unmöglich macht, sich einer täuschenden Suggestion hinzugeben. Genau diese Ebene des sich außerhalb des Kommunizierbaren Befindenden, das durch unmittelbares oder mittelbares Erleben zum kommunikativen Zwang wird, ist auch Thema der letzten Zeile der folgenden Strophe, in der es zunächst heißt:

21	Nichts plagt mich außer der Ruf: „Schlagt sie!“	121
	Und: „Verschont sie nicht!“	122
	Und durch das Schwert zwingen sie sie zu all ihren Diensten.	123
	Und das Weilen unter Menschen, die wir nicht kennen.	124
	Ein klagvolles Leben,	125
	außer dem Unmoralischen gibt es keinen Ausweg.	126

Die erste Hälfte der einundzwanzigsten Strophe lässt sich nahtlos an die vorangegangene Strophe anfügen. Zwar sind die Zitate eher allgemein zu verstehen und nicht auf die spezifische Missbrauchssituation, doch geht es hier nach wie vor um den ausgeübten Zwang, der in Form von Missbrauch und Körperstrafe unmittelbar in die Selbstbestimmtheit und Unversehrtheit der Menschen eingreift. In diesem Sinne ist auch die dritte Zeile zu verstehen, in der das metaphorische Schwert, im Lager in der Regel wohl eher Stöcke und Peitschen, die Internierten zu „all ihren Diensten“ zwingt. Vordergründig ist die Klage über diesen Zwang ebenso klar, wie sie im tieferen Sinn das Motiv der Entmachtung aufgreift. Durch die reine Gewalt werden die Internierten gefügig gemacht, bis sie

keinerlei Widerstandskraft mehr in sich spüren, wie der Sprecher an zahlreichen Stellen auch an sich selbst feststellt. In der vierten Zeile wird auch das Bild der Fremde wieder aufgegriffen, der Einsamkeit in einer sozialen Enge. Der Sprecher, wie bereits zu Strophe 16 diskutiert wurde, ist allein unter Menschen, die er nicht kennt, die ihm keinen Trost spenden können und denen er sein Leid nicht klagen kann. Hier zeigt sich überdies das Paradigma sozialen Stolzes, der nur gegenüber Freunden und Gefährten die Offenheit der ehrlichen Klage zulässt. Und so bedeutet diese Einsamkeit für den Sprecher auch eine große Trostlosigkeit ohne die soziale Stütze von bekannten Menschen, die seine Klage in diesem „klagvollen Leben“ entgegennehmen könnten. Der mögliche Ausweg ist nur das Unmoralische. Das Unmoralische stellt hier die Summe des bis hierher Geschilderten dar: Es bedeutet, nicht über den Missbrauch und die Körperstrafen zu klagen, sondern sie zu dulden, wenn nicht gar selbst als Capo Hand anzulegen. Es bedeutet, sich mit dem Täter gemein zu machen, auf den eigenen Vorteil und die eigene Errettung aus dem Elend setzend. Es bedeutet aber auch, die eigenen Gefährten zu verraten, die Ideale und Prinzipien, die die Basis des bisherigen Lebens dargestellt haben, damit gar Gott selbst zu verraten in einer Situation, in der der Konflikt zwar kein religiöser ist, religiöse Begriffe aber, wie etwa bei ‘Abd al-Ġawād Slīmān aṭ-Ṭāṭī ersichtlich ist, fester Bestandteil des Konfliktvokabulars sind.

22	Nichts plagt mich außer der Verlust jeden Trosts	127
	und die ewigen Gedanken	128
	an unsere Pferde, das Vieh und die Kamele.	129
	Keine Arbeit ohne Zwang und die unterdrückende Peitsche.	130
	Ein verächtliches Leben.	131
	Auf den Rest der Habe kamen sie zum Klagen.	132

Die bereits thematisierte Trostlosigkeit, resultierend etwa aus seiner Einsamkeit und der Abwesenheit Trost spendender Menschen, beklagt der Sprecher in der ersten Zeile von Strophe 22, um dann auf die Gedanken an Tiere der Vergangenheit zu sprechen zu kommen. Pferde, Vieh und Kamele, alle sind Teil der vergangenen Zeiten, als das Leben zumindest im Verhältnis zur Gegenwart des Sprechers noch reich, gut und stark war. Stark durch die mächtigen Pferde, reich durch das Vieh, das die Lebensgrundlage der ländlichen Bevölkerung darstellte und die mächtigen Kamele, von denen auch in der vierundzwanzigsten Strophe noch einmal die Rede sein wird. Demgegenüber steht als Antithese das „verächtliche Leben“ im Lager, die Zwangsarbeit und die Peitsche. Die letzte Zeile kann als Ergebnis dieser antithetischen Gegenüberstellung gelesen werden: Vom einstigen Reichtum ist nicht viel, wortwörtlich ein klägliches Rest, geblieben. Doch selbst diese Klage erfüllt nicht die Funktion einer Katharsis, da es an Menschen fehlt, die die Klage aufnehmen können. Daraus resultiert wieder die eingangs beschriebenen Trostlosigkeit.

23	Nichts plagt mich außer der Verlust des Schönen	133
	und eine hässliche Wendung des Schicksals.	134

Manche Gesichter sind vom Unheil geprägt, andere verschont geblieben.	135
Und wieviele Kinder werden täglich durch die Peitsche zusammengetrieben?	136
Hilflos und erniedrigt.	137
O meine verwelkten kraftlosen Blüten.	138

Mit zwei weiteren Antithesen führt der Sprecher die dreiundzwanzigste Strophe ein. Zunächst beklagt er den „Verlust des Schönen“ als Resultat einer „hässlichen“ Wendung des Schicksals. Das Schöne kann hier als Wiederaufgreifen der tröstenden Erinnerungen an das Vieh, die Pferde und Kamele aus der vorhergehenden Strophe gelesen werden, auch besonders an jene Pferde, die das Herz des Sprechers erleichtern.⁷⁸⁸

In der dritten Zeile dieser Strophe beschreibt der Sprecher dann, ebenfalls antithetisch, die Gesichter der Menschen, von denen manche „vom Unheil geprägt“, während andere davon „verschont geblieben“ sind. Auch diese Zeile lässt sich in das Schema des Schönen und Hässlichen einordnen. So stehen die vom Unheil gezeichneten Gesichter für das Hässliche, während die verschonten Gesichter für das Schöne stehen. Die antithetische Struktur kehrt sich hier um, das Schöne umringt das Hässliche und klammert es so ein. Dass dies aber kaum als sprachlicher Trost für das Übel gelten kann, wird in der zweiten Hälfte dieser Strophe deutlich: Der Sprecher beklagt die Behandlung der Kinder, welche „hilflos und erniedrigt“ zusammengetrieben wurden. Er nennt diese „kraftlose Blüten“, eine starke Metapher für das Schöne, das im hässlichen Gang des Schicksals verdorrt ist. Während die erste Strophenhälfte also in sich verkehrt antithetisch strukturiert ist, greift der Sprecher den durch das Schöne zunächst umklammerten hässlichen Moment mit der zweiten Strophenhälfte auf, ohne hier noch ein überdauerndes Schönes erkennen zu lassen: Die hässliche Wendung und das Unheil auf den Gesichtern haben sich letztlich gegen das Schöne durchgesetzt, aus den einstmals kräftigen, schönen Blüten, den Kindern der Familie(n), sind nunmehr „verwelkte, kraftlose Blüten“ geworden.

24	Nichts plagt mich außer das Brechen von Gedanken	139
	und meine fließenden Tränen.	140
	Und Wangen, vor die sich niemand stellt.	141
	Der Hirte findet Zuflucht in den Kamelinnen der Viadukte	142
	und mächtigen Kamelhengsten.	143
	Und ungezähmte Jungkamele überholen das Pferd.	144

Die in Zeile 22 beschriebenen Gedanken an die Tiere der Vergangenheit werden als gebrochen beschrieben und sind Gegenstand der vierundzwanzigsten Strophe. Der Sprecher beklagt ihr Brechen, beschreibt seine fließenden Tränen und einmal mehr die Abwesenheit von Menschen, die ihn zu verteidigen imstande wären. Die Wangen, als Symbol für den Körper des Sprechers, sind dem Unheil, der hässlichen Wendung des Schicksals und den Schlägen der Wachen schutzlos ausgeliefert.

⁷⁸⁸ Vgl. Strophe 17 auf S. 194.

In der zweiten Hälfte der Strophe widmet sich der Sprecher noch einmal den gebrochenen Gedanken, vor allem denen an die Kamele der Heimat. Er beschreibt in der vierten Zeile sowohl einen konkreten, als auch einen metaphysischen Ort der Zuflucht. Während der reelle Ort durch Viadukte, oder wörtlich „Steinbögen“, beschrieben wird, drückt sich der metaphysische Ort der Zuflucht in den Kamelinnen aus. Die Tiere bilden den Trost und die Zuflucht des Hirten, analog zum Pferd, das für den Sprecher Trost und Zuflucht bedeutet. Neben den Kamelinnen beschreibt der Sprecher „mächtige Kamelhengste“, die gleichermaßen für den Stolz und die Stärke des alten Lebens stehen, für die Geborgenheit der Herde und das Wohlergehen von Herde und Hirte. Dann kommt er auf noch ungezähmte Jungkamele zu sprechen, die in ihrer Ungestümtheit sogar das Pferd überholen würden. Diese drei Schilderungen konstruieren eine Idylle, die gleichermaßen Trost und Zuflucht für den Sprecher sind, der sich also in die nostalgische Erinnerungen flüchten kann, um dem Elend des Lebens zu entgehen. Das funktioniert hier ähnlich wie in den Schilderungen at-Tahāmīs im Gedicht *Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis*.⁷⁸⁹ Dass diese Erinnerung nicht lang Linderung verspricht, wird allerdings in den folgenden Strophen klar.

25	Nichts plagt mich außer die Gefangenschaft der Erhabenen	145
	und das Dahingehen meiner Tage.	146
	Und der Capo, der immerzu die Guten schlägt.	147
	Er giert danach, dich mit brennender Zunge zu rufen,	148
	sein Kauderwelsch ist jämmerlich.	149
	Du fürchtest, er wird dich bestrafen noch bevor du dich beklagen kannst.	150
	Und [ihre] Herrschaft zerstört den Ort, an dem ich mich bette.	151
	Auch wenn er von niederer Herkunft ist,	152
	er verkauft dich für eine Nichtigkeit.	153

In den Strophen 25 und 26 geht der Sprecher wieder direkt auf die Gegenwart des Lagers ein und thematisiert nach einer einleitenden Klage über die „Gefangenschaft der Erhabenen“ das „Dahingehen meiner Tage“. Dieses „Dahingehen“ lässt sich auf zweierlei Weise lesen, zunächst in der konkreten Bedeutung des Lebens im Lager, in dem jeder Tag ein erneuter Kampf ums Überleben und um die Erhaltung der psychischen und physischen Gesundheit ist. Es beschreibt die Eintönigkeit des Lagerlebens, bei aller Willkür vonseiten der Wächter und Peiniger, die letztlich das Zeitgefühl annulliert und das Vergehen der Zeit zu einem unspezifizierbaren „Dahingehen“ werden lässt. Die zweite Bedeutung betrifft konkret die Formulierung „meiner Tage“. Die Tage des Sprechers meinen nicht nur die Zeit im Lager sondern stellen ein Symbol für das Leben des Sprechers dar. Auch die Zeit des Dichters geht dahin. In der Formulierung drückt sich also nicht nur die Eintönigkeit des Lebens, sondern auch die Endlichkeit seines eigenen Lebens aus, dessen verbleibende Zeit durch das Lager noch zusätzlich beeinträchtigt wird.

⁷⁸⁹ Vgl. S. 163.

Ab der dritten Zeile wendet sich der Sprecher dann für den Rest der Strophe einer Begegnung mit dem Capo zu. Dieser, so der Sprecher, schlage „immerzu die Guten“ und sehne sich danach, die Internierten mit „brennender Zunge“ zu rufen. Er wird als gewalttätig und machtbesessen beschrieben und scheint sich in seiner Rolle als Capo offenbar durchaus wohl zu fühlen. Ob der Capo hier eine konkrete Person darstellt oder eher einen Kollektivismus für die Gesamtheit der Wächter, ist nicht klar, da anders als etwa im Gedicht *Friede sei mit dir, mein Heimatdorf*⁷⁹⁰ kein Name genannt wird. Allerdings beschreibt der Sprecher im weiteren Verlauf die Sprache des Capos als jämmerliches „Kauderwelsch“, ein Hinweis darauf, dass es sich zumindest nicht um einen Mann aus den eigenen Reihen handeln dürfte. Natürlich kann die Abfälligkeit der Beschreibung auch nur die Abneigung des Sprechers gegen den Capo ausdrücken und sehr wohl einen Mann aus den eigenen Reihen gemeint sein. In diesem Fall würde sich die Zeile als alleinige Abneigungsbekundung darstellen und weniger als konkrete Beschreibung der Sprache des Capos. Da aber auch nicht-arabische Wächter eingesetzt wurden, ist es durchaus möglich, dass das beschriebene Kauderwelsch tatsächlich aus der Fremdsprachlichkeit entsteht, die sich im Lager auf eine gewisse Weise für jede Sprachengruppe einstellen dürfte: Die Lagersprache war italienisch, die Muttersprache der meisten Internierten ostlibysches Arabisch, die Muttersprache einiger Wächter wohl Amharisch oder Tigrinya.

Der Sprecher fährt fort mit der Beschreibung der Impulsivität des Capos. Nachdem dieser bereits mit brennender und unverständlicher Zunge gerufen habe, bleibe dem Sprecher nichts weiter übrig, als zu gehorchen. Sonst, so fürchtet der Sprecher, würde der Capo die betreffenden Personen bestrafen, ohne dass diese Zeit hätten, darüber zu klagen. In dieser Zeile drückt sich die Unvermitteltheit der Gewaltanwendung im Lager aus. Der Lagergewalt liegt ohnehin schon eine Willkür inne, die sich umso mehr in der zeitlichen Unberechenbarkeit ihrer Anwendung zeigt. Eine solche Unberechenbarkeit von Gewalt und Strafe macht es für die Internierten umso schwerer, da sie nicht logisch der Kausalität von Fehlen und Strafe folgen können. Dies führt zwangsläufig entweder zu einer erzwungenen, andauernden Aufmerksamkeit, um sich bestmöglich vor Strafe und Gewalt schützen zu können, oder zur Selbstaufgabe, die sich in der Gleichgültigkeit gegenüber der Gewaltanwendung äußert.⁷⁹¹ In diesem Fall scheint auf den Sprecher eher ersteres zuzutreffen, befürchtet er doch die Unmöglichkeit der Klage, welche jemand, der sich selbst aufgegeben hat, wohl nicht mehr anstimmen würde. Die Herrschaft dieser Gewaltwillkür, die sich im Capo personifiziert, zerstöre den Ort, an dem sich der Sprecher bettete, so fährt er fort. Der Ort, an dem man sich bettet, ist die Essenz der Heimat,⁷⁹² des ursprünglichen Begriffs der waṭan. Ist der Ort der Bettstatt zer-

790 Vgl. S. 156.

791 Vgl. hier das Phänomen des *Muselmanns*, (etwa S. 59).

792 Vgl. auch S. 173.

stört, so gibt es keine Heimat, keinen konkreten Ort der Zuflucht, keinen Ort der Erholung von schlechten Erfahrungen mehr.

Weiter beschreibt der Sprecher den Capo als von niederer Herkunft, als käuflich. Die Käuflichkeit, die sich in der letzten Zeile der Strophe ausdrückt, ist wiederum konkret und abstrakt zu verstehen. Konkret ist hier sicherlich die Situation im Lager zu verstehen, in der der Häftling für den Capo nichts wert ist, jeder Grund, jeder Preis, den er für den Internierten bekommt, ist es wert, diesen auszuliefern. Darin drücken sich nicht nur Skrupellosigkeit und Menschenverachtung, sondern auch klassisch negative Attribute wie Habgier aus. Auf einer abstrakteren Ebene kann hier aber auch ein Bezug hergestellt werden zu jenen Menschen aus den eigenen Reihen, die sich mehr oder weniger freiwillig entschieden haben, die Seite zu wechseln und für die Italiener zu arbeiten. Das Motiv der Verrats klingt hier an. Die Nichtigkeit, für die der Capo eine Person verkaufen würde, wäre mithin nicht nur materieller Natur, sondern würde auch die eigene Unversehrtheit treffen. Für den Sprecher ist allerdings nichts von alledem von genügendem Wert, um die eigenen Menschen, den Widerstand, aufzugeben und zu verraten. So kann auch eine Situation, in der jemand sich um des eigenen Wohlergehens willen den Italienern anbietet, in der in einem solchen Kontext Menschen verkauft und verraten werden, in den Augen des Sprechers nur eine Nichtigkeit sein. Die Habgier oder der primitive Wille zu überleben, der sich in beiden Lesarten ausdrückt, geht einher mit der vorher beschriebenen niederen Herkunft, die als zusätzliche Beweise des niederen Charakters dienen.

26	Nichts plagt mich außer das Fallen von Grenzen	154
	und die schwarzen Wächter	155
	und der gerollte Stacheldraht auf der Spitze des Pfahls.	156
	Keinen Ausweg, keine Kraft, keine Anstrengung nützt hier,	157
	um die Bürde aufzuheben.	158
	Wir gäben das Leben auf, wenn der Engel des Todes käme.	159

In Strophe 26 fährt der Dichter fort mit der Beschreibung des Lagers, indem er zunächst das Fallen von Grenzen beklagt. Auch diese Formulierung besitzt neben der wortwörtlichen eine figurative Bedeutung. Vordergründig kann die Invasion der Italiener gemeint sein, die Übertretung der Territorialgrenzen des Sanusī-Reichs, die Aneignung der Länder des Sprechers. Außerdem kann hier aber auch die metaphysische Übertretung von Grenzen gemeint sein, in der sämtliche durch die gesellschaftlichen Kodizes des Sprechers vorgegebenen Verhaltensregeln außer Kraft gesetzt werden, ein willkürliches oder zumindest fremdes Regime der Gewalt sich an diese Stelle setzt. Die Grenzüberschreitung manifestiert sich etwa im Missbrauch, in der konkreten Gewaltwillkür, in der Zwangsarbeit, der Schmach des Verlierens, der Gehorsamkeit gegenüber einem Fremden und dem Raub der Länder und Tiere. Die in der zweiten Zeile beschriebenen schwarzen Wächter können als Verweis auf die äthiopischen oder eritreischen Wachen, die durch die italienische Administra-

tion eingesetzt wurden, verstanden werden. Hier werden kaum Schwarzhemden gemeint sein, da in den niedrigeren Kommandostrukturen des Lagers weniger italienische Soldaten, sondern eher arabische Söldner oder Soldaten anderer Kolonien eingesetzt wurden.

Es folgt eine Beschreibung der Stacheldrahtrollen auf den Pfählen im Zaun, die keinen Ausweg zulassen, eine Flucht unmöglich machen. Weiter beschreibt der Sprecher die Nutzlosigkeit der Anstrengung, da es ohnehin keinen Ausweg gebe, hier im übertragenen Sinne. Die Bürde, die der Sprecher im Lager mit seiner Gefangenschaft und mit dem Verlust seiner Menschen, Tiere und Länder zu tragen hat, wiegt so schwer, dass keine Kraft dafür reichen würde. Hier drückt sich in der Tat Resignation aus, die sich im Verlaufe der Strophe steigert und dann offen in der letzten Zeile sichtbar wird. Das Elend ist so groß, der Sprecher würde sich dem „Engel des Todes“ hingeben, wenn er käme. Er ist nicht mehr fähig und willens zu kämpfen. Im Gegenteil, wenn der Tod kommt, ist er bereit zur Selbstaufgabe, bereit, dieses Leben dem Tod zu opfern. Diese Zeile lässt sich fast schon als Todeswunsch lesen, der sich in der Verzweiflung des Sprechers manifestiert.

27	Nichts plagt mich außer meine in sich verkehrte Existenz,	160
	die Beschlagnahmung meiner Besitztümer,	161
	ein enges Haus und untätig zu sitzen.	162
	Der Reiter, der am Tag der Zusammenstöße	163
	Schutz für die Familie [bot],	164
	er läuft hinter einem Affen mit abgeschnittenem Schweif.	165
	Und jeden Tag, wenn ich mich erhebe, schmerzt die Ungerechtigkeit.	166
	Meine Seele erniedrigt	167
	und wie die Frauen bin ich unfähig, meine Gefangenschaft zu brechen.	168

Von der konkreten Lagerbeschreibung wendet der Sprecher sich im Folgenden ab und betrachtet allgemeiner die Wende, die sich in der Unterwerfung der Sanusiya durch die Italiener ausdrückt. Er klagt über die „verkehrte Existenz“, eine Formulierung, die auch in der folgenden Strophe noch einmal zu finden ist und das ebenfalls bei Šarāfīn Bū Tarḥī al-Qaṭ‘ānī zu erkennende Motiv des Wendens, des Neigens und der Umkehr vom Guten ins Schlechte aufgreift. Die Existenz des Sprechers, vormals geprägt von materiellem und vor allem immateriellen Reichtum, ist nun verkehrt in ein Dasein voller Mängel und voller Leid. Er klagt über die Beschlagnahmung seiner Besitztümer und das enge Haus, in dem er nun untätig zu sitzen habe. Das enge Haus meint hier das Zelt im wortwörtlich engeren und das Lager im weiteren Sinne. Die Zelte waren, gerade in al-‘Agila, grundsätzlich überbelegt, was zu einer unmittelbaren sozialen Enge führte, die gerade im Kontext der schon beschriebenen sozialen Einsamkeit umso unerträglicher gewesen sein dürfte. Im weiteren Sinne ist auch das Lager selbst ein Haus der Enge, umzäunt und bewacht, das dem Sprecher seine Freiheit nimmt und ihn einengt. Die beschriebene Untätigkeit kann hier nicht nur im Kontext dieser sozialen Einsamkeit gelesen werden, die dem Sprecher auch jede soziale Tätigkeit, die in

weniger anonymen Umständen das Leben im Lager vielleicht erträglicher gemacht hätte. Sie greift auch das Eintönigkeitstopos auf, das sich im Dahingehen der Tage zeigt. Die Untätigkeit kann weiterhin als Verweis auf die Unmöglichkeit des Widerstandes gelesen werden, angereichert mit dem Schuldbewusstsein des Dichters. In der letzten Zeile der Strophe beschreibt er seine Unfähigkeit, die Gefangenschaft zu brechen und vergleicht sich hier mit den Frauen. Diese werden so als passiv und schwach dargestellt, das Gegenteil des streitbaren, männlichen Kriegers.⁷⁹³ Der Sprecher nutzt die Formulierung „mā-nfakk al-‘aġilah“, was auch als Wortspiel im Hinblick auf den Namen des Ortes und des Lagers, al-‘Aġila, zu verstehen ist: Nicht nur ist er unfähig, der Gefangenschaft zu entkommen, er entkommt ebenso wenig al-‘Aġila, dem Lager selbst. Dieses fällt förmlich in der Aussprache mit der Gefangenschaft zusammen. Die besagte Unfähigkeit resultiert in der beschriebenen Untätigkeit, die das Gefühl der Eintönigkeit, des Dahingehens, nur bestärkt. Entsprechend, wieder vom Ende der Strophe her gelesen, schmerzt den Sprecher die Ungerechtigkeit, die ihm und seinen Menschen widerfährt, die Erniedrigung, die darin liegt und die er jeden einzelnen Tag von neuem spürt. Auch hier drückt sich die Eintönigkeit des Lagers aus, die Gleichförmigkeit der Tage. Im mittleren Teil der Strophe wechselt der Sprecher das Thema vorübergehend, er erinnert sich an einen Reiter, der Schutz bot am „Tag der Zusammenstöße“. Hier zeigt sich im Reiter die klassische Verteidigerfunktion, der Anlass allerdings kann sowohl eine Stammesfehde oder eine andere, kriegerische Auseinandersetzung sein, als auch die unmittelbaren Zusammenstöße zwischen den Gefährten des Sprechers und den Italienern meinen. Dieser Reiter erlebt nun seine Abwertung im Lager, indem er hinter einem Affen mit abgeschnittenem Schweif her läuft. Die Bedeutung ist hier nicht ganz klar, denkbar wäre aber, dass der Affe ohne Schweif eine abfällige Bezeichnung für die Kollaborateure oder Wächter im Lager darstellt. Mit diesen muss der Reiter sich nun gut stellen, mit ihnen „Frieden schließen“,⁷⁹⁴ was einer großen Demütigung gleich kommt. Diese Lesart würde sich auch mit der von al-Mālikī decken, der diese Bezeichnung als „Verachtung und Spott“⁷⁹⁵ versteht.

28	Nichts plagt mich außer das Beugen meiner Zeit,	169
	meine unzureichenden Worte.	170
	Ich brachte keine Schande, Schande kam zu mir	171
	und führt an jene, die in meiner Obhut waren.	172
	Schönheit der Gerechtigkeit,	173
	schwer wiegt sie am bedrückenden Tag der Wölfe.	174
	Nach ihrer Verzweiflung verließ ich meinen Platz,	175

793 Vgl. auch S. 130.

794 Bū ‘Aġila al-‘Uklī: *Muġābidūn wa Muġābidāt Šarakū fī Muqāwamat al-Ġazwāt it-Ṭālīyān bi-l-Banādiq wa l-Kalīmāt*, S. 140.

795 al-Mālikī: *Šā‘ir Mu‘taqal al-‘Aqila*, S. 29.

eine lange Nacht,	176
ihre Dunkelheit verdeckt jedes Licht eines Dochts.	177

Strophe 28 beginnt dann mit einem weiteren Motiv des Beugens, die Formulierung erinnert hier wieder besonders stark an al-Qaṭ‘ānīs sich neigende Zeit,⁷⁹⁶ da sich auch im Arabischen die Formulierungen sehr ähneln.⁷⁹⁷ Der Sprecher greift hier also ebenso wie al-Qaṭ‘ānī in seinem Gedicht das Motiv der Vergänglichkeit auf, mit dem Unterschied, dass das Beugen der Zeit bei letzterem Eröffnungsmotiv ist, hier aber die Folgerung darstellt aus den zahlreichen Vergänglichkeitstopoi, die bis zu dieser Stelle bereits verwendet wurden. Der Sprecher fährt mit einem antithetischen Chiasmus fort, der ihn gleichermaßen von der Verantwortung für die erfahrene Schande freispricht, wie er die Betroffenheit über selbige markiert. Nicht er ist derjenige, der die Schande brachte, sie wurde zu ihm gebracht. Diese Art der chiasmischen Formulierung ist häufiger anzutreffen in den vorliegenden Gedichten und beschreibt in der Regel die Antithese des Schlechten zum Guten, etwa bei al-Qaṭ‘ānīs *O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit*, in dem es heißt: „Ich, der ich groß war, bin nun klein geworden“,⁷⁹⁸ oder die erste Zeile von at-Tahāmīs *Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis*.⁷⁹⁹ Jene Schande, von der der Sprecher sagt, dass nicht er sie brachte, sondern dass sie zu ihm kam, führt nun jene an, die der Sprecher in seiner Obhut hatte. Die Schande in Form der Unterdrückung und schließlich Internierung der Stämme durch die Italiener betrifft also nicht nur ihn selbst, er klagt nicht nur um seiner selbst willen, sondern einmal mehr über das Schicksal, das die anderen mit ihm teilen.⁸⁰⁰

Die folgenden Zeilen weisen wieder eine gewisse metaphorische Hermetik auf, die sich zunächst in der recht eindeutigen Beschwörung der „Schönheit der Gerechtigkeit“ äußert, dann aber bedeutet, dass diese am „bedrückenden Tag der Wölfe“ schwer wiege. Der Tag des Wolfes ist nicht ein aus sich heraus schlechtes Bild, wird durch die Attributierung als bedrückend allerdings in ein solches transformiert. Es bleibt also unklar, ob hiermit lediglich der bereits erwähnte „Tag der Zusammenstöße“ gemeint ist, eine entsprechende Deutung würde spekulativ bleiben. In jedem Fall scheint dieser Tag sich mit der Schande zu verbinden, die der Sprecher eingangs beklagt, da er fortfährt, dass er „nach ihrer Verzweigung“ seinen Platz verlassen habe. Hier wird wohl die Gerechtigkeit gemeint sein, die am „Tag der Wölfe“ zerstört wurde, die den Sprecher zum Fortgang zwang und von der nichts als Verzweigung zurück blieb. Letztlich könnte hiermit tatsächlich der Tag gemeint sein, an dem sich die Niederlage gegen die Italiener oder möglicherweise auch konkret die Deportation der Menschen nicht mehr hat abwenden lassen.

796 Vgl. S. 139.

797 R: mayla zmānī | Ṣ: māl az-zmān.

798 Vgl. S. 140.

799 Vgl. S. 161.

800 Vgl. hier auch ‘Abd al-Ğawād Slimān aṭ-Ṭāṭī’s Antwort an al-Qaṭ‘ānī auf S. 161: „Aber das Schicksal, das dich traf, traf uns“.

Die im Folgenden beschriebene Nacht kann in diesem Kontext metaphorisch gelesen werden, als immerwährende Nacht der Schande, deren Dunkelheit jeden Funken der Hoffnung, jedes kleinste Licht, das sich am Entzünden eines Dochts zeigt, so gleich erstickte. Ein solches Licht wurde bereits in der zwölften Strophe, in Zeile 72 beschrieben, in der der Mangel an Möglichkeiten beklagt wird, ein Licht überhaupt erst zu entzünden.

29	Nichts plagt mich außer das Verschwinden meiner Länder	178
	und der Dinge, die ich begehre.	179
	Die abwesenden Dörfer westlich von den Grenzen [der] as-Sa'ādīs. ⁸⁰¹	180
	Bittend den Ehrenhaften auf dem mein Vertrauen ruht,	181
	er möge eilen um [das Übel von mir] zu heben,	182
	noch bevor dreißig Nächte vergangen sind.	183

In der vorletzten Strophe fährt der Sprecher zunächst fort mit der Klage über die verschwundenen Länder, über das Übel des Begehrens nach Dingen, die er nicht haben kann und über die abwesenden Dörfer, bevor er die Schlussinvokation anstimmt. Die in der dritten Zeile dieser Strophe beschriebenen Dörfer befinden sich „westlich von den Grenzen [der] as-Sa'ādīs“, eine Übersetzungsvariante, die nicht sicher ist, aber auf das Territorium des Stammes der as-Sa'ādī hinweisen könnte. Die Übersetzungsvariante der „Fäden des Glücks“ hingegen wären metaphorischer Ausdruck für die Glückseligkeit, die sich für den Sprecher mit diesen Orten verbindet. Welche Variante hier korrekt ist, lässt sich aber nicht mit Bestimmtheit sagen.

Ab Zeile 181 beginnt der Sprecher dann mit einer zuhdīyaartigen Schlussinvokation Gottes, den er anruft, um ihn aus dem Unheil zu erretten, das Übel von ihm zu heben. Die Zeit der dreißig Nächte, innerhalb derer der Sprecher die Errettung erhofft, kann hier einfach als Hoffnung auf eine möglichst baldige Errettung gelesen werden oder als Verweis auf die Ungewissheit über die Überlebenschance. Wer weiß schon, ob der Sprecher nach dreißig Nächten noch lebt? Oder ob er sich bis dahin längst aufgegeben haben wird, obwohl kein Engel des Todes kam?

30	Ewig ist Gott, [von uns] gegangen al-Mğammam. ⁸⁰²	184
	Dunkel hat das Licht unterjocht.	185
	Der, der sich aufrecht wehrt, ergibt sich nicht für einen Tag.	186
	Und wäre nicht die Gefahr, so würde ich von ihm sprechen.	187
	Und ich weiß ihn zu erheben	188
	und ich weiß sein Lob und sein Ansehen zu offenbaren.	189

Die letzte Strophe beginnt schließlich mit einer weiteren Anrufung Gottes, die allerdings direkt in die Beschwörung einer anderen, sehr weltlichen Person mündet: 'Omar al-Muḥtār. Dieser wird nicht mit seinem Namen, sondern mit dem nicht einfach zu übersetzenden Begriff „al-mğammam“

801 Oder: in den Fäden des Glücks.

802 Gemeint ist hier 'Omar al-Muḥtār.

bezeichnet, was vor allem im weiteren Verlauf dieser Strophe relevant wird. Zunächst greift der Sprecher aber noch einmal das Motiv der Dunkelheit, die das Licht erstickt, auf und bestätigt hier die Lesart, die bereits in Strophe 28 angelegt wurde. In den letzten vier Zeilen bezieht er sich dann wieder auf al-Muḥtār, den er nach wie vor nicht direkt benennt. Zunächst bedeutet er, dass jener, der sich aufrecht wehrt, sich nicht ergeben würde. Das kann auch als Antithese zur Erfolglosigkeit des Widerstehens des Dichters gelesen werden, der ja mehrfach seine eigene Unfähigkeit diesbezüglich dokumentiert. Vielmehr ist es aber eine Beschwörung des zähen Widerstandes, den al-Muḥtār gegen die italienischen Invasoren geleistet hat. Hier drückt sich die Bewunderung des Sprechers für den als aufrecht beschriebenen Führer des Widerstandes aus. Diesen, so der Sprecher, könne er mit Lob und Preis erheben, besingen, wie es einem Mann wie al-Muḥtār zustünde. Doch tue er dies nicht, er nennt ihn nicht beim Namen und auch, wenn die Aufrichtigkeit des Widerstandskämpfers thematisiert wird, hält sich weiteres Lob in engen Grenzen. In Zeile 187 heißt es, der Sprecher würde sprechen, wäre da nicht die Gefahr. Das deutet darauf hin, dass die alleinige Erwähnung des Namens im Lager bereits zu Problemen hat führen können. Das ist insofern interessant, da es die Frage nach sich zieht, inwieweit die Fremdheit der Menschen, die sich um den Sprecher befinden, diesen der Gefahr des Verrats im Lager aussetzt, inwieweit auch seitens der Lageradministration grundsätzlich Sprache sanktioniert oder zensiert wurde. Dass die Nennung des wohl größten lokalen Feindes der Italiener nicht ohne Strafe geblieben sein wird, ist nicht weiter verwunderlich, gemessen an der viel beschriebenen Niedrigschwelligkeit der Gewaltausübung. Und auch, dass ein Dichter im Lager, der Lob und Preis über diesen Feind erdichtet, dessen alleinige Nennung vermutlich schon zu Strafe führen konnte, sich massiven Strafen bis zum Tod aussetzte, ist wohl sehr wahrscheinlich. Doch gemessen an der Offenheit, mit der die Zustände im Lager, die Willkür der Handlanger, die schändlichen Taten und die klägliche Situation des Sprechers und seiner Gefährten beschrieben wird, wäre es doch interessant zu klären, an welcher Schwelle des Sprechens eine Bestrafung zu erwarten war, an welcher eine Bestrafung sicher war und ab welchem Punkt eine konkrete Gefahr für das Leben des Sprechers bestanden hat. Aus diesem Gedicht zumindest lässt sich eine solche Schwelle nur erahnen.

Zusammenfassend lässt sich das Gedicht Raḡab Bū Ḥuwayš al-Minifīs als besonders eindrucksvolle subjektive Schilderung der Eindrücke und Leiderfahrungen im Lager, aber auch des Verlusts und der Erinnerung beschreiben. Keines der anderen hier besprochenen Gedichte ist so ausladend und umfassend, so umfangreich in der Klage über die Zustände. Entsprechend ist es wenig verwunderlich, dass *Nichts plagt mich* wohl das bekannteste Gedicht zum italienischen Lagersystem in Libia ist. Wenngleich es inhaltlich bei weitem nicht die geordnete Konsistenz darbietet, die andere, kürzere Gedichte aufweisen, ist es doch formal herausragend und beschwört durch seine Riṭāʾ-typischen, Strophen-eröffnenden Anaphern ein zirkuläres Klagelied, das in den vorliegenden Sammlungen einzigartig ist. Diese Klage ist angereichert mit einem reichhaltigen Korpus von Motiven und The-

men der Badawī-Dichtung: Das Lob der Gefährten im Fahr, die nostalgische Sehnsucht nach der Heimat im Nasīb, die Pferdebeschreibungen des Waṣf, die Ḥabsiya-typische Kontemplation über die Gefangenschaft sowie die Anrufung Gottes und das Gebet in der Hoffnung auf Erlösung, wie sie typisch für das Zuhdīya ist.

6 Ausblick

In der vorliegenden Arbeit wurde das italienische Lagersystem in der Kolonie Libia zunächst in einen historischen Kontext gesetzt, der erkennen ließ, dass nicht nur die Unfähigkeit der italienischen Kolonialmacht, den Widerstand des Sanūsīya zu brechen, das brutale Vorgehen gegen die Zivilbevölkerung begründet hat. Auch der verhältnismäßig späte und vergleichsweise wenig erfolgreiche Weg Italiens in den Kreis der Kolonialmächte war sicherlich Antrieb zur möglichst schnellen, das heißt auch möglichst rücksichtslosen Zerschlagung der Widerstandsbewegungen in den Kolonien. Im vorliegenden Fall wurde dabei der Fokus auf die Kolonie Libia gelegt, vor allem die östliche Provinz der Cyrenaica. Dabei begann das italienische Kolonialvorhaben schon lange vor dem militärischen Einmarsch und währte noch Jahre über die Auflösung der Lager hinaus. Erst im Zweiten Weltkrieg wurde mit dem Sieg der Briten die italienische Kontrolle über Libia gebrochen.

Bis heute aber bleibt das Bewusstsein für die italienische Kolonialzeit im libyschen Nationalnarrativ erhalten, was sich nicht zuletzt an exemplarischen Aktionen wie dem Auftritt Qaddāfīs in Italien 2009 zeigt, wo er beim Empfang durch den italienischen Ministerpräsidenten Berlusconi ein Bild des verhafteten ‘Omar al-Muhtār am Revers befestigt hatte.⁸⁰³ Auch nach Qaddāfīs Sturz und der damit einhergehenden Öffnung der libyschen Diskurse bleibt die Erinnerung an al-Muhtār erhalten, etwa in der Benennung von Brigaden libyscher Milizen nach al-Muhtār.⁸⁰⁴ Wenig gegenwärtig sind allerdings – abseits von der Nutzung als historischer Quelle in den wenigen historischen Arbeiten zum Thema – die große Zahl arabischer Gedichte aus der Zeit der Lager. Diese wurden in dieser Arbeit nun erstmals als literarische Quellen begriffen und gelesen. Bisher wurden diese Gedichte ausschließlich als Quelle historischer Faktizität verstanden und damit die Subjektivität der Dichtung ignoriert. Das kann auch als kritische Antwort auf die Sammlungspolitik dieser Gedichte gelesen werden, die einem klaren politischen Narrativ folgte. Aus diesem Grund musste auch die vorliegende Quellenbasis problematisiert werden.

Zunächst besteht das Korpus aus weit mehr als den hier besprochenen Gedichten, weshalb diese Arbeit nur als Überblick und Einführung über die libysch-arabische Dichtung zum Lager gelesen werden kann. Eine systematische Erarbeitung des gesamten Korpus, inklusive der noch nicht durch das LSC edierten und veröffentlichten Werke wäre hier notwendig und wünschenswert. Weiterhin ist die Transmissionsgeschichte der Gedichte teilweise bis vollständig unbekannt, eine Ergänzung oder Streichung von Inhalten, eine Neusortierungen oder editorische Entscheidungen in Hinblick auf das angestrebte politische Ziel der Sammlung kann also nicht ausgeschlossen werden. Da diese Arbeit eine kritische Perspektive auf das politische Ziel der Sammlung einnimmt, aber auf Quel-

803 Vgl. Michael Braun: „Neubeginn mit Berlusconi“. In: *taz* (Juni 2009). URL: <https://taz.de/Libyens-Gaddafi-besucht-Italien/!5161586/> (besucht am 09. 02. 2020).

804 Vgl. Virgine Collombier: „Sirte’s Tribes under the Islamic State: From Civil War to Global Jihadism“. In: *Tribes and Global Jihadism*. Hrsg. von Virgine Collombier und Olivier Roy. Oxford, New York: Oxford University Press, 2017, S. 153–180, S. 165.

len basiert, die im Rahmen dieser politischen Zielsetzung erschlossen wurden, bleibt die Selektion zunächst politisch durch das LSC vorgeprägt. Ein weiteres Problem, das sich in der Analyse und vor allem der Übersetzung bot, waren neben zahlreichen editorischen Ungenauigkeiten, Fehlern und einer kaum den Ansprüchen an die phonetische Wiedergabe genügenden arabischen Transkription vor allem die Materialität der Quellen, die die Gesamtheit der Übersetzung grundsätzlich nur als tentativen, vorläufigen Vorschlag zulässt. Hier wäre weitere Forschung und eine Neuauflage der Gedichte unter Vorlage der Originalaufnahmen nötig, die das LSC archiviert hat. Eine solche Neuauflage sollte eine linguistisch und editorisch deutlich weitergehender Auszeichnung und einen ausführlichen kritischen Apparat beinhalten.

Die Analyse der vorliegenden Auswahl hat allerdings bereits einige Erkenntnisse hervorgebracht. Zunächst einmal bilden sie in ihrer Form und Sprache eine faszinierende Schnittmenge aus Themen und Motiven der arabischen Dichtung, vor allem aus der Badawī-Dichtung und nomadischen Traditionen in Kombination mit dem situationsbedingten Themenkorpus der Lagererfahrung in den 1930er und 1940er Jahren. Als Dialektdichtung weitestgehend frei von einer streng formalen Orientierung an klassischen Formen geben sie ein eindrucksvolles, subjektives Zeugnis des Lagers und des Verlusts, der mittelbaren und unmittelbaren Gewalterfahrung, der Hoffnung, Deportation und Rückkehr. Diese werden verwoben mit klassischen arabischen Topoi, Pferdebeschreibungen, nostalgischen Erinnerungen an verschwundene Wohnstätten und die Klage über gefallene Krieger oder verlorenen Stolz während der Gefangenschaft. Maßgeblich sind hier sicherlich vor allem das Themen- und Motivfelder des Riṭāʾ, des Nasīb, des Waṣf und des Ḥabsiya, ohne aber im Einzelnen dominant oder von formaler Strenge zu sein. Außer diesem klassischen Themenfeld werden jedoch auch andere Topoi bedient, etwa die Unmöglichkeit der Rede über das Erlebte, die Selbstaufgabe vor dem kaum zu bewältigenden Übel und die Eintönigkeit des brutalen Lageralltags. In den meisten der hier besprochenen Gedichte bleibt die Zuhdiya-typische Anrufung Gottes und die Hoffnung auf die Erlösung durch ihn ebenfalls ein prägendes Thema, doch lassen sich auch Brüche im frommen Gottvertrauen erkennen. Zentral ist in jedem Fall die Klage, in die selbst die als kurzfristige und mitnichten andauernde tröstende Flucht aus der Gegenwart dienenden Erinnerungen fast zwangsläufig münden und so in der Konsequenz Bilder verzweifelter wie duldsamer, durch das Lager und seine Wachen gebrochene Menschen zeigen.

Ein weiteres Thema dieser Arbeit war schließlich die Systematik der Lager, ihr Aufbau, ihre Funktion und der Hergang ihrer Schaffung und Auflösung. Dabei sollte vor allem eine kritische Perspektive gegenüber den Stimmen eingenommen werden, die eine nicht auf der Basis wissenschaftlicher Erkenntnisse beruhende Einordnung der Vorkommnisse als Genozid oder gar Holocaust vornehmen oder fordern. Wie festgestellt wurde, ist zur Klärung der Eignung des Wortes *Genozid* eine weitere juristische Auseinandersetzung wünschenswert, der Begriff *Holocaust* entbehrt jeder Grundlage für eine sinnvolle Anwendung in diesem Kontext. Aufgrund der dürftigen Quel-

lenlage zur Systematik der Lager war jedoch auch hier nur ein begrenzter Einblick möglich. Eine archivalisch gestützte, systematische Erarbeitung und Sichtung der erhaltenen Dokumente auf italienischer Seite könnte weitere, notwendige Einblicke in die Struktur und Funktionsweise des italienischen Lagersystems in Libia bieten. Dies trifft auf das Lagersystem, das für den Kampf gegen den arabischen Widerstand angelegt wurde, genauso zu wie auf jenes, das im Kontext der Verfolgung jüdischer Libyer:innen entstand. Überhaupt wäre eine weitergehende systematische Forschungsarbeit erforderlich, die beide Lagertypen gleichermaßen berücksichtigt. Es ist essenziell, das Lagersystem für libysche Jüd:innen im Jahr 1942 als Teil der italienischen Lagergeschichte in der libyschen Kolonie zu betrachten und sollte ebenfalls die nötige Aufmerksamkeit durch Forschung und Gesellschaft erfahren. Aktuelle Werke, wie Salernos *Uccideteli Tutti* (2019) oder Roumanis *Jews of Libya* (2008) tragen bereits ihren Teil dazu bei, sind jedoch gerade in Bezug auf eine systematische Erschließung des Lagersystems für die Internierung von Jüd:innen bei weitem nicht ausreichend.

6.1 Lager im Kontext europäischer Migrationspolitik

In den letzten Jahren hat ein anderer Lagertypus zunehmend an Bedeutung gewonnen hat: Internierungslager für Geflüchtete. Es gibt verschiedene Arten von Lagern für Geflüchtete weltweit, vor allem aber an den südlichen EU-Außengrenzen, an der Grenze zwischen den USA und Mexiko, auf Inseln vor Australien und grundsätzlich dort, wo durch Kriege, Krisen, Konflikte, Naturkatastrophen oder die Veränderung der klimatischen Bedingungen Flucht- und Migrationsbewegungen stattfinden. So auch in Libyen.

Die europäische Migrationspolitik der letzten Jahre ist gekennzeichnet durch eine möglichst umfassende Reduktion von Flucht- oder Migrationsbewegungen nach Europa. Das zeigt sich etwa in der Vereinbarung zwischen der EU und der Türkei von 2016⁸⁰⁵ oder im massiven Vorgehen gegen Grenzübertritte von Libyen aus zur See durch Operation Sophia,⁸⁰⁶ die sich zwar grundsätzlich gegen das Vorgehen von Schleusern und organisierter Kriminalität richtet, aber darüber hinaus keine Lösung für den sicheren Transfer von Geflüchteten von Libyen aus in Richtung Europa bietet. Gleichzeitig wurde in den letzten Jahren die private Seenotrettung erschwert und kriminalisiert.⁸⁰⁷ Das führte nicht nur zu zahllosen Toten auf See, sondern auch zur Akkumulation von Migrations- und Fluchtbewegungen in Libyen selbst: Nicht nur die politische Instabilität Libyens,

805 Europäischer Rat, Hrsg.: *Erklärung EU-Türkei*. März 2016. URL: <https://www.consilium.europa.eu/de/press/press-releases/2016/03/18/eu-turkey-statement/> (besucht am 04. 11. 2019).

806 Europäischer Rat, Hrsg.: *EUNAVFOR MED Operation Sophia: Mandat bis 31. März 2020 verlängert*. Sep. 2019. URL: <https://www.consilium.europa.eu/de/press/press-releases/2019/09/26/eunavfor-med-operation-sophia-mandate-extended-until-31-march-2020/> (besucht am 04. 11. 2019).

807 European Union Agency For Fundamental Rights, Hrsg.: *Fundamental rights considerations: NGO ships involved in search and rescue in the Mediterranean and criminal investigations*. URL: <https://fra.europa.eu/en/node/27683> (besucht am 04. 11. 2019).

sondern auch die Nähe zur EU-Außengrenze sind günstig für den nicht-ordnungsgemäßen Zutritt zur EU.

An der libyschen Küste haben sich daher in den letzten Jahren Internierungslager für Menschen gebildet, die aus südlicher gelegenen Ländern auf dem Weg in die EU in Libyen gestrandet sind und auf den Transfer warten: „Zehntausende Geflüchtete und Migrant:innen wurden über die letzten zweieinhalb Jahre auf unbestimmte Zeit in libyschen Internierungslagern eingesperrt, nachdem sie von der libyschen Küstenwache abgefangen wurden beim Versuch, das Mittelmeer Richtung Italien zu überqueren.“⁸⁰⁸ Das oben genannte Abkommen mit Libyen im Rahmen der Operation Sophia unterstützt diese Entwicklung noch, da mit der Ausbildung und finanziellen Unterstützung des instabilen und dysfunktionalen Systems in Libyen auch Milizen von EU-Geldern profitieren – dieselben Milizen, die häufig Lager für Geflüchtete unterhalten.

Die Verknüpfung von klassischer Lagertheorie im Kontext der Konzentrationslagersysteme mit modernen Phänomenen wie den Lagern für Geflüchtete ist keineswegs neu. Agamben verknüpfte das Geflüchtetsein mit seinem Konzept des nackten Lebens und diagnostizierte in der Massenflucht die Krise der Souveränität im Bruch von Identität als Mensch und als Angehörige:r einer Nation.⁸⁰⁹ Doch Agambens Theorie ist vor allem in Bezug auf die Frage nach der Figur des Geflüchteten nicht unumstritten. Wie Patricia Owens kritisiert, sei der Ansatz Agambens, im Geflüchteten eine Figur der Krise der Souveränität zu sehen, weit entfernt von der Lebensrealität vieler Geflüchteter, die „oft, mehr als alles andere, danach streben, in existierende formelle Vereinbarungen eingebunden zu werden“,⁸¹⁰ also dem Zwischenraum des Geflüchtetseins zu entkommen und in eine durch Normen reglementierte Bürgerschaft einzutreten. Luca Miggiano kritisiert, dass Agamben den Kontext seiner Theorie nicht näher ausführt, etwa inwieweit sich die Ordnung und der Souverän in dieser Krise definieren lassen. Auch habe Agamben die „Produktion des Nackten Lebens in der Globalisierung außen vorgelassen“.⁸¹¹ Da die vorliegende Arbeit aber nicht die Figur des Geflüchteten zum Gegenstand hat, sondern das Lager, ist hier weniger die Frage nach der Krise der Souveränität relevant, als vielmehr, inwieweit sich auch das Lager für Geflüchtete als Krisenheterotopie lesen lässt. Da es sich als Zwischenraum zwischen der Her- und Ankunft formiert, also als nicht-reglementierter Ort außerhalb rechtsstaatlicher Normen, könnten weiterführende Diskussionen, inwieweit sich diese Lager in den Lagerdiskurs einbringen lassen – und nicht nur in den Diskurs

808 Sally Hayden: „The U.N. Is Leaving Migrants to Die in Libya“. In: *Foreign Policy* (Okt. 2019). URL: <https://foreignpolicy.com/2019/10/10/libya-migrants-un-iom-refugees-die-detention-center-civil-war/> (besucht am 04. 11. 2019).

809 Vgl. Giorgio Agamben: „Beyond Human Rights“. In: *Means without End. Notes on Politics*. Übers. von Vincenzo Binetti und Cesare Casarino. Bd. 20. *Theory Out of Bounds*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000, S. 14–25, S. 93.

810 Vgl. Patricia Owens: „Reclaiming 'Bare Life'?: Against Agamben on Refugees“. In: *International Relations* 23,4 (2009), S. 567–582, S. 578 f.

811 Luca Miggiano: *States of exception: securitisation and irregular migration in the Mediterranean*. Policy Development and Evaluation Service, United Nations High Commissioner for Refugees, Nov. 2009, S. 13.

über Geflüchtete – durchaus Aufschluss geben über die Strukturen, Funktionen und die biopolitische Bedeutung moderner Formen des Lagers.

Es finden sich zahlreiche Berichte darüber, welche Bedingungen in den Lagern in Libyen herrschen. *Lager* bedeutet in diesem Kontext nicht zwangsläufig eine eigene, angelegte oder baulich abgegrenzte Struktur. Das in Tarābulus gelegene Tarīg as-Sika etwa ist nichts weiter als ein Lagerhaus, in dem die Internierten eingepfercht werden. *Lager* wird hier analog zu Agambens Lagertheorie als baulich uneindeutiges Phänomen verstanden. In einem Artikel des *Guardian* werden die Zustände in Tarīg as-Sika als „albtraumhaft“ beschrieben: 300 Männer seien sich weitestgehend selbst überlassen, manche krank. Von sechs seien nur drei Toiletten funktionstüchtig.⁸¹² In einem BBC-Feature wird von Misshandlungen durch Wachen geredet: „Die Lieblingswaffe der Wächter war ein Wasserrohr“. Mannocchi fährt fort, dass Menschen ohne Anklage für unbestimmte Zeit festgehalten werden können: „Die, die hier hinter Gittern sind, sind effektiv Häftlinge, die ihre Strafe nicht kennen“.⁸¹³ Vom Lager bei Banī Walīd wird berichtet, dass Internierte gezwungen worden seien, Verwandte anzurufen, um Geld für die Milizen zu fordern, während sie gleichzeitig misshandelt wurden.⁸¹⁴ Die Organisation *Médecins Sans Frontières* berichtet von überfüllten Lagern, miserabler Versorgung, kaum Zugang zu freiem Himmel sowie Mangel an sauberem Wasser und ausreichender Ernährung.⁸¹⁵

Milizen verwalten nicht nur die Lager, es gibt Berichte von Menschenhandel.⁸¹⁶ Das lässt auf eine Ebene des Lagers schließen, die bislang nicht betrachtet wurde, die der kapitalistischen Verwertung von Lagersystemen. Jene der 30er und 40er waren ökonomisch häufig unrentabel und aufgrund der Verwaltung durch staatliche Akteure auch nicht notwendigerweise an wirtschaftlichem Gewinn orientiert,⁸¹⁷ im Gegenteil, mindestens die kolonialen Lager der 30er waren eine Belastung für die Kolonialökonomie, die Vorteile der verfügbaren Arbeitskraft wogen kaum die Kosten des Unterhalts der Lager auf. Das ist bei den durch Milizen geführten Lagern in Libyen heute anders: Durch die direkte (bei mit staatlichen Akteuren verbündeten Milizen) oder indirekte Finanzierung durch die EU ist das Betreiben eines Lagers durchaus ein rentables Geschäftsmodell. Erpressung

812 Vgl. Francesca Mannocchi: *Torture, rape and murder: inside Tripoli's refugee detention camps*. The Guardian, Nov. 2019. URL: <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/03/libya-migrants-tripoli-refugees-detention-camps> (besucht am 04. II. 2019).

813 Orla Guerin: *Libyan migrant detention centre: 'It's like hell'*. BBC News, Sep. 2017. URL: <https://www.bbc.com/news/world-africa-41189247> (besucht am 04. II. 2019).

814 Ebd.

815 Médecins Sans Frontières: *Refugees returned to overcrowded Libyan detention centres*. Jan. 2019. URL: <https://www.msf.org/migrants-and-refugees-returned-overcrowded-libyan-detention-centres-libya> (besucht am 04. II. 2019).

816 U. N. News: *Security Council condemns reported slave trade of migrants in Libya*. Dez. 2017. URL: <https://news.un.org/en/story/2017/12/638652-security-council-condemns-reported-slave-trade-migrants-libya> (besucht am 04. II. 2019).

817 Das trifft nicht auf alle Lager gleichermaßen zu. Die der Nationalsozialisten etwa waren eng mit der Kriegswirtschaft verknüpft, man wollte „auch die letzte Arbeitsstunde irgendeines Menschen für den Sieg nutzbar [...] machen“ (Wachmann: *KL: Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, S. 453 ff.). Allerdings sind auch hier die Gewinninteressen weniger kapitalistischer Natur als vielmehr Teil der Kriegsnarrative im Dritten Reich gewesen.

und Menschenhandel deuten ebenfalls auf gewinnorientierte Akteure hin. Das Lager und die in dem und um das Lager begangenen Misshandlungen sind also nicht notwendigerweise durch Rassismen, staatliche Repression, Nationalismen oder andere Formen der Diskriminierung motiviert, wie das bei den Lagern der 30er und 40er maßgeblich der Fall war. Im Gegenteil, sie ergeben sich zu einem bedeutenden Teil aus kapitalistischen Interessen, die sich in der instabilen politischen Situation Libyens und durch europäische Subventionierung hervorragend umsetzen lassen. Die Betroffenen können dem häufig wenig entgegensetzen – vor allem im andauernden Zwischenzustand des Auf-der-Flucht-Seins.

Eine weitere kritische Auseinandersetzung mit Lagern für Geflüchtete ist in jeder Hinsicht notwendig. Gerade im australischen Fall wurde durch die Einwanderungshaft eine Norm geschaffen, unter der die Internierung von Geflüchteten ohne Visa rechtmäßig und damit innerhalb der rechtsstaatlichen Norm legitimiert werden kann.⁸¹⁸ Ob diese Lager dann noch in den Rahmen der hier verwendeten Lagertheorie fallen oder ob sich darin eine Grenze der Theorie zeigt, wäre dankbarer Gegenstand einer ausführlichen wissenschaftlichen Diskussion.

Auch die aktuelle Situation in Lagern wie Moria, beziehungsweise Kara Tepe,⁸¹⁹ auf Lesbos, die im Zuge der Corona-Krise nicht nur als Krisenheterotopie im Kontext der Fluchtbewegungen gelesen werden können, sondern sich zusätzlich im Ausnahmezustand einer Pandemie befinden, sind Beispiele für die Notwendigkeit weiterer Diskussionen. Hier fällt die biopolitische Bedeutung des Geflüchteten im Lager unmittelbar zusammen mit der Krise des Staates, in dem schon der Wert des Lebens der Staatsangehörigen selbst zur Disposition gestellt wird.⁸²⁰

Als notwendig wird an dieser Stelle auch eine Systematisierung des Lagerbegriffs erachtet, der alle bisher bekannten Formen des Lagers umfasst und in ihren jeweiligen Spezifika entsprechend einordnet. So könnte nicht nur ein besseres Verständnis für die historischen Lagersysteme geschaffen werden, es würde auch einen Einblick in die phänomenischen Ähnlichkeiten der verschiedenen Systeme bieten und eine kritische Erforschung der heute existierenden Lager im Kontext dieser historischen Lagerbegriffe ermöglichen. Hierbei wäre gerade die Vermeidung der Schaffung von ge-

818 Commonwealth Parliament: *Immigration detention in Australia*. URL: https://www.apf.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/BN/2012-2013/Detention (besucht am 12. 01. 2021).

819 BBC News: „Moria migrants: Fire destroys Greek camp leaving 13,000 without shelter“. In: *BBC News* (Sep. 2020). URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-54082201> (besucht am 12. 01. 2021) und Petrina Engelke: *Flüchtlingslager Kara Tepe: Matsch, Krätze und Hoffnungslosigkeit auf Lesbos*. Dez. 2020. URL: https://rp-online.de/politik/eu/fluechtlingslager-kara-tepe-matsch-kraetze-und-hoffnungslosigkeit-auf-lesbos_aid-55357577 (besucht am 12. 01. 2021).

820 Etwa in der Frage, ob und inwieweit ökonomische Interessen gegen Menschenleben gewertet werden können. Hier bricht das biopolitische Paradigma des Lebens als höchstem Gut, das durch den Staat zu schützen ist, zugunsten kapitalistischer Interessen auf (vgl. etwa Benjamin Bidder: „Was darf ein Leben kosten?“ In: *Spiegel* (Apr. 2020). URL: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/corona-und-die-wirtschaft-was-darf-ein-leben-kosten-a-29353c88-18f7-4677-9b6a-210aed574386> (besucht am 05. 05. 2020) oder Stephan Kaufmann: „Geld oder Leben“. In: *Neues Deutschland* (2020). URL: <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1134813.wirtschaftssystem-geld-oder-leben.html> (besucht am 05. 05. 2020)).

nerischen Exempeln, an denen verschiedene Lagersysteme abgearbeitet werden, von großer Wichtigkeit, da der regelmäßige Bezug auf das bislang wohl besterforschte und brutalste Lagersystem, das der deutschen Nationalsozialisten, immer wieder für historisch fragwürdige Analogieschlüsse erhalten muss.

In diesem Sinne kann die vorliegende Arbeit nur ein Angebot sein, eine Einführung in eines der Lagersysteme und der entsprechenden Dichtung, die, als Literatur bislang kaum bekannt, nicht nur viel über die subjektive Leiderfahrung der Dichtenden in ihrem sozialen, kulturellen und historischen Stand aussagt, sondern auch das politische Narrativ durchbrechen soll, in dessen Rahmen sie lange Zeit fast ausschließlich rezipiert wurde und noch rezipiert wird.

Dieser Einführung schließt sich die Idee an, dass nicht nur die vorliegende arabische Dichtung eindrückliche Schilderungen des Lagers enthält, auch in anderen Lagersystemen haben Menschen gedichtet, um mit den Eindrücken fertig zu werden, um das Leiden zu ertragen, um Zeugnis vor sich selbst, den Zeitgenossen oder den Nachfahren ablegen zu können. Bislang wurden diese Dichtungsformen in der Regel exklusiv im Kontext des jeweiligen Lagersystems beschrieben und vermittelt. So könnte man die von Neuwirth am Qurʾān vorgenommene „Relokalisierung“⁸²¹ auch auf die Korpora der Lagerdichtung anwenden und sie einer Einteilung in separierte Literaturen entheben. Dies würde nicht nur eine Dekolonialisierung der Forschungsperspektive auf koloniale Lagerdichtung bedeuten, sie würde gleichermaßen die Intertextualität und -medialität des Phänomens unterstreichen, das sich letztlich über ein aller Lagerdichtung gemeinsames Moment beschreiben ließe: Die Lagererfahrung.⁸²²

Es bleibt aber also die Frage, inwieweit es sinnvoll und möglich wäre, Lagerdichtung als allgemeines, globales Genre zu lesen, dem zunächst einmal die Leiderfahrung des Menschen in einem der zahlreichen Lagerformen zugrunde liegt. Wenn es möglich ist, eine systematische Erarbeitung verschiedener Lagersysteme unter dem Sammelbegriff des Lagers zu schaffen, warum sollte es nicht möglich sein, einen semantischen Gattungsbegriff zu schaffen, der den Gegenstand der Dichtung zum gemeinsamen Element einer Literatur der Leidverarbeitung werden lässt? Das Trauma des Lagers ist ein spezifisches Trauma, welches auf spezifische Art und Weise verarbeitet wurde und wird. Eine gemeinsame Betrachtung könnte Aufschluss darüber geben, inwieweit die mitunter grundsätzlich unterschiedlich angelegten Lagersysteme letztlich vor dem Hintergrund der jeweiligen Literaturgeschichte zu ähnlichen oder völlig verschiedenen Literaturen führen. Gedichte als Form des Ausdrucks liegen aus verschiedenen Lagern verschiedener Systeme vor. Hier könnte ein Anfang gemacht werden, eine analog zur systematischen Untersuchung der Lager vorzunehmende editorische und literaturwissenschaftliche Erschließung der entsprechenden Literaturen.

821 Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 23.

822 Eine solche Perspektive muss natürlich insofern spezifisch und kritisch bleiben, als ein „allzu generalisierter Diskurs“ vermieden werden muss (vgl. hierzu etwa LaCapra: *Writing History, Writing Trauma*, S. 45 f.).

6.2 Digitale Erarbeitung als Lösungs idee für Archive in Konfliktzeiten

Eines der größten Probleme, die sich während der Arbeit an den Gedichten stellten, war die noch immer ungelöste Konfliktsituation in Libyen, die eine Forschung vor Ort unmöglich machte. Kombiniert mit der konservativen Publikationspolitik des LSC und den sowohl unvollständigen, als auch mitunter fehlerhaft edierten Sammlungen war es so kaum möglich, Einsicht in die ganze Sammlung des LSC zu nehmen oder gar die entsprechenden Aufnahmen anzuhören. Die geringen Auflagen und die weltweite Verteilung der Publikationen des LSC taten ihr übriges, den Zugriff auf umfangreiche Kontextinformationen zu erschweren. So waren von den gesammelten Interviewtranskripten nur etwa die Hälfte im Bibliotheksnetz der Universitäten und Staatsbibliotheken weltweit überhaupt zu haben. Eine solche Datenbasis stellt gerade in Konfliktzeiten eine extrem große Hürde für umfassende Forschungsarbeiten dar. Dazu kommt, dass kleine Auflagen und ein zentral organisiertes Archiv in einer umkämpften Region auch immer das Risiko eines analogen Datenverlusts bergen, der kaum reparabel sein dürfte. Die beiden Herausforderungen, die sich also in Bezug auf die Datenbasis stellen, sind zum Einen die Verfügbarkeit und die Nachhaltigkeit der Datenverwahrung. Beides sollte im besten Falle jederzeit gewährleistet werden, um international einen möglichst guten Zugriff durch Forschende zu ermöglichen. So können entsprechende Forschungsfelder aus verschiedenen Perspektiven und Fachrichtungen erarbeitet werden. Aktuelle Entwicklungen an internationalen Universitäten und Forschungseinrichtungen sowie die zunehmende Fokussierung auf Forschungsdatenmanagement zeugen von entsprechenden Fortschritten. Auch die Erarbeitung der vorliegenden Gedichte fand vor dem Hintergrund einer möglichen Weiterverarbeitung statt und orientierte sich an den offenen Standards der *Text Encoding Initiative*.⁸²³

Wie könnte nun ein solcher Zugriff und ein nachhaltiges Datenmanagement gewährleistet werden? Wie könnten Datenbasen, wie die Korpora des LSC, gerade in Zeiten des Krieges gesichert werden und den Zugriff durch Forschende sichern? Eine digitale und möglichst dezentrale, auf offenen Datenstandards basierende Archivierung wäre hier sicherlich der sinnvollste Lösungsansatz. Die Daten müssten unter einschlägigen Lizenzen veröffentlicht werden, um eine Weiternutzung durch Forschende unproblematisch zu ermöglichen und auch die Datenverwahrung zu sichern. Während der Arbeit an den Gedicht-Korpora ließ der Autor der Biographie Umm al-Ḥayr, ‘Abd al-‘Alī Bū ‘Aḡīla, seine persönliche, noch privat gedruckte Ausgabe vom Verfasser dieser Arbeit kopieren mit ausdrücklicher Genehmigung, diese den Bibliotheken verfügbar zu machen, um den wissenschaftlichen Zugriff auf das Werk zu sichern. Wäre ein digitaler Zugriff auf dieses und ähnliche Werke, etwa die Aufnahmen des LSC oder wenigstens die gesammelten Transkripte der Interviews, grundsätzlich möglich gewesen, hätte die vorliegende Arbeit von vornherein eine bessere Datenbasis gehabt. Zwar würde ein offener Zugriff noch nicht die Probleme während der Datenerhebung

823 Text Encoding Initiative: <https://tei-c.org/>.

unter dem nationalistischen Paradigma der Āmāhirīya auflösen, es böte sich aber ein weitaus breiterer Eindruck und deutlich mehr Vergleichswerte, etwa für Augenzeugenberichte oder auch literarische Ausdrucksformen. Die meisten Zeitzeugen sind mittlerweile in hohem Alter oder bereits verstorben, die Nachfahren mitunter kaum wissenschaftlich mit der Materie befasst. Ohne die Arbeit vor Ort ist ein ausgedehntes Forschungsprojekt auf eine derartig breite Datenbasis angewiesen, um über eine rein überblicksartige Perspektive hinausgehen zu können. Dezentrale Repositorien sind zwar ebenfalls von der Sicherheit des Repositoriums-anbieters abhängig und unterliegen als letztlich physische Speicherplätze ähnlichen physischen Gefahren, ein Spiegeln solcher Repositorien ist jedoch weitaus einfacher möglich, als die Kopie und Verlegung ganzer analoger Archive. Das dezentrale Lagern macht darüber hinaus einen totalen Datenverlust höchst unwahrscheinlich. Diese Daten könnten dann reichhaltige Erkenntnisse für Forschende bringen, die nicht die Möglichkeiten haben, vor Ort zu arbeiten.

Darüber hinaus bietet eine solche Demokratisierung und Öffnung der Publikationsstruktur einer weitaus größeren Gemeinschaft an Wissenschaftler:innen ein potenzielles Forschungsfeld. In der Frage der Aufarbeitung faschistischer Verbrechen kann dies nur wünschenswert sein. Durch die Vernetzung von entsprechenden Datensätzen mit Normdateisystemen ließe sich auch eine standardisierte und entambiguierte Zuordnung von Namen und Orten vornehmen und Unsicherheiten in Übersetzung und Bedeutung, wie sie hier vielfach vorhanden sind, potenziell ausräumen. Gerade in Bezug auf unklare Transmissionsketten kann das von großem Vorteil sein. Ein Projekt, das von italienischer Seite einen Schritt in diese Richtung geht, aber etwa noch keine Normdatenunterstützung bietet, ist die Online-Datenbank *I Campi Fascisti*,⁸²⁴ die zahlreiche Metadaten zu italienischen Konzentrationslagern online verfügbar und einsehbar macht. Leider basieren die Daten zu den Lagern in Libia auf der gleichen dünnen Datenlage wie die vorliegende Arbeit, weshalb eine digitale Öffnung des LSC (und der entsprechenden italienischen Archive) umso erstrebenswerter wäre, um hier ein größeres Datenfundament bieten zu können. Hier zeigen sich aber auch schon die Grenzen des Projekts: Zwar sind die Informationen einsehbar, durch das Fehlen einer offenen Lizenzierungs-politik können aber Fotos oder Dokumente nicht offen weiterverwendet werden, zumindest nicht, soweit darauf aufbauende Forschung selbst publiziert werden soll. Ein weiterer Nachteil der Datenbank von *I Campi Fascisti* ist das Fehlen von Schnittstellen. Durch das Anbieten von Schnittstellen könnten solche Datenanbieter anderen digitalen Projekten einen direkten Zugriff auf die Datenbasis ermöglichen. So könnten externe Projekte direkt neue Daten aus Forschungsvorhaben bereitstellen oder ihrerseits auf die bestehende Datenmenge zugreifen, etwa um die Entwicklung der Lagersysteme zu visualisieren. Eine Vernetzung auf dieser Basis wäre gewinnbringend für die Forschung ebenso wie für die Bildungsarbeit oder die interessierte Öffentlichkeit.

824 TpS Topografia per la Storia: *I campi fascisti dalle guerre in Africa alla Repubblica di Salò*. URL: <https://campifascisti.it/> (besucht am 09. 02. 2020).

Ein weiterer Vorteil, der sich durch die digitale Publikation ergibt, ist die sich anbietende Erschließung der Quellen mit den Methoden der Digital Humanities. Liegen Quellen, wie etwa die Gedichte, in standardisierten digitalen Formaten vor, so lassen sie sich nicht nur mit dem Werkzeug der digitalen Editionswissenschaften linguistisch und literaturwissenschaftlich aufs Genaueste beschreiben. Methoden wie das *Topic Modeling* würden verlässliche, statistische Informationen über Worthäufungen und Themenfelder bieten, die in ihrem Umfang von einer einzigen Person analog lange nicht so schnell und gründlich erschlossen werden könnten. Auch die Stilometrie, die Vergleichbarkeit von sprachlichem Stil, wäre gerade im Fall von Streitigkeiten über die Urheberschaft bestimmter Gedichte von großer epistemischer Bedeutung.

Eine digitale Öffnung der Archive des LSC würde also gleich mehrfach Vorteile für das Forschungsfeld bedeuten, sowohl in Hinblick auf die wissenschaftliche Erschließung und Optimierung der bereits publizierten Editionen, als auch mit Blick auf die Erschließung und Erforschung noch nicht publizierter Quellen mit den Methoden der Literatur-, Sprach- und Editionswissenschaften. Ein weiterer wesentlicher Vorteil wäre die nachhaltige Verfügbarkeit im Falle von Konflikten vor Ort. Eine entsprechend offene Lizenzpolitik würde diese noch weiter begünstigen und Forschenden auch die rechtssichere Weiternutzung der Daten ermöglichen, etwa für eigene Editionsprojekte oder im Rahmen von Datenbanken wie *I Campi Fascisti*.

Für die vorliegende Arbeit hätte ein digitales Archiv ebenfalls in mehrfacher Hinsicht hilfreich sein können. Die Aufnahmen hätten Aufschluss über Aussprache und mögliche Fehler in der Edition gegeben, sie hätten Einblick in die Dialektformen gegeben und eventuelle Lücken in der Transkription erklärt. Ein offen lizenziertes Archiv der Gedichte hätte thematisch durchsucht und gruppiert werden können, eine stilistische Ähnlichkeit von Gedichten, Themenschwerpunkte und Worthäufungen hätten tiefere Einblicke in Bezug auf das *ganze* Archiv gegeben. Weiterhin hätten die hier erschlossenen Gedichte ihrerseits offen als Arbeitsdaten in einem Repository veröffentlicht werden können, um die Mit- und Weiterarbeit anderer Forscher:innen am Forschungsgegenstand zu ermöglichen. Durch Krieg und die durch die analoge Publikationspraxis schlechte Datenbasis konnte all dies bislang nicht realisiert werden. So bietet diese Arbeit zunächst einen thematischen und theoretischen Einblick in die Materie und bietet sich als Einführung zu einem Forschungsgegenstand an, der vielleicht in Zukunft durch eine digitale Erarbeitung umfassender erschlossen werden kann.

7 Anhang

I. ‘Abd al-Ġawād Sīlīmān aṭ-Ṭā’i^c

I.a[ar] Aqbeytu fawqa Karrīyūla⁸²⁵

1	بعد شلوق تضامر غزير نصيها	أقيبت فوق كرىوله نعانى فيها
2	على كابو واقف مثيل الساكر	نجيها باكر
3	هو الى خلق الأرواح ويهنيها	وصابر لحكم الله مانى ناكر
4	فى الصبح ناتيتها وناصب فاسى	خشبها قاسى
5	مواساة الأئشى كى ينتوا فيها	والكابو انكهنى نتم نواسى
6	وان مليت بالباله وفاس بدلها	أقيبت فوق كرىوله يزق عجلها
7	وغافر ذنوب اللى يطوف عليها	بجاه من خلق مكة ويخالق هلها
8	اللى تم ضرب السوط عالق فيها	فرج على الإسلام حيد وحلها
9	ويزول هالهل وهالكرب ييجى	يفرج رى
10	حتى حليلته ما عاد يشوخ عليها	واليوم صاحب المطرح قى متغى
11	عليها وخدمه زهيدة ما قضينا بوره	الحال ضروره
12	الله يلعن الدنيا الله يخزيها	ولا عاد علينا ستر العورة
13	وغوشا يعز النفس ويزهيا	ياما نظرنا من معيشه نوره

I.a[de] Ich beugte mich über dem Karren

<p>Ich beugte mich über dem Karren und plagte mich ab, nachdem die Pferde abgemagert und dürr [geworden waren].</p> <p>Ich begann früh, der Kapo, wie ein Betrunkener stehend.</p> <p>Das Urteil Gottes geduldig [ertragend], wie könnte ich mich verweigern? Ihm, der die Seelen schuf und über ihr Wohlergehen wacht.</p> <p>Das Holz ist hart, ich kam am Morgen, bin bereit mit der Axt.</p> <p>Wenn der Kapo zu mir spricht, tue ich wie mir geheißen, wie das Mädchen, wenn es Befehle bekommt.</p> <p>Ich beugte mich über den Karren, das Rad in Bewegung, wenn ich von der Schaufel müde wurde, griff ich zur Axt.</p> <p>Bei der Herrlichkeit des Schöpfers von Mekka und ihrer Menschen, der Vergeber der Sünden dessen, der sie⁸²⁶ umkreist.</p>	<p>1</p> <p>2</p> <p>3</p> <p>4</p> <p>5</p> <p>6</p> <p>7</p>
---	--

825 Besprechung ab S. 144.

826 Die Ka'ba.

Hilf uns, befrei uns von unserem Übel.	8
Wer mit der Peitsche begann, verbleibt auch dabei.	
Mein Herr, gewähre er mir Linderung,	9
dass dieser Schrecken wird schwinden und dass er die Sorgen von mir nimmt.	
Heut ward der Herr des Ortes ⁸²⁷ [so] erschöpft,	10
denn er kehrte nicht zurück, nach seiner Frau zu fragen.	
[In einer] Situation der Entbehrung	11
ist sie, ⁸²⁸ und billig die Arbeit, keine Münze ⁸²⁹ wird uns gezahlt.	
Unsere Scham ⁸³⁰ können wir nicht mehr verbergen.	12
Gott verflucht diese Welt, er verspottet sie nur.	
O wir, wir sahen vom Leben ein Licht.	13
Und Ğōšā ⁸³¹ , in dem das Selbst stark und stolz ist.	

827 al-Maṭraḥ steht wörtlich für einen Ort, wo etwas entsorgt wird.

828 Hier ist fraglich, ob der Halbvers korrekt getrennt wurde. Der erste Halbvers hat weniger, der Zweite mehr Silben, als in den anderen Zeilen des Gedichts.

829 Bōrah könnte, von bāra abgeleitet, auch als „unkultiviert, kahl“ gelesen werden. Da Libyen aber bis 1911 osmanisch war, könnte Bōrah auch als arabisierte Form der osmanischen Währung Pāra (Hocharabisch: Bāra) verstanden werden. In Zusammenhang mit der Formulierung „mā qaḍay-nā“ (Hier: Nicht wird uns gezahlt) ergibt die Übersetzung als Münze allerdings mehr Sinn.

830 Oder: Unvollkommenheit.

831 Ortsname oder Bezeichnung für eine Wohnstätte.

I.b[ar] Yā Bū Faḍīl⁸³²

1	وتمت رفيقة عمر كيف الجوزه	يا بوفضيل رضيت عالکروزه
2	امفات ما يحن من عليناذليل	قبي رفقها طایل
3	اللي ما معاهم زول واتق روزه	ويكشف علينا هم هالنعایل
4	مقلوب زهرهم ما بت تجيهم كوزه	خلوا أصحاب العلم كي الهبايل
5	والكابو قاب الجميل عليها	أقيت عالق فيها
6	فارج بها وتقول حايز حوزه	حاجة اتطرب ريحه تاريها
7	هميله خلاجت خارمه ملزوزه	وناسيه ركوب اللي نشالت ديها
8	أواتي نعبها ونخدم هلهها	هالمرة ما تمت إلا ببلغها
9	خلتني نخايل شبة الملحوزه	معيشه تشيب يا فتى مرزها
10	يزهن مقاعدها وحاجة موزه	ناسي اعتقاد طوال نخجها

I.b[de] O Bū Faḍīl

O Bū Faḍīl, ich habe mich mit dem Karren abgefunden.	1
Er wurde zur Lebensgefährtin, wie eine Ehefrau.	
Ihre Gesellschaft dauerte lang,	2
ohne dass jemand Mächtiges Mitleid mit uns hatte.	
Um von uns zu heben die Bürde ⁸³³ .	3
Auch der, welcher stark und firm steht, käme nicht gegen sie an.	
[Die Situation] lässt die Weisen wie Dummköpfe sein.	4
Ihr Spielbrett ist umgedreht, sie bekommen keinen Joker.	
Ich stecke fest	5
und der Kapo spricht Eigenlob ⁸³⁴	
Ein Ding, das seine Sinne ⁸³⁵ erheitert wenn er's sah.	6
Er ist gut gelaunt, du denkst, er gewann einen Preis.	

832 Besprechung ab S. 151.

833 Wörtl.: Und von uns zu heben jene, die sie Bürde sind.

834 Die Formulierung „qabbā al-ğamīl“, wörtlich etwa „es wurde Schönes“, bedeutet im Libyschen auch das direkte Gegenteil. Es bezeichnet den Akt des abwertenden Redens über die Taten anderer mit gleichzeitiger Aufwertung der eigenen Bedeutung für diese Taten. Sinngemäß bedeutet die Zeile also, dass der Capo schlecht über die Internierten redet, die ohne seine Anleitung überhaupt nichts schaffen würden.

835 Wörtl. sein Wind, sein Geruch. Diese Übersetzung ergibt hier aber wenig Sinn. Das Wort *rūb* aus derselben Wurzel r-ā-ḥ kann aber auch für die Sinne des Menschen stehen, weshalb davon ausgegangen wird, dass es sich um eine möglicherweise dialektische oder schlicht falsche Vokalisierung oder Transkription handelt und der menschliche Sinn gemeint ist.

Ich vergesse das Reiten auf dem Pferd ⁸³⁶ , freilaufend und edel ⁸³⁷ .	7
Dieses Mal ist es nur ein Maultier. Ich komme immer wieder, fülle auf und serviere ihnen [Tee].	8
Ein Leben, das grau werden lässt, eine Heimsuchung. Und du meinst, ich bildete mir ein, bedrückt zu sein.	9
Ich vergesse die Locken derer mit langem Stirnhaar. Sie sitzt in Schönheit, ein betörender Anblick ⁸³⁸ .	10

836 Wörtl.: [...] auf dem, das den Schweif hin- und herwirft.

837 Wörtl.: [...] durchlöchert und verbunden.

838 Wörtl.: Ein Ding [wie] eine Bananenfrucht.

I.c[ar] Yā Ṣarāfīn ḡawābak 'atānā⁸³⁹

1	ومن مطراك في رده انتوه	يا صرافين جوابك أأتانا
2	طلبت سراح شورك ما عطوه	بكيننا غير ينفع ابكانا
3	لو كانت قوم عياطك انجوه	أو حق الله أو من صور بنانا
4	بدل ناس كانوا ما لوجوه	غير الدهر كي ما جاك جانا
5	فعل الخير الماضي ما طروه	عاد الزين في وسط العفانة
6	قليل الخير فينا قلدوه	زمانا شين مبنى على الخيانة
7	وللي عالعب ينهي يطرحوه	عاد ابسوط عايل في إنسانا
8	عاد اليوم فضله نرتجوه	واللي كان مو حاجه امعانا
9	يتقى عفن فعله ينكروه	تارى الحى كى يرقد زمانا
10	أقلال الخير سوك يأخذوه	واللي فيك كانوا هل عفانه
11	يزول الكرب والمربا انجوه	الله كريم يقطع رجانا
12	رب البيت فضله نرتجوه	وايلم الشمل وابيوتك معانا
13	عدوك راه بالشينه طروه	ويندم كل من دار العفانة
14	ايهم العقل وقتن نجبدوه	يا صرافين حوالك طنانا
15	واسماعيل والطابع أو خوه	لكن فيه عزونا ضنانا
16	أيام العز كانوا يذكروه	راعى الكوت لرزق بوعدانا
17	نعهه كيف من قبله أو بوه	لو كانت غير ميتم امعانا
18	أو كل نهار لابده انجوه	لكن شى من ربى بلانا
19	اختام الخير عنا نختموه	طالب فضل من فيده شفانا
20	وانعمد حوض الكوثر نوردوه	أو ما لفردوس ما يقطع رجانا
21	عالمشهور وانشاء الله انجوه	صلى يا من قاعد امعانا
22	يومن فيه تغيير الوجوه	شفيع الناس يومن فيه يانا

I.c[de] O Ṣarāfīn, deine Antwort erreichte uns

O Ṣarāfīn, uns erreichte deine Antwort	1
und durch deine Nachricht in der Antwort du selbst.	
Wir klagten, doch ohne Nutzen waren unsre Tränen.	2
Ich bat um Erlaubnis, dich zu konsultieren, aber sie wurde mir verwehrt.	
Bei der Wahrheit Gottes, der uns nach seinem Abbild schuf. ⁸⁴⁰	3
Und wenn du schriest, so kamen [meine] Menschen.	

839 Besprechung ab S. 163.

840 Oder: Bei der Wahrheit Gottes und bei den Bildern unsrer Söhne.

Aber das Schicksal ⁸⁴¹ , das dich traf, traf uns.	4
Es verwandelte Menschen, die einst nobel waren. ⁸⁴²	
Ein wertvoller Mensch erscheint inmitten von Verderbnis.	5
Und das Gute, was vergangen ist, sie preisen es nicht.	
Unsere Zeit ist entstellt und auf Verrat gebaut.	6
Den von uns, der ohne Gutes war, ihn ernannten sie zum Führer.	
Er erscheint mit der Peitsche und schlägt unsre Frauen.	7
Und den, der sie zu unterlassen auffordert werfen sie zu Boden.	
Derjenige, der nichts unter uns war,	8
heute hoffen wir auf seine Gnade.	
Siehe, jene die leben, wie ihre Zeiten schlafen,	9
ihre schlechten Taten dauern an, man weist sie zurück.	
Der, der unter euch war, war er anders als verdorben?	10
Wenig Gutes [ist in ihm], sie nehmen das Schlechte.	
Nobler Gott, möge unsre Hoffnung nicht enden,	11
dass die Sorgen verschwinden und wir zum Ort unserer Herkunft zurückkehren.	
Es kommt [alles] zusammen, deine Häuser sind mit uns.	12
Herr der Ka'ba ⁸⁴³ , seine Gnade ⁸⁴⁴ erhoffen wir.	
Und jeder wird die Taten der Verderbnis bereuen.	13
Dein Feind, er sprach ⁸⁴⁵ entstellt von seiner Milde.	
O Ṣarāfīn, um dich herum sind wir verdorrt, verdurstet und schwach.	14
Der Verstand trägt die Sorge, wann werden wir zurückkehren?	
Aber an diesem Ort bleiben als Stärke [nur] unsre Kinder:	15
Ismā'īl und aṭ-Ṭā'ī' und sein Bruder.	
Der Hirte der schwarzen ⁸⁴⁶ Pferde.	16
In den guten[, den starken] Tagen der Macht sprach man über sie.	
[Ach,] wenn sie doch mit uns gestorben wären.	17
Wir schätzten ihn hoch, wie seine Vorfahren und seinen Vater.	
Aber etwas von meinem Herrn Gott hat uns getestet.	18
Und jeder Tag musste sein, wie der Tag davor ⁸⁴⁷ .	

841 Wörtl.: Die Zeit, die dich traf [...].

842 Oder: [...], die nicht von den Noblen waren.

843 Wörtl.: Herr des Hauses.

844 Wörtl.: Gefallen.

845 Rāha, lib. für qāla.

846 Wörtl.: blau, gemeint ist hier aber ein schwarzes Pferd.

847 'abḥū, lib. für miṭl [al-]āḥīr.

Anhang	225
Der Sucher nach Gnade von seiner Hilfe, er ist unser Trost.	19
Das Gute ist gegen uns versiegelt und wir siegeln es ab.	
Was ist mit dem Paradies? Unsre Hoffnung bricht nicht ab.	20
Ich will zum Ufer des Kawtar, den wir [dann] erreichen.	
Bete, o du, der mit uns sitzt.	21
Zu dem Allbekannten, so Gott will, werden wir gehen.	
Dem Fürbitter der Menschen, am Tag, o!	22
Am Tage, wenn die Gesichter sich ändern.	

I.d[ar] Salāmī ‘al gōṣā l-ḥbāb al-ġālī⁸⁴⁸

1	الى العقل ما يسهى عليهم يوم	سلامى علّ غوشى الحباب الغالى
2	ركبت عريض الصدر غالى السوم	الى هم زهاى أو عزوتى ودلالى
3	ضرايين للعبت نهار الشوم	طعامين للضايف زاد الغالى
4	جفيله جلاى علّ الكبود هموم	ركابه الشلوق اللى ثمنها على
5	والمولى كريم يروف علّ المظلوم	كان تنشدوا نحيكم عن حالى
6	دايخين مارينا لذاذه نوم	مرجول خذناهن ثمان ليلى
7	غرب البريقه واسمها معلوم	ورمانا علّ تلة نباها على
8	لا مال لا صاحب عليه اللوم	فى كوز تلة والأرفاف خوالى
9	كان غبت يلزمنى جزاء معلوم	بنقادير يأخذ كل يوم أسوالى
10	وامنور أركانه بالقمر ونجوم	يا رب يا سامك سماها العالى
11	والروح فى ايدك وقتها معلوم	عالم جميع سرايرى وأعمالى
12	مالهم علّ غيرك عتب لا لوم	نجع المنافى ترجمها عالخالى
13	إلا حكم غيرك ما اريد ايدوم	وانت هو اللى تقدر تولى الوالى
14	للوطن ما يظرن عليه هموم	وانت هو اللى تقدر ترد الجالى
15	حتى لو تعادولى جميع الروم	والله امفات حكمك شىء ما يجراى
16	صلاة ابها فوق السراب نعوم	صلاة الرسول ابها ختمت اسوالى

I.d[de] Friede sei mit dir, mein Heimatdorf

Friede sei mit dir, mein Heimatdorf, du teures Ziel,	1
dessen [Menschen] der Gedanke nicht einen Tag vergisst.	
Der mich tröstet und unterstützt und leitet.	2
Reittiere mit breitem Bug, teuer zu erstehen.	
Speisend den Gast teuren Proviant,	3
die den Leichtsinnigen ⁸⁴⁹ schlagen am Tag des schlechten Omens.	
Reiter des schnellen Pferdes, das einen hohen Preis hat.	4
Sein Scheuen [im Kampf] nimmt für mich die Sorgen von den Herzen.	
Damit ihr rezitiert erzähle ich euch über meine Lage,	5
denn ein nobler Herr zeigt Mitleid mit den ungerecht Behandelten.	
Zu Fuß brachten sie uns her in acht Nächten,	6
mit schmerzdem Kopf sahen wir keinen erquickenden Schlaf.	

848 Besprechung ab S. 175.

849 Oder: Spielenden, evtl. transkriptionsbedingt unklar, möglicherweise *li-la‘ābat*, da *l* im libyschen teilweise zu *t* wird.

Sie warfen uns auf einen Tell ⁸⁵⁰ , dessen Kunde verbreitet ist.	7
Westlich von Brēgā, der Name ist bekannt,	
in einer Niederung des Hügels ⁸⁵¹ . Die Gatter sind leer.	8
Kein Vieh, keinen Freund zu beschuldigen.	
Bengadir ⁸⁵² nimmt mich jeden Tag zum Verhör.	9
Wäre ich abwesend, er würde es mir heimzahlen, das ist bekannt.	
O Herr, der den höchsten Himmel schuf.	10
Erhellet sind seine Stützen durch Mond und Sterne.	
Der all mein Gewissen und meine Taten kennt.	11
Meine Seele liegt in seiner Hand und er kennt ihre Zeit.	
Dorf der Gefangenen im Exil, sei ihnen gnädig und meiner Lage.	12
Sie haben niemanden außer dir, um [dir ihr Leid] zu klagen.	
Du bist der, der waltet, der Herrscher macht.	13
Und das Urteil eines anderen als dir hat keine Dauer.	
Du, der zurückbringt den Flüchtling	14
in sein Heimatland, keine Sorgen befallen mich deswegen.	
O Gott, ohne dein Urteil geschieht mir nichts.	15
Auch wenn ganz Rūm gegen mich stünde.	
Lob sei dem Gesandten, mit ihm besiegle ich meine Bitten.	16
Ein Gebet, mit dem wir durch die Fata Morgana schwimmen.	

850 Ein besiedelter Hügel.

851 Oder: Düne.

852 Italienischer Wächter oder Polizist.

II. Ṣarāfīn Būtarhī al-Qaṭaʿānī

II.a[ar] *Yā sāhibī māla z-zmān*⁸⁵³

1	لا ننظروا لا عاد ضيف يجينا	يا صاحبي مال الزمان علينا
2	والصاحب تبدل والمعاش تغير	يا صاحبي مال الزمان الدير
3	أو لا عاد نسوى شى بموازينه	واللى كبير فى عينة اقبيت صغير
4	أو لا نهضوا صاحب عزيز ايجينا	ولا عاد نظرا بالكلام الخير
5	لا عاد نظروا لا الناس ايجونا	يا صاحب مالن علي قرونه
6	واللى عقاب صاحب اشقر فينا	أوهنا على الصاحب عز الهونة
7	أو صارف النظر ما عاد نملا عينه	يضحك معاى وضحكته مشنونه

II.a[de] *O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit*

O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit für uns	1
Nicht sahen wir, dass ein Gast, der zu uns kommt, nicht zurückkehrte.	
O mein Gefährte, es neigte sich die Zeit der Tat	2
Der Gefährte ist ein Anderer, das Leben wandelt sich.	
Ich, der ich groß war, bin nun klein geworden.	3
Bekommen meine Frauen denn nichts, was mir entspricht?	
Wir loben nicht mehr mit guten Worten.	4
Wir erheben nicht mehr den teuren Freund, der zu uns kommt.	
O du Gefährte, dessen Ebenbürtige meiner müde sind.	5
Wir loben nicht mehr, es kommt niemand mehr zu uns.	
Sie verlassen uns, den Freund, die Erniedrigung schmerzt.	6
Der, der ein Adler war, der Freund, ist unter uns verachtet.	
Er lacht mit mir, aber sein Lachen ist falsch.	7
O der du den Blick abwendest und dessen Blickfeld wir nicht mehr füllen.	

III. At-Tahāmī Slīmān at-Ṭā'ī^cIII.a[ar] Ḥubb al-waṭan ġā['] bi-l-ḥabs ġā[']-nā⁸⁵⁴

1	واحنا في الجرايم واقين	حب الوطن جا بالحبس جانا
2	ظهور الخليل ديمه ضابطين	كنا في معاشنا في هنانا
3	رفيق الجوف قاصر كل قين	ركابين لبتر بو عنانه
4	عشى الجيعان مطرا الخايفين	ها النجع النخط وادانا
5	فخلها غول بورا كه سمين	كسابين لنحف يانا
6	تصدر في ديار معطرين	فوق عيون دارت ريدحانه
7	لا غزاي ساق مطبين	لا جاسوس بو مشلاط جانا
8	بوادي في سقايف نازلين	لاسراق لا تسمع شخانه
9	غواشي العز غير مسلمين	من بن قردان للسوم رانا
10	طويت صل ضارب عكوتين	والطليان بخيانة طوانا
11	حدود الوطن من شرقا منين	جا بابور متصوكل خذانا
12	وقال الساع يشاضا اثين	قشقس نين عارك قبطانا
13	غنيمة روس تحت الكافرين	حشد في أسقالته في أركانه
14	دخانه فوق دابر مزنتين	قبص ديموم في النيله هو ألوانا
15	جضيض هله كي حس الحنين	خش الجون ناصب شمعدانه
16	عزقنا فوق غرده داينين	خامس يوم للهري أدانا
17	عمره ماطروه مخبرين	خشينا حبس شينك حبس جانا
18	بكسر النفس مانا عاجزين	حبسا فيه دفنا ضنانا
19	فريس القوم حازه لحد شين	حبسا فيه ودرنا ضرانا
20	رحنا فيه كي فرع الغصين	حبسا فيه يا مطول رجانا
21	واحنا فيه بتنا خاسرين	حبسا في كسابانا عدانا
22	امفيت الله ما لنا رهين	من غير الله ما يلزم شكانا
23	للي في ركابه ما سكين	أريدوا عفو من فاتح منانا
24	والي صار فينا حاملين	يغفر ذنب لنا جا وрана
25	نيننا هو شفيع المذنين	ختمت بقول صلوا يا حدانا

III.a[de] Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis

Die Liebe für die Heimat kam, sie kam mit dem Gefängnis,
als wir in Verbrechen landeten.

1

Wir waren in unseren Leben, in unserem Wohlstand,
allzeit Reiter auf dem Rücken der Pferde.

2

Reiter des kurzschweifigen Gezäumten, mit dem schlanken Bauch und den feinen Hufen.	3
Hier neigte sich die Lagerstätte, die wir erreichten. Was das Essen dem Hungrigen ist des Ängstlichen Zuflucht.	4
Wir, die wir Kamele besaßen: Ihr Hengst ⁸⁵⁵ ein Gûl, die auf ihren Knien [lagernden Kamele] wohlgenährt.	5
Kein Spion, niemand mit Peitschen erreichte uns. Kein Angreifer der gute Menschen wegführte.	6
Kein Dieb, keinen Streit hörst du, in einem Tal, wohnhaft unter Palmlätterdächern.	7
Von Ben Gardân nach Sallûm sah man uns: Glorreiche Häuser, die sich nicht ergeben.	8
Über den Quellen tänzeln in Kreisen Kamele. Es röhrt an den duftenden Wohnstätten. ⁸⁵⁶	9
Die Italiener schlugen ⁸⁵⁷ uns durch Verrat, wie eine Viper, die geschlagen sich zweimal windet.	10
Das Dampfschiff kam, wir und andere wurden hinauf geschafft. Östliche Grenzen der Heimat, von wo sie viele sammelten. Niemanden ließen sie zurück, bis es dem Käpt'n zu viel ward. ⁸⁵⁸	11
Er sprach: „So wird es entzweibrechen!“ [An Deck,] [in Haufen] in den Ecken versammelt, eine Beute von Anführern in den Händen von Ungläubigen.	12
Wir schifften uns ein in Nuancen von Indigo, der Rauch macht über uns einen Kreis dunkler Wolken.	13
In weite Ferne tauchend, die Schiffslampen ⁸⁵⁹ erhoben, ein leises Geräusch ⁸⁶⁰ , wie ein Gefühl des Sehnsens.	14
Nach dem fünften Tage kamen wir zum Hafen. Vom Schiff in den Sand geworfen schwindelte es uns.	15
Wir betraten das Gefängnis, du machst dir kein Bild, welches Gefängnis wir betraten. Ein Leben lang sprach niemand davon.	16

855 Hengst der Kamelstute.

856 Ma'trîn könnte auch für einen Ort stehen, in diesem Fall würde die Zeile lauten: Es röhrt an den Wohnstätten von Ma'trîn.

857 Wörtl.: zusammenfalten.

858 Wörtl.: Bis dem Käpt'n Schaden zugefügt wurde.

859 Wörtl.: Kronleuchter.

860 Ein Geräusch aus dem Bauch des Schiffes.

Anhang	231
Ein Gefängnis, in dem wir unsere Söhne begruben. Mit gebrochenen Seelen, wo wir doch nicht schwach sind.	18
Ein Gefängnis, in dem wir unsere Mutigen vergeudeteten, die Führer unseres Stammes sind jetzt in Gräbern der Schande.	19
Ein Gefängnis, o Gott, lass unsere Hoffnung andauern. Wir wurden wie ein dünner Weidenzweig.	20
Ein Gefängnis, in dem unser Feind uns ergriffen hat. Wir wurden hier zu Verlierern.	21
Ohne Gott braucht man nicht klagen. Ohne Gott gibt es keine Garantie für uns.	22
Wir bitten um Vergebung von ihm, der uns unser Schicksal eröffnet, ihm, dessen Steigbügel wir ergreifen.	23
Er vergibt uns unsere Sünden, die wir in der Vergangenheit taten. Und die Sünden, die wir heute tragen.	24
So schlieÙe ich ab mit der Rede: Betet, o ihr Menschen! Unser Prophet ist der Fürbitter der Sünder.	25

III.b[ar] *Al-yawm ġā'lytu l-wahām*⁸⁶¹

1	مشواغر من قسم صيد الرمال	أسياد المثالي	اليوم جيت لو هام مالقيت والي
2	اللي أنجيتم قدر نلقى فراشي	سمحين البشاشي	اليوم جيت لو هام فاقد غواشي
3	أنجأ ضيفم يقفزوا بالعجالي	أحدود الجمالي	ونلقى ضناكي طيور الحباشي
4	وأوقات تستلم غوط بزون مالي	مره تبات خالي	الدينا كما الراحلة في المعاش
5	ركابة عريض الكفل بوفنادي	اللي هم مدادي	الويم جيت لو هام فاقد أريادي
6	وأكفانهم شلاتيت من كثر الشوالي	أماتم قبالي	عواويل من عزروس السعادي
7	وأديارهم بعد جيتن من أهياي	أبيوتم خوالي	واجدين مايحيهم شي عداي
8	وادموعي موازيب جن فوق كمي	أكبر زاد همي	الويم جيت لديار مالقيت عمي
9	حزين دوم ماينشرح يوم بالي	أوقاي نخالي	على فراقهم صفت مارق دمي
10	الواحد يسوق قنولا جاه مالي	لو كان في المشالي	كمين فارسا مات مية تمنعي
11	دبار عيلته يوم دفن المرار	صاحب العمار	اليوم جيت لو هام فاقد لخيار
12	قوى راس ماينكسر لا الوالي	للحاكم العالي	اللي مع النبي عمي يوقف صدار
13	تنكات زاد للضيف والمال غالي	بنأي للعولي	ركاب بوتكارير فاض الميار
14	نهوض صاحبه في سنين الكلالى	قويدر هلاي	كسر عيلته فيه ماله جبار
15	الدايم الله ياوينسة طريقي	نشف شاط ريتي	اليوم جيت لو هام فاقد شقيقي
16	نجات كل مكروب قاتل قتالي	هنا كل جالي	أوروح كثير خربان ما من فريقي
17	ركاب بو العكاكيز جون الفريق	اوخوي الرفيق	اليوم جيت لو هام فاقد الشقيق
18	اركابه اينوش دم بأربع جوالي	وصاحب انعدالي	اندارن قناميز فيهن ايليق
19	ايزيد الكدر في القلوب الهالي	اخطور الغوالي	حاس خاطري ساق عبرة شهيق

III.b[de] *Heut kehrt' ich zurück in die Heimat*

Heut kehrt' ich zurück in die Heimat ⁸⁶² , doch traf ich keine Menschenseele,	1
[keinen der] beispielhaften Menschen.	
Leer, getötet von der Brigade des Wüstenlöwen ⁸⁶³ .	
Heut kehrt' ich zurück in die Heimat, vermisste die Familie,	2
[die,] von heiterer Großzügigkeit [war].	
Wenn ich kam, fand ich einen guten Ort, wo ich mein Haupt niederlegte.	

861 Besprechung ab S. 197.

862 Konkrete, wörtliche Bedeutung von li-wahām ist unklar, gemessen an der Anlassbeschreibung und dem Kontext kann jedoch davon ausgegangen werden, dass es sich entweder um eine Ortsbezeichnung oder einen Begriff für Heimat handelt.

863 Oder: Der Wüstenjagd.

- Ich finde die Kinder, die wie Vögel sind, 3
 Grenzen der Schönheit:
 Wenn der Gast kommt springen sie auf [und flattern umher].
- Die Welt ist vergänglich im Leben: 4
 Mal ist es reichhaltig, mal karg.
 Zeiten, als man in der Ackererde weidete, ohne zu zahlen.
- Heut kehrt' ich zurück in die Heimat und vermisste die geliebten [Menschen], 5
 die meine Tinte sind.
 Ein Reittier, Bū Fanādī, mit breiter Kruppe.
- Kinder der ehrenwerten 'Azrūs 6
 starben vor meinen Augen.
 Ihre Leichentücher zerfetzt durch zu häufige Nutzung.
- Viele, wir wissen nicht um ihre Zahl. 7
 Ihre Häuser sind leer
 und ihre Heimstätten, nachdem ich zurückkehrte im Glauben,
 sie anzutreffen.
- Heut kehrt' ich zurück in die Heimat und traf meinen Onkel nicht. 8
 Mehr als der größte Kummer.
 Meine Tränen fließen in Strömen auf die Ärmel meines Unterarms.
- Wegen der Trennung von ihnen kam mein Blut in Wallung. 9
 meine Augenhöhlen [nur] Reste
 ewige Trauer wie ein zerstörter Tag sich nicht hebt.
- Wie die Reiter, die eines grausamen Todes starben, 10
 ach wäres es doch im Kampfe.
 Unsereins führt eine Gruppe, der keine Würde gebührt.
- Heut kehrt' ich zurück in die Heimat und finde [doch] nicht [mehr] 11
 die besten Menschen.
 Herr der Wohnstätte,
 der entschied und Rat gab der Familie. Am Tag seiner Beerdigung
- stand er vor den Söhnen seines Onkels, 12
 vor dem hohen Richter
 halsstarrig, vor diesem Regenten beugt er sich nicht.
- Reiter von Bū Tkārīr, überfließend mit Gütern 13
 in den Vorratskammern.
 Proviant für den Gast und das Vieh ist teuer.

- Seine Familie zerbrach, keine Allmacht ist ihnen. 14
 Quwēdr Hilālī,
 die den Gefährten trugen in den Jahren der Erschöpfung.
- Heut kehrt' ich zurück in die Heimat, den Bruder vermissend. 15
 Meine Kehle ward trocken.
 Der ewige Gott, o Gefährtin meines Weges.
- Und viel ist verschwunden, meine Gefährten sind zerstört. 16
 Jeder ist hier ein Flüchtling.
 Die, die voll Leid hierherkommen sind Kämpfer meines Kampfes.
- Heut kehrt' ich zurück in die Heimat, den Bruder vermissend. 17
 Oder den Bruder des Freundes,
 Reiter von Bū al-'Akākīz, der, wenn er in die Gegend kam
 Pferderennen ritt, die ihm wohl standen. 18
 Er ritt gerade hinweg.
 Die Sporen trafen das Pferd, so dass Blut an allen vier Beinen war.
- Das Gefühl meines Gedankens führte eine Träne des Schluchzens. 19
 Die Gedanken der Teuren,
 die starke Trübung in den Herzen, die bereits mit Trauer gefüllt sind.

IV. Rağab Būḥwayš al-Minifī

IV.a[ar]⁸⁶⁴ *Mā bi maraḍ ġayr*

1	ما بي مرض غير دار العقيله	1
2	وحبس القبيله	
3	ويعد الجيا ⁸⁶⁵ من بلاد الوصيله	
4	ما بي مرض غير حد النكاد	2
5	وشوية الزاد	
6	وريحة اللي مجبره بالسواد	
7	الحمره اللي وين صار العناد	
8	عنتها طويله	
9	لها وصف ما عاد تا جد مثيله	
10	ما بي مرض غير واجد مرائف	3
11	والحال صايف	
12	على عكرمه والعدم والسقايف	
13	وحومة لقاوات ⁸⁶⁶ عرّ العطايف	
14	حتي وهي محيله	
15	تربي المهازيل جله خويله	
16	مرائف ⁸⁶⁷ عكرمه والسراقي	4
17	اللي هن مناتي	
18	نشكون ان كان طلتن ⁸⁶⁸ في حياتي	
19	على وين يخطر نسي أوقاتي	
20	دمعي نهيله	
21	زواعب على لحيتي سال سيله	
22	ما بي مرض غير مطري الحرابي	5
23	خيرة أصحابي	
24	الضرايين والمكوغظ يباي	
25	ركابين كل حمرة دعابي	
26	الطايح تشيله	
27	نضيده رفاقاه قبلوا جميله	
28	ما بي مرض غير فقد الرجال	6

864 Besprechung ab S. 208. M: Ḥussayn Našīb al-Mālīkī: *Šā'ir Mu'taqal al-'Aqila. Qiṭā' al-Kitāb wa al-Tawzī' wa al-I'lān*, BH: Kamal Ben Hameda: *Le livre du camp d'Aquila*. Tunis: Éditions elyzad, 2014.

865 BH: الجيا.

866 M: لقاوات.

867 M: عرايف.

868 BH: طلتن.

29	وفنية	المال	
30	وحبسة	نساويننا	والعيال
31	والفارس	الى كان	يقدع المال
32	نهارة	جفيله	
33	طايح لهم	كيف طوع	الحليله
34	طايح لهم	كيف طوع	الولييه
35	ان	كانت	خطيه
36	نرمي	الطاعه	صباح وعشيه
37	نشيل	في الوسخ	والحطب والمويه
38	معيشة	ذليله	
39	مفيت	ربنا يفزع	يفكّ الوحيله
40	طايح لهم	كيف طوع	الوصيف
41	نسيت	الوظيف	
42	بعد بقيتي	كنت ظاري	عفيف
43	نصبي	بلاحيل	عندي خفيف
44	نشيل	الثقيه	
45	تزازي	مرازة	من زين حيله
46	ما بي مرض	غير فقد	الغوالى
47	اسياد	المثالى ⁸⁶⁹	
48	سمح	العضادات	فوق العوالى
49	راحوا	حساب شى	تافه قبالى
50	ولا	لقيت	حيله
51	نشالش	بها ⁸⁷⁰	نين راحوا
52	ما بي مرض	غير طولة	لجالى
53	وضيعة	دلالى	
54	وقفدة	أجاويد	هم روس مالى
55	يونس	الى كيف	صيت الهلالى
56	كريبى	القبيله	
57	المحمد	وعبد	الكريم العزيزه
58	وبوحسين	سمح	الوجاب الوالى ⁸⁷¹
59	والعود	ومثيله	
60	راحوا	بلا يوم	ذايب ثقيله
61	ما بي مرض	غير فقد	الصغار

869 M, BH: المثالى.

870 BH: بين.

871 BH: الموالى.

62	العشار	اسياد	
63	اللي لقطوا	كيف	تمر النهار
64	الضرايين	للعايب	صدار
65	نواوير	عيله	
66	ما ينظروا	يقول	ناساً ذليله
67	12	ما بي مرض	غير شغل الطريق
68		وحالي	رقيق
69		ونروح	وما طاقّ البيت ريق
70		وسواطنا	قبال النسا في الفريق ⁸⁷²
71		وقيينا	زطيه ⁸⁷³
72		ما طاقنا	عود يشعل ⁸⁷⁴ فتيه
73	13	ما بي مرض	غير ضرب الصبايا
74		وجلودهن	عرايا
75		ولا يقعدن	يوم ساعه هتايا
76		ولا يختشوا	من بنات السمايا
77		بقول	يا رذيله ⁸⁷⁵
78		وعيب قبيح	ما يرتضى للعيه
79	14	ما بي مرض	غير غيبة ⁸⁷⁶ أفكارى
80		ويينة	غرارى
81		وفقدة	ضنا السيد خيوه مطارى
82		موسى وجبريل	سمح السهارى
83		اسياد	الخوريه
84		ما ينظروا ⁸⁷⁷	بقول داروا عويله
85	15	ما بي مرض	غير طولة ريافي
86		ووثقة	كثافي
87		وصبرى	بلا كسب ميل الشعافي
88		وتريسى	الى ع السوايا يكافي
89		خيار	القبيله
90		عشا	للجوارين يحموا كحيله
91	16	ما بي مرض	غير بعد العماله
92		وحبس	الرزاله ⁸⁷⁸

872 M: الطريق.

873 BH: زطيله.

874 M: يشعل.

875 M, BH: رزيله.

876 M: عيبة.

877 M: ينظروا.

878 M, BH: الرزاله.

93	وقلة ⁸⁷⁹ الى م الخطا ينشكى له	
94	وغيبية الى يحكموا بالعداله	
95	النصفه	
96	قليه	
97	والباطل على الحق واخذ ⁸⁸⁰ الميله	
98	ما بي مرض غير خدمة بناتي	17
99	وقلة ⁸⁸¹ هناتي	
100	وفقدة الى من تريسى مواتي	
101	ووخذة ⁸⁸² غزير النصى بوعتانى ⁸⁸³	
102	العليز	
103	مثيله	
104	يهون على القلب ساعة حفيله ⁸⁸⁴	
105	ما بي مرض غير فقدة نواجع	18
106	ونا ما نراجع	
107	الى ⁸⁸⁵ لفهن لا جفا لا مواجع	
108	ولا ينظروا غير حكم الفواجع	
109	وريقه	
110	ولسان مرّ شرّ من ضرب الثقيله	
111	ما بي مرض غير قل المحامى	19
112	ولينة	
113	كلامى	
114	وهينة أجاويد روس ومسامى	
115	وريحة الى خوايله بالجامى	
116	غريمه	
117	الهميله	
118	منقودة التناسيب نقدة الريه	
119	ما بي مرض غير سمع السوايا	20
120	ومنع	
121	الغوايا	
122	وفقدة الى قبل كانوا سمايا	

879 BH: وقتت.

880 BH: واخذ.

881 M: An Stelle 100.

882 BH: ووخذة.

883 M, BH: بوعتانى.

884 M:

ما بي مرض غير خدمة بناتي
 وفقدة الى من تريسى مواتي
 ووخذة غزير النصى بوعتانى
 وقلة هناتي
 العليز مثيله
 يهون على القلب ساعة حفيله

885 BH: والى.

118	وربط التساوين طرحى عرابيا	
119	بسبله قليله	
120	يد يروا لهن جرم مافيه قيله	
121	ما بنى مرض غير قول اضربوهم	21
122	ولا تصنعوهم	
123	وبالسيف في كل شى خدموهم	
124	ومقعد مع ناس ما نعرفوهم	
125	حياة عويله	
126	الا مغير ما عاد باليد حيله	
127	ما بنى مرض غير زمط العلايل	22
128	وديميا نخايل	
129	على خيلنا والغم ⁸⁸⁶ والشوايل	
130	وخدمه بلا قوت والسوط عايل	
131	معيشه رذيله ⁸⁸⁷	
132	على أثر الدباوئش جوا للعويله	
133	ما بنى مرض غير فقد الملاح	23
134	ودولة القباح	
135	الى وجوهم نكب وانخري صحاح	
136	وكم طفل عصران م السوط ذاح ⁸⁸⁸	
137	حاير ذليله ⁸⁸⁹	
138	يانويرتى صاف من دون حيله ⁸⁹⁰	
139	ما بنى مرض غير كسر انخواطر	24
140	ودموعى قواطر	
141	ووجنة ⁸⁹¹ ما دونهن من يساطر	
142	الراعى معقل جمال القناطر	
143	فخوله كحيله	
144	وطائق قعاين فوق انخويله	
145	ما بنى مرض غير حبس المسامى	25
146	ومبيجة آيامى	
147	وكايبو على ضرب لجواد دامى	
148	يصبي يناديك بلسان حامى	

886 M, BH: والغم.

887 M, BH: رذيله.

888 BH: ذاح.

889 M, BH: دليله.

890 M: حيله.

891 M, BH: ووشنات.

- 149 ولغوه هزيلة
 150 تخاف يعد مك قبل لا تشتكى له⁸⁹²
 151 وشوخة ردى لصل شوت منامى
 152 حى وهو عذيله⁸⁹³
 153 يبيعك على شان حاجه قلبه
 154 ما بي مرض غير فوت الحدود 26
 155 ووقاف سود
 156 وشبردق ملوى على راس عود
 157 لا حيل لا قادره لا جهود
 158 لشيل⁸⁹⁴ الثقيله
 159 زاهدين في العمر لوجاو كبله
 160 ما بي مرض غير برمة افلاكى 27
 161 وهلبة املاكى
 162 وضيق دار واشون قاعد متاكي
 163 الفارس اللى كان يوم الدعاكى
 164 ذرا للعويله
 165 ياساسى ورا قرد مقطوع ذيله
 166 وكل يوم الظلم⁸⁹⁵ ناننوض شاكى
 167 ونفسى ذيله
 168 وكيف المرا مانفك العقيله
 169 ما بي مرض غير ميلة زمانى 28
 170 وقصرة لسانى
 171 وما تحمل العيب والعيب جانى
 172 وتريسى اللى قبل بيهم نعانى⁸⁹⁶
 173 جمال العديله
 174 ثقال روزهم يوم ذابب ثقيله
 175 على أثر ياسهم⁸⁹⁷ روجتى⁸⁹⁸ من مكاني
 176 ليله طويله
 177 ظلامها غطا ضى قاز الفتيله
 178 ما بي مرض غير فقدة بلادى 29

892 BH: تشككه.

893 M, BH: عزيله.

894 BH: إلا شيل.

895 BH: مالظلم.

896 BH: نقانى.

897 BH: يلسهم.

898 M, BH: روجتى.

179	وشى	من	أريادى
180	نواجه	غرب	في خيوط السعادي
181	طالب	الكريم	الى عليه اعتمادى
182	يعجل	بشيله	
183	قبل	لا يفوتن	ثلاثين ليله ⁸⁹⁹ .
184	الدايم	الله	راح راعى المجمع
185	طغى	ضى	ظلم
186	العاصى	على	طول ما يوم سلم
187	لولا	الخطر	فيه ييش نتكلم
188	ونعرف	ونعرف	نشيله
189	ونعرف	نين	ثناه وجميله

IV.a[de] Nichts plagt mich

- | | | |
|---|--|----|
| 1 | Nichts plagt mich ⁹⁰⁰ , außer Dār al-‘Agila | 1 |
| | und die Internierung der Stämme | 2 |
| | und [die] weit entfernten Länder der Verbundenheit. | 3 |
| 2 | Nichts plagt mich, außer die extreme Traurigkeit, | 4 |
| | die karge Versorgung | 5 |
| | und der Verlust meines schwarz- | 6 |
| | rötlichen [Pferdes], als der Widerstand begann. | 7 |
| | Ihr ausdauernder Eifer | 8 |
| | dessen Gleiches du nicht mehr findest. | 9 |
| 3 | Nichts plagt mich, außer das Sehnen nach Gnädigen | 10 |
| | und der Zeit des Sommers | 11 |
| | über ‘Akrama, al-‘Adam und as-Sgayyif, | 12 |
| | nach dem Viertel von Lafāwāt, stark und stolz. | 13 |
| | Die [Gegend], auch, wenn sie unfruchtbar ist | 14 |
| | die mageren [Tiere] mit Pferdegras großzieht. | 15 |
| 4 | Ich leide für ‘Akrama und as-Sarrātī | 16 |
| | nach denen ich sehne. | 17 |
| | Dankbar wär ich, könnte ich in meinem Leben noch über sie schauen. | 18 |

899 Bei M als letzte Strophe.

900 Wörtl.: Ich habe keine Krankheit [...].

Wenn ich an sie denke, vergess' ich die Zeit.	19
Meine Tränen fließen	20
in Strömen über meinen Bart.	21
5 Nichts plagt mich, außer das Gedenken an al-Ḥarābī,	22
die Besten der Gefährten,	23
die schossen, mit treffenden Kugeln.	24
Reiter von ungestümen roten [Pferden]	25
den Sterbenden ⁹⁰¹ , ihn heben sie auf.	26
Die Reihe der Gefährten erkennt sein Gutes.	27
6 Nichts plagt mich, außer der Verlust der Männer	28
und dem Verderben des Guts ⁹⁰² .	29
und der Internierung unserer Frauen und Kinder	30
und der Reiter, der sich um den Besitz kümmerte. ⁹⁰³	31
Tage der Angst.	32
Unterwürfig bin ich, wie eine gehorsame Gattin.	33
7 Unterwürfig bin ich, wie eine gehorsame Gattin,	34
die, wenn sie einen Fehler machte	35
am selben Morgen oder Abend verstoßen werden würde.	36
Ich trage Dreck, Holz und Wasser.	37
Ein niederes Leben.	38
Möge Gott uns aus diesem Morast erlösen.	39
8 Unterwürfig bin ich, wie ein gehorsamer Sklave.	40
Meinen Beruf habe ich vergessen.	41
Seitdem ich hier bin, bin ich [-] ⁹⁰⁴ .	42
Bereite mich vor [zur Arbeit], ohne Kraft, von der ich wenig habe.	43
Trage schwer,	44
vergeblich suchen wir gute Kraft.	45

901 Oder: verirrt, (fig.) gefallen.

902 Auch: Vieh.

903 Der hier beschriebene Reiter ist in seiner Funktion nicht eindeutig. Er könnte 1.) Jemandem Geld geben, 2.) Geld für Stammesangelegenheiten einsammeln, 3.) Geld für wichtige Dinge ausgeben oder 4.) das Geld des Stammes verwalten, um davon etwa Gewehre zu kaufen.

904 Bedeutung unklar.

Anhang	243
9	Nichts plagt mich, außer der Verlust der teuren und noblen, beispielhaften Männer. 46 Großzügige Unterstützer auf ihren Pferden. 47 Sie ritten aus in Vergeltung gegenüber etwas Geringem. 49 Und ich fand keinen Ausweg, 50 ich scheiterte, bis sie auf immer dahingingen. 51
10	Nichts plagt mich, außer das lange Fortsein. 52 Der Verlust der Bedeutung. 53 Der Verlust guter Menschen, sie waren die Häupter meiner Existenz. 54 Yūnes, der wie der Ruf der Hilāl 55 Thron meines Stammes war. 56 Amḥammad und ‘Abd al-Karīm al-‘Azilāh. 57 Und Būḥusayn, der Großzügige und Oberste 58 und al-‘Ūd ⁹⁰⁵ und jene wie er. 59 Sie gingen an einem Tag ohne Ereignis. 60
11	Nichts plagt mich, außer der Verlust der jungen Menschen. 61 Die Besten der Familien. 62 Sie sammelten sie, wie Datteln am Tage. 63 Stark standen sie Brust an Brust gegen Verleumder. 64 Blüten der Familie. 65 Sie gaben nicht Acht, sagten niedere Menschen. 66
12	Nichts plagt mich, außer die Arbeit der Straße. 67 Mein Zustand erbärmlich. 68 Kehre zurück und das Vorzelt ist wie mein leerer Magen. 69 Ausgepeitscht vor den Frauen in der Gruppe 70 und wir waren [-] ⁹⁰⁶ 71 Wir haben nicht Holz genug für Zunder [zum Anzünden]. 72
13	Nichts plagt mich, außer das Schlagen der Mädchen, 73 das Entblößen ihrer nackten Haut. 74 Nicht ein Tag bleibt [ihnen], nicht ein guter Moment. 75 Sie schämen sich nicht, die Mädchen Namen zu nennen. 76

905 Oder: al-‘Aūd.

906 Bedeutung und Wurzel unklar.

	Sie sagen: „Du Dreckstück!“	77
	Solch Makel und Hässlichkeit, für die Familie nicht erträglich.	78
14	Nichts plagt mich, außer die Abwesenheit meiner Gedanken	79
	und das Verschwinden meines Stolzes	80
	und der Verlust der Kinder von Sayyīd Ḥaywa Mṭārī.	81
	Mūsā und Ġibrīl, großzügig durch die Nacht.	82
	Herren der Pferde,	83
	niemanden sieht man sagen, sie hätten geklagt.	84
15	Nichts plagt mich, außer die Entfernung meiner Landstriche	85
	und die Festigkeit meiner Fesseln.	86
	Und meine Standhaftigkeit, ohne den Lohn des sich neigenden Kamelhöckers.	87
	Und [die Abwesenheit von] meinem Schild, das dem Ebenbürtigen standhält,	88
	die Besten des Stammes,	89
	die nachts für die Nachbarn die edlen Pferde ⁹⁰⁷ bewachen.	90
16	Nichts plagt mich, außer das, was nach der Arbeit kommt	91
	und die erniedrigende Gefangenschaft	92
	und das Fehlen von jenen ⁹⁰⁸ , denen man über diese Untat klagen kann.	93
	Und die Abwesenheit derer, die gerecht ⁹⁰⁹ herrschen.	94
	Gerechtigkeit ⁹¹⁰ ist selten,	95
	das Falsche überwiegt das Wahre.	96
17	Nichts plagt mich, außer der [Arbeits-]Dienst der Töchter	97
	und das Fehlen der Freude	98
	und das Fehlen derer, die der Tod nahm.	99
	Und die Ergreifung des [Pferdes] mit reichem Stirnhaar Bū'anānī,	100
	das Seinesgleichen sucht,	101
	[es] erleichtert das Herz in sorgenvoller Stunde.	102
18	Nichts plagt mich, außer der Verlust der Weiden ⁹¹¹	103
	zu denen wir nicht zurückkehren [können],	104

907 Wörtl.: Die Schwarzäugigen, Bezeichnung für edle Pferde mit tief schwarzen Augen.

908 Wörtl.: Wenige.

909 Von *‘d-l*, also im Sinne von gerecht, gleichgestellt, ausgewogen.

910 Von *n-ṣ-f*, also im Sinne von gerecht (be-)handeln, Recht einfordern.

911 Oder: Des Dorfes, gegebenenfalls auch in der Bedeutung der Weiden um das Dorf; die das Dorf ernährenden Weiden.

- deren Dickicht keine Trockenheit und keinen Schaden kennt 105
 und sie sehen nichts, als die Herrschaft der [Natur-]Katastrophen. 106
 Ein langer Atem⁹¹² 107
 und eine bittere Zunge, mächtiger als ein schwerer Schlag. 108
- 19 Nichts plagt mich, außer ein fehlender Verteidiger 109
 und meine ergebenen Worte 110
 und die Schwäche der großen und erhabenen Führer. 111
 Und das Verschwinden meines aufgezäumten Pferdes, 112
 Rivalin der Gazelle, 113
 mit statueskem Körperbau wie eine geprägte Münze.⁹¹³ 114
- 20 Nichts plagt mich, außer das Hören über Missbrauch 115
 und versagte Selbsttäuschung 116
 und der Verlust jener, die erhaben waren. 117
 und das Fesseln der Frauen, die nackt hingeworfen werden 118
 aus nichtigen Gründen. 119
 Sie tun ihnen unaussprechliche Dinge an⁹¹⁴. 120
- 21 Nichts plagt mich, außer der Ruf: „Schlagt sie!“ 121
 Und: „Verschont sie nicht!“ 122
 Und durch das Schwert zwingen sie sie zu all ihren Diensten. 123
 Und das Weilen unter Menschen, die wir nicht kennen. 124
 Ein klagvolles Leben, 125
 außer dem Unmoralischen gibt es keinen Ausweg. 126
- 22 Nichts plagt mich, außer der Verlust jeden Trosts 127
 und die ewigen Gedanken 128
 an unsere Pferde, das Vieh und die Kamele. 129
 Keine Arbeit ohne Zwang und die unterdrückende Peitsche. 130
 Ein verächtliches Leben. 131
 Auf den Rest der Habe kamen sie zum Klagen. 132
- 23 Nichts plagt mich, außer der Verlust des Schönen 133
 und eine hässliche Wendung des Schicksals. 134

912 Wörtl.: Langer Speichel.

913 Wörtl.: Mit geprägten Proportionen nach einem Modell, wie eine Münze.

914 Wörtl.: Sie tun ihnen Dinge an, über die man nicht redet.

	Manche Gesichter sind vom Unheil geprägt, andere verschont geblieben.	135
	Und wieviele Kinder werden täglich durch die Peitsche zusammengetrieben?	136
	Hilflos und erniedrigt.	137
	O meine verwelkten kraftlosen Blüten.	138
24	Nichts plagt mich, außer das Brechen von Gedanken und meine fließenden Tränen.	139
	Und Wangen, vor die sich niemand stellt.	140
	Der Hirte findet Zuflucht in den Kamelinnen der Viadukte und mächtigen Kamelhengsten.	142
	Und ungezähmte Jungkamele überholen das Pferd.	144
25	Nichts plagt mich, außer die Gefangenschaft der Erhabenen und das Dahingehen meiner Tage.	145
	Und der Kapo, der immerzu die Guten schlägt.	146
	Er giert danach, dich mit brennender Zunge zu rufen, sein Kauderwelsch ist jämmerlich.	147
	Du fürchtest, er wird dich bestrafen noch bevor du dich beklagen kannst.	148
	Und [ihre] Herrschaft zerstört den Ort, an dem ich mich bette.	149
	Auch wenn er von niederer Herkunft ist, er verkauft dich für eine Nichtigkeit.	150
		151
		152
		153
26	Nichts plagt mich, außer das Fallen von Grenzen und die schwarzen Wächter	154
	und der gerollte Stacheldraht auf der Spitze des Pfahls.	155
	Keinen Ausweg, keine Kraft, keine Anstrengung nützt hier, um die Bürde aufzuheben.	156
	Wir gäben das Leben auf, wenn der Engel des Todes käme.	157
		158
		159
27	Nichts plagt mich, außer meine in sich verkehrte Existenz, die Beschlagnahmung meiner Besitztümer,	160
	ein enges Haus und untätig zu sitzen.	161
	Der Reiter, der am Tag der Zusammenstöße Schutz für die Familie [bot],	162
	er läuft hinter einem Affen mit abgeschnittenem Schweif.	163
	Und jeden Tag, wenn ich mich erhebe, schmerzt die Ungerechtigkeit.	164
		165
		166

Anhang		247
	Meine Seele erniedrigt	167
	und wie die Frauen bin ich unfähig, meine Gefangenschaft zu brechen.	168
28	Nichts plagt mich, außer das Beugen meiner Zeit, meine unzureichenden Worte.	169 170
	Ich brachte keine Schande, Schande kam zu mir und führt an jene, die in meiner Obhut waren.	171 172
	Schönheit der Gerechtigkeit, schwer wiegt sie am bedrückenden Tag der Wölfe.	173 174
	Nach ihrer Verzweiflung verließ ich meinen Platz, eine lange Nacht, ihre Dunkelheit verdeckt jedes Licht eines Dochts.	175 176 177
29	Nichts plagt mich, außer das Verschwinden meiner Länder und der Dinge, die ich begehre.	178 179
	Die abwesenden Dörfer westlich von den Grenzen [der] as-Saʿādīs. ⁹¹⁵	180
	Bittend den Ehrenhaften auf dem mein Vertrauen ruht, er möge eilen um [das Übel von mir] zu heben, noch bevor dreißig Nächte vergangen sind.	181 182 183
30	Ewig ist Gott, [von uns] gegangen al-Mğammam ⁹¹⁶ .	184
	Dunkel hat das Licht unterjocht.	185
	Der, der sich aufrecht wehrt, ergibt sich nicht für einen Tag.	186
	Und wäre nicht die Gefahr, so würde ich von ihm sprechen.	187
	Und ich weiß ihn zu erheben	188
	und ich weiß sein Lob und sein Ansehen zu offenbaren.	189

915 Oder: in den Fäden des Glücks.

916 Gemeint ist hier ʿOmar al-Muḥtār.

Literatur

- Abu Deeb, Kamal: *Šīr*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-arabic-language-and-linguistics/sir-EALL_COM_0306#d6299919e1690 (besucht am 18. 11. 2019).
- Abu-Lughod, Lila: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- Adorno, Theodor W.: „Engagement“. In: *Lyrrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Hrsg. von Petra Kiedaisch. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1962, S. 53–55.
- „Kulturkritik und Gesellschaft“. In: *Lyrrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Hrsg. von Petra Kiedaisch. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1951, S. 27–48.
- Agamben, Giorgio: „Beyond Human Rights“. In: *Means without End. Notes on Politics*. Übers. von Vincenzo Binetti und Cesare Casarino. Bd. 20. Theory Out of Bounds. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000, S. 14–25.
- *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Übers. von Hubert Thüring. Bd. 16. Erbschaft unserer Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Übers. von Stefan Monhardt. 5. Aufl. Erstausgabe 2003. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013.
- Ahmida, Ali Abdullatif: *Forgotten Voices. Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*. New York: Routledge, 2005.
- *The Making of Modern Libya. State Formation, Colonization, and Resistance*. New York: SUNY Press, 2009.
- „When the Subaltern Speak: Memory of Genocide in Colonial Libya 1929 to 1933“. In: *Italian Studies* 61.2 (2006), S. 175–190.
- Albert, Claudia: „Verhaltenslehren der Kälte“. In: *Erinnerte Shoah. Die Literatur der Überlebenden*. Hrsg. von Walter Schmitz. Thelem, 2003, S. 240–250.
- „Widerstandspotentiale in der Lagerliteratur“. In: *Autobiographische Zeugnisse der Verfolgung*. Hrsg. von Konrad Feilchenfeldt und Barbara Mahlmann-Bauer. Synchron, 2005, S. 137–145.
- Allen, Roger: *An Introduction to Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism*. Cambridge University Press, 1998.
- „The post-classical period: Parameters and preliminaries“. In: *Arabic Literature in the post-classical period*. Hrsg. von Roger Allen und D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, S. 1–21.
- Ambos, Kai: „What does 'intent to destroy' in genocide mean?“. In: *International Review of the Red Cross* 91.876 (Dez. 2009), S. 833–858.

- Arielli, Nir: „Colonial Soldiers in Italian counter-Insurgency Operations in Libya, 1922-32“. In: *British Journal for Military History* 2.1 (2015), S. 47–66.
- Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H.Beck, 1999.
- „Three Memory Anchors: Affect, symbol, trauma“. In: *Crisis and Memory in Islamic Societies*. Hrsg. von Angelika Neuwirth und Andreas Pflitsch. Beirut: Ergon Verlag, 2001, S. 43–58.
- Atkinson, David: „Constructing Italian Africa“. In: *Italian Colonialism*. Hrsg. von Ruth Ben-Ghiat und Mia Fuller. New York: Palgrave Macmillan, 2005, S. 15–26.
- Badawi, M. M.: „Introduction: The Background“. In: *Modern Arabic Literature*. Hrsg. von M. M. Badawi. 2. Aufl. The Cambridge History of Arabic Literature. Erstausgabe 1992. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 1–22.
- Badri, Roswitha: *Die Entwicklung der Dritten Universaltheorie Mu‘ammar al-Qaddafi’s in Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.
- Bailey, Clinton: *Bedouin poetry from Sinai and the Negev. Mirror of a culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Baldinetti, Anna: *The Origins of the Libyan Nation*. London und New York: Routledge, 2010.
- Barġatī, Yūsuf Sālim al-: *al-Mu‘taqalāt al-Fāšistiya bi-Lībiya*. Ṭarābulus: Markaz Dirāsāt Ġihād al-Lībiyīn ḍidda al-Ġazū al-Iṭālī, 1985.
- *Ḥaraka al-Muqāwama al-Waṭaniya bi-l-Ġabal al-Aḥḍar 1927-1932*. Ṭarābulus: Markaz Ġihād al-Lībiyīn li-l-Dirāsāt al-Tārīḥiya, 2000.
- al-Barikī, ‘Abd ar-Raḥman und Maṣdaq aš-Šā‘ib, Hrsg.: *Mawsū‘at Riwayāt al-Ġihād (Qaṣā’id al-Ġihād)*. Markaz Ġihād al-Lībiyīn li-d-Dirāsāt at-Tārīḥiya, 2002.
- Bauman, Zygmunt: *The Bauman Reader*. Hrsg. von Peter Beilharz. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Bāzāma, Muḥammad Muṣṭafā: *Lībiyā. Baḥṭ ḥawla haḍibi l-Kalima*. Jan. 2017. URL: <https://history.ly/ar/%D9%84%D9%8A%D8%A8%D9%8A%D8%A7-%D8%A8%D8%AD%D8%AB-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D9%87%D8%B0%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9> (besucht am 15. 04. 2019).
- BBC News: „Moria migrants: Fire destroys Greek camp leaving 13,000 without shelter“. In: *BBC News* (Sep. 2020). URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-54082201> (besucht am 12. 01. 2021).
- Becker, Michael und Dennis Bock: „Muselmänner und Häftlingsgesellschaften. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager“. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 55 (2015), S. 133–175.
- Ben Hamed, Kamal: *Le livre du camp d’Aguila*. Tunis: Éditions elyad, 2014.

- Ben-Ghiat, Ruth: „A Lesser Evil? Italian Fascism in/and the Totalitarian Equation“. In: *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide*. Hrsg. von Helmut Dubiel und Gabriel Motzkin. London: Routledge, 2004, S. 98–108.
- Benkato, Adam: „The Arabic Dialect of Benghazi, Libya: Historical and Comparative Notes“. In: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 59 (2014), S. 57–102.
- Bentham, Jeremy: *Das Panoptikum*. Hrsg. von Christian Welzbacher. Übers. von Andreas Leopold Hofbauer. Berlin: Matthes & Seitz, 2013.
- Berg, Nicolas, Jess Jochimsen und Bernd Stiegler: „Vorwort“. In: *Shoah - Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*. Fink, 1996.
- Bidder, Benjamin: „Was darf ein Leben kosten?“. In: *Spiegel* (Apr. 2020). URL: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/corona-und-die-wirtschaft-was-darf-ein-leben-kosten-a-29353c88-18f7-4677-9b6a-210aed574386> (besucht am 05. 05. 2020).
- Blachère, R. und Ch. Pellat: *al-Mutanabbi*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mutanabbi-COM_0821?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-mutanabbi (besucht am 04. 03. 2020).
- Boheemen, Christine van: *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History: Reading, Narrative, and Postcolonialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Booth, Marilyn: „Poetry in the vernacular“. In: *Modern Arabic Literature*. Hrsg. von M. M. Badawi. 2. Aufl. The Cambridge History of Arabic Literature. Erstausgabe 1993. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 463–482.
- Bosworth, C.E.: *Rūm*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rum-COM_0939 (besucht am 09. 12. 2019).
- Bouyahia, Ch.: *Ibn Rashīk*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-rashik-SIM_3332 (besucht am 04. 03. 2020).
- Braese, Stephan: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte*. Berlin und Wien: Philo, 2001.
- Braun, Michael: „Neubeginn mit Berlusconi“. In: *taz* (Juni 2009). URL: <https://taz.de/Libyens-Gaddafi-besucht-Italien/15161586/> (besucht am 09. 02. 2020).
- Brōšīn, N. I.: *Tārīḫ Libīyyā. Min Nihāyat al-Qurni at-Tāsi'a 'ašara ḥatā 'ām 1969*. Bangāzī: Dār al-Kitāb al-Ġadīd al-Mutaḥida, 2001.
- Bū 'Aḡīla al-'Uklī, 'Abd al-'Ālī, Hrsg.: *Muḡābidūn wa Muḡābidāt Šārakū fī Muqāwamat al-Ġazwāt iṭ-Ṭālīyān bi-l-Banādīq wa l-Kalimāt*. Bengāzī, 2013.
- *Umm al-Ḥēr: Šā'ira Mu'taqal al-Brēga*. Bengāzī, 1974.

- Būša'āla, Sa'ad Mḥammad: *Min Dāḥil al-Mu'taqalāt*. Ṭarābulus: al-Manšā'a al-Āmma li-l-Našr wa-l-Tawzī' wa-l-Īlān, 1984.
- Caroleo, Anna: „Il movimento cooperativo cattolico e il Banco di Roma“. In: *Studi Storici* 17.3 (1976). Publisher: Fondazione Istituto Gramsci, S. 169–183. URL: <https://www.jstor.org/stable/20564443> (besucht am 12. 01. 2021).
- Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. John Hopkins University Press, Juni 1996.
- Caubet, Dominique: „Les parlers arabes nomades et sédentaires du Fezzān, d'après William et Philippe Marçais“. In: *Approaches to Arabic Dialects*. Hrsg. von Martine Haak, Rudolf de Jong und Kees Versteegh. Bd. 38. Studies in Semitic Languages and Linguistics. Brill, 2003, S. 67–96.
- Childs, Timothy W.: *Italo-Turkish diplomacy and the war over Libya: 1911-1912*. Leiden: Brill, 1990.
- Collombier, Virgine: „Sirte's Tribes under the Islamic State: From Civil War to Global Jihadism“. In: *Tribes and Global Jihadism*. Hrsg. von Virgine Collombier und Olivier Roy. Oxford, New York: Oxford University Press, 2017, S. 153–180.
- Commonwealth Parliament: *Immigration detention in Australia*. URL: https://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/BN/2012-2013/Detention (besucht am 12. 01. 2021).
- Cresti, Federico: „The Early Years of the Agency for the Colonization of Cyrenaica (1932-1935)“. In: *Italian Colonialism*. Hrsg. von Ruth Ben-Ghiat und Mia Fuller. Palgrave Macmillan, 2005, S. 73–82.
- Cunsolo, Ronald S.: „Libya, Italian Nationalism, and the Revolt against Giolitti“. In: *The Journal of Modern History* 37.2 (1965). Publisher: University of Chicago Press, S. 186–207. URL: <https://www.jstor.org/stable/1878309> (besucht am 12. 01. 2021).
- De Felice, Renzo: *Mussolini il duce. Gli anni del consenso. 1929-1936*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1974.
- *Mussolini il rivoluzionario. 1883-1920*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1965.
- Del Boca, Angelo: „Faschismus und Kolonialismus. Der Mythos von den 'anständigen' Italienern“. In: *Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Irmtrud Wojak und Susanne Meinel. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2004, S. 193–202.
- *Gli Italiani in Libia. Dal Fascismo a Gheddafi*. Milano: A. Mondadori, 2010.
- *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*. Milano: A. Mondadori, 2010.
- Des Pres, Terrence: *The survivor: an anatomy of life in the death camps*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1980.
- Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information: *ICD-10-WHO Version 2019*. URL: <https://www.dimdi.de/static/de/klassifikationen/icd/icd-10-who/kode-suche/htmlamtl2019/block-f40-f48.htm#F43.1> (besucht am 15. 01. 2021).

- ad-Duwaybī, Ḥalīfa Muḥammad, ‘Abd ar-Raḥman al-Barīkī und Maṣdaq aš-Ša‘āb, Hrsg.: *Qaṣā’id al-Ġibād*. Ṭarābulus, 1995.
- Engelke, Petrina: *Flüchtlingslager Kara Tepe: Matsch, Krätze und Hoffnungslosigkeit auf Lesbos*. Dez. 2020. URL: https://rp-online.de/politik/eu/fluechtlingslager-kara-tepe-matsch-kratze-und-hoffnungslosigkeit-auf-lesbos_aid-55357577 (besucht am 12. 01. 2021).
- Ericksen, Casper W.: *The angel of death has descended violently among them*. Leiden: African Studies Centre, 2005.
- Esposito, Alfredo Giuseppe: „Estimating Regional per Capita Income: Italy, 1861-1914“. In: *The Journal of European economic history* (1997), S. 585–604.
- Europäischer Rat, Hrsg.: *Erklärung EU-Türkei*. März 2016. URL: <https://www.consilium.europa.eu/de/press/press-releases/2016/03/18/eu-turkey-statement/> (besucht am 04. 11. 2019).
- Hrsg.: *EUNAVFOR MED Operation Sophia: Mandat bis 31. März 2020 verlängert*. Sep. 2019. URL: <https://www.consilium.europa.eu/de/press/press-releases/2019/09/26/eunavfor-med-operation-sophia-mandate-extended-until-31-march-2020/> (besucht am 04. 11. 2019).
- European Union Agency For Fundamental Rights, Hrsg.: *Fundamental rights considerations: NGO ships involved in search and rescue in the Mediterranean and criminal investigations*. URL: <https://fra.europa.eu/en/node/27683> (besucht am 04. 11. 2019).
- Evans-Pritchard, E. E.: *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Fife, Robert H.: „Italy and the Triple Alliance“. In: *The North American Review* 200.707 (1914). Publisher: University of Northern Iowa, S. 538–548.
- Finaldi, Giuseppe: „Fascism, Violence, and Italian Colonialism“. In: *The Journal of Holocaust Research* 33.1 (2019), S. 22–42.
- Fischer, Gottfried und Peter Riedesser: *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. 4. Aufl. Erstausgabe 1994. München: UTB, Stuttgart, 2009.
- Forth, Aidan und Jonas Kreienbaum: „A Shared Malady: Concentration Camps in the British, Spanish, American and German Empires“. In: *Journal of Modern European History* 14.2 (2016), S. 245–267.
- Foucault, Michel: „Andere Räume“. In: *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Hrsg. von Karlheinz Barck, Peter Gente und Heidi Paris. Übers. von Walter Seitter. Leipzig: Reclam, 1992, S. 34–46.
- *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Fratianni Michelle und Spinelli, Franco: *A monetary history of Italy*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Fremont-Barnes, Gregory: *The Boer War 1899-1902*. Osprey Publishing, 2003.

- Fulda, Daniel: „Ein unmögliches Buch? Christopher Brownings Remembering Survival und die „Aporie von Auschwitz““. In: *Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Hrsg. von Norbert Frei und Wulf Kansteiner. Wallstein Verlag, 2013, S. 126–150.
- Gabrieli, F.: *al-Khansāʾ*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khansa-SIM_4192 (besucht am 04. 03. 2020).
- al-Ġandīrī Saʿīd ʿabd ar-Raḥmān und al-Kubtī, Sālim Ḥussayn, Hrsg.: *Qaṣāʾid al-Ġibād*. Bd. 1. Ṭarābulus, 1987.
- Gelder, G.J.H. van: „Ibn Ṭabāṭabāʾ“. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. Hrsg. von Julie Scott Meisami und Paul Starkey. Bd. 2. Routledge, 1998, S. 376–377.
- Gellately, Robert und Ben Kiernan: „The Study of Mass Murder and Genocide“. In: *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 3–26.
- Gestrich, Andreas: „Konzentrationslager: Voraussetzungen und Vorläufer vor der Moderne“. In: *Die Welt der Lager. Zur 'Erfolgsgeschichte' einer Institution*. Hrsg. von Bettina Greiner und Alan Kramer. Bd. 1. Hamburg: Hamburger Edition, 2013, S. 43–61.
- Gibb, H.A.R.: *Abū Firās*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-firas-SIM_0183 (besucht am 04. 03. 2020).
- *ʿAlī b. al-Djāhm*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ali-b-al-djehm-SIM_0511 (besucht am 04. 03. 2020).
- Goldberg, Amos: „Empathy, Ethics, and Politics in Holocaust Historiography“. In: *Empathy and its Limits*. Hrsg. von Aleida Assmann und Ines Detmers. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Graziani, Rodolfo: *Cirenaica Pacificata*. Milano: A. Mondadori, 1932.
- Greiner, Bettina und Alan Kramer, Hrsg.: *Die Welt der Lager. Zur 'Erfolgsgeschichte' einer Institution*. Bd. 1. Hamburg: Hamburger Edition, 2013.
- Gruendler, Beatrice: „Abbasid Poets and the Qurʾān“. In: *The Qurʾān and Adab. The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. Hrsg. von Nuha Alshaar. London: Oxford University Press, 2016, S. 137–169.
- „Al-ḥanīn ilā l-awṭān and its Alternatives in Classical Arabic Literature“. In: *Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature*. Hrsg. von Stephan Milich und Sebastian Günther. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2016, S. 1–41.
- *Medieval Arabic Praise Poetry*. New York: Routledge, 2003.

- Gruendler, Beatrice: „Abbāsīd Praise Poetry in Light of Dramatic Discourse and Speech Act Theory“. In: *Understanding Near Eastern Literatures*. Bd. 1. literaturen im kontext. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2000, S. 157–169.
- Guerin, Orla: *Libyan migrant detention centre: 'It's like hell'*. BBC News, Sep. 2017. URL: <https://www.bbc.com/news/world-africa-41189247> (besucht am 04. II. 2019).
- Guillaume, A.: *Abu' l-'Atāhiya*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-l-atahiya-SIM_0161 (besucht am 04. 03. 2020).
- Guillaumin, Jean: „Das poetische Schaffen und die bewusste Bearbeitung des Unbewussten“. In: *Seminar: Theorien der künstlerischen Produktivität*. Hrsg. von Mechthild Curtius. Suhrkamp, 1976, S. 176–190.
- Haarmann, U.: *Šā'ir*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shair-COM_1447 (besucht am 18. II. 2019).
- *Waṭan*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/watan-SIM_7891?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=watan (besucht am 09. 12. 2019).
- Hayden, Sally: „The U.N. Is Leaving Migrants to Die in Libya“. In: *Foreign Policy* (Okt. 2019). URL: <https://foreignpolicy.com/2019/10/10/libya-migrants-un-iom-refugees-die-detention-center-civil-war/> (besucht am 04. II. 2019).
- Heinrichs, W.P.: *Ṣafī al-Dīn 'Abd al-'Azīz b. Sarāyā al-Ḥillī*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/safi-al-din-abd-al-aziz-b-saraya-al-hilli-COM_0966 (besucht am 04. 03. 2020).
- Hitler, Adolf: *Zerstörungsmassnahmen im Reichsgebiet*. März 1945. URL: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1590&language=german (besucht am 19. 08. 2019).
- Hoenerbach, Wilhelm: *Die vulgärarabische Poetik Al-kitāb al-'āṭil al-ḥālī wal-murāḥḥaṣ al-gālī des Ṣafīyaddīn Ḥillī*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1956.
- Holes, Clive: *Nabaṭī Poetry*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-arabic-language-and-linguistics/sir-EALL_COM_0306#d6299919e1690 (besucht am 18. II. 2019).
- Holmboe, Knud: *Desert Encounter*. London: George G. Harrap & Company Ltd., 1936.

- Hoppe, Jens: „The Persecution of Jews in Libya Between 1938 and 1945. An Italian Affair?“ In: *The Holocaust and North Africa*. Hrsg. von Aomar Boum und Sarah Abrevaya Stein. Stanford, CA: Stanford University Press, 2019, S. 50–75.
- Hull, Isabel v.: „Military Culture and the Production of ‘Final Solutions’ in the Colonies. The Example of Wilhelminian Germany“. In: *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*. Hrsg. von Robert Gellately und Ben Kiernan. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 141–162.
- Human Rights Watch: *Libya: June 1996 Killings at Abu Salim Prison*. Juni 2006. URL: <https://www.hrw.org/news/2006/06/27/libya-june-1996-killings-abu-salim-prison> (besucht am 15. 06. 2021).
- Hyslop, Jonathan: „The Invention of the Concentration Camp: Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907“. In: *South African Historical Journal* 63:2 (2011), S. 251–276.
- Ibn Sanā' al-Mulk: *Dār at-Ṭirāz fī 'amal al-Muwaššahāt*. Hrsg. von Muḥammad Zakarīyā 'Inānī. Beyrūt: Dār at-Ṭaqāfa, 2001.
- Jacobi, Renate: „The Camel-Section of the Panegyric Ode“. In: *Journal of Arabic Literature* 13 (1982), S. 1–22.
- Jarrar, Maher: „Homeland in Modern Arabic Literature: A Preliminary Outline“. In: *Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature*. Hrsg. von Stephan Milich und Sebastian Günther. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2016, S. xvii–xxix.
- Jayyusi, Salma Khadra: „Arabic poetry in the post-classical age“. In: *Arabic Literature in the post-classical period*. Hrsg. von Roger Allen und D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, S. 25–59.
- Kalyvas, Stathis N.: „The Landscape of Political Violence“. In: *The Oxford Handbook of Terrorism*. Hrsg. von Erica Chenoweth u. a. Oxford University Press, 2019. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198732914.013.1.
- Kaufmann, Stephan: „Geld oder Leben“. In: *Neues Deutschland* (2020). URL: <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1134813.wirtschaftssystem-geld-oder-leben.html> (besucht am 05. 05. 2020).
- Khan, Khatija Bibi: „The Kaiser’s Holocaust: the coloniality of German’s forgotten genocide of the Nama and the Herero of Namibia“. In: *African Identities* 10 (2012), S. 211–220.
- Khawaldeh, Samirah und Sabbar Sultan: „Linnet-like Confined I ... Shall Sing”: The Freedom-Imprisonment Duality in the Poetry of Abū Firās al-Ḥamdānī and Richard Lovelace“. In: *Journal of Arabic Literature* 42 (2011), S. 236–260.
- Kiernan, Ben: *Blood and Soil. A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*. New Haven & London: Yale University Press, 2007.

- Krais, Jakob Friedrich: *Geschichte als Widerstand. Das Libyan Studies Centre (LSC) und die anti-koloniale Neuschreibung der libyschen Nationalgeschichte (1978-2010)*. Würzburg: Ergon, 2016.
- Kurpershoek, P. M.: *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: Voices from the desert; Glossary, indices, and list of recordings*. Brill, 2005.
- Labanca, Nicola: *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- LaCapra, Dominick: *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.
- Landau, J.M.: *Pan-Arabism*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/pan-arabism-SIM_6068?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=pan-arabism (besucht am 03. 04. 2020).
- Larkin, Margaret: „Popular Poetry in the post-classical period, 1150-1850“. In: *Arabic Literature in the post-classical period*. Hrsg. von Roger Allen und D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, S. 191–242.
- Lecomte, G.: *Ibn Ḳutayba*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kutayba-COM_0333 (besucht am 04. 03. 2020).
- Lepsius, Johannes, Albrecht Mendelssohn Bartholdy und Friedrich Thimme: *Der Italienisch-Türkische Krieg 1911-1912. Erste Hälfte*. Bd. 30-I. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.h. in Berlin W 8, 1927.
- *Die Krügerdespesche und das europäische Bündnissystem 1896*. Bd. 11. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.h. in Berlin W 8, 1924.
 - *Die Zweite Marokkokrise 1911*. Bd. 29. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.h. in Berlin W 8, 1927.
 - *Weltpolitische Rivalitäten, Zweite Hälfte*. Bd. 14. Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte M.b.h. in Berlin W 8, 1924.
- Levi, Primo: *Die Untergegangenen und die Geretteten*. Übers. von Moshe Kahn. München: dtv, 2015.
- *Ist das ein Mensch?* Übers. von Heinz Riedt. 5. Aufl. Erstausgabe 1961. München: dtv, 2015.
- Levy, Daniel und Natan Sznaider: *The politics of commemoration*. Routledge Handbooks Online, 2005. URL: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203086476.ch22#> (besucht am 10. 01. 2020).

- Lewis, Charlton T.: *librārīölus*, *Libya*. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DL%3Aentry+group%3D22%3Aentry%3DLibya> (besucht am 19. 01. 2021).
- Lim, Jie-Hyun: „Victimhood Nationalism in Contested Memories: National Mourning and Global Accountability“. In: *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*. Hrsg. von S. Conrad und Aleida Assmann. Palgrave Macmillan Memory Studies. Palgrave Macmillan UK, 2010, S. 138–162.
- Lohmann, Heiner: *Strukturen mythischen Denkens im Grünen Buch Mu‘ammar al-Qaddafis*. Hrsg. von Arno Klönne und Sven Papcke. Bd. 21. Politische Soziologie. Berlin: Lit Verlag, 2009.
- Magiar, Victor: *E venne la notte: Ebrei in un paese arabo*. Giuntina, 2003.
- al-Mālikī, Ḥussayn Naṣīb: *Šā‘ir Mu‘taqal al-‘Aqila*. Qiṭā‘ al-Kitāb wa al-Tawzī‘ wa al-I‘lān.
- Mannocchi, Francesca: *Torture, rape and murder: inside Tripoli’s refugee detention camps*. The Guardian, Nov. 2019. URL: <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/03/libya-migrants-tripoli-refugees-detention-camps> (besucht am 04. 11. 2019).
- Mantelli, Brunello: *Kurze Geschichte des italienischen Faschismus*. Übers. von Alexandra Hausner. 4. Aufl. Dt. Erstausgabe 1998. Berlin: Wagenbach, 2008.
- Marquard, Odo: „Zur Bedeutung der Theorie des Unbewussten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst“. In: *Die Nicht mehr schönen Künste: Grenzphänomene des Ästhetischen*. Hrsg. von Hans Robert Jauss. 3. Aufl. W. Fink, 1999, S. 373–392.
- Massaia, Guglielmo: *In Abissinia e fra i galla*. Firenze: Ariani, 1895.
- Mattioli, Aram: „Die vergessenen Kolonialverbrechen des faschistischen Italien in Libyen 1923–1933“. In: *Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Irmutrud Wojak und Susanne Meinel. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2004, S. 203–226.
- Medecins Sans Frontières: *Refugees returned to overcrowded Libyan detention centres*. Jan. 2019. URL: <https://www.msf.org/migrants-and-refugees-returned-overcrowded-libyan-detention-centres-libya> (besucht am 04. 11. 2019).
- Meisami, Julie Scott: „Places in the Past: The Poetics/Politics of Nostalgia“. In: *Edebiyât* 8 (1998), S. 63–106.
- Michel, Marc: *La Mission Marchand, 1895-1899*. Paris: Mouton & Co, 1972.
- Miggiano, Luca: *States of exception: securitisation and irregular migration in the Mediterranean*. Policy Development und Evaluation Service, United Nations High Commissioner for Refugees, Nov. 2009.
- Minawi, Mostafa: *The Ottoman Scramble for Africa. Empire and Diplomacy in the Sabara and the Hijaz*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.
- Montgomery, James E.: „Of Models and Amanuenses: The Remarks on the Qaṣīda in Ibn Qutaybah’s Kitāb al-Shi‘r wa-l-Shu‘arā“. In: *Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in Honour of*

- Alan Jones. Hrsg. von Robert G. Hoyland und Philip F. Kennedy. Gibb Memorial Trust, 2004, S. 1–47.
- Montgomery, James E.: *Tarafa*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-2/tarafa-SIM_7405 (besucht am 04. 03. 2020).
- Mori, Renato: „La penetrazione pacifica italiana in Libia dal 1907 al 1911 e il Banco di Roma“. In: *Rivista di Studi Politici Internazionali* 24.1 (1957), S. 102–118.
- Nelis, Jan: „Constructing Fascist Identity: Benito Mussolini and the Myth of ”Romanità““. In: *The Classical World* 100.4 (2007), S. 391–415.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike*. Berlin: Insel Verlag, 2010.
- Olivart, Marquis de: „Le differend entre l’Espagne et les États-Unis: Au sujet de la question cubaine“. In: *Revue Générale de Droit International Public* 12.1 (1905), S. 469–492.
- Olusoga, David und Casper W. Erichsen: *The Kaiser’s Holocaust: Germany’s forgotten genocide*. London: Faber & Faber, 2011.
- Ong, Walter J.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*. 2. Aufl. Erstauflage 1982. London und New York: Routledge, 2002.
- Ortega y Gasset, José: „Glanz und Elend der Übersetzung“. In: *Merkur* 4.28 (1950), S. 601–622.
- Ottolenghi, Gustavo: *Gli italiani e il colonialismo: i campi di detenzione italiani in Africa*. Milano: SugarCo, 1997.
- Owens, Patricia: „Reclaiming ’Bare Life’?: Against Agamben on Refugees“. In: *International Relations* 23.4 (2009), S. 567–582.
- Oyenyi, Bukola A.: *The History of Libya*. Greenwood, 2019.
- Panetta, Ester: *L’Arabo Parlato A Bengasi. Vol. II. Grammatica*. Hrsg. von Carlo Conti Rossini. Bd. 2. Grammatiche e Lessici delle Lingue dell’Africa Italiana. Roma: La Libreria dello Stato, 1943.
- Pereira, Christophe: „Arabic in the North African Region“. In: *The Semitic Languages. An International Handbook*. Hrsg. von Stefan von Weninger. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36. Berlin und Boston: De Gruyter, 2011, S. 954–969.
- Petrie, Jon: „The secular word Holocaust: Scholarly myths, history, and 20th century meanings“. In: *Journal of Genocide Research* 2.1 (März 2000), S. 31–63.
- Piazza, Giuseppe: *La nostra terra promessa. Lettere dalla Tripolitania*. Marzo-Maggio, 1911.
- Portelli, Alessandro: „What makes oral history different“. In: *The Oral History Reader*. Hrsg. von Robert Perks und Alistair Thomson. London und New York: Routledge, 1998, S. 32–42.
- Riall, Lucy: *The Italian Risorgimento. State, society and national unification*. London und New York: Routledge, 1994.

- Ritter, H.: *Abū Tammām*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-tammam-SIM_0261?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=abu+tammam (besucht am 04. 03. 2020).
- Rochat, Giorgio: „Il genocidio cirenaico e la storiografia coloniale“. In: *Belfagor* 35 (1980), S. 449–455.
- „La repressione della resistenza araba in Cirenaica nel 1930-31, nei documenti dell’archivio Graziiani“. In: *Il Movimento di Liberazione in Italia* 110 (1973), S. 3–39.
- „La repressione della resistenza in Cirenaica“. In: *Omar al-Mukhtar e la riconquista fascista della Libia*. Hrsg. von Enzo Santarelli u. a. Milano: Marzorati Editore, 1981, S. 53–189.
- Rodogno, Davide: *Fascism’s European Empire. Italian Occupation During the Second World War*. Übers. von Adrian Belton. Cambridge University Press, 2006.
- „Progetti e finalità delle politiche fasciste d’occupazione“. In: *Contemporanea* 8.2 (2005), S. 317–323.
- Rogers, Alisdair, Noel Castree und Rob Kitchin: *terra nullius*. Oxford University Press, 2013. URL: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199599868.001.0001/acref-9780199599868-e-1861> (besucht am 21. 07. 2020).
- Rothberg, Michael: *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford University Press, 2020.
- Ryan, Eileen: *Religion as Resistance. Negotiating Authority in Italian Libya*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Saeed, Abdullah: „Salafiya, Modernism, and Revival“. In: *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Hrsg. von John L. Esposito und Emad el-Din Shahin. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013, S. 42–55.
- Salerno, Eric: *Genocidio in Libia*. Milano: SugarCo, 1979.
- *Uccideteli Tutti*. ilSaggiatore, 2008.
- Schacht, J. und A. Layish: *Ṭalāq*. Hrsg. von P. Bearman u. a. Publication Title: Encyclopedia of Islam, Second Edition. Brill, 2012. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/talak-COM_1159 (besucht am 09. 12. 2019).
- Schaller, Dominik J. und Jürgen Zimmerer, Hrsg.: *The Origins of Genocide*. New York: Routledge, 2009.
- Schneider, Gabriele: *Mussolini in Afrika*. Bd. 8. Italien in der Moderne. Köln: SH-Verlag, 2000.
- Schoeler, Gregor: „Die Einteilung der Dichtung bei den Arabern“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 123.1 (1973), S. 9–55.
- Sells, Michael A.: *Mystical languages of unsaying*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

- Semah, D.: „zajal, modern“. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. Hrsg. von Julie Scott Meisami und Paul Starkey. Bd. 2. Routledge, 1998, S. 819–820.
- Semprún, Jorge: *Was für ein schöner Sonntag!* Übers. von Johannes Piron. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Shahíd, Irfan: *Latin Loanwords*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-arabic-language-and-linguistics/latin-loanwords-EALL_SIM_vol3_0077 (besucht am 18. II. 2019).
- Shalev, Avner: „If everything is genocide...“ In: *Haaretz* (Mai 2008). URL: <https://www.yadvashem.org/holocaust/holocaust-antisemitism/shalev-if-everything-is-genocide.html> (besucht am 17. 04. 2020).
- Siebert, Ferdinand: „Adua, eine Wende italienischer und europäischer Politik“. In: *Historische Zeitschrift* 181.3 (1956). Publisher: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, S. 533–579.
- Siebrecht, Claudia: „Formen von Unfreiheit und Extreme der Gewalt. Die Konzentrationslager in Deutsch-Südwestafrika, 1904-1908“. In: *Die Welt der Lager. Zur 'Erfolgsgeschichte' einer Institution*. Hrsg. von Bettina Greiner und Alan Kramer. Hamburg, 2013, S. 87–109.
- Siguan, Marisa: *Schreiben an den Grenzen der Sprache*. Hrsg. von Peter Auer, Gesa von Essen und Werner Frick. Bd. 45. *linguae & litterae*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2014.
- Smith, Ian R. und Andreas Stucki: „The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)“. In: *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 39,3 (2011), S. 417–437.
- Sofsky, Wolfgang: „Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers“. In: *Leviathan* 18.4 (1990), S. 518–535.
- *The Order of Terror*. Übers. von William Templer. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Somekh, S.: „The Neo-classical Arabic poets“. In: *Modern Arabic Literature*. Hrsg. von M. M. Badawi. 2. Aufl. *The Cambridge History of Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 36–81.
- Sowayan, Saad Abdullah: *Nabaʿi poetry. The Oral Poetry of Arabia*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.
- Spectorsky, Susan Ann, Aḥmad Ibn-Ḥanbal und Ishāq Ibn-Ibrāhīm Ibn-Rāhwaiḥ: *Chapters on marriage and divorce*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- Stephenson, Charles: *A Box of Sand. The Italo-Ottoman War 1911-1912*. Tattered Flag Press, 2014.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney: „Abbasid Panegyric: Badīʿ Poetry and the Invention of the Arab Golden Age“. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 44.1 (2017), S. 48–72.
- Stirn, Aglaja: „Überleben und Auseinandersetzung mit dem Holocaust-Trauma in einer Auswahl literarischer Zeugnisse jüdischer Schriftsteller“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 52.4 (2000), S. 720–760.

- Stone, Dan: *Concentration Camps: A Short History*. Oxford, New York: Oxford University Press, März 2017.
- Straub, Jürgen: „Psychoanalyse, Geschichte und Geschichtswissenschaft. Eine Einführung in systematischer Absicht“. In: *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein*. Hrsg. von Jörn Rüsen und Jürgen Straub. Suhrkamp, 1998, S. 12–32.
- Taterka, Thomas: *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1999.
- Taylor, John G.: „Encirclement and annihilation. The Indonesian Occupation of East Timor“. In: *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*. Hrsg. von Robert Gellately und Ben Kiernan. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 163–186.
- Text Encoding Initiative: <https://tei-c.org/>. URL: <https://tei-c.org/> (besucht am 09. 02. 2020).
- The General Assembly of the United Nations: *Convention on the prevention and punishment of the crime of genocide adopted by on 9 December 1948*. 1951. URL: <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%2078/volume-78-i-1021-english.pdf> (besucht am 17. 04. 2020).
- Toledano, E.R.: *Muhammad ‘Alī Pasha*. Hrsg. von Lutz Edzard und Rudolf de Jong. Publication Title: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Brill, 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-ali-pasha-COM_0781?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=muhammad+ali (besucht am 04. 03. 2020).
- TopS Topografia per la Storia: *I campi fascisti dalle guerre in Africa alla Repubblica di Salò*. URL: https://campifascisti.it/elenco_tipo_campi.php?nazione=100&id_tipo=1 (besucht am 19. 01. 2021).
- *I campi fascisti dalle guerre in Africa alla Repubblica di Salò*. URL: https://campifascisti.it/scheda_campo.php?id_campo=202 (besucht am 19. 01. 2021).
- *I campi fascisti dalle guerre in Africa alla Repubblica di Salò*. URL: <https://campifascisti.it/> (besucht am 09. 02. 2020).
- U. N. News: *Security Council condemns reported slave trade of migrants in Libya*. Dez. 2017. URL: <https://news.un.org/en/story/2017/12/638652-security-council-condemns-reported-slave-trade-migrants-libya> (besucht am 04. 11. 2019).
- Ungari, Andrea: „Why did the Italians go to Libya?“ In: *The First World War from Tripoli to Addis Ababa (1911-1924)*. Hrsg. von Shiferaw Bekele u. a. Addis Abbeba: Centre français des études éthiopiennes, Okt. 2018, S. 155–170.
- United Nations Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect: *Definitions: Genocide*. URL: <https://www.un.org/en/genocideprevention/genocide.shtml> (besucht am 14. 10. 2019).
- Vandewalle, Dirk: *A History of Modern Libya*. Cambridge University Press, 2012.
- Vikør, Knut S.: „THE SANŪSĪ LETTERS A Checklist“. In: *Sudanic Africa* 3 (1992), S. 149–162.

- Wachsmann, Nikolaus: *KL: Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*. München: Siedler, 2016.
- Wagner, Ewald: *Grundzüge der Klassisch Arabischen Dichtung*. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Bd. 5. Tübingen: Mohr, 1980. URL: <http://www.zeno.org/nid/20011439998> (besucht am 01. 05. 2020).
- White, Hayden: „The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation“. In: *Critical Inquiry* 9.1 (1982), S. 113–137.
- Widmann, Peter: „Der Völkermord an den Sinti und Roma und seine ideologischen Voraussetzungen“. In: *Vorurteil und Genozid*. Hrsg. von Wolfgang Benz. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, 2010, S. 119–138.
- Wright, John L.: „Mussolini, Libya, and the Sword of Islam“. In: *Italian Colonialism*. Hrsg. von Ruth Ben-Ghiat und Mia Fuller. Palgrave Macmillan, 2008, S. 121–130.
- Young, James Edward: *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*. Indiana University Press, 1988.
- Ziadeh, Nicola A.: *Sanūsīyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*. en. Brill Archive, 1958.
- Zimmerer, Jürgen und Michael Rothberg: „Erinnerungskultur: Enttabuisiert den Vergleich!“ In: *ZEIT Online* (März 2021). URL: <https://www.zeit.de/2021/14/erinnerungskultur-gedenken-pluralisieren-holocaust-vergleich-globalisierung-geschichte> (besucht am 04. 06. 2021).

Zusammenfassung

Die vorliegende Dissertationsschrift thematisiert das italienische Konzentrationslagersystem im kolonialen Libyen sowie die Dichtung, die von Internierten zur Lagererfahrung verfasst wurde. Hierzu wird zunächst der historische Rahmen skizziert. Dabei wird deutlich, dass Italiens Kolonialbestrebungen sowohl innen- als auch außenpolitisch unter einem starken Erfolgsdruck standen. Da es nicht gelang, nach dem ersten Einmarsch 1911 die vollständige Kontrolle über die libyschen Territorien zu erlangen, setzten die Faschisten ab 1922 radikalere Mittel ein, was in der Einrichtung von Konzentrationslagern in der Cyrenaica ab 1930 gipfelte. Die Strategie ging auf, der Widerstand wurde 1932 zerschlagen und die Lager in den folgenden Jahren aufgelöst. Zwei Exkurse widmen sich den Lagern für libysche Jüd:innen im Jahr 1942 und den Lagern für Migrant:innen heute.

Im zweiten Teil der Arbeit wird das Phänomen des Lagers am Beispiel des italienischen Lagersystems in *Libia Coloniale* untersucht. Zunächst wird eine theoretische Annäherung vorgenommen, der sich eine Einordnung der italienischen Lager anschließt. Diese Verortung dient zugleich als Überleitung zur Untersuchung der Gedichte, die als subjektive Zeugnisse aus und zu einem Erleben des Lagers verstanden werden. Eine solche Lesart soll die subjektive Leiderfahrung der Dichtenden in den Mittelpunkt stellen.

Im dritten Teil der Arbeit werden schließlich ausgewählte Gedichte besprochen. Diese werden vor dem Hintergrund der Lagererfahrung gelesen, aber auch als literarische Zeugnisse in der Tradition arabisch-nomadischer Dichtung. Hierzu wird zunächst ein Abriss über die klassischen und nomadischen arabischen Dichtungstraditionen gegeben, damit neben Bezügen auf Deportation, Verlust und das Überleben im Lager auch typische Motive und Themen der arabischen Dichtung sichtbar gemacht werden können. Weiterhin wird über die sprachlichen und überlieferungsspezifischen Herausforderungen reflektiert, die sich im Rahmen der Arbeit dargestellt haben. Im Ausblick werden kurz Perspektiven und Möglichkeiten besprochen, die eine offene digitale Erschließung und Edierung des Quellenmaterials für zukünftige Forschung bieten würden.

Summary

This dissertation investigates the Italian concentration camp system in colonial Libya and the poetry that was created by internees, either from the camp or about it. In the first part, the study focuses on the historical setting. Italy had to struggle with being regarded as a minor international actor compared to other European colonial powers and was seeing an immense domestic pressure in favor of a colonial enterprise. The invasion of the Libyan provinces in 1911 was not successful on a long term, however, and in 1922, the Fascists shifted to a far more radical approach in Italy's colonial policy, leading to the establishing of concentration camps in the Cyrenaica in 1930. The strategy was successful, the resistance was eventually destroyed in 1932 and the camps dissolved in the subsequent years. In two additional sections, the thesis also addresses the case of concentration camps for Libyan Jews in 1942 and the situation today, with camps for refugees being set up not only along the Libyan shore, but worldwide.

In the second part of this study, the camp phenomenon is examined against the background of the Italian camp system in *Libia Coloniale*. A theoretical approach to the concentration camp in general is followed by a classification of the Italian camps. This classification also serves as groundwork for the subsequent reading of the poetry, which is being understood as subjective testimony of the experience of the camp. Such an approach focuses on the suffering subject itself, the interned poet.

Finally, in the third part, a selection of poems is discussed. These are read as articulations of the camp experience, but also understood as literary testimonies in the tradition of Arabic-nomadic poetry traditions. To this end, an outline of classical and nomadic Arabic poetry traditions is provided, as the poems contain not only references to deportation, loss and survival in the camp, but also more common themes and motifs of Arabic poetry. Furthermore, the challenges regarding the language and transmission that came up in the course of the work are being reflected on.

In the outlook section, a brief discussion is provided on perspectives and possibilities of an open collection and digital edition of the source material for future research.

“Ein leises Geräusch, wie ein Gefühl des Sehns”, so beschreibt ein Dichter die Schiffsgeräusche, während er – mit anderen Leidensgenoss:innen an Deck versammelt – zum berüchtigten Lager al-‘Agīla deportiert wird. Die Geschichte der italienischen Konzentrationslager in der Kolonie Libia wird unter anderem über die Dichtung erzählt, die aus diesen Lagern überliefert, im postkolonialen Libyen archiviert und in Teilen publiziert wurde.

Der Autor zeigt vor dem Hintergrund theoretischer Auseinandersetzungen mit dem Phänomen des Lagers, seiner traumatisierenden Potenziale und dem Umgang mit etwa europäischer Lagerliteratur, inwiefern die überlieferten Gedichte weit mehr als schlichte Tatsachenbeschreibungen sind. Sie stehen vielmehr als literarische Werke in der Tradition der nomadischen Dichtung und geben als arabische Lagerliteratur subjektiv und zutiefst beeindruckend Zeugnis vom Leid und Ausnahmezustand im Konzentrationslager.

In der Anerkennung der Gedichte als Teil eines globalen literarischen Phänomens zeigt sich, wie verschieden Trauma und Leid im Konzentrationslager verhandelt wurden. So gelingt in der Rezeption der Dichtung eine Wahrnehmung des Leids auf Augenhöhe, die die europäische Kolonialgeschichtsschreibung aus einer ganz eigenen Perspektive, ausgehend von den literarischen Zeugnissen der Betroffenen, mit ihrer Befangenheit konfrontiert.



9 783752 006094