anna christina scheiter

‚hama' als erinnerungsfigur

tabu, schweigen und der kampf um deutungshoheit in der syrischen literatur

reichert

literaturen im kontext arabisch – persisch – türkisch
literatures in context arabic – persian – turkish

Vol. 51: ‚Hama' als Erinnerungsfigur

Series Editors
Verena Klemm (Universität Leipzig, Germany)
Sonja Mejcher-Atassi (American University of Beirut, Lebanon)
Friederike Pannewick (Philipps-Universität Marburg, Germany)
Barbara Winckler (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)

Reichert Verlag Wiesbaden 2025

‚Hama' als Erinnerungsfigur

Tabu, Schweigen und der Kampf um Deutungshoheit in der syrischen Literatur

Anna Christina Scheiter

Reichert Verlag Wiesbaden 2025

Überarbeitete Version der im Juni 2024 an der Philipps-Universität Marburg eingereichten Dissertation mit dem Titel

‚Hama' als Erinnerungsfigur
Tabu, Schweigen und der Kampf um Deutungshoheit in der syrischen Literatur

Diese Publikation wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds, das Fachgebiet Arabistik sowie die Universitätsstiftung der Philipps-Universität Marburg gefördert und mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein gedruckt.

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.

© 2025 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden
Tauernstraße 11, 65199 Wiesbaden
ISBN: 978-3-7520-0911-8 (Print)
eISBN: 978-3-7520-0353-6 (E-Book)
https:/doi.org/10.29091/9783752003536

info@reichert-verlag.de, 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.
Der Verlag behält sich das Text- und Data-Mining nach § 44b UrhG vor, was hiermit Dritten ohne Zustimmung des Verlages untersagt ist.
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Abstract. IX

Hama als Kulminationspunkt und als Wendepunkt XI
Yassin al-Haj Saleh

Danksagung. XV

Hinweise zu Transkription und Übersetzungen XVII

1. Einleitung: ‚Hama' als Erinnerungsfigur. 1

1.1 „Aḥdāṯ Ḥamā ḥakamat ʿalā Sūriyya fī aṣ-ṣamt": Der historische Kontext des Massakers von Hama. 3

1.1.1 Die politischen Hintergründe des Massakers. 3

1.1.2 Das Massaker von Hama im Februar 1982 5

1.1.3 Öffentlicher Diskurs und Narrativ des Regimes 8

1.1.4 *Ṭāʾifiyya*: Die gesellschaftlichen Hintergründe des Massakers 16

1.1.5 Rifaat al-Assads Rolle und strafrechtliche Verfolgung. 20

1.2 Thesen, Fragestellungen und Ziele 24

1.3 ‚Hama' als Erinnerungsfigur: Theoretischer Rahmen und methodische Ansätze. . 27

1.3.1 Schweigen und Erinnerung. 27

1.3.2 Kollektives Gedächtnis und Erinnerungsfiguren 31

1.3.3 Literatur und Geschichtsschreibung 36

1.3.4 Forschungsinterviews und Literaturanalyse 39

1.4 Positionalität als Forscherin. 44

1.5 Forschungsstand und Quellen 47

1.5.1 Wissenschaftliche Forschung 47

1.5.2 Augenzeug:innen, Menschenrechtsorganisationen und journalistische Berichte. . 52

1.6 ‚Hama' in der syrischen Literatur: Die Romane und ihre Autor:innen. 53

1.7 Aufbau des Buches und inhaltlicher Ausblick 59

2. ‚Hama' als ideologischer Kampf: Literatur aus dem Umfeld der syrischen Muslimbruderschaft 63

2.1 ‚Hama' und die Muslimbruderschaft. 63

2.1.1 „Fatrat al-aḥdāṯ“: Die Vorgeschichte des Massakers und die Rolle der syrischen Muslimbruderschaft 64
2.1.2 „Lam yatrukū fiʿlan ḥarimahu Allāh“: Konflikt der Narrative und Kampf um Deutungshoheit 71
2.1.3 „al-Iḫwān al-muǧrimūn“: Die Muslimbruderschaft als Feindbild. 80

2.2 *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (‚Die Jungfrau von Hama‘) von Abdallah al-Dahamasha 86
2.2.1 Umdeutung des offiziellen Narrativs: Das Regime als Feindbild 86
2.2.2 ‚Hama‘ als Kampf gegen den Islam 91

2.3 *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (‚Die Mühle der Teufel‘) von Sharif al-Ras 98
2.3.1 Fokus auf die Opfer: Das Massaker als Prozess der Machtausübung 98
2.3.2 Entwurf einer idealen Gesellschaft vs. Feindbild Assad-Regime 104
2.3.3 Demokratie als Ideal: Die politische Positionierung des Romans. 110

2.4 ‚Hama‘ als ideologischer Kampf. 115

3. ‚Hama‘ als „geheime Religion“: Das kollektive Gedächtnis des Massakers in der Literatur 119

3.1 Erinnerungspraktiken in Hama 119
3.1.1 „al-Kitāba hiya bi-‘r-rās“: Erinnern unter den Bedingungen des Tabus 119
3.1.2 „Lam aʿiš al-maǧzara… lakinnī ʿāyaštu Ḥamā“: Das Massaker als andauernder Prozess der Gewalt 125

3.2 *Kamā yanbaġī li-nahr* (‚Wie ein Fluss soll‘) von Manhal al-Sarraj 131
3.2.1 Tabu, Schweigen und Vergessen 132
3.2.2 Räumliche Einschreibung und Überschreibung der Erinnerungen 137
3.2.3 Die „Abwesenden“: Gewalt als andauernder Zustand 146
3.2.4 Erinnerungsarbeit und der Kampf um Deutungshoheit 155

3.3 *ʿAṣī ad-dam* (‚Orontes des Blutes‘) von Manhal al-Sarraj. 161
3.3.1 Einschreibung der Gewalt in den Alltag 161
3.3.2 ‚Hama‘ als verkörperte Erinnerung und anhaltende Demütigung. 169
3.3.3 Vereinnahmung für das offizielle Narrativ: Neue Identität und „Politik-Phobie“ als Folgen des Massakers 174
3.3.4 Ablehnung einer Vereinnahmung durch die Muslimbruderschaft. 183

3.4 ‚Hama‘ als „geheime Religion“. 189

4. ‚Hama‘ als syrische Wunde: Erinnerung an das Massaker im Kontext der Revolution.. 193

4.1 Gedenken des Massakers während der Revolution 2011/2012 193

4.1.1 „Ḥamā lam tamut“: Die Revolution 2011 in Hama 196
4.1.2 „Ḥamā sāmiḥīnā“: ‚Hama‘ als Symbol der syrischen Revolution 208
4.1.3 „al-Yawm lā narā hāḍā al-fikr muḫtalifan“: ‚Hama‘ im Narrativ des Regimes. 216
4.2 *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (‚Die feindlichen Syrer‘) von Fawwaz Haddad 220
4.2.1 Ein Narrativ der Revolution 221
4.2.2 Kontinuität des Regimes von 1982 bis 2011: Eine zukunftsorientierte Deutung des Massakers 229
4.2.3 Erinnerung und Gerechtigkeit in einem Unrechtsstaat. 238
4.2.4 Revolution als Aneignung der eigenen Geschichte und Identität 244
4.3 *al-Ḫāʾifūn* (*Die Verängstigten*) von Dima Wannous 250
4.3.1 Die Angst vor der Angst. 250
4.3.2 ‚Hama‘ als Machtinstrument: Ständige Erwartung staatlicher Gewalt 260
4.3.3 Willkür und Unberechenbarkeit der Gewalt: Die geisterhafte Präsenz des Massakers 263
4.4 ‚Hama‘ als syrische Wunde. 270
5. Fazit: Die Erinnerungsfigur(en) ‚Hama‘ zwischen der Herrschaft des Schweigens und dem Kampf um Macht und Deutungshoheit 275
5.1 Erinnerungsfigur(en) Hama. 275
5.2 Herrschaft des Schweigens 279
5.3 Der Kampf um Macht und Deutungshoheit 283
5.4 Schreiben über ‚Hama‘ und Transitional Justice. 286
5.5 Fazit und Forschungsperspektiven 291
6. Ausblick: Ein Ende des Schweigens nach dem Sturz des Assad-Regimes? 297
7. Literaturverzeichnis 307
7.1 Analysierte Romane 307
7.2 Zitierte Literatur 307
8. Anhang. 341
8.1 Die Autor:innen. 341
8.1.1 Abdallah al-Dahamasha 341
8.1.2 Sharif al-Ras 341
8.1.3 Manhal al-Sarraj 342

8.1.4 Fawwaz Haddad 343
8.1.5 Dima Wannous 343

8.2 Zusammenfassungen der Romane 344

8.2.1 *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (1982) 344
8.2.2 *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (1985) 344
8.2.3 *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003) 346
8.2.4 *ʿAṣī ad-dam* (2012) 346
8.2.5 *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (2014) 347
8.2.6 *al-Ḫāʾifūn* (2017) 349

8.3 Übersetzung des Zeugenberichts von Khaled al-Khani 350

Abstract

This book examines the 1982 Hama massacre, which was one of the most deeply entrenched taboos of Syrian society for decades. Through literary representations and their interpretive frameworks, it analyzes forms of silence, remembrance, and narration related to the massacre. The study investigates how practices of remembering the Hama massacre are related to and participate in the negotiation of power structures under the Assad regime. Drawing on theories from literary studies and memory studies, the analysis examines how a collective memory of the massacre is constructed. Based on contextualized analyses of six Syrian novels published since 1982, this study examines competing interpretations and highlights connections between memory, silence, and the negotiation of power relations. Additionally, it includes previously overlooked voices by combining the analysis of literary texts with interviews with witnesses from Hama. The analysis focuses on the literary figuration of 'Hama', i.e., the ways the event is represented and interpreted in literature. The spectrum of different and often competing interpretations ranges from the ideological narratives of the Assad regime and the Muslim Brotherhood to the polyphonic forms of memory and practices of remembrance in the city of Hama itself, as well as the politically motivated counter-narratives of the Syrian revolution in 2011. In light of recent developments, the book also reflects on emerging memory practices after the fall of the Assad regime in 2024 and highlights the continued relevance of the memory of the Hama massacre. The study shows that in all the texts analyzed, the Hama massacre is not understood as a single, isolated event, but rather as part of a long-term, systematically implemented policy of the Assad regime. The work demonstrates that literary texts not only document, but also actively participate in the negotiation of collective history and identity, and thus can also play a central role in the struggle for recognition, justice, and coming to terms with the past in authoritarian and post-dictatorial contexts. Beyond the Syrian case, this book therefore contributes to broader debates on the dynamics of memory and silencing in authoritarian regimes and the role of literature in dealing with past violence.

Yassin al-Haj Saleh

Hama als Kulminationspunkt und als Wendepunkt

Als teilnehmende Beobachter können wir heute, wenige Monate nach dem Ende der Assad-Ära als historischer Epoche Syriens, die Bedeutung des Massakers von Hama im Februar 1982 für diese Ära vielleicht noch klarer erkennen als zuvor.

Man weiß nicht genau, wie viele Opfer das Massaker von Hama forderte. Die Zahlen schwanken zwischen 20.000 und 40.000 Menschen, die innerhalb von weniger als einem Monat ums Leben kamen. Danach herrschte in Syrien für weitere knapp 43 Jahre dasselbe Regime, und die Erwähnung des Massakers, geschweige denn eine Untersuchung dazu, war unmöglich und undenkbar. Im Jahr 2001 – ich war noch kein Jahr lang freier Schriftsteller – wurde ich zur Regionalabteilung des Militärgeheimdienstes vorgeladen, der damals von General Hisham Ikhtiyar geleitet wurde (er wurde am 18. Juli 2012 bei einem Anschlag auf die „Krisenzelle“ des Regimes getötet), weil ich das Massaker von Hama beiläufig in einem Artikel erwähnt hatte, der damals in der Kulturbeilage der libanesischen Zeitung Al-Nahar erschienen war. Meine Genossen und ich hatten von dem Massaker erst im März 1983 erfahren, ein ganzes Jahr danach also, während wir im Zentralgefängnis von Aleppo einsaßen. Wir hörten die Nachricht von einem Mithäftling aus Hama, der kurz zuvor verhaftet worden war und der seinen Vater und eine Schwester bei dem Massaker verloren hatte. Er schätzte die Zahl der Opfer damals auf 30.000.

Ich erwähne diese Hintergründe, weil sie zeigen, dass das Massaker von Hama zwar eine neue Realität in Syrien begründete, dass ihm jedoch eine Reihe von Ereignissen vorausging, die in Hama nur gipfelten. Dazu gehörte Verhaftung, Folter und die Verhängung langer Gefängnisstrafen, nicht nur gegen Islamisten, deren lokaler Aufstand in der Stadt das Massaker auslöste, sondern auch gegen Linke, Baathisten und Nasseristen, die in Opposition zum Regime standen, sowie gegen Menschen, die lediglich beschuldigt wurden, irgendetwas gegen das Regime gesagt zu haben. Zumal in den 1980er Jahren gab es so viele politische Verhaftungen, dass das Thema der politischen Gefangenen zum ersten Mal in der Geschichte Syriens zu einer Art nationaler Angelegenheit wurde. Es betraf einen großen Teil der Syrer und beeinflusste das Leben aller. Gleichwohl konnte daraus nur in sehr begrenztem Umfang ein politischer oder rechtebezogener Diskurs entstehen.

Dazu kamen Massaker, die hier und da angerichtet wurden und über die Michel Seurat in seinem Buch „Der barbarische Staat“ berichtet. Sie fanden in den Regionen Aleppo, Idlib, Hama und anderswo statt und richteten sich gegen die angenommene Klientel der Islamisten, die in einem blutigen Konflikt mit dem Regime standen. Ein großes Massaker verübten ihrerseits auch die Muslimbrüder im Juni 1979 in einer Militärakademie in Aleppo gegen dortige alawitische Soldaten.

An dritter Stelle standen die Belagerung und Stürmung größerer (insbesondere Hama und Aleppo) und kleinerer Städte, was in der Geschichte Syriens beispiellos war. Ich war Student an der Universität Aleppo, als eines Tages fast alle Stadtteile belagert und durchkämmt wurden (das christliche Viertel, in dem ich damals wohnte, ʿAwjat al-Jubb, wurde zwar nicht gestürmt, aber ebenfalls für einen ganzen Tag lang von Sicherheitskräften besetzt). Man konnte sich innerhalb der Stadt und hinaus nicht frei bewegen, es gab feste und mobile bewaffnete Kontrollpunkte, ausgestattet mit Listen für Festnahmen, und überall wurden Passanten und Fahrzeuge kontrolliert.

All dies führte dazu, dass der soziale Nährboden, aus dem in Syrien Parteien hätten entstehen können, ausgetrocknet wurde. Mit anderen Worten war es ein Politizid an der syrischen Gesellschaft. Politizid kann bedeuten, dass Menschen kollektiv aufgrund ihrer politischen Einstellung getötet werden, es kann aber auch heißen, dass Menschen „politisch getötet" werden, indem ihre politischen Organisationen (durch Haft, Folter, Zerschlagung …) vernichtet werden, ohne dass es zur Vernichtung aller oder der meisten Mitglieder dieser Organisationen kommt. In Syrien kannte man beides: die Ermordung von Islamisten aufgrund ihrer politischen Einstellung sowie die Zerschlagung linker Gruppierungen. Die Islamisten wurden stets brutaler behandelt als wir Linken. Die meisten von ihnen wurden in das berüchtigte Gefängnis von Palmyra verschleppt, wo Folter und Aushungern an der Tagesordnung waren – es war ein Lager, das einem Vergleich mit nationalsozialistischen KZs (ohne Gaskammern) und Gulags standhält, während wir Linken den Großteil unserer langen Haftjahre in „normalen" Gefängnissen verbrachten. Dennoch haben auch viele von uns eine gewisse Zeit an diesem schrecklichen Ort verbracht. Im Gefängnis von Palmyra fanden zweimal pro Woche Hinrichtungen statt, die von Ad-hoc-Gerichten verhängt wurden. Die Anzahl der Palmyra-Häftlinge, deren Verbleib unbekannt ist, wird auf 15.000 bis 17.000 Personen geschätzt. Dazu kamen die Toten der zahlreichen Massaker des Regimes, darunter das von Hama.

Den Gräueltaten von Hama liegt ein politischer Kontext zugrunde, der von Hafiz al-Assad begründet wurde und der als „familiäre Aneignung" des Staates beschrieben werden kann. Der Staat verlor damit seine Eigenschaft als Gemeinwesen aller syrischen Bürger. Was wir in Syrien und der arabischen Levante als Konfessionalismus bezeichnen, verweist auf diese familiäre Aneignung, die eine Art Divide et impera-Politik war und zu einer Quelle kontinuierlicher Gewalt und sozialer Zersetzung in Syrien wurde. Die erwähnten Massaker, einschließlich denen von Hama, im Palmyra-Gefängnis sowie dem in der Militärschule von Aleppo, verweisen auf diesen Kontext der Konfessionalisierung des Staates.

Ganz Syrien stand verängstigt und gelähmt einem Regime gegenüber, das weder damals noch irgendwann später eine politische Lösung für die akute soziale und politische Krise des Landes in Betracht zog. Hafiz al-Assad sprach das, was in Hama geschehen war, niemals in einer Rede an das Volk an. Das Massaker von Hama hatte somit nicht in „seinem Syrien" stattgefunden. Vier Monate nach dem Massaker besetzte Israel Beirut, ohne dass es in Syrien Proteste dagegen gab. Das syrische Staatsfernsehen übertrug währenddessen die Fußball-Weltmeisterschaft.

Heute, 43 Jahre nach dem Massaker, stellt sich die Frage: War das, was in Hama geschehen ist, ein Völkermord, ein Genozid? Wenn niemand bestreitet, dass das, was im

Juli 1995 in Srebrenica angerichtet wurde, ein Genozid war, obwohl die Zahl der Opfer unter 9000 lag, dann ist Hama mit Srebrenica insofern vergleichbar, als das Massaker innerhalb weniger Wochen stattfand (elf Tage in der bosnischen Stadt und weniger als vier Wochen in Hama), dass die Opferzahl in der syrischen Stadt aber drei- bis fünfmal so groß war wie in Srebrenica. Kann man also von einem Genozid in Hama sprechen? Wenn zahlreiche Forscher und internationale Menschenrechtsorganisationen seit Oktober 2023 auch von einem israelischen Genozid in Gaza sprechen, kann man wohl rückwirkend auch Hama einen Genozid nennen.

Aber es geht hier in der Hauptsache nicht darum, einen Genozid zu belegen oder zu widerlegen, sondern Worte dafür zu finden, was während der Jahre des Schweigens in Syrien geschehen ist, und die Syrer in die Lage zu versetzen, darüber zu sprechen. Es wird bereits jetzt, vier Monate nach dem Ende der Assad-Ära, offensichtlich, dass die Erinnerung ein zentrales Konfliktfeld ist und dass Gedächtnispolitik ein wichtiges Thema der politischen Diskussion sein wird. Erinnern kann unterschiedlichen Zwecken dienen, aber ein auf Wissen basierendes Erinnern kann einem Missbrauch des Gedächtnisses entgegenwirken.

So gesehen kommt das Buch von Anna Christina Scheiter zur richtigen Zeit. Es kann das Wissen darüber befördern, was in Hama geschah, was wiederum dabei hilft, das bisher politisch auferlegte Schweigen zu durchbrechen und vor allem das dazu zu Sagende und zu Erinnernde an verlässlichen Daten auszurichten. Das Buch ist eine umfassende Erwiderung auf die Ansätze vieler Nahostexperten, die sich nicht immer genügend Mühe gegeben haben, Fakten zu ergründen, den sozialen, politischen und historischen Kontext zu verstehen und den Stimmen der direkt und indirekt Betroffenen Raum zu geben. Sie zeichnen sich insofern auch durch mangelnde Empathie aus. Scheiter wählt einen ganz anderen epistemologischen und ethischen Ansatz. Bei der ersten Gelegenheit reiste sie nach dem Sturz des Regimes nach Hama, um ihrer Arbeit unverstellte Einsichten und Gefühl zu verleihen.

Die Bewohner von Hama wurden 43 Jahre lang nicht nur ihrer Lebensfreude, sondern auch der Trauer und des Gedenkens beraubt. Das erste Mal, dass sie ihren Gefühlen freien Lauf lassen konnten, war im Februar 2025, knapp zwei Monate nach dem Ende der 54-jährigen Herrschaft der Assad-Dynastie.

Jetzt tritt Hama in die syrische Geschichte ein und verlässt die ihr zuvor aufgezwungene Ewigkeit und Unterdrückung. Es ist ein schweres Erbe, und um es aufzuarbeiten, müssen die Bewohner von Hama und müssen alle Syrer sprechen, und sie müssen untereinander ins Gespräch kommen.

Yassin al-Haj Saleh
Übersetzung aus dem Arabischen: Günther Orth

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich all jenen meinen aufrichtigen Dank aussprechen, die mich während des Verfassens dieser Dissertation unterstützt haben.

Zuerst möchte ich Prof. Dr. Friederike Pannewick und Prof. Dr. Sonja Mejcher-Atassi meinen herzlichen Dank für die ausgezeichnete Betreuung meiner Promotion aussprechen. Ihre kontinuierliche Unterstützung, wertvollen Ratschläge und konstruktiven Rückmeldungen haben maßgeblich zu dem Gelingen dieses Buches beigetragen. Die Diskussionen über verschiedene Aspekte meines Forschungsthemas haben mich stets motiviert und inspiriert.

Mein besonderer Dank gilt Yassin al-Haj Saleh für das Vorwort zu diesem Buch. Sein Beitrag bereichert die thematische Einordnung dieser Studie um eine wesentliche Perspektive. Ebenso danke ich Günther Orth herzlich für die Übersetzung des Vorworts aus dem Arabischen.

Zudem möchte ich mich bei der Studienstiftung des deutschen Volkes für die Finanzierung meiner Promotionsphase mit einem Stipendium sowie bei der Marburg University Research Academy bedanken, die mit einem Abschlussstipendium die Fertigstellung dieser Dissertation ermöglicht hat.

Außerdem danke ich meinen Freund:innen und Kolleg:innen am Centrum für Nah- und Mittelost-Studien in Marburg, vor allem Ibrahim Shaheen, der mich äußerst kompetent bei Fragen zu Übersetzungen aus dem Arabischen unterstützt hat, sowie Tillmann Schreinemacher, der die Dissertation mit großer Geduld und Sorgfalt Korrektur gelesen hat.

Schließlich möchte ich meiner Familie danken, die mich während dieser intensiven Phase stets unterstützt und mir den nötigen Rückhalt gegeben hat.

Besonders dankbar bin ich denjenigen Personen, die mir im Rahmen von Forschungsinterviews oder auch in privaten Gesprächen Eindrücke von dem Leben in Syrien und ihrer Wahrnehmung der Erinnerung an das Massaker von Hama vermittelt haben. Vor allem dank der beeindruckenden Offenheit, mit der Personen aus Hama ihre Erfahrungen mit mir geteilt haben, konnte ich ein tieferes Verständnis meines Forschungsthemas gewinnen, wodurch ein wichtiger Teil dieser Studie in ihrer jetzigen Form erst möglich wurde. Ich bedanke mich aufrichtig bei Khaled al-Khani, Zaher Omareen und den anderen Personen, die mir in Gesprächen und bei meinem Besuch in Hama geholfen haben zu verstehen, wie tief das Erlebte nachwirkt und wie lebendig das Erinnern geblieben ist – in der Hoffnung, dass das, was lange nur im Verborgenen erzählt werden konnte, nun seinen Platz im öffentlichen Gedächtnis finden wird.

Hinweise zu Transkription und Übersetzungen

Bei der Transkription arabischer Begriffe, die im deutschen Fließtext vorkommen, folge ich den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Ausnahmen sind abweichend transkribierte Begriffe in direkten Zitaten. Im Deutschen geläufige Begriffe sowie Namen und Ortsbezeichnungen werden in der bekannten deutschen bzw. internationalen Schreibweise wiedergegeben. Die Namen von bekannten Persönlichkeiten und Autor:innen schreibe ich nicht in der DMG-Umschrift bzw. ohne diakritische Zeichen. Die DMG-Version nenne ich jeweils bei der ersten Erwähnung zusätzlich in einer Fußnote, verwende ansonsten aber die selbstgewählte bzw. international etablierte Schreibweise (z. B. in sozialen Medien oder bei Übersetzungen der Werke). Bei arabischen Quellenangaben verwende ich dagegen die DMG-Umschrift für die Namen der Autor:innen, damit die Titel im Literaturverzeichnis eindeutig auffindbar sind.

Alle Übersetzungen aus dem Arabischen wurden von mir selbst erstellt, sofern dies nicht anders angegeben ist oder eine Übersetzung in einem direkten Zitat vorkommt. Direkte Zitate aus Interviews, die von mir selbst im syrischen Dialekt geführt wurden, werden auch schriftlich im syrischen Dialekt wiedergegeben und weichen deshalb in der arabischen und in der transkribierten Version teilweise von der hocharabischen Schreibweise ab. Direkte Zitate aus arabischsprachigen Quellen übernehme ich inklusive kleinerer Schreibfehler, zu denen beispielsweise fehlende *hamza* oder Interpunktion gehören, ohne dies jedes Mal anzumerken.

1. Einleitung: ‚Hama' als Erinnerungsfigur

أحداث حماة حكمت على سورية في الصمت سنوات طويلة.[1]

Die Ereignisse von Hama haben das schweigende Syrien jahrelang beherrscht.

Mit diesen Worten beschreibt die syrische Autorin Manhal al-Sarraj[2] die Auswirkungen des Massakers von Hama. Ihr zufolge hat das Massaker, das das Assad-Regime im Jahr 1982 gegen die Stadt Hama verübte und das al-Sarraj einem in Syrien verbreiteten Sprachgebrauch entsprechend als *aḥdaṯ* („Ereignisse")[3] bezeichnet, auch nach mehreren Jahrzehnten noch weitreichende Folgen. Dass das Massaker von Hama, bei dem Zehntausende Menschen ums Leben kamen und ein großer Teil der Stadt Hama dem Erdboden gleichgemacht wurde, eine entscheidende Rolle in der jüngeren Geschichte Syriens spielt und die Herrschaft des Assad-Regimes maßgeblich geprägt hat, steht auch für Forschende weitgehend außer Frage. So betrachtet Dara Conduit Hama als einen einschneidenden Wendepunkt in der politischen Geschichte Syriens[4] und auch Salwa Ismail schreibt den Ereignissen in Hama eine politisch nachhaltig prägende Rolle („politically formative role"[5]) zu. Wendy Pearlman hebt hervor, dass die Bedeutung des Massakers kaum überschätzt werden könne.[6] Das Ausmaß und die enorme Wirkung des Massakers stehen in einem eklatanten Kontrast zu dessen ebenfalls jahrzehntelanger weitgehender Unsichtbarkeit im öffentlichen Diskurs. Bei dem Massaker von Hama, das dem Narrativ des Assad-Regimes zufolge nie stattgefunden hat,[7] handelt es sich um das stärkste aller Tabus in Syrien.[8] Die Ereignisse wurden dementsprechend nicht öffentlich erinnert und waren lange Zeit sowohl in der offiziellen Geschichtsschreibung als auch in der syrischen Literatur fast vollständig abwesend. Im kollektiven (Unter-)Bewusstsein war

---

1 Syria TV (28.08.2018): „Kayfa waṣafat ar-riwāʾiyya Manhal as-Sarrāǧ āṯār maḏbaḥat Ḥamā 1982". URL: https://tinyurl.com/7tbs2vz9 (letzter Aufruf: 24.01.2023). Min. 18:30.

2 DMG-Umschrift: Manhal as-Sarrāǧ.

3 Die Bezeichnung *al-aḥdāṯ* ist nicht auf Syrien beschränkt, sondern eine allgemein im Arabischen verbreitete Formulierung, mit der belastende bzw. gewaltvolle historische Ereignisse benannt werden. So wird auch der libanesische Bürgerkrieg häufig als *al-aḥdāṯ* bezeichnet. Zu der Bedeutung und den Implikationen des Ausdrucks *aḥdāṯ Ḥamā* („die Ereignisse von Hama") s. Kap. 3.1.2.

4 Vgl. Conduit, Dara (2019): *The Muslim Brotherhood in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 5.

5 Ismail, Salwa (2018): *The Rule of Violence. Subjectivity, Memory and Government in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 133.

6 Vgl. Pearlman, Wendy (2016a): „Narratives of Fear in Syria". In: *Perspectives on Politics* 14/1: S. 24.

7 Vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ, Yāsīn (20.01.2013): „al-Mansā as-Sūrī… al-Mansāt as-Sūriyya". In: *al-Ḥiwār al-mutamaddin*. URL: https://tinyurl.com/5n7vuz4z (letzter Aufruf: 03.04.2019).

8 Vgl. Hanano, Amal (2014): „From Hama to Daraya". In: Sardar, Ziauddin/Yassin-Kassab, Robin (Hg.): *Syria*. London: Hurst. S. 88.

das Massaker dennoch äußerst präsent.[9] Der Name ‚Hama' ist zu einem Synonym für Schweigen[10] und das grausame Massaker[11] geworden. Dass das Massaker keinesfalls in Vergessenheit geraten war und seine Auswirkungen auf die syrische Gesellschaft bis heute als prägend und eine Aufarbeitung als relevant empfunden werden, wurde während der Revolution ab 2011 besonders deutlich sichtbar. In dieser Phase des offenen Protests gegen das Assad-Regime trat die Erinnerung an die Ereignisse von 1982 an die Oberfläche und wurde im Kontext der Revolution von unterschiedlichen Akteuren neu gedeutet und ausgehandelt. Beispielsweise lassen Äußerungen von Bashar al-Assad[12] in dieser Zeit darauf schließen, dass eine bestimmte Form der Erinnerung an das Massaker – d. h. in seiner Rhetorik den Kampf gegen die Muslimbruderschaft – für ihn eine wichtige Grundlage seiner Herrschaft ist. Eine hohe Relevanz schrieben aber auch die oppositionellen Revolutionäre dem Massaker zu und besprachen es in dieser Phase erstmals öffentlich. Anhand der Tatsache, dass eine Aneignung und Umdeutung des Massakers zum Bestandteil der revolutionären Rhetorik wurden, lässt sich erkennen, dass auch auf dieser Seite die Ereignisse von Hama als grundlegendes Element der bestehenden Machtstrukturen galten. Häufig wird das Massaker von Hama als exemplarisch für den unbedingten Willen des Assad-Regimes zum Machterhalt betrachtet, das auch vor extremer Gewaltanwendung keinen Halt machte. Deshalb ist eine Aufarbeitung auch angesichts der Gewaltexzesse in ganz Syrien seit 2011 relevant. In der Brutalität des Massakers von Hama deutet sich bereits die Strategie des Regimes in ihrem kompromisslosen und gewaltvollen Vorgehen gegen Oppositionelle ab 2011 an, die der Slogan „al-Asad aw naḥraq al-balad" („al-Assad oder wir verbrennen das Land")[13] beschreibt. Eine genauere Analyse des Massakers kann demnach nicht nur zur Aufarbeitung dieses konkreten Ereignisses, sondern auch zum Verständnis der grundlegenden Strukturen des Assad-Regimes einen Beitrag leisten. Wie die mit dem Massaker verbundene Machtstrategie funktionierte und inwiefern sich die damit zusammenhängende Gewalt bis in die jüngste Vergangenheit, also auch unter Bashar al-Assad, fortsetzte, ist jedoch bisher kaum genauer analysiert worden. Die vorliegende Studie nähert sich diesen Fragen vermittels literarischer Repräsentationen des Massakers von Hama an. Anhand der kontextualisierenden Analyse literarischer Werke, die seit 1982 publiziert wurden, werden konkurrierende Deutungsansätze zu dem Massaker untersucht und Zusammenhänge zwischen der Erinnerung daran und der Aushandlung von Machtverhältnissen aufgezeigt. Zentral ist in diesem Zusammenhang auch die Frage, wie die „Herrschaft des Massakers über das schweigende Syrien", die al-Sarraj in dem Zitat oben postuliert, genauer definiert, beschrieben und erklärt werden kann.

---

9 Vgl. z. B. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013; al-Haj Saleh, Yassin (01.01.2020): „Ausnahmezustand ohne Ende". In: *Amnesty Journal*. URL: https://tinyurl.com/ywwuywe6 (letzter Aufruf: 01.11.2023).

10 Vgl. Hanano 2014: S. 88.

11 Vgl. Lobmeyer, Hans Günter (1995): *Opposition und Widerstand in Syrien*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut. S. 337.

12 DMG-Umschrift: Baššār al-Asad.

13 Vgl. Dagher, Sam (2019): *Asad or We Burn the Country*. New York: Little, Brown and Company. S. 355; al-Ašqar, Ǧilbīr (20.12.2016): „'al-Asad aw naḥraq al-balad'". In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/bdzfwpax (letzter Aufruf: 08.01.2024).

1.1 „Aḥdāṯ Ḥamā ḥakamat ʿalā Sūriyya fī aṣ-ṣamt“[14]: Der historische Kontext des Massakers von Hama

1.1.1 Die politischen Hintergründe des Massakers

Um die literarischen Deutungen des Massakers in ihrem historischen Kontext verstehen zu können, ist nicht nur ein Blick auf die konkreten Auslöser der Kämpfe zwischen den staatlichen Streitkräften und der Muslimbruderschaft, sondern auch auf die allgemeinere politische, wirtschaftliche und soziale Situation in Syrien sowie die regionalen Zusammenhänge in den Jahren vor dem Ereignis notwendig. Das Massaker wurde im Kontext einer längeren Phase des offenen Protests und Widerstands gegen das Assad-Regime zwischen 1976 und 1982 verübt, die häufig als *fatrat al-aḥdāṯ* („die Phase der Ereignisse“) bezeichnet wird. In dieser Zeit engagierten sich vielfältige politische und zivilgesellschaftliche Akteure gegen das Regime, unter anderem linke und islamistische Parteien, aber auch Gruppen von Studierenden, Gewerkschaften und Berufsverbände sowie Intellektuelle und Kunstschaffende.[15] Schon seit den frühen 1970er Jahren war es zu vereinzelten Protestaktionen gegen das Assad-Regime gekommen, die vor allem in der zunehmend prekären wirtschaftlichen Situation und der Diskrepanz zwischen der Arbeiterklasse und der immer reicheren Gruppe von Privilegierten im inneren Machtzirkel begründet waren.[16] In dieser Zeit kam bereits erste Kritik am Regime auf, wobei aber die Machtverhältnisse noch nicht grundlegend in Frage gestellt wurden.[17]

Jedoch stand das Assad-Regime, u. a. aufgrund außenpolitischer Entwicklungen, in dieser Phase immer stärker unter Druck. Gerade die Rolle des Regimes im 1975 begonnenen libanesischen Bürgerkrieg wurde in Syrien stark kritisiert und sorgte für Protest.[18] Das Assad-Regime griff schon früh in diesen Konflikt ein und folgte dabei seinem eigenen Interesse an einem Machtgleichgewicht zwischen den libanesischen Konfliktparteien.[19] Aus diesem Grund unterstützte Assad zunächst das palästinensische Lager, ließ aber 1976 seine Streitkräfte auf Seiten der christlichen Milizen in den Libanon einmarschieren.[20] Das Vorgehen der syrischen Armee im Libanon und vor allem die Beteiligung an der Belagerung und Zerstörung des palästinensischen Flüchtlingslagers Tel al-Zaatar am 12. August 1976, die eine hohe Zahl an Todesopfern forderte,[21] galt vielen Palästinensern und Syrern als ein Verrat Assads gegenüber dem palästinensischen Widerstand.[22]

---

14 „Die Ereignisse von Hama haben das schweigende Syrien beherrscht“; Syria TV 28.08.2018: Min. 18:30.

15 Vgl. al-Haj Saleh 01.01.2020; Haugbolle, Sune (2008): „Imprisonment, Truth Telling and Historical Memory in Syria”. In: *Mediterranean Politics* 13/2. S. 266.

16 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 238–241.

17 Vgl. ebd.: S. 241.

18 Vgl. Middle East Watch (1991): *Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by the Asad Regime*. New Haven/London: Yale University Press. S. 9; Haugbolle 2008: S. 265.

19 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 242.

20 Vgl. Seale, Patrick (1988): *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*. London: Tauris. S. 184–285; Lobmeyer 1995: S. 242–243.

21 Vgl. Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Tall al-Zaʿtar”. In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/topic/Tall-al-Zatar (letzter Aufruf: 20.02.2024).

22 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 243.

Zudem wurde seine Unterstützung der christlichen Milizen im Libanon teilweise als anti-muslimischer Kampf eines alawitischen Regimes betrachtet, wodurch ein von der sunnitischen Opposition oft kritisierter unislamischer Charakter des Regimes hervorgehoben wurde.[23]

Um seine Machtbasis in dieser Situation wieder zu festigen, wandte der damalige Präsident Hafiz al-Assad[24] zunehmend repressive Strategien an,[25] zu denen eine Ausweitung des Geheimdienstsystems und der Überwachung der Bevölkerung[26] sowie ein immer brutaleres Vorgehen gegen politische Gegner zählten.[27] Auch wurden in dieser Phase die von Hafiz' jüngerem Bruder Rifaat al-Assad[28] geführten *Sarāyā ad-difāʿ ʿan aṯ-ṯawra* („Brigaden zur Verteidigung der Revolution") deutlich vergrößert.[29] Diese in der Regel als *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden") bezeichnete paramilitärische Einheit, die im Jahr 1982 maßgeblich für das Massaker von Hama und weitere Massaker in dessen Vorfeld verantwortlich sein würde, hatte zusammen mit anderen Militärverbänden in erster Linie die Aufgabe, das Assad-Regime vor Putschversuchen zu schützen.[30] Zunächst richtete sich die verstärkte Repression vorrangig gegen säkularistische linke Oppositionelle.[31] Im Kontext eines Generalstreiks im Frühjahr 1980 wurden viele daran beteiligte politische Akteure, vor allem die säkularistische Opposition und unabhängige Berufsverbände, ausgeschaltet[32] und zahlreiche Oppositionelle verhaftet.[33] Aus diesem Grund verlor die Opposition, die bis dahin vor allem demokratisch geprägt war und vielfältige politische Strömungen umfasst hatte, an Pluralität und nahm einen zunehmend islamistischen Charakter an.[34] In der Phase direkt vor dem Massaker von Hama galten islamistische Oppositionsgruppen, vor allem die syrische Muslimbruderschaft, deshalb als stärkster Gegner und größte Gefahr für das Assad-Regime. Dementsprechend wird der Konflikt, der in dem Massaker im Februar 1982 seinen Höhepunkt hatte, häufig als politisch-ideologischer Kampf zwischen dem überwiegend alawitischen Assad-Regime und der sunnitischen Muslimbruderschaft verstanden. Die Rolle anderer oppositioneller Akteure und insbesondere die Erfahrungen der Zivilgesellschaft in der Stadt wurden dagegen weitgehend marginalisiert und wenig beachtet.

23 Vgl. ebd.: S. 244; s. dazu auch Kap. 2.1.1 und Kap. 2.1.2.
24 DMG-Umschrift: Ḥāfiẓ al-Asad.
25 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 248.
26 Vgl. ebd.: S. 249–250.
27 Vgl. ebd.: S. 250–251.
28 DMG-Umschrift: Rifʿat al-Asad.
29 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 9.
30 Vgl. ebd.: S. 52; Lobmeyer 1995: S. 202.
31 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 253.
32 Vgl. ebd.: S. 331.
33 Vgl. al-Haj Saleh 01.01.2020.
34 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 331.

1.1.2 Das Massaker von Hama im Februar 1982

In den Jahren vor 1982 eskalierte der Konflikt zwischen dem Assad-Regime und der syrischen Muslimbruderschaft bzw. insbesondere der mit ihr verbundenen bewaffneten Gruppe *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* (‚Die kämpfende Avantgarde') zunehmend und wurde immer gewaltvoller.[35] Es kam immer wieder zu Attentaten militanter islamistischer Oppositionsgruppen gegen Repräsentanten des Regimes und auch das Vorgehen der staatlichen Streitkräfte gegen die Oppositionellen wurde zunehmend brutal. Als Konsequenz wurde auch die Muslimbruderschaft, die sich als demokratische Opposition verstand und den bewaffneten Kampf zuvor abgelehnt hatte, radikaler und befürwortete ab 1980 den Einsatz von Gewalt im Kampf gegen das Assad-Regime. In dieser Phase verübte das Regime bereits vor dem großen Massaker von Hama in verschiedenen syrischen Städten, u. a. in Tadmur (Palmyra), Jisr al-Shughur, Aleppo und im April 1981 in Hama, Massaker.

Der konkrete Auslöser der Kämpfe in Hama im Februar 1982 ist umstritten: Sowohl das Assad-Regime als auch die Muslimbruderschaft behaupteten, dass die jeweils andere Seite das Massaker mit Gewalttaten initiiert habe. Einer naheliegenden Version der Abläufe zufolge wurde ein bewaffneter Aufstand der Muslimbruderschaft ausgelöst, als staatliche Sicherheitskräfte ein Versteck der Islamisten erstürmten, woraufhin diese das Feuer eröffneten.[36] Zugleich wurde von Minaretten in der Stadt zum Dschihad aufgerufen und bewaffnete islamistische Kämpfer ermordeten systematisch Angehörige der regierenden Baath-Partei sowie Vertreter des Militärs und der Sicherheitsdienste in Hama. Ob es sich bei der Erstürmung des Verstecks um eine Falle für die staatlichen Kräfte handelte, ist unter Fachleuten umstritten.[37] Allerdings kann angenommen werden, dass sowohl die Muslimbrüder als auch das Regime einen Angriff bereits langfristig geplant hatten, da einerseits schon im Vorfeld Militäreinheiten um die Stadt zusammengezogen wurden[38] und andererseits anfängliche Erfolge der Islamisten auf eine längere Vorbereitung schließen lassen.[39] Die Vorgänge zu Beginn des mehrwöchigen Massakers am 2. Februar 1982, über die zwischen den unterschiedlichen Quellen und Standpunkten weitgehend Einigkeit besteht,[40] beschreibt Amnesty International in einem Bericht aus dem Jahr 1983 folgendermaßen:

> According to news reports and information received by Amnesty International, shortly after dark on 2 February 1982, regular Syrian soldiers tried to raid a house in the ancient, western part of the city of Hama. Ninety soldiers led by a lieutenant surrounded

35 Für eine ausführlichere Darstellung des Konflikts zwischen Muslimbruderschaft und Assad-Regime sowie deren jeweiliger Narrative über das Massaker und seine Hintergründe s. Kap. 2.1.

36 Vgl. Amnesty International (1983): *Report from Amnesty International to the Government of the Syrian Arab Republic*. London: Amnesty International. S. 37; Middle East Watch 1991: S. 19.

37 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 324; Seale 1988: S. 332; Drysdale, Alasdair (1982): „The Asad Regime and Its Troubles". In: *MERIP Reports* 110. S. 9.

38 Vgl. ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn (1983): *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr*. Kairo: at-Taḥāluf al-Waṭanī li-Taḥrīr Sūriyā. S. 28–29; Lobmeyer 1995: S. 322.

39 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 324; Batatu, Hanna (1999): *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton: Princeton University Press. S. 269.

40 Vgl. z. B. Middle East Watch 1991: S. 18–21; Drysdale 1982: S. 9.

> a house believed to contain a large cache of arms belonging to the outlawed Muslim Brotherhood. As they started their raid, the troops were ambushed by armed Mujahideen. They were captured or killed and their uniforms were removed. The insurgents then posted themselves on the rooves and turrets of the city.
>
> The next morning, the citizens of Hama were apparently informed from the minarets of several mosques that the city had been “liberated” and that the “liberation” of the rest of the country would follow. The insurgents occupied government and security forces‘ buildings, ransacked the local armoury and began executing government officials and “collaborators”. At least 50 people are reported to have been killed by anti-government demonstrators on this first day of protest.
>
> The government responded by sealing off the city. Some 6,000 to 8,000 soldiers, including units from the 21st Mechanised Brigade of the 3rd Armoured Division, the 47th Independent Armoured Brigade, the Saraya al-Difa‘ and al-Wahdat al-Khassa, were reportedly despatched to the city.[41]

Während des gesamten Februars 1982 wurde Hama, die viertgrößte Stadt Syriens mit damals ca. 180.000 Einwohner:innen,[42] weitgehend von der Außenwelt abgeriegelt. Insgesamt dauerte die Belagerung 27 Tage.[43] In dieser Zeit griff das Regime die Stadt von allen Seiten an, Hama wurde aus der Luft bombardiert und mit Artillerie beschossen.[44] Fachleuten zufolge befanden sich im Februar 1982 ungefähr 500 Kämpfer der Muslimbruderschaft in der Stadt.[45] Laut einigen Darstellungen, auch etwa in Manhal al-Sarrajs literarischen Werken, schlossen sich Teile der Stadtbevölkerung unvorbereitet dem Kampf gegen die Militäreinheiten an. Dies kann weniger als eine klare Unterstützung eines bewaffneten Kampfes gegen das Regime als vielmehr als ein Akt der Selbstverteidigung verstanden werden, da die Soldaten äußerst brutal und willkürlich gegen die Einwohner:innen der Stadt vorgingen. Augenzeug:innen und Menschenrechtsorganisationen berichten von unfassbaren Gewalttaten des Militärs gegen die Zivilbevölkerung.[46] Zu den häufig erwähnten Verbrechen zählen zum Beispiel Vergewaltigungen,[47] Hinrich-

41 Amnesty International 1983: S. 37.

42 Vgl. al-Dbiyat, Mohamed (1995): *Homs et Hama en Syrie centrale. Concurrence urbaine et développement regional*. Damaskus: L’institut français d’études arabes de Damas. S. 83.

43 Vgl Ismael, Quiades (22.12.2009): „The Hamah Massacre – February 1982”. In: *Mass Violence and Resistance – Research Network*. URL: https://tinyurl.com/fa7wa3pe (letzter Aufruf: 01.02.2024). Die meisten Berichte nennen etwa diesen Zeitraum als Dauer des Massakers, jedoch nennen andere Quellen teilweise abweichende Zahlen, z. B. Middle East Watch 1991: S. 18.

44 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 325.

45 Vgl. ebd.

46 Der Anfang 2011 veröffentlichte Zeugenbericht von Khaled al-Khani, der den detailliertesten und ausführlichsten Einblick in die Erlebnisse eines Augenzeugen des Massakers gibt, findet sich in deutscher Übersetzung im Anhang dieses Buches.

47 Vgl. Yazbak, Samar (2018): *Tisʿa ʿašara imraʾa, sūriyyāt yarwīna*. Mailand: Manšūrāt al-Mutawassiṭ. S. 219; al-Ḥānī, Ḫālid (2011): „Ḥamā 1982“. In: *Daḥnūn*. URL: https://bit.ly/3xvtzTB (letzter Aufruf: 25.03.2024).

tungen ganzer Familien mit ihren Kindern,[48] Massenerschießungen und Massengräber,[49] auf der Straße liegende Leichen,[50] die von Hunden gefressen und Fahrzeugen überrollt wurden,[51] Verstümmelungen von Leichen,[52] Plünderungen,[53] das Abschneiden von Händen und Ohren, um Frauen ihren Schmuck zu rauben,[54] und ausgestochene Augen.[55] Middle East Watch berichtet, dass schon in den ersten Tagen nach dem Angriff auf die Stadt zahlreiche Massenexekutionen stattfanden, bei denen wahllos Zivilist:innen in der Stadt umgebracht worden seien.[56] Zudem wurde einigen Berichten zufolge auch Zyanidgas eingesetzt, um Menschen in ihren Häusern zu töten.[57] Zahlreiche Einwohner:innen flohen während des Massakers aus der Stadt und suchten Zuflucht in den umliegenden Dörfern.[58] Auch nachdem der aktive Widerstand nach etwa zehn Tagen eingestellt worden war, setzten die staatlichen Streitkräfte den Kampf fort.[59] Neben dem brutalen Vorgehen letzterer waren die Blockade der Stadt, die zu einem Mangel an Nahrungsmitteln führte,[60] und die Tatsache, dass die medizinische Versorgung vollständig zusammengebrochen war,[61] weitere Gründe für die hohen Opferzahlen unter der Zivilbevölkerung. Der Maler Khaled al-Khani[62] berichtet in seinem Zeugenbericht über das Massaker, dass das Regime gezielt Krankenhäuser und Apotheken zerstört habe, um die Versorgung der verwundeten Zivilist:innen zu verhindern.[63] Zudem wurde ein großer Teil der historischen Altstadt Hamas dem Erdboden gleichgemacht.[64]

Die Ereignisse in Hama können aufgrund der mangelnden Dokumentation und Aufarbeitung anhand der aktuell vorliegenden bzw. zugänglichen Quellen kaum detailliert dokumentiert werden. Dies deutet sich unter anderem in der bis heute unklaren Zahl der Todesopfer an, die in Medien- und Menschenrechtsberichten sowie in wissenschaftlichen Publikationen häufig zwischen 5.000 und 40.000 Personen beziffert wird.[65] Eine

48 Vgl. Seale 1988: S. 333; al-Ḫānī 2011; Shahdawi, Yazan (09.01.2025): "The Legacy of Hama's Massacre". In: *New Lines Magazine*. URL: https://tinyurl.com/53my7cwz (letzter Aufruf: 14.01.2025).

49 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 20; Shahdawi 09.01.2025.

50 Vgl. Yazbak 2018: S. 220; al-Ḫānī 2011; Āġā, ʿUmar (2024): „Sāʾiq isʿāf fī mağzara". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 31.

51 Vgl. Atassi, Basma (02.02.2012): „Breaking the silence over Hama atrocities". In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/23v6zk9t (letzter Aufruf: 21.07.2023); Āġā 2024: S. 31; al-Ḫānī 2011.

52 Vgl. al-Ḫānī 2011.

53 Vgl. ebd.

54 Vgl. ebd.

55 Vgl. ebd.

56 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 20.

57 Vgl. ebd.; al-Ḫānī 2011. In Medienberichten wird auch der Einsatz von Napalm erwähnt (vgl. Der Spiegel (21.02.1982): „Feuer vom Himmel". URL: https://tinyurl.com/6n345rmx (letzter Aufruf: 23.05.2024)).

58 Vgl. al-Ḫānī 2011; Middle East Watch 1991: S. 20.

59 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 20.

60 Vgl. Ismael 22.12.2009.

61 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 326.

62 DMG-Umschrift: Ḫālid al-Ḫānī.

63 Vgl. al-Ḫānī 2011.

64 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 20.

65 Vgl. z. B. Lobmeyer 1995: S. 325; Middle East Watch 1991: S. 20; Baron, Xavier (2014): *Histoire de la Syrie. 1918 à nos jours.* Paris: Tallandier. S. 201; Amnesty International 1983: S. 37; The Syrian Human

genaue Anzahl der Getöteten oder eine Liste mit deren Namen ist bis heute nicht veröffentlicht worden.[66] Auch von vielen der Personen, die während des Massakers als politische Gefangene verhaftet bzw. Opfer von *forced disappearance* wurden, fehlt nach wie vor jede Spur.[67] Schätzungen zufolge wurden in der Zeit nach dem Massaker über 100.000 Personen willkürlich verhaftet, von denen Menschenrechtsorganisationen zufolge 17.000 noch nach mehreren Jahrzehnten vermisst wurden.[68] Das Massaker von Hama gilt vielen ausländischen Beobachter:innen als ein Symbol für die Skrupellosigkeit des Assad-Regimes[69] und hallt bis heute als eines der größten Traumata der Syrer:innen im 20. Jahrhundert nach.[70]

1.1.3 Öffentlicher Diskurs und Narrativ des Regimes

In der offiziellen syrischen Geschichtsschreibung und im öffentlichen Diskurs unter dem Assad-Regime kam das Massaker dagegen trotz seiner vielfach betonten enormen gesellschaftlichen und politischen Auswirkungen nicht vor.[71] Das Regime unterdrückte von Anfang an jede unabhängige Berichterstattung und verhinderte die Verbreitung von Informationen über die Ereignisse in Hama. Während des Massakers wurde die Stadt von Armeeeinheiten umstellt und alle Zufahrtswege in die Stadt blockiert, sodass schon zu dieser Zeit zwar Gerüchte über die Ereignisse in Hama im Umlauf waren, aber kaum gesicherte Informationen an die Außenwelt gelangten.[72] Aufgrund der Abriegelung Hamas durch das Regime hatten weder Menschenrechtsorganisationen noch Journalist:innen

---

Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (12.02.2007): „On the 25th Anniversary of the Great Massacre of Hama". URL: https://tinyurl.com/4fw99x2f (letzter Aufruf: 14.12.2023); The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (02.02.2016): „Hama 1982: A Turning Point and a Model being Replicated". URL: https://tinyurl.com/wk56n4tr (letzter Aufruf: 27.11.2023).

66 Vgl. Behar, Daniel (2022): „In the Shadow-Imagination: A Brief Literary History of Syrian Poetry of Witness". In: *Contemporary Levant* 7/1. S. 27. In der Publikation *Ḥamā: maʾsāt al-ʿaṣr*, die 1983 von der syrischen Muslimbruderschaft veröffentlicht wurde (s. Kap. 2.1.2), finden sich umfangreiche Listen der Todesopfer, die aber nicht vollständig sind, sowie eine Dokumentation der Zerstörung anhand von Bildern, Beschreibungen und Listen.

67 Vgl. Scheller, Bente (18.07.2017): „Syriens Verschwundene". In: *Heinrich-Böll-Stiftung*. URL: https://tinyurl.com/yk9zdamr (letzter Aufruf: 01.11.2023); Ziadeh, Radwan (2013 [2011]): *Power and Policy in Syria. Intelligence Services, Foreign Relations and Democracy in the Modern Middle East*. London/New York: I. B. Tauris. S. 29; The Syrian Human Rights Committee 12.02.2007; The Syrian Human Rights Committee 02.02.2016.

68 Vgl. Ziadeh 2013 [2011]: S. 29; The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (14.01.2008): „3. Law No. 49". URL: https://tinyurl.com/272k9msk (letzter Aufruf: 13.12.2023); The New Arab (02.02.2020): „Syrians remember horrors of 1982 Hama massacre 40 years on". URL: https://tinyurl.com/2p7njt2v (letzter Aufruf: 15.12.2023).

69 Vgl. Haugbolle 2008: S. 266.

70 Vgl. Kahf, Mohja (2001): „The Silences of Contemporary Syrian Literature". In: *World Literature Today* 75/2. S. 229.

71 Vgl. Ismail 2018: S. 140; al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

72 Vgl. Hottinger, Arnold (24.04.2011): „Die blutige Repression unter neuen Informationsbedingungen". In: *Journal21*. URL: https://tinyurl.com/t2ss9jyk (letzter Aufruf: 31.01.2024); Hottinger, Arnold (10.02.2012): „Syriens dunkle Perspektiven". In: *Journal21*. URL: https://tinyurl.com/yc86ths8 (letzter Aufruf: 31.01.2024); Ḥaddād, Fawwāz (07.02.2024): „An taktuba riwāya ʿan maǧzarat Ḥamā". In: *al-ʿArabī al-qadīm*. URL: https://tinyurl.com/23udc2ts (letzter Aufruf: 08.02.2024).

Zugang zu der Stadt,[73] sodass von Anfang an kaum ein Zugang zu Informationen über die Vorgänge in Hama möglich war. Das Massaker wurde während der Ereignisse nicht dokumentiert, es sind keine Videoaufnahmen bekannt,[74] sondern es existieren nur wenige Fotos, die vor allem im Kontext der Revolution ab 2011/2012 vielfach im Umlauf waren.[75] Die wenigen bekannten Fotos, die dem Massaker von Hama zugeordnet werden, stimmen mit den Berichten von einer umfassenden Zerstörung der Stadt, Massenhinrichtungen und auf der Straße liegenden Leichen überein. Auch liegen aus der Zeit während des Massakers oder kurz danach keine Zeugenberichte vor, sodass eine genaue Rekonstruktion der Ereignisse bis heute kaum möglich ist.[76] Der Brite Robert Fisk gilt als einziger westlicher Journalist, der Hama während des Massakers besuchte und Augenzeuge der Belagerung wurde.[77] Seinen kurzen und eher zufällig zustande gekommenen Besuch in der Stadt beschreibt er in seinem Buch *Pity the Nation* über den Bürgerkrieg im Libanon.[78] Trotz seiner augenscheinlich guten Kontakte zu hochrangigen Vertretern des Assad-Regimes erhielt er von diesen keine Stellungnahme zu den Ereignissen in Hama und sein Bericht wurde im staatlichen Radio als Lüge bezeichnet, was mit einer Negierung der berichteten Verbrechen gleichgesetzt werden kann.[79]

Auch in staatlichen Medien leugnete das Regime die Ereignisse in Hama zunächst vollständig und räumte erst am 10. Februar ein, dass es in Hama zu Unruhen gekommen sei, wobei von „Durchsuchungsaktionen nach Waffen und Muslimbrüdern“[80] die Rede war. Bei dieser Stellungnahme handelte es sich um eine Reaktion auf Berichte des US-amerikanischen Verteidigungsministeriums über ernsthafte Kämpfe in Hama, die in der syrischen Presse dementiert wurden.[81] Am gleichen Tag verkündete die Muslimbruderschaft die Befreiung der Stadt.[82] In der syrischen Zeitung *aṯ-Ṯawra* wurde am 12.02.1982 berichtet, dass in Hama nach Verbrechern gesucht werde.[83] Die offizielle Mitteilung zu diesem Zeitpunkt war möglicherweise eine Reaktion auf am 10. Februar simultan veröffentlichte Stellungnahmen des US-amerikanischen Außenministeriums und der Vertretung der Muslimbruderschaft in Westdeutschland, mit der die Kämpfe in Hama nach einer Woche erstmals öffentlich bekannt gemacht wurden.[84] Für Hafiz al-Assad war die

73 Vgl. Atassi 02.02.2012; Conduit, Dara (2016): „The Syrian Muslim Brotherhood and the Spectacle of Hama”. In: *Middle East Journal* 70/2. S. 218.

74 Vgl. Ismael 22.12.2009.

75 Vgl. z. B. Amos, Deborah (02.02.2012): „30 Years Later, Photos Emerge From Killings In Syria”. In: *NPR*. URL: https://tinyurl.com/mud7uf3p (letzter Aufruf: 21.07.2023).

76 Vgl. Behar 2022: S. 27; al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

77 Vgl. Fisk, Robert (2002 [1990]): *Pity the Nation. The Abduction of Lebanon*. New York: Nation Books. S. 186.

78 Vgl. ebd. S. 181–187.

79 Vgl. ebd.: S. 187.

80 Lobmeyer 1995: S. 323, Fn. 142.

81 Vgl. Kifner, John (24.02.1982): „Syria Offers Picture of Hama Revolt”. In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/3vpdmmue (letzter Aufruf: 23.05.2024).

82 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 325.

83 Vgl. Kedar, Mordechai (2005): *Asad in Search of Legitimacy. Messages and Rhetoric in the Syrian Press under Ḥāfiẓ and Bashār*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press. S. 124.

84 Vgl. Seale 1988: S. 335; Conduit 2016: S. 217–218.

zeitgleiche Bekanntgabe der USA und der Muslimbruderschaft ein Zeichen für deren Zusammenarbeit, die er stets betonte und als ausländische Verschwörung bezeichnete.[85]

Auch nachdem die Straßen in die Stadt im Anschluss an das Massaker wieder geöffnet worden waren, setzte das Assad-Regime seine Taktik der vollständigen Verschleierung der Ereignisse fort und verdrängte die Erinnerung daran systematisch aus dem öffentlichen Raum. In der Phase unmittelbar nach dem Massaker veröffentlichten staatliche Medien Berichte, die eine kohärente Version der Ereignisse aus der Perspektive des Regimes wiedergaben.[86] Auf diese Weise wurde ein Rahmen dessen, was über das Massaker gesagt werden durfte, etabliert, der ein weitgehend abgeschlossenes Narrativ vorgab und eine öffentliche Diskussion der Ereignisse von vornherein ausschloss.[87] Auch einer Rede Hafiz al-Assads am 7. März 1982 lassen sich die grundlegenden Elemente dieses offiziellen Narrativs entnehmen. Dieser Version zufolge griff die Muslimbruderschaft die Stadt Hama im Auftrag ausländischer Feinde, insbesondere des irakischen Regimes, an und ging mit äußerster Brutalität gegen Vertreter:innen der Baath-Partei vor.[88] Allerdings erwähnt Assad nicht nur gewaltsame Aktionen gegen Repräsentant:innen des Regimes, sondern betont auch brutale Handlungen, die sich gegen die Zivilbevölkerung in der Stadt richteten. Das Eingreifen des Regimes wird dadurch als Akt der Selbstverteidigung im Namen der Einwohner:innen von Hama dargestellt.

In Assads Rede lassen sich auch Hinweise auf die Strategie, mit der das offizielle Narrativ medial verbreitet und gefestigt werden soll, erkennen. So nimmt er in der direkten Ansprache des Volkes Bezug auf eine Massendemonstration, bei der nach dem Ende des Massakers die in der Stadt verbliebenen Bürger:innen den Präsidenten bejubelten und ihm für seinen Einsatz zu ihrem Schutz dankten.[89] Während diese Kundgebung in literarischen Texten[90] als Zwangsmaßnahme und ultimative Demütigung beschrieben wird, zieht Assad die davon übertragenen Fernsehbilder der Inszenierung als Beweis für seine Ausführungen heran. Auch in anderen syrischen Städten wurden kurz nach dem Massaker Massendemonstrationen als Zeichen der Loyalität zu Assad organisiert, über die in den Schlagzeilen der staatlichen Zeitung berichtet wurde.[91]

Die Berichte in staatlichen Zeitungen deuteten zwar einen Konflikt zwischen reaktionären Muslimbrüdern und dem syrischen Staat an, jedoch gab die offizielle Version der Ereignisse nicht zu, dass eine substanzielle Bedrohung für das Regime bestanden habe.[92] Am 23. Februar 1982 veröffentlichte die staatliche Zeitung *al-Baʿṯ* ein Schreiben

85 Vgl. z. B. al-Asad, Ḥāfiẓ (07.03.1982): „Kalimat ar-Raʾīs Ḥāfiẓ al-Asad fī aḏ-Ḏikrā at-tāsiʿa ʿašira li-Ṯawrat aṯ-ṯāmin min Āḏār". In: *President Assad*. URL: https://bit.ly/2YrKxyU (letzter Aufruf: 05.07.2019) und in: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/yc8ec4sb (letzter Aufruf: 05.07.2019).

86 Vgl. Wedeen, Lisa (2015 [1999]): *Ambiguities of Domination. Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: The University of Chicago Press. S. 44–47.

87 Vgl. Ismail 2018: S. 132.

88 Vgl. Ḥ. al-Asad 07.03.1982.

89 Vgl. ebd.

90 S. Kap. 3.3.3.

91 Vgl. Kedar 2005: S. 71–72.

92 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 44.

des Leiters der Baath-Partei in Hama, in dem dieser die offizielle Sichtweise darlegte.[93] Diesem Brief zufolge waren Soldaten in eine Falle von Verschwörern geraten, gegen die die Partei und die staatlichen Sicherheitsapparate das Land erfolgreich verteidigt hätten.[94] Auch wenn das Ausmaß der Kämpfe geringer dargestellt wurde, als es tatsächlich war, räumte das Schreiben ein, dass die wirtschaftliche Aktivität eingeschränkt, Geschäfte ausgebrannt und Frauen und Kinder getötet worden seien.[95] Zusammen mit diesem Brief wurden in der Zeitung weitere Berichte staatlicher Organisationen abgedruckt, die in ihrer Darstellung der Ereignisse miteinander übereinstimmten.[96] Diese Texte wurden in den darauffolgenden Tagen von öffentlichen Bitten, Assad solle die Frauen in Hama vor den grausamen Muslimbrüdern schützen, sowie Loyalitätsbekundungen verschiedener Organisationen gegenüber Hafiz al-Assad begleitet.[97] Auf diese Weise sollte sein Rückhalt in der Bevölkerung hervorgehoben und das Massaker als eine Schutzmaßnahme zugunsten der Zivilbevölkerung dargestellt werden. Um die eigene Legitimität in der öffentlichen Wahrnehmung zu verstärken, eignete sich das erklärtermaßen säkulare Assad-Regime in dieser Phase zudem eine religiös gefärbte Rhetorik an, indem es die Taten der Muslimbruderschaft als Verstöße gegen islamische Grundsätze anprangerte und sich selbst in der Öffentlichkeit als religiös darstellte.[98]

Auch die außenpolitische Lage wurde in der staatlichen Rhetorik herangezogen, um die Aufständischen bzw. die Muslimbruderschaft zu diskreditieren. So wurden etwa Verbindungen zu der israelischen Annexion der Golanhöhen hergestellt. Unmittelbar vor dem Massaker von Hama, im Dezember 1981, hatte Israel die Golanhöhen annektiert, die es während des Sechs-Tage-Krieges 1967 besetzt hatte.[99] In seiner Rede kurz nach dem Massaker von Hama warf Hafiz al-Assad der Muslimbruderschaft vor, mit ihren Aktionen in Hama das Land in einem Moment geschwächt zu haben, in dem es alle Kräfte für den Kampf um die Golanhöhen gebraucht hätte.[100] Der Vorwurf, die Muslimbruderschaft handle im Interesse Israels sowie imperialistischer und reaktionärer Kräfte, war generell ein wiederkehrendes Motiv in der offiziellen Rhetorik.[101] In seiner Rede stellt Assad die angebliche Verschwörung folgendermaßen dar:

ليمت ألف مرة الإخوان المأجورون الذين ربطوا أنفسهم بأعداء الوطن والذين أجروا أنفسهم للأعداء من إمبرياليين وصهيونيين ورجعيين وليمت الإخوان المسلمون الإخوان المجرمون الإخوان المفسدون ألف مرة ومرة وليعش هذا الوطن ولتعش هذه الجماهير.[102]

93 Vgl. ebd.: S. 46.
94 Vgl. ebd.: S. 46–47.
95 Vgl. ebd.: S. 47.
96 Vgl. ebd.
97 Vgl. ebd.: S. 47–48.
98 Vgl. ebd.: S. 47.
99 Vgl. Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Golan Heights". In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/place/Golan-Heights (letzter Aufruf: 06.02.2024).
100 Vgl. Ḥ. al-Asad 07.03.1982.
101 Vgl. Kedar 2005: S. 122; Ḥ. al-Asad 07.03.1982.
102 Ḥ. al-Asad 07.03.1982.

> Tausend Mal sollen die gekauften Brüder [Muslimbrüder] sterben, die sich mit den Feinden des Heimatlandes verbündet haben und die sich selbst an die imperialistischen, zionistischen und reaktionären Feinde verkauft haben. Die Muslimbrüder, die verbrecherischen Brüder, die gesellschaftszersetzenden[103] Brüder sollen tausend und ein Mal sterben, damit dieses Heimatland und diese Menschenmenge leben können.

Auch in Gegennarrativen wird teilweise der Kampf gegen Israel als Argument gegen das Regime herangezogen. Laut der Version in Abdallah al-Dahamashas[104] Roman *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (1982; ‚Die Jungfrau von Hama') bekämpft das Regime die eigene Bevölkerung mit den Waffen, die diese selbst für den Kampf gegen Israel finanziert hat,[105] und in Fawwaz Haddads[106] Darstellung in dem Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (2014; ‚Die feindlichen Syrer') empfinden Mitarbeiter des Präsidentenpalasts den Kampf gegen den „inneren Feind" in Hama als Priorität gegenüber der Rückgewinnung des Golan.[107] Ein weiterer zentraler Bestandteil des offiziellen Narrativs war die Behauptung einer ausländischen Verschwörung, in deren Auftrag die Muslimbruderschaft in Hama gehandelt habe. Insbesondere wurde der Organisation vorgeworfen, sie werde vom Irak aus gesteuert und von der irakischen Baath-Partei mit Waffen beliefert.[108] Auch in Hafiz al-Assads erster Rede nach dem Massaker ist die Rolle des Irak ein zentrales Thema.[109] Die Ereignisse in Hama waren für ihn ein Beweis dafür, dass er durch eine internationale Verschwörung von Seiten des Irak, Jordaniens, des Libanon, Israels und der USA bedroht wurde.[110]

Hafiz al-Assads Rede und die Medienberichte etablierten eine bestimmte Geschichte und Deutung des Massakers,[111] jedoch wurde das Thema so stark aus der offiziellen Erinnerungskultur verdrängt, dass auch die Version des Regimes nicht in der (syrischen) Öffentlichkeit präsent war. Es fand weder ein öffentliches Gedenken statt noch wurden Informationen über das Massaker in Geschichtsbücher oder Schulcurricula integriert.[112] Erst im Jahr 2022 forderte Bashar al-Assad, dass die Phase der Konflikte mit der Muslimbruderschaft verstärkt in schulischen Lehrplänen thematisiert werden sollte.[113] Dabei sollten sich die zu vermittelnden Informationen aber offenbar in erster Linie an dem offiziellen Narrativ und nicht an der historischen Realität orientieren.[114] Die Konsequenz dieser Er-

---

103 Der Begriff *mufsid* bedeutet wörtlich "verderbend". In diesem Kontext soll damit der Vorwurf zum Ausdruck gebracht werden, dass die Organisation die Gesellschaft von innen zersetze bzw. zerstöre.

104 DMG-Umschrift: ʿAbdallāh ad-Dahāmaša.

105 Vgl. ad-Dahāmaša, ʿAbdallāh (2009 [1982]): *ʿAḏrāʾ Ḥamā*. Beirut: Dār an-Nawāʾīr. S. 33, S. 43.

106 DMG-Umschrift: Fawwāz Ḥaddād.

107 Vgl. Ḥaddād, Fawwāz (2014): *as-Sūrīyūn al-aʿdāʾ*. Beirut: Riyāḍ ar-Rayyis. S. 184.

108 Vgl. Ismail 2018: S. 137–138.

109 Vgl. Ḥ. al-Asad 07.03.1982.

110 Vgl. Seale 1988: S. 334–335.

111 Vgl. Ismail 2018: S. 140.

112 Vgl. ebd.: S. 132.

113 Vgl. al-Asad, Baššār (17.03.2022): „ar-Raʾīs al-Asad li-'l-muʿallimīn fī ʿīdihim: Naḥtāǧ li-inšāʾ ǧīl yuwāǧihu at-taḥaddiyāt lā yahrab minhā.. ġayrī yaʿrif maʿnā al-ʿiṭāʾ – fīdiyū". In: *SANA. Al-Wakāla al-ʿarabiyya as-sūriyya li-l-anbāʾ*. URL: https://sana.sy/?p=1607081 (letzter Aufruf: 27.07.2023).

114 Vgl. ebd.; s. Kap. 4.1.3.

innerungspolitik, die in erster Linie auf der Unterdrückung jedes öffentlichen Gedenkens basierte, beschreibt die syrische Schriftstellerin Amal Hanano[115] folgendermaßen:

> For my generation, Hama was experienced through secondhand accounts, overheard snippets of conversations between adults. We did not know exactly what had happened, how it happened, we just knew there once was a city and now only a depressing shell of that city existed.[116]

Konkrete Informationen über das Massaker waren der Öffentlichkeit dagegen nicht zugänglich und es fand keinerlei Aufarbeitung der Ereignisse statt. Die weitreichende Zerstörung der Stadt, unter deren Ruinen mutmaßlich zahlreiche Todesopfer begraben lagen, macht eine genaue Feststellung der Opferzahl fast unmöglich.[117] Nach dem Massaker wurden Teile der zerstörten Stadtviertel mit Bulldozern dem Erdboden gleichgemacht und mit Neubauten überbaut, einige Gebäude wurden renoviert[118] und es fand eine umfassende Umstrukturierung und Modernisierung der Stadt statt.[119] Dennoch berichten Besucher auch Jahre nach dem Massaker von offensichtlichen Spuren der Kämpfe.[120] Ein bekanntes Beispiel für die Überbauung der Ruinen in der Altstadt von Hama mit modernen Gebäuden ist das Luxushotel Afāmyā aš-Šām, das Ende der 1980er Jahre an der Stelle des zerstörten Stadtviertels al-Kaylaniyya errichtet wurde.[121] Hafiz al-Assads Biograph Patrick Seale beschreibt die Umgestaltung der Stadt Hama folgendermaßen:

> The whole of Hama was reshaped on a grand scale, with ring roads and roundabouts serving entirely new quarters furnished with schools, clinics, playgrounds and shopping malls. Among major public buildings put up after the rising were a 230-bed hospital, a cultural centre, a girls' sports institute and teacher training college, a central market of oriental design […]. On Asad's orders, the state funded the construction of two large mosques to make up for those destroyed in the fighting as well as a Catholic church as large as a cathedral.[122]

Laut einem meiner Interviewpartner wurde das antike Hama auf diese Weise zu der aus seiner Sicht modernsten Stadt Syriens.[123] Was in Seales Beschreibung fast wie eine großzügige Geste des Regimes wirkt, hatte jedoch direkte Konsequenzen für die Aufarbeitung des Massakers und trug zur Verschleierung der Ereignisse im Sinne des offiziellen Narrativs bei. Auch dieser Neu- bzw. Umbau der Stadt, der mit einer Auslöschung von

115 DMG-Umschrift: Amal Hanānū.

116 Hanano 2014: S. 88.

117 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita, Ignacio (2003): *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. S. 150.

118 Vgl. Hottinger 24.04.2011; Hottinger 10.02.2012; Friedman, Thomas (1989): *From Beirut to Jerusalem*. London: Harper Collins Publishers. S. 85–86.

119 Vgl. Seale 1988: S. 334.

120 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 21.

121 Vgl. ebd.: S. 20–21.

122 Seale 1988: S. 334.

123 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

physischen Spuren des Massakers einherging, vernichtete Beweise für die Ereignisse und erschwert somit eine detaillierte Dokumentation der Zerstörung. Die weitere Zerstörung der Stadt und die Überbauung der Ruinen können zudem als eine Fortsetzung der Gewalt weit über den Monat Februar 1982 hinaus und als ein Versuch, mit den historischen Gebäuden auch die Geschichte der Stadt und die Identität ihrer Einwohner:innen auszulöschen, verstanden werden.[124]

Aufgrund der umfassenden Unterdrückung von Informationen und öffentlichem Gedenken des Massakers hatten viele Syrer:innen lange Zeit kaum Zugang zu Informationen über dieses.[125] Die starke Tabuisierung zeigt sich auch in dem Euphemismus *aḥdāṯ Ḥamā* („die Ereignisse von Hama"), mit dem das Massaker häufig bezeichnet wird.[126] Erst ab Beginn der Revolution 2011 wurden vermehrt Zeugenberichte veröffentlicht,[127] deren Zahl sich aber nach wie vor in Grenzen hält. Auch zu dieser Zeit war jedes Sprechen weiterhin mit einer großen Gefahr für das eigene Leben und die Angehörigen sowie einer starken psychischen Belastung verbunden,[128] wie zum Beispiel Khaled al-Khani in seinem Anfang 2011 veröffentlichten Zeugenbericht schreibt:

> لا تعرفون كم جملة حذفت خوفا على اشخاص وكم مرة ترددت وكم مرة تلعثمت وكم مرة بكيت حتى السقوط واقسم ان بكائي لا يتوقف ابد وانا اكتب وأيضا الذي كتب اخرجته قصرا من ذاكرتي وهو يحاول الهروب الى زوايا دماغي.[129]
>
> Ihr wisst nicht, wie viele Sätze ich aus Angst um Leute gestrichen habe, wie oft ich gezögert habe, wie oft ich gestockt habe, wie oft ich bis zum Umfallen geweint habe. Und ich schwöre euch, dass ich während des Schreibens nicht aufhöre zu weinen und dass ich das, was ich schreibe, mit Gewalt aus meinem Gedächtnis ziehe, während es versucht, in die äußersten Ecken meines Gehirns zu entkommen.

Seit dieser Zeit wird jedoch zunehmend öffentlich über das Massaker gesprochen und oppositionelle Aktivist:innen und Schriftsteller:innen unternehmen Bemühungen, dieses aufzuarbeiten und vor allem seine Auswirkungen auf die syrische Gesellschaft und die Machtstrukturen des Assad-Regimes zu analysieren.[130]

Im Vergleich zu syrischen Medien wurde das Massaker von Hama in der internationalen Berichterstattung mehr und offener thematisiert. Ungefähr eine Woche nach dem Beginn der Kämpfe begannen europäische und US-amerikanische Zeitungen, mit Bezug auf diplomatische Quellen von der Belagerung und Zerstörung der Stadt zu berichten.[131]

---

124 S. Kap. 3.2.2.

125 Vgl. Haugbolle 2008: S. 267.

126 Vgl. Ottosson al-Bitar, Astrid (2016): „And there was complete silence. Silence as theme and narrative strategy in three Syrian novels". In: Boustani, Sobhi/El-Enany, Rasheed/Hamarneh, Walid (Hg.): *La littérature à l'heure du printemps arabe*. Paris: Karthala. S. 219–220.

127 S. Kap. 4.1.1 und Kap. 4.2.4. sowie im Anhang Kap. 8.3.

128 Diese Aspekte wurden auch in meinen Interviews mit Personen aus Hama immer wieder thematisiert.

129 al-Ḥānī 2011.

130 S. Kap. 4.

131 Vgl. Kifner, John (11.02.1982): „Rebellion Erupts in Central Syria, Diplomats Report". In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/49zbzxxw (letzter Aufruf: 23.05.2024); Frankfurter Rundschau (12.02.1982): „Aus Syrien wird Rebellion gegen Assad-Regime gemeldet". Verfügbar in: o. A. (1983):

Diese ersten Medienberichte können als exemplarisch für die internationale Wahrnehmung und Einordnung des Massakers betrachtet werden. Der schwierige Zugang zu direkten Informationen über das Geschehen in der Stadt wird betont, aber zugleich wird bereits zu diesem Zeitpunkt ein religiöser Charakter des Konflikts zwischen der sunnitischen Mehrheit und der alawitischen Minderheit postuliert.[132] In der Regel wurden die Kämpfe auf einen gewaltvollen Aufstand der Muslimbruderschaft zurückgeführt, aber auch die exzessive Gewalt der staatlichen Streitkräfte betont. Auch wenn diese Darstellung in ausländischen Medien etwas ausgewogener als die Rhetorik des Assad-Regimes war, stützten die Zeitungsberichte, die die Ereignisse häufig als Dschihad, also als islamisch geprägten Kampf bezeichneten und der Muslimbruderschaft die Verantwortung für die Gewalt zuschrieben, insgesamt das offizielle Narrativ des Regimes.

Diese Perspektive auf das Geschehen in Hama als islamistischer Aufstand kann vermutlich teilweise auf andere Ereignisse in der Region in den Jahren zuvor, vor allem die iranische Revolution im Jahr 1979 und die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat[133] durch Islamisten im Jahr 1981, zurückgeführt werden.[134] Laut Dara Conduit, die die internationale Berichterstattung über das Massaker umfassend untersucht hat, wurde das Bild der Muslimbruderschaft im Westen nach 1982 maßgeblich durch diese Berichterstattung über Hama geprägt.[135] In ähnlicher Weise wurden alle oppositionellen Aktivitäten in Hama ebenfalls als islamistisch geprägt und mit der Muslimbruderschaft verbunden betrachtet, obwohl Zweifel daran bestehen, dass deren Rolle tatsächlich entscheidend war.[136] Möglicherweise wurde das Ausmaß ihrer Beteiligung auch aufgrund der Aussagen führender Muslimbrüder überschätzt, die sich wiederum aus politischen Motiven als führende Oppositionskraft inszenierten.[137] Dies könnte erklären, dass offenbar auch die Muslimbruderschaft ihr Narrativ teilweise durch die westliche Berichterstattung bestätigt sah, was in einer Publikation mit dem Titel *Der Schock von Hamah. Wie ihn andere sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk*[138] deutlich wird. In diesem 1983 veröffentlichten Buch findet sich nach einem mit „Islamische Revolution in Syrien“ unterzeichneten Vorwort eine Sammlung deutschsprachiger Zeitungsartikel über das Massaker von Hama, in denen die Rolle der Muslimbruderschaft hervorgehoben,

---

2.2.1982. Der Schock von Hamah. Wie andere ihn sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk. [Ort und Verlag unbekannt]; Schröder, Manfred F. (12.02.1982): „Syrien setzt Soldaten in Hama ein“. In: *Süddeutsche Zeitung*. Verfügbar in: o. A. (1983): *2.2.1982. Der Schock von Hamah. Wie andere ihn sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk*. [Ort und Verlag unbekannt]; Le Monde (12.02.1982): “Troubles en Syrie”. URL: https://tinyurl.com/y7m8e2dx (letzter Aufruf: 23.05.2024).

132 Vgl. Conduit 2016: S. 219–220; s. z. B. Kifner 11.02.1982; Carey, T. Elaine (16.02.1982): „Syrian regime stands – despite violent shaking by Hama uprising”. In: *The Christian Science Monitor*. URL: https://tinyurl.com/3wnwy6yz (letzter Aufruf: 23.05.2024); Der Spiegel 21.02.1982; Die Zeit (19.02.1982): „Revolte in Hama. Sturm in Syrien?“. URL: https://tinyurl.com/5n7k52zn (letzter Aufruf: 23.05.2024).

133 DMG-Umschrift: Anwar as-Sādāt.

134 Vgl. Conduit 2016: S. 219.

135 Vgl. ebd.: S. 212.

136 Vgl. ebd.: S. 219.

137 Vgl. Pargeter, Alison (2010a): *The Muslim Brotherhood. The Burden of Tradition*. London: Saqi. S. 51; Conduit 2016: S. 219.

138 Vgl. o. A. 1983.

aber nicht stark kritisiert wird. Insgesamt wurde das Massaker von Hama in Relation zu seinem Ausmaß international vergleichsweise wenig beachtet, unter anderem aufgrund weiterer historischer Ereignisse im gleichen Jahr, die es aus der öffentlichen Wahrnehmung verdrängten. Dazu zählt vor allem das Massaker von Sabra und Shatila, bei dem im September 1982 im Kontext des libanesischen Bürgerkriegs zahlreiche palästinensische und libanesische Zivilist:innen durch christliche Milizen getötet wurden.[139] Der Korrespondent der *New York Times* Thomas Friedman, der auch über Hama berichtet hatte, betrachtete das Massaker von Sabra und Shatila als eines der wichtigsten Ereignisse in der modernen Geschichte des Mittleren Ostens.[140]

1.1.4 Ṭāʾifiyya[141]*: Die gesellschaftlichen Hintergründe des Massakers*

Wie es sich bereits in der Tatsache andeutet, dass der Kampf um politische Macht vor dem Massaker vor allem zwischen der sunnitischen Muslimbruderschaft und dem alawitisch geprägten Assad-Regime ausgetragen wurde, spielten neben anderen Faktoren Konflikte zwischen der alawitischen Minderheit, der die Assad-Familie angehört, und der sunnitischen Mehrheit eine Rolle bei der Verstärkung der politisch angespannten Situation. Das Massaker von Hama und die ihm vorausgehende Phase werden häufig als Ausdruck dieser konfessionellen Spannungen betrachtet.[142] Andere Repräsentationen des Massakers, zum Beispiel in literarischen Texten, nehmen dagegen eine abweichende Perspektive ein und lehnen eine Einordnung als ideologisch-religiös geprägten Konflikt ab. Die Rolle konfessioneller Feindschaften und insbesondere die Frage, inwiefern diese historisch gewachsen sind oder gezielt konstruiert wurden, ist demnach ein besonders umstrittenes Thema im Hinblick auf unterschiedliche Deutungen des Massakers. In diesem Zusammenhang ist der arabische Begriff *ṭāʾifiyya* von zentraler Bedeutung. Dieser wird im Englischen in der Regel als *sectarianism* übersetzt und im Deutschen häufig als ‚Konfessionalismus' bezeichnet. Dieser deutsche Begriff kann die eigentliche Bedeutung von *ṭāʾifiyya* aber nur unzureichend abbilden. Um zu verdeutlichen, dass „das Prinzip der *taʿifiya* das Religiöse, Konfessionelle mit dem Sozialen und Politischen [vermengt]"[143], wird im Folgenden der Begriff ‚Sektarismus'[144] verwendet, um das Phänomen zutreffender beschreiben zu können. Dem Namen nach religiöse Gruppen wie die Alawiten können also im syrischen Kontext nicht allein anhand konfessioneller Zugehörigkeiten verstanden werden. Der französische Soziologe Michel Seurat vergleicht dieses Zugehörigkeitsgefühl innerhalb von Gruppen wie der alawitischen Konfession mit dem von

139 Vgl. Friedman 1989: S. xiii; Saad-Heller, Ghada (2000): *Der libanesische Bürgerkrieg in den deutschen Medien am Beispiel des Wochenmagazins „Der Spiegel"*. Dissertation. Universität Dortmund. S. 162.

140 Vgl. Friedman, Thomas (26.09.1982): „The Beirut Massacre: The Four Days". In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/mv4dptmu (letzter Aufruf: 23.05.2024).

141 Bezeichnung der Zugehörigkeit zu einer durch religiöse, soziale und politische Aspekte charakterisierten Gruppe, s. die Erläuterung in diesem Abschnitt.

142 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 152.

143 Gerlach, Daniel (15.05.2019): „Was ist Sektarismus?". In: *Zenith*. URL: https://tinyurl.com/2s447y6t (letzter Aufruf: 06.06.2019).

144 Vgl. ebd.

Ibn Khaldun[145] geprägten Verständnis des Begriffs *ʿaṣabiyya*,[146] der die Solidarität oder die Kohäsion innerhalb einer sozialen Gruppe beschreibt.[147] Der Einfluss sektaristisch geprägter gesellschaftlicher Spaltungen auf die Ereignisse in Hama wird abhängig von gesellschaftspolitischen Sichtweisen zum Teil sehr unterschiedlich bewertet. Darin, dass Konflikte insbesondere zwischen der alawitischen und der sunnitischen Bevölkerungsgruppe eine lange Geschichte haben und zu einer Verstärkung der angespannten Situation beitrugen, stimmen viele der ansonsten grundlegend unterschiedlichen Deutungen jedoch überein.

Oft wird der Einsatz mehrheitlich alawitischer Militäreinheiten,[148] vor allem der von Rifaat al-Assad geführten *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden“) und der *Waḥdāt ḫāṣṣa* („Spezialeinheiten“) unter der Führung des alawitischen Generals Ali Haidar,[149] in dem traditionell als sunnitisch-konservativ geltenden Hama mit historisch verankerten Ressentiments in Verbindung gebracht. Alawiten lebten historisch vor allem in der syrischen Küstengebirgsregion um Latakia[150] und galten lange Zeit als ärmere und benachteiligte Bevölkerungsgruppe.[151] Viele Alawiten migrierten auf der Suche nach Arbeit aus dem Küstengebirge in die größeren syrischen Städte, u. a. nach Hama.[152] Alawitische Familien, die im Umland von Hama lebten, arbeiteten häufig für die aus Hama stammenden Landbesitzer.[153] Zudem war es eine seit den 1920er Jahren verbreitete Praxis, dass junge Mädchen aus alawitischen Familien aufgrund der extremen Armut vieler Alawiten als Dienerinnen in reicheren sunnitischen Haushalten arbeiten mussten.[154] Als eine Möglichkeit des sozialen Aufstiegs traten seit den 1940er Jahren viele junge Alawiten der Armee und der Baath-Partei bei, die im Jahr 1963 in Syrien die Macht übernahm.[155] Insbesondere seit der Machtübernahme durch Hafiz al-Assad im Jahr 1970 stiegen zunehmend Alawiten in hohe Ränge auf und besetzten den Großteil der Führungspositionen in Militär und Geheimdiensten.[156] Auf diese Weise sollte Hafiz al-Assads Macht gesichert

145 DMG-Umschrift: Ibn Ḫaldūn.

146 Vgl. Seurat, Michel (1989): *L'État de barbarie*. Paris: Éditions du Seuil. S. 31–32.

147 Vgl. Levanoni, Amalia (2016). „ʿAṣabiyya”. In: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/Matringe, Denis/Nawas, John/Stewart, Devin J. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 3. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24241 (letzter Aufruf: 16.06.2024).

148 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 51–52.

149 Vgl. Moubayed, Sami (2006): *Steel & Silk: Men and Women who shaped Syria 1900–2000*. Seattle: Cune. S. 54. DMG-Umschrift: ʿAlī Ḥaydar.

150 Vgl. Farouk-Alli, Aslam (2013): „The Genesis of Syria's Alawi Community”. In: Kerr, Michael/Larkin, Craig (Hg.): *The Alawis of Syria. War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press. S. 31.

151 Vgl. Seale 1988: S. 23; Fakhsh, Mahmud A. (1984): „The Alawi Community of Syria: A New Dominant Political Force”. In: *Middle Eastern Studies* 20/2. S. 133.

152 Vgl. Hinnebusch, Raymond (2015): „Syria's Alawis and the Ba'ath Party”. In: Kerr, Michael/Larkin, Craig: *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press. S. 109; Bou-Nacklie, N. E. (1998): „Tumult in Syria's Hama in 1925: The Failure of a Revolt”. In: *Journal of Contemporary History* 33/2. S. 281.

153 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 152; Middle East Watch 1991: S. 93.

154 Vgl. Seale 1988: S. 23; Fakhsh 1984: S. 133.

155 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 93.

156 Vgl. ebd.

werden.[157] Während einerseits einige Alawiten von ihrer Verbindung zu dem Assad-Regime profitierten und in dieser Zeit sehr wohlhabend wurden,[158] bedeutete die Vereinnahmung der Alawiten durch das Regime für die Mehrheit der Gruppe keine Verbesserung ihrer Situation, sondern vor allem eine starke Abhängigkeit vom Assad-Regime, das sie zu einem Feindbild in den Augen anderer gesellschaftlicher Gruppen machte.[159] Laut dem syrischen Intellektuellen Yassin al-Haj Saleh[160] sorgte in erster Linie Hafiz al-Assads Strategie, seine alawitischen Verwandten in die höchsten staatlichen Positionen zu versetzen, für sektaristische Spannungen in Syrien.[161] Dagegen seien in der Zeit vor der Assad-Herrschaft die Abgrenzungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen eher zurückgegangen[162] und Angst vor ‚anderen' Gruppen nicht verbreitet gewesen.[163]

Einigen Fachleuten zufolge empfanden viele Alawiten einen Groll aufgrund des langjährigen Unrechts und der Ausbeutung, die ihre Gemeinschaft erfahren hatte, und wünschten sich einen Ausgleich dafür.[164] Patrick Seale fasst das Massaker in Hama deshalb folgendermaßen zusammen: „Behind the immediate contest lay the old multi-layered hostility between Islam and the Baʿth, between Sunni and ʿAlawi, between town and country"[165]. Vor allem in islamistischen Kreisen spielt die Vorstellung des Massakers als Ausdruck eines alawitischen Hasses gegen die Stadt Hama ebenfalls eine Rolle. Dies kommt beispielsweise in al-Dahamashas Roman über das Massaker von Hama explizit zum Ausdruck:

> والله عندنا عساكر يكرهون الحمويين أكثر من اليهود ولا تنس الأحقاد التاريخية في قلوبهم ضد الحمويين.[166]
>
> Es gibt bei uns wirklich Soldaten, die die Menschen in Hama mehr hassen als die Juden[167] und vergiss nicht den historischen Groll gegenüber den Menschen in Hama in ihren Herzen.

Aber auch in der restlichen Bevölkerung war bzw. ist diese Sichtweise bis heute verbreitet.[168] Salwa Ismail zitiert einige Personen aus Hama, die ebenfalls einen Bezug zwischen dem Massaker von Hama und einer alawitischen Vendetta gegen die Stadt herstellen.[169] Einer meiner Interviewpartner berichtet ebenfalls von der Diskriminierung

---

157 Vgl. al-Haj Saleh, Yassin (2017): *The Impossible Revolution. Making Sense of the Syrian Tragedy*. London: Hurst. S. 103.

158 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 93.

159 Vgl. Khalifa, Mustafa (15.03.2021): „After 13 Years in Syrian Prisons, I Knew Assad Would Win". In: *New Lines Magazine*. URL: https://tinyurl.com/7e5pbb8b (letzter Aufruf: 04.03.2024).

160 DMG-Umschrift: Yāsīn al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ.

161 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 103.

162 Vgl. ebd.

163 Vgl. ebd.: S. 107.

164 Vgl. Seale 1988: S. 23.

165 Ebd.: S. 333.

166 ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 21.

167 Diese stehen hier stellvertretend für Israel, das in der staatlichen Rhetorik als primärer Feind Syriens galt.

168 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 152.

169 Vgl. Ismail 2018: S. 157.

und Demütigung alawitischer Arbeiter aus ländlichen Regionen in Hama und betrachtet das Massaker als eine Art Rache dafür.[170] Laut Michel Seurat galt die Stadt Hama in den Augen vieler Alawiten als Symbol für ihre Unterdrückung.[171] Die Gewalt in Hama hatte demnach auch das Ziel, das Bestehen der aktuellen gesellschaftlichen Ordnung zu sichern, in der die Alawiten in Machtpositionen waren, und einen Rückfall in die frühere Armut und Benachteiligung zu verhindern.[172]

Die Rhetorik der Muslimbruderschaft hob aus strategischen Gründen einen religiösen Charakter des Kampfes gegen das Assad-Regime immer stärker hervor.[173] Die Wahrnehmung des Konflikts als Kampf zwischen zwei Konfessionen wurde durch das Massaker in der Artillerieschule in Aleppo 1979 verstärkt, das als ein Schlüsselereignis in der Eskalation des Konflikts gilt. Dieses Massaker mit zahlreichen Todesopfern wurde von der mit der sunnitischen Muslimbruderschaft verbundenen bewaffneten Gruppe *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* verübt und richtete sich gezielt gegen alawitische Kadetten.[174] Auch das Assad-Regime förderte in dieser Phase verstärkt Ressentiments zwischen den Angehörigen verschiedener religiöser Gruppen innerhalb der Bevölkerung. In diesem Zusammenhang ist vor allem das Phänomen des *tašbīḥ* bzw. die Rolle der als *šabbīḥa*[175] bezeichneten inoffiziellen Milizen des Regimes hervorzuheben. Die *šabbīḥa*, zu denen oft auch paramilitärische Einheiten wie die von Rifaat al-Assad geführten Verteidigungsbrigaden gezählt werden,[176] zeichnen sich durch ihre Zugehörigkeit zur alawitischen Konfession und ihre verwandtschaftlichen Verbindungen zur Familie des Präsidenten aus und sind für ihre willkürliche Gewaltanwendung gegen die Zivilbevölkerung bekannt.[177] Sie sind seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre in der syrischen Gesellschaft präsent und ihre Gewalt ist stark mit ihrer alawitischen Zugehörigkeit konnotiert.[178]

Auch wenn religiös oder konfessionell geprägte Ressentiments gerade durch die Muslimbruderschaft, aber auch durch das Assad-Regime also strategisch instrumentalisiert wurden und zweifellos eine Rolle in dem Konflikt spielten, muss festgehalten werden, dass diese ein Teil des komplexen Hintergrundes des Massakers von Hama, aber wahrscheinlich nicht der zentrale und konkrete Grund für den Angriff des Regimes auf die Stadt waren. Zudem ist zu beachten, dass zwar die hochrangigen Militärmitglieder mehrheitlich Alawiten waren, die Truppen aber überwiegend aus Sunniten bestanden.[179]

---

170 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

171 Vgl. Seurat 1989: S. 40.

172 Vgl. Ismael 22.12.2009.

173 Vgl. Batatu, Hanna (1982): „Syria's Muslim Brethren". In: *MERIP Reports* 110. S. 13.

174 Vgl. Dagher 2019: S. 47. S. auch Kap. 2.1.1.

175 *šabbīḥ*, Pl. *šabbīḥa* bezeichnet die Personen, während *tašbīḥ* das Phänomen selbst bezeichnet. Yassin al-Haj Saleh analysiert das Phänomen und seine Rolle im Machtsystem des Assad-Regimes von seinen Anfängen bis zur Revolution 2011 detailliert (vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ, Yāsīn (30.01.2012): „Fī aš-šabbīḥa wa-'t-tašbīḥ wa-dawlatihimā". In: *Souria Houria*. URL: https://bit.ly/3VLgVde (letzter Aufruf: 14.03.2024); al-Haj Saleh 2017: S. 45–64).

176 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 48–49; Bader Eddin, Eylaf (2023): *Translating the Language of the Syrian Revolution (2011/12)*. Berlin/Boston: De Gruyter. S. 53.

177 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 48; s. Kap. 4.3.3.

178 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 46, S. 53–54; Ismail 2018: S. 119.

179 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 152.

Vor allem kann das Massaker in Form und Ausmaß darauf zurückgeführt werden, dass Hafiz al-Assad seine Macht Anfang der 1980er Jahre ernsthaft in Gefahr gesehen zu haben scheint.[180] So war am 6. Oktober 1981 der ägyptische Präsident Anwar Sadat von Islamisten ermordet worden und auch in Damaskus drohten Flugblätter Hafiz al-Assad mit dem gleichen Schicksal.[181] Ähnlich stellt auch Manhal al-Sarraj den Zusammenhang in ihrem Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003; ‚Wie ein Fluss soll') dar, in dem sie die Ausbeutung und Demütigung alawitischer Arbeitsmigrant:innen in Hama als Grund für das Massaker andeutet. In dem Roman wird eine alawitische Verwandte des Präsidenten als junges Mädchen nach Hama gebracht, um im Haus eines älteren Mannes als Dienerin zu arbeiten, wo sie gedemütigt, misshandelt und vergewaltigt wird.[182] Die Demütigung dieser und anderer alawitischer Personen verwirft der Roman jedoch als Grund für den Angriff auf die Stadt und stellt fest, dass der gefürchtete Führer der Muslimbruderschaft in Hama der wahre Grund für das Massaker gewesen sei.[183] Auch Expert:innen heben hervor, dass sich die extreme Brutalität gegenüber der Stadt in erster Linie dadurch erklären lasse, dass es für das Assad-Regime bei den Kämpfen in Hama um das eigene Überleben gegangen sei.[184]

1.1.5 Rifaat al-Assads Rolle und strafrechtliche Verfolgung

Als Inbegriff eines *šabbīḥ* und damit auch eine Personifizierung der sektaristischen Politik des Regimes beschreibt Yassin al-Haj Saleh Rifaat al-Assad, den jüngeren Bruder Hafiz al-Assads.[185] Dieser spielte im Kontext der gewaltsamen Konflikte während der späten 1970er und frühen 1980er Jahre und gerade auch im Zusammenhang mit der Eskalation der staatlichen Gewalt eine entscheidende Rolle. Er galt als besonders radikal im Kampf gegen Oppositionelle und speziell die Muslimbruderschaft und rief zu rücksichtslosen Maßnahmen gegen jede Form der Opposition auf.[186] In diesem Zusammenhang steht seine berüchtigte Äußerung, er sei bereit, „100 Schlachten zu kämpfen, 1000 Festungen zu zerstören und eine Million Märtyrer zu opfern"[187], sinnbildlich für sein unnachgiebiges Vorgehen gegen die Gegner des Regimes. Die von ihm geleitete paramilitärische Einheit *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden") war Anfang der 1980er Jahre einer der mächtigsten und brutalsten Sicherheitsdienste in Syrien, dessen Brutalität

180 Vgl. Ismael 22.12.2009.

181 Vgl. Seale 1988: S. 331.

182 Vgl. as-Sarrāğ, Manhal (2007): *Kamā yanbaġī li-nahr*. Algier: Manšūrāt al-Iḫtilāf. S. 116–118.

183 Vgl. ebd.: S. 119.

184 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 150.

185 Vgl. al-Ḥāğğ Ṣāliḥ 30.01.2012.

186 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 11.

187 Rifʿat al-Asad 01.07.1980 zit. in: Coquio, Catherine/Hubrecht, Joel/Mansour, Naila/Mardam-Bey, Farouk (Hg.) (2022): *Syrie Le Pays Brûlé. Le Livre noir des Assad (1970–2021)*. Paris: Éditions du Seuil. S. 55; Kenner, David (22.02.2012): „When Assad Won". In: *Foreign Policy*. URL: https://tinyurl.com/4784vh9f (letzter Aufruf: 25.01.2024); Friedman 1989: S. 79; Seale 1988: S. 327. Diese Stellungnahme erschien am 1. Juli 1980 in der Zeitung *Tišrīn* und bezog sich auf das Massaker in Tadmur, das kurz zuvor stattgefunden hatte und sich in erster Linie gegen gefangene Angehörige der Muslimbruderschaft richtete.

sogar Hafiz al-Assad öffentlich kritisierte.[188] Die *Sarāyā ad-difāʿ* führten das Massaker im Gefängnis von Tadmur (Palmyra) Ende Juni 1980 aus, bei dem vor allem inhaftierte Mitglieder der Muslimbruderschaft getötet wurden, und waren zusammen mit den *Waḥdāt ḫāṣṣa* („Spezialeinheiten"), die von dem General Ali Haidar geführt wurden, für den Angriff auf Hama im Februar 1982 verantwortlich.[189] Rifaat al-Assad ordnete mutmaßlich die Hinrichtung von Zivilist:innen in Hama in großer Zahl an und war auch selbst an Tötung, Folter, grausamer Behandlung und unrechtmäßigen Inhaftierungen beteiligt.[190] Augenzeug:innen berichten von seiner Anwesenheit in Hama während des Massakers, als er persönlich die Massenhinrichtung von Männern befahl, die an einem Freitag eine Moschee aufsuchten.[191]

Konträr zu der offiziellen staatlichen Verleugnung des Massakers rühmte sich Rifaat al-Assad laut dem US-amerikanischen Journalisten Thomas Friedman damit, seine Truppen hätten in Hama nicht weniger als 38.000 Menschen getötet.[192] Seine Betonung der hohen Opferzahl könnte damit zusammenhängen, dass er aus dem Massaker von Hama, mit dem er die Herrschaft des Assad-Regimes möglicherweise gerettet hatte,[193] politische Legitimation und einen eigenen Machtanspruch ableitete.[194] In den Jahren nach dem Massaker wurde Rifaat, dessen Verteidigungsbrigaden in den frühen 1980er Jahren den Höhepunkt ihrer Macht erreicht hatten,[195] zu einer Gefahr für Hafiz al-Assad.[196] Nachdem der Präsident Ende 1983 schwer erkrankt war, versuchte Rifaat im März 1984, mithilfe der Verteidigungsbrigaden die Macht zu übernehmen.[197] Hafiz al-Assad gewann schließlich den Machtkampf mit seinem Bruder und schickte Rifaat ins europäische Exil, wo dieser jahrzehntelang in Paris und Marbella lebte.[198] Währenddessen behielt er jedoch seinen Posten als Vizepräsident für Verteidigung und Sicherheit bis 1998.[199] Die Verteidigungsbrigaden, die zeitweise über 20.000 Mitglieder gehabt hatten, wurden in ihrer Größe reduziert und Ende der 1980er Jahre schließlich aufgelöst.[200] Rif-

188 Vgl. al-Asad, Ḥāfiẓ (01.10.1981): „Ḫiṭāb as-sayyid ar-raʾīs Ḥāfiẓ al-Asad fī ḥafl taḫrīǧ ad-dawra aṯ-ṯāliṯa muẓallāt min ittiḥād šabībat aṯ-ṯawra 01.10.1981". URL: https://tinyurl.com/2p92n93w (letzter Aufruf: 17.01.2024).

189 Vgl. Ismail 2018: S. 58.

190 Vgl. Bundesanwaltschaft (12.03.2024): „Völkerstrafrecht: Rifaat AL ASSAD beim Bundesstrafgericht angeklagt". URL: https://tinyurl.com/57xuy84x (letzter Aufruf: 12.03.2024).

191 Vgl. Enab Baladi (18.03.2014): „32nd Anniversary of Hama Massacre .. Facts and testimonies about one of the most brutal contemporary massacres". URL: https://tinyurl.com/5yxua3ar (letzter Aufruf: 07.03.2024); Enab Baladi (02.02.2024): „Hama massacre: Sowing fear cannot erase the crime". URL: https://tinyurl.com/nfv9a3jj (letzter Aufruf: 12.03.2024). Möglicherweise handelt es sich laut letzterer Quelle um den 26. Februar 1982.

192 Vgl. Friedman 1989: S. 90.

193 Vgl. Seale 1988: S. 425.

194 Vgl. Friedman 1989: S. 90; Seale 1988: S. 425–426.

195 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 52.

196 Vgl. Seale 1988: S. 426.

197 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 42.

198 Vgl. ebd.: S. 29.

199 Vgl. ebd.; Ghadbian, Najib (2001): „The New Asad: Dynamics of Continuity and Change in Syria". In: *Middle East Journal* 55/4. S. 625.

200 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 53.

aat al-Assad betrachtete sich jedoch auch später noch als legitimen Nachfolger seines Bruders[201] und versuchte diesen Anspruch nach dem Tod Bassel al-Assads,[202] dem älteren Sohn und geplanten Nachfolger Hafiz al-Assads, 1994 und Hafiz al-Assads 2000 geltend zu machen.[203] Auch nach dem Beginn der Revolution 2011 versuchte Rifaat al-Assad wiederum, sich als geeignete Alternative für seinen Neffen Bashar al-Assad zu positionieren, und begründete diesen Anspruch mit seiner angeblich hohen Popularität.[204]

Während die Verantwortlichen für das Massaker von Hama in Syrien nie zur Rechenschaft gezogen wurden und auch Bashar al-Assad bis zum Ende seiner Herrschaft kein Interesse an einer systematischen Aufarbeitung der Ereignisse zeigte,[205] wird Rifaat al-Assad in Europa aktuell von mehreren Seiten strafrechtlich verfolgt. Sowohl in Spanien als auch in Frankreich wurde er wegen Finanzdelikten wie Geldwäsche und Veruntreuung angeklagt. Im Jahr 2020 wurde er in Frankreich zu einer vierjährigen Haftstrafe verurteilt,[206] während in Spanien seit 2019 ein Verfahren gegen ihn läuft, bei dem die Staatsanwaltschaft eine achtjährige Inhaftierung und eine hohe Geldstrafe fordert.[207] Im Dezember 2013 stellte die Schweizer Nichtregierungsorganisation *Trial International* in der Schweiz eine Strafanzeige wegen Kriegsverbrechen gegen Rifaat al-Assad wegen seiner Rolle während des Massakers von Hama 1982.[208] Assad soll nach dem Weltrechtsprinzip[209] für seine Verbrechen in Syrien zur Rechenschaft gezogen werden.[210]

---

201 Vgl. Whitaker, Brian/Webster, Paul/Gooch, Adela (13.06.2000): „Syrian heir disputed by uncle in exile". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/yupzzttf (letzter Aufruf: 14.03.2024).

202 DMG-Umschrift: Bāsil al-Asad.

203 Vgl. Hamidi, Ibrahim (26.10.2021): „A Once Powerful Patriarch Returns to an Unrecognizable Syria". In: *New Lines Magazine*. URL: https://tinyurl.com/mvdvjxfr (letzter Aufruf: 23.01.2024); Kedar 2005: S. 245.

204 Vgl. CNN (06.04.2012): „Al-Assad's uncle speaks Syria uprising". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/35j39are (letzter Aufruf: 28.02.2024); Lund, Aron (2012): *Divided They Stand. An Overview of Syria' Political Opposition Factions*. Uppsala: Foundation for European Progressive Studies/Olof Palme International Center. S. 76; Walt, Vivienne (24.11.2011): „Enter the Uncle: An Aging Assad Relative Joins the Syrian Fray". In: *Time*. URL: https://tinyurl.com/3vdhvk6w (letzter Aufruf: 14.03.2024).

205 Vgl. Syrian Network for Human Rights (17.08.2023): „The Federal Criminal Court of Switzerland Issues an Arrest Warrant for Rifaat Assad, With SNHR Assisting in Building the Case Against Him". URL: https://tinyurl.com/53cysdn9 (letzter Aufruf: 25.01.2024).

206 Vgl. France24 (09.09.2021): „French court sentences Bashar al-Assad's uncle to 4 years in prison for financial crimes". URL: https://tinyurl.com/25wterx7 (letzter Aufruf: 25.01.2024).

207 Vgl. Lucas-Torres, Carmen (23.11.2019): „Rifaat Al Asad, de intentar un golpe de Estado contra su hermano a amasar una fortuna en España por el expolio a Siria". In: *El Independiente*. URL: https://tinyurl.com/yc6745fs (letzter Aufruf: 12.03.2024); Saavedra, Mario (19.03.2023): „Así se usó Gibraltar para blanquear 700 millones de euros del expolio de Siria". In: *El Periódico de España*. URL: https://tinyurl.com/ksjsx3v4 (letzter Aufruf: 12.03.2024).

208 Vgl. Trial International (13.12.2022): „Rifaat al-Assad Case: 9 Years of Hope and Uncertainties". URL: https://tinyurl.com/mvb4pf8y (letzter Aufruf: 25.01.2024).

209 Nach dem Weltrechtsprinzip können Staaten Völkerstraftaten strafrechtlich verfolgen, auch wenn diese nicht auf ihrem Hoheitsgebiet bzw. durch oder gegen eine:n seiner Staatsbürger:innen begangen wurden (vgl. ECCHR (o. D. a): „Weltrechtsprinzip". URL: https://tinyurl.com/2s4jsedv (letzter Aufruf: 07.06.2024)).

210 Vgl. Trial International (25.09.2017): „Verfahren in der Schweiz gegen Rifaat Al-Assad wegen Kriegsverbrechen. Enthüllungen der Nachforschungen von TRIAL International". URL: https://tinyurl.com/3bwduwr2 (letzter Aufruf: 28.02.2024).

In diesem Zusammenhang wurde al-Assad im September 2015 in Genf vernommen, wobei er von seinem Aussageverweigerungsrecht Gebrauch machte.[211] Sein Sohn und Sprecher Siwar al-Assad[212] bezeichnete die Anklage als Teil einer Kampagne von Islamisten.[213] Im Rahmen des Prozesses gegen Assad sagten zahlreiche Zeug:innen und Überlebende des Massakers von Hama aus.[214] Am 16. August 2023 erließ die Schweiz einen Haftbefehl gegen Rifaat al-Assad und beantragte eine Auslieferung.[215] Nachdem Rifaat al-Assad im Oktober 2021 nach Syrien geflohen und damit auch einer Inhaftierung in Frankreich entgangen war, schien eine Auslieferung jedoch unwahrscheinlich,[216] da das Regime unter Bashar al-Assad Rifaat al-Assad keinerlei Verbrechen bezichtigte[217] und die syrische Verfassung eine Auslieferung syrischer Staatsbürger:innen ins Ausland untersagt.[218] Dennoch erhob die Schweizer Bundesanwaltschaft am 11.03.2024 Anklage gegen Rifaat al-Assad wegen Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit.[219] Dazu zählen unter anderem der Befehl zur gezielten Durchsuchung der Stadt, um Einwohner:innen hinzurichten, sowie die Beteiligung al-Assads an Tötung, Folter, grausamer Behandlung und unrechtmäßigen Inhaftierungen.[220] In dem Strafverfahren treten mehrere Opfer des Massakers als Kläger auf.[221] In einer gemeinsamen Stellungnahme fordern syrische Nichtregierungsorganisationen angesichts des hohen Alters Rifaat al-Assads[222] einen möglichst schnellen Beginn des Prozesses, den sie als äußerst relevant für die Kläger:innen sowie die syrische Gesellschaft im Allgemeinen betrachten.[223] Ausgerechnet wenige Tage vor dem Sturz des Assad-Regimes verkündete das zuständige

211 Vgl. Bruppacher, Balz (16.08.2023): „Schweiz erlässt Haftbefehl gegen Asad-Onkel wegen Kriegsverbrechen“. In: *Neue Zürcher Zeitung*. URL: https://tinyurl.com/yc8wzs3p (letzter Aufruf: 25.01.2024).

212 DMG-Umschrift: Siwār al-Asad.

213 Vgl. Harari, Antoine/Zihlmann, Oliver (23.09.2017): „Bund ermittelt gegen Assads Onkel wegen Kriegsverbrechen“. In: *Tagesanzeiger*. URL: https://tinyurl.com/3t7kucb6 (letzter Aufruf: 28.02.2024).

214 Vgl. Trial International 13.12.2022.

215 Vgl. Trial International (16.08.2023): „War Crimes in Syria: Switzerland Issues an International Arrest Warrant for the Extradition of Rifaat al-Assad”. URL: https://tinyurl.com/53n4mzew (letzter Aufruf: 25.01.2024).

216 Vgl. Trial International (13.10.2021): „Rifaat Al-Assad’s Return to Syria: A Severe Blow to the Fight Against Impunity”. URL: https://tinyurl.com/yjmc2ats (letzter Aufruf: 28.02.2024).

217 Vgl. Malas, Saleh/Masri, Zeinab/Rahima, Diana (25.10.2021): „Rifaat al-Assad returns to Syria: a deal or an escape from justice?”. In: *Enab Baladi*. URL: https://tinyurl.com/5c4srjc8 (letzter Aufruf: 28.02.2024); Young, Michael (01.11.2021): „Prodigal Uncle”. In: *Carnegie Middle East Center*. URL: https://tinyurl.com/5xa8zha6 (letzter Aufruf: 08.04.2024).

218 Vgl. Wīzarat ad-difāʿ fī al-ǧumhūriyya al-ʿarabiyya as-sūriyya (o. D.): „Dustūr al-ǧumhūriyya al-ʿarabiyya as-sūriyya“. Art. 38. URL: https://tinyurl.com/zp83v6n9 (letzter Aufruf: 28.02.2024).

219 Vgl. Bundesanwaltschaft 12.03.2024.

220 Vgl. ebd.

221 Vgl. ebd.

222 Seit Anfang Mai 2024 kursieren Nachrichten, dass Rifaat al-Assad gestorben sei. Diese wurden aber nicht offiziell bestätigt und werden von verschiedenen Quellen dementiert, die zum Teil aber bestätigen, dass er in einem Krankenhaus in seinem Heimatort al-Qardaha behandelt werde (vgl. Syria TV (02.05.2024): „Hal māta Rifʿat al-Asad?“. URL: https://tinyurl.com/yeywx3hs (letzter Aufruf: 26.06.2024)).

223 Vgl. Syrian Network for Human Rights (23.04.2024): „A Joint Statement from Syrian Civil Society Organisations to Expedite the Trial of Rifaat al-Assad”. URL: https://tinyurl.com/3f26z7mt (letzter Aufruf: 24.04.2024).

Schweizer Gericht, dass es eine Einstellung des Verfahrens gegen Rifaat al-Assad in Betracht ziehe.[224] Diese Überlegung wird von Betroffenen aus Hama und der Organisation Trial International, die den Prozess initiiert hatte, stark kritisiert.[225] Eine abschließende Entscheidung des Gerichts liegt zum Zeitpunkt des Schreibens ebenso wenig vor wie genauere Informationen zu Rifaat al-Assads Verbleib nach dem Sturz Bashar al-Assads. Die Tatsache, dass aktuell über 40 Jahre nach den Ereignissen ein strafrechtliches Verfahren zu dem Massaker von Hama läuft, dessen Weiterführung von vielen Betroffenen und Menschenrechtsorganisationen gefordert wird, hebt die Aktualität und die auch heute unverminderte Relevanz einer Aufarbeitung der Ereignisse hervor.

1.2 Thesen, Fragestellungen und Ziele

Das Ziel dieser Studie ist es, die diskursive Konstruktion des Massakers von Hama als Erinnerungsfigur[226] herauszuarbeiten und einem Verständnis von deren Bedeutung für die syrische Gesellschaft näherzukommen. Auf diese Weise möchte ich genauer beschreiben und erklären, wie das Massaker bzw. die Erinnerung daran „das schweigende Syrien beherrschen" konnte und in welcher Weise ein Kampf um die Deutungshoheit über das Massaker ausgetragen wird. Dabei gehe ich von der Hypothese aus, dass eine durch Ambivalenzen charakterisierte Form des Erinnerns an das Massaker von Hama bis zu dessen Sturz ein zentraler Bestandteil der Machtstrategie des Assad-Regimes war. Der syrische Intellektuelle Yassin al-Haj Saleh beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen:

> كان الغرض من هذا العقاب الوحشي صنع ذاكرة خوف ومنعكسات خوف مناسبة. الوجه الآخر للمنسى العام هو الذكر الخاص، أن تبقى المقتلة في ذاكرة الناس، لا ينساها أحد، لكن أن يتداولوا الكلام في شأنها همسا وفي نطاقاتهم الخاص. بهذا يصان مفعولها الترويعي كهوْل غير محدد، كواقعة شبحية رهيبة لا شكل لها، ولا يمكن استيعابها. كان من شأن التداول العام بشأنها أن ينظمها ويحددها، فينزع طابعها الشبحي، ويجعل منها واقعة تاريخية قابلة للفهم، بلا «سحر» ولا هوْل.[227]
>
> Das Ziel dieser grausamen Bestrafung war die Erzeugung eines Gedächtnisses der Angst und entsprechender Reflexe der Angst. Die andere Seite des öffentlichen Vergessens ist die private Erinnerung; das Massaker soll im Gedächtnis der Menschen bleiben und keiner soll es vergessen, aber dabei soll das Gespräch darüber nur flüsternd und im privaten Raum stattfinden. Auf diese Weise wurde sein einschüchternder Effekt als undefiniertes Grauen bewahrt, als geisterhaftes und unbegreifliches Ereignis

224 Trial International (16.12.2024): „Fall of the Syrian regime: the closure of the Rifaat al-Assad case in Switzerland would run against the tide of history". URL: https://tinyurl.com/3zz2z3zz (letzter Aufruf: 14.01.2025).

225 Berichten zufolge ist er aus Syrien über den Libanon in die Vereinigten Arabischen Emirate ausgereist (vgl. al-Ḥurra (28.12.2024): „Hurūb „ǧazzār Ḥamā"..Rifʿat al-Asad yuǧādir Lubnān bi-šakl ṭabīʿī". URL: https://tinyurl.com/2m78kx8c (letzter Aufruf: 20.01.2025); France24 (27.12.2024): „'Butcher of Hama': Assad's uncle Rifaat fled to Dubai, Lebanese officials say". URL: https://tinyurl.com/5npf2m7f (letzter Aufruf: 17.06.2025).

226 Zum Konzept der Erinnerungsfigur s. Kap. 1.3.2.

227 al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

> ohne klare Kontur. Eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Thema hätte dieses geklärt und definiert. So wäre der geisterhafte Charakter entfernt und das Massaker zu einem begreifbaren historischen Ereignis geworden, ohne „Zauber" oder Schrecken.

Wie al-Haj Saleh hier bereits andeutet, handelt es sich nur scheinbar um einen Widerspruch, wenn das Assad-Regime einerseits jegliche öffentliche Erinnerung an das Massaker unterdrückt, dieses andererseits aber nachhaltig einen einschüchternden Effekt auf die gesamte Gesellschaft hat. Gerade in dieser ambivalenten Form der Erinnerung besteht ihre Bedeutung als Mittel des Machterhalts. Aus diesem Grund nehme ich an, dass eine Aneignung der Erinnerung und deren Ausdruck außerhalb des offiziellen Narrativs oder der „flüsternden Weitergabe" nicht nur eine Infragestellung oder eine subversive Umdeutung der offiziellen Geschichtsschreibung bedeutet, sondern einem grundlegenden Angriff auf die Legitimität des Regimes gleichkommt.

Im Zentrum meiner Analyse der literarischen Texte steht deshalb die Frage nach den Zusammenhängen zwischen Formen und Praktiken des Erinnerns an das Massaker von Hama und dem Aushandeln von Machtstrukturen. Dabei stellt sich zunächst die Frage, welche Dimensionen der Erinnerungsfigur ‚Hama' vor allem in den literarischen Werken, aber auch in anderen Diskursräumen konstruiert werden und welche Bedeutungen und gesellschaftlichen Implikationen dem Massaker jeweils zugeschrieben werden. Werden ihm nachhaltige Auswirkungen und Veränderungen zugeschrieben? Wie wird die Bedeutung des Ereignisses in Bezug auf die Gegenwart und Zukunft interpretiert? Mit welcher Intention wird die Erinnerung an das Massaker wachgerufen oder thematisiert? Im Hinblick auf die Debatte um die Vor- und Nachteile des Vergessens und Erinnerns traumatischer Erlebnisse[228] ist außerdem relevant, wie das Erinnern an das Massaker selbst interpretiert wird: Ist das Erinnern notwendig und heilsam oder ist es vielmehr negativ konnotiert und sollte vermieden werden? Des Weiteren ist hier auch von Interesse, inwiefern in den Texten die Kommunikation über das Massaker und deren Wirkung dargestellt werden. Da die Kommunikation über das Thema ‚Hama' bis heute stark durch verschiedene Formen des Schweigens geprägt ist, ist in meiner Analyse von Interesse, welche Formen des Schweigens in den Texten im Zusammenhang mit dem Massaker beschrieben werden und welche Implikationen das Schweigen für die Festigung oder Infragestellung von Machtverhältnissen hat. In allen hier analysierten Romanen wird das Massaker von Hama direkt, aber nicht immer explizit thematisiert. Bei der Analyse ist daher nicht nur relevant, wie es explizit dargestellt wird, sondern auch, inwiefern das Ereignis auch dann implizit „zwischen den Zeilen" gegenwärtig ist, wenn es nicht konkret benannt wird.

Im Hinblick auf meine Hypothese gehe ich zudem in meiner Analyse der Frage nach, in welchem Zusammenhang die beschriebenen Implikationen des Massakers zu bestehenden oder umstrittenen Machtstrukturen stehen, d. h. inwiefern über bestimmte Formen des Erinnerns Macht ausgeübt oder Machtverhältnisse in Frage gestellt werden. Ich frage deshalb einerseits, inwiefern die literarischen Deutungen des Massakers sich zu

228 Vgl. Schwelling, Birgit (2013): „Der Abschied vom Paradigma der Erinnerung? Überlegungen zur Debatte um Erinnern, Schweigen und Vergessen". In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI*. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 119–138.

dem offiziellen Narrativ des Assad-Regimes positionieren, also in welchen Punkten sie im Konflikt oder auch im Einklang damit stehen. In welcher Weise nehmen sie Bezug auf die staatliche Rhetorik über das Massaker und damit verbundene Machtstrategien? Stabilisieren oder dekonstruieren die Texte die Legitimität des Assad-Regimes? Andererseits ist ebenfalls von Interesse, inwiefern ein Kampf um Deutungshoheit über das Massaker zwischen den unterschiedlichen Akteur:innen jenseits des offiziellen Narrativs ausgetragen wird. In welchen Aspekten bestehen Parallelen oder Widersprüche zwischen den unterschiedlichen literarischen Narrativen und in welcher Form beziehen sich die Texte aufeinander bzw. auf die dort vorhandenen Deutungen des Massakers?

Diese Fragen beziehen sich einerseits auf die textinternen Handlungen und die Repräsentationen des Massakers, aber auch auf die Rolle der Texte selbst innerhalb des Diskursgefüges. Aus diesem Grund betrachte ich die literarischen Werke immer innerhalb ihres gesellschaftlichen und politischen Kontexts und beziehe in die literaturwissenschaftlichen Analysen auch den allgemeinen (offiziellen und Gegen-)Diskurs über Hama in die Analyse ein. Deshalb werden die drei Analysekapitel jeweils von einem Abschnitt zu dem gesellschaftlichen, politischen und diskursiven Kontext im Erscheinungszeitraum der Romane eingeleitet, um deren Darstellungen und Deutungen des Massakers innerhalb ihrer historischen Zusammenhänge verstehen zu können. Auch die weitergehenden Implikationen der literarischen Repräsentationen des Massakers, also ihre Rolle im Erinnerungsdiskurs, sind relevant in Bezug auf die zentrale Frage der vorliegenden Studie. Shareah Taleghani stellt in Bezug auf literarische Darstellungen von Folter fest, dass ein Regime, das die von ihm angewendete Gewalt verleugnet, gleichzeitig davon profitiere, wenn die breitere Öffentlichkeit dennoch davon erfahre, da auf diese Weise Angst verbreitet werde.[229] Dies trifft auch auf Narrative des Massakers von Hama zu. Wenn Zeug:innen bzw. Überlebende öffentlich über ihre Erfahrungen mit der staatlichen Gewalt sprechen oder schreiben, besteht die Möglichkeit, dass gerade dadurch nicht nur ein Vergessen dieser Erfahrungen verhindert, sondern zugleich die Macht des Regimes gestärkt wird. Demnach ist jede Darstellung des Massakers, auch in literarischen Texten, mit Ambivalenz aufgeladen.[230] Von seinen eigenen Befürchtungen im Hinblick auf die möglicherweise ambivalenten Auswirkungen seines Schreibens über die politische Gefangenschaft und Folter in Syrien berichtet etwa Mustafa Khalifa.[231] Entgegen seinen Sorgen, sein Roman *al-Qawqaʿa* (2012; *Das Schneckenhaus*, 2019) könnte Lesende aufgrund der Darstellungen extremer staatlicher Gewalt gegen Oppositionelle von politischem Protest abhalten, kommt er jedoch zu dem Schluss, dass sein Werk insbesondere junge Lesende eher dazu motiviert habe, sich gegen das Assad-Regime zu engagieren.[232] In der Analyse der literarischen Werke, die das Massaker von Hama repräsentieren und

229 Vgl. Taleghani, R. Shareah (2013): „The Cocoons of Language. Torture, Voice, Event". In: Wu, Yenna/Livescu, Simona (Hg.): *Human Rights, Suffering, and Aesthetics in Political Prison Literature*. Lanham: Lexington Books. S. 120.

230 Vgl. ebd.

231 DMG-Umschrift: Muṣṭafā Ḫalīfa.

232 Vgl. Khalifa, Mustafa (2017): *El Caparazón. Diario de un mirón en las cárceles de Al-Asad*. Übersetzt von Ignacio Gutiérrez de Terán und Naomí Ramírez Díaz. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. S. 13–14.

deuten, stellt sich somit die Frage, wie die literarischen Darstellungen vor diesem Hintergrund eingeordnet werden können.

Yassin al-Haj Saleh spricht im Zusammenhang von politischer Gefangenschaft in Syrien von einer Art der Mystifizierung und Legendenbildung, die dieses Thema, das in Syrien ebenso aus der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen ist, in der Gesellschaft aber äußerst präsent war, umgebe.[233] Analog dazu erhöhte sich auch die Bedeutung, die das Massaker von Hama in der syrischen Gesellschaft hat, gerade durch das Verbot, öffentlich darüber zu sprechen, und die damit verbundene Ausdehnung des Bereichs des Tabus und der geheimen Kommunikation.[234] Gerade aus dieser Mystifizierung, die sich aus der Form der Kommunikation ergibt, beziehen sowohl das Gefängnis als auch das Massaker ihre Macht bzw. ihren hohen Stellenwert in der Festigung der bestehenden Machtverhältnisse zugunsten des Assad-Regimes. Die Romane, die sich mit dem Massaker auseinandersetzen, können auch unter diesem Aspekt betrachtet werden, indem man fragt, inwiefern sie eine Mystifizierung verstärken oder abbauen, das Massaker also zu einem begreifbaren Ereignis machen. Darauf aufbauend ist es ein Ziel der Analyse, anhand der literarischen Texte nachzuvollziehen und zu zeigen, wie die unausgesprochene Präsenz des Massakers in der syrischen Gesellschaft aussieht und wie diese sich auf die Festigung des Machtsystems unter dem Assad-Regime auswirkt. Ich argumentiere, dass diese Existenz von etwas Unausgesprochenem, einer Art Vorahnung mit der Erinnerung an das Massaker von Hama zusammenhängt und zu einem Gefühl der Unsicherheit und Unberechenbarkeit führt. Mit meiner Analyse zeige ich, dass so das Verhalten von Menschen in einer Weise beeinflusst wird, die den Interessen des Regimes dient.

1.3 ‚Hama' als Erinnerungsfigur: Theoretischer Rahmen und methodische Ansätze

1.3.1 Schweigen und Erinnerung

Angesichts der effizienten Verdrängung aller vom offiziellen Narrativ abweichenden Erinnerungen an das Massaker aus dem öffentlichen Diskurs und der Abwesenheit des Ereignisses in der offiziellen Geschichtsschreibung stellt sich die Frage nach den Zusammenhängen zwischen dem daraus resultierenden Beschweigen des Massakers und dessen Erinnerung bzw. einem Vergessen. In einem Text über die Zusammenhänge zwischen dem Massaker von 1982 und der syrischen Revolution ab 2011 charakterisiert die Autorin Amal Hanano die Dynamiken der Erinnerung in Syrien folgendermaßen:

> The process of writing and burning, remembering and repressing, speaking then falling silent, is the story of Syria under the rule of the Assad dynasty. […] Truth duelled with fear for four decades – and fear always won. Until 2011.[235]

233 Vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ, Yāsīn (2012): *Bi-'l-ḥalāṣ yā šabāb. 16 ʿāmmān fī as-suǧūn as-sūriyya*. Beirut: Dār as-Sāqī. S. 9.

234 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 45.

235 Hanano 2014: S. 86.

Hier zieht die Autorin Parallelen zwischen den Aktivitäten des Schreibens, Erinnerns und Sprechens bzw. dem Schweigen und Unterdrücken von Erinnerungen. Dabei ist auffällig, dass Hanano nicht das Vergessen als Gegensatz zum Erinnern, sondern das Unterdrücken von Erinnerungen als charakteristisch für Syrien unter dem Assad-Regime bezeichnet. Damit bringt sie zum Ausdruck, wie auch zahlreiche Gedächtnistheoretiker:innen feststellen, dass das, was als Vergessen bezeichnet wird, häufig nicht die Abwesenheit von Erinnerung bedeutet, sondern vielmehr einen Verzicht darstellt, diese zu artikulieren.[236] Beim Erinnern und Vergessen handelt es sich keineswegs um Gegensätze, vielmehr sind beide Aktivitäten eng miteinander verknüpft und Teil des gleichen Prozesses.[237] Die Dynamik des individuellen wie auch des kulturellen Gedächtnisses besteht aus einem fortwährenden Zusammenspiel des Erinnerns und des Vergessens.[238] Dementsprechend bezeichnet Yassin al-Haj Saleh den öffentlichen Bereich in Syrien als *mansā ʿāmm* („öffentliches Vergessen"[239]), dessen Gegenstück das private Erinnern (*ḏikr ḫāṣṣ*) darstellt.[240] In der Unterscheidung zwischen *mansā ʿāmm* und *ḏikr ḫāṣṣ* deutet sich an, dass in unterschiedlichen Diskursräumen unterschiedlich über das Massaker kommuniziert wird. Diese Einteilung des Diskurses in verschiedene Kommunikationsräume lässt sich mit Michel Foucaults Konzeptualisierung des Diskurses als ein abstrakter Raum erklären, der durch die Form der Diskurse definiert wird, wobei der Raum selbst auch den Diskurs prägt.[241] Die Bezeichnung *al-mansā* ist dementsprechend weniger als ein tatsächliches Vergessen zu verstehen, sondern vielmehr als der (öffentliche) Raum, der durch die Unterdrückung der Erinnerung geprägt ist, sodass die Ereignisse nicht zur Sprache kommen können und somit scheinbar vergessen oder nicht-existent sind. Das ‚Vergessen' steht in diesem Zusammenhang also für eine bestimmte Form der Erinnerung und bezeichnet das offizielle Narrativ des Assad-Regimes, das sämtliche abweichenden Versionen in den privaten Raum drängt und von der damit verbundenen Angst profitiert. Ein Kampf gegen das Vergessen – zum Beispiel in Form literarischer Repräsentationen des tabuisierten und öffentlich beschwiegenen Massakers – ist somit also ein Kampf gegen eine dominante Form der Erinnerung und damit auch gegen die bestehenden Machtverhältnisse. Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass Bilder der Vergangenheit häufig dazu ein-

236 Vgl. Eser, Patrick/Peters, Stefan (2016): „Introducción. El atentado contra Carrero Blanco como lugar de (no-)memoria. Giros en torno a un hueco en la memoria colectiva desde perspectivas interdisciplinarias". In: Eser, Patrick/Peters, Stefan (Hg.): *El atendado contra Carrero Blanco como lugar de (no-)memoria. Narraciones históricas y representaciones culturales*. Madrid/Frankfurt am Main: Vervuert Verlagsgesellschaft. S. 23–24; Jelin, Elizabeth (2002): *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores. S. 28.

237 Vgl. Whitehead, Anne (2004): *Trauma Fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 82.

238 Vgl. Assmann, Aleida (2008): „Canon and Archive". In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter. S. 97.

239 Dieser von al-Haj Saleh geprägte Begriff könnte am zutreffendsten als „Raum des öffentlichen Vergessens" übersetzt werden.

240 al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

241 Vgl. Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 50; Bock, Bettina M. (2018): „Kommunikationsräume in der Diktatur – zwischen Öffentlichkeit und Privatheit". In: Dhouib, Sarhan (Hg.): *Sprache und Diktatur. Formen des Sprechens – Modi des Schweigens*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. S. 26–27.

gesetzt werden, eine gegenwärtige gesellschaftliche Ordnung zu legitimieren.[242] Hier wird deutlich, dass der Akt des Erinnerns weniger eine konservierende, als vielmehr eine produktive Funktion hat.[243] So wird durch die Aussage „Ich erinnere …" nicht allein eine Beschreibung formuliert, sondern es handelt sich dabei um einen Sprechakt, der z. B. ein Gedenken, ein Zeugnis, ein Eingeständnis oder eine Anklage zum Ausdruck bringen kann.[244] Auch Elizabeth Jelin versteht das Erinnern als einen dynamischen Prozess[245] und stellt fest:

> [M]emory is not, in fact, the past itself but the way in which people make sense of past experiences in the act of remembering, forgetting, and silencing, endlessly updating the past in connection to the present and to the desired future.[246]

Dabei unterscheidet sie zwischen zwei Formen, in denen die Vergangenheit auf die Gegenwart wirken kann. Einerseits können Erinnerungen Akteure unabhängig von deren Willen, Bewusstsein und Strategie heimsuchen oder überfallen.[247] Dieser Form der unwillkürlichen Erinnerung, die durch äußere Bedingungen ausgelöst wird und oft mit bestimmten körperlichen und psychischen Symptomen verbunden ist, kann u. a. der Begriff ‚Trauma' bzw. die Diagnose der Posttraumatischen Belastungsstörung (PTSD) zugeordnet werden.[248] Im Kontext eines gewaltvollen und lange beschwiegenen Ereignisses wie des Massakers von Hama läge es nahe, die Erinnerung daran unter dem Gesichtspunkt von Trauma-Theorien zu betrachten. Jedoch lässt sich Nora Parrs Ansicht, dass der Begriff ‚Trauma', unpassend ist, um die palästinensische Nakba zu beschreiben,[249] auch auf die fortlaufenden Auswirkungen des Massakers von Hama übertragen. Parr zufolge ist das Konzept ‚Trauma', das im Zusammenhang mit den psychischen Auswirkungen von Zugunglücken geprägt und in den 1980er Jahren anhand der Forschung zu Veteranen des Vietnam-Kriegs als medizinisch-psychologische Diagnose PTSD definiert wurde,[250] eng mit der Vorstellung von einem einzelnen Ereignis, das nicht der Norm entspricht, verbunden.[251] Dagegen handelt es sich bei der Nakba um ein Zusammenspiel politischer Prozesse, die nicht abgeschlossen sind:

---

242 Vgl. Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 3.

243 Vgl. Grossmann, Gesine (2002): „"Das bedeutet, daß wir in Wirklichkeit niemals allein sind." Anmerkungen zur Bedeutung des inneren Gesprächspartners in den gedächtnistheoretischen Überlegungen von Maurice Halbwachs." In: Echterhoff, Gerald/Saar, Martin (Hg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. S. 108.

244 Vgl. Antze, Paul/Lambek, Michael (1996): „Introduction. Forecasting Memory". In: Antze, Paul/Lambek, Michael (Hg.): *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge. S. xxiv–xxv.

245 Vgl. Jelin 2002.

246 Jelin, Elizabeth (2021): *The Struggle for the Past. How We Construct Social Memories*. New York/Oxford: Berghahn Books. S. 3.

247 Vgl. Jelin 2002: S. 14.

248 Vgl. Albers, Yvonne/Braune, Ines/Junge, Christian/Lang, Felix/Pannewick, Friederike (2021): *Arabistik: Eine literatur- und kulturwissenschaftliche Einführung*. Berlin: J. B. Metzler. S. 225–226.

249 Vgl. Parr, Nora (20.12.2018): „What is 'trauma' in Arabic?". In: *Politics/Letters*. URL: https://tinyurl.com/mvfhtja8 (letzter Aufruf: 21.02.2024).

250 Vgl. Albers/Braune/Junge/Lang/Pannewick 2021: S. 226–227.

251 Vgl. Parr 20.12.2018.

> In this light, it is not an 'event' that is 'trauma' but a set of processes—processes that allowed the Nakba to 'happen' but that never really stopped happening. Without a resolution, or at least the sense of one, the Nakba is not an event closed off in history. There is no 'normal' time that comes before and after. This is how 'trauma' theory silences all the multilingual, multi-accented, and variously related meanings of trauma.[252]

Ein Prozess wie die Nakba oder auch das Massaker von Hama kann mit den vorhandenen Trauma-Theorien daher kaum adäquat analysiert werden. Zudem muss beachtet werden, dass der Versuch, das Schweigen über das Massaker von Hama anhand von Trauma-Theorien zu analysieren, den Einfluss von Machstrukturen ausblenden würde. Elias Khoury[253] bringt diesen Zusammenhang in seinem Roman *Awlād al-ġītū. Ismī Ādam* (2016; *My Name is Adam: Children of the Ghetto*, 2019) folgendermaßen zum Ausdruck:

> أنا لا أتحدّث هنا عن الصمت الذي يلي «التروما» في لغة علماء النفس، بل عن الصمت الذي فرضه المنتصر على المهزوم.[254]

> Ich spreche hier nicht von dem Schweigen, das in der Sprache der Psychologen ‚Trauma' genannt wird, sondern von dem Schweigen, das der Sieger dem Besiegten aufgezwungen hat.

Da in der vorliegenden Studie die Frage nach der Aushandlung von Erinnerungen und damit zusammenhängenden Machtstrukturen im Zentrum steht, ist deshalb ein Ansatz vielversprechender, der offen für unterschiedliche Deutungen des Massakers auch jenseits von dessen Konzipierung als traumatisches Ereignis ist. In meiner Analyse untersuche ich sowohl die interne Handlung der Texte als auch die Rolle der Romane selbst im allgemeinen Diskurs, indem ich nach gezielten Deutungsansätzen und Versuchen, dem Massaker einen Sinn zuzuschreiben, frage. Als Gegenpart zu einem unwillkürlichen Erinnern betrachtet Jelin die von ihr sogenannte Erinnerungsarbeit (*trabajos de memoria*), unter der sie die aktiven Bemühungen von Personen versteht, die Vergangenheit zu verarbeiten und ihr einen Sinn zu geben.[255] Dieses Konzept bietet einen Zugang, um den Handlungsspielraum einzelner Akteur:innen im Prozess der Konstruktion von Erinnerungen sichtbar zu machen. Jelin schlägt vor, nicht mit einer eindimensionalen Definition von Erinnerung zu arbeiten, sondern über Prozesse der Konstruktion von Erinnerungen, damit verbundene soziale Auseinandersetzungen, ihre Legitimität und ihren Wahrheitsanspruch nachzudenken.[256] Unter dem Aspekt der Erinnerungsarbeit betrachte ich in meiner Analyse literarische Werke, die sich mit dem Massaker von Hama und der Erinnerung daran auseinandersetzen, da sie die Spuren der Vergangenheit wachrufen und ihnen im jeweiligen gesellschaftlichen Rahmen des Schreibens einen Sinn

252 Ebd.
253 DMG-Umschrift: Ilyās Ḫūrī.
254 Ḫūrī, Ilyās (2016): *Awlād al-ġītū. Ismī Ādam*. Beirut: Dār al-Ādāb. S. 363.
255 Vgl. Jelin 2002: S. 14.
256 Vgl. ebd.: S. 17.

zuschreiben.[257] Gerade im Kontext eines stark beschwiegenen Themas wie des Massakers von Hama können literarische Werke „neue Sprachen für das Unaussprechliche und das Unausgesprochene erfinden"[258] und auf diese Weise einen neuen Kommunikationsraum schaffen, in dem die Vergangenheit aufgearbeitet werden kann.[259] In diesem Rahmen kann die Erinnerung an das Massaker von Hama beispielsweise auch anhand einer Trauma-Ästhetik rekonstruiert werden, indem die Auswirkungen des Massakers mithilfe bestimmter textueller Strategien als PTSD dargestellt werden. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn in den Romanen *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003; ‚Wie ein Fluss soll') von Manhal al-Sarraj oder *al-Ḫā'ifūn* (2017; *Die Verängstigten*, 2018) von Dima Wannous[260] die Protagonistinnen überfallartig von belastenden Erinnerungen heimgesucht werden, die ihr Leben in der Gegenwart beeinträchtigen. Was erinnert und vergessen wird, ist nach Maurice Halbwachs von den jeweiligen sozialen Rahmen abhängig und insofern kulturspezifisch.[261] PTSD kann daher gerade aus kultur- und literaturwissenschaftlicher Perspektive weniger als ein natürlich auftretendes Symptom, sondern vielmehr als ein Modell verstanden werden, nach dem eine Person Erinnerungen konstruiert.[262] Deshalb ist für meine Fragestellungen von Bedeutung, mit welchem Ziel und in welchem Kontext die Erinnerung an das Massaker als Trauma oder auch in anderer Weise beschrieben wird und was dies für die Aushandlung der Erinnerung an ‚Hama' im Zusammenhang der Darstellung im Text bedeutet.

1.3.2 Kollektives Gedächtnis und Erinnerungsfiguren

Die Annahme, dass die Art und der Charakter einer Erinnerung nicht nur eine Aussage über ein vergangenes Ereignis treffen, sondern in erster Linie auch etwas über diejenigen bzw. die Gesellschaft, die erinnert, aussagen, ist in Bezug auf meine Hypothese zu Zusammenhängen zwischen der Erinnerung an das Massaker von Hama und bestehenden Machtstrukturen von grundlegender Bedeutung. Auch laut Maurice Halbwachs' Theorie der sozialen Rahmen des Gedächtnisses wird durch das Gedächtnis nicht nur die Vergangenheit beschrieben, sondern auch die Erfahrung der Gegenwart und der Zukunft organisiert.[263] Dies ist darauf zurückzuführen, dass Gedächtnis und Erinnerungen immer sozial bedingt sind und nur innerhalb des Bezugsrahmens einer Gesellschaft existieren können.[264] Was erinnert wird und was nicht, ist somit „abhängig von den aktuellen

257 Vgl. ebd.: S. 30.

258 Assmann, Aleida (2013): „Formen des Schweigens". In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag. S. 64.

259 Vgl. ebd.

260 DMG-Umschrift: Dīma Wannūs.

261 Vgl. Lang, Felix (2016): *The Lebanese Post-Civil War Novel. Memory, Trauma, and Capital*. Houndmills/ Basingstoke/Hampshire/New York: Palgrave Macmillan. S. 160.

262 Vgl. ebd.

263 Vgl. Assmann, Jan (2018 [1992]): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck. S. 42.

264 Vgl. ebd.: S. 35.

Kommunikationsregeln der sozialen Gruppe, der man angehört"[265]. Im Hinblick auf die staatliche Verleugnung und Verschleierung des Massakers von Hama ließe sich dementsprechend annehmen, dass die Tabuisierung jeglichen öffentlichen Sprechens über das Ereignis letztlich auch die Entstehung einer kollektiven Erinnerung daran verhindern könnte. Laut Aleida Assmann ist das Schweigen über ein traumatisierendes Ereignis allerdings nicht mit dessen Vergessen gleichzusetzen, da sich ein Verschweigen aufgrund von Tabus und Traumata „zu einer unbewussten und unkontrollierten Form der Bewahrung und Weitergabe entwickeln [kann]"[266], wobei das Verschwiegene in einem Status der Latenz konserviert wird.[267] Entsprechend der Definition von Latenz als das „Vorhandensein einer Sache, die noch nicht in Erscheinung getreten ist"[268], kann angenommen werden, dass das Massaker von Hama aufgrund der „schweigenden Kommunikation", auch wenn es nicht direkt angesprochen wird, in anderer Form implizit erkennbar bzw. lesbar ist. So bezeichnet Rita Sakr die weitgehende Abwesenheit des Massakers von Hama in der syrischen Literatur als „haunting absent presence"[269] und Mohja Kahf stellt fest, dass es gerade aufgrund seiner Nicht-Erwähnung in der syrischen Literatur präsent ist.[270] Um die Eigenschaften dieses Phänomens besser verstehen zu können, bietet der Begriff der Latenz einen aufschlussreichen Zugang: Der Kern von Latenz kann als „eine kaum durch Skepsis zu schwächende Gewissheit über die räumliche Nähe eines Körpers oder eines materiellen Gegenstandes, der nicht im Bereich der aktuellen Wahrnehmung liegt und dessen Ort wir ebenso wenig kennen wie seine Identität"[271], beschrieben werden. Hans Ulrich Gumbrecht hebt zudem die Verbindung zwischen ‚Latenz' und ‚Stimmung' hervor, da Stimmungen in Form einer Ahnung erscheinen können und dadurch das Latente ins Bewusstsein rufen.[272] Aufgrund der Feststellung, dass das Massaker von Hama einerseits aus der öffentlichen Kommunikation eliminiert wurde und andererseits allgemein bekannt war, ist es naheliegend, dass es sich dabei um ein Beispiel einer ontologischen Ambivalenz handelt, die laut Martin Heidegger dadurch charakterisiert ist, dass sie „in eigentümlicher Weise abwesend und doch da"[273] ist. Die Autorin Khawla Dunia[274] beschreibt den Effekt der staatlichen Repression auf die gesellschaftliche Kommunikation folgendermaßen:

---

265 Assmann, Aleida (2018 [2016]): *Formen des Vergessens*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung. S. 47.

266 Ebd.: S. 22–23.

267 Vgl. ebd.: S. 23.

268 Duden: „Latenz".

269 Sakr, Rita (2013): *'Anticipating' the 2011 Arab Uprisings. Revolutionary Literatures and Political Geographies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. S. 94.

270 Vgl. Kahf 2001: S. 235.

271 Gumbrecht, Hans Ulrich (2011): „Zentrifugale Pragmatik und ambivalente Ontologie: Dimensionen von Latenz". In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Klinger, Florian (Hg.*): Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 10.

272 Vgl. ebd.: S. 11.

273 Heidegger, Martin (1992 [1983]): Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 91.

274 DMG-Umschrift: Ḫawla Dunyā.

> The Syrian people are used to enduring their fears in secret, fearful of giving voice to them; they are used to letting their hearts speak without moving their lips.[275]

In dem Zitat bringt Dunia zum Ausdruck, wie stark die Angst vor staatlicher Gewalt jegliche Form des freien Ausdrucks in Syrien einschränkte. Gleichzeitig gibt sie jedoch auch zu verstehen, dass das Schweigen nur ein äußerliches Merkmal ist und die Menschen stattdessen ihre Herzen sprechen lassen, also dennoch Wege finden, um ihre Ansichten oder Erinnerungen zu kommunizieren. Im Einklang mit dieser Feststellung, dass unterdrückte Themen trotz der staatlichen Repression kommuniziert werden, wurde auch das Massaker von Hama zu einem Teil des kollektiven Gedächtnisses in Syrien.

Anschließend an Maurice Halbwachs' Theorie der sozialen Rahmen des Gedächtnisses arbeitet Jan Assmann das Konzept der Erinnerungsfigur weiter aus. Als ‚Erinnerungsfigur' werden historische Fakten definiert, die durch ihren Eingang in das Gedächtnis „in eine Lehre, einen Begriff [oder] ein Symbol transponiert"[276] und damit „zu einem Element des Ideensystems der Gesellschaft"[277] werden. Anstelle des von Halbwachs verwendeten Ausdrucks ‚Erinnerungsbild' bevorzugt Assmann den Begriff ‚Erinnerungsfigur', um zu verdeutlichen, dass diese nicht nur ikonisch, sondern auch narrativ geformt werden kann.[278] Erinnerungsfiguren fungieren als Kristallisationspunkte, in denen kultureller Sinn bzw. kulturelles Wissen gespeichert ist[279] und nehmen erst durch die Vermittlung durch kulturelle Praktiken Form und Bedeutung an.[280] In dieser Studie betrachte ich das Massaker von Hama als eine Erinnerungsfigur im syrischen Ideensystem, die u. a. durch literarische Texte und andere kulturelle Praktiken geformt und vermittelt wird. Jan Assmann unterscheidet im Hinblick auf das kollektive Gedächtnis zwischen zwei Modi: dem kulturellen und dem kommunikativen Gedächtnis. Das kulturelle Gedächtnis zeichnet sich durch einen höheren Grad an Geformtheit und Ritualisierung aus,[281] während das kommunikative Gedächtnis informeller Natur ist und vor allem die Alltagskommunikation umfasst.[282] Das Konzept der Erinnerungsfigur, das die kulturelle Formung und institutionalisierte Kommunikation von Erinnerungen bezeichnet, ist dem Bereich des kulturellen Gedächtnisses zuzuordnen.[283] Assmann hebt die enge Beziehung zwischen dem Erzählen und dem kulturellen Gedächtnis hervor:

---

275 Dunia, Khawla (2013): „And the Demonstrations Go On: Diary of an Unfinished Revolution (Syria)". Übersetzt von Robin Moger. In: Al-Zubaidi, Layla/Cassel, Matthew (Hg.): *Writing Revolution. The Voices from Tunis to Damascus*. S. 187.

276 Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 189.

277 Ebd.: S. 189–190.

278 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 38, Fn. 19.

279 Vgl. Jäger, Ludwig (2021): „Erinnerungsfiguren. Bemerkungen zu einigen Problemen der Gedächtnismedialität". In: *Figurationen* Nr. 1/2021. S. 63.

280 Vgl. Rigney, Ann (2008): „The Dynamics of Remembrance: Texts Between Monumentality and Morphing". In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter. S. 346.

281 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 52–56; Assmann, Jan (1988): „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität". In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp. S. 12.

282 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 50–52, S. 56; J. Assmann 1988: S. 10–11.

283 Vgl. J. Assmann 1988: S. 12.

> Verinnerlichte – und genau das heißt: erinnerte – Vergangenheit findet ihre Form in der Erzählung. Diese Erzählung hat eine Funktion. Entweder wird sie zum „Motor der Entwicklung", oder sie wird zum Fundament der Kontinuität. In keinem Falle aber wird die Vergangenheit „um ihrer selbst willen" erinnert.[284]

Dem Massaker von Hama wurden im Laufe der Zeit von unterschiedlichen Akteuren immer wieder neue Bedeutungen und Implikationen zugeschrieben, sodass die Erinnerungsfigur ‚Hama' nicht eindimensional ist, sondern ganz unterschiedliche Formen und Funktionen annehmen kann. Dass die Erinnerung an das Massaker mit unterschiedlichen Intentionen wachgerufen werden kann, zeigte sich besonders deutlich während der syrischen Revolution ab 2011. Zu dieser Zeit wurden von den verschiedenen politischen Akteuren Bezüge zu den damals 30 Jahre zurückliegenden Ereignissen hergestellt: Einerseits stellte das Regime in seiner Reaktion auf die Proteste Parallelen zu dem Massaker von Hama her, indem es die Demonstranten als Islamisten bezeichnete und so sein eigenes Narrativ der Revolution passend zu der staatlichen Rhetorik unter Hafiz al-Assad in den 1980er Jahren prägte und den Bürgern gleichzeitig zu verstehen gab, dass dementsprechend auch mit einer vergleichbar gewaltvollen Reaktion des Regimes zu rechnen war. Damit griff Assad auf eine in der Bevölkerung weit verbreitete Angst vor einem „weiteren Hama" zurück,[285] um die Menschen von den Demonstrationen abzuschrecken. Auf diese Weise führte Bashar al-Assad die diskursive Strategie seines Vaters fort, mit der in den Jahren nach 1982 in der Öffentlichkeit eine Erinnerungsfigur des Massakers etabliert worden war und die in erster Linie aus der Darstellung der islamistischen Opposition, besonders der Muslimbruderschaft, als Feindbild bestand. Andererseits wurde Hama ab 2011 auch auf Seiten der Opposition thematisiert, für die das Massaker in diesem Zusammenhang jedoch eine andere Bedeutung hatte und deren Intentionen hinter der Erinnerung den Zielen des Regimes entgegenliefen. Hier wurde ‚Hama' als Symbol für die Gewaltbereitschaft des Assad-Regimes herangezogen, um dessen Legitimität zu negieren.

Die Art und Weise, in der die Erinnerungsfigur ‚Hama' ab 2011 nach fast 30 Jahren mit verschiedenen Intentionen, die mit unterschiedlichen Vorstellungen von der Gegenwart und Visionen von der Zukunft des Landes verbunden sind, ist beispielhaft für die Rekonstruktivität von Erinnerungen. Dabei handelt es sich nach Assmann um eines der Hauptmerkmale von Erinnerungsfiguren,[286] in denen keine Fakten über die Vergangenheit bewahrt werden, sondern die Vergangenheit jeweils anhand der sich verändernden Bezugsrahmen der Gegenwart rekonstruiert wird.[287] Eine Erinnerungsfigur sagt dementsprechend mehr über die Gegenwart aus als über historische Fakten. Während die belegten historischen Ereignisse im Rahmen dieser Studie zwar zur Kontextualisierung der literarischen Repräsentationen und Interpretationen relevant sind, stelle ich in meiner Analyse nicht die Frage nach dem, was tatsächlich geschehen ist, bzw. nach der historischen Korrektheit oder Belegbarkeit der Darstellungen in den von mir analysier-

284 J. Assmann 2018 [1992]: S. 75.
285 Vgl. Ismail 2018: S. 131–132.
286 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 40–42.
287 Vgl. ebd.: S. 41–42.

ten Texten. Vielmehr ist es in diesem Zusammenhang relevant, zu fragen, „warum die Geschichte erzählt wird, wann, von wem und zu wem, mit welchen Absichten"[288], um herausarbeiten zu können, wofür ‚Hama' steht bzw. was der Begriff für die unterschiedlichen Diskursteilnehmenden repräsentiert.

Ein weiteres Merkmal von Erinnerungsfiguren ist ihr Bezug zu einer gesellschaftlichen Gruppe.[289] Dies trifft auch auf die Erinnerungsfigur ‚Hama' zu, die im Laufe der Zeit immer wieder mit dem Ziel, bestimmte Gruppenidentitäten herzustellen und aufrechtzuerhalten, rekonstruiert wurde. Unter den Überlebenden und Augenzeug:innen in der Stadt Hama formten die Praktiken des Erinnerns an das Massaker von Hama, die unter den Bedingungen der politischen Repression weitestgehend auf die mündliche Form und die Menschen in der Stadt begrenzt waren, die Gruppenidentität maßgeblich.[290] Die Erfahrung des Massakers und der darauf folgende langjährige Prozess der Gewalt führten einerseits zu einer Abgrenzung der Einwohner:innen von Hama gegenüber der restlichen Bevölkerung und andererseits zu einer Fokussierung auf die Bewahrung der Erinnerung innerhalb dieses gesellschaftlichen Rahmens. Das Massaker, das seit 1982 eng mit dem Namen der Stadt konnotiert war, hatte somit einen erheblichen Einfluss auf die Konsolidierung und das Selbstverständnis dieser Gruppe. Aber auch das Assad-Regime konstruierte die Muslimbruderschaft als ein Feindbild der gesamten syrischen Bevölkerung, um über diese Form der Erinnerungsfigur die Kohäsion der eigenen Gruppe in Abgrenzung zum äußeren Feind zu erhöhen und auf diese Weise letztlich die bestehenden Herrschaftsstrukturen zu festigen.[291] Als im Kontext der Revolution ab 2011 im Rahmen der Proteste gegen das Assad-Regime vermehrt öffentlich des Massakers gedacht wurde, war auch diese Umdeutung des Ereignisses mit einer bestimmten Gruppenidentität verbunden. Während das Massaker zuvor eine fast ausschließlich mit der Stadt Hama verbundene Erfahrung und Erinnerung gewesen war, wurden seine Auswirkungen nun verstärkt auf ganz Syrien bezogen und die gesamte syrische Gesellschaft als ein Ziel der Gewalt postuliert.[292] Erinnerungsfiguren sind äußerst aussagekräftig in Bezug auf die Identität gesellschaftlicher Gruppen. Laut Halbwachs drückt sich in diesen Figuren „die allgemeine Haltung der Gruppe aus; sie reproduzieren nicht nur ihre Vergangenheit, sondern sie definieren ihre Wesensart, ihre Eigenschaften und ihre Schwächen"[293]. Aufgrund der Existenz verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und Institutionen gibt es nie nur ein kollektives Gedächtnis, sondern eine Vielzahl sich gegenseitig überlagernder, widersprechender und verstärkender Gedächtnisse.[294] Da die Erinnerungsfiguren Auf-

288 Assmann, Jan (2004): „Der hebräische und der ägyptische Mose – Bilder und Gegenbilder". In: Oeming, Manfred/Schmid, Konrad/Welker, Michael (Hg.): *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne (Altes Testament und Moderne 8)*. Münster. S. 147.

289 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 40–41.

290 S. Kap. 3.1.

291 Vgl. Sommer, Gert (2022): „Feindbilder". In: Cohrs, Christopher/Knab, Nadine/Sommer, Gert (Hg.): *Handbuch Friedenspsychologie*. Marburg: Philipps-Universität Marburg. S. 18; s. auch Kap. 2.1.3.

292 S. Kap. 4.1.2.

293 Halbwachs 1985: S. 209–210.

294 Vgl. Robins, Simon (2014): „Constructing Meaning from Disappearance: Local Memorialisation of the Missing in Nepal". In: *International Journal of Conflict and Violence* 8/1. S. 107.

schluss über Ideen und Denkfiguren geben, die eine Gesellschaft wesentlich prägen, und vor allem eine Aussage über die gegenwärtige Situation machen, können diese auch zur Überprüfung der oben genannten These dieser Studie beitragen und sollen deshalb im Rahmen der Analyse herausgearbeitet werden.

1.3.3 Literatur und Geschichtsschreibung

In der Aussagekraft (literarisch vermittelter) Erinnerungsfiguren über die Eigenschaften einer gesellschaftlichen Gruppe deutet sich bereits ein enger Zusammenhang zwischen Erinnerungsfiguren, die in literarischen Werken konstruiert werden, und ihrem historischen Kontext an. Um die Bedeutung der literarischen Texte im Kontext gesellschaftlicher und politischer Machtstrukturen verstehen zu können, bietet die Lesart des New Historicism[295] einen Zugang. Nach dieser durch Stephen Greenblatt geprägten Methode der Literaturanalyse werden literarische Texte nicht als ahistorisch und von ihrem historischen Hintergrund trennbar verstanden,[296] sondern die gegenseitige Permeabilität des Literarischen und des Historischen betont.[297] Dementsprechend wird auch Literatur als Teil des Diskursgefüges betrachtet.[298] Nach diesem Verständnis besteht eine dynamische Wechselwirkung zwischen Literatur und Geschichtsschreibung: Einerseits entstehen Texte innerhalb eines historischen Umfelds und können nur unter dessen Einbeziehung verstanden werden; andererseits entfalten sie eine Resonanzwirkung, die über ihre formalen Grenzen hinausreicht.[299] Fiktionale Wirklichkeitsentwürfe sind also Produkte ihres Entstehungskontextes und wirken gleichzeitig auf die Gesellschaft zurück.[300] Wenn Literatur nicht als geschlossenes System betrachtet, sondern als „Teil der übergeordneten Sinnstiftungsprozesse einer Kultur [, der] mit anderen Symbolsystemen interagiert"[301] verstanden wird, ist über die Analyse literarischer Darstellungen auch ein Zugang zu kulturell vorhandenen Gedächtniskonzepten möglich.[302] Literatur knüpft also an Inhalte und Konzepte von Gedächtnis und Erinnerung an, die in einer Kultur zirkulieren, spiegelt kulturelle Diskurse aber nicht nur wider, sondern trägt aktiv zur Aushandlung des kulturellen Gedächtnisses bei.[303] Es ist dabei nicht die Vergangenheit selbst, sondern Re-

295 Vgl. Greenblatt, Stephen (1989): „Towards a Poetics of Culture". In: Harold Aram Veeser (Hg.): *The New Historicism*. New York: Routledge. S. 1–14.

296 Vgl. Payne, Michael (2005): „Introduction: Greenblatt and New Historicism". In: Payne, Michael (Hg.): *The Greenblatt Reader*. Hoboken: Blackwell Publishing. S. 3.

297 Vgl. ebd.: S. 2.

298 Vgl. Baßler, Moritz (Hg.) (2001): *New Historicism*. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag. S. 22–23.

299 Vgl. Greenblatt, Stephen (1990): „Resonance and Wonder". In*: Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 43/4. S. 19.

300 Vgl. Nünning, Ansgar (1995): *Von historischer Fiktion zu historiographischer Metafiktion. Band 1. Theorie, Typologie und Poetik des historischen Romans*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier. S. 54.

301 Vgl. Neumann, Birgit (2005): „Literatur, Erinnerung, Identität". In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. Berlin: De Gruyter. S. 165.

302 Vgl. ebd.

303 Vgl. Neumann, Birgit (2008): „The Literary Representation of Memory". In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruy-

präsentationen der Vergangenheit, die auf die Gegenwart wirken. Diese entstehen, zirkulieren und werden innerhalb eines spezifischen kulturellen Rahmens und einer bestimmten politischen Konstellation rezipiert.[304] Indem sie durch Reenactments und Reinszenierungen eine Sprache für das Beschwiegene anbietet und einen Kommunikationsraum öffnet, kann Kunst einen Ansatz für die kulturelle Verbreitung von Konflikten und auch Modelle für deren Verarbeitung ermöglichen.[305] Beispielsweise können literarische Texte neue Perspektiven auf die Vergangenheit eröffnen, auf diese Weise das Verständnis der Lesenden von der Vergangenheit beeinflussen und letztendlich wiederum kulturell vorherrschende Versionen der Erinnerung umformen.[306] Laut Aleida Assmann kann Literatur die Rolle der Zeugenschaft zu Themen übernehmen, die in Archiven und in der Geschichtsschreibung unsichtbar sind.[307] Für Fuller und Weizman, die den Begriff *investigative aesthetics* prägen, stehen Ästhetik und Vorstellungskraft keineswegs im Gegensatz zu der Erhebung von Fakten, sondern sind essenziell für investigative Arbeiten.[308] Gerade im Kontext einer Diktatur bzw. in Bezug auf ein stark tabuisiertes und beschwiegenes Thema wie das Massaker von Hama können literarische Texte einen Zugang zu Erfahrungen, Perspektiven und Deutungen vermitteln, die im übermächtigen offiziellen Diskurs unsichtbar gemacht werden. Durch kulturelle Vermittlung können die Erfahrungen von Opfern besser nachvollziehbar gemacht werden und die Folgen von Menschenrechtsverletzungen aufgezeigt werden.[309] Solche literarische oder künstlerische Praktiken, die eine verdrängte Wahrheit in den Vordergrund rücken, können Schweigen beenden und Widerstand gegen dominante Narrative leisten.[310] Auch Salwa Ismail hebt in ihrer sozialwissenschaftlichen Studie über Syrien die Rolle fiktionaler Werke hervor, welche die kohärenten narrativen Rahmen dokumentarischer Berichte überwinden und gegenüber historischen Aufzeichnungen durch den Ausdruck von Gefühlen sowie Unsagbarem eine zusätzliche Bedeutungsebene haben können.[311] Zum Beispiel könnte das tiefgründige Gefühl der Demütigung, das Manhal al-Sarraj in ihrem Roman *ʿAṣī addam* (2012; ‚Orontes des Blutes') als die schwerwiegendste und nachhaltigste Folge des Massakers von Hama beschreibt,[312] in formalisierten und faktenorientierten Berichten kaum so eindrücklich und nachvollziehbar zum Ausdruck gebracht werden wie in dem

ter. S. 335.

304 Vgl. Assmann, Aleida/Shortt, Linda (2012): *Memory and Political Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. S. 3.

305 Vgl. A. Assmann 2013: S. 64.

306 Vgl. Neumann 2008: S. 334–335.

307 Vgl. A. Assmann 2013: S. 63–64.

308 Vgl. Fuller, Matthew/Weizman, Eyal (2021): *Investigative Aesthetics. Conflicts and Commons in the Politics of Truth*. London/New York: Verso. S. 14.

309 Vgl. de Greiff, Pablo (2014): „On Making the Invisible Visible: The Role of Cultural Interventions in Transitional Justice Processes". In: Ramírez-Barat, Clara (Hg.): *Transitional Justice, Culture, and Society: Beyond Outreach*. New York: Social Research Council. S. 20.

310 Vgl. Herremans, Brigitte/Destrooper, Tine (2023): „Moving Beyond Formal Truth Practices and Forensic Truth in the Syrian Conflict: How Informal Truth Practices Contribute to Thicker Understandings of Truth". In: *Social & Legal Studies* 32/4. S. 533.

311 Vgl. Ismail 2018: S. 27–28.

312 S. Kap. 3.3.2. und 3.3.3.

literarischen Narrativ. Den Anspruch, mit ihrem literarischen Schreiben einen Beitrag zu einer Dokumentation oder sogar einer gegenhegemonialen Geschichtsschreibung des Massakers zu leisten, formulieren alle Autor:innen der von mir analysierten Romane mehr oder weniger direkt. So hat Erzählliteratur laut Dima Wannous das Potenzial, eine authentischere Geschichtsschreibung hervorzubringen, die im Kontrast zu der durch ein totalitäres Regime aufgezwungenen Vergangenheitsversion steht.[313] Literatur und Geschichtsschreibung stellen nach diesem Verständnis keinen Gegensatz dar, sondern weisen in ihrer Entstehung Gemeinsamkeiten auf.

Den Kontext eines analysierten literarischen Textes versteht Greenblatt nicht als einen stabilen, vorgefertigten Hintergrund, vor dem literarische Texte gelesen und an den die Interpretation fest angeknüpft werden kann, sondern als ein dichtes Netzwerk aus sich entwickelnden und häufig einander widersprechenden sozialen Einflüssen.[314] Das Kunstwerk soll also in seinen Zusammenhängen mit anderen darstellerischen Praktiken situiert werden, die zu einem gegebenen Zeitpunkt in der Geschichte sowohl seiner Entstehung als auch seiner Rezeption wirksam sind.[315] Das Ziel dieser Analysemethode, die literarische Texte in ihrem Kontext versteht, ist es laut Louis Montrose „to grasp simultaneously the historicity of texts and the textuality of history".[316] Während die „Historizität von Texten" die soziale Einbettung aller Formen des Schreibens meint, bezeichnet der Ausdruck „Textualität von Geschichte" die Tatsache, dass ein vollständiger und authentischer Zugang zur Vergangenheit nicht möglich ist, sondern es sich auch bei Geschichtsschreibung um eine Praktik der textuellen Mediation handelt, die notwendigerweise die Geschichte, die sie vermittelt, selbst in ihren narrativen Formen konstituiert.[317] Sowohl moderne Geschichtsschreibung als auch Literatur können daher weniger als Offenlegung eines bereits existenten Sinnes, sondern als Erkundung und Schaffung neuer Bedeutungen betrachtet werden.[318] Während die belegten historischen Ereignisse zur Kontextualisierung der Romane relevant sind und auch die Art und Weise, in der sich die Texte zur außertextlichen Realität positionieren, eine Rolle spielt, muss dabei immer beachtet werden, dass Realitätsreferenzen in Romanen zu Elementen des fiktionalen Textes werden und sich ihr Status durch die Integration in das fiktionale System wandelt. Auch mit diesen Realitätsreferenzen bleibt der als fiktional intendierte Text weiterhin als fiktional eingestuft[319] und kann nicht als historische Dokumentation gelesen werden. Dementsprechend werden die Romane, die sich mit dem Massaker von Hama auseinandersetzen, in meiner Analyse weder als Wiedergabe historischer Ereignisse noch als Ausdruck persönlicher Erfahrungen gelesen, sondern als hermeneutische Untersuchungen betrachtet, die innerhalb ihrer sozialen Bedingungen eben diesen historischen Gege-

313 Vgl. Wannous, Dima (03.11.2016): „Schreiben ist eine Flucht". Übersetzt von Rafael Sanchez. In: *Qantara*. URL: https://tinyurl.com/3k5afjvu (letzter Aufruf: 24.01.2024).

314 Vgl. Greenblatt 1990: S. 20.

315 Vgl. ebd.

316 Ebd.

317 Vgl. Montrose, Louis (1989): „Professing the Renaissance". In: Veeser, Harold Aram (Hg.): *The New Historicism*. New York: Routledge. S. 588.

318 Vgl. Nünning 1995: S. 52.

319 Vgl. ebd.: S. 59–60.

benheiten Bedeutungen zuschreiben.[320] Im Rahmen meiner Analyse lese ich literarische Repräsentationen des Massakers von Hama als Teil des allgemeinen Diskursgefüges und setze sie in einen Zusammenhang zu der gesellschaftlichen und politischen Realität zur Zeit ihres Erscheinens. Dazu zählen beispielsweise ideologisch-politische Debatten über die Hintergründe des Massakers in den 1980er Jahren, Erinnerungspraktiken in Hama unter den Bedingungen des Tabus und revolutionäre Diskurse in Syrien ab 2011.

1.3.4 Forschungsinterviews und Literaturanalyse

Wie bereits erwähnt, führte der Umgang des Assad-Regimes mit dem Massaker von Hama dazu, dass abweichende Versionen und Deutungen der Ereignisse, insbesondere die Erinnerungen der zivilen Augenzeug:innen in Hama, die direkt von der Gewalt betroffen waren, in der Öffentlichkeit unsichtbar gemacht wurden und stark auf die Gesellschaft der Stadt selbst beschränkt blieben.[321] Da Praktiken des Gedenkens durch die jahrzehntelange Tabuisierung des Massakers sowie das oft als unfassbar beschriebene Ausmaß der Gewalt kaum schriftlich fixiert werden konnten und fast ausschließlich ins Mündliche verdrängt wurden,[322] ist über nichtfiktionale Texte kaum ein Zugang dazu möglich. Um einen Einblick in diese marginalisierten, für ein differenziertes Verständnis der Ereignisse und ihrer gesellschaftlichen Konsequenzen aber zentralen Perspektiven auf das Massaker und dessen Einfluss auf das Leben in Hama zu erhalten, führte ich Interviews mit mehreren Personen aus Hama. Im Rahmen dieser literaturwissenschaftlichen Studie auch Forschungsinterviews mit Zeitzeug:innen zu führen, hatte ich zunächst in dieser Form nicht geplant, weil ich davon ausgegangen war, dass es kaum möglich sein würde, direkt betroffene Personen für Gespräche über ein so politisch sensibles und für viele Überlebende und deren Angehörige mit Schmerz und Angst verbundenes Thema zu gewinnen. In einer frühen Phase der Arbeit an meiner Dissertation vermittelten mir syrische Bekannte Kontakte zu einigen Personen aus Hama, mit denen ich mich zunächst ohne die klare Intention, Forschungsinterviews zu führen, in Verbindung setzte. Daraus ergaben sich ausführliche Gespräche, auch mit weiteren Personen, die daraufhin von ihren Erfahrungen berichten wollten. Auf diese Weise wurde mir bewusst, dass solche persönlichen Gespräche über individuelle Erinnerungen an ‚Hama' und die damit verbundenen Gefühle einerseits als Quelle Zugang zu Informationen bieten, die sonst nicht in der Öffentlichkeit zugänglich sind,[323] und andererseits selbst als ein essenzieller

320 Vgl. Saadi Nikro, Norman (2012): *The Fragmenting Force of Memory: Self, Literary Style, and Civil War in Lebanon*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. S. 10.

321 Seit dem Sturz des Regimes im Dezember 2024 sprechen Zeug:innen aus Hama vermehrt auch öffentlich über ihre Erfahrungen, s. Kap. 6.

322 S. Kap. 3.1.

323 Auch Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita stellte 2003 in einer Studie zu Staat und Religion in Syrien fest, dass die Berichte von Augenzeug:innen, die Syrien verlassen hatten, die einzigen Quellen waren, anhand derer sich ein vom offiziellen Narrativ abweichendes Bild der Ereignisse in Hama rekonstruieren ließ (vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 150). Dies hat sich inzwischen möglicherweise etwas geändert, da seit der Revolution mehr schriftliche Berichte vorliegen, aber dennoch bleibt Oral History die aussichtsreichste Möglichkeit, die Ereignisse genau nachzuvollziehen und zu dokumentieren.

Bestandteil der Erinnerungsdiskurse, die ich analysieren wollte, verstanden werden können. Die Einblicke, die ich durch diese Interviews erhielt und zu denen ich anderweitig keinen Zugang gehabt hätte, waren für meinen eigenen Verständnisprozess der gesellschaftlichen Bedeutung des Massakers von großer Wichtigkeit und haben meinen Blick auf mein Forschungsthema deutlich verändert. Erst dadurch wurde mir etwa besonders anschaulich vermittelt, inwiefern die Erinnerungsfigur ‚Hama' für die Menschen in Hama selbst – auch wenn sie das eigentliche Massaker nicht selbst miterlebt haben – eine ganz andere Bedeutung hat als für die Bevölkerung im restlichen Syrien. Mangels schriftlicher Dokumente zu den Erfahrungen der Opfer und Überlebenden und ihrer Angehörigen hatte ich diese zentrale Differenzierung bei der anfänglichen Konzeption meiner Arbeit weitgehend ausgeblendet. Ein Großteil der wenigen überhaupt verfügbaren schriftlichen Zeugenberichte oder -aussagen, die zudem häufig relativ kurz sind, wurde nach Beginn der Revolution von 2011 verfasst, als das Massaker von Hama vermehrt als eine gesamtsyrische Erfahrung und Symbol für die Brutalität des Assad-Regimes betrachtet wurde. Ein genauerer Blick auf die Lebenserfahrungen der Menschen in Hama in der Phase zwischen dem Massaker von Hama und der Revolution 2011 ermöglicht zum Beispiel ein besseres Verständnis des Slogans „Ḥamā sāmiḥīnā" („Hama, vergib uns"), der unter anderem auf die Marginalisierung der Stadt und ihrer Einwohner:innen nicht nur durch den Staat, sondern auch durch die gesamte Gesellschaft verweist. Die Forschungsinterviews dienten im Kontext meiner Untersuchung demnach weniger der Prüfung meiner bestehenden Annahmen, sondern dem Aufbau eines genaueren Verständnisses des Untersuchungsbereichs.[324]

Die Mehrheit meiner Gesprächspartner erlebte das Massaker im Februar 1982 nicht selbst mit; einige von ihnen lebten zu dem Zeitpunkt im Ausland oder in einer anderen Stadt, andere wurden erst später geboren und kannten das Leben in Hama daher nur nach dem Massaker. Gerade diese Gespräche waren für mich äußerst aufschlussreich, da hier besonders deutlich wurde, wie stark die Erfahrung des Massakers auch die spätere Generation geprägt zu haben scheint, die keine eigenen Erinnerungen an die konkreten Ereignisse haben kann. Auch Personen, die erst nach dem Massaker geboren wurden, sehen dieses als ein entscheidendes Ereignis für ihr Selbstverständnis und sprechen den Auswirkungen des Massakers oft einen erheblichen Einfluss auf den Verlauf ihres Lebens zu. Durch diese Schilderungen wurde für mich nachvollziehbar, wie wichtig es ist, das Massaker nicht als Einzelereignis, sondern als langen Prozess zu verstehen, der sowohl das Selbstverständnis der Zeug:innen als auch die Gruppenidentität der Stadtbevölkerung stark beeinflusst.[325]

Nicht nur als Zugang zu Informationen und Deutungen des Massakers sind Interviews mit Zeug:innen relevant, sondern sie sind meines Erachtens auch von essenzieller Bedeutung, um Erinnerungspraktiken mit Bezug auf das Massaker aus erster Hand beobachten und verstehen zu können. Aus persönlichen Gesprächen wird deutlich, dass die Erinnerung an das Massaker von Hama in erster Linie in mündlicher Form weiterge-

324 Vgl. Froschauer, Ulrike/Lueger, Manfred (2003): *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: WUV-Universitätsverlag. S. 19.

325 S. Kap. 3.1 und Kap. 3.2.3.

geben und auf diese Weise bewahrt wird. Dies geschieht meinen eigenen Beobachtungen sowie auch Darstellungen in Zeugenberichten zufolge oft anhand kurzer Erzählungen über die Erfahrungen spezifischer Personen während des Massakers, die aber in verallgemeinerter und oft anonymisierter Form weitererzählt werden. Auch in meinen Forschungsinterviews wurde oft in dieser Form über das Massaker gesprochen, ohne dass erkennbar war, ob es sich um eine bestimmte, dem Befragten bekannte Person handelte. Die Gespräche können deshalb einen Einblick in die Entstehung von Erinnerungspraktiken ermöglichen, die von Zeugen etwa als „literarisches Genre" oder „geheime Religion" bezeichnet werden.[326] Diese Begriffe verweisen darauf, dass Erzählungen über das Massaker in dieser Form in der Stadt kursierten und dabei ihre Form durch die staatliche Tabuisierung und damit verbundene Angst geprägt wurde. Aus dieser mündlichen Erinnerungskultur gehen wiederum literarische Texte etwa von Manhal al-Sarraj oder Zaher Omareen[327] hervor. Ein Beispiel dafür ist die Anekdote von einer Mutter, die ihr Kind während des Massakers aus dem brennenden Haus rettet und es auf der Flucht über die Brücke zwischen den beiden Ufern des Orontes versehentlich anstelle eines anderen Gegenstands in den Fluss wirft. Diese Geschichte, die Manhal al-Sarraj in einem nichtfiktionalen Text als eines von mehreren Beispielen für den gewaltsamen Tod von Kindern in Hama erwähnt,[328] kommt auch in ihren beiden Romanen *Kamā yanbaġī li-nahr* und *ʿAṣī ad-dam*[329] vor. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass hier ein reales Erlebnis einer bestimmten Person in allgemeinerer Form, also als eine Art Symbol Eingang in die literarischen Texte und damit in das kulturelle Gedächtnis gefunden hat. Ähnlich beschreibt der ebenfalls aus Hama stammende Autor, der unter dem Pseudonym Al-Muntasir Billah[330] 2021 den Roman *Sukūt* (‚Schweigen') über das Massaker publizierte, seinen Schreibprozess. Während er den Realitätsgehalt seiner Darstellungen betont und zugleich einräumt, die realen Ereignisse zum Teil fiktionalisiert zu haben, setzen sich seine Erinnerungen an das Massaker aus eigenen Erfahrungen und den Gesprächen mit anderen Zeug:innen zusammen:

> واستند إلى الذاكرة في نسج أحداثها لأن الذاكرة – حسب قوله – مليئة بقصص حقيقية لأناس عاشوها وعاش بعضها معهم على أرض الواقع في تلك الفترة كما اعتمد في نسج الرواية بشكل أساسي على أحاديث الناس جميعهم أمامه وعلى مدار سنوات طويلة.[331]
>
> Beim Weben der Ereignisse [im Roman] verließ er sich auf das Gedächtnis, denn das Gedächtnis ist nach seiner Aussage voller wahrer Geschichten von Menschen, die diese erlebt haben. Und einige erlebte er [der Autor] mit ihnen damals vor Ort. Ebenso stützte er sich beim Weben des Romans hauptsächlich auf die Erzählungen der Menschen, die ihm persönlich über einen längeren Zeitraum hinweg berichteten.

---

326 S. Kap. 3.1.1.

327 DMG-Umschrift: Zāhir ʿUmrayn.

328 Vgl. as-Sarrāǧ, Manhal (14.02.2009): „Aṭfāl Ḥamā ayḍan kānū yastaḥaqqūn aṣ-ṣuwar". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/28jjytdn (letzter Aufruf: 14.02.2009).

329 S. Kap. 3.3.1.

330 DMG-Umschrift: al-Muntaṣir Bi-llāh.

331 ar-Rifāʿī, Fāris (19.05.2022): „'Sukūt'..riwāya sūriyya tastaḥdir aḥdāṯ mağzarat 'Ḥamā'". In: *Zamān al-waṣl*. URL: https://tinyurl.com/4uvy5nkv (letzter Aufruf: 27.02.2024).

In den literarischen Texten von Autor:innen, die aus Hama stammen, gehen demnach Zeugenbericht und literarische Fiktion ineinander über. In den Romanen und Kurzgeschichten werden die mündlich vermittelten Erinnerungen an das Massaker verschriftlicht. Auch in Interviews mit Personen aus Hama ist, ähnlich wie in den literarischen Texten, das Persönliche oft eng mit dem Kollektiven verflochten.[332] Erinnerungen werden transgenerational weitergegeben und können daher auch in denjenigen fortleben, die selbst nicht Augenzeugen des Massakers waren, beispielsweise Angehörige der jüngeren Generation.[333] Die Verbindung von Literaturanalyse und Interviews mit Zeitzeugen ermöglicht es also, die Wanderung von Erinnerungen – zum Beispiel auch in Form von Anekdoten, bei denen es sich nicht mehr um persönliche Erinnerungen individueller Augenzeug:innen handelt – in andere Formen des kulturellen Ausdrucks nachzuvollziehen.

Die Interviews wurden anhand eines von mir erstellten flexiblen Leitfadens mit weitgehend offenen Fragen im Rahmen digitaler und persönlicher Treffen geführt. Alle meine Interviewpartner leben außerhalb Syriens, sie haben das Land teilweise schon vor Jahrzehnten oder aufgrund des Kriegs und der zunehmenden Repressionen ab 2011 verlassen. Da zu jenem Zeitpunkt ein Ende des Assad-Regimes sehr unwahrscheinlich schien, beachtete ich mehrere Grundsätze, um die Sicherheit meiner Interviewpartner nicht zu gefährden. Zu Beginn der Gespräche versicherte ich Vertraulichkeit und Anonymität,[334] die einige Personen mit dem Verweis auf nach wie vor in Syrien lebende Angehörige nochmals zusätzlich explizit als Bedingung für das Interview betonten. Um Vertraulichkeit zu gewährleisten, übernahm ich auch die Transkription der Gespräche selbst, statt eine muttersprachliche Person damit zu beauftragen. Aus Gründen der Sicherheit verzichte ich zudem auf eine Veröffentlichung ganzer Transkripte der Interviews, sondern zitiere sie nur ausschnittsweise und ohne die Angabe von Informationen, die Rückschluss auf die Person zulassen. Um im Rahmen dieses Buches dennoch einen direkten Zugang zu der Perspektive eines Überlebenden des Massakers zu ermöglichen und einen Einblick in den gesellschaftlichen Kontext meiner Literaturanalyse zu geben, findet sich eine Übersetzung des Zeugenberichts von Khaled al-Khani im Anhang dieses Buches. Al-Khani, der das Massaker in seiner Kindheit erlebte und dessen Vater durch das Assad-Regime ermordet wurde, ist eine der bekanntesten Personen, die seit Jahren regelmäßig öffentlich über das Massaker sprechen. Sein Anfang 2011 veröffentlichter Zeugenbericht ist meines Wissens der ausführlichste und detaillierteste öffentlich zugängliche Bericht eines Augenzeugen des Massakers, der einen Einblick in die konkreten Ereignisse von 1982, aber auch die Erinnerungspraktiken in der Stadt Hama vermittelt, und damit auch eine wichtige Quelle dieser Studie.

Aufgrund der nach wie vor mangelnden Dokumentation des Massakers bin ich der Ansicht, dass Aussagen von Augenzeug:innen das aussichtsreichste Mittel sind, um Auskunft über tatsächliche Ereignisse zu erhalten und diese archivieren zu können. In meinen Interviews stellte ich allerdings keine Fragen nach konkreten Ereignissen oder Fakten,

332 Vgl. Ismail 2018: S. 141.

333 S. Kap. 3.1.

334 Nur diejenigen meiner Gesprächspartner, die diesem ausdrücklich zugestimmt haben, zitiere ich namentlich. Dabei handelt es sich um Personen, die ohnehin bereits unter ihrem Namen Texte über das Massaker von Hama publiziert haben.

vor allem, weil für die Fragestellungen meiner Studie Deutungen der Ereignisse relevanter waren als die Dokumentation historischer Fakten und ich deshalb nicht das Risiko eingehen wollte, nach solch extremen Gewalterfahrungen zu fragen. Zudem gilt die Erinnerung an Emotionen als zuverlässiger und konsistenter als die Erinnerung an Fakten.[335] Konkrete Tatsachen und Informationen über das Massaker wurden aber dennoch von meinen Interviewpartnern häufig angesprochen, vor allem, um zu vermitteln, wie brutal das Militär gegen die unbewaffnete Zivilbevölkerung vorging. Außerdem hatte ich den Eindruck, dass es den Zeugen teilweise wichtig war, diese Informationen weiterzugeben und aufgezeichnet zu wissen, was möglicherweise mit der langjährigen Marginalisierung dieser Stimmen und der medialen Verschleierung von Informationen über das Massaker begründet werden kann. Zusätzlich schickten mir einige Personen nach den Gesprächen Dateien oder Titel von Büchern und Texten als weitere Quellen, was wiederum darauf hinweist, dass eine Veröffentlichung von Fakten über das Massaker, beispielsweise im Rahmen der vorliegenden Publikation, als äußerst relevant angesehen wird.

Oral History ist eine primäre Quelle, um die Konstruktion von Bedeutung (*meaning making*) nachzuvollziehen.[336] Qualitative Interviews eignen sich somit vor allem zur „Analyse der Organisation und Manifestation sozialer Prozesse, deren Entwicklungsdynamik und die ihnen zugrundeliegenden Sinnstrukturen"[337]. Entsprechend des Themas meiner Analysen fragte ich deshalb vor allem nach Kommunikationsformen und individuellen Deutungen, um die Sichtweisen meiner Gesprächspartner auf mein Forschungsthema verstehen zu können.[338] So interessierte mich beispielsweise, inwiefern in den Familien meiner Gesprächspartner über das Massaker kommuniziert oder auch geschwiegen wurde, in welchen Kontexten und mit wem überhaupt darüber gesprochen wurde und wodurch solche Gespräche ausgelöst wurden. Dabei bemühte ich mich, die Interviews nur in geringem Ausmaß von außen zu strukturieren und einen möglichst offenen Gesprächsrahmen zu schaffen.[339] Um den Einstieg in das Gespräch offen zu gestalten, stellte ich Fragen wie „Was kommt dir in den Sinn, wenn du an Hama denkst?". Die Intention solcher offenen und nicht direkt auf das Massaker bezogenen Fragen war es, mein Gegenüber entscheiden zu lassen, was es ansprechen wollte, und dabei nicht meine eigenen Vorannahmen in den Vordergrund zu stellen. Vielmehr wollte ich den Interviewpartnern einen Raum für deren eigene Deutungen geben, ohne diese durch meine Vorgaben und Annahmen einzuschränken,[340] um zu ermöglichen, dass gerade Perspektiven und Wissen zum Ausdruck gebracht werden konnten, die in offizieller Geschichtsschreibung oder in meinen Fragebögen nicht vorhanden waren.[341] Auch angesichts des

335 Vgl. Yow, Valerie Raleigh (2005 [1994]): *Recording Oral History. A Guide for the Humanities and Social Sciences*. Walnut Creek: AltaMira Press. S. 43–44.

336 Vgl. ebd.: S. 44.

337 Froschauer/Lueger 2003: S. 20.

338 Vgl. Brinkmann, Svend/Kvale, Steinar (2014): *InterViews. Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks: Sage. S. 3.

339 Vgl. Froschauer/Lueger 2003: S. 58–63.

340 Vgl. Patterson, Molly/Monroe, Kristen Renwick (1998): „Narrative in Political Science". In: *Annual Review of Political Science* 1. S. 330.

341 Vgl. Pearlman, Wendy (2016b): „Online Appendix for 'Narratives of Fear in Syria'. In: *Perspectives on*

hohen Risikos, das mit jedem Sprechen über das Massaker von Hama verbunden war, und der Tatsache, dass gerade die Menschen aus Hama lange Zeit in der Öffentlichkeit nicht die Deutungshoheit über ihre eigenen Erfahrungen hatten, legte ich in meinen Interviews Wert darauf, meinen Interviewpartnern die Hoheit über Inhalt und Verlauf der Gespräche sowie über die erhobenen Daten zu überlassen. Aus diesem Grund bot ich zudem jedes Mal an, die Tonaufnahmen auf Wunsch auch zu einem späteren Zeitpunkt jederzeit zu löschen.

Im Rahmen der vorliegenden Studie, in deren Zentrum die Analyse literarischer Werke und ihrer unterschiedlichen Deutungsansätze steht, führte ich nur einzelne Interviews, wobei sich die Fragen im weitesten Sinne an dem Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie orientierten. Die Sammlung und Aufzeichnung individueller Erinnerungen an das Massaker und das Leben in der Stadt Hama in größerem Umfang ist aber aus meiner Sicht ein wichtiger Bestandteil einer künftigen weiteren Aufarbeitung des Massakers. Diese Notwendigkeit wird dadurch unterstrichen, dass unter den betroffenen Zeug:innen meiner Einschätzung nach ein enorm hohes eigenes Interesse an einer Dokumentation und Archivierung ihrer Aussagen besteht. Nicht zuletzt heben die persönlichen Gespräche mit Menschen aus Hama bzw. die offenbar große Gesprächsbereitschaft dementsprechend besonders eindrücklich die gesellschaftliche Relevanz und Aktualität einer Aufarbeitung des Massakers hervor. Die große Offenheit, mit der diese Personen im Rahmen meiner Forschung mit mir über ein so schmerzhaftes und persönliches Thema sprachen, verdeutlicht, wie wichtig es den Augenzeug:innen des Massakers und der Zeit danach ist, ihre eigene Geschichte selbst zu erzählen und die Deutungshoheit darüber zu beanspruchen, während zugleich aufgrund der langjährigen Diktatur in Syrien und einer relativ geringen internationalen Aufmerksamkeit für das Massaker von Hama noch immer kaum öffentliche Diskursräume dafür vorhanden sind. Die Tatsache, dass einige Personen im Rahmen meiner Forschungsinterviews, aber auch in privaten Gesprächen oder Diskussionen in Seminaren, erstmals ausführlich mit einer außenstehenden Person über das Massaker sprachen und dadurch teilweise auch familiäre Gespräche über die Ereignisse angestoßen wurden, machte mir bewusst, wie sehr ich als Forscherin auch selbst Teil der kommunikativen Prozesse und Diskurse bin, die ich erforsche.

1.4 Positionalität als Forscherin

Ein Nachdenken über die eigene Positionalität im Kontext des Forschungsthemas ist gerade im Hinblick auf die Dynamiken in Forschungsinterviews relevant. Aber auch jede Form der Interpretation, wie zum Beispiel die Analyse literarischer Texte, wird durch die Persönlichkeit des bzw. der Forschenden beeinflusst.[342] Dies ist insbesondere im Kontext eines ebenso umstrittenen wie hochpolitischen Themas wie des Massakers von Hama der Fall, wie der Politikwissenschaftler Flynt Leverett feststellt:

Politics 14/1. S. 1. URL: https://tinyurl.com/3vummym7 (letzter Aufruf: 02.06.2024).

342 Vgl. Denzin, Norman K. (1989): *Interpretive Biography*. Newbury Park: Sage. S. 12.

> How a contemporary Syrian feels about Hama reveals much about his political orientation; how an outside analyst interprets Hama says much about his view of Syrian political culture and of the Asad regime.[343]

Bereits die Wahl des Themas meiner Dissertation, also die Entscheidung, diverse Dimensionen der Erinnerungsfigur ‚Hama' zu analysieren und in Bezug zu der Aushandlung von Machtstrukturen in Syrien zu setzen, macht meine eigene kritische Position gegenüber dem Assad-Regime offensichtlich. Das Regime nutzte eine bestimmte Form des Erinnerns an das Massaker von Hama bis zuletzt als Teil seiner Machtstrategie. Laut Bashar al-Assad sollte sich auf das Wissen über die Phase der späten 1970er und frühen 1980er Jahre sogar das Bewusstsein als Staatsbürger:in gründen („taʾsīs al-waʿī al-waṭanī fī al-mustaqbal"[344]). Die genauere Betrachtung der offiziellen Rhetorik und Analyse literarischer Werke in der vorliegenden Studie zeigen deutlich, dass das Regime dabei von einer gewissen Uneindeutigkeit und einem Schleier der Ambivalenz profitierte. Auch wenn Bashar al-Assad etwa eine Integration des Themas in schulische Lehrpläne forderte, sollte keine gezielte Aufarbeitung des Massakers und der dazugehörigen politischen Konflikte stattfinden, sondern einzig und allein das offizielle Narrativ verstärkt werden. Gerade eine geisterhafte und ambivalente Präsenz des Massakers im Unterbewusstsein, die jeglichen offenen Widerstand mit einem Gefühl der Angst verbindet und dadurch unterdrückt, war das Ziel dieser Rhetorik. Dies bedeutet, dass sich das „Bewusstsein als Staatsbürger:in" keineswegs auf eine Kenntnis historischer Fakten und eine kritische Aufarbeitung der Ereignisse stützen sollte, sondern vor allem auf eine Angst vor den fatalen Konsequenzen jeglicher oppositionellen Aktivität. Eine analytische Betrachtung der Hintergründe und Auswirkungen des Massakers sowie eine Untersuchung unterschiedlicher Narrative, die beispielsweise während der Revolution von 2011 zahlreiche syrische Schriftsteller:innen in literarischer oder essayistischer Form formulierten, wirken den Intentionen und der Machtstrategie des Assad-Regimes somit entgegen. Dies gilt ebenso für jedes offene Sprechen über die Ereignisse sowie ihre wissenschaftliche Erforschung. Daher ist meines Erachtens eine tiefgehende Analyse des Massakers von Hama und seiner Implikationen für die syrische Gesellschaft immer und auch für mich persönlich mit einer regimekritischen Haltung verbunden. Schon die Wahl des Forschungsthemas kann also als eine politische Entscheidung verstanden werden, die sich auf die Formulierung von Thesen und Fragestellungen sowie die Wahl der methodischen Ansätze und damit auch auf die Interpretation der Ergebnisse auswirkt. Die Positionalität des bzw. der Forschenden kann somit weitreichende Auswirkungen auf die Forschungsarbeit haben:

> The positionality that researchers bring to their work, and the personal experiences through which positionality is shaped, may influence what researchers may bring to research encounters, their choice of processes, and their interpretation of outcomes.[345]

---

343 Leverett, Flynt (2005): *Inheriting Syria. Bashar's Trial by Fire*. Washington D. C.: Brookings Institution Press. S. 35.

344 B. al-Asad 17.03.2022; s. Kap. 4.1.3.

345 Foote, Mary Q./Bartell, Tonya Gau (2011): „Pathways to Equity in Mathematics Education: How Life Experiences Impact Researcher Positionality". In: *Educational Studies in Mathematics* 78/1. S. 46.

Meine Perspektive als Forscherin auf mein Forschungsthema und die Forschungsfragen, die ich formuliere, sind demnach durch meine eigenen Vorkenntnisse und Erfahrungen geprägt.[346] Aufgrund des 2011 begonnenen Krieges hatte ich während der Arbeit an meiner Dissertation keine Gelegenheit, Syrien zu besuchen bzw. für einen Studien- oder Forschungsaufenthalt in das Land zu reisen. Einen Zugang zu der syrischen Kultur und Gesellschaft erhielt ich deshalb vor allem durch meine syrischen Freund:innen, die in den Jahren ab 2011 nach Deutschland geflüchtet oder migriert waren und mir Einblicke in ihre Erfahrungen in Syrien ermöglichten. Mein Blick auf Syrien ist, neben Kenntnissen aus Lehrveranstaltungen an der Universität und der Lektüre literarischer Werke, stark durch solche persönlichen Kontakte und Gespräche geprägt, die mir etwa einen Eindruck von dem Leben unter dem repressiven Regime, aber auch den weniger durch die Diktatur bestimmten Aspekten vermittelten. Auch wenn diese Eindrücke keine unmittelbaren Quellen meiner Studie sind, prägten sie meinen Blick auf die literarischen Werke und waren oft von unschätzbarem Wert für ein tieferes Verständnis der dort implizit dargestellten gesellschaftlichen Zusammenhänge. Ein für mich besonders eindrückliches Beispiel dafür ist die diffuse und zugleich überwältigende Angst vor den staatlichen Sicherheitskräften, die nicht unmittelbar mit einer oppositionellen Aktivität oder überhaupt einer klaren Ablehnung des Regimes verbunden sein muss. Diese Form der permanenten Angst, die Dima Wannous in ihrem Roman *al-Ḫāʾifūn* beschreibt, wurde für mich vor allem durch die Erzählungen meiner Freund:innen in privaten Gesprächen nachvollziehbar gemacht.

Mein persönlicher Zugang zu meinem Forschungsthema reflektiert eine allgemeine gesellschaftliche Entwicklung der vergangenen Jahre, die sowohl deutsche als auch syrische Diskurse betrifft. Durch die Migration vieler Syrer:innen, zu denen auch zahlreiche Schriftsteller:innen und Intellektuelle zählen, ist im Ausland und insbesondere in Deutschland eine neue syrische Exilgemeinschaft entstanden. Dadurch wurde es – ungeachtet der vielfältigen Schwierigkeiten eines Lebens im Exil – möglich, verstärkt Debatten zu führen, die unter den Bedingungen der Diktatur nicht oder nur eingeschränkt möglich waren.[347] Auch eröffneten sich durch diese Veränderungen neue Räume für Austausch und Begegnungen im deutschen Kontext, wo die Aufarbeitung einer gewaltvollen Diktatur schon länger ein essenzieller Bestandteil der Erinnerungskultur und der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist. Die Bedeutung dieser neu entstandenen Diskursräume spiegelt sich in den Referenzen gegenwärtiger syrischer Intellektueller und Autor:innen auf die deutsche Erinnerungskultur und Exilautor:innen des 20. Jahrhunderts,[348] aber auch in meinem Ansatz, das Massaker von Hama etwa mit den

346 Vgl. ebd.

347 Vgl. Weiss, Max (2022): *Revolutions Aesthetic. A Cultural History of Baʿthist Syria*. Stanford: Stanford University Press. S. 330; Firat, Alexa (2017): „Re-formed Discourse: ‘Awraq’, Journal of the Syrian Writers’ Association”. In: *Alif: Journal of Comparative Poetics* 37. S. 279. Zu den Veränderungen in der syrischen Literatur und öffentlichen Debatten s. auch Kap. 4.1.

348 Vgl. Hassan, Rosa Yassin (03.12.2018): „Mein Name ist Flüchtling“. In: *Die Zeit*. URL: https://tinyurl.com/msfw4yd4 (letzter Aufruf: 18.06.2024); Mustafa, Wafa (17.07.2017): „Werde ich je wissen, ob ich überlebt habe?“. In: *Die Zeit*. URL: https://tinyurl.com/5du2u74b (letzter Aufruf: 18.06.2024); Abdul Moula, Mohamad Alaaedin (03.11.2017): „Deutschland war immer der Ort meiner Träume“. In: *Cicero*. URL: https://tinyurl.com/2af6dsf5 (letzter Aufruf: 18.06.2024).

Theorien von Jan und Aleida Assmann zum kulturellen Gedächtnis zu verstehen, wider. Davon abgesehen haben die außerhalb Syriens möglichen offenen und kritischen Gespräche im privaten Rahmen über das Leben unter dem Assad-Regime auch erheblich zu der Entstehung meines spezifischen Forschungsinteresses beigetragen und dessen Umsetzung in vielfältiger Weise bereichert.

Für mich selbst waren diese Begegnungen auch auf sprachlicher Ebene für die Arbeit an meiner Dissertation relevant. Ohne Kenntnisse der arabischen Sprache und speziell des syrischen Dialekts, den ich mir durch meine Kontakte zu Syrer:innen in Deutschland aneignete, wäre nicht nur die Lektüre der literarischen Werke unmöglich gewesen, sondern vermutlich auch die Interviews deutlich anders verlaufen.[349] Gerade in Bezug auf Forschungsinterviews ist nicht nur relevant, wie ich selbst meine Positionalität verstehe, sondern auch, wie ich von anderen Personen im Rahmen meiner Forschungsarbeit gesehen werde. Hier spielt die Frage nach der Insider- bzw. Outsider-Position eine Rolle, wobei die beiden Positionen weniger als Gegensätze, sondern eher als ein Kontinuum betrachtet werden können.[350] Als eine deutsche Doktorandin, die nie in Syrien gewesen ist und keine familiären Bezüge zu dem Land hat, habe ich eine Distanz zu dem Gegenstand meiner Forschung, die sowohl Vor- als auch Nachteile mit sich bringt. So besteht als Außenstehende und Nicht-Muttersprachlerin die Möglichkeit, dass mir sprachliche und kulturelle Bedeutungen in Texten und in Gesprächen entgehen[351] und persönliche Hintergrundkenntnisse fehlen, die ohne einen längeren Aufenthalt in Syrien kaum zu ersetzen wären. Andererseits kann sich eine gewisse persönliche Distanz zum Forschungsthema, auch in den Augen meiner Gesprächspartner, in einigen Situationen auch positiv auswirken. Dass ich offensichtlich keine Angehörige einer politischen oder konfessionellen Gruppe Syriens bin und auch keinen Bezug zu dem Assad-Regime habe, könnte das Besprechen heikler Themen wie dem Massaker weniger riskant erscheinen lassen.[352] Der Eindruck, dass jedes wissenschaftliche Arbeiten zu ‚Hama' mit einer regimekritischen Haltung gegenüber dem Assad-Regime konnotiert ist, bestätigte sich auch in meinen Forschungsinterviews. In diesen Gesprächen beschrieb ich mein Forschungsthema und meine Ziele jeweils am Anfang kurz, jedoch schien meine eigene Haltung schon vorab für meine Gesprächspartner offensichtlich zu sein, auch ohne dass ich diese explizit thematisiert hätte.

1.5 Forschungsstand und Quellen

1.5.1 Wissenschaftliche Forschung

Trotz seiner weitreichenden Auswirkungen auf die syrische Gesellschaft und Politik ist das Massaker von Hama bisher noch nicht das Thema einer ausführlichen wissen-

349 Vgl. Pearlman 2016b: S. 3.

350 Vgl. Holmes, Andrew Gary Darwin (2020): „Researcher Positionality – A Consideration of Its Influence and Place in Qualitative Research – A New Researcher Guideline". In: *Shanlax International Journal of Education* 8/4. S. 6–7.

351 Vgl. ebd.: S. 6.

352 Vgl. ebd.: S. 8.

schaftlichen Studie gewesen. Jedoch wurde es in einigen Publikationen zu der syrischen Politik, Gesellschaft, Geschichte und Literatur als ein Teilaspekt in unterschiedlichen Zusammenhängen thematisiert. Besonders gut erforscht ist die Rolle der syrischen Muslimbruderschaft als wichtige oppositionelle Akteurin unter dem Assad-Regime. In Fachbüchern, die sich mit der syrischen Muslimbruderschaft auseinandersetzen, wird das Massaker als der Höhepunkt des Konflikts zwischen dem Assad-Regime und der islamistischen Opposition in Syrien ab Mitte/Ende der 1970er Jahre betrachtet. Zu diesen Publikationen zählen vor allem die Bücher *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria* von Raphael Lefèvre (2013), *The Muslim Brotherhood in Syria: The Democratic Option of Islamism* von Naomí Ramírez Díaz (2017) und *The Muslim Brotherhood in Syria* von Dara Conduit (2019). Auch die verschiedenen Beiträge in dem Sammelband *al-Iḫwān al-muslimūn fī Sūriyā. Mumānaʿat aṭ-ṭāʾifa waʿunf al-ḥaraka* (2011) geben Einblick in die Geschichte und Entwicklung der Muslimbruderschaft.[353] Im Fokus dieser Bücher stehen die Geschichte der Muslimbruderschaft, die Entwicklung der Organisation vor und nach dem Massaker sowie innere Konflikte und ihre Rolle während des Massakers von Hama. Demnach geben diese Publikationen Aufschluss über die politische Relevanz der Muslimbruderschaft als Oppositionskraft sowie ihre Ansätze zur Deutung des Massakers von Hama. Gerade die Ausführungen zu der Radikalisierung der *Ṭalīʿa muqātila* und ihrer umstrittenen Beziehung zu der Muslimbruderschaft sind für die differenzierte Deutung der literarischen Werke aus dem Umfeld der Organisation in meiner Analyse relevant. In all diesen Publikationen liegt bei der Darstellung des Massakers und seiner Folgen ein Fokus auf der Muslimbruderschaft. Die gesellschaftlichen Folgen der Gewalt und Deutungen des Massakers jenseits von Debatten im Zusammenhang mit der Muslimbruderschaft werden hier aber nicht thematisiert. Zudem geben historische Studien beispielsweise von Hanna Batatu (1982; 1999) einen Einblick in die gesellschaftliche Bedeutung der Muslimbruderschaft sowie die politische und wirtschaftliche Lage in Syrien zur Zeit des Massakers. Auch diese Informationen sind zur historischen Kontextualisierung der hier analysierten Romane von essenzieller Bedeutung. Neben wissenschaftlicher Sekundärliteratur zu der islamistischen Opposition in Syrien sind einige primäre Texte aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft trotz ihrer ideologischen Färbung zum Verständnis historischer Fakten eine hilfreiche Quelle. Dazu zählt das 1983 publizierte Buch *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* (‚Hama: Tragödie der Epoche'), in dem die Ereignisse in Hama im Februar 1982 detailliert dargestellt und mit Bildern und Listen von Todesopfern illustriert werden.

Das Massaker von Hama wird in zahlreichen Publikationen, vor allem über die syrische Geschichte, erwähnt und kurz beschrieben, wobei es häufig als Abschreckung vor offenem Protest gegen das Regime bzw. als Symbol für die hohen Kosten eines Aufstands bezeichnet wird.[354] Detailliertere wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit seinen Auswirkungen und vor allem dem Erinnerungsdiskurs sind jedoch kaum vorhanden. In seinem Buch *L'État de barbarie* (1989) analysiert Michel Seurat die Ereignisse in Syrien

353 Vgl. Maǧmūʿa Bāḥiṯīn (2011): *al-Iḫwān al-muslimūn fī Sūriyā. Mumānaʿat aṭ-ṭāʾifa waʿunf al-ḥaraka.* Dubai: Markaz al-misbār li-'d-dirāsāt wa-'l-buḥūṯ.

354 Vgl. z. B. Reilly, James A. (2019): *Fragile Nation, Shattered Land. The Modern History of Syria*. London/New York: I. B. Tauris. S. 150.

zwischen 1979 und 1982 und reflektiert diesbezügliche Hintergründe und Implikationen für die Macht des Assad-Regimes.[355] Hans Günter Lobmeyer analysiert in seinem Buch *Opposition und Widerstand in Syrien* (1995), das unter dem Titel *al-Muʿāraḍa wa-'l-muqāwama fī Sūriyya* (2025) auch in arabischer Übersetzung vorliegt, umfassend und detailliert die Aktivitäten oppositioneller Gruppen in Syrien von der Unabhängigkeit des Landes bis in die 1990er Jahre. Er betrachtet die konfliktreiche Phase zwischen 1976 und 1982, die er als Bürgerkrieg bezeichnet, nicht in erster Linie als Ausdruck religiöser Unterschiede, sondern bezieht die komplexen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in seine Analyse ein. Lobmeyers Darstellung des Massakers von Hama in seinem historischen Kontext, die auf zahlreichen mir nicht zugänglichen Primärquellen beruht, ist die ausführlichste und aufschlussreichste Sekundärquelle, um die Hintergründe und die genauen Abläufe des Massakers nachzuvollziehen. Die gesellschaftlichen Folgen des Massakers, zum Beispiel in Form einer weit verbreiteten Angst vor dem Staat und seinen Vertreter:innen, werden hier aber ebenfalls eher am Rande thematisiert.

Literarische Repräsentationen und Deutungen des Massakers von Hama wurden dagegen bisher kaum erforscht. In ihrem 2001 erschienenen Artikel „The Silences of Contemporary Syrian Literature" beschäftigt sich Mohja Kahf mit dem Schweigen als zentraler Charakteristik der syrischen Literatur und geht dabei auch auf das ohrenbetäubende Schweigen hinsichtlich des Massakers von Hama ein. Aus dem Textkorpus der vorliegenden Studie wurde lediglich Manhal al-Sarrajs Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003; ‚Wie ein Fluss soll'), einer der ersten literarischen Texte, die das Massaker ausführlich thematisieren, von mehreren Forscherinnen analysiert. Astrid Ottosson al-Bitar (2010) analysiert den Roman unter dem Begriff der Traumaliteratur und auch Linda Istanbulli (2021) legt bei ihrer Analyse einen Fokus auf die Darstellung von Trauma und Trauer. Andere Deutungsansätze, die sich auf die Zusammenhänge von Machtstrukturen und Erinnerung fokussieren, existieren dagegen kaum. Das einzige mir bekannte Beispiel ist Salwa Ismails Analyse, die diesen und weitere Romane von al-Sarraj im Zusammenhang mit Zeugenaussagen von Personen aus Hama als Ausdruck eines sozialen Gedächtnisses liest und anhand des Massakers zeigt, inwiefern das Assad-Regime alltägliche Gewalt als ein Machtinstrument einsetzt.[356] Zudem liegt zu Fawwaz Haddads Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (2014; ‚Die feindlichen Syrer') die Studie *Ḍamīr al-mutakallim. al-Muwāǧaha aṭ-ṭāʾifiyya fī riwāyat (as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ) li-Fawwāz Ḥaddād* (2022) von Mohammed Mansour[357] vor, in der insbesondere die Darstellung sektaristischer Spaltungen in dem Werk analysiert wird. Zum kollektiven Gedächtnis des Massakers und seinen gesellschaftlichen Auswirkungen existiert bisher weder eine umfassende Dokumentation von Erinnerungen noch Forschungsliteratur, die diese zum zentralen Thema hat und ausführlich analysiert.

Hinsichtlich der gesellschaftlichen Mechanismen, mit deren Hilfe das Assad-Regime in Syrien ein System umfassender sozialer Kontrolle erreichte, ist das Buch *Ambiguities*

355 Vgl. Seurat 1989; zum Massaker von Hama v. a. S. 15–34.

356 Vgl. Ismail 2018, zum Massaker von Hama v. a. S. 131–158.

357 DMG-Umschrift: Muḥammad Manṣūr.

of Domination. Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria (2015 [1999]) von Lisa Wedeen ein wichtiger Beitrag. Wedeen arbeitet Strategien des Regimes zur Kontrolle der Bürger:innen durch sprachliche Mittel und die Manipulation des öffentlichen Diskurses unter Hafiz al-Assad heraus, die auch in Bezug auf das Massaker von Hama angewendet wurden. Dabei hebt sie den Einsatz von Ambiguität als Machtinstrument hervor. Die Autorin zeigt zudem, inwiefern der durch das Regime vorgegebene Maßstab des Sagbaren nicht nur einen Rahmen für den Gehorsam, sondern auch für den Widerstand dagegen darstellt.[358] Dieser Ansatz ist auch in Bezug auf das Sprechen über ‚Hama' von Bedeutung. Mit der Frage nach den Einflüssen des Regimes auf die kulturelle Produktion sowie der Vereinnahmung von Schriftsteller:innen und Künstler:innen durch das Regime beschäftigt sich auch Miriam Cooke in ihrem Buch *Dissident Syria. Making Oppositional Arts Official* (2007). Für meine Untersuchung sind diese Überlegungen zur Position Intellektueller zwischen Komplizität und Protest bzw. Subversion im Hinblick auf die Einordnung der zu analysierenden literarischen Werke in den vorherrschenden politischen Diskurs relevant. Ein hinsichtlich der Fragestellung dieser Studie besonders relevanter Beitrag zu den Herrschaftsstrategien des Assad-Regimes und meines Wissens die einzige Publikation, die sich explizit mit dem Thema ‚Erinnerung' in Bezug auf Syrien auseinandersetzt, ist das 2018 erschienene Buch *The Rule of Violence. Subjectivity, Memory and Government in Syria* von Salwa Ismail. In dieser Publikation beschäftigt sich die Autorin mit politischer Gewalt als Regierungsform in Syrien und konzeptioniert Techniken und Denkweisen der Gewalt auch außerhalb einer konfliktzentrierten Perspektive.[359] Auf diese Weise zeigt sie u. a. die Bedeutung des Massakers von Hama als Teil der Herrschaftsstrategie des Assad-Regimes auf. Sie betrachtet das Massaker von Hama als ein Beispiel für Gewalt als Herrschaftsmittel, dessen Bedeutung sie anhand von Zeugenberichten, Interviews und literarischen Werken über das Massaker herausarbeitet.

Mit der Rhetorik des Assad-Regimes und revolutionären Praktiken ab 2011 sowie den Dynamiken von staatlichen und oppositionellen Diskursen beschäftigen sich Eylaf Bader Eddins Publikationen *ʿIndamā hatafū: „li-'l-abad". Luġat aṭ-ṭawra as-sūriyya* (2018; ‚Als sie „ewig" riefen. Die Sprache der syrischen Revolution') und *Translating the Language of the Syrian Revolution (2011/12)* (2023). Brigitte Herremans zeigt in ihrer Dissertation mit dem Titel *Countering Erasure and Invisibilisation: The Potential of Literature to Open Up the Justice Imagination in the Syrian Context* (2023) das Potenzial literarischer Werke im Zusammenhang mit Transitional Justice-Bemühungen auf. Dabei fokussiert sie sich vorrangig auf die literarische Aufarbeitung der Gewalt ab 2011, jedoch ist ihr Ansatz auch in Bezug auf das Massaker von Hama von Interesse, da sich so der Beitrag literarischer Texte im Kontext von Transitional Justice-Prozessen analysieren lässt. In dem Band *Syrie. Le pays brûlé* (2022) findet sich neben Primärquellen wie syrischen Zeitungsartikeln, Zeugenberichten und Essays eine Sammlung wissenschaftlicher Beiträge zur Geschichte des Assad-Regimes. Eine kulturelle und intellektuelle Geschichte Syriens unter der Baath-Herrschaft liegt mit Max Weiss' Publikation *Revolutions Aesthetic. A Cultural History of Ba'thist Syria* (2022) vor. Der Autor stellt

358 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 65, S. 84–85.

359 Vgl. Ismail 2018: S. 4.

zwar fest, dass das Massaker von Hama nach wie vor ein wenig beachtetes Thema ist,[360] thematisiert es allerdings ebenfalls eher am Rande, etwa als Beispiel für die Gewalt des Assad-Regimes.[361] In einem Abschnitt zu dem Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* von Fawwaz Haddad geht Weiss zudem auf die Darstellung der Verbindungen zwischen den Ereignissen von 1982 und 2011 ein.[362]

Der Autor und Intellektuelle Yassin al-Haj Saleh weist auf einen Zusammenhang zwischen politischer Gefangenschaft und Folter und dem Massaker hin, indem er feststellt, dass individuelle Gefängniserinnerungen in ihren Wirkungen vergleichbar mit der allgemeinen Erinnerung vieler Syrer an die Massaker von Tadmur und Hama seien.[363] Deshalb sind auch Studien zu dem Sprechen und Schreiben über Gefängniserfahrungen sowie Gefängnisliteratur in Bezug auf das Thema dieses Buches relevant. Dazu zählen in erster Linie al-Haj Salehs Essays, die sich neben der politischen Gefangenschaft mit vielfältigen politischen und gesellschaftlichen Themen wie den Phänomenen des Sektarismus und des *tašbīḥ* beschäftigen. Auch Publikationen von Shareah Taleghani zu syrischer Gefängnisliteratur (2013; 2021) und Sune Haugbolle zum Thema *truth telling* sind in diesem Kontext zu nennen. Haugbolle argumentiert etwa im Zusammenhang mit dem Schreiben über Gefängniserfahrungen, dass Individuen durch das Sprechen und Schreiben darüber die ihnen angetane Gewalt gegen die Unterdrücker wenden und das Narrativ des Regimes sowie dessen Sprache, in der dieses ausgedrückt wird, in Frage stellen.[364]

Somit gibt es bereits einige wissenschaftliche Publikationen zu verschiedenen Aspekten des Themas ‚Erinnerung', jedoch ist dies mit Bezug auf Syrien nach wie vor ein relativ neues und wenig erforschtes Thema. In Bezug auf die arabische Welt liegen zum Thema ‚Erinnerung' bisher in erster Linie Studien zum Libanon und zu Marokko vor, die auch für die vorliegende Studie als Quellen relevant sind. Die Forschung zur Aufarbeitung der marokkanischen Vergangenheit ist vor allem insofern von Interesse, als im Gegensatz zu Syrien bereits Studien über die Erinnerung an vom Staat verleugnete bzw. beschwiegene Unrechtserfahrungen existieren,[365] in denen zum Beispiel die Rolle der Opfer von *forced disappearance* beleuchtet wird,[366] die auch im Zusammenhang mit dem Massaker von Hama relevant ist.[367] Auch zur Aufarbeitung des libanesischen Bürgerkriegs existiert bereits ein Korpus arabistischer Sekundärliteratur, die sich mit den

360 Vgl. Weiss 2022: S. 330.

361 Vgl. ebd.: S. 203.

362 Vgl. ebd.: S. 330–335.

363 Vgl. Haj Saleh, Yassin Al (2015): *Récits d'une Syrie oubliée. Sortir la mémoire des prisons*. Übersetzt von Marianne Babut und Nathalie Bontemps. Paris: Les Prairies Ordinaires. S. 36.

364 Vgl. Haugbolle 2008: S. 262.

365 Vgl. z. B. Saadi Nikro, Norman/Hegasy, Sonja (Hg.) (2017): *The Social Life of Memory. Violence, Trauma, and Testimony in Lebanon and Morocco*. Cham: Palgrave Macmillan.

366 Vgl. Menin, Laura (2017): „A Life of Waiting: Political Violence, Personal Memories, and Enforced Disappearances in Morocco". In: Saadi Nikro, Norman/Hegasy, Sonja (Hg.): *The Social Life of Memory. Violence, Trauma, and Testimony in Lebanon and Morocco*. Cham: Palgrave Macmillan. S. 25–54; Slyomovics, Susan (2013): „The Argument from Silence. Morocco's Truth Commission and Women Political Prisoners". In: Wu, Yenna/Livescu, Simona (Hg.): *Human Rights, Suffering, and Aesthetics in Political Prison Literature*. Lanham: Lexington Books. S. 87–105.

367 S. Kap. 3.1 und 3.2.3.

Debatten und Aushandlungsprozessen in Bezug auf die Vergangenheit, auch in literarischen Werken beschäftigt.[368] In der beschriebenen Verfügbarkeit der Forschungsliteratur spiegelt sich auch die Präsenz des Themas ‚Erinnerung' im jeweiligen Land wider. So ist die Erinnerung an den Bürgerkrieg bereits seit einigen Jahrzehnten ein zentrales Thema des libanesischen Romans. Dagegen war die Auseinandersetzung mit der Erinnerung an die gewaltvolle Vergangenheit in der syrischen Literatur lange Zeit nicht in vergleichbarem Maß präsent und ist als auf Syrien bezogenes Forschungsthema relativ neu.

Während einige wissenschaftliche Publikationen sich also mit verwandten Themen auseinandersetzen, existiert bisher kein Buch, das sich ausführlich dem Massaker von Hama widmet und seine Repräsentation im syrischen Diskurs sowie seine nachhaltigen Auswirkungen auf die gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnisse in Syrien umfassend analysiert.

1.5.2 Augenzeug:innen, Menschenrechtsorganisationen und journalistische Berichte

Das Massaker von Hama wurde bisher nicht systematisch dokumentiert und die konkreten Ereignisse in der Stadt im Februar 1982 sowie die Erfahrungen der Augenzeug:innen sind nicht wissenschaftlich erforscht worden. Deshalb können zu diesem Aspekt vor allem die vereinzelten Berichte westlicher Journalisten, die teilweise kurz nach dem Massaker nach Syrien bzw. nach Hama gereist sind, sowie ab 2011 veröffentlichte Berichte von Augenzeug:innen als Quellen herangezogen werden. Einige Informationen zu dem Ablauf des Massakers lassen sich außerdem in Berichten von Menschenrechtsorganisationen wie *Amnesty International* (1983)[369] und *Middle East Watch* (1991)[370] sowie der syrischen Organisation *The Syrian Human Rights Committee* (*al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān*) finden. Zugang zu den Perspektiven und Erinnerungen der Überlebenden des Massakers bieten Berichte von Augenzeug:innen des Massakers sowie deren Angehörigen. Der ausführlichste Beitrag ist hier der Anfang 2011 veröffentlichte Zeugenbericht des Malers Khaled al-Khani;[371] weitere Quellen sind neben Aussagen in Medienberichten zum Beispiel ein während der Revolution veröffentlichter Text einer Frau namens Sumayya[372] und ein autobiographischer Bericht in Samar Yazbeks[373] 2018 erschienenem Sammelband.[374] Seit dem Sturz des Assad-Regimes im Dezember 2024 sprechen Überlebende des Massakers vermehrt öffentlich über ihre Erfahrungen, etwa in Fernsehinterviews, sodass inzwischen ein etwas besserer Zugang zu Informationen durch Augenzeugenberichte vorhanden ist.

Während aus den Jahren direkt nach dem Massaker keine Zeugenberichte von Menschen aus Hama auffindbar sind, existieren einige Berichte westlicher Journalisten über

368 Vgl. z. B. Lang 2016; Saadi Nikro/Hegasy 2017.

369 Vgl. Amnesty International 1983: S. 36–38.

370 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 8–21.

371 Vgl. al-Ḫānī 2011, s. die Übersetzung im Anhang (Kap. 8.3).

372 Vgl. Sumayya (02.02.2012): „Ǧurāḥ aḏ-ḏākira…fī ḏikrā Ḥamā". In: *Qiṣaṣ min aṭ-ṭawra as-sūriyya*. URL: https://tinyurl.com/yc2fm4n3 (letzter Aufruf: 24.01.2023).

373 DMG-Umschrift: Samar Yazbak.

374 Vgl. Yazbak 2018: S. 219–227.

ihre Besuche in der Stadt. Der Journalist Robert Fisk berichtet in seinem Buch *Pity the Nation. The Abduction of Lebanon* über den libanesischen Bürgerkrieg von einem Aufenthalt in Hama Ende 1981 und einem kurzen Besuch in der Stadt während des Massakers im Februar 1982, der ihn nach eigener Aussage zu dem einzigen westlichen Augenzeugen der Ereignisse macht.[375] In diesem Zusammenhang schreibt er über seine eigenen Beobachtungen der Zerstörung und der Kämpfe in Hama, seine Gespräche mit Überlebenden bzw. Fliehenden aus Hama und seine eigene Berichterstattung für die Zeitung *The Times* und die Reaktion des Assad-Regimes darauf.[376] Thomas Friedman widmet den Ereignissen in *From Beirut to Jerusalem* (1989), das auf einem Aufenthalt in Syrien in den 1980er Jahren basiert, ein Kapitel, in dem er den Ausdruck ‚Hama Rules' prägt:

> I contemplated the silence and gave it a name: "Hama Rules." […] They said: Rule by fear—strike fear in the heart of your people by letting them know that you play by no rules at all, so they won't ever, ever, ever think about rebelling against you.[377]

Diese ‚Hama Rules' bezeichnen laut Friedman die Strategie Hafiz al-Assads zur vollständigen Beherrschung Syriens.[378] Auch Daniel Gerlach unterstützt diese These in seinem 2015 erschienenen Buch *Herrschaft über Syrien* und fügt hinzu, dass diese Herrschaftsregeln auch durch das syrische Regime unter Bashar al-Assad zur Machtausübung angewendet werden.[379] Jedoch fehlt bisher eine genauere Analyse der Funktion dieser sogenannten ‚Hama Rules' auf der gesellschaftlichen Ebene in Syrien.

1.6 ‚Hama' in der syrischen Literatur: Die Romane und ihre Autor:innen[380]

Als Konsequenz der staatlichen Repression und der umfassenden Verdrängung des Massakers aus dem öffentlichen Diskurs war ‚Hama' im syrischen kulturellen Gedächtnis jahrzehntelang weitgehend nicht existent und stellte nicht nur in der Geschichtsschreibung, sondern auch in der Kulturgeschichte einen blinden Fleck dar.[381] So stellte Mohja Kahf im Jahr 2001 fest:

> The ultimate silence of contemporary Syrian literature is its collective silence about the Hama massacre of 1982, „a bloodbath without parallel in the history of modern Syria" according to the late Hanna Batatu, a sober and distinguished Syria scholar (269). That a trauma of the magnitude of the Hama massacre is nowhere to be found

375 Vgl. Fisk 2002 [1990]: S. 186.

376 Vgl. ebd.: S. 181–187.

377 Friedman, Thomas (02.08.2011): „The New Hama Rules". In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/bdf9n9mc (letzter Aufruf: 08.03.2011).

378 Vgl. Friedman 1989: S. 80.

379 Vgl. Gerlach, Daniel (2015): *Herrschaft über Syrien. Macht und Manipulation unter Assad*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 141.

380 Ausführlichere Informationen über die Autor:innen sowie Zusammenfassungen aller hier analysierten Romane finden sich im Anhang (Kap. 8.1 und 8.2).

381 Vgl. Weiss 2022: S. 330.

> in contemporary Syrian literature is stunning and, of course, impossible; Hama, being nowhere in Syrian literature, can be read in it everywhere.[382]

Laut Kahf, die in ihrem Artikel „The Silences of Contemporary Syrian Literature" das Schweigen als das wichtigste Merkmal der syrischen Literatur definiert,[383] ist das Massaker in literarischen Werken aus Syrien kaum explizit, aber doch immer zwischen den Zeilen präsent.[384] Lange Zeit wurde das Massaker von Hama in der syrischen Literatur tatsächlich kaum direkt thematisiert, jedoch beschäftigten sich bereits seit den 1980er Jahren mehrere Autor:innen in ihren Werken mit dem Massaker sowie seinen Hintergründen und Auswirkungen. Da bis heute nur sehr wenige literarische Werke über das Massaker von Hama veröffentlicht worden sind, ist der Korpus an literarischen Texten, die für die vorliegende Studie zur Verfügung stehen, jedoch nach wie vor relativ begrenzt. Die wichtigsten Kriterien zur Auswahl der Texte im Korpus dieser Studie waren demnach das Massaker als zentrales Thema der Handlung sowie die Verfügbarkeit der Werke.

Die frühesten literarischen Werke über das Massaker sind mit ihren Deutungsansätzen mehrheitlich dem Umfeld der syrischen Muslimbruderschaft und damit einem der zentralen Akteure während des bewaffneten Konflikts zuzuordnen. Hier wird das Massaker von Hama als Teil eines politisch-ideologischen Kampfes zwischen dem Assad-Regime und der syrischen Muslimbruderschaft, die stellvertretend für die allgemeine Bevölkerung steht, interpretiert. Zu diesen Werken gehören die in Kapitel 2 dieses Buches analysierten Romane *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (1985; ‚Die Mühle der Teufel') von Sharif al-Ras[385] und *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (1982; ‚Die Jungfrau von Hama') von Abdallah al-Dahamasha. Diese beiden Romane können als Vertreter einer islamisch geprägten Literatur betrachtet werden, bei der eine gesellschaftliche Funktion literarischer Werke und die Vermittlung bestimmter Werte von zentraler Bedeutung sind und das Konzept *l'art pour l'art* abgelehnt wird.[386] Sowohl al-Dahamasha als auch al-Ras legen einen deutlichen Fokus auf die Vermittlung einer politischen Botschaft. Dabei ist die literarische Form vor allem ein Instrument, um diese Botschaft zu vermitteln, während der literarische Stellenwert der Werke eher fraglich ist. Letzteres gilt für al-Ras' Roman, aber insbesondere für al-Dahamashas *ʿAḏrāʾ Ḥamā*, das der Autor selbst auf dem Cover als überwiegend historischen Bericht und weniger als literarischen Text bezeichnet.[387] Das stellt auch der Verfasser einer der wenigen Rezensionen zu dem Roman fest, der den

382 Kahf 2001: S. 235.

383 Vgl. Kahf 2001.

384 Kahf selbst verfasste eine erstmals im Jahr 2004 veröffentlichte englischsprachige Kurzgeschichte mit dem Titel „Manar of Hama", in dem das Massaker aus der Sicht einer Syrerin, die in die USA migriert ist, thematisiert wird. Die Ereignisse werden dort beschrieben, im Zentrum der Handlung steht jedoch das Gefühl der Verlorenheit, das die Protagonistin im Exil empfindet (vgl. Kahf, Mohja (2009 [2004]): „Manar of Hama". In: Kaldas, Pauline/Mattawa, Khaled (Hg.): *Dinarzad's Children. An Anthology of Contemporary Arab American Fiction*. Fayetteville: The University of Arkansas Press. S. 111–117).

385 DMG-Umschrift: Šarīf ar-Rās.

386 Shukri, M. A. M. (1992): „Towards an Islamic Theory of Literature". In: *Islamic Studies* 31/4. S. 411–412.

387 Vgl. ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 1.

Roman ansonsten sehr positiv beurteilt.[388] Al-Ras war als Autor für Kinderbücher und satirische Literatur schon bekannt, bevor er mit *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* 1985 seinen ersten Roman veröffentlichte.[389] Er war also bereits ein etablierter Autor, für den das Schreiben über das Massaker von Hama einen Wendepunkt in seinem schriftstellerischen Schaffen bedeutete, da er sich nun verstärkt politischen Themen und dem Roman als Genre zuwandte. Diesen Wandel begründet er damit, dass der Roman das geeignetste Medium sei, um einen Einfluss auf die Lesenden erzielen zu können.[390] Der politische Anspruch von al-Ras und al-Dahamasha wird weiterhin dadurch unterstrichen, dass beide in den Jahren nach dem Massaker auch politische Bücher über das Thema bzw. allgemein über die Herrschaft des Assad-Regimes schrieben. Ihre literarischen Werke können also als ein Teil ihrer allgemeinen Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Hama' aus politisch-ideologischer Perspektive gelesen werden. Zu beiden Werken liegen kaum Rezensionen vor und auch die Werte auf dem Internetforum *Goodreads* lassen auf eine eher niedrige Rezeption schließen.[391] Wo der Roman *ʿAḏrāʾ Ḥamā* 1982 erstmals veröffentlicht wurde, lässt sich nicht mehr ermitteln, aber er wurde im Jahr 2009 von dem Verlag Dār an-Nawāʾīr in Beirut neu herausgegeben. *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* erschien im Jahr 1985 bei dem ebenfalls eher unbekannten Verlag Dār al-Iʿtiṣām in Kairo. Die Werke, in denen eine der Muslimbruderschaft nahestehende Haltung zum Ausdruck gebracht wird, sind zwar teilweise online als PDF-Dateien verfügbar, in Buchform aber kaum zu finden, was möglicherweise auf die starke Unterdrückung der Muslimbruderschaft in Syrien, aber auch in anderen arabischen Ländern wie Ägypten zurückgeführt werden kann. Da die Werke aber im Internet zirkulieren, lässt sich nur schwer einschätzen, wie groß die Leserschaft dieser Bücher tatsächlich war bzw. ist. Weitere literarische Werke, deren Deutung des Massakers dem Narrativ der syrischen Muslimbruderschaft zugeordnet werden kann, sind die Kurzgeschichtensammlungen *al-Maṭar al-murr* (1988; ‚Der bittere Regen') von Mohammed Hamdan al-Sayyid,[392] *Bayna al-qaṣr wa-'l-qaʿa* (1988; ‚Zwischen dem Palast und der Festung') von Mohammed al-Hassanawi[393] und *al-Burtuqāl yazharʿalā ḍifāf al-ʿĀṣī* (2010; ‚Die Orangen blühen am Ufer des Orontes') von Yahya Haj Yahya.[394] Von al-Sayyids Buch abgesehen sind auch diese Werke weder über den Buchhandel noch im Internet erhältlich.

Die wichtigste literarische Zeugin des Massakers von Hama ist Manhal al-Sarraj, deren schriftstellerisches Schaffen sich lange Zeit weitgehend auf die Erinnerung an

388 Vgl. as-Sūrī, ʿAbdallāh (24.04.2010): „Riwāyat ʿAḏrāʾ Ḥamā". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/n3mrexy4 (letzter Aufruf: 08.12.2023).

389 Vgl. Ramaḍān, Aḥmad (04.10.2003): „Ḥiwār maʿa al-adīb al-ʿarabī Šarīf ar-Rās". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/3cej5wdw (letzter Aufruf: 13.02.2023).

390 Vgl. ebd.

391 Vgl. Goodreads (o. D.): „Ṭāḥūn aš-šayāṭīn". URL: https://tinyurl.com/24x6rmmr (letzter Aufruf: 24.04.2024); Goodreads (o. D.): „ʿAḏrāʾ Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/bdfdvzm5 (letzter Aufruf: 24.04.2024).

392 DMG-Umschrift: Muḥammad Ḥamdān as-Sayyid.

393 DMG-Umschrift: Muḥammad al-Ḥassanāwī.

394 DMG-Umschrift: Yaḥyā Ḥāǧǧ Yaḥyā; vgl. Yaḥyā, Yaḥyā Ḥāǧǧ (03.02.2018): „Maḏbaḥat Ḥamā fī al-qiṣṣa al-muʿāṣira!?". In: *Markaz aš-Šarq al-ʿarabī li-'d-dirāsāt al-ḥaḍāriyya wa-'l-istrātīǧiyya*. London. URL: https://tinyurl.com/574erehk (letzter Aufruf: 20.02.2023).

das Massaker und seine Folgen für das Leben in der Stadt konzentrierte. Zwei ihrer bekanntesten Romane, *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003; ‚Wie ein Fluss soll') und *ʿAṣī ad-dam* (2012; ‚Orontes des Blutes'), werden im dritten Kapitel dieser Studie als Ausdruck gesellschaftlicher Erinnerungspraktiken in der Stadt Hama analysiert. In al-Sarrajs Werken steht das Leben in der Stadt Hama im Zentrum der Handlung, das durch die Erinnerung an das Massaker und die darauffolgende staatliche und gesellschaftliche Diskriminierung ihrer Bevölkerung geprägt ist. Diese Texte geben somit einen Einblick in eine Erinnerungskultur, die in der offiziellen Geschichtsschreibung und im öffentlichen Diskurs nicht existent ist. Die Reichweite von al-Sarrajs Romanen ist schwer einzuschätzen, da sie zwar in Syrien verboten wurden und nicht veröffentlicht werden durften, aber wohl als digitale Version dennoch kursierten.[395] Zumindest in literarischen Kreisen scheint al-Sarrajs Werk einen relativ hohen Bekanntheitsgrad zu haben. Der Autor und Kritiker Nabil Sulayman[396] schreibt in seiner Rezension zu *Kamā yanbaġī li-nahr*, dass er das Manuskript vor der Veröffentlichung gelesen habe,[397] und auch andere Autoren haben mir in Gesprächen davon berichtet. International wird al-Sarrajs Werk dagegen kaum rezipiert, obwohl sie in Schweden lebt und ihre arabischen Werke bei großen Verlagen wie Dār al-Ādāb veröffentlicht werden. Die Tatsache, dass mit Ausnahme eines Auszugs aus *Kamā yanbaġī li-nahr*[398] keines ihrer Werke in Übersetzung vorliegt, lässt darauf schließen, dass die Autorin international außerhalb der Arabistik[399] kaum bekannt ist. Für *Kamā yanbaġī li-nahr* erhielt al-Sarraj im Jahr 2002 einen Preis für Kreativität (*Ǧāʾizat al-ibdāʿ*) in Sharjah/Vereinigte Arabische Emirate. Daraufhin wurde der Roman 2003 in den VAE publiziert,[400] nachdem er in Syrien von der Zensurbehörde verboten worden war. Al-Sarrajs Romane waren jahrelang die einzigen literarischen Werke, die sich ausführlich mit dem Massaker von Hama auseinandersetzen, können aber einer allgemeineren Tendenz in der syrischen Literatur zugeordnet werden. Seit Ende 1990er Jahre wurde die seit „der Phase der Ereignisse" stark unterdrückte Zivilgesellschaft revitalisiert.[401] In diesem Rahmen wurden auch vergangene Gewalterfahrungen wie die

395 Alle der in dieser Studie analysierten Romane können problemlos mittels einer Google-Recherche online als PDF-Datei gefunden und heruntergeladen werden.

396 DMG-Umschrift: Nabīl Sulaymān.

397 Vgl. Sulaymān, Nabīl (20.05.2005): „Banāt Šahrazād: ‚Kamā yanbaġī li-nahr': Manhal as-Sarrāǧ bi-qalam Nabīl Sulaymān". In: *ar-Raʾī*. URL: https://tinyurl.com/3s8aj4uf (letzter Aufruf: 08.12.2023).

398 engl.: Alsarraj, Manhal (2011): „As the River Must. Excerpt from the Novel Kama yanbaghi li-nahr". Übersetzt von Ghenwa Hayek. In: *Banipal* 41. S. 70–75. URL: https://tinyurl.com/mryrkssr (letzter Aufruf: 21.03.2024); frz.: al-Sarrâj, Manhal (2022): „Comme il sied à un fleuve. Extraits du roman de Manhal al-Sarrâj". In: Coquio, Catherine/Hubrecht, Joel/Mansour, Naila/Mardam-Bey, Farouk (Hg.) (2022): *Syrie Le Pays Brûlé. Le Livre noir des Assad (1970–2021)*. Paris: Éditions du Seuil. S. 78–80.

399 Arabistische Analysen ihrer Werke: Ottosson al-Bitar, Astrid (2010): „Giving Voice to Silenced Stories in the Novel Kamā yanbaghī li-nahr [As is appropriate for a river] by Manhal al-Sarrāj." In: *Orientalia Suecana* LIX. S. 73–84; Ottosson al-Bitar 2016; Ismail 2018; Istanbulli, Linda (2021): „Re-membering Syria's Traumatic Past: Gender, Poetics, and Loss in Manhal al-Sarrāj's As a River Should". In: *Journal of Arabic Literature* 52. S. 202–227.

400 Sharjah Department of Culture/Dāʾirat aṯ-ṯaqāfa (o. D.): „Kamā yanbaġī li-nahr". URL: https://tinyurl.com/2p8nktpv (letzter Aufruf: 24.01.2023).

401 Vgl. Haugbolle 2008.

politische Gefangenschaft und das Massaker von Hama etwas mehr diskutiert als zuvor, beispielsweise in Memoiren und Romanen.[402]

Auffällig ist, dass bis 2011 fast ausschließlich Autor:innen literarische Werke über das Massaker verfassten, die selbst aus Hama stammen und von denen angenommen werden kann, dass sie einen persönlichen Bezug zu den Ereignissen haben. Eine Ausnahme ist der Autor Khaled Khalifa,[403] der aus Aleppo kommt und mit *Madīḥ al-karāhiyya* (2006; *In Praise of Hatred*, 2012) einen der international bekanntesten Romane über die Konfliktphase Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre verfasste. Dieser Roman, in dem die damaligen Ereignisse in Aleppo im Zentrum der Handlung stehen, wurde 2008 für den International Prize for Arabic Fiction nominiert.[404] Auch Hasiba Abdelrahman[405] nimmt in ihrem Gefängnisroman *aš-Šarnaqa* (1999; ‚Der Kokon') Bezug auf das Massaker von Hama, wenn auch ohne die explizite Nennung von Namen und Daten.[406]

Als ab 2011 im Kontext der Revolution offener über politische Tabus gesprochen und geschrieben wurde[407] und es zu einer Wende von zuvor zumeist eher subversiver zu direkter Kritik am Regime kam,[408] thematisierten vermehrt Autor:innen das Massaker von Hama, die für ihre oppositionelle Haltung bekannt sind und nicht selbst aus Hama stammen. So gehören etwa Fawwaz Haddad und Dima Wannous zu den auch international bekanntesten und erfolgreichsten syrischen Autor:innen, deren Werke in mehrere Sprachen übersetzt und mit Preisen ausgezeichnet wurden. Beide waren bereits bekannt, bevor sie über das Massaker von Hama schrieben. Dementsprechend wurden ihre hier analysierten Romane in den renommierten Verlagen Riyad al-Rayyis (*as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ*) und Dār al-Ādāb (*al-Ḫāʾifūn*) in Beirut veröffentlicht und sind inzwischen jeweils in einer zweiten Auflage erschienen. Dima Wannous' Roman *al-Ḫāʾifūn* (2017; *Die Verängstigten*, 2018) ist das einzige Werk in meinem Textkorpus, das in Übersetzung in zahlreichen Sprachen vorliegt und international bekannt geworden ist. *Al-Ḫāʾifūn* wurde auch im arabischen Raum offenbar stark rezipiert; der Roman wurde in bekannten arabischen Zeitungen rezensiert,[409] auf der Plattform *Goodreads* vielfach kommentiert[410] und im Jahr 2018 für den *International Prize for Arabic Fiction* nominiert.[411] Im Gegensatz

402 Vgl. ebd.: S. 267–269.

403 DMG-Umschrift: Ḫālid Ḫalīfa.

404 Vgl. International Prize for Arabic Fiction (o. D.): „In Praise of Hatred". URL: https://tinyurl.com/cbn3eda8 (letzter Aufruf: 12.04.2024).

405 DMG-Umschrift: Ḥasība ʿAbd ar-Raḥmān.

406 Vgl. Taleghani 2013: S. 129, S. 133–134.

407 Vgl. Weiss 2022: S. 329–330.

408 Vgl. Pannewick, Friederike (2014): „Arabische Literatur und die Kunst der Straße in Zeiten des Umbruchs". In: Tamer, Georges/Röbbelen, Hanna/Lintl, Peter (Hg.): *Arabischer Aufbruch. Interdisziplinäre Studien zur Einordnung eines zeitgeschichtlichen Phänomens*. Baden-Baden: Nomos. S. 218.

409 Vgl. ʿAqīl, Ḥanān (12.03.2018): „‚al-Ḫāʾifūn' riwāya sūriyya baṭalhā al-ḫawf". In: *al-ʿArab*. URL: https://bit.ly/4asKpRC (letzter Aufruf: 08.12.2023); aš-Šayḫ ʿAtiyya, Muṭannā (02.06.2018): „‚al-Ḫāʾifūn' li-'r-riwāʾiyya as-sūriyya Dīma Wannūs: ʿan al-waḫš allaḏī istayqaẓ fī ad-dāḫil". In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/4xzy97y5 (letzter Aufruf: 08.12.2023); al-Abṭaḥ, Sawsan (03.04.2017): „‚al-Ḫāʾifūn' ʿinda Dīma Wannūs yantahūn ilā al-ğunūn". In: *aš-Šarq al-Awsaṭ*. URL: https://tinyurl.com/hmws99h5 (letzter Aufruf: 08.12.2023).

410 Vgl. Goodreads (o. D.): „al-Ḫāʾifūn". URL: https://tinyurl.com/4mfj4dsc (letzter Aufruf: 24.04.2024).

411 Vgl. International Prize for Arabic Fiction (o. D.): „The Frightened Ones". URL: https://tinyurl.com/

zu den anderen in dieser Studie analysierten Romanen ist das Massaker von Hama in *al-Ḥāʾifūn* nicht auf den ersten Blick das zentrale Thema der Handlung. Im Mittelpunkt steht hier das Thema ‚Angst'. Die thematisierte Angst hängt aber eng mit dem Massaker zusammen, wie eine Analyse des Romans verdeutlicht. Somit ist der Roman, der die unausgesprochenen Folgen des Massakers nachvollziehbar macht, ein eindrückliches Beispiel für die implizite Präsenz des Massakers in literarischen Werken und auch im gesellschaftlichen Leben in Syrien.

Auch Fawwaz Haddad war bereits einer der bekanntesten syrischen Autoren, bevor er seinen Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (2014; ‚Die feindlichen Syrer') veröffentlichte, der seit seinem Erscheinen besonders viel Aufmerksamkeit in der arabischen Literaturszene erhält. Zu diesem Werk erscheinen bis heute immer wieder Rezensionen,[412] in denen es teilweise kontrovers diskutiert wird. Im Zentrum der Diskussionen steht oft die umstrittene Darstellung unterschiedlicher gesellschaftlicher bzw. konfessioneller Gruppen im Roman und die Frage, ob Haddad dabei einer sektaristischen Logik folge bzw. selbst eine sektaristische Einstellung habe. Auf dieser Thematik liegt auch der Fokus einer ausführlichen Studie von Mohammed Mansour aus dem Jahr 2022.[413] Der Autor selbst bezeichnet den Vorwurf des Sektarismus gegen ihn als absurd, er habe lediglich die Dinge zur Sprache gebracht, die zuvor beschwiegen worden seien.[414] Haddads Roman bringt eine eindeutig der syrischen Revolution zuzuordnende Deutung des Massakers von Hama zum Ausdruck und ist aufgrund seines klaren politischen Anspruchs zulasten der literarischen Qualität von Literaturkritikern wie Yazan al-Haj[415] und Nabil Sulayman kritisiert worden.[416]

Aufgrund der geringen Zahl literarischer Werke über das Massaker und des Mangels an sonstigen Quellen ist nur schwer einzuschätzen, inwiefern ihre Deutungen des Massakers repräsentativ für die jeweilige zeitliche und politische Phase sind. Allerdings zeigt meine kontextualisierende Analyse, dass sie mit ihren unterschiedlichen Deutun-

---

nhacbd9v (letzter Aufruf: 12.04.2024).

412 Vgl. Sālim, Salmā (2015): „Fawwāz Ḥaddād fī ‚as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ'. Taḥawwulāt al-bašar fī bawtaqat ‚al-abad'". In: *Bidayāt*. URL: https://tinyurl.com/y9523384 (letzter Aufruf: 09.01.2024); Zarrāq, Samīr (31.10.2015): „‚as-Sūriyyūn al-Aʿdāʾ': ḍaḥāyā wa-ṭawwār wa-muḫbirūn". In: *al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/yu97x99a (letzter Aufruf: 08.12.2023); Darwīš, Ṣabr (30.11.2014): „Qirāʾa fī ‚as-Sūriyyūn al-Aʿdāʾ' li-'r-riwāʾī Fawwāz Ḥaddād: maqbarat aḍ-ḍikrayāt ġayr al-muraššaḥa li-'n-nisyān". In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/37dy9pxf (letzter Aufruf: 11.12.2023); Muḥammad, Ḥussām ad-Dīn (23.11.2022): „Li-māḏā yaǧib qirāʾat riwāyāt Fawwāz Ḥaddād li-fahm Sūriyā?" In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/5n86nfsb (letzter Aufruf: 08.04.2024); Sulaymān, Nabīl (08.05.2015): „as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ aw aṭ-ṭāʾifiyya riwāʾiyyan". In: *Ufuq*. URL: https://tinyurl.com/824nb7pp (letzter Aufruf: 02.06.2024); al-Bayārī, Maʿn (08.02.2015): „Maqbaḥat Ḥamā fī riwāyatayn". In: *al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/5ewzksyb (letzter Aufruf: 11.12.2023).

413 Vgl. Manṣūr, Muḥammad (2022): *Ḍamīr al-mutakallim. al-Muwāǧaha aṭ-ṭāʾifiyya fī riwāyat (as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ) li-Fawwāz Ḥaddād*. Istanbul: Dār Mūzāyīk li-'d-dirāsāt wa-'n-našr.

414 al-ʿAbūd, Fadwā (22.04.2025): „Fawwāz Ḥaddād: aṭ-ṭawra as-sūriyya laǧz rāʾiʿ fussir am lam yufassir". In: *al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/4wf5vw9w (letzter Aufruf: 22.04.2025).

415 DMG-Umschrift: Yazan al-Ḥāǧǧ.

416 Vgl. al-Ḥāǧǧ, Yazan (03.10.2014): „Fawwāz Ḥaddād asīr liʿnat aš-šuhra". In: *al-Aḫbār*. URL: https://tinyurl.com/43duamwb (letzter Aufruf: 09.01.2024); Sulaymān, Nabīl (04.11.2014): „al-Ḥafr as-siyāsī ḫaǧar ʿaṯra fī riwāyat Fawwāz Ḥaddād". In: *Alif*. URL: https://tinyurl.com/ytd6utwu (letzter Aufruf: 09.01.2024) [zuerst erschienen in der Zeitung al-Ḥayāt, 31.10.2014]. S. auch Kap. 4.2.2.

gen des Massakers jeweils charakteristisch für die öffentlichen Debatten zur Zeit ihres Erscheinens zu sein scheinen. Die Tatsache, dass aus den ersten Jahren nach dem Massaker fast ausschließlich literarische Werke vorliegen, deren Narrativ weitgehend mit der Sichtweise der Muslimbruderschaft übereinstimmt, kann darauf zurückgeführt werden, dass in dieser Phase ein Kampf um Deutungshoheit zwischen den beiden zentralen Akteuren der „Ereignisse", der Muslimbruderschaft und dem Assad-Regime, stattfand. Literarische Darstellungen und Interpretationen des Massakers aus der Sicht der Muslimbruderschaft können deshalb als ein Teil der Bemühungen, deren Narrativ im öffentlichen Diskurs zu etablieren, verstanden werden. Manhal al-Sarrajs Romane, denen keinerlei politische Ideologie zugrunde liegt und in denen die Auswirkungen des Massakers auf das Leben in Hama im Zentrum des Narrativs stehen, lesen sich daher wie ein Kampf gegen die Marginalisierung der Perspektiven der betroffenen Zivilist:innen in Hama durch das dominante offizielle Narrativ, die einem öffentlichen Vergessen des Massakers gleichkommt. Im Kontext der Revolution ab 2011 wurde das Massaker von Hama in ganz Syrien erinnert und galt verstärkt als ein Gewaltakt des Regimes, der sich gegen ganz Syrien und nicht nur gegen die als besonders oppositionell geltende Stadt Hama richtete. Passend dazu schrieben nun Dima Wannous und Fawwaz Haddad, aber auch weitere Autor:innen ohne familiären Bezug nach Hama über das Massaker. So sind das Massaker von Hama und die „Phase der Ereignisse" beispielsweise das Thema der Romane *Madāʾin al-arǧawān* (2013; ‚Purpurne Städte') von Nabil Sulayman, *Mudun al-yamām* (2014; ‚Städte der Tauben') von Ibtisam Ibrahim Turraisi,[417] *Kamal Jann* (2012) von der libanesischen Autorin Dominique Eddé und *Sukūt* (‚Schweigen'), der 2021 unter dem Pseudonym Al-Muntasir Billah veröffentlicht wurde. Letzterer stammt ebenso aus Hama wie der Autor und Journalist Zaher Omareen, der in den Jahren nach 2011 mehrere Kurzgeschichten über das Massaker in englischer Übersetzung online publizierte.[418] Abgesehen von Omareens Kurzgeschichten und Wannous' Roman ist keines der genannten Werke in eine andere Sprache übersetzt worden, sodass die literarischen Repräsentationen und Deutungen des Massakers von Hama fast ausschließlich einem arabischsprachigen Publikum[419] zugänglich sind.

1.7 Aufbau des Buches und inhaltlicher Ausblick

Um die Konstruktion verschiedener Dimensionen der Erinnerungsfigur ‚Hama' nachzuvollziehen, werden im Folgenden insgesamt sechs syrische Romane analysiert, die zwischen 1982 und 2017 erschienen. Die Analyse verteilt sich auf drei thematische Kapitel,

417 DMG-Umschrift: Ibtisām Ibrāhīm Turraysī.

418 Omareen, Zaher (01.10.2014): „A Bedtime Story for Eid". Translated by Alice Guthrie. In: *Words Without Borders*. URL: https://tinyurl.com/6mstrvh2 (letzter Aufruf: 24.01.2023); Omareen, Zaher (2015a): „Milk". Übersetzt von Alice Guthrie. In: *The Massachusetts Review* 56/2: S. 218–221; Omareen, Zaher (2015b): „Birthmark". In: *YouTube/The Massachusetts Review*. URL: https://tinyurl.com/2pm4nj5h (letzter Aufruf: 16.10.2023); Omareen, Zaher (2017): „The Man Who Hates Sneezing". Übersetzt von Alice Guthrie. In: *M-Dash* 10. URL: https://tinyurl.com/3fs43ax3 (letzter Aufruf: 24.01.2023).

419 Eine Ausnahme ist hier neben den übersetzten Werken auch der Roman *Kamal Jann* von Dominique Eddé, der auf Französisch verfasst und ins Englische übersetzt wurde.

in denen jeweils zwei Romane im Zentrum stehen. Um die literarischen Werke in ihrem historischen Kontext verstehen und Rückschlüsse auf ihre Rolle bei der Aushandlung von Machtverhältnissen ziehen zu können, wird jedes Kapitel mit einem kontextualisierenden Abschnitt zu der jeweiligen politischen Situation und gesellschaftlichen Diskursen eingeleitet.

Zunächst beschäftigt sich ein Kapitel mit dem Titel „‚Hama' als ideologischer Kampf" mit den Romanen *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (1982) von Abdallah al-Dahamasha und *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (1985) von Sharif al-Ras. Diese beiden Werke sind dem Umfeld der syrischen Muslimbruderschaft zuzuordnen, die als eine der stärksten Oppositionskräfte das Hauptziel des Massakers sowie der Rhetorik des Assad-Regimes war. In der Phase unmittelbar nach dem Massaker versuchten sowohl das Regime als auch die Muslimbruderschaft, ihr jeweiliges Narrativ der Ereignisse in der Öffentlichkeit zu etablieren. In diesem Kampf um Deutungshoheit beriefen sich beide Seiten auf den Anspruch, das syrische Volk mit seinen Aktionen zu vertreten, und verorteten den Ursprung der Gewalt jeweils auf der Gegenseite. In den literarischen Werken, die dem Narrativ der Muslimbruderschaft nahestehen, wird das Massaker als Teil eines ideologischen Kampfes zwischen einer idealisierten muslimischen Bevölkerung und einem korrupten Regime dargestellt. Diese literarischen Repräsentationen aus den 1980er Jahren können als eine Legitimation des vorangegangenen, aber auch eines zukünftigen Kampfes gegen das Assad-Regime, das in dieser Deutung Korruption, Gewalt und Unmoral verkörpert, gelesen werden. In ihren Romanen betonen die beiden Autoren deutlich den Kontrast zwischen dem Regime und der Bevölkerung des Landes und deuten das Feindbild, als das die staatliche Rhetorik die Muslimbruderschaft darstellt, in sein Gegenteil um.

Ein weiteres Kapitel mit dem Titel „‚Hama' als geheime Religion" widmet sich den Erinnerungspraktiken in der Stadt Hama, deren Einwohner:innen direkt von dem Massaker betroffen waren, und ihrer literarischen Repräsentation in Manhal al-Sarrajs Romanen *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003) und *ʿAṣī al-dam* (2012). Da diese Praktiken des Gedenkens durch die jahrzehntelange Tabuisierung des Massakers sowie das oft als unfassbar beschriebene Ausmaß der Gewalt fast ausschließlich ins Mündliche verdrängt und stark auf die Gesellschaft der Stadt selbst beschränkt waren, ist über nichtfiktionale Texte kaum ein Zugang dazu möglich. Die Darstellung der Erinnerungspraktiken und des Lebens in Hama nach dem Massaker basiert deshalb überwiegend auf Zeugenberichten und Interviews mit Personen aus Hama. Anhand der Erinnerungen der Augenzeug:innen sowie der literarischen Werke, in denen das soziale Gedächtnis des Massakers in der Stadt im Fokus steht, zeige ich, dass das Massaker von Hama nicht als ein einzelnes Ereignis im Februar 1982 verstanden werden kann. Die Gewalt des Massakers setzte sich weit über diesen begrenzten Zeitraum hinaus fort, beispielsweise in der Abwesenheit zahlreicher Einwohner:innen der Stadt und einer Umstrukturierung des Stadtbilds. Diese Nachwirkungen und Praktiken wurden durch das Assad-Regime gezielt zur Festigung seiner Macht eingesetzt. Mit der Analyse von al-Sarrajs beiden Romanen zeige ich, welche gesellschaftlichen Auswirkungen dieser langjährige Prozess der Gewalt auf das Leben in der Stadt Hama hatte und wie die aus Hama stammende Autorin einen Anspruch auf die Deutungshoheit über die eigene Geschichte erhebt.

Mit einem klaren Wendepunkt in Bezug auf das Gedenken des Massakers beschäftigt sich das dritte Analysekapitel mit dem Titel „‚Hama' als syrische Wunde". In diesem Kapitel geht es um die Rolle des Massakers von Hama im Kontext der syrischen Revolution ab 2011. Dazu werden die Romane *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (2014) von Fawwaz Haddad und *al-Ḫāʾifūn* (2017) von Dima Wannous analysiert. In der frühen Phase der Revolution wurde sowohl auf Seiten der Revolutionäre als auch durch das Regime unter Bashar al-Assad Bezug auf das fast 30 Jahre zurückliegende und bis dahin weitestgehend beschwiegene Massaker genommen. Die Intentionen und die Art und Weise, in der an das Massaker erinnert wurde, waren jedoch gegensätzlich: Während das Regime versuchte, die friedlichen Proteste als islamistischen Aufstand zu diskreditieren und Angst vor einer mit dem Massaker vergleichbaren gewaltvollen Reaktionen zu schüren, legitimierten auch die Oppositionellen ihre Standpunkte und die Forderung nach einem Ende des Assad-Regimes mit der extremen Gewalt von 1982, die hier konkret benannt und analysiert wurde. Die beiden in diesem Kapitel analysierten Romane setzen sich mit der Frage nach den gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen des Massakers und seinen Zusammenhängen mit Revolution und Krieg auseinander. Unter anderem werden dabei die Zusammenhänge von Erinnerung und Gerechtigkeit und die Aneignung der eigenen, durch das Regime vereinnahmten Identität thematisiert. Zudem macht vor allem Wannous' Roman die oft als geisterhaft beschriebene Präsenz des Massakers in der syrischen Gesellschaft und die damit verbundene Angst sowie deren weitreichende psychische Auswirkungen begreifbar. Im Rahmen dieses offenen Kampfes um Macht und Deutungshoheit lässt sich anhand der analysierten literarischen Werke besonders eindrücklich nachvollziehen, welch eine hohe Relevanz das Massaker bis zuletzt als Mittel der Machtausübung und -erhaltung unter dem Assad-Regime hatte.

In den drei Analysekapiteln arbeite ich die verschiedenen Erinnerungsfiguren ‚Hama' heraus und zeige, wie unterschiedlich die Bedeutungen sind, die diesen jeweils zugeschrieben werden. Die Erinnerungsfiguren werden jeweils mit unterschiedlichen Intentionen entworfen und sind in der Regel mit der Konstruktion einer bestimmten Gruppenidentität verbunden. In der Analyse wird zudem deutlich, dass durch Ambivalenzen charakterisierte Formen des Erinnerns an das Massaker und daraus resultierende Formen des Schweigens der Machterhaltung des Assad-Regimes dienen. Zentral für dessen Machtstrategie im Zusammenhang mit dem Massaker sind vor allem drei Faktoren: die Schaffung des Feindbildes ‚Muslimbruderschaft', die Fortsetzung des Massakers als Prozess der Gewalt und eine weit verbreitete diffuse Angst vor staatlicher Gewalt. Die literarischen Werke können vor diesem Hintergrund als Gegennarrative und Versuche, sich die Deutungshoheit über die Vergangenheit und die eigene Identität anzueignen, gelesen werden. Abschließend fasse ich die Ergebnisse meiner Analysen zusammen und formuliere einige mögliche weiterführende Forschungsansätze sowie Überlegungen, inwiefern die Analyse literarischer Narrative des Massakers von Hama auch einen Beitrag zu Transitional Justice-Prozessen im Rahmen einer Aufarbeitung der Assad-Diktatur leisten kann.

Zuletzt vermittelt ein kurzes abschließendes Kapitel einen Einblick in die Situation nach dem Sturz des Assad-Regimes im Dezember 2024. Hier werden erste Ansätze der Aufarbeitung und des öffentlichen Erinnerns an das Massaker von Hama dargestellt und

vor dem Hintergrund der Analyseergebnisse eingeordnet sowie ein kurzer Ausblick auf mögliche zukünftige Entwicklungen und Forderungen der Überlebenden in Bezug auf die Erinnerungskultur gegeben.

2. ‚Hama' als ideologischer Kampf: Literatur aus dem Umfeld der syrischen Muslimbruderschaft

2.1 ‚Hama' und die Muslimbruderschaft

كانت المآذن زرقاء من شدة البرد، أصوات الداعين للجهاد من أجل القضاء على أبو شامة ورجاله، تنفيذاً لوصية نذير الهارب، كانت أصواتاً حارّة، أصوات أطفال رقيقة ضعيفة، تناثرت في كل البيوت، أيقظت النائمين المتآلفين مع صوت أبو رحمون، وأخذتهم.

خلال وقت قصير عاد أبو شامة، واقتحم رجاله المدينة.[420]

Die Minarette waren blau vor Kälte, die Stimmen derjenigen, die zum Dschihad aufriefen, um Abū Šāma und seine Männer zu vernichten, führten den Befehl des flüchtigen Naḏīr aus, es waren warme Stimmen, zarte und schwache Kinderstimmen, sie breiteten sich in allen Häusern aus, weckten die Schlafenden, mit Abū Raḥmūns Stimme Vertrauten, und ergriffen sie.

Innerhalb von kurzer Zeit kehrte Abū Šāma zurück und seine Männer überfielen die Stadt. [421]

Wie in diesem Zitat aus Manhal al-Sarrajs Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003; ‚Wie ein Fluss soll'), das den Beginn des Massakers von Hama beschreibt, bereits angedeutet wird, spielte zahlreichen Darstellungen zufolge in erster Linie ein Konflikt zwischen der islamistischen Opposition (hier repräsentiert durch Naḏīr) und dem Assad-Regime (hier repräsentiert durch Abū Šāma) eine zentrale Rolle bei der Eskalation der Gewalt im Februar 1982 in Hama. Bei der literarischen Beschreibung in diesem Romanzitat handelt es sich um eine häufig so dargestellte Version der äußerst umstrittenen Ereignisse, die auch in der Forschungsliteratur und Berichten von Zeug:innen in ihren Grundzügen bestätigt wird.[422] Jedoch war das Massaker von Hama Teil eines jahrzehntelangen Konflikts, sodass die Bedeutung dieses Ereignisses nur im Kontext dieser Auseinandersetzungen zwischen dem Baath- bzw. später dem Assad-Regime und verschiedenen Oppositionsgruppen verstanden werden kann. Eine besonders hohe Relevanz hatte in diesem Kontext die islamistische Opposition, vor allem die syrische Muslimbruderschaft, die neben dem Assad-Regime als einer der Hauptakteure während der gewaltsamen Kämpfe in Hama gilt. Die Geschichte der syrischen Muslimbruderschaft vor und nach dem Massa-

420 as-Sarrāǧ 2007: S. 89.

421 In diesem Roman wird das Massaker von Hama allegorisch dargestellt, der Präsident des Landes heißt hier Abū Šāma, der Führer der Muslimbruderschaft in Hama Naḏīr und der Imam der Moschee im Stadtviertel der Handlung Abū Raḥmūn, zu dem Roman s. Kap. 3.2.

422 Vgl. z. B. Lobmeyer 1995: S. 324; al-ʿArabī (02.02.2025): „Ḥiwārāt Dimašq. Ḏikrā mağzarat Ḥamā.. bayna al-wāqiʿ wa-masār al-ʿadāla al-intiqāliyya wa-rahānāt al-mustaqbal." In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/42tzfsce (letzter Aufruf: 27.04.2025). Min. 3:20.

ker und auch ihre Rolle während der Ereignisse sind bereits von mehreren Autor:innen ausführlich und detailliert dokumentiert und anhand einer Vielzahl von Primärquellen analysiert worden[423] und werden deshalb im Rahmen der vorliegenden Studie nur relativ knapp zusammengefasst wiedergegeben. Dabei liegt der Fokus auf den Aspekten, die für die Analyse der literarischen Werke relevant sind, insbesondere auf der Bildung ideologischer Narrative zu der Rolle der Organisation im Vorfeld des Massakers und während der Kämpfe sowie auf den Aushandlungsprozessen danach. Im Hinblick auf die Debatten nach Februar 1982 und die gesellschaftlichen und politischen Folgen des Massakers ist insbesondere die diskursive Konstruktion des Ereignisses als religiös-ideologischer Konflikt relevant.

In der öffentlichen Wahrnehmung sowie in internationalen Medienberichten und auch in wissenschaftlichen Publikationen wird die Phase zwischen 1979 und 1982 und vor allem das Massaker von Hama häufig als ein Konflikt zwischen dem Assad-Regime und der syrischen Muslimbruderschaft mit einem klaren konfessionellen Charakter betrachtet. So entsteht der Eindruck, die islamische Opposition bestehe allein aus der Muslimbruderschaft, und zudem werden die Aktivitäten der zahlreichen säkularen Oppositionsgruppierungen ausgeblendet. Dieses Verständnis des Konflikts als dichotomischer Kampf zwischen zwei politischen Akteuren ist jedoch eine stark reduzierte Sichtweise, die unter anderem auf die Rhetorik des Regimes und der Muslimbruderschaft zurückgeführt werden kann.[424] So bezog sich einerseits das Regime stets auf jegliche islamische Opposition als „iḫwān" („Muslimbrüder"), und andererseits monopolisierte die Exil-Führung der Muslimbruderschaft die Repräsentation der gesamten islamischen Opposition in Syrien,[425] die in der Realität weit weniger einheitlich agierte, als es die Rhetorik vermuten lässt. Ein Blick auf die Vorgeschichte des Massakers und insbesondere die öffentliche Rhetorik der beiden Akteure macht nachvollziehbar, wie die Eskalation und die diskursive Konstruktion des Konflikts als Kampf zwischen zwei Konfessionen abliefen.

2.1.1 „Fatrat al-aḥdāṯ"[426]: Die Vorgeschichte des Massakers und die Rolle der syrischen Muslimbruderschaft

Die syrische Muslimbruderschaft war seit Beginn der Herrschaft der Baath-Partei die stärkste und nachhaltigste Oppositionspartei, die unter anderem von Teilen der Mittelschicht und der muslimischen Geistlichen unterstützt wurde.[427] Sie betrachtete sich

423 Vgl. v. a.: Batatu 1999: S. 260–278; Conduit 2019; Lefèvre, Raphael (2013): *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*. Oxford: Oxford University Press; Pargeter 2010a: S. 61–95; Pargeter, Alison (2010b): *The Muslim Brotherhood. From Opposition to Power*. London: Saqi. S. 65–102; Ramírez Díaz, Naomí (2017): *The Muslim Brotherhood in Syria: The Democratic Option of Islamism*. Oxon/New York: Routledge; Lia, Brynjar (2016): „The Islamist Uprising in Syria, 1976–82: The History and Legacy of a Failed Revolt". In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/4. S. 541–559.

424 Vgl. Pierret, Thomas (2013): *Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 65.

425 Vgl. ebd.

426 „Die Zeit der Ereignisse", verbreitete Bezeichnung für die Phase zwischen 1976 und 1982 in Syrien.

427 Vgl. Hinnebusch 2015: S. 117–118; Weismann, Itzchak (1993): „Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria". In: *Middle Eastern Studies* 29/4. S. 601.

selbst als Vertreterin der sunnitischen Muslime in Syrien, jedoch standen laut dem Historiker Hanna Batatu nicht vorranging religiöse Themen, sondern vor allem klassische liberale Ideen im Zentrum ihrer politischen Agenda.[428] So war das Parteiprogramm von 1980 auf die Forderung nach Freiheit und einem demokratischen politischen System fokussiert und vertrat wirtschaftlich die Interessen der Mittel- und Unterschicht.[429] Diese inhaltliche Ausrichtung stand im Einklang mit dem traditionellen Selbstverständnis der Muslimbruderschaft, die sich vor allem in den 1940er und 1950er Jahren an der parlamentarischen Politik in Syrien beteiligt, mehrere Minister gestellt[430] und zeitweise recht einflussreich gewesen war.[431] Raymond Hinnebusch stellt fest, dass der Ursprung des Konflikts, der später häufig als konfessioneller Konflikt bezeichnet wurde, zunächst vor allem in Spannungen zwischen gesellschaftlichen Klassen lag.[432] Aus mehreren Gründen wurde der konfessionelle bzw. sektaristische[433] Anstrich des politischen Konflikts mit der Zeit immer stärker hervorgehoben und war vor allem nach dem Massaker von Hama dominant. So führte beispielsweise die Tatsache, dass Alawiten durch das Assad-Regime beim Zugang zu Arbeitsplätzen in der Regierung bevorzugt wurden, und die damit einhergehende Diskriminierung der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit dazu, dass viele Sunniten ihre eigene sunnitische Identität stärker wahrnahmen, was schließlich die Sympathien für den politischen Islam in der Mittelschicht verstärkte.[434] Aus strategischen Gründen hob auch die Muslimbruderschaft sektaristische Aspekte stärker hervor.[435] In ihrem Programm von 1980 empfahl sich die syrische Muslimbruderschaft als Sprecherin der sunnitischen Gemeinschaft in Syrien und appellierte direkt an die alawitische Bevölkerungsgruppe, sich von Hafiz und Rifaat al-Assad zu emanzipieren und die Minderheitsherrschaft über die sunnitische Bevölkerungsmehrheit aufzugeben.[436] Der politische Konflikt wurde hier also ausdrücklich und eindeutig als Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Alawiten definiert. Batatu stellt fest, dass der Konflikt in jener Zeit zunehmend eine religiöse Dimension angenommen habe, jedoch nicht in der von der Muslimbruderschaft behaupteten Eindeutigkeit. Als Auslöser der Eskalation betrachtet er eher eine Gefährdung wirtschaftlicher Interessen als eine Gefährdung des sunnitischen Glaubens durch das Baath-Regime.[437] Im Laufe der Jahre war die Rhetorik der syrischen Muslimbruderschaft abhängig von der allgemeinen politischen Situation

428 Vgl. Batatu 1982: S. 13.

429 Vgl. ebd.: S. 13–14.

430 Vgl. Haugbolle 2008: S. 272.

431 Vgl. Thompson, Elizabeth F. (2020): *How the West Stole Democracy from the Arabs. The Syrian Congress of 1920 and the Destruction of its Historic Liberal-Islamic Alliance*. London: Grove Press UK. S. 337.

432 Vgl. Hinnebusch 2015: S. 117.

433 Der Begriff ‚Sektarismus' und das Adjektiv ‚sektaristisch' werden in dieser Studie als Übersetzungen der arabischen Wörter *ṭāʾifiyya* bzw. *ṭāʾifī* verwendet; zur Erklärung des Konzepts und der Begriffe s. Kap. 1.1.4.

434 Vgl. Hinnebusch 2015: S. 118.

435 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 144. Zum Thema ‚Sektarismus' bzw. *ṭāʾifiyya* im Zusammenhang mit dem Massaker s. auch Kapitel 1.1.4.

436 Vgl. Batatu 1982: S. 13.

437 Vgl. ebd.

mal mehr und mal weniger stark religiös charakterisiert.[438] Laut Lobmeyer wurde das Regime bis in die 1960er Jahre als „unislamisch", ab den 1970er Jahren aber als „islamfeindlich" bezeichnet. Als sich in dieser Zeit der Konflikt verstärkte, warf die Muslimbruderschaft dem Assad-Regime vor, den Islam ausrotten zu wollen, um dadurch einen Kampf mit allen Mitteln zu rechtfertigen.[439]

Während es seit Beginn der Baath-Herrschaft im Jahr 1963 in verschiedenen Städten Syriens immer wieder zu Protesten kam, verdichteten sich diese besonders in der Stadt Hama, die seit langem als Hochburg des religiösen Konservatismus in Syrien[440] galt und bereits während der französischen Mandatsherrschaft den Ruf hatte, besonders oppositionell zu sein.[441] Zu einem ersten offenen Konflikt zwischen der Muslimbruderschaft und dem Regime kam es in Hama bereits im April 1964, also im Jahr nach Beginn der Herrschaft der Baath-Partei und noch vor der Machtübernahme Hafiz al-Assads. Dieses Ereignis, das in der Stadt noch jahrzehntelang für starken Hass gegen das Baath-Regime sorgen sollte,[442] hat einen vielschichtigen Hintergrund, der teilweise religiös, aber auch ökonomisch geprägt war. Einigen Forschenden zufolge begannen die Proteste von 1964 zunächst als Händlerstreik gegen Verstaatlichungen, die die Muslimbrüder Said Hawwa[443] und Marwan Hadid[444] dazu bewegten, einen Aufstand in der Stadt zu organisieren, der als ziviler Ungehorsam begann, aufgrund der brutalen Reaktion des Regimes aber zu einem Guerrillakrieg wurde.[445] Ein weiterer Grund für die Unruhen, gerade in Hama, war die Versetzung von Lehrern aus Hama nach Deir ez-Zor, da ihnen vorgeworfen wurde, in Hama antisäkulare Botschaften verbreitet zu haben.[446] Der Aufstand konzentrierte sich in der Sulṭān-Moschee und mündete schließlich in deren Bombardierung durch das Regime,[447] die als *maǧzarat masǧid as-Sulṭān* („Massaker in der Sulṭān-Moschee") bekannt wurde. Als die Streitkräfte die Moschee stürmten, kamen ungefähr 70 Muslimbrüder ums Leben, während viele weitere verletzt oder gefangen genommen wurden oder in den Untergrund gingen.[448] Während dieser Proteste hatte neben dem Ideologen Said Hawwa auch Marwan Hadid eine führende Rolle,[449] der entgegen der Vorgaben der Führung der Muslimbruderschaft zahlreiche Befürworter eines bewaffneten Aufstands um sich versammeln konnte.[450] Seine Aktivitäten in den späten 1960er und frühen 1970er

438 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 347–348.

439 Vgl. ebd.: S. 347.

440 Vgl. Weismann 1993: S. 602; Drysdale 1982: S. 9.

441 Vgl. Fitchett, Joseph/Deford, McAdams (1973): „A River Called Rebel". In: *Aramco World Magazine* 24/3. S. 12–21; Bou-Nacklie 1998.

442 Vgl. Lefèvre 2013: S. 45.

443 DMG-Umschrift: Saʿīd Ḥawwā.

444 DMG-Umschrift: Marwān Ḥadīd.

445 Vgl. Pierret 2013: S. 180.

446 Vgl. Lefèvre 2013: S. 45.

447 Vgl. Lefèvre, Raphael (2015): „The Syrian Muslim Brotherhood's Alawi Conundrum". In: Kerr, Michael/Larkin, Craig (Hg.): *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press. S. 127; Lefèvre 2013: S. 45–46.

448 Vgl. Seale 1988: S. 93.

449 Vgl. Weismann 1993: S. 616; Conduit 2019: S. 34.

450 Vgl. Lefèvre 2013: S. 45.

Jahren führten zur Entstehung eines landesweiten Netzwerkes radikaler Kämpfer, deren Ziel es war, die Muslimbruderschaft in einen offenen Kampf gegen das Regime zu drängen.[451] So begründete Hadid in der Folge des Konflikts im April 1964 *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* (‚Die kämpfende Avantgarde'),[452] eine Abspaltung der Muslimbruderschaft, deren Abgrenzung zur Muslimbruderschaft jedoch durchgehend unscharf blieb[453] und die häufig als bewaffneter Flügel der Organisation bezeichnet wird. Hadid hatte in Kairo studiert und wurde dort von dem bekannten Ideologen und Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft Sayyid Qutb[454] beeinflusst,[455] dessen Ideologie er daraufhin in Syrien verbreitete.[456] Nachdem er im Kontext der Stürmung der Sulṭān-Moschee vorübergehend verhaftet worden war, wurde er 1975 erneut festgenommen, als das Regime *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* zunehmend als Gefahr betrachtete,[457] und kam im Jahr 1976 in Gefangenschaft ums Leben.[458] Auch für das Regime waren die Ereignisse in Hama im Jahr 1964 laut Patrick Seale eine formative Erfahrung, da die Stadt nun endgültig als eindeutiger Feind und Zentrum der böswilligen Opposition galt.[459]

Gerade im Zusammenhang mit dem Massaker von Hama wird die syrische Muslimbruderschaft in der Rhetorik des Regimes, aber auch teilweise in Medienberichten, als einzige Akteurin mit einer klaren Agenda dargestellt. Allerdings ist die Rolle der Muslimbruderschaft, ihre eigene Positionierung zu dem Massaker von Hama und insbesondere ihr Verhältnis zu *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* deutlich komplexer, als es die Darstellung Hafiz al-Assads und auch die überwiegende Mehrheit der westlichen Berichterstattung vermuten lassen. Führer der Muslimbruderschaft betonten stets ihr Selbstverständnis als demokratische Oppositionspartei, und distanzierten sich nach dem Massaker von gewaltsamen Kämpfen und von *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila*, die zwar ursprünglich aus der Muslimbruderschaft hervorging, jedoch eine ambivalente Beziehung zu ihr hat. Ali Sadreddine Al-Bayanouni,[460] einer der führenden Muslimbrüder während des offenen Konflikts mit der Baath-Partei und späterer Führer der Muslimbruderschaft,[461] betont in einem Interview eine klare Abgrenzung zwischen Muslimbruderschaft und *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* sowie die kategorische Ablehnung von Gewalt durch erstere.[462] Obwohl die Mehrheit

451 Vgl. Lefèvre, Raphael (2012): „The Syrian Brotherhood's Armed Struggle". In: *Carnegie Middle East Center*. URL: https://tinyurl.com/2rwbpuwx (letzter Aufruf: 28.04.2023); Ramírez Díaz 2017: S. 52.

452 Vgl. Lefèvre 2012.

453 Vgl. Conduit 2019: S. 34. Die Gruppe nahm um 1980 den Namen „aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila li-'l-Iḫwān al-Muslimīn fī Sūriyā" an. Sowohl in Medienberichten als auch in eigenen Dokumenten wird sie oft so bezeichnet, was sie wie eine Untergruppe der Muslimbruderschaft erscheinen lässt (vgl. z. B. ʿAbd al-Ḥakīm, ʿUmar (1991): *aṭ-Ṭawra al-islāmiyya al-ǧihādiyya fī Sūriyyā*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 575, S. 617), aber viele führende Muslimbrüder bestreiten eine Verbindung zu der Gruppe (s. u.).

454 DMG-Umschrift: Sayyid Quṭb.

455 Vgl. Conduit 2019: S. 34; Frampton, Martyn (2018): *The Muslim Brotherhood and the West. A History of Enmity and Engagement*. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press. S. 357.

456 Vgl. Pargeter 2010b: S. 186.

457 Vgl. Lefèvre 2013: S. 102.

458 Vgl. Lefèvre 2012; Conduit 2019: S. 58.

459 Vgl. Seale 1988: S. 94.

460 DMG-Umschrift: ʿAlī Ṣadr ad-Dīn al-Bayānūnī.

461 Vgl. Conduit 2019: S. xiii.

462 Vgl. Abedin, Mahan (11.08.2005): „The Battle within Syria: An Interview with Muslim Brotherhood

der Mitglieder der *Ṭalīʿa muqātila* aus der Muslimbruderschaft ausgetreten oder ausgeschlossen worden waren, ist das Ausmaß der Verbindungen zwischen beiden Gruppen unter Expert:innen nach wie vor umstritten[463] und es besteht die Möglichkeit, dass die häufig unscharfe Trennung zwischen beiden Gruppen vorsätzlich zustande kam[464] und von der Muslimbruderschaft als politischer Vorteil genutzt wurde.[465]

In den ersten Jahren nach Hafiz al-Assads Machtübernahme gab es in verschiedenen syrischen Städten islamistisch geprägte Aufstände.[466] Im Jahr 1973 kam es in Hama wiederum zu Protesten, als die Klausel, nach der der syrische Präsident ein Muslim sein musste, nicht in die neue Verfassung aufgenommen wurde.[467] Ein entsprechender Satz wurde in Folge der Proteste wieder hinzugefügt, jedoch blieb die Frage, ob Alawiten tatsächlich als Muslime gelten könnten, weiterhin umstritten.[468] So wird in Stellungnahmen von Vertretern der Muslimbruderschaft und gerade auch in literarischen Texten aus dieser Zeit rhetorisch immer wieder ein Gegensatz zwischen der als islamisch dargestellten Gesellschaft und einem ungläubigen Regime aufgezeigt.[469] Die Muslimbruderschaft versuchte in dieser Phase immer wieder, das Assad-Regime als Vertreter einer religiösen Minderheit zu diskreditieren.[470] Insbesondere zwischen 1976 und 1982 eskalierte die politische Lage in Syrien zunehmend. Diese Phase offener Proteste aus verschiedenen politischen Richtungen gegen das Assad-Regime, während der es insbesondere zwischen Regime bzw. der Baath-Partei und der Muslimbruderschaft sowie ihr zuzuordnenden Gruppierungen zu gewaltvollen bewaffneten Kämpfen kam, wird häufig als *fatrat al-aḥdāṯ* („die Phase der Ereignisse") bezeichnet[471] und erreichte im Massaker von Hama ihren Höhe- und Endpunkt. Auch in dieser Zeit waren die Hintergründe des Widerstands gegen das Regime divers. Ab 1976 verstärkte sich die Opposition gegen das Assad-Regime als Reaktion auf dessen militärisches Eingreifen in den libanesischen Bürgerkrieg[472] sowie aufgrund eines verbreiteten Unbehagens angesichts von Inflation und eklatanter Korruption, von der das Regime profitierte.[473] Neben der Muslimbruderschaft, die seit

---

Leader Ali Bayanouni". In: *Terrorism Monitor* 3/16. URL: https://tinyurl.com/4e8c9w9c (letzter Aufruf: 16.02.2023).

463 Vgl. Ziadeh 2013 [2011]: S. 144.

464 Vgl. Conduit 2019: S. 34.

465 Vgl. ebd.: S. 81.

466 Vgl. Leverett 2005: S. 232.

467 Vgl. Seale 1988: S. 173; Ziadeh 2013 [2011]: S. 140; Fakhsh 1984: S. 148. Diese Voraussetzung für den König bzw. Präsidenten Syriens hatte seit 1920 gegolten und war bei der Erneuerung der Verfassung nach der Unabhängigkeit Syriens auf Bestreben der Muslimbruderschaft um den Zusatz ergänzt worden, dass der Islam die vorrangige Rechtsquelle sein sollte (Thompson 2020: S. 337).

468 Vgl. Ziadeh 2013 [2011]: S. 140–141; Reilly 2019: S. 152–153.

469 S. Kap. 2.2 und 2.3.

470 Vgl. Freitag, Ulrike (1991): *Geschichtsschreibung in Syrien 1920–1990. Zwischen Wissenschaft und Ideologie*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut. S. 394.

471 Vgl. Ismail 2018: S. 131; McManus, Anne-Marie (2018): „Syrian Literature after 2000: Publics, Mobilities, Revolt". In: Michelle Hartman (Hg.): *Teaching Arabic Literature in English Translation*. New York: Modern Language Assosciation. S. 203.

472 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 8; s. Kap. 1.1.1.

473 Vgl. Reilly 2019: S. 154.

Beginn der Herrschaft der Baath-Partei deren stärkste Opposition[474] und auch in den 1970er und frühen 1980er Jahren der mächtigste Gegner des Assad-Regimes war,[475] verstärkte sich auch der Widerstand säkularer Oppositionsgruppen, zu denen unter anderem linke Parteien, Berufsverbände von Anwälten, Ärzten, Apothekern und Ingenieuren, Gewerkschaften sowie Gruppen von Lehrern, Schriftstellern und Intellektuellen gehörten,[476] die Demokratie, Bürgerrechte und Rechtsstaatlichkeit forderten.[477] In diesem Zeitraum wuchs der Druck aus unterschiedlichen Teilen der Gesellschaft auf das Regime so stark, dass sein Sturz möglich schien.[478] Die Proteste der links-demokratischen Oppositionellen und der islamisch-militanten Gruppen wurden vom Regime gleichermaßen gewaltsam niedergeschlagen und Tausende Islamisten, Linke, Gewerkschafter und gewöhnliche Bürger:innen festgenommen.[479]

Im Konflikt zwischen der Muslimbruderschaft und dem Regime wird das Attentat auf die Artillerieschule in Aleppo (*madrasat al-madfaʿiyya fī Ḥalab*) im Juni 1979, für das mutmaßlich *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* verantwortlich war und bei dem 82 Kadetten ums Leben kamen, häufig als ein entscheidendes Ereignis und Wendepunkt bezeichnet.[480] Nach diesem Angriff, von dem sich führende Mitglieder der Muslimbruderschaft distanzieren,[481] startete das Regime eine landesweite Kampagne gegen die Organisation und nahm tausende Mitglieder fest.[482] Indem das Regime die Muslimbrüder für das Massaker und auch für die darauffolgenden Anschläge verantwortlich machte und alle islamistischen Oppositionsgruppen sowie auch andere Regimegegner als Terroristen definierte,[483] ermöglichte es den Sicherheitskräften eine unterschiedslose Repression der Opposition.[484] Nicht nur aufgrund der Gewalteskalation, sondern auch auf medialer Ebene stellte dieses Massaker einen maßgeblichen Wendepunkt dar. Als eine Woche nach dem Ereignis erstmals in den syrischen Medien davon berichtet wurde, war dies der Beginn einer medialen Kampagne gegen die Muslimbruderschaft.[485] In der Folge wurde der Konflikt verstärkt auch rhetorisch ausgetragen. Das Massaker in der Artillerieschule, das sich gezielt gegen alawitische Kadetten richtete,[486] war auch ein Schlüsselereignis, nach dem der Konflikt zwischen dem Regime und der islamistischen Opposition ver-

474 Vgl. Weismann 1993: S. 601.

475 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 8.

476 Vgl. ebd.; al-Haj Saleh 01.01.2020.

477 Vgl. al-Haj Saleh 01.01.2020.

478 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 8.

479 Vgl. al-Haj Saleh 01.01.2020.

480 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 10; Hinnebusch 2015: S. 118. Die Opferzahl wird in unterschiedlichen Quellen teilweise abweichend angegeben.

481 Vgl. Conduit 2019: S. 35; ʿAbd al-Ḥakīm 1991: S. 574.

482 Vgl. The Syrian Human Rights Committee/al-Lağna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (03.11.2003): „The Massacre of the Military Artillery School at Aleppo – Special Report". URL: https://tinyurl.com/4t7yv52a (letzter Aufruf: 31.03.2023).

483 Vgl. Seale 1988: S. 321.

484 Vgl. Nuding, Michael (29.06.2020): „Die Stunde des Rifaat al-Assad". In: *Zenith*. URL: https://tinyurl.com/yux9pkrx (letzter Aufruf: 01.11.2023).

485 Vgl. Kedar 2005: S. 122.

486 Vgl. Dagher 2019: S. 47.

stärkt als ein Ausdruck konfessioneller Spannungen zwischen verschiedenen Religionsgruppen, spezifisch dem mehrheitlich alawitischen Assad-Regime und der sunnitischen Muslimbruderschaft, betrachtet wurde. Vor allem ab 1978 verübte *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* vermehrt Attentate auf führende alawitische Regime-Vertreter.[487] Teilweise provozierte die Gruppe gezielt Vergeltungsschläge des Regimes, um die Muslimbruderschaft von der Notwendigkeit eines bewaffneten Kampfes zu überzeugen.[488] Dieses kamikazehafte Vorgehen eines Teils der islamistischen Opposition diente dem Regime als willkommener Vorwand für seine erbarmungslose Reaktion.[489] Als Vergeltung für einen versuchten Mordanschlag auf Hafiz al-Assad Ende Juni 1980 ließ das Regime im berüchtigten Gefängnis in Tadmur (Palmyra), in dem viele Muslimbrüder gefangen gehalten wurden, in einem nächtlichen Massaker zwischen 600 und 1.000 Gefangene töten.[490] Als weitere Reaktion auf den Anschlag auf den Präsidenten wurde die Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft mit der Verabschiedung des Gesetzes Nr. 49 ab dem 8. Juli 1980 unter Todesstrafe gestellt.[491]

Zudem kam es schon im Vorfeld des großen Massakers in Hama zu mehreren gewaltvollen Aktionen und Massakern von Seiten des Regimes.[492] Unter anderem kam es im März 1980 in der Kleinstadt Jisr al-Shughur zu einem Massaker an Demonstrierenden mit 150 bis 200 Todesopfern.[493] Syriens zweitgrößte Stadt Aleppo, das ebenfalls als Zentrum sowohl der demokratischen als auch der islamistischen Opposition galt, wurde zwischen April 1980 und Februar 1981 von staatlichen Spezialeinheiten belagert, was 1.000 bis 2.000 Todesopfer durch gezielte Verfolgung, Willkür und Massenhinrichtungen sowie tausende Verhaftungen zur Folge hatte.[494] Auch in Hama kam es bereits im April 1981 zu offenen Kämpfen zwischen islamistischen Kämpfern und militärischen Einheiten mit zahlreichen zivilen Todesopfern.[495] Das Ausmaß der staatlichen Gewalt führte dazu, dass die Muslimbruderschaft, in der zuvor noch innere Konflikte um die Frage der Gewaltanwendung stattgefunden hatten und viele der Mitglieder sich gegen Gewalt aussprachen, ab Oktober 1979 die Anwendung von Gewalt im Kampf gegen das Baath-Regime billigte.[496] Später näherte sie sich der radikaleren *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* an und ging Ende 1980 eine Partnerschaft mit ihr ein,[497] unter anderem als Reaktion auf das Gesetz Nr. 49, nach dem die Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft mit dem Tod

487 Vgl. Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 148–150.

488 Vgl. Nuding 29.06.2020.

489 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 336.

490 Vgl. Pargeter 2010a: S. 81; Amnesty International 1983: S. 35.

491 Vgl. Mağlis aš-Šaʾb; al-Ǧumhūriyya al-ʿArabiyya as-Sūriyya (o. D.): „al-Qānūn 49 li-ʿām 1980 al-mutaʿalliq bi-'l-Iḫwān al-Muslimīn". URL: https://tinyurl.com/3b5cvkyt (letzter Aufruf: 17.02.2023); Batatu 1982: S. 20; Kifner, John (04.07.1980): „Syria Starts Drive to Curb Terrorism; Guard Said to Fall on Grenade Assad Introduced Death Bill 'New Chapter of the Conspiracy'". In: *The New York Times*, Section A. S. 5. URL: https://tinyurl.com/y6fd2cc6 (letzter Aufruf: 16.02.2023); Pargeter 2010a: S. 81; Frampton 2018: S. 357; The Syrian Human Rights Committee 14.01.2008.

492 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 12–18.

493 Vgl. ebd.: S. 12–13.

494 Vgl. ebd.: S. 14–15.

495 Vgl. ebd.: S. 17–18; Amnesty International 1983: S. 36.

496 Vgl. Nuding 29.06.2020.

497 Vgl. Lefèvre 2012.

bestraft wurde.[498] In diesem Zusammenhang wurde die *Ǧibha islāmiyya* (‚Islamische Front') gegründet, ein Zusammenschluss aus verschiedenen islamistischen Gruppen, die zu einer islamischen Revolution aufriefen und den bewaffneten Kampf gegen das Assad-Regime als unabdinglich betrachteten.[499]

Der Höhepunkt dieser Eskalation war das Massaker von Hama im Februar 1982.[500] In der Nacht des 2. Februar 1982 durchsuchten Soldaten ein mutmaßliches Versteck der Muslimbrüder in der Altstadt von Hama und wurden dabei von bewaffneten Kämpfern überrascht und überwältigt.[501] Zahlreichen Darstellungen zufolge wurde am nächsten Morgen von den Minaretten der Stadt die Befreiung Hamas verkündet und ein weiterer Kampf in ganz Syrien angekündigt.[502] Daraufhin wurde die Stadt von der Außenwelt abgeriegelt und die Streitkräfte des Assad-Regimes, unter anderem die *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden") und die *Waḥdāt ḫāṣṣa* („Spezialeinheiten"), in die Stadt gesendet.[503] Fachleuten zufolge befanden sich im Februar 1982 ungefähr 500 Kämpfer der Muslimbruderschaft in der Stadt.[504] Die Zahl der Soldaten betrug laut *Middle East Watch* zeitweise bis zu 30.000.[505] Die übermächtige Armee ging mit äußerster Brutalität gegen die gesamte Bevölkerung Hamas vor und setzte die Bombardierungen und Exekutionen von Zivilist:innen auch nach dem Ende des aktiven Widerstands der Kämpfer fort.[506] Insgesamt forderte das Massaker unterschiedlichen Schätzungen zufolge zwischen 5.000 und 40.000 Todesopfer und ein großer Teil der historischen Altstadt wurde dem Erdboden gleichgemacht. Während es sich bei diesen Punkten um belegte und weitgehend unbestrittene historische Tatsachen[507] handelt, gingen die Deutungen und Narrative zu den Ereignissen dagegen deutlich auseinander.

2.1.2 „Lam yatrukū fīʿlan ḥarimahu Allāh"[508]: Konflikt der Narrative und Kampf um Deutungshoheit

In den Jahren nach dem Massaker publizierten sowohl das Regime als auch die Muslimbruderschaft Bücher, in denen sie ihr jeweiliges Narrativ über das Massaker und den vorausgegangenen Konflikt detailliert darlegten sowie historisch und ideologisch kontextualisierten. Etwa ein Jahr nach dem Massaker veröffentlichte eine der syrischen Muslimbruderschaft nahestehende Autorengruppe in Kairo in dem Buch *Ḥamā: Maʾsāt*

498 Vgl. Frampton 2018: S. 357.

499 Vgl. ebd.; Ikhwanwiki (o. D.): „Islāmiyyū Sūriyā.. bayna al-qamʿ wa-'l-istiqṭāb". URL: https://tinyurl.com/49vzrff6 (letzter Aufruf: 27.11.2023); Gutiérrez de Terán Gómez-Benita 2003: S. 145.

500 Zum Ablauf des Massakers im Februar 1982 s. Kap. 1.1.2.

501 Vgl. Amnesty International 1983: S. 37.

502 Vgl. ebd.

503 Vgl. ebd.

504 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 325.

505 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 20.

506 Vgl. ebd.: S. 20.

507 S. Kap. 1.1.2. Ausführlichere wissenschaftliche Darstellungen und detailliertere Informationen zu den genauen Abläufen in Hama im Februar 1982 finden sich beispielsweise in Lobmeyer 1995: S. 320–336; Middle East Watch 1991: S. 18–21; Lefèvre 2013: S. 122–133; Lia 2016: S. 553–555.

508 „Sie haben keine Tat, die Gott verboten hat, ausgelassen" (H. al-Asad 07.03.1982).

al-ʿaṣr[509] (1983; ‚Hama: Die Tragödie der Epoche') eine ausführliche und detaillierte Darstellung ihrer Sichtweise und Deutung der Ereignisse. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Organisation selbst nicht als Autor oder Herausgeber des Buches in Erscheinung tritt, sondern stattdessen *ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn* („Die syrischen Demokraten") als Verfasser angegeben werden. Dadurch wird impliziert, dass der Inhalt des Buches in erster Linie als Ausdruck einer demokratischen Sichtweise auf das Ereignis und nicht als Positionierung einer (islamistischen) Partei verstanden werden soll. Insgesamt machen die Autoren explizit deutlich, dass sie sich mit dem Buch in einen Zusammenhang zur allgemeinen säkularen und an der Etablierung eines demokratischen Systems orientierten Opposition stellen.[510]

In der ca. 400 Seiten umfassenden Publikation wird das Massaker aus der Perspektive der Muslimbruderschaft kontextualisiert und die Ereignisse im Februar 1982 sehr detailorientiert dokumentiert. Aufbau, Sprache und Inhalt des Buches zeigen deutlich den Anspruch, dass dieses in erster Linie als dokumentarische Publikation rezipiert werden soll. Auch wenn das Buch trotz seines dokumentarischen Selbstverständnisses im Kontext der vorliegenden Studie in erster Linie als ideologische Positionierung betrachtet wird, bietet es durchaus auch eine Vielzahl in sachlicher Form präsentierter Informationen,[511] zu denen aufgrund fehlender schriftlicher Dokumentationen ansonsten kaum ein Zugang möglich ist. So werden etwa die Ereignisse jedes einzelnen Tages des Massakers im Februar 1982 ausführlich dokumentiert, die Namen der Getöteten jeweils in Tabellen aufgelistet und die Folgen des Massakers anhand von Fotos, die den Zustand der Stadt vor und nach dem Massaker zeigen, veranschaulicht. Außerdem gibt das Buch bei Betrachtung der dort vermittelten Informationen, aber auch der Auslassungen einen Einblick in das Narrativ, das von Seiten der Muslimbruderschaft bezüglich des Massakers von Hama vermittelt werden soll. Mit ihrem Fokus auf Transparenz durch die Angabe möglichst detaillierter Informationen grenzen sich die Autoren von der Strategie der Verschleierung durch das Assad-Regime ab.[512]

In einer vierbändigen Publikationsreihe mit dem Titel *al-Iḫwān al-Muslimūn: Našʾa mašbūha – wa-tārīḫ aswad*[513] (‚Die Muslimbruderschaft: Verdächtige Entstehung und schwarze Geschichte') veröffentlichte auch das Assad-Regime zwischen 1984 und 1985 eine Darstellung seiner Version der Ereignisse.[514] Auch hier wird die Geschichte des Konflikts mit einem Fokus auf gewaltvolle Aktionen der Muslimbruderschaft wiedergegeben und anhand von Bildern, Informationen und Zeugenberichten illustriert. Dahinter steht das Ziel, das offizielle Narrativ zu dem Konflikt zu verbreiten.[515] Dass dieses Narrativ

509 Vgl. ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn 1983.

510 Vgl. ebd.: S. 19.

511 Vgl. Friedman 1989: S. 81.

512 Vgl. ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn 1983: S. 7.

513 o. A. (1984/1985): *al-Iḫwān al-Muslimūn: Našʾa mašbūha – wa-tārīḫ aswad. Muḫtārāt*. Damaskus: Manšūrāt Maktab al-Iʿdād. Diese Publikation liegt mir nur in einer von Hussam Jazmati gekürzten und herausgegebenen Fassung vor, sodass mir kein vollständiger Überblick bzw. eine eindeutige Aussage über die dort wiedergegebenen oder ausgelassenen Informationen möglich ist.

514 S. Kap. 1.1.3 für eine ausführlichere Darstellung des offiziellen Narrativs, auch über die Rolle der Muslimbruderschaft hinaus.

515 Vgl. Ǧazmātī, Ḥussām (o. D.): „Muḫtārāt min kitāb al-Iḫwān al-Muslimūn: Našʾa mašbūha wa-tārīḫ

der Öffentlichkeit mit besonderem Nachdruck vermittelt werden sollte, lässt sich daraus schließen, dass jeder Band dieser Publikation umfangreich beworben wurde, indem beispielsweise Anzeigen auf den Titelseiten von Zeitungen platziert wurden.[516] Schon vor dem Massaker und vor allem seit dem Attentat auf die Artillerieschule in Aleppo, hatte das Regime zudem begonnen, seine Version des Konflikts mit der Muslimbruderschaft im öffentlichen Raum zu verbreiten, indem erzwungene Geständnisse festgenommener Unterstützer der Muslimbruderschaft stundenlang im Fernsehen gesendet wurden.[517]

In der Rhetorik beider Akteure spielt zunächst die Uneinigkeit bezüglich des konkreten Auslösers der Kämpfe im Februar 1982 eine Rolle, wobei beide Seiten sich gegenseitig eine geplante Verschwörung vorwerfen. Zudem rechtfertigen sowohl die Muslimbruderschaft als auch das Regime ihr eigenes Vorgehen als Verteidigung bzw. Selbstverteidigung.[518] Der unter dem Namen Abu Musab al-Suri[519] bekannte Dschihadist, der auf Seiten der *Ṭalīʿa muqātila* in Hama an den Kämpfen beteiligt war, stellt in einem Dokument, in dem er die Niederlage in Hama analysiert und Strategien für zukünftige Aktionen aufstellt, fest, dass das Regime die *muǧāhidūn* („Kämpfer für die Sache Gottes") mit einem gut organisierten Plan in den bewaffneten Kampf gezwungen habe.[520] Nach der Darstellung der Muslimbruderschaft handelte es sich bei den Ereignissen in Hama um eine relativ spontane Reaktion der islamistischen Kämpfer und der Bevölkerung der Stadt auf die Aktionen der syrischen Armee bzw. der *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden"), die einen Angriff auf die vorbereitet hätten.[521] Auch in *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* wird beschrieben, wie das Regime das Massaker vorbereitet habe, indem beispielsweise schon vor dem Beginn der Kämpfe am 3. Februar 1982 Militäreinheiten in und um Hama zusammengezogen und der Angriff auf die Stadt somit gezielt geplant wurde. Explizit wird diese Information zur Widerlegung des offiziellen Narrativs, das als *muʾāmara* („Verschwörung") bezeichnet wird, erwähnt.[522] Jedoch berichten auch andere Quellen von einer Blockade der Stadt Hama bereits im Januar 1982.[523] Dagegen kommt der Historiker Hanna Batatu anhand unterschiedlicher Quellen, sowohl aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft als auch aus Publikationen der Baath-Partei, zu dem Schluss, dass es sich in Hama zweifellos um eine geplante Revolte gehandelt habe.[524] Eine unerwartete, aber gescheiterte Durchsuchungsaktion der *Sarāyā ad-difāʿ* und des Militärge-

---

aswad". In: o. A. (1984/5): *al-Iḫwān al-Muslimūn: Naśʿa mašbūha – wa-tārīḫ aswad. Muḥtārāt*. Damaskus: Manšūrāt Maktab al-Iʿdād. [Vorwort].

516 Vgl. Kedar 2005: S. 58.

517 Vgl. Conduit 2019: S. 98, S. 114.

518 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 323.

519 DMG-Umschrift: Abū Muṣʿab as-Sūrī. Sein Name lautet Muṣṭafā bin ʿAbd al-Qādir Sitt Maryam Naṣṣār; er ist ebenfalls unter dem Pseudonym ʿUmar ʿAbd al-Ḥakīm bekannt, unter dem er 1991 eine ausführliche Abhandlung über den Dschihadismus in Syrien veröffentlichte (ʿAbd al-Ḥakīm 1991). Er wird hier jeweils mit dem Namen, unter dem die zitierte Publikation erschien, benannt.

520 Vgl. as-Sūrī, Abū Musʿab (o. J.): „Durūs mustafāda min at-taǧriba al-ǧihādiyya al-muṣallaḥa fī Sūriyya". S. 32. Online verfügbar: https://tinyurl.com/27my2d57 (letzter Aufruf: 21.04.2023).

521 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 323.

522 Vgl. ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn 1983: S. 28–29.

523 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 322.

524 Vgl. Batatu 1999: S. 269.

heimdienstes führte demnach dazu, dass die Rebellion zwei Tage früher als geplant von den Minaretten der Moscheen von Hama ausgerufen wurde.[525]

Neben den abweichenden Positionen in Bezug auf die tatsächlichen Ereignisse und der Frage nach Auslösern, Intentionen und Hintergründen der offenen Kämpfe in Hama steht im Zentrum des Kampfes um Deutungshoheit vor allem der Anspruch beider Seiten, als Vertreter der allgemeinen Bevölkerung von Hama in deren Namen zu sprechen. Die zentralen Elemente der jeweiligen Narrative lassen sich anhand der folgenden Zitate herausarbeiten. In der Publikation *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* charakterisieren die Autoren die aus ihrer Sicht entscheidenden Faktoren des Massakers wie folgt:

أما أهم تطور في أحداث شباط ٩٨٢ [!sic] فهو أن نظام أسد قرر استباحة مدينة حماة بأسرها، وهذه سابقة لا مثيل لها نوعا وكماً، إذ لم توفر الأبرياء ولا العناصر الحزبية المنتشرة بين المواطنين، كما سنرى.

إن الخطة التي نفذها نظام أسد في تدمير حماة، يمكن تسميتها بـ (الوأد الجماعي) فقد حوصرت المدينة من كل الجهات، ثم قصفت بالمدفعية الثقيلة قصفاً عشوائيا، تمهيداً لاقتحامها بالدبابات والآليات، في الوقت الذي تخوض فيه عناصر سرايا الدفاع والوحدات الخاصة حرب الشوارع ضد المواطنين العزل، يرافق ذلك كله تعتيم إعلامي شديد في الداخل والخارج، ليدفع المعارضة إلى ما يشبه اليأس ويضلل الجيش النظامي، ويخفي الحقائق عن أبناء الشعب في بقية المحافظات وعن الرأي العام العربي والعالمي.[526]

Die wichtigste Entwicklung während der Ereignisse im Februar [1]982 ist, dass das Assad-Regime entschied, die gesamte Stadt Hama zu überfallen, und dieses Vorgehen ist in seiner Form und in seinem Ausmaß beispiellos. Und sie schonten weder Unschuldige noch die Parteimitglieder unter der Zivilbevölkerung, wie wir sehen werden.

Der Plan, den das Assad-Regime durch die Zerstörung von Hama ausführte, kann als „kollektives lebendiges Begräbnis"[527] bezeichnet werden, denn die Stadt wurde von allen Seiten belagert, dann durch schwere Artillerie willkürlich beschossen, als Vorbereitung, um mit Panzern und Kriegsfahrzeugen einzudringen, zu einer Zeit, in der Mitglieder der *Sarāyā ad-difāʿ* [Verteidigungsbrigaden] und der *Waḥdāt ḫāṣṣa* [Spezialeinheiten] einen Straßenkrieg gegen unbewaffnete Bürger führten. Und dies wurde durch starke mediale Verschleierung nach innen und nach außen begleitet, um die Opposition in die Verzweiflung zu treiben, die Regime-Armee irrezuführen und die Wahrheit vor dem Volk in den anderen Provinzen und vor der arabischen und globalen öffentlichen Meinung zu verstecken.

In einem klaren Gegensatz zu dieser Darstellung steht Hafiz al-Assads Beschreibung der Ereignisse in seiner Rede anlässlich des 19. Jahrestags der Revolution des 8. März

525 Vgl. ebd.: S. 269.

526 ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn 1983: S. 31–32.

527 Der Begriff *waʾd* bezeichnet ein vorislamisches Ritual, bei dem neugeborene Mädchen lebendig begraben wurden. Somit steht *waʾd* historisch für die Auslöschung des weiblichen Individuums und wird hier zur politischen Auslöschung oppositioneller Stimmen; ab 2011 wurde die Figur der *mawʾūda* zu einem symbolischen Motto der Revolution (vgl. Al-Samman, Hanadi (2015): *Anxiety of Erasure. Trauma, Authorship, and the Diaspora in Arab Women's Writings*. Syracuse: Syracuse University Press. S. 2–3).

(*Ṯawrat aṯ-ṯāmin min āḏār*), die zugleich jedoch beachtenswerte Parallelen zum vorherigen Zitat aufweist:

> ما الذي فعله في حماه هؤلاء المجرمون ما الذي فعله في مدينة حماه هؤلاء المأجورون أمر لا يصدقه العقل لم يتركوا فعلا حرمه الله إلا وفعلوه استباحوا كل المحرمات يدخلون بيتا فيقتلون كل من فيه من نساء وأطفال ورجال ليجعلوا من هذا البيت وكرا لهم يقفون على نوافذه وأبوابه يطلقون النار في كل اتجاه ـ يوزعون الموت على كل مار وعابر مجموعة من النساء والأطفال يحاولون الخروج من الحي ليتجنبوا خطر الرصاص فيمنعونهم ويفرضون عليهم أن يدخلوا معهم إلى أحد أوكارهم وعندما تعترض سيدة تعمل ممرضة في حماة عندما تعترض هذه السيدة على هذا التصرف ترش بالرصاص.[528]
>
> Was diese Verbrecher in Hama tun, was diese Auftragsmörder in der Stadt Hama tun, ist unfassbar. Sie haben keine Tat, die Gott verboten hat, ausgelassen, sondern haben sie verübt, sie haben alle Tabus gebrochen. Sie dringen in ein Haus ein und töten jeden, der sich dort aufhält, Frauen, Kinder und Männer, um dieses Haus zu ihrem Versteck zu machen, wo sie an Fenstern und Türen stehen und das Feuer in alle Richtungen eröffnen können. Sie verbreiten den Tod unter allen Passanten. Eine Gruppe aus Frauen und Kindern versuchen, das Viertel zu verlassen, um der Gefahr der Kugeln zu entgehen, aber sie zwingen sie, zu ihnen in eines ihrer Verstecke hereinzukommen. Und als sich eine Frau, die in Hama als Krankenschwester arbeitet, wehrt, als sich diese Frau gegen dieses Verhalten wehrt, wird sie mit Kugeln beschossen.

In beiden Stellungnahmen wird das Massaker als ein Konflikt zwischen zwei Akteuren dargestellt, wobei sowohl Hafiz al-Assad als auch die Verfasser von *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* die jeweilige Gegenseite als den Angreifer und die Quelle der Gewalt gegen die Zivilbevölkerung darstellen. Das Ausmaß der Gewalt wird von beiden Seiten als so extrem beschrieben, dass es kaum zu glauben ist. So sind die Taten der Muslimbruderschaft laut Hafiz al-Assad unfassbar („amr lā yuṣaddiquhu al-ʿaql") und im Gegenzug beginnt auch das Buch *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* mit der Feststellung, dass der Inhalt des Werks für die Lesenden nur schwer zu begreifen sein werde.[529] Auch in der weiteren Beschreibung der beispiellosen Gewaltexzesse, die gegen jegliche Tabus und auch gegen religiöse Prinzipien verstoßen, bestehen in beiden Narrativen Parallelen. So vergleichen die der Muslimbruderschaft nahestehenden Autoren das „in seiner Form und in seinem Ausmaß beispiellose" Vorgehen („lā maṯīl la-hā nawʿan wa-kamman") des Regimes mit dem vorislamischen Ritual des *waʿd*, das durch seine Konnotation mit der Zeit der *ǧāhiliyya*[530] eindeutig als unislamisch gekennzeichnet ist, während auch al-Assad ihnen im Gegenzug vorwirft, „keine Tat, die Gott verboten hat, ausgelassen" zu haben („lam yatrukū fiʿlan ḥarimahū Allāh"). Allgemein war auffällig, dass das erklärtermaßen säkulare Regime angesichts der Herausforderung durch die Muslimbruderschaft immer wie-

528 Ḥ. al-Asad 07.03.1982.

529 Vgl. ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn 1983: S. 7.

530 Der Begriff *ǧāhiliyya* gilt im Allgemeinen als Gegensatz zum Islam und bezeichnet ursprünglich die vorislamische Zeit (vgl. Encyclopaedia of Islam (2012): „Djāhiliyya". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1933 (letzter Aufruf: 11.06.2023)); s. auch Kap. 2.2.2.

der rhetorisch seine Loyalität zu Gott bekannte.[531] Es ist naheliegend, dass der oppositionellen Organisation, die sich selbst als Vertreter der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit verstand, auf diese Weise ihre Legitimität abgesprochen werden sollte und das Regime stattdessen sich selbst als rechtmäßige Repräsentanten der syrischen Muslime darstellen wollte. Hier spiegelt sich der langjährige Streit über die Zugehörigkeit der alawitischen Konfession zum Islam und die damit einhergehende Frage nach der Legitimität des alawitischen Präsidenten wider, die schon seit den 1970er Jahren debattiert worden war. Auch al-Assads rhetorische Änderung des Namens der Organisation, die er in seiner Rede häufig nicht *al-Iḫwān al-Muslimūn* (‚Muslimbruderschaft'), sondern beispielsweise „hāḏihi al-ʿiṣāba" („diese Bande") nennt oder mit degradierenden Attributen belegt, hat möglicherweise das Ziel, deren Anspruch, die Gesamtheit der sunnitischen Muslime in Syrien zu repräsentieren, zurückzuweisen.

Die beiden oben zitierten Stellungnahmen zum Massaker ähneln sich nicht nur inhaltlich, sondern teilweise auch in ihrer Wortwahl, wenn etwa in *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* von einem „Straßenkrieg gegen unbewaffnete Bürger" („ḥarb aš-šawāriʿ ḍidd al-muwāṭinīn al-ʿuzzal") die Rede ist, während Hafiz al-Assad die Muslimbrüder beschuldigt, „den Tod unter allen Passanten" zu verbreiten („yuwazziʿūna al-mawt ʿalā kulli mārr waʿābir"). Beide Akteure prangern jedoch nicht nur die Gewalt gegen die Zivilbevölkerung in der Stadt an, sondern versuchen, sich selbst als deren einzig legitimen Vertreter zu inszenieren, der im Namen der Stadt Hama und der dort lebenden Menschen spricht und zu ihrem Schutz agiert.[532] Dieser Aspekt scheint ein wesentliches Element beider Narrative zu sein, aus dem jeweils maßgeblich die eigene Legitimation und der Anspruch auf Deutungshoheit abgeleitet wird. So streitet al-Bayanouni die Verantwortung der Muslimbruderschaft für die gewaltvollen Ereignisse ab, die seiner Darstellung nach außerhalb der Kontrolle der Muslimbruderschaft gelegen hätten:

> Most of the events that occurred in the late 1970s and 1980s, particularly events involving violence, were beyond the control of the Brotherhood. It was the Syrian people who rose up to defend Islam and the Brotherhood in the face of the aggressions of the Ba'ath regime.[533]

Ihm zufolge handelt es sich bei den Ereignissen in Hama und dem vorausgehenden Konflikt in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren um eine allgemeine Bewegung in der syrischen Gesellschaft zum Schutz des Islam und der Muslimbruderschaft. Er beansprucht damit, dass die allgemeine Bevölkerung auf der Seite seiner Organisation und gegen die mehrheitlich alawitische Minderheitsführung gestanden habe. Dieser Ansicht nach vertritt die Muslimbruderschaft mit ihrer politischen Agenda die Interessen der allgemeinen Bevölkerung und wird durch diese unterstützt. Auch Abu Musab al-Suri be-

531 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 47.

532 Zu der sich gegenseitig aufeinander beziehenden Diskurs- und Gegendiskursführung des Regimes und der Opposition unter Hafiz al-Assad sowie unter Bashar al-Assad während der Revolution von 2011 s. Badr ad-Dīn, Īlāf (2018): *ʿIndamā hatafū: "li-l-abad". Luġat aṭ-ṭawra as-sūriyya*. Damaskus: Dār Mamdūḥ ʿAdwān li-'n-našr wa-'t-tawzīʿ; Bader Eddin 2023.

533 Abedin 11.08.2005.

tont die Unterstützung zahlreicher Zivilisten in der Verteidigung der Stadt.[534] Tatsächlich war die islamistische Opposition religiös geprägten Hama stärker als in Damaskus von religiös-politischen Motiven geleitet.[535] Auch trug die ökonomische Marginalisierung der Bürger:innen in Hama zu der explosiven Stimmung bei.[536] Jedoch stellt Hans Günter Lobmeyer fest, dass „der Aufstand von Hama […] ebensowenig Ausdruck einer dezidiert pro-islamistischen Haltung der Bevölkerung wie der Unzufriedenheit der örtlichen Kleinbourgeoisie [war]"[537], sondern die Mehrheit der Bevölkerung in die Ereignisse hineingezogen wurde. Diejenigen Bürger der Stadt, die selbst zu Waffen griffen, taten dies daher weniger aufgrund einer politischen Ideologie, als vielmehr, um ihr eigenes Leben zu verteidigen.[538] Die Bestrebungen der Muslimbruderschaft, sich als Repräsentanten der allgemeinen Bevölkerung von Hama darzustellen, hebt al-Assad in seiner Rede hervor und vereinnahmt die Menschen in Hama dabei ebenfalls für sein eigenes Narrativ, indem er behauptet, sie hätten sich von Anfang an gegen die Muslimbrüder gestellt:

إن حماه ليست عصابة الإخوان المسلمين كما حاولت هذه العصابة أن تصورها إن المواطنين في حماة وقفوا منذ اللحظة الأولى ضد هذه العصابة

إن المواطنين في حماه، إن حماه ليست العصابة، إن حماه هي هذه الجماهير التي شاهدتموها على شاشة التلفزيون.[539]

Hama ist nicht die Bande der Muslimbrüder, wie die Bande versucht, es darzustellen. Die Bürger in Hama stehen vom ersten Moment an gegen diese Bande.

Die Bürger in Hama, Hama ist nicht diese Bande. Hama ist die Menschenmenge, die ihr auf den Fernsehbildschirmen gesehen habt.

Mit dem Ausdruck *ǧamāhīr* („Menschenmenge") bezieht sich Assad hier auf eine Demonstration, die nach dem Ende der Kämpfe in Hama zur Unterstützung des Regimes stattfand und bei dem die Bevölkerung der Stadt dem Präsidenten für sein Eingreifen zu ihrem Schutz vor der gewalttätigen Muslimbruderschaft danken sollte. Diese Bilder wurden im Staatsfernsehen übertragen, während ansonsten erklärt wurde, dass in Hama nichts außergewöhnliches geschehen sei.[540] In einem Zeitungsartikel von April 1982 berichtet ein Journalist der *Neuen Zürcher Zeitung*, der Hama kurz nach dem Massaker besucht hatte, dass die Fernsehaufnahmen vor einem der wenigen unbeschädigten Gebäude inmitten der in Ruinen liegenden Stadt gefilmt worden und Demonstrant:innen aus der Umgebung mit Bussen dorthin gebracht worden seien.[541] Diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass die Kundgebung inszeniert wurde, um das Narrativ des Regimes

534 Vgl. as-Sūrī o. J.: S. 32.

535 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 334.

536 Vgl. ebd.: S. 335; Lawson, Fred H. (1982): „Social Bases for the Hamah Revolt". In: *MERIP Reports* 110, S. 24–28.

537 Lobmeyer 1995: S. 336.

538 Vgl. ebd.: S. 335.

539 Ḥ. al-Asad 07.03.1982.

540 Vgl. Hottinger 24.04.2011.

541 Vgl. H., A. (06.04.1982): „Die Rebellion der Muslimbrüder in Syrien. Hama nach der Niederschlagung des Aufstandes". In: *Neue Zürcher Zeitung*. S. 3.

in der Öffentlichkeit zu stützen. In literarischen Texten wird die Teilnahme an der Demonstration häufig als erzwungen und als ultimative Demütigung der Bevölkerung von Hama, die nach der Zerstörung ihrer Stadt und Tötung oder Verschwinden zahlreicher Angehöriger den Präsidenten bejubeln und ihm danken mussten, beschrieben.[542] Dagegen setzt Assad die inszenierte Kundgebung gezielt ein, um sein Narrativ visuell mit Bildern der jubelnden Menschenmenge in Hama zu untermauern. Passend zu dieser Behauptung wurde auch in staatlichen Medien eine angebliche Bitte aller Frauen in Hama, das Regime solle sie vor den Verbrechen der Muslimbruderschaft zu schützen und deren Mitglieder erbarmungslos zu töten, als Rechtfertigung der staatlichen Gewalt herangezogen.[543] Dass die Mehrheit der Bevölkerung der Stadt sich von Anfang an gegen die Aufständischen gestellt hätte, wie von Assad behauptet, entspricht jedoch keineswegs der Realität.[544] Während der größte Teil der Bevölkerung während der Kämpfe die Rebellen unterstützte[545] – weniger aus Sympathie für deren Ideologie, als aufgrund der Tatsache, dass sie die stärkste Anti-Regime-Kraft waren –[546], stellten sich neben Funktionären der Baath-Partei nur einige Beschäftigte in staatlichen Fabriken auf die Seite des Regimes.[547]

Gerade in Bezug auf die Rolle der Bevölkerung von Hama ist im Narrativ des Assad-Regimes eine deutliche Ambivalenz vorhanden, die sich anhand des oben zitierten Ausschnitts aus Hafiz al-Assads Rede erkennen lässt. Einerseits behauptet al-Assad, im Namen der Menschen von Hama gehandelt zu haben, und illustriert diesen wesentlichen Bestandteil seines Narrativs über das Massaker mit den Fernsehbildern der Demonstration. Andererseits jedoch behandelte das Regime den Konflikt grundlegend anders als in der eigenen Rhetorik dargestellt, da auch die Zivilbevölkerung ein Ziel der staatlichen Gewalt war und in den Jahrzehnten nach dem Massaker eine starke Diskriminierung gegenüber Menschen aus Hama stattfand, die im Widerspruch zu der oben zitierten Aussage steht. Diese Sicht auf die Ereignisse und die ambivalente Strategie des Assad-Regimes reproduziert auch Patrick Seale in seiner Beschreibung des Massakers in dem Buch *Asad: The Struggle for the Middle East*. Während er weitgehend das offizielle Narrativ wiedergibt, das Regime sei in erster Linie gegen bewaffnete Aufständische vorgegangen und die zahlreichen zivilen Opfer eher eine Nebenwirkung gewesen („large numbers died in the hunt for the gunmen"[548]), stellt er gleichzeitig fest, dass eine grundlegende Umstrukturierung der konservativen Gesellschaft von Hama nach den Vorstellungen des Regimes eines der Ziele des Massakers gewesen sei.[549] Es liegt deshalb nahe, dass der Angriff auf die Stadt Hama von Anfang an nicht allein den islamistischen Aufständischen galt, die gegebenenfalls gezielt hätten ausgeschaltet werden können, sondern ge-

542 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 154–155; as-Sarrāǧ, Manhal (2012): *ʿAṣī ad-dam*. Beirut: Dār al-Ādāb. S. 177; s. Kap. 3.3.3 und 3.3.4.

543 Vgl. *al-Baʿth* 24.03.1982, zit. in Wedeen 2015 [1999]: S. 47.

544 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 324.

545 Vgl. ebd.: S. 324.

546 Vgl. ebd.: S. 336.

547 Vgl. Longuenesse, Elisabeth (1985): „The Syrian Working Class Today". In: *MERIP Reports* 134. S. 23; Lobmeyer 1995: S. 324–325.

548 Seale 1988: S. 333–334.

549 Vgl. Seale 1988: S. 334.

rade auch der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit, die insgesamt als oppositionell galt. Das Maß an Gewalt, die das Regime in Hama anwandte, übertraf das, was für eine Niederschlagung des islamistischen Aufstands nötig gewesen wäre, bei weitem.[550] So stellt Hans Günter Lobmeyer fest:

> Das Regime kämpfte nicht nur gegen die bewaffnete Opposition, sondern führte einen gezielten Krieg gegen die Zivilbevölkerung Hamas. Nicht nur die willkürliche Ermordung völlig unbeteiligter Personen, darunter Kinder, sondern auch die fast unablässige Bombardierung der dichtbesiedelten Altstadtviertel – von denen einige vollständig zerstört wurden – kann nur als vorsätzlicher Terror gegen die Bewohner bezeichnet werden.[551]

Auch Daniel Gerlach vertritt diese Ansicht und bezeichnet die Strategie, „einen Konflikt stets anders zu behandeln, als man ihn benennt", als eines der charakteristischen Merkmale des Assad-Regimes und dessen Handeln in Hama als exemplarisch für diese Herrschaftsmethode.[552] In *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* wird das Vorgehen des Regimes ebenfalls als gezielter Angriff auf die gesamte Stadt („niẓām Asad qarrar istibāḥat madīnat Ḥamā bi-asrihā"[553]) dargestellt. Diese Formulierung verdeutlicht, dass die Frage nach dem Ziel des staatlichen Angriffs im Kampf um die Deutungshoheit entscheidend ist, da sich in diesem Punkt offenbart, welcher der Akteure die Repräsentation der Stadt für sich beanspruchen kann.

Auch in anderen syrischen Städten fanden in der Zeit kurz nach dem Massaker zahlreiche Demonstrationen statt, bei dem das Assad-Regime gefeiert wurde, und in den Zeitungen veröffentlichten verschiedene gesellschaftliche Gruppen und Berufsverbände Stellungnahmen zur Unterstützung des Regimes.[554] Wie wirkungsmächtig diese öffentlichen Akte der Unterstützung für die Stabilität des Assad-Regimes trotz ihrer Unaufrichtigkeit waren, analysiert Lisa Wedeen in ihrem Buch *Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (2015 [1999]). Laut Wedeen sind erzwungene öffentliche Loyalitätsbekundungen gegenüber dem Regime aufgrund ihres Effekts auf das Individuum und die Gesellschaft als Ganzes ein entscheidender Bestandteil der Machtstrategie des Regimes. Unter diesem Aspekt thematisiert Adnan Saad al-Din,[555] der Führer der syrischen Muslimbruderschaft von 1975 bis 1980, die Demonstration nach dem Massaker und die damit einhergehende Vereinnahmung der Opfer in Hama für das Regime in seinen Erinnerungen und bezeichnet diese sogar als schlimmstes Verbrechen des Regimes:

> ودونما خجل أو حياء كان تلفزيون النظام ينقل صور التأييد والابتهاج! باسم من؟ باسم أبناء مدينة حماة! فأي جريمة أكبر من هذا الإجرام؟ وأي هول أعظم من هذا الهول؟[556]

---

550 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 326.

551 Ebd.

552 Vgl. Gerlach 2015: S. 140–141.

553 ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn 1983: S. 31.

554 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 47–48.

555 DMG-Umschrift: ʿAdnān Saʿd ad-Dīn.

556 Saʿd ad-Dīn, ʿAdnān (2010): *al-Iḫwān al-Muslimūn fī Sūriyya. Muḏakkirāt wa-ḏikrayāt. Sanawāt al-maǧāzir al-murʿiba minʿām 1977 wa-ḥatāʿām 1983*. Kairo: Maktabat Madbūlī. S. 499.

> Und ohne Scham oder Scheu zeigte das Fernsehen des Regimes Bilder von Unterstützung und Heiterkeit! In wessen Namen? Im Namen der Bevölkerung von Hama! Welches Verbrechen ist größer als dieses? Und welcher Schrecken ist größer als dieser?

Dass der Kampf um die Repräsentation der Bevölkerung in dem Konflikt zwischen den verschiedenen Narrativen von beiden Seiten als entscheidend empfunden wird, zeigt sich daran, dass sowohl al-Assad als auch Vertreter der Muslimbruderschaft den Versuchen der jeweiligen Gegenseite, die Bevölkerung für ihr Narrativ zu vereinnahmen, die Legitimität absprechen. Gleichzeitig stützen sie eigenen ihren Anspruch auf legitime Herrschaft bzw. legitimen Widerstand gegen die Machtverhältnisse auf die behauptete Unterstützung der allgemeinen Bevölkerung. Beide stellen ihren Kampf dabei in einen historischen Zusammenhang. Im Fall des Buches *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* ist dies beispielsweise daran erkennbar, dass das Buch als Dokumentation des Massakers im Kontext der Stadtgeschichte präsentiert wird, indem auf deren historische Rolle als traditionelle Hochburg des Widerstands gegen tyrannische Herrscher und äußere Feinde, hingewiesen wird.[557] In diese Reihe externer Angreifer, zu denen die französische Kolonialmacht, der mongolische Herrscher Hülägü und der persische König Kyros zählen, wird auch Hafiz al-Assad eingeordnet, dessen Massaker von 1982 jedoch ein herausragendes Ereignis darstelle und hinsichtlich des Ausmaßes an Gewalt und Zerstörung alle früheren Angriffe auf die Stadt übertreffe.[558] Die beschriebenen oppositionellen Bewegungen in der Stadt werden dabei unter dem Stichwort ‚Dschihad' zusammengefasst[559] und erhalten dadurch eine islamische Färbung. Parallel dazu legitimiert sich auch das Regime über die Verteidigung des Landes, wobei das Massaker von Hama in eine Reihe mit den Kämpfen u. a. gegen Mongolen, Kreuzzüge und Kolonialherrschaft gestellt wird.[560] Indem beide Seiten sich als Nachfolger historischer Verteidiger Syriens inszenieren, stellen sie ihre eigene Rolle im Kontext des Massakers als die Verteidigung gegen externe Feinde des Landes dar. Während der Gegner als externer oder von äußeren Kräften gesteuerter Agent dargestellt wird, gelten sie selbst im Kontrast dazu jeweils als legitime Repräsentanten des Volkes.

2.1.3 „al-Iḫwān al-muǧrimūn"[561]: Die Muslimbruderschaft als Feindbild

Wie die Gegenüberstellung der Positionierungen zu dem Massaker erkennen lässt, äußerte sich der Konflikt nicht nur in zunehmend gewaltvollen Aktionen beider Seiten, sondern wurde auch auf rhetorischer Ebene ausgetragen. Insbesondere von Seiten des Assad-Regimes wurde auf diese Weise die syrische Muslimbruderschaft nachhaltig als Feindbild aufgebaut, das zu einem festen Bestandteil von dessen sprachlichem Universum wurde. Schon Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre, als sich das Regime mit den stärksten Angriffen auf seine Stabilität konfrontiert sah, bemühte es sich, die

557 Vgl. ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn 1983: S. 7, S. 16.
558 Vgl. ebd. 1983: S. 16.
559 Vgl. ebd.: S. 16.
560 Vgl. Rifʿat al-Asad 01.07.1980, Übersetzung in Coquio/Hubrecht/Mansour/Mardam-Bey 2022: S. 55.
561 „Die verbrecherische Bruderschaft" (H. al-Asad 07.03.1982).

Muslimbruderschaft in seiner Rhetorik zu diffamieren.[562] So wurde die Organisation beispielsweise in Medienberichte in staatlichen Zeitungen wie *al-Baʿṯ* häufig mit stark negativ und stabilitätsgefährdend konnotierten Begriffen wie *muʾāmara* („Verschwörung"), *ʿiṣāba* („Bande") oder *fitna* („Zwietracht") beschrieben, die im klaren Kontrast zu positiven Selbstbeschreibungen des Landes („wir") standen.[563] Gleichzeitig fokussierte sich das Regime gerade während der gewaltvollen Auseinandersetzungen mit der Muslimbruderschaft zwischen 1979 und 1982 darauf, in den Medien gemeinsame Ziele aller Syrer in den Vordergrund zu stellen und darauf hinzuweisen, dass alle Elemente, die diese Einheit bedrohten, bekämpft werden müssten, insbesondere Israel und der westliche Imperialismus als äußere Feinde sowie der radikale Islamismus als interner Feind.[564] Auf diese Weise wurde rhetorisch ein Gegensatz zwischen „Gut" und „Böse" etabliert, der parallel zu der Konfrontation „wir" (das syrische Volk) gegen „sie" (die Muslimbruderschaft) stand.[565] So inszenierte sich das Regime als Sprecher für das gesamte Volk, das von der Muslimbruderschaft abgegrenzt ist, die als extern gesteuerter Akteur agiert und die innere Stabilität bedroht. Dies spiegelt sich beispielsweise in den Eigenschaften, die der Organisation durch das Regime zugeschrieben werden, wider. Hafiz al-Assad bezeichnet die Organisation teilweise als *al-iḫwān al-muslimūn* („Muslimbruderschaft"), meistens gibt er ihnen aber ein anderes Attribut und nennt sie zum Beispiel *al-iḫwān al-muǧrimūn* („verbrecherische Bruderschaft"), *al-iḫwān al-mufsidūn* („korrupte/verdorbene Bruderschaft") oder *al-iḫwān al-maʾǧūrūn* („gekaufte/bezahlte Bruderschaft"),[566] als Anspielung auf eine ausländische Verschwörung gegen Syrien, in deren Auftrag die Muslimbruderschaft laut der offiziellen Rhetorik des Regimes in Hama handelte.[567]

Mithilfe dieser Rhetorik baute das Regime ein zunehmend ideologisiertes Feindbild der Muslimbruderschaft auf, bei deren Konstruktion auch die mediale Berichterstattung nach dem Massaker eine entscheidende Rolle spielte. Eine erste offizielle Stellungnahme zu dem Massaker in Hama wurde am 23. Februar 1982 in Form eines Briefes von dem Führer der Baath-Partei in Hama in der Zeitung *al-Baʿṯ* veröffentlicht, in dem die Aggressionen der Muslimbruderschaft gegen die Sicherheitskräfte und die Zivilbevölkerung in Hama sowie die erfolgreiche Verteidigung der Baath-Partei hervorgehoben wurden.[568] Im Einklang mit diesem Bericht wurden weitere Artikel und Stellungnahmen publiziert, die ähnlich in Inhalt und Stil waren. Lisa Wedeen bezeichnet die Darstellung der Ereignisse von Hama als exemplarisch für die Strategie des Assad-Regimes, den öffentlichen Raum mit einem offiziellen Narrativ zu überladen und damit eine Formel für akzeptables öffentliches Sprechen über das Thema vorzugeben.[569] Auf diese Weise wur-

562 Vgl. Kedar 2005: S. 26.

563 Vgl. ebd.

564 Vgl. ebd.: S. 22.

565 Vgl. ebd.: S. 26.

566 Vgl. Ḥ. al-Asad 07.03.1982.

567 Sowohl das Assad-Regime als auch die Muslimbruderschaft warfen sich gegenseitig vor, vom Ausland unterstützt oder gesteuert zu werden bzw. Teil einer ausländischen Verschwörung zu sein (vgl. Frampton 2018: S. 357–358).

568 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 46–47.

569 Vgl. ebd.: S. 48–49.

de ein rhetorischer Rahmen geschaffen, innerhalb dessen das Massaker erinnert werden konnte, der aber zugleich sämtliche abweichenden Informationen und Deutungen tabuisierte und aus dem öffentlichen Diskurs ausschloss. Dies hatte einen erheblichen Effekt auf die Formen der Erinnerung an das Massaker in Syrien, da, was erinnert wird und was nicht, von den geltenden Kommunikationsregeln einer sozialen Gruppe abhängig ist.[570]

Während ansonsten kein öffentliches Gedenken des Massakers stattfand – auch nicht gemäß des offiziellen Narrativs – und dieses auch in Schulbüchern nicht thematisiert wurde, mussten Schüler:innen in Versammlungen regelmäßig schwören, die kriminellen Muslimbrüder zu bekämpfen.[571] Die tatsächliche Bedeutung dieses und anderer Slogans, denen die Kinder in der Schule täglich begegneten, waren ihnen dabei völlig unbekannt und eine Erklärung vor allem der Rolle der Muslimbruderschaft für die Eltern äußerst gefährlich,[572] sodass dieses im alltäglichen öffentlichen Leben omnipräsente politische Konzept gerade für die jüngere Generation weitgehend unklar und unverständlich blieb.[573] In Wendy Pearlmans Buch *We Crossed a Bridge and it Trembled. Voices from Syria* (2017) beschreibt eine Interviewpartnerin der Autorin ihre eigenen Erfahrungen folgendermaßen: „They made the Muslim Brotherhood into this very, very scary thing. Even saying the name was scary."[574] Ein anderer ihrer Interviewpartner stellt fest: „At the same time, we were injected with this hatred of public enemies, even if we didn't really know what that meant."[575] Das Resultat dieser Erinnerungspraktik beschreibt der syrische Journalist Hussam Jazmati[576] folgendermaßen:

نتيجةً لكلِّ ما سبق، تتكوَّن نظرةُ الشباب اليوم إلى الإسلام السياسي. وهي نظرةٌ لا تَحْمل أيَّ مضمون، بسبب التجهيل وعدم الاحتكاك. وهو أيضًا الجيلُ السوريُّ الوحيد الذي رَبَّتْه إداراتُ المدارس على التكرار كلَّ صباح ـ بعد ترديده شعارَ حزب البعث والولاءِ للقيادة ـ على أن يعاهِدَ على «التصدّي للإمبريالية والصهيونية والرجعية،» وعلى «سَحْقِ أداتهم المجرمة، عصابةِ الإخوانِ المسلمين العميلة» دون أن يَعْرف عنها شيئًا![577]

Als Folge dessen, was vorher geschehen war, entwickelte sich die Sichtweise der heutigen Jugend auf den politischen Islam. Und es ist eine Sichtweise, die völlig inhaltslos ist, weil sie im Unwissen gelassen wurden und keinen Kontakt dazu hatten. Und es ist auch die einzige syrische Generation, die von den Schulleitungen dazu erzogen wurde, jeden Morgen – nachdem sie die Slogans der Baath-Partei und der Treue gegenüber der Führung skandiert hatten – das Versprechen zu wiederholen, „den Imperialismus, den Zionismus und die Rückständigkeit zu bekämpfen" und „seine verbrecherischen Instrumente, die kollaborierende Bande der Muslimbruderschaft zu vernichten", obwohl sie gar nichts darüber wussten!

570 Vgl. A. Assmann 2018 [2016]: S. 47.

571 Vgl. Ismail 2018: S. 132; Bader Eddin 2023: S. 42–43.

572 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 43.

573 Vgl. Ismail 2018: S. 103–104.

574 Pearlman, Wendy (2017): *We Crossed a Bridge and it Trembled. Voices from Syria*. New York: Custom House. S. 22–23.

575 Ebd.: S. 26.

576 DMG-Umschrift: Ḥussām Ǧazmātī.

577 Ǧazmātī 2005: S. 112.

Die Muslimbruderschaft wurde auf diese Weise zu einer Art Codebezeichnung für ‚Feinde des Regimes'.[578] Solche Statements und Slogans können als Vermittler des kollektiven Gedächtnisses bezeichnet werden, anhand derer das Massaker von Hama trotz der Abwesenheit des eigentlichen Ereignisses aus dem öffentlichen Diskurs ein Teil eines ritualisierten Gedenkens wurde. Die vom Assad-Regime in der syrischen Öffentlichkeit etablierte Erinnerungsfigur ‚Hama' besteht somit in erster Linie in einer Darstellung der Muslimbruderschaft als Feindbild, das heraufbeschworen wurde, ohne direkt Gestalt anzunehmen. Der Kategorie ‚Muslimbruderschaft' wurden in der staatlichen Rhetorik die gesamte Bevölkerung von Hama, aber auch allgemein sämtliche oppositionelle Bevölkerungsgruppen zugeordnet,[579] was wiederum die Vorstellung des Massakers als dichotomischer Konflikt verstärkte. Laut Jazmati formte dieser öffentliche Umgang des Assad-Regimes mit dem Massaker von Hama, der im Bildungssystem omnipräsente gegen die Muslimbruderschaft gerichtete Slogans umfasst, das Verständnis einer ganzen Generation vom politischen Islam, obwohl ihnen keinerlei Informationen dazu zugänglich waren. Das Feindbild der Muslimbruderschaft überschattete aber auch ganz allgemein die Ausübung der islamisch-sunnitischen Religion in Syrien, unabhängig von einer Verbindung oder innerlichen Identifizierung der Menschen mit der Organisation der Muslimbruderschaft oder deren Ideologie. Jazmati stellt zum Beispiel fest, dass in den Augen vieler allein das Beten in Moscheen oder Teilnahme am Religionsunterricht bereits verdächtig schienen und sie diese religiösen Praktiken deshalb vermieden, um sich selbst nicht verdächtig gegenüber den Geheimdiensten zu machen.[580] Diese Angst, durch einen religiösen Lebensstil zu einem Ziel der staatlichen Gewalt zu werden, beschreibt beispielsweise Nizar Qabbani[581] in seinem Gedicht „Taqrīr sirrī ǧiddān min bilād Qamʿastān" (1986; ‚Ein sehr geheimer Bericht aus dem Land Unterdrückungstan'[582]):

مواطن أنا من شعب قمعستان
أخاف أن أدخل أي مسجد
كي لا يقال إني رجل يمارس الإيمان
كي لا يقول المخبر السري:
أني كنت أتلو سورة الرحمن
الله ... يا زمان ...[583]

Ich bin ein Bürger des Landes Unterdrückungstan
Ich habe Angst, irgendeine Moschee zu betreten,
damit man nicht von mir sagen kann, ich sei ein Mann, der den Glauben praktiziert,
damit der geheime Informant nicht sagen kann:

578 Vgl. Ismail 2018: S. 58.

579 Vgl. ebd.: S. 57.

580 Vgl. Ǧazmātī, Ḥussām (2005): „aš-Šabbāb wa-'l-islām as-siyyāsī fī Sūriyā". In: *al-Ādāb* 53/11–12. S. 111.

581 DMG-Umschrift: Nizār Qabbānī.

582 Der Name des metaphorischen Landes im Gedicht setzt sich aus dem arabischen Wort *qamʿ* („Unterdrückung") und der persischen Endung „-stan" („Land") zusammen.

583 Qabbānī, Nizār (1986): *Qaṣāʾid maġḍūba ʿalayhā*. In: Qabbānī, Nizār (1999): *al-Aʿmāl as-siyāsiyya al-kāmila*. Band 6. Beirut: Manšūrāt Nizār Qabbānī. S. 33.

Dass ich rezitiert habe die Sure ar-Raḥmān[584]
Allāh…ya zamān…

Auch wenn Syrien oder Hama in diesem 1984 veröffentlichten Gedicht nicht explizit erwähnt werden, ist die mit dem Massaker verbundene Erinnerungsfigur hier deutlich erkennbar, da dem Autor selbst und auch den Lesenden wohl bewusst war, dass die Überwachung von Moscheebesuchern im Syrien ‚nach Hama' besonders stark war.[585] In den frühen 1980er Jahren manifestierte sich die Feindseligkeit von Teilen der staatlichen Sicherheitskräfte gegenüber einem muslimisch geprägten Lebensstil auch in Übergriffen auf Frauen, die in der Öffentlichkeit einen Hijab trugen. Rifaat al-Assad, der jüngere Bruder des Präsidenten und Führer der paramilitärischen Einheit *Sarāyā ad-difāʿ*, die maßgeblich für die Massaker in Tadmur und Hama verantwortlich war, wies die Mitglieder einer weiblichen Fallschirmjägereinheit an, Frauen jedes Alters in Damaskus auf der Straße ihren Hijab vom Kopf zu reißen.[586] In einer Rede im Oktober 1981 behauptete Hafiz al-Assad, die Soldatinnen hätten aus eigenem Antrieb gehandelt,[587] und tadelte ihre Aktionen, wobei er zugleich jedoch Verständnis für ihr Vorgehen gegen „Anzeichen der Unterdrückung von Frauen" („ẓawāhir muʾaššarāt ilā ẓulm al-marʾa"[588]) zeigte. Die weiblichen Fallschirmjägerinnen waren wiederum ein Ziel der Islamisten; laut Hafiz al-Assad wurden zwei von ihnen in Hama am Anfang des Massakers von islamistischen Kämpfern ermordet.[589] Laut Yassin al-Haj Saleh sind diese Attacken gegen kopftuchtragende Frauen Ausdruck einer sektaristischen Haltung[590] und damit das Resultat der Politik des Assad-Regimes.

Eine der wichtigsten Funktionen der Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit einer Gruppe oder Nation ist es, die Integrität und Beständigkeit dieser Gruppe zu fördern.[591] Auch Jan Assmann hebt hervor, dass sich aus der Beteiligung an der gemeinsamen Vergangenheitsdeutung ein „Bewußtsein [sic] sozialer Zugehörigkeit"[592]

584 Sure 55 im Koran, ar-Raḥmān bedeutet „der Barmherzige".

585 Vgl. Kahf 2001: S. 233.

586 Vgl. Dagher 2019: S. 54; Seale 1988: S. 426; Hamidi, Ibrahim (11.10.2021): „Rifaat Assad: Challenged his Brother for Syria's Presidency, Aged in Exile, Pardoned by his Nephew". In: *aš-Šarq al-Awsaṭ*. URL: https://tinyurl.com/3vxhenub (letzter Aufruf: 17.01.2024); Morning Journal (16.06.2000): „Syrian women wonder if new leader will improve their lot". URL: https://tinyurl.com/y8tk9bjs (letzter Aufruf: 17.01.2024); Hamidi 26.10.2021; Binswanger, Karl (17.10.1981): „Wie Assad den Syrern den Islam austreiben will". In: *Luzerner Neueste Nachrichten.* Verfügbar in: o. A. (1983): *2.2.1982. Der Schock von Hamah. Wie andere ihn sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 10–11.

587 Vgl. Dagher 2019: S. 54.

588 Ḥ. al-Asad 01.10.1981. In seinem Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (2014) thematisiert Fawwaz Haddad die Rolle der Fallschirmjägerinnen anhand der Figur Lamis, die Frauen in Damaskus gewaltsam das Kopftuch entreißt und als Zeichen der Wertschätzung des Regimes dadurch Zugang zu einem Studium der Zahnmedizin erhält (vgl. Ḥaddād 2014: S. 189–190). Hier werden die Übergriffe gegen die Frauen also als staatlich beauftragt oder zumindest erwünscht dargestellt.

589 Vgl. Seale 1988: S. 332.

590 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 106.

591 Vgl. Isurin, Ludmila (2022): *Reenacting the Enemy. Collective Memory Construction in Russian and US Media*. Oxford: Oxford University Press. S. 14.

592 J. Assmann 2018 [1992]: S. 139.

ableitet. Indem das Assad-Regime die Muslimbruderschaft als Feindbild in der öffentlichen Wahrnehmung etablierte, verfolgte es demensprechend unter anderem das Ziel, die Gesellschaft nach seinen eigenen Vorstellungen zu stabilisieren. Durch die überdeutliche Betonung des bedrohlichen Feindbildes in der offiziellen Rhetorik sollte die Gruppenkohäsion erhöht und letztlich die bestehenden Herrschaftsstrukturen gesichert werden.[593] Der Umgang des Regimes mit der Erinnerung an das Massaker kann insofern als ein Instrument zum Machterhalt bezeichnet werden. Über die Propagierung des Feindbildes wurde die Abschreckungspolitik des Regimes, also konkret die extreme Gewalt in Hama sowie das harte Vorgehen gegen politische Gegner auch nach dem Massaker, sozialpsychologisch gerechtfertigt.[594] Zudem bestimmte dieses Feindbild die Erwartungshaltung gegenüber möglichen zukünftigen Konflikten[595] und trug dazu bei, dass jeglicher Kontakt zur Muslimbruderschaft als gefährlich galt. Das öffentliche Image der Muslimbruderschaft wurde insbesondere ab 1982 lange Zeit fast vollständig durch die Baath-Rhetorik geformt und war als Folge jahrzehntelang mit Radikalismus und Gewalt konnotiert.[596]

Die öffentliche Wahrnehmung der syrischen Muslimbruderschaft wurde stark durch die Berichterstattung über das Massaker von Hama geprägt. Auch international setzte sich ein Narrativ des Massakers, das durch die Betonung exzessiver Gewalt von Seiten der Muslimbruderschaft charakterisiert war, durch. So überwog sowohl im westlichen als auch im innerarabischen Diskurs nach 1982 die Ansicht, das Assad-Regime habe mit der gewaltvollen Niederschlagung der Opposition in Hama eine existenzielle Bedrohung von sich abgewendet und dadurch letztlich für den Erhalt der Stabilität im Land und der gesamten Region gesorgt.[597] Eine stereotype Gegenüberstellung eines säkularen, modernen Staates und einer religiösen, aufklärungsfeindlichen Opposition wurde gerade in den westlichen Medien reproduziert.[598] Insbesondere in europäischen und nordamerikanischen Medien wurde das Bild der syrischen Muslimbruderschaft nach dem Massaker von Hama maßgeblich durch die gewaltvollen Ereignisse geformt. Die Darstellung der Organisation in den westlichen Medien wandelte sich ab 1982 von einer unterdrückten, einst im Parlament vertretenen Oppositionspartei zu einer gewaltsamen Gruppe mit religiösem Anspruch.[599] Seine herrschaftsstabilisierende Wirkung zeigte das fest etablierte Feindbild auch während der Revolution von 2011[600] und des darauffolgenden Krieges, als Bashar al-Assad die gesamte Opposition als islamistisch charakterisierte und auch friedlichen Demonstrationen und Protesten rhetorisch eine dschihadistische Konnotation gab. Mit dieser Rhetorik übereinstimmend beschrieben auch zahlreiche westliche journalistische und wissenschaftliche Kommentatoren al-Assad als legitimen Herrscher, zu

593 Vgl. Sommer 2022: S. 18.

594 Vgl. Senghaas, Dieter (1972): *Rüstung und Militarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 42.

595 Vgl. ebd.

596 Vgl. Lefèvre 2013: S. 110.

597 Vgl. Gerlach 2015: S. 119.

598 Vgl. ebd.: S. 118; Michaud, Gérard (1984): „L'État de barbarie. Syrie 1979–1982". In: *Esprit* 94/95 (10/11). S. 156.

599 Vgl. Conduit 2016: S. 212.

600 S. Kap. 4.1.3.

dem die einzige Alternative eine Machtübernahme durch extremistische Islamisten und Terroristen wäre[601] – diese Interpretationen weisen deutliche Parallelen zu dem offiziellen Diskurs in den 1980er Jahren auf und können vermutlich zumindest teilweise darauf zurückgeführt werden.

Im Hinblick auf die Veröffentlichung des eigenen Narrativs in Buchform und die Vielzahl von Demonstrationen und Zeitungsartikeln bzw. -stellungnahmen zugunsten des Regimes zeigt sich, dass die Strategie des Regimes im Umgang mit der Erinnerung an ‚Hama' sich nicht auf eine umfassende Tabuisierung und einen vollständigen Ausschluss des Ereignisses aus dem kollektiven Gedächtnis beschränkte, sondern sein Narrativ indirekt mit großer Effektivität in der Öffentlichkeit verbreitete und festigte. Neben der medialen Verschleierung der tatsächlichen Ereignisse wurde die gegen die Muslimbruderschaft gerichtete Rhetorik zu einem festen Bestandteil der politischen Kultur und war in Syrien jahrzehntelang omnipräsent. Auf diese Weise wurde die syrische Muslimbruderschaft als Feindbild etabliert, in dem sich die Erinnerung an das Massaker widerspiegelt, das auf diese Weise zu einem Teil des kollektiven Gedächtnisses wurde. In diesem Kontext der Etablierung von Narrativen in der Phase direkt nach dem Massaker und der Selbstpositionierung der Muslimbrüder können auch die literarischen Texte, die in diesem Kapitel analysiert werden, gelesen werden. Die literarischen Werke geben zudem einen genaueren Einblick in die Dynamiken der Entstehung eines Bildes von einem dichotomischen Konflikt, bei dessen Analyse in der Regel nur die Positionen der Muslimbruderschaft und des Assad-Regimes in Betracht gezogen werden.

2.2 *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (‚Die Jungfrau von Hama') von Abdallah al-Dahamasha

الله أكبر.. أحد.. أحد.. وتختلط تلك الأصوات باللكنات الملعونة[602]

Gott ist der Größte.. Einer.. Einer.. und diese Stimmen mischen sich mit den verfluchten Akzenten

2.2.1 Umdeutung des offiziellen Narrativs: Das Regime als Feindbild

Wie Abdallah al-Dahamasha seinen 1982 veröffentlichten Roman *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (‚Die Jungfrau von Hama')[603] selbst verstanden wissen möchte, stellt er bereits auf dem Cover explizit klar:

ملاحظة: (95 %) من هذه الرواية واقعي، و(5 %) من خيال الأديب لتكون رواية أدبية.[604]

601 Vgl. Barenberg, Jasper (23.02.2017): Syrien-Gespräche. „Die Machtverhältnisse haben sich deutlich geändert". In: *Deutschlandfunk*. URL: https://tinyurl.com/2w5fhfuk (letzter Aufruf: 19.06.2023); Lüders, Michael (2017): „Der Krieg in Syrien und die blinden Flecken des Westens". In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3/17, S. 45–53. URL: https://tinyurl.com/2s3cbj5s (letzter Aufruf: 19.06.2023); Gerlach 2015: S. 119.

602 as-Sayyid, Muḥammad Ḥamdān (1988): *al-Maṭar al-murr*. Amman: Dār ʿAmmār. S. 68.

603 Eine Zusammenfassung des Romans findet sich im Anhang (Kap. 8.2.1).

604 ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 1. Dieser Kurzroman liegt mir nur als ausgedruckte PDF-Version vor, die mir von einem arabischen Buchhändler zur Verfügung gestellt wurde und in der die Seiten nicht nume-

Hinweis: 95 % dieses Romans sind reale Fakten und 5 % sind Fiktion des Autors, um ein literarischer Roman zu sein.

Der Roman soll dementsprechend in erster Linie als eine Dokumentation realer Ereignisse rezipiert werden und kann daher als Angriff auf das Narrativ des Assad-Regimes verstanden werden, das den Zugang zu konkreten Informationen über das Massaker nahezu unmöglich machte. Der genannte geringe Anteil an Fiktion (*ḫayāl*) dient allein dazu, den Text als Roman zu klassifizieren, jedoch sind literarische oder ästhetische Aspekte offenbar kein zentrales Anliegen des Autors. Stattdessen geht es in erster Linie darum, eine unmissverständliche Botschaft zu vermitteln. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass bestimmte Textpassagen im Romantext unterstrichen sind und damit als besonders wichtig und aussagekräftig hervorgehoben werden. Diese Praxis der Leserführung deutet ebenfalls darauf hin, dass der Text eine klare Botschaft vermitteln will, während die fiktionale Geschichte der Protagonist:innen Maḥmūd und Ṣafāʾ, einem jungen verlobten Paar, das sich in der Stadt für einen islamisch geprägten Lebensstil einsetzt, lediglich zu deren Veranschaulichung dienen soll. Der ebenfalls auf dem Buchcover erwähnte Hinweis, dass der Roman im Jahr 1982 verfasst wurde, stellt darüber hinaus ausdrücklich eine Beziehung zu den Ereignissen im Februar 1982 her und lässt erkennen, dass der Text in diesem Kontext gelesen und gedeutet werden soll, obwohl die Handlung im Jahr 1964 angesiedelt ist. Ist Zentrum der Handlung stehen die Proteste in Hama im Jahr 1964, die mit dem Massaker an den Protestierenden in der Sulṭān-Moschee (*maǧzarat masǧid as-Sulṭān*) endeten. Dem explizit formulierten Wahrheitsanspruch entsprechend, orientiert sich die Handlung des Romans stark an der Realität, indem etwa die Stadt Hama und ihre einzelnen Stadtteile sowie historische Persönlichkeiten jener Zeit, wie z. B. Marwan Hadid, konkret benannt werden. Hadid, der spätere Begründer der Gruppe *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila*, ist im Roman einer der zentralen Charaktere, um den sich eine Gruppe Jugendlicher versammelt hat, die es als ihre Aufgabe sieht, gegen das als „ungläubig“ wahrgenommene Baath-Regime zu kämpfen, und deren Tod im Kampf gegen die militärisch überlegene syrische Armee als Märtyrertod im Einsatz für ihre Religion beschrieben wird.

Eines der auffälligsten rhetorischen Mittel, die al-Dahamasha einsetzt, ist die überdeutliche Betonung der Gegensätzlichkeit zwischen dem Baath-Regime und der Bevölkerung von Hama, die zu den zentralen Aussagen des Romans gehört. Dabei werden die Vertreter:innen des Regimes stets als korrupt und unislamisch beschrieben, indem beispielsweise ihr Alkoholkonsum immer wieder hervorgehoben wird und sich ihre Gespräche um die Frage drehen, wie sie sich auf Kosten der Bevölkerung bereichern könnten. Die Menschen in Hama werden von Armee- und Regierungsmitgliedern häufig als *raǧʿiyyūn* („Rückständige“) bezeichnet, ein Begriff, in dem sich die Ablehnung des Regimes gegenüber der als religiös und konservativ geltenden Bevölkerung der Stadt widerspiegelt. In seiner Interpretation der Ereignisse deutet al-Dahamasha diese Sichtweise um und wendet sie ins Gegenteil, indem er die Gesellschaft der Stadt gegenüber dem korrupten und unmoralischen Regime als moralisch überlegen darstellt und deren

riert sind. Wenn ich den Text zitiere, gebe ich die Seiten des PDF-Dokuments, das auch online leicht zu finden und herunterzuladen ist, an, mit dem Cover als Seite 1.

Kampf eine religiöse Legitimität zuschreibt. Indem er sich den ursprünglich abwertend verwendeten Begriff *raǧʿiyyūn* aneignet, deutet der Autor ihn zu einem Zeichen der Stärke und Überlegenheit der Bevölkerung von Hama um, wenn er etwa einen Armeeangehörigen sagen lässt:

> يجب استئصال الرجعية الداخلية يا رفيق، هل نسيت دروسك!! يجب استئصالهم لنبقى في الحكم.[605]
>
> Die innere Rückständigkeit muss beseitigt werden, mein Freund. Hast du deine Lektion vergessen?! Sie muss beseitigt werden, damit wir an der Macht bleiben können.

Die Haltung der Stadtbewohner ist demnach ein Mittel im Kampf gegen das korrupte Regime, dessen wichtigste Merkmale seine Korruption und Unmoral sind und das nur aufgrund dieser Eigenschaften überhaupt existieren kann. Somit besteht in der „Rückständigkeit", die ins Positive umgedeutet wird, eine Stärke des Volkes und eine Gefahr für die Machthabenden, die dem Roman zufolge durch das Regime direkt bekämpft wird.[606] Dies drückt sich in expliziten Befehlen, das Volk anzugreifen („nuzūl al-ǧayš li-yuḍrib aš-šaʿb"[607]) und die Häuser über ihren Köpfen zu zerstören („haddim al-buyūt ʿalā ruʾūsihim"[608]), aus. Dadurch werden die offiziell behaupteten Intentionen hinter dem Angriff der Armee auf die Stadt klar und deutlich in Frage gestellt. Da die Rückständigkeit, gegen die sich die Aggression des Regimes richtet, die gesamte Stadtbevölkerung bezeichnet, gilt das Massaker in der Darstellung des Romans explizit nicht nur einzelnen politischen Gegnern, sondern der allgemeinen Gesellschaft von Hama.[609] Diese ist jedoch, anders als etwa in den Romanen von Manhal al-Sarraj,[610] kein weitgehend unbeteiligter Akteur, der in die Kämpfe hineingezogen wird, sondern identifiziert sich im Roman stark mit den Muslimbrüdern und ihren politischen Zielen und befürwortet ihren Kampf.[611] Diese Identifikation äußert sich beispielsweise in der Präsenz der Symbole der Organisation in der Stadt[612] sowie in der aktiven Unterstützung der jungen Männer im Kampf gegen die Armee.[613] Die Position, dass sich im Jahr 1964 die gesamte Bevölkerung der Stadt Hama gegen das Regime eingesetzt habe, vertritt auch Said Hawwa, einer der einflussreichsten Ideologen der Muslimbruderschaft in jener Zeit und einer

---

605 ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 35.

606 In ähnlicher Weise wie *raǧʿiyya* („Rückständigkeit") in Bezug auf die islamistische Opposition bzw. in al-Dahamashas Deutung die muslimische Bevölkerungsmehrheit in Hama wurden auch während der syrischen Revolution ab 2011 auf Seiten des Regimes und der Protestierenden bestimmte Begriffe in Bezug auf die Gegenseite geprägt, um diese zu delegitimieren. Dazu gehören beispielsweise die abwertenden Wörter *ǧarāṯīm* („Keime") und *mundassūn* („Eindringlinge"), mit denen Bashar al-Assad die Demonstrierenden bezeichnete und die in der revolutionären Sprache wiederum ins Positive umgedeutet wurden (vgl. Bader Eddin 2023: S. 111–112), oder auch die Begriffe *šabbīḥa* für bewaffnete Schlägergruppen auf der Seite des Regimes und *minḥibbakǧī* für dessen Unterstützer, die sich diese ursprünglich negativen Bezeichnungen ebenfalls selbst aneigneten (vgl. ebd.: S. 107–111).

607 ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 22.

608 Ebd.: S. 34.

609 Vgl. ebd.: S. 33.

610 S. Kap. 3.2 und 3.3.

611 Vgl. ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 33–34.

612 Vgl. ebd.: S. 4, S. 8–9.

613 Vgl. ebd.: S. 32.

der Anführer der damaligen Proteste, in seinen Memoiren *Hāḏihi tağribatī wa-hāḏihi šihādatī* (1987; ‚Dies ist meine Erfahrung und dies ist mein Zeugnis‘).[614] Dadurch wird einerseits Hafiz al-Assads Anspruch, die Menschen in Hama zu repräsentieren, in Frage gestellt und andererseits die Deutung der Muslimbruderschaft untermauert, der zufolge sich die gesamte Bevölkerung gegen das Regime erhoben hat, um die Forderungen der Organisation zu unterstützen.

Darüber hinaus bezieht der Roman auch zu den inneren Debatten der Muslimbrüder nach dem Massaker Stellung, indem Marwan Hadid als eine Art Prophet idealisiert und seine Befürwortung eines bewaffneten Kampfes als rechtmäßig dargestellt wird. Angesichts der Brutalität des Regimes wird Marwan im Verlauf der Handlung bewusst, dass ein rein politischer, also unbewaffneter Dschihad nicht ausreichend ist, wie er ihn zunächst für das richtige Mittel im Kampf gegen das Regime gehalten hatte. Stattdessen kommt er zu der Erkenntnis, dass ein langfristig vorbereiteter bewaffneter Kampf gegen das feindliche Regime nötig ist. In diesem Kontext kommt ihm die Idee der *Ṭalīʿa muqātila*:

> تبين لمروان أن هذا العدو لايفهم السياسة، ولا العمل السياسي، وأنه أشد بطشاً بالمواطنين من الفرنسيين والانجليز. […] وهكذا نبتت فكرة الطليعة المقاتلة في ذهن مروان في تلك الساعة، عندئذ صف الأولاد والشباب في صفين وخرجوا من المسجد رافعي الأيدي، ثابتي الجأش والخطى، وقد آمنوا أنه لن يصيبهم إلا ماكتب لهم.[615]

> Marwan erkannte, dass dieser Feind weder Politik noch politische Arbeit verstand, sondern dass er noch brutaler gegenüber den Bürger:innen war als die Franzosen und die Engländer […] Und so keimte in diesem Moment in Marwans Geist die Idee der *Ṭalīʿa muqātila*, da sich die Kinder und Jugendlichen in zwei Reihen aufstellten und mit erhobenen Händen die Moschee verließen, beherzt und standhaft. Und sie glaubten, dass ihnen nur das zustoßen würde, was für sie vorherbestimmt war.

Indem er die maßlose Brutalität des Baath-Regimes betont, die sogar die der Kolonialmächte übertreffe, rechtfertigt der Roman den bewaffneten Kampf der *Ṭalīʿa muqātila* im Februar 1982 und in den Jahren davor anhand der Aktionen der Armee in Hama im Jahr 1964. Dass ein bewaffneter Kampf mit allen Mitteln aus dieser Perspektive rechtmäßig und aussichtsreich ist, wird durch die zahlreichen Kinder und Jugendlichen illustriert, die bereit sind, sich bis zum Märtyrertod für ihre Religion einzusetzen. Als besonders eindrückliches Beispiel für die Entschlossenheit, das eigene Leben im Kampf gegen das als unislamisch beschriebene Regime zu opfern, kann die Protagonistin Ṣafāʾ genannt werden. Sie setzt sich im Lauf der Handlung zunächst in ihrer Schule für die Verbreitung eines islamischen Lebensstils, der zum Beispiel durch das Tragen des Hijabs veranschaulicht wird, ein.[616] Nachdem ihr Verlobter Maḥmūd beim Kampf in der Sulṭān-Moschee ums Leben gekommen bzw. in ihren Augen zum Märtyrer geworden ist, sprengt sie sich selbst mit einem Hochzeitskleid bekleidet in die Luft, als sie von Regime-Soldaten

614 Vgl. Ḥawwā, Saʿīd (1987): *Hāḏihi tağribatī wa-hāḏihi šihādatī*. Kairo: Dār at-tawfīq an-namūḏağiyya. S. 69.

615 ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 40–41.

616 Vgl. ebd.: S. 6.

verhaftet wird.[617] Anhand dieses Beispiels wird deutlich, dass auch äußerst gewaltvolle Mittel in der Deutung des Romans im Kampf gegen das Baath- bzw. Assad-Regime legitim sind. Auch wird durch die Hervorhebung der Kampfbereitschaft in der allgemeinen Bevölkerung und deren Rückhalt gegenüber Marwans Zielen wiederum postuliert, dass diese das Regime geschlossen ablehnt und sich durch die Muslimbruderschaft bzw. sogar *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* repräsentiert sieht. Während die Befürwortung dieser radikaleren Gruppierung eindeutig der offiziellen Position der Muslimbruderschaft widerspricht, betont Marwan Hadid im Roman andererseits übereinstimmend mit dem Parteiprogramm, dass er sich in erster Linie für eine Rückkehr zur Demokratie eingesetzt habe.[618]

Im Zentrum des hier vertretenen Narrativs steht jedoch die Gegensätzlichkeit zwischen dem Baath-Regime und dem Islam als politische und gesellschaftliche Modelle. Dass es sich um einen Kampf zwischen zwei grundsätzlich unterschiedlichen und nicht miteinander vereinbaren Glaubens- bzw. Wertesystemen handelt, wird im Roman beispielsweise durch das Bild von Panzern der Armee, die sich gegen die Minarette der Sulṭān-Moschee richten und auf denen der Slogan „yasquṭ ad-dīn, wa-yaḥyā al-ḥizb"[619] („Nieder mit der Religion, es lebe die Partei") geschrieben steht, illustriert. Dieser Spruch erinnert an den Slogan „Lā ilāha illā al-waṭan, wa-lā rasūla illā al-baʿṯ" („Es gibt keinen Gott außer dem Heimatland und keinen Propheten außer der Baath-Partei"), der auch in der Realität während des Massakers von 1982 an eine Mauer in Hama geschrieben wurde.[620] In *ʿAḏrāʾ Ḥamā* sowie auch in *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn*[621] äußert sich dieses Vorgehen des Regimes gegen den Islam zudem auch in einer Bekämpfung religiöser Praktiken und Kennzeichen im Alltag sowohl vor als auch nach dem Massaker. So führt die Angst vor staatlicher Verfolgung in al-Ras' Roman beispielsweise dazu, dass der Überlebende Raḍwān nach dem Massaker von Hama keinen Bart mehr trägt[622] und Alkohol trinkt, was im Roman von Geheimdienstmitarbeitern bei einer Razzia in seinem Haus als ein Zeichen seiner Unverdächtigkeit gewertet wird.[623]

In al-Dahamashas Roman wird dieser Konflikt besonders deutlich anhand des Kopftuchs als Symbol eines muslimischen Lebensstils ausgetragen, das durch Regimevertreter:innen immer wieder als Zeichen der Rückständigkeit bezeichnet wird, etwa in einer Auseinandersetzung der Protagonistin Ṣafāʾ mit ihrer Lehrerin.[624] Das literarische Narrativ scheint hier Bezug auf die außertextliche Realität zu nehmen, wo etwa Hafiz al-Assad im Jahr 1981 das Tragen eines Kopftuchs als „Anzeichen der Unterdrückung von Frauen" („ẓawāhir muʾaššarāt ilā ẓulm al-marʾa"[625]) bezeichnete. Ṣafāʾs Einsatz für die Verbreitung des Kopftuchs unter ihren Mitschülerinnen kann in diesem

617 Vgl. ebd.: S. 52–55.

618 Vgl. ebd.: S. 41–42.

619 Ebd.: S. 35.

620 Vgl. France24 (25.09.2012): „Sūrī yuʿabbir ʿan ġaḍabihi: ‚fī ẓill al-Asad narā at-taṭāwul ʿalā ad-dīn kull yawm'". URL: https://tinyurl.com/arrs98fp (letzter Aufruf: 18.12.2023).

621 S. Kap. 2.3.

622 Vgl. ar-Rās, Šarīf (1985): *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn*. Kairo: Dār al-Īṭiṣām. S. 62.

623 Vgl. ebd.: S. 28–29, S. 52.

624 Vgl. ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 7, S. 49–50.

625 Ḥ. al-Asad 01.10.1981.

Zusammenhang als eine Gegenbewegung zu dem Vorgehen der Fallschirmjägerinnen verstanden werden, die mutmaßlich auf Anweisung Rifaat al-Assads Frauen in der Öffentlichkeit ihr Kopftuch entrissen.[626] In seinem Roman deutet al-Dahamasha die Sichtweise al-Assads um, indem er Ṣafāʾ als eine Frau darstellt, die sich selbstbewusst und entschlossen für ihren Glauben einsetzt und damit am Ende gegenüber dem unmoralischen Regime triumphiert, als sie die Soldaten in die Luft sprengt.

2.2.2 ‚Hama' als Kampf gegen den Islam

Die Erinnerungsfigur ‚Hama' steht in Abdallah al-Dahamasha Roman somit symbolisch für einen systematischen Kampf des Regimes[627] gegen die islamische Religion. Diese Deutung steht im Einklang mit der Rhetorik der Muslimbruderschaft seit den 1970er Jahren, die dem Assad-Regime aus strategischen Gründen unterstellte, den Islam vernichten zu wollen.[628] Diese postulierte Bekämpfung des Islam äußert sich schon am Anfang der Romanhandlung, als die Praxis, besonders religiöse Lehrer in andere Städte zu versetzen, thematisiert und als feindlicher Akt dem Islam gegenüber charakterisiert wird. Dabei handelt es sich um eine belegte historische Tatsache, die auch in der Realität für Unmut in der Stadt Hama sorgte und einer der Auslöser der Proteste im April 1964 war.[629] Dass das Regime im Rahmen seines Vorgehens gegen die Proteste die Sulṭān-Moschee durch die Armee bombardieren ließ, wurde von vielen Menschen in Hama sowie auch gläubigen Syrern im Rest des Landes als ein Ausdruck von dessen atheistischer Grundhaltung verstanden,[630] sodass das Ereignis auch im Nachhinein in der Gesellschaft als ein religiös begründeter Konflikt wahrgenommen wurde. Die Bedeutung dieses Ereignisses von 1964 wird in *ʿAḏrāʾ Ḥamā* aus der Perspektive des Jahres 1982, in dem der Roman verfasst und erstmals veröffentlicht wurde, interpretiert. Diese wird hier als eine Vorahnung der Ereignisse im Februar 1982 konstruiert, die sich bereits im Vorgehen des Regimes andeuten. In *ʿAḏrāʾ Ḥamā* wird die Darstellung des Regimes als eindeutig unislamisch durch den Standpunkt, dieses strebe eine Rückkehr zur *ǧāhiliyya* an, illustriert:

> [المواظبون على الصلاة] هم الخطر الوحيد الذي يعرقل مخططها الهادف إلى إعادة العرب إلى جاهليتهم قبل الإسلام[631]
>
> [Diejenigen, die das Gebet regelmäßig verrichten] sind die einzige Gefahr, die ihren Plan behindern, die Araber zur *ǧāhiliyya* vor dem Islam zurückzuführen.

626 S. Kap. 2.1.3.

627 Da die Handlung des Romans im Jahr 1964 spielt, ist hier das Baath-Regime gemeint. Durch die Verbindung, die al-Dahamasha im Text zwischen den Massakern von 1964 und 1982 herstellt, kann seine Haltung so verstanden werden, dass das Assad-Regime und dessen Aktionen als Fortführung des Baath-Regimes gelten.

628 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 347.

629 Vgl. Conduit 2019: S. 96; Lefèvre 2013: S. 45.

630 Vgl. Lefèvre 2013: S. 45–46.

631 ad-Dahāmaša 1982: S. 4.

In der Regel wird der Begriff *ǧāhiliyya* („Ignoranz" oder „Unwissenheit") als Gegensatz des Wortes ‚Islam' verwendet.[632] Während *ǧāhiliyya* im Frühislam die vorislamische, vom Islam „unwissende" Gesellschaft bezeichnete, wurde seine moderne Bedeutung maßgeblich durch islamistische Ideologen, insbesondere den ägyptischen Muslimbruder Sayyid Qutb geprägt, der ihn auf die gegenwärtigen islamischen Gesellschaften übertrug, deren Regierungen er als vom Islam abgefallen betrachtete.[633] Aufgrund des Kontakts zwischen Marwan Hadid und dem Ideologen Qutb ist anzunehmen, dass der ägyptische Denker, für dessen Ideologie sein Verständnis von *ǧāhiliyya* zentral war, auch einen beträchtlichen Einfluss auf die ideologische Ausrichtung der *Ṭalīʿa muqātila* hatte.[634] Indem die Machthabenden (*as-sulṭa*) eine Rückkehr zur *ǧāhiliyya* anstreben, verfolgen sie in al-Dahamashas Darstellung also eine eindeutig islamfeindliche Agenda, die nur durch die Ausübung der Religion, etwa die Einhaltung der täglichen Gebete, aufgehalten werden kann. Die Religiosität der Menschen in der Stadt gilt somit als Mittel im ideologischen und politischen Kampf. Durch ihre Einordnung des Konflikts als Kampf der *ǧāhiliyya* gegen den Islam legitimiert die Darstellung in al-Dahamashas Roman aber auch die Aktionen der *Ṭalīʿa muqātila* als Verteidigung des Glaubens bzw. als Dschihad gegen eine unrechtmäßige Gewaltherrschaft. Im Kontext dieses Diskurses wird Marwan Hadid als ein Prophet dargestellt, der die Ereignisse von 1982 bereits 1964 vorhersah, dem aber von seinen Zeitgenossen nicht geglaubt wurde. Seine Fähigkeit, die Zukunft zu erahnen, impliziert, dass sein Handeln bereits in die Zukunft gerichtet ist, also als Vorbereitung auf 1982 gilt:

> مر موكب الشيخ الشاب من البارودية إلى جسر السرايا فشارع العاصي ثم الدباغة، فمسجد السلطان، موكب متميز ينظر له البعض بالدهشة والخوف، والآخرون بالأمل، أما مروان فكان يعيش في (1964 م) ويرى عام (1982 م)، وكان يرى المستقبل من ثقوب الحاضر الصغيرة، وهؤلاء هم العباقرة الذين يرون المستقبل وهم في الحاضر، وعندئذ ينكر عليهم معاصروهم، ولا يصدقونهم، والعبقرية هبة من الله تجعل الإنسان حاد الذكاء، فيستشف المستقبل من خلال مؤشرات الحاضر.[635]
>
> Das Gefolge des jungen Sheikhs ging durch al-Bārūdiyya nach Ǧisr as-Sarāyā, dann durch die ʿĀṣī-Straße und ad-Dabbāġa, schließlich zur Sulṭān-Moschee. Es ist eine herausragende Gruppe, die von einigen mit Staunen und Angst, von anderen mit Hoffnung betrachtet wird. Denn Marwan lebte zwar im Jahr 1964, aber er sah das Jahr 1982, er sah die Zukunft durch die kleinen Löcher der Gegenwart, denn jene, die die Zukunft schon in der Gegenwart sehen, sind die Genies. Damals verleugneten ihn seine Zeitgenossen und glaubten ihm nicht – denn die Genialität ist eine Gabe Gottes, die den Verstand des Menschen schärft – denn er durchschaute die Zukunft durch die Anhaltspunkte der Gegenwart.

---

632 Vgl. Encyclopaedia of Islam: „Djāhiliyya".

633 Vgl. Jansen, J. J. G. (2012): „Sayyid Ḳuṭb". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1012 (letzter Aufruf: 11.06.2023).

634 Vgl. Conduit 2019: S. 34; Pargeter 2010b: S. 186. Zu Marwan Hadid, *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* und ihrer Rolle während des Massakers s. Kap. 2.1.1.

635 ad-Dahāmaša 2009 [1982]: S. 12.

Indem Hadid, der sich bereits seit 1964 gegen die offizielle Linie der Muslimbruderschaft, die eine gewaltsame Eskalation des Konflikts ablehnte, einsetzte und einen bewaffneten Kampf vorbereitete, im Roman als eine Art Prophet präsentiert wird, wird seine Position gegenüber dem Regime, aber auch der Muslimbruderschaft im Rückblick bestätigt und legitimiert. Da die Politik des Baath-Regimes als Bedrohung für den Islam bzw. die Muslime gilt, ergibt sich aus der Religion selbst die Forderung, dagegen mithilfe von Waffen zu kämpfen. Der Kampf Marwan Hadids und der späteren *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila*, auch im Februar 1982, ist in dieser Lesart nicht nur ein Bestandteil eines innersyrischen politischen Konflikts, sondern vielmehr Teil eines größeren Kampfes zur Verteidigung des Islam gegen die als unislamisch beschriebenen arabischen Regierungen, die mit der *ǧāhiliyya* gleichgesetzt werden. So hängt von den jungen Männern um Hadid das Schicksal der gesamten *umma* („Gemeinschaft der Muslime“) ab („yartabiṭ bi-him maṣīr al-umma“[636]). Dies wird durch eine seiner Visionen veranschaulicht, in der Hadid die grauenhaften Ereignisse während des Massakers von 1982 beobachtet:

> فرأى عسكرا بثياب مبرقعة يأخذون الرجال من البيوت، ويجمعونهم في ساحات الحي؛ ثم يقتلونهم رميا بالرصاص، أمام أطفالهم ونسائهم، ورأى سيارة عسكرية تحمل عددا آخر من المسلمين إلى خارج المدينة، ثم يحفرون لهم ويدفنونهم أحياء، ثم رأى منظرا مروعا، جنديا ممتلئ الجسم (…) ؛ يجر فتاة في ريعان صباها من يدها، وهي تصرخ وتستغيث، وجندي آخر يرمي ذويها بالرصاص، ثم ساعده على حملها حتى أدخلوها السيارة، والفتاة تصرخ وتستغيث بعد أن قُتل أهلها (واإسلاماه …واإسلاماه).[637]
>
> Er sah vermummte Soldaten, die Männer aus den Häusern holten und sie auf den Plätzen des Viertels versammelten, um sie dann vor ihren Frauen und Kindern zu erschießen. Außerdem sah er ein Militärfahrzeug, das eine andere Gruppe von Muslimen aus der Stadt brachte, um ihnen dann ein Grab auszuheben und sie lebendig zu begraben. Dann sah er einen schrecklichen Anblick, einen fülligen Soldaten (…), der ein Mädchen in der Blüte seiner Jugend an der Hand zog, während sie schrie und um Hilfe rief. Ein anderer Soldat erschoss ihre Familie währenddessen und half dann dabei, sie in das Auto zu tragen. Das Mädchen schrie und rief um Hilfe, nachdem ihre Familie getötet worden war: „Oh Islam… oh Islam!“.

Mit dem Ausruf „wā-islāmāh“ („Oh Islam“), der während der Verteidigung gegen den Angriff der tatarisch-mongolischen Armee unter Timur Lenk im 13. Jh. von dem mamlukischen Sultan Sayf al-Din Qutuz[638] geprägt wurde[639] und heute sprichwörtlich als Hilferuf verwendet wird, wird eine Parallele zu einem historischen Angriff auf eine islamische Gesellschaft und deren Selbstverteidigung hergestellt. Ähnlich kann auch der Titel des Romans gedeutet werden, bei dem es sich wahrscheinlich um eine Anspielung auf den Roman ʿ*Aḏrāʾ Ǧākartā* (1971; ‚Die Jungfrau von Jakarta‘) des ägyptischen Autors Najib

636 Ebd.

637 Ebd.: S. 18.

638 DMG-Umschrift: Sayf ad-Dīn Quṭuz.

639 Vgl. al-Anṣārī, Muṣṭafā (05.03.2017): „Ḥaqīqat aṣ-ṣīḥa at-tārīḫiyya wā islāmāh .. wa-hal qīlat fī mawqaʿat ʿAyn Ǧālūt?“. In: *Qiṣṣat al-Islām Layt*. URL: https://bit.ly/49s8pTE (letzter Aufruf: 12.06.2023).

Kilani[640] handelt,[641] der Mitglied der Muslimbruderschaft war und als einer der Pioniere der islamischen Literatur gilt.[642] Kilanis Roman handelt von dem Kampf der muslimischen Bevölkerung Indonesiens in den 1960er Jahren gegen die Machtübernahme der von China unterstützten kommunistischen Partei.[643] An diesem Beispiel ist besonders deutlich erkennbar, inwiefern durch die Erinnerung an ein Ereignis, in diesem Fall die Protestbewegung von 1964 als Teil einer Tradition der Selbstverteidigung muslimischer Gesellschaften, die Vergangenheit rekonstruiert wird, um einer bestimmten Deutung in der Gegenwart Gültigkeit zu verleihen. Laut al-Dahamashas Darstellung setzt sich in dem Massaker von 1982 ein Prozess der Auslöschung einer eindeutig muslimischen geprägten Stadt fort, der bereits 1964 mit der Zerstörung der Sulṭān-Moschee begonnen hat.[644] Damit stellt er den Kampf der Muslimbruderschaft bzw. der *Ṭalīʿa muqātila* in eine Tradition der Selbstverteidigung muslimischer Gesellschaften gegen nicht-muslimische Angreifer oder Eroberer und legitimiert deren Handeln im Jahr 1982. Der Autor Mohammed Hamdan al-Sayyid hebt in seiner Kurzgeschichtensammlung *al-Maṭar al-murr* (1988; ‚Der bittere Regen'), die sich um das Massaker von Hama im Jahr 1982 dreht, ebenfalls die Ansicht hervor, dass es sich in Hama um einen gezielten Kampf des Regimes gegen den (sunnitischen) Islam handele. Besonders deutlich wird dies in der Kurzgeschichte „Aǧsād taḥtariq" („Brennende Körper"), die aus der Perspektive eines der charakteristischen Wasserräder (*naʿūra*) von Hama erzählt wird, das die Vorgänge in der Stadt während des Massakers beobachtet. Dort wird eine apokalyptisch anmutende Szene eines Glaubenskampfes zwischen dem Islam und dem Assad-Regime beschrieben:

الله أكبر.. أحد.. أحد.. وتختلط تلك الأصوات باللكنات الملعونة، وبصفير السياط، وبأصوات الأحذية تنهال على الأجساد الممزقة.

لكنات تائهة تصيح: اكفروا.. لا نريد إيماناً..!

[…]

ويأتيها الصوت مجلجلاً: اركعوا ركعتين للقائد.

ولما لم يجب أحد انهالت السياط والركلات والشتائم المقذعة.[645]

Gott ist der Größte.. Einer.. Einer.. und diese Stimmen mischen sich mit den verfluchten Akzenten, mit dem Pfeifen der Peitschen und mit Schuhen, die auf zerrissene Körper herabrasen.

Verlorene Stimmen, die schreien: Fallt vom Glauben ab.. wir wollen keinen Glauben!

640 DMG-Umschrift: Naǧīb al-Kīlānī.

641 Vgl. as-Sūrī 24.04.2010; al-Kīlānī, Naǧīb (2013 [1971]): *ʿAḏrāʾ Ǧākartā*. Kairo: Dār aṣ-Ṣaḥūh.

642 Vgl. al-ʿAbbasū, ʿUmar (09.03.2023): „al-Adīb ad-dāʿiyya ad-duktūr Naǧib ʿAbd al-Laṭīf al-Kīlānī". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/ycy5vwf2 (letzter Aufruf: 14.02.2024).

643 Vgl. Sadr, Samar (29.07.2021): „Taḥlīl riwāyat ʿAḏrāʾ Ǧākartā". In: *Ḫayr ǧalīs*. URL: https://tinyurl.com/52cvhpbj (letzter Aufruf: 14.02.2024). Auch jenseits der übergeordneten Thematik eines muslimischen Kampfes gegen eine politische Ideologie bestehen offenbar deutliche inhaltliche Parallelen zwischen Kilanis und al-Dahamashas Romanen.

644 Vgl. Yaḥyā 03.02.2018.

645 as-Sayyid 1988: S. 68.

[…]

Und eine klirrende Stimme erreicht es [das Wasserrad]: Kniet zweimal nieder für den Führer.

Und als niemand darauf antwortete, rasten die Peitschen und die Tritte und die beißenden Schimpfworte auf sie herab.

Mit den Worten „aḥadun… aḥad" („einer…einer") zitieren die Menschen Bilal ibn Rabah,[646] einen Gefährten des Propheten Mohammed, der zu den ersten Muslimen gehörte und es in der frühislamischen Zeit selbst unter Folter ablehnte, sich wieder vom Islam abzukehren, sondern sich stattdessen mit den Worten „aḥadun aḥad" zum Monotheismus bekannte.[647] Bis heute ist dieser Spruch im Arabischen eine sprichwörtliche Reaktion auf jede Form der Unterdrückung. Indem der Autor den berühmten Ausspruch zitiert, charakterisiert er das Massaker nicht nur als Kampf eines Tyrannen gegen eine unterdrückte Bevölkerung, sondern zieht zudem ebenfalls eine Parallele zwischen dem Massaker von Hama und der Bekämpfung der ersten Muslime durch die Vertreter der *ǧāhiliyya*. Auch mit dem Attribut „al-laknāt al-malʿūna" („die verfluchten Akzente"), das die grausamen Soldaten beschreibt und sich vermutlich auf den Dialekt der mehrheitlich von der syrischen Küste stammenden Alawiten bezieht, wird dem Massaker ein zusätzlicher konfessioneller Anstrich gegeben, indem es als ein Kampf einer alawitischen Armee und Regierung gegen die sunnitische Bevölkerung dargestellt wird. Der Konflikt besteht in dieser Darstellung, wie auch in al-Dahamashas Roman, direkt zwischen den beiden Konfessionen, ist also im Kern ein religiöser Konflikt. Hier liegt ein bedeutender Unterschied zu den Interpretationen des Massakers in den nach 2011 erschienenen Romanen von Fawwaz Haddad[648] und Dima Wannous,[649] für die *ṭāʾifiyya* bzw. der Sektarismus ebenfalls eine entscheidende Rolle im Machtsystem unter dem Assad-Regime darstellt. Hier gelten sektaristische Spannungen und Konflikte zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen jedoch nicht als natürlich entstanden und religiös begründet, sondern wurden durch das Assad-Regime gezielt konstruiert und als Machtinstrument eingesetzt.

Auch die koranische Quelle des zitierten Bekenntnisses zum Monotheismus ist im Zusammenhang der Konzeptualisierung des Massakers von Hama in diesen Texten von Interesse. Ursprünglich ist die Bekräftigung, dass es nur einen Gott gibt, aus dem ersten Vers der *Iḫlāṣ*-Sure (Sure 112) übernommen, in der es heißt: „Qul huwa Allāhu aḥadun" („Sag: Er ist Allah, Einer.").[650] Diese Sure gilt als eine der bedeutendsten des Koran und hat im islamischen Glauben einen besonders hohen Stellenwert, weil sie die Lehre von der Einheit Gottes (*tawḥīd*) und die Überzeugung, dass niemand ihm gleich

646 DMG-Umschrift: Bilāl ibn Rabāḥ.

647 Vgl. aṣ-Ṣabbaġ, Muḥammad bin Luṭfī (24.08.2015): „aṣ-Ṣaḥābī al-ǧalīl Bilāl bin Rabāḥ raḍiya Allāh ʿanhu". In: *al-Alūka aṭ-ṭaqāfiyya*. URL: https://tinyurl.com/mv68hmyh (letzter Aufruf: 10.06.2023).

648 S. Kap. 4.2.

649 S. Kap. 4.3.

650 قُلْ هُوَ ٱللهُ أَحَدٌ; Übersetzung zit. nach Bubenheim, ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit Frank/Eylas, Nadeem (2005): *Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qurʾān. S. 604.

oder ebenbürtig sein kann, und damit das grundlegende Konzept des Monotheismus zum Ausdruck bringt.[651] Als Grund ihrer Herabsendung (*sabab nuzūlihā*) gilt die Zurückweisung der Bemühungen derjenigen, die Gott gleichwertige Partner zuschrieben.[652] Aus ihrer besonderen religiösen Relevanz ergibt sich auch die Bedeutung der Sure für die Rhetorik des Assad-Regimes. So geht die Wahl des Begriffs *al-abad*[653] („Ewigkeit") als Selbstzuschreibung des Regimes, die den Präsidenten Hafiz al-Assad als gottähnlich konzipiert, möglicherweise auf dessen Ähnlichkeit zu den wichtigsten, sich reimenden Worten der *Iḫlāṣ*-Sure (*aḥad* („einer") und *aṣ-ṣamad* („der Überlegene")) zurück.[654] Aus diesem Grund ist die Bekräftigung, dass es nur einen Gott gibt, zugleich eine Ablehnung, Assad als legitimen Herrscher anzuerkennen. Wie das obige Zitat aus der Kurzgeschichte verdeutlicht, geht die hintergründige Bedeutung dessen, was oberflächlich wie ein Konflikt zwischen zwei Religionen oder Konfessionen wirkt, in der Realität weit darüber hinaus. Al-Sayyid verweist in seiner Kurzgeschichte auf Hafiz al-Assads Anspruch, nicht nur seine eigene konfessionelle Gruppe der Alawiten gegenüber der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit zu privilegieren, sondern vielmehr selbst als gottgleiche Persönlichkeit wahrgenommen zu werden, die an die Stelle Gottes tritt. Dieser Anspruch ist eng mit dem Begriff *al-abad*, der eine hohe Bedeutung im rhetorischen Universum des Regimes hat,[655] verbunden und äußert sich in weit verbreiteten Slogans wie „qāʾidunā li-l-abad Ḥāfiẓ al-Asad" („unser Führer für die Ewigkeit ist Hafiz al-Assad") oder „al-Asad ilā al-abad" („al-Assad für immer").[656] Dass dieses Konzept der Herrschaft bereits während des Massakers von Hama präsent war, berichtet unter anderem Khaled al-Khani in seinem Augenzeugenbericht:[657]

بقي في المكان النساء والأطفال، البعض يبكي والأكثرية يرددون بعد مجبرين تحت التهديد («بالروح بالدم نفديك ياحافظ»، « يا الله حلك حلك يقعد حافظ محلك»، للاسف في مهانتنا).[658]

Die Frauen und Kinder blieben an Ort und Stelle, einige weinten und die meisten skandierten unter Drohungen: „Mit Seele und Blut opfern wir uns für dich, Hafiz" und „Oh Gott, gib deinen Platz auf, Hafiz wird deinen Platz einnehmen", um uns zutiefst zu demütigen.

---

651 Vgl. Gimaret, D. (2012): „Tawḥīd". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7454 (letzter Aufruf: 28.11.2023).

652 Vgl. Ṣalāḥ, Kāmil Ṣubḥī (11.10.2021): „Tafsīr sūrat al-iḫlāṣ". In: *al-Alūka aš-šarʿiyya*. URL: https://tinyurl.com/y6pzsw73 (letzter Aufruf: 09.06.2023).

653 Eylaf Bader Eddin analysiert die vielschichtigen Bedeutungen des Begriffs *al-abad* im Kontext des Assad-Regimes in Syrien detailliert und vollzieht die Entwicklung des Begriffs von einem Bekenntnis zu Stabilität zur Darstellung Hafiz al-Assads als einem Heiligen oder Propheten nach (Bader Eddin, Eylaf (2022): „Al-Abad: On the Ongoing". In: *Middle East Journal of Culture and Communication* 15. S. 367–376).

654 Vgl. ebd.: S. 369.

655 Vgl. Bader Eddin 2022.

656 Vgl. ebd.: S. 373. Auch der ähnliche Klang und Rhythmus der beiden Wörter *al-asad* und *al-abad* machen den Slogan besonders einprägsam.

657 Auch Salwa Ismail berichtet, dass dieser Slogan während des Massakers in Hama skandiert wurde (vgl. Ismail 2018: S. 35–36).

658 al-Ḫānī 2011.

Es handelt sich also nach diesem Verständnis weniger um einen tatsächlich religiös verstandenen konfessionellen Krieg zwischen Sunniten und Alawiten, sondern um einen Kampf des Regimes gegen die Religion, mit dem Ziel, al-Assad selbst an Gottes Stelle zu setzen. Gerade in dem Slogan „Yā Allāh ḥallak ḥallak yaqʿad Ḥāfiẓ maḥalak“ („O Gott, gib deinen Platz auf, Hafiz wird deinen Platz einnehmen“), der in Syrien unter Hafiz al-Assad tief im syrischen Bewusstsein verankert und ab 2011 auch in Bezug auf Bashar al-Assad verwendet wurde, wird der Anspruch, den Präsidenten zu einem Gott zu machen, offenbar.[659] Dies wird in al-Sayyids oben zitierter Geschichte insbesondere durch die Aufforderung der Soldaten, vor dem Führer al-Assad niederzuknien („irkaʿū rikʿtayn li-l-qāʾid“; wörtlich: „Betet zwei Gebetseinheiten für den Führer“[660]), verdeutlicht. Nach diesem Selbstverständnis können Islam und Regime nicht nebeneinander existieren, da die Herrschaft Assads und seine gottähnliche Darstellung mit dem grundlegenden islamischen Konzept des *tawḥīd* nicht vereinbar ist. Dies gilt nicht nur für die sunnitische religiöse Perspektive, sondern auch für die innere Logik des Assad-Kults, der nicht neben der Religion bestehen, sondern diese ablösen soll. Das Massaker von Hama hat in diesem Diskurs offenbar eine besonders hohe Relevanz, da es häufig als erster Höhepunkt dieser Entwicklung des Führerkults erachtet wird.[661] Yassin al-Haj Saleh betrachtet dieses Ereignis („[t]he 1982 Hama sectarian massacre“) als entscheidenden Wendepunkt im Prozess der Sektarisierung („sectarianization“) des Regimes.[662] Ebenso begann laut al-Haj Saleh in den 1980er Jahren das auf *al-abad* basierende Selbstverständnis des Assad-Regimes.[663] Auch andere Autor:innen stellen fest, dass in den 1980er Jahren die Entwicklung Hafiz al-Assads zu einer ewigen und gottgleichen Figur zu ihrer vollen Ausfaltung kam.[664]

Das Festhalten am islamischen Glauben kommt in der Deutung der hier zitierten Autoren al-Dahamasha und al-Sayyid demnach einer Ablehnung des Assad-Regimes und einem aktiven Widerstand gegen dessen Herrschaft gleich. Gerade im Kontext des Massakers von Hama, das in den Texten symbolisch für al-Assads gottähnlichen Herrschaftsanspruch steht, ist dies der Fall. Das Massaker ist demnach Teil einer umfassenderen Entwicklung während der Herrschaft von Hafiz al-Assad, dass das Land Syrien immer enger mit seinem Namen verbunden und schließlich zu *Sūriyya al-Asad* („Assads

659 Vgl. Badr ad-Dīn 2018: S. 83. Badr ad-Dīn zitiert den Slogan etwas abweichend, aber mit der gleichen Bedeutung: „Ḥallak yā Allāh ḥallak…yaṭlaʿ Ḥāfiẓ maḥalak“.

660 In dem Sinn, dass der Führer angebetet werden soll.

661 Auch in anderen literarischen Werken über das Massaker von Hama wird häufig mehr oder weniger explizit darauf angespielt, dass mit dem Massaker auch der Assad-Kult die syrische Gesellschaft und Politik immer stärker dominierte. Dies ist neben dem hier analysierten Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* von Sharif al-Ras (s. Kap. 2.3) unter anderem auch in *Kamā yanbaġī li-nahr* von Manhal al-Sarraj (s. Kap. 3.2) und in *as-Suriyyūn al-aʿdā* von Fawwaz Haddad (s. Kap. 4.2) der Fall.

662 Vgl. al-Haj Saleh, Yassin (07.10.2019): „Assad’s ‘eternal rule:’ the long prelude to genocide”. Übersetzt von Yasser Al Zaiat. In: *Crisis Magazine*. URL: https://tinyurl.com/4nsc4ec6 (letzter Aufruf: 09.06.2023).

663 Vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ, Yāsīn (10.10.2019): „al-Abad, aṭ-ṭawāʾif ka-awābid wa-'l-ibāda“. In: *al-Ḥiwār al-mutamaddin*. URL: https://tinyurl.com/yun2mwdf (letzter Aufruf: 09.06.2023).

664 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 35–38; Badr ad-Dīn 2018: S. 58–59; Ismail 2018: S. 35–36; Bishara, Azmi (2023): *Syria 2011–2013. Revolution and Tyranny Before the Mayhem*. London/New York/Dublin: I. B. Tauris. S. 152.

Syrien") wurde.[665] Diese Bezeichnung Syriens löste laut al-Haj Saleh ab den 1980er Jahren die früher verbreitete Benennung *dawlat al-baʿṯ* („Baath-Staat") ab.[666] Er betrachtet den „ersten syrischen Krieg" („al-ḥarb as-sūriyya al-ūlā"[667]) – also die Phase zwischen 1976 und 1982, insbesondere das Massaker in Hama – als den Gründungsmoment von *Sūriyya al-Asad* und führt die Entwicklung der Selbstdarstellung des Assad-Regimes vor allem auf dessen Bestreben zurück, nach dem Massaker von Hama eine neue Grundlage der Legitimation und der Identifikation zwischen dem Land und seinem Herrscher herzustellen, da jeglicher Widerstand gegen al-Assad auf diese Weise zu einem Verrat am Heimatland erhoben wurde.[668] Auch der palästinensische Intellektuelle Azmi Bishara[669] stellt fest, dass das Regime den Assad-Kult und Treue gegenüber dem Präsidenten in dieser Zeit zu einer seiner Machtgrundlagen machte[670] und Syrien zu einer Art präsidentieller Monarchie wurde.[671] Diese häufig beschriebene Entwicklung der Machtstrategie des Assad-Regimes, die in wissenschaftlichen Publikationen oft mit dem Massaker von Hama und dem Putschversuch Rifaat al-Assads im Jahr 1984 in Verbindung gebracht wird, interpretieren al-Dahamasha und al-Sayyid in ihren literarischen Werken übereinstimmend mit der Rhetorik der Muslimbruderschaft zu jener Zeit als Ausdruck eines Kampfes gegen den Islam und die muslimische Bevölkerung, die im Massaker von Hama ihren Höhepunkt erreicht.

2.3 *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (‚Die Mühle der Teufel') von Sharif al-Ras

صرنا في زمن النهب والقهر والرشوة والعهر والكذب وانتهاك كل شيء.[672]

Wir leben in einer Zeit der Plünderungen, des Zwangs, der Bestechung, der Unzucht, der Lüge und des Verstoßes gegen alles…

2.3.1 Fokus auf die Opfer: Das Massaker als Prozess der Machtausübung

Auch in Sharif al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (‚Die Mühle der Teufel'),[673] der im Jahr 1985 publiziert wurde, wird die Geschichte des Massakers von Hama als ein Kampf zwi-

665 Vgl. Badr ad-Dīn 2018: S. 59, S. 83–84.

666 Vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ, Yāsīn (15.10.2011): „'Dawlat al-baʿṯ' wa-‚Sūriyā al-Asad' wa-'l-ḥurūb as-sūriyya". In: *Souria Houria*. URL: https://bit.ly/3U6Sgi6 (letzter Aufruf: 29.11.2023). Bader Eddin nennt die Eröffnungsfeier der Mittelmeer-Meisterschaften im Jahr 1987 als erste explizite öffentliche Benennung des Landes als *Sūriyya al-Asad* (vgl. Bader Eddin 2023: S. 32–33).

667 al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 15.10.2011.

668 Vgl. ebd.

669 DMG-Umschrift: ʿAzmī Bišāra.

670 Vgl. Bishara 2023: S. 152.

671 Vgl. Bišāra, ʿAzmī (2013): *Sūriyya: Darb al-ālām nahw al-hurriyya. Muḥāwala fī at-tārīḫ ar-rāhin*. Doha: al-Markaz al-ʿarabī li-'l-abḥāṯ wa-dirāsāt as-siyāsāt. S. 305.

672 ar-Rās 1985: S. 73.

673 Eine Zusammenfassung des Romans findet sich im Anhang (Kap. 8.2.2).

schen zwei Ideologien und den daraus resultierenden Weltbildern und Gesellschaftsformen erzählt, zu denen einerseits eine fromme und demokratisch orientierte Gesellschaft und andererseits das korrupte politische System unter dem Assad-Regime zählen. Die Erinnerungsfigur ‚Hama' hat dabei einen hohen symbolischen Stellenwert und steht für ein politisches System, das auf Unterdrückung, Ausbeutung und dem Verstoß gegen grundlegende gesellschaftliche Werte und Menschenrechte basiert. In der Deutung des Romans ist der Kampf zwischen beiden Wertesystemen mit dem Massaker keineswegs abgeschlossen. Vielmehr macht die enorme Gewalt, die sich auch nach dem Massaker gesellschaftlich fortsetzt, es notwendig, den Kampf gegen das Regime weiterzuführen.

Ähnlich wie in dem Roman *ʿAḏrāʾ Ḥamā* wird auch in *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* von Anfang an deutlich, dass der Autor mit seinem literarischen Schreiben in erster Linie die Mission verfolgt, ein bestimmtes Narrativ der Ereignisse in der Öffentlichkeit zu etablieren. Neben der Verwendung einer klaren und leicht verständlichen Sprache wendet auch al-Ras die Technik an, bestimmte Textstellen hervorzuheben, indem sie fett gedruckt werden, um die Aufmerksamkeit der Lesenden gezielt darauf zu lenken. Dies deutet darauf hin, dass eine eindeutige Botschaft vermittelt werden soll, ohne viel Spielraum für abweichende Interpretationen und Deutungen zuzulassen. In einem Interview erklärt Sharif al-Ras, dass seinem schriftstellerischen Schaffen in erster Linie das Ziel zugrunde liege, islamische Werte zu verbreiten. Daher definiere er sich selbst als Schriftsteller nicht anhand eines Genres, sondern stellt in den Vordergrund, dass er ein Autor mit einem Anliegen ist (*ṣāḥib qaḍiyya*, wörtlich „Besitzer eines Anliegens").[674] Dementsprechend orientiere er sich beispielsweise bei der Wahl seiner Textform daran, welche ihm das beste Medium zur Vermittlung seiner Botschaft bzw. seines Anliegens erscheine. Da er nach dem Massaker in seiner Heimatstadt Hama zu dem Schluss gekommen sei, dass er in einem Roman am besten den beabsichtigten Einfluss auf die Lesenden erzielen könne, habe er mit *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* seinen ersten Roman verfasst.[675] Das Massaker von Hama, in dessen Folge er seine ersten Romane mit einer eindeutig religiösen Färbung schrieb, bedeutete für al-Ras also einen bewussten Wendepunkt in seinem Werdegang als Autor, nachdem er zuvor zunächst satirische Bücher und später hauptsächlich Kinderbücher verfasst hatte. Bei der Wahl des Romans als Medium sei sein Ziel „die Vermittlung dessen, was ich sagen will, an die Herzen der Menschen, an ihren Verstand und ihr Gewissen" („ʾīṣāl mā urīd an aqūlahu ilā qulūb an-nās wa-ʿuqūlihim wa-ḍamāʾirihim"[676]). Im Zentrum seiner Bemühungen steht ihm zufolge das Leid der Opfer des Massakers, während sein schriftstellerisches Schaffen durch den Glauben geleitet wird:

> بينما الكاتب صاحب القضية، المؤمن، الصادق، العاشق أمته، المعجون توقاً لكرامة الإنسان وحريته، الشاعر بمحن الناس الحقيقيين الفقراء والمسحوقين والمذبوحين وأيتام المجازر، الكاتب الذي يكتب عن هؤلاء أنا واثق أن «إيمانه» هو الذي يجعل القلم في يده يكتب أشرف أدب وأصدقه وأقدره على الخلود..[677]

674 Vgl. Ramaḍān 04.10.2003 (das Interview wurde schon im Jahr 1989 geführt).
675 Vgl. ebd.
676 Ebd.
677 Ebd.

> Der Autor hingegen, der ein Anliegen hat, der gläubig und aufrichtig ist, der sein Volk liebt, der voller Sehnsucht nach Würde und Freiheit des Menschen ist, der das Leid der echten, armen, unterdrückten und massakrierten Menschen und der Angehörigen der Getöteten fühlt, der Autor, der über sie schreibt. Ich bin überzeugt, dass es sein Glaube ist, der den Stift in seiner Hand die ehrenwerteste, aufrichtigste und verewigungswürdigste Literatur schreiben lässt.

Zudem scheint es al-Ras wichtig gewesen zu sein, Informationen über die Ereignisse in Hama zu verbreiten. Passend dazu war der Autor offenbar einer der Initiatoren des Buches *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr*, in dem das Massaker aus der Perspektive der Muslimbruderschaft ausführlich beschrieben wird.[678] Auch ein Brief, den er im Mai 1983 an die Konferenz arabischer Journalisten (*Muʾtamar aṣ-ṣaḥafiyyīn al-ʿarab*) in Bagdad richtete und in dem er das vollständige Schweigen der arabischen Presse angesichts des Massakers kritisiert, lässt seine Intention, die Ereignisse zu dokumentieren, deutlich erkennen.[679] Das Anliegen, das der Beweggrund seines Schreibens ist und direkt mit dem Massaker in seiner Heimatstadt Hama zusammenhängt, definiert der Autor dementsprechend im Interview noch genauer:

> هذا ما أردت قوله عندما صنّفت نفسي بأنني «صاحب قضية». شعبي مظلوم، مسحوق، مضطهد، محروم من أبسط حقوق الإنسان.. أبناء مدينتي ذبح منهم أربعون ألف محمد وخالد وعائشة وخديجة وعمر وعبد العزيز.. كيف يمكن أن أنساهم لحظة واحدة.. ووجودهم الضاغط في نفسي هو الذي يشرّف كوني إنساناً حقيقياً، وإن واجبي ومبرر حياتي هو أن أجعلهم حاضرين في ضمائر الناس، أن أعرض مأساتهم. أن أجعل استشهادهم محور تفكير كل إنسان شريف..[680]

> Das ist es, was ich sagen wollte, als ich mich selbst als „Besitzer eines Anliegens" bezeichnet habe. Mein Volk ist unterdrückt, tyrannisiert, gedemütigt und der grundlegendsten Menschenrechte beraubt… Von den Kindern meiner Stadt wurden 40.000 Muḥammads, Ḫālids, ʿĀʾišas, Ḫadīǧas, ʿUmars und ʿAbd al-ʿAzīzs abgeschlachtet. Wie könnte ich sie auch nur für einen Moment vergessen? Ihre belastende Anwesenheit in mir ist es, was meine Existenz als echter Mensch ehrt. Und es ist meine Pflicht und der Beweggrund meines Lebens, sie im Bewusstsein der Menschen anwesend sein zu lassen, ihre Tragödie zu zeigen. Ihren Märtyrertod zum Mittelpunkt des Denkens jedes ehrenwerten Menschen zu machen.

al-Ras' vorrangiges Ziel ist es demnach, den Lesenden das Leid der Opfer und Überlebenden des Massakers ins Bewusstsein zu rufen. Während im gesamten Roman weder die Stadt Hama noch das Land Syrien oder der Präsident explizit genannt werden,[681] ist

678 Vgl. Yaḥyā, Yaḥyā Ḫāǧǧ (05.02.2018): „Kitāb: Ḥamā mảsāt al-ʿaṣr". In: *Markaz aš-Šarq al-ʿarabī li-'d-dirāsāt al-ḥaḍāriyya wa-l-istrātīǧiyya*. London. URL: https://tinyurl.com/mr45u84z (letzter Aufruf: 13.06.2024). Zu der Publikation s. Kap. 2.1.2.

679 Vgl. ar-Rās, Šarīf (2024 [06.06.1983]): „Inna at-tārīḫ lā yarḥam wa-ǧamāhīr ummatinā lan taġfur". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8, S. 32–33.

680 Ramaḍān 04.10.2003.

681 Der einzige, dafür aber besonders aussagekräftige explizite Verweis auf die außertextliche Realität in Syrien ist die Erwähnung des Buches [*Ḥamā:*] *Maʾsāt al-ʿaṣr* (1983) als Informationsquelle über das Massaker (s. Kap. 2.1.2). Dadurch wird auch eine Verbindung zur syrischen Muslimbruderschaft und

die Handlung deutlich erkennbar stark an den tatsächlichen Ereignissen und Persönlichkeiten in Syrien zu der Zeit des Massakers von Hama orientiert und zahlreiche eindeutige Analogien stellen einen klaren Bezug zur außertextlichen Realität her. Die Grundhaltung des Romans ist im Einklang mit der Aussage des Autors weniger stark religiös-ideologisch ausgerichtet als bei al-Dahamasha, sondern es steht vor allem ein Ideal von Menschlichkeit und Demokratie im Zentrum, die aber ohne Zweifel auf dem Glauben basieren sollen. Während das Massaker in *ʿAḏrāʾ Ḥamā* anhand der vorhergegangenen Ereignisse in Hama betrachtet wird und weniger dessen Folgen als seine Hintergründe thematisiert werden, nimmt der Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* eine rückblickende Perspektive ein und stellt die Folgen der Ereignisse für die Überlebenden sowie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Massakers in den Vordergrund. Die Handlung ist zeitlich etwa ein Jahr nach dem Massaker von Hama angesiedelt, als der aus Hama stammende und seit langem in Deutschland lebende Arzt Aḥmad seinen Bruder Raḍwān auf dessen Wunsch in Syrien besucht. Dieser wohnt inzwischen mit seiner Frau und mehreren Adoptivkindern auf einem Bauernhof mitten in der Wüste und bittet seinen Bruder, die zerstörte Heimatstadt nicht zu besuchen. Nachdem Aḥmad im Vorfeld seines Besuchs nur wenige Informationen über das Massaker hatte, werden ihm während seines Aufenthalts auf dem Bauernhof nach und nach das Ausmaß der Ereignisse und die Folgen des Massakers bewusst. Die Kommunikation über das Ereignis ist durch Schweigen geprägt und die Unsagbarkeit des Erlebten wird immer wieder betont, sodass sich Aḥmad das Geschehene im Laufe seines Aufenthalts vor allem über seine eigenen Beobachtungen erschließt.

Dem ersten Anschein nach wirkt das Leben auf dem Land auf Aḥmad zunächst glücklich und nahezu paradiesisch, jedoch dringt die Realität immer wieder in den idyllischen und abgelegenen Bauernhof ein. So gehört es zum Alltag, dass dort, wie bereits am ersten Abend von Aḥmads Aufenthalt, willkürlich Razzien der Sicherheitsdienste durchgeführt werden, die in den Bewohnern stets belastende Erinnerungen an das Massaker wecken und sie in Angst und Schrecken versetzen. Der Roman thematisiert nicht nur die brutale Willkür der Geheimdienste, sondern vor allem auch die wirtschaftlichen Verstrickungen der als korrupt dargestellten Machthaber. So wird Aḥmad als außenstehendem Besucher immer bewusster, inwiefern die Diktatur des Landes wirtschaftlich von ihrer Macht profitiert und mithilfe der finanziellen Interessen ihrer Unterstützer gesteuert und aufrechterhalten wird. Anhand von Aḥmads Bruder Raḍwān, seiner Frau Šafīqa und den Kindern, die sie bei sich aufgenommen haben, nachdem diese durch das Massaker zu Waisen[682] wurden, illustriert al-Ras in seinem Roman die Auswirkungen der Gewalt auf die Überlebenden. Das Massaker wird als ein zutiefst traumatisierendes Erlebnis beschrieben, das das Leben der Familie auch in den Jahren danach maßgeblich prägt. Ihre Lebensrealität ist so stark durch die Zeugenschaft des Massakers charakterisiert, dass es ein fester Teil ihrer Identität geworden ist. Inwiefern das Massaker einen hohen

deren Narrativ hergestellt.

682 In diesem Kontext sind damit Kinder gemeint, die während des Massakers ihre Eltern verloren haben, in dem diese entweder getötet wurden oder aufgrund von *forced disappearance* durch das Regime verschwunden sind, wie beispielsweise die Tochter von Raḍwāns Schwester Ḫadīǧa, deren Schicksal der Familie nicht bekannt ist.

Stellenwert für die Definition der Identität der Überlebenden hat, wird unter anderem dadurch verdeutlicht, dass die Kinder, die Raḍwān und Šafīqa als Waisen des Massakers bei sich aufgenommen haben, als *abnāʾ al-maḍbaḥa* („Kinder des Massakers"[683]) bezeichnet werden, die durch das Massaker geboren wurden („wa-qad wulidū min ḥāṣirat al-maḍbaḥa"[684]). Dieser Ausdruck impliziert, dass sie nicht nur Zeug:innen des Ereignisses geworden sind, sondern ihre gesamte Existenz durch das Massaker bedingt und eng daran geknüpft ist. Anhand der Kinder verdeutlicht der Roman, inwiefern das individuelle Selbstverständnis durch die Partizipation an einem Gruppengedächtnis geprägt werden kann,[685] sodass das Ereignis und die Erinnerung daran zu einem wichtigen Bestandteil der Identität geworden ist. Offen über seine konkreten Erinnerungen zu sprechen, scheint für Raḍwān trotz der enormen Bedeutung, die sie für ihn und seine Familie haben, nicht möglich zu sein. Stattdessen ist die Kommunikation zwischen den Brüdern durch Schweigen geprägt und insbesondere das Massaker wird trotz Aḥmads anfänglicher Fragen nur implizit thematisiert. Die enormen Auswirkungen des Massakers auf ihn als überlebenden Zeugen beschreibt Raḍwān seinem Bruder gegenüber folgendermaßen:

ــ لا أعرف.. انني أعيش أي شيء إلا حياتي. أنا يا أحمد انتهيت في شهر المذبحة. صدّقني إنني أحسد أولئك الشهداء الضحايا على أن الواحد منهم قُتل مرةً واحدة واستراح.. أما أنا فإنني قُتلت أربعين الف مرة... كلما ذبح الأوغاد بريئا أعزل من أبناء مدينتنا كانوا يقتلونني أنا. ثم ينهض الشهيد منتصبا مثل أعصار من لهب مقدس فأنهض أنا معه.. انني أكاد أجنّ يا أحمد.. فهم مسكونون في محاجر عينيّ.. مغروسون في نخاع عظامي.. ان صورهم مرسومة على جدران جمجمتي من الداخل.. وهكذا كيفما التفتَ دماغي فإنه يرى أسماءهم محفورة على جدران الجمجمة.[686]

– Ich weiß es nicht… ich lebe alles, außer meinem eigenen Leben. Aḥmad, ich bin im Monat des Massakers zu Ende gegangen. Glaube mir, ich beneide diejenigen Märtyrer, die Opfer, darum, dass sie nur einmal getötet wurden und dann ruhen konnten… Aber ich wurde 40.000 Mal getötet… Jedes Mal, wenn die Schurken einen unschuldigen, unbewaffneten Sohn unserer Stadt massakrierten, töteten sie auch mich. Dann erhebt sich ein Märtyrer aufrecht wie ein Tornado aus Flammen und ich erhebe mich mit ihm… Ich werde fast verrückt, Aḥmad… Denn sie leben in meinen Augenhöhlen…sie sind in meinem Knochenmark verankert…ihre Bilder sind an die Innenwände meines Schädels gezeichnet…wie sich mein Gehirn auch wendet, sieht es ihre Namen in die Schädelwände eingemeißelt.

Als Augenzeuge und Überlebender ist die Erinnerung zu einem untrennbaren Teil seines Körpers geworden, sodass er nicht frei von ihr leben kann. Während das Massaker weder öffentlich erinnert werden kann, zum Beispiel in Form von Denkmälern oder Ritualen, noch eine offene Kommunikation darüber möglich ist, wird hier der Körper des Überlebenden selbst zu einer Art physischer Gedenkstätte für die während des Massakers

683 ar-Rās 1985: S. 37.
684 Ebd.: S. 14.
685 Vgl. Neumann 2005: S. 160; J. Assmann 2018 [1992]: S. 139.
686 ar-Rās 1985: S. 15 (Hervorhebung im Original).

Verstorbenen und Verschwundenen.[687] Indem die Namen dieser Menschen „in die Schädelwände eingemeißelt" („maḥfūra ʿalā ǧudrān al-ǧamǧama") und damit ein fester Teil seines Körpers geworden sind, wird die Erinnerung und das damit verbundene Trauma in Raḍwāns Körper eingeschrieben. Das hier verwendete Bild des Einmeißelns bringt nicht nur eine unwiderrufliche Einschreibung des Ereignisses in das Gedächtnis zum Ausdruck, sondern impliziert auch eine Funktion des Zeugengedächtnisses als Speicher sowie einen Anspruch auf Zuverlässigkeit der Erinnerung an Informationen, die anderweitig nicht dokumentiert werden konnten und damit aus dem kulturellen Gedächtnis ausgeschlossen wurden. Als Überlebender gilt der Augenzeuge Raḍwān aufgrund seiner biographischen Erfahrungen somit als Träger der Erinnerung an das Massaker.[688]

Besonders belastend für Raḍwān ist die Erinnerung an seine Schwester Ḫadīǧa, die während des Massakers spurlos verschwand, nachdem ihr Mann getötet worden war, und deren Verbleib für die Angehörigen nach wie vor ungewiss ist.[689] Ihre Abwesenheit wird in Raḍwāns körperlichen Symptomen sichtbar, die sich sowohl psychisch („aǧlis hunāka wa-abkī…wa-abkī"[690]; „ich sitze dort und weine…und weine") als auch physisch in als unerträglich empfundenen Schmerzen äußern („mā ʿudtu aḥtamil kulla hāḏihī al-ālām"[691]). Die Familie befindet sich damit in einem Zustand, der als „ambiguous loss" bezeichnet werden kann und dadurch charakterisiert ist, dass das vermisste Familienmitglied psychologisch anwesend, zugleich aber physisch abwesend ist.[692] So wird Raḍwān regelmäßig von dem Bild seiner Schwester heimgesucht, die ihm trotz ihrer physischen Abwesenheit stets präsent erscheint.[693] In der gleichzeitigen An- und Abwesenheit der Schwester, die symbolisch für die Vielzahl der nach dem Massaker vermissten Personen steht, spiegelt sich die Ambivalenz der offiziellen Rhetorik des Regimes in Bezug auf das Massaker wider. Diese besteht darin, dass das Massaker selbst als Ereignis im offiziellen bzw. öffentlichen Diskurs nicht vorhanden, die Erinnerung daran jedoch unterschwellig stets präsent war. Die Erinnerung an das Massaker ist daher für die traumatisierten Überlebenden nicht nur aufgrund der erlebten Gewalt psychisch belastend, sondern spielt auch als Mittel der Machtausübung eine Rolle. Insbesondere in der Abwesenheit von Ḫadīǧa wird im Roman sichtbar, inwiefern das Massaker auch im Nachhinein zu andauernder Angst in der Familie und einer Fortsetzung der Gewalt[694] auch nach dem Ereignis selbst führt. Die emotionale, aber auch materielle und soziale Notsituation, in die Familien durch das Verschwinden ihrer Angehörigen geraten,[695] wird im Roman

687 Vgl. Robins 2014: S. 114.

688 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 56.

689 Vgl. ar-Rās 1985: S. 16.

690 Ebd.: S. 67.

691 Ebd.

692 Vgl. Boss, Pauline (1999): *Ambiguous Loss. Learning to Live with Unresolved Grief*. Cambridge: Harvard University Press; Robins 2014: S. 106.

693 Vgl. ar-Rās 1985: S. 67, S. 96.

694 Zu der Frage, inwiefern sich die Gewalt des Massakers in der Abwesenheit der verschwundenen Personen fortsetzt, sodass das Massaker zu einem andauernden Prozess wird, s. auch Kap. 3.2.3.

695 Vgl. Robins 2014; Zarrugh, Amina/Romero, Luis A. (2019): „Detention, Disappearance, and the Politics of Family". In: *Contexts* 18/3. S. 32–35.

von Mitbürgern ausgenutzt, indem sie von Raḍwān und Šafīqa Geld für Informationen über Ḫadīǧas Verbleib fordern.[696] Eine ähnliche Szene, in der sich Personen mithilfe der Verzweiflung der Angehörigen verschwundener Personen bereichern, beschreibt auch Zaher Omareen in seiner Kurzgeschichte „A Bedtime Story for Eid", in der eine Mutter ihr Haus und ihren gesamten Besitz in der Hoffnung verkauft, im Gegenzug für das Geld Informationen über ihren verschwundenen Sohn zu erhalten.[697] Auch Manhal al-Sarraj thematisiert in ihrem Roman *Kamā yanbaġī li-nahr*, wie die Notlage der Menschen aus Hama von anderen zum eigenen finanziellen Vorteil ausgenutzt wird.[698] Auf diese Weise wird die Gewalt in der Zeit nach dem Massaker reproduziert, da die Familien der Verschwundenen nicht nur unter der Abwesenheit ihrer Familienmitglieder leiden, sondern auch in eine finanzielle Notlage gebracht werden, wenn sie aus Verzweiflung hohe Summen für Informationen über den Aufenthaltsort der Gefangenen bezahlen.[699]

Indem die Schicksale der von der Gewalt in Hama betroffenen Menschen im Roman thematisiert werden, stellt sich dieser deutlich gegen die Strategie der Verschleierung, mit der das Assad-Regime die Ereignisse vor der Öffentlichkeit zu verstecken versucht, um sein Narrativ im Diskurs dominieren zu lassen, und die gerade auch die individuellen Folgen der Gewalt für die betroffenen Zivilist:innen unsichtbar gemacht werden. Während die psychischen Auswirkungen der Gewalt auf das Individuum in al-Ras Roman durchaus eine Rolle spielen und im Verlauf der Handlung stets präsent sind, bleibt ihre Bedeutung für die zentrale Aussage des Romans jedoch eher marginal. Der mit dem Massaker verbundene Machtkampf spielt sich in dessen Deutung der Ereignisse vor allem auf einer systemischen Ebene in Form eines Konflikts zwischen gegensätzlichen Wertesystemen und Gesellschaftsformen ab.

2.3.2 Entwurf einer idealen Gesellschaft vs. Feindbild Assad-Regime

In *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* wird das Massaker als Teil eines ideologischen Konflikts zwischen zwei eindeutig erkennbar gegensätzlichen Seiten dargestellt, die schon auf der räumlichen Ebene klar voneinander abgegrenzt sind. So spielt sich die Handlung fast ausschließlich auf Raḍwāns abgelegenem Bauernhof ab, auf dem er mit seiner Frau Šafīqa und seinen Adoptivkindern, die er als Waisen nach dem Massaker bei sich aufgenommen hat, lebt. Dieser Ort wird als paradiesisch und das Zusammenleben als harmonisch, friedlich und an islamischen Werten orientiert beschrieben. Den Gegensatz dazu stellt die Außenwelt, also der Rest des Landes dar, der insbesondere durch den Präsidentenpalast und das Hotel in der Hauptstadt, in der Aḥmad einige Tage verbringt, symbolisiert wird. Dort

696 Vgl. ar-Rās 1985: S. 43–45, S. 96.

697 Vgl. Omareen 2014.

698 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 128.

699 Vgl. Jalabi, Sultan (13.04.2021): „Syria's lucrative detainment market: How Damascus exploits detainees' families for money". In: *Syria Untold*. URL: https://tinyurl.com/42hjcbyp (letzter Aufruf: 06.11.2023). Der Autor schreibt in diesem Artikel über politische Gefangene seit der Revolution, allerdings existiert die Praxis, Geld der Angehörigen zu erpressen, in Syrien bereits seit den 1980er Jahren (Vgl. al-Haj Saleh, Yassin (2023): *Darstellung des Schrecklichen. Versuch über das zerstörte Syrien*. Übersetzt von Günther Orth. Berlin: Seitz. S. 26, S. 206 Fn. 11).

herrscht eine Atmosphäre der Angst und des Misstrauens, alle Charaktere sind allein auf ihren eigenen Vorteil bedacht, während ihnen die Brutalität und Willkür des politischen Systems durchaus bewusst sind. Den Romanfiguren, die immer eindeutig einem der beiden Weltbilder zugeordnet werden können, werden im Roman entsprechende Attribute zugewiesen, die stark moralisch konnotiert sind. Die starke Betonung der moralischen Überlegenheit des Lebens auf dem Bauernhof wirkt wie ein Appell an das Gewissen der Lesenden, mit dem Ziel, diese für die im Roman vertretene Weltanschauung einzunehmen. Ähnlich wie in den oben erwähnten Texten von al-Dahamasha und al-Sayyid steht das Massaker von Hama in diesem Kontext symbolisch für den Kampf des Regimes gegen eine islamisch orientierte Lebensweise, den Šafīqa folgendermaßen beschreibt:

لكن من الذي ذُبح في مدينتنا يا حسرتي!! رجالٌ أتقياء صالحون كان الخنازير يقتلونهم حرقاً في قلب المساجد [...] ونساءٌ طاهرات أشد فقرا من أهل الصفّة [...] لقد قتلوا الطاهرات حتى يزداد فجور الفاجرات.[700]

> Aber wer wurde in unserer Stadt abgeschlachtet, welch ein Jammer! Fromme und rechtschaffene Männer, die die Schweine im Herzen der Moscheen verbrannt haben […] und unschuldige Frauen, die ärmer waren als *ahl aṣ-ṣuffa*[701] […]. Sie haben die unschuldigen Frauen getötet, damit die Unsittlichkeit der sittenlosen Frauen zunimmt.

Nach dieser Deutung des Massakers und der dahinterstehenden Intentionen richtet sich der Angriff gegen die Stadt gezielt gegen eine fromme und an positiv konnotierten religiösen Werten orientierte Gesellschaft, die das Regime auslöschen will, damit moralische Unsittlichkeit das Land dominieren kann. Die Ansicht, dass sich das Massaker in erster Linie gegen die Gesinnung der Menschen in Hama richtete, bestätigt Patrick Seale in seinem Buch *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East* (1988), das sich weitestgehend an Hafiz al-Assads Perspektive auf die Ereignisse orientiert. Laut Seale war es eine der Intentionen des Regimes, mit der Zerstörung Hamas auch den dort verbreiteten religiösen Puritanismus endgültig zu beenden und im Anschluss die Stadt und ihre Bevölkerung beim Wiederaufbau nach den eigenen Vorstellungen zu formen.[702] Demnach handelte es sich bei den zivilen Opfern des Massakers nicht um einen Kollateralschaden im Rahmen einer Aktion gegen Extremisten, sondern um eines der Ziele des Regimes.[703] Das Leben auf dem Bauernhof selbst, das sich an den islamischen Werten der Bevölkerung von Hama orientiert, fungiert deshalb als ein Akt des Widerstands gegen das politische und gesellschaftliche System, da gerade das Weltbild, das in ihrem Zusammenleben reflektiert wird, das vorrangige Ziel des Angriffs durch das Regime während des Massakers war. Hier liegt der Grund der Bezeichnung *ṭāḥūn aš-šayāṭīn* („Mühle der Teufel"), mit

700 ar-Rās 1985: S. 88 (Hervorhebung im Original).

701 *Ahl aṣ-ṣuffa* bezeichnet eine Gruppe besonders armer Menschen, die zur Zeit des Propheten in Medina neben dessen Moschee lebten und hier sprichwörtlich für extreme Armut stehen (vgl. ad-Duqq, Ṣāliḥ Nağīb (18.04.2022): „Ahl aṣ-ṣuffa". In: *al-Alūka aš-šiʿriyya*. URL: https://tinyurl.com/jxjr4y5u (letzter Aufruf: 25.09.2023)).

702 Vgl. Seale 1988: S. 334.

703 Vgl. Gerlach 2015: S. 135–139.

der Außenstehende Raḍwāns Bauernhof benennen[704] und die dem Roman seinen Namen gibt. Der Bauernhof verkörpert demnach den Gegenentwurf zu allem, was das Regime und die von ihm angestrebte Gesellschaft repräsentiert. Das Massaker ist ein Angriff auf diese Lebensweise, ein Versuch, sie auszulöschen und durch die vom Regime angestrebte Gesellschaftsform zu ersetzen. Mit dem Massaker werden in al-Ras' Deutung die vielen Unrechtstaten, durch die das Regime das Land beherrscht, zum System:

> صرنا في زمن النهب والقهر والرشوة والعهر والكذب وانتهاك كل شيء.. الى أن كانت المذبحة الوحشية الرهيبة فصار كل ذلك نظاما.[705]
>
> Wir leben in einer Zeit der Plünderungen, des Zwangs, der Bestechung, der Unzucht, der Lüge und des Verstoßes gegen alles… bis es zu diesem grausamen und entsetzlichen Massaker gekommen ist, da wurde all dies zum System.

Aḥmad, der zwar aus dem nicht konkret benannten, aber eindeutig als Syrien zu identifizierenden Land stammt, aber nach jahrelanger Abwesenheit zu Besuch kommt und somit gewissermaßen eine Perspektive als außenstehender Beobachter einnimmt, muss sich zunächst eine eigene Meinung bilden. Dabei wirkt er immer wieder zwischen den beiden Welten bzw. Weltanschauungen, die durch Raḍwāns Bauernhof und den Präsidentenpalast repräsentiert werden, hin- und hergerissen. Zwar fühlt er sich eindeutig seiner Familie und damit der Seite der Opfer zugehörig, jedoch pflegt er auch Freundschaften innerhalb der höchsten Ränge des Regimes und hat Schwierigkeiten, die Rolle seiner persönlichen Kontakte im Kontext der Gewalt, die er beobachtet, einzuordnen.[706] Auch die Tatsache, dass er seit Langem in dem als fortschrittlich und freiheitlich geltenden Deutschland lebt, könnte ein Grund für die Identifikation mit dem Regime sein, das sich als fortschrittlichere Alternative zu der konservativen Gesellschaft betrachtet. Von anderen Charakteren im Roman wird Aḥmad deshalb immer wieder zu verstehen gegeben, dass er die Situation im Land nach seinem langen Aufenthalt in Deutschland nicht verstehe.[707] Aus diesem Grund bildet er sich im Verlauf der Handlung aus seinen Beobachtungen und Erfahrungen einen Eindruck von der gesellschaftlichen Lage und entwickelt eine eigene Position gegenüber dem politischen System. Sein charakterlicher und intellektueller Prozess führt ihn letztendlich zu der Erkenntnis, dass der Bauernhof eine Oase in einer korrupten Gesellschaft sei, die er als *muǧtamaʿ aš-šayāṭīn* („Gesellschaft der Teufel") bezeichnet.[708] Damit deutet er die Zuschreibung des Regimes für den Bauernhof um und projiziert sie auf die Gesellschaft außerhalb davon, die durch den Machtapparat geformt wurde. Die Einordnung des Massakers als ideologischen Konflikt zwischen einer rückständigen Gesellschaft und einem modernen säkularen Regime wird dadurch ins Gegenteil umgekehrt. Indem es stattdessen als Konflikt zwischen einer rechtschaffenen, frommen Gesellschaft und einem korrupten Regime beschrieben wird, bleibt die dichotomische Konzeptualisierung des Kampfes, die kaum abweichende Deu-

704 Vgl. ar-Rās 1985: S. 113.
705 Ebd.: S. 73.
706 Vgl. ebd.: S. 149–150.
707 Vgl. ebd.: S. 105, S. 161.
708 Vgl. ebd.: S. 178.

tungen zulässt, aber auch hier bestehen und bestätigt in dieser Hinsicht die Perspektive des Regimes. Parallel zu dem Feindbild, das das Regime in Verbindung mit der Muslimbruderschaft aufbaut, wird auch hier die andere Seite des Konflikts als ein Feindbild konstruiert, indem offiziellen und gesellschaftlich beeinflussten Vertretern des Regimes negative Merkmale und Handlungsweisen zugeschrieben werden.[709]

Besonders deutlich kommt Aḥmads innerlicher Prozess, in dem sich der ideologische Konflikt widerspiegelt, in seinem Kontakt zu zwei Frauenfiguren zum Vorschein, die einen starken symbolischen Charakter haben und jeweils eine der beiden Ideologien bzw. das damit verbundene Wertesystem repräsentieren. Bei Mafātin, die dem inneren Kreis des Regimes angehört, und der Frau aus Hama, die den Decknamen Suʿād trägt und meistens als „al-marʾa al-maqṭūʿat al-yadayn" („die Frau mit den abgeschnittenen Händen") bezeichnet wird, handelt es sich um zwei Frauen, die nacheinander als Besucherinnen auf dem Bauernhof eintreffen. Mafātin und ihre beiden Begleiter Abū Ġazwān und „Yā Mawlānā"[710] repräsentieren im Roman symbolisch diejenigen, die sich von der Macht und dem Reichtum des Regimes verführen lassen und dessen Gewalt durch ihr Mitwirken an den bestehenden Machtdynamiken reproduzieren. Sie verbringen einen Tag mit der Familie auf dem Bauernhof, wobei sie durch deutlich als unmoralisch beschriebenes Verhalten auffallen. Dazu zählt ihr übermäßiger Alkoholkonsum, die Tatsache, dass Mafātin nur mit einem Bikini bekleidet baden geht, und vor allem „Yā Mawlānās" brutales Massaker an einer Gruppe Vögel in einem Käfig, das im Roman mit dem Massaker von Tadmur[711] verglichen wird. Besonders Mafātin beeindruckt Aḥmad zunächst mit ihrer Schönheit, bis ihm bewusst wird, in welchem Verhältnis diese Frau zu den Opfern des Massakers in seiner Stadt steht.[712] Auf diese Beziehung verweist Šafīqa, als sie sich über das unmoralische Verhalten der Besucherin beklagt:

وهذه الحقيرة بنت وزير الأوقاف تتباهى بأساور شهيدات بلدنا المغدورات اللواتي قطع الجنود أيديهن بالفؤوس ليأخذوا حليهن.. هل تعرف أي جنود؟.. إنهم جنود قائد سرايا الفتوحات الذي تتباهى هذه الضليلة بأنه من أصدقائها..[713]

Und diese Verachtenswerte, die Tochter des Ministers für religiöse Stiftungen, prahlt mit den Armbändern der Märtyrerinnen unserer Stadt, die heimtückisch getötet wurden, denen die Soldaten die Hände mit Äxten abgehackt haben, um ihren Schmuck zu stehlen. Weißt du, welche Soldaten? Es waren die Soldaten des Führers der Eroberungsbrigaden,[714] von dem diese Ketzerin angibt, dass er zu ihren Freunden gehört.

709 Vgl. Sommer 2022: S. 6–7.

710 Die Anrede *yā mawlānā* kann etwa mit „mein Herr" übersetzt werden. Im Roman wird die Figur vom Ich-Erzähler so genannt, weil sie den Ausdruck besonders häufig verwendet.

711 S. Kap. 2.1.1.

712 Vgl. ar-Rās 1985: S. 97.

713 Ebd.: S. 88 (Hervorhebung im Original).

714 Hier handelt es sich um eine Anspielung auf die *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden"), die unter Führung von Rifaat al-Assad maßgeblich für das Massaker in Hama verantwortlich waren. Die Umbenennung im Roman bring auch eine Umdeutung von deren Funktion zum Ausdruck: Sie dienen demnach nicht der Verteidigung, sondern der Eroberung, also der Ausweitung des Machtbereiches des Regimes.

Die hier beschriebene Praxis der Soldaten, Frauen die Hände abzutrennen, um ihre goldenen Armreifen zu stehlen, gilt in zahlreichen Texten als Sinnbild für die maßlose Grausamkeit des Massakers.[715] Im Abschneiden der Hände äußert sich die exzessive Gewaltanwendung der Armee in mehrfacher Weise. Zunächst steht diese Praxis, die gezielt gegen Frauen eingesetzt wurde, für die Gewalt der Sicherheitskräfte gegen unschuldige Zivilistinnen, die das Regime abstreitet und ausschließlich der Muslimbruderschaft zuschreibt. Neben der Tatsache, dass Zivilistinnen verletzt, beraubt und getötet wurden, widerspricht auch die systematische Plünderung der Stadt, die der brutale Raub des Goldschmucks versinnbildlicht, dem offiziellen Narrativ des Regimes, das behauptet, lediglich aus Sicherheitsgründen und zum Schutz der Bevölkerung gegen Terroristen vorgegangen zu sein. Mafātins Beziehung zu dem Führer der *Sarāyā al-futūḥāt* („Eroberungsbrigaden"), die im Roman allegorisch für die real existierenden *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden") unter der Führung von Rifaat al-Assad stehen, stellt eine unmittelbare Verbindung zwischen ihr und den Gewaltexzessen gegen die Zivilbevölkerung her, indem impliziert wird, dass der Schmuck an ihren Handgelenken, den ihr Freund ihr geschenkt hat,[716] während des Massakers Frauen in Hama gewaltvoll geraubt wurde. Stellvertretend für die Frauen, die von dieser besonders brutalen Tat betroffen waren, steht im Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* „die Frau mit den abgeschnittenen Händen", die auf der Flucht vor den Geheimdiensten des Regimes auf dem Bauernhof um Schutz bittet. Sie kann zugleich als Symbol für die Opfer des Massakers und als personifiziertes Gegennarrativ zu der offiziellen Version der Ereignisse gelesen werden. Ihr symbolischer Stellenwert besteht vor allem darin, dass ihr Körper ein lebendiger Beweis für das durch das Regime verleugnete Massaker ist:

قالت سعاد:

ـــــ منظمة العفو الدولية أرسلت الى حكومتنا الرشيدة مذكرة تعرض فيها مأساتي وتسأل: (**هل إن ما ورد فيها صحيح؟**) .. طبعا سيكون الرد: (**ابدا. هذا غير صحيح، بدليل أنه لايوجد في بلادنا السعيدة كلها امرأة مقطوعة اليدين**) .. ولذلك فإن كل الأجهزة السرية تبحث عني لاخفائي من الوجود..[717]

Suʿād sagte:

Die Organisation Amnesty International hat unserer weisen Regierung ein Schreiben gesendet, in dem sie meine Tragödie darlegt und fragt: „**Stimmt es, was dort steht?**" Natürlich musste die Antwort lauten: „**Niemals. Es stimmt nicht und der Beweis dafür ist, dass es in unserem ganzen glücklichen Land keine einzige Frau mit abgeschnittenen Händen gibt**." Und deshalb suchen alle Geheimdienste nach mir, um mich verschwinden zu lassen.

Als eine Art Symbolfigur für die Opfer der Gewalt während des Massakers, die durch ihre fehlenden Hände das Verbrechen buchstäblich verkörpert, befindet sich Suʿād auf

715 Vgl. z. B. as-Sarrāǧ 2007: S. 104–105; al-Ḫānī 2011.

716 Vgl. ar-Rās 1985: S. 85, S. 88.

717 Ebd.: S. 116 (Hervorhebung im Original).

der Flucht vor den Geheimdiensten, die ihren Körper verschwinden lassen wollen, um damit einen Beweis für die exzessive Gewalt der Armee zu vernichten. Im Kampf um den Körper der Frau zeigt sich besonders deutlich ein Kontrast zwischen der Wahrheitsmission des Opfers als moralischer Zeugin des Massakers und dem Verschleierungsbedürfnis der Täter, die durch die Verwischung von Spuren ihre Schuld leugnen wollen.[718] Laut Avishai Margalit wird eine Person dadurch zur moralischen Zeugin, dass sie „the combination of evil and the suffering it produces"[719] erlebt bzw. beobachtet hat. Der moralische Zeuge vereinigt die Rollen des Opfers und des Zeugen in sich, da er das Verbrechen am eigenen Leib erfahren hat,[720] und wird deshalb nicht durch sein Sterben, sondern gerade durch sein Überleben zum Zeugen.[721] Als eine solche Zeugin, die eine „verkörperte Wahrheit"[722] repräsentiert, wird Suʿād im Roman dargestellt, da ihr Körper ein bleibender Schauplatz der traumatisierenden Gewalt und damit zugleich ihr Gedächtnis ist.[723] Allein durch die Existenz ihres Körpers leistet Suʿād nachträglichen Widerstand gegen die Gewalt, die nicht nur in dem Massaker selbst, sondern auch in der darauffolgenden Tabuisierung und Verschleierung besteht, durch die die Opfer und das Leid der Überlebenden im öffentlichen Diskurs unsichtbar gemacht werden. Indem die Sicherheitsdienste versuchen, die Zeugin zu eliminieren, verfolgen sie das dahinterstehende Ziel, Suʿād die Aufnahme ihrer Botschaft durch eine „moralische Gemeinschaft" zu verwehren, durch die ihre Zeugenschaft erst ihren eigentlichen Sinn erhält.[724] In diesem Zusammenhang kommt Suʿād eine doppelte Relevanz als Zeugin des Massakers zu, da sie von dem tabuisierten Ereignis nicht nur mündlich berichten kann, sondern dessen unaussprechliche und unbegreifliche Brutalität auch selbst verkörpert. Die Dominanz des offiziellen Narrativs würde durch die Ausschaltung dieser Zeugin somit in seiner Ambivalenz aufrechterhalten und fortgesetzt werden. Suʿāds Nicht-Existenz als Opfer im Diskurs des Regimes stützt zum einen dessen Verleugnung des Ereignisses selbst und zum anderen perpetuiert gerade die Unmöglichkeit, das gewaltvolle Ereignis zu bezeugen, die Gewalt selbst.[725] Ähnlich wie Raḍwān, dessen Körper durch die fest darin eingeschriebenen Erinnerungen an das Massaker zu einem Denkmal des Ereignisses geworden ist, kann deshalb auch Suʿād als lebendige Gedenkstätte der Gewalt bezeichnet werden. Ein Unterschied besteht darin, dass es sich in ihrem Fall nicht um allein innerlich empfundene und unausgesprochene schmerzhafte Erinnerungen handelt, sondern diese auch physisch sichtbar sind. Während Raḍwāns Erinnerungen zu einer Stärkung des offiziellen Narrativs

718 Vgl. Assmann, Aleida (2007): „Vier Grundtypen von Zeugenschaft". In: Elm, Michael/Kößler, Gottfried (Hg.): *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung*. Frankfurt/New York: Campus Verlag. S. 45.

719 Margalit, Avishai (2002): *The Ethics of Memory*. Cambridge: Harvard University Press. S. 148.

720 Vgl. A. Assmann 2007: S. 44.

721 Vgl. ebd.: S. 42.

722 Ebd.: S. 44.

723 Vgl. ebd.: S. 44.

724 Vgl. ebd.: S. 42–43.

725 Vgl. Laub, Dori (1992): „An Event Without A Witness: Truth, Testimony and Survival". In: Felman, Shoshana/Laub, Dori (Hg.): *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York/London: Routledge. S. 79.

beitragen, da er sie verschweigt und sie in ihm die erlebte Gewalt fortdauern lassen, stellt Suʿāds Körper allein durch seine Anwesenheit einen sichtbaren Angriff auf die Verschleierungsstrategie des Regimes dar. Ihre Zeugenschaft ist somit in die Zukunft gerichtet, da dadurch eine abweichende Wahrheit festgehalten und perspektivisch für die Zukunft gesichert werden soll.[726] In der Figur dieser aus Hama stammenden Frau verdichtet sich somit der Kampf um die Deutungshoheit über das Massaker, der gerade in den Jahren nach dem Ereignis ausgetragen wird.

In einem klaren Gegensatz zu Suʿād und ihrer Wahrheitsmission stehen Mafātin und ihre beiden Begleiter symbolisch für das auf jeder Ebene korrupte Assad-Regime, das die Wahrheit zu verschleiern versucht und in dem jeder Akteur einzig und allein an seinem eigenen materiellen Vorteil interessiert ist. Aus Angst und Gier werden auch die Bürger:innen zu korruptem Verhalten verleitet, sodass sie durch ihr Handeln das korrupte System perpetuieren und festigen. Beispielhaft dafür stehen im Roman der Mann, der Geld für angebliche Informationen zum Verbleib der verschwundenen Schwester fordert, oder Abū Ġazwān, der das Regime und dessen gewaltvolle Herrschaft innerlich ablehnt, jedoch aus finanziellen Interessen selbst nach dessen Logik handelt:

> المصلحة يا دكتور.. أريد أن أعيش.. ظروف حياتنا صعبة وقاسية بشكل لايمكنك أن تتصوره أبداً.. إذن فعلينا أن نحني الرؤوس ريثما تمر العاصفة.[727]
>
> Der eigene Vorteil, Doktor… Ich will leben… unsere Lebensbedingungen sind so schwer und hart, dass du es dir niemals vorstellen kannst. Deshalb müssen wir den Kopf senken, bis der Sturm vorbeigezogen ist.

Während der Geschäftsmann sich des gewaltvollen Charakters des Regimes offenbar bewusst ist, reproduziert er durch sein Verhalten dennoch wissentlich die bestehenden Machtdynamiken, in denen sich die während des Massakers erfahrene Gewalt fortsetzt.

2.3.3 Demokratie als Ideal: Die politische Positionierung des Romans

In der kontrastierenden Gegenüberstellung der beiden symbolischen Frauenfiguren, deren Verbindung sich in ihren schmuckbehängten bzw. abgeschnittenen Handgelenken manifestiert, deutet sich bereits an, dass der Kampf um die Deutungshoheit über das Massaker im Roman in einem engen Zusammenhang zu einem Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen politischen Systemen und den damit verbundenen Weltanschauungen steht. Vor allem die Frage nach den grundlegenden Werten, an denen die Gesellschaft und die Politik des Landes sich orientieren sollten, ist für Aḥmad im Roman zentral. In seinem gedanklichen Erkenntnisprozess hat die Demokratie einen besonders hohen Stellenwert, wie er in diesem Abschnitt betont:

> كل هذا النعيم الحقيقي الذي يرفل به الألمان سببه تمسكهم بالديمقراطية.. فلا حياة بلا ديمقراطية، ولا حرية ولا نهضة ولا فن ولا صناعة ولا زراعة بلا ديمقراطية.. لا سلامة للوطن أصلًا بلا

726 Vgl. A. Assmann 2007: S. 47.

727 ar-Rās 1985: S. 103.

ديمقراطية.. ونحن ـ يا حسرتي علينا ـ خسرنا كل شيء من يوم أن أعلنت أحزابنا الوطنية حلَّ نفسها، من يومها تحولنا من مواطنين الى عبيد لشخص واحد أو لحزب واحد يطغى عليه شخص واحد.[728]

> Der Grund für all diesen wahren Wohlstand, den die Deutschen genießen, ist ihr Festhalten an der Demokratie. Denn es gibt kein Leben ohne Demokratie, keine Freiheit, keinen Aufschwung, keine Kunst, keine Industrie und keine Landwirtschaft ohne Demokratie. Es gibt eigentlich keine Sicherheit im Heimatland ohne Demokratie. Und wir – was für ein Jammer für uns – haben alles an dem Tag verloren, als unsere nationalen Parteien ihre Auflösung verkündet haben. Seit diesem Tag haben wir uns von Bürgern in Sklaven einer einzigen Person oder einer einzigen Partei, die von einer einzigen Person dominiert wird, verwandelt.

Auch in Bezug auf die Positionierung des Romans zu der realen politischen Lage in Syrien in den 1980er Jahren ist dieses Bekenntnis zur Demokratie, das anhand von Aḥmads Gedanken zum Ausdruck gebracht wird, äußerst relevant. Insbesondere in dem hohen Stellenwert, der der Demokratie als Regierungs- und Gesellschaftsform zugesprochen wird, besteht eine deutliche Parallele zu der politischen Position, die in dem Buch *Ḥamāʾ: Maʾsāt al-ʿaṣr* zum Ausdruck gebracht wird. Während die Muslimbruderschaft vor dem Massaker als eine demokratische, im Parlament vertretene Oppositionspartei gegolten hatte, wandelte sich ihr öffentliches Image ab 1982 ins Gegenteil, da die Gruppe stark mit den gewaltvollen Ereignissen assoziiert wurde, während ihre Führer jedoch gleichzeitig am Selbstverständnis als demokratische Partei festhielten.[729] Währenddessen bemühte sich die syrische Muslimbruderschaft sowohl vor 1982 als auch in den Jahren danach, ihren alten Status im politischen System Syriens zurückzuerlangen, also wieder ein Teil des Systems zu werden, um weiterhin in Syrien aktiv sein zu können.[730] Bereits in den Monaten nach dem Massaker versuchte die Organisation, eine Allianz mit säkularen syrischen Oppositionskräften zu formen[731] und betonten im Allgemeinen ihre Forderung nach Freiheit, ohne diese wie in den Jahren davor mit einem religiösen Aspekt zu verbinden.[732] Im Jahr 1998 setzte der damalige Führer der Muslimbruderschaft eine Kommission ein, die die Rolle der Organisation zwischen 1976 und 1982 untersuchen sollte. Auch diese Untersuchung wurde mit dem Ziel durchgeführt, sich wieder als demokratischer Akteur im politischen System etablieren zu können, wie es in den 1940er und 1950er Jahren der Fall gewesen war.[733] Zudem fanden etwa zwei Jahre nach dem Massaker erste Annäherungen zwischen der Muslimbruderschaft und Vertretern des Assad-Regimes statt. Munir al-Ghadban,[734] ein Mitglied der Muslimbruderschaft, hebt in seiner Beschreibung dieser Gespräche die Forderung nach freien Wahlen[735] und den An-

728 Ebd.: S. 134.

729 Vgl. Conduit 2016: S. 212. S. Kap. 2.1.2.

730 Vgl. Ramírez Díaz 2017: S. 65; Haugbolle 2008: S. 272.

731 Vgl. Conduit 2019: S. 36; Frampton 2018: S. 389; Lobmeyer 1995: S. 339.

732 Vgl. Ramírez Díaz 2017: S. 66.

733 Vgl. Haugbolle 2008: S. 272; Thompson 2020: S. 337.

734 DMG-Umschrift: Munīr al-Ġaḍbān.

735 Vgl. al-Ġaḍbān, Munīr (2006): *Sūriyā fī qarn*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 704–705.

spruch der Muslimbrüder, das gesamte syrische Volk zu repräsentieren („naḥnu numaṯṯil aš-šaʿb kullahū"[736]; „wir vertreten das ganze Volk"), hervor. Naomí Ramírez Díaz merkt an, dass die Bedeutung dieser Aussage nicht eindeutig sei: Entweder solle hier impliziert werden, dass alle Syrer:innen einen politischen Wandel unterstützten oder dass das gesamte Volk mit dem Programm und den Zielen der Muslimbruderschaft einverstanden sei.[737] Beide Lesarten entsprächen aber nicht der Realität.[738] Tatsächlich war der Rückhalt für die Organisation in der Bevölkerung begrenzt. Eine islamische Revolution wurde vor dem Massaker von einem Großteil der Bevölkerung nicht unterstützt[739] und auch danach empfand die syrische Bevölkerung trotz ihres Entsetzens über die Brutalität des Regimes keine zunehmende Sympathie gegenüber der Muslimbruderschaft, deren Vorgehen ebenfalls kritisch betrachtet wurde.[740] Anders als in al-Dahamashas Roman, der gewaltvolle Aktionen gegen das Regime religiös, teilweise anhand von Koranversen, legitimiert, scheint al-Ras in seinem Roman einen gewaltvollen Kampf in den Hintergrund zu stellen und vielmehr einen Einsatz für die Demokratie hervorzuheben, dessen Notwendigkeit sich aus der Korruption und der Gewalt des Regimes ergibt, für die das Massaker von Hama beispielhaft steht. Diese politische Ausrichtung grenzt sich deutlich von Marwan Hadids Ziel, eine ausdrücklich islamische Regierung zu errichten, und damit vermutlich auch von den Aktionen der *Ṭalīʿa muqātila* in Hama ab. In diesem Punkt scheint sich die Haltung von *Ṭaḥūn aš-šayāṭīn* trotz der sonstigen Parallelen in den Narrativen von *ʿAḏrāʾ Ḥamā* zu unterscheiden. Dennoch schreibt auch al-Ras dem Glauben einen hohen Stellenwert zu, der laut Aḥmad die Basis einer freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft sein muss:

ـــ […] من أين نبدأ؟. كيف ننقذ وطننا وشعبنا؟.. هل نزيح من صدر أمتنا هذا الكابوس الرهيب.. مرة ثانية أسألك: من أين نبدأ؟

فأجاوب نفسي:

ـــ نبدأ من الحرية.. من الديمقراطية.. من حق كل أبناء الشعب في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم بالتفاهم والحوار والاتفاق..

[…]

ـــ يا ذكي.. الحرية والديمقراطية وكل القيم الوطنية السليمة لا تأتي من صفحات الكتب، وإنما تنبع من الايمان. والايمان حين يكون حقيقياً وعميقاً ومخلصاً فإنه يصنع العجزات.[741]

– […] Wo fangen wir an? Wie retten wir unser Heimatland und unser Volk? Wie schütteln wir diesen entsetzlichen Albtraum von der Brust unserer Nation ab? Ich frage dich noch einmal: Wo fangen wir an?

Und ich antwortete mir selbst:

736 Ebd.: S. 710, S. 711.
737 Vgl. Ramírez Díaz 2017: S. 66.
738 Vgl. ebd.
739 Vgl. Weiss 2022: S. 31.
740 Vgl. Reilly 2019: S. 159.
741 ar-Rās 1985: S. 166.

> – Wir fangen mit der Freiheit an… mit der Demokratie… mit dem Recht aller Söhne unseres Volkes, sich selbst zu regieren, mit Verständigung, Dialog und Einigkeit.
>
> […]
>
> – Du Schlaukopf… Freiheit und Demokratie und alle vernünftigen nationalen Werte kommen nicht aus Buchseiten, sondern sie gehen aus dem Glauben hervor. Und wenn der Glaube echt, tiefgründig und aufrichtig ist, dann wirkt er Wunder.[742]

Hier scheint der Roman zu der Frage nach den Grundwerten der Gesellschaft Stellung zu beziehen und bestätigt dabei das Selbstverständnis der Muslimbruderschaft als demokratischer Akteur, dessen Idealbild der Gesellschaft im (islamischen) Glauben verankert ist. Mit der Betonung einer demokratischen Ordnung als einzig richtige Gesellschafts- und Regierungsform, deren Grundlage jedoch der Glaube sein muss, schließt sich Aḥmad den Vorstellungen an, die auch in dem Buch *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* zum Ausdruck gebracht werden. Dass die dort vertretenen Positionen im Roman als legitim betrachtet werden, lässt sich auch daran erkennen, dass diese Publikation – als einziger expliziter Bezug zur außertextlichen Realität im gesamten Roman – als Informationsquelle in Bezug auf das Massaker erwähnt wird.[743] Dem Regime, das im Roman alle islamischen und demokratischen Werte verletzt, wird damit jede legitime Herrschaft abgesprochen. Gleichzeitig wird die Muslimbruderschaft, die von vielen Bürger:innen abgelehnt wurde, durch die Betonung der Verbindung von Glauben und Demokratie in ein positiveres Licht gestellt, das sie als legitime Regierungspartei erscheinen lässt.

Der Kampf um die rechtmäßige Führung des Landes, für die die Erinnerungsfigur ‚Hama' symbolisch steht, wird im Roman keineswegs als abgeschlossen betrachtet, sondern dauert auch nach dem Massaker an. Dies offenbart sich insbesondere in Aḥmads Entscheidung, am Ende seines Urlaubs im Heimatland nicht wie geplant nach Deutschland zurückzukehren, sondern in Syrien zu bleiben. Dieser Entschluss, der im Laufe seines Aufenthalts in Syrien reift, wird bei seiner Rückkehr auf den Bauernhof nach mehreren Tagen in der Hauptstadt gefestigt. Dort erwartet ihn ein schockierender Anblick: Er findet zerstörte und ausgeraubte Gebäude und Leichen zweier der Adoptivkinder seines Bruders sowie Spuren von Militärfahrzeugen. Daraufhin macht er sich wütend und entsetzt wieder auf den Weg in die Hauptstadt. Auch wenn das Ende der Romanhandlung offenbleibt, wird durch seinen Aufbruch in Richtung Hauptstadt angedeutet, dass Aḥmad sich für seine Werte, also Freiheit, Demokratie und Glauben, und damit gegen das Regime einsetzen will. Indem er sein Rückflugticket nach Deutschland und seinen deutschen Reisepass zerreißt,[744] verdeutlicht er, dass es für ihn wortwörtlich keinen Weg zurück gibt:

---

742 Auch wenn im Originaltext „yaṣnaʿ al-ʿaǧizāt" steht, scheint hier der feststehende Ausdruck „yaṣnaʿ al-muʿaǧizāt" („er wirkt Wunder") gemeint zu sein.

743 Vgl. ar-Rās 1985: S. 172. Al-Ras ist auch selbst einer der Autoren dieser Publikation und trug bereits kurz nach dem Massaker Informationen dafür zusammen (vgl. Yaḥyā 05.02.2018).

744 Vgl. ebd.: S. 183–184.

وأنا أشد على عضلات رقبتي حتى لا ألتفت إلى الخلف .... غير أنني تابعت المسير ولم ألتفت خلفي أبداً.[745]

Und ich spannte meine Halsmuskeln an, um mich nicht nach hinten umzudrehen… jedoch setzte ich meinen Weg fort und blickte nie mehr zurück.

Hier offenbart sich besonders deutlich die zukunftsorientierte Deutung des Massakers im Roman: Die dort erlebte Gewalt gilt hier als Grundlage eines zukünftigen politischen Kampfes. Dass Aḥmad nach seinen Erlebnissen in seinem Heimatland nicht nach Deutschland zurückkehrt, kann auch als ein an die Führung der Muslimbruderschaft gerichteter Appell oder Kommentar verstanden werden: Seit den 1970er und besonders den 1980er Jahren lebte ein Großteil der Führung der syrischen Muslimbruderschaft im Exil, viele von ihnen in Deutschland.[746] Bereits vor, aber insbesondere nach dem Massaker von Hama wurden zahlreiche Mitglieder der Organisation, insbesondere die Führungspersonen, durch das Regime ins Exil gedrängt.[747] Durch die Figur Aḥmad bezieht der Roman Stellung zu der Tatsache, dass viele führende Muslimbrüder nach dem Massaker und zum Teil bereits davor im Ausland lebten und ihre politischen Aktivitäten nicht in Syrien selbst weiterführten. Er selbst lebt in Deutschland, wo er eine Familie hat und als Arzt arbeitet, und plant ursprünglich nur einen einwöchigen Besuch bei seinem Bruder in Syrien. Angesichts seiner Erlebnisse und Beobachtungen im Land entschließt er sich jedoch, nicht nach Deutschland zurückzukehren, und macht diese Entscheidung durch das Zerreißen seines Reisepasses irreversibel. Er scheint sich in einer moralischen Verpflichtung zu fühlen, was wiederum als Kritik an Oppositionellen bzw. Muslimbrüdern verstanden werden kann, die sich ebendiese Ideale auf die Fahnen schrieben, teilweise aber bereits vor dem Massaker ins Exil begaben und dadurch der Gewalt entgingen, die sie durch ihr Handeln und ihre Entscheidungen mit bewirkt hatten. Die Flucht an einen sicheren Ort ist aus Aḥmads Sicht keine angemessene Antwort auf die Situation im Land:

هل يكفي أن تقول «أحبكم يا أبناء شعبي» ثم تتركهم وتهرب الى بلاد بعيدة لأنها وفرت لك الأمن والاستقرار والاحترام؟[748]

Reicht es, zu sagen: „Ich liebe euch, meine lieben Mitbürger", und sie dann zu verlassen und in ein fernes Land zu flüchten, weil es dir Sicherheit, Stabilität und Respekt bietet?

745 Ebd.: S. 183.

746 Vgl. Steinberg, Guido (2010): „The Muslim Brotherhood in Germany". In: Rubin, Barry (Hg.): *The Muslim Brotherhood. The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. London: Palgrave Macmillan. S. 151; Steinberg, Guido (19.01.2015): „Germany and the Muslim Brotherhood". In: *Al Mesbar Studies and Research Center*. URL: https://tinyurl.com/8m4ccx2e (letzter Aufruf: 27.11.2023); Vidino, Lorenzo (2005): „The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe". In: *Middle East Quarterly* 12/1, S. 25–34. URL: https://tinyurl.com/3nftnjyk (letzter Aufruf: 27.11.2023).

747 Vgl. Lefèvre 2013: S. xvi.

748 ar-Rās 1985: S. 165

Der Gang ins Exil würde Aḥmad zufolge also bedeuten, sein Land und vor allem die Menschen dort im Stich zu lassen und nur die eigene Sicherheit zu beachten. Er sieht auch sich selbst als eine Art Verräter, der seine Pflichten gegenüber dem Heimatland und der Familie vernachlässigt hat – nun betrachtet er seine wissenschaftlichen und beruflichen Erfolge als unbedeutend gegenüber der Möglichkeit, sich für sein Land einzusetzen.[749] Eine ähnliche Haltung zum Handeln der führenden Muslimbrüder ist Manhal al-Sarrajs Romanen *Kamā yanbaġī li-nahr* und *ʿAṣī ad-dam* zu entnehmen, wenn auch die Vereinnahmung der Bevölkerung von Hama für das Narrativ der Muslimbruderschaft dort vehement zurückgewiesen wird. Ähnlich wie al-Ras übt al-Sarraj in ihren Werken jedoch ebenfalls Kritik an der Führung der Organisation, die für eine Eskalation der Gewalt verantwortlich ist, das Land aber vor dem Massaker verlassen hat, sodass letztlich die unbeteiligte Zivilbevölkerung größtenteils die Konsequenzen tragen musste.[750]

2.4 ‚Hama' als ideologischer Kampf

Die beiden Romane *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* von Sharif al-Ras und *ʿAḏrāʾ Ḥamā* von Abdallah al-Dahamasha haben einen starken symbolischen und parabelhaften Charakter. Ihr vorrangiges Ziel ist nicht eine tiefgehende Deutung oder Analyse des Massakers und seiner Folgen, die zwar angedeutet werden, aber nicht das vordergründige Thema sind. Stattdessen wollen beide Texte in erster Linie eine klare und unmissverständliche politische Aussage vermitteln und im Kontext der Phase unmittelbar nach dem Massaker eine eigene, vom dominanten offiziellen Narrativ abweichende Deutung der Ereignisse in der Öffentlichkeit positionieren. Ein zentrales Anliegen der beiden Texte ist es, eine bestimmte Perspektive auf die Ereignisse in Hama darzustellen und in der Öffentlichkeit und im kulturellen Gedächtnis zu etablieren. Somit ist anhand der Romane nachvollziehbar, inwiefern in den Jahren direkt nach den Ereignissen ein Kampf um die Deutungshoheit darüber stattfand. Dementsprechend kann aus beiden Romanen die offenkundige Absicht herausgelesen werden, die Lesenden von der eigenen Position zu überzeugen. Der erwünschte Gedankenprozess mit einer unabdingbaren Schlussfolgerung wird im Verlauf der Handlung jeweils klar verständlich anhand eines Protagonisten aufgezeigt, was auch als eine Art Anleitung für die Lesenden verstanden werden kann, um durch die Lektüre letztlich das jeweilige Narrativ des Romans zu übernehmen.

Im Fall von *ʿAḏrāʾ Ḥamā* wird anhand des Angriffs auf die Sulṭān-Moschee von 1964 und Marwan Hadids Überlegungen dazu nachvollziehbar gemacht, dass ein bewaffneter Kampf gegen das Regime unabdinglich ist. In *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* wiederum wird den Lesenden mittels Aḥmads Beobachtungen und seinen Gedanken zum politischen System in Syrien verdeutlicht, dass ein fortgesetzter Kampf gegen die staatliche Repression und Gewalt notwendig ist, um eine auf dem Glauben basierende Demokratie zu erlangen. In beiden Romanen steht die Erinnerungsfigur ‚Hama' einerseits für einen gezielten Kampf des Baath- bzw. Assad-Regimes gegen die islamische Religion und die damit konnotier-

749 Vgl. ebd.: S. 164.

750 S. Kap. 3.3.4.

ten politischen und gesellschaftlichen Ideale und symbolisiert zugleich die Notwendigkeit, den Widerstand gegen diese Repression auch nach dem Massaker fortzusetzen. Somit soll die Erinnerung in dieser Deutung der Ereignisse die Grundlage für einen in die Zukunft gerichteten andauernden politischen Kampf bilden. Die Vorstellung von einem fortgesetzten Kampf gegen das Assad-Regime passt zu den Versicherungen führender Muslimbrüder in der Zeit nach dem Massaker, die den Kampf gegen Assad als noch nicht beendet betrachteten.[751] Passend zu dem Verständnis von ‚Hama' als Teil eines noch andauernden Kampfes können die Endszenen beider Romane – der Märtyrertod Ṣafāʾs einerseits und Aḥmads Aufbruch in die Hauptstadt andererseits – als ein Appell zum entsprechenden politischen Handeln gelesen werden. Diese Selbstpositionierung steht im Kontrast zu einer oft vertretenen Auffassung des Massakers von Hama als das Ende einer starken islamischen Opposition in Syrien. Tatsächlich kann der Wunsch der Muslimbruderschaft, weiterhin als führende Oppositionskraft gegen das Assad-Regime zu agieren, als unrealistisch bezeichnet werden. Nachdem ein Großteil ihrer Kämpfer in Hama umgekommen und zahlreiche weitere Aktivisten und Sympathisanten in den folgenden Monaten verhaftet und exekutiert worden waren, kann das Massaker von Hama als „Ende nicht nur des bewaffneten Kampfes, sondern des politischen Islam als organisierte Oppositionskraft im Innern Syriens überhaupt"[752] gelten.

Den beiden Romanen ist weiterhin gemeinsam, dass sie eine durch das Assad-Regime intendierte grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft postulieren, die sie als Kampf gegen den Islam in Form der gezielten Bekämpfung einer dezidiert islamisch geprägten Gesellschaft verstehen. Die Erinnerungsfigur ‚Hama' steht in der Deutung der hier analysierten Romane symbolisch für diese Bemühungen. Somit äußert sich in dem Massaker von Hama ein grundsätzlicher Kampf darum, wie die syrische Gesellschaft kulturell, gesellschaftlich, politisch und weltanschaulich charakterisiert sein soll. Der ursprüngliche und richtige Zustand ist aus der Sicht der Autoren dabei eine stark islamisch orientierte und, vor allem bei al-Ras, zugleich demokratische Gesellschaft, die mit der Herrschaft des Baath- bzw. Assad-Regimes absolut unvereinbar ist. Neben dieser Positionierung zu der Frage nach dem grundsätzlichen Charakter der syrischen Gesellschaft beziehen beide Romane zudem Stellung zu den politischen Debatten innerhalb der Muslimbruderschaft zu der Zeit ihres Entstehens bzw. ihrer Veröffentlichung. Bei al-Dahamasha steht in diesem Kontext die nachträgliche Legitimierung des bewaffneten Kampfes der *Ṭalīʿa muqātila* im Zentrum, der von der Führung der Muslimbruderschaft abgelehnt wurde, welche im Nachhinein die eigene Beteiligung leugnete. In al-Ras' Roman ist vor allem das Bekenntnis zu einem demokratischen System, das jedoch in der Religion verwurzelt sein muss, relevant. Zudem übt der Roman Kritik an der Führung der Muslimbruderschaft, die zum größten Teil ins Exil gegangen ist und ihren Kampf innerhalb des Landes nach dem Verständnis des Romans nicht adäquat oder ausreichend weiterführt.

In erster Linie können die Texte als Angriffe auf das offizielle Narrativ und als Versuche, diesem seine Legitimität abzusprechen, gelesen werden. Aus den Texten lässt sich

751 Vgl. Frampton 2018: S. 358; Lobmeyer 1995: S. 338.

752 Lobmeyer 1995: S. 338.

eine tiefgehende Kritik an der zunehmend sektaristischen Politik des Assad-Regimes herauslesen. Gleichzeitig bleiben die Autoren in ihrer Kritik jedoch selbst in einer, in diesem Fall religiös begründeten, sektaristischen Sichtweise verhaftet. In beiden hier betrachteten Texten steht die klare und unüberwindbare Gegensätzlichkeit der zwei weltanschaulichen Systeme im Zentrum. In dieser Hinsicht verläuft die in den hier analysierten oppositionellen Texten vertretene Geschichtsversion teilweise parallel zum offiziellen Narrativ des Regimes. Auch wenn sie dabei die Gegenposition einnehmen, bestätigen sie jedoch gewissermaßen den Standpunkt des Regimes, das das Ereignis in seiner Darstellung auf einen religiös geprägten Kampf reduziert. Die Texte stützen und festigen deshalb mit ihrer Deutung des Massakers die Wahrnehmung des Konflikts als dichotomischen Kampf zwischen Regime und Muslimbruderschaft, die bis heute sowohl in Syrien als auch international weit verbreitet ist.

Auch wenn die Darstellungen und Interpretationen des Massakers von Hama in den beiden Romanen ein Gegengewicht zu dem offiziellen Narrativ und dem damit verbundenen Feindbild der Muslimbruderschaft darstellen und sie die Instrumentalisierung des Ereignisses und der Erinnerung daran als Machtinstrument des Regimes thematisieren, muss dennoch festgehalten werden, dass es sich bei den literarischen Werken im Grunde um ebenfalls stark ideologisch geprägte Positionierungen mit dahinterstehenden politischen Intentionen handelt. Wie mehrere Expert:innen zu bedenken geben, war die Unterstützung der Muslimbruderschaft in der allgemeinen Bevölkerung keineswegs so stark und eindeutig, wie sie in den hier analysierten Texten und öffentlichen Aussagen von Muslimbrüdern häufig dargestellt wird.[753] Mit ihrer Vereinnahmung der Mehrheitsgesellschaft durch ihr Narrativ tragen die Autoren dazu bei, dass abweichende Perspektiven und Ansichten, etwa von Angehörigen anderer oppositioneller Gruppierungen oder von der Gewalt beider Seiten betroffener Zivilist:innen, im öffentlichen Diskurs verdrängt und unsichtbar gemacht werden. Die Gewalt des Massakers, die auch in der Verdrängung der persönlichen Narrative aus Hama besteht, wird insofern auch hier fortgesetzt, denn „[t]o replace one oppressive master narrative with a different one does not empower the victims and, worse, it threatens to perpetuate the oppression"[754]. Die Quellenlage zum Massaker von Hama kann exemplarisch herangezogen werden, um zu verdeutlichen, dass ideologische Positionierungen jahrzehntelang deutlich überwogen. Vor 2011 waren nur sehr wenige literarische Texte über das Massaker und fast keine Zeugenberichte oder sonstige Quellen zu den Ereignissen verfügbar, die nicht dem Umfeld der Muslimbruderschaft zugeordnet werden können.[755] Dagegen existieren mehrere literarische Werke, die deren Perspektive einnehmen,[756] sowie eine Vielzahl seit

753 Vgl. Ramírez Díaz 2017: S. 66; Weiss 2022: S. 31; Reilly 2019: S. 159; Lobmeyer 1995: S. 336.

754 Godwin Phelps, Teresa (2004): *Shattered Voices: Language, Violence, and the Work of Truth Commissions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. S. 50.

755 Ausnahmen sind beispielsweise die literarischen Werke von Manhal al-Sarraj (s. Kap. 3.2 und 3.3) sowie einige Publikationen von Menschenrechtsorganisationen.

756 Neben den hier analysierten Romanen *ʿAḍrāʾ Ḥamā* (1982) von Abdallah al-Dahamasha und *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (1985) von Sharif al-Ras zählen dazu beispielsweise die Kurzgeschichtensammlungen *al-Maṭar al-murr* (‚Der bittere Regen', 1988) von Mohammed Hamdan al-Sayyid, *Bayna al-qaṣr wa-'l-qaʿa* (‚Zwischen dem Palast und der Festung', 1988) von Mohammed al-Hassanawi und *al-Burtuqāl yazhar ʿalā ḍifāf al-ʿĀṣī* (‚Die Orangen blühen am Ufer des Orontes', 2010) von Yahya Haj Yahya (vgl. Yaḥyā

den 1980er Jahren verfasster und online zugänglicher Memoiren und Interpretationen führender Muslimbrüder, in denen sie ihre Sicht auf die Ereignisse in Hama und den Konflikt zwischen der Muslimbruderschaft und dem Assad-Regime darlegen. Während diese Tatsache einerseits natürlich die starke Involvierung der Muslimbruderschaft in den Konflikt widerspiegelt, trägt sie aber ebenfalls dazu bei, dass der Konflikt lange Zeit kaum jenseits dieser Perspektiven diskutiert werden konnte. Dies äußert sich beispielsweise darin, dass das Massaker und seine gesellschaftlichen Folgen kaum ohne einen Bezug zur Rolle der Muslimbruderschaft besprochen werden können. So ergänzen mehrere meiner Interviewpartner, wenn sie von der Gewalt der Regimetruppen und den langfristigen Auswirkungen des Massakers auf das Leben in Hama berichten, ihre Aussagen mit der Bemerkung, dass sie jedoch auch die Position der Muslimbruderschaft ablehnen und deren Rolle ebenfalls kritisch sehen.[757] Dadurch wird deutlich, dass im öffentlichen Diskurs lange Zeit kaum ein Raum für ein Erinnern an das Massaker jenseits einer dichotomischen Konzeption des Konflikts zwischen dem Assad-Regime und der Muslimbruderschaft vorhanden war. Auf diese Weise wurde jede davon abweichende Form des Gedenkens diskursiv weitgehend verdrängt. Letztlich führte dieses ausgeprägte Feindbild auch zu einer politischen und sozialen Diskriminierung von Menschen aus Hama, die unabhängig von deren tatsächlicher Haltung zu der Muslimbruderschaft oder einer Mitgliedschaft in der Organisation durch das offizielle Narrativ über das Massaker allein aufgrund ihrer Herkunft mit der Gewalt konnotiert waren, die der Muslimbruderschaft zugeschrieben wurde.[758]

Literatur wird in den hier analysierten Texten als ein Mittel in einem politisch-ideologischen Kampf eingesetzt, bei dem es nicht in erster Linie darum geht, der Opfer zu gedenken, ihre Rechte wiederherzustellen oder einen Weg aus dem traumatisierten Schweigen zu finden. Vor allem soll stattdessen ein Feindbild aufgebaut werden, das Bestandteil eines fortdauernden Kampfes ist. Dabei werden die Zeug:innen, Opfer und Überlebenden durch die Texte rhetorisch vereinnahmt und dadurch in gewisser Weise für das eigene Narrativ instrumentalisiert. Für jegliche davon abweichenden Formen des Gedenkens lassen diese Narrative wenig Raum und tragen insofern zu dem überwiegenden Schweigen der Menschen aus Hama bei, deren Erfahrungen und Erinnerungen lange Zeit weitgehend unsichtbar blieben und nur in informeller Weise und fernab der Öffentlichkeit besprochen und weitergegeben werden konnten.

03.02.2018).

757 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020; vgl. al-Ḫānī 2011.

758 S. Kap. 3.1.

3. ‚Hama' als „geheime Religion": Das kollektive Gedächtnis des Massakers in der Literatur

3.1 Erinnerungspraktiken in Hama

> حماة قبل الـ ١٩٨٢ كانت شيء وبعد الـ ١٩٨٢ صارت شيء مختلف تماماً [...] تغيرت الحياة. الحياة تغيرت عمرانياً، تغيرت ثقافياً، تغيرت اجتماعياً. ساد الخوف عند الناس كلها.[759]
>
> Hama vor 1982 war eine Sache und nach 1982 wurde es zu etwas gänzlich Anderem. […] Das Leben hat sich verändert. Das Leben hat sich urban verändert, es hat sich kulturell verändert und es hat sich gesellschaftlich verändert. Die Angst beherrschte alle Menschen.

„Aḥdāṯ Ḥamā ḥakamat ʿalā Sūriyya fī aṣ-ṣamt"[760] („die Ereignisse von Hama haben das schweigende Syrien jahrelang beherrscht") – so beschreibt auch die Autorin Manhal al-Sarraj die enorme Wirkung des Massakers von Hama auf die syrische Gesellschaft im Allgemeinen. Dieser Einfluss wird häufig als schwer greifbar und gerade aufgrund seiner Abwesenheit im öffentlichen Diskurs als besonders wirkungsmächtig beschrieben.[761] Der durch das Regime vorgegebene diskursive Rahmen beschränkte die Kommunikation über die Ereignisse in ganz Syrien auf das offizielle Narrativ, führte aber zudem gleichzeitig dazu, dass die Verbreitung von Informationen über das Massaker geographisch stark auf die Stadt Hama begrenzt wurde. In Hama, wo nahezu jede Familie in einer Form direkt von den Ereignissen betroffen war, sei es durch die Zerstörung ihrer Häuser, den Tod oder die Verhaftung von Angehörigen,[762] entwickelte sich daher in den Jahren und Jahrzehnten nach dem Massaker eine eigene Erinnerungskultur. Diese weist zwar Parallelen zum allgemeinen syrischen Diskurs auf, unterscheidet sich aber insofern davon, als der von den Ereignissen ausgehende Schrecken weniger abstrakt, sondern noch Jahrzehnte später direkt im alltäglichen Leben, beispielsweise im urbanen Raum und in sozialen Interaktionen, wahrnehmbar ist.

3.1.1 „al-Kitāba hiya bi-'r-rās"[763]: Erinnern unter den Bedingungen des Tabus

In literarischen Texten und Zeugenberichten, die von Augenzeug:innen des Massakers oder deren Angehörigen verfasst wurden, sowie in Interviewaussagen wird häufig eine Gesellschaft beschrieben, die einerseits durch die Erfahrung extremer Gewalt irreversi-

759 Interview S. S., 08.09.2020.
760 Syria TV 28.08.2018: Min. 18:30.
761 Vgl. Sakr 2013: S. 94; Kahf 2001: S. 235.
762 Vgl. Syria TV 28.08.2018: Min. 15:30; al-Ḥānī 2011.
763 „Das Schreiben fand im Kopf statt", Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020.

bel verändert und zutiefst traumatisiert und andererseits von der Notwendigkeit geprägt ist, die Ereignisse des Massakers zu erinnern und dokumentieren. Dieser Drang, einem Vergessen entgegenzuwirken, steht in einem engen Zusammenhang zu dem Umgang des Assad-Regimes mit der Erinnerung an das Massaker. Indem das Assad-Regime ein dominantes Narrativ bezüglich des Massakers etablierte, das alle abweichenden Versionen aus der Öffentlichkeit verdrängte, selbst jedoch ebenfalls nicht systematisch öffentlich erinnert wurde, konnte es eine weitgehende Abwesenheit des Massakers von Hama aus dem kulturellen Gedächtnis in Syrien erreichen. Die Konsequenz dieses Vorgehens kann in Anlehnung an Yassin al-Haj Saleh als „forced orality"[764] bezeichnet werden, da Erinnerungen an ‚Hama' ähnlich wie andere Themen wie die politische Gefangenschaft und weitere Massaker nicht schriftlich festgehalten werden konnten. Eine solche Verdrängung in die ausschließlich mündliche Überlieferung bedeutet für die Bewahrung der Erinnerung eine akute Bedrohung, da diese mit dem Ausschluss der Verschriftlichung nicht in das kulturelle Gedächtnis eingehen kann und deshalb ausschließlich im kommunikativen Gedächtnis existiert.[765] Dadurch bleiben Erinnerungen an das Massaker auf informeller Ebene und sind an Zeitzeug:innen mit ihren individuellen biographischen Geschichtserfahrungen als Träger:innen gebunden.[766] Wie den Berichten von Zeitzeug:innen aus Hama zu entnehmen ist, erhielt deshalb die mündliche Kommunikation über die Ereignisse in den Jahren nach dem Massaker auch aufgrund der Unmöglichkeit, Erinnerungen schriftlich zu fixieren, einen enorm hohen Stellenwert. Der Maler Khaled al-Khani, der als Kind Augenzeuge des Massakers wurde und dessen Nachwirkungen in der Stadt erlebte, beschreibt das mündliche Austauschen und Abgleichen von Informationen über das Massaker und insbesondere über in die in diesem Kontext verschwundenen oder verstorbenen Personen als eine wichtige Form der Bewahrung von Erinnerungen:

> فبهذه المرحلة كان ممنوع حدا يكتب هذا الموضوع، ممنوع حدا يكتب شي، بس كان ما ممنوع انو يعطوا للناس، يعني، بيقول للناس وبيرجع بيعيدو ويقول للناس أكتر. [...] كان يعني الكتابة هي بالراس.[767]
>
> In dieser Zeit war es verboten, über dieses Thema zu schreiben, es war verboten, irgendetwas aufzuschreiben, aber es war nicht verboten, den Leuten etwas zu sagen[768] und dies zu wiederholen. […]. Das heißt, das Schreiben fand im Kopf statt.

Laut al-Khani gilt das ständige mündliche Wiederholen der Erinnerungen als ein Ersatz für das schriftliche Festhalten, das verboten und zu „gefährlich" (*ḫaṭīr*) sei.[769] Damit beschreibt er die Entstehung einer oralen Erinnerungskultur, die dadurch charakterisiert

764 al-Haj Saleh, Yassin (16.03.2021): „The struggle for life: An interview with Yassin al-Haj Saleh". In: *al-Jumhuriya*. URL: https://tinyurl.com/muw6r4hy (letzter Aufruf: 24.01.2023).

765 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 56.

766 Vgl. ebd.: S. 56.

767 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020. Interview-Aussagen werden im syrischen Dialekt wiedergegeben, in dem die Gespräche geführt wurden.

768 Hier sind Gespräche im privaten Rahmen innerhalb von Hama gemeint, da ein öffentliches Sprechen über das Massaker in Syrien äußerst riskant war.

769 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020.

ist, dass Funktions- und Speichergedächtnis zusammenfallen, die erinnernden Personen also gleichzeitig die Medien des Gedächtnisses sind.[770] Dabei impliziert der Ausdruck „Schreiben im Kopf" (*kitāba bi-ʿr-rās*) einen hohen Grad an Zuverlässigkeit dieser Informationen und ihrer Konservierung. Dieser wird durch ein starkes Bestreben nach Korrektheit und Genauigkeit der Informationen gesteigert, die durch das Abgleichen und gegenseitige Verbessern von Aussagen, die sowohl al-Khani[771] als auch der ebenfalls aus Hama stammende Autor und Journalist Zaher Omareen[772] beschreiben, gewährleistet werden soll. Im Zentrum dieser Gespräche, die den Berichten zufolge immer in einem geschützten und vertraulichen Rahmen stattfanden und das gesellschaftliche Leben in Hama nach dem Massaker in hohem Maß prägten, standen oftmals das Gedenken der getöteten und verschwundenen Personen und der Austausch möglichst detaillierter Informationen über ihren Verbleib oder die Umstände ihres Todes.[773] Im Allgemeinen waren soziale Interaktionen in den Jahren nach dem Massaker oft stark durch die metaphorische Präsenz dieser Personen charakterisiert. In einem Text über seine Erinnerungen an einen Besuch in Hama nach dem Massaker schreibt der aus Hama stammende Autor und langjährige politische Gefangene Bara Sarraj:[774]

> The first sentence to greet somebody was, "Inshallah, no family member is lost?" or "What detention camp were you at?" Still, the stories of atrocities, rape, and torture circulated in whispers among people and kept circulating, like the ever-turning waterwheels of Hama, until now.[775]

Sarrajs Vergleich der Zirkulation von Erzählungen über das Massaker mit dem Drehen der Wasserräder deutet nicht nur eine unablässige Präsenz dieser Gespräche, sondern auch eine identitätsstiftende Rolle an. Die auch als Norias bezeichneten Wasserräder (*nawāʿīr*, Sg. *nāʿūra*) am Orontes (ʿĀṣī), der durch Hama fließt und die Stadt in die beiden Stadtteile as-Sūq und al-Ḥāḍir teilt, sind das bekannteste Symbol Hamas.[776] Aus diesem Grund wird die Stadt teilweise mit dem Spitznamen *madīnat an-nawāʿīr* („Stadt der Norias") betitelt.[777] Das Geräusch der Norias, das als *anīn* („Ächzen" oder „Jammern")

770 Vgl. Erll, Astrid (2005): „Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses". In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. Berlin: De Gruyter. S. 253.

771 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020.

772 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

773 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020; Interview Zaher Omareen, 21.04.2020; zum Sprechen über die Ereignisse s. auch Colin 07.02.1991.

774 DMG-Umschrift: Barāʾ Sarrāǧ.

775 Sarraj 07.03.2012.

776 Vgl. al-Dbiyat, Mohamad (o. D.): „Die Wasserräder des Orontes in Syrien". In: *Syrian Heritage Archive Project*. URL: https://tinyurl.com/jj9s2e8s (letzter Aufruf: 24.01.2023); Whitaker, J. L. (2007): „Hamah". In: Dumper, Michael R. T./Stanley, Bruce E. (Hg.): *Cities of the Middle East and North Africa. A Historical Encyclopedia*. Santa Barbara/Denver/Oxford: ABC CLIO. S. 164.

777 Vgl. Al Dbiyat, Mohamed Al (2009): „Les norias de Hama sur l'Oronte: un système traditionnel original de l'utilisation de l'eau fluviale". In: Association Monégasque pour la Connaissance des Arts (Hg.): *Gestion durable et equitable de l'eau douce en méditerranée. Mémoire et traditions. Avenir et solutions*. Monaco. S. 197.

bezeichnet wird, gilt als charakteristisch für die Atmosphäre der Stadt.[778] In ähnlicher Weise sind laut Sarrajs Beschreibung nach dem Massaker auch die flüsternd ausgetauschten Geschichten über das Massaker zu einer immer anwesenden Geräuschkulisse in der Stadt geworden. Zwei meiner Interviewpartner beschreiben die Erinnerungspraktik, sich über die Ereignisse auszutauschen und Informationen abzugleichen, als derart präsentes und dominantes Gesprächsthema in der Stadt, dass sie diese mit religiösen Praktiken vergleichen. So bezeichnet Zaher Omareen den permanenten Austausch von Informationen und Erinnerungen über das Massaker als „secret religion of Hama"[779], um zu veranschaulichen, welch einen großen Raum derartige Gespräche im gesellschaftlichen Leben in Hama auch Jahre nach dem Massaker einnahmen. Der Vergleich mit einer Geheimreligion impliziert einerseits einen hohen Stellenwert und eine sinn- und identitätsstiftende Rolle des Erinnerns an ‚Hama', das offenbar das gesellschaftliche Leben stark strukturiert. Für Khaled al-Khani ist der Austausch von Erinnerungen an das Massaker ein essenzieller Teil der Gemeinschaft in Hama:

لم اكن الشاهد الوحيد الذي نجا من تلك المجزرة.. روى لي صديقي قصته، ودائما نحن اهل حماه نرتكز في تعارفنا على تلك الركيزة التي أصبحت جزءا من تاريخنا.[780]

Ich war nicht der einzige Zeuge, der dieses Massaker überlebte. Mein Freund hat mir von seinen Erinnerungen erzählt, denn wir, die Menschen von Hama, stützen unsere Bekanntschaft immer auf diesen Pfeiler, der Teil unserer Geschichte geworden ist.

Auf das gemeinsame Erinnern und Austauschen der eigenen Erlebnisse gründet sich demnach laut al-Khani die Gesellschaft von Hama nach dem Massaker. Die sinnstiftende Funktion des Erinnerns besteht darin, dass das Bewahren der Erinnerungen an das Massaker eine zentrale Aufgabe der Gemeinschaft ist. Zudem ist eine Geheimhaltung notwendig, um die Erinnerung zu schützen, die durch die Menschen als ihre Träger:innen verkörpert wird, während keine externen materiellen Gedenkstätten vorhanden sind. Andererseits erinnert der Begriff ‚Geheimreligion' im syrischen Kontext an Religionsgemeinschaften wie die Drusen oder die Alawiten, deren religiöse Praktiken zum großen Teil geheim gehalten werden und sogar Mitgliedern der Gemeinschaften nicht vollständig zugänglich sind.[781] So sind beispielsweise das Bewahren und die Weitergabe geheimer Glaubensinhalte zentrale Elemente der alawitischen Konfession.[782] Die religiöse Initiation der Angehörigen einer jüngeren Generation geht somit mit der Aneignung der Gruppenidentität einher.[783] Auch al-Khani deutet eine religiöse Dimension des Erinnerns

778 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

779 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

780 al-Ḥānī 2011.

781 Vgl. Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Druze". In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/topic/Druze (letzter Aufruf: 16.06.2024); Bar-Asher, Meir M. (2010): „ʿAlawīs, classical doctrines". In: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/Matringe, Denis/Nawas, John/Stewart, Devin J. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 3. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23431> (letzter Aufruf: 04.03.2024).

782 Vgl. Tendler, Bella (2012): *Concealment and Revelation: A Study of Secrecy and Initiation among the Nuṣayrī-ʿAlawīs of Syria.* Dissertation. Princeton University. S. 6.

783 Vgl. ebd.

an und vergleicht die Praxis des Memorierens von Informationen mit der islamischen Tradition des Auswendiglernens von Koranversen zur Zeit des Propheten, um diese zu speichern und ihre korrekte Weitergabe sicherzustellen, bevor der Koran verschriftlicht worden war.[784] Der hohe Stellenwert der oralen Überlieferung, die ein fundamentales Prinzip des Islam ist,[785] wird also auf die Praxis des Erinnerns unter den Bedingungen der politischen Repression übertragen. Al-Khanis Aussage, die das Konservieren von Erinnerungen an das Massaker auf eine Ebene mit einer wichtigen religiösen Praxis stellt, verdeutlicht die enorme Bedeutung, die dieser Aktivität in Hama beigemessen wurde. Das Auswendiglernen des Korans dient in der islamischen Tradition einerseits dem Bewahren des religiösen Textes mit der Garantie einer hohen Authentizität. Dieser Fokus auf eine authentische Bewahrung manifestiert sich etwa in der sogenannten *iǧāza* („Lizenz"), die einer Person die Memorierung des Korans offiziell bestätigt und sie zum Unterrichten des Korans berechtigt.[786] Durch einen Vergleich der islamischen religiösen Praxis und der Erinnerungspraktik in Hama wird also die Authentizität und Zuverlässigkeit der oral vermittelten Erinnerungen unterstrichen. Das Auswendiglernen des Korans hat andererseits auch eine soziale Funktion. So beginnt der Koranunterricht üblicherweise ab einem bestimmten Alter, in dem Kinder als vernünftig und in der Lage, bestimmte gesellschaftliche Verhaltensregeln zu beachten, gelten[787] und kann daher als eine Art *rite de passage* bezeichnet werden. Ähnliches scheint auch für das Sprechen über das Massaker von Hama zu gelten. Einer meiner Interviewpartner berichtet etwa, dass in Gegenwart jüngerer Kinder nicht über das Massaker gesprochen wurde, aus Angst, dass sie in der Öffentlichkeit etwas über diese Gespräche preisgeben könnten. Erst ab einem bestimmten Alter, als man davon ausgehen konnte, dass ein Kind in der Öffentlichkeit nicht darüber sprechen würde, wurden Kinder in Gespräche über das Massaker einbezogen und erhielten mehr Informationen dazu.[788] Die Einbeziehung in die mündliche Weitergabe und die Bewahrung der Erinnerung an das Massaker kommt also der Aufnahme in eine Gemeinschaft gleich und kann damit als identitätsstiftend verstanden werden. Über das Memorieren und Weitergeben wird somit die Identität der Menschen in Hama gefestigt und bewahrt,[789] die durch das Assad-Regime bedroht wurde.

---

784 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020. Auch Mustafa Khalifa beschreibt in seinem autobiographisch geprägten Gefängnisroman *al-Qawqaʿa*, wie Mnemotechniken zum Memorieren des Korans im Gefängnis angewendet wurden, um ohne Zugang zu Schreibmaterial ein „Gefängnisverzeichnis" erstellen zu können (Ḫalīfa, Muṣṭafā (2018 [2008]): *al-Qawqaʿa*. Beirut: Dār al-Ādāb. S. 76). Allgemein ist die Frage nach den Mitteln, um die Ereignisse zu dokumentieren und Erinnerungen zu bewahren, ohne diese aufschreiben zu können, ein wichtiges Thema auch der (syrischen) Gefängnisliteratur.

785 Vgl. Vajda, G./Goldziher, I/Bonebakker, S. A. (2012): „Iǧāza". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3485 (letzter Aufruf: 21.02.2024).

786 Vgl. Islam Web (26.09.2011): „al-Iǧāza fī al-qurʾān..maʿnāhā..wa-sabīl taḥṣīliha". URL: https://tinyurl.com/5n8s6xh6 (letzter Aufruf: 25.03.2024).

787 Vgl. Boyle, Helen N. (2006): „Memorization and Learning in Islamic Schools". In: *Comparative Education Review* 50/3. S. 489.

788 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

789 Das Attribut *ḥāfiẓ* für eine Person, die den gesamten Koran memoriert hat, ist von dem Verb *ḥafiẓa* („memorieren, auswendiglernen", aber auch „bewahren", „speichern" oder „schützen") abgeleitet und beinhaltet daher auch sprachlich die Bedeutung des Bewahrens.

Nach Maurice Halbwachs sind Erinnerungen immer sozial bedingt und können nur innerhalb des Bezugsrahmens einer Gesellschaft existieren.[790] Was erinnert wird und was nicht, hängt somit von den geltenden Kommunikationsregeln einer sozialen Gruppe ab.[791] Die Formen der Kommunikation über das Massaker in Hama beeinflussten deshalb nicht nur, was erinnert wurde, sondern auch, wie diese Erinnerungen im Gedächtnis einzelner Personen gespeichert wurden. Inwiefern sich das häufige Wiederholen von Erinnerungen zum Zweck der Speicherung auf den Prozess des Erinnerns selbst auswirkt, zeigt sich in al-Khanis 2011 verfasstem und veröffentlichtem Zeugenbericht, in dem er eigene Erlebnisse schildert, aber auch Erinnerungen anderer Personen einbindet. Dabei schreibt er, dass er bei einigen Erinnerungen nicht sicher sei, ob er diese selbst erlebt oder in seiner Kindheit erzählt bekommen habe:

> [...] واخص صورة انطبعت بذاكرتي لم أعد أعرف ان كانت رويت لي في طفولتي أم رأيتها بعيني, ولكن ما أعرفه أنه لا يمكن محوها أبداً[792]
>
> Und von dem eindrücklichsten Bild, das sich in mein Gedächtnis eingeprägt hat, weiß ich nicht mehr, ob es mir in meiner Kindheit erzählt wurde oder ob ich es mit meinen eigenen Augen gesehen habe. Aber was ich weiß, ist, dass es nie mehr gelöscht werden kann.

In der Wiedergabe der Erlebnisse anderer Personen in al-Khanis Bericht spiegelt sich die mündliche Überlieferung wider. Dadurch wird im Text auf sprachlicher Ebene sichtbar, dass seine persönliche Erinnerung so stark durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und die Form der Kommunikation über das Ereignis geprägt wurde, dass sie nur „kraft ihrer Teilnahme an kommunikativen Prozessen"[793] überhaupt existieren kann. Aber auch der Anspruch auf Korrektheit und Genauigkeit der Informationen zeigt sich darin, dass immer konkrete Personen als Quellen genannt werden.[794] Während informell erzählte Geschichten („informally told narrative histories") ein Bestandteil jeder gemeinschaftlichen Erinnerung sind,[795] wurde es in Hama aufgrund der politischen Restriktionen offenbar zu einer Notwendigkeit, diese informellen Narrative durch häufige Wiederholung zu „fixieren" und gezielt weiterzugeben, um sie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, da der Schrecken des Massakers, der in der Gewalt und der Verletzung der menschlichen Würde besteht, durch die Angst, dass die Vergangenheit von niemandem mehr bezeugt werden kann, noch verstärkt wird.[796]

Laut einem Augenzeugen namens Ziad, der in der Reportage eines französischen Journalisten zitiert wird, wurden die Erzählungen von den Grausamkeiten des Massakers

790 Vgl. Halbwachs 1985: S. 121; J. Assmann 2018 [1992]: S. 35.

791 Vgl. A. Assmann 2018 [2016]: S. 47.

792 al-Ḥānī 2011. Al-Khanis achtteiliger Zeugenbericht, der auf verschiedenen Internetseiten veröffentlicht wurde, findet sich in deutscher Übersetzung im Anhang.

793 J. Assmann 2018 [1992]: S. 37.

794 Vgl. al-Ḥānī 2011; auch im persönlichen Gespräch betont al-Khani, dass er beim Schreiben großen Wert darauf gelegt habe, Informationen möglichst genau wiederzugeben, und dass es sich bei den Quellen um enge Angehörige handele (Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020).

795 Vgl. Connerton 1989: S. 17.

796 Vgl. ebd.: S. 15.

unter Überlebenden zu einer Art eigenem literarischen Genre in Hama,[797] das durch die mündliche Wiedergabe bestimmter Geschichten charakterisiert ist. Damit umschreibt der Zeuge einen Prozess, in dem die persönlichen Erinnerungen durch häufige Weitergabe innerhalb der Stadtbevölkerung zu einer allgemeineren Erzählung und damit in Hama auch zu einer öffentlichen Erinnerung wurden. So berichten in meinen Interviews Personen aus Hama, auch Nicht-Augenzeugen des Massakers, von bestimmten Erlebnissen während des Massakers, die aber nicht einer bestimmten Person zugeordnet, sondern eher allgemein sind. Dies bringt einer meiner Interviewpartner zum Ausdruck, der von den Schicksalen einzelner Personen während des Massakers berichtet, sie aber keiner konkreten Person zuordnet („baḥkī bi-šakl ʿāmm“[798]; „ich erzähle allgemein“). Auch Salwa Ismail stellt in ihren Interviews fest, wie stark die Berichte über persönliche Erinnerungen von dem Kollektiven durchdrungen sind.[799] Sie sieht hier einen Zusammenhang zu dem langjährigen erzwungenen Schweigen und dem damit verbundenen Fehlen einer systematischen Dokumentation der Ereignisse. Diese Situation bewirkte laut Ismail einen starken Fokus auf sachliche, faktenbasierte Berichte über das Massaker, die teilweise Ähnlichkeiten zu dem formalisierten Stil von Menschenrechtsberichten aufweisen. Die enge Verflechtung von persönlichen, individuellen Erinnerungen und dem kollektiven Gedächtnis des Massakers lässt sich auch in den literarischen Werken, die in diesem Kapitel analysiert werden, beobachten.

3.1.2 „Lam aʿiš al-mağzara…lakinnīʿāyaštu Ḥamā“[800]: Das Massaker als andauernder Prozess der Gewalt

Wie umfassend die latente Präsenz des Massakers im alltäglichen Leben in Hama war, geht aus dem folgenden Ausschnitt aus einem Zeugenbericht hervor, in welchem die Erinnerung an das Massaker als ein paralleles Leben, das die Gegenwart permanent überschattet, beschrieben wird:

> أمّي عاشت حوادث مجزرة حماه عام ١٩٨٢، وقد روتْ لنا كيف نجتْ من المجزرة. عاشتْ طوال حياتها بيننا في خوف ورعب، حفظتُ حكايات أمّي جيّدًا، بقيتْ عالقة في رأسي مثل حياة موازية.[801]

> Meine Mutter erlebte die Ereignisse des Massakers von Hama im Jahr 1982 und sie erzählte uns, wie sie das Massaker überlebte. Sie lebte ihr ganzes Leben unter uns in Angst und Schrecken. Ich merkte mir die Erzählungen meiner Mutter gut und sie blieben in meinem Kopf hängen, wie ein Parallelleben.

Die Bestrebung der Überlebenden und Zeug:innen, die Aspekte der Vergangenheit, die nicht in Vergessenheit geraten sollten, durch Kommunikation im Gedächtnis zu erhalten, hatte einen Einfluss auf die Identitätsbildung in der Gesellschaft von Hama, denn

797 Vgl. Colin, François (07.02.1991): „Les morts oubliés de l'Oronte“. In: *Journal de Genève*. S. 4.
798 Interview M. B., 01.10.2020.
799 Vgl. Ismail 2018: S. 141.
800 „Ich habe das Massaker nicht erlebt, aber ich habe Hama erlebt“ (Sumayya 02.02.2012).
801 Yazbak 2018: S. 219.

„[d]urch die aktive Partizipation an einem derartigen Gruppengedächtnis leiten sich für die einzelnen Akteure nicht nur gruppenspezifische Wahrnehmungsschemata und Erinnerungen ab, die das individuelle Selbstverständnis prägen. Vielmehr ist mit der Praxis der gemeinsamen Erinnerung auch die Entstehung neuer, überindividueller Sinnhorizonte und Selbstverständnisse verbunden."[802] Aus der Beteiligung an einer gemeinsamen Vergangenheitsdeutung kann sich demnach ein soziales Zugehörigkeitsbewusstsein entwickeln.[803] Die Erfahrung des Massakers scheint dadurch ein zentrales Element der kollektiven Identität der Bewohner:innen Hamas geworden zu sein, sowohl in ihrem Selbstbild als auch in der Beziehung zur restlichen syrischen Bevölkerung außerhalb von Hama, die einer meiner Interviewpartner folgendermaßen zusammenfasst:

فللأسف بعد الـ ١٩٨٢ الشعب الحموي عاش في قوقعة وما طلع منها. لأنه ما حدا عنده ثقة في حدا.[804]

Nach 1982 lebte die Bevölkerung von Hama leider in einer Kapsel, aus der sie nicht herauskam. Weil niemand jemand anderem vertraute.

Hier wird eine Isolation der Menschen in Hama von der übrigen Bevölkerung beschrieben, die durch die Unmöglichkeit, über das Massaker zu sprechen, entsteht und auf beidseitigem Misstrauen basiert. So seien viele Menschen in Hama nach dem Massaker aus Angst vor den Geheimdiensten extrem skeptisch gegenüber Einflüssen von außen gewesen.[805] Auch in der Fachliteratur wird Hama nach 1982 als geschlossene Stadt beschrieben, was teilweise auf einen starken Konservatismus der Bürger:innen und den Wunsch, ihrem kulturellen Erbe treu zu bleiben, zurückgeführt wird.[806] Es kann angenommen werden, dass die wahrgenommene Abgrenzung zwischen Hama und dem restlichen Syrien auf Gegenseitigkeit beruhte, da die Menschen aus Hama, die als „oppositional by default" und potenzielle Mitglieder der Muslimbruderschaft galten,[807] häufig mit Diskriminierung aufgrund ihrer Herkunft konfrontiert waren. Von Diskriminierungserfahrungen durch den Staat, aber auch die allgemeine syrische Gesellschaft außerhalb Hamas berichten ausnahmslos alle meine Interviewpartner, z. B. beim Zugang zu Jobs und Studienplätzen, durch politische Gefangenschaft, permanente Überwachung durch die syrischen Geheimdienste sogar im Ausland oder soziale Ausgrenzung während des Studiums in einer anderen syrischen Stadt.[808] Auch in literarischen Texten ist die Diskriminierung aus Hama stammender Figuren ein häufiges Thema.[809] Laut Yassin al-Haj

802 Neumann 2005: S. 160.

803 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 139; Neumann 2005: S. 162.

804 Interview S. S., 08.09.2020.

805 Interview S. S., 08.09.2020.

806 Vgl. Whitaker 2007: S. 164.

807 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

808 s. auch as-Sarrāǧ, Manhal (2024): „Sūriyā. Fī tārīḫ al-maḍābiḥ". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 24. Von der staatlichen Diskriminierung gegen die Menschen aus Hama wird auch in dem Dokumentarfilm *Tahrib 23 daqīqa ṯawra* (‚23 Minuten Revolution schmuggeln') berichtet (vgl. freeSyrianTranslator (18.11.2011): „Tahrīb 23 daqīqa ṯawra/Smuggling 23 Minutes of Revolution". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/yc45fh2r (letzter Aufruf: 12.04.2024). ab Min. 2:00).

809 S. Kap. 2.3.1, 3.3.3. und 4.3.1.

Saleh handelt es sich bei der kollektiven Diskriminierung nach einem Massaker um eine der Intentionen des Regimes, die auf die Mitglieder einer ganzen Gemeinschaft abzielt, der „das Regime in Bezug auf ihre innere Einstellung misstraut“[810]. Dass diese Diskriminierung nicht nur von staatlicher Seite erfolgte, sondern auch in der restlichen Gesellschaft stattfand, hängt eng mit dem Feindbild ‚Muslimbruderschaft‘ zusammen, das das Regime im Zusammenhang mit dem Massaker als Erinnerungsfigur etablierte.[811] In der offiziellen Version des Regimes wurde die gesamte Bevölkerung Hamas homogenisiert und als Muslimbrüder deklariert, um eine innere Konsistenz des Narrativs beizubehalten, wobei die hohe Zahl unbewaffneter ziviler Opfer ausgeblendet wurde.[812] Der Name ‚Hama‘ war im kollektiven Bewusstsein fast zu einem Synonym für das Massaker geworden, das im öffentlichen Diskurs stark mit der Muslimbruderschaft und der von ihr ausgehenden Gewalt konnotiert war. Dies führte dazu, dass viele Syrer es gerade aus Angst vor einer Verbindung zu der Organisation in den Augen der Sicherheitsdienste möglicherweise für sicherer hielten, jeden Kontakt zu der Stadt zu vermeiden.

Gerade im Zusammenhang mit der Praktik des Verschwindenlassens von Personen (*forced disappearance*), von der ein großer Teil der Familien in Hama direkt betroffen war, werden auch deren Angehörige häufig mit einem Stigma belegt, das sie für staatliche Behörden wie Geheimdienste zu potenziellen Verdächtigen, aber auch zu sozialen Außenseitern macht, da andere keinen Verdacht auf sich ziehen wollen.[813] Nach dem Massaker verdichtete sich die in ganz Syrien präsente Erfahrung der politischen Gefangenschaft, die sich in einer Art psychischer Gefangenschaft auf die Familien der Gefangenen ausdehnt,[814] in Hama, sodass die Stadt insgesamt zu einem Symbol dafür wurde. Auch diese gesellschaftliche Dynamik trug dazu bei, dass das kommunikative Gedächtnis des Massakers nur innerhalb der Stadt existierte und weitergegeben wurde. Das mit dem Massaker verbundene Zugehörigkeitsgefühl beschränkt sich nicht auf diejenigen, die während der Ereignisse selbst in Hama anwesend waren, sondern betrifft auch Angehörige späterer Generationen. Mein Interviewpartner S. S., der Hama während seiner Kindheit in den 1990er und 2000er Jahren erlebte, stellt fest:

> أنا صح ما عشت فيه لكن أنا عشت الأحداث اللي ما بعده. كنت أشوف الناس، كنت بدخل على الأحياء القديمة وأشوف البيوت المهدمة وأشوف الحجار اللي ما زالت موجودة، اللي هدمت، يعني تعرفي الحجر اللي بيبكي؟ كانت بيوت مدينة حماة القديمة فعلاً عم تبكي، بدرجة إني حتى آثار الرصاص أنا كنت أشوفها.[815]
>
> Es stimmt, dass ich es [das Massaker] nicht erlebt habe, aber ich habe die Ereignisse danach erlebt. Ich habe die Leute gesehen, ich bin in die alten Stadtviertel gegangen und habe die zerstörten Häuser gesehen und die Steine, die noch dort waren, die zerstört wurden. Kennst du die Steine, die weinen? Die alten Häuser in der Stadt Hama haben wirklich geweint, sodass ich sogar noch die Spuren der Kugeln sehen konnte.

---

810 al-Haj Saleh 2023: S. 51.

811 S. Kap. 2.1.3.

812 Vgl. Ismail 2018: S. 120.

813 Vgl. Zarrugh/Romero 2019: S. 34.

814 Vgl. ebd.

815 Interview S. S., 08.09.2020.

Aus seiner Sicht machen ihn das Erleben der auch Jahre später deutlich wahrnehmbaren physischen („die Steine, die weinen") und gesellschaftlichen („die Leute") Spuren des Massakers in der Stadt zu einem Zeugen des Massakers, das nicht nur in den konkreten Ereignissen im Februar 1982, sondern auch in seinen weitreichenden Auswirkungen auf die Stadt und ihre Bevölkerung besteht. Auch der 1984 geborene Autor Zaher Omareen, der in den 1980er und 1990er Jahren in Hama aufwuchs, bezeichnet sich selbst als „after massacre witness".[816] Diese Form der erweiterten Zeugenschaft, die über den Kreis der Augenzeug:innen hinausgeht und vor allem Angehörige der darauffolgenden Generation betrifft, kann in Anlehnung an Marianne Hirschs Konzept „Postmemory" dadurch erklärt werden, dass traumatische Erfahrungen intergenerationell so tiefgehend an Personen weitergegeben werden können, die erst nach dem Ereignis selbst geboren wurden, dass sie für diese als eigene Erinnerungen empfunden werden.[817] Diese Art des Gedächtnisses („memory") ist auf eine tiefe persönliche Verbindung zu dem Ereignis zurückzuführen, die trotz eines generationellen Abstands eine Beziehung herstellt, die über Geschichte („history") hinausgeht.[818]

Das (Selbst-)Verständnis von Personen, die später geboren wurden, als Zeug:innen ist darüber hinaus auch auf eine Auffassung des Massakers von Hama nicht als einzelnes Ereignis im Februar 1982, sondern als länger andauernder Prozess zurückzuführen, der vor allem auch die Auswirkungen der Gewalt und ihren Nachhall im gesellschaftlichen Leben und der Kommunikation umfasst. Wenn das Massaker nicht als einzelnes, abgeschlossenes Ereignis, sondern als weiterhin andauernder Prozess gilt, handelt es sich dabei, analog zu Elias Khourys Feststellung in Bezug auf die Nakba in Palästina, also eigentlich nicht um eine Erinnerung, sondern um eine andauernde und ununterbrochene Realität.[819] Auch Joseph Massad stellt fest, „that the history of the Nakba has never been a history of the past but decidedly a history of the present"[820]. Das aus diesem Verständnis der Nakba als fortdauernder Prozess hervorgehende Konzept *nakba mustamirra* („andauernde Nakba") bringt zum Ausdruck, dass es sich nicht um einen traumatischen historischen Bruch handelt, der eine neue historische Periode einleitet, sondern um eine kontinuierliche Erfahrung der Gewalt und Enteignung.[821] Abstrakt betrachtet dient die Nakba der Auslöschung einer Gruppendynamik und stellt den Versuch dar, den Palästinenser:innen ihr Selbstbestimmungsrecht zu entziehen.[822] Konkret materialisiert sich die Nakba in jeder getöteten, verletzten, inhaftierten, enteigneten oder exilierten Person.[823] Auf Hama übertragen bedeutet dies, dass sich das Massaker als Prozess in

816 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

817 Vgl. Hirsch, Marianne (2008): „The Generation of Postmemory". In: *Poetics Today* 29/1. S. 103.

818 Vgl. Hirsch, Marianne (2012 [1997]): *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge/London: Harvard University Press. S. 22.

819 Vgl. Khoury, Elias (2012): „Rethinking the Nakba". In: *Critical Inquiry* 38/2. S. 263.

820 Massad, Joseph (16.05.2008): „Resisting the Nakba". In: *The Electronic Intifada*. URL: https://tinyurl.com/4kxpdhh8 (letzter Aufruf: 24.07.2023).

821 Vgl. Alon, Shir (2019): „No One to See Here: Genres of Neutralization and the Ongoing Nakba". In: *The Arab Studies Journal* 27/1. S. 93.

822 Vgl. Eghbariah, Rabea (27.11.2023): „The Ongoing Nakba". In: *The Massachusetts Review*. URL: https://www.massreview.org/node/11671 (letzter Aufruf: 21.02.2024).

823 Vgl. ebd.

jeder Person, die von einer Form der Gewalt betroffen ist, manifestiert. Anhand dieses Konzepts eines „andauernden Massakers von Hama“ lassen sich folglich die gesellschaftlichen Folgen des Massakers für die Menschen in Hama genauer nachvollziehen. Dieses Verständnis von der Bedeutung des Massakers als gegenwärtiges und immer noch erlebbares Ereignis – oder genauer: als andauernder Prozess der Gewalt – wird in dem Bericht einer jungen Frau namens Sumayya aus Hama, die nicht selbst Augenzeugin der Ereignisse von 1982 war, deutlich:

في ذكراها الثلاثين وانا اكبرها بأربع سنوات اريد ان احكي عن حماة ... رغم اني لم اعش المجزرة ... لكني عايشت حماة ... أنا لست شاهد عيان على القتل والذبح والاغتصاب ولكني شاهدة على كل شئ سواها ... ومن قال ان المجازر تنتهي عند القتل والذبح والاغتصاب.[824]

Am 30. Jahrestag, und ich bin vier Jahre älter, möchte ich über Hama sprechen… obwohl ich das Massaker nicht erlebt habe… aber ich habe ‚Hama‘ erlebt… Ich bin keine Augenzeugin des Tötens, des Gemetzels und der Vergewaltigungen, aber bin Zeugin für alles andere… Und wer hat gesagt, dass Massaker beim Töten, Massakrieren und Vergewaltigen enden.

Die Formulierung „ich habe ‚Hama‘ erlebt“ verdeutlicht, dass der Name der Stadt selbst ein Synonym für das Massaker und seine Nachwirkungen geworden ist und somit ein Leben in der Stadt gleichbedeutend mit einem Erleben des Massakers ist, das weit über die physische Gewalt in einem begrenzten Zeitraum (Februar 1982) hinausreicht. Die Gewalt setzt sich in den sichtbaren Folgen für die Stadt, also z. B. in den allgegenwärtigen Ruinen, die teilweise mit modernen Gebäuden überbaut wurden, vor allem aber auch auf psychischer Ebene fort. Sumayya listet zahlreiche Situationen und Erzählungen aus dem alltäglichen Leben in Hama auf, in denen sich aus ihrer Sicht das Massaker fortsetzt, beispielsweise in der Abwesenheit vieler ihrer Verwandten oder der Verwendung bestimmter Formulierungen, in denen sich die Ungewissheit über deren Schicksal widerspiegelt. In der Vielzahl von Situationen und Aktivitäten, die auf das Massaker zurückzuführen oder im kollektiven Gedächtnis mit ihm verbunden sind, zeigt sich, wie stark die Gewalt in das alltägliche Leben auch lange nach dem Ereignis eingeschrieben ist.[825] Auf diese Weise wird der Alltag selbst zu einem Teil der erlebten Gewalt, wie Veena Das feststellt: „Thus, just as I think of the event as attached to the everyday, I think of the everyday itself as eventful”[826]. Khaled al-Khani vermutet in dieser Fortsetzung der Gewalt nach dem eigentlichen Massaker, die auch für ihn vor allem in der Unklarheit über den Verbleib vermisster Personen besteht, eine der Intentionen des Regimes:

824 Sumayya, 02.02.2012; Zitat aus einem autobiographischen Bericht auf dem Internet-Blog *Qiṣaṣ min aṯ-ṯawra as-sūriyya*, auf dem junge Syrer:innen Texte über ihre Erinnerungen und Erlebnisse während der syrischen Revolution ab 2011 veröffentlichten. Dieser Text erschien am 30. Jahrestag des Massakers von Hama.

825 Vgl. Ismail 2018: S. 151.

826 Das, Veena (2007): *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. S. 8.

شوهوا الاجساد وقطعوا الرؤوس ليعبروا عن خوفهم من عقولنا (او ربما حتى يبقى الناس في دائرة الشك ولا يستطيعوا تأكيد موت مفقوديهم او وجودهم مع المعتقلين في سجنون العصابة وهذه صورة عن ايلامنا النفسي الذي عملو على ان يكون مزمنا حتى الان، فللآن مازال الشك والرغبة ان يعود من ذهب الى هناك)[827]

Sie verstümmelten Leichen und schnitten Köpfe ab, um ihre Angst vor unserem Verstand auszudrücken (oder vielleicht, damit die Menschen in Unsicherheit bleiben mussten, weil sie den Tod ihrer vermissten Personen oder ihre Anwesenheit unter den Gefangenen in den Gefängnissen der Bande nicht bestätigen konnten. Dies ist ein Symbol unseres psychischen Schmerzes, den sie bis heute aufrechterhalten haben. Denn die Zweifel und der Wunsch, diejenigen zurückzuholen, die gegangen sind, sind bei uns immer noch vorhanden.)

Die in der oben zitierten Interviewaussage betonte Veränderung der Stadt Hama seit dem Massaker ist demnach nicht als einmaliger gewaltvoller Bruch, sondern als ein fortlaufend erlebbarer Prozess zu verstehen. Somit sind auch diejenigen Personen, die nach 1982 geboren wurden oder während des Massakers nicht in der Stadt waren, aber in der Zeit danach in Hama gelebt und die Nachwirkungen des Massakers selbst erfahren haben, nicht nur als indirekte oder sekundäre Zeug:innen eines Einzelereignisses, sondern als direkte Zeug:innen des Gewaltprozesses zu verstehen. Diese Unabgeschlossenheit der Gewalt erschwert es zusätzlich, ein vollständiges und eigenes Narrativ des Geschehenen zu artikulieren.[828] Der Zwiespalt zwischen dem mit den Erinnerungen verbundenen Schmerz und dem Bedürfnis, dennoch darüber zu sprechen – auch wegen des Bewusstseins, dass aufgrund des politischen Tabus nur die Überlebenden selbst in der Lage waren, das Geschehene zu dokumentieren –, führte zur Entstehung sprachlicher Eigenheiten, mit denen mit Schmerz behaftete Themen angesprochen werden konnten, ohne diese konkret zu benennen.[829] In Hama etablierte sich der Ausdruck *rāḥ bi-'l-aḥdāṯ* („er ging während der Ereignisse") als Umschreibung des Schicksals derjenigen Personen, die während des Massakers getötet oder verhaftet wurden.[830] In dem Ausdruck *rāḥ* („er ging"), der offen lässt, ob eine Person getötet oder verhaftet wurde, manifestiert sich die Unsicherheit bezüglich ihres Schicksals und die Unabgeschlossenheit der Gewalt, die damit auch für die in der Stadt zurückgebliebenen Angehörigen einhergeht. Auch in Gesprächen, Zeugenberichten und literarischen Texten wird häufig der Euphemismus *al-aḥdāṯ* („die Ereignisse") verwendet, anstatt das Massaker als solches zu benennen. Dieser Euphemismus weist einerseits auf das Massaker hin, verleugnet dieses aber gleichzeitig.[831] Zudem impliziert der Begriff *al-aḥdāṯ*, dass es sich

827 al-Ḥānī 2011.

828 Vgl. Menin 2017: S. 36.

829 Die Verwendung von Euphemismen ist in Syrien auch in Verbindung mit anderen politischen Tabuthemen verbreitet, z. B. beim Sprechen über politische Gefangenschaft.

830 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020; s. auch: Sumayya 02.02.2012. Dieser Ausdruck kann sich sowohl auf während der Ereignisse getötete Personen als auch auf diejenigen, die verhaftet wurden und als verschwunden gelten, beziehen. Der Verbleib vieler Personen war auch Jahre nach dem Massaker noch unklar.

831 Vgl. Otero Rossi, Maria (2015): „Euphémismes et crimes de masse, Psychanalyse et mise en sens avec

bei dem Massaker von Hama um ein Ereignis handelt, das in der Vergangenheit liegt und abgeschlossen ist, wodurch wiederum der prozesshafte Charakter des Massakers negiert wird. Die Vorstellung von einem „andauernden Hama" – in Anlehnung an die „andauernde Nakba"[832] – steht also im Kontrast zu dem Konzept *al-aḥdāṯ*, welches das Massaker nach der Logik des Assad-Regimes als abgeschlossenes Einzelereignis in der Vergangenheit verortet.[833] Ein Erinnern an ‚Hama' als Gewaltprozess, wie es etwa in Manhal al-Sarrajs Romanen in ein Narrativ gefasst wird, hat demnach insofern einen politischen Charakter, als es eng mit einem Widerstand gegen das offizielle Narrativ verknüpft ist. Ähnlich wie die Nakba besteht auch das Massaker von Hama demzufolge nicht ausschließlich in der materiellen Gewalt, sondern stellt einen andauernden Kampf um Deutungshoheit dar.[834]

Die Stadt selbst ist im kollektiven Bewusstsein offenbar so eng mit der dort erfahrenen Gewalt konnotiert, dass diese zu einem Teil ihrer Identität und der Name Hama zu einem Synonym für das Massaker geworden ist. Manhal al-Sarraj, die wichtigste und bekannteste literarische Zeugin des Massakers von Hama, nennt den Schmerz, der für sie eng mit dem Namen der Stadt verbunden ist, als einen Grund, diesen Namen in ihrem ersten Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* nicht explizit zu nennen und auf konkrete Hinweise auf die Stadt zu verzichten.[835] Im gesamten Roman werden an keiner Stelle explizit die Stadt Hama, das Land Syrien oder sonstige konkrete Namen erwähnt, die einen direkten Bezug zu Ort und Zeit der Handlung herstellen würden. Aufgrund der beschriebenen Merkmale der Stadt, ihrer Geschichte und Geographie sowie detaillierter Beschreibungen des Massakers, die sich mit anderen historischen Dokumentationen des Ereignisses decken, ist sie für mit der syrischen Geschichte vertraute Leser:innen jedoch eindeutig als Hama erkennbar.

3.2 *Kamā yanbaġī li-nahr* (‚Wie ein Fluss soll') von Manhal al-Sarraj

أصبح في المدينة فلسفة خاصة، [...] حتى ابن الثالثة ينظر
في العيون متفهمًا ضرورة الصمت.[836]

In der Stadt entstand eine eigene Philosophie. Sogar ein dreijähriges Kind blickt in die Augen und versteht die Notwendigkeit des Schweigens.

---

l'Histoire." In: *Recherches en Psychanalyse* 19. S. 68.

832 Der Begriff *ongoing Nakba* bzw. *nakba mustamirra* wurde zuerst von Hanan Ashrawi (Ashrawi, Hanan (2002): „Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and Related Intolerances". In: *Islamic Studies* 41/1. S. 98) geprägt und später von Khoury (2012) und Massad (16.05.2008) aufgegriffen.

833 Auch Hafiz al-Assad selbst bezeichnet das Massaker in seiner Rede am 8. März 1982 wiederholt als *aḥdāṯ* (vgl. Ḥ. al-Asad 07.03.1982).

834 Vgl. Alon 2019: S. 93.

835 Vgl. Syria TV 28.08.2018: Min. 16:30; der mit dem Namen ‚Hama' verbundene Schmerz ist für al-Sarraj einer von mehreren Gründen für diese Entscheidung, sie betont aber in dem Gespräch, dass sich auch aus literarischen Gründen so entschieden habe.

836 as-Sarrāǧ 2007: S. 167.

3.2.1 Tabu, Schweigen und Vergessen

In dem Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* (‚Wie ein Fluss soll')[837], der in den späten 1990er Jahren verfasst und im Jahr 2003 erstmals veröffentlicht wurde,[838] werden anhand der Geschichte der Protagonistin Faṭma detailliert die Ereignisse des Massakers sowie dessen Auswirkungen auf die Stadt dargestellt. Im Zentrum steht dabei der Konflikt zwischen Erinnerung und verordnetem Vergessen, wobei das Vergessen mit der Dominanz des offiziellen Narrativs gleichgesetzt wird. Der Kampf gegen das Vergessen ist demnach eigentlich ein Kampf zwischen zwei konkurrierenden Erinnerungen[839] und steht somit für ein Ringen um die Deutungshoheit über das Massaker. Gegen dieses Vergessen setzt Faṭma sich ein und bemüht sich, ein kollektives Gedächtnis der Stadtbewohner:innen aufrecht zu erhalten, indem sie diese Erinnerungen in ihr alltägliches Sprechen und Handeln integriert. Ihr Kampf gegen das Vergessen kommt deshalb wortwörtlich einem Kampf gegen die Machtverhältnisse gleich. Das (scheinbare) Vergessen, das im Verlauf der Handlung des Romans immer weiter voranschreitet, drückt sich vor allem durch ein weitgehendes und vielschichtiges Schweigen in der Stadt aus, das jedoch nicht über die offensichtlich vorhandenen erheblichen Auswirkungen des Massakers hinwegtäuschen kann. Dabei handelt es sich nicht um ein vollständiges Vergessen des Ereignisses, sondern das Vergessen dessen, was nicht offen gesagt werden kann und durch eine dominante Version der Geschichte verdrängt bzw. überschrieben wird. Wie diese Verdrängung aussieht, welche gesellschaftlichen Dynamiken dabei in der Stadt eine Rolle spielen und in welcher Weise sich das Massaker als Prozess noch weit nach seinem eigentlichen Ende fortsetzt, thematisiert al-Sarraj in dem Roman. So macht sie in Bezug auf das Leben in der Stadt Hama das sichtbar, was häufig als ein Nachhall des Massakers[840] oder eine geisterhafte Präsenz[841] beschrieben wird.

Schon anhand der Struktur des Romans verdeutlicht die Autorin die engen Verflechtungen von Vergangenheit und Gegenwart in der Stadt, die im Alltag ineinander übergehen und kaum voneinander zu trennen sind. Der gesamte Text ist durch einen ständigen Wechsel zwischen der Rahmenhandlung, in der die letzten Tage von Faṭmas Leben gegen Ende der 1990er Jahre[842] beschrieben werden, und Rückblenden, durch die ihr gesamtes Leben chronologisch erzählt wird, charakterisiert. Die Rahmenhandlung gibt einen Einblick in Faṭmas alltägliches Leben, das sich fast ausschließlich darum dreht, die Erinnerung an das Massaker und vor allem die getöteten und verhafteten bzw. „abwesenden"

837 Eine Zusammenfassung des Romans findet sich im Anhang (Kap. 8.2.3).

838 Persönliche Korrespondenz mit der Autorin, 01.12.2020; der Roman durfte in Syrien nicht veröffentlicht werden und wurde schließlich in Sharjah (Vereinigte Arabische Emirate) publiziert, nachdem er dort mit einem Literaturpreis ausgezeichnet worden war. Laut Department of Culture (o. D.) in Sharjah wurde der Roman 2002 mit dem Preis ausgezeichnet und 2003 veröffentlicht. Für meine Analyse verwende ich eine 2007 in Algerien veröffentlichte Ausgabe (as-Sarrāǧ 2007).

839 Vgl. Jelin 2002: S. 6.

840 Vgl. Kahf 2001: S. 229.

841 Vgl. Sakr 2013: S. 94.

842 Im Roman findet sich weder ein konkreter Hinweis auf den Ort noch auf die Zeit der Handlung. Die Tatsache, dass das Internet als eine neue Technologie beschrieben wird, weist neben dem Erscheinungszeitraum des Werkes darauf hin, dass die Handlung ungefähr Ende der 1990er Jahre spielt.

(*al-ġā'ibūn*) Familienmitglieder und Stadtbewohner:innen zu bewahren, etwa durch die Aufrechterhaltung von Bräuchen und Gewohnheiten, tägliche Rituale und Gebete sowie Versuche, mit anderen Personen über das Erlebte zu sprechen und die Erinnerung etwa an ihre junge Nichte Lamīs weiterzugeben. In dieser Phase wird eine unheilbare Krankheit bei ihr diagnostiziert, die immer weiter fortschreitet und schließlich zu ihrem Tod führt, mit dem der Roman endet. Ausgelöst durch Begegnungen und Erlebnisse, aber auch ihre alltäglichen Rituale werden bei Faṭma immer wieder Erinnerungen an ihre Kindheit und Jugend in der Stadt wachgerufen. Zentral sind dabei ihre Erinnerungen an ein Massaker, das sich etwa 20 Jahre zuvor in ihrer Stadt ereignet hat, und dessen Folgen in den Interaktionen mit anderen Menschen sowie in alltäglichen Gegenständen und Praktiken überall präsent sind. Das Massaker ist hier ein entscheidendes Ereignis, das die Menschen und das Leben in der Stadt nachhaltig verändert hat und dieses ständig überschattet.

Der anhaltende Effekt des Massakers wird in *Kamā yanbaġī li-nahr* besonders anhand zweier Aspekte verdeutlicht, die eng miteinander zusammenhängen: der räumlichen Umstrukturierung der Stadt sowie der Unklarheit über das Schicksal einer Vielzahl während des Massakers verschwundener Personen. Gleichzeitig manifestiert sich in der Überbauung von Ruinen alter Gebäude und in der Abwesenheit der Personen das Vergessen, das hier gleichbedeutend mit der Dominanz des Regimes ist. Zudem zeigt sich an diesen Beispielen jeweils, inwiefern die Erinnerung an das Massaker, an deren Bewahrung die Protagonistin Faṭma unermüdlich arbeitet, zugleich durch Abwesenheit wie durch Anwesenheit charakterisiert ist. Diese Ambivalenz wird auch in der Kommunikation über die Ereignisse deutlich. Während die physischen Spuren der Kämpfe überall in der Stadt sichtbar sind und die Erinnerung einem Großteil der erwachsenen Bevölkerung der Stadt offenbar noch äußerst präsent ist, werden die Ereignisse nicht offen thematisiert, sodass Faṭma immer wieder auf Widerstand gegen ihre Versuche, über das Massaker zu sprechen, stößt. Wie stark die Kommunikation über das Massaker durch Schweigen geprägt ist, zeigt die Reaktion eines Händlers auf dem Markt, als Faṭma versucht, ein Gespräch über das Massaker zu beginnen:

> فيرجوها ألا تتحدث عن تلك الفترة كي لا توقظ ذكريات موجعة وذلاً شربه مع الجميع وصار في دمهم، عدا عن أنه خائف مثل الجميع، يريدها أن تسكت كما يسكت ويسكتون، كي لا يدعوه رجال أبو شامة إلى فنجان قهوة، فيغيب، ويتوه ذكره، مثل الغائبين.[843]

> Also bittet er sie, nicht über jene Zeit zu sprechen, damit sie keine schmerzhaften Erinnerungen und eine Demütigung, die er mit allen anderen zusammen erfahren hat und die ihnen ins Blut übergegangen ist, wachruft. Denn er hat Angst, wie die anderen, und will, dass sie schweigt, wie er selbst und die anderen, damit Abū Šāmas[844] Männer ihn nicht auf eine Tasse Kaffee einladen und er verschwindet wie die Abwesenden, und mit ihm seine Erinnerung.

Faṭmas Gesprächspartner versucht, eine Unterhaltung über das Massaker aktiv zu vermeiden, zum einen aus Angst vor der damit verbundenen psychischen Belastung („damit

843 as-Sarrāǧ 2007: S. 50.

844 Abū Šāma ist im Roman der Name des Präsidenten des unbenannten Landes.

sie keine schmerzhaften Erinnerungen weckt") und zum anderen aus Angst vor einer Bestrafung durch das Regime. Letzteres wird hier mit der Redewendung „auf eine Tasse Kaffee einladen" („yadʿūhū ilā finǧān qahwa") angedeutet, bei der es sich um einen in Syrien verbreiteten Euphemismus handelt, der auf Vorladungen zum Verhör beim Geheimdienst verweist, die häufig zu erzwungenem Verschwindenlassen führen. Hier zeigt sich der Reflex der Angst (*munʿakasāt ḫawf*), den Yassin al-Haj Saleh als den vom Regime angestrebten Effekt des Massakers beschreibt.[845] Das Schweigen des Händlers und der anderen Charaktere im Roman bedeutet daher unabhängig von der Begründung eine performative Stärkung des offiziellen Narrativs, das die Existenz des Massakers negiert. Die Unmöglichkeit, offen von dem gewaltvollen Ereignis zu erzählen, kann eine Fortsetzung der Gewalt darstellen, wie Dori Laub feststellt: „The ‚not telling' of the story serves as a perpetuation of its tyranny"[846].

Dass die aktive Vermeidung jeder offenen Kommunikation über die Ereignisse jedoch keineswegs ein Vergessen derselben zur Folge hat, verdeutlicht der Ausdruck „ṣāra fī damihim" („die ihnen ins Blut übergegangen war"). Dieser veranschaulicht, dass das Ereignis tief im kollektiven Gedächtnis verinnerlicht ist, auch wenn es in öffentlichen und sogar privaten Gesprächen aktiv vermieden wird. Die Verankerung der Erinnerung scheint noch tiefer zu gehen: Die Erinnerung an das Massaker ist ein untrennbarer Teil des Körpers geworden, sodass das Verschwinden einer Person auch ein Verschwinden der Erinnerung mit sich bringen würde. Das Schweigen ist in diesem Fall also vielmehr ein Mittel, um die Erinnerung zu bewahren als diese auszulöschen, da die erinnernde Person zugleich das Medium zur Speicherung der Erinnerung ist.[847] Durch Schweigen das eigene Leben zu retten hat daher nicht nur das Ziel, selbst zu überleben, sondern vor allem auch als Zeuge zu überleben, also die eigenen Erfahrungen dokumentieren und weitergeben zu können.[848] Ähnlich wie die Figur Suʿād in Sharif al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* hat das eigene Überleben in den Augen dieses Zeugen ebenfalls den Sinn, als moralischer Zeuge eine in seinem Körper verwurzelte Wahrheit über das Erlebte in der Hoffnung zu bewahren,[849] dass sie nicht in Vergessenheit gerät und möglicherweise eines Tages an die Öffentlichkeit gelangen kann. In dem Roman wird der traumatische Charakter der Erinnerung an das Massaker auch dadurch veranschaulicht, dass diese nicht nur das zentrale Thema der Handlung ist, sondern auch die Form des Textes ist maßgeblich durch das damit verbundene Trauma gekennzeichnet. Dieses spiegelt sich in den Rückblenden, die oft wie unwillkürlich auftretende Erinnerungen in die Rahmenhandlung integriert sind. Durch diese fragmentierte Erzählweise, ein für klassische Trauma-Ästhetik typisches Stilmittel,[850] wird der Effekt des Traumas, das die Stadt als Ganze

845 Vgl. al-Haj Saleh 20.01.2013.

846 Laub 1992: S. 79.

847 Vgl. Erll 2005: S. 253.

848 Vgl. Connerton 1989: S. 15. Auch wenn gegenwärtig weder Dokumentation noch Weitergabe stattfindet, ist dies anhand von Aleida Assmanns Vorstellung vom Speichergedächtnis als Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse nachvollziehbar (vgl. Assmann, Aleida (2018 [1999]): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck. S. 133–134).

849 Vgl. A. Assmann 2007: S. 44–45.

850 Vgl. Whitehead 2004: S. 84.

und die Protagonistin als Folge des Massakers erleben, auf die textuelle Ebene übertragen.[851] Diese Erinnerungen ereilen Faṭma häufig plötzlich und fast überfallartig, ohne dass sie sich diese eigenständig vergegenwärtigt hat. Sprachlich wird dies durch Ausdrücke wie „tuhāǧimuhā [aḏ-]ḏikrā"[852] („die Erinnerung überfällt sie") oder „tudāhimu Faṭma aḏ-ḏikrayāt min dūn istiḥḍār"[853] („die Erinnerungen überraschen Faṭma ohne Aufforderung") illustriert. Auch wenn Form und Ästhetik des Romans und auch sein Inhalt das Massaker deutlich als ein kollektives Trauma charakterisieren,[854] sind in Bezug auf die Aushandlung der Erinnerung und damit verbundener Machtstrukturen vor allem Faṭmas Handlungen relevant, mit denen sie nach einem Ausweg aus dem traumatisierten Schweigen sucht.

Wie schon in ihrer Interaktion mit dem Händler in der oben zitierten Passage deutlich wird, besteht die Schwierigkeit in Faṭmas Aufgabe, die Erinnerung trotz des kollektiven Schweigens aufrecht zu erhalten, darin, dass sie an ein Ereignis erinnern will, über das nicht offen gesprochen werden kann und dessen physische Spuren durch die Zerstörung während der Kämpfe und die anschließende Modernisierung zudem weitgehend ausgelöscht sind. Dieses Dilemma wird durch die Tatsache, dass kein offizielles oder öffentliches Gedenken der Ereignisse stattfindet und keine spezifischen Gedenkorte vorhanden sind, verstärkt. Das Fehlen von spezifischen Orten, Ritualen, Gegenständen oder auch Erzählungen, die als Kristallisationspunkte fungieren, führt dazu, dass eine Erinnerung nicht in das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft eingehen kann.[855] „Erinnerung ist ein Akt der Semiotisierung"[856], d. h. ohne diese Sinngebung durch mediale Prozesse kann ein Ereignis bzw. kulturelles Wissen nicht erinnert werden.[857] Ein Thema, das keine gegenwärtigen sozialen Bezugsrahmen der Erinnerung (*cadres sociaux de la mémoire*) nach Halbwachs hat, kann daher in Vergessenheit geraten.[858] Im Roman wird das Dilemma, die Erinnerung an das Massaker trotz der weitgehenden Abwesenheit solcher Bezugsrahmen aufrechtzuerhalten, am Beispiel einer hölzernen Truhe besonders deutlich, in der Faṭma viele Erinnerungsstücke ihrer Familienangehörigen aufbewahrt und die sie regelmäßig öffnet, um sich anhand der darin enthaltenen Objekte die Vergangenheit zu vergegenwärtigen.[859] Der Inhalt der Truhe wird folgendermaßen beschrieben:

---

851 Vgl. Albers/Braune/Junge/Lang/Pannewick 2021: S. 228.

852 as-Sarrāǧ 2007: S. 16.

853 Ebd.

854 Astrid Ottosson al-Bitar analysiert den Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* anhand seiner Handlung und der gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen des Schreibens als Traumaliteratur nach Kalí Tals Definition und zeigt, inwiefern diese Form von Literatur für Autor:innen, die selbst von einem belastenden/traumatisierenden Ereignis betroffen sind, als kathartisches Instrument fungieren kann (vgl. Ottosson al-Bitar 2010). Auch Linda Istanbulli fokussiert ihre Analyse des Romans auf dessen Traumapoetik im Kontext einer Tradition der Trauerlyrik und Stadtelegien (vgl. Istanbulli 2021).

855 Vgl. Jäger 2021: S. 63.

856 J. Assmann 2018 [1992]: S. 77.

857 Vgl. Jäger 2021: S. 64.

858 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 36.

859 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 7.

في داخله بيوت خشبية ذات أشكال هندسية صغيرة، مرصوصة على الجانبين، صُمِّمت كي تحتوي الأشياء الناعمة التي ربما كانت لأقراط الجدة أو خواتمها أو دبابيس شعرها حيث ما زالت الخدوش تنبئ عن محتوياتها الغائبة، وبين هذين الصفين من خصوصيات الجدة ينحدر فراغ عميق وعريض، يبدو أكبر حجماً مما يوحي به حجم الصندوق من الخارج، يحتضن ماضي أفراد العائلة الغائبة.[860]

In ihrem Inneren befanden sich kleine, geometrisch geformte hölzerne Schubladen, kompakt auf beiden Seiten, deren Zweck es war, zierliche Objekte zu beinhalten, vielleicht die Ohrringe der Großmutter, ihre Ringe oder Haarnadeln, wo immer noch Kratzer auf ihren abwesenden Inhalt hindeuteten. Und zwischen diesen beiden Reihen mit den privaten Dingen der Großmutter tat sich eine tiefe und breite Leere auf, die größer wirkte, als die Größe der Truhe von außen offenbarte, und die die Vergangenheit der abwesenden Familienmitglieder umarmt.

Die Truhe fungiert als eine Art Zeitkapsel, in der die Vergangenheit der Familie für die Nachwelt konserviert wird. Dabei sind es interessanterweise nicht nur vorhandene Gegenstände, die bestimmte Erinnerungen auslösen, sondern vor allem auch abwesende Objekte, die die Vergangenheit repräsentieren. Nur die Kratzer (*ḫudūš*) weisen auf die Schmuckstücke der Großmutter und einen Raub durch die Soldaten während des Massakers hin,[861] deuten also gleichzeitig auf die Vergangenheit vor dem Ereignis sowie auf das Ereignis selbst, und die Leere deutet die Existenz abwesender Personen an. Während Aufbewahrungsorte wie Keller oder Dachböden im kulturellen Gedächtnis häufig eine Funktion des Speicherns der Vergangenheit übernehmen und damit nach Aleida Assmann eine Institution des passiven Vergessens[862] darstellen, stellt Faṭma mithilfe der Holztruhe ihrer Großmutter immer wieder eine Verbindung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart her und betreibt damit ein aktives Erinnern, das dadurch charakterisiert ist, dass die Vergangenheit als Gegenwart bewahrt wird.[863] Damit ist die Truhe für Faṭma ein Träger von Erinnerungen, auch wenn diese für Außenstehende nicht erkennbar sind. Eine ähnliche Rolle spielt das große alte Haus ihrer Familie, das im Roman stets als *al-bayt al-kabīr* („das große Haus") bezeichnet und von Faṭma allein bewohnt wird, nachdem alle anderen Familienmitglieder ausgezogen bzw. zum großen Teil während des Massakers getötet wurden oder verschwunden sind. Für Faṭma ist das alte Haus am Fluss, das nach dem Massaker als leer „bis auf die Erinnerung an die abwesenden Männer" („faraġ al-bayt al-kabīr illā min ḏikrā ar-riǧāl al-laḏīna ġābū"[864]) beschrieben wird, ein Vermittler von Erinnerungen,[865] der die Geschichte der Stadt und ihrer Einwohner:innen symbolisch repräsentiert. Ihre Bemühungen, es in seinem ursprünglichen Zustand zu erhalten, stellen daher einen Teil ihres Kampfes gegen das Vergessen der Vergangenheit und für die Erinnerung an das Massaker dar.

860 as-Sarrāǧ 2007: S. 56–57.
861 Vgl. ebd: S. 98–99.
862 Vgl. A. Assmann 2008: S. 98.
863 Vgl. ebd.
864 as-Sarrāǧ 2007: S. 163.
865 Vgl. Neumann 2008: S. 340.

Neben dem natürlichen Verfall, der im Verlauf des Romans immer weiter voranschreitet und das Vergessen symbolisiert, wird die Bewahrung des Hauses und der in ihm enthaltenen Erinnerungen auch direkt bedroht. So ist die Fassade von Faṭmas Haus beschädigt,[866] das zudem nach seinem Wiederaufbau seinen historischen Status verloren hat und sich damit in Gefahr befindet, von der Stadtverwaltung zum Abriss freigegeben zu werden.[867] Ein Abriss des großen alten Familienanwesens käme einer Auslöschung unzähliger Erinnerungen an seine ehemaligen Bewohner gleich, für deren Bewahrung Faṭma sich einsetzt. Gegenstände, Orte und Erzählungen, in denen sich kulturelles Wissen kristallisiert, repräsentieren nicht nur die Vergangenheit, sondern „[s]ymbolische Artefakte und Figurationen sind […] Medien der Selbstgewahrwerdung und der Selbstvergewisserung."[868] Insofern kann die Abwesenheit solcher gemeinsamer Symbole auch den potenziellen Verlust eines gemeinsamen Gedächtnisses und einer gemeinsamen Identität nach sich ziehen.[869] Die dadurch entstehende und vom Regime beabsichtigte Lücke wird mit dessen Version der Vergangenheit und damit gleichzeitig mit seiner Vorstellung von der Identität der Stadt überschrieben.

3.2.2 Räumliche Einschreibung und Überschreibung der Erinnerungen

Besonders deutlich sichtbar wird der Anspruch des Regimes, die Identität der Stadt neu zu definieren, anhand der räumlichen Umstrukturierung nach dem Massaker. Der dominante Diskurs, der den Rahmen für die Erinnerung an das Massaker definiert, ist nicht nur im Hinblick auf Kommunikationsregeln wahrnehmbar, sondern zeigt sich auch auf der räumlichen Ebene. Raum und Raummetaphern können symbolisch vergangene Ereignisse vermitteln, die in die Landschaft und Architektur eingeschrieben sind.[870] Daher ist es naheliegend, dass bei der Aushandlung der Erinnerung an das Massaker von Hama auch Räume als Bezugspunkte, an denen sich bestimmte Erinnerungen kristallisieren, relevant sind. Die vom Regime geprägte Darstellung der Vergangenheit, die es in den Jahren nach dem Massaker in das Stadtbild einschrieb, beeinflusst auch die Art und Weise, wie die Menschen die Stadt erleben. Die sichtbare Dominanz der Präsenz des Regimes in Hama steht symbolisch für seine Macht, den Diskurs zu kontrollieren, und seine Fähigkeit, seine Darstellung der Ereignisse in der Öffentlichkeit durchzusetzen. Räumlich waren die Auswirkungen des Massakers unter anderem in den Überresten zerstörter Häuser und freien Flächen in der Stadt sichtbar[871] und auch mehrere Jahre nach dem Massaker berichten Besucher von nach wie vor deutlich sichtbaren Spuren der Zerstörung.[872] Sogar 43 Jahre später lassen sich die Folgen des Massakers deutlich im Stadtbild erkennen, denn im dem Gebiet, in dem sich zuvor ein großer Teil der Altstadt befunden hatte, sind zahlreiche Häuser nicht wieder aufgebaut worden. Stattdessen sind

866 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 99.
867 Vgl. ebd.: S. 102.
868 Jäger 2021: S. 63.
869 Vgl. Jäger 2021: S. 63; A. Assmann 2018 [1999]: S. 132.
870 Vgl. Neumann 2008: S. 340.
871 Vgl. Friedman 1989: S. 86.
872 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 20–21; Bišāra 2013: S. 140; Colin 07.02.1990; Friedman 1989: S. 86.

die Trümmer des Massakers von 1982 weiterhin vorhanden und teilweise werden im wahrsten Sinne des Wortes und deutlich sichtbar neue Bauwerke über den zerstörten Wohnhäusern errichtet. Auch in *Kamā yanbaġī li-nahr* werden die physischen Spuren des Massakers in der Stadt als allgegenwärtig beschrieben, die nicht nur aus Ruinen, sondern auch aus modernen Gebäuden bestehen und die Präsenz von Abū Šāmas Einfluss in der Stadt repräsentieren. Die Kontrolle des Regimes über die Stadt wird in dem Roman besonders durch ein Gebäude namens *al-ḫalya aḍ-ḍakiyya* symbolisiert, ein Kommunikationszentrum im Herzen der Altstadt. In einer Szene, in der Faṭma in Gedanken über die Eigenschaften der Häuser und ihrer Einwohner auf beiden Seiten des Flusses versunken ist, zieht dieses große Gebäude in ihrem Sichtfeld ihre Aufmerksamkeit auf sich. Sie beschreibt das Kommunikationszentrum aus der Perspektive ihres eigenen Hauses auf der gegenüberliegenden Seite des Flusses[873] folgendermaßen:

أمر رجال أبو شامة ببناء مركز "الخلية الذكية" للاتصالات مكان تلك البيوت التي دخلوا حاراتها بالدبابات وهدموها بالطائرات وأن ينصب أمام البناء الجديد، على عمود عال، لوحة كهربائية هائلة تحمل إعلانات ضوئية متناوبة تحتل النهر حين تنعكس فيه.[874]

Abū Šāmas Männer befahlen die Errichtung des Kommunikationszentrums an der Stelle jener Häuser, in deren Stadtviertel sie mit Panzern eingedrungen und die sie mit Flugzeugen zerstört hatten, und einer riesigen elektrischen Werbetafel auf einer hohen Säule vor dem neuen Gebäude, die wechselnde beleuchtete Werbeanzeigen zeigte, die den Fluss besetzen, wenn sie sich in ihm spiegeln.

Im Roman ist das Kommunikationszentrum ein Ort, an dem Menschen über das Internet mit der Außenwelt kommunizieren können, was zum Zeitpunkt des Schreibens eine relativ neue und unbekannte Technologie war. Daher repräsentiert das neu errichtete Kommunikationszentrum die moderne Technologie, die im Kontrast zu der antiken Geschichte der Stadt steht, und symbolisiert die Macht des Regimes, alle Formen der Kommunikation zu kontrollieren. Dass die zum Zentrum gehörende Plakatwand „den Fluss besetzt", wenn sich die Reklame auf seiner Oberfläche spiegelt, verdeutlicht, dass die Protagonistin das Gebäude als störenden Eindringling in die Stadt wahrnimmt, der die Dominanz des Regimes in Hama nach dem Massaker symbolisiert. Die räumliche „Besetzung" des Flusses, der durch das Zentrum der Stadt fließt und eng mit der kollektiven Identität der Einwohner:innen verknüpft ist,[875] repräsentiert gleichzeitig die Inanspruchnahme der Vergangenheit und ihrer Deutung durch das Regime sowie dessen Anspruch, deren Identität zu definieren. Das Gebäude fungiert demnach als permanente Erinnerung an die Vergangenheit, der in der Gegenwart eine endgültige Form gegeben wird.[876] Entsprechend der allegorischen Thematisierung des Massakers im Roman ist der

873 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 75.

874 Ebd.: S. 109.

875 In Gesprächen mit Personen aus Hama wird der Fluss oft als ein zentraler Ort des gesellschaftlichen Lebens beschrieben, der gerade wegen der charakteristischen Wasserräder/Norias auch mit der Geschichte und Identität der Stadt verbunden ist (z. B. Interview Zaher Omareen, 21.04.2020; Interview S. S., 08.09.2020).

876 Vgl. McDowell, Sara (2008): „Heritage, Memory and Identity". In: Graham, Brian/Howard, Peter (Hg.):

Bau des Kommunikationszentrums das Sinnbild einer realen städtebaulichen Entwicklung in Hama. Das Stadtviertel Kaylaniyya am westlichen Ufer des Orontes im Stadtteil al-Ḥāḍir (in al-Sarrajs Roman „das andere Ufer" genannt) war eine der am stärksten vom Massaker betroffenen Gegenden der Stadt, das fast vollständig zerstört wurde.[877] Zusätzlich zu der weitgehenden Zerstörung dieses Viertels wurden große Flächen im Nachhinein mit Bulldozern abgetragen und eingeebnet.[878] In einem Bericht über seinen ersten Besuch in Hama nach dem Massaker Mitte März 1982 beschreibt Bara Sarraj einen fast geisterhaft wirkenden Anblick, als die alten Stadtviertel nach dem Ende des Massakers weiter gezielt zerstört werden:

> A number of bulldozers with drivers in uniforms were demolishing what the month-long bombardment had missed. We hid from them when we saw the military uniforms. […] From our angle, we watched the bulldozers turn the Kilani district into a flat area. The machines were acting non-stop as if they were in a desert, not in a UNESCO-protected World Heritage historical site. […] The air was heavy with dust. The only sounds were the whistling of the bulldozers moving backward along with sporadic gunfire. There were no people around except us.[879]

Ein großer Teil der Fläche des alten Stadtviertels wird heute durch das Hotel Afāmyā aš-Šām eingenommen, das im Roman metaphorisch durch das Kommunikationszentrum repräsentiert wird. In der unmittelbaren Nachbarschaft befinden sich das Polizeipräsidium und die örtliche Zentrale der Baath-Partei, die ebenfalls nach 1982 über den Ruinen der zerstörten Häuser erbaut wurden und deutlich sichtbare Machtsymbole des Assad-Regimes darstellen. Die Einebnung der Ruinen und die darauffolgende Errichtung dieser im Stadtbild dominanten Gebäude verdeutlichen, inwiefern das Massaker nicht als einzelnes, abgeschlossenes Ereignis, sondern als länger andauernder Prozess betrachtet werden kann, dessen Ziel es ist, nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft der Stadt zu dominieren. Patrick Seales Buch *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East* (1988), das laut dem Vorwort des Autors einen Versuch darstellt, die Sichtweise Hafiz al-Assads zu erklären, kann eine klarere Vorstellung von der Perspektive des Regimes auf die Entwicklung der Stadt in den Jahren nach dem Massaker vermitteln und gibt Aufschluss über die Intentionen hinter der gezielten Umgestaltung des Stadtbilds. In seiner Beschreibung des Massakers von Hama und dessen Folgen gibt Seale einen Einblick in die Absichten des Assad-Regimes:

> Apart from killing a lot of people, the pounding of the town in 1982 was designed to banish such puritanism once and for all. In rebuilding the shattered society a con-

---

The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity. Hampshire/Burlington: Ashgate Publishing. S. 44.

877 Vgl. ar-Rayyis, Muḥammad (2024): „al-Ḥayy al-laḍī dufina ahluhu taḥt rukkām manāzilihim!". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 39; hier sind auch Fotos des Stadtviertels vor und nach dem Massaker abgebildet.

878 Vgl. Dagher 2019: S. 238–239; Ismail 2018: S. 149; auch Augenzeugen berichten von der Einebnung alter Stadtviertel, deren Flächen dem Ende der Kämpfe als Parkplätze genutzt wurden: Fisk 2002 [1990]: S. 186; Friedman 1989: S. 85.

879 Sarraj, Bara (06.02.2012): „Seven Hours in Hama". In: *Jadaliyya*. URL: https://tinyurl.com/2p9w7bfx (letzter Aufruf: 24.01.2023).

> scious effort was made not just to erase the past but to change attitudes, and a great deal of public money was spent.
>
> Heavily damaged old quarters were bulldozed away, roads were cut through where once no car could pass, squares and gardens were laid out. The whole of Hama was reshaped on a grand scale.[880]

Diese Passage veranschaulicht, wie das Regime sein Narrativ nicht nur mit Worten, sondern auch auf einer sichtbaren Ebene in den bewohnten Raum einschreibt: Die physischen Spuren des Massakers werden ausgelöscht, indem die zerstörten alten Viertel der Stadt planiert und neue Gebäude auf den Ruinen errichtet werden. Diese Entwicklung hat eine teilweise Beseitigung der sichtbaren Spuren des Massakers in der Stadt zur Folge, kann aber auch als eine Art Fortsetzung des Massakers angesehen werden, wenn man die von Seale beschriebenen Intentionen hinter der Modernisierung der Stadt betrachtet. Seine Aussage zur Auslöschung der Vergangenheit bezieht sich einerseits auf eine Auslöschung der Erinnerung an das Massaker und macht damit das Tabu als solches sichtbar. Der Vorgang kann aber auch als Auslöschung der Vergangenheit der Stadt im Allgemeinen verstanden werden, da es sich um die Beseitigung räumlicher Markierungen und Landmarken handelt, durch die sich das kollektive Gedächtnis der Stadt kristallisiert.[881] Die Bedeutung dieser Absicht wird durch Seales Ausdruck „change of attitudes" verdeutlicht, den er als weiteren Zweck und Folge des Abrisses und Wiederaufbaus der Stadt bezeichnet. „Change of attitudes" bedeutet hier eine Veränderung der Gesinnung und kann als Veränderung der Identität der Stadt verstanden werden, die durch ihren physischen Raum geprägt und von ihren Bewohnern durch das Leben in der Stadt verinnerlicht wird. Nach dem, was Jan Assmann „das Gedächtnis der Dinge"[882] nennt, können Orte wie Häuser und Straßen bis zu einem gewissen Grad Identität darstellen: „Daher spiegeln die Dinge ihm [dem Menschen] ein Bild seiner selbst wider, erinnern ihn an sich, seine Vergangenheit, seine Vorfahren usw."[883]. Somit deutet der „Zeitindex" von Objekten im bewohnten Raum „mit der Gegenwart zugleich auch auf verschiedene Vergangenheitsschichten"[884]. Aus Sicht des offiziellen Narrativs, das die Gewalttaten der Muslimbruderschaft im Jahr 1982 und in den Jahren davor betont, wird diese Haltung bzw. Identität durch den Begriff „puritanism" geprägt und implizit mit islamischem Extremismus gleichgesetzt. Angesichts dieser Absichten des Regimes wird deutlich, dass der Wiederaufbau und die Modernisierung der Stadt in der Realität eine Fortsetzung des Massakers darstellen. Die Bemühungen des Regimes, sein Narrativ als Rahmen für die Erinnerung an das Massaker zu konstruieren und zu etablieren, finden daher auch in Bezug auf die Räume der Stadt statt.

880 Seale 1988: S. 334.
881 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 38.
882 Ebd.: S. 20.
883 Ebd.
884 Ebd.

Die aus Hama stammende Heba al-Dabbagh[885] beschreibt in ihren Gefängnismemoiren eindrücklich, wie die Stadt bei ihrer Rückkehr nach einem neunjährigen Gefängnisaufenthalt im Jahr 1989 kaum mehr wiederzuerkennen war:

وفي تلك الليلة الباردة أواخر عام 89 ولجت سيارة عمتي وقد قاربت الساعة الثالثة بعد منتصف الليل . . وتكورت على نفسي أتقي البرد القارس والقادم المجهول . . وبينما كانت السيارة تعبر بنا المدينة من طرف إلى طرف ، كانت المشاهد أمامي تنطق بالوحشة أنى اتجهت . . فالدمار الذي مضت عليه سبع سنوات لا تزال ظلاله تنطق بالفاجعة . . والشوارع المقفرة تحكي حال القلوب المقفرة . . والنواعير التي طالما حركت بأنينها شجى القلوب أراها جامدة خامدة . . وقد جف من تحتها العاصي وتيبست حولها الأشجار والحقول . كان كل شيء عهدته في المدينة قد تغير ، وماتت على شفاه المشاهد هيئة الحياة . . وحدها سيارات المخابرات لم تتغير برغم السنين . . ها هي ذي تحتل مفارق الطرقات أو تطل مقدماتها من بين الأزقة تترصد الساعة ربما أحلام النائمين![886]

Und in jener kalten Nacht Ende des Jahres 1989, gegen drei Uhr morgens stieg ich in das Auto meiner Tante. Ich kauerte mich zusammen zum Schutz vor der frostigen Kälte und der unbekannten Zukunft. Als wir die Stadt im Auto vom einen zum anderen Ende durchquerten, erzählte der Anblick vor mir von dem Grauen, wohin ich mich auch wendete. Die Schatten der Zerstörung, die sieben Jahre her war, zeugten immer noch von der Tragödie. Und die leeren Straßen erzählten von den leeren Herzen. Die Wasserräder, die mit ihrem traurigen Jammern immer die Herzen bewegt hatten, sah ich nun starr und regungslos. Und unter ihnen war der Orontes ausgetrocknet und die Bäume und Felder an den Ufern waren verkümmert. Alles, was mir in der Stadt vertraut war, hatte sich verändert. Und auf den Lippen der Stadt war jedes Lebenszeichen gestorben. Nur die Autos der Geheimdienste hatten sich trotz der langen Zeit nicht verändert. Sie besetzten die Straßenkreuzungen oder ihre Scheinwerfer lugten aus den Gassen hervor, sie überwachten jetzt vielleicht die Träume der Schlafenden.

Auf al-Dabbagh wirkt es, als sei die Stadt ihres Lebens beraubt[887] und nun nach dem Massaker durch die starke Präsenz der Geheimdienste geprägt. Die Fahrzeuge der Geheimdienste in der ansonsten verlassen wirkenden Stadt stehen, ähnlich wie das Kommunikationszentrum inmitten des zerstörten Stadtviertels in al-Sarrajs Roman, sinnbildlich für die Dominanz des Regimes gegenüber dem Schweigen über das Massaker. Gerade das Austrocknen des Flusses und das Verstummen der Wasserräder (*nawāʿīr*) mit ihrem für die Stadt charakteristischen Jammern (*anīn*), die als das bekannteste Symbol der Stadt und ihrer Geschichte gelten,[888] bringen metaphorisch die Auslöschung bzw. Überschreibung der Identität Hamas zum Ausdruck. Die Bemühungen des Regimes gelten demnach nicht nur der physischen Zerstörung der Stadt, sondern auch ihrer Unsichtbarmachung im kulturellen Gedächtnis. So wurden beispielsweise auch bekannte

885 DMG-Umschrift: Hiba ad-Dabbāġ.

886 ad-Dabbāġ, Hiba (1996): *Ḥams daqāʾiq wa-ḥasab. Tisʿ sanawāt fī suǧūn Sūriyya*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 225.

887 Dieser Eindruck von Hama als einer leblosen Stadt scheint in der Zeit nach dem Massaker verbreitet zu sein, wie auch Salwa Ismail anhand des Ausdrucks *asbaḥat al-madīna hāmida* („die Stadt wurde leblos") feststellt (vgl. Ismail 2018: S. 60).

888 Vgl. al-Dbiyat (o. D.); Whitaker 2007: S. 164.

Volkslieder über Hama nach dem Massaker nicht mehr im Staatsfernsehen gespielt, um eine Erwähnung der Stadt zu umgehen.[889] Einer meiner Interviewpartner aus Hama stellt einen Zusammenhang zwischen der Zerstörung der Stadt und der Auslöschung ihrer Geschichte her:

تهدّم تاريخ مدينة كاملة يعني. نحن عم نحكي على أحياء عمرها أكثر من ٥٠٠ سنة، هُدمت وصارت في الأرض. [...] طائرات النظام هدمته [حي الكيلانية] لأنو الي بيدخل هذا الحي ما بيعرف يطلع منه [...] وكان الحل انو بالطيران يتم التهديم، يتم القصف وتسوى على الأرض. تخيّلي هيك حي. وهيك مكان يعدم ويسير عالأرض، يُلغى تاريخ مدينة كامل.[890]

Die Geschichte einer ganzen Stadt wurde zerstört. Wir sprechen hier von Stadtvierteln, die älter als 500 Jahre sind, sie wurden zerstört und dem Erdboden gleich gemacht. […] Die Flugzeuge des Regimes zerstörten es [das Stadtviertel al-Kaylaniyya], denn wer in das Viertel hineingeht, findet nicht wieder hinaus. […] Und die Lösung war, es mit Luftangriffen zu zerstören und zu beschießen, es wurde dem Erdboden gleich gemacht. Stell dir so ein Stadtviertel vor. Und so ein Ort wird vernichtet und dem Erdboden gleich gemacht, die ganze Geschichte der Stadt wird ausgelöscht.

al-Sarraj stellt in ihrem Roman das offizielle Narrativ des Regimes und seine Intentionen in Frage, indem sie das Massaker als einen Angriff des Regimes gegen die Stadt selbst beschreibt. Die Darstellung des Massakers im Roman suggeriert, dass das Erscheinungsbild der Stadt, das als komplex und unkontrollierbar[891] beschrieben wird, den Präsidenten Abū Šāma verärgert und ihn seinen Männern befehlen lässt, die Stadt dem Erdboden gleich zu machen:

كل الأماكن غامضة ومخيفة لرجال أبو شامة. فحين قطعوا الجسر ودخلوا حارة الضفة الثانية، غابوا في متاهاتها، نوافذها وأسطحتها، شرفاتها المتداخلة واسطبلاتها التي تصل مياه النهر إلى حوافها، انحناءاتها وأسرارها العتيقة، كل هذا أغضب أبو شامة غضباً شديداً فأمر بتدميرها من الأرض ومن الجو.[892]

Alle Orte waren dunkel und unheimlich für Abū Šāmas Männer. Als sie also die Brücke überquerten und in das Stadtviertel am anderen Ufer eindrangen, verschwanden sie in seinen Labyrinthen, seinen Fenstern und Dächern, seinen verschlungenen Balkonen und seinen Ställen, an deren Ränder das Wasser des Flusses reicht, seinen Biegungen und seinen uralten Geheimnissen. All dies machte Abū Šāma sehr wütend, also befahl er seine Zerstörung vom Boden und aus der Luft.

Die Aggression des Regimes richtet sich gezielt gegen den physischen Raum der Stadt, der ihre Unkontrollierbarkeit sowie ihre Vergangenheit und Identität verbildlicht, wie der Verweis auf ihre „uralten Geheimnisse" (*asrāruhā al-ʿatīqa*) andeutet. Als Faṭma von ihrer Nichte Lamīs nach dem Grund des Hasses auf die Gebäude gefragt wird, nennt sie

889 Vgl. Manṣūr, Muḥammad (2024): "Ḥamwī yā mišmiš wa-'l-intiqām min ḏikr Ḥamā". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 40.

890 Interview S. S., 08.09.2020.

891 Zum Ruf Hamas als traditionell schwer kontrollierbare Oppositionshochburg s. Kap. 2.1.1.

892 as-Sarrāǧ 2007: S. 90.

das *tā' marbūṭa* am Ende des Namens der Stadt als Begründung,[893] das möglicherweise auf ihren früheren Namen Hamath zurückzuführen und somit ein Indikator für ihre antike Geschichte ist.[894] So kann der Angriff des Regimes hier als Versuch gelesen werden, vorsätzlich räumliche Kennzeichen und Wahrzeichen zu eliminieren, welche die spezifische Geschichte der Stadt symbolisch und physisch im kollektiven Gedächtnis widerspiegeln und repräsentieren, wobei sie als räumliche „Kristallisationspunkte"[895] fungieren. Die Unkontrollierbarkeit, die durch das unübersichtliche Erscheinungsbild der Stadt symbolisiert wird, verweist auf die Tatsache, dass Hama traditionell als oppositionelle und schwer kontrollierbare Stadt galt. Dies war bereits vor dem bewaffneten Konflikt zwischen der Muslimbruderschaft und dem Assad-Regime und besonders seit den offenen Protesten im Jahr 1964, die in einem Massaker an der Sulṭān-Moschee gipfelten, der Fall.[896] Im Rahmen des Wiederaufbaus nach dem Massaker wurden neben Krankenhäusern und Schulen unter anderem breitere, leichter zu kontrollierende Straßen gebaut.[897]

Zaher Omareen veranschaulicht in seiner Kurzgeschichte „A Bedtime Story for Eid" die langfristigen Auswirkungen der Zerstörung der Altstadt und der anschließenden Überbauung eines Teils der Fläche für das kollektive Gedächtnis der Stadt. In einem Gespräch eines Elternteils mit seinem Kind verkörpert der Name des Viertels al-Kaylaniyya, das während des Massakers zum großen Teil zerstört wurde, die unbekannte, ausgelöschte Geschichte der Stadt, als das Kind fragt:

> —Yeah, I know—but al-Kaylaneya? Where's that?
>
> —Hmm, al-Kaylaneya, you kids are too young to remember it, aren't you? Well, it's like—where would it be now? It was more or less that whole area from where the Afamia Hotel is now […]. You know that bit of scrubland where you all play football? That used to be part of the al-Kaylaneya neighborhood.
>
> —What, were there houses there before, then? Was it not always empty?
>
> —Of course there were—there was a waterwheel there, too, and the al-Kaylani family palace, and one of those old zawiyas, you know, a traditional tomb shrine—but all that's long gone, it's just bare earth there now … […][898]

Dieser Dialog verdeutlicht, inwiefern das veränderte Aussehen der Stadt dazu beitragen kann, dass eine Erinnerung an das Massaker außerhalb des offiziellen Rahmens und vor allem an die Zeit davor ausgelöscht wird, da die jüngere Generation keine Kenntnisse des früheren Erscheinungsbilds hat und keine Assoziationen mit dem Namen des Viertels mehr verbindet. Literarische Texte wie Manhal al-Sarrajs Romane und Omareens

893 Vgl. ebd.: S. 106.

894 Vgl. Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Ḥamāh". In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/place/Hamah (letzter Aufruf: 26.01.2023). Die Erwähnung des *tā' marbūṭa* ist außerdem (neben den eindeutig erkennbaren historischen Parallelen zwischen den tatsächlichen Ereignissen in Hama und der Beschreibung im Roman) der einzige konkrete Hinweis auf den realen Namen der Stadt.

895 J. Assmann 2018 [1992]: S. 38.

896 S. Kap. 2.1.1.

897 Vgl. Baron 2014: S. 201.

898 Omareen 2014.

Kurzgeschichten thematisieren und beschreiben jedoch nicht nur die Folgen der Umgestaltung der Stadt nach dem Massaker, sondern wirken der Dominanz des Regimes, die dadurch sichtbar gemacht wird, auch aktiv entgegen. Indem sie Erinnerungen, die das Regime aus dem sichtbaren Raum zu löschen versucht, hervorrufen und die vom Regime als Symbol seiner Macht und Präsenz in Hama errichteten Stätten neu interpretieren und in inoffizielle Orte der Erinnerung umwandeln, konterkarieren und hinterfragen diese literarischen Texte das hegemoniale Narrativ des Massakers. Anstatt die Dominanz des Regimes anzuerkennen, schaffen die Texte einen Rahmen, in dem diese symbolischen Stätten stattdessen als Zeugnisse des Massakers und der Geschichte der Stadt wirken. Salwa Ismail identifiziert solche verräumlichten Erinnerungspraktiken als eine Möglichkeit, die Vergangenheit wiederherzustellen: „The ruins and trail of destruction become summonses to the past and testaments to a monumental injustice committed against the city and its people"[899].

Auch wenn diese Stätten nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form existieren, weckt das nun an ihrer Stelle vorhandene „bit of scrubland" – eine Lücke im städtischen Raum – Erinnerungen an einstige historische Orte und fungiert als Erinnerungsort für das Massaker und die Vergangenheit der Stadt. Diese Szene ist ein Beispiel für einen performativen Widerspruch,[900] da die Lücken zwischen den Gebäuden die Aufmerksamkeit gerade auf das lenken, was sie negieren sollen – die Lücke in der Geschichtsschreibung des Regimes –, indem sie Erinnerungen an das frühere Erscheinungsbild des Raums hervorrufen. Diese Lücke im Stadtbild verkörpert daher die Ambivalenz zwischen dem Beschweigen des Massakers und dessen gleichzeitiger Omnipräsenz in der Kommunikation und in zwischenmenschlichen Interaktionen. Die Erinnerung an das Massaker, die durch die Sprachlosigkeit angesichts der Gewalt sowie durch Angst und Zensur unsichtbar gemacht wird, wird hier gerade durch eine Lücke sichtbar. Eine solche Leerstelle kann im Kontext unbeschreiblicher Gewalttaten sogar als besonders aussagekräftige Gedenkstätte wirken, wie auch Daniel Libeskind in seinem Entwurf für das Jüdische Museum in Berlin zeigt, das den Titel „Between the Lines" trägt.[901] Die sogenannten *voids*, die in das Gebäude integriert sind, stehen dabei für eine physische Leere, die nicht wieder gefüllt werden kann, und sollen „diesen Verlust sicht- und fühlbar"[902] machen. In ähnlicher Weise machen auch die architektonischen Lücken in Hama einen Verlust greifbar, der mit Worten kaum zum Ausdruck gebracht werden kann. Im Kontext des Massakers von Hama stehen die Leerstellen für die versuchte Auslöschung der Stadt Hama und ihrer Identität durch das Regime, aber auch für das unwiederbringlich Verlorene, also die Menschen und die historischen Orte und Gebäude. Der offensichtliche Unterschied zwischen den freien Flächen in Hama und den Leerstellen im Berliner Museum besteht darin, dass es sich bei letzterem um ein Denkmal handelt, das mit dem Ziel des Gedenkens konzipiert wurde und dadurch bewusst eine bestimmte Aussage vermit-

899 Ismail 2018: S. 148.

900 Vgl. A. Assmann 2018 [2016]: S. 49.

901 Vgl. Libeskind, Daniel (1992): „Between the Lines: The Jewish Museum, Berlin". In: *Research in Phenomenology* 22. S. 82–87.

902 Jüdisches Museum Berlin (o. D.): „Der Libeskind-Bau. Architektur erzählt deutsch-jüdische Geschichte". URL: https://tinyurl.com/2k9v8nc5 (letzter Aufruf: 25.07.2023).

telt, während dieses gezielte Gedenken in Hama, zum Beispiel anhand von Denkmälern, nicht möglich ist.

In diesem Kontext übernehmen die Autor:innen, die diese Lücken in ihren Texten mit Bedeutung und Geschichte füllen, eine wichtige Rolle. Hier zeigt sich die Handlungsmacht der Schriftsteller:innen, die durch ihr Schreiben eine abweichende Version der Geschichte schriftlich als Teil des kulturellen Gedächtnisses fixieren, sie durch ihre literarischen Texte in den städtischen Raum einschreiben und dadurch die tabuisierten und beschwiegenen Erinnerungen räumlich verankern. Da keine offiziellen Gedenkstätten an das Massaker erinnern, werden neben den vom Regime errichteten Gebäuden auch alltägliche Orte zu Erinnerungsorten. Ein solcher Ort ist in al-Sarrajs Roman beispielsweise eine Treppe in einem Viertel, das die Protagonistin während ihrer täglichen Besorgungen durchquert. Während sie durch das menschenleere Viertel die Treppe hinuntergeht, erinnert sie sich an die Menschenmenge, die während des Massakers die Treppe hinauf und hinab rannte, um in ihren Häusern Zuflucht zu suchen:

شهد هذا الدرج الهابط الصاعد ازدحاماً شديداً، خلال أحداث نذير وأبو شامة. كان أهل المدينة يتراكضون متصادمين، بسبب انعطافاته، فكل منهم يريد العودة إلى بيته.[903]

Diese auf- und absteigende Treppe wurde während der Ereignisse von Naḏīr[904] und Abū Šāma Zeugin eines riesigen Gedränges. Die Bewohner der Stadt rannten wegen ihrer Kurven ineinander, während jeder von ihnen versuchte, in sein Haus zurückzukehren.

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass die Erinnerung in den Ort selbst eingeschrieben ist, der hier als ein Zeuge des Massakers dargestellt wird. Die Treppe ist im kollektiven Gedächtnis der Stadt eng mit den Ereignissen verknüpft und somit zu einem informellen Bezugspunkt für deren Gedenken geworden, sie stellt „eine Kontaktzone zwischen Gegenwart und Vergangenheit"[905] dar. Erinnerungen an das Ereignis müssen also nicht unbedingt in direkten Relikten des Massakers verwurzelt, sondern können auch in alltäglichen Objekten oder Orten lokalisiert sein.[906] Solche in Objekten und Orten verwurzelten Erinnerungen mögen für Außenstehende unsichtbar sein, können aber eine Form des Widerstands gegen größere nationale Narrative darstellen, die darauf abzielen, ihre eigenen ultrasichtbaren Wahrheitsansprüche durchzusetzen,[907] da sie eine subversive Version der Ereignisse bewahren. Dieses Verständnis von Raum als performativ und handlungsfähig, das dem Akt der Rekonstruktion einer Erinnerung an einem spezifischen Ort innewohnt,

903 as-Sarrāǧ 2007: S. 50.

904 Faṭmas Onkel Naḏīr ist im Roman der Anführer der Muslimbruderschaft in der Stadt, der bereits vor dem Massaker mit seiner Familie geflohen ist, um sich in Sicherheit zu bringen.

905 Assmann, Aleida (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck. S. 218.

906 Vgl. Byrne, Denis (1998): „Traces of '65: Sites and memories of the postcoup killings in Bali." In: *Australian Humanities Review* 10.

907 Vgl. ebd.

stellt die Singularität und Endgültigkeit des Narrativs des Massakers von Hama in Frage, die das Regime durchzusetzen versucht.[908]

3.2.3 Die „Abwesenden": Gewalt als andauernder Zustand

In einem engen Zusammenhang zu der räumlichen Modernisierung der Stadt steht im Roman die Erinnerung an die während des Massakers gestorbenen oder verschwundenen Personen, da die neuen Gebäude teilweise im wörtlichen Sinn nicht nur über den Ruinen, sondern auch auf den darunter liegenden Körpern der Verstorbenen erbaut wurden.[909] Die Unklarheit über das Schicksal vieler Einwohner:innen der Stadt deutet sich in der unklaren Zahl der Todesopfer des Massakers an, die in Medien- und Menschenrechtsberichten sowie in wissenschaftlichen Publikationen häufig zwischen 5.000 und 40.000 Personen beziffert wird.[910] Die deutlich unterschiedlichen Angaben der Opferzahl können neben der allgemeinen Tabuisierung und damit verbundenen Unmöglichkeit, die Ereignisse systematisch zu dokumentieren und aufzuarbeiten, auch auf die Tatsache zurückgeführt werden, dass zusätzlich zu den Todesopfern, die häufig in Massengräbern beerdigt wurden, eine große Zahl von Bürger:innen in politische Gefangenschaft genommen wurde und ihre Familien in Ungewissheit über ihr Schicksal gelassen wurden. Von vielen der während des Massakers verhafteten politischen Gefangenen fehlt bis heute jede Spur.[911] Diese Praxis des Verschwindenlassens (*forced disappearance*) unterscheidet sich dadurch von anderen Formen der Inhaftierung, dass der Staat jegliche Informationen bezüglich des Aufenthaltsortes der verschwundenen Personen verweigert.[912] Es handelt sich dabei um ein Instrument, sowohl das Individuum der Öffentlichkeit zu entziehen, als auch politische und soziale Meinungen, die dem Staat widersprechen, unsichtbar zu machen.[913] Die gesellschaftlichen Auswirkungen dieses Zustands auf die hinterbliebenen Angehörigen, die ebenfalls als eine Ausdehnung des Massakers bis in die Gegenwart verstanden werden können, veranschaulicht al-Sarraj in ihrem Roman.

Um die Gruppe der stets als *al-ġā'ibūn* („die Abwesenden") bezeichneten Menschen und das Warten auf ihre Rückkehr ist im Roman ein großer Teil des gesellschaftlichen Lebens in der Stadt strukturiert und der Umgang mit diesen Personen spielt eine zentrale Rolle in den Aushandlungsprozessen um die Erinnerung des Massakers unter den Bürger:innen innerhalb der Stadt bzw. in den Konflikten um den Umgang mit den Folgen des Massakers selbst. In der Bezeichnung *al-ġā'ibūn* wird bereits der ambivalente Status dieser Personen deutlich, die weder tot noch lebendig, sondern einfach abwesend und in ihrer unübersehbaren Abwesenheit gleichzeitig immer präsent sind. Ähnlich wie der

908 Vgl. Lloyd, Justine (2021): „Monuments and the Sited Struggles of Memorialisation." In: *Space and Culture* 00/0. S. 1.

909 Vgl. Ismail 2018: S. 149.

910 Vgl. z. B. Middle East Watch 1991: S. 20; Lobmeyer 1995: S. 325; Baron 2014: S. 201; Amnesty International 1983: S. 37; The Syrian Human Rights Committee 12.02.2007; The Syrian Human Rights Committee 02.02.2016.

911 Vgl. Scheller 18.07.2017.

912 Vgl. Zarrugh/Romero 2019: S. 34.

913 Vgl. ebd.: S. 34.

Begriff *desaparecido* („verschwunden") aus dem lateinamerikanischen Kontext handelt es sich bei *al-ġāʾibūn* um ein Understatement, das auf die Geschichte eines gewaltvollen Ereignisses verweist, diese aber gleichzeitig verleugnet.[914] Die Auswirkungen der politischen Gefangenschaft, die Yassin al-Haj Saleh als *taǧriba waṭaniyya ʿāmma*[915] („a general national experience"[916]) bezeichnet und die sich in Hama verdichtet, wo nach dem Massaker eine Vielzahl von Familien betroffen war, werden hier aus der Perspektive der zurückgebliebenen, wartenden Angehörigen thematisiert. Im Vordergrund steht dabei nicht die Gefängniserfahrung oder die Situation dieser Personen selbst, sondern die Implikationen ihrer Abwesenheit für die restliche Gesellschaft, die in einem Zustand der permanenten Unsicherheit lebt: „The cause of the catastrophe does not disappear: it is the permanent exception, the abnormality of the norm, a permanent state of mourning. It is a trauma that is not resolved, an event that endures, ambivalence normalized."[917] Das Leid der betroffenen Familien kann so langanhaltend und schwerwiegend sein, dass es einer Art von Folter gleichkommt.[918] Am Beispiel der „Abwesenden", deren ambivalenter Status die Gewalt des Massakers in der Gegenwart perpetuiert, manifestiert sich besonders eindrücklich der prozesshafte Charakter des Massakers von Hama. Ähnlich wie im Fall der Nakba besteht auch in Hama ein „sich wiederholender Verlust" (*fuqdān mutakarrir*[919]). Die anhaltende Unklarheit macht es unmöglich, die Katastrophe bzw. das gewaltvolle Ereignis als abgeschlossen zu betrachten, da ohne das Wissen, ob die abwesende Person lebendig oder tot ist, kein Gefühl der Abgeschlossenheit (*closure*) erreicht werden kann.[920] Diese Unabgeschlossenheit erschwert es den zurückgebliebenen Familien, im Fall des Massakers von Hama nahezu die gesamte Bevölkerung der Stadt, ein eigenes Narrativ der Ereignisse zu entwickeln, da sie sich in einer Art Schwebezustand zwischen Leben und Tod sowie Vergangenheit und Gegenwart befinden,[921] der durch die Abwesenheit der Körper ihrer Angehörigen symbolisiert wird. Dabei ist der Effekt der Abwesenheit von Familienmitgliedern keine zufällige Begleiterscheinung, sondern eine der Intentionen des Staates.[922] Politische Gefangenschaft und insbesondere die Praxis des erzwungenen Verschwindenlassens (*forced disappearance*) haben nicht nur für die betroffenen Gefangenen, sondern auch für ihre Familien schwerwiegende Auswirkungen:

914 Vgl. Otero Rossi 2015: S. 68.

915 al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ, Yāsīn (05.04.2021): „Mā baʿd „adab as-suǧūn": šarṭ aš-šatāt as-sūrī wa-ilzām al-muqārana". In: *Dawn Mena*. URL: https://bit.ly/3PSH1az (letzter Aufruf: 19.03.2024).

916 al-Haj Saleh, Yassin (02.04.2021): „The Syrian Genocide and Diaspora, and the Imperative of Cross-Cultural Exchange". In: *Dawn Mena*. URL: https://tinyurl.com/2p9vp84y (letzter Aufruf: 24.01.2023).

917 Gatti, Gabriel (2011): „The Detained-Disappeared: Civilizational Catastrophe, the Collapse of Identity and Language". Übersetzt von Sheena Caldwell. In: *RCCS Annual Review* 3. S. 16.

918 Vgl. Ashraph, Sareta/Waldman, Nicolette/Zughaib, Helen (2023): „Vanishing Nation: Enforced Disappearance in Syria". In: Heath, Jennifer/Zahedi, Ashraf (Hg.): *Book of the Disappeared. The Quest for Transnational Justice*. Ann Arbor: University of Michigan Press. S. 152.

919 Alon 2019: S. 93.

920 Vgl. Menin 2017: S. 36.

921 Vgl. ebd.

922 Vgl. Otero Rossi 2015: S. 69; Zarrugh/Romero 2019: S. 34.

> A disappearance is a doubly paralyzing form of suffering: for the victims, frequently tortured and in constant fear for their lives, and for their family members, ignorant of the fate of their loved ones, their emotions alternating between hope and despair, wondering and waiting, sometimes for years, for news that may never come.[923]

Dieser quälende Zustand der Unsicherheit wird im Roman anhand einer Frau namens Muṭīʿa, einer Verwandten von Faṭma, veranschaulicht. Nachdem ihr Sohn, ein Medizinstudent, während des Massakers willkürlich verhaftet wurde und verschwand, legt sie eines Tages auf dem Friedhof ein Grab für ihn an, in dem sie einige seiner Gegenstände, wie z. B. ein Heft aus dem Studium und einen Arztkittel, begräbt und das sie ab diesem Zeitpunkt regelmäßig donnerstags besucht:[924]

> غاب مع من غابوا، قبل أن ينهي العام، لكن أمه مطيعة أعدت قبراً تزوره كل خميس.[925]
>
> Er verschwand mit denjenigen, die verschwanden, bevor das Jahr endete, aber seine Mutter Muṭīʿa legte ein Grab an, das sie jeden Donnerstag besucht.

Das symbolische Begräbnis des verschwundenen Familienmitglieds bringt die Hoffnung auf ein Gefühl der Abgeschlossenheit (*sense of closure*) zum Ausdruck. Eine ähnliche Situation beschreibt auch Zaher Omareen in seiner Kurzgeschichte „A Bedtime Story for Eid", in welcher eine Mutter ein Grab für ihren verschwundenen Sohn anlegt, nachdem sie vermutet, dass er im Gefängnis gestorben ist:

> [A]fter three days of mourning, Um Omara took the shirt to the Sreheen cemetery and buried it and had a proper tomb stone made, with flower beds and a head stone and everything. She wanted somewhere she could go to remember her son … and from then on she went to that grave every single Thursday.[926]

Wie trügerisch dieses Gefühl in dem langandauernden Zustand der Unklarheit jedoch ist,[927] wird in al-Sarrajs Roman daran deutlich, dass Muṭīʿa ihren Sohn gleichzeitig in ihrer Fantasie weiterleben lässt. So stellt sie sich vor, wie er nach dem Studium eine Arztpraxis einrichtet, sich verlobt, heiratet und Kinder bekommt, und malt sich sogar das Leben ihrer imaginierten Enkelkinder aus. Diese Vorstellung lässt sie nicht allein in ihren Gedanken leben, sondern sie überträgt sie in die Realität, indem sie sich im Viertel als *umm ad-duktūr* („Mutter des Arztes") ansprechen lässt.[928] Dadurch suggeriert sie, dass das Leben ihres Sohnes wie geplant weitergelaufen sei, obwohl ihr Umfeld davon überzeugt ist, dass ihr Sohn zusammen mit den vielen anderen jungen Männern vom Regime ermordet wurde. Muṭīʿa befindet sich eindeutig in einem Schwebezustand zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der durch ihren Wunsch nach Abgeschlossenheit

---

923 OHCHR (o. D.): „Fact Sheet No. 6 (Rev.2), Enforced or Involuntary Disappearances". S. 2 (Introduction).

924 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 129.

925 as-Sarrāǧ 2007: S. 87.

926 Omareen 2014.

927 Vgl. Zarrugh/Romero 2019: S. 34.

928 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 130.

(*closure*), welcher sich in dem Anlegen des leeren Grabes zeigt, einerseits und der Hoffnung auf die Rückkehr ihres Sohnes, die sie durch die imaginierte Fortsetzung seines Lebens aufrechterhält, andererseits illustriert wird. Ähnlich wie es Sharif al-Ras in seinem Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* beschreibt,[929] ist auch hier der Zustand der hinterbliebenen Angehörigen, für die ihre physisch abwesenden Familienmitglieder zugleich psychologisch im Alltag präsent sind, durch das Gefühl des „ambiguous loss"[930] gekennzeichnet. Die Ungewissheit bezüglich der „Abwesenden" verhindert nicht nur die Schaffung eines Narrativs aus Perspektive der Opfer und Überlebenden, sondern wird darüber hinaus auch gezielt durch das Regime als ein Machtinstrument eingesetzt. In *Kamā yanbaġī li-nahr* wird beschrieben, wie sich eine Gruppe von Frauen kurz nach dem Massaker auf den Weg in die Hauptstadt macht, um im Austausch gegen ihren gesamten Schmuck Auskünfte über ihre verschwundenen männlichen Angehörigen zu erhalten, letztendlich aber ohne Informationen gedemütigt in ihre zerstörte Stadt zurückkehrt.[931]

Der permanente Wartezustand ist in *Kamā yanbaġī li-nahr* eine prägende Erfahrung, die sämtliche Bewohner:innen der Stadt nach dem Massaker teilen und der das gesellschaftliche Leben in der Stadt überschattet. Besonders eindrücklich ist dabei das Ritual, bei dem sich abwechselnde Personen zu jeder Zeit an der Einfahrt zur Stadt auf ankommende Busse warten, in der Hoffnung, dass unter den Passagieren aus dem Gefängnis zurückkehrende „Abwesende" sind:

عند مدخل المدينة الأول المحسن، غرسات صغيرة موزعة على طرفي الأتوستراد، وفي وسطه، جديدة لكنها جافة وبطيئة النمو، مغبرة وكسولة. يمكث الناس الليل والنهار عندها، في أيام البرد يشعلون النار، يتحلقون في صمت وانتظار وصبر، وفي كل الفصول ينتظرون.

تنتشر الشائعات أن هناك دفعة من الرجال عائدة من مجهولها، يتركون ما بأيديهم، ويهرعون إلى هناك، ينتظرون عودة الابن أو الأب أو الأخ أو القريب، أهل المدينة أقارب، الجميع يقرب الجميع.[932]

Am ersten renovierten Eingang der Stadt gab es kleine Anpflanzungen, auf beiden Seiten der Schnellstraße und in ihrer Mitte verteilt, die neu, aber trocken waren und langsam wuchsen, staubig und matt. Dort saßen die Leute Tag und Nacht; an kalten Tagen machten sie ein Feuer, um das sie sich schweigend versammelten und geduldig warteten. Und zu allen Jahreszeiten warteten sie.

Wenn sich Gerüchte verbreiten, dass eine Gruppe Männer aus dem Unbekannten zurückkehrt, lassen sie alles stehen und liegen und eilen dorthin, sie warten auf die Rückkehr des Sohnes, des Vaters, des Bruders oder des Verwandten, denn die Leute der Stadt sind Verwandte, alle sind miteinander verwandt.

929 S. Kap. 2.3.1.

930 Boss 1999; Robins 2014: S. 106.

931 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 128. Bei der Beschreibung von Regime-Vertretern, die sich an Frauen aus Hama bereichern, die verzweifelt um Informationen über den Verbleib ihrer Männer bitten, handelt es sich um ein typisches Thema in literarischen Texten über das Massaker (s. auch Omareen 2014; ar-Rās 1985).

932 as-Sarrāǧ 2007: S. 135.

Eine ähnliche Situation beschreibt der Maler Khaled al-Khani im Dokumentarfilm *Ḏākira bi-'l-lawn al-ḫākī/A Memory in Khaki* und hebt hervor, wie der Schrecken der Ereignisse gerade durch die Praxis des Verschwindenlassens und vor allem die damit verbundene Ungewissheit auch nach dem Ende des Massakers fortgesetzt wurde:

> مع الوقت عود النظام بمناسباته السخيفة: ميلاد الحزب إلى آخره، الحركة التصحيحية أو الانقلاب العسكري انه يُطلِق بعض السجناء السياسيين اللي عنده من تدمر أو من صيدنايا أو من أفرع الأمن إلى آخره. فصارت الناس تتجمهر عند مدخل حماة الجنوبي اللي جاي من حمص، لأنه غالباً الاعتقال يا بيكون بتدمر يا بيكون بصيدنايا أو بأفرع الأمن تبع دمشق. أفرع الموت. سجون الموت. بده ييجي من هذا المكان. تتجمهر الناس هونيك بالذات الأمهات، ربما الآباء، ربما الإخوة، ربما الجيران، ربما الدنيا. فيه ٥١ ألف معتقل هن بانتظارهم، ما بيعرفوا ماتوا أو عاشوا، ما بيعرفوا. كنت أحضر أنا بشوف هذا الشكل. ما فيه باص، ما فيه سيارة، ما فيه بسكليتة، ما فيه موتور، يعني ما فيه حدا يعبر ما بده يتمّ تفتيشه وسؤاله، بالاسم. فيصير ضجيج هائل. هائل. كل أم بتنادي باسم ابنها، تطلع عالباص بتنادي باسم ابنها، والباص وفوضى، يعني شيء شيزوفرينيا. الرعب اللي مؤسسه جواتنا هو موجود.[933]
>
> Mit der Zeit hat es sich das Regime zur Gewohnheit gemacht, zu lächerlichen Anlässen, wie dem Geburtstag der Partei usw., der Korrekturbewegung – oder dem Militärputsch –, einige Gefangene aus Tadmur, Saidnaya oder anderen Sicherheitszweigen etc. freizulassen. Die Leute begannen, sich an der südlichen Einfahrt nach Hama, die von Homs kommt, zu versammeln. Denn die politische Gefangenschaft fand meistens in Tadmur, in Saidnaya oder in einem der Sicherheitszweige in Damaskus statt. Die Todestrakte. Die Gefängnisse des Todes. Sie sollten von diesen Orten kommen. Die Leute versammeln sich dort, vor allem die Mütter, vielleicht die Väter, die Geschwister oder die Nachbarn, vielleicht die ganze Welt. 15.000 Gefangene erwarten sie, sie wissen nicht, ob sie gestorben sind oder überlebt haben, sie wissen es nicht. Ich war häufig bei dieser Szene dabei. Kein Bus, kein Auto, kein Fahrrad oder Motorrad, niemand kommt dort vorbei, ohne durchsucht und befragt zu werden, namentlich. Es entsteht ein riesiges Gewirr. Riesig. Jede Mutter ruft den Namen ihres Sohnes, sie steigt in den Bus und ruft den Namen ihres Sohnes. [Stell dir vor,] den Bus und das Chaos, es ist eine Art Schizophrenie. Der Schrecken, den es [das Regime] in uns eingepflanzt hat, ist vorhanden.

Die sowohl im Roman als auch durch den Zeitzeugen beschriebene Szene verdeutlicht, inwiefern das massenhafte Verschwindenlassen von Menschen nicht nur eine Form der Machtausübung über deren Körper ist, sondern auch ein Mittel, um die Machtverhältnisse in die Köpfe der Angehörigen einzuschreiben.[934] Die Abwesenheit der „Verschwundenen" und das Warten auf ihre Rückkehr scheinen das zentrale Element des Erlebens von ‚Hama' zu sein.[935] In Bezug auf den Kampf um Deutungshoheit ist es ein wichtiger

933 Tanjour, Alfoz (2019): Ḏākira bi-'l-lawn al-ḫākī/A Memory in Khaki. In: *al-Jazeera/YouTube*. URL: https://tinyurl.com/mutyptwa (letzter Aufruf: 12.04.2024), ab ca. Min. 56.

934 Vgl. Zarrugh/Romero 2019: S. 34; Foucault, Michel (1995 [1977]): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books. S. 102.

935 s. Text von Sumayya 2012, in dem viele Punkte, anhand derer sie ‚Hama' erlebt hat, mit den „Abwesenden" zusammenhängen.

Effekt dieser Situation, dass das Gefühl, „nur warten" zu können, mit einem Verlust der eigenen Handlungsmacht (*loss of agency*) einhergeht.[936] Der Zustand der Ungewissheit wirkt der Formulierung eines Narrativs aus Perspektive der Opfer und Überlebenden entgegen und stellt auch ein wichtiges Instrument für das Regimes dar, sein eigenes Narrativ zu festigen. Diese dominante Version der Ereignisse etabliert es nicht nur durch ein erzwungenes Schweigen aus Angst, sondern auch durch die Vereinnahmung der übrigen Bürger:innen der Stadt für sein Narrativ. Stärker noch als die klar vorgegebenen Kommunikationsregeln, die das öffentliche Sprechen über das Massaker regulieren und einschränken, spielt im Roman dabei die Verwicklung vielfältiger gesellschaftlicher Akteur:innen in die Machtstrategie des Regimes eine Rolle. In der Stadt herrscht unter anderem aufgrund dieser Strategie keineswegs ein Konsens darüber, ob und wie das Massaker erinnert werden soll. Wie auch in den starken Widerständen, mit denen Faṭma in ihrer Erinnerungsarbeit konfrontiert wird, sichtbar ist, finden komplexe Aushandlungsprozesse statt, die eng mit der Einbindung der Bevölkerung in die Dynamiken, die zum Schweigen über die Ereignisse und der Dominanz des offiziellen Narrativs führen, zusammenhängen. Viele von Faṭmas Mitbürger:innen entscheiden sich gegen ihr eigenes Gewissen, sich mit den Bedingungen des Regimes zu arrangieren, um zu einem scheinbar normalen Leben nach dem Massaker zurückkehren zu können.[937] So bieten Abū Šāmas Männer jedem Entschädigungszahlungen an, der zu Protokoll gibt, dass die Männer in der Stadt an „Naḏīrs Seuche" (*wabāʾ Naḏīr*[938]) gestorben seien, die Verantwortung für Tod und Zerstörung also bei der Muslimbruderschaft liege, und die Toten ordnungsgemäß beerdigt worden seien. In der Folge entwickelt sich in der Stadt eine regelrechte Gier, die Frauen dazu bewegt, ihre Ehemänner und Söhne für tot erklären zu lassen, um Entschädigungen erhalten zu können, während Männer für Beschädigungen an ihren Häusern Ausgleichzahlungen fordern.[939]

Mithilfe des von Michael Rothberg geprägten Konzepts des *implicated subject* lässt sich die Rolle von Personen nachvollziehen, die nicht unmittelbar bzw. im juristischen Sinn für ein Unrecht verantwortlich, aber dennoch in komplexer Weise in die Geschichte und die gesellschaftlichen Prozesse verwickelt sind, die die Positionen von Tätern und Opfern entstehen lassen und reproduzieren,[940] auch wenn ihnen ihre Verwicklung nicht

936 Vgl. Menin 2017: S. 38.

937 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 155.

938 Ebd. Auch in der Realität erhielten Familien staatliche Unterstützungszahlungen, wenn sie Dokumente unterzeichneten, denen zufolge ihre Angehörigen von der Muslimbruderschaft getötet worden waren (vgl. Saleh, Maryam (04.02.2015): „The Familiar Yet ‚Forgotten' Tragedy of Hama". In: *HuffPost*. URL: https://tinyurl.com/mvr3nnds (letzter Aufruf: 11.08.2023)).

939 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 155.

940 Vgl. Rothberg, Michael (2019): *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford: Stanford University Press. S. 1. „An implicated subject is neither a victim nor a perpetrator, but rather a participant in histories and social formations that generate the positions of victim and perpetrator, and yet in which most people do not occupy such clear-cut roles." Während sich die in diesem Kapitel analysierten Romane vor allem mit den Aushandlungsprozessen innerhalb der Stadt Hama, in der nahezu alle Einwohner in einer Weise selbst Opfer der staatlichen Gewalt waren, beschäftigen, ist die Kategorie des implicated subject insbesondere auch in Bezug auf die allgemeine syrische Gesellschaft relevant, was sich beispielsweise ab 2011/2012 in dem Revolutionsslogan „Ḥamā sāmiḥīnā" („Hama, vergib uns") zeigt, s. Kap. 4.1.2.

notwendigerweise bewusst sein muss.[941] Hannah Arendt bezeichnet diese Form der Verantwortung als „vicarious responsibility for things we have not done"[942]. Die Grundlage für eine solche kollektive Verantwortung ist laut Arendt die Tatsache, dass jemand für eine Tat verantwortlich gemacht wird, die er nicht selbst begangen hat, und dass der Grund dieser Verantwortung in der Zugehörigkeit zu einer Gruppe liegt, von der man sich nicht aus eigenem Willen lossagen kann.[943] Dabei liegt ein klarer Unterschied zwischen einer direkten Schuld für eine Tat und der Verantwortung, die sich in erster Linie aus der Gruppenzugehörigkeit ergibt.[944] Im Kontext des Massakers von Hama lässt sich anhand von Rothbergs analytischer Kategorie nachvollziehen, inwiefern Personen, die nicht direkt am Massaker beteiligt oder sogar dessen Opfer waren, dennoch zur Perpetuierung der Täter- und Opferpositionen und damit auch Machtstrukturen beitragen können. Das Bewusstsein, die Version des Regimes im eigenen Verhalten – dem Schweigen sowie der eingeforderten expliziten Anerkennung von dessen Narrativ – zu reproduzieren und zu stützen, mündet in einer Form des Schweigens, die nicht in erster Linie in der Angst vor dem Regime, sondern in einem Gefühl der Scham und Demütigung begründet ist. Ein solches Schweigen bezeichnet Connerton als „humiliated silence"[945] und kategorisiert es als eine Form des Vergessens, das mit dem Wunsch, die eigene Demütigung zu vergessen, verbunden ist.[946] Dieses Schweigen hat eine affirmative Wirkung gegenüber dem Narrativ des Regimes, das dominant bleibt, während abweichende Erinnerungen dadurch unsichtbar gemacht werden. Verbunden mit der Notwendigkeit, sich mit den Bedingungen des Regimes zu arrangieren, um das eigene Überleben zu sichern, begünstigt die Implikation der Bürger:innen der Stadt das schweigende Vergessen. Diese Form des Vergessens bezeichnet Aleida Assmann als „komplizitäres Vergessen"[947], da es eine Negierung der Gewalt sowie einen Schutz der Täter zur Folge hat und letztlich eine Aufarbeitung verhindert. Durch das vom Staat aufgedrängte moralische Dilemma werden die Menschen in der Stadt somit zu einem gewissen Grad an Komplizität mit dem Regime gezwungen,[948] die Faṭma im Verlauf des Romans immer wieder kritisiert. Die Trennlinie zwischen Schweigen aus Demütigung („humiliated silence") und einem strategischen Schweigen, das dem eigenen Vorteil dient, kann dabei nicht klar gezogen werden. Über die performative Wirkung der schweigenden und teilweise expliziten Akzeptanz des offiziellen Narrativs durch die Stadtbewohner:innen lässt der Roman jedoch keinen Zweifel:

941 Vgl. Rothberg 2019: S. 8.

942 Arendt, Hannah (1987): „Collective Responsibility". In: Bernauer, James W. (Hg.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt.* Boston/Dordrecht/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers. S. 50.

943 Vgl. ebd: S. 45.

944 Vgl. ebd.: S. 43–45.

945 Connerton, Paul (2008): „Seven Types of Forgetting". In: *Memory Studies* 1/1. S. 67.

946 Vgl. ebd.

947 A. Assmann 2018 [2016]: S. 53–57. S. dazu auch Kap. 3.3.2. und 3.3.3.

948 Vgl. Ismail 2018: S. 146.

لمّ كل أخ لحم أخيه، موّتت الأمهات أبناءهن وأزواجهن وأخوتهن، وقبضن التعويض الزهيد الذي رممن فيه بعض الجدران التي هدمت [...][949]

Jeder Bruder sammelte das Fleisch seines Bruders auf, die Mütter töteten ihre Söhne, ihre Ehemänner und ihre Brüder und kassierten die geringe Entschädigungszahlung ein, mit der sie einige zerstörte Mauern reparierten.

Durch die offizielle Zustimmung zum Narrativ des Regimes beteiligen sich die in der Stadt verbliebenen Einwohner:innen aus dieser Perspektive metaphorisch an der Tötung ihrer Angehörigen. Die performative Tötung der verschwundenen Personen hängt eng damit zusammen, dass diese Praxis auch ein Vergessen der zerstörten Stadtteile und der verschwundenen Personen fördert:

نسي الناس الحارات التي اقتلعت من أصلها، الشباب والأطفال الذين عذبوا وفقدوا، وانشغلوا بالترهات.[950]

Die Leute haben die entwurzelten Viertel und die gefolterten und verlorenen Jugendlichen und Kinder vergessen und beschäftigen sich mit Nichtigkeiten.

Zudem werden die Entschädigungszahlungen des Regimes in den Wiederaufbau der Häuser investiert und führen auf diese Weise dazu, dass Relikte der gewaltsamen Ereignisse ausgelöscht werden und auch die Geschichte der Stadt weniger sichtbar wird. Beispielsweise verlieren nach der Zerstörung renovierte Häuser ihren historischen Status und damit ihre Verbindung zur Historie der Stadt.[951] Hier wird besonders deutlich, dass es in der Deutung des Romans äußerst wichtig ist, die Erinnerung an den ursprünglichen Zustand der Stadtviertel zu bewahren und die Hoffnung aufrechtzuerhalten, dass Menschen, die das Regime hat verschwinden lassen, noch leben. Die Mitbürger:innen, die sich mit Abū Šāmas Bedingungen arrangieren, tragen daher eine Mitverantwortung für die (metaphorische) Tötung ihrer Angehörigen. Dass das eigene Schuldgefühl der Menschen neben der Angst vor Abū Šāmas Männern, also dem Regime und seinen Sicherheitskräften und Geheimdiensten, ein wichtiges Motiv für das Schweigen über die Ereignisse ist, wird anhand einer Interaktion zwischen Faṭma und dem Bürgermeister der Stadt, der für die offizielle Registrierung der Todesfälle verantwortlich war, deutlich. Er begegnet Faṭma, die ihn auf seine Beteiligung an der performativen Ermordung anspricht, mit einem Schamgefühl (*bi-ʿstiḥyā*[952]) und bittet sie, das Massaker ebenfalls zu vergessen. In seiner Aussage wird das Dilemma deutlich, die „Abwesenden" als verstorben registrieren, also nach Faṭmas Ansicht töten zu müssen, um selbst überleben zu können:

قالت ساخرة مشيرة بطرفها إلى حقيبته:

ـ ما الذي تسجله هذه الأيام في دفاترك؟ هل أبقيت في سجلاتك أحدًا حيًا، ممن فقد يوم الجمعة؟[953]

949 as-Sarrāǧ 2007: S. 157.

950 Ebd.: S. 156.

951 Vgl. ebd.: S. 102.

952 Ebd.: S. 69.

953 *Yawm al-ǧumʿa* („Freitag") wird im Roman in Gesprächen als indirekte Bezeichnung des Massakers

أشاح بوجهه ثم قال برجاء:

ـ كل الناس نسيت إلا أنت، كأني من قتلتهم، أنت تعرفين أن المصاب طال أخي وابن أخي وخالي وأولاده جميعًا، لكنه عملي، إنها اللقمة.[954]

Mit einem Seitenblick auf seine Tasche sagte sie zynisch:

– Was trägst du in diesen Tagen in deine Hefte ein? Hast du in deinen Akten noch irgendjemanden am Leben gelassen, von denen, die am Freitag verlorengegangen sind?

Er schaute weg und sagte dann bittend:

– Alle Leute haben vergessen, nur du nicht. Als ob ich es war, der sie getötet hat. Du weißt, dass das Unheil auch meinen Bruder, meinen Neffen, meinen Onkel und alle seine Kinder getroffen hat. Aber es ist mein Broterwerb, davon lebe ich.

Faṭmas Bewertung des Handelns ihrer Mitbürger:innen schließt sich Hannah Arendts Sichtweise an, die den Unterschied zwischen legaler und moralischer Rechtfertigung eines „falschen" Handelns betont: „And while a temptation where one's life is at stake may be a legal excuse for a crime, it certainly is not a moral justification."[955] Im Roman äußert sich die moralische Verurteilung derjenigen, die das Narrativ des Regimes unterstützen, um selbst überleben zu können, darin, dass diesen Personen sprachlich immer wieder eine direkte Mitschuld am Tod der „Abwesenden" zugeschrieben wird. Da sie nicht zu ihren Taten gezwungen wurden, bleibt ihre Verantwortung für die Konsequenzen ihres Handels bestehen.[956]

Lisa Wedeen beschreibt die Praxis des Assad-Regimes, Bürger:innen entgegen deren eigenen Überzeugungen mithilfe seiner Rhetorik zu vereinnahmen, als ein wichtiges Machtinstrument und zeigt, dass die daraus resultierende Form der Komplizität die Entstehung eines sich selbst regulierenden Systems sozialer Kontrolle zur Folge hat.[957] Während der Fokus des Narrativs in *Kamā yanbaġī li-nahr* auf den Folgen dieser Vereinnahmung durch die staatliche Rhetorik liegt, nämlich dem Verschweigen abweichender Erinnerungen, stellt al-Sarraj in ihrem späteren Roman *ʿAṣī ad-dam* (2012) diese gesellschaftlichen Mechanismen, die zu dem Schweigen führen, und insbesondere deren Folgen für die einzelnen Menschen in den Vordergrund der Handlung.[958] In beiden Romanen wird die Rolle der so vereinnahmten Bürger:innen der Stadt jeweils unterschiedlich bewertet, jedoch wird auch in *ʿAṣī ad-dam* beschrieben, inwiefern dieses System zur Dominanz des offiziellen Narrativs beiträgt. Auch in *Kamā yanbaġī li-nahr* führt

verwendet. Dieser in der Stadt fest etablierte Ausdruck ist, wie auch *al-ġāʾibūn* („die Abwesenden") oder *al-aḥdāṯ* („die Ereignisse"), ein Beispiel dafür, wie die Erinnerung an das Massaker auch sprachlich im kollektiven Gedächtnis verankert ist.

954 as-Sarrāǧ 2007: S. 69.

955 Arendt, Hannah (2003): „Personal Responsibility under Dictatorship". In: *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books. S. 18.

956 Vgl. Lundestad, Erik (2016): „Hannah Arendt and the Problem of Responsibility: The "Eichmann" Controversy Revisited". In: *History of Philosophy Quarterly* 33/4. S. 381.

957 Vgl. Wedeen 2015 [1999].

958 S. Kap. 3.3.2 und 3.3.3.

die Implikation der Menschen durch die Vereinnahmung für das Narrativ des Regimes dazu, dass sich das gesellschaftliche Schweigen und damit die Dominanz Abū Šāmas von selbst reproduzieren und verstärken. Ähnlich wie im Hinblick auf die im Stadtbild verankerte Form der Erinnerung ist es auch beim Umgang mit den Verstorbenen und Verschwundenen eine Ambivalenz zwischen einem intendierten teilweisen Vergessen und gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer bestimmten Facette der Erinnerung, die gezielt zur Festigung der Macht des Regimes eingesetzt wird.

3.2.4 Erinnerungsarbeit und der Kampf um Deutungshoheit

Die Analyse der Darstellung der Erinnerung an das Massaker im Roman zeigt, dass Abū Šāma bzw. das Regime hier eine ambivalente Strategie in Bezug auf die kollektive Erinnerung verfolgt, um sein eigenes Narrativ zu stärken. Indem die Bürger:innen für die Konstruktion dieses Narrativs vereinnahmt und dadurch zu Kompliz:innen gemacht werden, tragen sie zur Festigung der bestehenden Machtstrukturen bei. Diese Form der Erinnerung soll gezielt im Unterbewusstsein aufrechterhalten, aber nicht offen diskutiert werden; dies wird zum Beispiel durch die Abwesenden und die Ungewissheit über ihre Rückkehr repräsentiert. Das Regime etabliert also einen fest eingegrenzten und zugleich durch Ambivalenz charakterisierten Bezugsrahmen, innerhalb dessen das Massaker erinnert werden soll. Gleichzeitig werden Referenzpunkte eines Erinnerns außerhalb dieses Rahmens gezielt eliminiert, beispielsweise durch die Veränderung der Stadt, die mit der Intention verbunden ist, auch die kollektive Identität zu verändern. In dem Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* steht die Erinnerungsfigur ‚Hama' für andauernde Gewalt und Demütigung, die die Stadt seit dem Massaker nachhaltig verändert haben, und für ein kollektives Trauma, das das Leben in der Stadt überschattet.

Zugleich kann der Roman jedoch als Versuch gelesen werden, der dominanten Geschichtsversion ein eigenes Narrativ entgegenzusetzen. Innerhalb der Handlung setzt Faṭma dies um, indem sie Erinnerungen, die aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen sind, zu bewahren und damit einem Vergessen entgegenzuwirken versucht. Da der Staat eine räumliche Umgestaltung der Stadt und das Verschwindenlassen von Personen gezielt einsetzt, um die Identität der Stadt neu formen zu können, ritualisiert Faṭma die Erinnerung an die Vergangenheit der Stadt vor der Zerstörung und an die „abwesenden" Familienmitglieder und macht sie damit zu einem Bestandteil ihres Alltags. So vergegenwärtigt sie sich immer wieder das ehemalige Erscheinungsbild der Stadt, schreibt also ihre Vergangenheitsversion in das gegenwärtige Stadtbild ein, und bindet auch die abwesenden Verwandten in ihre täglichen Gebete ein.[959] Dabei ist es wichtig, anzumerken, dass sie sich die Vergangenheit gezielt vergegenwärtigt und es sich in diesem Fall nicht um ein überfallartiges Eindringen sie heimsuchender Erinnerungen in ihre Gegenwart im Sinne eines Angstreflexes handelt. Immer wieder vergegenwärtigt Faṭma die Vergangenheit, indem sie den Inhalt der alten Truhe betrachtet, die sie von ihrer Großmutter geerbt hat und die neben verschiedenen Erinnerungsstücken ihrer Vorfahren auch eine Tüte mit Familienfotos enthält, und versinkt dabei in Erinnerungen an ihre Kind-

959 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 47, S. 55.

heit, welche die Fotos bei ihr auslösen. Welch ein hoher Stellenwert ihrem Erinnern in dem Roman zugeschrieben wird, verdeutlicht der folgende Textabschnitt, in dem Faṭma ein altes, vor dem Massaker aufgenommenes Familienfoto betrachtet:

كانت فطمة تحدق في أغصان الليمونة التي ظهرت في أعلى الصورة، عندما تنبهت لخدر قدمها تحتها. دائماً تنوي الجلوس لدقائق، ثم تنسى نفسها ساعات، هي المشغولة حتى الثمالة بتاريخ وتأريخ الأحداث.[960]

Fatma starrte die Zweige des Zitronenbaums ganz oben auf dem Bild an, als sie bemerkte, dass ihre Füße eingeschlafen waren. Sie beabsichtigte immer, sich nur für einige Minuten hinzusetzen, und vergaß sich selbst dann für Stunden, vollkommen versunken in die Geschichte und die Geschichtsschreibung der Ereignisse.

Aus dieser Szene geht hervor, dass die Bewahrung und innerliche Wiederholung der Erinnerungen an sich als ein Teil des Prozesses der Geschichtsschreibung (*taʾrīḫ*) betrachtet wird[961] und damit als direkte Infragestellung des offiziellen Geschichtsdiskurses verstanden werden kann. Ähnlich wie bei der oben beschriebenen Praxis des häufigen Wiederholens und Abgleichens individueller Erinnerungen, um diese trotz des Tabus speichern zu können, wird auch hier das Erinnern selbst als Repräsentation der Geschichte verstanden. Laut Marianne Hirsch kann Erinnerung eine Form von Gegengeschichte (*counterhistory*) darstellen und dazu beitragen, Machtstrukturen, die ein Vergessen begünstigen, zu überwinden: „As a form of counterhistory, 'memory' offered a means to account for the power structures animating forgetting, oblivion, and erasure and thus to engage in acts of repair and redress"[962]. Die im Roman beschriebenen Erinnerungspraktiken können daher als Erinnerungsarbeit (*trabajos de memoria*)[963] nach Elizabeth Jelin bezeichnet werden, welche darin besteht, die Spuren der Vergangenheit zu evozieren und ihr einen Sinn zu geben.[964] Dabei handelt es sich um „Spuren in den sozialen und individuellen Körpern, die eine Annäherung an die traumatische Erfahrung erschweren und gar verhindern, während sie sie gleichzeitig unerlässlich machen"[965]. Dieses Konzept ermöglicht es, den Handlungsspielraum einzelner Akteur:innen im Prozess der Konstruktion von Erinnerungen sichtbar zu machen. Gerade im Kontext von Konflikten um Interpretationen und Deutungen der Vergangenheit oder auch im Kampf gegen das Vergessen oder Schweigen stehen dabei stets die Intention, ein Narrativ zu etablieren und zu vermitteln, und der Kampf um die Legitimität der eigenen Wahrheit im Zentrum

960 Ebd.: S. 9.

961 Die hohe Bedeutung der Truhe für das kollektive Gedächtnis im Roman wird auch dadurch hervorgehoben, dass die Handlung damit beginnt, dass Faṭma sie öffnet und die Erinnerungsstücke betrachtet (vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 7), und damit endet, dass Faṭma kurz vor ihrem Tod entscheidet, sie an ihre Nichte Lamīs zu vererben (vgl. Ottosson al-Bitar 2010: S. 81).

962 Hirsch, Marianne (2012): *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press. S. 15–16.

963 Vgl. Jelin 2002.

964 Vgl. ebd.: S. 30.

965 Abrego, Verónica Ada (2016): *Erinnerung und Intersektionalität. Frauen als Opfer der argentinischen Staatsrepression (1975–1983)*. Bielefeld: transcript. S. 52.

der Arbeit.[966] Paul Connerton hebt die Relevanz körperlicher Praktiken als performative Träger von Erinnerungen hervor: „In habitual memory the past is, as it were, sedimented in the body.“[967] In solchen habituellen Erinnerungen wird die Vergangenheit aufrechterhalten, indem sie in der Gegenwart ritualisiert und immer wieder performativ wiederholt wird. Im Roman verkörpert Faṭma die Vergangenheit ihrer Familie und der Stadt, indem sie deren Traditionen in einer Art ritueller Performance regelmäßig wiederholt. Dazu gehören die Zubereitung traditioneller Gerichte, die für sie mit Erinnerungen an ihre verschwundenen oder gestorbenen Verwandten hervorrufen,[968] und die Pflege des Gartens ihres Hauses nach den Vorstellungen ihrer Großmutter.[969] Die Nachahmung und Wiederholung tradierter Alltagspraktiken, die Jan Assmann als „mimetisches Gedächtnis“[970] bezeichnet, bildet einen Teil der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Erinnerns, und kann in das kulturelle Gedächtnis übergehen, wenn die Routinehandlungen neben ihrer Zweckbedeutung zusätzlich mit einer Sinnbedeutung aufgeladen werden.[971] Dennoch verkörpert auch die Protagonistin Faṭma die ambivalente Erinnerung, da sie einerseits ein Vergessen der unterdrückten Ereignisse mit allen Mitteln verhindern möchte, dadurch aber andererseits selbst in der traumatischen Vergangenheit gefangen scheint, sodass ihr kein Leben im Hier und Jetzt möglich ist.[972]

Die Wirkung ihrer Erinnerungsarbeit wird nicht nur durch aktive Verdrängung und Überschreibung der Geschichte vonseiten des Regimes und den Widerstand ihrer Mitbürger:innen bedroht, sondern auch durch die natürliche Begrenztheit des kommunikativen Gedächtnisses. Dieses umfasst Erinnerungen an die jüngere Vergangenheit, entsteht in erster Linie durch alltägliche Interaktionen und ist daher an seine Träger:innen gebunden, endet also mit deren Tod.[973] Im Roman wird die Aussichtslosigkeit ihrer Bemühungen durch die zunehmend offenkundigen Verfallserscheinungen des alten Hauses, das Faṭma in seinem ursprünglichen Zustand zu erhalten versucht, sowie ihre sich verstärkende Krankheit, die letztendlich zu ihrem Tod führt, illustriert. Allerdings bleibt dabei offen, ob die Krankheit das um sich greifende Vergessen symbolisiert oder vielmehr ein Symptom ihrer Verstrickung in der traumatischen Vergangenheit ist, die ein Weiterleben in der Gegenwart und Zukunft verhindert.

Im Roman ist es vor allem das konkrete und das metaphorische Schweigen, also die Anerkennung von Abū Šāmas Macht, die Vergangenheit zu deuten und dadurch auch die Zukunft zu definieren, das dazu führt, dass die Erinnerungsfigur ‚Hama' traumatisch und mit Angst konnotiert bleibt. Faṭmas Strategie, das Schweigen zu brechen, wirkt aufgrund der vielfältigen Widerstände, denen sie begegnet, eher aussichtslos, sodass die Erinnerung ausschließlich in verkörperter Form bewahrt werden kann. Die verkörperte Erinnerung bedeutet in diesem Fall, dass die Erinnerungen nicht ausgelöscht sind, sondern das

966 Vgl. Jelin 2002: S. 39.
967 Connerton 1989: S. 72.
968 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 15.
969 Vgl. ebd.: S. 102.
970 J. Assmann 2018 [1992]: S. 20.
971 Vgl. ebd.: S. 20–21.
972 Vgl. Istanbulli 2021: S. 225.
973 Vgl. J. Assmann 2018 [1992]: S. 56.

Verschwiegene in einem Status der Latenz konserviert wird.[974] Gerade im Kontext eines Schweigens aufgrund von Tabus und Traumata kann sich dieses dazu führen, dass eine Erinnerung unbewusst und unkontrolliert bewahrt und weitergegeben werden[975], sodass die Erinnerung zugleich an- und auch abwesend[976] ist.

Dagegen kommt dem Roman selbst in der außertextlichen Realität in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle zu. Einen Weg, dem Vergessen entgegenzuwirken und die Geschichte der Stadt in einem selbst definierten Rahmen zu erinnern, zeigt die Autorin mit der Wahl des Romans als Medium einer von der hegemonialen Geschichtsschreibung abweichenden Darstellung des Massakers auf. In ihren Romanen fixiert Manhal al-Sarraj das soziale Gedächtnis der Stadt Hama schriftlich und bricht den diskursiven Rahmen des offiziellen Narrativs auf, indem sie es aus der erzwungenen Mündlichkeit („forced orality"[977]) löst bzw. aus dem kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis überträgt. Indem sie für Erinnerungen, die aus vielfältigen Gründen beschwiegen werden, eine Sprache findet, schafft sie zudem einen alternativen Rahmen für das Sprechen über und das Erinnern an das Massaker und bietet damit einen Ansatz für die Zeug:innen von ‚Hama', ein Narrativ ihrer Erinnerungen zu formen. Aleida Assmann stellt fest: „Durch künstlerische Reenactments und Reinszenierungen wird eine Sprache für das Beschwiegene angeboten, die Zuschauer und Leser in einen öffentlichen Resonanzraum hereinholt und ihnen aber auch Modelle für die Verarbeitung eigener Erfahrungen ermöglicht."[978] Somit können literarische Texte, die das Massaker aus der Perspektive der betroffenen Stadt darstellen, einen Beitrag dazu leisten, dass ein neuer Bezugsrahmen des sozialen Gedächtnisses entsteht, der einem Vergessen entgegenwirkt und damit auch bestehende Machtverhältnisse in Frage stellt. Auch für die kollektive Identität hat die Schaffung eines solchen Bezugsrahmens zur Erinnerung und Deutung der Geschichte Implikationen, denn Identität ist ein „Produkt aktiver Selbstauslegungen und Vergangenheitsaneignungen"[979]. Al-Sarrajs Roman kann daher als Versuch gelesen werden, mit einer Darstellung der im öffentlichen Diskurs unsichtbar gemachten Perspektive eine Lücke in der offiziellen Geschichtsschreibung aufzuzeigen und diese durch ihr literarisches Narrativ teilweise zu schließen.[980] Der Anspruch auf Deutungshoheit über die eigene Geschichte, der sich in dem Akt, die kollektiven Erinnerungen zu ver-

974 Vgl. A. Assmann 2018 [2016]: S. 23.

975 Vgl. ebd.: S. 22–23.

976 Vgl. Heidegger 1992: S. 91.

977 al-Haj Saleh 16.03.2021; s. Kap. 3.1.1.

978 A. Assmann 2013: S. 64.

979 Neumann 2005: S. 160.

980 Diese Lücke besteht in der offiziellen Geschichtsschreibung des Regimes, das die Gewalt der Streitkräfte gegen die Zivilbevölkerung vollständig auslässt, aber auch in zahlreichen anderen Berichten (z. B. von Menschenrechtsorganisationen oder westlichen Zeitungen) über das Massaker beschränkt sich dessen Beschreibung mehrheitlich auf eine Darstellung als Angriff einer extremistisch-islamistischen Opposition auf die Regierung bzw. die Auslöschung der islamischen Opposition im Land. Abgesehen von einem Hinweis auf zivile Opfer und der Nennung einer Opferzahl zwischen 5.000 und 40.000 finden die Erfahrungen der Zivilbevölkerung während und nach dem Massaker in der Regel kaum Berücksichtigung. Auch die Rolle anderer Oppositionsgruppen wird durch diese Darstellung des Massakers meistens außer Acht gelassen.

schriftlichen und in einem sinngebenden Rahmen zu verorten, ausdrückt, ist zugleich eine Forderung, die eigene Identität selbst zu definieren, „for when one's history is abolished, one's identity ceases to exist as well."[981]

Der Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* zeichnet ein vielschichtiges Bild der Erinnerungskultur in der Stadt Hama selbst. Manhal al-Sarraj arbeitet auf diese Weise nicht nur der dominanten Darstellung der Ereignisse durch das Regime entgegen, sondern analysiert auch die politischen Strategien und gesellschaftlichen Dynamiken, die zu deren Etablierung im öffentlichen Diskurs beitrugen. Indem er die Formen von Implikation und performativer Komplizität sichtbar macht, reflektiert der Roman die Entstehung der dominanten Erinnerungskultur in Bezug auf das Massaker von Hama und macht mit seiner Beschreibung von Aushandlungsprozessen um die Erinnerung „kollektives Gedächtnis beobachtbar"[982].

In al-Sarrajs Romanen stehen die kollektiven Erfahrungen und Erinnerungen der Menschen aus Hama im Zentrum. Der Fokus auf diese Innenperspektive wird unter anderem in den detaillierten Beschreibungen der Stadt und ihrer Geschichte sowie lokalen Bräuchen und Traditionen deutlich. Des Weiteren wird der Anspruch auf Deutungshoheit über die Ereignisse auch auf sprachlicher Ebene zum Ausdruck gebracht. Al-Sarraj verwendet in Dialogen, aber auch im restlichen Romantext teilweise umgangssprachliche oder lokale Begriffe, die in Fußnoten erläutert und somit als spezifisch zur Stadt Hama gehörende Ausdrücke markiert werden.[983] Auch in anderen Texten über das Massaker hat der Dialekt der Stadt Hama eine besondere Relevanz, was vor allem in Zaher Omareens Kurzgeschichten deutlich wird, die vollständig im Dialekt verfasst sind.[984] Die Verwendung des lokal in Hama gesprochenen Dialekts erfüllt mehrere Funktionen. Zunächst kann die Entscheidung des Autors, seine Geschichten im sonst üblicherweise nur gesprochenen Dialekt zu verfassen, als eine performative Affirmation der eigenen Identität verstanden werden, sodass hier auch sprachlich ein Anspruch auf die Interpretation der Geschichte der eigenen Familie und Stadt betont wird. Durch die Verwendung einer linguistischen Ressource wie in diesem Fall des Dialekts von Hama wird gezielt eine bestimmte Facette der Identität der Schreibenden betont.[985] Indem sie sprachliche Eigenheiten der Bewohner:innen Hamas in ihre schriftlichen Werke integrieren, heben al-Sarraj und Omareen ihre eigene Zugehörigkeit hervor und verleihen so ihren Narrativen vom Massaker eine verstärkte Authentizität. Auf diese Weise erheben sie durch ihre Sprache einen Anspruch auf die Deutungshoheit über die Ereignisse und weisen die Vereinnahmung durch andere Akteure, namentlich das Assad-Regime und die Muslimbruderschaft, zurück.

---

981 Laub 1992: S. 82.

982 Erll 2005: S. 267.

983 Vgl. z. B. as-Sarrāǧ 2007: S. 24, S. 65, S. 86.

984 Diese Geschichten liegen mir im arabischen Original vor, sind allerdings bisher nur teilweise in englischer Übersetzung veröffentlicht worden.

985 Vgl. Moll, Andrea (2014): „Authenticity in dialect performance? A case study of 'Cyber-Jamaican'". In: Lacoste, Véronique/Leimgruber, Jakob/Breyer, Thiemo (Hg.): *Indexing authenticity: Sociolinguistic perspectives*. Berlin: De Gruyter. S. 211.

Ähnlich wie in Khaled al-Khanis Zeugenbericht wird vor allem in Omareens Erzählungen, die in Form von abendlichen Gesprächen zwischen Eltern und ihren Kindern erzählt werden, der Übergang zwischen mündlich überlieferter Erinnerung und schriftlich festgehaltener Geschichte besonders deutlich. Ungeachtet der unterschiedlichen Textgenres reflektieren beide Autoren sowohl inhaltlich als auch formell die Formen der Konstruktion und der Weitergabe der dort verschriftlichten Erinnerungen. Die Verschriftlichung stellt zudem eine Überwindung der Grenzen der Vertraulichkeit, auf die jede Kommunikation über das Massaker beschränkt war, dar. Diese Funktion der literarischen Texte und öffentlichen Zeugenberichte ist besonders im Hinblick auf den Erinnerungsdiskurs des Regimes von großer Bedeutung, da es die Einschränkung auf heimliche und mit Angst verbundene Kommunikation, die das Narrativ des Regimes so mächtig macht, aufhebt.[986] Der literarische Text ist eine schriftliche Fixierung performativer Erinnerungspraktiken, die dadurch von verkörperten zu eingeschriebenen Praktiken werden: „The transition from an oral culture to a literate culture is a transition from incorporating practices to inscribing practices"[987]. Indem die zuvor ausschließlich mündlich kommunizierten und bewahrten Erinnerungen verschriftlicht werden, wird auch ein neues Denken über diese abweichende Version der Vergangenheit ermöglicht, da die mentale Energie, die zuvor für das Einprägen im Gedächtnis aufgewendet wurde, freigesetzt wird.[988] Das Schreiben schließt den Prozess der Konstruktion der Erinnerungen an die Vergangenheit teilweise ab, da eine bestimmte Darstellung dadurch unveränderbar fixiert wird.[989] Dies ist von Relevanz, da das Gedächtnis des Massakers in hohem Maß gleichzeitig durch die Abgeschlossenheit des offiziellen Narrativs und die Unabgeschlossenheit aufgrund des andauernden Prozesses, als der die Erinnerungsfigur ‚Hama' repräsentiert wird, gekennzeichnet ist. Durch das Schreiben wird „eine zugleich intime und öffentliche Dimension"[990] geschaffen, da die Erinnerung an das Massaker in den Texten einerseits lokal eng mit der Stadt Hama verbunden ist, durch ihre Verschriftlichung und Veröffentlichung aber gleichzeitig die Grenzen der Gemeinschaft überwindet, auf die sie durch die staatliche Repression beschränkt ist, und damit vom privaten in ein öffentliches Gedächtnis übergeht.[991] Die Autor:innen, die zuvor in erster Linie ein Ziel von Repression und Diskriminierung waren, werden durch das Verschriftlichen ihrer persönlichen Erinnerung zu aktiven Akteur:innen der Erinnerungspolitik in Syrien,[992] da sie durch ihre Texte eine Sprache anbieten, um die Erinnerungen zu artikulieren und ein Narrativ zu bilden. Da die literarischen Werke eine ansonsten im öffentlichen Raum weitgehend unsichtbare

986 Dennoch muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass diese literarischen Texte in Syrien verboten waren und ihre Rezeption daher weiterhin mit einem schwierigen Zugang und Angst vor staatlicher Repression verbunden sein konnte.

987 Connerton 1989: S. 75.

988 Vgl. ebd.: S. 76.

989 Vgl. ebd.: S. 75.

990 A. Assmann 2013: S. 64.

991 Vgl. Buckley-Zistel (2021): „Spatializing Memory and Justice in Transformation Processes". In: Ouaissa, Rachid/Pannewick, Friederike/Strohmaier, Alena (Hg.): *Re-Configurations. Contextualising Transformation Processes and Lasting Crises in the Middle East and North Africa*. Wiesbaden: Springer. S. 31.

992 Vgl. ebd.

Perspektive auf die Ereignisse zugänglich und in all ihrer Komplexität nachvollziehbar machen, können sie auch im Rahmen von Transitional Justice-Bestrebungen eine Rolle spielen und konkrete Fakten über das Massaker mit tiefgehenderer Bedeutung füllen.[993] Zudem ermöglichen die Autor:innen durch die Veröffentlichung ihrer literarischen Narrative eine Deutung des Massakers jenseits von „Reflexen der Angst", deren Erzeugung laut al-Haj Saleh die Intention hinter dem Massaker war.[994]

3.3 ʿ*Aṣī ad-dam* (‚Orontes des Blutes') von Manhal al-Sarraj

حموي، ويصمتون، يعني، قهر، خوف، ألم وتذكّر مرير.[995]

Hamwi,[996] und sie schwiegen, das bedeutete Demütigung, Angst, Schmerz und bittere Erinnerung.

3.3.1 Einschreibung der Gewalt in den Alltag

Ähnlich wie in *Kamā yanbaġī li-nahr* stehen auch in dem 2012 erschienenen Roman ʿ*Aṣī ad-dam* (‚Orontes des Blutes')[997] das Massaker von Hama und dessen gesellschaftliche Auswirkungen im Zentrum der Handlung. Während al-Sarraj das Massaker in ihrem ersten Roman allegorisch thematisiert und die Protagonistin Faṭma mit ihrer Erinnerungsarbeit vor allem einen großen symbolischen Stellenwert hat, setzt die Autorin in ʿ*Aṣī ad-dam*, der im Jahr nach Beginn der syrischen Revolution erschien, einen anderen Schwerpunkt. In diesem Werk werden die Ereignisse durch die konkrete Benennung der Stadt und explizite Bezüge zur außertextlichen Realität direkt angesprochen. Zudem liegt der Fokus hier nicht auf einer allgemeineren und in erster Linie mit symbolischer Bedeutung aufgeladenen Perspektive auf das Massaker und damit verbundenen Erinnerungspraktiken. Vielmehr analysiert die Autorin in ʿ*Aṣī ad-dam* die vielfältigen und tiefgründigen psychischen Folgen der Gewalt und des jahrzehntelangen Schweigens, die sich bei den betroffenen Individuen zeigen. Da in ʿ*Aṣī ad-dam* Orte, Personen und Ereignisse explizit benannt werden und das Leben in Hama vor, während und nach dem Massaker detailliert beschrieben wird, hat der Roman einen nahezu dokumentarischen Charakter und vermittelt ethnographisch einen Einblick in das Alltagsleben gewöhnli-

---

993 Zu der Rolle literarischer Texte im Kontext von Transitional Justice s. Kap. 5.4.

994 Vgl. al-Haj Saleh 20.01.2013.

995 as-Sarrāǧ 2012: S. 225.

996 ‚Hamwi' ist die Selbstbezeichnung der Menschen in Hama im Dialekt, die ich übernehme. Die DMG-Umschrift lautet Ḥamawī.

997 Der Titel des Romans spielt einerseits auf den arabischen Namen des Flusses Orontes (ʿĀṣī), der durch Hama fließt und symbolisch eng mit der Stadt verbunden ist, und andererseits auf das Gedicht „Arāka ʿaṣī ad-dam" („Ich sehe, dass du die Tränen unterdrückst") des Dichters Abū Firās al-Ḥamdānī an (zur Bedeutung dieser Andeutung des Gedichts s. Kap. 3.3.3). Diese deutsche Übersetzung gibt daher nur eine der Bedeutungen des Romantitels wieder. Eine Zusammenfassung des Romans findet sich im Anhang (Kap. 8.2.4).

cher Menschen in Hama.[998] Von diesem alltäglichen Leben, das massiv durch die Folgen des Massakers geprägt ist, wird anhand der Mitglieder einer in Hama lebenden Familie, die aus den Eltern Suʿād und Fuʾād mit ihren fünf Töchtern Fidāʾ, Ġāda, Samar, Līnā und Bušrā sowie den drei Söhnen Ayman, Muḫliṣ und Rabīʿ besteht, auf individueller Ebene erzählt. Die Handlung setzt bereits in den späten 1970er Jahren ein, als die politische Lage in der Stadt immer angespannter wird und damit verbundene Konflikte auch innerhalb der Familie ausgetragen werden. Während einige Familienmitglieder zunehmend religiös werden und offenbar der Muslimbruderschaft angehören oder von ihr beeinflusst werden, sind andere Teile der Familie eher der säkularen Opposition gegen das herrschende Regime zuzuordnen und wiederum andere empfinden eine Faszination für das Regime. Als die beiden Eltern eines Tages nach Damaskus reisen, mehrere ihrer teilweise schon erwachsenen Kinder sich aber noch in Hama befinden, riegelt die staatliche Armee die Stadt ab und greift sie äußerst brutal an. Einige Mitglieder der Familie werden zu Augenzeug:innen des Massakers, während jedoch alle von ihnen in der einen oder anderen Form ‚Hama' als einen andauernden Prozess der Gewalt erleben. Alle versuchen, nach dem Massaker wieder zurück in den Alltag zu finden, mehrere ziehen sogar ins Ausland, wo sie aber nie Fuß fassen können und ihr Leben weiterhin durch die Erfahrung des Massakers bestimmt wird. Durch die Erfahrungen der Familienmitglieder reflektiert die Autorin die Phase der gesellschaftlichen und politischen Spannungen und Konflikte ab den späten 1970er Jahren, die im Massaker von Hama ihren Höhepunkt erreichten, sowie dessen tiefgreifende Implikationen in allen Lebensbereichen. Auch in diesem Roman dokumentiert al-Sarraj auf diese Weise die Erinnerungen an das Massaker, die in der Öffentlichkeit durch die Dominanz der beiden ideologischen Narrative weitgehend unsichtbar gemacht wurden.

Zwischen den beiden hier analysierten Romanen von Manhal al-Sarraj bestehen, auch jenseits des Massakers von Hama als zentraler Thematik, viele intertextuelle Bezüge. Dadurch entsteht für Lesende der Anschein, dass die Handlungen beider Romane im gleichen Viertel der Stadt angesiedelt sind und jeweils die Erfahrungen unterschiedlicher Bewohner repräsentiert werden, deren Lebenswelten sich aber überschneiden. So kommen beispielsweise einige kurze Erzählungen aus der Zeit des Massakers in beiden Romanen vor. Dazu gehören etwa die Anekdote eines Mannes, der sich während der Kämpfe in einem der Wasserräder in Hama versteckt und nachts in verlassenen Häusern nach Essen gesucht hat,[999] oder die Geschichte einer Frau, die versehentlich ihr Baby anstelle eines Kissens in den Fluss wirft. Während letztere Begebenheit in *ʿAṣī ad-dam* nur kurz in einer Aufzählung vieler einzelner Schicksale von Opfern des Massakers erwähnt wird,[1000] findet sich in *Kamā yanbaġī li-nahr* eine ausführlichere Erzählung von einer Frau namens Lamyā, die während des Massakers ihre beiden Kinder verliert – eines während eines Angriffs der Armee auf ihr Haus und das andere, indem sie selbst es aus Versehen lebendig in den Fluss wirft – und danach unter so schweren psychischen Problemen leidet, dass sie in der Stadt als *Lamyā al-maǧnūna* („die verrückte Lamyā")

998 Vgl. Ismail 2018: S. 151.

999 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 107; as-Sarrāǧ 2012: S. 176.

1000 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 176.

bekannt ist.[1001] Auch der Imam in dem Stadtviertel, in dem offenbar die Handlung beider Romane spielt, heißt sowohl in *Kamā yanbaġī li-nahr* als auch in *ʿAṣī ad-dam* Abū Raḥmūn.[1002] In diesen intertextuellen Bezügen spiegelt sich die Art und Weise wider, in der Erinnerungen an das Massaker in Hama bewahrt und weitergegeben wurden und die ein Zeuge als ein eigenes „literarisches Genre"[1003] bezeichnet.[1004] Diese Form der Überlieferung ist dadurch charakterisiert, dass Erzählungen über Ereignisse während des Massakers, die oft mit einer bestimmten Person verbunden sind, immer wieder wiederholt und weitergegeben und auf diese Weise zu einem Teil des kollektiven Gedächtnisses der Stadt werden. Die enge Verbindung zwischen der Romanhandlung und der Erinnerungskultur in der Stadt Hama beschreibt ein aus Hama stammender Kommentator in einem Internetforum folgendermaßen:

> لهذه الرواية وقع خاص عند القارىء الحموي، لأن تفاصيلا وأحداثا كثيرة تتقاطع مع ما عاشه كل حموي وحموية، داخل الوطن وخارجه. رواية مليئة بالأحزان والذكريات، وتترك كل صفحة جروح أعاني من آثارها الآن وربما أحتاج شهرا لأتعافى من آثار الذكريات التي قلبتها هذه الرواية (ذكريات شخصية وذكريات أشخاص أعرفهم ومن سمعت عنهم).[1005]
>
> Dieser Roman hat für den Leser aus Hama einen besonderen Stellenwert, weil sich viele Details und Ereignisse mit dem überschneiden, was jede:r aus Hama erlebt hat, im Heimatland und außerhalb. Der Roman ist voller Traurigkeit und Erinnerungen und jede Seite hinterlässt Wunden, unter deren Spuren ich leide. Vielleicht brauche ich einen Monat, um mich von den Spuren der Erinnerungen zu erholen, die dieser Roman aufgewühlt hat (persönliche Erinnerungen und Erinnerungen von Leuten, die ich kenne oder von denen ich gehört habe).

Dieser Kommentar, dem zufolge in al-Sarrajs Roman Erinnerungen in schriftlicher Form festgehalten sind, in denen aus Hama stammende Leser:innen ihre eigenen Erfahrungen wiedererkennen, weist darauf hin, dass al-Sarrajs Roman inhaltlich eng mit seinem historischen Kontext verknüpft ist und aus bestehenden Erinnerungsdiskursen hervorgeht. So beschreibt al-Sarraj etwa in einem nicht-fiktionalen Text über die gewaltsame Tötung von Kindern während des Massakers ebenfalls eine Episode, in der eine Frau ihr kleines Kind versehentlich in den Orontes wirft.[1006] Dies lässt vermuten, dass die inhaltlich ähnliche Anekdote in ihren fiktionalen literarischen Texten von einer realen Begebenheit inspiriert ist und somit ein konkretes, mündlich überliefertes Einzelschicksal durch al-Sarrajs Romane schriftlich fixiert und Teil des kulturellen Gedächtnisses wurde. Inhaltlich, aber auch in der Textstruktur und den intertextuellen Beziehungen zwischen ihren Werken lässt sich anhand von al-Sarrajs Romanen nachvollziehen, wie die spezifische Erinnerungskultur in der Stadt Hama entstand. Durch die Beschreibung des Austauschs von Erinnerungen sowie die intertextuellen Bezüge zwischen al-Sarrajs Romanen, aber

1001 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 92–93.
1002 Vgl. ebd.: S. 89; as-Sarrāǧ 2012: S. 148.
1003 Vgl. Colin 07.02.1991: S. 4.
1004 S. Kap. 3.3.1.
1005 Goodreads (o. D.): „ʿAṣī ad-dam". URL: https://tinyurl.com/3jzvdhsu (letzter Aufruf: 09.11.2023).
1006 Vgl. as-Sarrāǧ 14.02.2009.

auch weiteren literarischen Texten und Zeugenberichten, in denen bestimmte Motive, Themen und konkrete Geschichten immer wieder in ähnlicher Form auftauchen, wird deutlich, inwiefern hier individuelle Erinnerungen und kollektives Gedächtnis ineinander übergehen und sich gegenseitig durchdringen und beeinflussen. Angesichts der Dominanz der ideologischen Narrative, die individuelle Erinnerungen und Erfahrungen diskursiv verdrängen, geben diese persönlichen Erzählungen den Menschen hinter den Zahlen der Opfer und Überlebenden, die aufgrund des fehlenden öffentlichen Gedenkens weitgehend als kollektives Opfer ohne Konturen („ḍaḥiyya ǧamʿiyya lā malāmiḥ la-hā"[1007]) galten, einen Namen und ein Gesicht. Andererseits werden sie gerade auf diese Weise zu einem allgemeinen Narrativ und einer kollektiven Erinnerung. Insofern veranschaulichen die literarischen Texte, inwiefern häufiges Wiederholen dazu führen kann, dass Erinnerungen ein verallgemeinertes Erscheinungsbild annehmen.[1008]

Die Entstehung dieser spezifischen Erinnerungskultur in der Stadt Hama wird auch in *ʿAṣī ad-dam* beschrieben, wenn sich die Frauen der Stadt sich nach dem Massaker treffen und sich über die Schicksale ihrer Verwandten, Bekannten und Nachbarn austauschen.[1009] In den Gesprächen im Roman werden diese Informationen nicht mit konkreten Namen, sondern mit der Bezeichnung *fulān* („jemand") wiedergegeben, was an die Art und Weise erinnert, in der individuelle Geschichten durch häufige Wiederholungen und Weitergabe mit der Zeit zu einer Art kollektiven Erzählung der Stadt wurden.[1010] Sowohl in Interviews als auch in Zeugenberichten erzählen Überlebende, dass Gespräche zwischen Menschen in Hama in den Jahren nach dem Massaker häufig mit der Frage nach dem Verbleib bestimmter Personen, etwa gemeinsamer Bekannter oder Verwandter, begonnen wurden.[1011] Zaher Omareen greift diese offenbar häufig stattfindende Gesprächsform in seinen kurzen Erzählungen in Form von Dialogen zwischen Eltern und ihren Kindern auf, die jeweils mit der eher beiläufigen Erwähnung eines Namens oder der Andeutung eines vergangenen Ereignisses durch die erwachsene Person beginnen, woraufhin die Kinder nachfragen und von ihren Eltern eine Anekdote aus der Zeit des Massakers erzählt bekommen. Häufig geht es darin um den Ursprung einer in der Stadt gebräuchlichen Redewendung, eines spezifischen Brauchs oder auch einer Eigenart einer einzelnen Person, die jeweils im Zusammenhang mit dem Massaker stehen und die Stadt und ihre Bewohner:innen bis in die Gegenwart prägen. Einige Beispiele für Namen, hinter denen sich in Omareens Kurzgeschichten ins kollektive Gedächtnis eingegangene Geschichten verbergen, sind Om Mahmoud, die während der Ereignisse 1982 viele zu Waisen gewordene Säuglinge stillte,[1012] oder der Hammam-Arbeiter Salamū, dessen Name offenbar zu

1007 al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

1008 Vgl. Hutton, Patrick H. (1994): „Sigmund Freud and Maurice Halbwachs: The Problem of Memory in Historical Psychology". In: *The History Teacher* 27/2. S. 149; Olick, Jeffrey K./Robbins Joyce (1998): „Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices". In: *Annual Review of Sociology* 24. S. 129.

1009 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 175.

1010 S. Kap. 3.1.

1011 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020; Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020; vgl. al-Ḥānī 2011; Sarraj, Bara (07.03.2012): „Hama: Post-Massacre". In: *Jadaliyya*. URL: https://tinyurl.com/39va7s2y (letzter Aufruf: 24.01.2023).

1012 Vgl. Omareen 2015a.

einem feststehenden Ausdruck für Hartnäckigkeit geworden ist („aybas min rās Salamū al-ḥammamǧī"[1013]; „hartnäckiger als Salamū, der Hammam-Arbeiter"). Auf diese Weise werden diese Anekdoten über die Schicksale oder den Verbleib einzelner Personen im Kontext des Massakers zu allgemeinen Geschichten, die auch ohne direkten Bezug zu den Betroffenen in der Gesellschaft von Hama erinnert und weitergegeben werden. In der Erzählung „The Man Who Hates Sneezing"[1014] wird wiederum der Brauch, Hochzeiten nur in sehr kleinem Rahmen zu feiern, beschrieben, der auf die Zeit der „Ereignisse" zurückgeht, als täglich zahlreiche Beerdigungen stattfanden und eine große Hochzeitsfeier daher als pietätlos gegolten hätte. Hier handelt es sich um einen spezifischen, in der Stadt Hama existierenden Brauch, dessen Ursprung in dem Massaker von 1982 liegt und der sich bis in die Gegenwart fortsetzt, sodass auch auf diese Weise die Erinnerung an das Massaker zu einem Teil des alltäglichen Lebens in der Stadt geworden ist. Auch in ʿ*Aṣī ad-dam* ist die Einschreibung der Erinnerung an das Massaker in das Alltägliche überall präsent. So wird beispielsweise eine bestimmte, besonders lange haltbare Brotsorte als *ḫubz al-aḥdāṯ* („Brot der Ereignisse") bezeichnet, weil die Bewohner:innen von Hama laut der Beschreibung im Roman während des Massakers davon größere Vorräte anlegten.[1015] Dieses Brot ist deshalb im kollektiven Gedächtnis stark mit dem Massaker konnotiert, es steht symbolisch für Jugendliche und Kinder, die verschwanden, während sie Brot kaufen wollten,[1016] und ist mit Ausgangssperren und dem Geräusch von Schüssen in der Stadt konnotiert.[1017] In solchen Objekten und Praktiken, die al-Sarraj und Omareen in ihren literarischen Texten beschreiben, manifestiert sich, was Veena Das als „mutual absorption of the violent and the ordinary"[1018] bezeichnet. Die Bedeutung des Massakers liegt in diesen Texten vor allem in den Erfahrungen der Menschen, die ‚Hama' als andauernden Prozess der Gewalt erleben, welche sich in jeden Bereich des alltäglichen Lebens einschreibt. Die literarischen Werke, die das alltägliche Leben in Hama nach dem Massaker ins Zentrum ihres Narrativs stellen, illustrieren somit, was die aus Hama stammende Zeugin Sumayya folgendermaßen beschreibt:

> حماة كانت هناك في كل شيء وأي شيء… حماة مأساة جيل باكمله وشعب باكمله وليست قصة من قتل و«راح» فحسب… حماة جرح غائر آن له ان يندمل لكن ندبه سيظل هناك للابد[1019]
>
> Hama war überall und in allem… Hama ist die Tragödie einer ganzen Generation und eines ganzen Volkes und nicht nur die Geschichte derjenigen, die gestorben oder „gegangen" sind… Hama ist eine tiefe Wunde, deren Zeit zu verheilen gekommen ist, aber ihre Narbe wird für immer bleiben.

Indem der Roman ʿ*Aṣī ad-dam* das Leben der Familie über einen längeren Zeitraum beschreibt, zeigt er eindrücklich auf, wie prägend und nachhaltig sich die Gewalt des

1013 Omareen 2015b.
1014 Omareen 2017.
1015 as-Sarrāǧ 2012: S. 121; vgl. Ismail 2018: S. 151–152.
1016 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 122.
1017 Vgl. ebd.: S. 123.
1018 Das 2007: S. 7.
1019 Sumayya 02.02.2012.

Massakers in das alltägliche Leben in der Stadt einschrieb und dadurch auch Jahrzehnte nach den Ereignissen weiterhin präsent blieb. Dies beginnt mit der Phase vor Februar 1982, in der die staatliche Gewalt für die Menschen in Hama zunehmend zur Normalität wird, sodass Kinder, die in dieser Zeit aufwachsen, keinen anderen Zustand kennen. So gilt beispielsweise für Ġāda, eine der Töchter von Fuʾād und Suʿād:

كانت كيفما تتلفّت حولها تجد الذاكرة تحدّثها حكاية عن الأحداث وما قبل الأحداث وما بعدها، منذ الطفولة وأيّام المدرسة والجامعة.[1020]

Wie sie sich auch wendete, erzählte die Erinnerung überall um sie herum die Geschichte der Ereignisse und was vor den Ereignissen und nach den Ereignissen war, seit der Kindheit und den Schul- und Studientagen.

Die Ereignisse bestimmen demnach jeden Aspekt des Lebens und stellen eine zeitliche Markierung dar, die das Leben in die Zeit vor, während und nach dem Massaker einteilt. „Die Ereignisse" bestimmen dabei nicht nur die Zeit danach, sondern das ganze Leben seit der Kindheit, überschatten also die Zeit vor dem Massaker, sodass eine Existenz unabhängig davon nicht mehr denkbar ist:

نحن ميّتون وكلّ أمر في حياتنا يبدأ بالأحداث وينتهي عندها...[1021]

Wir sind tot und alles in unserem Leben beginnt mit den Ereignissen und endet mit ihnen.

Alle Familienmitglieder sowie die anderen Bewohner:innen Hamas befinden sich in einer zwiespältigen Situation in Bezug auf die Erinnerung an das Massaker: Einerseits können sie das Erlebte nicht vergessen und es ist in ihren Gedanken stets präsent, andererseits versuchen sie, die Erinnerungen aus Angst zu unterdrücken und um dem damit verbundenen Schmerz auszuweichen. Ein offenes Sprechen darüber ist nicht möglich, sodass an ein systematisches Dokumentieren nicht zu denken ist. Auch wenn im Roman immer wieder betont wird, dass es den Überlebenden unmöglich ist, das Erlebte zu vergessen („wa-lam yansa ahl al-madīna baʿda ḏālika mā šahadūhu"[1022]; „und die Menschen in der Stadt vergaßen danach nie wieder, was sie gesehen hatten") und die Erinnerung an das Massaker in der Stadt omnipräsent ist, übersteigt das Erlebte jedoch jede Vorstellungskraft und kann nicht in Worte gefasst werden. Der Roman als Medium, in dem das Massaker von Hama dargestellt und gedeutet wird, kann vor diesem Hintergrund das begreifbar machen, was nicht dokumentiert oder von den Betroffenen zum Ausdruck gebracht werden kann. Hier können das Unsichtbare vergegenwärtigt und auch Abwesenheiten artikuliert werden,[1023] um die Erfahrungen der Opfer und die Folgen der Gewalt nachvollziehbar zu machen.[1024]

1020 as-Sarrāǧ 2012: S. 210.
1021 Ebd.: S. 225.
1022 Ebd.: S. 149.
1023 Vgl. Herremans/Destrooper 2023: S. 527; de Greiff 2014: S. 20.
1024 Vgl. de Greiff 2014: S. 20.

Eines der zentralen Themen, mit denen der Roman sich auseinandersetzt, ist die Frage, wie ein Ereignis von so unvorstellbarer Grausamkeit wie das Massaker von Hama, das den Überlebenden die Sprache verschlagen und sie zutiefst traumatisiert hat, überhaupt erinnert werden kann. Die verschiedenen Charaktere betonen im Roman immer wieder, dass das Erlebte so unbeschreiblich und unvorstellbar sei, dass es kaum mit Worten ausgedrückt werden könne. In der Deutung dieses Romans liegt der Ursprung des Schweigens über ‚Hama' also nicht in erster Linie in politischer Repression und Zensur, sondern vor allem in der Unfassbarkeit der Gewalt, die den Zeug:innen die Sprache verschlagen hat. Die Art und Weise, in der al-Sarraj hier den Effekt des Massakers auf die Menschen in Hama beschreibt, erinnert an Walter Benjamins Deutung der Auswirkungen des Ersten Weltkriegs. Diesen betrachtet er als einen Zeitpunkt, nach dem ein Erzählen (*storytelling*) unmöglich wurde.[1025] Ihm zufolge war die Erfahrung des Kriegs für die Überlebenden so unbegreiflich und unintegrierbar in ihre Lebenswelt, dass sie vor Entsetzen in Sprachlosigkeit verfielen und die Möglichkeit, das Erlebte zu artikulieren und sich mit anderen Personen auszutauschen, zerstört wurde.[1026] In Schweigen zu verfallen ist demnach der einzige Weg, mit den unassimilierbaren Erfahrungen umzugehen.[1027] Ähnlich stellt al-Sarraj die Reaktion Überlebender nach dem Massaker auf die massive Zerstörung dar:

> حين تحسّنت صحّة فؤاد، في أواخر شهر آذار، التقى بجاره وصديق عمره أبو خيري، وترافقا سويًّا لتفقّد أحوال خراب المدينة والأرزاق. لم يطل غيابهم كثيرًا، رجعا بوجوم وذهول، لم يسعفهما الخيال لفهم كلّ ما شاهداه، لم يجدا شيئًا أو زاوية أو ركنًا كما كان، إمّا تهدّم [...][1028]
>
> Als es Fuʾād Ende März gesundheitlich besser ging, traf er sich mit seinem Nachbarn und lebenslangen Freund Abū Ḫayrī, um zusammen den Zustand der Zerstörung der Stadt und der Ressourcen anzusehen. Ihre Abwesenheit dauerte nicht lange, sie kehrten schweigend und sprachlos zurück. Selbst ihre Fantasie half ihnen nicht, alles zu verstehen, was sie gesehen hatten. Sie fanden nichts, keine Ecke und keinen Winkel, wie es gewesen war, sondern alles war zerstört.

Fuʾād, der das Massaker nicht selbst als Augenzeuge miterlebt hat, traut seinen Augen kaum, als er die Spuren sieht, die andeuten, was in der Stadt geschehen sein muss.[1029] Um herausarbeiten zu können, welche Bedeutung al-Sarraj in diesem Roman dem Massaker zuschreibt, ist vor allem die Betonung relevant, Fuʾād könne das Gesehene nicht verstehen. Die in den Trümmern erkennbare maßlose Gewalt scheint alles für ihn Vorstellbare zu übertreffen. Das Massaker wird deshalb zu einer Erinnerung, der kein Sinn gegeben und die nicht in die eigene Erfahrungswelt integriert werden kann.[1030] Aus der damit verbundenen Sprachlosigkeit leitet sich auch die Unmöglichkeit ab, ein Narrativ der eigenen Erfahrungen zu bilden. Dass es unmöglich ist, das Massaker zu beschreiben oder

1025 Vgl. Felman, Shoshana (1999): „Benjamin's Silence". In: *Critical Inquiry* 25. S. 205.
1026 Vgl. ebd.: S. 205–207.
1027 Vgl. ebd.: S. 207.
1028 as-Sarrāǧ 2012: S. 181.
1029 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 182.
1030 Vgl. Jelin 2021: S. 4.

zu verstehen, wird auch an anderen Stellen im Roman hervorgehoben, wenn etwa Suʿād fassungslos die zerstörte Stadt betrachtet und nicht begreifen kann, dass die Straßen und Häuser oder das gesamte Viertel al-Kaylaniyya nicht mehr existieren,[1031] oder wenn ihr Sohn Muḫliṣ es nicht wagt, seine Zeit im Gefängnis zu erinnern und es für ihn deshalb undenkbar ist, darüber zu schreiben.[1032] Gerade an Muḫliṣ' Beispiel ist erkennbar, was die Fassungslosigkeit der Zeug:innen und Überlebenden für die Entstehung eines Narrativs und allgemein für das Gedenken des Massakers bedeutet. Da für die Augenzeug:innen hier selbst ihre Vorstellungskraft nicht ausreichend ist, um das Gesehene verstehen zu können, liegt es nahe, dass es weder schriftlich noch mündlich in Worte gefasst werden kann, um anderen Personen eine Vorstellung von dem Ausmaß des Ereignisses vermitteln zu können. Die unbegreifliche psychologische Struktur des Ereignisses macht es somit sogar den Opfern selbst unmöglich, selbst zu Zeug:innen zu werden.[1033] Dieser Verlust der Zeugenschaft sich selbst gegenüber kommt laut Dori Laub einer Aufhebung der eigenen Geschichte und damit auch einer Vernichtung der eigenen Identität gleich.[1034] Die Erfahrung extremer Gewalt, für die keine passende Sprache und keine Ausdrucksmöglichkeiten existieren, führt außerdem zu dem metaphorischen Verlust der Stimme.[1035] Yassin al-Haj Saleh nennt die enorme Grausamkeit einer Erfahrung neben Zensur und Unterdrückung als einen Grund für eine gesellschaftliche Sprachlosigkeit, die ihm zufolge in Syrien seit den 1980er Jahren vorhanden ist.[1036]

Dass die Ereignisse teilweise nicht mit Worten vermittelt werden können, wird in diesem Roman, aber auch in anderen Texten, nicht nur inhaltlich zum Ausdruck gebracht, sondern ist auch an der Textstruktur erkennbar. So brechen literarische Beschreibungen der Gewaltexzesse während der Kämpfe in Hama teilweise ab und enden mit Ellipsen, in denen Ereignisse etwa in Form von Auslassungszeichen wie „…" nur angedeutet, aber nicht explizit in Worte gefasst werden.[1037] Dies könnte implizieren, dass die Grausamkeiten als zu extrem empfunden werden, um sie aufschreiben oder lesen zu können. Andererseits können die Auslassungen so verstanden werden, dass das Massaker nicht nur in den schriftlich aufgezählten Gewalttaten besteht, sondern darüber hinaus auch in einer nicht physischen und schwer beschreibbaren Form der Gewalt. Al-Sarrajs Roman selbst kann als ein Versuch verstanden werden, die gewaltvollen Ereignisse und deren Folgen für die Menschen in Hama begreiflich zu machen. Dies setzt die Autorin in erster Linie anhand der Geschichten individueller Personen und weniger in Form einer politischen Stellungnahme um. In einem deutlichen Kontrast zu den beiden ideologischen Narrativen aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft,[1038] die die Menschen in Hama kollektiv für sich vereinnahmen und sich darüber legitimieren, gibt sie hier den Betroffenen selbst eine Stimme und zeigt, wie stark ihr Leben und ihre Identität durch die Gewalt geprägt sind.

1031 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 168.
1032 Vgl. ebd.: S. 164.
1033 Vgl. Laub 1992: S. 75, S. 80.
1034 Vgl. ebd.: S. 82.
1035 Vgl. Das 2007: S. 8.
1036 Vgl. al-Haj Saleh 2023: S. 200.
1037 Vgl. z. B. as-Sarrāǧ 2012: S. 150; ad-Dahāmaša 1982: S. 18 (s. Zitat Kap. 2.2.4).
1038 S. Kap. 2.2 und 2.3.

3.3.2 ‚Hama' als verkörperte Erinnerung und anhaltende Demütigung

Bereits in *Kamā yanbaġī li-nahr* nennt ein Gesprächspartner der Protagonistin Faṭma eine „Demütigung, die ins Blut übergegangen ist" („ḏill ṣāra fī damihim"[1039]) als einen Grund für sein bewusstes Schweigen über das Massaker. Was dort eher subtil als kontrastierender Hintergrund zu Faṭmas Erinnerungsarbeit angedeutet wird, füllt die Autorin in *ʿAṣī ad-dam* mit Bedeutung, wenn sie die psychischen Auswirkungen des Massakers auf einzelne Individuen beschreibt. Auf diese Weise zeigt sie auf, inwiefern die erwähnte Demütigung vor allem in einem Gefühl der Komplizität mit dem Regime, das für die Gewalttaten in der Stadt verantwortlich ist, besteht. Die Bedeutung des Massakers wird in diesem Roman weniger durch eine ständig wahrnehmbare Abwesenheit, beispielsweise in Form von Lücken im Stadtbild oder der vom Regime verhafteten „Abwesenden" geprägt beschrieben, sondern vor allem anhand seiner Effekte auf die Überlebenden in der Stadt. Nicht nur metaphorisch, sondern im wörtlichen Sinn wird das Massaker in *ʿAṣī ad-dam* zu einem Teil der Körper der Überlebenden und damit zu einer ständig präsenten verkörperten Erinnerung, die vom Individuum nicht mehr zu trennen ist und daher ein Teil der Identität wird. Ebenso wie der Name der Stadt Hama ein Synonym für das Massaker geworden ist, ist die Identität als Ḥamwī untrennbar mit Demütigung, Angst, Schmerz und bitterer Erinnerung verbunden:

> ورغم محاولات الحكومة إهالة الأغطية على ما حدث: إنشاء أبنية جديدة، ترميم المهدّم والمخرّب، إلّا أنّ آثار الأحداث كانت تُشاهَد في الوجوه وعلى الجباه. حموي، ويصمتون، يعني، قهر، خوف، ألم وتذكّر مرير.[1040]
>
> Und trotz der Bemühungen der Regierung, unter den Teppich zu kehren, was passiert war – die Errichtung neuer Gebäude, die Restaurierung des Zerstörten und Beschädigten – waren die Spuren der Ereignisse auf den Gesichtern und den Stirnen zu sehen. Ḥamwī, und sie schwiegen, das bedeutete Demütigung, Angst, Schmerz und bittere Erinnerung.

Die Identität der Menschen in Hama wird demnach durch das Massaker neu geformt. Die Menschen werden also durch die Gewalt und die Erinnerung an die erlebten Demütigungen transformiert.[1041] Im Roman illustriert die Autorin diese innerliche Transformation unter anderem anhand sichtbarer körperlicher Veränderungen, mit denen sich der Schrecken des Massakers – also nicht allein die konkrete Gewaltanwendung durch die Sicherheitskräfte – direkt in die Menschen einschreibt.

Sowohl Suʿād als auch Fuʾād erleben einen körperlich wahrnehmbaren und sichtbaren Schock, als ihnen bei ihrer Rückkehr nach Hama das Ausmaß der Gewalt schlagartig bewusst wird. Als Suʿād sich noch während der Kämpfe auf den Weg in die abgesperrte Stadt macht und dort aus erster Hand erfährt, dass auch in ihrem Stadtviertel viele Männer verhaftet wurden, ergrauen ihre Haare plötzlich.[1042] Ihr Mann Fuʾād erleidet beim

1039 as-Sarrāǧ 2007: S. 50.

1040 as-Sarrāǧ 2012: S. 225.

1041 Vgl. Ismail 2018: S. 153.

1042 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 170, 174. Eine ähnliche körperliche Wandlung aufgrund des Massakers, die im

ersten Anblick der zerstörten Stadt einen Schlaganfall,[1043] durch dessen Folgen, vor allem der Angst vor einem weiteren Schlaganfall, sein gesamtes weiteres Leben bestimmt wird.[1044] Einen zweiten Schlaganfall hat er, als er bemerkt, dass seine älteste und liebste Tochter Fidāʾ von ihrem Ehemann Gewalt und Demütigungen erfährt, die in ihm Erinnerungen an das Massaker wachrufen.[1045] Eine andere Tochter, Ġāda, erzählt ihm nicht von ihrer Vorladung zum Geheimdienst, weil sie Angst hat, einen weiteren Schlaganfall zu verursachen.[1046] Fuʾād stirbt letztendlich an einem Schwächeanfall, als er erfährt, dass Fidāʾ vom Geheimdienst gesucht wird.[1047] Von einer ähnlichen Situation in seiner eigenen Familie berichtet auch einer meiner Interviewpartner aus Hama, der im Kontext der Revolution im Jahr 2011 für einige Monate verhaftet worden war. Dass sein Vater starb, kurz nachdem er von der Verhaftung seines Sohnes erfahren hatte, führt mein Gesprächspartner auf eine tief verankerte Angst zurück, die mit der Erinnerung an das Massaker von Hama und die Erfahrungen der unzähligen willkürlich verhafteten Einwohner:innen zusammenhängt und die durch die Nachricht von der Verhaftung seines Sohnes wachgerufen wurde.[1048] Sowohl in al-Sarrajs literarischem Narrativ als auch in dem Bericht des Zeugen spielt eine auf die Zukunft bezogene Angst vor etwas, das noch nicht konkret eingetreten ist, eine entscheidende Rolle. Laut Elizabeth Jelin kann allein die Möglichkeit eines zukünftigen Ereignisses reale Auswirkungen auf die Gegenwart haben: „Potentiality here does not have the sense of something that is waiting at the door of reality to make an appearance as it were, but rather as that which is already present."[1049] Fuʾāds Angst vor einem Schlaganfall beschreibt metaphorisch die in Hama ständig präsente diffuse Angst, die eine Konsequenz des Massakers ist, und steht für die in ganz Syrien, vor allem aber in Hama verbreitete Angst vor einem weiteren Massaker.[1050] Die Erinnerung an das Massaker steht also in dieser Deutung in einem engen Zusammenhang zu einem Gefühl der Unberechenbarkeit, das zu einer Art permanenter Erwartungshaltung gegenüber einer erneuten Katastrophe führt.[1051] Die Möglichkeit, erneut ein Ereignis von unvorstellbarer Gewalt zu erleben, ist im Roman in latenter Form so präsent, dass auf diese Weise die Macht des Regimes zu einem Teil des Körpers und der Identität der Überlebenden geworden ist. Damit illustriert al-Sarraj, inwiefern die gegen die Stadt und ihre

---

wahrsten Sinne des Wortes über Nacht stattfand, beschreibt Zaher Omareen in einem nichtfiktionalen Text in Bezug auf seinen Vater, dessen Haare ebenfalls plötzlich vollständig weiß geworden seien, nachdem er knapp einer Massenerschießung entkommen war (vgl. ʿUmrayn, Zāhir (13.12.2024): „Saqaṭ al-Asad…lam akun aḥlum". In: *The Markaz Review*. URL: https://tinyurl.com/mxzfmwff (letzter Aufruf: 22.12.2024)).

1043 Vgl. ebd.: S. 174.

1044 Vgl. ebd.: S. 285.

1045 Vgl. ebd.: S. 257.

1046 Vgl. ebd.: S. 206.

1047 Vgl. ebd.: S. 288–290.

1048 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020; vgl. auch ʿUmrayn 13.12.2024.

1049 Das 2007: S. 9.

1050 Salwa Ismail bezeichnet dies als „doing Hama again" (Ismail 2018: S. 131–132).

1051 Vgl. Lemee, Carole (2014): „Social Memory and the Expression of Fear in the Current Modernity". In: Boscoboinik, Andrea/Horáková, Hana (Hg.): *The Anthropology of Fear. Cultures beyond Emotions*. Wien: LIT. S. 191.

Bevölkerung gerichtete Gewalt zu einer nachhaltigen, im Raum, aber vor allem auch in den Menschen verankerten Veränderung führte. „ad-Dars al-ḥamwī"[1052], also die Lektion, die das Regime der Bevölkerung und vor allem den Menschen in Hama durch das Massaker vermitteln wollte, schreibt sich also nicht nur sichtbar in das Stadtbild, sondern auch direkt in die Menschen und ihre Körper ein. Sie wird damit zu einem innerlich verwurzelten und auch äußerlich sichtbaren Bestandteil der menschlichen Körper sowie des Körpers der Stadt selbst, die gezielt nach den Vorstellungen des Regimes umstrukturiert wurde. Indem die Angst vor einem weiteren Gewaltakt, der jederzeit eintreten kann, zu einem Teil der Identität der Menschen und ihrer Stadt wird, festigt das Regime durch die Erinnerung an das Massaker besonders effektiv die bestehenden Machtstrukturen.

Die Vorstellung einer verkörperten Erinnerung an das Massaker spielt auch in anderen literarischen Texten eine Rolle. Die Art und Weise, in der sich die Erinnerung an die Gewalt physisch im Körper der Überlebenden zeigt, erinnert beispielsweise an die Darstellung der Charaktere Raḍwān und „die Frau mit den abgeschnittenen Händen" in Sharif al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn*. Auch für ar-Rās gelten die Körper der Zeug:innen des Massakers als lebendige Gedenkstätten der Gewalt, in denen die Erinnerung eingeschrieben und bewahrt wird. Im Vergleich zu Raḍwān, dessen Erinnerungen für ihn körperlich wahrnehmbar, ihm aber nicht von außen anzusehen sind, und der „Frau mit den abgeschnittenen Händen", deren Körper direkt von der konkreten physischen Gewalt der offiziellen Streitkräfte gegen Zivilistinnen zeugt, haben die verkörperten Erinnerungen in ʿ*Aṣī ad-dam* andere Funktionen. Hier handelt es sich nicht um eine direkte Konsequenz der physischen Gewalt, die das Regime gegen die Menschen einsetzt, sondern die Gewalt des Massakers schreibt sich indirekt in die Körper ein. Diese körperlichen Veränderungen, die ohne Zweifel auf das Massaker zurückzuführen sind, stehen im Roman in einem Zusammenhang nicht nur zu dem Ereignis selbst, sondern auch zu der Erinnerungspolitik des Regimes, da mit der Erinnerung auch die damit verbundenen Machtstrukturen in die Körper eingeschrieben werden. Die Subjektivität der Individuen wird auf diese Weise durch die Gewalt neu geformt.[1053] Dass es sich im Beispiel von Suʿād und Fuʾād nicht um direkt durch die Sicherheitskräfte ausgeübte Gewalt handelt, sondern die körperlichen Veränderungen durch den vom Massaker ausgelösten Schrecken und die daraus resultierende Angst hervorgerufen werden, gibt einen Hinweis darauf, wie die Auswirkungen des Massakers im Roman gedeutet werden. Nicht nur die konkrete Gewalt im Februar 1982 selbst, sondern vor allem der dauerhafte Zustand der Angst in den Jahrzehnten danach tragen demnach zu einer Reproduktion und Festigung der Machtstrukturen bei.

In ähnlicher Weise beschreibt auch Zaher Omareen in seiner Kurzgeschichte „Milk"[1054] die weitreichenden Auswirkungen des Massakers anhand eines metaphorisch zu verstehenden körperlichen Schocks. Als während der Ereignisse in Hama bei Müttern von Säuglingen die Milch versiegt und wiederum zahlreiche andere Babys zu Waisen wer-

1052 Ismail 2018: S. 132.

1053 Vgl. Ismail 2018: S. 152; Feldman, Allen (2003): „Political Terror and the Technologies of Memory: Excuse, Sacrifice, Commodification, and Actuarial Moralities". In: *Radical History Review* 85. S. 61.

1054 Omareen 2015a.

den, stillt eine Frau namens Om Mahmoud, deren eigenes Kind während des Massakers an ihrer Brust gestorben war, viele Kinder aus dem gesamten Stadtviertel.[1055] Diese Erfahrung wird von einer Vielzahl Betroffener geteilt: „just the people she'd breastfed during the Events were enough to make a massive funeral crowd"[1056]. Dieser Umstand, der zunächst vielen Kindern das Leben rettet, hat im Narrativ der Kurzgeschichte viele Jahre später fatale Folgen, als zwei dieser Überlebenden nach ihrer Heirat eine Fehlgeburt nach der anderen erleiden.[1057] Es stellt sich heraus, dass beide ohne es zu wissen während der „Ereignisse", wie das Massaker in der in Dialogform verfassten Geschichte durchgehend bezeichnet wird, von Om Mahmoud gestillt worden waren und deshalb als „Milchgeschwister" nicht hätten heiraten dürfen.[1058] Im übertragenen Sinn kann die körperliche Erfahrung während des Massakers (das Versiegen der Milch) und wiederum Jahrzehnte danach (die Fehlgeburten) als Metapher für die zutiefst in die Menschen eingeschriebene Gewalterfahrung des Massakers verstanden werden, die auch für die jüngere Generation, die keine bewussten eigene Erinnerungen an das Ereignis hat, erhebliche und teilweise fatale Auswirkungen mit sich bringt. Auch unbewusst beeinflussen die Folgen des Massakers in dieser Deutung das Leben in der Stadt noch Jahrzehnte später nachhaltig. In seiner Erzählung „Birthmark",[1059] in der ein Kind während des Massakers mit einem Muttermal in Form eines Granatapfels geboren wird, deutet Omareen das Massaker als eine in den Körper eingeschriebene Erinnerung, die das Leben des Kindes schon seit seiner Geburt prägt. Der Körper wird dadurch auch hier zu einer Art lebendiger Gedenkstätte, die an den Vater des Kindes erinnert, der während des Massakers verschwand, als er Granatäpfel für seine schwangere Frau suchte. In den körperlichen Folgen wird der Horror des Massakers repräsentiert und kommuniziert. Während die Überlebenden aus Angst schweigen, ist ihr Körper zu einer Stätte des sozialen und politischen Gedenkens geworden.[1060] Hier besteht eine Parallele zu al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn*, in dem Kinder als „abnāʾ al-maḏbaḥa"[1061] („Kinder des Massakers") bezeichnet werden. In beiden Fällen wird damit zum Ausdruck gebracht, dass das Massaker ein Teil der Identität ist und sogar die Existenz dieser Kinder bedingt, ihre Identität also ohne das Massaker bzw. die Erinnerung daran gar nicht denkbar ist.[1062]

1055 Auch Khaled al-Khani berichtet in seinem Zeugenbericht, dass zahlreiche Frauen aufgrund des durch das Massaker erlittenen Schocks nicht mehr in der Lage waren, ihre Kinder zu stillen (vgl. al-Ḫānī 2011).

1056 Omareen 2015a: S. 221.

1057 Vgl. Omareen 2015a: S. 220.

1058 Vgl. Omareen 2015a: S. 221.

1059 Omareen 2015b.

1060 Vgl. Green, Linda (1994): „Fear as a Way of Life". In: *Cultural Anthropology* 9/2. S. 247.

1061 ar-Rās 1985: S. 37.

1062 Die körperlichen Folgen des Massakers selbst auf nachfolgende Generationen werden vielfach in den literarischen Texten beschrieben, um zu zeigen, wie nachhaltig das Massaker die Identität der Menschen prägt. Eine 2025 veröffentlichte Studie kommt zu dem Ergebnis, dass sich solche Auswirkungen der Gewalt von 1982 auch epigenetisch nachweisen lassen. Mithilfe anthropologisch-psychologischer Methoden identifizieren die Forschenden Veränderungen im Genom sowohl bei Überlebenden des Massakers als auch bei deren Nachkommen – einschließlich derjenigen, die 1982 noch nicht geboren waren (vgl. Mulligan, Connie J./Quinn, Edward B./Hamadmad, Dima/Dutton, Christopher L./Nevell, Lisa/Binder, Alexandra M./Panter-Brick, Catherine/Dajani, Rana (2025): „Epigenetic signa-

Wie umfassend das Massaker und seine Folgen die gesamte Stadt trafen, beschreibt die Autorin in dem folgenden Textausschnitt:

من الضحايا من كان تاجراً ويغشّ أحيانًا ومنهم من كان صالحًا ولا يغشّ، لكن ربّما يفضّل أولاده الصبيان على البنات، ومنهم من كان متزمّتًا مقطّبًا في بيته ومرحًا مزوحًا خارج بيته، ومنهم من كان متكبّرًا ومنهم من كان طيّبًا، منهم من كان جسورًا وصادقًا ومنهم من كان جبانًا وكاذبًا، منهم من كان محبًّا وكريمًا ومنهم من كان شامتًا. كثيرون كانوا يخطّطون للحجّ القادم، وكثيرون كانوا يتلاعبون بالضرائب وكثيرون كانوا يكدّسون المال، منهم من كان يصرف المال ليعرض كرمه ومنهم من كان يفعل في سبيل الخير، يُقال.. كثيرون كانوا ذوي حسب ونسب وكثيرون كانوا من الغوغاء، منهم من كان عليه دَين لم يسدّده، ومنهم من كان ينتظر حقّه، منهم من كان مخلصًا وأمينًا ومنهم من لم تعنه كثيرًا صداقة الصديق، ومنهم من كان يحبّ ومنهم من كان يخون، ومنهم من ينوي أن يعدل عن خيانته ومنهم من كان قد خلص أنّ الحياة شطارة.. ومن بينهم، أيضًا، مراهقون لم يلحقوا أن يفعلوا ما يفعل الآباء، لكنّ ذنبهم كان كبيرًا، مقتلهم كان حماسهم، مقتلهم أنّ الأهل لقّنوهم، أنّ الدم الحامي كرامة وأنّ النخوة كرامة وفعلوا تمامًا كما لُقّنوا، وقُتلوا ودُفنوا وطُمروا. ومنهم من كان بين بين، على وشك أن يبدأ مشروعه، يعمل ويتزوّج وينجب أطفالاً، كان لبعضهم طموح ولبعضهم أحلام وكلّهم كانوا كما كلّ الناس الذين يعيشون في العالم...

كم العدد؟

قيل، ثلاثون ألف قتيل، وقيل أربعون ألفًا، ومع أنّ المجال بين الرقمين واسع إلّا أنّ كلمة الآلاف هذه كانت ضئيلة أمام ما حُفر في ذاكرة الناس والمدينة من ذلّ وقهر.[1063]

Unter den Opfern waren Händler, die manchmal betrogen, und solche, die nicht betrogen und ehrlich waren. Aber vielleicht bevorzugten sie unter ihren Kindern die Jungen gegenüber den Mädchen. Und unter ihnen waren Leute, die zuhause konservativ waren und die Stirn runzelten und außerhalb der Familie fröhlich und humorvoll waren. Leute, die arrogant waren, und Leute, die gütig waren. Leute, die mutig und ehrlich waren, und andere, die feige waren und logen. Leute, die liebevoll und großzügig waren, und Leute, die schadenfroh waren. Viele bereiteten sich auf die nächste Pilgerfahrt vor und viele tricksten bei den Steuern und häuften Geld an. Unter ihnen waren Leute, die Geld ausgaben, um ihre Großzügigkeit zur Schau zu stellen, und Leute, die es für Gutes ausgaben, wurde gesagt… Viele kamen aus angesehenen Familien und viele waren Gesindel. Unter ihnen waren Leute, die ihre Schulden nicht bezahlt hatten, und andere, die auf ihr Geld warteten. Leute, die treu und zuverlässig waren, und Leute, denen Ehrlichkeit nichts bedeutete. Leute, die liebten, und Leute, die betrogen, Leute, die mit ihrem Betrug aufhören wollten, und unter ihnen gab es Leute, die sich damit abgefunden hatten, dass das Leben Durchtriebenheit erforderte… Und unter ihnen waren auch Jugendliche, die es nicht geschafft hatten, das zu tun, was ihre Eltern getan hatten. Aber ihre Schuld war groß. Ihre Motivation war ihr Tod. Es war ihr Tod, dass ihre Familie sie gelehrt hatte, dass heißes Blut und Stolz Würde bedeuteten.

---

tures of intergenerational exposure to violence in three generations of Syrian refugees". In: *Scientific Reports* 15/5945. URL: https://tinyurl.com/y9rdhscx (letzter Aufruf: 04.04.2025); Hamilton, Eric (27.02.2025): „Violence alters human genomes for generations, researchers discover". In: *UF News*. URL: https://tinyurl.com/5hczmhky (letzter Aufruf: 04.04.2025)).

1063 as-Sarrāǧ 2012: S. 150–151.

> Sie taten genau, was man sie gelehrt hatte, wurden getötet und begraben. Unter ihnen waren Leute, die dazwischen waren, kurz davor, ein Projekt zu beginnen, zu arbeiten, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Einige hatten Ambitionen und einige hatten Träume. Und alle waren wie alle Menschen, die auf der Welt leben.
>
> Wie viele?
>
> Es wurde gesagt 30.000 und es wurde gesagt 40.000. Und obwohl der Raum zwischen den beiden Zahlen riesig ist, ist das Wort ‚Tausende' unbedeutend gegenüber der Demütigung und der Unterdrückung, die in das Gedächtnis der Menschen eingraviert wurden.

Diese Aufzählung der vielfältigen Personengruppen soll aufzeigen, dass es sich bei den Opfern des Massakers um einen Querschnitt der gesamten Gesellschaft der Stadt handelte und somit in erster Linie normale und unbeteiligte Bürger:innen ums Leben kamen, unabhängig von ihren persönlichen Eigenschaften oder politischen Meinungen. Trotz der fast unvorstellbar hohen Zahl der Todesopfer bringt dieses Zitat jedoch explizit zum Ausdruck, welche Bedeutung die Erinnerungsfigur ‚Hama' in diesem Roman hat: Mehr noch als für die direkte physische Gewalt innerhalb eines begrenzten Zeitraums steht ‚Hama' für eine tiefgehende und anhaltende Demütigung, die durch die Gewalt in die Menschen eingeschrieben wurde. Diese Demütigung hat ein so großes Ausmaß, dass sie als eine schwerwiegendere Konsequenz des Massakers gilt als die vielen Todesopfer. Der Roman erzählt das, was in der bloßen Zahl der Opfer unsichtbar bleibt: die eigentlichen Auswirkungen des Massakers auf die Menschen in der Stadt, die in der Deutung des Romans weit über die konkrete physische Gewalt hinausgehen.

3.3.3 Vereinnahmung für das offizielle Narrativ: Neue Identität und „Politik-Phobie" als Folgen des Massakers

Dass diese tiefgehende Demütigung vor allem in einer erzwungenen Komplizität mit dem Regime liegt, illustriert der Roman anhand der beiden Geschwister Ġāda und Muḫliṣ. Muḫliṣ, der im Gegensatz zu seinem älteren Bruder Ayman nie politisch aktiv war und sich nicht an den Kämpfen beteiligt hat, wird während des Massakers bei einer Razzia im Haus der Familie verhaftet und verbringt einige Tage im Gefängnis, wo er unter Folter verhört wird:[1064]

> لم يكن هناك فرق بين الصراخ والبكاء، والرجاء والتعنّت والصمود.. كلّها مشاعر انتابت مخلص دفعة واحدة وكانت سببًا لحدوث ذلك الكسر، صدع عميق حدث في نفسه ولم يعد هناك شفاء منه.[1065]
>
> Es gab keinen Unterschied zwischen Geschrei und Weinen, zwischen Bitten und Sturheit und Standhaftigkeit… all das waren Gefühle, die Muḫliṣ auf einmal heimsuchten und der Grund für jenen Bruch waren, einen tiefen Riss, der sich in ihm auftat und von dem es keine Heilung mehr geben konnte.

1064 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 153–160.

1065 Ebd.: S. 160.

Um seine Festnahme zu verhindern, übernimmt er die staatliche Rhetorik und sagt den Soldaten zunächst in einer Art Selbsterniedrigung (*taḏallul*), dass er Philosophie studiert habe, Alkohol trinke und nicht bete,[1066] um sich von dem Bild der konservativ-islamischen Bevölkerung Hamas abzugrenzen und seine Unschuld zu betonen. Die Erniedrigung besteht vor allem darin, dass Muḫliṣ sich dadurch das offizielle Narrativ zueigen macht, demzufolge in Hama gegen radikale Islamisten vorgegangen wird und man schon dadurch verdächtig ist, dass man seine Religion praktiziert. Seine Freilassung verdankt er letztendlich einem Geheimdienstinformanten aus Hama, der den Verhörern äußerst unterwürfig bestätigt, dass Muḫliṣ sich nur für Alkohol und Frauen interessiere („lā yaʾbah illā li-šurb al-ʿaraq wa-'l-ġamz li-'n-nisāʾ"[1067]) und deshalb freigelassen werden solle. In der Schuld dieses Mannes, der im Gegenzug viele andere Stadtbewohner denunziert hatte, weil sie in der Moschee beteten, steht Muḫliṣ nun gegen seinen Willen für den Rest seines Lebens.[1068] Dadurch überträgt sich die Komplizität des Informanten, der vor den Verhörern kniet und ihre Hände küsst, auf Muḫliṣ, der dies als demütigend und beschämend empfindet, weil er selbst dadurch in die Praktiken eines Staatssystems hineingezogen wird, welches die Würde seiner Subjekte auslöscht und das er selbst ablehnt.[1069] Die eigene Demütigung, die Muḫliṣ aufgrund des Handelns des Informanten spürt, obwohl er dadurch aus dem Gefängnis befreit wird, zeigt also seine eigene regimekritische Haltung und seine innere Ablehnung, von dem Machtsystem vereinnahmt zu werden.[1070]

Als eine besonders prägende Erfahrung für Muḫliṣ wird im Roman die Pro-Regime-Demonstration kurz nach dem Massaker beschrieben, die für die Teilnehmenden eine ultimative Demütigung durch das Regime bedeutet. Im Kampf der beiden ideologischen Narrative um die Deutungshoheit über das Massaker hat dieses reale Ereignis einen wichtigen symbolischen Wert. Sowohl Hafiz al-Assad als auch führende Muslimbrüder sprachen die Demonstration in ihren Reden bzw. Publikationen an, um dadurch ihre eigenen Narrative zu stärken und ihren Anspruch, die Bevölkerung von Hama zu repräsentieren, zu betonen. Unter anderem anhand der im Fernsehen übertragenen Bilder dieser Kundgebung legitimierte Hafiz al-Assad seine Darstellung, die syrischen Streitkräfte hätten in Hama zum Schutz der Zivilbevölkerung gehandelt und würden durch diese unterstützt.[1071] Welche Bedeutung und Folgen das Ereignis für das Individuum hat, bleibt dabei jedoch unbeachtet. In *ʿAṣī ad-dam* thematisiert al-Sarraj diese Kundgebung kurz nach dem Massaker, der sowohl Hafiz al-Assad als auch die Muslimbruderschaft in ihren jeweiligen Narrativen unterschiedliche Bedeutungen zuschreiben,[1072] aus der Perspektive eines Teilnehmenden:

1066 Vgl. ebd.: S. 153.

1067 Ebd.: S. 160.

1068 Vgl. ebd.

1069 Vgl. Naeff, Judith (2018): „Writing Shame in Asad's Syria". In: *The Arab Studies Journal* 26/2. S. 142.

1070 Vgl. ebd.

1071 Vgl. Ḥ. al-Asad 07.03.1982; s. Kap. 1.1.3 und 2.1.2.

1072 S. Kap. 2.1.2.

ترك مخلص فرشته لكي يشارك بالمسيرة الجماعيّة التي أُجبر من تبقّى من أهل المدينة على القيام بها، تحيّي فيها الرئيس وتبيّن ولاءها له، تدعو له بطول العمر، وعلى الشعب أن يفديه بروحه ودمه وولده. كانت آخر مهمّة قام بها الجيش هي توزيع اللافتات، عدد كبير من اللافتات، كُتبت فيها عبارات الولاء وصور الرئيس. تناول مخلص حصّته مثل الناس، وخرج في المسيرة حاملاً لافتته، من دون أن يقرأ ما هو مسطور فيها، رجع من المسيرة بصدع نفسي جديد.[1073]

Muḫliṣ verließ sein Bett, um an dem Massenumzug teilzunehmen, zu dem diejenigen, die von der Bevölkerung der Stadt übriggeblieben waren, gezwungen wurden. Sie jubelten dem Präsidenten zu, schworen ihm ihre Treue, wünschten ihm ein langes Leben und verfluchten das Volk, dass es sich ihm mit seiner Seele, seinem Blut und seinen Kindern opfere. Die letzte Mission, die die Armee durchführte, war das Verteilen von Plakaten, einer großen Anzahl von Plakaten, auf denen Treueschwüre und Bilder des Präsidenten zu sehen waren. Muḫliṣ nahm seinen Anteil entgegen, wie die anderen, ging zu dem Umzug und trug ein Plakat, ohne zu lesen, was darauf geschrieben stand. Er kehrte von dem Umzug mit einem neuen seelischen Riss zurück.

Muḫliṣ, der nach seiner Verhaftung und Folter während des Massakers bereits traumatisiert ist, verlässt sein Bett nach diesem Erlebnis erst, als er gezwungen wird, an der Kundgebung teilzunehmen und dort dem Präsidenten zuzujubeln und Loyalität zu schwören.[1074] Auch in ihrem ersten Roman *Kamā yanbaġī li-nahr*, der besonders stark die Notwendigkeit des Erinnerns an das Massaker jenseits des offiziellen Narrativs betont, thematisiert al-Sarraj die inszenierte Pro-Regime-Kundgebung:

قال فارس وهو يهم بالاختفاء عن الأعين كي لا يشارك في هذا التجمع:

ــ يحيّون أبو شامة، يشكرونه على أنه قتل أولادهم، هدم بيوتهم ونهب أموالهم، هاهم يصفّقون بحماس، بل بهستيريا لا يمكن أن يرصدها أهم رجال الفكر والفلسفة والطب النفسي في العالم.[1075]

Während er sich versteckte, um nicht an dieser Versammlung teilnehmen zu müssen, sagte Fāris:

– Sie jubeln Abū Šāma zu und danken ihm dafür, dass er ihre Kinder getötet, ihre Häuser zerstört und ihren Besitz geraubt hat. Hier applaudieren sie voller Enthusiasmus, mit einer Hysterie, die nicht einmal die wichtigsten Denker, Philosophen und Psychologen der Welt beobachten.

Diese Demonstration, an der Faṭma und ihr Freund Fāris nicht teilnehmen, ist in der Stadt der Beginn eines immer sichtbarer werdenden Machtanspruchs des Präsidenten, der sich etwa in der verstärkten Verbreitung seiner Porträts und dem Rezitieren von Regime-Slogans in der Schule äußert.[1076] In der Sichtweise auf die Rolle der Stadtbewohner:innen, die das Regime zur Verstärkung seines Narrativs vereinnahmt, ist ein deutlicher Unterschied zwischen al-Sarrajs beiden hier analysierten Romanen erkennbar. Durch die Protagonistin Faṭma, die sich den Zwängen des offiziellen Narrativs entzieht und durch

1073 as-Sarrāǧ 2012: S. 177–178.
1074 Vgl. ebd.: S. 177.
1075 as-Sarrāǧ 2007: S. 154–155.
1076 Vgl. ebd.: S. 155.

ihre eigenen Erinnerungspraktiken eine abweichende Form des Gedenkens praktiziert, übt der Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* eine deutliche Kritik an denjenigen Bürger:innen der Stadt, die sich an den offiziellen Rahmen des Erinnerns anpassen. In der Deutung des Romans stützen sie das Narrativ des Regimes zudem, indem sie beispielsweise ihre „abwesenden" Angehörigen als verstorben registrieren oder Entschädigungszahlungen für Schäden an ihren Häusern beim Regime beantragen und der Muslimbruderschaft offiziell die Schuld für Tod und Zerstörung zuweisen. Laut Faṭma tragen sie dadurch zu der Auslöschung der Erinnerung und deren Überschreibung durch das offizielle Narrativ bei und sind deshalb direkt mitverantwortlich für den Tod ihrer Angehörigen, da sie so die Gewalt perpetuieren, die nicht auf den Zeitraum des Massakers beschränkt ist, sondern gerade auch in den Erinnerungsformen des Regimes immer wieder reproduziert wird. Besonders deutlich wird die Kritik an dem Verhalten dieser Personen dadurch, dass eine Frau namens Lamyā, die ihre beiden kleinen Kinder während des Massakers verloren hat[1077] und die in *Kamā yanbāġī li-nahr* symbolisch für den vom Massaker verursachten anhaltenden Schmerz steht, nach dem Pro-Regime-Umzug alle Teilnehmenden als Zeichen der Verachtung anspuckt.[1078] In ʿ*Aṣī ad-dam* hingegen lässt sich eine abweichende Sichtweise auf die Vereinnahmung der Bürger:innen für das Narrativ des Regimes erkennen, die zur Mittäterschaft gezwungen und dadurch selbst zu Opfern werden. Den Effekt dieser Praxis sieht dieser Roman nicht in erster Linie in der performativen Unterstützung und Stärkung des staatlichen Machtsystems und seines Narrativs, sondern in der Demütigung derjenigen, die zu einer Beteiligung daran gezwungen werden. Die andauernde Gewalt des Massakers liegt also nicht nur in der Abwesenheit der verhafteten und getöteten Stadtbewohner:innen und der Unterdrückung des Gedenkens, sondern vor allem in den psychischen Schwierigkeiten der Überlebenden, die aus dem Massaker und der damit verbundenen anhaltenden und irreversiblen Demütigung resultieren. Während im ersten Roman die Teilnehmenden der Demonstration kritisiert werden, weil sie aus Faṭmas Sicht die Gewalt des Massakers verstärken, beleuchtet al-Sarrajs späterer Roman genauer, inwiefern gerade durch die erzwungene Umzugsteilnahme Gewalt auf die Teilnehmenden ausgeübt wird, die zu einer dauerhaften Demütigung führt. Nach dem Gefängnisaufenthalt fügt die Teilnahme an der Demonstration Muḫliṣ einen zweiten unheilbaren seelischen Riss zu,[1079] von dem er sich im Laufe der Romanhandlung nicht wieder erholt. Auch hier liegt die Quelle des Gefühls der Demütigung in der eigenen Komplizität, mit der er das offizielle Narrativ performativ unterstützt. Sein erzwungener Gehorsam gegenüber dem Regime, der Muḫliṣ durch seine Teilnahme an dem Umzug bewusst wird, ist laut Lisa Wedeen ein entscheidender Bestandteil der Herrschaftsstrategie des Assad-Regimes, die ihr zufolge mehr auf erzwungener Konformität als auf Legitimität beruht.[1080] Mit seiner Teilnahme an der Demonstration, bei der er ein Plakat hochhält, dessen Aussage er nicht einmal gelesen hat,[1081] zeigt er nicht nur Gehorsam

1077 Vgl. ebd.: S. 92–95.

1078 Vgl. ebd.: S. 155.

1079 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 160, S. 178.

1080 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 6.

1081 Den herrschaftsstabilisierenden Mechanismus, aus Angst Regime-Slogans zu wiederholen, ohne über deren Sinn nachzudenken, beschreibt auch Dima Wannous in ihrem Roman *al-Ḫāʾifūn* (vgl. Wannūs,

gegenüber dem Regime, sondern wird auch zu dessen Komplizen bei der Perpetuierung des Führerkults.[1082] Auf diese Weise trägt er, gegen seine eigenen Überzeugungen, zu einer Festigung der Machtstrukturen bei: „To be complicit is to allow oneself to be made an accomplice, to become bound up in the actions and practices that the regime promotes"[1083]. Anhand der Figur des Muḫliṣ gibt die Autorin hier beispielhaft einen Einblick in eine Perspektive, die in den anderen Narrativen unsichtbar bleibt.

Auch seine Schwester Ġāda erlebt eine innere Zerrissenheit aufgrund ihrer Vereinnahmung durch den staatlichen Machtapparat, die in ihrem Fall besonders fatal endet. Auf ihrer Suche nach sozialer Zugehörigkeit und einem Weg aus ihrer lebenslangen Isolation, die sich nach dem Massaker noch verstärkt hat, nähert sie sich während ihres Studiums in Aleppo einer Gruppe linker Aktivist:innen an ihrer Universität an.[1084] Als sie daraufhin vom Geheimdienst als Informantin rekrutiert wird und Berichte über ihre neuen Freund:innen verfassen soll,[1085] sieht sie schließlich im Suizid ihre einzige Lösung des Dilemmas zwischen der ausweglosen Vereinnahmung durch den Staat und der damit verbundenen moralischen Verwerflichkeit ihrer Mittäterschaft.[1086] Anhand von Ġādas Schicksal zeigt der Roman besonders eindrucksvoll auf, inwiefern einzelnen Individuen in Syrien unter dem Assad-Regime kaum eine Wahl blieb, sondern eine performative oder direkte Unterstützung des Regimes durch die bestehenden gesellschaftspolitischen Verhältnisse fast unausweichlich gemacht wurde. Anhand der Beispiele von Muḫliṣ und seiner Schwester Ġāda zeigt der Roman, inwiefern die erzwungene Komplizität mit dem Regime eine Isolation der einzelnen Menschen voneinander bewirken kann. Für beide führt ihre Kooperation mit dem Regime, in Form der Demonstrationsteilnahme oder des Verfassens von Geheimdienstberichten, zu Schuldgefühlen und einer inneren Zerrissenheit, die gerade durch die Unmöglichkeit, offen über ihre Erfahrungen zu sprechen, verstärkt werden.

In Bezug auf die Erinnerung an das Massaker kann eine Vereinnahmung der eigentlichen Opfer in den Prozess der Gewalt zu dem führen, was Aleida Assmann als „komplizitäres Vergessen"[1087] bezeichnet, das dem Schutz der Täter dient. Dabei handelt es sich um eine Form des Vergessens, das sich in mehreren Formen des Schweigens manifestiert: einem defensiven Schweigen auf der Seite der Täter, einem symptomatischen Schweigen der traumatisierten Opfer und einem komplizitären Schweigen auf der Seite der Gesellschaft.[1088] Personen wie Muḫliṣ und Ġāda, die zu Komplizen gemacht werden und bewusst, aber gegen ihre eigenen Überzeugungen die Gewalt des Massakers durch ihr Handeln reproduzieren, schweigen in der Folge nicht nur aufgrund der Unbeschreib-

---

Dīma (2017): *al-Ḫā'ifūn*. Beirut: Dār al-Ādāb. S. 134; Wannous, Dima (2018): *Die Verängstigten*. Übersetzt von Larissa Bender. München: Karl Blessing Verlag. S. 187–188), s. Kap. 4.3.2.

1082 Vgl. Wedeen, Lisa (1998): „Acting "As If": Symbolic Politics and Social Control in Syria". In: *Comparative Studies in Society and History* 40/3. S. 511.

1083 Ebd.

1084 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 197–201.

1085 Vgl. ebd.: S. 207–208.

1086 Vgl. ebd.: S. 220–221.

1087 A. Assmann 2018 [2016]: S. 53.

1088 Vgl. ebd.: S. 57.

lichkeit ihrer eigenen traumatischen Erfahrungen, sondern zusätzlich aufgrund des Wunsches, ihre eigene aufgezwungene Täterrolle zu verdrängen. Zudem führt die Unfähigkeit, dem Angriff auf die eigene Menschenwürde standzuhalten, und die damit verbundene eigene Unterwerfung gegenüber dem Assad-Regime zu einem Schamgefühl.[1089] Auch darin besteht die tief in den Menschen verankerte Demütigung, die ‚Hama' in diesem Roman als Erinnerungsfigur repräsentiert. Die Gefühle von Demütigung und Angst strukturieren das Leben der Menschen in Hama und vertiefen wiederum die Wahrnehmung der eigenen Isolation und Marginalisierung.[1090] Das Schweigen und die verbreitete Praxis der öffentlichen Beteiligung an regimestabilisierenden Praktiken wie der Teilnahme an Demonstrationen oder dem Verschweigen nicht-konformer Erinnerungen oder Meinungen führen zu einer Isolation der einzelnen Personen,[1091] die sich in ihrer Zerrissenheit zwischen den eigenen Überzeugungen und dem davon abweichenden Handeln allein und hilflos fühlen.[1092] Das erzwungene Schweigen ist also von großer Bedeutung für den Erhalt der Machtverhältnisse, da es eine Isolation der Menschen in Hama nicht nur vom Rest der syrischen Gesellschaft, sondern auch voneinander zur Folge hat, obwohl die Gefühle von Demütigung, Angst, Schmerz und bitterer Erinnerung offenbar für alle Menschen in Hama identitätsbildend wirken. In einem sich selbst reproduzierenden gesellschaftlichen Mechanismus wird das Schweigen über die erlittene Gewalt und Demütigung somit gefestigt und dadurch das offizielle Narrativ gestützt. Lisa Wedeen zeigt in ihrer Analyse, wie der Assad-Kult, der auf simuliertem Glauben an die omnipräsenten politischen Slogans basiert, in ganz Syrien eine sich selbst reproduzierende gesellschaftliche Dynamik bewirkt, die zu einer Festigung der Machtstrukturen führt. Sie stellt in Anlehnung an Václav Havel fest: „The division between ruler and ruled ‚runs de facto through each person, for everyone in his or her own way is both a victim and a supporter of the system'."[1093] In al-Sarrajs Roman ist diese innerliche Spaltung für die Zeug:innen des Massakers besonders schwerwiegend und belastend, da die physische Gewalt des Regimes für sie nicht nur mit einer eher abstrakten Angst verbunden ist, sondern sie diese und ihre konkreten Auswirkungen selbst erlebt haben. Aus diesem Grund sind ihr Bewusstsein für ihre eigene Komplizität und die damit verbundenen inneren Schuldgefühle äußerst präsent.

Die einzigen Familienmitglieder, denen nach dem Massaker scheinbar ein Leben in Normalität gelingt, sind die Geschwister, die sich mit den veränderten Lebensbedingungen in der Stadt arrangieren und sich auf materielle Interessen fokussieren. Dazu zählen

1089 Vgl. Naeff 2018: S. 130.

1090 Vgl. Ismail 2018: S. 153.

1091 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 103.

1092 Vgl. ebd.: S. 90; Ismail 2018: S. 154.

1093 Wedeen 2015 [1999]: S. 81; Havel, Václav (1978): *The Power of the Powerless*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 19–20. Die Wahrnehmung, dass sie unterbewusst zu einer performativen Unterstützung des Regimes gezwungen wurden, bringen auch einige meiner Interviewpartner zum Ausdruck. Wie Wedeen selbst feststellt, ist diese Art der Vereinnahmung jedoch nie vollständig (vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 148). Auch in Syrien unter Assad hat es immer Oppositionelle gegeben, die eine politisierte Haltung beibehielten und Widerstand gegen das Regime leisteten (vgl. ebd.). Zudem kann intellektuelles Leben gerade unter den Bedingungen der Zensur und Unterdrückung florieren, da die Einschränkungen politisches Denken und intellektuelles Engagement verstärken können (vgl. ebd.).

beispielsweise Samar, die in einer Bank arbeitet, Rabīʿ, der Bauunternehmer wird und damit direkt an der räumlichen Umgestaltung der Stadt im Sinne des Regimes beteiligt ist, oder Līna, die darauf besteht, ihre Hochzeit ausgerechnet im Hotel Afāmyā aš-Šām zu feiern,[1094] das an der Stelle des zerstörten Stadtviertels Kaylaniyya errichtet wurde und damit symbolisch für die Gewalt und die Dominanz des Regimes in der Stadt auch nach dem eigentlichen Massaker sowie die Überschreibung der Erinnerungen durch das offizielle Narrativ steht.[1095] Laut Ġāda, die ihr gesamtes Leben lang bis zu ihrem Suizid unter einem fehlenden Gefühl der Zugehörigkeit leidet, das auf die Lebensbedingungen unter der Diktatur zurückzuführen ist, hat die jüngere Generation die Realität besser verstanden („fahim wāqiʿahu aḵtar"[1096]). Während diejenigen Charaktere, die sich an das System anpassen, auf den ersten Blick frei von der inneren Zerbrochenheit, unter der Muḫliṣ und Ġāda leiden, wirken, geht ihre Vereinnahmung für die Machtstrategie des Regimes jedoch tatsächlich noch weiter als die ihrer älteren Geschwister:

اقتنعوا أنّ الحياة هي محاولة تجنّب أسباب المهانات وليس دفعها.[1097]

> Sie fanden sich damit ab, dass das Leben ein Versuch war, Gründe für Demütigungen zu vermeiden und sich nicht gegen diese zu wehren.

Gerade in der jüngeren Generation, zu der auch die jüngsten Geschwister der Familie gehören, führt die Erfahrung des Massakers also zu einer weitgehenden Depolitisierung, die sich darin äußert, dass sie von sich aus vorauseilend jedem Grund für eine weitere Demütigung aus dem Weg gehen, ohne dass sie vom Staat zu einem bestimmten Verhalten gezwungen werden. Indem sie die Bedingungen des Regimes akzeptieren, um überhaupt im Land leben zu können („li-kay aʿīša fī al-balad"[1098]), werden sie gleichzeitig zu Opfern und auch zu Instrumenten des Machtsystems.[1099] Durch ihr regimekonformes Verhalten, das in diesem Fall nicht mehr direkt erzwungen ist, reproduzieren sie die bestehenden Machtverhältnisse und tragen zu deren Bestehen bei.[1100] Im Vergleich zu Muḫliṣ und Ġāda, die an dem Bewusstsein der Diskrepanz zwischen ihren inneren Überzeugungen und dem durch das Regime aufgezwungenen Verhalten psychisch zerbrechen, ist das regimekonforme Verhalten in den jüngeren Geschwistern bereits so tief verankert, dass diese es nicht mehr notwendigerweise als einen Widerspruch zu ihren inneren Überzeugungen bzw. zu der durch das Regime erfahrenen Gewalt während des Massakers empfinden. Dass sie die Demütigung als Normalität akzeptiert haben, ist zum Beispiel an der Reaktion des jüngsten Bruders Rabīʿ auf einen gewaltsamen Übergriff auf offener Straße, mutmaßlich durch einen Geheimdienstmitarbeiter,[1101] erkennbar:

1094 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 266.
1095 s. dazu Kap. 3.2.2.
1096 as-Sarrāǧ 2012: S. 214.
1097 Ebd.
1098 Ebd.: S. 215.
1099 Vgl. Havel 1978: S. 18.
1100 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 81.
1101 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 213–214. Diese Geschichte basiert auf einem realen Erlebnis des Bruders der

قال بمرارة: نحمد ربّنا أنّه لم يأخذني إلى الفرع وينقعني لحين ما يأتي دوري بالتحقيق. وعلى ماذا؟ سألت غادة عن التهمة، أجاب ببداهة: اسمي وحارتي ومدينتي.[1102]

Er sagte bitter: „Wir danken Gott, dass er mich nicht zur Abteilung des Geheimdienstes mitgenommen hat und mich bis zum Moment meines Verhörs unter Wasser taucht.[1103]" „Und warum?", fragte Ġāda nach dem Vorwurf. Er antwortete voller Selbstverständlichkeit: „Mein Name, mein Stadtviertel, meine Stadt."

Hier bringt Rabīʿ, der das Massaker als Kind miterlebt hat, zum Ausdruck, wie sehr Gewalt und Diskriminierung aufgrund seiner Herkunft zu einem selbstverständlichen Teil seines Lebens geworden sind und bekräftigt dies mit dem Zusatz „hāḏihi ar-raqaba iʿtādat ʿalā al-laṭm"[1104] („dieses Genick hat sich an Schläge gewöhnt"). Eine umfassende soziale Diskriminierung besteht im Roman auch darin, dass impliziert wird, dass keine:r der Passant:innen Rabīʿ hilft, weil das Nummernschild seines Autos seine Herkunft aus Hama preisgibt. Im Roman wird es als eine gängige Praxis beschrieben, Autos nicht in Hama selbst, sondern in anderen Städten zu registrieren, um Nachteile zu vermeiden, die mit einem erkennbar in Hama registrierten Auto verbunden sind.[1105] Auch dies ist ein Beispiel für die Anpassung an das Assad-System, die aus einem Zustand der permanenten Erwartung staatlicher Gewalt resultiert und sich in einem vorauseilenden Gehorsam äußert. In ʿ*Aṣī ad-dam* besteht die auch nach dem Massaker andauernde Gewalt gerade in dieser Depolitisierung und gleichzeitigen Vereinnahmung der Bürger:innen in Hama für das sich selbst reproduzierende Machtsystem. Wie stark die Depolitisierung der Charaktere im Roman eng mit der Erfahrung des Massakers zusammenhängt, wird am Beispiel der ältesten Tochter Fidāʾ deutlich, die zuvor als besonders ambitioniert und politisch interessiert beschrieben worden war und nach dem Massaker ihr Interesse an politischen Themen verliert:

حدث بداخلها تغيير كبير، لم تعد تكترث أن تسمع أخبار العالم كما كانت تفعل […] كانت بعيدة عن وجدانها أيضًا، كان بداخلها شعور واحد، هو جوع وبرد الأحداث، وذاك الرعب الذي عاشته […][1106]

In ihr fand eine große Veränderung statt, sie interessierte sich nicht mehr dafür, die Nachrichten der Welt zu hören, wie sie es früher getan hatte […]. Sie hatte sich weit von ihrem eigenen Gemütsleben entfernt, in ihr gab es nur ein Gefühl, und zwar den Hunger und die Kälte der Ereignisse, jener Horror, den sie erlebt hatte.

Dieser Ausschnitt bringt explizit zum Ausdruck, dass sich Fidāʾs Wesen durch das Massaker grundlegend verändert hat und ihre früheren Interessen und Eigenschaften durch

---

Autorin, das sie in einem Zeitschriftenartikel beschreibt, um das Leben in Hama nach dem Massaker zu charakterisieren (vgl. as-Sarrāǧ 2024: S. 24).

1102 as-Sarrāǧ 2012: S. 214.

1103 Mit *yanqaʿnī* („er taucht mich unter Wasser") ist eine bekannte Foltermethode gemeint, bei der die Gefangenen mehrmals ins Wasser getaucht werden, um ein Gefühl des Ertrinkens hervorzurufen.

1104 as-Sarrāǧ 2012: S. 214.

1105 Vgl. ebd.: S. 213.

1106 Ebd.: S. 177.

ein Gefühl des Horrors ersetzt wurden, das sie nun erfüllt. Auf diese Weise zeigt sich, inwiefern das Massaker nicht nur durch die Eliminierung der oppositionellen Kämpfer und die physische Zerstörung der Stadt, sondern gerade auch über eine subtilere Veränderung in der Haltung der Überlebenden in der Stadt zu einem wirksamen Machtinstrument des Assad-Regimes wird. Diese Veränderung, die Patrick Seale mit dem Ausdruck „change of attitudes"[1107] als ein Ziel des Angriffs auf die Stadt nennt, führt zu einer Umformung der Identität der Stadt nach den Vorstellungen des Regimes und festigt dessen Herrschaft besonders nachhaltig. Auf diese Haltung, die sich unter anderem in Rabīʿs Einstellung gegenüber dem Assad-Regime offenbart, spielt auch der Titel des Romans an, der wörtlich auch mit „Das Blut[vergießen] unterdrückend" übersetzt werden könnte. Der Romantitel ist an das bekannte Gedicht „Arāka ʿaṣī ad-damʿ"[1108] („Ich sehe, dass du die Tränen unterdrückst") des Dichters Abu Firas al-Hamdani[1109] (932–968)[1110] angelehnt, dessen Titel den inneren Widerstand des lyrischen Ichs gegen die eigenen Tränen (*damʿ*) über eine ehemalige Geliebte zum Ausdruck bringt. In Analogie dazu kann der Name von al-Sarrajs Werk als Andeutung einer innerlichen Haltung, die ein Blutvergießen (*dam*) abwehren soll, verstanden werden. Diese Haltung manifestiert sich in dem regimekonformen Verhalten der Romancharaktere, mit dem sie weiteren Demütigungen und Blutvergießen durch das Regime entgehen wollen.

Im Vergleich zu dem früheren Roman *Kamā yanbaġī li-nahr*, in dem das komplizitäre Verhalten der Stadtbewohner:innen ebenfalls zu einem Vergessen im Sinne eines Verdrängens abweichender Erinnerungen führt und aus dem eine Kritik an diesem Handeln herauszulesen ist, zeigt al-Sarraj in *ʿAṣī ad-dam* besonders eindrücklich, inwiefern die Komplizität durch das Regime erzwungen und im Grunde unausweichlich ist. Während in *Kamā yanbaġī li-nahr* die Tatsache, dass sich die Menschen in der Stadt mit „Nichtigkeiten" („turrahāt"[1111]) beschäftigen, ein Vergessen des Massakers bewirkt, deutet die Autorin diesen Zusammenhang in *ʿAṣī ad-dam* anders: Hier ist die Depolitisierung der Menschen, „um im Land leben zu können" („likay aʿīša fī 'l-balad"[1112]), die entscheidende Folge des Massakers, die zu einer Stabilisierung der Machtverhältnisse führt. Auch der Politikwissenschaftler Radwan Ziadeh stellt fest, dass sich die Generation, die ab den 1980er Jahren in Syrien lebte, größtenteils von jeglicher politischen Aktivität und sogar politischen Diskussionen und Nachrichten abwandte. Darin sieht er eine der wichtigsten politischen und gesellschaftlichen Folgen der gewaltvollen Konflikte zwischen der Muslimbruderschaft und dem syrischen Sicherheitsapparat.[1113] Der syrische Journalist Hussam Jazmati stellt fest:

1107 Seale 1988: S. 334.

1108 al-Ḥamdānī, Abū Firās (1944): *Dīwān Abī Firās al-Ḥamdānī. al-Ǧuzʾ aṯ-ṯānī*. Beirut: al-Maʿhad al-ifransī bi-Dimašq. S. 209–214.

1109 DMG-Umschrift: Abū Firās al-Ḥamdānī.

1110 Vgl. Gibb, H. A. R. (2012): „Abū Firās". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0183 (letzter Aufruf: 13.11.2023).

1111 as-Sarrāǧ 2007: S. 156.

1112 as-Sarrāǧ 2012: S. 215.

1113 Vgl. Ziadeh 2013 [2011]: S. 146–147.

تشكّلتْ شخصيةُ سوريّ الثمانينات ـ وأعني أبا الشابّ السوري اليومَ ـ من الحرص البدائي على المصلحة الشخصية، والخصاءِ أمام الأجهزة الأمنية ونظائرها، والنظر إلى السلطة القائمة كمسلَّةٍ أبدية، وتجنُّب العمل السياسي الداخلي ـ وهو تجنُّب يرقى إلى مرتبةِ «فوبيا» راضّةٍ في حالة الإسلام السياسي، أو كُلِّ ما يُمْكن أن يكون طريقًا إليه، مثل: حضور الدروس الدينية، أو التردُّدِ إلى المساجد، وإظهارِ أمارات الالتزام السلوكي بالإسلام.[1114]

Der Charakter der Syrer der 1980er Jahre – und ich meine die Väter der syrischen Jugendlichen von heute – bildete sich aus dem primitiven Bedacht auf persönliche Interessen, der Entmannung gegenüber dem Sicherheitsapparat und seinen Vertretern, dem Verständnis des bestehenden Machtsystems als ewiger Obelisk,[1115] und der Vermeidung jeder innenpolitischer Arbeit – eine Vermeidung, die an eine versteinerte Phobie vor dem politischen Islam oder allem, was dazu führen kann, grenzt, zum Beispiel: die Teilnahme an Religionsunterricht, der Besuch von Moscheen oder offene Anzeichen der Einhaltung islamischer Verhaltensweisen.

Laut Jazmati begründeten die Ereignisse der frühen 1980er Jahre, also vor allem das brutale Vorgehen gegen die islamistische Opposition, die Entwicklung einer neuen syrischen Identität. Diese Identität bestehe maßgeblich darin, dem Verdacht auf eine religiöse Einstellung durch vorausschauendes Handeln aus dem Weg zu gehen, aber auch in einer an eine Phobie grenzenden Vermeidung jedes politischen Engagements. Die Unterwerfung gegenüber den Sicherheitskräften und die Betrachtung des Assad-Regimes als „ewig" (*abadī*) sind demnach von dieser Generation, die ab den 1980er Jahren aufwuchs, so stark verinnerlicht worden, dass sie als Teil ihrer Identität verstanden werden können. Diese Haltung, die dazu führte, dass ein großer Teil der Bevölkerung politische Aktivitäten vermied, und die folglich auch der Entstehung einer starken Opposition entgegenwirkte, war bis zum Beginn der Revolution 2011 in der syrischen Gesellschaft dominant. Im Kontext dieser ersten großen und landesweiten Protestbewegung in Syrien seit 1982, die maßgeblich von der jüngeren, nach dem Massaker geborenen Generation geprägt wurde, wurde das Bewusstsein für die regimestabilisierenden Implikationen dieser Abwendung von der Politik vielfach thematisiert. Beispiele dafür, die jeweils ein Bewusstsein für die Folgen einer unpolitischen Haltung zum Ausdruck bringen, sind etwa der Slogan „Ḥamā sāmiḥīnā" („Hama, vergib uns") oder die Betonung jüngerer Oppositioneller, im Gegensatz zu ihren Eltern nicht mehr schweigen zu wollen.[1116]

3.3.4 Ablehnung einer Vereinnahmung durch die Muslimbruderschaft

In ihrem Roman thematisiert al-Sarraj nicht nur die verschiedenen Strategien, mit denen das Assad-Regime die Menschen in Hama für sein Narrativ vereinnahmt, sondern weist gleichzeitig auch eine Vereinnahmung durch die Muslimbruderschaft zurück. Im Roman wird beschrieben, inwiefern die Lebenssituation in Hama bereits in den Jahren

1114 Ğazmātī 2005: S. 111.

1115 Der arabische Begriff *masalla* („Obelisk") bringt einerseits eine besonders feste Verankerung der Machtverhältnisse zum Ausdruck, ist aber auch mit staatlicher Gewalt gegen Bürger:innen konnotiert.

1116 S. Kap. 4.1.2.

vor dem Massaker durch eine zunehmende ideologische Polarisierung geprägt ist. So nimmt einerseits der Einfluss religiöser Vereinigungen zu, dem sich die Menschen in der Stadt nur schwer entziehen können, sodass die Mehrheit der Stadtbewohner:innen die Religion praktiziert, sei es aus Glauben, aus Angst, gegen die allgemeine Strömung zu schwimmen, oder in der Hoffnung auf materielle Vorteile.[1117] Auf diese Weise werden religiöse Führungspersonen („aš-šuyūẖ wa-'š-šayẖāt"[1118]) in der Gesellschaft der Stadt immer einflussreicher und monopolisieren die Religion gerade in den Augen der jüngeren Generation.[1119] Auch mehrere Familienmitglieder, insbesondere die Mutter Suʿād, beteiligen sich an den religiösen Aktivitäten.[1120] Andererseits wird in der Öffentlichkeit und in der Schule der Kult um den Präsidenten Hafiz al-Assad praktiziert, indem Lieder über ihn gesungen werden und Kinder in den Jugendorganisationen der Baath-Partei aktiv sind.[1121] Zugleich nimmt auch die Anwesenheit der Geheimdienste in der Stadt wahrnehmbar zu.[1122] Die starke Präsenz der beiden gegnerischen Ideologien wird als belastend für die Familienmitglieder beschrieben, die sich permanent einer Bedrohung durch die staatlichen Sicherheitsdienste einerseits und einem gesellschaftlichen Druck durch die religiösen Gruppierungen andererseits ausgesetzt sehen.

Diese Beschreibung des ideologischen Konflikts ähnelt der Darstellung im Roman *Kamā yanbaġī li-nahr*, in welchem die Phase vor dem Massaker ebenfalls durch die Unterdrückung der Stadtbewohner:innen von Seiten der Muslimbruderschaft sowie des Regimes geprägt ist[1123] und das Massaker mehrmals mit dem Ausdruck „aḥdaṯ Naḏīr wa-Abū Šāma"[1124] („die Ereignisse von Naḏīr und Abū Šāma") bezeichnet wird. Dies deutet darauf hin, dass es sich bei den Auseinandersetzungen in der Stadt vor allem um einen Konflikt zwischen den beiden Akteuren Naḏīr (Oberhaupt der Muslimbruderschaft in Hama und Verwandter von Faṭma) und Abū Šāma (Präsident des Landes) handelt, in den die Stadtbevölkerung hineingezogen wird. Während Naḏīr die Stadt bereits vor dem Massaker mit seiner Familie verlassen hat, sind sich die Menschen in der Stadt einig, dass sein weißer Turban als Symbol seiner Gemeinschaft („ʿamāmat raʾsihī al-bayḍāʾ wa-'llatī hiya ramz ǧamāʿatihī"[1125]) in der Stadt zurückgeblieben ist. Der Turban könnte symbolisch für die Stigmatisierung der gesamten Stadt stehen, die in der öffentlichen Wahrnehmung stark mit der Muslimbruderschaft konnotiert ist und zum Ziel der staatlichen Gewalt wurde, obwohl sie in al-Sarrajs Deutung den bewaffneten Kampf der Organisation nicht mehrheitlich unterstützte oder befürwortete. Während eine Distanzierung von der Muslimbruderschaft im früheren Roman eher angedeutet wird und die Gewalt des Regimes im Vordergrund steht, bringt die Autorin in *ʿAṣī ad-dam* eine deutlichere Kritik an der Rolle der Organisation zum Ausdruck.

1117 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 53–54.
1118 Ebd.: S. 54.
1119 Vgl. ebd.: S. 117.
1120 Vgl. ebd.: S. 78, S. 85.
1121 Vgl. ebd.: S. 66.
1122 Vgl. ebd.: S. 100.
1123 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 121.
1124 Ebd.: S. 50.
1125 Ebd.: S. 127.

Während auch andere Familienmitglieder in den Jahren vor 1982 zunehmend religiös werden, schließt sich Ayman, der älteste Sohn der Familie, offenbar der Muslimbruderschaft an und beteiligt sich an deren politischen Aktivitäten im Vorfeld des Massakers von Hama.[1126] Ähnlich wie anhand der Figur des Naḏīr, der in *Kamā yanbaġī li-nahr* der Anführer der Muslimbruderschaft in Hama ist, wird auch in ʿ*Aṣī ad-dam* am Beispiel von Ayman die Rolle derjenigen Akteure kritisiert, die durch ihre Aktionen die Eskalation des Konflikts mit dem Regime herbeiführten, sich selbst aber bereits vor dem Massaker im Ausland in Sicherheit brachten, während die allgemeine, weitgehend unbeteiligte Bevölkerung die Konsequenzen der offenen Kämpfe tragen musste. So reist Ayman, wie auch andere Vertreter der Organisation,[1127] aufgrund der zunehmenden Repressionen gegen die Muslimbruderschaft mit seiner Frau nach Saudi-Arabien aus[1128] und beobachtet und kommentiert die Ereignisse des Massakers aus der sicheren Distanz. Im Gegensatz dazu wird sein jüngerer, ungleicher Bruder Muḫliṣ, der politisch nie aktiv war und einen als unislamisch beschriebenen Lebensstil führte, direkt in die Gewalt verwickelt, die sich offiziell gegen die Muslimbruderschaft richtet. Hier wird die Kritik an deren Rolle, die auch in *Kamā yanbaġī li-nahr* bereits angedeutet wurde, weitaus deutlicher zum Ausdruck gebracht. Anhand der beiden Brüder Ayman und Muḫliṣ zeigt der Roman exemplarisch auf, inwiefern in Hama eine weitgehend an der Gewalt unbeteiligte Bevölkerungsmehrheit die Konsequenzen der politischen Aktivitäten einer kleineren Gruppe tragen musste. So wird Muḫliṣ während des Massakers im Gegensatz zu der Mehrheit der männlichen Stadtbewohner nicht direkt hingerichtet. Stattdessen nimmt der Geheimdienst ihn fest und foltert ihn, da er hofft, Informationen von ihm zu erhalten.[1129] Es kann angenommen werden, dass er gerade aufgrund seiner nahen Verwandtschaft zu dem als Mitglied der Muslimbruderschaft bekannten Ayman zum Ziel der Geheimdienste wird, die auch in der Realität häufig Angehörige von Oppositionellen und Dissidenten verhafteten, um diese unter Druck zu setzen oder an Informationen zu gelangen.[1130] Zu den bekannten Beispielen gehören etwa die aus Hama stammenden Heba al-Dabbagh und Bara al-Sarraj, die später Memoiren über ihre Zeit in politischer Gefangenschaft veröffentlichten.[1131] Beide wurden während ihres Studiums in Damaskus verhaftet, weil ihre Angehörigen der Mitgliedschaft in der verbotenen Muslimbruderschaft verdächtigt wurden,[1132] und verbrachten neun (al-Dabbagh) bzw. zwölf (B. al-Sarraj) Jahre in politischer Gefangenschaft, obwohl sie selbst nicht

1126 as-Sarrāǧ 2012: S. 27. Aymans Verbindung zur Muslimbruderschaft wird explizit benannt; zudem geht er zum Gebet in die Sulṭān-Moschee (vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 26), die auch in der Realität existiert und unter anderem aufgrund des dortigen Massakers von 1964 mit der Organisation konnotiert ist (s. Kap. 2.1.1 und 2.2).

1127 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 120.

1128 Vgl. ebd.: 109.

1129 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 159.

1130 Vgl. Middle East Watch 1991: S. 57–59.

1131 Vgl. ad-Dabbāġ 1996; as-Sarrāǧ, Barāʾ (2011): *Min Tadmur ilā Harvard. Riḥlat saǧīn ʿadīm ar-raʾī*. [Ort und Verlag unbekannt].

1132 Vgl. ad-Dabbāġ 1996: S. 7; Taleghani, R. Shareah (2021): *Readings in Syrian Prison Literature: The Poetics of Human Rights*. Syracuse: Syracuse University Press. S. 107.

politisch aktiv gewesen waren.[1133] Zwischen dem realen Fall von Heba al-Dabbagh und der Darstellung der beiden Brüder Ayman und Muḫliṣ in Manhal al-Sarraj Roman besteht eine Parallele, da auch al-Dabbagh als Geisel für ihren bereits im jordanischen Exil lebenden Bruder verhaftet wurde,[1134] der mutmaßlich der Muslimbruderschaft angehörte.[1135] Ihre eigene Perspektive auf die politischen Zusammenhänge und gerade die Vereinnahmung der Zivilbevölkerung durch die Rhetorik der Muslimbruderschaft, die sie in ihren Gefängnismemoiren mit dem Titel *Ḥams daqāʾiq wa-ḥasab*[1136] (1996; ‚Nur fünf Minuten') formuliert, unterscheidet sich jedoch deutlich von der Darstellung in al-Sarrajs Roman. Al-Dabbagh übernimmt die Ansicht der Muslimbruderschaft, dass sich das Massaker und allgemein das Vorgehen der staatlichen Sicherheitsdienste in erster Linie gegen den Islam und eine muslimisch geprägte Gesellschaft richteten:[1137] „As for the reason behind the regime's brutality, it was a result of their sectarian hatred which they hid under a mask of secularism and modernism. Thus the actual war was a war against Islam, waged by a group of enemies of Islam."[1138] Somit sieht sie offenbar sich und die Mehrheit der Bevölkerung von Hama durch die Muslimbruderschaft sowie durch deren politische Ziele und Methoden repräsentiert, obwohl sie selbst keiner politischen Organisation angehörte.[1139] Gegen diese Sichtweise, die ein zentrales Element des Narrativs der Muslimbruderschaft ist, wendet sich Manhal al-Sarrajs Deutung in *ʿAṣī ad-dam* deutlich. Dies lässt sich beispielsweise an der Beschreibung des Beginns des Massakers im Roman erkennen:

وفي صباح اليوم الثاني، اندلعت أحداث المدينة، حماة ١٩٨٢.

كان ربيع أوّل من استيقظ على صوت الطفل المنادي عبر مئذنة جامع «أبو رحمون»: حيّ إلى الجهاد، حيّ إلى الجهاد.[1140]

Und am Morgen des zweiten Tages entzündeten sich die Ereignisse in der Stadt, Hama 1982.

1133 Vgl. ad-Dabbāġ 1996: S. 4; Human Rights Watch (01.04.1996): „Syria's Tadmor Prison: Dissent Still Hostage to a Legacy of Terror". In: *Refworld/UNHCR*. URL: https://tinyurl.com/4v4tu836 (letzter Aufruf: 18.10.2023); Taleghani 2021: S. 107. Auf die Willkür seiner Verhaftung spielt al-Sarraj im Untertitel seines Buches mit der Formulierung „ʿadīm ar-raʾī" („ohne Meinung") an, die sich auf den Begriff „sağīn ar-raʾī" („politischer Häftling") bezieht (vgl. Taleghani 2021: S. 225–226).

1134 Vgl. ad-Dabbāġ 1996: S. 4.

1135 Vgl. The Syrian Human Rights Committee/al-Lağna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (04.12.2003): „Ex-detainee Hiba Dabbagh: five minutes have become a daily nightmare for me". URL: https://tinyurl.com/438y6yr7 (letzter Aufruf: 13.12.2023).

1136 ad-Dabbāġ 1996.

1137 S. Kap. 2.2.2 und 2.3.2.

1138 CAGE (2014): „Interview: Heba al-Dabbagh speaks to CAGE". In: *CAGE*. URL: https://tinyurl.com/4rhjbw5c (letzter Aufruf: 17.10.2023).

1139 Vgl. ebd.

1140 as-Sarrāğ 2012: S. 148. Sehr ähnlich wird der Beginn des Massakers auch in *Kamā yanbaġī li-nahr* beschrieben (vgl. as-Sarrāğ 2007: S. 89).

> Rabīʿ war der erste, der von den Kinderstimmen aufgeweckt wurde, die von den Minaretten von Abū Raḥmūns Moschee riefen: „Auf in den Dschihad, auf in den Dschihad!"

Diese Darstellung des Aufrufs zum Dschihad in Hama, bei der Kinderstimmen die Bevölkerung wecken, impliziert eine Vereinnahmung unschuldiger Einwohner:innen der Stadt in einen Kampf, an dem sie eigentlich unbeteiligt sind.

Diese Haltung des Romans zu der Frage nach der Beziehung zwischen der Stadt Hama und der Muslimbruderschaft, bringt Muḫliṣ' Frau Samāḥ, deren Bruder ebenfalls in der Organisation aktiv und bereits vor dem Massaker emigriert war, folgendermaßen zum Ausdruck: „al-madīna bi-ḥālihā tadfaʿ al-aṯmān"[1141] („die Stadt allein zahlt den Preis"). Dieser Zusammenhang wird im Roman besonders deutlich anhand der beiden Brüder Ayman und Muḫliṣ illustriert. Als Muḫliṣ Syrien nach seiner Verhaftung und seiner erzwungenen Teilnahme an der Pro-Regime-Demonstration zutiefst traumatisiert und innerlich gebrochen verlässt und zu seinem älteren Bruder nach Saudi-Arabien zieht, empfängt dieser ihn mit Vorwürfen:

> ـ وتخرجون بمسيرة تحيّون قاتليكم؟
>
> أجابه بمرارة:
>
> ـ كنّا مجبرين!
>
> صاح أخوه كارهًا:
>
> ـ مجبرين؟
>
> ـ يا أخي فكّر بالبنات، حدث الكثير من حوادث اغتصاب البنات.
>
> أجاب أيمن، وماذا يعني الاغتصاب أمام القتل الجماعي والمقابر الجماعيّة؟ قال بغضب شديد، كان على الناس ألّا تستسلم هكذا.[1142]
>
> – Und ihr geht hinaus, um eure Mörder zu bejubeln?
>
> Er [Muḫliṣ] antwortete ihm bitter:
>
> – Wir waren dazu gezwungen!
>
> Sein Bruder rief voller Hass:
>
> – Gezwungen?
>
> – Mein Bruder, denke an die Mädchen, es gab viele Fälle von Vergewaltigungen an Mädchen.
>
> Ayman antwortete: „Und was bedeutet eine Vergewaltigung im Angesicht von Massenmord und Massengräbern?" Er sagte sehr wütend: „Die Leute hätten nicht so aufgeben dürfen."

1141 as-Sarrāǧ 2012: S. 174.

1142 Ebd.: S. 178–179.

An diesem Ausschnitt lässt sich eine Kritik an Aymans Verhalten herauslesen. Dieser kritisiert seinen Bruder heftig für seine Teilnahme an der Demonstration und die damit verbundene Komplizität mit dem Regime. Muḫliṣ' Rechtfertigung, er habe dies auch getan, um seine Schwestern vor Vergewaltigung zu schützen, lässt Ayman nicht gelten und betrachtet das Festhalten am Widerstand als einzige richtige Handlungsoption. Er lehnt Muḫliṣ' pragmatischen Umgang mit dem Regime ab und bezeichnet diesen als Kapitulation. Hier wird jedoch vor allem seine eigene Doppelmoral offenbar, da er selbst mit seinem Gang ins saudi-arabische Exil bereits vor dem Massaker den pragmatischeren Weg, der sein Überleben sichert, gewählt hat und daher aus einer privilegierten Position diejenigen kritisiert, für die dieser Ausweg keine Option war. Der Kontrast zwischen dem Leben in Wohlstand und Sicherheit, das Ayman mit seiner Frau und seinen Kindern in Saudi-Arabien führt, und den prekären Lebensbedingungen in Hama, die von existenziellen Sorgen und alltäglicher Gewalt geprägt sind, wird dadurch hervorgehoben, dass die Beschreibungen aus Aymans Leben in die Darstellung der eskalierenden Situation in Hama eingeflochten werden.[1143]

Der Dialog zwischen den beiden Brüdern zeigt eine Diskrepanz zwischen der Darstellung der Muslimbruderschaft und al-Sarrajs Deutung der Ereignisse auf. In Aymans Erwartungshaltung gegenüber Muḫliṣ, der am politischen Kampf unbeteiligt war, spiegelt sich der Anspruch der Muslimbruderschaft, im Namen der allgemeinen Bevölkerung zu sprechen, die im Umkehrschluss für die Interessen der Organisation kämpfen soll. Die Schicksale einzelner Opfer, wie zum Beispiel der vergewaltigten Frauen, oder auch Muḫliṣ' psychisches Trauma nach seiner Verhaftung, gelten in dieser Sichtweise als eine Art Kollateralschaden und finden im übergeordneten ideologischen Narrativ keinen Raum. Indem die Autorin die Geschichten derjenigen, die an den ideologischen Kämpfen nicht beteiligt waren, ins Zentrum ihrer Romanhandlung stellt, gibt sie diesen aus der Öffentlichkeit verdrängten Erinnerungen und Erfahrungen eine Stimme. Eine mögliche Wirkung der Veröffentlichung solcher Erinnerungen deutet die Autorin an, als die inzwischen in Schweden lebende älteste Tochter Fidāʾ eine E-Mail erhält, die Zeug:innen zur Veröffentlichung ihrer Erinnerungen motivieren will:

فتّشت في بريدها، فارغ إلّا من رسالة واحدة، عنوانها ذكرى مجازر حماة، غصّت كعادتها حين تأتي هذه الذكرى، يقول مرسلها إنّه يقترح تحويل هذه الرسالة إلى سوريا وكلّ عناوين الأصدقاء من أجل تذكير الناس بتلك المأساة، علّ هذا يدفع عند من شهدوا الأحداث بعض الشجاعة والشهامة فيخبرون العالم عنها، وينصفون حقّ قتلاهم من الأطفال والشباب والشيوخ والنساء، وينصفون بيوتهم ومدينتهم وذاكرتهم.[1144]

Sie durchsuchte ihren Posteingang, der leer war, bis auf eine E-Mail mit dem Betreff „Gedenken der Massaker von Hama". Sie würgte, wie immer, wenn ihr diese Erinnerung kam. Der Absender empfahl, die E-Mail nach Syrien an die Adressen aller Freunde weiterzuleiten, um die Leute an jene Tragödie zu erinnern. Vielleicht würde sie jemanden, der die Ereignisse erlebt hatte, dazu bringen, den Mut zu finden und der Welt davon zu berichten, um die Rechte der getöteten Kinder, Jugendlichen,

1143 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 124.

1144 Ebd.: S. 277.

> Alten und Frauen wiederherzustellen und ihre Häuser, ihre Stadt und ihr Gedächtnis zu rehabilitieren.

Diese Passage kann dahingehend interpretiert werden, dass die Beanspruchung einer eigenen Deutung des Massakers, in Abgrenzung von der Vereinnahmung durch andere politische Narrative, eng mit einem offenen Erzählen der Ereignisse aus der Sicht der Überlebenden verbunden ist. Demnach könnte ein offenes Sprechen der Zeug:innen über das Massaker die Rechte der Getöteten wiederherstellen und die Stadt rehabilitieren. Ähnlich wie al-Ras in seinem Roman betont hier auch al-Sarraj die Bedeutung von moralischen Zeug:innen, die eine entscheidende Rolle als „Sprachrohr der ermordeten Toten und der erinnernden Würdigung ihrer ausgelöschten Namen"[1145] einnehmen können. Dieses Bestreben, den getöteten Personen ihre Rechte zurückzugeben, wendet sich im Kontext dieses Romans im Kontrast zu al-Ras' Verständnis aber nicht nur gegen das vom Regime erzwungene Schweigen, sondern auch gegen eine Vereinnahmung der Menschen in Hama durch die Muslimbruderschaft. Beide Seiten prangern die Gewalttaten der jeweils anderen Seite zwar an, verdrängen aber die Stimmen der Opfer gleichzeitig aus dem öffentlichen Diskurs, indem sie behaupten, in deren Namen zu sprechen. Literarische Texte, die sich wie al-Sarrajs Roman mit den Erfahrungen der Opfer und deren psychischen Folgen auseinandersetzen, können insofern auch als ein Mittel verstanden werden, die eigene Zeugenschaft nach Jahrzehnten des fassungslosen und erzwungenen Schweigens wieder selbst zu beanspruchen. Um dem eigenen Überleben einen Sinn geben zu können, ist ein moralischer Zeuge jedoch zusätzlich auf einen sekundären Zeugen angewiesen, der die Botschaft aufnimmt.[1146] Dass es aufgrund von staatlicher Repression und gesellschaftlicher Angst fast aussichtslos erscheint, das Massaker in der Öffentlichkeit zu thematisieren, wird anhand der Tatsache deutlich, dass Fidāʾ nach dem Weiterleiten der Nachricht vom syrischen Geheimdienst gesucht wird und ihr Vater stirbt, als er davon erfährt.[1147] Als sie die E-Mail ohne Zögern an ihre Kontakte sendet, deutet der Roman aber möglicherweise bereits einen Wandel im syrischen Erinnerungskurs an, der zur Zeit seiner Veröffentlichung 2011/2012 stattfand. Im Kontext der syrischen Revolution wurden vermehrt Zeugenberichte über das Massaker von Hama publiziert und das öffentliche Gedenken des Massakers wurde zu einem Teil des Narrativs der Revolution. In dieser Phase wandelte sich das Image der Stadt Hama grundlegend von einem Symbol für kollektives Schweigen und Unterdrückung zu einer Hochburg der Revolution.

3.4 ‚Hama' als „geheime Religion"

In ihren beiden Romanen *Kamā yanbaġī li-nahr* und *ʿAṣī ad-dam* gibt Manhal al-Sarraj einen Einblick in die Erinnerungskultur, die sich in Hama in den Jahren nach dem Massaker entwickelte. Die Formen des Erinnerns in der Stadt sind stark durch die politische Repression von Seiten des Assad-Regimes einerseits und durch die Unfassbarkeit der

1145 A. Assmann 2007: S. 42.

1146 Vgl. ebd.: Laub 1992: S. 85.

1147 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 288–290.

erlebten Gewalt andererseits geprägt, die es fast unmöglich machen, eine angemessene Sprache zu finden, um die eigenen Erfahrungen in Worte zu fassen. Auf diese Weise zeigt die Autorin auf, welche Hindernisse die Entwicklung eines Narrativs aus der Perspektive der Überlebenden erschwerten, und veranschaulicht damit die Hintergründe des jahrzehntelangen gesellschaftlichen Beschweigens der Ereignisse. Dieses Schweigen zu überwinden und ein Vergessen des Massakers aus der Sicht der betroffenen Menschen in Hama zu verhindern, scheint ein zentrales Anliegen der Autorin in ihrem schriftstellerischen Schaffen zu sein. Ihre literarischen Texte, die erkennbar aus den mit dem Massaker verbundenen Erinnerungspraktiken hervorgehen und diese sowohl sprachlich als auch inhaltlich reflektieren, können als ein Versuch verstanden werden, Worte für das Unsagbare zu finden, um ein eigenes, von den ideologisch geprägten Versionen abweichendes Narrativ der Ereignisse zu prägen. Der Kampf gegen das Vergessen, das in erster Linie in einer Überschreibung der Erinnerung durch das offizielle Narrativ besteht, ist das zentrale Thema des Romans *Kamā yanbaġī li-nahr*. Dort wird anhand der Protagonistin Faṭma betont, wie wichtig die Erinnerung an das Massaker, aber auch an die Geschichte der Stadt ist, um die eigene Identität vor einer Auslöschung und Neuformung durch das Regime zu schützen. Im Gegensatz zu der stark symbolisch aufgeladenen allegorischen Darstellung des ersten Werks wird die Bedeutung des Massakers im später erschienenen Roman *ʿAṣī ad-dam* vor allem anhand von dessen psychischen Auswirkungen auf individuelle Personen erzählt. Auf diese Weise zeigt al-Sarraj deutlich, inwiefern „ad-dars al-ḥamwī"[1148], also die Lektion, die das Assad-Regime durch das Massaker vermitteln wollte, unwiderruflich in die Menschen selbst eingeschrieben wurde. In beiden Werken spielt die Instrumentalisierung der Überlebenden des Massakers in Hama für das offizielle Narrativ eine zentrale Rolle bei der Verdrängung jeglicher davon abweichenden Erinnerungen. Diese erzwungene Komplizität wird jedoch in den beiden Romanen jeweils unterschiedlich beurteilt. In *Kamā yanbaġī li-nahr* wird durch die Sichtweise der Protagonistin Faṭma vor allem eine starke Kritik an denjenigen, die sich für das offizielle Narrativ vereinnahmen lassen, zum Ausdruck gebracht. Dagegen gibt die Autorin in *ʿAṣī ad-dam* verstärkt den Erfahrungen der Personen, die zu einer Beteiligung an der staatlichen Gewalt gezwungen wurden, eine Stimme und zeigt, inwiefern diese Menschen durch die erzwungene Komplizität nicht nur zu Beteiligten an der Gewalt gemacht werden, sondern dass die Gewalt des Massakers sich gerade auch in dieser Demütigung fortsetzt. In beiden Romanen steht die Erinnerungsfigur ‚Hama' für einen andauernden Prozess der Gewalt, dessen Ausmaß weit über den Zeitraum des Massakers im Februar 1982 hinausgeht, und für eine tief in die Menschen und in die Stadt selbst eingeschriebene Demütigung, die zu einem Teil ihrer Identität geworden ist. Gerade in dieser Umformung der Identität nach den Vorstellungen des Regimes liegt in al-Sarrajs Deutung der nachhaltige Effekt des Massakers, der eine starke systemstabilisierende Wirkung hat. In der Darstellung in den Romanen ist die Erinnerung an das Massaker fest im alltäglichen Leben in Hama verankert und untrennbar mit der Stadt und ihren Einwohner:innen verbunden. Im früheren Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* liegt der prozesshafte Charakter der Gewalt in einer ständig präsenten Angst und daraus resultierendem Schweigen, das

1148 Ismail 2018: S. 132.

das Leben in der Stadt dominiert. Vor allem die während des Massakers zerstörten, aber auch die vom Regime neu errichteten Gebäude sowie die Abwesenheit der getöteten und verhafteten Bürger:innen prägen das Leben in der Stadt und machen das Massaker zu einem unabgeschlossenen, in der Gegenwart wahrnehmbaren Ereignis. In *ʿAṣī ad-dam* wird deutlich, inwiefern Angst und Schweigen mit einem tiefgehenden Gefühl der Demütigung verbunden sind und auf lange Sicht zu einer weitgehenden Depolitisierung der Menschen führen, die in vorauseilendem Gehorsam jedem Grund für eine potenzielle weitere Demütigung aus dem Weg gehen. In diesem regimekonformen Verhalten, das zu einem sich selbst reproduzierenden Mechanismus wird und die Machtposition des Assad-Regimes festigt, liegt in der Deutung dieses Werkes die veränderte Identität der Stadt und die schwerwiegendste Folge des Massakers.

Die Texte geben mit ihrem Fokus auf das Alltagsleben in Hama nach dem Massaker auch einen Einblick in die Entstehung der dortigen Erinnerungskultur. Diese ist durch das dominante Schweigen im Sinne des offiziellen Narrativs und gleichzeitig durch die Notwendigkeit des Erinnerns charakterisiert, sodass das Bewahren der eigenen Erinnerungen einen enorm hohen Stellenwert erhält. Anhand der Darstellung in den Romanen wird nachvollziehbar, wie eine Form des Erinnerns entstehen konnte, die in den Worten eines meiner Interviewpartner den Status einer geheimen Religion angenommen hat. Die Handlungsräume und die erzählte Zeit beider Romane überschneiden sich teilweise, sodass diese eng miteinander verbunden wirken, insbesondere durch die kleineren Anekdoten über die Schicksale einzelner Personen während des Massakers, die in die Handlung eingebunden sind. Auch daran lässt sich erkennen, wie in Hama unter den Bedingungen von Schweigen und Tabu eine kollektive Erzählung über das Massaker entstand. Anhand der literarischen Texte wird somit beobachtbar, wie sich in der Stadt ein kollektives Gedächtnis entwickelte.[1149] Zugleich wird al-Sarraj, ähnlich wie auch Zaher Omareen mit seinen Kurzgeschichten, durch ihr Schreiben über das Massaker selbst zu einer Akteurin der Erinnerungspolitik, da sie eine Sprache für das Unsagbare anbietet und damit einen Anknüpfungspunkt für die Entwicklung eines eigenen Narrativs der Opfer und Überlebenden schafft, das deren Erfahrungen und Erinnerungen begreifbar und beschreibbar macht. Dabei stehen, anders als in den in Kapitel 2 analysierten Romanen, weniger konkrete politische Intentionen im Vordergrund, sondern in erster Linie ein Gedenken der Opfer und die Wiederherstellung der Rechte der Betroffenen. Vor dem Hintergrund der ideologisch geprägten Narrative des Assad-Regimes und der syrischen Muslimbruderschaft, die die Bevölkerung von Hama jeweils für sich vereinnahmen, um die eigene Legitimität zu verstärken, haben al-Sarrajs Werke jedoch auch eine politische Aussagekraft. Indem sie die nachhaltigen Folgen des Massakers für das Leben in der Stadt und das psychische Leiden der Überlebenden darstellt und damit das Ausmaß des Massakers als langjährigen Prozess der Gewaltausübung nachvollziehbar macht, delegitimiert sie gleichzeitig die großen politischen Narrative, die diesen Aspekt vollständig ausklammern. Al-Sarraj beschreibt die Unterdrückung und Gewalt gegen die Menschen in der Stadt durch das Regime und die Muslimbruderschaft und weist dadurch die rhetorische Vereinnahmung der Stadtbevölkerung zurück, über die beide Seiten ihre ideologi-

1149 Vgl. Erll 2005: S. 267.

schen Narrative zu legitimieren versuchen. Durch diese deutliche Abgrenzung von den beiden Ideologien, die die Menschen in der Stadt rhetorisch für sich vereinnahmen und instrumentalisieren, um ihren Machtanspruch zu untermauern, bringt die Autorin einen Anspruch auf die Deutungshoheit über die Ereignisse aus der Sicht der Betroffenen zum Ausdruck. Da sie die Lesenden über eine beschwiegene, aber andauernde Realität informieren, um diese zu ändern und ein Vergessen zu verhindern, können al-Sarrajs Werke auch ohne einen ideologischen oder eindeutig politischen Anspruch als engagierte Literatur gelten.[1150] Ihre Romane können somit als eine Form der Gegenerinnerung verstanden und nach Hassan Abbas[1151] als „ḥikāyāt ḍidd an-nisyān"[1152] („Erzählungen gegen das Vergessen") bezeichnet werden, die das Ziel haben, Machtstrukturen zu überwinden, die zu einem Vergessen führen können. Dies erreicht sie unter anderem dadurch, dass sie eine Sprache für den oft als schwer greifbar und fast geisterhaft beschriebenen Nachhall des Massakers findet und den Opfern durch die detaillierten Beschreibungen in ihren Romanen die von al-Haj Saleh beschriebene Konturlosigkeit[1153] nimmt, die eine Folge der politischen Tabuisierung ist.

Das heimliche Gedenken des Massakers blieb jedoch fast 30 Jahre lang weitgehend auf die Stadt Hama selbst begrenzt, bis im Kontext der Revolution von 2011 erstmals landesweit des Massakers von Hama gedacht wurde und eine Vielzahl erstmals veröffentlichter Zeugenberichte einer breiteren Öffentlichkeit die Ereignisse von 1982 zugänglich machte. Die Erinnerung an das Massaker als Symbol für die Gewalt und Unterdrückung des Assad-Regimes wurde in diesem Zusammenhang zu einer wichtigen Quelle der Legitimation der Revolution. In dieser Phase zeigte sich besonders deutlich, inwiefern die Macht des Assad-Regimes mit dessen ambivalenter Form der Erinnerung an das Massaker von Hama zusammenhängt, und das Ereignis löste sich in der öffentlichen Wahrnehmung aus der Vorstellung eines dichotomischen Konflikts zwischen dem Assad-Regime und der syrischen Muslimbruderschaft und wurde zu einer allgemeineren auf ganz Syrien bezogenen Erfahrung.

1150 Vgl. Milich, Stephan (2015): „Narrating, Metaphorizing or Performing the Unforgettable? The Politics of Trauma in Contemporary Arabic Literature". In: Pannewick, Friederike/Khalil, Georges (Hg.): *Commitment and Beyond: Reflections on/of the Political in Arabic Literature since the 1940s*. S. 299.

1151 DMG-Umschrift: Ḥassān ʿAbbās.

1152 ʿAbbās, Ḥassān (09.10.2009): „Ḥikāyāt ḍidd an-nisyān: qirāʾa fī baʿḍ an-nitāǧ ar-riwāʾī al-muʿāṣir fī Sūriyya". In: *Al-Ādāb*.

1153 Vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

4. ‚Hama' als syrische Wunde: Erinnerung an das Massaker im Kontext der Revolution

4.1 Gedenken des Massakers während der Revolution 2011/2012

واتضح أن نهج حماة ليس أسلوباً من الأساليب التي يختارها النظام، بل هو نهج بنيوي.[1154]

> Und es wurde deutlich, dass der Ansatz ‚Hama' nicht eine Methode war, die das Regime unter mehreren auswählte, sondern dass dieser zu seiner inneren Struktur gehört.

Während das Massaker von Hama in der offiziellen Rhetorik ein Kampf des syrischen Volkes gegen die extremistische Muslimbruderschaft war und abweichende Perspektiven und Erinnerungen lange Zeit stark auf die Stadt Hama beschränkt blieben, fand während der syrischen Revolution[1155] erstmals ein landesweites Gedenken der Ereignisse statt. Diese verstärkte Offenheit in Bezug auf die Erinnerung an das Massaker steht im Kontext weitgehender Veränderungen des syrischen kulturellen und literarischen Feldes während dieser Phase der Revolution. Als Kontrast zu der verbreiteten Bezeichnung Syriens unter dem Assad-Regime als „kingdom of fear"[1156] oder „kingdom of silence"[1157] wird der Beginn der Revolution häufig als ein Moment beschrieben, in dem die Syrer ihre Stimme fanden,[1158] die „Mauer des Schweigens […] durchbrochen [wurde]"[1159] und die Kultur der Angst ein Ende nahm.[1160] Eine Wiederaneignung der Sprache, die es den Opfern eines repressiven Regimes ermöglicht, ihre Geschichten selbst zu erzählen und zu erinnern, kann ein wichtiges Element bei dem Streben nach Gerechtigkeit sein.[1161] Eylaf Bader Eddin stellt in seiner Studie zur Sprache der syrischen Revolution fest:

> For activists, academics, and journalists, however, it was initially a revolution of language, destroying the symbolic oppression and torpidity of the old regime and creat-

---

1154 Bišāra 2013: S. 59–60.

1155 Für die Ereignisse in Syrien in den Jahren ab 2011 verwende ich im Einklang mit zahlreichen Oppositionellen und Aktivist:innen die Bezeichnung ‚Revolution' (vgl. z. B. Bader Eddin 2023: S. 2; Wannous, Dima (2014): *Dunkle Wolken über Damaskus*. Übersetzt von Larissa Bender. Hamburg: Nautilus. S. 7), um die Umbrüche gerade auf sprachlicher Ebene, auch im Zusammenhang mit ‚Hama' hervorzuheben.

1156 Haugbolle 2008: S. 269.

1157 Al-Shami, Leila (09.12.2016): „Emerging from 'The Kingdom of Silence' / Beyond Institutions in Revolutionary Syria". In: *Ibraaz*. URL: https://tinyurl.com/42eejrbu (letzter Aufruf: 19.10.2017); Dunia 2013: S. 181.

1158 Vgl. Al-Shami 09.12.2016.

1159 Wannous 2014: S. 7.

1160 Vgl. Bromley, Roger (2015): „'Giving memory a future': women, writing, revolution". In: *Journal for Cultural Research* 19/2. S. 223.

1161 Vgl. Godwin Phelps 2004: S. 50–51.

> ing a new language that enabled them to defy, inform, narrate, and translate ongoing events and transformations. This language was initially created to defy, subvert, and challenge the regime and its discourse. The language of the Syrian revolution embodied not only the revolutionary context of the protests, but also the long history of the regime's symbolic violence.[1162]

Er betrachtet die Ereignisse in erster Linie als eine Revolution der Sprache, die jahrzehntelang durch das Regime dominiert und nun subversiv gegen dieses gewendet wurde. Viele langjährig bestehende Tabus, die auch den kulturellen Bereich und die literarischen Ausdrucksmöglichkeiten beschränkten, wurden zudem aufgebrochen, als das Land im Konflikt versank und viele Autor:innen und Intellektuelle ins ausländische Exil gingen.[1163] Durch die veränderten gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen konnten in dieser Zeit Diskurse entstehen, die zuvor durch Zensur und den repressiven Charakter der Machtstrukturen unterdrückt wurden.[1164] Dies gilt insbesondere auch für die Phase des bewaffneten Konflikts zwischen 1979 und 1982 und das Massaker von Hama,[1165] das zuvor fast 30 Jahre lang weitgehend beschwiegen worden war und nun erstmals in ganz Syrien zu einem öffentlich diskutierten Thema wurde. Die syrische Autorin Amal Hanano beschreibt die Revolution von 2011 als Wendepunkt in Bezug auf das Schweigen über das Massaker von Hama:

> The process of writing and burning, remembering and repressing, speaking then falling silent, is the story of Syria under the rule of the Assad dynasty. We learned from a young age how to swallow our stories and bury our memories within us, as quickly as we learned to chant declarations of love by force, for a leader we did not love. Truth dueled with fear for four decades – and fear always won. Until 2011.[1166]

Die Tatsache, dass die Erinnerung an das bereits Jahrzehnte zurückliegende Massaker im Kontext des offenen Kampfes um Macht und Deutungshoheit an die Oberfläche trat, ist ein eindrückliches Beispiel dafür, wie die sich wandelnden gesellschaftlichen Bezugsrahmen in der Gegenwart zu einer Reorganisation und Rekonstruktion von Erinnerungen führen können.[1167] In diesem Zusammenhang war besonders deutlich erkennbar, inwiefern das Massaker als ein in der Vergangenheit liegendes Ereignis neu gedeutet wurde, um in einem gegenwärtigen Konflikt die Legitimität einer bestimmten Position zu beanspruchen. Gleichzeitig wurde hier offensichtlich, dass das Massaker trotz der staatlichen Unterdrückung und des langjährigen Beschweigens keineswegs in Vergessenheit geraten, sondern die Erinnerung daran latent erhalten geblieben war und das Ereignis für viele Syrer:innen nach wie vor eine enorme Bedeutung im Zusammenhang mit den

---

1162 Bader Eddin 2023: S. 1–2.

1163 Vgl. Weiss 2022: S. 329.

1164 Vgl. ebd.: S. 330; Firat 2017: S. 279.

1165 Vgl. Weiss 2022: S. 329; Firat, Alexa (2019): „Symbolic Power of Syrian Collective Memory". In: Jacquemond, Richard/Lang, Felix (Hg.): *Culture and Crisis in the Arab World. Art, Practice and Production in Spaces of Conflict.* London/New York: I. B. Tauris. S. 59.

1166 Hanano 2014: S. 86.

1167 Vgl. J. Assmann 2018 [1992] S. 41–42.

Machtstrukturen unter dem Assad-Regime hatte. Die mit dem Massaker verbundenen Machtstrukturen beziehen sich in diesem Zusammenhang nicht mehr nur auf die direkt betroffene Stadt Hama selbst, sondern gelten für ganz Syrien, das in dieser Neudeutung der Ereignisse in seiner Gesamtheit als Ziel der staatlichen Gewalt verstanden wird. Während etwa in den früheren Romanen häufig darauf hingewiesen wird, wie sehr die Gewalt des Regimes dauerhaft in die Körper der Menschen sowie in das Stadtbild in Hama eingeschrieben ist, wird nun ‚Hama' selbst symbolisch zu einer offenen Wunde des gesamten Landes. Diese veränderte Vorstellung deutet sich etwa in der nach 2011 oft in Bezug auf das Massaker verwendeten Formulierung *ǧurḥ lam yandamil* („eine Wunde, die nicht verheilt ist")[1168] oder auch in der Darstellung auf einem Poster des Künstlerkollektivs *Taǧammuʿ fannānī wa-mubdiʿī Sūriyā min aǧl al-ḥurriyya* (‚Zusammenschluss syrischer Künstler und Kreativer für die Freiheit') an. Dort ist der Anfangsbuchstabe im Namen der Stadt in Form einer zwar genähten, aber eindeutig offenen Wunde dargestellt und wird durch die folgende Aussage ergänzt:

مجزرة حماة
جرح في الذاكرة يتكرر الآن[1169]

Das Massaker von Hama
Eine Wunde im Gedächtnis,
die sich jetzt wiederholt.

Mit dem Bild der offenen Wunde wird hier auf ein in der arabischen Literatur verbreitetes Motiv verwiesen, das auf einen tiefgreifenden und unabgeschlossenen Gewaltakt hindeutet. Vor allem in der palästinensischen Dichtung steht die ‚Wunde' (*ǧurḥ*), zum Beispiel bei Mahmud Darwish,[1170] symbolisch für den kollektiven und andauernden Schmerz des palästinensischen Volkes seit der Nakba von 1948. Als im Kontext der syrischen Revolution ‚Hama' als eine syrische ‚Wunde' dargestellt wurde, griff man also auf ein im kollektiven Bewusstsein vorhandenes Bild eines andauernden Prozesses der Gewalt zurück und stellte eine Parallele zu den nach wie vor im ganzen Land spürbaren Effekten des Massakers von Hama auf die syrische Gesellschaft her. Nach diesem Verständnis ist ganz Syrien nachhaltig von der Gewalt des Massakers gezeichnet und erheblich durch die damit verbundene Machtstrategie des Assad-Regimes geprägt. Um nachvollziehen zu können, inwiefern die Erinnerung an das Massaker bei der Aushandlung von Machtverhältnissen eine Rolle spielt, können die unterschiedlichen Formen, in denen die revolutionäre Protestbewegung einerseits und das Assad-Regime andererseits

1168 al-ʿAlī, Aḥmad (o. D): „39 ʿāmman ʿalā mağzarat Ḥamā.. ǧurḥun lam yandamil". In: *Baladi News*. URL: https://tinyurl.com/5s8j2rrk (letzter Aufruf: 14.06.2024); Abū al-Ḥasan, Samāḥ (02.02.2016): „Nušaṭāʾ wa-siyyāsiyyūn: ‘Mağzarat Ḥamā'.. ǧurḥ lam yandamil bi-ǧarāʾim safāḥ Sūriyya wa-abīhā". In: *al-Muǧtamaʿ*. URL: https://tinyurl.com/ymdk7kpx (letzter Aufruf: 14.06.2024).

1169 al-ʿArabiyya (05.02.2012): „Fannānūn sūriyyūn yuṭliqūn ḥamla fanniyya mawḍūʿhā Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/bdf47z45 (letzter Aufruf: 14.06.2024).

1170 DMG-Umschrift: Maḥmūd Darwīš. Vgl. z. B. sein Gedichtband *Yawmiyyāt ǧurḥ filasṭīnī* (1969; ‚Tagebuch einer palästinensischen Wunde'), aber auch viele weitere seiner Gedichte. Zum Bild der Nakba als Wunde, die einen endlosen Prozess der Gewalt symbolisiert, vgl. auch Khoury 2012: S. 266.

das Massaker im Kontext der Revolution zu einem Teil ihrer jeweiligen Narrative machten, in Betracht gezogen werden.

Die Erinnerung an das Massaker von Hama wurde nicht nur von verschiedenen Akteur:innen zur Legitimierung ihrer Positionen aufgegriffen, sondern beeinflusste offenbar auch den Verlauf der Revolution sowohl in der Stadt Hama selbst als auch in ganz Syrien. Mehrere Autor:innen führen die Tatsache, dass die Revolution insgesamt in Syrien später als etwa in Tunesien und Ägypten begann, unter anderem auf die weitverbreitete Angst aufgrund der Gewalt in Hama von 1982 zurück.[1171] Zu diesem Zeitpunkt wurde somit besonders deutlich erkennbar, wie stark die Angst vor einem „zweiten Hama" ein wirksames Mittel zur Unterdrückung jeglichen offenen Protests gegen das Assad-Regime war. Laut Salwa Ismail wurden mit ‚Hama' ein Modell der Gewalt und ein Rahmen für Machtverhältnisse eingeführt, sodass eine Wiederholung des dortigen Massakers von 1982 in den Augen vieler Syrer die sichere Konsequenz jeder oppositionellen Aktivität oder Verweigerung der Loyalität gegenüber dem Regime war.[1172] In Hama war dieser Effekt besonders stark, da gerade den älteren Einwohner:innen die Ereignisse von 1982 noch äußerst präsent waren.

4.1.1 „Ḥamā lam tamut"[1173]: Die Revolution 2011 in Hama

Die omnipräsente Erinnerung an das Massaker von 1982 scheint sich in Hama selbst erheblich auf die Wahrnehmung der Demonstrationen unter den Einwohner:innen und den Verlauf der Revolution in der Stadt ausgewirkt zu haben. Der Einfluss dieser Erinnerung wird oft als ambivalent beschrieben. Obwohl Hama zu den größten Städten Syriens zählt, blieb die Beteiligung der dortigen Bevölkerung an den Demonstrationen, die in der Stadt am 25. März 2011 begannen, relativ gering und nahm zu Beginn nur langsam zu.[1174] Diese zunächst niedrige Beteiligung an der Protestbewegung wird häufig auf die in der Stadt noch äußerst präsente Erinnerung an das Massaker von Hama, eine Konsequenz der bis dahin letzten größeren Widerstandsbewegung in der Stadt gegen das Assad-Regime, zurückgeführt.[1175] Einige Überlebende des Massakers berichteten während der Revolution, dass der mit dem Massaker von 1982 verbundene Schmerz durch die neuen Bilder der Gewalt wieder wachgerufen wurde.[1176] Auch mehrere meiner Interviewpart-

1171 Vgl. Baron 2014: S. 315.

1172 Vgl. Ismail 2018: S. 132.

1173 „Hama ist nicht gestorben", Aufschrift eines Plakats während der Revolution im Februar 2012 (s. Abb. 1).

1174 Vgl. Bišāra 2013: S. 135–136; Bishara 2023: S. 70.

1175 Vgl. Bišāra 2013: S. 136–137; Gresh, Alain (03.08.2011): „Syria waits for Ramadan". Übersetzt von Charles Goulden. In: *Le Monde diplomatique*. URL: https://tinyurl.com/mts7xwhf (letzter Aufruf: 03.01.2024); ar-Rukabī, Rūlā (03.02.2025): „Ḥamā 82: Arbaʿa mašāhid". In: *al-Jumhuriya*. URL: https://tinyurl.com/2xkwyh8y (letzter Aufruf: 03.02.2025).

1176 Vgl. Boëx, Cécile (2022): „Résurgences de la mémoire du massacre de Hama après 2011". In: Coquio, Catherine/Hubrecht, Joel/Mansour, Naila/Mardam-Bey, Farouk (Hg.): *Syrie Le Pays Brûlé. Le Livre noir des Assad (1970–2021)*. Paris: Éditions du Seuil. S. 66; al-Ḫālidī, Sulaymān (07.07.2011): „Nāğūn min maḍbaḥat Ḥamā as-sūriyya tuṯāriduhum aḍ-ḍikrayāt lakinnahum yataʿallaqūna bi-'l-amal". In: *Reuters*. URL: https://tinyurl.com/dc5kcphy (letzter Aufruf: 21.07.2023).

ner berichten von Vorbehalten gegenüber den Demonstrationen, insbesondere unter den älteren Einwohner:innen der Stadt, die das Massaker selbst erlebt hatten.[1177] Diese Reaktion, die in Anlehnung an al-Haj Saleh als „Reflex der Angst“[1178] bezeichnet werden kann, äußerte sich etwa darin, dass Personen in Vorbereitung einer möglichen länger andauernden Belagerung Vorräte anlegten oder die Demonstrationen aus Angst vor einer Reaktion des Regimes wie im Februar 1982 ablehnten.[1179] In solchen Reaktionen auf die Demonstrationen von 2011 wird deutlich, inwiefern die Angst aufgrund eines vergangenen Ereignisses nicht nur eine emotionale Form annehmen, sondern auch unmittelbar die Reaktionen und Handlungen von Menschen beeinflussen kann.[1180] Vergangene Gewalt kann mit Bezug auf die Zukunft gefürchtet werden, „in anticipation of what can lead to new social catastrophes having major consequences“[1181]. Einer meiner Gesprächspartner, der als Aktivist an der Planung der Kundgebungen beteiligt war, berichtet, dass aufgrund der Zurückhaltung der Menschen in Hama Busse mit Demonstrierenden von außerhalb in die Stadt gebracht wurden, die nach den Freitagsgebeten die Menschen motivieren sollten, sich den Demonstrationszügen anzuschließen.[1182] Laut Azmi Bishara spielte die Erinnerung an das Massaker von Hama, das ein Teil der Bevölkerung noch selbst erlebt hatte, eine ambivalente Rolle für den Verlauf der dortigen Proteste im Jahr 2011. Während die Angst vor einer Wiederholung der Ereignisse von 1982 – der Brutalität der Sicherheitskräfte, aber auch das Gefühl, von Damaskus und Aleppo im Stich gelassen und alleiniges Opfer der staatlichen Gewalt geworden zu sein – dazu führte, dass die Beteiligung an den Demonstrationen in Hama zunächst relativ verhalten war, waren gerade die nach wie vor sichtbaren Spuren des Massakers später für viele Demonstrierende eine zentrale Motivation ihres Protests.[1183]

Nachdem die Demonstrationen in Hama im Vergleich zu anderen Städten zunächst relativ klein waren, fanden die ersten größeren Proteste dort am 22. April 2011 statt[1184] und wurden in der folgenden Zeit stetig größer. Als am 3. Juni unter dem Motto „Aṭfāl al-ḥurriyya“ („Kinder der Freiheit“) demonstriert wurde, kam es zu einer gewaltvollen Reaktion der staatlichen Sicherheitskräfte gegen die friedlichen Kundgebungen, wodurch zahlreiche Demonstrierende ihr Leben verloren.[1185] Diese Erfahrung führte in den

1177 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020; Interview Zaher Omareen, 21.04.2020. In Samar Yazbeks Sammlung von Zeugenberichten über die Zeit der Revolution begründet eine aus Hama stammende Zeugin die Ablehnung der Revolution durch ihre Großmutter mit dem Massaker, während dessen ihr Mann verhaftet wurde und sie selbst eine Lähmung erlitt (vgl. Yazbak 2018: S. 220).

1178 al-Ḥaǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

1179 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

1180 Vgl. Lemee 2014: S. 189.

1181 Ebd.: S. 191.

1182 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020. Dieses Vorgehen erinnert an die Praxis des Assad-Regimes, das seit langem ebenfalls Menschen von außerhalb in die größeren Städte zu Massendemonstrationen brachte.

1183 Vgl. Bishara 2023: S. 71–72.

1184 Vgl. ebd.: S. 70–71; Ajami, Fouad (2012): *The Syrian Rebellion*. Stanford: Hoover Institution Press. S. 85.

1185 Vgl. Al-Jazeera (03.06.2011): „Qatlā bi-Ḥamā bi-ǧumʿat aṭfāl al-ḥurriyya”. URL: https://bit.ly/4cL931t (letzter Aufruf: 21.07.2023); BBC (04.06.2011): „Syria: ‘Dozens killed’ as thousands protest in

darauffolgenden Wochen jedoch nicht zu einer geringeren Beteiligung an den Kundgebungen, stattdessen kam es im Juni und Juli 2011 in Hama täglich zu Massenprotesten.[1186] Einer meiner Interviewpartner betrachtet die erneuten Demonstrationen, die auf das Massaker Anfang Juni folgten, als einen äußerst aussagekräftigen Moment in Bezug auf die Identität der Stadt:

كان فيه جمعة اسمها جمعة أطفال الحرية. فحصل فيها مجزرة، هاي المظاهرة وقتل تقريبا بحدود الـ ٤٠٠ شخص. [...] رشهم بدون أي اعتبار رش بالرشاشات أو البنادق الآلية بدون أي تمييز. كان فيه اعتقاد من جميع الأشخاص، من جميع السوريين انو حماة ما رح ترجع، ما رح ترجع تطلع بالمظاهرات. فلما رجعت الجمعة الي بعدها [...] حسيت حالي انو فقدت السيطرة على نفسي. على طول بدأت دموعي عم تنزل.[1187]

Es gab einen Freitag, der „Freitag der Kinder der Freiheit" hieß. An diesem Tag ereignete sich ein Massaker, auf dieser Demonstration, und ungefähr 400 Personen wurden getötet. […] Sie schossen ohne Rücksicht mit automatischen Waffen oder Maschinengewehren auf sie, ohne Unterschied. Alle Leute, alle Syrer glaubten, dass Hama nicht zurückkehren würde, dass die Leute nicht wieder zu den Demonstrationen zurückkehren würden. Und als sie am Freitag danach zurückkamen, […] hatte ich das Gefühl, die Kontrolle über mich selbst zu verlieren. Sofort begann ich zu weinen.

Die starke emotionale Reaktion auf die Demonstration in der Woche nach dem Massaker von 2011 am Freitag „Aṭfāl al-ḥurriyya" ist darin begründet, dass er hier einen entscheidenden Unterschied zu 1982 sieht, als die gesamte Stadt durch das Massaker nachhaltig zum Schweigen gebracht wurde. Die Fortführung der Proteste trotz der brutalen Reaktion der Sicherheitskräfte gegen die Zivilbevölkerung, die in seiner Beschreibung an 1982 erinnert („raššahum bidūn ayy iʿtibār, bidūn ayy tamyīz"; „sie schossen ohne Rücksicht, ohne Unterschied"), bedeutet somit einen entscheidenden Unterschied zu dem Massaker von 1982, den auch der in ganz Syrien verbreitete revolutionäre Slogan „[Ḥamā] lan tatakarrar" („[Hama] wird sich nicht wiederholen") zum Ausdruck bringt.[1188] Seine überwältigenden Gefühle, als er die großen Demonstrationen in Hama im Jahr 2011 im Fernsehen verfolgte, beschreibt mein Interviewpartner folgendermaßen:

وصارت الناس تعرف مين هاي حماة، صارت تعرف شو هاي المدينة الجميلة جداً، الرائعة جداً، الي فيها تاريخ عظيم جداً، ما حدا بيعرف عنه شيء. لأنو النظام كان متعمد انو هو هاي المدينة يعني كون على هامش المدن، كون على هامش الحياة عموماً. فكان هذا شيء جداً منفخر لنا كحمويين. انو نحن شوفنا الشعب الحقيقي. طلعت الأشياء المختبئة في الصدور. [...] فعلاً أنا...

Hama". URL: https://tinyurl.com/bdhd9uwv (letzter Aufruf: 21.07.2023); Ajami 2012: S. 85; Human Rights Watch (06.07.2011): „Syria: Shootings, Arrests Follow Hama Protest. At Least 16 Killed in Last 48 Hours". URL: https://tinyurl.com/5hfwjnrd (letzter Aufruf: 20.07.2023); Gresh 03.08.2011. Die Zahl der Opfer wird in verschiedenen Berichten unterschiedlich angegeben.

1186 Vgl. Ismail, Salwa (2011): „The Syrian Uprising: Imagining and Performing the Nation". In: *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11/3. S. 539.

1187 Interview S. S., 08.09.2020.

1188 S. Kap. 4.1.2.

أنا دموعي تنهمر من لا شيء. ليش؟ لأن هاي هذا شيء كنا نحن حاسين من زمان وظهر العامة. نحن موجودين، نحن ما زلنا على قيد الحياة.[1189]

> Und die Leute begannen zu verstehen, wer ‚Hama' ist. Sie begannen, diese wunderschöne, großartige Stadt kennenzulernen, die eine großartige Geschichte hat, von der niemand etwas weiß. Weil das Regime vorsätzlich dafür gesorgt hatte, dass diese Stadt am Rand der Städte [marginal, unbedeutend] blieb, am Rand des Lebens im Allgemeinen. Also hat es uns als Hamwis sehr stolz gemacht, als wir das wahre Volk sahen. Die versteckten Dinge kamen an die Oberfläche. […] Und meine Tränen sind wirklich geströmt. Warum? Weil das etwas war, was wir seit langem gefühlt hatten und was jetzt öffentlich wurde. Wir sind hier, wir sind immer noch am Leben.

In dem Moment, als die Stadt zu einem Zentrum des Protests gegen das Assad-Regime wird und mit wöchentlichen und teilweise täglichen Massenkundgebungen die Aufmerksamkeit des Landes und der internationalen Gemeinschaft auf sich zieht, löst sie sich anscheinend aus der langjährigen Marginalisierung nach dem Massaker und damit auch aus der aufgezwungenen Identität, die das Regime der Stadt durch das Massaker und die danach anhaltende Gewalt zugeschrieben hat. Stattdessen zeigt sich aus der Sicht meines Gesprächspartners in diesem Moment der Demonstrationen das wahre Gesicht der Stadt, das unter der Oberfläche überlebt hat und unter den veränderten gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen der Revolution zum Vorschein tritt. Die Bewohner:innen der Stadt eignen sich die Deutungshoheit über ihre eigene Identität somit durch ihre Beteiligung an der Protestbewegung wieder an. Diese Wiederaneignung der eigenen Identität wird auch in einem Revolutionsslogan reflektiert, der die Lebendigkeit der Stadt betont:

حافظ ... مات
وحماة لم ... تموت [sic]
وبشار ... سيموت
وسورية ... لن تموت
دمشق -حي القدم 3-2-2012 [1190]

> Hafiz ist gestorben,
> aber Hama ist nicht gestorben.
> Und Bashar wird sterben
> Aber Syrien wird nicht sterben.
> Damaskus, Ḥayy al-Qadam, 03.02.2012

Auch in Bezug auf andere Städte wurde Hama in ähnlichen Slogans als ein Beispiel und Vorbild für das Überleben und den ungebrochenen Widerstand genannt, etwa für das von der gewaltvollen Reaktion des Regimes ab 2011 besonders hart getroffene Homs.[1191] Von

---

1189 Interview S. S., 08.09.2020.

1190 Naharnet (24.07.2012): „Masʾūl Īranī bāriz: Ḥulafāʾ Sūriyā ‚lan yasmaḥū bi-taġyīr an-niẓām' fī Dimašq". URL: https://tinyurl.com/5n79xzpt (letzter Aufruf: 15.12.2023).

1191 Vgl. Creative Memory (06.02.2013): „Homs will not die". URL: https://tinyurl.com/5xnpaeps (letzter Aufruf: 02.06.2024). Auf diesem Plakat steht der Slogan „Nero ist gestorben, aber Rom ist nicht

einem Symbol der Angst und der Macht des Assad-Regimes wurde Hama ab 2011 in dieser Deutung zu einem Zeichen der Hoffnung und des Überlebens. Nach dem Massaker war die Stadt immer wieder als leer[1192] oder leblos beschrieben worden, wenn etwa Heba al-Dabbagh bei ihrer Rückkehr in die Stadt im Jahr 1989 feststellt: „wa-mātat ʿalā šifāh al-madīna al-mašāhid hayʾat al-ḥayāt"[1193] („auf den Lippen der Stadt war jedes Lebenszeichen gestorben") oder Manhal al-Sarraj die Stadt als *hāmida* („leblos") beschreibt.[1194] In ihrem Revolutionstagebuch gibt Samar Yazbek die Aussage eines Journalisten wieder, der 2011 einige Zeit in Hama verbracht hat und die Revolution als einen Moment des Umbruchs beschreibt:

> من يذهب إلى حماة يشعر أنّه ذاهب إلى جرح كبير، وكانت هذه المرّة الأولى التي أزور فيها المدينة، القدر يجعلني أزور مدينة لأبحث عن الفجائع، المدينة فجيعة كبيرة، لا يوجد إنسان في حماة إلّا وفقد شخصًا، الكلّ يتامى من جهة الأب أو الأمّ أو العمّ أو الخال. كلّ تفاصيل حماة لها علاقة بالموت والقتل. عشت في هذه الفجيعة أربعة أيّام، رأيت حماة تسير بالعكس، في كلّ هذه الأيّام كانت هناك تظاهرات ضدّ النظام [...][1195]
>
> Wer nach Hama fährt, hat das Gefühl, in eine große Wunde zu fahren. Es war das erste Mal, dass ich die Stadt besuchte. Die Stadt ist wirklich ein einziges großes Unglück. Es gibt keinen Menschen in Hama, der nicht jemanden verloren hat. Alle sind irgendwie Waisen, alles in Hama hat mit Tod und Töten zu tun. Vier Tage habe ich in diesem Unglück verbracht, und ich habe gesehen, wie Hama sich in sein Gegenteil verwandelte. Jeden Tag gab es eine Demonstration gegen das Regime.[1196]

Die Revolution mit den täglichen Demonstrationen bedeutet also einen Wendepunkt für die Stadt Hama, die sich von der Konnotation mit „Tod und Töten" befreit und ihre eigene Identität neu definiert. In dieser Zeit wurde Hama zu einer der Hochburgen der revolutionären Bewegung in Syrien.

Eine der bekanntesten Persönlichkeiten in der ersten Phase der Revolution von 2011 war der Sänger Ibrahim Qashush,[1197] der aus Hama stammte und als der Sänger des bekannten Protestlieds „Yallā irḥal yā Baššār" („Los, hau ab, Bashar") gilt, das er erstmals am 27.06.2011 öffentlich auf dem ʿĀṣī-Platz in Hama sang[1198] und das danach in ganz

---

gestorben. Hafiz ist gestorben, aber Hama ist nicht gestorben. Bashar wird sterben, aber Homs wird nicht sterben." Vgl. auch Abū al-Maǧd, Maḥmūd (03.02.2019): „Māt Ḥāfiẓ wa-lam tamut Ḥamā". In: *Markaz aš-šarq al-ʿarabī li-'d-dirāsāt al-ḥaḍāriyya wa-'l-istrātīǧiyya*. London. URL: http://bit.ly/4cOdatp (letzter Aufruf: 08.01.2024).

1192 Vgl. Chalandon 01.03.1982, abgedruckt in Coquio/Hubrecht/Mansour/Mardam-Bey 2022: S. 67–73.

1193 ad-Dabbāġ 1996: S. 225.

1194 Vgl. Ismail 2018: S. 60.

1195 Yazbak, Samar (2012a): *Taqāṭuʿ nīrān. Min yawmiyyāt al-intifāḍa as-sūriyya*. Beirut: Dār al-Ādāb. S. 246.

1196 Yazbek, Samar (2012b): *Schrei nach Freiheit. Bericht aus dem Inneren der syrischen Revolution*. Übersetzt von Larissa Bender. München: Nagel & Kimche. S. 191.

1197 DMG-Umschrift: Ibrāhīm al-Qāšūš.

1198 Vgl. Dubois, Simon (2013): „Streets songs from the Syrian protests". In: *Orient-Institut Studies* 2 (2013). S. 2. URL: https://tinyurl.com/3m883csp (letzter Aufruf: 17.07.2023); Abū al-Fidāʾ al-Ḥamwī (29.08.2012): „Hitāfāt aš-šahīd Ibrāhīm Qāšūš – Muẓāharat Ḥamā 27-6-2011". In: *YouTube*. URL:

Syrien und auch außerhalb des Landes auf Demonstrationen gesungen wurde.[1199] Dieses Lied galt als eine Art Soundtrack der Revolution[1200] und die Figur al-Qashush wurde zu einem Symbol der Revolution.[1201] So wurden beispielsweise die Sänger auf Demonstrationen in verschiedenen Städten im Land als Qashush bezeichnet[1202] und auch weitere revolutionäre Akte nach dem Sänger benannt.[1203] Am 4. Juli 2011 wurde Ibrahim Qashush mit herausgeschnittenen Stimmbändern tot am Ufer des Orontes (ʿĀṣī) in Hama gefunden. Die Geschichte des ermordeten Sängers wurde von vielen als Zeichen für den groben Symbolismus des Regimes verstanden[1204] und erlangte weltweit große Aufmerksamkeit.[1205]

Am 1. Juli 2011, der den Namen „Irḥal" („Hau ab!") erhielt,[1206] fand die bis dahin größte Demonstration in Syrien in Hama auf dem zentralen ʿĀṣī-Platz statt,[1207] deren Teilnehmerzahl auf bis zu 500.000 geschätzt wird.[1208] An diesem Tag wurde Hama zu einer vom Regime befreiten Stadt erklärt.[1209] Laut anderen Quellen zog sich das Regime bereits nach den gewaltvollen Zusammenstößen am 3. Juni vollständig aus der Stadt zurück, deren Bewohner alle administrativen Angelegenheiten selbst organisierten, bis die

---

https://tinyurl.com/2z2dv7f5 (letzter Aufruf: 20.07.2023); für den Liedtext s. ʿUmrayn, Zāhir/Hālāsā, Mālū/Maḥfūḍ, Nawwāra (2014): *Sūriyā tataḥaddaṭ. aṭ-ṭaqāfa wa-l-fann min aǧl al-ḥurriyya*. Beirut: Dār as-Sāqī. S. 219–221.

1199 Vgl. Ziter, Edward (2013): „The Image of the Martyr in Syrian Performance and Web Activism". In: *TDR* 57/1. S. 133.

1200 Vgl. Al-Zubaidi, Layla (24.05.2012): „Diary. In Syria". In: *London Review of Books*. URL: https://tinyurl.com/3y7un4v5 (letzter Aufruf: 03.08.2023).

1201 Vgl. Issa, Sadam (2016): „Ibrahim Qashoush's Revolutionary Popular Songs: Resistance Music in the 2011 Syrian Revolution". In: *Popular Music and Society* 41/3. S. 283–284.

1202 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 125.

1203 Vgl. ebd.: S. 126.

1204 Vgl. Wedeen, Lisa (2019): *Authoritarian Apprehensions. Ideology, Judgment, and Mourning in Syria*. Chicago: The University of Chicago Press. S. 83; Shadid, Anthony (21.07.2011): „Lyrical Message for Syrian Leader: 'Come on Bashar, Leave'". In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/3ysujk9j (letzter Aufruf: 17.07.2023). Im Dezember 2016 veröffentlichte der Journalist James Harkin eine Reportage, derzufolge der ermordete Qashush nicht der Sänger der Protestlieder war. Stattdessen handele es sich um Abdul Rahman Farhood, der inzwischen in England lebe, während Qashush selbst möglicherweise ein Informant der Geheimdienste gewesen sei (vgl. Harkin, James (07.12.2016): „The incredible story behind the Syrian protest singer everyone thought was dead". In: *GQ*. URL: https://tinyurl.com/bdf8c56a (letzter Aufruf: 17.07.2023); vgl. auch Wedeen 2019: S. 83–84). Der Sänger des Lieds lebt heute in Paris.

1205 Vgl. Harkin 07.12.2016.

1206 Vgl. Barber, Matthew (14.12.2013): „The Names of the Revolution". In: *Syria Comment*. URL: https://tinyurl.com/3pndx4nk (letzter Aufruf: 20.07.2023).

1207 Vgl. Ali, Nour (01.08.2011): „Hama – the city that's defying Assad". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/mtdu7ztw (letzter Aufruf: 17.07.2023); Dagher 2019: S. 256; Human Rights Watch 06.07.2011. Für ein Video der Demonstration s. AYHAM ALKASEM (04.02.2014): „Ibrāhīm Qāšūš – Ḥamā – Sāḥat al-ʿĀṣī – Muẓāhara fī ǧumʿat Irḥal 1/7/2011". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2an5u2ef (letzter Aufruf: 25.06.2023).

1208 Vgl. Dagher 2019: S. 256; Sands, Phil (07.07.2011): „Government and protesters both invoke Hama massacre of 1982". In: *The National*. URL: https://tinyurl.com/5fnr26rj (letzter Aufruf: 03.01.2024).

1209 Vgl. Dagher 2019: S. 257.

staatlichen Sicherheitskräfte Hama Anfang August zurückeroberten.[1210] Am 4. Juli 2011 versammelten sich Hunderttausende auf dem ʿĀṣī-Platz in Hama zu einer Demonstration und sangen Lieder des Sängers Ibrahim Qashush. Der Polizeichef von Hama lehnte es ab, das Feuer auf die friedlichen Demonstrierenden zu eröffnen, und wurde deshalb entlassen. Daraufhin wurden andere Armeeeinheiten nach Hama geschickt, die in die Menschenmenge schossen und mehrere Personen töteten.[1211] Auch ein vielbeachteter Besuch des US-amerikanischen und des französischen Botschafters am 7. und 8. Juli 2011 in Hama, der landesweit als Zeichen der Hoffnung auf internationale Unterstützung der Revolution wahrgenommen wurde,[1212] lenkte die Aufmerksamkeit vieler Demonstrierender auf Hama. Zudem könnte dieser Besuch für die Stadt zeitweise einen Schutz vor dem Zurückschlagen des Regimes bedeutet haben.[1213] Dem Besuch insbesondere des US-amerikanischen Botschafters wurde als ein Zeichen der internationalen Unterstützung und eines Umschwungs in der US-amerikanischen Außenpolitik unter Barack Obama ein hoher Stellenwert beigemessen.[1214] Er wurde von vielen als eine Botschaft an das Assad-Regime verstanden, dass die internationale Gemeinschaft dessen Aktivitäten beobachte und es sich dafür verantworten werden müsse.[1215] Des Weiteren galt dieser Besuch als eine Anerkennung der Legitimität der Oppositionellen, während dem Regime die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft abgesprochen wurde.[1216] Dementsprechend wurden die Botschafter von den Demonstrierenden überwiegend positiv empfangen, beispielsweise mit Rosen und Olivenzweigen,[1217] während der Besuch durch das Regime als unzulässige Intervention[1218] und Beweis, dass die Proteste Teil einer ausländischen Verschwörung seien,[1219] gewertet wurde. Das US-amerikanische Außenministerium betonte explizit die Intention des Botschafters, durch seine physische Präsenz in der Stadt an einem Freitag die Solidarität der USA mit den Protestierenden in Syrien zum Ausdruck zu bringen.[1220] Diese Aussage und die damit verbundene Hoffnung in der Protestbewegung

1210 Vgl. Bishara 2023: S. 74; Ajami 2012: S. 85-86; Human Rights Watch 06.07.2011.

1211 Vgl. Wieland, Carsten (2015): „Alawis in the Syrian Opposition". In: Kerr, Michael/Larkin, Craig: *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press. S. 234; Human Rights Watch 06.07.2011.

1212 Vgl. Gresh 03.08.2011; Ajami 2012: S. 86.

1213 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 79; BBC (08.07.2011): „Syria says US 'interfering' as ambassador visits Hama". URL: https://tinyurl.com/ys872unm (letzter Aufruf: 02.06.2024).

1214 Vgl. Zamān al-waṣl (10.07.2011): „Ḥawla ziyārat as-safīr al-amrīkī ilā Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/2ztn98ty (letzter Aufruf: 12.04.2024).

1215 Vgl. Abouzeid, Rania (08.07.2011): „U.S. Diplomat Causes Firestorm with Visit to Rebellious Syrian City". In: *Time*. URL: https://tinyurl.com/2wkcvhrf (letzter Aufruf: 12.04.2024).

1216 Vgl. Zamān al-waṣl 10.07.2011.

1217 Vgl. Abouzeid 08.07.2011; Chulov, Martin (09.07.2011): „Syrian rebel city welcomes US ambassador with roses". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/4y23zvrm (letzter Aufruf: 12.04.2024).

1218 Vgl. Zamān al-waṣl (08.07.2011): „as-Safīrūn al-amrīkī wa-'l-firansī fī Ḥamā "li-anfāḍ an-niẓām"?". URL: https://tinyurl.com/5n7ud532 (letzter Aufruf: 12.04.2024); al-Mufliḥ, Ġassān (08.07.2011): „Ǧumʿat al-lāḥiwār.. māḍā yafʿal as-safīr al-amīrikī fī Ḥamā?". In: *Īlāf*. URL: https://tinyurl.com/2mtbh4y3 (letzter Aufruf: 12.04.2024).

1219 Vgl. Abouzeid 08.07.2011.

1220 Vgl. Chulov, Martin (08.07.2011): „Syria condemns US ambassador's 'provocative' visit to Hama". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/2s3c3ehy (letzter Aufruf: 12.04.2024); Friedman, Uri

stehen im deutlichen Kontrast zu dem darauffolgenden Handeln der internationalen Gemeinschaft, die ihre sogenannten „roten Linien“ nicht konsequent durchsetzte, sondern immer wieder neu definierte[1221] und Bashar al-Assad auf diese Weise in seinem brutalen Vorgehen gegen die Opposition frei gewähren ließ.

Möglicherweise wirkte sich die Erinnerung an das Massaker nicht nur auf Seiten der Revolution auf den Verlauf der Proteste aus, sondern beeinflusste zunächst auch das Vorgehen des Regimes gegen die Demonstrierenden. Yassin al-Haj Saleh merkt an, dass die Präsenz Hamas im nationalen Bewusstsein als Schauplatz des grausamen Massakers von 1982 auch ein Grund für ein anfängliches Zögern des Regimes, mit aller Kraft gegen die dortigen Proteste vorzugehen, gewesen sein könnte.[1222] Auch war die Stadt Hama möglicherweise aus Bashar al-Assads Sicht zu stark mit der Brutalität seines Vaters konnotiert, von der er sich zu distanzieren versuchte.[1223] Anfang Juli wurde der Gouverneur Ahmed Abdelaziz,[1224] der sich für eine friedliche Lösung in Hama eingesetzt hatte, entlassen und durch Mohammed Muflih[1225] ersetzt, der für das Massaker am 3. Juni verantwortlich gewesen war.[1226] Dieser Vorgang führte in Hama zu einer veränderten Position gegenüber dem Regime, mit dem Vertreter der Stadt zuvor noch in mehreren Treffen verhandelt hatten und dessen Fall von nun an gefordert wurde.[1227] Die Entlassung von Abdelaziz galt als ein Anzeichen dafür, dass das Regime sein Vorgehen von 1982 wiederholen würde und verstärkte somit die metaphorische Präsenz des Massakers in der Stadt.[1228] Gleichzeitig verwandelte sich aus diesem Grund die zentrale Forderung der Protestierenden in Hama, die nun nicht mehr Reformen, sondern ein Ende des Regimes verlangten.[1229]

Hama wurde in ganz Syrien zunehmend als ein Zentrum der Revolution wahrgenommen[1230] und die großen Demonstrationen mit Hunderttausenden Teilnehmenden galten als der Höhepunkt der ersten Phase der Revolution.[1231] So wurden beispielsweise Bilder der riesigen Syrien-Flagge auf dem ʿĀṣī-Platz[1232] im Zentrum der Stadt, der ein zentraler

(08.07.2011): „The U.S. Ambassador Visits the Syrian Uprising”. In: *The Atlantic*. URL: https://tinyurl.com/5cf2h7na (letzter Aufruf: 12.04.2024).

1221 Vgl. Pearlman, Wendy (2020): „Syrian Views on Obama’s Red Line: The Ethical Case for Strikes against Assad”. In: *Ethics & International Affairs* 34/2. S. 189–200; Peritz, Aki/Eoyang, Mieke (2013): „Syria “Red Line” Chronology”. In: *Third Way*; Friedman, David (2013): „Chemical Weapons in Syria: Has a Red Line Been Crossed?” In: *Institute for National Security Studies Insight* 421: S. 1.

1222 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 79.

1223 Vgl. Ajami 2012: S. 85.

1224 DMG-Umschrift: Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz.

1225 DMG-Umschrift: Muḥammad Mufliḥ.

1226 Vgl. Gresh 03.08.2011.

1227 Vgl. ebd.

1228 Vgl. Sands 07.07.2011.

1229 Vgl. Gresh 03.08.2011. Der Autor Mustafa Khalifa sieht auch auf ganz Syrien bezogen die brutale Reaktion des Regimes auf die friedlichen Proteste als den Grund für die Forderung nach einem Sturz des Regimes, während zuvor vor allem Reformen unter dem Assad-Regime gefordert worden waren (vgl. Khalifa 15.03.2021).

1230 Vgl. Ajami 2012: S. 91.

1231 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 77.

1232 Vgl. ShaamNetwork S.N.N (22.07.2011): „Šām – Ḥamā – Manẓār muhīb wa-bi-diqqa ʿāliyya li-muẓāharāt Ḥamā fī“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/4j2zek7w (letzter Aufruf: 11.08.2023);

Versammlungsort und Endpunkt der Demonstrationszüge war,[1233] weithin bekannt. In dieser frühen Phase der Revolution verwendeten die Rebellen, die später die frühere syrische Flagge bis in die ersten Jahre der Baath-Herrschaft zu ihrem Symbol machten, noch die offizielle Flagge Syriens. Yassin al-Haj Saleh versteht dies als einen Ausdruck des Anspruchs, das gesamte Syrien zu vertreten und das Streben des Regimes, das Land zu „Assads Syrien" (*Sūriyya al-Asad*) zu machen, zurückzuweisen.[1234] Die Verwandlung des Landes in *Sūriyya al-Asad* hängt eng mit dem Massaker von Hama zusammen, das häufig als symbolischer Ausdruck des umfassenden Machtanspruchs des Assad-Regimes betrachtet wird, der sich auch in dessen auf *al-abad* („Ewigkeit") basierenden Selbstverständnis ausdrückt.[1235] Die übergroße syrische Flagge, die auch das Assad-Regime verwendet, steht somit für den Widerstand gegen das Regime und den Anspruch der Revolutionäre, Symbole selbst zu deuten. Am 29. Juli 2011 fanden wiederum große Proteste gegen das Regime statt, die die Armee zwei Tage später niederschlug und damit die Kontrolle über die Stadt zurückerlangte.[1236] Innerhalb weniger Tage wurden Schätzungen zufolge ungefähr 200 Personen durch staatliche Kräfte getötet.[1237] Diese gewaltvolle Aktion der syrischen Streitkräfte in Hama wurde oft mit dem Massaker von 1982 verglichen oder als Anzeichen eines weiteren ‚Hama' verstanden.[1238] Ein bedeutender, oft betonter Unterschied zwischen den Ereignissen von 1982 und von 2011 liegt in der umfassenden medialen Berichterstattung[1239] und in der detaillierten Dokumentation der Revolution und des darauffolgenden Kriegs, der vielen Beobachter:innen als der meistdokumentierte Konflikt der Welt gilt.[1240] Dies steht in einem starken Gegensatz zu dem Massaker von Hama, das zwar beispielsweise in dem Buch *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr* (1983; ‚Hama: Die Tragödie der Epoche') ausführlich dokumentiert und auch in dem Buch *al-Iḫwān al-Muslimūn: Našʾa mašbūha – wa-tārīḫ aswad*[1241] (1984–1985; ‚Die Muslimbruderschaft: Verdächtige Entstehung und schwarze Geschichte') aus der Perspektive des Assad-Regimes anhand von Details dargestellt wurde,[1242] wobei diese ideologisch geprägten Publikationen jedoch kaum einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich waren und

---

Adopt a Revolution (22.05.2012): „Bericht aus Hama". URL: https://tinyurl.com/5h35uuac (letzter Aufruf: 11.08.2023).

1233 Vgl. Bishara 2023: S. 70–71.

1234 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 157, S. 163.

1235 Vgl. ebd.: S. 238–239; al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 10.10.2019; Badr ad-Dīn 2018: S. 59, S. 83–84; s. Kap. 2.2.2.

1236 Vgl. Dagher 2019: S. 259.

1237 Vgl. Tran, Mark/Owen, Paul (05.08.2011): „Syrians take to streets over Hama massacre as outrage grows". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/47yzt6wj (letzter Aufruf: 11.08.2023).

1238 Vgl. Kenner, David (05.08.2011): „Massacre City". In: *Foreign Policy*. URL: https://tinyurl.com/p85988sx (letzter Aufruf: 06.12.2023); Tran/Owen 05.08.2011.

1239 Vgl. Kenner 05.08.2011.

1240 Vgl. Megally, Hanny/Helmi, Ahmad (23.06.2023): „Conversation with Ahmad Helmi, Advocate for Syria's Disappeared: What's Next for the 130,000+ Disappeared? Any Hope for Syria's Families?". In: *Center on International Cooperation*. URL: https://tinyurl.com/5yj5u56r (letzter Aufruf: 25.08.2023); Nassar, Sema/Rangelov, Iavor (2020): *Documentation of Human Rights Violations and Transitional Justice in Syria: Gaps and Ways to Address Them*. London: The London School of Economics and Political Science. S. 3.

1241 o. A. 1984/1985.

1242 S. Kap. 2.1.2.

keinen Zugang zu individuellen Sichtweisen und Erinnerungen ermöglichten.[1243] Dagegen war eine detaillierte Dokumentation der Ereignisse ab 2011 ein wichtiger Bestandteil der revolutionären Aktivitäten.

Auch in Bezug auf die syrische Literatur wird teilweise von einem *documentary turn* gesprochen, da in der Phase nach 2011 das Dokumentarische eine größere Bedeutung in der Literatur erhielt und das literarische Schreiben vermehrt mit politischem Aktivismus verbunden wurde.[1244] So dokumentierten beispielsweise die Autorinnen Samar Yazbek und Khawla Dunia die ersten Monate der Revolution in Tagebüchern, in denen sie die Ereignisse detailliert festhielten und der (internationalen) Öffentlichkeit zugänglich machten.[1245] Auch die Veränderung der Medienlandschaft war ein weiterer Faktor, der die Verdrängung von Informationen aus der Öffentlichkeit und ein umfassendes erzwungenes Schweigen wie 1982 im Jahr 2011 unmöglich machte. Die nun bestehenden Möglichkeiten zur Verbreitung von Informationen über aktuelle Ereignisse stellten einen entscheidenden Unterschied zwischen 1982 und 2011 in Syrien dar. Während es dem Regime durch die physische Absperrung der Stadt im Jahr 1982 möglich gewesen war, das Massaker in Hama weitgehend geheim zu halten und im Anschluss zu leugnen, war es aufgrund von arabischen Satelliten-Fernsehkanälen, Mobiltelefonen und Internet ab 2011 deutlich schwerer, die öffentliche Meinung zu formen und die Verbreitung von Informationen zu kontrollieren.[1246] Unter den Demonstrierenden bestand auch die Hoffnung, dass allein das Filmen der Demonstrationen und der daraus folgende Blick von außen auf das Geschehen eine gewaltvolle Reaktion des Regimes abwenden könnte.[1247]

Die Dokumentation der Ereignisse ab 2011 war teilweise stark mit einem Erinnern an das Massaker von 1982 verbunden. So dokumentierten beispielsweise die Mitglieder des Fotokollektivs *Lens Young Hamwi* die Zerstörung in der Stadt während Revolution und Krieg,[1248] veröffentlichten aber auch 2015 aufgenommene Fotos der Stadt, auf denen die Spuren der Zerstörung von 1982 zu erkennen sind.[1249] Während zuvor nur vereinzelt Menschenrechtsorganisationen wie *The Syrian Human Rights Committee* Berichte über das Massaker von Hama und teilweise an den Jahrestagen im Februar Artikel zum Gedenken der Ereignisse veröffentlichten,[1250] lassen sich ab 2012 in zahlreichen arabischen

1243 S. Kap. 3.1.

1244 Vgl. Albers/Braune/Junge/Lang/Pannewick 2021: S. 45–46.

1245 Vgl. Yazbak 2012a; Dunia 2013.

1246 Vgl. Lund, Aron (2011): *The Ghosts of Hama. The Bitter Legacy of Syria's Failed 1979–1982 Revolution*. Stockholm: Swedish International Liberal Centre. S. 11. URL: https://tinyurl.com/4vnsmm5e (letzter Aufruf: 07.08.2023).

1247 Vgl. Boëx, Cécile (2017): „Youtube and the Syrian Revolution. On the Impact of Video Recording on Social Protests". Übersetzt von Łukasz Mojsak. In: *View. Theories and Practices of Visual Culture* 17. S. 4.

1248 Vgl. Lens Young Hamwi/ʿAdasat šābb Ḥamwī (o. D. a): [ohne Titel]. In: *Facebook*. URL: https://tinyurl.com/5n6fbmkw (letzter Aufruf: 13.12.2023).

1249 Vgl. Lens Young Hamwi/ʿAdasat šābb Ḥamwī (o. D. b): „Mā tabqā ilā al-yawm min dimār mağzarat Ḥamā 1982". In: *Facebook*. URL: https://tinyurl.com/yvrfznj2 (Letzter Aufruf: 13.12.2023).

1250 Vgl. z. B. The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (14.02.2006): „Massacre of Hama (February 1982) Genocide and A crime against Humanity". URL: https://tinyurl.com/4r98ca47 (letzter Aufruf: 14.12.2023); The Syrian Human Rights Committee 12.02.2007.

Medien Berichte über das Massaker finden, die meistens Anfang Februar veröffentlicht werden.[1251] Auch gab es im Kontext der Revolution Bemühungen, nicht nur die aktuellen Ereignisse möglichst genau zu dokumentieren, sondern auch Informationen über das Massaker von Hama zu sammeln und zugänglich zu machen, beispielsweise mit Grafiken, die zu den Jahrestagen veröffentlicht wurden und zum Beispiel den folgenden Inhalt haben konnten:

– الذكرى 34 لمجزرة حماة التي ارتكبتها قوات نظام الأسد
– 02/شباط/1982
– استشهاد نحو 40 ألف شخصاً
– اعتقال أكثر من 100 ألف
– فقد أكثر من 15 ألفاً
– استمرت 27 يوماً
– دمر أكثر من 75% من المدينة
– دمر 63 مسجداً
– دمر 4 كنائس
بشار الأسد يتابع إرث أبيه في الإجرام والإرهاب
الأسد مجرم حرب لابد من محاكمته[1252]

Der 34. Jahrestag des Massakers von Hama, das das Assad-Regime verübt hat
02. Februar 1982
– fast 40.000 Personen wurden zu Märtyrern
– mehr als 100.000 wurden verhaftet
– mehr als 15.000 verschwanden
– es dauerte 27 Tage
– mehr als 75 % der Stadt zerstört
– 63 Moscheen zerstört
– 4 Kirchen zerstört
Bashar al-Assad führt das Erbe seines Vaters mit Verbrechen und Terror fort
Al-Assad ist ein Kriegsverbrecher und muss vor Gericht gestellt werden

Auch auf Internetblogs zur syrischen Revolution wurden Informationen zum Massaker von 1982 zusammengetragen und in sachlicher Form wiedergegeben.[1253] Zudem wurden

1251 Z. B. Ḥātim, ʿAbdallāh (02.02.2020): „'Maǧzarat Ḥamā'.. ḏikrā dāmiyya ṭaġat ʿalayhā ibādat ‚al-Asad' li-Sūriyā". In: *al-Ḥalīǧ*. URL: https://tinyurl.com/4fe9xx9a (letzter Aufruf: 14.12.2023); an-Nāṣir, Aḥmad Ṭalab (02.02.2021): „Fī ḏikrāhā al-39.. maǧzarat Ḥamā allatī anhakat ḏākirat as-sūriyyīn". In: *Syria TV*. URL: https://tinyurl.com/4vw7ewce (letzter Aufruf: 14.12.2023); Al-ʿArabī (03.02.2022): „Ḏikrayāt dāmiyya wa-ʿadāla ġāʾiba.. 38 ʿāmman ʿalā maǧzarat Ḥamā". URL: https://bit.ly/3xmUVLs (letzter Aufruf: 14.12.2023); Qaddūr, ʿUmar (04.02.2023): „Maǧzarat Ḥamā: Kayf faʿalhā Ḥāfiẓ al-Asad?". In: *al-Mudun*. URL: https://tinyurl.com/bdeuafw5 (letzter Aufruf: 14.12.2023).

1252 Creative Memory (02.02.2016): „The 34th Commemoration of the Hama Massacre". URL: https://tinyurl.com/28w9ch4v (letzter Aufruf: 15.12.2023). S. auch Creative Memory (02.02.2019): „The 37th Commemoration of the Hama Massacre". URL: https://tinyurl.com/3ehc6px4 (letzter Aufruf: 15.12.2023).

1253 Vgl. ad-Dimašqī, Ārām (19.01.2013): „Taqrīr ḥawla maǧāzir Ḥamā fī šubbāṭ 1982 (al-ǧuzʾ al-awwal)". In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/yrzmnfe2 (letzter Aufruf: 05.06.2024); ad-Dimašqī,

auf mehreren *YouTube*-Kanälen im Jahr 2011 und in den Jahren danach Videos hochgeladen, in denen Daten und Fakten über das Massaker präsentiert sowie Bilder aus dem Jahr 1982 gezeigt werden, auf denen das Ausmaß der Zerstörung der Stadt erkennbar ist.[1254] Diese Bilder werden anschließend oft mit Videoaufnahmen von Demonstrationen im Jahr 2011 bzw. mit einem Hinweis auf die Revolution kontrastiert, wodurch ein deutlicher Unterschied und ein entscheidender Wandel durch die Revolution postuliert wird. Anfang 2012 wurde ein Video mit dem Titel „Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr“ („Hama: Die Tragödie der Epoche“) auf *YouTube* veröffentlicht, das inhaltlich zu dem gleichnamigen im Jahr 1983 von der Muslimbruderschaft veröffentlichten Buch passt.[1255] Auch in dem Video werden die Ereignisse des Massakers detailliert dokumentiert und Augenzeugenberichte mit Fotos und Ausschnitten aus dem Buch unterlegt.[1256]

Es ist naheliegend, dass die umfassende mediale Verschleierung des Massakers von 1982 einer der Gründe für die umfangreichen Bemühungen war, die Ereignisse ab 2011 zu dokumentieren.[1257] Durch die Bemühungen zahlreicher Aktivist:innen ist der syrische Konflikt zu einem der am meisten dokumentierten Konflikte der Geschichte geworden, sodass ein umfassendes Archiv vorhanden ist, welches beispielsweise zu einer zukünftigen Aufarbeitung der im Rahmen des syrischen Krieges begangenen Verbrechen beitragen kann.[1258] Dementsprechend kann die Kombination aus Augenzeugenbericht und reflektierter Beobachtung, zum Beispiel bei Samar Yazbek, als performativer Akt des *memory making* bezeichnet werden.[1259] Auf eine damit zusammenhängende Entwicklung verweist auch Hassan Abbas, der in seinem Artikel „Ḥikāyāt ḍidd an-Nisyān“ (‚Erzählungen gegen das Vergessen‘) eine seit den 1990er Jahren in Syrien zu beobachtende Form des Schreibens beschreibt, die er als „Erzählen gegen das Vergessen“ bezeichnet.

Ārām (19.01.2013): „Aḥdāṯ Ḥamā – šubbāṭ 1982 (al-ǧuzʾ aṯ-ṯānī)“. In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/kec752r5 (letzter Aufruf: 05.06.2024); ad-Dimašqī, Ārām (19.01.2013): „Aḥdāṯ Ḥamā – šubbāṭ 1982 (al-ǧuzʾ aṯ-ṯāliṯ wa-‘l-aẖīr)“. In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/4emm4z7v (letzter Aufruf: 05.06.2024).

1254 Vgl. Hama mediacenter (02.02.2014): „Brūmū ḏikrā mağzarat Ḥamā 1982“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2cj4jhm2 (letzter Aufruf: 15.12.2023); Kebreet Syria (18.06.2011): „Ḥamā: ṯawrat taġyīr lā ṯawrat intiqām“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/vxcx9xhm (letzter Aufruf: 15.12.2023); MegaSyrianews (05.08.2011): „Ṣuwar ǧadīda tanšur li-awwal marra ʿan mağzarat Ḥamā 1982“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/mt72um57 (letzter Aufruf: 18.12.2023).

1255 Vgl. Boëx 2022: S. 63–64. S. auch Kap. 2.1.2.

1256 Vgl. syria documentary (14.12.2013): „Waṯāʾiqiyyāt Sūriyā – film waṯāʾiqī bi-ʿanwān mağzarat Ḥamā 1982…maʾsāt al-ʿaṣr“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/357fyw6b (letzter Aufruf: 25.01.2024). Bei dem hier zitierten Video scheint es sich um einen späteren erneuten Upload des nicht mehr verfügbaren Originalvideos zu handeln.

1257 Auch Yassin al-Haj Saleh ist der Ansicht, dass die Bestrebungen zur umfassenden Dokumentation der Revolution in Echtzeit möglicherweise eine Konsequenz des „Vergessens unter Assad“ („al-mansā al-asadī“) war (vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013). Zu diesem Schluss kommen auch Herremans und Bellintani in ihrer Studie (Herremans, Brigitte/Bellintani, Veronica (2023): „Overcoming the Justice Impasse in Syria“. In: Destrooper, Tine/Engbo Gissel, Line/Bree Carlson, Kerstin (Hg.): *Transitional Justice in Aparadigmatic Contexts: Accountability, Recognition, and Disruption*. London: Routledge. S. 38.

1258 Vgl. Haugbolle, Sune (08.12.2016): „Evidence, Justice, and Peace-Making in Syria“. In: *Syria Untold*. URL: https://tinyurl.com/yyfb9eme (letzter Aufruf: 25.03.2024).

1259 Vgl. Bromley 2015: S. 223.

Diese betrachtet er als eine Abkehr von der Literatur als Mittel des Vergessens der Lebensumstände und eine damit verbundene Hinwendung zu dem Ziel, die Erinnerung der Lesenden anzuregen und ein Vergessen zu verhindern – ein Ziel, das von dem Wunsch geleitet sei, eine Geschichte wachzurufen, die von einer Macht verschleiert oder in ihr eigenes Narrativ gezwungen werde:

> يمْكننا الادّعاء أنّ الميل عن حكايةٍ تتطلّع إلى التنسية، نحو حكاية مضادّة تتقصّد معاندةَ النسيان، ينتج عن فعلٍ إرادويٍّ وقصديٍّ للكاتب [...][1260]
>
> Wir können feststellen, dass die Tendenz von einem Erzählen, das ein Vergessen bzw. Vergessenlassen anstrebt, zu einem entgegengesetzten Erzählen, das das Vergessen hartnäckig zerbricht, aus einer gewollten und intendierten Aktion des Autors resultiert.

Zu der Kategorie des „Erzählens gegen das Vergessen" zählt Abbas neben Gefängnismemoiren und -romanen auch Manhal al-Sarrajs Romane über das Massaker von Hama. Diese versteht er als Erinnerung daran, dass es sich bei der aktuellen Situation nicht um ein unvermeidliches und unverständliches Schicksal handele, sondern um das Resultat von Ereignissen, deren Spuren in der Gegenwart präsent seien.[1261]

4.1.2 „Ḥamā sāmiḥīnā"[1262]: ‚Hama' als Symbol der syrischen Revolution

Die Erinnerung an das Massaker von Hama, die fast drei Jahrzehnte lang weitgehend auf die Stadt selbst begrenzt geblieben war, wurde im Kontext der Revolution zu einem in ganz Syrien präsenten Thema. Bereits in der frühen Phase der Revolution wurde Hama beispielsweise in Revolutionsliedern erwähnt und galt dort als Symbol für die enorme Gewaltbereitschaft des Regimes gegenüber jeder Opposition. Die Tatsache, dass die Erinnerung an das Massaker von Hama im Kontext der Revolution an die Oberfläche trat, kann einerseits auf die verstärkte Offenheit und Direktheit zurückgeführt werden, mit der bisherige Tabuthemen in dieser Zeit in Syrien öffentlich thematisiert wurden. Andererseits ermöglichten offenbar gerade die überall im Land sichtbaren und erlebbaren Gewaltexzesse des Assad-Regimes vielen Syrer:innen ein Verständnis der Ereignisse von 1982 in Hama. ‚Hama' hatte bisher zwar als ein eher abstraktes und schwer greifbares Symbol für die Gewalt des Regimes und seinen unbedingten Willen zum Machterhalt im Unterbewusstsein existiert, aber die vollständige Verschleierung und Tabuisierung machte einen Zugang zu konkreten Informationen oder Bildern unmöglich. Dadurch wurde es besonders schwer, das Ausmaß der damaligen, fast gänzlich undokumentierten Ereignisse nachzuvollziehen. In früheren literarischen Werken, z. B. in Manhal al-Sarrajs *ʿAṣī ad-dam*, wurde oft betont, dass gerade die Sprachlosigkeit angesichts der unfassbaren Gewalt es unmöglich macht, das während des Massakers Erlebte in Worte zu fassen und ein Narrativ zu konstruieren, das die Erinnerungen der Zeug:innen ins

1260 ʿAbbās 09.10.2009.

1261 Vgl. ebd.

1262 „Hama, vergib uns", Revolutionsslogan im Februar 2012 (s. Abb. 5).

Zentrum stellt.[1263] In Bezug auf die Aufstände im Jahr 2011 stellt Salwa Ismail fest: „[T]he politics of the massacre rose to the surface"[1264]. Die zuvor weitgehend latente Gewalt, mit der das Regime das Land beherrschte, wurde also nun in ganz Syrien sichtbar. Die Bilder des brutalen Vorgehens des Assad-Regimes gegen Demonstrierende im Jahr 2011 führen in dieser Hinsicht zu einer Veränderung, da sie eine Vorstellung von den Ereignissen von 1982 vermitteln und deren Ausmaß nachvollziehbar machen konnten. So wird etwa der Künstler Khalil Yunis[1265] in dem Buch *Sūriyā tataḥaddaṯ* (2014; engl. *Syria Speaks*, 2014) folgendermaßen zitiert:

> عندما رأيت ما حدث للمتظاهرين السلميين، أدركت ما حدث في حماة. هؤلاء الناس فقدوا أخوة وأخوات، فقدوا حياتهم ولم يحرك أحدٌ ساكناً من أجلهم. لقد كان النظام يكذب علينا طوال ثلاثين عاماً، وهؤلاء كان عليهم أن يعيشوا مع خوفهم وألمهم طوال الأعوام الثلاثين تلك. كان شعوراً مفزعاً حينما أدركت كل ذلك مرةً واحدة.[1266]
>
> Als ich sah, was den friedlich Demonstrierenden passierte, verstand ich, was in Hama geschehen war. Diese Leute haben ihre Brüder und Schwestern verloren, sie haben ihr Leben verloren und keiner hat mit der Wimper gezuckt. Das Regime hat uns 30 Jahre lang angelogen, während jene die ganzen 30 Jahre mit ihrer Angst und ihrem Schmerz leben mussten. Es war ein entsetzliches Gefühl, als ich das alles mit einem Mal begriff.

Die medial omnipräsenten Bilder der Ereignisse im Jahr 2011 und auch die eigenen Erfahrungen vieler jüngerer Syrer vermittelten ihnen demnach einen Eindruck von dem beschwiegenen Massaker von 1982, zu dem anderweitig kein Zugang möglich war. In ähnlicher Weise beschreibt auch die syrische Schriftstellerin Amal Hanano den Effekt, den die Bilder und Videos von 2011 auf sie hatten:

> So we watched the events of March 2011 while in our hearts we were watching the events of February 1982. The YouTube videos projected the present but they also replayed the past. Finally we had the evidence, the images of what we had never seen but only imagined. Though it happened in another time, in another city, at the hands of the son instead of the father, we watched and remembered.[1267]

Für sie gelten die Bilder von 2011 sogar als eine Art Beweismittel für die undokumentierten Gewalttaten von 1982. Welche eine wichtige Rolle diese Medien bei der Vermittlung der Erinnerung an das Massaker von 1982 spielen konnten, zeigt etwa ein Twitter[1268]-Post des aus Hama stammenden Autors und Journalisten Zaher Omareen:

> كان كبار السن يحكون إن قوات الأسد في مجزرة حماة ال٨٢ كانت تقطع أصابع وإيدي النساء الموتى لأخذ أساور وخواتم الذهب العالقة فيها. قلنا لهم حينها: تبالغون في التظلم، حتى رأينا الجيل

1263 S. Kap. 3.3.1.

1264 Ismail 2018: S. 199.

1265 DMG-Umschrift: Ḫalīl Yūnis.

1266 ʿUmrayn/Hālāsā/Maḥfūḍ 2014: S. 8.

1267 Hanano 2014: S. 89.

1268 Heißt seit 2023 „X".

الثاني من نفس القوات ينبشون القبور في #إدلب ويصورونها! هنالك تعريف للهمجية، لكن هذا الفعل هو أعتى صورها.[1269]

Die älteren Leute erzählten uns immer, dass Assads Kräfte während des Massakers in Hama von 1982 den toten Frauen Finger und Hände abschnitten, um ihre goldenen Armreifen und Ringe zu stehlen. Wir sagten damals zu ihnen: Ihr übertreibt in euren Beschwerden. Bis wir die zweite Generation der gleichen Kräfte sahen, wie sie in #Idlib Gräber aufgruben und sie fotografierten! Es gibt eine Definition für Unmenschlichkeit, aber diese Tat gab uns Bilder davon.

Ein Ereignis, das aus dem öffentlichen Diskurs gelöscht wurde und für das es keinerlei Dokumentationen oder Beweise gab, wurde durch die staatliche Gewalt gegenüber Demonstrierenden im Jahr 2011 visualisiert. Omareens Beispiel ist besonders eindrücklich, da er selbst in Hama aufwuchs und aus diesem Grund einen direkten persönlichen Bezug zu dem Massaker hat und in seiner Familie schon lange vor der Revolution davon gehört hatte. Jedoch scheint die extreme Brutalität dennoch so unfassbar und unvorstellbar zu sein, dass sie ohne konkrete Bilder als Beweis der Grausamkeit des Regimes kaum im vollen Umfang glaubhaft sein kann. Der Augenzeuge Khaled al-Khani bestätigt, dass auch Freunde seine Berichte über das Massaker nicht vollständig geglaubt hätten, weil die dort begangenen Gewalttaten jedes Vorstellungsvermögen überstiegen hätten.[1270] Ähnlich beschreibt Mustafa Khalifa den Effekt seines Gefängnisromans. Erst nach dem Beginn der Revolution, als sich der brutale Charakter des Regimes in aller Offenheit gezeigt hätte, hätten zuvor skeptische Lesende ihm geglaubt, dass er die Realität dargestellt habe und seine Beschreibungen der staatlichen Gewalt nicht fiktiv seien.[1271]

Omareen deutet in seinem Post auch einen weiteren wichtigen Bestandteil des revolutionären Narrativs in Bezug auf den Zusammenhang zwischen 1982 und 2011 an, wenn er von „der zweiten Generation der gleichen Kräfte" („al-ǧīl aṯ-ṯānī min nafs al-quwwāt") spricht. Es besteht demzufolge eine Kontinuität zwischen dem Regime von 1982 und dem im Jahr 2011, auch wenn es sich um einen anderen Präsidenten handelt. Diese Parallele zwischen den Ereignissen von 1982 und 2011 wurde während der Revolution oft hergestellt und bestand in deren Narrativ vor allem in der gewaltvollen Reaktion des Regimes auf eine Widerstandsbewegung.[1272] Im Einklang damit wurde häufig festgestellt, dass die Situation in ganz Syrien im Jahr 2011 bzw. während des Krieges in den Jahren danach mit Hama im Jahr 1982 vergleichbar ist. Diese Sichtweise wurde in den Jahren seit der Revolution u. a. in Karikaturen zum Ausdruck gebracht, in denen etwa visuell klare Verbindungen zwischen der Situation in Hama im Jahr 1982 bzw. Hafiz al-Assad und in Syrien nach 2011 bzw. Bashar al-Assad[1273] hergestellt werden. Eine ähnliche Aussage macht auch der folgende Ausschnitt aus einem Medienartikel:

1269 Twitter (X): Zaher Omareen (9. Februar 2020) (letzter Aufruf: 07.07.2023).

1270 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020.

1271 Vgl. M. Khalifa 2017: S. 12–13.

1272 Vgl. z. B. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 2012: S. 10.

1273 Katt, Mwafaq (04.02.2020): [ohne Titel]. In: *Facebook*. URL: https://tinyurl.com/yxcw6fpd (letzter Aufruf: 26.03.2024); Creative Memory (02.02.2017): „The Accomplishments of The Father and His Son". URL: https://tinyurl.com/5eyrk4zp (letzter Aufruf: 27.04.2025); Creative Memory (06.12.2013):

مجزرة حماه عام 1982، كانت مقدمة لمجزرة سيرتكبها نظام الأسد بعد عام 2011؛ ولا فارق نوعيا على هذا الصعيد، سوى على مستوى الكم، حيث تحولت سوريا كلها إلى حماه.[1274]

Das Massaker von Hama im Jahr 1982 war eine Einleitung für das Massaker, das das Assad-Regime nach 2011 überall verübt. In der Art unterscheiden sie sich nicht, außer beim Ausmaß, wo ganz Syrien sich jetzt in Hama verwandelt hat.

Die hier aufgezeigte Parallele zwischen beiden Ereignissen, insbesondere in Bezug auf das brutale Vorgehen der Sicherheitskräfte gegen die Oppositionellen bzw. Demonstrierenden, drückt nicht nur eine Ähnlichkeit der Opfer aus beiden Jahren, sondern gerade auch eine Verbindung zwischen Hafiz und Bashar al-Assad aus. Dadurch wird betont, dass es sich um ein und dasselbe Regime handele, das 1982 Hama und ab 2011 ganz Syrien zerstört habe. Dies ist ein deutlicher Angriff auf Bashar al-Assads Legitimität, da dieser schon zu Beginn seiner Herrschaft eine Verantwortung für die unter seinem Vater begangenen Gewalttaten explizit abgelehnt hatte. Die politische Aktivistin Rola Roukbi[1275] beschreibt gibt seine Aussage folgendermaßen wieder:

مع بداية حكم بشار الأسد، ذهب وجهاء المدينة للقائه، مُقترحين طيَّ صفحة حماة 82 والبدء من جديد، بشرط الاعتذار وجبر الضرر. رفض قائلاً: «أنا بشار الأسد، ولست حافظ، وما حصل لا علاقة لي به».[1276]

Am Anfang von Bashar al-Assads Herrschaft trafen sich die Würdenträger der Stadt mit ihm und schlugen vor, das Kapitel ‚Hama 82' abzuschließen, unter der Bedingung, dass er sich entschuldigte und für Wiedergutmachung sorgte. Er wies dies zurück, indem er sagte: „Ich bin Bashar al-Assad, nicht Hafiz, und was passiert ist, hat nichts mit mir zu tun."

Mit der Herstellung von Parallelen zwischen dem Massaker von Hama im Jahr 1982 und der Revolution 2011 wird unter anderem das Ziel verfolgt, die aktuelle Revolte in eine längere Geschichte der Gewalt von Seiten des Assad-Regimes einzuschreiben.[1277] Allerdings wurde zugleich häufig auch betont, dass diese Parallele zwischen den Ereignissen von 1982 und 2011 bei der Reaktion der Bevölkerung auf die staatliche Gewalt endet. Auf diesen Unterschied verweist auch der Slogan auf einem Poster des anonymen Kunstkollektivs *Alshaab alsori aref tarekh* (‚Das syrische Volk kennt seinen Weg').[1278] Das Poster, auf dem ein Kind abgebildet ist, das die Worte „lan tatakarrar" („es wird sich nicht wiederholen") unterstreicht, stellt eine visuelle Verbindung zwischen 1982 und 2011 her. Dabei handelt es sich um eine Anspielung auf die Kinder, die in Daraa 2011 regimekritische Graffiti an eine Schulwand schrieben, daraufhin gefoltert wurden und

„Like Father..Like Son". URL: https://tinyurl.com/mr347rrj (letzter Aufruf: 27.04.2025).

1274 Darwīš 30.11.2014.

1275 DMG-Umschrift: Rūlā ar-Rukabī.

1276 ar-Rukabī 03.02.2025.

1277 Vgl. Boëx 2022: S. 66.

1278 Bank, Charlotte (2014): „Alshaab alsori aref tarekh. The Art of Persuasion." In: Halasa, Malu/Mahfoud, Nawara/Omareen, Zaher (Hg.): *Syria Speaks. Art and Culture from the Frontline*. London: Saqi Books. S. 73.

so die ersten syrischen Proteste auslösten.[1279] Auch erinnert die Abbildung des Kindes an die Figur Handhala des palästinensischen Karikaturisten Naji al-Ali,[1280] die ebenfalls stets von hinten zu sehen ist und als Symbol für das unterdrückte palästinensische Volk, aber auch den kulturellen Widerstand gegen die Unterdrückung gilt.[1281] Zugleich wird anhand des Bildes eines der typischen Wasserräder (*naʿūra*) ein deutlicher Bezug zu Hama hergestellt. Bei dem Slogan „[Ḥamā] lan tatakarrar" handelt es sich um eine im Kontext der Revolution häufig gebrauchte Affirmation, die den wesentlichen Unterschied zwischen beiden Widerstandsbewegungen zum Ausdruck bringen soll und impliziert, dass die Revolution von 2011 nicht in ähnlicher Weise enden soll wie die Aufstände in Hama von 1982. Worin der entscheidende Unterschied zwischen beiden Ereignissen liegt, formuliert ein vermutlich jüngerer Überlebender des Massakers in einem Medieninterview folgendermaßen:

ويختم بالقول: "كان الألم كبيرا على الجميع، مأساة حماة لن تتكرر، لن أسكت كما فعل جدي وأبي، الآن ليس كما قبل 30 عاما، تغطية الثورة مستمرة ولن نسمح للنظام بالنجاح في غايته".[1282]

Und er endet, indem er sagt: „Der Schmerz war für alle riesig, die Tragödie von Hama wird sich nicht wiederholen. Ich werde nicht schweigen, wie es mein Großvater und mein Vater getan haben. Jetzt ist es nicht mehr wie vor 30 Jahren, die Berichterstattung über die Revolution ist ununterbrochen und wir werden nicht zulassen, dass das Regime sein Ziel erreicht."

Auch der Aktivist Kassem Eid[1283] thematisiert in seinen Memoiren das langjährige Schweigen der Generation, die ‚Hama' selbst erlebt hatte, und deutet dieses als eine Fortsetzung der Gewalt bis in die Gegenwart:

Perhaps it was out of frustration that we, the youth of Syria, had dared to hope and dream of a better future. Our parents had betrayed us by sleepwalking through their whole lives. They should have known after the Hama massacre of 1982 that the Assad family was too brutal to be allowed to hold power for another generation. They should have screamed their lungs out, fought tooth and nail, and struggled with all of their force after seeing that brutality the Assad regime was capable of. Instead, they kept silent as Hafez al-Assad set in motion a murderous plan to annihilate his future opponent. We, the youth of Syria, turned out to be those future opponents—and because our parents' generation kept silent, we paid a price in blood.[1284]

1279 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 138; Bank 2014: S. 77; Hanano, Amal (30.03.2012): „The Syrian schoolboys who sparked a revolution". In: *The National*. URL: https://tinyurl.com/vwf94r23 (letzter Aufruf: 21.03.2024).

1280 DMG-Umschrift: Nāğī al-ʿAlī.

1281 Vgl. al-Ali, Naji (2009): *A Child in Palestine: The Cartoons of Naji al-Ali*. London/New York: Verso.

1282 France24 (02.02.2012): „Lan askut ka-mā faʿal abī wa-ğaddī; maʾsāt Ḥamā lan tatakarrar". URL: https://tinyurl.com/58t8fe5y (letzter Aufruf: 11.08.2023).

1283 DMG-Umschrift: Qāsim ʿĪd.

1284 Eid, Kassem (2018): *My Country. A Syrian Memoir*. London: Bloomsbury. S. 128.

Eids Deutung des Massakers liest sich wie eine Anklage gegen die Generation seiner Eltern, die aus seiner Sicht dafür verantwortlich gewesen wären, Widerstand gegen das brutale Regime zu leisten, und versteht deren Schweigen als den Grund für das Blutvergießen ab 2011. Nicht nur in der staatlichen Verdrängung des Massakers aus dem öffentlichen Diskurs, sondern auch in dem gesellschaftlichen Schweigen über Hama setzt sich also die Gewalt von 1982 fort, die 2011 erneut offen ausbricht, als das Regime brutal gegen die Protestierenden vorgeht. Diese Deutung reflektieren auch revolutionäre Slogans und Lieder, die ab 2011 in ganz Syrien verbreitet waren. Nachdem sich das Gedenken der Ereignisse lange Zeit fast ausschließlich auf private, informelle Praktiken beschränkt hatte, wurde ‚Hama' ab 2011 zu einer öffentlichen Erinnerungsfigur. Schon in der frühen Phase der Revolution wurden die Stadt und auch das Massaker in mehreren Liedern erwähnt. In dem Lied „Ǧanna ǧanna" (‚Paradies, Paradies') von Abdul Baset Al-Sarout,[1285] das am 15.12.2011 erstmals öffentlich gesungen wurde,[1286] wendet sich der Sänger etwa in einer Strophe an die Stadt Hama:

يا حماة سامحينا، والله حقك علينا

انت منا وإلينا، بالجبار أملنا[1287]

Oh Hama, vergib uns, es ist unsere Schuld

Du gehörst zu uns, unsere Hoffnung liegt auf dem Allmächtigen

Die Aussage „inti minnā wa-ilaynā" („du gehörst zu uns") betont eine Abkehr von der jahrzehntelangen Isolation der Stadt, die auf das Massaker folgte und in dem Generalverdacht einer Verbindung zur Muslimbruderschaft begründet ist.[1288] Angesichts der langjährigen Diskriminierung kann die Liedzeile, wie auch andere Slogans und Äußerungen mit ähnlichem Sinn, als ein Zeichen der Solidarität mit Hama verstanden werden. In einer Sonderausgabe der Zeitschrift *al-ʿArabī al-qadīm*[1289] über Hama, in der vor allem das Massaker erinnert, aber auch die Geschichte der Stadt und bedeutende Persönlichkeiten von dort thematisiert werden, formuliert Mohammed Mansour das Ziel der Ausgabe in ähnlicher Weise:

ليكون تحية لحماة التي همشت، وظُلمت، وتم الانتقام منها ماضياً وحاضراً، فجاء هذا العدد محاولة أولى للقول: نعم، نفخر نحن السوريين بالانتساب لحماة التاريخ والشرف والرجولة، مثلما يفخر بها أهلها الطيبون... نفخر بالحديث عن تاريخها، عن أحزانها ومسرّاتها، لنقول لحماة: شكراً لأنك جزء من سورية.[1290]

1285 DMG-Umschrift: ʿAbd al-Bāsiṭ as-Sārūt.

1286 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 250.

1287 AskYourRight (07.01.2012): „Kalimāt ǧanna ǧanna ǧanna Allāh yā waṭannā al-baṭal ʿAbd al-Bāsiṭ as-Sārūt". URL: https://tinyurl.com/bf6cs6vm (letzter Aufruf: 16.02.2023); Video des Liedes auf einer Demonstration: https://tinyurl.com/3uvf625a (letzter Aufruf: 14.12.2023).

1288 S. Kap. 3.1.

1289 In dieser Ausgabe finden sich unter anderem Beiträge von Sharif al-Ras, Manhal al-Sarraj und Fawwaz Haddad, deren Romane über das Massaker von Hama in dieser Studie analysiert werden.

1290 Manṣūr 2024: S. 40.

> Sie soll ein Gruß an Hama sein, das ausgegrenzt und benachteiligt wurde und an dem in der Vergangenheit und in der Gegenwart Rache geübt wurde. Diese Ausgabe soll ein erster Versuch sein, um zu sagen: „Ja, wir Syrer sind stolz, zu Hama – der Verkörperung von Geschichte, Ehre und Ritterlichkeit – zu gehören, so wie auch die gutherzigen Menschen dort stolz sind… Wir sind stolz, über ihre Geschichte, ihre Trauer und ihre Freude zu sprechen", um zu sagen: „Danke, dass du ein Teil von Syrien bist".

Indem die Stadt und damit implizit ihre Bevölkerung angesprochen wird, lösen der revolutionäre Slogan und die Zeitschriftenausgabe die Erinnerungsfigur ‚Hama' aus der Vorstellung eines dichotomischen Konflikts zwischen der Muslimbruderschaft und dem Regime und geben den zuvor unsichtbaren Perspektiven der betroffenen zivilen Opfer und Überlebenden einen Raum. Dies bedeutet für die Menschen in Hama, deren Erinnerungen stark lokal auf die Stadt beschränkt waren und außerhalb der Stadt erstens kaum bekannt waren und zweitens häufig nicht im vollen Umfang geglaubt wurden,[1291] eine Anerkennung ihrer langjährigen Gewalterfahrung. Zaher Omareen beschreibt den Moment, in dem sich die syrische Öffentlichkeit im Gedenken des Massakers direkt an die Stadt Hama und ihre Bevölkerung wandte, als für ihn gerade deshalb besonders wichtig, da die Isolation und Abgrenzung der Stadt, die mit der Erfahrung des Massakers und dessen Ausschluss aus dem öffentlichen Diskurs zusammenhängt, aufgebrochen wurde und die Erfahrung der Stadt öffentlich anerkannt wurde.[1292] Im Kontext der Revolution habe sich die Bedeutung Hamwi zu sein, ins Gegenteil gewendet. Während man als Hamwi zuvor automatisch mit dem Stigma, oppositionell, ein potenzieller Unterstützer der Muslimbruderschaft und daher gefährlich zu sein, belegt war, galt die Herkunft aus Hama nun aus dem gleichen Grund in aktivistischen oppositionellen Kreisen als ein Zeichen der Unverdächtigkeit.[1293] Die Isolation Hamas wurde in diesem Moment teilweise aufgehoben. Khaled al-Khani beschreibt diesen aus seiner Sicht besonders wichtigen Aspekt der Revolution folgendermaßen:

> اهتمامي انو كان الناس تبلش تعرف اتحس بالآخر. كيف تشتغل مع الآخر. كيف نشتغل كمدن مع بعض. كيف نحس كجروب، كنشطاء، شعب.[1294]
>
> Mir war wichtig, dass die Leute angefangen haben, mit den anderen zu fühlen. Wie man mit den anderen zusammenarbeitet. Wie wir als Städte zusammenarbeiten. Wie wir uns als Gruppe, als Aktivisten, als Volk fühlen.

Auch hier liegt ein wichtiger und häufig betonter Unterschied zwischen 1982 und 2011: Im Jahr 1982 wurde Hama durch das Regime abgeriegelt und von der Außenwelt abgeschnitten,[1295] die dortige Bevölkerung blieb aber auch mit ihrem Aufstand gegen das

1291 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020; Ḥaddād 07.02.2024.

1292 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

1293 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

1294 Interview Khaled al-Khani, 18.05.2020.

1295 Vgl. Suleiman, Emma (31.01.2012): „Why am I drawing Um Ibrahim? Li-māḏā arsum umm Ibrāhīm?". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/ycyyabc2 (letzter Aufruf: 15.12.2023), ab. Min. 16:53.

Regime allein, da in anderen Städten keine größeren Proteste stattfanden.[1296] Dagegen wurde im Jahr 2011 immer wieder die Solidarität unter den verschiedenen syrischen Städten betont.[1297]

Zum 30. Jahrestag des Massakers fand erstmals ein organisiertes und koordiniertes landesweites öffentliches Gedenken statt. In Hama fanden am 2. Februar 2012 mehrere Aktionen statt, mit denen im öffentlichen Raum der Stadt des Massakers gedacht wurde. So färbten Aktivist:innen eines der charakteristischen Wasserräder, das Wasser des Orontes[1298] und eine Straße[1299] als Erinnerung an die Märtyrer von 1982 rot.[1300] Am Freitag, den 3. Februar 2012 standen die Demonstrationen in zahlreichen syrischen Städten unter dem Motto „ʿUḏran Ḥamā sāmihīnā“ („Entschuldigung, Hama, vergib uns“).[1301] Dieser Slogan, mit dem die restliche syrische Bevölkerung eine Geste der Entschuldigung gegenüber der Stadt Hama zum Ausdruck bringt, erinnert nicht nur öffentlich an das Massaker, sondern kann zudem als eine Anerkennung der Mitverantwortung der allgemeinen Gesellschaft verstanden werden. Durch die Benennung des Freitags und auch die gleichlautende Zeile in Al-Sarouts Revolutionslied wird anhand der Erinnerung an das Massaker von Hama auf mehreren Ebenen Widerstand gegen das Assad-Regime geleistet. Zunächst wendet sich die offene Thematisierung und Erinnerung des Massakers direkt gegen das offizielle Narrativ, das dieses Ereignis äußerst effektiv aus der Öffentlichkeit verdrängt hatte und das gerade dadurch regimestabilisierend wirkt, dass das Massaker nur unterbewusst gesellschaftlich präsent ist. Von besonderer Relevanz ist in diesem Kontext aber auch die zum Ausdruck gebrachte Entschuldigung gegenüber der Stadt Hama und ihrer Bevölkerung. Diese Bitte um Vergebung für das jahrzehntelange gesellschaftliche Beschweigen des Massakers bringt eine Anerkennung der eigenen Verantwortung für das eigene, durch gesellschaftliche Dynamiken geförderte Schweigen zum Ausdruck. Durch die Anerkennung der Verantwortung für das eigene Handeln unter der Assad-Diktatur wird gleichzeitig die Existenz der eigenen Handlungsmacht (*agency*) und damit auch die Möglichkeit, die Zwänge und gesellschaftlichen Mechanismen, die zur Stabilisierung der Machtverhältnisse führen, hinter sich zu lassen, betont. Indem nicht allein ein Erinnern an die Gewalt im Februar 1982 und eine Anklage gegen das Regime, sondern auch eine Entschuldigung für das allgemeine Schweigen zum Ausdruck gebracht wird, wird das Massaker im revolutionären Narrativ von einem in der Vergangenheit liegenden Einzelereignis zu einem andauernden Prozess der Gewaltausübung, der zur Sicherung der bestehenden Machtstrukturen beiträgt.

1296 Vgl. Lobmeyer 1995: S. 326–327; Bishara 2023: S. 71.

1297 Vgl. The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (02.02.2015): „Hama Survivors Recount the Horror”. URL: https://tinyurl.com/523pd7sf (letzter Aufruf: 14.12.2023).

1298 Vgl. Revo Syria (02.02.2012): „Nawāʿīr Ḥamā wa-ʻl-ʿAṣī aṣbaḥat bi-lawn ad-dam 2-2-2012“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/y3x6mptc (letzter Aufruf: 12.04.2024).

1299 Vgl. ShaamNetwork S.N.N (02.02.2012): „Šām Ḥamā aš-šawāriʿ taṣbaġ bi-lawn ad-dam fī ḏikrā“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2u4mfwdw (letzter Aufruf: 25.01.2024).

1300 Vgl. Boëx 2022: S. 62–63.

1301 Vgl. z. B. Al-Jazeera (03.02.2012): „ʿAšarāt al-qatlā bi-ǧumʿat ‘ʿuḏran Ḥamā’”. URL: https://tinyurl.com/bdz76eun (letzter Aufruf: 20.07.2023).

4.1.3 „al-Yawm lā narā hāḍā al-fikr muḫtalifan"[1302]: ‚Hama' im Narrativ des Regimes

Wie eng die Erinnerung an das Massaker von Hama mit den Machtstrukturen unter dem Assad-Regime zusammenhängt, zeigt sich nicht nur an ihrem Stellenwert im oppositionellen Diskurs, sondern auch in der Art und Weise, in der das Regime selbst im Kontext der Revolution die Symbolik des Massakers zu einem Teil seiner antirevolutionären Rhetorik machte. Die Erinnerung an das Massaker von Hama war nicht nur Teil der Revolution, sondern wurde gleichzeitig auch von Seiten des Assad-Regimes für dessen Narrativ instrumentalisiert. Im Vordergrund stand dabei der Versuch, die Angst vieler Syrer vor einem weiteren vergleichbaren Massaker wachzurufen und aufrechtzuerhalten. Dazu wurden auch hier Parallelen zwischen den Ereignissen von 1982 und von 2011 hergestellt und betont. So thematisierte etwa Bashar al-Assad das Massaker von Hama indirekt in einer Rede, die er am 20. Juni 2011 in der Universität Damaskus hielt. Er ging ausführlich auf die damalige Situation in Syrien zu Beginn der Revolution ein und betonte dabei auch die aus seiner Sicht extremistisch-islamistische Komponente des Aufstands, wobei er einen Bezug zu einer ähnlichen Situation „vor Jahrzehnten" (*munḏu ʿuqūd*) herstellte:

> أما المكون الثالث فهو الأكثر خطورة بالرغم من صغر حجمه وهو يمثل أصحاب الفكر المتطرف والتكفيري.. هذا الفكر الذي اختبرناه وعرفناه منذ عقود عندما حاول التسلل إلى سورية واستطاعت أن تتخلص منه بوعي شعبها وحكمته.
>
> واليوم لا نرى هذا الفكر مختلفاً عما رأينا منذ عقود فهو نفسه [...] فهو يقتل باسم الدين ويخرب تحت عنوان الإصلاح وينشر الفوضى باسم الحرية.[1303]

> Der dritte Bestandteil ist trotz seiner geringen Größe der gefährlichste und er repräsentiert diejenigen mit extremistischem und *takfīrī*[1304]-Gedankengut. Diese Ideen kennen wir seit Jahrzehnten gut, als sie versuchten, Syrien zu infiltrieren, und Syrien sie durch die Achtsamkeit und Weisheit seines Volkes eliminieren konnte.
>
> Und die Ideen, die wir heute sehen, unterscheiden sich nicht von denen vor Jahrzehnten, sondern sind genau gleich. […] denn sie töten im Namen der Religion und zerstören unter dem Titel der Reform und verbreiten Chaos im Namen der Freiheit.

Mit der indirekten Thematisierung des Massakers, die für die Zuhörenden auch ohne eine explizite Benennung der Stadt eindeutig zu verstehen ist, behält al-Assad die etablierte offizielle Rhetorik zu ‚Hama' bei, in der stets die Muslimbrüder als alleinige Quelle der damaligen wie heutigen Gewaltexzesse dargestellt, die Stadt Hama und die konkreten Ereignisse aber nicht benannt werden. Mit der Andeutung von Parallelen zwi-

---

1302 „Die Ideen, die wir heute sehen, unterscheiden sich nicht" (B. al-Asad 20.06.2011).

1303 al-Asad, Baššār (20.06.2011): „Ḫiṭāb Baššār al-Asad fī ǧāmiʿat Dimašq ʿan al-waḍʿ fī Sūrīyā". In: *Voltairenet*. URL: https://tinyurl.com/rm7yzsmz (letzter Aufruf: 02.04.2019) und in: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/54dnscub (letzter Aufruf: 02.04.2019).

1304 Dieses Adjektiv ist von dem Begriff *takfīr* abgeleitet. Dieser bezeichnet den Akt, einen anderen Muslim als *kāfir* („Ungläubiger") zu deklarieren. In der Gegenwart wird diese Praxis etwa von islamistischen Gruppen auch gegen Führer muslimischer Staaten angewendet, die als nicht ausreichend religiös empfunden werden (vgl. Kadivar, Jamileh (2020): „Exploring Takfir, Its Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach in Daesh's Media". In: *Contemporary Review of the Middle East* 7/3. S. 3). Auf letztere Verwendung des Begriffs bezieht sich Assad hier, um einen besonders extremistischen Charakter der Opposition zu postulieren.

schen ‚Hama' und den Protesten von 2011, in der er die Demonstrierenden mit Islamisten gleichsetzt, prägte Assad sein Narrativ von der Revolution als Aufstand extremistischer Islamisten. Zugleich gab er den Bürger:innen zu verstehen, dass dementsprechend mit einer vergleichbar gewaltvollen Reaktion des Regimes zu rechnen war. Damit griff Assad eine in der Bevölkerung weit verbreitete Angst vor einem „weiteren Hama" auf.[1305] Sowohl inhaltlich als auch sprachlich sind in der Rhetorik des Regimes von 1982 und 2011 deutliche Parallelen erkennbar. So erinnert Bashar al-Assads Beschreibung der Proteste während der Revolution an die Art und Weise, in der sein Vater Hafiz al-Assad das Vorgehen der Muslimbruderschaft 1982 darstellte:

> الإخوان المجرمون يقتلون باسم الإسلام يغتالون باسم الإسلام يذبحون الأطفال والنساء و الشيوخ باسم الإسلام يقتلون عائلات بكاملها باسم الإسلام [...][1306]
>
> Die verbrecherischen *iḫwān* töten im Namen des Islam, morden im Namen des Islam, massakrieren Kinder und Frauen und alte Menschen im Namen des Islam, sie töten ganze Familien im Namen des Islam.

Ähnlich wie Hafiz im Jahr 1982 betonte auch Bashar al-Assad im Jahr 2011 zudem einerseits die islamistische Grundhaltung des Aufstands, sprach dessen Vertretern jedoch gleichzeitig ab, den Islam im Land zu repräsentieren. Des Weiteren ähnelt die Bezeichnung der Demonstrierenden 2011, die in der offiziellen Rhetorik als Verschwörer galten, als *ǧarāṯīm* („Keime")[1307] der Rhetorik Hafiz al-Assads, der die Muslimbruderschaft unter anderem als Ungeziefer bezeichnete.[1308] Ebenso bezeichneten sowohl Rifaat al-Assad Anfang der 1980er Jahre als auch Bashar al-Assad im Kontext der Revolution 2011 Oppositionelle als kranke Elemente, die aus dem Körper der Gesellschaft entfernt werden müssten.[1309] Als die Protestbewegung in Syrien zu Beginn der Revolution mehrheitlich aus friedlichen Demonstrierenden und Aktivist:innen bestand, versuchte Assad, die gesamte Opposition als Terroristen zu diffamieren.[1310] Auf diese Weise sollte der Eindruck erweckt werden, das Assad-Regime sei die einzige Alternative zu Terror und Chaos im Land.[1311] Gerade gegenüber nicht-arabischen Medien hob Assad schon deutlich vor dem Aufstieg militanter extremistischer Gruppen wie *Daesh*[1312] häufig den rückwärtsgewandten und gewalttätigen Charakter der angeblich islamistischen Opposition hervor, um sein hartes Vorgehen gegen die Proteste zu legitimieren.[1313]

Andererseits wurde die staatliche Gewalt während des Massakers von Hama im Kontext der Revolution auch von Seiten des Regimes teilweise aufgearbeitet. Im Juni

---

1305 Vgl. Ismail 2018: S. 131–132.

1306 Ḥ. al-Asad 07.03.1982.

1307 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 112.

1308 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 44.

1309 Vgl. Ismail 2018: S. 37.

1310 Vgl. Josua, Maria (2019): „Repression durch Anti-Terror-Gesetze in der arabischen Welt". In: *GIGA Focus* 4. S. 5.

1311 Vgl. ebd.

1312 DMG-Umschrift: Dāʿīš, arabisches Akronym für den ‚Islamischen Staat' (IS).

1313 Vgl. Gani, Jasmine K. (2021): „Racial militarism and civilizational anxiety at the imperial encounter: From metropole to the postcolonial state". In: *Security Dialogue* 52/6. S. 559–560.

2011 wurde ein öffentlicher Untersuchungsausschuss zu den Ereignissen von 1982 in Hama eingesetzt.[1314] Zu den Beschlüssen des abschließenden Berichts, der am 12. Juni 2011 veröffentlicht wurde, zählten u. a. die Anerkennung der Todesopfer des 3. Juni 2011 (*ğumʿat aṭfāl al-ḥurriyya*) als Märtyrer sowie Entschädigungszahlungen für deren Familien, aber auch die zeitnahe Rückgabe von Grundstücken und Immobilien, die im Jahr 1982 konfisziert worden waren.[1315] Zudem wurden Sterbeurkunden für 15.000 getötete Personen ausgestellt, sodass die Angehörigen rechtliche Angelegenheiten wie Erbschaften klären konnten.[1316] Der Schwebezustand, in dem sich viele Familien nach dem Verschwinden ihrer Angehörigen nach wie vor befanden,[1317] wurde damit teilweise aufgehoben. Auf die Forderung von Bürger:innen aus Hama, staatliche Diskriminierung und Benachteiligung zu beenden, geht auch al-Assad in seiner Rede ein:

> على سبيل المثال هناك أشياء متراكمة منذ 3 عقود منذ مرحلة الصدام مع الإخوان المسلمين تلك المرحلة السوداء في الثمانينيات ما زال البعض أجيال جديدة تدفع ثمن تلك المرحلة.. عدم توظيف وعدم إعطاء موافقات أمنية لقضايا مختلفة يعني عملياً حملنا نفساً وزر أخرى وهذا الشيء غير صحيح وبدأنا بحل هذا النوع من المشاكل[1318]
>
> Zum Beispiel gibt es Dinge, die sich seit drei Jahrzehnten angesammelt haben, seit der Zeit der Konfrontation mit der Muslimbruderschaft, jener schwarzen Phase in den 80er Jahren, deren Preis neue Generationen immer noch bezahlen… Ihnen wird die Einstellung verweigert und sie erhalten keine Sicherheitsgenehmigungen für verschiedene Angelegenheiten. Das heißt, praktisch tragen wir die Last von anderen. Das ist nicht richtig und wir haben angefangen, diese Probleme zu lösen.

Was nach Jahrzehnten des Schweigens über die zivilen Opfer des Konflikts gerade von Seiten des Regimes wie eine Kehrtwende in der Erinnerungspolitik in Bezug auf das Massaker wirkt, sollte angesichts der anhaltenden Massenproteste vermutlich in erster Linie den Anschein der Reformbereitschaft vermitteln. Zudem wurde auf diese Weise eine oberflächliche Distanzierung von der staatlichen Gewalt unter Hafiz al-Assad zum Ausdruck gebracht und möglicherweise eine Entkräftigung des revolutionären Narrativs intendiert, das immer wieder Gemeinsamkeiten der beiden Herrscher hervorhob und eine Kontinuität der gewaltvollen Herrschaftsform Hafiz al-Assads auch unter seinem Sohn Bashar postulierte. Zu der gleichen Zeit ging Bashar jedoch ebenso brutal gegen Oppositionelle vor wie sein Vater und strebte mit seinem Narrativ gezielt eine Islamisierung der Opposition in der Realität sowie in der internationalen Wahrnehmung an.[1319]

1314 Vgl. Bishara 2023: S. 71.

1315 Vgl. ʿAks as-sīr (12.06.2011): „Abraz qarārātihā tawqīf rāʾīs farʿ al-amn al-ʿaskarī wa-iʾtibār ğamīʿ aḍ-ḍaḥāyā šuhadāʾ..laǧnat at-taḥqīq fī aḥdāṯ Ḥamā tubāšir mahāmahā". URL: https://tinyurl.com/4hdzektv (letzter Aufruf: 20.07.2023); Zamān al-waṣl (12.06.2011): „as-Sulṭa tataṣālaḥ maʿ al-iḫwān „ʿiqāriyyan" wa-taḍḥī bi-ʿamīd muḫābarāt". URL: https://tinyurl.com/mtkh8x5d (letzter Aufruf: 21.07.2023).

1316 Vgl. Bishara 2023: S. 71.

1317 S. Kap. 3.2.3.

1318 B. al-Asad 20.06.2011.

1319 Vgl. Böhm, Andrea (2022): „Es hat gerade erst angefangen". In: Hetzl, Sandra/Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *In der Zukunft schwelgen*. Bielefeld: transcript. S. 13–14.

Es kann angenommen werden, dass das Assad-Regime das Massaker von Hama auch in Zukunft für seine Machtstrategie nutzen will. Ähnlich wie das revolutionäre Narrativ, das die Revolution als eine Konsequenz des Massakers von Hama betrachtet bzw. einen Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen postuliert, stellte auch al-Assad in einer Rede im März 2022 einen Bezug zwischen den Konflikten der 1980er Jahre und dem seit 2011 andauernden Krieg her. Dabei fordert er einen Wandel in der Erinnerungspolitik, indem er fordert, die Phase des Konflikts mit der Muslimbruderschaft müsse in die Schulcurricula aufgenommen werden.[1320] Dies begründet er folgendermaßen:

أهم مرحلة تعني هذا الجيل اليوم تعنيه بشكل واقعي هي مرحلة الإخونجية ...الإخوان المسلمون في الثمانينيات عندما قاموا بعمليات إرهابية لأن تلك المرحلة هي التي أسست للحرب التي نتعرض لها اليوم[1321]

Die wichtigste Epoche, die diese Generation heute betrifft – die sie wirklich betrifft –, ist die Iḫwanǧiyya[1322]-Phase… als die Muslimbrüder in den 1980er Jahren Terroranschläge durchführten. Denn diese Zeit begründete den Krieg, dem wir heute ausgesetzt sind.

Wie in den Jahrzehnten zuvor reduziert Assad den Konflikt der späten 1970er und frühen 1980er Jahre auf die Rolle der Muslimbruderschaft, die er abwertend als *iḫwanǧiyya* bezeichnet. Damit behält er das etablierte offizielle Narrativ bei, das zuvor kein Teil der offiziellen Geschichtsschreibung war und auch in den Schulen nicht explizit thematisiert wurde,[1323] sondern sich ausschließlich in der Darstellung der Muslimbruderschaft als Feindbild zeigt, das aber eher abstrakt blieb und keine direkte Gestalt annahm.[1324] Das Anliegen, das Assad in seiner Rede äußert, wirkt nur auf den ersten Blick wie ein tatsächliches Umschwenken in der Erinnerungspolitik. Schon die Wahl des Begriffs *marḥalat al-iḫwanǧiyya* („die Iḫwanǧiyya-Phase“) und der postulierte direkte Zusammenhang zwischen der Muslimbruderschaft und Terroranschlägen zeigen, dass hier das jahrzehntelang bestehende und fest in der offiziellen Rhetorik etablierte Narrativ über das Massaker fortgeführt wird. Bei einer zukünftigen verstärkten Thematisierung des Massakers und der vorausgehenden Konflikte in schulischen Lehrplänen, die als institutionalisiertes Gedenken betrachtet werden können, soll also weiterhin der einseitige Fokus auf die Gewaltakte der Muslimbruderschaft beibehalten werden. Demnach soll keine gezielte Aufarbeitung stattfinden, insbesondere in Bezug auf die zivilen Opfer sowie das aktive Beschweigen und die Marginalisierung, in denen die Gewalt für die Menschen in Hama noch lange nach dem Massaker stets reproduziert wurde und sich teilweise bis heute fortsetzt. Auch eine analytische Aufarbeitung der gesellschaftlichen Folgen für Syrien im Allgemeinen, die ein wichtiges Anliegen der Revolution und auch ein zentrales Thema der in diesem Kapitel analysierten literarischen Werke ist, ist offenbar nicht Assads Ziel. Vielmehr ist anzunehmen, dass gerade die Tatsache, dass die Angst vor einem „zweiten

1320 Vgl. B. al-Asad 17.03.2022.

1321 Ebd.

1322 Dabei handelt es sich um eine abwertende Bezeichnung für die Muslimbruderschaft.

1323 Vgl. Ismail 2018: S. 132.

1324 S. Kap. 2.1.3.

Hama" die großen und offenen Massenproteste ab 2011 nicht nachhaltig verhindern oder unterdrücken konnte, ein Hintergrund seiner Forderung ist. Fast dreißig Jahre nach dem Massaker hatten viele Syrer:innen keine eigenen Erinnerungen mehr an die „Phase der Ereignisse" (*fatrat al-aḥdāṯ*), die deshalb für sie wahrscheinlich zwar mit einer abstrakten Angst verbunden war, aber auf sie einen weniger großen Abschreckungseffekt hatte als noch auf die Generation ihrer Eltern. Dies äußert sich beispielsweise in den Aussagen vieler junger Demonstrierender und Oppositioneller, das Schweigen der eigenen Eltern nicht fortführen zu wollen.[1325] Die Generation, die 2011 rebellierte, war zum größten Teil nach dem Massaker von Hama geboren und unter der Herrschaft Bashar al-Assads erwachsen geworden, sodass sie, auch dank dem Zugang zu nichtstaatlichen Medien, weniger in der staatlichen Ideologie gefangen waren.[1326] Zudem könnte die mit dem Massaker verbundene Angst laut Wendy Pearlman im Laufe der Zeit abgenommen haben.[1327] Möglicherweise soll aus diesem Grund zukünftig auch der jüngeren Generation das weitgehend unveränderte offizielle Narrativ in den Schulen vermehrt und konkreter vermittelt werden. Auf das Wissen um diese nationalen Erfahrungen soll sich laut Assads Rede das Bewusstsein als Staatsbürger gründen („taʾsīs al-waʿī al-waṭanī fī al-mustaqbal"[1328]). Assads Aussage lässt somit erahnen, dass das Massaker von Hama bzw. eine bestimmte, durch das Regime vorgegebene Form des Erinnerns daran weiterhin Teil der Strategie zur Machterhaltung des Regimes bleiben und die Erinnerungsfigur ‚Hama', die das Assad-Regime konstruiert und im gesellschaftlichen Ideensystem etabliert hat, weiterhin aufrechterhalten werden soll. Die Rolle des Massakers von Hama in der Machtstrategie des Assad-Regimes gehört zu den zentralen Themen mehrerer ab 2011 veröffentlichter literarischer Werke. Anders als die offizielle Rhetorik verwerfen diese Texte jedoch die offizielle Erinnerungsfigur von ‚Hama' als einem Kampf gegen die Muslimbruderschaft und wirken der Verschleierung entgegen, die das Regime auch für die Zukunft anstrebt, indem sie das Massaker von 1982 sowie dessen gesellschaftliche Folgen aufarbeiten und deren Verbindungen zu der Revolution von 2011 analysieren.

4.2 *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (‚Die feindlichen Syrer') von Fawwaz Haddad

إذا كان النظام حسم أمره بهذه الطريقة، فلأنه لا يستطيع التصرف إلا كما تصرف في حماه.[1329]

Wenn das Regime seinen Befehl so beschloss, dann lag es daran, dass es kein anderes Vorgehen als sein Vorgehen in Hama kannte.

1325 S. Kap. 4.1.2
1326 Vgl. Bishara 2023: S. 16–17.
1327 Vgl. Pearlman 2016a: S. 25–26.
1328 B. al-Asad 17.03.2022.
1329 Ḥaddād 2014: S. 466.

4.2.1 Ein Narrativ der Revolution

Der Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* (‚Die feindlichen Syrer‘)[1330] erschien im Jahr 2014 und damit im Kontext eines offenen Machtkampfes, der zu jenem Zeitpunkt keineswegs als entschieden galt. Die Tatsache, dass das Massaker von Hama, ein zentrales Element der Romanhandlung, aus der Perspektive der Revolution erinnert wird, hat einen entscheidenden Einfluss auf die Darstellung des Ereignisses. Die politische Haltung, die dem Romantext zu entnehmen ist, orientiert sich stark am Diskurs der Revolutionäre[1331] und kann als Versuch verstanden werden, ein umfassendes Narrativ der Revolution als Grundlage eines Syrien nach dem Assad-Regime zu schaffen. Fawwaz Haddads Roman, der einige der schwierigsten Themen der jüngeren syrischen Geschichte anspricht[1332] und zahlreiche politische Tabus bricht, kann daher als eine Abrechnung mit der Ära des Assad-Regimes gelesen werden.[1333] Zugleich stellt *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* einen Versuch dar, die Situation in Assad unter Syrien zu interpretieren und nachzuvollziehen, wie es zu der Verwüstung während des aktuellen Krieges kommen konnte.[1334] Der Autor selbst bezeichnet *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* als den „Roman, der versucht, eine Antwort auf die Frage „Warum gab es eine Revolution?“ zu finden“ („ar-riwāya allatī ḥāwalat al-ǧawāb ʿan li-māḏā kānat ṯawra“[1335]). In der Deutung des Romans handelt es sich bei der Revolution von 2011 um einen Kampf zwischen dem syrischen Volk, das ein demokratisches System fordert, und einem Präsidenten, der das Land als sein Eigentum betrachtet und jeden Ansatz von Demokratie verhindern will:

> ليس بوسع الرئيس التهاون إزاء مؤامرة تبغي تقويض النظام، ولا المساومة على الحكم، أبوه لم يورثه إياه فقط، لقد أورثه سوريا أيضاً. هذا البلد هو سوريا الأسد، لا أحد يجوز له أن يفكر مجرد تفكير، بأنهاء حكم سلالة الأسد بعد أول وريث. أي خطوة نحو الديموقراطية تعني بدء التنازل عن سورية. لمن؟! لا تقل لي إلى الشعب.[1336]
>
> Der Präsident kann sich nicht einer Verschwörung ergeben, die die Subversion des Regimes anstrebt, und einer Verhandlung über die Herrschaft. Sein Vater hatte ihm nicht nur diese vererbt, sondern auch Syrien. Dieses Land ist Assads Syrien und niemand darf auch nur daran denken, die Assad-Dynastie nach der ersten Vererbung der Macht zu beenden. Jeder Schritt in Richtung Demokratie bedeutet den Anfang der Aufgabe Syriens. An wen?! Sag mir nicht, an das Volk.

Haddads starke Verbundenheit mit der syrischen Revolution zeigt sich auch in der Tatsache, dass er seinen Roman dem palästinensischen Intellektuellen Azmi Bishara widmet. Bishara, der Bashar al-Assad zuvor unterstützt hatte und ein häufiger Gast in dessen Pa-

---

1330 Eine Zusammenfassung des Romans findet sich im Anhang (Kap. 8.2.5).

1331 Vgl. Weiss 2022: S. 335.

1332 Vgl. ebd.: S. 334.

1333 Vgl. Sālim 2015.

1334 Vgl. Ġānim, Māyā (09.01.2024): „ʿĀr al-ḥaqīqa fī riwāyat ‚as-Sūriyyūn al-ʿadāʾ‘“. In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/mvwysrxm (letzter Aufruf: 10.01.2024).

1335 al-ʿAbūd 22.04.2025.

1336 Ḥaddād 2014: S. 466.

last gewesen war,[1337] positionierte sich für die Protestbewegungen des arabischen Frühlings und verfasste Bücher über die Revolutionen in Ägypten, Tunesien und Syrien. In dem 2013 erschienenen Band *Sūriyya: Darb al-ālām naḥw al-ḥurriyya. Muḥāwala fī at-tārīḫ ar-rāhin*[1338] (‚Syrien: Der schmerzhafte Weg in Richtung Freiheit. Versuch über die jüngere Geschichte') analysiert er die Hintergründe der ab 2011 ausgebrochenen offenen Konflikte und beschreibt die Ereignisse der ersten zwei Jahre der Revolution detailliert. Haddads Ansatz, in seinem Roman die Revolution 2011 und ihre Hintergründe zu beleuchten, lässt sich in eine allgemeinere Tendenz in der syrischen Literatur jener Zeit einordnen. Seit Beginn der Revolution befassten sich zahlreiche Autor:innen in ihren Werken mit den aktuellen Ereignissen und ihren Implikationen.[1339] So betrachtet sich etwa die 2012 gegründete *Rābiṭat al-Kuttāb as-Sūriyyīn* (‚Verband syrischer Schriftsteller'), in der auch Haddad Mitglied ist,[1340] als Teil des Kampfes um kulturelle und symbolische Macht in Syrien und macht sich u. a. den Einsatz für eine demokratische Zukunft zur Aufgabe.[1341] Die grundlegende Sichtweise Haddads auf die zum Zeitpunkt des Schreibens und Erscheinens des Romans hochaktuellen politischen Entwicklungen stimmt mit diesen Anliegen überein und zeigt sich bereits an den Titeln der beiden Teile, in die das Buch gegliedert ist. Der erste, erheblich längere Teil ist mit „Bilād al-ḫulūd wa-'l-mawt" („Land der Ewigkeit und des Todes") überschrieben. Dabei handelt es sich um eine Anspielung auf in Syrien weit verbreitete und bekannte Slogans des Regimes wie „qāʾidunā li-'l-abad Ḥāfiẓ al-Asad" („unser Führer für die Ewigkeit ist Hafiz al-Assad"), „al-Asad ilā al-abad" („al-Assad für immer")[1342] oder „al-qāʾid al-ḫālid" („der ewige Führer")[1343]. In dem Begriff *al-abad* äußert sich der Anspruch des Assad-Regimes, den Präsidenten als gottgleiche Figur darzustellen und das Land in *Sūriyya al-Asad* („Assads Syrien") umzuwandeln. Diese Entwicklung des offiziellen Diskurses fand maßgeblich in der Folge des Massakers von Hama 1982 statt,[1344] das auch der erste entscheidende Moment der Handlung ist und mit dessen Beschreibung der Roman beginnt.

In *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* wird dem Massaker von Hama eine entscheidende Rolle in der Konstruktion und Festigung der aktuell bestehenden Machtstrukturen in Syrien zugeschrieben. Die Handlung des Romans entfaltet sich zwischen dem Massaker und der Revolution von 2011, bei denen es sich jeweils um einen offenen Machtkampf handelt. Dabei steht das Massaker von Hama für den Ursprung des umfassenden Machtanspruchs des Assad-Regimes, das in der Folge dieses Ereignisses unter anderem gezielt einen ausgeprägten Personenkult um den Präsidenten konstruiert. Als sich der erste Jahrestag des Massakers nähert, überlegt der Ingenieur Sulaymān, einer der Protagonisten des Ro-

1337 Vgl. Zisser, Eyal (2023): „Syria 2011–2013: Revolution and Tyranny before the Mayhem by Azmi Bishara". In: *Middle Eastern Studies* 59/4. S. 686.

1338 Bišara 2013; engl. Version: Bishara 2023.

1339 Vgl. Firat 2017: S. 262.

1340 Vgl. Rābiṭat al-Kuttāb as-Sūriyyīn (o. D.): „Aʿḍāʾ ar-rābiṭa". URL: https://tinyurl.com/2huxbk5n (letzter Aufruf: 11.06.2024).

1341 Vgl. Firat 2017: S. 268.

1342 Vgl. Bader Eddin 2022: S. 373; Kedar 2005: S. 75–76.

1343 Vgl. Kedar 2005: S. 237–238.

1344 Vgl. Badr ad-Dīn 2018: S. 58–59.

mans, zusammen mit anderen Mitarbeitern im Präsidentenpalast, inwiefern ein Gedenken des Ereignisses stattfinden soll, mit dem der Monat Februar untrennbar konnotiert ist („hāḏihī as-sana lan yamurr šubbāṭ kamā ayy šahr ġayruhū"[1345]). Ein ausdrückliches Gedenken des Sieges über die Muslimbruderschaft lehnen sie ab, denn:

> لا ينبغي إيقاظ العدو الداخلي في الشهر نفسه؛ شباط!! فهمها المهندس كما ينبغي أن تُفهم: طي صفحة حماه، لئلا تستثار الذكريات، وتستفز المشاعر، وينعكس الأمر إلى ضده، يحتاج الناس إلى أن ينسوا لا أن يتذكروا.[1346]

> Der innere Feind sollte in dem Monat selbst nicht aufgeweckt werden, im Februar!! Der Ingenieur verstand dies so, wie es verstanden werden musste: Die Seite ‚Hama' musste umgeblättert werden, um keine Erinnerungen zu provozieren, keine Emotionen hervorzurufen und die Sache ins Gegenteil zu wenden; die Leute sollten vergessen und nicht erinnern.

Ein aktives Gedenken wird also gezielt verhindert. Um die geplanten Gedenkfeiern der Muslimbruderschaft zu übertönen, plant der Ingenieur stattdessen Massendemonstrationen, bei denen die Bürger:innen dem Präsidenten zujubeln und so die Erinnerung übertönen und damit unsichtbar machen sollen.[1347] Die Etablierung dieser Form der Demonstrationen, die in Syrien unter Hafiz al-Assad überaus verbreitet waren,[1348] hängt in der Deutung des Romans also kausal mit dem Massaker von Hama zusammen. Nach Patrick Seales Beschreibung wurde auch der Assad-Kult als Konsequenz des Massakers von dem damaligen Informationsminister Ahmad Iskandar Ahmad[1349] erfunden.[1350] Angesichts einer wirtschaftlichen Rezession und des offenen Konflikts mit der Muslimbruderschaft sollte die landesweite Verbreitung riesiger Porträts und Statuen des Präsidenten und die Omnipräsenz seines Namens in der alltäglichen Kommunikation dessen Ansehen in der Bevölkerung steigern und seine Machtposition festigen. Während andere Forschende den Ursprung des Assad-Kults unter anderem auf außenpolitische Gründe im Zusammenhang mit dem Krieg im Libanon[1351] oder auf den Versuch der Machtübernahme durch Hafiz al-Assads Bruder Rifaat zurückführen,[1352] stellt Fawwaz Haddad ähnlich wie Seale in seinem Narrativ einen eindeutigen Zusammenhang zu dem Massaker von Hama her.

Die Strategie, alle kritischen oder oppositionellen Stimmen unsichtbar zu machen, indem sie durch einen omnipräsenten und ohrenbetäubend lauten offiziellen Diskurs aus der Öffentlichkeit verdrängt werden, thematisiert auch Nihad Siris[1353] in seinem Roman

1345 Ḥaddād 2014: S. 298.

1346 Ebd.: S. 299.

1347 Vgl. ebd.: S. 299–301.

1348 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 13–30.

1349 DMG-Umschrfit: Aḥmad Iskandar Aḥmad.

1350 Vgl. Seale 1988: S. 339; Bader Eddin 2023: S. 15.

1351 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 33–34.

1352 Vgl. Mason, Robert Scott (1988): „Government and Politics". In: Collelo, Thomas (Hg.): *Syria. A Country Study*. Washington D. C.: Department of the Army. S. 212.

1353 DMG-Umschrift: Nihād Sīrīs.

aṣ-Ṣamt wa-'ṣ-ṣaḫab (2004; *Ali Hassans Intrige*, 2014). In diesem Roman wendet der Protagonist das Schweigen, das in anderen Kontexten häufig als durch das repressive Regime aufgezwungen gilt, als eine aktive Strategie zum Widerstand gegen die offizielle Rhetorik, die eine permanente Beteiligung der Bürger:innen erfordert, an. Seinen Wunsch nach Schweigen bzw. Stille (*ṣamt*) begründet er dabei folgendermaßen:

> أنا لا أتحدَّث عن الصمت المطلق. فعلى كلّ حال إن ذلك غير متوافر وأنا لا أطلبه، بل أعني الصمت الذي بسمح بتلك الأصوات الناعمة التي نحيط بنا بأن تصل إلى مسامعنا، ولكن الضجيج يمنعها عنا ويقتلها.[1354]

> Ich spreche hier nicht von absoluter Stille. Dergleichen gibt es wohl kaum, und ich würde es auch gar nicht verlangen. Nein, ich meine ein Schweigen, das den vielen zarten Lauten um uns her überhaupt ermöglicht, an unser Ohr zu dringen. Denn der Lärm enthält sie uns vor, ja er tötet sie.[1355]

Der umfangreiche erste Teil des Romans *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* beschäftigt sich dem Titel entsprechend mit der Phase, in der das Regime seinen Machtanspruch ausweitete und in diesem Rahmen den ausgeprägten Führerkult um Hafiz al-Assad entwickelte. Hier beschreibt Haddad unterschiedliche Bestandteile der Machtbasis des Assad-Regimes, die in der Deutung des Romans dessen Herrschaft sichern. Dazu gehören die Unterdrückung des Gedenkens des Massakers von Hama und der Assad-Kult, aber auch die politische Gefangenschaft und Folter von Oppositionellen, ein auf Schmuggel und Korruption basierendes Wirtschaftssystem, gezielt geschürte Feindschaften zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen, die Konkurrenz zwischen den zahlreichen Geheimdiensten und ein Schleier der Unklarheit um den Präsidenten, der ihn zu einer geheimnisvollen und ambivalenten Persönlichkeit macht. In drei separaten, aber miteinander verbundenen Handlungssträngen gibt der Autor in dem ersten Teil des Romans einen detaillierten Einblick in die Konstruktion und Bedeutung von *Sūriyya al-Asad* anhand der Erfahrungen der drei Protagonisten. Der Richter Salīm ar-Rāǧī zieht seinen Neffen groß, dessen Vater, Salīms Bruder ʿAdnān, während des Massakers von einem Armeehauptmann verhaftet wurde, der die restliche Familie ermordet hat. Obwohl Salīm bei einem Besuch in Hama kurz nach dem Massaker ein Zeuge der massiven Zerstörung wird, glaubt er zunächst weiterhin an die Möglichkeit eines gerechten Justizsystems, empfindet dies aber zunehmend als aussichtslos, als er einen tieferen Einblick in die Funktionsweise des Regimes erhält. Im Gegensatz zu dem Rest der Handlung werden die Abschnitte über Salīm immer in Ich-Form aus dessen Perspektive erzählt, was möglicherweise eine stärkere Identifikation der Lesenden mit dieser Figur bewirkt. Salīm, der im Roman diejenigen repräsentiert, die gerade unter der Herrschaft Bashar al-Assads an die Möglichkeit von Reformen glauben,[1356] verkörpert stärker als die anderen beiden Protagonisten die Haltung der Durchschnittsbevölkerung. Parallel dazu wird in einem weiteren Handlungsstrang von dem Armeehauptmann Sulaymān erzählt, der ʿAdnāns

1354 Sīrīs, Nihād (2004): *aṣ-Ṣamt wa-'ṣ-ṣaḫab*. Beirut: Dār al-Ādāb. S. 156.

1355 Siris, Nihad (2014): *Ali Hassans Intrige*. Übersetzt von Regina Karachouli. Basel: Lenos. S. 154–155.

1356 Vgl. Weiss 2022: S. 333.

Familie aus reinem Geltungsbedürfnis umgebracht hat und in der Folge des Massakers immer weiter bis in die höchsten Ränge des Regimes aufsteigt und letztendlich eine Position im Präsidentenpalast erhält. Dort wird er als Ingenieur bezeichnet und ist maßgeblich für die Konstruktion des Machtsystems unter Hafiz al-Assad verantwortlich, zu dem beispielsweise der ab den 1980er Jahren um sich greifende Führerkult und die Unterdrückung jeder Erinnerung an das Massaker von Hama gehören. Diese Figur, deren Zuständigkeiten im Palast sowohl ihm selbst als auch Außenstehenden durchgehend schleierhaft bleiben, kann als ein Symbol für ein System verstanden werden, das gerade aus einer Strategie der Ambivalenz und Uneindeutigkeit einen großen Teil seiner Macht bezieht. In Rückblicken auf sein bisheriges Leben erfahren die Lesenden, dass Sulaymān zur alawitischen Minderheit gehört und schon in jungen Jahren mit äußerst skrupellosen Methoden wie dem systematischen Verrat von Regimekritikern und sogar einem engen Verwandten seinen Aufstieg innerhalb der Sicherheitsdienste begonnen hat. Zugleich beginnt Sulaymān eine Beziehung zu einer jungen Frau namens Lamīs, mit der er gemeinsam ein äußerst profitables, auf Korruption basierendes Import- und Schmuggelgeschäft aufbaut. Paradoxerweise leitet er parallel dazu einen Antikorruptionsausschuss, in dem er Salīm ar-Rāǧī als Mitarbeiter beschäftigt, ohne sich dessen Verwandtschaft zu ʿAdnān bewusst zu sein, dem er nach wie vor nach dem Leben trachtet. Dem Schicksal ʿAdnāns, der nach dem Massaker fast 30 Jahre im berüchtigten Wüstengefängnis von Tadmur (Palmyra) verbringt, widmet sich ein dritter Handlungsstrang. In diesen Kapiteln thematisiert der Roman die Erfahrungen derjenigen, die in Hama als „die Abwesenden" gelten und als politische Gefangene die grausamen Lebensbedingungen in Tadmur erleben. ʿAdnān, der sich in Hama nicht politisch engagiert hatte, verbringt seine Haft zusammen mit Anhängern der Muslimbruderschaft und erlebt zusätzlich zu Folter, Hinrichtungen und Krankheiten auch eine teilweise Isolation von den anderen Gefangenen, die ihn für einen Spion halten.[1357] Die Hoffnung auf ein Wiedersehen mit seiner Familie, von deren Tod er nicht weiß, sowie eine Persönlichkeitsspaltung in sein reales Ich und die davon getrennte Nummer 77, die seine Persönlichkeit im Gefängnis repräsentiert, helfen ihm, die Gefangenschaft zu überleben. Anhand der drei Handlungsstränge, die separat verlaufen und zunächst weitgehend voneinander getrennt erscheinen, aber doch eng miteinander verflochten sind und sich gegenseitig beeinflussen, zeigt Haddad mit literarischen Mitteln eindrücklich die komplexen politischen Zusammenhänge und gesellschaftlichen Mechanismen, die das Assad-Regime charakterisieren. Auch gibt diese Erzähltechnik dem Roman eine komplexe Struktur und baut Spannungsbögen auf, da mit der Zeit immer mehr Zusammenhänge für die Lesenden erkennbar werden, die den getrennt voneinander agierenden Romancharakteren nicht bekannt sind.

Der zweite Teil des Romans, dessen Handlung im Frühjahr 2011 spielt, trägt den Titel „ʿĀlam ǧadīd" („Eine neue Welt"), der die Hoffnung auf einen grundlegenden Wandel im Kontext der Revolution zum Ausdruck bringt. In diesem deutlich kürzeren Teil des Romans werden die Anfänge der syrischen Revolution beschrieben, als ʿAdnān im

1357 Dieser Teil der Handlung erinnert stark an Mustafa Khalifas berühmten Gefängnisroman *al-Qawqaʿa* (2012; *Das Schneckenhaus*, 2019), in dem der christliche Protagonist ebenfalls mit mehrheitlich islamistischen Gefangenen in einer Zelle lebt und als vermeintlicher Spion eine starke Isolation erlebt, aufgrund derer er sich in sein titelgebendes metaphorisches Schneckenhaus zurückzieht.

Rahmen einer Generalamnestie aus dem Gefängnis entlassen wird, seinen Bruder Salīm wiedertrifft und feststellen muss, dass fast seine gesamte Familie seit Jahrzehnten tot ist und nur sein jüngster Sohn das Massaker als Säugling überlebt hat. Sulaymān versucht, seine Machtposition zu sichern, wird aber letztendlich selbst zum Opfer einer Intrige und erschießt sich in einer ausweglosen Lage am Ende der Handlung. In diesem Teil des Romans treffen alle drei Protagonisten, aber auch ihre unterschiedlichen Erfahrungen und Verständnisse des Assad-Regimes direkt aufeinander und die klare Abgrenzung der Erzählstränge wird aufgebrochen. Nun vermischen sich die Handlungen stärker als zuvor und es wird besonders deutlich, wie eng sie miteinander verbunden sind. Die drei zuvor separat dargestellten Handlungen finden demnach nicht voneinander losgelöst statt, sondern bedingen sich gegenseitig und sind verschiedene Ebenen ein und desselben Systems. So verdeutlicht Haddad anhand der Erzählstruktur seines Romans, wie im Jahr 2011 plötzlich Strukturen an der Oberfläche sichtbar wurden, die zuvor das Land dominiert hatten, aber durch das Assad-Regime verschleiert worden waren.

In den Überschriften der beiden Romanteile, die zwei kontrastierende Ären der syrischen Geschichte unter dem Assad-Regime repräsentieren sollen, spiegelt sich die Sichtweise wider, dass die Revolution sich gegen das mit dem Massaker von Hama etablierte Machtsystem wendet und einen einschneidenden Wendepunkt in der syrischen Geschichte darstellt, nämlich das Ende des Assad-Regimes. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Hama 1982 und der Revolution von 2011 stellte auch Yassin al-Haj Saleh in einem Essay aus dem Jahr 2011 her. Ihm zufolge wurde *Sūriyya al-Asad* in der Zeit um 1982, die er als „ersten syrischen Krieg" (*al-ḥarb as-sūriyya al-ūlā*) bezeichnet, begründet und soll ihr Ende im „zweiten syrischen Krieg" (*al-ḥarb aṯ-ṯāniyya*) ab 2011 finden.[1358] Die Revolution ist also ein Kampf gegen ein politisches System, das maßgeblich mit dem Massaker in Syrien konsolidiert wurde. Dass beide Ereignisse in Haddads Deutung eng miteinander verbunden sind und Ähnlichkeiten zwischen 1982 und 2011 bestehen, wird schon am Anfang des Romans deutlich. Die Handlung des Romans beginnt zunächst mit der Beschreibung der allgemeinen Situation im Land, die durch politische Unruhe, willkürliche Festnahmen und beängstigende Nachrichten geprägt ist und allgemein angespannt wirkt. Während dies die Lesenden möglicherweise zunächst an aktuelle Ereignisse ab 2011 erinnern könnte, endet der einleitende Absatz mit den Worten:

كان هذا قبل نحو ثلاثين عاماً.[1359]

Das war vor fast 30 Jahren.

Diese Einleitung des Romans, auf die eine Repräsentation der Ereignisse während des Massakers von 1982 folgt, zeigt deutlich, dass die Erinnerung an ‚Hama' hier anhand der Ereignisse von 2011 wachgerufen und rekonstruiert wird.

1358 Vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 15.10.2011. Auch in anderen syrischen literarischen Werken aus dieser Phase wurde die Revolution als das Ende des Ewigkeitsanpruchs des Assad-Regimes dargestellt (vgl. Weiss 2022: S. 244).

1359 Ḥaddād 2014: S. 18.

Ähnlich wie al-Sarraj deutet auch Haddad das Massaker in seinem Roman nicht als ein in der Vergangenheit liegendes Einzelereignis, sondern analysiert dessen weitreichende Auswirkungen auf die syrische Gesellschaft. Im Gegensatz zu den früheren Romanen, die in Kapitel 2 und 3 analysiert wurden, siedelt er die Handlung jedoch nicht in Hama an und fokussiert diese nicht auf die Folgen des Massakers für die Stadt selbst. Haddad thematisiert in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* zwar die Erfahrungen der Menschen, die das Massaker in Hama selbst erlebt haben, stellt diese anders als al-Sarraj aber nicht ins Zentrum seiner Handlung. Stattdessen nimmt er eine distanziertere Perspektive ein, betrachtet das Massaker im Zusammenhang mit anderen politischen und gesellschaftlichen Vorgängen in Syrien ab 1982 und ordnet es auf diese Weise als eines von mehreren Herrschaftsinstrumenten des Assad-Regimes ein. Das Massaker von Hama deutet der Autor dabei als exemplarisch für dessen Machtsystem. Auch in anderen literarischen Werken aus den Jahren ab 2011 wird eine Verbindung zwischen der damals aktuellen Revolution und dem Massaker von Hama hergestellt, das bis in die Gegenwart reicht.[1360] In *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* ist das Massaker von Hama ein zentrales Ereignis der Handlung, das eng mit politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in den darauffolgenden Jahrzehnten zusammenhängt. Jedoch wird es in diesem Roman stärker als in den früheren literarischen Werken als ein Ereignis dargestellt, dessen Einfluss sich nicht auf die Stadt Hama beschränkt, sondern das ganz Syrien betraf:

ما أعرفه بأن الجيش لم يميز بين المقاتلين والأهالي، وأن الأوامر كانت جعل حماة عبرة للسوريين جميعاً.[1361]

Was ich weiß ist, dass die Armee nicht zwischen Kämpfern und Zivilist:innen unterschied und dass der Befehl war, Hama zu einer Lehre für alle Syrer:innen zu machen.

Dieses Verständnis des Massakers kann auf den historischen Zusammenhang, in dem der Roman geschrieben und veröffentlicht wurde, zurückgeführt werden. Als die Erinnerung an das Massaker von Hama ab dem Jahr 2011 zu einem in ganz Syrien zunehmend öffentlich besprochenen Thema wurde, stellten zahlreiche Autor:innen einen Zusammenhang zwischen dem Massaker und der gesamten syrischen Bevölkerung her, indem sie dessen indirekte Implikationen für die syrische Gesellschaft analysierten.

Wie schon die Titel der beiden Romanteile andeuten, interpretiert Haddad die Ereignisse von 1982 und 2011 in seinem Roman als den Anfang und das Ende eines einzigen Gewaltprozesses. Dieser wird besonders eindrücklich durch den Ingenieur Sulaymān symbolisiert, der mit dem Massaker von Hama seinen Aufstieg innerhalb der höchsten Ränge des Regimes beginnt. Dass der „Ingenieur“ im Roman sinnbildlich für das gesamte Assad-Regime steht, wird anhand seiner engen Verbindung zu dem Präsidenten deutlich, an dessen Machtübernahme er direkt beteiligt ist und dessen Machtausbau er nach dem Massaker vom Präsidentenpalast aus organisiert. Der „Ingenieur“ ist zugleich ein Produkt der inneren Logik der Machtstrukturen des Regimes, die er zum eigenen Auf-

1360 Vgl. an-Nāṭūr, Manār (2017): „at-Taqāṭuʿāt ar-riwāʾiyya wa-‘ṣ-ṣaḥafiyya as-sūriyya an-nāšiʾa / Intersections in Emerging Syrian Fiction with Journalism”. In: *Alif: Journal of Comparative Poetics* 37. S. 165–169.

1361 Ḥaddād 2014: S. 376.

stieg innerhalb des Systems genutzt hat, beispielsweise mithilfe von Intrigen und Verrat an Kollegen und Angehörigen, einer Skrupellosigkeit gerade während des Massakers in Hama und vor allem einer unbedingten Loyalität gegenüber dem Präsidenten. Zudem macht er sich eine Intransparenz in Bezug auf seine Tätigkeiten für das Regime zu eigen und nutzt gezielt die weit verbreitete Korruption, um seine Macht und seinen Reichtum auszubauen. Gleichzeitig wird das Machtsystem des Regimes nach dem Massaker durch den Ingenieur, der den Führerkult und die Erinnerungspolitik in Bezug auf das Massaker als Machtgrundlage erdacht hat, konstruiert und gefestigt. Das Regime und sein Ingenieur bedingen sich also gegenseitig und sind untrennbar miteinander verbunden. Aus diesem Grund nimmt am Ende der Romanhandlung, als die Revolution von 2011 beginnt und stärker wird, auch das Leben Sulaymāns ein Ende. Sein Tod kann als symbolisches Ende der Assad-Ära in Syrien verstanden werden. Diese Hoffnung ist aus dem Schluss des Romans deutlich herauszulesen:

> هذه البلاد، لا يؤسف عليها، لن يبقى حجر فوق حجر. يعرفهم، أليس واحداً منهم؟ يرى بوضوح ما بعده وضوح، الآلاف المؤلفة من القتلى والجرحى والمفقودين وذوي العاهات. لا تأسف، هذه البلاد بلاد الخلود والموت، المجد والخوف. لم يعان من الخوف، ولم يظفر بالمجد، الخلود لغيره، والموت له.[1362]

> Dieses Land, es verdient kein Mitleid, hier würde kein Stein auf dem anderen bleiben. Er kennt sie, ist er nicht einer von ihnen? Er sieht in aller Klarheit Tausende von Toten, Verwundeten und Verschwundenen und Invaliden. Du sollst kein Mitleid haben, dieses Land ist das Land der Ewigkeit und des Todes, des Ruhms und der Angst. Er spürte keine Angst und hatte keinen Ruhm erlangt. Die Ewigkeit war für andere und der Tod war für ihn.

Dass der Roman mit dem Tod des Ingenieurs, der den Machtausbau des Präsidenten nach dem Massaker von Hama symbolisiert, endet, kann einerseits als Symbol für ein Ende des Regimes und die Hoffnung auf einen zukünftigen Systemwandel verstanden werden. Jedoch ist auch eine weniger optimistische Deutung möglich. In seinen letzten Gedanken sagt der „Ingenieur" die weitgehende Zerstörung des Landes vorher, unter der die gesamte Bevölkerung leiden würde, während der Ewigkeitsanspruch des Präsidenten, auch dank der Bemühungen des Ingenieurs selbst, unwiderruflich gefestigt sei.[1363] Als Erfinder des Assad-Kults, der die Machtstrukturen des Landes verstanden und lange Zeit zu seinem eigenen Vorteil genutzt hat, versteht der „Ingenieur", dass das Land aufgrund der gezielt verursachten gesellschaftlichen Spaltungen im Chaos versinken muss, während das Regime um jeden Preis an der Macht festhält. Dieser Anspruch äußerte sich in der Realität beispielsweise in dem bekannten antirevolutionären Slogan des Regimes „al-Asad aw naḥraq al-balad" („al-Assad oder wir verbrennen das Land"),[1364] den staatliche Streitkräfte, Milizen und Geheimdienste häufig als Graffiti an zerstörten Gebäuden

1362 Ebd.: S. 472.

1363 Vgl. Weiss 2022: S. 334.

1364 Vgl. Dagher 2019: S. 355; al-Ašqar 20.12.2016.

hinterließen.[1365] Dieser Spruch bringt im aktuellen Konflikt einen unbedingten Machtwillen des Regimes zum Ausdruck, der an die Zerstörung Hamas im Jahr 1982 erinnert.

4.2.2 Kontinuität des Regimes von 1982 bis 2011: Eine zukunftsorientierte Deutung des Massakers

Diese Betonung einer Kontinuität zwischen dem Massaker von Hama 1982 und dem Handeln des Regimes während der Revolution 2011 gehört zu den zentralen Aussagen des Romans *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ*. Dieser Zusammenhang gibt auch Aufschluss über die grundlegende Interpretation des Massakers von Hama in Haddads Roman. Es gilt hier nicht als ein Ereignis, dessen Wirkung sich allein auf die Stadt Hama und ihre Bevölkerung beschränkt, sondern das ganze Land und die gesamte syrische Bevölkerung betrifft. Die Feststellung, dass es sich bei ‚Hama' um eine gesamtsyrische Erfahrung handelt und das Massaker einen Einfluss auf das ganze Land hatte, war auch in der revolutionären Rhetorik äußerst präsent. So wird in einem Online-Artikel etwa der folgende Social-Media-Post der Autorin Rasha Omran[1366] zitiert:

> لم تكن مجزرة 1982 بحق أهل حماة فقط. كانت مجزرة بحق المجتمع السوري بكامله، والسوريون يدفعون الآن جميعاً ثمن صمتهم عن تلك المجزرة. يا حماة لا تسامحينا، يا سوريا لا تسامحينا.[1367]
>
> Das Massaker von 1982 richtete sich nicht nur gegen die Menschen in Hama. Es war ein Massaker an der gesamten syrischen Gesellschaft und die Syrer bezahlen jetzt alle den Preis für ihr Schweigen über dieses Massaker. Hama, vergib uns nicht, Syrien vergib uns nicht.

In dem Artikel über das Gedenken des Massakers im Kontext der Revolution werden auch weitere Stellungnahmen mit einem ähnlichen Inhalt zitiert. Dies bedeutet, dass der Effekt des Massakers in den Augen vieler Oppositioneller nicht mehr nur mit der Stadt Hama verbunden, sondern auf ganz Syrien bezogen ist. Passend zu dieser Bedeutungsverschiebung der Erinnerungsfigur ‚Hama' von einem nahezu ausschließlich die Stadt Hama betreffenden zu einem gesamtsyrischen Thema fällt auf, dass in den Jahren ab 2011 zunehmend Syrer das Massaker öffentlich thematisierten oder in literarischen Werken aufarbeiteten, die nicht aus Hama stammten, beispielsweise Fawwaz Haddad und Dima Wannous.[1368] Dagegen wurden sämtliche frühere Romane, die in den vorherigen Kapiteln dieser Studie analysiert werden, von Autor:innen verfasst, die eine familiäre Verbindung nach Hama haben und von denen angenommen werden kann, dass sie selbst in der einen oder anderen Weise direkt von dem Massaker bzw. der darauf folgenden Stigmatisierung und Diskriminierung gegenüber den Einwohnern der Stadt betroffen waren.

1365 Vgl. Dagher 2019: S. xviii, S. 355, S. 375, S. 400.

1366 DMG-Umschrift: Rašā ʿUmrān.

1367 al-Modon (03.02.2013): „Ṣarḫat Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/5v762m5c (letzter Aufruf: 14.12.2023).

1368 S. Kap. 4.3.

Die in dem obigen Zitat geäußerte Deutung weicht stark von dem bis dahin dominanten Bild in der Öffentlichkeit ab, das durch die ideologischen Narrative vor allem des Assad-Regimes, aber auch der Muslimbruderschaft geprägt worden war und erinnert an al-Haj Salehs Vorstellung von dem ersten syrischen Krieg 1982 und dem zweiten syrischen Krieg ab 2011, die jeweils den Anfang und das Ende von *Sūriyya al-Asad* bedeuten. Mit dieser Neuinterpretation des Massakers lösen die Autoren das Ereignis von dem Begriff *fatrat al-iḫwanğiyya*, mit dem Bashar al-Assad das Massaker von Hama bezeichnet und es auf diese Weise rhetorisch untrennbar mit der Muslimbruderschaft in Verbindung setzt. Diese Sichtweise wendet sich entschieden gegen das offizielle Narrativ, das das Massaker als einen Kampf gegen die gewaltbereite Muslimbruderschaft darstellt. Dadurch erhalten abweichende Perspektiven, etwa die Erinnerungen ziviler Augenzeug:innen, Raum und Gehör in der Öffentlichkeit. Indem die Erinnerung an das Massaker in den gegenwärtigen Kampf gegen die Diktatur einbezogen wird, wird die Erinnerungsfigur ‚Hama' im Kontext der Revolution auch für die Zwecke der Opposition umgedeutet und für deren Ziele angeeignet. Dies wird besonders deutlich anhand der Tatsache, dass sich die Revolution solidarisch mit Hama 1982 zeigt und sich in die Tradition der damaligen Revolte gegen das Assad-Regime stellt. Dadurch wird die Erinnerungsfigur ‚Hama' einerseits aus der Sichtweise des dichotomischen Konflikts zwischen dem Regime und der Muslimbruderschaft gelöst, andererseits die Isolation Hamas aufgehoben. In einer Dokumentation des Fernsehsenders *al-ʿArabī* bezeichnet etwa der aus Hama stammende Anwalt Anwar al-Bunni[1369] die damalige Opposition als zivile syrische Protestbewegung („ḥirāk madanī sūrī") gegen das Assad-Regime, die keine Verbindung zu der Muslimbruderschaft gehabt habe,[1370] und auch sonst wird die zentrale Rolle der Muslimbruderschaft vermehrt in Frage gestellt.[1371] Auch in Haddads Interpretation handelte es sich in Hama nicht um einen dichotomischen Kampf zwischen zwei konkurrierenden Ideologien, sondern in erster Linie um eine breite Protestbewegung gegen das Assad-Regime. In der Beschreibung der Demonstrationen in der Stadt im Jahr 2011 aus der Perspektive des regimetreuen Ingenieurs ist diese Deutung der Ereignisse deutlich erkennbar:

حماه عادت إلى الواجهة بقوة، قوات الجيش دخلت إليها مرة أخرى، مظاهرات عارمة في ساحة العاصي، خسائر المدنيين كبيرة، ولا أرقام دقيقة. لم يصبر الحمويون المجانين طويلاً، شاركوا بالانتفاضة، انزلقوا إلى تكرار مأساتهم القديمة مع أهازيج وعراضات، قادها مغنّ يدعى القاشوش.[1372]

Hama kehrte mit Kraft in den Vordergrund zurück, die Streitkräfte drangen erneut in die Stadt ein, überwältigende Demonstrationen auf dem ʿAṣī-Platz, große Verluste unter den Zivilisten und keine genauen Zahlen. Die verrückten Hamwis warteten nicht lange, sie beteiligten sich am Aufstand und gerieten in die Wiederholung ihrer alten

1369 DMG-Umschrift: Anwar al-Bunnī.

1370 Vgl. al-ʿArabī 03.02.2022: ab. Min. 2:32.

1371 Vgl. al-Mufliḥ, Ġassān (10.02.2024): „Ḥamā fī ḥadīṯ as-siyāsa wa-riwāyāt al-adab". In: *al-ʿArabī al-qadīm*. URL: https://tinyurl.com/39ne9735 (letzter Aufruf: 27.02.2024).

1372 Ḥaddād 2014: S. 467.

Tragödie mit den gereimten Slogans und Gesängen, die von einem Sänger namens Qashush angeführt wurden.

Aus der Sicht des Regimevertreters, der die Reaktion auf die Proteste koordinieren soll, deutet sich in Hama eine Wiederholung des Massakers von 1982 an. In dieser Darstellung im Roman ist es interessant, dass eine Parallele zwischen den Aufständen, die in Hama 1982 zu dem Massaker führten, und der Revolution von 2011 gezogen wird, wenn etwa von „Zivilisten" (*madaniyyūn*) die Rede ist, deren Tragödie sich wiederholen würde (*takrār maʾsātihim*). Diese Deutung weicht stark von dem bis dahin dominanten Bild in der Öffentlichkeit ab, das durch die ideologischen Narrative geprägt worden war. In Haddads Interpretation handelte es sich in Hama nicht um einen dichotomischen Kampf zwischen zwei konkurrierenden Ideologien, sondern in erster Linie um eine breite Protestbewegung gegen das Assad-Regime, in deren Tradition er die Revolution von 2011 sieht.

Nicht nur in Bezug auf die oppositionellen Demonstrationen, sondern vor allem auch mit Blick auf das Assad-Regime stellt Haddad in seinem Narrativ eine Kontinuität von 1982 bis 2011 her, die auch von der Revolution häufig postuliert wurde. In dieser Deutung besteht kein Unterschied zwischen der Herrschaft Hafiz al-Assads und seines Sohnes, die ein und dasselbe Regime repräsentieren. Da ‚Hama' eine der Machtgrundlagen des Regimes und der Beginn von *Sūriyya al-Asad* ist, wurde nicht nur Hafiz' Herrschaft durch das Massaker gefestigt, sondern auch der Weg des Sohnes an die Macht geebnet. Besonders deutlich wird dies aus der Perspektive ʿAdnāns, der nach seiner Rückkehr aus dem Gefängnis überall in Damaskus Bilder des ehemaligen und des aktuellen Präsidenten sieht:

فيرى ملصقاً عليها صورة الرئيس الأب قاتل عائلته، وإلى جواره صورة الرئيس الابن، الذي صعد فوق جثثهم.[1373]

Er sieht dort ein Plakat mit dem Bild des Präsidenten, des Vaters, des Mörders seiner Familie, und daneben des Präsidenten, des Sohnes, der über ihre Leichen aufgestiegen war.

Dass das Regime seinen eigentlichen Charakter durch die Machtübernahme Bashars nicht verändert hat, bringt der Ingenieur selbst zum Ausdruck, als er über den anhaltenden Einfluss des verstorbenen Präsidenten nachdenkt:

لم يترك أمراً للمصادفة، سيدير سورية من تحت التراب. مسرحية التوريث ستمضي على أحسن وجه، وفقاً لما أعده من ترتيبات رسمية عليها، حُضّرت مسبقاً؛ تعديل الدستور، انتخاب ابنه رئيساً، يمين القسم... لم تكن إلا إجراءات شكلية.[1374]

Er überließ nichts dem Zufall, sondern er würde Syrien aus dem Grab steuern. Das Theater der Machtnachfolge würde anhand der offiziellen Regelungen, die er entworfen hatte, bestens ablaufen; es war bereits vorbereitet. Die Veränderung der Verfas-

1373 Ebd.: S. 399.

1374 Ebd.: S. 279.

sung, die Wahl seines Sohnes zum Präsidenten, der Amtseid… es waren nichts als oberflächliche Maßnahmen.

Aus der Tatsache, dass der Charakter des Regimes, abgesehen von oberflächlichen Veränderungen, erhalten geblieben ist, leitet sich die Annahme ab, dass Bashar in der gleichen Art und Weise auf eine größere Protestbewegung reagieren wird wie sein Vater 1982 in Hama:

إذا كان النظام حسم أمره بهذه الطريقة، فلأنه لا يستطيع التصرف إلا كما تصرف في حماه. بالمقابل الناس حسموا أمرهم، لن يسلموه رقابهم ثانية، لا عودة إلى ما كانوا عليه.[1375]

Wenn das Regime seinen Befehl so beschloss, dann lag es daran, dass es kein anderes Vorgehen als sein Vorgehen in Hama kannte. Die Menschen dagegen würden nicht noch einmal ihre Köpfe hinhalten, es gab keine Rückkehr zu dem, was ihnen angetan worden war.

Dass die Reaktion des Regimes auf die Demonstrationen sich nicht von dem brutalen Vorgehen in Hama 1982 unterscheiden würde, war eine in Syrien weit verbreitete Befürchtung. Salwa Ismail stellt fest: „Syrians both feared and anticipated the massacre"[1376]. Auf die Angst bzw. die Erwartungshaltung, dass ein weiteres ‚Hama' die Konsequenz der Revolution sein könnte, spielen auch andere künstlerische Ausdrucksformen jener Zeit an. In einer Folge der Puppentheatergruppe Massasit Matti,[1377] die ab November 2011 regelmäßig kurze Episoden ihrer satirischen Serie „Top Goon: Tagebuch eines kleinen Diktators" auf YouTube veröffentlichte,[1378] rät Hafiz al-Assad seinem verzweifelten Sohn Bashar im Traum, sich an seiner Zerstörung der Stadt Hama zu orientieren und den Streitkräften zu befehlen, alle Protestierenden zu töten.[1379] Ein weiteres Massaker bzw. ein zweites ‚Hama' wird hier von Hafiz explizit als eine Art Anleitung für die Niederschlagung einer Protestbewegung genannt. Sowohl in Haddads Roman als auch in dem Puppentheater wird die stets unterschwellig präsente Angst vor einer Wiederholung des großen Massakers offen thematisiert und gegen das Regime gewendet. Die Parallele zu der Brutalität seines Vaters soll Bashar al-Assad die Legitimität absprechen, anstatt weiterhin Proteste zu unterdrücken. Diese Hoffnung wird im Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* mit den Worten „lā ʿawda ilā mā kānū ʿalayhi" („es gab keine Rückkehr zu dem, was ihnen angetan worden war") zum Ausdruck gebracht, die auf den auf das Massaker von Hama bezogenen Revolutionsslogan „[Ḥamā] lan tatakarrar" („[Hama] wird sich nicht wiederholen") anspielt. Die hintergründige Bedeutung dieser Aussage wird durch die Kontextualisierung im Roman besonders klar zum Ausdruck gebracht: Dass sich Hama nicht wiederholen soll, bedeutet in dieser Deutung zwingend einen echten Systemwech-

1375 Ebd.: S. 466.

1376 Ismail 2018: S. 199.

1377 DMG-Umschrift: Maṣāṣat Mata.

1378 Vgl. Pannewick 2014: S. 234–236; Atassi, Mohammed Ali (20.01.2012): „Wenn sich Puppen gegen den Diktator auflehnen". In: *Qantara*. URL: https://tinyurl.com/2aaknebk (letzter Aufruf: 09.01.2024).

1379 Vgl. Massasit Matti (22.12.2011): „Masasit Mati- Top Goon Episode 8 Beeshu's birthday". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/35v4atf8 (letzter Aufruf: 09.01.2024).

sel. Um eine Wiederholung der Gewalt zu verhindern, darf das Assad-Regime nicht an der Macht bleiben, da die in Hama erlebte Gewalt zu seiner DNA gehört und somit unter Bashar al-Assad keine andere Herrschaftsform möglich ist. Dass das Regime sein Vorgehen in Hama zum Vorbild für die Bekämpfung der Revolution 2011 nimmt, bringt der Ingenieur – ähnlich wie Hafiz al-Assad in der Episode von Massasit Mati – explizit zum Ausdruck, wenn er den Befehl gibt, das „Heilmittel von Hama" (*ʾilāğ Ḥamā*[1380]) anzuwenden. Haddads Deutung deckt sich hier auch mit Azmi Bisharas Position, der die Gewalt des Regimes während der Revolution als eine Erweiterung des Massakers von Hama betrachtet und ‚Hama' als ein grundlegendes Element der Herrschaft des Assad-Regimes bezeichnet:

> ويمكن القول إن طريقة تعامل النظام مع مدينة حماة، والطريقة التي قُمع فيها عصيان المدينة في ظل تعتيم إعلامي، هو النموذج الأصلي الذي كان من المفترض أن يتعلّم منه الشعب السوري الدرس في شأن ثمن التمرّد على النظام. وحين صعد جيل لم ينشأ في ظل المجزرة ولا يتذكّرها، اتبع النظام نموذج حماة على نطاق واسع، لكنه شمل الدولة بأسرها وبالصوت والصورة من دون تعتيم [...] واتضح أن نهج حماة ليس أسلوباً من الأساليب التي يختارها النظام، بل هو نهج بنيوي.[1381]

> Und man kann sagen, dass die Art und Weise, in der das Regime mit Hama umgegangen ist und den Widerstand der Stadt im Schatten der medialen Verschleierung unterdrückt hat, das ursprüngliche Muster ist, von dem das syrische Volk die Lektion lernen sollte, was der Preis für jede Rebellion gegen das Regime sein würde. Und als eine Generation groß geworden ist, die nicht im Schatten des Massakers aufgewachsen war und keine Erinnerung daran hatte, folgte das Regime dem Muster von Hama flächendeckend. Aber es bezog das gesamte Land ein, mit Bild und Ton und ohne Verschleierung. Und es verdeutlichte, dass die Methode von Hama nicht einer von mehreren Stilen war, den das Regime ausgewählt hatte, sondern ein strukturelles System.

Da die Erinnerungsfigur ‚Hama' während der Revolution 2011 und auch in Haddads Roman in einen Zusammenhang mit der gegenwärtigen Oppositionsbewegung gesetzt wird, wird sie eindeutig aus einer in die Zukunft gerichteten Perspektive rekonstruiert. In dem Roman werden zwar die Machtstrukturen unter dem Assad-Regime – das in der Deutung des Romans der Vergangenheit angehören soll – dargestellt und analysiert, jedoch ist die Intention dahinter auf die Zukunft bezogen. Wenn in diesem Kontext die Erinnerung an das Massaker von Hama neu interpretiert wird, ist dies mit dem Anspruch verbunden, auf der Grundlage der Vergangenheitsdeutung auch die Zukunft des Landes zu definieren. Wie al-Haj Saleh feststellt, handelt es sich bei *Sūriyya al-Asad* ebenfalls um ein zukunftsorientiertes Konzept, da es die Herrschaft des Assad-Clans in alle Ewigkeit fordert und auf die Nachfolge durch Hafiz al-Assads Sohn hinweist.[1382] Dieser Anspruch des Regimes wird auch im Roman thematisiert, in dem die Vererbung der Präsidentschaft

1380 Haddad 2014: S. 437.

1381 Bišāra 2013: S. 59–60.

1382 Vgl. al-Ḥāğğ Ṣāliḥ 15.10.2011.

an den Sohn Bashar als Erfüllung des ewigen Machtanspruchs dargestellt wird.[1383] Die Rolle einer Gegenerinnerung im Zusammenhang eines solchen Machtkampfs beschreibt Aleida Assmann folgendermaßen:

> Das Motiv der Gegenerinnerung, deren Träger die Besiegten und Unterdrückten sind, ist die Delegitimierung von Machtverhältnissen, die als oppressiv erfahren werden. Sie ist ebenso politisch wie die offizielle Erinnerung, da es in beiden Fällen um Legitimierung und Macht geht. Die Erinnerung, die in diesem Falle ausgewählt und aufbewahrt wird, dient zur Fundierung nicht der Gegenwart, sondern der Zukunft, d. h. jener Gegenwart, die auf den Umsturz der bestehenden Machtverhältnisse folgen soll.[1384]

Erinnerungen, die das offizielle Narrativ in Frage stellen, haben somit einen deutlich politischen Charakter und bilden die Grundlage einer Zukunft nach dem Assad-Regime. Auch Haddads Roman, in dem er die syrische Geschichte von 1982 bis 2011 darstellt, kann als ein Anspruch darauf verstanden werden, die Vergangenheit neu zu deuten und auf dieser Grundlage die Zukunft des Landes zu definieren. Inwiefern der Kampf um die Macht im Land während der Revolution mit einer Umdeutung der Vergangenheit unter dem Assad-Regime einhergeht, thematisiert Haddad explizit durch die Aussage des Ingenieurs Sulaymān:

> لن ندع أنفسنا تحت رحمة القادمين، سيصمون حمايتنا للوطن والشعب بانها كانت جرائم: حماه، تدمر، جسر الشغور... ويحاولون إنجازاتنا إلى إثراء لا مشروع[1385]

> Wir werden uns dem Kommenden nicht ausliefern, sie werden unseren Schutz des Heimatlandes und des Volkes als Verbrechen verurteilen: Hama, Tadmur, Jisr al-Shughur… und sie werden unsere Errungenschaften als Bereicherung betrachten, nicht als Projekte.

Anhand von Sulaymāns Befürchtung, dass im Fall eines Systemwandels die Gewaltverbrechen des Regimes und die Korruption der inneren Machtzirkel als solche benannt würden, zeigt Haddad, wie stark die Deutung der Vergangenheit von den bestehenden politischen Machtverhältnissen abhängig ist. Eine Machtübernahme des Volkes durch die Revolution würde somit auch eine Umdeutung der Vergangenheit bedeuten. Hier werden die Namen der Städte Hama, Tadmur und Jisr al-Shughur exemplarisch für drei der größten und bekanntesten Massaker des Assad-Regimes Anfang der 1980er Jahre genannt[1386] und außerdem die Korruption und Bereicherung der Eliten erwähnt. Indem die Revolution zurückgeschlagen werden soll, soll auch eine Rechenschaft für diese Verbrechen vermieden werden, die mit der Benennung als Verbrechen zusammenhängt. In ebendieser Neuinterpretation der Vergangenheit übernimmt Haddads Roman selbst eine Rolle, da im literarischen Text die vielfältigen gewaltvollen Aktionen, vor allem das

1383 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 379.
1384 A. Assmann 2018 [1999]: S. 139.
1385 Ḥaddād 2014: S. 466.
1386 S. Kap. 2.1.1.

Massaker von Hama, sowie die Korruption, die das Regime angeblich bekämpft und zugleich selbst verschleiert, detailliert dargestellt werden.

Zentral ist es für Haddads literarisches Narrativ, Machtmechanismen im Syrien unter Assad offenzulegen und dadurch zu illustrieren, inwiefern die Herrschaft des Regimes illegitim ist und auf Verbrechen wie Massakern, politischer Gefangenschaft und Korruption basiert. Dabei steht die Figur des Sulaymān, der zunächst als *naqīb* („Hauptmann“) und später aufgrund eines erfolglosen Studiums des Ingenieurwesens als *muhandis* („Ingenieur“) bezeichnet wird, im Vordergrund. Er ist im Roman ein enger Mitarbeiter des syrischen Präsidenten, insbesondere zur Zeit von Hafiz al-Assad, und kann im übertragenen Sinn als Ingenieur von dessen Machtsystem betrachtet werden. Anhand dieses Protagonisten gibt der Roman einen Einblick in das Innere des Regimes. Sulaymāns gesamte Karriere basiert auf einer absoluten Skrupellosigkeit, die ihm zu einem Aufstieg im Sicherheitsapparat und in den inneren Kreis um den Präsidenten Hafiz al-Assad verhilft. Dabei orientiert er sich nicht an konkreten Werten oder politischen Zielen, sondern einzig und allein an einem starken Machtwillen und unbegrenzter Loyalität gegenüber der Partei und dem „einzigen Führer“ („al-qāʾid al-awḥad“[1387]). Im Kontext von dessen Putsch (1970) verrät Sulaymān seinen eigenen Onkel an den damaligen Verteidigungsminister Assad und hilft ihm dadurch auf seinem Weg an die Macht.[1388] Als dieser Präsident wird, unterstützt er im Gegenzug Sulaymān, der sein Studium nur abschließen kann, weil seinen Dozent:innen seine Verbindung zu Assad bekannt ist. Schon während des Studiums und später in der Armee bringt er seine Karriere voran, indem er seine Freunde zu oppositionellen Aussagen anstiftet, um sie danach anzeigen und sich als besonders loyal dem Regime gegenüber profilieren zu können.[1389] Aus dieser Einstellung geht auch sein Ziel, auch selbst am Töten in Hama beteiligt zu sein hervor, da er sich davon einen weiteren Karrierefortschritt erhofft.[1390] Anhand von Sulaymāns Perspektive auf das Massaker wird besonders deutlich die Willkür der dort ausgeübten Gewalt gegen die Zivilbevölkerung hervorgehoben. Er betrachtet Hama vor allem als Gelegenheit zu rauben, plündern und vor allem morden:

شكراً لحماه، أتاحت له هذه التجربة.[1391]

Danke an Hama, das ihm diese Erfahrung ermöglichte.

In dieser Hinsicht besteht eine Parallele zu Sharif al-Ras‘ Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn*, der das Massaker von Hama ebenfalls als ein Symbol deutet, in dem die willkürliche Gewaltherrschaft des Assad-Regimes zum System wird.[1392] Auch dort ist eine eindeutig zukunftsorientierte Deutung des Massakers erkennbar, da die erlebte Gewalt in den Texten als Grundlage eines zukünftigen politischen Kampfes gilt. In ähnlicher Weise wird die Erinnerung an das Massaker auch in den Jahren ab 2011 im Kontext eines of-

1387 Ḥaddād 2014: S. 76.
1388 Vgl. ebd.: S. 69–70.
1389 Vgl. ebd.: S. 76, S. 78–79.
1390 Vgl. ebd.: S. 80–81.
1391 Ebd.: S. 80.
1392 S. Kap. 2.3.1.

fenen Kampfes um politische Macht rekonstruiert, um die eigenen Forderungen und die Ablehnung des Assad-Regimes zu legitimieren. Allerdings werden der Erinnerungsfigur ‚Hama' in den 1980er und 2010er Jahren jeweils völlig unterschiedliche Deutungen zugeschrieben bzw. vor allem unterschiedliche Implikationen aus der Erinnerungsfigur abgeleitet. Ein wichtiger Unterschied liegt in den Visionen für das Land, die die beiden Autoren dem aktuellen System entgegensetzen. Al-Ras beschreibt in seinem Roman eine demokratische, aber in erster Linie religiös geprägte Gesellschaft als Gegenentwurf zu dem als unmoralisch charakterisierten Regime. Während dort wie in Abdallah al-Dahamashas Roman eine sektaristische Logik[1393] vertreten wird, die der des Regimes ähnelt, und auf diese Weise die Darstellung des Massakers von Hama als dichotomischem Kampf zwischen zwei Religionen bzw. Ideologien gefestigt wird, spielen religiöse Aspekte bei Haddad keine Rolle. Auch er hebt in seinem Roman den sektaristischen Charakter des Konflikts in den frühen 1980er Jahren hervor, der bei al-Dahamasha und al-Ras ebenfalls zentral ist. Jedoch hebt sich Haddads Sicht auf die sektaristischen Spannungen erheblich von der der Muslimbruderschaft ab: In seinem Roman sind natürlich entstandene konfessionelle Spannungen oder ein religiöses Wertesystem, das im Kontrast zum Assad-Regime und dessen Herrschaftsmethoden steht, als Hintergrund des Konflikts nicht relevant. Die Muslimbruderschaft tritt als Akteur nicht selbst in Erscheinung, sondern spielt ausschließlich als Teil der staatlichen Propaganda, die die oppositionelle Organisation für jegliche Gewaltakte im Land verantwortlich macht, eine Rolle. So wird die Muslimbruderschaft im Roman vor allem dann erwähnt, wenn Regimevertreter ihr eigenes Handeln damit rechtfertigen, dass es sich bei den Menschen in Hama um Islamisten handele,[1394] oder ihnen absichtlich die Verantwortung für Anschläge zugeschrieben wird, die in der Realität Teil von Machtkämpfen zwischen den verschiedenen Sicherheitsdiensten sind.[1395] Insgesamt werden Religionen hier ausschließlich im Zusammenhang mit Sektarismus thematisiert, beispielsweise auch, wenn eine gezielte Vereinnahmung der alawitischen Bevölkerungsminderheit durch das Assad-Regime gesellschaftliche Spaltungen verursacht und verstärkt. In Haddads Darstellung fabriziert und schürt das Regime systematisch Ressentiments und feindselige Gefühle zwischen den Angehörigen unterschiedlicher konfessioneller Gruppen. Der Präsident vereinnahmt die alawitische Gemeinschaft, um sie zu seinem eigenen Machterhalt auszunutzen, ohne dass ihm deren Interessen wichtig sind.[1396] Auch im Jahr 2011 wendet das Regime diese sektaristische Strategie an und bemüht sich, den Protesten einen religiösen Anstrich zu verleihen, während Minderheiten Angst vor der sunnitischen Mehrheit eingeredet wird, um sie gegen diese aufzuhetzen.[1397] Es besteht hier vor allem eine enge Beziehung zwischen der Herrschaft des Regimes und dem Überleben der alawitischen Minderheit: Sie kann nur durch eine enge Bindung an die Machthabenden überleben, während diese ihre

1393 Der Begriff ‚Sektarismus' und das Adjektiv ‚sektaristisch' werden in dieser Studie als Übersetzungen der arabischen Wörter *ṭā'ifiyya* bzw. *ṭā'ifī* verwendet; zur Erklärung des Konzepts und der Begriffe s. Kap. 1.1.4.

1394 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 48.

1395 Vgl. ebd.: S. 454, S. 130.

1396 Vgl. ebd.: S. 215.

1397 Vgl. ebd.: S. 459–460.

Machtposition in erster Linie durch die innergesellschaftlichen Konflikte sichert und eine Versöhnung (*muṣālaḥa*) einem Ende der Alawiten und damit auch des Regimes gleichkäme.[1398] Haddads Deutung wendet sich also gegen das offizielle Narrativ, das die Erinnerung an das Massaker auf den Konflikt mit der Muslimbruderschaft reduziert. Zugleich lehnt er in dem Roman aber auch die Version der Muslimbruderschaft ab, die sich selbst als Vertreterin der Bevölkerungsmehrheit positionieren will, und hebt vor allem hervor, inwiefern das Regime gezielt Feindschaften zwischen unterschiedlichen konfessionellen und anderen gesellschaftlichen Gruppen schürte. Sowohl die Romane aus den 1980er Jahren als auch Haddads Roman wollen dem Konzept *Sūriyya al-Asad* anhand ihrer Darstellung des Massakers von Hama demnach eine abweichende Deutung der Zukunft des Landes entgegensetzen, wobei sich ihre Visionen aber grundlegend unterscheiden.

Ähnlich wie al-Ras und al-Dahamasha schreibt jedoch auch Haddad dem Massaker von Hama Deutungen zu, um im Kontext eines offenen Kampfes um Macht und Deutungshoheit in Syrien einen politischen Anspruch und eine bestimmte Vorstellung von der Zukunft Syriens zu untermauern. Auch wenn *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* nicht durch eine bestimmte Ideologie geprägt ist und literarisch deutlich anspruchsvoller ist als die in Kapitel 2 analysierten Romane der 1980er Jahre, liest sich auch dieser Roman wie der Versuch, die Lesenden von einer bestimmten politischen Position zu überzeugen. Obwohl sich die jeweiligen politischen Positionen und Visionen der Zukunft des Landes grundlegend unterscheiden, ist der Erkenntnisprozess des Ich-Erzählers Salīm ar-Rāǧī, der im Laufe der Handlung die Hoffnung auf einen Wandel durch Reformen unter Assad verliert, in gewisser Weise vergleichbar mit dem gedanklichen Prozess des Protagonisten Aḥmad in al-Ras‘ Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn*, der schließlich zu der Einsicht gelangt, dass der (islamisch-sunnitische) Glaube die Grundlage einer demokratischen Ordnung sein muss. Für die klare politische Positionierung, die beim Lesen des Romans unübersehbar ist, und die unkritische Übernahme des revolutionären Diskurses wurde Haddads Roman vielfach kritisiert.[1399] So liest sich das Buch in den Augen des Literaturkritikers Yazan al-Haj wie ein politisch-erzählerisches Manifest („bayān siyāsī-riwāʾī“[1400]) und auch der Autor und Kritiker Nabil Sulayman bezeichnet Haddads Roman als politischen Bericht („taqrīr siyāsī“[1401]) und sieht ihn als einen Beweis für die Tyrannei des Politischen über die Kunst.[1402]

Auch wenn die politische Positionierung des Romans deutlich erkennbar ist, muss festgehalten werden, dass Haddad in seinem Werk mit seiner anspruchsvollen Sprache, den vielen Spannungsbögen und der tiefgründigen Auseinandersetzung mit Dynamiken von Gerechtigkeit, Religion oder kollektivem Gedächtnis offenbar auch Wert auf literarische Aspekte legt. Die Vermittlung einer politischen Botschaft scheint hier im Gegensatz zu den analysierten Romanen der 1980er Jahre zwar wichtig, aber nicht das

1398 Vgl. ebd.: S. 463.
1399 Vgl. Weiss 2022: S. 334–335.
1400 al-Ḥāǧǧ 03.10.2014.
1401 Sulaymān 04.11.2014.
1402 Vgl. ebd.

zentrale bzw. das einzige Anliegen des Romans zu sein. Gerade aufgrund der Nähe des literarischen Narrativs in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* zu dem Diskurs der Revolution ist es im Rahmen der Fragestellung dieser Studie vor allem von Interesse, nach den Zusammenhängen zu fragen, die der Autor zwischen der Revolution und dem Massaker von Hama sieht und mit welchen Intentionen er die Erinnerungsfigur ‚Hama' in diesem politischen Kontext rekonstruiert.

4.2.3 Erinnerung und Gerechtigkeit in einem Unrechtsstaat

Zentral für die zukunftsorientierte Deutung des Massakers ist im Roman die Notwendigkeit, Rechenschaft für die Verbrechen des Assad-Regimes einzufordern und ein gerechtes System zu etablieren. Passend zum Veröffentlichungszeitraum des Romans im Kontext der Revolution und des offenen Kampfes um eine neue politische Ordnung im Land spielt die Frage nach der Möglichkeit, für Gerechtigkeit zu sorgen, in Haddads Roman eine zentrale Rolle. Dabei steht vor allem die Entwicklung von Salīms Position zu seinem Beruf als Richter und gegenüber dem syrischen Staat im Fokus. Als Richter, der zwischenzeitlich in einem Antikorruptionsausschuss unter der Aufsicht des Präsidentenpalasts arbeitet, befindet er sich gegenüber den Machtverhältnissen in einer ambivalenten Position, die ihm im Verlauf der Handlung zunehmend bewusster wird. Auch Salīms Blick auf das Massaker in Hama ist von Anfang an ambivalent. Dies drückt sich darin aus, dass er einerseits durch den Tod seiner Angehörigen selbst von dem Massaker betroffen ist, sich aber zugleich schon bei seinem ersten Besuch in Hama mitschuldig fühlt, weil er seine Familie für die Karriere als Richter in Damaskus in der Heimatstadt zurückgelassen hat. Der Umzug nach Damaskus kann metaphorisch auch als ein Schritt in Richtung des Assad-Regimes und damit eine Entfernung von Hama und der dortigen Gesellschaft verstanden werden. Während er zunächst das Ziel hatte, sich als Richter für Gerechtigkeit einzusetzen, wird ihm nach seinem Besuch in Hama kurz nach dem Massaker der Widerspruch in seinem Anliegen, ein gerechter Richter in einem Unrechtsstaat zu sein, bewusst:

> استولى علي ندم انسقت إلى تداعياته، أنني أسهمت بموتهم، وأن مغادرتي حماه كانت تحت تأثير حماستي للعمل في دمشق، طموحي لم يخلُ من الأنانية، كان فرصتي للظهور في العاصمة، والتدرج في المناصب على أنني قاض عادل. كان في حلمي ما يبعث على الخيلاء، قاض عادل في بلد ظالم!![1403]

> Reue nahm von mir Besitz und ich schlussfolgerte, dass ich zu ihrem Tod beigetragen hatte und dass meine Abreise aus Hama von meiner Motivation, in Damaskus zu arbeiten, beeinflusst war, eine Ambition, die nicht frei von Egoismus war. Es war meine Chance, in der Hauptstadt aufzutreten und beruflich als gerechter Richter aufzusteigen. Mein Traum hatte mich zur Selbstüberschätzung verleitet, ein gerechter Richter in einem Unrechtsstaat!

1403 Ḥaddād 2014: S. 143–144.

Obwohl er bereits zu diesem Zeitpunkt beginnt, am Sinn seines Berufs zu zweifeln, und einen Umzug aus Damaskus in seine Heimatstadt Hama erwägt, weil er sich selbst als oppositionell und damit in Damaskus nicht mehr zugehörig betrachtet,[1404] blendet er die schmerzhaften Erinnerungen an die beobachtete Zerstörung in Hama letztendlich aus und setzt seine Karriere in der Hauptstadt fort. Bei der Entscheidung, die Augen angesichts der Ereignisse in Hama zu verschließen, spielen aber nicht allein Angst oder Karriereambitionen eine Rolle, sondern vor allem die Unfassbarkeit der beobachteten Gewalt:

وإذا كنت قد أقلعت عن الفكرة، فلسبب آخر، ألّا أواجه في حماه، ما أسعى دائماً إلى الإفلات منه؛ الذكريات.[1405]

Und wenn ich die Idee wieder aufgegeben hatte, dann aus einem anderen Grund: um mich in Hama nicht dem stellen zu müssen, dem ich immer zu entfliehen versuchte. Den Erinnerungen.

Mit der Zeit wird ihm jedoch immer bewusster, dass er mit seiner Arbeit gegen seine eigentliche Überzeugung die Machtstrukturen festigt, die er ablehnt („sāʿadnā ʿalā tarsīḫ mā naḥnu ḍidduhū"[1406]). Auch sein Mentor Rušdī, der ebenfalls Richter ist, stirbt im Verlauf der Handlung voller Enttäuschung darüber, dass sein lebenslanger Einsatz für die Gerechtigkeit in seinem Land letztendlich aussichtslos geblieben ist.[1407] Jedoch ist Salīm davon überzeugt, dass innerhalb des bestehenden Systems ein Wandel möglich ist, insbesondere nach der Machtübernahme Bashar al-Assads.[1408] Anhand von Salīms Hoffnung auf Veränderung unter dem neuen Präsidenten spielt der Roman auf eine insbesondere während des sogenannten Damaszener Frühlings Anfang der 2000er Jahre weitverbreitete Zuversicht an, dass mit dessen Machtübernahme grundlegende Veränderungen und eine Entwicklung hin zu mehr politischer Freiheit in Syrien stattfinden würden. Dieser relativ kurze, für die gesellschaftliche Entwicklung Syriens und insbesondere für den kulturellen Bereich aber wichtige Zeitabschnitt kann ungefähr auf den Zeitraum des ersten Jahres von Bashar al-Assads Präsidentschaft ab seiner Machtübernahme im Juli 2000 datiert werden.[1409] In seiner Antrittsrede erweckte Bashar al-Assad, der seinem verstorbenen Vater Hafiz als syrischer Präsident nachfolgte, Hoffnungen auf eine politische Öffnung, als er den Kampf gegen die Korruption sowie Reformen zur Stärkung der Institutionen ankündigte und auch eine Anerkennung der Meinungsfreiheit andeutete.[1410] Neben der angekündigten umfassenden wirtschaftlichen Modernisierung und Öffnung erhofften sich syrische Intellektuelle deshalb zu Beginn der Regierungszeit Bashar al-Assads auch eine politische Liberalisierung und damit ein Aufblühen der Zivilgesell-

1404 Vgl. ebd.: S. 174.
1405 Ebd.: S. 175.
1406 Ebd.: S. 355.
1407 Vgl. ebd.: S. 355.
1408 Vgl. ebd.: S. 399.
1409 Vgl. Cooke, Miriam (2017): *Dancing in Damascus. Creativity, Resilience, and the Syrian Revolution*. New York: Routledge. S. 24.
1410 Vgl. Perthes, Volker (2002): *Geheime Gärten. Die neue arabische Welt*. Berlin: Siedler. S. 203.

schaft und Meinungsfreiheit.[1411] Tatsächlich deutete sich während dieser als Damaszener Frühling bezeichneten Phase ein Wandel hin zu Reformen, Demokratie und Freiheit an, da beispielsweise Nichtregierungsorganisationen und Menschenrechtsorganisationen offener agieren konnten, Intellektuelle sich in Film- und Buchclubs trafen, um politische Themen zu diskutieren,[1412] und plötzlich überall im Land zahlreiche kulturelle Foren (*muntadayāt*) entstanden.[1413] Auch eine Generalamnestie für politische Gefangene, die Zulassung privater Zeitungen sowie die Verringerung des Personenkultes um den Präsidenten schienen Anzeichen einer Öffnung des politischen Bereiches zu sein.[1414] Jedoch wurden die Hoffnungen auf eine neue Freiheit nach relativ kurzer Zeit enttäuscht, als das syrische Regime diese zum größten Teil wieder beendete[1415] und sich der sogenannte Frühling spätestens ab Anfang 2001 in einen Herbst wandelte.[1416] Trotz der andauernden Repressionen gelang es dem Regime unter Bashar al-Assad, sein Image zu wandeln und sich oberflächlich von der Gewaltherrschaft seines Vaters zu distanzieren, sodass es, gerade auch international, oft als moderner und liberaler als zu Zeiten Hafiz al-Assads betrachtet wurde.[1417] Dieses auch in Syrien verbreitete Bild von Bashar al-Assad will Haddad mit seinem Roman offenbar widerlegen, indem er eine Kontinuität der Gewalt auch unter Bashar postuliert und verdeutlicht, dass Gewalt und Menschenrechtsverletzungen die unabdingliche Grundlage von dessen Macht sind. Den beschriebenen Wandel in der öffentlichen Darstellung des neuen Präsidenten thematisiert der Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ*. Der Ingenieur, der zuvor den Kult um Hafiz al-Assad maßgeblich etabliert hatte, beobachtet nach dem Machtantritt des Sohnes, dass dieser nun nicht mehr mit dem Attribut *ḫālid* („ewig") bezeichnet wird, sondern ihm nun der Slogan *minḥibbak* („wir lieben dich") zugeschrieben wird;[1418] in dieser Phase verbessert sich auch das Ansehen des Assad-Regimes im Ausland.[1419] Der Richter Salīm repräsentiert im Roman denjenigen Teil der syrischen Bevölkerung, der annimmt, dass mit der Machtnachfolge durch Bashar ein tatsächlicher Wandel stattgefunden habe und dass das System durch Reformen von innen heraus verändert werden könnte. Gewalt benötigt der neue Präsident, der vom

1411 Vgl. ebd.

1412 Vgl. Cooke 2017: S. 24–25.

1413 Vgl. ebd.: S. 26.

1414 Vgl. Lesch, David W. (2012): *Syria – The Fall of the House of Assad*. New Haven/London: Yale University Press. S. 8–9.

1415 Vgl. Weiss, Max (2013): „Who laughs last. Literary Transformations of Syrian Authoritarianism". In: Heydemann, Steven (Hg.): *Middle East authoritarianisms: governance, contestation, and regime resilience in Syria and Iran*. Stanford: Stanford University Press. S. 145.

1416 Vgl. Perthes 2002: S. 210.

1417 Vgl. Kedar 2005: S. 258–260; ein bekanntes Beispiel für dieses Image ist ein im Februar 2011 erschienener und inzwischen nicht mehr verfügbarer Artikel über Bashar al-Assads Frau Asma in der Zeitschrift *Vogue*. Dort wurden die Assads äußerst positiv als westlich orientiert und demokratisch beschrieben (vgl. Fisher, Max (03.01.2012): „The Only Remaining Online Copy of Vogue's Asma al-Assad Profile". In: *The Atlantic*. URL: https://tinyurl.com/5n8x8749 (letzter Aufruf: 26.03.2024)).

1418 Ḥaddād 2014: S. 425. „Minḥibbak" war der Titel des bekanntesten auf Bashar al-Assad bezogenen Liedes und und ein weit verbreiteter Slogan während seines Wahlkampfes (vgl. Bader Eddin 2023: S. 58).

1419 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 400.

Volk geliebt und geachtet wird, im Gegensatz zu seinem Vater, dem ehemaligen Präsidenten, demnach nicht mehr als Machtinstrument:

ما اضطر إليه الرئيس الأب، لا يحتاج إليه الرئيس الابن.[1420]

Das, wozu der Vater gezwungen gewesen war, brauchte der Sohn nicht mehr.

Diese Überzeugung, dass unter Bashar ein Bruch mit den Methoden seines Vaters stattgefunden hat, wird in einem Gespräch mit seinem Bruder ʿAdnān, der nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis keine Möglichkeit auf Versöhnung unter den aktuellen Machtverhältnissen sieht, deutlich:

قلت له، كان مرحلة سوداء في تاريخ البلد، وأن أموراً كثيرة تغيرت. قال لي، من يعيد الحياة إلى الأموات الذين قتلوا ظلماً، أو يعوض القابعين في السجون، عما أصابهم من ضيم يستحيل إصلاحه، لا لم يتغير شيء بعد.[1421]

Ich sagte zu ihm, dass es eine schwarze Phase in der Geschichte unseres Landes gewesen war und dass viele Dinge sich verändert hatten. Und er antwortete mir: „Wer gibt den Toten das Leben zurück, die sie zu Unrecht ermordet haben, und wer entschädigt die Gefängnisinsassen für das, was sie erlitten haben und was nicht wiedergutgemacht werden kann? Nein, es hat noch keine Veränderung stattgefunden."

Erst durch die Revolution, während der Salīm die Brutalität des Regimes mit eigenen Augen sieht, gelangt er zu der Ansicht, dass sich die aktuellen Machthabenden nicht von denjenigen unterscheiden, die für das Massaker in Hama verantwortlich sind. Diese Erkenntnis ähnelt der Darstellung in nicht-fiktionalen Texten, die während der Revolution veröffentlicht wurden: Salīms Blick auf das Regime verändert sich maßgeblich in dem Moment, als dessen gewaltvoller Charakter im Jahr 2011 erneut an die Oberfläche tritt. Als Salīm nach der Rückkehr seines Bruders ʿAdnān aus dem Gefängnis erfährt, dass er jahrelang mit dem Mörder von dessen Familie zusammengearbeitet hat, wird ihm seine eigene Komplizität mit dem Regime, das für das Massaker in seiner Heimatstadt verantwortlich ist, bewusst. Die Verbindung zwischen dem brutalen Regime, das das Massaker verübt hat, und dem aktuellen Regime, das sich den Willen zu politischen Reformen auf die Fahnen geschrieben hat, wird für ihn durch den Ingenieur symbolisiert und führt ihn zu der Erkenntnis, dass Gerechtigkeit in diesem System nicht möglich ist:

القدر أيضاً وضعني أمام القاتل الذي تعاونت معه على كشف الفساد. فهمت لماذا لا يمكن لأي إصلاح أن يحدث، ما دام المجرمون أنفسهم المصلحون. وإذا فكر المجرم بالإصلاح، فليمنعه.[1422]

Das Schicksal hatte mich auch zu diesem Mörder geführt, mit dem ich bei der Verschleierung von Korruption zusammengearbeitet hatte. Ich verstand, warum keine Reformen möglich waren, solange die Verbrecher selbst die Reformer waren. Denn wenn ein Verbrecher an Reformen denkt, dann nur, um sie zu verhindern.

1420 Ebd.
1421 Ebd.: S. 399.
1422 Ebd.: S. 419.

Salīm gelangt in diesem Moment zu der Erkenntnis, dass nicht die scheinbaren Reformen und Lockerungen des Damaszener Frühlings das Regime unter Bashar al-Assad im Jahr 2011 charakterisieren, sondern die Gewalt des Massakers von Hama. Dessen Verantwortliche, die hier durch die Person des Ingenieurs repräsentiert werden, befinden sich nach wie vor in Machtpositionen. Als die Romanfigur Salīm anhand der 2011 sichtbaren Gewalt einen neuen Blick auf das Massaker erhält, macht sie eine Erfahrung, die auch Oppositionelle während der Revolution beschreiben.[1423] Ähnlich wie revolutionäre Slogans, gerade in Bezug auf das Massaker von Hama, postuliert auch Haddad auf diese Weise eine Kontinuität zwischen den beiden Präsidenten Hafiz und Bashar al-Assad. In dieser Deutung hat mit der Machtübernahme Bashars und dem Damaszener Frühling keine tiefgehende Veränderung stattgefunden. Die Rhetorik über Reformen und die angedeuteten politischen Lockerungen sind nur ein Schein, der die blutige Geschichte des Regimes verschleiern soll. Diese Gleichsetzung beider Präsidenten steht im Widerspruch zu Bashar al-Assads Bemühungen seit Beginn seiner Herrschaft, sich von dem Image seines Vaters zu distanzieren.[1424]

Speziell mit den Reformen thematisiert Salīm hier eine wichtige Strategie Bashar al-Assads, um die Revolution in Syrien abzubremsen. Schon vor Beginn der Revolution betonte al-Assad in einem Interview mit dem *Wall Street Journal*, der entscheidende Unterschied zu Tunesien und Ägypten, wo bereits Massenproteste gegen die Machthaber stattfanden, liege in einem Reformprozess, der in Syrien längst begonnen habe.[1425] Auf Fragen nach konkreten Maßnahmen reagierte er dabei aber ausweichend. Auch in seinen ersten größeren Reden nach Beginn der Massenproteste im März und Juni 2011 betonte er immer wieder seine Bereitschaft zu Reformen, die eine Protestbewegung in seinen Augen unnötig machten.[1426] In diesem Zusammenhang wirkt Haddads Roman fast wie ein Dialog mit Assad, wenn er dessen öffentliche Aussagen in seinem Roman kontextualisiert und widerlegt. Hier wird besonders deutlich, inwiefern der Roman nach Stephen Greenblatts Lesart des New Historicism[1427] als Teil des Diskursgefüges verstanden werden kann,[1428] da der literarische Text einen direkten Bezug zur außertextlichen Realität herstellt und diese kommentiert bzw. mittels des eigenen Narrativs Einfluss auf sie nimmt. In ähnlicher Weise widerlegt das Narrativ des Romans auch die Bekämpfung der Korruption, mit der das Regime unter Bashar al-Assad behauptete, für einen Wandel im Land zu sorgen. Auch dies greift Haddad auf und zeigt in seinem Roman, dass es sich dabei eher um eine Fassade handelt und die aufgedeckten Korruptionsfälle allenfalls als Druckmittel gegen Kritiker eingesetzt werden, aber kein tatsächliches Interesse an einer

1423 S. Kap. 4.1.2.

1424 Vgl. Anderson, James H. (2011): „Spoiler Alert: What Syria's President Really Wants". In: *World Affairs* 173/5. S. 84–85; Ajami 2012: S. 85.

1425 Vgl. The Wall Street Journal (31.01.2011): „Interview with Syrian President Bashar al-Assad". URL: https://tinyurl.com/nhz7s8zj (letzter Aufruf: 21.12.2023); auch verfügbar in: *Voltairenet*. URL: https://tinyurl.com/4y8kxrs4 (letzter Aufruf: 21.12.2023).

1426 Vgl. al-Asad, Baššār (30.03.2011): „Ḫiṭāb ar-raʾīs Baššār al-Asad fī maǧlis aš-šaʿb". In: *Voltairenet*. URL: https://tinyurl.com/2p9hj5db (letzter Aufruf: 25.03.2024); B. al-Asad 20.06.2011.

1427 Vgl. Greenblatt 1989: S. 1–14; s. auch Kap. 1.3.3.

1428 Vgl. Baßler 2001: S. 22–23.

Veränderung besteht. Ähnlich wie es Haddad in seinem Roman beschreibt, wurde die Korruption auch in der Realität bereits unter Hafiz al-Assad zu einem zentralen Merkmal des herrschenden Systems.[1429] Als Bashar al-Assad die Macht übernahm, war die Bekämpfung der Korruption im Land eines der Themen, mit denen er sich rhetorisch von seinem Vater abzugrenzen versuchte und das für die Hoffnung auf eine Veränderung im Land stand. Tatsächlich nahm die Korruption unter Bashar al-Assad jedoch zu[1430] und wurde zu einer kontrollierten Korruption, die in erster Linie gezielt zur Machtfestigung eingesetzt wurde.[1431] Das große Ausmaß an Korruption und gerade die Tatsache, dass Assads Verwandte einen großen Teil der syrischen Wirtschaft kontrollierten, war auch während der Revolution ein zentrales Thema der syrischen Opposition.[1432] Wenn Haddad in seinem Roman die Korruption der wirtschaftlichen und politischen Eliten im Land als eine der Grundlagen von Assads Machtsystem beschreibt, unterstützt er somit den oppositionellen Diskurs in Syrien unter Bashar bzw. zur Zeit der Revolution.

Im Gegensatz zu seinem Bruder Salīm, der nur zögerlich zu dieser Einsicht gelangt, hat ʿAdnān, der die Anfänge der Revolution nach seinem dreißigjährigen Gefängnisaufenthalt miterlebt, eine deutlich abweichende Haltung zu der Frage, inwiefern Gerechtigkeit in Syrien hergestellt werden kann. Zunächst will er sich an dem Ingenieur für den Mord an seiner Familie rächen, indem er diesen umbringt. Dabei wird ihm jedoch bewusst, dass Rache das Ausmaß der begangenen Verbrechen nicht aufwiegen kann, sondern dass der Ingenieur – stellvertretend für das Regime – zur Rechenschaft gezogen werden muss.

> العدالة ليست الثأر ولا الانتقام، إنها تدمير الدولة الظالمة... ينبغي محوها من الوجود. هذه هي العدالة، ألا يتكرر ما أصاب مئات الآلاف من تنكيل، وأصاب بلداً يرزح تحت دبيب الموت والخوف.[1433]
>
> Gerechtigkeit ist nicht Rache oder Vergeltung, sondern die Zerstörung des ungerechten Staates… er muss ausgelöscht werden. Das ist Gerechtigkeit, dass sich die Misshandlung, die Hunderttausenden widerfuhr und die das Land unter der Last von Tod und Angst ächzen lässt, nicht wiederholt.

Laut dieser Aussage von ʿAdnān, der von Anfang an weitaus weniger optimistisch bezüglich eines grundlegenden Wandels innerhalb der bestehenden Machtstrukturen ist als sein Bruder Salīm, besteht Gerechtigkeit in erster Linie darin, eine Wiederholung des

---

1429 Vgl. International Crisis Group (2004): Syria under Bashar (II): *Domestic Policy Challenges. ICG Middle East Report No. 24*. S. 11; Briscoe, Ivan/Janssen, Floor/Smits, Rosan (2012): *Stability and Economic Recovery after Assad: Key Steps for Syria's Post-Conflict Transition*. Den Haag: Clingendael Institute. S. 14.

1430 Vgl. Perthes, Volker (2006): „The Syrian Solution". In: *Foreign Affairs* 85/6. S. 34; International Crisis Group 2004: S. 11; Alkoutami, Sandy (11.04.2022): „The Assad Family's (Anti)Corruption Playbook: Patronage and Pruning". In: *The Global Anticorruption Blog*. URL: https://tinyurl.com/359ex7jn (letzter Aufruf: 05.01.2024).

1431 Vgl. Briscoe/Janssen/Smits 2012: S. 10; Alkoutami 11.04.2022.

1432 Vgl. Cook, Steven A./Moretti, Lorenzo/Rudin, David (2012): „Corruption and the Arab Spring". In: *The Brown Journal of World Affairs* 18/2. S. 27.

1433 Ḥaddād 2014: S. 434.

vergangenen Unrechts zu verhindern. Dies ist nur möglich, indem das bestehende System vollständig zerstört und ausgelöscht wird, eine wirkliche Veränderung innerhalb der etablierten Machtstrukturen ist aus dieser Perspektive nicht möglich.

4.2.4 Revolution als Aneignung der eigenen Geschichte und Identität

Das Erinnern der Vergangenheit ist ein wichtiges Element der Befreiung von dem bestehenden Regime, wie al-Haj Saleh feststellt:

> الأهم على كل حال أن يتملك المجتمع أدوات الذكر وإنتاج الذكر (كما تملك الكتابة وأدوات إنتاجها)، بما فيها امتلاك الفضاء العام. الذكر هو التذكر والرواية، أن نتذكر وأن نروي ما نتذكر. أن نشهد. التخلص من نظام المنسى لا يكفي بحد ذاته من أجل التحرر. يلزم استحضار المنساة السورية بأكبر قدر من التفاصيل المضبوطة، ووضعها بين أيدي المعنيين، السوريين.[1434]

> Das Wichtigste ist in jedem Fall, dass die Gesellschaft die Mittel zum Gedenken und zum Erzeugen des Gedenkens besitzt (so, wie sie das Schreiben und seine Produktionsmittel besitzt), dazu gehört der Besitz des öffentlichen Raumes. Das Gedenken ist das Erinnern und die Erzählung. Dass wir erinnern und erzählen, was wir erinnern. Dass wir bezeugen. Das Regime des Vergessens abzuschütteln allein reicht nicht, um uns zu befreien. Wir müssen das, was in Syrien in Vergessenheit geraten ist, mit aller Kraft und mit den exakten Details wachrufen und es in die Hände der Leidtragenden, der Syrer, legen.

Das Erinnern an Menschenrechtsverletzungen, wie zum Beispiel das Massaker von Hama oder die politische Gefangenschaft, muss also ein Element des Strebens nach zukünftiger Gerechtigkeit sein. Zudem fordert al-Haj Saleh, dass die Vergangenheit, hier vor allem das Massaker von Hama, der Deutungshoheit des Regimes entzogen werden und durch die Bevölkerung selbst neu interpretiert werden müsse. Mit seiner Wortwahl stellt al-Haj Saleh, der allgemein von einem Erzählen als Ausweg aus dem dominanten Vergessen spricht, einen Bezug zur Rolle von Literatur in diesem Kontext her, da der Begriff *riwāya* nicht nur ‚Erzählung', sondern auch ‚Roman' bedeuten kann. In seinem Artikel mit dem Titel „Ḥikāyāt ḍidd an-nisyān" (2009; „Erzählungen gegen das Vergessen") schreibt Hassan Abbas der Literatur, die das Gedächtnis der Lesenden anregen und ein Vergessen verhindern kann, im Kontext eines Machtkampfs eine große Relevanz zu:

> تتعرّف «الكتابةُ ضدّ النسيان،» قبل كلّ شيء، بالرغبة في استحضار تاريخ تريد سلطةٌ ما ـ أأدبيّةً أمْ معرفيّةً أمّ سياسيّةً ـ أن تغيّبه أو أن ترغِم على صياغته ضمن منظورها الخاصّ، مستخدمةً الأدواتِ التي يمنحها لها موقعُها المهيمن.[1435]

> Das „Schreiben gegen das Vergessen" zeichnet sich zuallererst durch den Wunsch aus, die Geschichte wachzurufen, die irgendeine Macht – ob eine literarische, eine wissenschaftliche oder eine politische – verstecken oder die Menschen zwingen will,

1434 al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

1435 ʿAbbās 09.10.2009.

> sie innerhalb ihrer eigenen Perspektive [der Macht] zu formulieren. Dazu verwendet sie die Mittel, die ihr ihre dominante Position verleiht.

Zu dieser Form des Schreibens, die die Geschichte ins Bewusstsein ruft, um sich gegen die bestehenden Machtstrukturen zu wenden, kann auch Haddads Roman gezählt werden, der die gesamte Geschichte des Assad-Regimes beleuchtet, um dieses zu delegitimieren. Im deutlichen Kontrast zu der Strategie des Assad-Regimes orientiert sich Haddad, ähnlich wie auch al-Dahamasha in *ʿAḏrāʾ Ḥamā* und al-Sarraj in *ʿAṣī ad-dam*, stark an der historischen Realität. Sein Roman kann als eine umfassende Aufarbeitung der Assad-Herrschaft in Syrien gelesen werden, für deren gewaltvollen Charakter und unbedingten Machtwillen das Massaker von Hama ein Symbol ist. Der Roman wirkt u. a. in der Beschreibung des Massakers teilweise fast dokumentarisch, da viele bekannte Fakten aufgegriffen werden, zum Beispiel wie einem Augenarzt die Augen herausgerissen wurden,[1436] was an den Vater des Malers Khaled al-Khani erinnert, oder wie an die Wand eines Gebäudes der Spruch „Lā ilāha illā al-waṭan, wa-lā rasūla illā al-baʿṯ" („Es gibt keinen Gott außer dem Heimatland und keinen Propheten außer der Baath-Partei") geschrieben wurde.[1437] Dieser Spruch, der den gottgleichen Machtanspruch Hafiz al-Assads und dessen Willen zur ewigen Herrschaft zum Ausdruck bringt, wurde auch in der Realität an eine Wand in Hama geschrieben[1438] und ist auf einem der Bilder aus der Zeit des Massakers, die vor allem seit 2011 oft im Internet geteilt werden, zu sehen.[1439] Gerade in der Darstellung der Revolution übernimmt Haddad im literarischen Werk zahlreiche historische Tatsachen, wenn er etwa Bashar al-Assads Reden zitiert und durch die Charaktere im Roman kommentieren lässt. Zudem wird das Schicksal des bekannten Revolutionssängers Qashush in Hama realitätsnah thematisiert[1440] und auch hinsichtlich der Freilassung ʿAdnāns, der unter dem Vorwurf der Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft fast 30 Jahre als politischer Häftling in Tadmur (Palmyra) gefangen war und in den ersten Monaten der Revolution freigelassen wird, orientiert sich der Roman an der Realität, da das Assad-Regime Ende Mai 2011 eine Amnestie für politische Gefangene ankündigte.[1441] In einem Artikel betont Haddad selbst, dass er beim Schreiben seines Romans sehr viel Wert auf genaue Recherchen und historische Korrektheit gelegt habe, was mit einem Gefühl der Verantwortung verbunden sei, sich für die von der Gewalt Betroffenen einzusetzen.[1442] Im Kontext von Bemühungen, ein oppressives Regime zu beenden, ist es jedoch essenziell, den Stimmen der Betroffenen eine öffentliche Plattform zu geben und sie in die Bildung eines neuen Narrativs einzubeziehen, anstatt das dominante Narrativ lediglich von oben durch ein weiteres zu ersetzen, wie Teresa Godwin Phelps feststellt:

1436 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 48.

1437 Vgl. ebd.: S. 45.

1438 Vgl. France24 25.09.2012.

1439 Vgl. z. B. MegaSyrianews 05.08.2011: ab. Min. 0:49.

1440 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 467.

1441 Vgl. Blanford, Nicholas (31.05.2011): „Syria's Assad offers amnesty to political prisoners". In: *The Christian Science Monitor*. URL: https://tinyurl.com/mwc9bxex (letzter Aufruf: 16.08.2023).

1442 Vgl. Ḥaddād 07.02.2024.

> Thus, for a 'polluted' nation to give justice to its citizens, to cleanse itself, and to move forward without repression, it must take back for itself and its citizens the ability to use language. It must allow the victims, even empower them, to tell their own stories, to re-member by remembering. […] A single authoritative master narrative that functions to silence and to shut down dissenters, to curtail an ongoing struggle to discover whatever truth may be possible, repeats the sins of the oppressors. Somehow the voices of the victims–individuals, families, and the country–must be heard and acknowledged. Most of all, the victims must be given a space in which they may speak for themselves.[1443]

Gerade die Perspektive der Opfer ist von hoher Relevanz, damit ein neues Narrativ geformt werden kann, das zu Gerechtigkeit und Versöhnung beiträgt.[1444] Dass es den Opfern von Gewaltverbrechen wie dem Massaker von Hama ermöglicht wird, ihre Erinnerungen und Erfahrungen in ihren eigenen Worten und zu ihren eigenen Bedingungen zum Ausdruck zu bringen, hat im Kontext der Revolution insofern eine besonders hohe Bedeutung, als sich gerade in ihrer Marginalisierung und Nicht-Existenz im öffentlichen Diskurs die Gewalt jahrzehntelang fortsetzte. Yassin al-Haj Saleh hebt hervor, dass gerade das Schweigen und die damit verbundene Abwesenheit eines kollektiven Gedenkens zu einer Ausdehnung der Gewalt über den Februar 1982 hinaus geführt habe:

> عبر حال المنسى، قُتِلوا مرتين، مرة في المذبحة في شباط 1982، ومرة بحرمانهم من الذكر العام واعتبارهم ضحية جمعية لا ملامح لها.[1445]
>
> Dadurch, dass sie der Vergessenheit anheimfielen, wurden sie [die Opfer des Massakers] zweimal getötet: einmal während des Massakers im Februar 1982 und einmal, indem sie des öffentlichen Gedenkens beraubt wurden und als kollektives Opfer ohne Konturen galten.

Durch das Fehlen individueller Geschichten und Zeugenberichte, die ihren Weg aufgrund der staatlichen Repressionen nicht in die Öffentlichkeit fanden, fehlte der Erinnerung an das Massaker demzufolge ein persönliches Gesicht. Diese Konturlosigkeit der Opfer und Überlebenden kann zu einem Vergessen von deren Leid führen, wie die Journalistin Judith Miller feststellt: „Abstraction is memory's most ardent enemy."[1446] Durch die Wahrnehmung der Opfer als einförmige Masse kann eine Distanz entstehen, die Indifferenz ihnen gegenüber fördert.[1447] Diese Problematik deutet auch Manhal al-Sarraj in ihrem Roman *ʿAṣī ad-dam* an, wenn sie zum Ausdruck bringt, dass die Schicksale der vielen einzelnen Opfer und die schwerwiegenden Folgen der Gewalt für die

1443 Godwin Phelps 2004: S. 50–51.

1444 Vgl. López, Rachel (2015): „Legalising Collective Remembrance after Mass Atrocities". In: Bird, Elizabeth/Ottanelli, Faser M. (Hg.): *The Performance of Memory as Transitional Justice*. Cambridge: Intersentia. S. 28.

1445 al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 20.01.2013.

1446 Judith Miller: *One, by One, by One: Facing the Holocaust* (1991): S. 287, zit. in Minow, Martha (1999): „The Work of Re-Membering: After Genocide and Mass Atrocity". In: *Fordham International Law Journal* 23/2. S. 432.

1447 Vgl. Minow 1999: S. 432.

Überlebenden durch die hohe Opferzahl von bis zu 40.000 nicht repräsentiert und eher unsichtbar gemacht werden.[1448] Dementsprechend fanden ab 2011 vielfältige Bemühungen statt, dieser Abstraktion der Identität der Opfer entgegenzuwirken. Der Band *Sūriyā tataḥaddaṯ* (2014; engl. *Syria Speaks*, 2014), in dem künstlerische Praktiken im Kontext der syrischen Revolution dokumentiert und analysiert werden, beginnt mit einem ersten Beitrag, der an das Massaker von Hama erinnert. Dabei handelt es sich um eine Collage aus Porträts von Opfern des Massakers, die aus deren Ausweisdokumenten oder Familienalben entnommen und von einem anonymen Künstler mit dem Ziel zusammengestellt wurden, die Identität einiger der vielen unbekannten bzw. nicht registrierten Opfer zu dokumentieren und ihr Schicksal der syrischen Öffentlichkeit ins Bewusstsein zu rufen.[1449] Die Bilder sind in dem Kunstwerk digital bearbeitet und unkenntlich gemacht, sodass einerseits eine Anonymität der abgebildeten Personen bestehen bleibt – möglicherweise vor dem Hintergrund, dass das Massaker auch zu dieser Zeit in Syrien weiterhin ein Tabuthema darstellte –, andererseits dadurch aber auch die zahlreichen weiteren Opfer, die nach wie vor unidentifiziert sind, in den Akt des Gedenkens einbezogen werden, den das Bild ausdrücken soll.

Neben einem kollektiven öffentlichen Gedenken spielt vor allem der moralische Zeuge, der die Gewalt selbst erlebt und überlebt hat[1450] und damit eine „verkörperte Wahrheit"[1451] repräsentiert, eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, die Gewaltverbrechen aufzudecken[1452] und die Opfer für die restliche Gesellschaft weniger abstrakt erscheinen zu lassen. Indem Berichte aus der Perspektive von Überlebenden bzw. moralischen Zeug:innen den Opfern in der Öffentlichkeit einen Namen und ein Gesicht geben, lassen sie diese als Individuen erscheinen und stellen ihre Menschenrechte und Würde wieder her, die ihnen durch die Massengewalt entzogen worden waren.[1453] Wie wichtig die Berichte von Augenzeug:innen sind, hebt Haddad in seinem Roman hervor, als ʿAdnān im Gefangenenlager einem Überlebenden zur Flucht aus einem Massengrab verhilft.[1454] Dabei formuliert er die Hoffnung, dass dieser in einer unbestimmten Zukunft von seinen Erfahrungen berichten kann:

> إذا كتبت له النجاة، فسوف يكسب الشاهد الوحيد على المجزرة حياة أخرى، سيحرص عليها، يغير اسمه، ويتشرد في القرى، ويغيب بين الناس. يوماً ما ستجد شهادته طريقاً لها، مهما أصابها من تأخير.[1455]

> Falls er überleben sollte, würde dieser einzige Zeuge des Massakers[1456] ein neues Leben gewinnen. Er würde vorsichtig damit umgehen, seinen Namen ändern, in den

1448 S. Kap. 3.3.2.

1449 Vgl. ʿUmrayn/Hālāsā/Maḥfūḍ 2014: S. 17.

1450 Vgl. Margalit 2002: S. 148; A. Assmann 2007: S. 42.

1451 A. Assmann 2007: S. 44.

1452 Vgl. Margalit 2002: S. 166.

1453 Vgl. Carter Snead, O. (2011): „Memory and Punishment". In: 64 *Vanderbilt Law Review*. S. 1240–1241.

1454 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 87–88.

1455 Ebd.: S. 88.

1456 Mit ‚Massaker' (*mağzara*) ist in diesem Kontext die Massenerschießung, die der Zeuge überlebt hat,

> Dörfern umherirren und zwischen den anderen Leuten verschwinden. Aber eines Tages würde sein Zeugenbericht seinen Weg zu ihnen finden, egal mit welcher Verspätung.

Das vorsichtige Schweigen dieses Überlebenden der Massenerschießung erinnert an die Zeug:innen in anderen literarischen Narrativen über das Massaker von Hama, in denen das Bewahren des Körpers der Überlebenden als Träger der Erinnerung eine große Rolle spielt. Zum Beispiel versteckt sich in *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* von Sharif al-Ras die Figur Suʿād vor den Geheimdiensten, die ihren durch die Gewalt gezeichneten Körper der Öffentlichkeit entziehen und damit einen Beweis für das Massaker auslöschen wollen.[1457] In ähnlicher Weise beschweigt auch in al-Sarrajs Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* ein Zeuge bewusst das Massaker, um seinen Körper und die darin eingeschriebenen Erinnerungen vor der staatlichen Gewalt zu schützen und sein Zeugnis zu bewahren.[1458] Indem die Überlebenden ihre Erfahrungen beschweigen und sich verstecken, stärken sie zunächst das offizielle Narrativ, das die staatliche Gewalt verleugnet. Ihre Zeugenschaft ist jedoch in die Zukunft gerichtet, da sie ihren Körper und ihre eigene Wahrheit schützen, um sie perspektivisch für die Zukunft zu sichern.[1459] Die Intention, dass das Zeugnis seinen Weg vom Zeugen selbst zur restlichen Gesellschaft finden muss, bringt Haddad in dem Abschnitt oben explizit zum Ausdruck. Dabei wirkt ʿAdnāns Hoffnung auf einen zukünftigen Zeugenbericht fast wie eine Andeutung der Ereignisse von 2011, als erstmals eine größere, wenn auch weiterhin überschaubare Zahl von Zeugenberichten über das Massaker an die Öffentlichkeit kam.[1460] Das kollektive gesellschaftliche Gedenken und die Berichte von moralischen Zeugen bedingen sich in diesem Zusammenhang gegenseitig. Einerseits wird durch die Gesellschaft, die als sekundärer Zeuge die Botschaft des Überlebenden aufnimmt, dessen Zeugnis erst ermöglicht und seinem Leben ein Sinn gegeben.[1461] Wie stark das eigene Überleben und die Möglichkeit, von der erlebten Gewalt erzählen zu können, zusammenhängen, bringt auch Khaled al-Khani in seinem 2011 verfassten und veröffentlichten Zeugenbericht zum Ausdruck, indem er jeden der acht Teile seines Textes mit den folgenden Worten beginnt:

> لا أعرف ماذا أصابني اليوم...؟ عشت لأروي لكم طفولتي بمجزرة حماه 1982[1462]

---

gemeint.

1457 Vgl. ar-Rās 1985: S. 116; s. Kap. 2.3.2.

1458 Vgl. as-Sarrāǧ 2007: S. 50; s. Kap. 3.2.1.

1459 Vgl. A. Assmann 2007: S. 47.

1460 Vgl. z. B. al-Ḫānī 2011; Yazbek 2012b: S. 192–193; Yazbak 2018: S. 219–227; The Syrian Human Rights Committee 02.02.2015; Amnesty International (28.02.2012): „Syria: 30 years on, Hama survivors recount the horror". URL: https://tinyurl.com/39bue8ad (letzter Aufruf: 21.07.2023); Atassi 02.02.2012; Enab Baladi 18.03.2014; The Syrian Observer (08.02.2018): „Scenes From the Hama Massacre From Those Who Lived It". URL: https://tinyurl.com/3wtxn7db (letzter Aufruf: 12.03.2024); Orient Net (20.02.2021): „al-Ǧumʿa al-ḥazīna: ḥīn uǧbir al-ḥamwiyyūn ʿalā al-hitāf qabla qatlihim „lā ilāha ilā allāh.. Ḥāfiẓ rasūl allāh". URL: https://tinyurl.com/mrhztcbc (letzter Aufruf: 12.03.2024).

1461 Vgl. A. Assmann 2007: S. 42; Laub 1992: S. 85.

1462 al-Ḫānī 2011. Der Zeugenbericht findet sich in deutscher Übersetzung im Anhang.

> Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Für al-Khani besteht demnach der Sinn seines eigenen Überlebens darin, im Nachhinein von seinen Erinnerungen berichten zu können. Das „Überleben als Zeuge" ist laut Yenna Wu ein zentrales Anliegen für viele Opfer von Massengewalt.[1463] In Bezug auf politische Gefangenschaft stellt sie fest, dass es für diejenigen, die zu Unrecht inhaftiert sind und gefoltert werden und die keine Aussicht auf Gerechtigkeit zu ihren Lebzeiten haben, oft die einzige Hoffnung ist, dass die Wahrheit über ihr Leiden eines Tages bekannt wird, dokumentiert wird und nicht in Vergessenheit gerät.[1464] Analog dazu scheint es auch im Hinblick auf das Massaker von Hama für vielen Betroffene wichtig zu sein, ihre Erfahrungen öffentlich bekannt und anerkannt zu wissen, um ein Gefühl von Gerechtigkeit erlangen zu können. Auch in Manhal al-Sarrajs Roman *ʿAṣī ad-dam* gilt dies als eine Möglichkeit, die Rechte der getöteten Personen wiederherzustellen.[1465] Im Einklang mit dieser Auffassung erzählt auch al-Khani nicht nur von seinen eigenen Erlebnissen, sondern betrachtet sich selbst ganz explizit auch als Sprachrohr der getöteten Stadtbewohner, deren Geschichten er verschriftlicht:

> صمت حميدو على سطح بيته ولكنه لم يصمت بذاكرتي [...] وتركني احمل ما أراده لكم جميعا.[1466]
>
> Hamido wurde auf dem Dach seines Hauses zum Schweigen gebracht, aber in meiner Erinnerung schweigt er nicht. […] Und er überließ es mir, euch allen seine Botschaft mitzuteilen.

Das Weitergeben dieser Geschichten soll somit das Andenken derer würdigen, die nicht mehr selbst von ihren Erfahrungen berichten können, und ihnen eine Stimme geben. Während die Möglichkeit, von dem Massaker zu berichten, in al-Sarrajs Romanen *ʿAṣī al-dam* und *Kamā yanbaġī li-nahr* sowie in al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* noch in weiter Ferne zu liegen scheint und die moralischen Zeug:innen sich vor den Geheimdiensten verstecken und schweigen müssen, ist in Haddads Narrativ der Wendepunkt erreicht, an dem die Erinnerungen ihren Weg an die Öffentlichkeit finden und Teil eines neuen kollektiven Narrativs werden. Die revolutionäre Bewegung war nicht nur sinngebend für die überlebenden Zeug:innen. Deren Berichte trugen andererseits auch zur Legitimation des Aufstands gegen das Assad-Regime bei, da solche Zeugnisse auch „in ein politisch motivierendes und staatstragendes Narrativ transformiert werden"[1467] können. Somit verleiht auch das Zeugnis der Überlebenden wiederum den Anliegen der revolutionären Bewegung mehr Legitimität, da nur moralische Zeug:innen in der Lage sind, die Geschichte lebendig zu erzählen und Emotionen zu vermitteln,[1468] indem sie berichten, wie sich die

---

1463 Vgl. Wu, Yenna (2013): „Reviving Muted Voices. Rhizomatous Forces in Political Prison Literature". In: Wu, Yenna/Livescu, Simona (Hg.): *Human Rights, Suffering, and Aesthetics in Political Prison Literature*. Lanham: Lexington Books. S. 20.

1464 Vgl. ebd.

1465 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 277; s. Kap. 3.3.4.

1466 al-Ḫānī 2011.

1467 A. Assmann 2007: S. 42.

1468 Vgl. Carter Snead 2011: S. 1240.

Grausamkeiten angefühlt haben („telling it like it felt"[1469]). Dass die Überlebenden in der restlichen Gesellschaft Gehör finden, stellt eine Anerkennung der erlebten Gewalt dar, die durch das staatliche Narrativ verleugnet und durch das gesellschaftliche Schweigen weiter verdrängt wurde. Einige meiner Interviewpartner aus Hama betonen, wie wichtig für sie während der Revolution im Zusammenhang mit der erstmaligen öffentlichen Thematisierung des Massakers das Gefühl war, als Leidtragende der staatlichen Gewalt gesehen und anerkannt zu werden.[1470] Der Akt des Bezeugens, der durch einen Zuhörer aufgenommen wird, kann dadurch auch eine Wiederaneignung der eigenen Geschichte und der eigenen Identität sein.[1471] In diesem Kontext kann auch die Tatsache verstanden werden, dass sich die Figur ʿAdnān in Haddads Roman nach seiner Freilassung aus dem Gefängnis und der Begegnung mit dem Mörder seiner Familie, dem Ingenieur, endgültig von seiner Gefangenennummer 77 befreit und die im Gefängnis erlittene Persönlichkeitsspaltung aufhebt.[1472] Die Nummer 77 steht symbolisch für die Identität, die das Regime ihm im Gefängnis aufgezwungen hat. Indem sich ʿAdnān von dieser fremdbestimmten Zuschreibung und der damit verbundenen Implikation, dass das Regime seine Persönlichkeit bis ins Innerste definieren kann, lossagt und beschließt, von nun an „als er selbst" zu handeln, übernimmt er die Handlungsmacht über sein eigenes Leben, die ihm jahrzehntelang abgesprochen worden war. Die Veröffentlichung der Zeug:innenberichte nach der langen Phase des Schweigens ist somit eine Protestgeste, mit der die Hoheit über die Interpretation der Geschichte zurückgefordert wird.[1473] Als ein Vermittler dieses kollektiven Narrativs, das die Erfahrungen der Zeug:innen des Massakers einbezieht, kann beispielsweise der Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* bezeichnet werden.

4.3 *al-Ḫāʾifūn (Die Verängstigten)* von Dima Wannous

وها أنا أتحدَّث مجدَّدًا عن الخوف من الخوف. انتظار الخوف أصعب من الخوف ذاته.[1474]

Und nun schreibe ich wieder über die Angst vor der Angst. Das Warten auf die Angst ist schrecklicher als die Angst selbst.[1475]

4.3.1 Die Angst vor der Angst

In ihrem 2017 erschienenen Roman *al-Ḫāʾifūn* (2017; *Die Verängstigten*, 2018)[1476] beschäftigt sich Dima Wannous mit den Lebensbedingungen unter dem Assad-Regime und den Hintergründen des aktuellen Konflikts in Syrien. Dabei spricht sie teilweise ähn-

1469 Margalit 2002: S. 168.
1470 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.
1471 Vgl. Laub 1992: S. 85.
1472 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 427.
1473 Vgl. Boëx 2022: S. 66.
1474 Wannūs 2017: S. 135.
1475 Wannous 2018: S. 189.
1476 Eine Zusammenfassung des Romans findet sich im Anhang (Kap. 8.2.6).

liche Themen wie Fawwaz Haddad in seinem Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* an, jedoch liegen den beiden Narrativen jeweils unterschiedliche Perspektiven zugrunde. Während Haddads Roman eine deutliche politische Haltung zum Ausdruck bringt und als eine politische Stellungnahme gelesen werden kann, erhebt Wannous in *al-Ḫāʾifūn* „keine klar formulierte Anklage“[1477] gegen das Regime, sondern gibt in erster Linie einen verstörenden Einblick in die psychischen Auswirkungen der langjährigen Assad-Herrschaft auf die Menschen. Obwohl auch Dima Wannous von Anfang an die Revolution 2011 unterstützte und auch schon ihre früheren literarischen Werke deutliche Kritik am Assad-Regime zum Ausdruck bringen, orientiert sich ihr Roman *al-Ḫāʾifūn* weniger an einem revolutionären Narrativ als Haddads Roman. Vielmehr kann *al-Ḫāʾifūn* als ein Versuch gelesen werden, die Hintergründe der gesellschaftlichen Brüche nachzuvollziehen, die im Kontext der Revolution sichtbar wurden und in der Deutung des Romans zu der Gewalteskalation in den Jahren ab 2011 führten. Die unterschiedlichen Perspektiven von Haddad und Wannous lassen sich möglicherweise unter anderem durch den Erscheinungszeitraum erklären. Als Haddad im Jahr 2014 *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* veröffentlichte, hatte der Krieg in Syrien zwar schon längst begonnen, der Ausgang des Kampfes um die Machtverhältnisse schien aber noch offen. Dagegen bestand schon im Jahr 2017, als Dima Wannous‘ Roman *al-Ḫāʾifūn* erschien, kaum noch Hoffnung auf ein Ende des Assad-Regimes. Dementsprechend ist die Revolution hier nicht in erster Linie ein Bruch mit dem Regime und seinen Machtstrategien, sondern wird eher anhand des darauffolgenden Krieges erinnert. Diese Gewaltexzesse sind im Roman ein Zeichen dafür, wie effektiv das Regime die Gesellschaft gespalten hat, sodass ein erfolgreiches Vorgehen gegen die Machtstrukturen kaum möglich war. In Bezug auf den Hass und die Gewaltbereitschaft, die sie um sich herum, aber teilweise auch bei sich selbst wahrnimmt, formuliert die Figur Salmā im Roman passend dazu die folgende Frage:

كيف يصبح الإنسان وحشًا؟ وهل يصبح فجأةً أم بالتدريج؟ وهل كان الوحش مختبئًا في روحه [...]؟[1478]

> Wie wird der Mensch zur Bestie? Plötzlich oder allmählich? War die Bestie schon immer in seiner Seele verborgen?[1479]

Dabei scheint es sich um eine Frage zu handeln, die während der Revolution viele Autor:innen beschäftigte. Auch Samar Yazbek fragt sich in ihrem Revolutionstagebuch *Taqāṭuʿ nīrān* (2012; *Schrei nach Freiheit*, 2012), wie „eine solch hungrige, mörderische, verängstigte Generation“[1480] entstanden war. Die grundlegende Frage, der Wannous in ihrem Roman nachgeht, ähnelt auch Fawwaz Haddads Anliegen in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ*, das ebenfalls anhand der gewaltvollen Vergangenheit versucht, die gegenwärtige Situation zu erklären. Jedoch liest sich *al-Ḫāʾifūn* weniger wie eine Abrechnung, sondern vielmehr wie eine Bestandsaufnahme der psychischen Auswirkungen des Assad-Regimes.

1477 Pannewick, Friederike (2023b): „Wannūs, Dīma: al-Ḫāʾifūn”. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J. B. Metzler.

1478 Wannūs 2017: S. 68.

1479 Wannous 2018: S. 93.

1480 Yazbek 2012b: S. 49.

Die Autorin zeichnet in ihrem Roman das Bild einer Gesellschaft, die zutiefst durch eine jahrzehntelange Diktatur geprägt ist und in der die einzelnen Menschen unvermeidlich psychisch durch deren Gewalt beeinträchtigt werden. Dies gilt für sämtliche gesellschaftliche Gruppen, denn neben direkt von staatlicher Gewalt betroffenen Familien wie der der Protagonistin leiden auch Armeemitglieder unter den psychischen Folgen des Lebens unter der Diktatur.[1481] Das zentrale Thema in *al-Ḫā'ifūn* ist die Angst, die die Autorin selbst als eigentliche Protagonistin des Romans bezeichnet.[1482] Die Protagonistin Sulayma, eine junge Syrerin, die unter der Herrschaft von Hafiz al-Assad aufwuchs, leidet unter so starken Angststörungen und Panikattacken, dass sie ohne Beruhigungsmittel kaum den Alltag bewältigen kann. Im Wartezimmer eines Psychotherapeuten lernt sie Nassīm kennen, einen Schriftsteller, der ebenfalls unter permanenten Angstzuständen leidet, und beginnt eine Beziehung mit ihm. Gerade für diese beiden Charaktere spielt eine unbestimmte Angst, die keinen konkreten Auslöser hat, in Wannous' Roman immer wieder eine Rolle. Diese „Angst vor der Angst", unter der auch ihr Freund Nassīm leidet, beschreibt Sulayma als prägend für ihr Leben:

> إلَّا أنَّني في تلك اللَّحظة، علمت أنَّني ألتقي مع هذا الرجل صاحب العظام البارزة في نقطة غيَّرت حياتي: «الخوف من الخوف». تحت وقع هذه العبارة، كنت أعيش بالضبط. ليس للخوف صورة واحدة أو معنى واحد، إلَّا أنَّ ذلك الخوف من الخوف يتشارك أصحابه الطريق ذاته.[1483]
>
> Aber in jenem Augenblick wurde mir klar, dass ich mich mit diesem Mann mit den vorstehenden Knochen an einem Punkt traf, der mein Leben verändern würde: „Aus Angst vor der Angst." Unter der Wirkung genau dieser Worte lebte ich. Angst hat keine eindeutige Form oder Bedeutung, aber diejenigen, die unter dieser Angst vor der Angst leiden, beschreiten den gleichen Weg.[1484]

Dabei handelt es sich nicht um eine konkrete Angst vor beispielsweise Verhaftung oder Verfolgung, sondern um eine vorgelagerte Angst. Diese hält die Personen, die unter ihr leiden, davon ab, sich in Situationen zu begeben, die eine konkrete Angst auslösen könnten.[1485] Auch Nassīm, der unter einem obsessiven Verfolgungswahn leidet und sich permanent beobachtet fühlt,[1486] lebt mit der beschriebenen „Angst vor der Angst", wegen der er als Schriftsteller seine Romane nur unter Pseudonym veröffentlicht.[1487] Nachdem Nassīm wegen des Krieges nach Europa auswandert, erhält Sulayma das Manuskript eines von ihm verfassten Romans, in dessen Protagonistin Salmā sie viele Parallelen zu ihrem eigenen Leben erkennt. Auch für die Lesenden verschwimmen die Trennlinien zwischen der Protagonistin der Rahmenhandlung, Sulayma, und der Protagonistin in Nassīms Roman, Salmā, da die beiden Handlungsstränge aufgrund der vielen Gemein-

1481 Vgl. Wannūs 2017: S. 118; Wannous 2018: S. 165–166.

1482 Vgl. Gerk, Andrea (10.09.2018): „In London ist der Himmel nah und die Sonne weit weg". In: *Deutschlandfunk Kultur*. URL: https://tinyurl.com/4y8e7hbz (letzter Aufruf: 23.01.2024).

1483 Wannūs 2017: S. 15–16.

1484 Wannous 2018: S. 17.

1485 Vgl. Wannūs 2017: S. 16; Wannous 2018: S. 18.

1486 Vgl. Wannūs 2017: S. 119, S. 133; Wannous 2018: S. 166–167, S. 186–187.

1487 Vgl. Wannūs 2017: S. 15; Wannous 2018: S. 17.

samkeiten der beiden Frauen ineinander überzugehen scheinen. Somit wird Sulaymas Gefühl, Nassīm habe ihr Leben „gestohlen“[1488], nachvollziehbar. Dieser Eindruck wird durch die Ähnlichkeit der beiden Namen – der Name Sulayma kann als Diminutiv von dem Namen Salmā abgeleitet werden[1489] – verstärkt. Durch die häufig unklare Abgrenzung der Geschichten beider Protagonistinnen entsteht beim Lesen der Eindruck, den auch Sulayma zum Ausdruck bringt:

عندما قرأت مخطوط رواية نسيم الأخيرة، رأيت نفسي.[1490]

> Als ich das Manuskript von Nassims letztem Roman gelesen habe, habe ich mich selbst gesehen.[1491]

Aus diesem Grund wirkt der Roman teilweise wie eine fragmentierte Erzählung von Sulaymas Leben und weist dadurch eine Ähnlichkeit zu Manhal al-Sarrajs Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* auf, in dem ebenfalls in Form eines fragmentierten Narrativs die Lebensgeschichte der Protagonistin Faṭma erzählt wird.[1492] Sulaymas Reflektion ihrer eigenen Lebensgeschichte, die sich in Salmās Geschichte widerzuspiegeln scheint, lässt sie über ihre eigene konstante Angst nachdenken, die ihr gesamtes Leben dominiert, und gibt einen Einblick in deren Ursprünge. Diese Angst, die auch Nassīm und sämtliche weitere Charaktere des Romans betrifft, hat ihre Wurzeln in der brutalen Diktatur, die alle Lebensbereiche kontrolliert und starke gesellschaftliche Spaltungen bewirkt hat. Die Rahmenhandlung des Romans ist während des Kriegs in den Jahren nach der Revolution angesiedelt. Aus dieser Perspektive wird von den Erfahrungen der Protagonistin Sulayma und von den Erinnerungen aus ihrer Kindheit und Jugend in Syrien unter Assad erzählt. Anhand von Anekdoten und Erinnerungen aus dem Leben Sulaymas und der Protagonistin in Nassīms fiktivem Roman vermittelt *al-Ḫāʾifūn* einen Einblick in die Weise, in der die Diktatur Familiengeschichten und -beziehungen prägt. Jede Person in Wannous‘ Roman ist von den Auswirkungen der Diktatur betroffen. Das Massaker von Hama steht in *al-Ḫāʾifūn* keineswegs im Zentrum der Handlung und wird nur wenige Male konkret thematisiert. Jedoch schwingt die Erinnerung an das Massaker im Narrativ des Romans immer mit und ist zumindest unterschwellig auch dann präsent, wenn sie nicht direkt artikuliert wird. Die Erinnerung manifestiert sich im Alltag nicht konkret in der Rekonstruktion der erlebten Gewalttaten, sondern äußert sich indirekt in Form von Angst. Die Erinnerungsfigur ‚Hama‘ wird in diesem Roman somit als eine geisterhafte Präsenz konstruiert, die im alltäglichen Leben in der Gegenwart immer spürbar, aber schwer greifbar oder erklärbar ist. Die Gewalt des Assad-Regimes, die das gesamte Leben der Bevölkerung betrifft, wird zwar in kurzen und fast nebensächlich wirkenden Anekdoten thematisiert, aber es ist nicht die physische Gewalt selbst, sondern vor allem ihre psychischen Auswirkungen, durch die sich das Massaker in der Gegenwart manifestiert. Auf diese Weise reflektiert die Form des Romans, in dem Anekdoten über staatliche Gewalt

1488 Wannūs 2017: S. 59, S. 85; Wannous 2018: S. 80, S. 117.
1489 Vgl. Wannūs 2017: S. 151; Wannous 2018: S. 212.
1490 Wannūs 2017: S. 59.
1491 Wannous 2018: S. 80.
1492 S. Kap. 3.2.

nicht zentral thematisiert werden, im literarischen Narrativ aber jederzeit spürbar sind, die Art und Weise, in der das Massaker von Hama und auch andere Formen der Gewalt in der Realität in Syrien im alltäglichen Leben implizit immer präsent sind. Gerade im Hinblick auf die weit verbreitete Angst gibt *al-Ḫāʾifūn* auf diese Weise auch Aufschluss darüber, wie effektiv das offizielle Narrativ ist, das das Massaker zwar verleugnet, aber doch von dessen impliziter Bekanntheit in der Bevölkerung profitiert.

Auch wenn das Massaker von Hama in *al-Ḫāʾifūn* nicht im Zentrum der Handlung steht, spielt es dennoch eine äußerst wichtige Rolle. Für Sulaymas Familie, die ursprünglich aus Hama stammt, ist das Massaker von 1982 ein prägendes Ereignis, das niemals offen thematisiert wird, als intergenerationell vererbtes Trauma aber unterschwellig immer präsent und einer der wichtigsten Gründe für Sulaymas Angst ist. Die Familie verließ die Stadt Hama während des Massakers in Richtung Damaskus, wo sie auch nach dem Massaker blieb.[1493] Trotz des Umzugs in die Hauptstadt, der vor allem für Sulaymas Vater eine Flucht vor seiner mit Hama konnotierten Angst darstellt, kann die Familie den Auswirkungen des Massakers auf ihr Leben nicht entkommen. So wartet etwa Sulaymas Mutter nach wie vor auf ihren während des Massakers von Hama verschwundenen Bruder[1494] und Sulaymas Bruder Fuʾād wurde während der Revolution mutmaßlich aufgrund seiner Herkunft willkürlich verhaftet.[1495] Auch Sulayma lebt in dem Bewusstsein, dass die Verbindung zu ihrer Heimatstadt fatale Konsequenzen haben kann und zeigt deshalb aus Angst vor Repressionen bei Ausweiskontrollen nicht ihren Personalausweis, aus dem ihre Herkunft aus Hama hervorgeht, sondern ihren in Damaskus ausgestellten Reisepass.[1496] Vor allem Sulaymas Vater wird als zutiefst durch die Erfahrung des Massakers traumatisiert beschrieben und versucht, diese aus seinem Gedächtnis zu löschen:

> هل يستعيد من تنفَّس رائحة الموت حاسّة الشمّ؟ أبي لم يحدِّثنا ولا مرَّة عن حماة. وكأنَّه استطاع الوصول إلى ما أعجز عن الوصول إليه. استطاع محوها من ذاكرته.[1497]
>
> Kann jemand den Geruch des Todes wieder vergessen, wenn er ihn einmal wahrgenommen hat? Mein Vater hatte mir kein einziges Mal von Hama erzählt. Als hätte er etwas geschafft, was eigentlich nicht zu schaffen war. Er hatte es aus seinem Gedächtnis ausradiert.[1498]

Sulaymas rhetorische Frage, ob der „Geruch des Todes", den ihre Familie in Hama wahrgenommen hat, jemals wieder vergessen werden kann, deutet hier bereits an, dass das Schweigen ihres Vaters keine tatsächliche Auslöschung der Erinnerung aus seinem Gedächtnis bedeuten kann. Im arabischen Originaltext wird die Wirkung des Todes auf diejenigen, die das Massaker überlebt haben noch deutlicher: „man tanaffas al-mawt" bedeutet wortwörtlich, dass auch diese Personen „den Tod eingeatmet" haben. Vielmehr handelt es sich also um ein scheinbares Vergessen, während die Erinnerung an das Mas-

1493 Vgl. Wannūs 2017: S. 58; Wannous 2018: S. 79.
1494 Vgl. Wannūs 2017: S. 142–143; Wannous 2018: S. 200.
1495 Vgl. Wannūs 2017: S. 70–71; Wannous 2018: S. 96–97.
1496 Vgl. Wannūs 2017: S. 160; Wannous 2018: S. 226.
1497 Wannūs 2017: S. 58.
1498 Wannous 2018: S. 79.

saker tief in sein Bewusstsein eingeschrieben ist und in Form einer permanenten Angst sein Leben bestimmt. Es handelt sich also keineswegs um ein „konstruktives“[1499] oder „therapeutisches Vergessen“[1500], das ihn die Last der Vergangenheit überwinden ließe. Obwohl in der Familie kaum offen über das Ereignis gesprochen wird, werden die Erinnerungen an das Massaker indirekt bewahrt und vermittelt:

كنت في الخامسة عندما تركنا مدينتنا راحلين إلى دمشق. لا أذكر عن تلك المرحلة إلَّا نتفًا من الصُّور، أرجِّح أنَّها ليست ذاكرتي بل ذاكرة أمِّي المرويّة. وأنا أضيع في ذكريات طفولتي بين ما أحتفظ به في ذاكرتي فعلًا وما روي لي أو أمامي.[1501]

Als ich fünf Jahre alt war, zogen wir von unserer Stadt nach Damaskus. Ich habe aus dieser Zeit nur einige wenige Bilder im Kopf, von denen ich annehme, dass sie gar nicht meiner eigenen Erzählung entstammen, sondern den Erzählungen meiner Mutter. Ich verliere mich in den Erinnerungen meiner Kindheit und weiß nicht, was sich wirklich in mein Gedächtnis eingeprägt hat und was mir erzählt oder worüber in meiner Gegenwart gesprochen wurde.[1502]

Sulaymas Beschreibung ihrer Erinnerungen an das Massaker von Hama erinnern in diesem Zusammenhang an Khaled al-Khanis Zeugenbericht, in dem ebenfalls eigene Beobachtungen des Verfassers mit den Erzählungen anderer Zeug:innen verbunden werden und teilweise ineinander übergehen, sodass sie nicht mehr unterschieden werden können.[1503] In *al-Ḫā'ifūn* wird auf diese Weise verdeutlicht, dass das Massaker trotz des Schweigens des Vaters auch bei der jüngeren Generation nicht zu einem Vergessen führt, sondern die Erinnerungen tief in ihr verankert sind. In der Darstellung des Romans handelt es sich um eine intergenerationell weitergegebene traumatische Erinnerung, die anhand der gewaltvollen Ereignisse ab 2011 besonders deutlich an die Oberfläche tritt. Dies zeigt sich beispielsweise an Sulaymas Reaktion, als eine Verwandte von ihren Erlebnissen in Homs während des aktuellen Krieges berichtet. Die Protagonistin erleidet eine Panikattacke, bei der sie wie in die Zeit des Massakers in Hama versetzt wirkt:

رحت ألتقط أنفاسي وأحاول الإمساك بنبضات قلبي، وأشهق بعمق لأداري ضيق التنفُّس. تركتها تتكلَّم وركضت إلى غرفتي، نظرت في المرآة، ابتلعت حبَّة كزانكس، وغبت في البكاء. كيف يمكن للمرء أن يصبح هشًّا إلى هذا الحدّ؟ كيف يمكن للكلمات أن تدعس على الرُّوح وكأنَّها ضرب مبرّح. كيف تتحوَّل الكلمات إلى ذاكرة كاملة، إلى تاريخ يستعاد كلّه غير منقوص في لحظة واحدة. مجرّد كلمة واحدة أو كلمتين تحمل الجسد من مكانه الآمن على الكنبة وترميه في قعر بئر تلك الذاكرة، وتتركه ينازع بأظافره وأسنانه [...][1504]

Ich versuchte, zu Atem zu kommen, meine Herzschläge zu bremsen. Ich seufzte tief auf, um die Atemnot zu bekämpfen. Ich ließ sie reden und lief in mein Zimmer. Ich

1499 A. Assmann 2018 [2016]: S. 57–63.
1500 Ebd.: S. 64–66.
1501 Wannūs 2017: S. 57.
1502 Wannous 2018: S. 77–78.
1503 Vgl. al-Ḫānī 2011; s. Kap. 3.1.1.
1504 Wannūs 2017: S. 74–75.

> schaute in den Spiegel, nahm eine Xanax und begann zu weinen. Wie konnte man so labil werden? Wie konnte es sein, dass Wörter einem die Seele zertrampelten, als wären es schmerzhafte Schläge? Wie konnten wenige Wörter ein ganzes Gedächtnis werden, eine Geschichte, die in nur einem einzigen Augenblick lückenlos abgerufen werden kann? Ein oder zwei Wörter können den Körper von seinem sicheren Ort auf dem Sofa heben und ihn auf den Grund einer Erinnerung schleudern wie auf den Grund eines finsteren Brunnens, wo er sich mit Klauen und Zähnen gegen den Tod verteidigen muss.[1505]

Bei dieser Szene scheint Wannous direkt auf Fachliteratur zu den Symptomen einer posttraumatischen Belastungsstörung zurückzugreifen, um die Effekte der in der Vergangenheit erfahrenen Gewalt in ihrem literarischen Narrativ zu erklären. Anhand des Berichts ihrer Verwandten wird die Protagonistin des Romans plötzlich und unwillkürlich in die traumatisierende Situation, die sie selbst erlebt hat, zurückversetzt. Solche dissoziativen Symptome, „in denen die Person fühlt oder handelt, als ob sich die traumatische Situation gerade wiederholt"[1506], gehören zu den diagnostischen Kriterien einer posttraumatischen Belastungsstörung. Die Art und Weise, in der hier aktuelle Ereignisse im Leben der Protagonistin dazu führen, dass sie innerlich unwillkürlich und unabwendbar in eine Vergangenheit zurückversetzt wird, deutet somit auf eine Trauma-Ästhetik hin, mit der die Erinnerung an das Massaker beschrieben wird. Auf den ersten Blick erinnert diese Form der plötzlichen Erinnerung, die emotional und körperlich wahrgenommen wird, an die Protagonistin Faṭma in Manhal al-Sarrajs Roman *Kamā yanbaġī li-nahr*, die ebenfalls häufig von Erinnerungen heimgesucht wird, welche durch Ereignisse und Begegnungen in ihrem täglichen Leben ausgelöst werden.[1507] Grundlegend unterschiedlich ist hingegen die Deutung oder Bewertung dieses Erinnerns in den beiden Romanen. Während ihm in al-Sarrajs Deutung eine produktive Rolle bei der Bewahrung der unterdrückten, in das Private verdrängten und wenn überhaupt mündlich überlieferten Vergangenheit zugeschrieben wird, hat es in Wannous' Roman im Kontext von Krieg und alltäglicher Gewalt eher eine negative Wirkung auf die Protagonistin, die ein Vergessen dieser Vergangenheit als Befreiung empfinden würde. Salmā formuliert diesen Wunsch im Roman ganz explizit:

> ليست مجرَّد غربة بالبكاء والنّشيج وذرف الدُّموع: بل أبعد من ذلك. إنَّها رغبة في اقتلاع ذاكرتي كلّها. ذاكرتي توجعني ولا تهدأ. فجأة، تفور الذكريات وترتطم بعضها ببعض، تبرطع في رأسي وتغلي، وأنا أتحوَّل إلى روح تتعذَّب في جسد مقفول.[1508]

> Aber ich möchte nicht einfach nur weinen, schluchzen und Tränen vergießen, sondern mehr als das. Ich möchte mir mein Gedächtnis komplett herausreißen. Mein Gedächtnis schmerzt und kommt nicht zur Ruhe. Plötzlich kochen die Erinnerungen hoch und

1505 Wannous 2018: S. 102–103.

1506 Fischer, Gottfried/Riedesser, Peter (2023): *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. München: Ernst Reinhardt Verlag. S. 47.

1507 S. Kap. 3.2.

1508 Wannūs 2017: S. 45.

> stoßen gegeneinander, siedend heiß jagen sie durch meinen Kopf. Ich werde zu einer in einem verschlossenen Körper Qualen leidenden Seele.[1509]

Dieses Verständnis von der Erinnerung an das Massaker von Hama als schmerzhaft und belastend gibt einen Hinweis auf die Deutung des Massakers in dem Roman. Anders als in al-Sarrajs Romanen und Omareens Kurzgeschichten, in denen das Bewahren der Erinnerung und damit der eigenen Identität im Zentrum steht und letztendlich als essenziell für die Herstellung von Gerechtigkeit betrachtet wird, hat das Erinnern an ‚Hama' hier einen gegenteiligen Effekt. In Wannous' Roman ist ‚Hama' weniger ein Zeichen der Hoffnung, wie in einigen revolutionären Slogans,[1510] sondern vielmehr ein Symbol der Angst, eine Erinnerung, die durch die Grausamkeiten des Krieges hervorgerufen wird. ‚Hama' ist hier, wie auch in Haddads Roman, ein Ursprung der Ereignisse ab 2011, jedoch nicht als ein Zeichen des kontinuierlichen Widerstands gegen das Regime, sondern eher als Symbol der gesellschaftlichen Spaltung, die mit für die Gewaltexzesse und ein Scheitern der Revolution verantwortlich ist.

In der Wahl der Trauma-Ästhetik, mit der das Massaker von Hama repräsentiert wird, liegt aber auch eine politische Positionierung. Zunächst wird auf diese Weise, wie auch in Haddads Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ*, anhand der staatlichen Gewalt, die sich wiederholt und ein traumatisches Erinnern auslöst, eine Verbindung zwischen 1982 und 2011 bzw. dem Krieg hergestellt und somit eine Kontinuität der Gewalt behauptet, die das Assad-Regime verleugnet. Zudem beleuchtet Wannous durch diese Form ihres Romans die politischen und sozialen Wurzeln sowie die komplexen Hintergründe von Ungerechtigkeit und Gewalt, ohne dabei eine einzig gültige Sicht auf die Realität zu postulieren.[1511] Angesichts der Unmöglichkeit, das Leben in Syrien anhand der Darstellung von Tatsachen und Fakten zu erzählen, beschreibt Wannous es anhand der traumatisierenden Auswirkungen auf die Menschen und fasst auf diese Weise in Worte, was nicht direkt erzählt werden kann. Gerade im Hinblick auf das Massaker von Hama und seine gesellschaftlichen Auswirkungen ist dies eine relevante textuelle Strategie, da diesem Ereignis häufig eine unausgesprochene und schwer greifbare Präsenz in der syrischen Gesellschaft zugesprochen wird. In Wannous' Roman werden die konkreten Ereignisse und Gewalterfahrungen der Charaktere in Hama nicht direkt oder nur am Rande thematisiert, sondern in erster Linie die Emotionen beschrieben, die sie auch Jahrzehnte später auslösen. Auf diese Weise kann der Roman als künstlerische Praktik das Unsichtbare vergegenwärtigen, Abwesenheiten artikulieren und Aufmerksamkeit auf das Leid lenken, das durch die Gewalt und deren Unsichtbarmachung verursacht wurde.[1512] So macht die Autorin die Bedeutung des Massakers durch ihren literarischen Text in einer Weise nachvollziehbar, die durch faktenbasierte Berichterstattung kaum vermittelt werden könnte.[1513] Die Autorin setzt also gezielt eine Trauma-Ästhetik ein, um zu vermitteln, wie gravierend

1509 Wannous 2018: S. 59–60.

1510 S. Kap. 4.1.1 und 4.1.2.

1511 Vgl. Milich 2015: S. 286.

1512 Vgl. Herremans/Destrooper 2023: S. 527; de Greiff 2014: S. 20.

1513 Vgl. Gordimer, Nadine (2009): „Literary Witness in a World of Terror: The Inward Testimony". In: *New Perspectives Quarterly* 26/1. S. 67; Herremans/Destrooper 2023: S. 527.

die Assad-Diktatur das Leben der einzelnen Menschen belastet. Hierin besteht auch der politische Anspruch des Romans.

In dieser Art und Weise, eine politische Aussage indirekt anhand der psychischen Folgen von Gewalt und Unterdrückung für Individuen zum Ausdruck zu bringen, ist eine Parallele zu den späten Werken des Vaters der Autorin, Saʿdallah Wannous,[1514] erkennbar. Dass der bedeutende syrische Dramatiker einen großen Einfluss auf sie hatte und ihre Beziehung sehr eng war, beschreibt sie selbst eindrücklich: „And he taught me how to be silent; how to watch what was going on around me and contemplate and think."[1515] Auch literarisch scheint eine enge Beziehung zwischen Dima und Saʿdallah Wannous zu bestehen. Auf die Beobachtung der Gesellschaft um sich herum und das Imaginieren des Lebens anderer Menschen, das sie auch zusammen mit ihrem Vater praktizierte,[1516] geht möglicherweise Dima Wannous' Fokus auf das Individuum zurück, das in ihrem Roman stärker als in den anderen hier analysierten Werken über das Massaker von Hama im Zentrum steht und auch in der zweiten Hälfte des Schaffens ihres Vaters von großer Bedeutung war. Saʿdallah Wannous hatte sich zunächst lange Zeit für eine Politisierung des Theaters eingesetzt.[1517] Theater sollte nach diesem Verständnis einen politischen Wandel initiieren, wobei seine Stücke oft parabelhaft-didaktisch und die Charaktere vor allem symbolisch zu verstehen waren.[1518] In seinen späteren Werken ab den späten 1980er Jahren wandte sich Saʿdallah Wannous dagegen einem kritischen Humanismus zu[1519] und rückte verstärkt die physischen und psychischen Implikationen politischer Unterdrückung für Individuen in den Fokus seiner Theaterstücke.[1520] Dieser tiefgehende Wandel in seinem Werk war eine Reaktion auf die Feststellung, dass politischer Aktivismus zu jener Zeit sinnlos und es deshalb notwendig gewesen sei, die Probleme von Individuen innerhalb der Gesellschaft zu beleuchten, anstatt eine direkte Veränderung der Machtstrukturen anzustreben.[1521] Saʿdallah Wannous' kritischer Humanismus kann auch auf die aussichtslose politische Situation in Syrien nach 2011 übertragen werden.[1522] Der Dramatiker, der im Jahr 1997 starb, gilt als Vordenker der syrischen Revolution von 2011 und wurde im Rahmen der Proteste oft zitiert.[1523] Vor allem seine berühmt gewordene Aussage „Wir sind zur Hoffnung verurteilt." („Innanā maḥkūmūn

1514 DMG-Umschrift: Saʿdallāh Wannūs.

1515 Wannous, Dima (2021): „Be What You Want To Be". In: Mejcher-Atassi, Sonja/Myers, Robert (Hg.): *The Theatre of Saʾdallah Wannous. A Critical Study of the Syrian Playwright and Public Intellectual*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 205.

1516 Vgl. ebd.: S. 206.

1517 Vgl. Bešková, Katarína (2015): „Saʿdallāh Wannūs and the Theatre of Politicization". In: *Asian and African Studies* 24/2. S. 211–232.

1518 Vgl. Pannewick, Friederike (2020): „The Year 1979 as a Turning Point in Syrian Theatre: From Politicization to Critical Humanism". In: Ouaissa, Rachid/Pannewick, Friederike/Strohmaier, Alena (Hg.): *Re-Configurations. Contextualising Transformation Processes and Lasting Crises in the Middle East and North Africa*. Wiesbaden: Springer. S. 281–283.

1519 Vgl. ebd.: S. 282.

1520 Vgl. ebd.: S. 281.

1521 Vgl. ebd.: S. 283; Bešková 2015: S. 229.

1522 Vgl. Pannewick 2020: S. 282.

1523 Vgl. Bešková 2015: S. 229.

bi-‘l-amal.“), mit denen er sich anlässlich des Welttheatertags 1996 an die Öffentlichkeit richtete, war ab 2011 häufig auf Protestplakaten und als Graffiti an Wänden zu lesen.[1524] Gerade im Vergleich zu anderen hier analysierten literarischen Werken fällt auf, dass Dima Wannous ähnlich wie ihr Vater weniger einen politischen Wandel fordert, sondern sich vielmehr mit den Effekten der bestehenden Machtstrukturen auseinandersetzt, die auch in dieser Phase aussichtslos wirken. Dieser Ansatz ist aber ebenfalls ein politischer Akt, da die Wirkung der permanenten Gewalt aufgezeigt wird.[1525] Auch wenn Dima Wannous in ihrem Roman keine explizite politische Aussage oder Positionierung formuliert, sieht sie die Vermittlung einer historischen Realität als eine Funktion des literarischen Schreibens:

> كيف لنا أن نسمع عنها لولا روايات صدرت تؤرّخ تلك العذابات التي تدمي القلب؟ الرواية هي تاريخ المدن وجغرافيا الشعوب والعين الثاقبة الفالتة من الرقابة.[1526]
>
> Wie sollen wir davon hören, wenn keine Romane veröffentlicht werden, die die Geschichte dieser Qualen schreiben, die das Herz bluten lassen? Der Roman ist die Geschichte der Städte und die Geografie der Völker und das scharfe Auge, das der Zensur entgeht.

Aus dieser Interviewaussage geht hervor, dass Wannous das literarische Schreiben über die Gewalt des Assad-Regimes, beispielsweise das Massaker von Hama oder die politische Gefangenschaft, als einen Teil der Geschichtsschreibung bzw. eine Form der Gegengeschichtsschreibung versteht. In Romanen können ihr zufolge die Themen angesprochen werden, zu denen anders kein Zugang möglich ist. Literatur ist somit „eine legitime und notwendige Antwort auf jene vorgefertigten Konstrukte“[1527], also auf die staatliche Geschichtsschreibung, die auf Zensur und einer diktatorischen Logik beruht.[1528] Folglich kann der Roman als eine Positionierung gegen die dominante staatliche Version von der Vergangenheit unter dem Assad-Regime gelesen werden. Der Roman leistet einen Beitrag zu der Entwicklung eines narrativen Gedächtnisses des Lebens unter dem Assad-Regime[1529] und wirkt einem Vergessen im Sinne eines „Schreibens gegen das Vergessen“[1530] entgegen. Gerade im syrischen Kontext, wo kein Machtwechsel stattgefunden hat und eine umfassende Aufarbeitung von Menschenrechtsverletzungen auf formeller bzw. offizieller Ebene nicht möglich ist, können solche „informal truth practices“[1531], zu denen auch Formen des künstlerischen Ausdrucks wie Literatur gezählt

1524 Vgl. ebd. Die vielschichtigen Bedeutungen dieses Ausspruchs und seine Implikationen für die Lage in Syrien ab 2011 können an dieser Stelle nicht ausführlich thematisiert werden, werfen aber interessante Fragen für zukünftige Forschungsvorhaben zur syrischen Gesellschaft und Literatur auf.

1525 Vgl. Pannewick 2020: S. 281.

1526 Orient Net (09.04.2018): „Riwāyat (al-Ḫāʾifūn) li-„Dīma Wannūs“ ʿan al-ḫawf wa-‘l-ḥaqba as-sawdāʾ min tārīḫ Sūriyya“. URL: https://tinyurl.com/4h48dzsd (letzter Aufruf: 08.12.2023).

1527 Wannous 03.11.2016.

1528 Vgl. ebd.

1529 Vgl. Herremans/Destrooper 2023: S. 527.

1530 Vgl. ʿAbbās 09.10.2009.

1531 Herremans/Destrooper 2023.

werden können, eine pragmatische Möglichkeit sein, um von Gewalterfahrungen zu erzählen.[1532]

4.3.2 ‚Hama' als Machtinstrument: Ständige Erwartung staatlicher Gewalt

Das Massaker von Hama bzw. eine bestimmte Form des Erinnerns daran ist in Wannous' Roman ein Mittel, mit dem das Assad-Regime indirekt Macht über die Menschen in Syrien ausübt. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang anhand eines Gesprächs zwischen der Protagonistin Sulayma und ihrer Lehrerin:

> هل تعرف أنَّ مدرّبة الفتوّة (التربية العسكرية)، استدعتني يوماً وكنت في صفّ العاشر، أدخلتني إلى مكتبها الذي يشبه عيادتك إلى حدّ بعيد، وسألتني: "سليمى أنتم من حماة، ماذا أخبرك والدك عن الأحداث؟" ما إن تسلّل سؤالها إلى أذنيَّ حتَّى صرتُ أنت. [...] وركبتاي أصابهما وهنٌ لن أنساه، وشعرت بضعف وهشاشة يا أبي. أحسست أنّ حياتي التافهة محشورة في ذبذبات صوت المدرّبة. قلت لها إنَّ "الأب القائد لوَّث يديه بالدم عن الشعب السوريّ كله". وانتظرتها لتعبس أو تبتسم برضا. فابتسمت لي، وطلبت منِّي الانصراف. [...] لكنْ أن تبتسم مجرّد ابتسامة مبهمة، فهذا حرمني من النوم لأيّام طويلة وأنا أتخيَّل ما يمكن أن يحدث.[1533]

> Weißt du, dass die Lehrerin für den Militärunterricht mich eines Tages einbestellte, als ich in der zehnten Klasse war? Ich sollte zu ihr ins Büro kommen, das deiner Praxis sehr ähnlich war. Sie fragte: „Sulaima, ihr seid doch aus Hama! Was hat dir dein Vater über die Ereignisse dort erzählt?" Kaum hatte ich ihre Frage vernommen, da wurde ich du. […] Ich werde niemals vergessen, wie weich mir die Knie wurden, ich fühlte mich schwach und zerbrechlich, Papa. Ich hatte das Gefühl, dass mein lächerliches Leben von den Schwingungen in der Stimme der Lehrerin abhing. Ich sagte: „Der väterliche Führer hat seine Hände für das ganze syrische Volk mit Blut besudelt." Ich war gespannt darauf, ob sie finster dreinblicken oder zufrieden lächeln würde. Sie lächelte und entließ mich. […] Aber dass sie nur rätselhaft lächelte, raubte mir nächtelang den Schlaf, weil ich darüber nachdachte, was nun alles passieren könnte.[1534]

Dieser Textausschnitt verdeutlicht besonders eindrücklich die Deutung des Massakers von Hama in Wannous' Roman. Während die Kommunikation über dieses einerseits im öffentlichen Raum durch Tabu und Schweigen geprägt ist, wird sie andererseits gezielt als Machtinstrument eingesetzt. Allein die Erwähnung des Massakers und vor allem die Aufforderung, darüber zu sprechen, versetzen Sulayma in einen Angstzustand. Anstatt wahrheitsgemäß preiszugeben, wie das Massaker in ihrer Familie besprochen wird, reproduziert sie mit der Darstellung des Massakers als Akt der Selbstverteidigung das offizielle Narrativ. Dabei handelt es sich um eine Art Performance, in der die offizielle Version der Erinnerung ritualisiert ist. Trotz der regimekonformen Antwort belässt die Lehrerin Sulayma durch ihr rätselhaftes Lächeln in einer Unsicherheit bezüglich der Konsequenzen ihres Sprechens über ‚Hama'. Hier zeigt sich die Macht der ambivalen-

1532 Vgl. ebd.: S. 529.

1533 Wannūs 2017: S. 134–135.

1534 Wannous 2018: S. 188–189.

ten Erinnerungsstrategie des Regimes: Während unterschwellig alle Bürger:innen von der exzessiven Gewalt als Konsequenz jeglicher oppositioneller Aktivität wissen sollen, hat das Massaker offiziell nie stattgefunden und wird auch nicht innerhalb des offiziellen Narrativs öffentlich erinnert. Dadurch wird jedes Sprechen über das Ereignis, selbst innerhalb des vorgegebenen rhetorischen Rahmens, zu einem äußerst riskanten Akt, da jede Übertretung der „roten Linie" lebensgefährlich sein kann, die Grenze des Sagbaren jedoch nicht klar definiert ist. Gerade diese Unsicherheit ist es, die Sulayma vor Angst nicht schlafen lässt, obwohl sie gegenüber ihrer Lehrerin, die als Vertreterin des Machtsystems gilt, die offizielle Version der Ereignisse wiedergegeben hat.

Eine vergleichbare Praxis im kulturellen Bereich in Syrien beschreibt Miriam Cooke unter der Bezeichnung *commissioned criticism*.[1535] Dabei handelt es sich um eine Form der staatlich genehmigten und sogar forcierten Kritik.[1536] Das Regime setzt Kulturschaffende dabei unter Druck, transgressive künstlerische Praktiken fortzuführen, um diese für sich zu vereinnahmen.[1537] Dies führt zu einer riskanten Position beispielsweise für Autor:innen oder Intellektuelle, die durch den Staat gezwungen werden, sich auf einen schmalen Grat zwischen dem Erlaubten und der Grenzüberschreitung zu begeben.[1538] Gleichzeitig wird echte Kritik am Regime auf diese Weise zu einem Teil der staatlichen Agenda und kann ihre Glaubhaftigkeit verlieren.[1539] Vor allem werden die betroffenen Intellektuellen dadurch in eine durch Unsicherheit gekennzeichnete Lage versetzt, da die Abgrenzung zwischen erlaubten und verbotenen Aussagen unklar und unvorhersehbar bleibt und sie sich in die Logik des Regimes versetzen müssen, um dies einschätzen zu können. Dieser Prozess lässt sich auch auf die Szene in Wannous' Roman übertragen, in der die Protagonistin ebenfalls gezwungen wird, sich auf einer roten Linie zu bewegen, deren Übertritt lebensgefährlich für sie und ihre Familie sein kann. Auch wenn sie in diesem Fall keine Kritik zum Ausdruck bringt, ist das Sprechen über das Massaker von Hama selbst innerhalb des offiziellen Narrativs so stark tabuisiert und mit Risiko behaftet, dass sogar eine affirmative Aussage einer Grenzüberschreitung gleichkommt, sodass sie äußerst gefährlich wirkt und für starke Unsicherheit sorgt. Auch Sulayma wird in diesem Beispiel für das Narrativ des Regimes vereinnahmt, da sie vor ihrer Antwort auf die Frage gezwungen wird, sich die offizielle Rhetorik anzueignen und abzuschätzen, welche Aussage mit dieser im Einklang steht.

Offensichtlich liegt der Grund für Sulaymas Unsicherheit in ihrer Erwartungshaltung, dass sie jederzeit zu einem Ziel willkürlicher staatlicher Gewalt werden kann. Diese Erwartungshaltung ist in der syrischen Literatur, aber auch in autobiographischen Berichten von Syrer:innen allgegenwärtig. Zum Beispiel äußert eine Syrerin in einem Bericht über ihre Schulzeit die Erwartung sicherer, aber unausgesprochener Konsequenzen bei einem Verhalten, das als nicht-konform verstanden werden könnte:

1535 Vgl. Cooke, Miriam (2007): *Dissident Syria. Making Oppositional Arts Official*. London/Durham: Duke University Press.

1536 Vgl. ebd.: S. 74.

1537 Vgl. ebd.: S. 73.

1538 Vgl. ebd.

1539 Vgl. ebd.: S. 76.

> The hardest thing was when they'd tell us that there was a pro-regime march the next day. Sometimes you'd think you should stay home sick, but they'd tell you that if you weren't there, they'd come to your house and get your father. They wouldn't actually say that, but we felt like that was what would happen. That was the atmosphere: They will come for us.[1540]

Auch in diesem Beispiel wird ihr regimekonformes Verhalten nicht durch eine direkte Bedrohung oder Einschüchterung hervorgerufen, sondern aufgrund der impliziten Erwartung fataler Folgen eines Nicht-Gehorsams. Auch in anderen hier analysierten Romanen werden die staatliche Willkür und damit verbundene Angst und Erwartung staatlicher Gewalt im Zusammenhang mit dem Massaker von Hama beschrieben. In al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* ist die Familie aus Hama jederzeit auf Geheimdienst-Razzien vorbereitet und hat für solche Ereignisse bereits eine Routine entwickelt; zum Beispiel wird ein Versteck für staatlich verfolgte Gäste vorbereitet, bevor ein Besuch des Geheimdienstes sich konkret ankündigt,[1541] und kurz vor den Durchsuchungen ein Bild des Präsidenten als äußerliches Zeichen der Loyalität aufgehängt.[1542] Auch in al-Sarrajs Roman *ʿAṣī ad-dam* gehört willkürliche staatliche Gewalt für einige Charaktere schon zum Alltag, wenn etwa Rabiʿ die grundlose Attacke eines mutmaßlichen Geheimdienstmitarbeiters über sich ergehen lässt und auch Passant:innen nicht eingreifen.[1543] Haddad nimmt bei seiner Darstellung aus der Sicht des Regimemitarbeiters Sulaymān in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* wiederum die entgegengesetzte Perspektive ein und hebt dadurch besonders deutlich hervor, wie willkürlich Regimevertreter Gewalt zur Durchsetzung persönlicher Interessen einsetzen. Dies ist beispielsweise der Fall, als sich ein Geheimdienstmitarbeiter in eine junge Frau verliebt und daraufhin deren Freund bespitzeln, verhaften und foltern lässt, um dann selbst eine Beziehung mit der Frau zu beginnen.[1544] Auch in Wannous' Roman sind solche Beispiele willkürlicher staatlicher Gewalt allgegenwärtig, wenn zum Beispiel ein junger Mann vom Geheimdienst entführt und gefoltert wird, weil sich der Sohn eines Geheimdienstabteilungschefs in dessen Freundin verliebt hat,[1545] oder eine Lehrerin „verschwindet", weil ihr kleiner Sohn versehentlich ein Bild des „ewigen Führers" von der Wand gerissen hat.[1546] Um mit der ständig drohenden unvorhersehbaren Gewalt umgehen zu können, eignen sich auch in *al-Ḫāʾifūn* die Charaktere bestimmte Verhaltensweisen an. Nach dessen Abreise entdeckt Sulayma, dass Nassīm schon im Voraus Todesanzeigen für seine noch lebenden Verwandten und Bekannten geschrieben hat.[1547] Zudem hat er sich aus Angst, bei einem Bombenanschlag ums Leben zu kommen und zu einem unbekannten Leichnam zu werden, seine persönlichen Daten zur Identifikation

1540 Pearlman 2017: S. 23.
1541 Vgl. ar-Rās 1985: S. 115.
1542 Vgl. ebd.: S. 27, S. 42; s. auch Wedeen 2015 [1999]: S. 74–76.
1543 Vgl. as-Sarrāǧ 2012: S. 213–214; s. Kap. 3.3.3.
1544 Vgl. Ḥaddād 2014: S. 119.
1545 Vgl. Wannūs 2017: S. 7–8; Wannous 2018: S. 6–7.
1546 Vgl. Wannūs 2017: S. 134; Wannous 2018: S. 188.
1547 Vgl. Wannūs 2017: S. 109; Wannous 2018: S. 152.

seines Körpers tätowieren lassen.[1548] Diese Praktiken können als eine Reaktion auf die Angst und Willkür verstanden werden und stellen einen Versuch dar, der Unsicherheit zu entkommen und sich die die Kontrolle über das eigene Schicksal wieder anzueignen. Zugleich geben sie einen Einblick, wie tief die Angst im übertragenen und in Nassīms Beispiel auch im wortwörtlichen Sinn in die Individuen eingeschrieben ist.

4.3.3 Willkür und Unberechenbarkeit der Gewalt: Die geisterhafte Präsenz des Massakers

Um die Deutung des Massakers von Hama in *al-Ḫāʾifūn* nachvollziehen zu können, muss hervorgehoben werden, dass die Gefahr staatlicher Gewalt in den erwähnten Beispielen nicht nur als Konsequenz oppositionellen Verhaltens droht, sondern auch unabhängig davon. Sie wird also als völlig willkürlich und unberechenbar wahrgenommen. Mit der Unsicherheit, die daraus resultiert und die Wannous beispielsweise in Sulaymas Reaktion auf das Gespräch mit ihrer Lehrerin beschreibt, thematisiert die Autorin einen zentralen Bestandteil der Machtstrategie in „Assads Syrien". Das Bewusstsein, dieser Willkür jederzeit ausgesetzt zu sein, resultiert in einem omnipräsenten Gefühl der Angst, das sogar durch regimekonformes Verhalten nicht umgangen werden kann. Stattdessen wurde den Bürger:innen durch die ständige Präsenz der staatlichen Sicherheits- und Geheimdienste sowie weiterer Vertreter:innen des Regimes in jedem Bereich des alltäglichen Lebens der Eindruck vermittelt, jeden Moment unabhängig vom eigenen Verhalten zum Ziel willkürlicher staatlicher Gewalt werden zu können. Die Journalistin Fadya Ladhiqani[1549] beschreibt in einem Artikel eine beispielhafte Szene für die Beziehung zwischen Bürger:innen und Sicherheitsdiensten. In einem Bus in Damaskus wurde sie Zeugin, wie ein Mann plötzlich wortlos und ohne ersichtlichen Grund seinem Sitznachbarn eine Ohrfeige gab. Anstatt den Vorfall anzusprechen oder die Polizei zu informieren, schwiegen daraufhin sämtliche Insassen des Busses in dem intuitiven Wissen, dass es sich bei dem Schläger um ein „Mitglied der Sicherheitsdienste" (*ʿunsur amn*) handeln musste.[1550] Derartige Situationen gehörten in Syrien nach ‚Hama' für viele Menschen zum Alltag.[1551] Auch in persönlichen Gesprächen berichten viele Syrer:innen, auch ohne einen persönlichen bzw. familiären Bezug nach Hama, von der unbestimmten Angst, trotz eines konformen Verhaltens jederzeit im Alltag willkürlich von Sicherheitskräften attackiert oder verhaftet zu werden. Für die Autorin Rosa Yassin Hasan[1552] wurde die Angst durch die ständige Gefahr staatlicher Gewalt zu einer in den Menschen verwurzelten Struktur („bunya mutağaḏḏira fīnā ismuhā: al-ḫawf"[1553]). Den Hintergrund beschreibt sie in einem Artikel folgendermaßen:

1548 Vgl. Wannūs 2017: S. 111–112; Wannous 2018: S. 155–156.

1549 DMG-Umschrift: Fādyā Lāḏiqānī.

1550 Vgl. Lāḏiqānī, Fādyā (01.09.2013): „Dimašq, sabʿ baḥrāt wa-siğn wa-ḥarīqa". In: *Ṣafḥāt Sūriyya*. URL: https://bit.ly/3PTz19k (letzter Aufruf: 08.03.2024).

1551 Vgl. Ismail 2018: S. 117–118.

1552 DMG-Umschrift: Rūzā Yāsīn Ḥasan.

1553 Ḥasan, Rūzā Yāsīn (21.08.2011): „al-Ḫawf, at-tarraqub, wa-ʻš-šabbīḥa: fī tahdīm banā ḏawākirinā". In: *Ṣafḥāt Sūriyya*. URL: https://bit.ly/4cR5YwI (letzter Aufruf: 08.03.2024).

كان يمكن لأي معاون باص أن يهين أي راكب دون أن يستطيع الأخير "الخائف" الرد لأنه من الشبيحة، وكان يمكن لأي جاهل أن يروّع حارة بأكملها دون أن يجرؤ أحد على الرد لأنه منهم. الشبيحة وسادتهم هم القانون وهم الدولة وهم الزعماء وهم "الفصل والحكم".[1554]

Jeder Busassistent konnte irgendeinen Fahrgast beleidigen, ohne dass der verängstigte Fahrgast reagieren konnte, weil jener ein *šabbīḥ* war. Und jeder Dummkopf konnte ein ganzes Stadtviertel terrorisieren, ohne dass jemand sich traute, darauf zu reagieren, weil jener einer von ihnen [*šabbīḥa*] war. Die *šabbīḥa* und ihre Herren sind das Gesetz, der Staat, die Führer und die „Schlichter und Richter".

Laut Hasan sind die sogenannten *šabbīḥa* in Syrien die primären Vermittler der allgegenwärtigen Angst im alltäglichen Leben. Der Ausdruck *šabbīḥa* bezeichnet im syrischen Kontext eine Personengruppe, die unter dem Schutz des Regimes ungestraft Gesetze brechen kann.[1555] Die etymologische Herkunft der Ausdrücke *šabbīḥa* bzw. *tašbīḥ*[1556] hängt vermutlich mit einem bestimmten Mercedes-Modell zusammen, das in Syrien vor allem von hochrangigen Militär- und Geheimdienstmitarbeitern gefahren und häufig als *šabaḥ* („Gespenst") bezeichnet wurde, weil die Insassen hinter den getönten Scheiben unsichtbar blieben.[1557] Dieses Phänomen hatte seinen Ursprung laut Yassin al-Haj Saleh in Syrien Mitte der 1970er Jahre, als *šabbīḥa* im Zusammenhang mit der syrischen Intervention im Libanon mit dem Schmuggelgeschäft begannen.[1558] Bis 2011 gehörten hauptsächlich ärmere alawitische Männer, die aufgrund ihrer Konfession mit der herrschenden Elite verbunden waren, zu den *šabbīḥa*.[1559] Aus diesem Grund ist das Phänomen *tašbīḥ* in Syrien sehr stark mit der alawitischen Minderheit konnotiert. Eine bestimmte Gruppe *šabbīḥa* ist dafür bekannt, neben dem Schmuggel illegaler Güter wie Zigaretten und Drogen[1560] auch direkt oder indirekt Interessen des Regimes umzusetzen, indem sie etwa Personen entführen oder ermorden und allgemein Menschen terrorisieren.[1561] Diese *šabbīḥa* galten deshalb als permanente Gefahr für die Bürger:innen.[1562] Ab 2011 fungierten sie zudem als eine Art Reservearmee des Assad-Regimes, die dieses vor der Revolution schützen sollte.[1563] Das Phänomen des *tašbīḥ* wird in Wannous' Roman nicht explizit als eine Quelle der Einschüchterung erwähnt, aber vielfach angedeutet. Beispielsweise gilt ein Mercedes für Salmā als ein Zeichen, nicht auf der „richtigen Seite" („fī al-makān

1554 Ebd.

1555 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 52.

1556 *šabbīḥ*, Pl. *šabbīḥa* bezeichnet die Personen, während *tašbīḥ* das Phänomen selbst bezeichnet. Yassin al-Haj Saleh analysiert das Phänomen und seine Rolle im Machtsystem des Assad-Regimes von seinen Anfängen bis zur Revolution 2011 detailliert (Vgl. al-Ḥāğğ Ṣāliḥ 30.01.2012; al-Haj Saleh 2017: S. 45–64).

1557 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 51–52.

1558 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 46.

1559 Vgl. ebd.

1560 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 52.

1561 Vgl. ebd.: S. 53.

1562 Vgl. ebd.

1563 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 53.

aṣ-ṣaḥīḥ“[1564]) zu stehen, also mit dem Geheimdienst bzw. den *šabbīḥa* verbunden zu sein.[1565] Der alawitische Dialekt, der von diesen als ein Mittel der Einschüchterung eingesetzt wurde, um Macht auszuüben oder materielle Profite zu erzielen,[1566] wird als ein Symbol der Unterdrückung bezeichnet. Aber auch die bedrohliche Verfolgung junger Frauen, wie sie Wannous beschreibt, gilt als ein typisches Verhalten der einflussreichen *šabbīḥa*.[1567] Zudem besteht eine Verbindung zwischen dem *tašbīḥ*, der eng mit der alawitischen Bevölkerungsgruppe konnotiert ist, und feindschaftlichen Gefühlen, die im Roman im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen religiösen bzw. gesellschaftlichen Gruppen beschrieben werden. Der Einsatz sektaristischer Spaltungen durch das Assad-Regime wird in *al-Ḫāʾifūn* zwar nicht so direkt als Machtinstrument thematisiert, wie es etwa in Haddads Roman der Fall ist, oder in einen eindeutigen Zusammenhang zu dem Massaker von Hama gesetzt wie in al-Dahamashas und al-Ras' Romanen, jedoch sind diese im Narrativ immer präsent. Insbesondere wird ein tiefgehendes und teilweise an offenen Hass grenzendes Misstrauen zwischen Alawiten und Sunniten beschrieben. Im Alltag, der in *al-Ḫāʾifūn* dargestellt wird, lässt sich dies oft an scheinbar unbedeutenden Details erkennen. Beispielsweise ist die charakteristische Aussprache des Buchstaben *qāf* im alawitischen Dialekt mit der „Identität des Unterdrückers und Tyrannen“[1568] („huwiyyat aẓ-ẓālim wa-'l-mutağabbir“[1569]) verbunden und weist auf „eine ganze Geschichte der Unterdrückung“[1570] („istiḥḍār tārīḫ min aẓ-ẓulm“[1571]) hin, da er eng mit dem Phänomen des *tašbīḥ* und einer Verwandtschaft zu der herrschenden Familie konnotiert ist. Diese gesellschaftlichen Spannungen kommen in der Deutung des Romans durch den Konflikt ab 2011 an die Oberfläche, haben ihren Ursprung aber schon früher in der Geschichte des Landes.[1572] Diesen Zusammenhang beschreibt Dima Wannous auch an anderer Stelle: Die „Risse in der Gesellschaft“[1573] seien eine Folge der Revolution, jedoch sei dieser Zusammenbruch notwendig gewesen, da „die Basis der Beziehungen […] ungesund“[1574] gewesen sei. Wannous' Narrativ ähnelt hier der Darstellung der syrischen Autorin Rasha Omran, nach deren Ansicht das Massaker von Hama der Beginn eines umfassenden Wandels in der Struktur der syrischen Gesellschaft war:

> After the Hama massacre, fear ruled Syria. Hama was where Syria's social fabric began to dissolve. Syrians noticed this happening but fear prevented them from doing

1564 Wannūs 2017: S. 100; Wannous 2018: S. 140.

1565 Bei der Episode im Roman, in der Salmā zeitweise bei Verwandten wohnt und nicht gesehen werden will, wenn sie vor der Schule aus deren Mercedes aussteigt, scheint es sich um ein autobiographisches Element zu handeln. Dima Wannous beschreibt diese Situation auch in einem autobiographischen Text über die Beziehung zu ihrem Vater (vgl. Wannous 2021: S. 206).

1566 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 53–54.

1567 Vgl. Ismail 2018: S. 119.

1568 Wannous 2018: S. 174.

1569 Wannūs 2017: S. 124.

1570 Wannous 2018: S. 174.

1571 Wannūs 2017: S. 125.

1572 Vgl. ebd.; Wannous 2018: S. 90–92.

1573 Wannous 2014: S. 10.

1574 Ebd.: S. 9.

> anything to stop it. Fear grew and flourished among the Syrians and crept like a beast among them.[1575]

Ein Hauptmerkmal der *šabbīḥa* ist ihre unklare Abgrenzung von offiziellen Regimevertretern, einerseits durch enge verwandtschaftliche Beziehungen zum Präsidenten und andererseits durch die strukturelle Ähnlichkeit, dass sowohl das Regime als auch die *šabbīḥa* Macht durch willkürliche Gewaltanwendung ausüben.[1576] Laut al-Haj Saleh verkörpert das Phänomen des *tašbīḥ* den grundlegenden inneren Charakter des Assad-Regimes:

> The shabiha phenomenon is the political unconscious of the regime, shaping its ingrained actions and responses. It is the regime stripped bare, revealing the sovereignty of a privileged, unrestricted, arbitrary brutality propelled by a combination of violence, kinship, and despotism.[1577]

Die *Sarāyā ad-difāʿ* („Verteidigungsbrigaden") unter der Leitung von Rifaat al-Assad, die maßgeblich für die Gewalt während des Massakers von Hama verantwortlich waren, gelten seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre als erste *šabbīḥa*-Gruppe in Syrien.[1578] Al-Haj Saleh bezeichnet Rifaat al-Assad aufgrund seiner persönlichen Eigenschaften und seines Handelns als die Verkörperung eines *šabbīḥ* („kāna […] ‚šabbīḥan' bi-kulli maʿnā al-kalima"[1579]). Ein Bezug dieses Phänomens, das in Wannous' Roman allgegenwärtig ist und die Charaktere in einen dauerhaften Angstzustand versetzt, zu dem Massaker von Hama besteht demnach einerseits in der Person Rifaat al-Assad, der insbesondere in dem Jahrzehnt vor seinem Exil Angst und Schrecken in der Bevölkerung verbreitete,[1580] und andererseits in der absoluten Willkür, mit der die Milizen sämtlichen Beschreibungen zufolge gegen die Zivilbevölkerung in der Stadt vorgingen. In diesem Zusammenhang ist in Bezug auf das Massaker von Hama hervorzuheben, dass der Angriff des Regimes auf die Stadt den Großteil der Menschen völlig unvorhergesehen in ihrem Alltag traf, wie Salwa Ismail feststellt: „It is ordinariness that characterises the moment the city and its people were struck on 2 February 1982"[1581]. Auch in literarischen Werken wird bei der konkreten Darstellung des Massakers häufig betont, dass dieses für die Menschen in der Stadt unerwartet und plötzlich begonnen habe. So beschreiben sowohl al-Ras als auch al-Sarraj, wie junge Leute mitten in der Nacht nur mit ihren Pyjamas bekleidet auf die Straße gingen, um die Stadt zu verteidigen.[1582] Die Pyjamas symbolisieren in beiden Fällen die Unschuld und Verletzlichkeit der jungen Männer, die von den Aktionen der Mi-

---

1575 Omran, Rasha (2014): „The Sect as Homeland". In: Sardar, Ziauddin/Yassin-Kassab, Robin (Hg.): *Syria*. London: Hurst. S. 45–46.

1576 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 48.

1577 Ebd.: S. 52.

1578 Vgl. ebd.: S. 48–49; Bader Eddin 2023: S. 53.

1579 al-Ḥāğğ Ṣāliḥ 30.01.2012.

1580 Er galt als besonders radikaler und brutaler Kämpfer gegen die Opposition, auf seinen Befehl wurden u. a. Frauen auf der Straße ihre Kopftücher entrissen, s. Kap. 2.1.3.

1581 Ismail 2018: S. 151.

1582 Vgl. as-Sarrāğ 2007: S. 90; ar-Rās 1985: S. 115.

litäreinheiten in Hama vollkommen unvorbereitet getroffen wurden. In *Kamā yanbaġī li-nahr* beschreibt al-Sarraj den Moment des Angriffs auf Hama folgendermaßen:

> تذكرت شباباً من البيت والحارات المجاورة، فقدوا بلمحة عين، منهم من لم يكمل شهادة الكفاءة، منهم من لم يكمل قصة بدأ في روايته، منهم من وضع قماشة عند الخياط، ولم يستقر بعد على شكل جيوب البنطال، منهم من وعد أخاه الصغير بمرافقته إلى السينما، منهم من لم يبتلع لقمة كانت في فمه.[1583]

> Sie erinnerte sich an die jungen Männer aus ihrem Haus und den angrenzenden Stadtvierteln, die in einem Augenblick verschwunden waren. Unter ihnen war jemand, der seine Ausbildung noch nicht abgeschlossen hatte, jemand, der eine Geschichte in einem Roman angefangen und nicht zu Ende gelesen hatte, jemand, der einen Stoff zum Schneider gebracht und sich noch nicht auf eine Form für die Hosentaschen festgelegt hatte, jemand, der seinem kleinen Bruder versprochen hatte, ihn ins Kino zu begleiten, jemand, der den Bissen in seinem Mund noch nicht heruntergeschluckt hatte.

Genau in dieser unvorhersehbaren und willkürlichen Gewalt, die jede:n Syrer:in unter dem Assad-Regime jederzeit treffen kann, sieht auch Thomas Friedman, der den Begriff ‚Hama Rules' für die Machtstrategie des Assad-Regimes geprägt hat, die Essenz der Herrschaft mithilfe der Erinnerung an das Massaker von Hama. Ihm zufolge beruht die Herrschaft des Assad-Regimes in erster Linie auf Angst. In den Menschen solle das Wissen verankert sein, dass das Regime nach keinen Regeln spiele und demnach keinerlei Sicherheit bestehe, damit sie niemals auch nur an Widerstand denken würden.[1584] Im Zusammentreffen mit Vertreter:innen des Regimes, beispielsweise der Lehrerin für Militärunterricht in Wannous' Roman *al-Ḫāʾifūn*, wird ‚Hama' auf persönlicher Ebene im Alltag in ganz Syrien erlebbar. In dem Bewusstsein, dass jederzeit alles passieren kann, also Unsicherheit und absolute Willkür herrschen, scheint die oft als geisterhaft beschriebene Präsenz des Massakers von Hama im syrischen Alltagsleben zu bestehen. Auf diese Weise wird das Massaker von Hama gleichzeitig zu einer kollektiven Erfahrung aller Syrer:innen und zu einem Instrument, mit dem dauerhaft Macht über die Menschen in Syrien ausgeübt wird, auch Jahrzehnte nach dem Ereignis. Die Angst, die auch im Zentrum der Romanhandlung steht, ist demnach eine unsichtbare, unbestimmte und schweigende Vermittlerin der Macht.[1585]

In ihrer Studie zu Narrativen der Angst in Syrien identifiziert Wendy Pearlman eine Form der Angst, die mit der Präsenz unablässiger und willkürlicher Gewalt zusammenhängt, und bezeichnet diese als halbnormalisierte Angst („semi-normalized fear"), die aufgrund der Unvorhersehbarkeit und Willkür der Gewalt zu einer Kulisse des täglichen Lebens geworden sei.[1586] Ihr zufolge kann diese Angst ein entscheidender Faktor sein, um die Lücke zwischen innerer Ablehnung des politischen Systems und der äußerlichen Unterwerfung diesem gegenüber zu erklären.[1587] Laut Pearlman verbreitete sich

1583 as-Sarrāǧ 2007: S. 95–96.
1584 Vgl. Friedman 02.08.2011.
1585 Vgl. Green 1994: S. 227.
1586 Vgl. Pearlman 2016a: S. 28.
1587 Vgl. ebd.: S. 31.

diese Form der Angst in Syrien insbesondere mit der gewaltvollen Reaktion des Assad-Regimes auf die Revolution 2011,[1588] jedoch findet sich in literarischen Werken wie *al-Ḫā'ifūn* eine solche Angst, die schon auf die sogenannten „Ereignisse" der späten 1970er und frühen 1980er Jahre zurückgeht. Gerade in dieser Phase nahmen Repressionen und Überwachung gegenüber den Bürger:innen massiv zu, sodass diese jederzeit eine Verhaftung ohne Anklage oder konkrete Begründung fürchten mussten.[1589] Salwa Ismail spricht von einer „Pädagogik der Angst", die durch Praktiken der Überwachung und Disziplinierung der Bürger:innen charakterisiert sei.[1590] Der syrische Oppositionelle Riyad al-Turk[1591] schrieb im Jahr 2000, dass eine allgemeine Angst sich verbreitet und alle sozialen Beziehungen zwischen den Bürgern untereinander und zu den Behörden durchdrungen habe, etwa zwischen Schüler:innen und Lehrer:innen sowie unter Freund:innen, Regierungsangestellten oder Parteimitgliedern.[1592] Auch Wannous beschreibt in ihrem Roman, wie soziale Beziehungen in jedem Lebensbereich von Hass und Angst unterwandert werden. Schon Kinder werden an ein Leben unter ständiger Beobachtung und Bedrohung durch willkürliche Gewalt gewöhnt: In der Schule, die von der Protagonistin mit einem Gefängnis verglichen wird,[1593] werden Schüler:innen dazu angestiftet, sich gegenseitig zu bespitzeln und bei den Autoritäten anzuzeigen.[1594] Auf diese Weise werden die Kinder frühzeitig für das Machtsystem vereinnahmt. Sie sollen nicht nur Autoritäten respektieren, sondern auch selbst zur aktiven Beteiligung an der gegenseitigen sozialen Kontrolle erzogen werden, wie etwa Salmā bemerkt:

> وأنا كنت أحبّ لعب دور العريفة! لا أعرف من أين ينبت ذلك التوق للتسلُّط والتحكُّم بأمور الآخرين! كيف لطفلة كبرت في بيت لا سلطة فيه، أن تكون توَّاقة لامتلاك سلطة ما؟[1595]

> Auch ich liebte es, die Rolle der Verantwortlichen zu spielen! Ich weiß nicht, woher dieser sehnsüchtige Wunsch nach Herrschaft und Kontrolle kam! Wie konnte ein Kind, das in einem Haus ohne Autoritäten aufgewachsen war, sich danach sehnen, Herrschaft auszuüben?![1596]

Die Schule ist damit ein Ort, an dem die jungen Bürger:innen auf die Verhältnisse in Syrien unter dem Assad-Regime vorbereitet werden, um sie von klein auf für dessen Machtdynamiken einzuspannen:

1588 Vgl. ebd.: S. 28.

1589 Vgl. Sosnowski, Marika (2022): „Fear and Violence, Loyalty and Treason: Settlement of Status in Syria". In: *International Studies Quarterly* 67. S. 3.

1590 Vgl. Ismail 2018: S. 74.

1591 DMG-Umschrift: Riyāḍ at-Turk.

1592 Vgl. Ismail 2018: S. 73–74.

1593 Vgl. Wannūs 2017: S. 49; Wannous 2018: S. 66.

1594 Vgl. Wannūs 2017: S. 50–51; Wannous 2018: S. 68.

1595 Wannūs 2017: S. 51.

1596 Wannous 2018: S. 68.

نعم. المدرسة كانت ذلك المكان الذي يختبر فيه الطلّاب أنواع الحياة في بلد كسوريَّة الأسد. المكان الذي يُدجَّنون فيه، ويتعلّمون تلقِّي الإهانة بصمت، ويُدرَّبون على الطاعة وعلى احترام القويّ والمتسلِّط.[1597]

Ja, die Schule war ein Ort, an dem die Schülerinnen die unterschiedlichen Lebensentwürfe in einem Land wie „Assads Syrien" durchspielten. Der Ort, wo sie dressiert wurden und lernten, Beleidigungen schweigend einzustecken; wo sie zu Gehorsam und Respekt gegenüber Stärkeren und Autoritäten erzogen wurden […].[1598]

Die Gewalt, die das Regime in Syrien konstruierte, besteht aus zwei Bestandteilen: tatsächlich ausgeübte Gewalt einerseits und daraus resultierende imaginierte Gewalt andererseits.[1599] In Wannous' Roman resultiert die imaginierte Gewalt, die zum Beispiel Sulayma im Gespräch mit ihrer Lehrerin wahrnimmt, oft vor allem aus dem Massaker von Hama. In der erwähnten Szene führt die Protagonistin ihre Angst direkt auf die belastenden und unterdrückten Erinnerungen ihres Vaters an das Massaker von Hama zurück. Die Angst, deren Ursprung in seinen eigenen Erinnerungen an das Massaker von Hama liegt, hat der Vater auf Sulayma übertragen. Ihre eigene Angepasstheit in der Diktatur begründet sie direkt mit der Intention, ihren verängstigten Vater zu schützen:

ماذا كان في استطاعتي أن أفعل لأحمي خوفه أكثر من مشاركتي في حفلات المدرسة للطلائع وشبيبة الثورة، واستخدام صوتي القويّ والواثق لأغنِّي «أبو باسل قائدنا يا بو الجبين العالي»، و«سوريا يا حبيبتي أعدتِ لي كرامتي، أعدتِ لي حرّيَّتي»؟ نعم لقد ردَّدت لسنوات تلك الأغاني وناديت للكرامة والحرّيَّة بصوتٍ عالٍ، دون أن أفكِّر للحظة واحدة بمعني تينك المفردتين![1600]

Und was hätte ich noch mehr tun können, um seine Angst zu schützen, als mich an den Schulpartys der Pfadfinder und der Revolutionsjugend zu beteiligen und mit lauter und fester Stimme zu singen: „Abu Bassel ist unser Führer, o Führer mit der hohen Stirn", und: „Mein geliebtes Syrien, du gabst mir meine Würde und meine Freiheit zurück"? Ja, ich sang diese Lieder Jahrelang und beschwor mit lauter Stimme die Würde und die Freiheit, ohne auch nur einen einzigen Augenblick über den Sinn dieser beiden Wörter nachzudenken![1601]

Die mit dem Massaker von Hama verbundene Angst, die Sulayma von ihrem Vater übernommen hat, ist demnach der direkte Grund für ihr regimekonformes Verhalten. In Bezug auf die Frage nach den Zusammenhängen zwischen dem Erinnern an ‚Hama' und den Machtstrukturen wird demnach deutlich, dass die Angst zu einem Verhalten führt, das performativ die Machtposition des Assad-Regimes festigt. Dieser Effekt wird in Sulaymas Überlegungen zu dem Foto des Präsidenten, das ihr Vater in seiner Arztpraxis aufgehängt hat, deutlich erkennbar:

1597 Wannūs 2017: S. 52.
1598 Wannous 2018: S. 69.
1599 Vgl. Bader Eddin 2023: S. 65.
1600 Wannūs 2017: S. 134.
1601 Wannous 2018: S. 187–188.

وأبي كان يردّ عليها بائسًا: « أي، لأنّي من حماة علّقتها للصورة! لأنَّ ذنبي أعظم»، […]. كانت الصُّورة، بشكل من الأشكال، اعتراف بأنَّه لا ينتمي إلى ذلك المكان، بأنَّه فكّ ارتباطه وانتزع ما حدث من ذاكرته، وسامح وتسامح وتصالح.[1602]

Mein Vater antwortete unglücklich „Ja genau, weil ich aus Hama bin, habe ich dieses Foto aufgehängt. Weil meine Schuld so ungeheuer groß ist." […] Das Foto war eine Art Eingeständnis, dass er nicht mehr zu jenem Ort gehörte, dass er seine Verbindung dorthin gekappt und die Ereignisse aus seinem Gedächtnis ausgemerzt hatte und nachsichtig und versöhnlich geworden war.[1603]

Für ihn ist dieses Foto ein Symbol seiner eigenen Schuld und ein Zeichen dafür, dass er sich nicht mehr zu Hama zugehörig fühlt. Zugleich repräsentiert das Bild eine Akzeptanz des bestehenden Machtsystems, mit dem Ziel, den eigenen Lebensunterhalt sichern zu können. Auch in al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* wird über in der Wohnung aufgehängte Fotos die Zugehörigkeit der Familie vermittelt, allerdings in gegensätzlicher Weise. Zwar wird bei Razzien als Schutzmaßnahme ein Bild des Präsidenten für die Sicherheitsdienste sichtbar aufgehängt, jedoch ist relevanter, dass im Wohnzimmer des Bauernhofs dauerhaft einzig und allein ein Foto der Norias (Wasserräder) von Hama („nawāʿīr madīnatinā"[1604]; „die Wasserräder unserer Stadt") hängt, die unmissverständlich die Stadt Hama repräsentieren. Auf diese Weise bringt die Familie ihre Verbundenheit mit der Stadt, die sie nach dem Massaker ebenfalls verlassen hat, zum Ausdruck. Zugleich ist das Bild ein Symbol der oppositionellen Haltung der Bewohner, das die Geheimdienstmitarbeiter bei Razzien misstrauisch macht.[1605] Obwohl beide Romane sich gegen das Narrativ des Assad-Regimes wenden, kann diesen Bildern eine grundlegend unterschiedliche Deutung des Massakers entnommen werden. In al-Ras' Deutung ist das Massaker Teil eines nach wie vor andauernden Kampfes zwischen der syrischen Gesellschaft und dem gewalttätigen, korrupten Regime. Wannous' Interpretation ist dagegen deutlich hoffnungsloser. Hier ist das Massaker von Hama ein Zeichen eines repressiven Systems, das die Menschen äußerst wirksam für die Festigung der Machtverhältnisse vereinnahmt hat.

4.4 ‚Hama' als syrische Wunde

In den beiden Romanen *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* von Fawwaz Haddad und *al-Ḫāʾifūn* von Dima Wannous wird das Massaker von Hama im Kontext der syrischen Revolution von 2011 bzw. des darauffolgenden Krieges gedeutet. Beide Autor:innen stellen einen klaren Zusammenhang zwischen dem Massaker aus dem Jahr 1982 und den Ereignissen in Syrien ab 2011 her. Im Vergleich zu früheren literarischen Repräsentationen des Massakers fällt auf, dass sich dessen Auswirkungen in den Darstellungen beider Autor:innen nicht in erster Linie auf die Stadt Hama selbst beschränken, sondern im Zusammenhang mit

1602 Wannūs 2017: S. 59–60.
1603 Wannous 2018: S. 81.
1604 ar-Rās 1985: S. 24.
1605 Vgl. ar-Rās 1985: S. 29.

weiteren Bestandteilen der Machtstrategie des Assad-Regimes betrachtet werden und weitreichende Implikationen für die gesamte syrische Gesellschaft haben. Hama ist in beiden Romanen ein Schlüsselereignis, das analysiert wird, um den aktuellen Konflikt in Syrien sowie dessen gesellschaftliche und politische Hintergründe zu verstehen. Jedoch wird das Massaker in diesen beiden Romanen stärker als in früher erschienenen Werken im Kontext anderer Methoden der Repression und Machtausübung durch das Assad-Regime, z. B. der Rolle der Geheimdienste, gedeutet. In dieser Hinsicht passen diese literarischen Werke, die in den Jahren nach 2011 entstanden, zu der Umdeutung des Massakers von Hama in oppositionellen Narrativen dieser Phase. ‚Hama' stand in diesem Kontext nicht mehr für einen dichotomischen Kampf zwischen dem Assad-Regime und der Muslimbruderschaft, wie es vor allem die offizielle Rhetorik darstellt, sondern für ein gnadenloses und brutales Vorgehen gegen eine Oppositionsbewegung, die mit der Revolution 2011 verglichen werden kann. Zudem ist den Romanen auch in Bezug auf die Stadt Hama und ihre Einwohner:innen eine andere Deutung zu entnehmen als etwa Manhal al-Sarrajs Werken. Während Hama bei al-Sarraj eine isolierte Stadt ist und die dortige Bevölkerung sowohl von staatlicher als auch gesellschaftlicher Seite Diskriminierung erfährt, ist Hama in den jüngeren literarischen Texten eher Teil eines Syriens, in dem alle Menschen das Ziel staatlicher Repression sind. Diese Darstellung steht im Einklang mit der Solidarität zwischen den unterschiedlichen Städten und Bevölkerungsgruppen, die während der Revolution immer wieder beschworen wurde. Auch die Tatsache, dass mit Dima Wannous und Fawwaz Haddad nach 2011 etablierte und bekannte oppositionelle Autor:innen, die nicht selbst aus Hama stammen, Romane verfassten, in denen das Massaker von Hama im Zentrum der Handlung steht, deutet darauf hin, dass ‚Hama' in dieser Phase verstärkt als ein als ganz Syrien betreffendes Thema wahrgenommen wurde. Zwar stammen sowohl in Wannous' als auch in Haddads Roman die Protagonist:innen aus Hama, aber ihre Wahrnehmung des Massakers ist weniger durch ihre Herkunft aus der Stadt, in der sie nicht mehr leben, als durch die Tatsache, dass sie Syrer:innen sind, geprägt. Damit heben sich diese Narrative deutlich von Manhal al-Sarrajs literarischen Interpretationen des Massakers ab, in denen nachvollziehbar gemacht wird, wie stark das Leben durch die direkte und indirekte Erfahrung unbeschreiblicher Gewalt beeinflusst wurde, die sich auch nach dem Massaker noch jahrzehntelang fortsetzt, und in denen zudem ein Fokus auf der Bewahrung der spezifischen Geschichte und Identität der Stadt Hama liegt. Allerdings besteht eine Parallele in al-Sarrajs, Haddads und Wannous' Deutungen des Massakers von Hama darin, dass in allen Werken das dominante Narrativ des Assad-Regimes widerlegt und delegitimiert wird. Beiden in diesem Kapitel thematisierten Romanen ist somit gemeinsam, dass sie als ein Versuch verstanden werden können, eine alternative Geschichte des Lebens unter dem Assad-Regime zu schreiben und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Fawwaz Haddads Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* kann als eine literarische Aufarbeitung und Abrechnung mit dem Assad-Regime gelesen werden. Hier geht es vor allem um die konkreten Machtstrukturen in Syrien, die mit dem Massaker von Hama zusammenhängen, beispielsweise die politische Gefangenschaft, das Wirken der Geheimdienste und der Kult um den Präsidenten. Dagegen fokussiert sich Dima Wannous' Narrativ auf die psychischen Auswirkungen, die die jahrzehntelan-

ge Diktatur auf die Menschen in Syrien hat, und deren weitreichende Implikationen für die Stabilisierung der Machtverhältnisse.

Sowohl in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* als auch in *al-Ḫāʾifūn* ist die Frage nach der Entstehung und dem Charakter von *Sūriyya al-Asad* („Assads Syrien") zentral. Beide Romane thematisieren etwa die Art und Weise, in der konfessionelle Zugehörigkeiten durch das Assad-Regime verwendet werden, um die Gesellschaft zu spalten und seine Macht zu sichern. Fawwaz Haddad beschreibt in seinem Werk explizit, wie insbesondere die alawitische Minderheit durch das Regime vereinnahmt und gezwungen wird, dieses zu unterstützen. In *al-Ḫāʾifūn* spricht Wannous die Thematik weniger direkt an, jedoch schwingen Fragen nach konfessionellen Zugehörigkeiten und feindselige Gefühle zwischen den Angehörigen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen in menschlichen Interaktionen immer mit. Indem sie den Hass beschreibt, den ihre Protagonistinnen empfinden und sich selbst nicht erklären können, zeigt sie auf, wie effektiv diese Machtstrategie gerade im Kontext der Revolution zum Machterhalt des Regimes beitrug. Im Vergleich mit den Romanen *ʿAḏrāʾ Ḥamā* von Abdallah al-Dahamasha und *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* von Sharif al-Ras, in denen der sektaristische Charakter des Assad-Regimes ebenfalls essenziell für die Deutung des Massakers von Hama ist, ist anzumerken, dass Haddad und Wannous das Konzept *ṭāʾifiyya* bzw. Sektarismus grundlegend anders definieren. Bei al-Dahamasha und al-Ras, die das Assad-Regime als zutiefst sektaristisch geprägt darstellen, steht *ṭāʾifiyya* für einen Kampf des korrupten Regimes gegen den Islam und ist demnach eindeutig durch religiöse und kulturelle Zugehörigkeiten definiert. Haddads und Wannous' Deutung des Begriffs weicht deutlich davon ab: Auch hier ist Sektarismus eines der wichtigsten Merkmale des Regimes und ein wirkungsvolles Machtinstrument. Jedoch ist dieser weniger mit religiösen Zugehörigkeiten oder Gruppenidentitäten verbunden, sondern vielmehr eine Frage politischer und gesellschaftlicher Privilegien.[1606] Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* und *al-Ḫāʾifūn* die Erinnerungsfigur von ‚Hama' als ein Kampf zwischen dem Assad-Regime und der syrischen Muslimbruderschaft vollständig verworfen wird. Nicht die Muslimbruderschaft, wie im offiziellen Narrativ, oder eine muslimisch-religiöse Gesellschaft, wie im Narrativ der Muslimbruderschaft, sind hier das Ziel der staatlichen Gewalt. Stattdessen richtet sich diese Gewalt ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit gegen die gesamte syrische Gesellschaft, die durch das Massaker von jeglicher oppositionellen Aktivität abgeschreckt werden sollte. Die Auswirkungen des Massakers beziehen sich demnach in diesen Deutungen auf ganz Syrien und sind nicht mehr weitgehend auf die Stadt Hama selbst beschränkt, wie es in den früheren Romanen der Fall war. ‚Hama' ist in den beiden Romanen, wie auch in der revolutionären Rhetorik, eine offene Wunde Syriens, das in seiner Gesamtheit von den Auswirkungen des Massakers betroffen ist. In *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* beschreibt Haddad, wie das Assad-Regime nach dem Massaker von Hama seinen Machtanspruch erweiterte. Der Kult um Hafiz al-Assad wird hier als direkte Reaktion auf das Massaker dargestellt. Auch in *al-Ḫāʾifūn* kann die Angst, mit der das Regime die Gesellschaft kontrolliert, direkt auf das Massaker von Hama zurückgeführt werden.

1606 Vgl. al-Haj Saleh 2017: S. 278.

Die Repräsentationen, aber auch die Deutungen des Massakers von Hama in den beiden Werken weisen allerdings deutliche Unterschiede auf. In Haddads Roman steht die Erinnerungsfigur ‚Hama' für einen kontinuierlichen Kampf gegen das Assad-Regime, dessen Gewalt im Jahr 2011 eine Art Fortsetzung des Massakers ist. Hier wird immer wieder hervorgehoben, dass das Regime seinen gewaltvollen und repressiven Charakter, der in der Deutung des Romans durch Hafiz al-Assad maßgeblich in der Folge des Massakers zur Machtstabilisierung und -erweiterung geprägt wurde, auch unter Bashar al-Assad Bestand hatte. Durch die Erinnerung an das Massaker soll der Machtanspruch des Regimes im Kontext der syrischen Revolution delegitimiert werden. Während historische Ereignisse in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* detailliert und realitätsnah repräsentiert werden und das Massaker anhand der Darstellung konkreter Ereignisse erinnert wird, manifestiert sich das Massaker in *al-Ḫāʾifūn* nicht in erster Linie durch ein konkretes Erinnern an das Ereignis selbst, sondern vor allem in Form einer geisterhaften und schwer greifbaren Präsenz, die kaum explizit angesprochen wird, aber immer spürbar ist. Eine klare politische Aussage wird in Wannous' Roman nicht formuliert, jedoch kann auch ihr Roman als eine deutliche Stellungnahme gegen die bestehende Diktatur gelesen werden. Allerdings stimmt das Narrativ des Romans nicht vollständig mit der ab 2011 verbreiteten Deutung der Erinnerungsfigur ‚Hama' als Symbol des andauernden Widerstands gegen die Diktatur überein, sondern wirft im Vergleich zu Haddads Werk mehr Fragen bezüglich der Zukunft Syriens auf, anstatt konkrete politische Forderungen zu vermitteln.

Während dem Massaker von Hama in beiden Romanen weitreichende Auswirkungen auf die syrische Gesellschaft und insbesondere auf die Festigung der Machtstrukturen unter dem Assad-Regime zugeschrieben werden, interpretieren die beiden Autor:innen die Bedeutung des Massakers im Kontext der Revolution von 2011 somit unterschiedlich. In Haddads Roman steht ‚Hama' für fortdauernden Widerstand gegen das Regime und damit für die Hoffnung, dass die beschriebenen Machtstrategien letztendlich nicht effektiv genug waren, um Syrien dauerhaft zu kontrollieren. Dagegen stehen in *al-Ḫāʾifūn* eher die nachhaltigen psychischen Folgen der Diktatur im Vordergrund, wobei die traumatische Erinnerung an ‚Hama' weiterhin nachhallt, also nicht im Sinne eines Überlebens trotz der Unterdrückung umgedeutet wurde. Die gesellschaftlichen Brüche, die das Assad-Regime verursacht und gefördert hat und die eng mit dem Massaker zusammenhängen, führen in diesem Narrativ zu Hass, Misstrauen und Gewalt, die auch durch die Revolution nicht überwunden werden, sondern im Kontext des offenen Konflikts erst besonders deutlich an die Oberfläche treten. Die beiden Romane von Haddad und Wannous geben einen Einblick in die Art und Weise, in der das Assad-Regime das Massaker von Hama zwischen 1982 und 2011 äußerst effektiv einsetzte, um seine eigene Macht zu sichern und auszubauen, und machen so nachvollziehbar, wie eng die Erinnerung an ‚Hama' mit den Machtstrukturen des Regimes verknüpft ist. Auf diese Weise machen diese literarischen Texte die Art und Weise verständlich, in der ‚Hama' „das schweigende Syrien jahrelang beherrschte"[1607].

1607 Vgl. Syria TV 28.08.2018: Min. 18:30.

5. Fazit: Die Erinnerungsfigur(en) ‚Hama' zwischen der Herrschaft des Schweigens und dem Kampf um Macht und Deutungshoheit

5.1 Erinnerungsfigur(en) Hama

Die Analyse der unterschiedlichen literarischen Repräsentationen des Massakers von Hama zeigt, dass alle Autor:innen diesem einen enorm hohen Stellenwert und tiefgreifende Implikationen für die syrische Gesellschaft zuschreiben. Auch daran, dass eine bestimmte Form der Erinnerung an das Massaker von Hama als essenzielles Mittel zum Machterhalt des Assad-Regimes diente, besteht für sämtliche in dieser Studie analysierten Narrative kein Zweifel. Allerdings unterscheiden sich die Deutungen des Massakers erheblich. In jedem der sechs analysierten Romane konstruieren die Autor:innen anhand ihrer Interpretation des Massakers eine eigene Erinnerungsfigur ‚Hama'. Diese teilweise äußerst unterschiedlichen Erinnerungsfiguren ‚Hama' werden mit verschiedenen und häufig gegensätzlichen Intentionen konstruiert.

In den frühesten Romanen aus den 1980er Jahren, die dem Umfeld der Muslimbruderschaft zuzuordnen sind, liegt ein Fokus auf einer ideologisch geprägten Deutung des Massakers, das hier als ein Konflikt zwischen dem Assad-Regime und der Bevölkerung, die von der Muslimbruderschaft vertreten wird, dargestellt wird. Damit entsprechen die literarischen Deutungen im Wesentlichen dem Narrativ, das auch die syrische Muslimbruderschaft bzw. *aṭ-Ṭalīʿa al-muqātila* vertreten. In Abdallah al-Dahamashas Roman *ʿAḏrāʾ Ḥamā* steht die Erinnerungsfigur ‚Hama' für einen systematischen Kampf des herrschenden Regimes gegen den Islam. Dieser Interpretation des Massakers, das hier ein religiös geprägter Kampf ist, liegt eindeutig eine sektaristische Sichtweise zugrunde. Ähnlich konstruiert auch Sharif al-Ras in *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* die Erinnerungsfigur mit dem Fokus auf einen postulierten Konflikt zwischen einem korrupten und unislamischen Regime und einer eindeutig islamisch charakterisierten Gesellschaft. Jedoch ist ‚Hama' hier vor allem das Symbol eines politischen Systems, das auf Unterdrückung, Ausbeutung und dem Verstoß gegen grundlegende gesellschaftliche Werte und Menschenrechte basiert. Beide Autoren betrachten den dargestellten Konflikt als unabgeschlossen und fordern einen fortgesetzten Kampf gegen die bestehenden Machtverhältnisse. Während al-Dahamashas Roman als Befürwortung eines bewaffneten Kampfes verstanden werden kann, steht bei al-Ras der Einsatz für ein demokratisches politisches System im Vordergrund. Dabei ist für beide nicht eine tiefgehende Analyse der Hintergründe des Massakers, sondern in erster Linie die Vermittlung eines klaren und unmissverständlichen Narrativs das Ziel. Das Schreiben über ‚Hama' ist demnach eng mit einer politischen Agenda verbunden. Beide Autoren zeichnen das Bild einer idealisierten islamischen Gesellschaft und fordern einen fortgesetzten Kampf gegen das Assad-Regime, das in ihrer Darstellung versucht, die syrische Gesellschaft nach seinen

Vorstellungen umzugestalten. Im Gegensatz zu al-Dahamasha, der einen Schwerpunkt allein auf die Vermittlung seines ideologischen Standpunkts legt, will al-Ras mit seinem Roman offenbar auch einen Eindruck von dem Leid der Zivilbevölkerung von Hama vermitteln. Bei diesem Aspekt besteht eine Parallele zu der Darstellung in den Romanen von Manhal al-Sarraj.

Im Zentrum von al-Sarrajs literarischen Repräsentationen des Massakers stehen vor allem die Auswirkungen, die das Massaker für die Bevölkerung der Stadt hatte, und die daraus entstehenden Erinnerungspraktiken. Die Erinnerungsfigur ‚Hama‘ besteht hier in einem andauernden Prozess der Gewalt und Demütigung, der Hama seit dem Massaker nachhaltig verändert hat und das Leben in der Stadt seither überschattet. In ihren beiden hier analysierten Romanen deutet die Autorin einige Einzelheiten jeweils abweichend und setzt zum Teil unterschiedliche Schwerpunkte in der Darstellung. So werden die Stadtbewohner:innen, die das Regime für die Perpetuierung der staatlichen Gewalt vereinnahmt, in *Kamā yanbaġī li-nahr* kritisiert und ein Kampf gegen das damit einhergehende Vergessen gefordert, während die Autorin die mit der staatlichen Erinnerungspolitik verbundenen gesellschaftlichen Mechanismen in *ʿAṣī ad-dam* tiefgehender analysiert und aufzeigt, dass die fortgesetzte Gewalt gerade in dieser Vereinnahmung besteht. Jedoch sind zahlreiche Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den beiden Romanen erkennbar und die Interpretationen des Massakers weichen in den beiden Romanen im Großen und Ganzen kaum voneinander ab. Al-Sarrajs literarische Repräsentationen des Massakers gehen deutlich erkennbar aus den mündlichen Formen des Erinnerns in der Stadt Hama hervor. Dies ist beispielsweise an individuellen Erfahrungen von Augenzeug:innen erkennbar, die in den literarischen Texten in eine schriftliche Form gefasst und so fixiert werden. Auch die intertextuellen Bezüge zwischen den beiden hier analysierten Romanen sind ein Anzeichen dafür, wie aus zahlreichen mündlich vermittelten individuellen Geschichten in Hama ein kollektives Gedächtnis des Massakers entstand. Anders als in den Romanen aus den 1980er Jahren verfolgt al-Sarraj mit ihrem Schreiben und der Konstruktion der Erinnerungsfigur ‚Hama‘ keine konkreten politischen Intentionen, sondern bietet in erster Linie eine Sprache für das Unsagbare an. Dadurch wird sie dennoch zu einer erinnerungspolitischen Akteurin, da sie die Grundlage für die Entstehung eines Narrativs und ein Gedenken der Ereignisse aus der Perspektive der Opfer schafft, welches für sie mit einer Wiederherstellung von deren Rechten einhergeht.

Während das Leben in Hama den literarischen Darstellungen sowie auch den Aussagen von Zeug:innen zufolge in hohem Maß durch die Erfahrung des Massakers geprägt war, sah dessen Einfluss auf die restliche syrische Gesellschaft abstrakter und weniger direkt aus. Das Massaker galt weitgehend als ein vor allem Hama selbst und die Muslimbruderschaft betreffendes Thema, bevor im Kontext der Revolution 2011 erstmals öffentlich darüber gesprochen und seine Implikationen für die gesamte syrische Gesellschaft diskutiert wurden. Die Erinnerungsfigur ‚Hama‘ wurde in diesem Zusammenhang gänzlich neu interpretiert. In Fawwaz Haddads Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* wird ‚Hama‘ als Symbol einer systematischen Vereinnahmung des gesamten Landes durch das Assad-Regime gedeutet. In dieser Hinsicht besteht eine Parallele vor allem zu al-Ras‘ Narrativ. Jedoch spielen die Muslimbruderschaft und ihre politische Ideologie

für Haddad keine Rolle mehr. ‚Hama' gilt nun als Zeichen eines an Demokratie und Menschenrechten orientierten Kampfes gegen das Assad-Regime, in dessen Tradition auch die Revolution 2011 steht. Die Gewalt, die Hafiz al-Assad im Jahr 1982 in Hama anwandte, wird mit dem gewaltvollen Vorgehen gegen Demonstrierende im Jahr 2011 gleichgesetzt. Auf diese Weise trägt die Umdeutung der Erinnerungsfigur zur Schaffung eines revolutionären Narrativs bei und legitimiert den Kampf gegen das Assad-Regime. Des Weiteren gilt ‚Hama', das zuvor fast ausschließlich mit Gewalt, Angst und Schweigen konnotiert war, nun im Gegenteil als Symbol des Überlebens und als Stadt, die ungebrochenen Widerstand gegen das Regime leistet. Dima Wannous' Deutung des Massakers unterscheidet sich, gerade in dieser Hinsicht, erheblich von Haddads. Die Autorin analysiert in *al-Ḫā'ifūn* die psychologischen Auswirkungen, die das Leben in der Diktatur für alle Syrer hat, und stellt einen engen Zusammenhang zu dem Massaker von Hama her. Das zentrale Thema ihres Romans ist eine unterschwellige, omnipräsente „Angst vor der Angst", die alle Syrer gemeinsam haben. Die Erinnerungsfigur ‚Hama' steht hier für eine geisterhafte Präsenz, die im alltäglichen Leben spürbar, aber schwer greifbar und oft eher abstrakt ist. Damit vermittelt sie einen Einblick in die indirekten gesellschaftlichen Auswirkungen des Massakers, die oft als schwer erklärbar oder geisterhaft bezeichnet werden. Anders als bei Haddad, der ‚Hama' im Einklang mit dem revolutionären Narrativ als Symbol des Überlebens und ungebrochenen Widerstands interpretiert, ist die Erinnerungsfigur für Wannous eher ein Zeichen der Hoffnungslosigkeit angesichts einer nachhaltig gespaltenen und durch die jahrzehntelange Diktatur traumatisierten Gesellschaft. Nach dem Ende der Welle der Hoffnung auf einen Wandel im Land, der auch Haddads Roman zugeordnet werden kann, ähnelt Wannous' resignierte Deutung der Folgen des Massakers eher der früheren Darstellung von al-Sarraj in *Kamā yanbaġī li-nahr*, in dem ebenfalls kaum Aussicht auf ein Ende von Gewalt und Schweigen besteht.

In allen Texten ist die Erinnerungsfigur ‚Hama' eng mit der Konstruktion jeweils unterschiedlicher Gruppenidentitäten verbunden. Bereits das offizielle Narrativ, das in erster Linie in dem Feindbild ‚Muslimbruderschaft' besteht, hatte das Ziel, die syrische Gesellschaft nach den Vorstellungen des Assad-Regimes zu stabilisieren, indem ein Kontrast zwischen der Muslimbruderschaft als äußerem Feind und der durch das Regime vertretenen syrischen Gesellschaft hergestellt wurde. Das Regime inszenierte sich auf diese Weise als Sprecher und Beschützer ganz Syriens, das von der feindlichen Muslimbruderschaft abgegrenzt wurde. Im genauen Gegensatz dazu steht das Narrativ der Muslimbruderschaft, das auch in den Romanen von al-Dahamasha und al-Ras vertreten wird. Hier wird ebenfalls ein bestimmtes idealisiertes Bild der gesamten syrischen Gesellschaft gezeichnet, die in diesem Fall aber durch die Muslimbruderschaft repräsentiert wird und deren politische Ziele sowie den Kampf gegen das Regime unterstützt. Beide ideologischen Narrative vereinnahmen also die syrische Gesellschaft für sich, indem sie behaupten, in deren Namen zu sprechen und zu agieren. Insbesondere die Erfahrungen der Menschen in Hama werden im Diskurs durch die dominanten Narrative, die vorgeben, für sie zu sprechen, und dabei keine Vielstimmigkeit zulassen, weitgehend unsichtbar gemacht. Manhal al-Sarrajs literarische Werke können als Widerstand gegen diese diskursive Verdrängung und Vereinnahmung gelesen werden. Ihre Romane weisen

die rhetorische Vereinnahmung der Stadt durch die ideologischen Narrative und deren Versuche, eine Identität der Stadt nach ihren Vorstellungen zu konstruieren, entschieden zurück. Indem die Autorin die Geschichte des Massakers und seiner Auswirkungen aus der Perspektive der betroffenen Menschen erzählt, erhebt sie einen Anspruch, diese selbst zu erzählen, zu deuten und die eigene Identität selbst zu definieren. Die Autorin zeigt einerseits, wie die starke lokale Einschränkung der Erinnerung zusammen mit dem Bedürfnis, das Massaker und die Geschichte der Stadt nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, die Gesellschaft in Hama verändert hat. Diese neue Identität der Gemeinschaft gründet sich nach dem Massaker auf die gemeinsame Erfahrung der andauernden Gewalt. Zugleich betont al-Sarraj aber auch die Geschichte der Stadt jenseits des Massakers und hebt damit hervor, dass die Gruppenidentität nicht ausschließlich durch das Assad-Regime und die Erfahrung des Massakers, aber auch nicht vorrangig durch die Muslimbruderschaft definiert wird. Als ein Ausdruck des Anspruchs, die eigene Identität jenseits von Zuschreibungen durch das Assad-Regime zu bestimmen, kann auch Fawwaz Haddads Roman verstanden werden. Im Kontext der Revolution 2011 geht es hier jedoch um ganz Syrien, das durch die Erinnerung an das Massaker und damit verbundene Machtdynamiken beherrscht wird und sich nun dagegen auflehnt, um die eigene Zukunft selbst zu bestimmen. In dieser Phase wurde ‚Hama‘ insofern umgedeutet, als es jetzt zu einer gesamtsyrischen Erfahrung wurde. Anhand dieser während der Revolution weit verbreiteten Erinnerungsfigur wird eine Gruppenidentität für die syrische Gesellschaft konstruiert, in der ausnahmslos alle Menschen und nicht mehr allein die marginalisierte Bevölkerung Hamas von der Gewalt des Regimes betroffen sind. Ähnlich wie im Narrativ der Muslimbruderschaft ist das Assad-Regime ein Akteur, der die Gesellschaft zu vereinnahmen versucht, diese aber eigentlich nicht repräsentiert.

Ungeachtet aller Unterschiede ist sämtlichen literarischen Darstellungen und Deutungen die Auffassung gemeinsam, dass das Massaker von Hama kein für sich stehendes Einzelereignis oder ein gezielter Kampf gegen eine starke Oppositionskraft, sondern Ausdruck einer systematischen Politik des Assad-Regime ist. Mehrere Texte, vor allem *Kamā yanbaġī li-nahr*, *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* und *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ*, heben das Massaker sogar als den Beginn des umfassenden und unendlichen Machtanspruchs des Assad-Regimes hervor, auf den sich etwa dessen Konzept der ewigen Herrschaft (*al-abad*) gründet.[1608] Auch betonen sämtliche Texte die weitreichenden Implikationen, die das Massaker für die syrische Gesellschaft in der Gegenwart hat, sodass dieses nicht ein in der Vergangenheit liegendes Ereignis, sondern ein zum jeweiligen Zeitpunkt des Schreibens weiterhin andauernder Prozess der Gewalt ist. Dieser Prozess ist in hohem Maß durch das Zusammenspiel von öffentlichem Schweigen und privatem Erinnern charakterisiert.

1608 Auch der palästinensische Intellektuelle Azmi Bishara vertritt die Auffassung, dass sich die gesellschaftliche Ordnung in Syrien nach 1982 auf die Erfahrung des Massakers gründete (vgl. Bišāra 2013: S. 59).

5.2 Herrschaft des Schweigens

Das Massaker von Hama, das jahrzehntelang in Syrien nicht öffentlich erinnert oder diskutiert wurde, gilt als ein Symbol des Schweigens.[1609] Durch dieses Schweigen wurde nicht nur ein Gedenken der Ereignisse verhindert, sondern auch die dort verübte Gewalt, insbesondere gegen die Opfer und Überlebenden, perpetuiert. Die Analyse unterschiedlicher Repräsentationen des Massakers zeigt, dass dieses Schweigen keineswegs eindimensional ist, sondern vielfältige Facetten hat.

Einen starken und nachhaltigen Effekt auf die gesamte syrische Gesellschaft hat vor allem das staatlich erzwungene Beschweigen des Massakers im öffentlichen Raum. Dem Narrativ des Assad-Regimes zufolge hat dieses Ereignis nie stattgefunden, sodass es dementsprechend keinerlei mediale Berichterstattung gab und es weder in der Geschichtsschreibung noch in Schulbüchern Erwähnung fand. Das Massaker wurde so zum stärksten Tabu in Syrien unter dem Assad-Regime und jedes Sprechen darüber war mit Angst vor den staatlichen Sicherheitsdiensten verbunden. Wie Lisa Wedeen feststellt, gibt die Rhetorik des Assad-Regimes in der Regel einen Rahmen des öffentlich Sagbaren vor, definiert also zulässige politische Äußerungen. Gleichzeitig stellt sie aber auch den Rahmen für mögliche Transgressionen dar.[1610] Im Fall des Massakers von Hama wurde zwar ein Narrativ etabliert und die Muslimbruderschaft als Feindbild Syriens konstruiert. Da jedoch nicht einmal gemäß dieses Narrativs öffentlich darüber gesprochen werden konnte, fehlte somit auch eine Referenz für eine Diskussion der tatsächlichen Ereignisse und ihrer Implikationen. Dieses öffentliche Beschweigen des Massakers wurde durch die Vernichtung eines großen Teils der physischen Spuren verstärkt, durch die das Regime das offizielle Narrativ sichtbar und spürbar in den physischen Raum einschrieb.

Gerade in Werken von aus Hama stammenden Autor:innen wie Manhal al-Sarraj und Zaher Omareen wird zudem eine Sprachlosigkeit angesichts der unfassbaren Gewalt während des Massakers beschrieben. Durch diese Form des Schweigens wurde es für lange Zeit zu einem unbegreiflichen Ereignis und die Entwicklung eines (öffentlichen) Narrativs aus der Sicht der Opfer bzw. der Betroffenen verhindert. Dazu trägt auch die Prozesshaftigkeit der Gewalt maßgeblich bei, die gerade durch den unklaren Verbleib der „abwesenden" Einwohner:innen von Hama auch Jahrzehnte nach dem Massaker noch im alltäglichen Leben der Stadt omnipräsent war. Diese Unabgeschlossenheit führt dazu, dass sich die vielen Bewohner:innen der Stadt, die auf ihre abwesenden Angehörigen warten, in einem permanenten Schwebezustand befinden und sich die Gewalt in ihrem alltäglichen Leben immer weiter fortsetzt. Des Weiteren führt die Vereinnahmung von Zeug:innen bzw. Überlebenden des Massakers für die Auslöschung der Erinnerung und die damit verbundenen Mechanismen der Gewalt zu einem gedemütigten Schweigen („humiliated silence"[1611]). Diese Vereinnahmung wird in al-Sarrajs Werken als besonders demütigend für die Menschen in Hama beschrieben, dehnt sich aber auf die gesamte syrische Bevölkerung aus. Der hohe Stellenwert dieser Form des Schweigens in

1609 Vgl. Hanano 2014: S. 88.

1610 Vgl. Wedeen 2015 [1999]: S. 25.

1611 Connerton 2008: S. 67–69.

Verbindung mit dem Massaker zeigte sich eindrücklich in diversen Revolutionsslogans und -liedern und insbesondere im Februar 2012, als in ganz Syrien Menschen unter dem Motto „Ḥamā sāmiḥīnā“ („Hama, vergib uns“) demonstrierten und damit ein Eingeständnis ihres Schweigens, aber auch ein Bewusstsein für ihre eigene Handlungsfähigkeit zum Ausdruck brachten. Dieses gesellschaftliche Schweigen hängt in der Deutung fast aller hier analysierten Romane eng mit einer Form der Depolitisierung zusammen, die in den Jahrzehnten nach dem Massaker von Hama in Syrien verbreitet war und in diesem ihren Ursprung hat. Auch diese gesellschaftliche Entwicklung wird teilweise unterschiedlich gedeutet, ist aber in allen Darstellungen eine wichtige und nachhaltige Folge des Massakers von Hama. In *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* sowie in *Kamā yanbaġī li-nahr* kritisieren al-Ras bzw. al-Sarraj diejenigen, denen der brutale Charakter des Regimes bewusst ist und die es dennoch aus Angst vor den Konsequenzen ihres Widerstands unterstützen. In dieser Lesart sind diejenigen, die „den Kopf senken“[1612], sich also aus Angst oder materiellen Gründen von der staatlichen Propaganda vereinnahmen lassen, mitverantwortlich für die Gewalt. Auch in *ʿAṣī ad-dam* akzeptieren einige Charaktere permanente Gewalt und Demütigungen im Alltag, „um im Land leben zu können“[1613]. In diesem Roman deutet al-Sarraj die Depolitisierung der Charaktere aber nicht als deren Beitrag zur Gewalt des Regimes, sondern als die eigentlich maßgebliche Form der Gewalt, in der sich das Massaker fortsetzt. Dies ähnelt der Art und Weise, in der die Protagonistin des Romans *al-Ḫāʾifūn* über ihren Vater sagt, er habe als Konsequenz der erlebten Gewalt „nichts als leben und seine kleine Familie durchbringen“[1614] wollen. Auch in Haddads Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* kann der Protagonist und Ich-Erzähler Salīm ar-Rāǧī als ein Beispiel für diese gesellschaftliche Entwicklung betrachtet werden, da er sich mit den Lebensbedingungen unter dem Assad-Regime arrangiert, um beruflich aufsteigen zu können. All diese diversen Formen des Schweigens resultieren somit in einer performativen Affirmation des offiziellen Narrativs und damit einer Festigung der Macht des Assad-Regimes. Eine unterschwellig permanent präsente Angst und eine daraus hervorgehende Depolitisierung führten demnach in ganz Syrien zu einem aktiven Beschweigen des Massakers, das die Herrschaft des Regimes unterstützte. Aber auch der fehlende Zugang zu Informationen und das so unfassbare Ausmaß der Gewalt, das viele Menschen nicht für real hielten, trugen zum Schweigen derjenigen bei, die nicht selbst Zeug:innen des Massakers geworden waren. Diese vielfältigen Aspekte des kollektiven Schweigens außerhalb Hamas greift der Revolutionsslogan „Ḥamā sāmiḥīnā“ („Hama, vergib uns“) auf, der als Entschuldigung gegenüber der Stadt Hama für das kollektive Schweigen verstanden werden kann. Er bringt ein Bewusstsein der eigenen Verantwortung und damit auch der eigenen Handlungsfähigkeit zum Ausdruck, das sich auch in dem Slogan „Ḥamā lan tatakarrar“ („Hama wird sich nicht wiederholen“) zeigt. Letzterer beschwört nicht in erster Linie die Hoffnung, dass sich die Gewalt des Regimes

1612 „an naḫniya ar-ruʾūs“ (ar-Rās 1985: S. 103).

1613 „li-kay aʿīša fī al-balad“ (as-Sarrāǧ 2012: S. 215).

1614 Wannous 2018: S. 81; “Abī lam yakun yurīd siwā an yaʿīša wa-yuʿayyiša ʿāʾilatahu aṣ-ṣaġīra” (Wannūs 2017: S. 60).

nicht wiederholen solle, sondern betont vor allem den Vorsatz, dass das gesellschaftliche Schweigen angesichts der Gewalt sich nicht wiederholen würde.

Das Schweigen, das in den Romanen beschrieben wird, ist allerdings nicht ausschließlich auf eine traumatisierte Fassungslosigkeit oder Angst vor dem repressiven Regime zurückzuführen. Es lassen sich auch weitere Formen des Schweigens ermitteln, die nicht zu einer performativen Stärkung des Assad-Regimes führen, sondern dessen Anspruch auf Deutungshoheit vielmehr entgegenwirken oder diesen zu untergraben versuchen. In al-Sarrajs Roman *Kamā yanbaġī li-nahr*, in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* von Haddad und in al-Ras' Roman *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* beispielsweise schweigen Überlebende des Massakers auch gezielt, um ihren eigenen Körper als Träger der Erinnerung zu schützen, der mangels offizieller Gedenkorte oder -rituale zu einer lebenden Gedenkstätte[1615] bzw. „verkörperten Wahrheit"[1616] geworden ist.[1617] Das aktive Schweigen hat in diesen Fällen keine Verdrängung der Erinnerung – also ein Vergessen – zur Folge, sondern dient im Gegenteil der Bewahrung der Erinnerung und dem Schutz ihrer menschlichen Träger:innen. Ihr Zeugnis soll dadurch perspektivisch für eine Zukunft gesichert werden, in der es der Öffentlichkeit vermittelt werden kann. Welch einen hohen Stellenwert die Zeugenaussagen der Überlebenden für die Bewahrung der Erinnerung und ihre Vermittlung an die allgemeine Gesellschaft haben, wird in Romanen aus allen zeitlichen Phasen und trotz der unterschiedlichen Deutungen des Massakers gleichermaßen hervorgehoben.

Nachdem innerhalb der literarischen Texte vielfältige Formen des Schweigens in Bezug auf die Erinnerung an das Massaker und damit verbundene Machtverhältnisse eine Rolle spielen, stellt sich die Frage, welche Rolle die Texte in dieser Hinsicht selbst im Diskurs einnehmen. Die beiden Romane von Abdallah al-Dahamasha und Sharif al-Ras bemühen sich zwar kurz nach dem Massaker, dieses in ein öffentliches Narrativ zu fassen, sind dabei aber deutlich erkennbar weniger an einer Analyse der zugrundeliegenden Machtstrukturen oder einer offenen Debatte als an der Etablierung einer bestimmten Version der Ereignisse interessiert. Deshalb kann festgehalten werden, dass sie ebenso wie das Regime die Intention haben, den Rezipient:innen ein Narrativ aufzuzwingen. Ihr Schreiben über das Massaker, das die Sichtweise der Muslimbruderschaft vermittelt und die Bevölkerung von Hama für sich vereinnahmt, befördert daher eher das öffentliche Schweigen vor allem der Überlebenden, als dass es diesem entgegenwirkt.

Manhal al-Sarraj legt dagegen in ihren Werken die diversen gesellschaftlichen Mechanismen offen, die zu dem Schweigen über Hama führen. Sie integriert Formen des Schweigens in ihre Texte, indem sie etwa die Sprachlosigkeit angesichts der unbeschreiblichen Gewalt betont, anstatt die tatsächlichen Orte der Zerstörung und die körperliche Gewalt zu beschreiben. So vermittelt sie einen Einblick in beschwiegene und zum Schweigen gebrachte Narrative sowie die unter diesen Bedingungen entstehenden Erinnerungspraktiken in der Stadt Hama, die ansonsten fast vollständig in eine erzwungene Mündlichkeit verdrängt wurden. Sie schafft auf diese Weise in ihren Werken eine intime und zugleich öffentliche Dimension. Indem sie die Erfahrungen der

1615 Vgl. Robins 2014: S. 114.

1616 A. Assmann 2007: S. 44.

1617 S. Kap. 2.3.2, Kap. 3.2.1 und Kap. 4.2.4.

Überlebenden verschriftlicht und veröffentlicht, lässt sie die zum Schweigen gebrachten Erinnerungen die Grenzen der Gemeinschaft der Zeug:innen in Hama überwinden. So wird die Autorin zu einer erinnerungspolitischen Akteurin, auch wenn die Intention ihres Schreibens nicht vordergründig eine politische ist. Durch die Schilderung der immensen Auswirkungen des Massakers auf seine Zeug:innen – direkte Zeug:innen und „after massacre witnesses“, wie einer meiner Interviewpartner sich selbst bezeichnet[1618] – delegitimieren Autor:innen wie al-Sarraj oder Omareen das offizielle Narrativ des Regimes sowie die Version der Muslimbruderschaft, die versuchen, die Bürger:innen von Hama für ihre eigene politische Agenda zu vereinnahmen und instrumentalisieren. Sie machen Erinnerungen in der Öffentlichkeit sichtbar und nachvollziehbar, die sonst auf vielfältige Weise zum Schweigen gebracht werden. Zudem finden diese Autor:innen mit ihrem Schreiben eine Sprache für die oft als unfassbar und unaussprechlich bezeichneten Akte der Gewalt gegen die Bevölkerung der Stadt. Auf diese Weise wirken sie dem Schweigen aktiv entgegen.

In ähnlicher Weise kann auch die Rolle von Fawwaz Haddads Roman *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* verstanden werden, der offenbar Berichte von Menschenrechtsorganisationen und Zeug:innen des Massakers, die ab 2011 veröffentlicht wurden, aufgreift und in sein literarisches Narrativ integriert. Auch er hebt die Relevanz von Zeugenberichten hervor. Mehr noch als die spezifisch Hama betreffenden Folgen des Massakers legt er aber einen Fokus auf dessen Auswirkungen für ganz Syrien. Der Gedanke, ganz Syrien sei von ‚Hama‘ betroffen, ist zwar unzweifelhaft richtig und wird gerade anhand von Haddads und Wannous‘ Romanen in eindrücklicher Weise nachvollziehbar gemacht. Jedoch muss beachtet werden, dass diese Vorstellung zwar die Isolation der Bevölkerung von Hama aufhebt, gleichzeitig aber auch das Risiko birgt, dass die spezifischen Erfahrungen der direkt von der Gewalt und darauffolgenden langjährigen Diskriminierung und Demütigung betroffenen Menschen in Hama dadurch wiederum diskursiv unsichtbar gemacht werden könnten. Die hier analysierten Texte tragen aber in jedem Fall dazu bei, das ohrenbetäubende Schweigen über das Massaker zu brechen, und fördern die Entstehung einer öffentlichen Debatte darüber. Al-Sarraj, aber gerade auch Haddad und Wannous beschreiben, analysieren und erklären die tiefgehenden gesellschaftlichen Implikationen des Massakers, die oft als schwer greifbar und unverständlich gelten. Dadurch machen sie die Mechanismen des Schweigens nachvollziehbar, die dem Machterhalt des Regimes dienen. So zeigen sie auf, wie das Assad-Regime mittels der Erinnerung an das Massaker Macht über die syrische Gesellschaft ausübt, und konterkarieren damit die von al-Haj Saleh beschriebene Mystifizierung.[1619] Diese Demystifizierung läuft zudem auch der ambivalenten Strategie des Regimes entgegen, die auf dem Spannungsverhältnis von öffentlichem Schweigen und privatem Gedenken basiert.

1618 Interview Zaher Omareen, 21.04.2020.

1619 Vgl. al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ 2012: S. 9.

5.3 Der Kampf um Macht und Deutungshoheit

Anhand der Analyse unterschiedlicher Dimensionen des Schweigens, die mit dem Massaker von Hama zusammenhängen, wird bereits deutlich, dass das Assad-Regime bestimmte Formen des Erinnerns an ‚Hama' nutzte, um seine Macht zu festigen und auszubauen. Die Effektivität der Strategie des Regimes liegt in ihren vielfältigen Ambivalenzen. Zusammenfassend lassen sich dabei drei entscheidende Faktoren feststellen: Erstens wurde durch die Konstruktion der Muslimbruderschaft als öffentliches Feindbild ein dominantes Narrativ etabliert, das sämtliche andere Erinnerungen verdrängte, unsichtbar machte und zum Schweigen brachte. Die Ambivalenz dieser Strategie besteht darin, dass sogar die offizielle Version der Ereignisse nicht in der Öffentlichkeit erinnert wurde, aber die damit verbundene, vom Regime konstruierte Erinnerungsfigur trotzdem äußerst präsent war. Zweitens wurde das Massaker, vor allem für die Menschen in Hama selbst, durch vielfältige Einschreibung der Gewalt in das alltägliche Leben zu einem andauernden Prozess gemacht. Auch hier handelt es sich um eine ambivalente Strategie der Machtausübung, da das Massaker einerseits durch die Bezeichnung *al-aḥdāṯ* („die Ereignisse") als ein in der Vergangenheit liegenden Einzelereignis dargestellt wurde, während die damit verbundene Gewalt sich u. a. in Form eines Schwebezustands und der damit einhergehenden Unmöglichkeit, ein Narrativ aus der Sicht der Überlebenden zu formulieren, als ein langjähriger Prozess fortsetzte. Drittens resultierte das Massaker von Hama für die gesamte syrische Gesellschaft in einer weit verbreiteten diffusen und permanent spürbaren Angst vor dem Regime und seinen Repräsentant:innen. Die Ambivalenz liegt in diesem Fall darin, dass die Angst weder auf eine explizite Bedrohung noch direkt auf ein Wissen über das Massaker zurückzuführen sein muss, bei alltäglichen Interaktionen mit dem Regime aber dennoch immer mitschwingt. Gerade anhand dieses letzten Punktes wird deutlich, wie weitreichend der Effekt des Massakers von Hama in seiner geisterhaften Form auf die Machtsicherung des Assad-Regimes war. Bei dem Kampf um die Deutungshoheit über das Massaker von Hama geht es nicht allein um die Frage, wie dieses historischen Ereignisses gedacht werden soll, sondern vor allem um die Aushandlung der Machtverhältnisse im Land.

Die Auseinandersetzung mit der Frage, wer in bestimmten Kontexten in welcher Form über ‚Hama' spricht oder schreibt, kann deshalb auch einen genaueren Einblick in die jeweiligen Prozesse der Aushandlung von Machtstrukturen vermitteln. Gerade zwischen den in den 1980er Jahren veröffentlichten Narrativen aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft und dem Gedenken des Massakers während der Revolution 2011 besteht insofern eine Parallele, als in beiden Fällen die Erinnerung an das Massaker zur Legitimation eines politischen Anliegens herangezogen wurde. Beide Narrative wurden im Kontext eines offenen Kampfes um die Machtstrukturen im Land formuliert: einerseits kurz nach dem Massaker von Hama, das als unabgeschlossener Konflikt galt, und andererseits während der Revolution 2011, der ersten größeren Protestbewegung in Syrien seit dem Massaker. Trotz der äußerst unterschiedlichen politischen Haltungen, die hinter diesen beiden oppositionellen Narrativen stehen, lassen sich auch deutliche Parallelen erkennen. Vor allem al-Ras und Haddad prangern im Großen und Ganzen weitgehend die gleichen Kritikpunkte in Bezug auf das Assad-Regime an und wenden sich mit ihrer

Deutung des Massakers dagegen. Dazu gehören etwa die überhandnehmende Korruption von Regimevertreter:innen, die maßlose Gewalt gegen die Zivilbevölkerung und der grenzenlose Machtanspruch des Regimes. Die Eigenschaften des Regimes, die kritisiert werden, haben somit – auch bei al-Ras – keineswegs vorrangig einen religiösen Hintergrund. Auch verfolgen beide Autoren deutlich erkennbar das Ziel, das Assad-Regime durch ein demokratisches System zu ersetzen. Der entscheidende Unterschied besteht in den jeweiligen Deutungen, die den kritisierten Eigenschaften zugeschrieben werden. Während al-Ras, ähnlich wie al-Dahamasha, das Handeln des Regimes als Ausdruck eines Kampfes gegen den Islam und damit konnotierte gesellschaftliche Werte versteht, ist dieses für Haddad eher das Symptom einer inhaltsleeren Ideologie, die nur darin besteht, dass die Angehörigen des Machtzirkels sich selbst mit allen Mitteln bereichern und im Machtapparat aufsteigen wollen. Während al-Dahamasha, al-Ras und Haddad mit ihren Werken auf den ersten Blick erkennbare politische Intentionen verfolgen und sich beim Schreiben ihrer Texte vorrangig daran orientieren, formulieren al-Sarraj und Wannous in ihren literarischen Deutungen des Massakers dagegen keine klaren politischen Aussagen oder Ziele. Der Schwerpunkt liegt für diese beiden Autorinnen darauf, die gesellschaftlichen Auswirkungen des Massakers von Hama aufzuzeigen. Für beide sind diese ein entscheidender Bestandteil der Machtstrategie des Assad-Regimes. Aus diesem Grund können auch ihre Werke als eindrückliche Stellungnahmen gegen die Diktatur, die ihre Macht auf Gewalt, Angst und Demütigung stützt, gelesen werden.

Bereits auf den ersten Blick ist erkennbar, dass sämtliche literarischen Darstellungen des Massakers die offizielle Version der Ereignisse widerlegen. Während das Regime sein Narrativ auf einen postulierten von der Muslimbruderschaft ausgehenden Angriff stützt, bewerten die Autor:innen zwar die Rolle der Muslimbruderschaft teilweise unterschiedlich, betrachten aber übereinstimmend das Assad-Regime als Verantwortlichen für die exzessive Gewalt gegen die Zivilbevölkerung. In vielen der Texte ist deutlich erkennbar, dass die fiktionalen Werke in dieser Hinsicht auch eine dokumentarische Funktion einnehmen sollen. Die Autor:innen integrieren dazu unter anderem zahlreiche eindeutige Verweise auf die außertextliche Realität, indem sie beispielsweise intertextuelle Bezüge herstellen oder unverkennbar bekannte Ereignisse und reale Persönlichkeiten zum Teil ihrer Romanhandlung machen. Einige der Autor:innen betonen auch in dem Buch selbst oder in anderen Kontexten die wichtige Rolle literarischer Werke als Teil der Geschichtsschreibung, gerade unter den Bedingungen einer Diktatur. Es kann deshalb angenommen werden, dass ausnahmslos alle hier analysierten Romane mit der Intention verfasst und veröffentlicht wurden, dem Regime die Deutungshoheit über das Massaker zu entziehen und diesem ein eigenes Narrativ entgegenzusetzen. Die Version des Regimes soll dadurch explizit widerlegt und delegitimiert werden.

Aber auch auf anderen Ebenen wird über das Erinnern an das Massaker von Hama ein Kampf um Macht und Deutungshoheit ausgetragen. Besonders umstritten unter den unterschiedlichen literarischen Narrativen ist die Rolle der Muslimbruderschaft und die Bedeutung von konfessionellen Zugehörigkeiten bei der Eskalation des bewaffneten Konflikts mit dem Assad-Regime. Alle Romane thematisieren die Art und Weise, in der das Assad-Regime eine sektaristische Strategie einsetzt, um die Gesellschaft zu spalten und seine Macht zu sichern. Diese Thematik ist vor allem für die Deutung des Massakers

in den Romanen *ʿAḏrāʾ Ḥamā* und *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* zentral. Beide üben eine deutliche Kritik an der sektaristischen Politik des Assad-Regimes, die hier in erster Linie in einem gezielten Kampf gegen den Islam und die damit verbundenen gesellschaftlichen Werte besteht. Durch die Darstellung eines dichotomischen Konflikts zwischen dem korrupten und alawitischen, also unislamischen Regime und der sunnitischen, die Muslimbruderschaft unterstützenden Bevölkerung nehmen diese Texte jedoch selbst eine nicht minder sektaristische Perspektive auf die Ereignisse ein. Hier besteht, trotz der Umkehrung des Feindbilds ‚Muslimbruderschaft' ins Gegenteil, eine Parallele zu dem Narrativ des Assad-Regimes. Aus diesem Grund legitimieren diese Werke in gewisser Weise das Narrativ des Regimes und könnten einen herrschaftsstabilisierenden Effekt haben. Diese Wirkung kommt nicht zuletzt dadurch zustande, dass in diesen Werken genau wie in der Rhetorik der Muslimbruderschaft die islamistische Opposition als einzige existente Alternative zum Assad-Regime dargestellt wird. Besonders ab 2011 war erkennbar, dass auch das Assad-Regime sich über genau diese Darstellung der Opposition innen-, aber gerade auch außenpolitisch legitimiert. Ebenso zentral ist eine sektaristische Spaltung der Gesellschaft in den Romanen *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* und *al-Ḫāʾifūn*, die hier aber gänzlich anders interpretiert wird. In diesen Romanen von Fawwaz Haddad respektive Dima Wannous spielt die Muslimbruderschaft überhaupt keine Rolle mehr, sondern kommt nur als Bestandteil des offiziellen Narrativs vor. Dadurch wird der konstruierte Charakter des Feindbilds ‚Muslimbruderschaft' aufgezeigt und diesem damit die Gültigkeit abgesprochen. Die Gewalt des Regimes richtet sich hier nicht gegen die Muslimbruderschaft oder eine islamisch charakterisierte Gesellschaft, sondern unabhängig von Religionszugehörigkeiten gegen die gesamte syrische Gesellschaft, die von oppositionellen Aktivitäten abgehalten werden soll. Jedoch wird hier beschrieben, wie vor allem die alawitische Bevölkerungsminderheit durch das Assad-Regime vereinnahmt und manipuliert wird, um die bestehenden Machtverhältnisse zu stabilisieren. Während auch die Romane aus den 1980er Jahren eine sektaristische Politik des Regimes kritisieren, definieren Wannous und Haddad das Konzept *ṭāʾifiyya* bzw. Sektarismus grundsätzlich anders. Die Feindschaft zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen ist für sie nicht durch religiöse oder konfessionelle Identitäten natürlich gewachsen, sondern wird vorsätzlich durch das Regime konstruiert und geschürt, um die Bevölkerung zu spalten. Ein religiöser Glaube spielt in diesen Deutungen jedoch keine Rolle.

Manhal al-Sarraj wiederum thematisiert die Rolle der Muslimbruderschaft in ihren Romanen als politische Akteurin und kritisiert die Organisation, die in der Deutung ihrer Romane die Stadt Hama und ihre Bevölkerung in den Konflikt mit dem Regime hineingezogen hat. Hier ist die Muslimbruderschaft zwar ein Bestandteil der Gesellschaft der Stadt, zum Beispiel sind einige Angehörige der Protagonist:innen Mitglieder der Organisation. Diese wird aber keineswegs von einem Großteil der Menschen unterstützt, wie es die Muslimbruderschaft selbst postuliert; vielmehr ist die Bevölkerung von Hama für al-Sarraj ein Opfer sowohl des Regimes als auch der Muslimbruderschaft. Diese Darstellung steht im Kontrast zu der Tatsache, dass das Massaker in ganz Syrien aufgrund der dominanten ideologischen Narrative lange Zeit weitgehend als Konflikt zwischen der Muslimbruderschaft und dem Assad-Regime verstanden wurde. Erst im Kontext der Revolution wurden die Ereignisse sowie ihre Hintergründe und Auswirkungen verstärkt

diskutiert und auch die enge, fast untrennbare diskursive Konnotation von ‚Hama‘ und der Muslimbruderschaft in Frage gestellt. Diese Deutung des Konflikts, bei der die Bevölkerung von Hama sowohl durch die staatliche Rhetorik als auch durch das Narrativ der Muslimbruderschaft vereinnahmt wird, trug erheblich zu der Verdrängung der Perspektiven der von der Gewalt betroffenen Menschen in Hama aus der Öffentlichkeit bei. Manhal al-Sarraj wendet sich mit ihren literarischen Werken, in denen sie die Erfahrungen der Opfer und Überlebenden in den Fokus rückt, gegen die Vereinnahmung durch die anderen Akteure. Mit ihrem Schreiben erhebt sie einen Anspruch auf die Deutungshoheit über das Massaker und spricht zugleich den beiden ideologischen Narrativen ihre Legitimität ab.

Eine teilweise ambivalente Rolle in Bezug auf die Deutungshoheit der betroffenen Bevölkerung von Hama nimmt die Neuinterpretation des Massakers im Kontext der Revolution von 2011 ein. Das revolutionäre Narrativ, das ‚Hama‘ zu einer gesamtsyrischen Erfahrung macht, beansprucht wiederum die Deutungshoheit über das Massaker im Namen der gesamten Bevölkerung, erkennt dabei im Gegensatz zu den früheren ideologischen Narrativen aber die spezifischen Erfahrungen der Opfer und Überlebenden an. Im Allgemeinen steht diese Deutung in Bezug auf die Darstellung der Ereignisse und ihrer Auswirkungen im Einklang mit den Berichten von Augenzeug:innen. Mit dieser Diskursverschiebung wird der Name der Stadt unter anderem aus der zuvor bestehenden engen Beziehung mit der Muslimbruderschaft gelöst. Statt das Massaker als einen Kampf zwischen Muslimbruderschaft und Regime zu betrachten, wie es vor allem das offizielle Narrativ postuliert, wurde es nun als Ausdruck des gewalttätigen Charakters des Assad-Regimes verstanden und vordergründig die Rolle der zivilen Opfer beachtet. Während dieser Phase wurde das Massaker nicht nur vermehrt öffentlich erinnert und seine Aufarbeitung zu einem Teil des revolutionären Narrativs gemacht, sondern auch umgedeutet. In den früheren literarischen Repräsentationen war der Name der Stadt Hama fast untrennbar mit Gewalt, Schweigen und Tod konnotiert und ein Synonym für das Massaker. Dagegen wurde dieses neu interpretiert, als Hama im Jahr 2011 zu einem Zentrum der Revolution wurde. Nun galt es als ein Symbol des Überlebens einer Stadt, die ihren Widerstand gegen das Assad-Regime nicht aufgegeben hatte, und damit als ein Vorbild für die gegenwärtige Protestbewegung. Anhand der Konstruktion dieser Erinnerungsfigur ‚Hama‘ wurden oftmals aktuelle politische Ziele verfolgt, in erster Linie die Delegitimierung der Herrschaft des Assad-Regimes und eine daraus folgende Motivation zum Kampf gegen das Regime. In diesem Kontext wurde besonders deutlich, wie sehr politische Macht und die Deutungshoheit über die Geschichte des Landes zusammenhängen.

5.4 Schreiben über ‚Hama‘ und Transitional Justice

Während der Revolution 2011 war die Erinnerung an das Massaker von Hama, die das Regime jahrzehntelang tabuisiert und verschleiert hatte, eine wichtige Motivation, um die massive staatliche Gewalt von Anfang an detailliert zu dokumentieren. Dass dieses Bestreben immer mehr zu einem zentralen Anliegen der revolutionären Protestbewegung wurde, zeigt sich etwa in dem sogenannten *documentary turn* in der syrischen

Literatur[1620] sowie in der Entstehung zahlreicher Initiativen, die sich die Dokumentation und Archivierung der Verbrechen des Assad-Regimes zur Aufgabe machten.[1621] Diese Bemühungen können als Teil eines Transitional Justice-Prozesses betrachtet werden.[1622]

Bereits vor dem Ende des Assad-Regimes am 8. Dezember 2024, das einen politischen Übergang und eine Aufarbeitung von dessen Verbrechen innerhalb Syriens absehbar macht, fanden in den letzten Jahren zunehmend Bestrebungen statt, diese Verbrechen juristisch aufzuarbeiten, indem Personen, die an den Menschenrechtsverbrechen in Syrien beteiligt waren, im Ausland zur Rechenschaft gezogen werden. Die rechtliche Basis für diese Prozesse ist das Weltrechtsprinzip, das es Staaten ermöglicht, Verbrechen gegen die Menschlichkeit strafrechtlich zu verfolgen, auch wenn diese nicht auf ihrem Hoheitsgebiet bzw. durch oder gegen eine:n seiner Staatsbürger:innen begangen wurden.[1623] So standen in dem vielbeachteten sogenannten Al-Khatib-Prozess[1624] in Koblenz zwischen 2020 und 2022 erstmals zwei ehemalige Mitarbeiter der syrischen Sicherheitsdienste vor Gericht, die schuldig gesprochen und zu Haftstrafen verurteilt wurden.[1625] Aktuell laufen in Deutschland und anderen europäischen Ländern weitere Prozesse gegen Personen, die der Beteiligung an Verbrechen gegen die Menschlichkeit in Syrien verdächtigt werden.[1626] Während sich diese laufenden Verfahren überwiegend auf nach 2011 verübte Vergehen beziehen, läuft bereits seit 2013 zudem ein Prozess gegen den inzwischen nach Syrien zurückgekehrten Rifaat al-Assad wegen seiner Beteiligung an Gewaltverbrechen während des Massakers von Hama.[1627] Auch wenn dieses inzwischen mehrere Jahrzehnte zurückliegt, hat eine Aufarbeitung der Ereignisse im juristischen Sinn erst in der jüngeren Vergangenheit begonnen und ist damit ein äußerst aktuelles Thema.[1628]

1620 S. Kap. 4.1.1.

1621 Dazu zählen z. B. die unabhängigen Online-Plattformen *Syria Untold* (https://syriauntold.com/en/) und *al-Jumhuriya* (https://aljumhuriya.net/ar/), das Online-Archiv *Creative Memory of the Syrian Revolution* (https://creativememory.org/), das Dokumentarfilm-Kollektiv *Abounaddara* (https://vimeo.com/user6924378) und viele weitere.

1622 Buckley-Zistel, Susanne (2020): „Gerechtigkeit für Syrien aus der Distanz? Das Weltrechtsprinzip und die strafrechtliche Aufarbeitung von Völkerrechtsverbrechen in Deutschland". In: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 9. S. 179–187; Aboueldahab, Noha (2018): *Writing Atrocities: Syrian Civil Society and Transitional Justice*. Washington D. C./Doha: Brookings; Haugbolle 08.12.2016.

1623 Vgl. ECCHR (o. D. a); Buckley-Zistel 2020: S. 182–184.

1624 Bei dem Prozess waren zwei ehemalige Mitarbeiter der syrischen Sicherheitsdienste angeklagt, die in einem Geheimdienstgefängnis in Damaskus mit dem Namen Al-Khatib-Abteilung (*farʿ al-ḫaṭīb*) an Folter und weiteren Menschenrechtsverletzungen beteiligt waren (vgl. ECCHR (o. D. b): „First criminal trial worldwide on torture in Syria before a German court". URL: https://tinyurl.com/mpbp5svj (letzter Aufruf: 18.06.2024)).

1625 Vgl. ECCHR (o. D. b).

1626 Vgl. ECCHR (o. D. c): „Verfahren gegen Arzt Alaa M.: Aufarbeitung der Verbrechen in Syrien geht weiter". URL: https://tinyurl.com/5fydv5rr (letzter Aufruf: 18.06.2024); ECCHR (o. D. d): „Der Weg zu Gerechtigkeit führt über Europa – z. B. Österreich". URL: https://tinyurl.com/23wawjys (letzter Aufruf: 18.06.2024); ECCHR (o. D. e): „Norwegen: Syrische Folterüberlebende stellen Strafanzeige gegen Assads Geheimdienstchef". URL: https://tinyurl.com/37uuy9pc (letzter Aufruf: 18.06.2024).

1627 S. Kap. 1.1.5.

1628 Zu der Dokumentation staatlicher Gewalt sowie den Möglichkeiten und Herausforderungen von Transitional Justice in Syrien während des Krieges s. Haugbolle 08.12.2016.

Künstlerische Praktiken, wie zum Beispiel literarische Werke, können im Kontext eines Transitional Justice-Prozesses einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung von Verbrechen leisten.[1629] Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Möglichkeiten, auf formellem Weg Gerechtigkeit und Rechenschaft einzufordern, begrenzt sind und die Täter die begangenen Verbrechen bestreiten.[1630] Gerade wenn offizielle Gerichtsverfahren, wie bis vor Kurzem in Syrien, noch kaum möglich sind, haben künstlerische Praktiken einen hohen Stellenwert.[1631] Literarische Werke, die vergangene Gewalterfahrungen thematisieren, können in solchen Fällen die Basis für eine breitere gesellschaftliche Debatte legen, die zu den zentralen Kriterien eines Transitional Justice-Prozesses zählt.[1632] Auf diese Weise haben fiktionale Narrative das Potenzial, Transitional Justice-Bestrebungen zu unterstützen, da sie eine öffentliche Debatte über die Ursachen und Auswirkungen der Gewalt eröffnen und formen können.[1633]

Wie in meiner Analyse literarischer Werke über das Massaker von Hama deutlich wird, legen viele der Autor:innen großen Wert darauf, mit ihrem Schreiben die Gewalttaten des Assad-Regimes zu dokumentieren und diskursiv sichtbar zu machen. Auch wenn die Autor:innen sich selbst nicht explizit als Transitional Justice-Akteur:innen verstehen, liegen ihrem Schaffen somit die gleichen Anliegen wie auch bei den Transitional Justice-Verfahren zugrunde, da sie der diskursiven Auslöschung und Unsichtbarmachung von Gewalterfahrungen entgegenwirken wollen.[1634] Gerade das Erinnern aus der Sicht der von der Gewalt betroffenen Personen betrachten mehrere Autor:innen, die über das Massaker von Hama schreiben, als essenziell, um ein Gefühl von Gerechtigkeit erlangen und die Rechte der getöteten Personen wiederherstellen zu können. So heben etwa Manhal al-Sarraj in *ʿAṣī ad-dam*, Sharif al-Ras in *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* und Fawwaz Haddad in *as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ* – also Autor:innen, die in unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Intentionen über ‚Hama‘ schreiben – hervor, wie wichtig es ist, dass die Zeug:innen der Gewalt überleben, um eines Tages von ihren Erfahrungen berichten zu können. Der Zeuge des Massakers Khaled al-Khani sieht in der Möglichkeit, seine Erinnerungen sowie die Erfahrungen der Opfer der Öffentlichkeit vermitteln zu können, sogar den Sinn seines eigenen Überlebens.[1635] Auch Yassin al-Haj Saleh ist der Ansicht, dass ein Ende des Assad-Regimes allein nicht ausreichend ist, sondern das Vergessene bzw. vom Regime Tabuisierte aus der Perspektive der Leidtragenden wachgerufen wer-

1629 Vgl. Herremans 2023; Herremans/Destrooper 2023. Ramírez-Barat, Clara (2014): *Transitional Justice, Culture, and Society: Beyond Outreach*. New York: Social Science Research Council; Rush, Peter D./Simić, Olivera (2014): *The Arts of Transitional Justice. Culture, Activism, and Memory after Atrocity*. New York: Springer; Cohen, Cynthia E. (2020): „Reimagining Transitional Justice". In: *International Journal of Transitional Justice* 14. S. 1–13.

1630 Vgl. Herremans 2023: S. 114.

1631 Vgl. ebd.: S. 297.

1632 Vgl. Demiragić, Ajla/Hodžić, Edin (2014): „The Bleak Visions of Literary Justice for Survivors of Srebrenica: Examining the Fictional Narratives of Srebrenica Genocide in Light of the Insights from Transitional Justice". In: Rush, Peter D./ Simić, Olivera (Hg.) (2014): *The Arts of Transitional Justice. Culture, Activism, and Memory after Atrocity*. New York: Springer. S. 138.

1633 Vgl. ebd.: S. 137.

1634 Vgl. Herremans 2023: S. 121.

1635 Vgl. al-Ḫānī 2011.

den muss, um das Land tatsächlich befreien zu können.[1636] Das Erinnern ist somit ein zentraler Bestandteil von Gerechtigkeit. Angesichts der Tatsache, dass die Gewalt des Massakers gerade durch das vielschichtige erzwungene Schweigen zu einem langjährigen Prozess wurde, wird deutlich, dass ein öffentliches Sprechen bzw. Schreiben über die Ereignisse und ihr Eingang in das kulturelle Gedächtnis ein Widerstand gegen die Gewalt und Schritte in Richtung Gerechtigkeit sein können.

Brigitte Herremans stellt in Bezug auf die literarische Repräsentation von Gewaltverbrechen während des aktuellen Krieges in Syrien fest, dass Literatur Unrechtserfahrungen vergegenwärtigen und damit einen viel tiefergehenden Effekt erzielen kann als die Fülle an forensischen Beweisen für die Gewalttaten in Syrien, die oft nicht zu einem erschöpfenden Verständnis der Ereignisse beitragen.[1637] In Bezug auf das Massaker von Hama, für das fast keine forensischen Beweise vorliegen, schreiben einige Autor:innen ihren literarischen Werken teilweise die Funktion zu, die Gewalt sowohl zu dokumentieren als auch zu vergegenwärtigen. Al-Sarraj und al-Ras bringen ihre Intention, den Lesenden das Massaker und das damit verbundene Leid ins Bewusstsein zu rufen, explizit zum Ausdruck.[1638] Vor allem Haddad und al-Dahamasha verfolgen das Ziel, die Ereignisse möglichst realitätsnah und faktenbasiert darzustellen, was an zahlreichen eindeutigen und konkreten Bezügen zur außertextlichen Realität sowie in expliziten Stellungnahmen der Autoren erkennbar ist. Eine historische Wahrheit über die staatlich verschleierte Gewalt an die Öffentlichkeit zu bringen, ist in diesen Werken ein zentrales Anliegen, das sie jeweils im Kontext eines von ihnen geforderten politischen Wandels formulieren. Die hohe Bedeutung von Literatur und Kunst im Zusammenhang mit Transitional Justice liegt aber nicht darin, dass sie konkrete Fakten vermitteln, sondern geht, auch in den hier analysierten Romanen, darüber hinaus.

An formellen bzw. juristischen Transitional Justice-Prozessen wird häufig kritisiert, dass ihnen ein eng begrenztes Verständnis von Wahrheit zugrunde liegt, da sie im hohen Maß linear und faktenorientiert arbeiten.[1639] Dieses Vorgehen privilegiert vor allem Eliten und institutionelle Akteure, während die Positionen anderer Beteiligter, vor allem der Opfer, oft unsichtbar gemacht werden.[1640] Dagegen können künstlerische Praktiken Opfer sichtbar[1641] und Unrecht verständlich machen.[1642] Vor diesem Hintergrund können laut Herremans und Destrooper sogenannte „informal truth practices", zu denen auch künstlerische Ausdrucksformen zählen, im Rahmen von Transitional Justice-Bewegungen eine wichtige Rolle spielen.[1643] Da diese nicht in einem standardisierten Rahmen stattfinden, lassen sie einen höheren Grad an Vielstimmigkeit und Diskontinuität zu.[1644] Künstlerische Praktiken öffnen somit einen Raum, in dem unterschiedliche und teilweise

1636 Vgl. al-Ḥāğğ Ṣāliḥ 20.01.2013.
1637 Vgl. Herremans 2023: S. 291.
1638 Vgl. Syria TV 28.08.2018: ab Min. 18:00; Ramaḍān 04.10.2003.
1639 Vgl. Herremans/Destrooper 2023: S. 525.
1640 Vgl. ebd.; Aboueldahab 2018: S. 1.
1641 Vgl. de Greiff 2014: S. 18.
1642 Vgl. Herremans 2023: S. 292.
1643 Vgl. Herremans/Destrooper 2023: S. 520.
1644 Vgl. ebd.

widersprüchliche Wahrheiten zum Ausdruck gebracht und ergründet werden können, die andernfalls in der Öffentlichkeit häufig zum Schweigen gebracht werden.[1645] Sie können auf diese Weise zu einem dichteren und komplexeren Verständnis von Wahrheit beitragen.[1646] So kann Literatur beispielsweise die Erfahrungen untypischer Opfer, die nicht dem Bild eines idealen Opfers entsprechen, artikulieren und nachvollziehbar machen.[1647] In den in dieser Studie analysierten Romanen ist dieser Aspekt etwa im Hinblick auf die vielfältigen und komplexen Dynamiken von Komplizität und Implikation der Opfer in die Mechanismen der Gewalt von Relevanz. Gerade weil die Herrschaftsstrategie des Assad-Regimes, die sich auf die Erinnerung an das Massaker stützt, so stark durch Ambivalenzen geprägt ist, können literarische Werke, die nicht Fakten wiedergeben, sondern die komplexen und zum Teil widersprüchlichen Effekte der Gewalt auf die betroffenen Menschen darstellen, die Zusammenhänge zwischen Erinnerung und Machtstrukturen besonders begreiflich zum Ausdruck bringen. In formalisierten Gerichtsverfahren könnten solche komplizierten Positionen von Individuen kaum so eindrücklich und für Außenstehende verständlich artikuliert werden wie in einem literarischen Werk.

Susan Slyomovics betont ebenfalls die hohe Bedeutung, die Aussagen von Opfern jenseits der Dokumentation von Fakten in Transitional Justice-Verfahren haben. Sie stellt fest, dass gerade Schweigen und Sprachlosigkeit äußerst aussagekräftig sein können: „The screams of victims are silent about facts, but not emotions“[1648]. Literatur hat das Potenzial, für Ausdrücke von Sprachlosigkeit, wie in Slyomovics Beispiel die Schreie von Opfern und deren Angehörigen, eine Sprache zu finden und sie mit Bedeutung zu füllen. Im Rahmen der vorliegenden Analyse gilt dies vor allem für die Romane *Kamā yanbaġī li-nahr* und *ʿAṣī ad-dam* von Manhal al-Sarraj oder *al-Ḫāʾifūn* von Dima Wannous, die keine konkreten politischen Forderungen formulieren, aber eindrücklich aufzeigen, welche Folgen die Gewalt des Massakers für Individuen hat. Dies gelingt den Autorinnen unter anderem, indem sie auch Schweigen und Unausgesprochenes bzw. Unaussprechbares in ihre Texte integrieren und dadurch zwar keine Fakten, aber doch Emotionen vermitteln, und oftmals mit ihren literarischen Narrativen mehr Fragen aufwerfen als sie beantworten. In Anlehnung an Shoshana Felman kann deshalb gesagt werden, dass die Romane die Funktion übernehmen, „not merely to record, but to rethink and, in the act of its rethinking, in effect to transform history by bearing literary witness”[1649]. Literarische Zeugenschaft dient also nicht nur dazu, historische Ereignisse aufzuzeichnen, sondern diese vor allem neu zu denken und auf diese Weise einen Wandel zu erreichen.

Im Kontext von Transitional Justice können literarische Werke demnach einen Beitrag leisten, der über *truth telling*, also die Darstellung historischer Wahrheit, hinausgeht. Die vergleichende Analyse der literarischen Werke über das Massaker von Hama zeigt,

1645 Vgl. ebd.: S. 527.

1646 Vgl. ebd.: S. 519.

1647 Vgl. Herremans 2023: S. 291.

1648 Slyomovics 2013: S. 90.

1649 Felman, Shoshana (1991): „Crisis of Witnessing: Albert Camus’ Postwar Writings”. In: *Cardozo Studies in Law and Literature* 3/2. S. 198. Felman bezieht sich in ihrer Publikation auf den Holocaust, die von ihr beschriebene Rolle von Literatur bei der Aufarbeitung von Massengewalt lässt sich in diesem Kontext aber auch auf ‚Hama‘ übertragen.

dass dieses historische Ereignis durch unterschiedliche Akteure aus bestimmten Perspektiven mit jeweils eigenen Intentionen in Narrative gefasst wird. Auch wenn die Texte fiktional sind, lassen sich anhand einer diskursiven Kontextualisierung der diversen Erinnerungsfiguren ‚Hama' Rückschlüsse auf Aushandlungsprozesse um die Bedeutung des Massakers in der außertextlichen Realität ziehen. Dabei geben die Romane oftmals tiefgründige Einblicke in die unterschiedlichen Deutungen, die dem Massaker zugeschrieben werden, die über (die ohnehin mangelnde) faktenbasierte Berichterstattung oder nichtfiktionale Texte nicht zugänglich sind und möglicherweise in einem juristischen Verfahren unsichtbar bleiben würden. Zum Teil versuchen die Romane nicht nur, Lücken in der offiziellen Geschichtsschreibung bzw. in der öffentlichen Wahrnehmung des Massakers zu schließen, sondern zeigen diese Leerstellen überhaupt erst auf. Literatur über das Massaker von Hama kann die Gewalttaten nicht wiedergutmachen[1650] und keine juristischen Prozesse ersetzen, hat aber durchaus einen Eigenwert im Rahmen von Transitional Justice, da sie entscheidende Lücken füllen kann.[1651] Bei einer gesellschaftlichen, politischen oder juristischen Aufarbeitung des Massakers von Hama kann daher ein Blick auf literarische Werke und ggf. auch weitere Kunstformen sinnvoll sein.

5.5 Fazit und Forschungsperspektiven

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Massaker von Hama keineswegs eine einzige feststehende Erinnerungsfigur im Ideensystem der syrischen Gesellschaft ist. Vielmehr wurden ‚Hama' im Laufe der Jahrzehnte immer wieder unterschiedliche, teilweise gegensätzliche Interpretationen zugeschrieben, hinter denen die verschiedensten Intentionen stehen. Verschiedene Akteur:innen thematisieren das Massaker zu unterschiedlichen Zeiten, um bestimmte gesellschaftliche oder politische Anliegen anzusprechen, zu legitimieren und untermauern. Diese diversen Erinnerungsfiguren existieren zur gleichen Zeit und gehen teilweise ineinander über, sodass sie nicht immer klar voneinander abgegrenzt werden können. Vielmehr bestehen neben Widersprüchen auch zahlreiche Parallelen und Querbezüge zwischen den verschiedenen Deutungen des Massakers. Daraus lässt sich schließen, dass dessen Präsenz im syrischen Ideensystem und seine gesellschaftlichen Implikationen äußerst komplex, oft durch Ambivalenzen geprägt und kaum auf eine eindeutige und abschließende Aussage zu reduzieren sind.

Die kontextualisierende Analyse literarischer Werke zeigt deutlich, dass die Erinnerung an das Massaker von Hama eng mit der Macht des Assad-Regimes verbunden war und die dominanten Formen des Erinnerns dessen Herrschaft festigten. Auch hier spielen verschiedene, in komplexer Weise miteinander zusammenhängende Faktoren eine Rolle. Besonders wirkungsmächtig sind in diesem Zusammenhang vor allem das Feindbild ‚Muslimbruderschaft' als dominantes Bild im öffentlichen Diskurs, der prozesshafte Charakter des Massakers als fortdauernde Gewalt sowie eine unterschwellige Angst, durch die ‚Hama' permanent einen eher indirekten Einfluss auf die gesamte Gesellschaft ausübt. Die herrschaftsstabilisierende Wirkung, die die Erinnerungspolitik des Assad-

1650 Vgl. de Greiff 2014: S. 20.

1651 Vgl. Herremans 2023: S. 297.

Regimes anstrebt, basiert maßgeblich auf vielfältigen Ambivalenzen. Besonders effektiv ist der Kontrast zwischen dem aufgezwungenen öffentlichen Schweigen und dem privaten Erinnern: Die unterschiedlichen literarischen Werke illustrieren eindrücklich, wie sehr in allen Teilen der syrischen Gesellschaft eine unterbewusste Angst vor staatlicher Willkür bzw. einem „zweiten Hama“ vorhanden war. Diese Angst war gerade deshalb besonders effektiv, weil das Massaker nicht offen erinnert und besprochen und auf diese Weise verstanden und demystifiziert werden konnte. Auch darin besteht der Prozess der Gewalt, die sich so auf die nicht direkt vom Massaker betroffene Bevölkerung ausdehnt. Die Betonung des prozesshaften Charakters des Massakers, in dem sich die Gewalt auf mehreren Ebenen bis in die jüngste Vergangenheit fortsetzte, macht deutlich, dass das Konzept *al-aḥdāṯ*, das im syrischen Kontext fast ein Synonym für das Massaker ist, dieses nicht zutreffend beschreibt und dass auch dieser Begriff die staatliche Gewalt widerspiegelt. Die Gewalt des Massakers besteht nicht nur in der direkten physischen Gewalt im Februar 1982, sondern auch in der darauffolgenden jahrzehntelangen Verleugnung derselben. Jede öffentliche Anerkennung dieser Gewalt, zum Beispiel in literarischen Werken, aber auch Forderungen nach Rechenschaft etwa in Form von strafrechtlichen Untersuchungen und Anklagen sind deshalb auch ein Schritt, um dieser andauernden Gewalt entgegenzuwirken. Die literarischen Repräsentationen und Deutungen des Massakers von Hama haben vor diesem Hintergrund mehrheitlich einen Effekt, der diesen Prozess der Gewalt konterkariert und die Macht des Regimes delegitimiert, da die Werke zu einer Dekonstruktion des dominanten offiziellen Narrativs und Demystifizierung des Massakers beitragen. Dies setzen die Autor:innen beispielsweise um, indem sie die vielfältigen, auch indirekten und unbewussten Auswirkungen des Massakers analysieren, beschreiben und damit verständlich und greifbar machen. Indem sie den spürbaren, aber nur schwer in Worte fassbaren Effekt des Massakers ausführlich schriftlich thematisieren, bieten sie zudem eine Sprache an, in der die gewaltvollen Ereignisse in der Zukunft besprochen und aufgearbeitet werden können.

In bisherigen Forschungsarbeiten wurde das Massaker von Hama überwiegend entweder allein im Zusammenhang mit der syrischen Muslimbruderschaft thematisiert oder seine abschreckende Funktion eher allgemein auf die gesamte Bevölkerung bezogen. Anhand der Betrachtung unterschiedlicher Narrative kann die vorliegende Studie einen differenzierteren Einblick in seine vielfältigen Auswirkungen, zum Beispiel zu unterschiedlichen Zeiten und für unterschiedliche Bevölkerungsgruppen, vermitteln. So wurde beispielsweise deutlich, dass die weit verbreitete Vorstellung von ‚Hama‘ als einem sektaristischen Konflikt keineswegs unumstritten, sondern mit bestimmten Intentionen als Erinnerungsfigur etabliert worden ist. Ein Blick auf literarische Narrative, die sich ausführlich mit dem Massaker auseinandersetzen, zeigt, dass dort oftmals andere Aspekte für viel zentraler erachtet werden, zum Beispiel der Kampf um die Machtstrukturen in Syrien jenseits religiöser Zugehörigkeiten. Außerdem zeigt sich, dass die gesellschaftlichen Implikationen des Massakers nicht allgemein auf die gesamte syrische Bevölkerung bezogen werden können, sondern sich gerade in Hama selbst eine ganz eigene Erinnerungskultur entwickelt hat, die bisher kaum öffentlich besprochen oder wissenschaftlich analysiert wurde. Mit diesen Erkenntnissen kann dieses Buch, das sich ausführlich und kontextualisierend dem Massaker von Hama widmet, einen Beitrag zu einem besseren

Verständnis von dessen politischer und gesellschaftlicher Bedeutung beitragen. Außerdem ermöglicht sie einen Einblick in einen wichtigen Aspekt der Machtstrategie des Assad-Regimes, der bisher weitgehend unerforscht war, da sie zu einem genaueren Verständnis des oft als diffus und schwer greifbar beschriebenen Effekts des Massakers auf die syrische Gesellschaft beiträgt. Nicht zuletzt lässt sich am Beispiel des Massakers von Hama erkennen, wie aufschlussreich die Analyse literarischer Texte sowie ihre Einordnung in den historischen Kontext in Bezug auf die Deutung und Aufarbeitung tabuisierter Themen unter den Bedingungen einer Diktatur sein kann. Die Romane ermöglichen einen Zugang zu unterschiedlichen Perspektiven auf das Massaker von Hama, die im öffentlichen Diskurs jahrzehntelang kaum sichtbar waren. Die vorliegende Studie kann demnach einerseits einen Beitrag zur Erforschung der syrischen Gegenwartsliteratur und ihrer Rolle unter den Bedingungen der Diktatur sowie zum Verständnis der Herrschaftsgrundlagen des Assad-Regimes leisten. Im Idealfall kann sie zudem auf gesellschaftlicher Ebene einen Beitrag zur dringend notwendigen Aufarbeitung des nach wie vor stark tabuisierten Massakers von Hama leisten. Gerade nach dem Sturz Bashar al-Assads wird eine solche Aufarbeitung, die sowohl Gerichtsverfahren für die Täter als auch eine Untersuchung der gesellschaftlichen Auswirkungen des Massakers umfasst, von vielen Seiten gefordert und als Basis einer zukünftigen syrischen Gesellschaft betrachtet.[1652]

In Relation zu seiner Relevanz für die syrische Gesellschaft und die bis zum Ende des Assad-Regimes im Dezember 2024 bestehenden Machtstrukturen ist das Massaker von Hama jedoch nach wie vor nicht ausreichend erforscht worden. Indem sich die vorliegende Studie ausführlich mit dem Massaker und der Erinnerung daran auseinandersetzt, kann sie auf der Grundlage der bisherigen Forschung zu Syrien unter dem Assad-Regime einen Beitrag zu der wissenschaftlichen Aufarbeitung der Ereignisse leisten. Diese Studie gibt einen Einblick in die Bedeutung des Massakers von Hama aus der Perspektive diverser Akteur:innen und zeigt auf, welche unterschiedlichen Interpretationen diesem zugeschrieben werden. Vor allem wird dabei, gerade im Hinblick auf die diskursiven Verschiebungen in den Jahren seit 2011, deutlich, dass eine Aufarbeitung des Massakers von Hama keineswegs an Relevanz und Aktualität verloren hat. Während syrische Oppositionelle und Intellektuelle sich mit dem Massaker als Hintergrund aktueller Ereignisse auseinandersetzen, betonen auch Überlebende aus Hama und deren Angehörige bis heute in aller Deutlichkeit die dringende Notwendigkeit, die Ereignisse im Februar 1982 und ihre weitreichenden Folgen für die Menschen in der Stadt zu dokumentieren, anzuerkennen und aufzuarbeiten. Dementsprechend sind weitere Schritte unabdinglich, um das Massaker von Hama weiter zu diskutieren und erforschen und den Betroffenen ein Gefühl der Gerechtigkeit zu ermöglichen. Die mit dem Massaker verbundene Gewalt fand hauptsächlich auf zwei Ebenen statt: einerseits bestand sie in der konkreten physischen Gewalt im Februar 1982 sowie teilweise darüber hinaus und andererseits in der eher indirekten psychischen Gewalt, die sich über die folgenden Jahr-

1652 Vgl. z. B. Sakīnī, Diyānā (29.01.2025): „Yāssīn al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ li-‘n-Nahār’: Ḥurriyat Suriyā haššat wa-yaǧib ʿadam al-taʿaǧǧul fī nisyān mā intahā”. In: *an-Nahār*. https://tinyurl.com/mry5kcdj (letzter Aufruf: 31.01.2025); Yazbak, Samar (08.01.2025): „al-ʿAdāla al-intiqāliyya fī Suriyya…’al-mawt wa-‘l-aḍrāʾ’”. In: *Al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/2vy7awh6 (letzter Aufruf: 31.01.2025); Interview Khaled al-Khani, 22.01.2025.

zehnte erstreckte. Während ich mich in erster Linie auf eine Analyse der letzteren Form der Gewalt fokussiert habe, steht eine Aufarbeitung ersterer noch aus. In diesem Zusammenhang ist unter anderem eine historische Aufarbeitung der konkreten Ereignisse und Gewalttaten im Zusammenhang mit dem Massaker von Hama relevant. Die vorliegende Studie beschäftigt sich in erster Linie mit literarischen Darstellungen des Massakers und ihrer diskursiven Einordnung, während die Frage, was sich im Februar 1982 im Detail in Hama ereignete, im Rahmen der Analyse und der Interviews mit Augenzeug:innen zwar immer mitschwingt, aber nicht das zentrale Thema des Vorhabens war. Eine weiterführende Forschung in dieser Hinsicht ist weiterhin notwendig und wird auch von vielen Überlebenden gefordert. Solange das Assad-Regime in Syrien herrschte und weder ein öffentliches Gedenken des Massakers noch eine transparente Beleuchtung der konkreten Ereignisse zuließ, gestaltete sich diese Aufarbeitung äußerst schwierig. Mit dem Sturz des Regimes Ende 2024 bieten sich nun jedoch neue Möglichkeiten, das Massaker zu dokumentieren und zu erforschen. Aus meiner Sicht wäre es der aussichtsreichste Weg, in größerem Umfang die Erinnerungen von Augenzeug:innen des Massakers sowie des Lebens in Hama danach aufzuzeichnen, zu dokumentieren und auszuwerten. Auf diese Weise könnten einerseits reale Ereignisse (wenn auch mit inzwischen relativ großem zeitlichem Abstand) und andererseits auch die physische und psychische Gewalt, die vor allem die Überlebenden des Massakers in den Jahrzehnten danach erlebten, im Detail dokumentiert werden. Auch die Auswertung von nun zugänglich gewordenen Dokumenten in den Archiven des Assad-Regimes sowie die Untersuchung der Tatorte in Hama, zu denen etwa die noch vorhandenen Ruinen von 1982 sowie die nach wie vor bestehenden Massengräber gehören, können Bestandteil einer zukünftigen Erforschung des Massakers von Hama und zugleich seiner gesellschaftspolitischen Aufarbeitung sein. Dieses Vorgehen könnte, möglicherweise zusammen mit einer Analyse künstlerischer Interpretationen des Massakers, die Grundlage für eine umfassendere faktenbasierte Aufarbeitung des Massakers, etwa im Rahmen eines Transitional Justice-Prozesses, schaffen.

Während sich die vorliegende Studie bemüht, möglichst vielfältige Deutungen des Massakers und damit verbundene Themen einzubeziehen, handelt es sich dabei um einen von vielen möglichen Ansätzen. Über das hier angewendete Vorgehen hinaus wäre es etwa von Interesse, Teilaspekte, die in den unterschiedlichen Zeitphasen immer wieder durch verschiedene Akteur:innen thematisiert wurden, gezielt und fokussiert zu betrachten. Wichtige Punkte sind hier vor allem das Thema ‚Sektarismus‘, das in den Texten äußerst unterschiedlich dargestellt und auch in der Realität kontrovers diskutiert wird, oder auch die Darstellung einer unterbewussten Angst, die in fast allen Romanen eine entscheidende Rolle spielt. Beispielsweise könnte es interessant und aufschlussreich sein, die Werke zu dem Massaker von Hama unter diesen Aspekten mit anderen literarischen Texten aus Syrien, in denen ‚Hama‘ nicht oder nicht direkt thematisiert wird, zu vergleichen.

Eine offensichtliche Lücke im Korpus der hier analysierten literarischen Werke stellt das Narrativ des Assad-Regimes dar.[1653] Da diese Version in der Öffentlichkeit äußerst

1653 Grundsätzlich ist die Sichtweise des Regimes in Forschungsarbeiten zu Syrien, u. a. aus Sicherheitsgründen und wegen des schwierigen Zugangs zu Quellen, häufig weniger beachtet worden als opposi-

dominant war, stellt sie den wichtigsten Referenzpunkt aller anderen Narrative dar, die immer wieder darauf Bezug nehmen, und ist damit auch ein essenzieller Bestandteil meiner Analyse. Im Rahmen meiner Recherchen konnte ich jedoch keinen literarischen Text finden, der ‚Hama' aus dieser Perspektive thematisiert. Meines Erachtens ist es unwahrscheinlich, dass das Massaker mit einer solchen Grundhaltung offen angesprochen werden würde, jedoch besteht die Möglichkeit, dass die Erinnerungsfigur des Regimes in Werken weniger regimekritischer Autor:innen in indirekter Form vorkommt. Eine Analyse solcher Texte könnte im Hinblick auf die komplexen und oft ambivalenten Implikationen des Massakers für die Machtstrukturen in Syrien aufschlussreich sein. Da das Assad-Regime in Syrien bis in die jüngste Vergangenheit an der Macht war und seine Herrschaft offenbar bewusst auch weiterhin zum Teil auf seine mit dem Massaker von Hama verbundene Erinnerungsfigur stützte, während Überlebende des Massakers und Angehörige von Opfern nach wie vor eine Aufarbeitung fordern, ist die Aushandlung der Erinnerung noch nicht abgeschlossen. Die Frage, inwiefern sich der öffentliche Diskurs des Assad-Regimes verändern hätte, sollten die „Ereignisse" tatsächlich offener besprochen oder in Schulcurricula integriert werden, ist mit dem Sturz Bashar al-Assads im Dezember 2024 obsolet geworden. Vielmehr besteht nun die Möglichkeit, auch innerhalb Syriens offener und tiefgehender über das Massaker und seine Folgen zu sprechen, juristische Prozesse in größerem Umfang anzustoßen und ein zukünftiges Leben ohne die Angst vor Willkür und Gewalt zu gestalten. Auch die Wirkung des laufenden und möglicher zukünftiger Gerichtsprozesse für die Erzeugung eines Gefühls der Gerechtigkeit unter den Überlebenden und Angehörigen der Opfer – sowohl des Massakers von Hama als auch der politischen Gefangenschaft – ist eine offene Frage.

Somit ist die weitere Entwicklung der Erinnerungsfigur ‚Hama', auch im Hinblick auf die Fragestellungen dieser Studie, noch offen. Ich hoffe, dass das vorliegende Buch, das ausführlich und kontextualisierend verschiedene Perspektiven auf das Massaker analysiert, vergleicht und in einen Bezug zueinander setzt, eine Grundlage für solche weiterführenden Forschungsvorhaben sein kann und darüber hinaus in einer Phase des Umbruchs zu einem besseren Verständnis der nun beendeten Herrschaft des Assad-Regimes beitragen kann. Denn gerade jetzt, da eine umfassende Aufarbeitung seiner Verbrechen in greifbare Nähe gerückt ist, ist deren Erforschung wichtiger als je zuvor. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, sondern um die Grundlage einer Zukunft nach der Diktatur.

tionelle Positionen und kulturelle Praktiken (vgl. Bader Eddin 2023: S. 5).

6. Ausblick: Ein Ende des Schweigens nach dem Sturz des Assad-Regimes?

أنا ابن مدينة حماة. أقولها الآن بصوت أعلى.[1654]

Ich bin ein Sohn der Stadt Hama. Jetzt sage ich es mit lauterer Stimme.

In diesem Zitat aus einem Artikel von Dezember 2024 deutet der Autor Zaher Omareen an, wie grundlegend sich die Bedingungen jedes Sprechens über Hama mit dem Sturz des Assad-Regimes am 8. Dezember 2024 verändert haben. Zwar war das Massaker bereits im Kontext der Revolution 2011 vermehrt öffentlich besprochen worden,[1655] jedoch fand keinerlei politische oder gesellschaftliche Aufarbeitung statt. Mit dem Sturz des Regimes, das seine Herrschaft maßgeblich auf das Massaker von Hama und die daraus resultierende Angst in der syrischen Gesellschaft gestützt hatte, öffnet sich deshalb erstmals eine Möglichkeit, die Ereignisse öffentlich zu erinnern und umfassend aufzuarbeiten. Schon seit dem Moment, in dem das Assad-Regime endgültig sein Ende fand, nahmen viele Syrer:innen im Allgemeinen eine entscheidende Veränderung wahr. Auf einmal wurde überall – auf den Straßen, aber auch in sozialen Medien und persönlichen Gesprächen – über politische Themen und insbesondere die eigene Ablehnung des Regimes gesprochen, was noch am Tag zuvor für viele undenkbar gewesen war.[1656] Gerade auch in Bezug auf das Massaker von Hama war bereits in den ersten Monaten nach dem Sturz des Assad-Regimes ein deutlicher Wandel zu beobachten. Nachdem fast 43 Jahre lang ausschließlich mit äußerster Vorsicht und in vertraulichem Rahmen über das Massaker gesprochen worden und dieses in Syrien niemals öffentlich thematisiert worden war, sprechen die Überlebenden und die Angehörigen der Opfer nun deutlich direkter darüber und beginnen, offen der 1982 durch das Assad-Regime getöteten Personen zu gedenken.

Von Anfang an wurden die Feiern zum Sturz Bashar al-Assads in Hama mit dem Gedenken der Opfer des Massakers von 1982 verbunden. In einem Facebook-Post vom 5. Dezember 2024, als das Regime die Kontrolle über Hama abgeben musste, schreibt Zaher Omareen, die Erinnerung an das Massaker sei „ein Teil unserer Wut und ein Teil unserer Freude“ („ǧuzʾ min ġaḍabinā wa-ǧuzʾ min faraḥinā“[1657]). Die vergangene Gewalt in Hama war demnach eine Motivation für den Kampf gegen das Regime, zugleich bedeutete dessen Sturz in der Stadt eine besonders große Freude und Erleichterung. Vor dem Hintergrund des Massakers von 1982 und seiner langfristigen Nachwirkungen hatte die Befreiung der Stadt von der Herrschaft des Assad-Regimes somit für die Überleben-

1654 ʿUmrayn 13.12.2024.

1655 S. Kap. 4.1.

1656 Vgl. z. B. Al-Attar, Mohammad (19.12.2024): “The Birth of a New Syria. The Walls Have Stopped Listening”. In: *al-Jumhuriya*. URL: https://tinyurl.com/2rr4uh75 (letzter Aufruf: 22.12.2024).

1657 Facebook: Zaher Omareen (05.12.2024) (letzter Aufruf: 05.12.2024).

den eine herausragende Bedeutung. Für sie bedeutete dieser Tag nicht nur eine Befreiung von der Diktatur, sondern zudem auch die Möglichkeit, sich die Deutungshoheit über das Massaker anzueignen, die privaten Erinnerungen zu dokumentieren und diese an die Öffentlichkeit zu tragen. Bereits in den ersten Tagen nach dem Sturz des Regimes begannen zahlreiche Überlebende des Massakers, offen über ihre Erfahrungen zu sprechen. In sozialen Netzwerken und Medienberichten äußern sich Betroffene und erzählen – in vielen Fällen zum ersten Mal – ausführlich von ihren Erlebnissen während des Massakers. Das folgende Zitat aus einem Social-Media-Post einer Person aus Hama, die am 2. Februar 2025 zum ersten Mal öffentlich ihre Erinnerungen an das Massaker teilt, kann als exemplarisch für die neuen Ausdrucksmöglichkeiten betrachtet werden:

أنا ناجي وشاهد على المجزرة[1658]

Ich bin Überlebender und Zeuge des Massakers.

In weiteren Posts am gleichen Tag berichtete der Zeuge von seinen Erlebnissen während des Massakers sowie der gesellschaftlichen Diskriminierung in den darauffolgenden Jahrzehnten und schließt seine Stellungnahme mit der folgenden Aussage ab:

افتخر اني ولدت في حماة[1659]

Ich bin stolz, in Hama geboren zu sein.

Die Aussage wirkt wie ein performativer Befreiungsschlag aus dem aufgezwungen Schweigen und der Stigmatisierung der gesamten Stadt und ihrer Bevölkerung. Dieses Gefühl bringt auch der Journalist und Fernsehmoderator Zaher Omareen in seinem kurz nach dem Sturz des Regimes veröffentlichen Artikel zum Ausdruck, als er den Moment beschreibt, in dem er im Fernsehen den Sturz des Assad-Regimes verkündet. Für ihn findet in diesem Moment eine entscheidende Veränderung in seiner Beziehung zu seiner Heimatstadt statt, die er nun erstmals in aller Öffentlichkeit benennt:

أنا ابن مدينة حماة. أقولها الآن بصوت أعلى. لم أكن أجرؤ على فعل ذلك من قبل أمام الغرباء. وُلدتُ في مدينة وصمها حافظ الأسد بالعار بعد المجزرة التي نفذها فيها عام ٨٢ والتي اصطلح أن يسمّيها السوريون الأحداث.[1660]

Ich bin ein Sohn der Stadt Hama. Jetzt sage ich es mit lauterer Stimme. Nie zuvor habe ich mich getraut, dies vor Fremden zu sagen. Ich bin in der Stadt geboren, die Hafiz al-Assad mit Schande brandmarkte, nach dem Massaker im Jahr 1982, das die Syrer als „die Ereignisse“ bezeichnen.

Ähnlich wie diese beiden Zeugen, die sich öffentlich zu ihrer Herkunft bekennen und sich aus der langjährigen Stigmatisierung lösen, wagen es nun auch zahlreiche weitere

1658 Post vom 2. Februar 2025. Da es sich um einen privaten Post handelt, den ich mit Zustimmung des Verfassers zitiere, bleibt die Quelle aus Datenschutzgründen anonym. Es finden sich in verschiedenen sozialen Netzwerken und in Medienberichten aber auch weitere Stellungnahmen mit ähnlichem Inhalt.

1659 Ebd.

1660 ʿUmrayn 13.12.2024.

Überlebende, offen über das Massaker zu sprechen und ihrer getöteten und vermissten Angehörigen zu gedenken. Bereits seit dem Sturz des Regimes, insbesondere aber ab dem Jahrestag des Massakers Anfang Februar 2025 wurde eine Vielzahl persönlicher Berichte veröffentlicht.[1661] Zum 43. Jahrestag erhielt das Massaker viel mediale Aufmerksamkeit in syrischen und internationalen Medien. Mehrere arabische Fernsehkanäle sendeten Beiträge aus Hama, in denen ausführlich über die Ereignisse von 1982 informiert wurde und Augenzeug:innen zu Wort kamen, um ihre Geschichten zu erzählen.[1662]

In Hama fanden zu diesem Anlass ab dem 31. Januar 2025 erstmals größere öffentliche Gedenkveranstaltungen statt,[1663] die sich insgesamt über mehrere Tage erstreckten und sich vor allem auf dem Orontes-Platz im Zentrum der Stadt konzentrierten. Der Gouverneur von Hama betonte in einer Stellungnahme, dass der Jahrestag des Massakers auch in Zukunft begangen werden solle, um die Erinnerung an das Massaker aufrecht zu erhalten.[1664] In dieser Forderung deutet sich ein erster Ansatz eines ritualisierten Gedenkens an, durch das das Massaker von Hama zum Teil einer öffentlichen Erinnerungskultur werden könnte. An den Gedenkfeiern nahmen unter anderem Vertreter der Regierung, aus der Zivilgesellschaft und von Gewerkschaften teil.[1665] Auch ehemalige politische Gefangene, die während des Massakers verhaftet worden waren, beteiligten sich an den Aktivitäten.[1666] Am ersten Tag der Feierlichkeiten fand eine Militärparade der Einheiten statt, die Hama im Dezember 2024 vom Assad-Regime befreit hatten.[1667] In den darauffolgenden Tagen wurde das Massaker zudem in mehreren kulturellen Veranstaltungen erinnert.[1668] Unter anderem fand ein literarisches Forum statt, Überlebende des Massakers berichteten öffentlich von ihren Erlebnissen und es wurde ein Theaterstück aufgeführt, das die Ereignisse des Massakers und dessen Folgen für die Menschen in Hama thematisierte.[1669] Zahlreiche Bewohner:innen der Stadt brachten zu den öffentlichen Versammlungen Bilder ihrer getöteten oder vermissten Angehörigen mit. Die Bilder ihrer Familienmitglieder, die Opfer des Massakers geworden waren, in aller Öf-

1661 Vgl. z. B. Āġā, Mulāḏ Qāsim (04.02.2025): „Šihādāt ḥayya tarṣadhā al-Ǧazīra nitʿan maǧāzir Ḥāfiẓ al-Asad fī Ḥamā“. In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/2s3wmzrx (letzter Aufruf: 28.04.2025); Syria TV (04.02.2025): „Talfizyūn Sūriyā fī Ḥamā bi-awwal ḏikrā li-maǧzarat al-Asad bi-ḥaqq ahlihā baʿd isqāṭ an-niẓām“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/75xcpvp2 (letzter Aufruf: 28.04.2025); al-ʿArabī 02.02.2025; Trial International (14.04.2025): „Survivor of the Hama Massacre urges Switzerland to try Rifaat al-Assad”. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2entwy4u (letzter Aufruf: 28.04.2025); al-Ḥurra (30.01.2025): „“Mašaṭ lahu šaʿarahu baʿd an qatalahu“.. Šihādāt li-awwal marra li-nāǧīn min maǧzarat Ḥamā“. URL: https://tinyurl.com/3y7753nv (letzter Aufruf: 28.04.2025); Shahdawi 09.01.2025.

1662 Vgl. z. B. Syria TV 04.02.2025; al-ʿArabī 02.02.2025.

1663 Vgl. SANA (01.02.2025): „Hama citizens commemorate the 43rd anniversary of Massacre perpetrated by the deposed regime in 1982”. URL: https://sana.sy/en/?p=345752 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1664 Vgl. ebd.

1665 Vgl. al-Ǧazmātī, ʿAbd al-Ǧabbār (04.02.2025): „Maǧzarat Ḥamā.. 43 ʿāmman min aṣ-ṣamt yankasir“. In: *al-ʿArabiyya*. URL: https://tinyurl.com/592uh7n6 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1666 Vgl. Āġā, Mulāḏ Qāsim (01.02.2025): „Li-awwal marra.. abnāʾ Ḥamā yuḥayyūn ḏikrā maǧzarat 1982”. In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/3svymd4h (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1667 Vgl. ebd.

1668 Vgl. ebd.; al-Ǧazmātī 04.02.2025.

1669 Vgl. ebd.

fentlichkeit zeigen zu können, hatte für viele Betroffene eine herausragende Bedeutung. Denn aufgrund der massiven Tabuisierung jedes Gedenkens des Massakers war es zuvor kaum möglich gewesen, offen über die Opfer selbst aus dem engsten Familienkreis zu sprechen oder um sie zu trauern.[1670] Da das Assad-Regime das Massaker in seinem Narrativ als einen legitimen Kampf gegen Terroristen dargestellt hatte, wurden sämtliche Opfer pauschal als Terroristen gebrandmarkt – eine Zuschreibung, die sich auch auf deren Angehörige übertrug und dazu führte, dass über getötete Familienmitglieder aus Angst vor staatlicher Repression meist nicht offen gesprochen wurde. Ein Zeuge berichtet etwa, dass es für die Angehörigen der Opfer besonders schmerzhaft gewesen sei, die Namen ihrer getöteten Verwandten aus Angst vor Bestrafung durch das Regime nicht einmal aussprechen zu können.[1671] So wurde deren Existenz beispielsweise gegenüber später geborenen Kindern vollständig verschwiegen[1672] oder die Abwesenheit von Familienmitgliedern anders begründet, etwa mit einer längeren Auslandsreise.[1673] Wie Yassin al-Haj Saleh anmerkt, wurden die Bewohner der Stadt unter dem Assad-Regime somit jahrzehntelang nicht nur der Lebensfreude, sondern auch der Trauer beraubt,[1674] die sie nicht offen zeigen konnten. In einem Gespräch mit Al-Jazeera berichtet ein Bewohner von Hama, er habe direkt nach dem Sturz des Regimes Fotos seiner getöteten Familienangehörigen an der Wand in seinem Büro aufgehängt, die er zuvor jahrzehntelang nicht einmal angesehen habe.[1675] Überall in der Stadt zeigten Angehörige die Porträts der Opfer des Massakers, sodass diese nun ein Gesicht erhielten und öffentlich sichtbar gemacht wurden. Auf diese Weise wurden sie individuell aus der großen Opferzahl herausgehoben und dadurch aus der Abstraktion und dem damit einhergehenden Vergessen gelöst.[1676] Seit dem Sturz des Regimes veranstalten zahlreiche Familien in Hama Trauerfeiern für ihre 1982 getöteten oder verschwundenen Angehörigen, um diese zu erinnern und zu ehren.[1677] Einerseits kann auf diese Weise offen derjenigen gedacht werden, von denen bekannt war, dass sie getötet worden ware, die aber zuvor offiziell als Terroristen stigmatisiert waren und teilweise selbst innerhalb der Familien verschwiegen wurden. Andererseits verschwand nach der Öffnung zahlreicher Gefängnisse in den Tagen nach dem Sturz des Regimes für viele Familien die jahrzehntelang aufrechterhaltene Hoffnung auf eine Rückkehr der verschwundenen Personen, deren Verbleib nach wie vor ungewiss gewesen war. Indem nun um die Opfer des Massakers getrauert und ihrer offen gedacht wird, können sich die Familien in Hama aus dem Schwebezustand des Wartens auf die Rückkehr der Verschwundenen lösen und die langjährige Gewalterfahrung (teilweise) abgeschlossen werden.[1678]

1670 Interview S. S., 29.04.2025; Interview Zaher Omareen, 13.05.2025.

1671 Vgl. al-Ǧazmātī 04.02.2025.

1672 Interview Zaher Omareen, 13.05.2025.

1673 Interview S. S., 29.04.2025.

1674 S. sein Vorwort in diesem Buch.

1675 Vgl. Salhani, Justin (27.02.2025): „Hama: A rebellious Syrian town that can finally mourn the Assad massacre". In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/mrxh9spp (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1676 S. dazu Kap. 4.2.2.

1677 Interview Zaher Omareen, 13.05.2025.

1678 S. Kap. 3.2.3.

Die Tatsache, dass das Gedenken des Massakers und seiner Opfer in Hama auch nach Jahrzehnten nicht in den Hintergrund gerückt ist und seit Dezember 2024 zunehmend in der Öffentlichkeit stattfindet, verstehen einige Überlebende als Bestätigung der Widerstandsfähigkeit der Stadt, die das Assad-Regime trotz dessen Gewaltakten überdauert hat. So bringt etwa für den Maler und Überlebenden des Massakers Khaled al-Khani ein Foto, auf dem ein gerahmtes Bild seines 1982 ermordeten Vaters vor dem Hintergrund des Orontesplatzes bei einer Feier zum Sturz des Regimes von einem Nachfahren hochgehalten wird, zum Ausdruck, „dass wir nicht sterben" („dalāla ʿalā annanā lā namūt"[1679]). Ein weiterer meiner Interviewpartner betrachtet das Zeigen der Fotos der 1982 getöteten Personen als ein Symbol dafür, dass „das Volk von Hama immer noch da ist" („anna aš-šaʿb al-ḥamwī mā zāl mawǧūd") und als einen Beweis von dessen Existenz („iṯbāt wuǧūd"[1680]). Das öffentliche Gedenken der Toten und Vermissten wird hier als ein Zeichen gedeutet, dass die Stadt die durch das Assad-Regime versuchte Auslöschung ihrer Geschichte und Vernichtung ihrer Identität überlebt hat. Diese Formulierungen erinnern an die Slogans, die während der Revolution 2011 an das Massaker erinnerten und das Überleben der Stadt betonten, die 1982 nach offenen Protesten zum Ziel der Gewalt des Regimes geworden war und 2011 erneut Widerstand leistete. Auch ein ehemaliger politischer Gefangener, der während des Massakers 1982 verhaftet worden war und 43 Jahre später an der Gedenkveranstaltung teilnahm, betrachtet die Proteste Anfang der 1980er Jahre und die Befreiung Hamas bzw. Syriens vom Assad-Regime Ende 2024 als Teil der gleichen Widerstandsbewegung. Diese von ihm empfundene Kontinuität bringt er folgendermaßen zum Ausdruck:

> الحمد لله الذي أتمم علينا هذا النصر.. الذي بدأت جهوده منذ أيام الثمانينيات حتى وصولنا إلى ما نحن فيه في 2025[1681]
>
> Gepriesen sei Gott, der diesen Sieg für uns vollendet hat. Diese Bemühungen begannen in den 1980er Jahren, um uns dorthin zu bringen, wo wir im Jahr 2025 stehen.

Auch jenseits der großen Gedenkveranstaltungen zum Jahrestag des Massakers finden in den Monaten nach dem Sturz des Regimes zunehmend Bemühungen statt, die Erinnerungen der Überlebenden von 1982 zu dokumentieren und Räume zu schaffen, um sich darüber auszutauschen. In Online-Foren wie der neu entstandenen Facebook-Gruppe „Qiṣaṣ Mağzarat Ḥamā 1982" („Geschichten des Massakers von Hama 1982") berichten Überlebende und Angehörige der Opfer von ihren individuellen Geschichten und tauschen Nachrichten über das Massaker aus. Auf der Seite wird zum Beitragen von Posts aufgerufen, mit dem Ziel, eine „dokumentierte Enzyklopädie und ein Archiv des verbrecherischen Massakers zu schaffen" („li-takawwun mawsūʿa muwaṯṯaqa wa-

1679 Persönliche Korrespondenz, 05.02.2025. Das genannte Foto wurde am 13.12.2024 aufgenommen, als in ganz Syrien große Feiern zum Sturz des Regimes stattfanden. Vgl. Scheiter, Anna Christina (06.02.2025): „„Ḥamā lam tamut" ("Hama did not die") – Remembering the Hama Massacre after the Fall of the Assad Regime". In: *TRAFO Blog for Transregional Research*. URL: https://tinyurl.com/4a53awr3 (letzter Aufruf: 16.04.2025).

1680 Interview S. S., 29.04.2025.

1681 Āġā 01.02.2025.

aršīfan li-tilka al-mağzara al-iğrāmiya“[1682]). Unter den neuen Bedingungen nach dem Sturz des Regimes werden nun aber auch langjährige Bemühungen, das Massaker zu dokumentieren, sichtbar, die zuvor im Verborgenen geblieben waren. So berichtet etwa ein Artikel der Washington Post von Abdelaziz Shamah, der seit 2011 die Überbauung der zerstörten Stadtteile auf Facebook dokumentiert und zudem seit einiger Zeit Interviews mit Bewohner:innen der Stadt führt, in denen er sie zu ihren Erinnerungen an das Massaker befragt.[1683] Der Fotograf Nofal Nofal,[1684] der die Zerstörung von 1982 während des Massakers und danach fotografisch festhielt, und der Künstler Raed al-Sabbagh[1685] organisierten im Februar 2025 in Zusammenarbeit mit der Erzdiözese und dem Imam der Großen Moschee in Hama eine Ausstellung mit Bildern 1982 zerstörter religiöser Bauten.[1686] Die Ausstellung dokumentierte das Ausmaß der Zerstörung vielfach durch die Gegenüberstellung der Bilder mit Fotos vom Zustand der Stadt vor dem Massaker.[1687] In einem Interview mit al-Jazeera schildert der Fotograf, wie er die Fotos unter großem persönlichen Risiko aufgenommen und mit großer Vorsicht versteckt habe, aus Angst vor einer Verhaftung. Er betont aber auch, wie wichtig es ihm gewesen sei, die Bilder als historische Dokumente zu sichern.[1688] Ähnlich wie bei den geheimen Gesprächen der Überlebenden in Hama über das Massaker und seine Opfer, also das „Schreiben im Kopf“, das immer mit einem Risiko verbunden war, ist auch das Handeln des Fotografen von dem Zwiespalt zwischen der Angst vor den Konsequenzen seiner Dokumentation des Massakers und dem dringenden Anliegen, die Informationen und Beweisstücke dennoch über Jahrzehnte versteckt aufzubewahren, geprägt. Das Ziel der Ausstellung kurz nach dem Sturz des Regimes sei es gewesen, „die Bilder zu präsentieren, sie als historische Erinnerung zu dokumentieren und zu archivieren“ („taqdīm hādhihi aṣ-ṣuwar wa-tawṯīquha wa-aršifatuha li-tabqā ḏikrā li-‘tārīḫ“), um auf diese Weise die Welt über die damalige Gewalt gegen unterschiedliche Religionen in Hama zu informieren.[1689] Die Ausstellung, die die Zerstörung der Großen Moschee (*al-Ǧāmiʿ al-Kabīr*) und der benachbarten St.-Georgs-Kirche (*Kanīsat Mār Ǧirǧis*) in den Vordergrund stellt, hebt somit das oft betonte harmonische Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten in Hama hervor, die auch in Interviews und Gesprächen mit Personen aus der Stadt oft thematisiert wird. Indem es die friedliche Koexistenz von Muslimen und Christen unterstreicht und das Ausmaß der Zerstörung auch von Kirchen aufzeigt, wendet sich das Konzept der Ausstellung somit im Nachhinein gegen das Narrativ des Assad-Regimes, das die sunnitische Mehrheit der Bevölkerung in Hama in

1682 Vgl. Facebook: „Qiṣaṣ Mağzarat Ḥamā 1982“. URL: https://tinyurl.com/3tsdbpwx (letzter Aufruf: 15.04.2025).

1683 Vgl. Loveluck, Louisa (26.12.2024): „In Hama, survivors of the Assad family’s first massacre can finally speak”. In: *The Washington Post*. URL: https://tinyurl.com/ysymffak (letzter Aufruf: 15.04.2025).

1684 DMG-Umschrift: Nawfal Nawfal.

1685 DMG-Umschrift: Rāʾid aṣ-Ṣabbāġ.

1686 Vgl. Āġā, Mulāḏ Qāsim (27.02.2025): „Waṯāʾiq wa-ṣuwar tuẓhir tadmīr al-Asad. Kanāʾis wa-masāǧid Ḥamā fī 1982.” In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/bdtscrna (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1687 Die Bilder der Ausstellung wurden mir von den Organisatoren zur Verfügung gestellt.

1688 Vgl. Āġā 27.02.2025.

1689 Vgl. ebd.

seiner Rhetorik als extremistisch und gewaltbereit dargestellt und das Massaker damit legitimiert hatte. Das Gebäude der Großen Moschee, die als eines der bedeutendsten Bauwerke in Hama gilt und teilweise als eine der ältesten Moscheen der Welt bezeichnet wird, wurde bereits in der Antike erbaut, war zunächst eine Kirche und wurde in den Jahren nach der islamischen Eroberung (636–637)[1690] zur Moschee. Während des Massakers im Februar 1982 wurde sie von den Militäreinheiten des Assad-Regimes gesprengt und fast vollständig zerstört und geplündert, bevor sie in den Jahren darauf wiederaufgebaut wurde. Das Gebäude spiegelt somit die langjährige Geschichte der Stadt seit der Antike wider. Die Ausstellung von Bildern ihrer Zerstörung während des Massakers kann als ein Ausdruck des Anspruchs der Bevölkerung von Hama verstanden werden, die eigene Geschichte nicht länger durch das Assad-Regime bestimmen zu lassen, sondern diese selbst zu definieren und zu erzählen. Mit ähnlicher Intention erhalten einige der zahlreichen Gebäude, die während des Massakers zerstört und später unter anderem Namen – häufig mit direktem Bezug zum Assad-Regime oder zur Baath-Partei – wiederaufgebaut wurden, nach dem Sturz des Regimes ihre ursprünglichen Namen zurück.[1691] Auch in diesem Fall wird die Geschichte und Identität der Stadt betont, die das Regime durch die Umgestaltung des Stadtbilds auszulöschen versucht hatte, und die symbolische Vereinnahmung durch das Regime zurückgewiesen. Die Ziele dieser öffentlichen Aktivitäten stehen im Einklang mit Manhal al-Sarrajs literarischen Darstellungen des Massakers, die ebenfalls als eine Beanspruchung der Deutungshoheit über die eigene Geschichte und Widerstand gegen die aufgezwungene Geschichtsversion gelesen werden können.[1692]

Durch diese unterschiedlichen Bestrebungen, das Massaker in der Öffentlichkeit zu erinnern und die Erinnerungen aufzuzeichnen, wird in den Monaten nach dem Ende des Regimes die zuvor fast ausschließlich im Privaten vermittelte Erinnerung zu einem öffentlichen Gedenken. Während noch offen ist, ob und inwiefern das Massaker von Hama Teil einer zukünftigen gesamtsyrischen Erinnerungskultur sein wird, zeigen die genannten Beispiele deutlich, welch einen hohen Stellenwert das Massaker nach wie vor für die Bevölkerung von Hama spielt und wie wichtig es vielen Überlebenden und Nachfahren der Opfer zu sein scheint, die Erinnerung daran aufrechtzuerhalten und an die Öffentlichkeit zu tragen. Die literarischen Texte und andere Kunstwerke, die sich mit dem Massaker auseinandersetzen, können in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle spielen, da sie die Erfahrungen der Betroffenen aus Hama im kulturellen Gedächtnis verankern und eine Grundlage für eine künftige gesellschaftliche Debatte bilden können.[1693]

Auch über das konkrete Gedenken des Massakers hinaus ist in Hama der Wille erkennbar, das Schicksal der Stadt aus der Deutungshoheit des Assad-Regimes zu lösen. Im Januar 2025 kündigte der Gouverneur von Hama die Initiative „Ḥamā tanbaḍ min ǧadīd“ („Hama pulsiert wieder“) an.[1694] Mit der Initiative verfolgt die Bezirksregierung

1690 Vgl. Reilly, James (2017): „Ḥamā”. In: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/Matringe, Denis/Nawas, John/Stewart, Devin J. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 3. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30235 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1691 Persönliche Kommunikation mit Einwohner:innen von Hama.

1692 S. Kap. 3.2 und 3.3.

1693 S. Kap. 5.4.

1694 Vgl. aš-Šayḫ, ʿAbdallāh (27.01.2025): „”Ḥamā tanbaḍ min ǧadīd”..Mubādara muǧtamaʿiyya li-taḥsīn

das Ziel, die Lebensbedingungen in der Stadt zu verbessern, etwa durch einen Ausbau des Gesundheits- und Bildungssektors sowie eine Verbesserung der Strom- und Wasserversorgung und weiterer öffentliche Dienstleistungen. Unter anderem wurde im Frühjahr 2025 der Fluss ʿĀṣī (Orontes), der sehr verschmutzt gewesen war, umfassend gereinigt. Die Bemühungen sollen dem Gouverneur und Einwohner:innen Hamas zufolge der Zerstörung und systematischen Vernachlässigung der Stadt in den vergangenen Jahrzehnten entgegenwirken, in denen das Assad-Regime seinen Fokus in Hama vor allem auf die Überwachung und Kontrolle der Stadt gelegt hatte.[1695]

Häufig wird das Gedenken des Massakers mit der Forderung nach Gerechtigkeit verbunden. Neben der Anerkennung der lange beschwiegenen Gewalt wird Gerechtigkeit und Rechenschaft für die Täter von 1982 aber auch in Bezug auf die Zukunft des Landes für zentral erachtet. So ist etwa Khaled al-Khani der Ansicht, dass Gerechtigkeit die Voraussetzung für eine gesellschaftliche Versöhnung in Syrien ist.[1696] Insbesondere wird häufig ein Gerichtsverfahren gegen Rifaat al-Assad gefordert,[1697] gegen den wegen seiner Verantwortung für das Massaker von Hama in der Schweiz ein Haftbefehl vorliegt und der Syrien mutmaßlich im Dezember 2024 verlassen und sich damit abermals der Justiz entzogen hat.[1698] Viele Zeug:innen aus Hama betonen zudem, dass Gerechtigkeit neben der systematischen Aufarbeitung und der strafrechtlichen Verfolgung der Verantwortlichen aus ihrer Sicht auch eine breite gesellschaftliche Anerkennung für das durch das Massaker entstandene Leid und den langjährigen Prozess der Gewalt, den die Menschen in Hama erlebten, umfasst. Die eigene Geschichte erzählen zu können und Anerkennung dafür zu erfahren, sind laut Zaher Omareen, der in den Monaten nach dem Sturz des Regimes detaillierte Zeugenberichte seiner Verwandten aufgezeichnet hat, die zentralen Anliegen der Bevölkerung von Hama.[1699] Omareen bringt damit zwei zentrale Anliegen zur Sprache, die in Gesprächen mit Zeug:innen aus Hama häufig zu hören sind: Zum einen müsse es eine allgemeine öffentliche Anerkennung des Massakers geben, die sich etwa in einem ritualisierten Gedenken auf gesamtsyrischer Ebene äußern könnte.[1700] Des Weiteren stehen ein selbstbestimmtes Erinnern und der Anspruch auf die Deutungshoheit über die eigene Geschichte für viele Menschen in Hama im Vordergrund. Das Gedenken, das lange Zeit durch das Narrativ des Assad-Regimes dominiert worden war, soll nun nicht mehr durch die neue Regierung, sondern durch die Zeug:innen und Überlebenden selbst definiert werden. Dieses selbstbestimmte Gedenken ist auch mit dem Wunsch verbunden, sich von der Zuschreibung des Assad-Regimes zu befreien, bei der

---

al-wāqiʿ al-ḫidmī fī al-muḥāfaẓa". In: *SANA*. URL: https://tinyurl.com/yc82r57w (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1695 Vgl. Āġā, Mulāḥ Qāsim (02.02.2025): „"Ḥamā tanbaḍ min ǧadīd"..Mubādara li-taḥsīn ẓurūf al-ʿayš bi-'l-muḥāfaẓa". In: *al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/5n7h88f8 (letzter Aufruf: 28.04.2025); aš-Šayḫ 27.01.2025.

1696 Interview Khaled al-Khani, 22.01.2025.

1697 Vgl. Āġā 01.02.2025; Trial International 14.04.2025: Min. 8:15. Auch in persönlichen Gesprächen kommt oft der Wunsch zum Ausdruck, dass Rifaat al-Assad als Hauptverantwortlicher vor Gericht zur Rechenschaft gezogen werden solle.

1698 S. Kap. 1.1.5.

1699 Interview Zaher Omareen, 13.05.2025.

1700 Z. B. Interview S. S., 29.04.2025.

die Identität der Stadt durch das Massaker definiert war, und das eigene Selbstbild jenseits der gewaltvollen Geschichte zu entwickeln.[1701]

Die Organisation Syrian Network for Human Rights, die bereits seit einigen Jahren die Ereignisse des Massakers dokumentiert, hob am 2. Februar 2025 in einer Stellungnahme mit dem Titel „al-ʿAdāla al-muʾağğala: Kašf al-ḥaqīqa wa-taḥqīq al-ʿadāla li-ḍaḥāyā mağzarat Ḥamā 1982“[1702] („Verspätete Gerechtigkeit: Aufdeckung der Wahrheit und Gerechtigkeit für die Opfer des Massakers von Hama 1982“) hervor, dass die Bevölkerung von Hama besonders stark von der Gewalt des Regimes betroffen gewesen sei und forderte eine zeitnahe und möglichst umfassende Aufarbeitung des Massakers von 1982:

> لا يمكن لسوريا بناء مستقبل مستقر دون مواجهة ماضيها وإنصاف ضحاياه، وفي مقدمتهم عشرات الآلاف من أبناء مدينة حماة، الذين كانوا ضحية واحدة من أبشع المجازر في تاريخ البلاد الحديث، حيث قُتلوا دون تمييز بين رجل وامرأة، مدني ومسلح، شيخ وطفل[1703]
>
> Syrien kann keine stabile Zukunft aufbauen, ohne sich seiner Vergangenheit zu stellen und Gerechtigkeit für deren Opfer zu gewährleisten. An erster Stelle stehen die Zehntausenden Einwohner von Hama, die Opfer eines der schrecklichsten Massaker in der modernen Geschichte des Landes wurden, bei dem Männer und Frauen, Zivilisten und Kämpfer, Kinder und alte Menschen willkürlich getötet wurden.

Zu den notwendigen Schritten in Richtung Gerechtigkeit, die die Organisation auflistet, gehören vor allem die Identifikation und strafrechtliche Verfolgung der Verantwortlichen, die Dokumentation aller Verbrechen und Menschenrechtsverletzungen, die Aufdeckung der Massengräber und würdevolle Begräbnisse für die Opfer. Zudem muss der Stellungnahme zufolge der Verbleib der zahlreichen Opfer von *forced disappearance* geklärt werden, deren Zahl die Organisation auf 17.000 schätzt. Das Anliegen, Gerechtigkeit für die Opfer des Massakers herzustellen, ist Teil einer in ganz Syrien geführten Debatte über die Frage der Gerechtigkeit und Übergangsjustiz nach dem Ende der Diktatur. Viele Stimmen aus der Zivilgesellschaft heben hervor, dass eine tiefgehende Auseinandersetzung mit der gewaltvollen Vergangenheit die Grundlage einer gesellschaftlichen Versöhnung und der Zukunft Syriens ist.[1704] Beispielsweise ist Yassin al-Haj Saleh der Ansicht, dass eine visionäre Erinnerungspolitik ebenso bedeutend ist wie eine visionäre Zukunftspolitik.[1705] Angesichts der vielfältigen Herausforderungen, mit denen sich Syrien nach dem Ende der Diktatur auf politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene konfrontiert sieht, ist nicht sicher, wie die Erinnerungspolitik aussehen wird und welchen Stellenwert sie in der Gesellschaft einnehmen wird. Zudem darf nicht außer

---

1701 Interview Zaher Omareen, 13.05.2025.

1702 Vgl. Syrian Network for Human Rights (02.02.2025): „al-ʿAdāla al-muʾağğala: Kašf al-ḥaqīqa wa-taḥqīq al-ʿadāla li-ḍaḥāyā mağzarat Ḥamā 1982”. URL: https://tinyurl.com/ycyy2xus (letzter Aufruf: 28.04.2025).

1703 Vgl. ebd.

1704 Vgl. z. B. Yazbak 08.01.2025; al-Ǧumhūriyya (31.01.2025): “Mabādiʾ asāsiyya min šånihā an tuḥaṣṣin Sūriyya al-ġadīda”. URL: https://tinyurl.com/ye266zbx (letzter Aufruf: 31.01.2025).

1705 Vgl. Sakīnī 29.01.2025.

Acht gelassen werden, dass es unzählige Menschenrechtsverstöße aus 54 Jahren Diktatur und 14 Jahren Krieg aufzuarbeiten gilt und das Massaker von Hama nach wie vor vergleichsweise wenig Beachtung in der gesamtsyrischen Öffentlichkeit findet.

Ob und in welcher Form das Massaker von Hama in Zukunft Teil einer syrischen Erinnerungskultur werden und das vieldimensionale Schweigen ein Ende haben wird, ist noch eine offene Frage. Schon kurze Zeit nach dem Sturz des Assad-Regimes ist jedoch deutlich sichtbar, dass die Erinnerung an das Massaker für die Menschen in Hama keineswegs an Bedeutung verloren hat und unter den veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen lebendiger ist als je zuvor. Mit dem Ende des staatlich erzwungenen Schweigens und der alles überschattenden Angst hat sich für die Stadt die Möglichkeit eröffnet, das Massaker selbstbestimmt zu erinnern und sich die Deutungshoheit über die eigene Geschichte Schritt für Schritt anzueignen.

7. Literaturverzeichnis

7.1 Analysierte Romane

Dahāmaša, ʿAbdallāh ad- (2009 [1982]): *ʿAḏrāʾ Ḥamā*. Beirut: Dār an-Nawāʾīr.

Ḥaddād, Fawwāz (2014): *as-Sūrīyūn al-aʿdāʾ*. Beirut: Riyāḍ ar-Rayyis.

Rās, Šarīf ar- (1985): *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn*. Kairo: Dār al-ʿIṭiṣām.

Sarrāğ, Manhal as- (2007): *Kamā yanbaġī li-nahr*. Algier: Manšūrāt al-Iḫtilāf.

Sarrāğ, Manhal as- (2012): *ʿAṣī ad-dam*. Beirut: Dār al-Ādāb.

Wannūs, Dīma (2017): *al-Ḥāʾifūn*. Beirut: Dār al-Ādāb.

7.2 Zitierte Literatur

ʿAbbās, Ḥassān (09.10.2009): „Ḥikāyāt ḍidd an-nisyān: qirāʾa fī baʿḍ an-nitāğ ar-riwāʾī al-muʿāṣir fī Sūriyya“. In: *Al-Ādāb*.

ʿAbbasū, ʿUmar al- (09.03.2023): „al-Adīb ad-dāʿiyya ad-duktūr Nağib ʿAbd al-Laṭīf al-Kīlānī“. In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/ycy5vwf2 (letzter Aufruf: 14.02.2024).

ʿAbd al-Ḥakīm, ʿUmar (1991): *aṯ-Ṯawra al-islāmiyya al-ğihādiyya fī Sūriyyā*. [Ort und Verlag unbekannt].

ʿAbdallāh, Ġayṯ al- (22.04.2013): „al-Adīb Šarīf ar-Rās muʿalliman fī as-Suqaylabiyya qabla akṯar min sittīn ʿāmman”. URL: https://tinyurl.com/m6h5sndd (letzter Aufruf: 04.08.2015 [Seite ist nicht mehr aufrufbar]).

Abdul Moula, Mohamad Alaaedin (03.11.2017): „Deutschland war immer der Ort meiner Träume“. In: *Cicero*. URL: https://tinyurl.com/2af6dsf5 (letzter Aufruf: 18.06.2024).

Abedin, Mahan (11.08.2005): „The Battle within Syria: An Interview with Muslim Brotherhood Leader Ali Bayanouni”. In: *Terrorism Monitor* 3/16. URL: https://tinyurl.com/4e8c9w9c (letzter Aufruf: 16.02.2023).

Aboueldahab, Noha (2018): *Writing Atrocities: Syrian Civil Society and Transitional Justice*. Washington D. C./Doha: Brookings.

Abouzeid, Rania (27.02.2011): „The Syrian Style of Repression: Thugs and Lectures”. In: *Time*. URL: https://tinyurl.com/2s3nh4h3 (letzter Aufruf: 27.02.2024).

Abouzeid, Rania (08.07.2011): „U.S. Diplomat Causes Firestorm with Visit to Rebellious Syrian City”. In: *Time*. URL: https://tinyurl.com/2wkcvhrf (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Abrego, Verónica Ada (2016): *Erinnerung und Intersektionalität. Frauen als Opfer der argentinischen Staatsrepression (1975–1983)*. Bielefeld: transcript.

Abṭaḥ, Sawsan al- (03.04.2017): „‘al-Ḥāʾifūn‘ ʿinda Dīma Wannūs yantahūn ilā al-ǧunūn“. In: *aš-Šarq al-Awsaṭ*. URL: https://tinyurl.com/hmws99h5 (letzter Aufruf: 08.12.2023).

Abū al-Fidāʾ al-Ḥamwī (29.08.2012): „Hitāfāt aš-šahīd Ibrāhīm Qāšūš – Muẓāharat Ḥamā 27-6-2011“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2z2dv7f5 (letzter Aufruf: 20.07.2023).

Abū al-Ḥasan, Samāḥ (02.02.2016): „Nušaṭāʾ wa-siyyāsiyyūn: ‘Mağzarat Ḥamā’.. ǧurḥ lam yandamil bi-ǧarāʾim safāḥ Sūriyya wa-abīhī”. In: *al-Muǧtamaʿ*. URL: https://tinyurl.com/ymdk7kpx (letzter Aufruf: 14.06.2024).

Abū al-Mağd, Maḥmūd (03.02.2019): „Māt Ḥāfiẓ wa-lam tamut Ḥamā“. In: *Markaz aš-šarq al-ʿarabī li-d-dirāsāt al-ḥaḍāriyya wa-l-istrātīǧiyya*. London. URL: http://bit.ly/4cOdatp (letzter Aufruf: 08.01.2024).

ʿAbūd, Fadwā al- (22.04.2025): „Fawwāz Ḥaddād: aṯ-ṯawra as-sūriyya laġz rāʾiʿ fussir am lam yufassir“. In: *al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/4wf5vw9w (letzter Aufruf: 22.04.2025).

ad-Dīmuqrāṭiyyūn as-Sūriyyūn (1983): *Ḥamā: Maʾsāt al-ʿaṣr*. Kairo: at-Taḥāluf al-Waṭanī li-Taḥrīr Sūriyā.

Adopt a Revolution (22.05.2012): „Bericht aus Hama“. URL: https://tinyurl.com/5h35uuac (letzter Aufruf: 11.08.2023).

Āġā, Mulāḏ Qāsim (01.02.2025): „Li-awwal marra.. abnāʾ Ḥamā yuḥayyūn ḏikrā mağzarat 1982”. In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/3svymd4h (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Āġā, Mulāḏ Qāsim (02.02.2025): „”Ḥamā tanbaḍ min ǧadīd”..Mubādara li-taḥsīn ẓurūf al-ʿayš bi-‘l-muḥāfaẓa”. In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/5n7h88f8 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Āġā, Mulāḏ Qāsim (04.02.2025): „Šihādāt ḥayya tarṣadhā al-Ǧazīra nit ʿan mağāzir Ḥāfiẓ al-Asad fī Ḥamā“. In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/2s3wmzrx (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Āġā, Mulāḏ Qāsim (27.02.2025): „Waṯāʾiq wa-ṣuwar tuẓhir tadmīr al-Asad. Kanāʾis wa-masāğid Ḥamā fī 1982.” In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/bdtscrna (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Āġā, ʿUmar (2024): „Sāʾiq isʿāf fī mağzara“. In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 31.

Ajami, Fouad (2012): *The Syrian Rebellion*. Stanford: Hoover Institution Press.

ʿAks as-sīr (12.06.2011): „Abraz qarārātihā tawqīf ra ʾīs farʿ al-amn al-ʿaskarī wa-iʿtibār ǧamīʿ aḍ-ḍaḥāyā šuhadāʾ..laǧnat at-taḥqīq fī aḥdāṯ Ḥamā tubāšir mahāmahā“. URL: https://tinyurl.com/4hdzektv (letzter Aufruf: 20.07.2023).

al-ʿArabī (03.02.2022): „Ḏikrayāt dāmiyya wa-ʿadāla ġāʾiba.. 38 ʿāmman ʿalā mağzarat Ḥamā“. URL: https://bit.ly/3xmUVLs (letzter Aufruf: 14.12.2023).

al-ʿArabī (02.02.2025): „Ḥiwārāt Dimašq. Ḏikrā mağzarat Ḥamā.. bayna al-wāqiʿ wa-masār al-ʿadāla al-intiqāliyya wa-rahānāt al-mustaqbal.“ In: *YouTube*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=-Dt-iM_SEcI (letzter Aufruf: 27.04.2025).

al-ʿArabiyya (05.02.2012): „Fannānūn sūriyyūn yuṭliqūn ḥamla fanniyya mawḍūʿhā Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/bdf47z45 (letzter Aufruf: 14.06.2024).

Albers, Yvonne/Braune, Ines/Junge, Christian/Lang, Felix/Pannewick, Friederike (2021): *Arabistik: Eine literatur- und kulturwissenschaftliche Einführung*. Berlin: J. B. Metzler.

al-Ḥurra (28.12.2024): „Hurūb „ğazzār Ḥamā"..Rifʿat al-Asad yuġādir Lubnān bi-šakl ṭabīʿī". URL: https://tinyurl.com/2m78kx8c (letzter Aufruf: 20.01.2025).

al-Ḥurra (30.01.2025): „"Mašaṭ lahu šaʿarahu baʿd an qatalahu".. Šihādāt li-awwal marra li-nāğīn min mağzarat Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/3y7753nv (letzter Aufruf: 28.04.2025).

ʿAlī, Aḥmad al- (o. D): „39 ʿāmman ʿalā mağzarat Ḥamā.. ğurḥun lam yandamil". In: *Baladi News*. URL: https://tinyurl.com/5s8j2rrk (letzter Aufruf: 14.06.2024).

Ali, Naji al- (2009): *A Child in Palestine: The Cartoons of Naji al-Ali*. London/New York: Verso.

Ali, Nour (01.08.2011): „Hama – the city that's defying Assad". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/mtdu7ztw (letzter Aufruf: 17.07.2023).

Al-Jazeera (03.06.2011): „Qatlā bi-Ḥamā bi-ğumʿat aṭfāl al-ḥurriyya". URL: https://bit.ly/4cL931t (letzter Aufruf: 21.07.2023).

Al-Jazeera (03.02.2012): „ʿAšarāt al-qatlā bi-ğumʿat ʿʿuḏran Ḥamā'". URL: https://tinyurl.com/bdz76eun (letzter Aufruf: 20.07.2023).

Al-Jazeera (26.08.2012): „Fannānūn sūriyyūn lam yaqifū ʿalā al-ḥayād". URL: https://tinyurl.com/y353wdu7 (letzter Aufruf: 02.05.2024).

al-Jumhuriya (31.01.2025): "Mabādiʾ asāsiyya min šaʾnihā an tuḥaṣṣin Sūriyya al-ğadīda". URL: https://tinyurl.com/ye266zbx (letzter Aufruf: 31.01.2025).

Alkoutami, Sandy (11.04.2022): „The Assad Family's (Anti)Corruption Playbook: Patronage and Pruning". In: *The Global Anticorruption Blog*. URL: https://tinyurl.com/359ex7jn (letzter Aufruf: 05.01.2024).

al-Modon (03.02.2013): „Ṣarḫat Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/5v762m5c (letzter Aufruf: 14.12.2023).

Alon, Shir (2019): „No One to See Here: Genres of Neutralization and the Ongoing Nakba". In: *The Arab Studies Journal* 27/1. S. 90–117.

Alsarraj, Manhal (2011): „As the River Must. Excerpt from the Novel *Kama yanbaghi linahr*". Übersetzt von Ghenwa Hayek. In: *Banipal* 41, S. 70–75. URL: https://tinyurl.com/mryrkssr (letzter Aufruf: 21.03.2024).

Amnesty International (1983): *Report from Amnesty International to the Government of the Syrian Arab Republic*. London: Amnesty International.

Amnesty International (28.02.2012): „Syria: 30 years on, Hama survivors recount the horror". URL: https://tinyurl.com/39bue8ad (letzter Aufruf: 21.07.2023).

Amos, Deborah (02.02.2012): „30 Years Later, Photos Emerge From Killings In Syria". In: *NPR*. URL: https://tinyurl.com/mud7uf3p (letzter Aufruf: 21.07.2023).

Anderson, James H. (2011): „Spoiler Alert: What Syria's President Really Wants". In: *World Affairs* 173/5. S. 83–91.

Anṣārī, Muṣṭafā al- (05.03.2017): „Ḥaqīqat aṣ-ṣīḥa at-tārīḫiyya wā islāmāh .. wa-hal qīlat fī mawqaʿat ʿAyn Ǧālūt?". In: *Qiṣṣat al-Islām Layt*. URL: https://bit.ly/49s8pTE (letzter Aufruf: 12.06.2023).

Antze, Paul/Lambek, Michael (1996): „Introduction. Forecasting Memory". In: Antze, Paul/Lambek, Michael (Hg.): *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge. S. xi–xxxviii.

ʿAqīl, Ḥanān (12.03.2018): „ʻal-Ḫāʾifūn' riwāya sūriyya baṭalhā al-ḫawf". In: *al-ʿArab*. URL: https://bit.ly/4asKpRC (letzter Aufruf: 08.12.2023).

Arendt, Hannah (1987): „Collective Responsibility". In: Bernauer, James W. (Hg.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston/Dordrecht/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers. S. 43–50.

Arendt, Hannah (2003): „Personal Responsibility under Dictatorship". In: *Responsibility and Judgment*. S. 17–48. New York: Schocken Books.

Asad, Baššār al- (30.03.2011): „Ḫiṭāb ar-raʾīs Baššār al-Asad fī maǧlis aš-šaʿb". In: *Voltairenet*. URL: https://tinyurl.com/2p9hj5db (letzter Aufruf: 25.03.2024).

Asad, Baššār al- (20.06.2011): „Ḫiṭāb Baššār al-Asad fī ǧāmiʿat Dimašq ʿan al-waḍʿ fī Sūrīyā". In: *Voltairenet*. URL: https://tinyurl.com/rm7yzsmz (letzter Aufruf: 02.04.2019) und in: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/54dnscub (letzter Aufruf: 02.04.2019).

Asad, Baššār al- (17.03.2022): „ar-Raʾīs al-Asad li-l-muʿallimīn fī ʾīdihim: Naḥtāǧ li-inšāʾ ǧīl yuwāǧihu at-taḥaddiyāt lā yahrab minhā.. ġayrī yaʿrif maʿnā al-ʿiṭāʾ – fīdiyū". In: *SANA. Al-Wakāla al-ʿarabiyya as-sūriyya li-ʾl-anbāʾ*. URL: https://sana.sy/?p=1607081 (letzter Aufruf: 27.07.2023).

Asad, Ḥāfiẓ al- (01.10.1981): „Ḫiṭāb as-sayyid ar-raʾīs Ḥāfiẓ al-Asad fī ḥafl taḫrīǧ ad-dawra aṯ-ṯāliṯa muẓallāt min ittiḥād šabībat aṯ-ṯawra 01.10.1981". URL: https://tinyurl.com/2p92n93w (letzter Aufruf: 17.01.2024).

Asad, Ḥāfiẓ al- (07.03.1982): „Kalimat ar-Raʾīs Ḥāfiẓ al-Asad fī aḍ-Ḍikrā at-tāsiʿa ʿašira li-Ṯawrat aṯ-ṯāmin min Āḏār". In: *President Assad*. URL: https://bit.ly/2YrKxyU (letzter Aufruf: 05.07.2019) und in: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/yc8ec4sb (letzter Aufruf: 05.07.2019).

Ashraph, Sareta/Waldman, Nicolette/Zughaib, Helen (2023): „Vanishing Nation: Enforced Disappearance in Syria". In: Heath, Jennifer/Zahedi, Ashraf (Hg.): *Book of the Disappeared. The Quest for Transnational Justice*. Ann Arbor: University of Michigan Press. S. 146–162.

Ashrawi, Hanan (2002): „Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and Related Intolerances". In: *Islamic Studies* 41/1. S. 97–104.

AskYourRight (07.01.2012): „Kalimāt ǧanna ǧanna ǧanna Allāh yā waṭannā al-baṭal ʿAbd al-Bāsiṭ as-Sārūt". URL: https://tinyurl.com/bf6cs6vm (letzter Aufruf: 16.02.2023); Video des Liedes auf einer Demonstration auf *Facebook*: https://tinyurl.com/3uvf625a (letzter Aufruf: 14.12.2023).

Ašqar, Ǧilbīr al- (20.12.2016): „'al-Asad aw naḥraq al-balad'". In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/bdzfwpax (letzter Aufruf: 08.01.2024).

Assmann, Aleida (2018 [1999]): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.

Assmann, Aleida (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck.

Assmann, Aleida (2007): „Vier Grundtypen von Zeugenschaft“. In: Elm, Michael/Kößler, Gottfried (Hg.): *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Assmann, Aleida (2008): „Canon and Archive”. In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter. S. 97–108.

Assmann, Aleida/Shortt, Linda (2012): *Memory and Political Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Assmann, Aleida (2013): „Formen des Schweigens“. In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag. S. 51–68.

Assmann, Aleida (2018 [2016]): *Formen des Vergessens*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

Assmann, Jan (1988): „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp. S. 9–19.

Assmann, Jan (2004): „Der hebräische und der ägyptische Mose – Bilder und Gegenbilder“. In: Oeming, Manfred/Schmid, Konrad/Welker, Michael (Hg.): *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne (Altes Testament und Moderne 8)*. Münster. S. 147–155.

Assmann, Jan (2018 [1992]): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.

Atassi, Basma (02.02.2012): „Breaking the silence over Hama atrocities”. In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/23v6zk9t (letzter Aufruf: 21.07.2023).

Atassi, Mohammed Ali (20.01.2012): „Wenn sich Puppen gegen den Diktator auflehnen“. In: *Qantara*. URL: https://tinyurl.com/2aaknebk (letzter Aufruf: 09.01.2024).

Attar, Mohammad Al- (19.12.2024): “The Birth of a New Syria. The Walls Have Stopped Listening”. In: *al-Jumhuriya*. URL: https://tinyurl.com/2rr4uh75 (letzter Aufruf: 22.12.2024).

AYHAM ALKASEM (04.02.2014): „Ibrāhīm Qāšūš – Ḥamā – Sāḥat al-ʿĀṣī – Muẓāhara fī ǧumʿat Irḥal 1/7/2011“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2an5u2ef (letzter Aufruf: 25.06.2023).

Bader Eddin, Eylaf (2022): „*Al-Abad*: On the Ongoing“. In: *Middle East Journal of Culture and Communication* 15. S. 367–376.

Bader Eddin, Eylaf (2023): *Translating the Language of the Syrian Revolution (2011/12)*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Badr ad-Dīn, Īlāf (2018): *ʿIndamā hatafū: “li-'l-abad”. Luġat aṯ-ṯawra as-sūriyya*. Damaskus: Dār Mamdūḥ ʿAdwān li-'n-našr wa-'t-tawzīʿ.

Bank, Charlotte (2014): „Alshaab alsori aref tarekh. The Art of Persuasion.“ In: Halasa, Malu/Mahfoud, Nawara/Omareen, Zaher (Hg.): *Syria Speaks. Art and Culture from the Frontline*. London: Saqi Books. S. 66–77.

Bar-Asher, Meir M. (2010): „ʿAlawīs, classical doctrines". In: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/Matringe, Denis/Nawas, John/Stewart, Devin J. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 3. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23431> (letzter Aufruf: 04.03.2024).

Barber, Matthew (14.12.2013): „The Names of the Revolution". In: *Syria Comment*. URL: https://tinyurl.com/3pndx4nk (letzter Aufruf: 20.07.2023).

Barenberg, Jasper (23.02.2017): Syrien-Gespräche. „Die Machtverhältnisse haben sich deutlich geändert". In: *Deutschlandfunk*. URL: https://tinyurl.com/2w5fhfuk (letzter Aufruf: 19.06.2023).

Baron, Xavier (2014): *Histoire de la Syrie. 1918 à nos jours*. Paris: Tallandier.

Baßler, Moritz (Hg.) (2001): *New Historicism*. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag.

Batatu, Hanna (1982): „Syria's Muslim Brethren". In: *MERIP Reports* 110. S. 12–20 + 34 + 36.

Batatu, Hanna (1999): *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Baumstieger, Moritz (22.11.2020): „Er war der goldene Reiter". In: *Süddeutsche Zeitung*. URL: https://tinyurl.com/y7jwsebu (letzter Aufruf: 02.05.2024).

Bayārī, Maʿn al- (08.02.2015): „Maḏbaḥat Ḥamā fī riwāyatayn". In: *al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/5ewzksyb (letzter Aufruf: 11.12.2023).

BBC (04.06.2011): „Syria: 'Dozens killed' as thousands protest in Hama". URL: https://tinyurl.com/bdhd9uwv (letzter Aufruf: 21.07.2023).

BBC (08.07.2011): „Syria says US 'interfering' as ambassador visits Hama". URL: https://tinyurl.com/ys872unm (letzter Aufruf: 02.06.2024).

Behar, Daniel (2022): „In the Shadow-Imagination: A Brief Literary History of Syrian Poetry of Witness". In: *Contemporary Levant* 7/1. S. 22–38.

Bešková, Katarína (2015): „Saʿdallāh Wannūs and the Theatre of Politicization". In: *Asian and African Studies* 24/2. S. 211–232.

Billāh, al-Muntaṣir (2021): *Sukūt*. Kairo: Dār Ḥurūf manṯūra li-'n-našr wa-'t-tawzīʿ.

Binswanger, Karl (17.10.1981): „Wie Assad den Syrern den Islam austreiben will". In: *Luzerner Neueste Nachrichten.* Verfügbar in: o. A. (1983): *2.2.1982. Der Schock von Hamah. Wie andere ihn sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 10–11.

Bišāra, ʿAzmī (2013): *Sūriyya: Darb al-ālām nahw al-hurriyya. Muḥāwala fī at-tārīḫ ar-rāhin*. Doha: al-Markaz al-ʿarabī li-l-abḥāṯ wa-dirāsāt as-siyāsāt.

Bishara, Azmi (2023): *Syria 2011–2013. Revolution and Tyranny Before the Mayhem*. London/New York/Dublin: I.B. Tauris.

Blanford, Nicholas (31.05.2011): „Syria's Assad offers amnesty to political prisoners". In: *The Christian Science Monitor*. URL: https://tinyurl.com/mwc9bxex (letzter Aufruf: 16.08.2023).

Bock, Bettina M. (2018): „Kommunikationsräume in der Diktatur – zwischen Öffentlichkeit und Privatheit". In: Dhouib, Sarhan (Hg.): *Sprache und Diktatur. Formen des Sprechens – Modi des Schweigens*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. S. 26–48.

Boëx, Cécile (2017): „Youtube and the Syrian Revolution. On the Impact of Video Recording on Social Protests". Übersetzt von Łukasz Mojsak. In: *View. Theories and Practices of Visual Culture* 17.

Boëx, Cécile (2022): „Résurgences de la mémoire du massacre de Hama après 2011". In: Coquio, Catherine/Hubrecht, Joel/Mansour, Naila/Mardam-Bey, Farouk (Hg.): *Syrie Le Pays Brûlé. Le Livre noir des Assad (1970–2021)*. Paris: Éditions du Seuil. S. 61–66.

Böhm, Andrea (2022): „Es hat gerade erst angefangen". In: Hetzl, Sandra/Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *In der Zukunft schwelgen*. Bielefeld: transcript. S. 7–18.

Boss, Pauline (1999): *Ambiguous Loss. Learning to Live with Unresolved Grief*. Cambridge: Harvard University Press.

Bou-Nacklie, N. E. (1998): „Tumult in Syria's Hama in 1925: The Failure of a Revolt". In: *Journal of Contemporary History* 33/2. S. 273–289.

Boyle, Helen N. (2006): „Memorization and Learning in Islamic Schools". In: *Comparative Education Review* 50/3. S. 478–495.

Brinkmann, Svend/Kvale, Steinar (2014): *InterViews. Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks: Sage.

Briscoe, Ivan/Janssen, Floor/Smits, Rosan (2012): *Stability and Economic Recovery after Assad: Key Steps for Syria's Post-Conflict Transition.* Den Haag: Clingendael Institute.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Druze". In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/topic/Druze (letzter Aufruf: 16.06.2024).

Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Golan Heights". In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/place/Golan-Heights (letzter Aufruf: 06.02.2024).

Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Ḥamāh". In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/place/Hamah (letzter Aufruf: 26.01.2023).

Britannica, The Editors of Encyclopaedia (o. D.): „Tall al-Zaʿtar". In: *Encyclopedia Britannica*. URL: https://www.britannica.com/topic/Tall-al-Zatar (letzter Aufruf: 20.02.2024).

Bromley, Roger (2015): „'Giving memory a future': women, writing, revolution". In: *Journal for Cultural Research* 19/2. S. 221–232.

Bruppacher, Balz (16.08.2023): „Schweiz erlässt Haftbefehl gegen Asad-Onkel wegen Kriegsverbrechen". In: *Neue Zürcher Zeitung*. URL: https://tinyurl.com/yc8wzs3p (letzter Aufruf: 25.01.2024).

Bubenheim, ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit Frank/Eylas, Nadeem (2005): *Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qurʾān.

Buckley-Zistel, Susanne (2020): „Gerechtigkeit für Syrien aus der Distanz? Das Weltrechtsprinzip und die strafrechtliche Aufarbeitung von Völkerrechtsverbrechen in Deutschland". In: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 9. S. 179–187.

Buckley-Zistel (2021): „Spatializing Memory and Justice in Transformation Processes". In: Ouaissa, Rachid/Pannewick, Friederike/Strohmaier, Alena (Hg.): *Re-Configurations. Contextualising Transformation Processes and Lasting Crises in the Middle East and North Africa*. Wiesbaden: Springer. S. 25–35.

Bundesanwaltschaft (12.03.2024): „Völkerstrafrecht: Rifaat AL ASSAD beim Bundesstrafgericht angeklagt". URL: https://tinyurl.com/57xuy84x (letzter Aufruf: 12.03.2024).

Byrne, Denis (1998): „Traces of '65: Sites and memories of the postcoup killings in Bali." In: *Australian Humanities Review* 10. [ohne Seitenangabe].

CAGE (2014): „Interview: Heba al-Dabbagh speaks to CAGE". In: *CAGE*. URL: https://tinyurl.com/4rhjbw5c (letzter Aufruf: 17.10.2023).

Carey, T. Elaine (16.02.1982): „Syrian regime stands – despite violent shaking by Hama uprising". In: *The Christian Science Monitor*. URL: https://tinyurl.com/3wnwy6yz (letzter Aufruf: 23.05.2024).

Carter Snead, O. (2011): „Memory and Punishment". In: *64 Vanderbilt Law Review*. S. 1195–1264.

Chulov, Martin (08.07.2011): „Syria condemns US ambassador's 'provocative' visit to Hama". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/2s3c3ehy (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Chulov, Martin (09.07.2011): „Syrian rebel city welcomes US ambassador with roses". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/4y23zvrm (letzter Aufruf: 12.04.2024).

CNN (06.04.2012): „Al-Assad's uncle speaks Syria uprising". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/35j39are (letzter Aufruf: 28.02.2024).

Cohen, Cynthia E. (2020): „Reimagining Transitional Justice". In: *International Journal of Transitional Justice* 14. S. 1–13.

Colin, François (07.02.1991): „Les morts oubliés de l'Oronte". In: *Journal de Genève*. S. 4.

Conduit, Dara (2016): „The Syrian Muslim Brotherhood and the Spectacle of Hama". In: *Middle East Journal* 70/2. S. 211–226.

Conduit, Dara (2019): *The Muslim Brotherhood in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, Paul (2008): „Seven Types of Forgetting". In: *Memory Studies* 1/1. S. 59–71.

Cook, Steven A./Moretti, Lorenzo/Rudin, David (2012): „Corruption and the Arab Spring". In: *The Brown Journal of World Affairs* 18/2. S. 21–28.

Cooke, Miriam (2007): *Dissident Syria. Making Oppositional Arts Official*. London/Durham: Duke University Press.

Cooke, Miriam (2017): *Dancing in Damascus. Creativity, Resilience, and the Syrian Revolution.* New York: Routledge.

Coquio, Catherine/Hubrecht, Joel/Mansour, Naila/Mardam-Bey, Farouk (Hg.) (2022): *Syrie Le Pays Brûlé. Le Livre noir des Assad (1970–2021)*. Paris: Éditions du Seuil.

Creative Memory (06.02.2013): „Homs will not die". URL: https://tinyurl.com/5xnpaeps (letzter Aufruf: 02.06.2024).

Creative Memory (06.12.2013): „Like Father..Like Son". URL: https://tinyurl.com/mr347rrj (letzter Aufruf: 27.04.2025).

Creative Memory (02.02.2016): „The 34th Commemoration of the Hama Massacre". URL: https://tinyurl.com/28w9ch4v (letzter Aufruf: 15.12.2023).

Creative Memory (02.02.2017): „The Accomplishments of The Father and His Son". URL: https://tinyurl.com/5eyrk4zp (letzter Aufruf: 27.04.2025).

Creative Memory (02.02.2019): „The 37th Commemoration of the Hama Massacre". URL: https://tinyurl.com/3ehc6px4 (letzter Aufruf: 15.12.2023).

Dabbāġ, Hiba ad- (1996): *Ḥams daqāʾiq wa-ḥasab. Tisʿ sanawāt fī suǧūn Sūriyya*. [Ort und Verlag unbekannt].

Dagher, Sam (2019): *Asad or We Burn the Country*. New York: Little, Brown and Company.

Darwīš, Ṣabr (30.11.2014): „Qirāʾa fī ‚as-Sūriyyūn al-Aʿdāʾ' li-'r-riwāʾī Fawwāz Ḥaddād: maqbarat aḏ-ḏikrayāt ġayr al-muraššaḥa li-'n-nisyān". In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/37dy9pxf (letzter Aufruf: 11.12.2023).

Das, Veena (2007): *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Dbiyat, Mohamad al- (o. D.): „Die Wasserräder des Orontes in Syrien". In: *Syrian Heritage Archive Project*. URL: https://tinyurl.com/jj9s2e8s (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Dbiyat, Mohamed al- (1995): *Homs et Hama en Syrie centrale. Concurrence urbaine et développement regional*. Damaskus: L'institut français d'études arabes de Damas.

Dbiyat, Mohamed Al (2009): „Les norias de Hama sur l'Oronte: un système traditionnel original de l'utilisation de l'eau fluviale". In: Association Monégasque pour la Connaissance des Arts (Hg.): *Gestion durable et equitable de l'eau douce en méditerranée. Mémoire et traditions. Avenir et solutions*. Monaco. S. 191–210.

de Greiff, Pablo (2014): „On Making the Invisible Visible: The Role of Cultural Interventions in Transitional Justice Processes". In: Ramírez-Barat, Clara (Hg.): *Transitional Justice, Culture, and Society: Beyond Outreach*. New York: Social Research Council. S. 11–24.

Demiragić, Ajla/Hodžić, Edin (2014): „The Bleak Visions of Literary Justice for Survivors of Srebrenica: Examining the Fictional Narratives of Srebrenica Genocide in Light of the Insights from Transitional Justice". In: Rush, Peter D./ Simić, Olivera (Hg.) (2014): *The Arts of Transitional Justice. Culture, Activism, and Memory after Atrocity*. New York: Springer. S. 135–154.

Denzin, Norman K. (1989): *Interpretive Biography*. Newbury Park: Sage.

Dimašqī, Ārām ad- (19.01.2013): „Taqrīr ḥawla maǧāzir Ḥamā fī šubbāṭ 1982 (al-ǧuzʾ al-awwal)". In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/yrzmnfe2 (letzter Aufruf: 05.06.2024).

Dimašqī, Ārām ad- (19.01.2013): „Aḥdāṯ Ḥamā – šubbāṭ 1982 (al-ǧuzʾ aṯ-ṯānī)". In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/kec752r5 (letzter Aufruf: 05.06.2024).

Dimašqī, Ārām ad- (19.01.2013): „Aḥdāṯ Ḥamā – šubbāṭ 1982 (al-ǧuzʾ aṯ-ṯāliṯ wa-‘l-aḫīr)”. In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/4emm4z7v (letzter Aufruf: 05.06.2024)

Drysdale, Alasdair (1982): „The Asad Regime and Its Troubles”. In: *MERIP Reports* 110. S. 3–11+36.

Dubois, Simon (2013): „Streets songs from the Syrian protests”. In: *Orient-Institut Studies* 2 (2013). URL: https://tinyurl.com/3m883csp (letzter Aufruf: 17.07.2023).

Dunia, Khawla (2013): „And the Demonstrations Go On: Diary of an Unfinished Revolution (Syria)”. Übersetzt von Robin Moger. In: Al-Zubaidi, Layla/Cassel, Matthew (Hg.): *Writing Revolution. The Voices from Tunis to Damascus*. S. 179–208.

Duqq, Ṣāliḥ Nağīb ad- (18.04.2022): „Ahl aṣ-ṣuffa”. In: *al-Alūka aš-šīʿriyya*. URL: https://tinyurl.com/jxjr4y5u (letzter Aufruf: 25.09.2023).

ECCHR (o. D. a): „Weltrechtsprinzip“. URL: https://tinyurl.com/2s4jsedv (letzter Aufruf: 07.06.2024).

ECCHR (o. D. b): „First criminal trial worldwide on torture in Syria before a German court”. URL: https://tinyurl.com/mpbp5svj (letzter Aufruf: 18.06.2024).

ECCHR (o. D. c): „Verfahren gegen Arzt Alaa M.: Aufarbeitung der Verbrechen in Syrien geht weiter“. URL: https://tinyurl.com/5fydv5rr (letzter Aufruf: 18.06.2024).

ECCHR (o. D. d): „Der Weg zu Gerechtigkeit führt über Europa – z. B. Österreich“. URL: https://tinyurl.com/23wawjys (letzter Aufruf: 18.06.2024).

ECCHR (o. D. e): „Norwegen: Syrische Folterüberlebende stellen Strafanzeige gegen Assads Geheimdienstchef“. URL: https://tinyurl.com/37uuy9pc (letzter Aufruf: 18.06.2024).

Eddé, Dominique (2012): *Kamal Jann*. Paris: Albin Michel.

Eghbariah, Rabea (27.11.2023): „The Ongoing Nakba“. In: *The Massachusetts Review*. URL: https://www.massreview.org/node/11671 (letzter Aufruf: 21.02.2024).

Eid, Kassem (2018): *My Country. A Syrian Memoir*. London: Bloomsbury.

Enab Baladi (18.03.2014): „32nd Anniversary of Hama Massacre .. Facts and testimonies about one of the most brutal contemporary massacres”. URL: https://tinyurl.com/5yxua3ar (letzter Aufruf: 07.03.2024).

Enab Baladi (02.02.2024): „Hama massacre: Sowing fear cannot erase the crime”. URL: https://tinyurl.com/nfv9a3jj (letzter Aufruf: 12.03.2024).

Encyclopaedia of Islam (2012): „Ḏjāhiliyya”. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1933 (letzter Aufruf: 11.06.2023)

Erll, Astrid (2005): „Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses“. In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven.* Berlin: De Gruyter. S. 249–276.

Eser, Patrick/Peters, Stefan (2016): „Introducción. El atentado contra Carrero Blanco como lugar de (no-)memoria. Giros en torno a un hueco en la memoria colectiva desde perspectivas interdisciplinarias”. In: Eser, Patrick/Peters, Stefan (Hg.): *El atendado contra Carrero Blanco como lugar de (no-)memoria. Narraciones históricas y*

representaciones culturales. Madrid/Frankfurt am Main: Vervuert Verlagsgesellschaft. S. 11–39.

Facebook: „Qiṣaṣ Mağzarat Ḥamā 1982“. URL: https://tinyurl.com/3tsdbpwx (letzter Aufruf: 15.04.2025).

Fakhsh, Mahmud A. (1984): „The Alawi Community of Syria: A New Dominant Political Force”. In: *Middle Eastern Studies* 20/2, S. 133–153.

Farouk-Alli, Aslam (2013): „The Genesis of Syria’s Alawi Community”. In: Kerr, Michael/Larkin, Craig (Hg.): *The Alawis of Syria. War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press. S. 27–47.

Feldman, Allen (2003): „Political Terror and the Technologies of Memory: Excuse, Sacrifice, Commodification, and Actuarial Moralities”. In: *Radical History Review* 85. S. 58–73.

Felman, Shoshana (1991): „Crisis of Witnessing: Albert Camus’ Postwar Writings”. In: *Cardozo Studies in Law and Literature* 3/2. S. 197–242.

Felman, Shoshana (1999): „Benjamin’s Silence“. In: *Critical Inquiry* 25. S. 201–234.

Firat, Alexa (2017): „Re-formed Discourse: ‘Awraq’, Journal of the Syrian Writers’ Association”. In: *Alif: Journal of Comparative Poetics* 37. S. 262–287.

Firat, Alexa (2019): „Symbolic Power of Syrian Collective Memory”. In: Jacquemond, Richard/Lang, Felix (Hg.): *Culture and Crisis in the Arab World. Art, Practice and Production in Spaces of Conflict.* London/New York: I. B. Tauris. S. 53–71.

Fischer, Gottfried/Riedesser, Peter (2023): *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. München: Ernst Reinhardt Verlag.

Fisher, Max (03.01.2012): „The Only Remaining Online Copy of Vogue’s Asma al-Assad Profile”. In: *The Atlantic*. URL: https://tinyurl.com/5n8x8749 (letzter Aufruf: 26.03.2024).

Fisk, Robert (2002 [1990]): *Pity the Nation. The Abduction of Lebanon*. New York: Nation Books.

Fitchett, Joseph/Deford, McAdams (1973): „A River Called Rebel”. In: *Aramco World Magazine* 24/3, S. 12–21. URL: https://tinyurl.com/2e622rpx (letzter Aufruf: 04.07.2023).

Foote, Mary Q./Bartell, Tonya Gau (2011): „Pathways to Equity in Mathematics Education: How Life Experiences Impact Researcher Positionality”. In: *Educational Studies in Mathematics* 78/1. S. 45–68.

Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1995 [1977]): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

Frampton, Martyn (2018): *The Muslim Brotherhood and the West. A History of Enmity and Engagement*. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press.

France24 (01.05.2011): „Muṯaqqafūn sūriyyūn yuṭālibūn bi-‘īqāf al-ḥiṣār al-ġaḏāʾī’ ʿalā Darʿā”. URL: https://tinyurl.com/mvskw992 (letzter Aufruf: 02.05.2024).

France24 (02.02.2012): „Lan askut ka-mā faʿal abī wa-ġaddī; maʾsāt Ḥamā lan tatakarrar“. URL: https://tinyurl.com/58t8fe5y (letzter Aufruf: 11.08.2023).

France24 (25.09.2012): „Sūrī yuʿabbir ʿan ġadabihi: ‚fī ẓill al-Asad narā at-taṭāwul ʿalā ad-dīn kull yawm’“. URL: https://tinyurl.com/arrs98fp (letzter Aufruf: 18.12.2023).

France24 (09.09.2021): „French court sentences Bashar al-Assad’s uncle to 4 years in prison for financial crimes”. URL: https://tinyurl.com/25wterx7 (letzter Aufruf: 25.01.2024).

France24 (27.12.2024): „‘Butcher of Hama‘: Assad’s uncle Rifaat fled to Dubai, Lebanese officials say“. URL: https://tinyurl.com/5npf2m7f (letzter Aufruf: 17.06.2025).

Frankfurter Rundschau (12.02.1982): „Aus Syrien wird Rebellion gegen Assad-Regime gemeldet“. Verfügbar in: o. A. (1983): *2.2.1982. Der Schock von Hamah. Wie andere ihn sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 39–41.

freeSyrianTranslator (18.11.2011): „Tahrīb 23 daqīqa ṯawra/Smuggling 23 Minutes of Revolution”. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/yc45fh2r (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Freitag, Ulrike (1991): *Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990. Zwischen Wissenschaft und Ideologie*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Friedman, David (2013): „Chemical Weapons in Syria: Has a Red Line Been Crossed?” In: *Institute for National Security Studies Insight* 421.

Friedman, Thomas (26.09.1982): „The Beirut Massacre: The Four Days”. In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/mv4dptmu (letzter Aufruf: 23.05.2024).

Friedman, Thomas (1989): *From Beirut to Jerusalem*. London: Harper Collins Publishers.

Friedman, Thomas (02.08.2011): „The New Hama Rules”. In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/bdf9n9mc (letzter Aufruf: 08.03.2011).

Friedman, Uri (08.07.2011): „The U.S. Ambassador Visits the Syrian Uprising”. In: *The Atlantic*. URL: https://tinyurl.com/5cf2h7na (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Froschauer, Ulrike/Lueger, Manfred (2003): *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Fuller, Matthew/Weizman, Eyal (2021): *Investigative Aesthetics. Conflicts and Commons in the Politics of Truth*. London/New York: Verso.

Ġaḍbān, Munīr al- (2006): *Sūriyā fī qarn*. [Ort und Verlag unbekannt].

Gani, Jasmine K. (2021): „Racial militarism and civilizational anxiety at the imperial encounter: From metropole to the postcolonial state”. In: *Security Dialogue* 52/6. S. 546–566.

Ġānim, Māyā (09.01.2024): „ʿĀr al-ḥaqīqa fī riwāyat ‚as-Sūriyyūn al-ʿadāʾ“. In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/mvwysrxm (letzter Aufruf: 10.01.2024).

Gatti, Gabriel (2011): „The Detained-Disappeared: Civilizational Catastrophe, the Collapse of Identity and Language”. Übersetzt von Sheena Caldwell. In: *RCCS Annual Review* 3. S. 15–37.

Ǧazmātī, ʿAbd al-Ǧabbār al- (04.02.2025): „Maǧzarat Ḥamā.. 43 ʿāmman min aṣ-ṣamt yankasir“. In: *al-ʿArabiyya*. URL: https://tinyurl.com/592uh7n6 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Ǧazmātī, Ḥussām (o. D.): „Muḫtārāt min kitāb al-Iḫwān al-Muslimūn: Našʾa mašbūha watārīḫ aswad”. In: o. A. (1984/5): *al-Iḫwān al-Muslimūn: Našʾa mašbūha – watārīḫ aswad. Muḫtārāt*. Damaskus: Manšūrāt Maktab al-Iʿdād. [Vorwort].

Ǧazmātī, Ḥussām (2005): „aš-Šabbāb wa-‘l-islām as-siyyāsī fī Sūriyā”. In: *al-Ādāb* 53/11–12. S. 111–114.

Gerlach, Daniel (2015): *Herrschaft über Syrien. Macht und Manipulation unter Assad*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Gerlach, Daniel (15.05.2019): „Was ist Sektarismus?”. In: *Zenith*. URL: https://tinyurl.com/2s447y6t (letzter Aufruf: 06.06.2019).

Gerk, Andrea (10.09.2018): „In London ist der Himmel nah und die Sonne weit weg“. In: *Deutschlandfunk Kultur*. URL: https://tinyurl.com/4y8e7hbz (letzter Aufruf: 23.01.2024).

Ghadbian, Najib (2001): „The New Asad: Dynamics of Continuity and Change in Syria”. In: *Middle East Journal* 55/4. S. 624–641.

Gibb, H. A. R. (2012): „Abū Firās”. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0183 (letzter Aufruf: 13.11.2023).

Gimaret, D. (2012): „Tawḥīd”. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7454 (letzter Aufruf: 28.11.2023).

Godwin Phelps, Teresa (2004): *Shattered Voices: Language, Violence, and the Work of Truth Commissions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Goodreads (o. D.): „ʿAṣī ad-dam”. URL: https://tinyurl.com/3jzvdhsu (letzter Aufruf: 09.11.2023).

Goodreads (o. D.): „ʿAḏrāʾ Ḥamā”. URL: https://tinyurl.com/bdfdvzm5 (letzter Aufruf: 24.04.2024).

Goodreads (o. D.): „Ṭāḥūn aš-šayāṭīn”. URL: https://tinyurl.com/24x6rmmr (letzter Aufruf: 24.04.2024).

Goodreads (o. D.): „al-Ḫāʾifūn”. URL: https://tinyurl.com/4mfj4dsc (letzter Aufruf: 24.04.2024).

Gordimer, Nadine (2009): „Literary Witness in a World of Terror: The Inward Testimony”. In: *New Perspectives Quarterly* 26/1. S. 66–72.

Green, Linda (1994): „Fear as a Way of Life”. In: *Cultural Anthropology* 9/2. S. 227–256.

Greenblatt, Stephen (1989): „Towards a Poetics of Culture“. In: Harold Aram Veeser (Hg.): *The New Historicism*. New York: Routledge. S. 1–14.

Greenblatt, Stephen (1990): „Resonance and Wonder”. In: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 43/4. S. 11–34.

Gresh, Alain (03.08.2011): „Syria waits for Ramadan". Übersetzt von Charles Goulden. In: *Le Monde diplomatique*. URL: https://tinyurl.com/mts7xwhf (letzter Aufruf: 03.01.2024).

Grossmann, Gesine (2002): „"Das bedeutet, daß wir in Wirklichkeit niemals allein sind." Anmerkungen zur Bedeutung des inneren Gesprächspartners in den gedächtnistheoretischen Überlegungen von Maurice Halbwachs." In: Echterhoff, Gerald/Saar, Martin (Hg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. S. 103–122.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2011): „Zentrifugale Pragmatik und ambivalente Ontologie: Dimensionen von Latenz". In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Klinger, Florian (Hg.): *Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 9–22.

Gutiérrez de Terán Gómez-Benita, Ignacio (2003): *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

H., A. (06.04.1982): „Die Rebellion der Muslimbrüder in Syrien. Hama nach der Niederschlagung des Aufstandes". In: *Neue Zürcher Zeitung*. S. 3.

Ḥaddād, Fawwāz (o. D.): „as-Sīra aḏ-ḏātiyya". URL: https://tinyurl.com/mrxbwabf (letzter Aufruf: 25.03.2024).

Ḥaddād, Fawwāz (07.02.2024): „An taktuba riwāya ʿan mağzarat Ḥamā". In: *al-ʿArabī al-qadīm*. URL: https://tinyurl.com/23udc2ts (letzter Aufruf: 08.02.2024).

Ḥāğğ, Yazan al- (03.10.2014): „Fawwāz Ḥaddād asīr liʿnat aš-šuhra". In: *al-Aḫbār*. URL: https://tinyurl.com/43duamwb (letzter Aufruf: 09.01.2024).

Ḥāğğ Ṣāliḥ, Yāsīn al- (15.10.2011): „'Dawlat al-baʿṯ' wa-‚Sūriyā al-Asad' wa-'l-ḥurūb as-sūriyya". In: *Souria Houria*. URL: https://bit.ly/3U6Sgi6 (letzter Aufruf: 29.11.2023).

Ḥāğğ Ṣāliḥ, Yāsīn al- (2012): *Bi-'l-ḥalāṣ yā šabāb. 16ʿāmmān fī as-suğūn as-sūriyya*. Beirut: Dār as-Sāqī.

Ḥāğğ Ṣāliḥ, Yāsīn al- (30.01.2012): „Fī aš-šabbīḥa wa-'t-tašbīḥ wa-dawlatihimā". In: *Souria Houria*. URL: https://bit.ly/3VLgVde (letzter Aufruf: 14.03.2024).

Ḥāğğ Ṣāliḥ, Yāsīn al- (20.01.2013): „al-Mansā as-Sūrī… al-Mansāt as-Sūriyya". In: *al-Ḥiwār al-mutamaddin*. URL: https://tinyurl.com/5n7vuz4z (letzter Aufruf: 03.04.2019).

Ḥāğğ Ṣāliḥ, Yāsīn al- (10.10.2019): „al-Abad, aṭ-ṭawāʾif ka-awābid wa-'l-ibāda". In: *al-Ḥiwār al-mutamaddin*. URL: https://tinyurl.com/yun2mwdf (letzter Aufruf: 09.06.2023).

Ḥāğğ Ṣāliḥ, Yāsīn al- (05.04.2021): „Mā baʿd „adab as-suğūn": šarṭ aš-šatāt as-sūrī wa-ilzām al-muqārana". In: *Dawn Mena*. URL: https://bit.ly/3PSH1az (letzter Aufruf: 19.03.2024).

Haj Saleh, Yassin Al (2015): *Récits d'une Syrie oubliée. Sortir la mémoire des prisons*. Übersetzt von Marianne Babut und Nathalie Bontemps. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Haj Saleh, Yassin al- (2017): *The Impossible Revolution. Making Sense of the Syrian Tragedy*. London: Hurst.

Haj Saleh, Yassin al- (07.10.2019): „Assad's 'eternal rule:' the long prelude to genocide". Übersetzt von Yasser Al Zaiat. In: *Crisis Magazine*. URL: https://tinyurl.com/4nsc4ec6 (letzter Aufruf: 09.06.2023).

Haj Saleh, Yassin al- (01.01.2020): „Ausnahmezustand ohne Ende". In: *Amnesty Journal*. URL: https://tinyurl.com/ywwuywe6 (letzter Aufruf: 01.11.2023).

Haj Saleh, Yassin al- (16.03.2021): „The struggle for life: An interview with Yassin al-Haj Saleh". In: *al-Jumhuriya*. URL: https://tinyurl.com/muw6r4hy (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Haj Saleh, Yassin al- (02.04.2021): „The Syrian Genocide and Diaspora, and the Imperative of Cross-Cultural Exchange". In: *Dawn Mena*. URL: https://tinyurl.com/2p9vp84y (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Haj Saleh, Yassin al- (2023): *Darstellung des Schrecklichen. Versuch über das zerstörte Syrien*. Übersetzt von Günther Orth. Berlin: Seitz.

Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ḫālidī, Sulaymān al- (07.07.2011): „Nāğūn min maḏbaḥat Ḥamā as-sūriyya tuṯāriduhum aḏ-ḏikrayāt lakinnahum yataʿallaqūna bi-'l-amal". In: *Reuters*. URL: https://tinyurl.com/dc5kcphy (letzter Aufruf: 21.07.2023).

Ḫalīfa, Ḫālid (2006): *Madīḥ al-karāhiyya*. Beirut: Amīsā li-'n-našr wa-'ṭ-ṭawzīʿ.

Ḫalīfa, Muṣṭafā (2018 [2008]): *al-Qawqaʿa*. Beirut: Dār al-Ādāb.

Hama mediacenter (02.02.2014): „Brūmū ḏikrā mağzarat Ḥamā 1982". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2cj4jhm2 (letzter Aufruf: 15.12.2023).

Ḥamdānī, Abū Firās al- (1944): *Dīwān Abī Firās al-Ḥamdānī. al-Ǧuzʾ aṯ-ṯānī*. Beirut: al-Maʿhad al-ifransī bi-Dimašq.

Hamidi, Ibrahim (11.10.2021): „Rifaat Assad: Challenged his Brother for Syria's Presidency, Aged in Exile, Pardoned by his Nephew". In: *aš-Šarq al-Awsaṭ*. URL: https://tinyurl.com/3vxhenub (letzter Aufruf: 17.01.2024).

Hamidi, Ibrahim (26.10.2021): „A Once Powerful Patriarch Returns to an Unrecognizable Syria". In: *New Lines Magazine*. URL: https://tinyurl.com/mvdvjxfr (letzter Aufruf: 23.01.2024).

Hamilton, Eric (27.02.2025): „Violence alters human genomes for generations, researchers discover". In: *UF News*. URL: https://tinyurl.com/5hczmhky (letzter Aufruf: 04.04.2025).

Hanano, Amal (30.03.2012): „The Syrian schoolboys who sparked a revolution". In: *The National*. URL: https://tinyurl.com/vwf94r23 (letzter Aufruf: 21.03.2024).

Hanano, Amal (2014): „From Hama to Daraya". In: Sardar, Ziauddin/Yassin-Kassab, Robin (Hg.): *Syria*. London: Hurst. S. 85–94.

Ḫānī, Ḫālid al- (2011): „Ḥamā 1982". In: *Daḥnūn*. URL: https://bit.ly/3xvtzTB (letzter Aufruf: 25.03.2024).

Ḫānī, Ḫālid al- (27.01.2013): „ʿIštu li-arwī lakum: Ṭufūlatī wa-ʿaynā abī wa-mağzarat Ḥamā!". In: *Orient Net*. URL: https://tinyurl.com/569bbxtb (letzter Aufruf: 03.04.2019).

Ḥānī, Ḥālid al- (01.02.2013a): „Lā aʿrif māḏā aṣābanī al-yawm…? Risāla min Ḥālid al-Ḥānī al-laḏī ġādar Sūriyā munḏu baḍʿat ayyām“. In: *Souria Houria.* URL: https://tinyurl.com/yc5v4966 (letzter Aufruf: 21.05.2024).

Ḥānī, Ḥālid al- (01.02.2013b): „ʿIštu li-arwī lakum ṭufūlatī. Ḥamā 1982“. In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/46ectn6b (letzter Aufruf: 21.05.2024).

Harari, Antoine/Zihlmann, Oliver (23.09.2017): „Bund ermittelt gegen Assads Onkel wegen Kriegsverbrechen“. In: *Tagesanzeiger*. URL: https://tinyurl.com/3t7kucb6 (letzter Aufruf: 28.02.2024).

Harkin, James (07.12.2016): „The incredible story behind the Syrian protest singer everyone thought was dead”. In: *GQ*. URL: https://tinyurl.com/bdf8c56a (letzter Aufruf: 17.07.2023).

Ḥasan, Rūzā Yāsīn (21.08.2011): „al-Ḥawf, at-tarraqub, wa-‘š-šabbīḥa: fī tahdīm banā ḏawākirinā“. In: *Ṣafḥāt Sūriyya*. URL: https://bit.ly/4cR5YwI (letzter Aufruf: 08.03.2024).

Hassan, Rosa Yassin (03.12.2018): „Mein Name ist Flüchtling“. In: *Die Zeit*. URL: https://tinyurl.com/msfw4yd4 (letzter Aufruf: 18.06.2024).

Ḥātim, ʿAbdallāh (02.02.2020): „’Mağzarat Ḥamā’.. ḏikrā dāmiyya ṭaġat ʿalayhā ibādat ‚al-Asad‘ li-Sūriyā“. In: *al-Ḥalīğ*. URL: https://tinyurl.com/4fe9xx9a (letzter Aufruf: 14.12.2023).

Haugbolle, Sune (2008): „Imprisonment, Truth Telling and Historical Memory in Syria”. In: *Mediterranean Politics* 13/2. S. 261–276.

Haugbolle, Sune (08.12.2016): „Evidence, Justice, and Peace-Making in Syria”. In: *Syria Untold*. URL: https://tinyurl.com/yyfb9eme (letzter Aufruf: 25.03.2024).

Havel, Václav (1978): *The Power of the Powerless*. [Ort und Verlag unbekannt].

Ḥawwā, Saʿīd (1987): *Hāḏihi tağribatī wa-hāḏihi šihādatī*. Kairo: Dār at-tawfīq an-namūḏağiyya.

Heidegger, Martin (1992 [1983]): Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Herremans, Brigitte (2023): *Countering Erasure and Invisibilisation: The Potential of Literature to Open Up the Justice Imagination in the Syrian Context*. Dissertation. Ghent University.

Herremans, Brigitte/Bellintani, Veronica (2023): „Overcoming the Justice Impasse in Syria“. In: Destrooper, Tine/Engbo Gissel, Line/Bree Carlson, Kerstin (Hg.): *Transitional Justice in Aparadigmatic Contexts: Accountability, Recognition, and Disruption*. London: Routledge. S. 36–51.

Herremans, Brigitte/Destrooper, Tine (2023): „Moving Beyond Formal Truth Practices and Forensic Truth in the Syrian Conflict: How Informal Truth Practices Contribute to Thicker Understandings of Truth”. In: *Social & Legal Studies* 32/4. S. 519–539.

Hinnebusch, Raymond (2015): „Syria’s Alawis and the Ba’ath Party”. In: Kerr, Michael/Larkin, Craig: *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Hirsch, Marianne (2012 [1997]): *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Hirsch, Marianne (2008): „The Generation of Postmemory". In: *Poetics Today* 29/1. S. 103–127.

Hirsch, Marianne (2012): *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.

Holmes, Andrew Gary Darwin (2020): „Researcher Positionality – A Consideration of Its Influence and Place in Qualitative Research – A New Researcher Guideline". In: *Shanlax International Journal of Education* 8/4. S. 1–10.

Hottinger, Arnold (24.04.2011): „Die blutige Repression unter neuen Informationsbedingungen". In: *Journal21*. URL: https://tinyurl.com/t2ss9jyk (letzter Aufruf: 31.01.2024).

Hottinger, Arnold (10.02.2012): „Syriens dunkle Perspektiven". In: *Journal21*. URL: https://tinyurl.com/yc86ths8 (letzter Aufruf: 31.01.2024).

Human Rights Watch (01.04.1996): „Syria's Tadmor Prison: Dissent Still Hostage to a Legacy of Terror". In: *Refworld/UNHCR*. URL: https://tinyurl.com/4v4tu836 (letzter Aufruf: 18.10.2023).

Human Rights Watch (06.07.2011): „Syria: Shootings, Arrests Follow Hama Protest. At Least 16 Killed in Last 48 Hours". URL: https://tinyurl.com/5hfwjnrd (letzter Aufruf: 20.07.2023).

Ḫūrī, Ilyās (2016): *Awlād al-ġītū. Ismī Ādam.* Beirut: Dār al-Ādāb.

Hüsch, Anette (Hg.) (2013): *Khaled al-Khani*. Kiel: Schleswig-Holsteinischer Kunstverein.

Hutton, Patrick H. (1994): „Sigmund Freud and Maurice Halbwachs: The Problem of Memory in Historical Psychology". In: *The History Teacher* 27/2. S. 145–158.

Ikhwanwiki (o. D.): „Islāmiyyū Sūriyā.. bayna 'l-qamʿ wa-'l-istiqṭāb". URL: https://tinyurl.com/49vzrff6 (letzter Aufruf: 27.11.2023).

International Crisis Group (2004): *Syria under Bashar (II): Domestic Policy Challenges. ICG Middle East Report No. 24*.

International Prize for Arabic Fiction (o. D.): „Fawaz Haddad". URL: https://tinyurl.com/jd2rwxsw (letzter Aufruf: 25.03.2024).

International Prize for Arabic Fiction (o. D.): „In Praise of Hatred". URL: https://tinyurl.com/cbn3eda8 (letzter Aufruf: 12.04.2024).

International Prize for Arabic Fiction (o. D.): „The Frightened Ones". URL: https://tinyurl.com/nhacbd9v (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Islam Web (26.09.2011): „al-Iǧāza fī al-qurʾān..maʿnāhā..wa-sabīl taḥṣīliha". URL: https://tinyurl.com/5n8s6xh6 (letzter Aufruf: 25.03.2024).

Ismael, Quiades (22.12.2009): „The Hamah Massacre – February 1982". In: *Mass Violence and Resistance – Research Network*. URL: https://tinyurl.com/fa7wa3pe (letzter Aufruf: 01.02.2024).

Ismail, Salwa (2011): „The Syrian Uprising: Imagining and Performing the Nation". In: *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11/3. S. 538–549.

Ismail, Salwa (2018): *The Rule of Violence. Subjectivity, Memory and Government in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Issa, Sadam (2016): „Ibrahim Qashoush's Revolutionary Popular Songs: Resistance Music in the 2011 Syrian Revolution". In: *Popular Music and Society* 41/3. S. 283–301.

Istanbulli, Linda (2021): „Re-membering Syria's Traumatic Past: Gender, Poetics, and Loss in Manhal al-Sarrāj's *As a River Should*". In: *Journal of Arabic Literature* 52. S. 202–227.

Isurin, Ludmila (2022): *Reenacting the Enemy. Collective Memory Construction in Russian and US Media*. Oxford: Oxford University Press.

Jäger, Ludwig (2021): „Erinnerungsfiguren. Bemerkungen zu einigen Problemen der Gedächtnismedialität". In: *Figurationen* Nr. 1/2021. S. 63–80.

Jalabi, Sultan (13.04.2021): „Syria's lucrative detainment market: How Damascus exploits detainees' families for money". In: *Syria Untold*. URL: https://tinyurl.com/42hjcbyp (letzter Aufruf: 06.11.2023).

Jansen, J. J. G. (2012): „Sayyid Ḳuṭb". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1012 (letzter Aufruf: 11.06.2023).

Jelin, Elizabeth (2002): *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Jelin, Elizabeth (2021): *The Struggle for the Past. How We Construct Social Memories*. New York/Oxford: Berghahn Books.

Josua, Maria (2019): „Repression durch Anti-Terror-Gesetze in der arabischen Welt". In: *GIGA Focus* 4. [ohne Seitenangabe].

Jüdisches Museum Berlin (o. D.): „Der Libeskind-Bau. Architektur erzählt deutsch-jüdische Geschichte". URL: https://tinyurl.com/2k9v8nc5 (letzter Aufruf: 25.07.2023).

Kadivar, Jamileh (2020): „Exploring *Takfīr*, Its Origins and Contemporary Use: The Case of *Takfiri* Approach in Daesh's Media". In: *Contemporary Review of the Middle East* 7/3. S. 1–27.

Kahf, Mohja (2001): „The Silences of Contemporary Syrian Literature". In: *World Literature Today* 75/2: S. 224–236.

Kahf, Mohja (2009 [2004]): „Manar of Hama". In: Kaldas, Pauline/Mattawa, Khaled (Hg.): *Dinarzad's Children. An Anthology of Contemporary Arab American Fiction.* Fayetteville: The University of Arkansas Press. S. 111–117.

Katt, Mwafaq (04.02.2020): [ohne Titel]. In: *Facebook*. URL: https://tinyurl.com/yxcw6fpd (letzter Aufruf: 26.03.2024).

Kebreet Syria (18.06.2011): „Ḥamā: ṯawrat taġyīr lā ṯawrat intiqām". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/vxcx9xhm (letzter Aufruf: 15.12.2023).

Kedar, Mordechai (2005): *Asad in Search of Legitimacy. Messages and Rhetoric in the Syrian Press under Ḥāfiẓ and Bashār*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press.

Kenner, David (05.08.2011): „Massacre City". In: *Foreign Policy*. URL: https://tinyurl.com/p85988sx (letzter Aufruf: 06.12.2023).

Kenner, David (22.02.2012): „When Assad Won". In: *Foreign Policy*. URL: https://tinyurl.com/4784vh9f (letzter Aufruf: 25.01.2024).

Khalifa, Mustafa (2017): *El Caparazón. Diario de un mirón en las cárceles de Al-Asad*. Übersetzt von Ignacio Gutiérrez de Terán und Naomí Ramírez Díaz. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Khalifa, Mustafa (15.03.2021): „After 13 Years in Syrian Prisons, I Knew Assad Would Win". In: *New Lines Magazine*. URL: https://tinyurl.com/7e5pbb8b (letzter Aufruf: 04.03.2024).

Khoury, Elias (2012): „Rethinking the Nakba". In: *Critical Inquiry* 38/2. S. 250–266.

Kifner, John (04.07.1980): „Syria Starts Drive to Curb Terrorism; Guard Said to Fall on Grenade Assad Introduced Death Bill 'New Chapter of the Conspiracy'". In: *The New York Times*, Section A. S. 5. URL: https://tinyurl.com/y6fd2cc6 (letzter Aufruf: 16.02.2023).

Kifner, John (11.02.1982): „Rebellion Erupts in Central Syria, Diplomats Report". In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/49zbzxxw (letzter Aufruf: 23.05.2024).

Kifner, John (24.02.1982): „Syria Offers Picture of Hama Revolt". In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/3vpdmmue (letzter Aufruf: 23.05.2024).

Kīlānī, Nağīb al- (2013 [1971]): *ʿAḍrāʾ Ǧākartā*. Kairo: Dār aṣ-Ṣaḥūh.

Lāḏiqānī, Fādyā (01.09.2013): „Dimašq, sabʿ baḥrāt wa-siğn wa-ḥarīqa". In: *Ṣafḥāt Sūriyya*. URL: https://bit.ly/3PTz19k (letzter Aufruf: 08.03.2024).

Lang, Felix (2016): *The Lebanese Post-Civil War Novel. Memory, Trauma, and Capital*. Houndmills/ Basingstoke/Hampshire/New York: Palgrave Macmillan.

Laub, Dori (1992): „An Event Without A Witness: Truth, Testimony and Survival". In: Felman, Shoshana/Laub, Dori (Hg.): *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York/London: Routledge. S. 75–92.

Lawson, Fred H. (1982): „Social Bases for the Hamah Revolt". In: *MERIP Reports* 110.S. 24–28.

Lefèvre, Raphael (2012): „The Syrian Brotherhood's Armed Struggle". In: *Carnegie Middle East Center*. URL: https://tinyurl.com/2rwbpuwx (letzter Aufruf: 28.04.2023).

Lefèvre, Raphael (2013): *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*. Oxford: Oxford University Press.

Lefèvre, Raphael (2015): „The Syrian Muslim Brotherhood's Alawi Conundrum". In: Kerr, Michael/Larkin, Craig (Hg.): *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press. S. 125–138.

Lemee, Carole (2014): „Social Memory and the Expression of Fear in the Current Modernity". In: Boscoboinik, Andrea/Horáková, Hana (Hg.): *The Anthropology of Fear. Cultures beyond Emotions*. Wien: LIT. S. 187–204.

Lens Young Hamwi/ʿAdasat šābb Ḥamwī (o. D. a): [ohne Titel]. In: *Facebook*. URL: https://tinyurl.com/5n6fbmkw (letzter Aufruf: 13.12.2023).

Lens Young Hamwi/ʿAdasat šābb Ḥamwī (o. D. b): „Mā tabaqqā ilā al-yawm min dimār mağzarat Ḥamā 1982". In: *Facebook*. URL: https://tinyurl.com/yvrfznj2 (Letzter Aufruf: 13.12.2023).

Lesch, David W. (2012): *Syria – The Fall of the House of Assad*. New Haven/London: Yale University Press.

Levanoni, Amalia (2016). „ʿAṣabiyya". In: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/Matringe, Denis/Nawas, John/Stewart, Devin J. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 3. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24241 (letzter Aufruf: 16.06.2024).

Leverett, Flynt (2005): *Inheriting Syria. Bashar's Trial by Fire*. Washington D. C.: Brookings Institution Press.

Lia, Brynjar (2016): „The Islamist Uprising in Syria, 1976–82: The History and Legacy of a Failed Revolt". In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/4. S. 541–559.

Libeskind, Daniel (1992): „Between the Lines: The Jewish Museum, Berlin". In: *Research in Phenomenology* 22. S. 82–87.

Lloyd, Justine (2021): „Monuments and the Sited Struggles of Memorialisation." In: *Space and Culture* 00/0. S. 1–4.

Lobmeyer, Hans Günter (1995): *Opposition und Widerstand in Syrien*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Longuenesse, Elisabeth (1985): „The Syrian Working Class Today". In: *MERIP Reports* 134. S. 17–24.

López, Rachel (2015): „Legalising Collective Remembrance after Mass Atrocities". In: Bird, Elizabeth/Ottanelli, Faser M. (Hg.): *The Performance of Memory as Transitional Justice*. Cambridge: Intersentia. S. 23–41.

Loveluck, Louisa (26.12.2024): „In Hama, survivors of the Assad family's first massacre can finally speak". In: *The Washington Post*. URL: https://tinyurl.com/ysymffak (letzter Aufruf: 15.04.2025).

Lūbmāyir, Hānz Ġūntar (2025): *al-Muʿāraḍa wa-'l-muqāwama fī Sūriyya*. Übersetzt von Shams Atassi. Paris: Maysalūn li-'ṯ-ṯaqāfa wa-'t-tarğama wa-'n-našr.

Lucas-Torres, Carmen (23.11.2019): „Rifaat Al Asad, de intentar un golpe de Estado contra su hermano a amasar una fortuna en España por el expolio a Siria". In: *El Independiente*. URL: https://tinyurl.com/yc6745fs (letzter Aufruf: 12.03.2024).

Lüders, Michael (2017): „Der Krieg in Syrien und die blinden Flecken des Westens". In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3/17. S. 45–53. URL: https://tinyurl.com/2s3cbj5s (letzter Aufruf: 19.06.2023).

Lund, Aron (2011): *The Ghosts of Hama. The Bitter Legacy of Syria's Failed 1979–1982 Revolution*. Stockholm: Swedish International Liberal Centre. URL: https://tinyurl.com/4vnsmm5e (letzter Aufruf: 07.08.2023).

Lund, Aron (2012): *Divided They Stand. An Overview of Syria' Political Opposition Factions*. Uppsala: Foundation for European Progressive Studies/Olof Palme International Center.

Lundestad, Erik (2016): „Hannah Arendt and the Problem of Responsibility: The "Eichmann" Controversy Revisited". In: *History of Philosophy Quarterly* 33/4. S. 375–393.

Mağlis aš-Šaʿb; al-Ğumhūriyya al-ʿArabiyya as-Sūriyya (o. D.): „al-Qānūn 49 li-ʿām 1980 al-mutaʿalliq bi-'l-Iḫwān al-Muslimīn". URL: https://tinyurl.com/3b5cvkyt (letzter Aufruf: 17.02.2023).

Mağmūʿat Bāḥiṯīn (2011): *al-Iḫwān al-muslimūn fī Sūriyā. Mumānaʿat aṭ-ṭāʾifa wa-ʿunf al-ḥaraka.* Dubai: Markaz al-misbār li-'d-dirāsāt wa-'l-buḥūṯ.

Malas, Saleh/Masri, Zeinab/Rahima, Diana (25.10.2021): „Rifaat al-Assad returns to Syria: a deal or an escape from justice?". In: *Enab Baladi*. URL: https://tinyurl.com/5c4srjc8 (letzter Aufruf: 28.02.2024).

Manṣūr, Muḥammad (2022): *Ḍamīr al-mutakallim. al-Muwāǧaha aṭ-ṭāʾifiyya fī riwāyat (as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ) li-Fawwāz Ḥaddād*. Istanbul: Dār Mūzāyīk li-ʻd-dirāsāt wa-ʻn-našr.

Manṣūr, Muḥammad (2024): "Ḥamwī yā mišmiš wa-ʻl-intiqām min ḏikr Ḥamā". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 40.

Margalit, Avishai (2002): *The Ethics of Memory*. Cambridge: Harvard University Press.

Mason, Robert Scott (1988): „Government and Politics". In: Collelo, Thomas (Hg.): *Syria. A Country Study*. Washington D. C.: Department of the Army.

Massad, Joseph (16.05.2008): „Resisting the Nakba". In: *The Electronic Intifada*. URL: https://tinyurl.com/4kxpdhh8 (letzter Aufruf: 24.07.2023).

Massasit Matti (22.12.2011): „Masasit Mati- Top Goon Episode 8 Beeshu's birthday". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/35v4atf8 (letzter Aufruf: 09.01.2024).

McDowell, Sara (2008): „Heritage, Memory and Identity". In: Graham, Brian/Howard, Peter (Hg.): *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire/Burlington: Ashgate Publishing. S. 37–54.

McManus, Anne-Marie (2018): „Syrian Literature after 2000: Publics, Mobilities, Revolt". In: Michelle Hartman (Hg.): *Teaching Arabic Literature in English Translation*. New York: Modern Language Assosciation. S. 200–219.

Megally, Hanny/Helmi, Ahmad (23.06.2023): „Conversation with Ahmad Helmi, Advocate for Syria's Disappeared: What's Next for the 130,000+ Disappeared? Any Hope for Syria's Families?". In: *Center on International Cooperation*. URL: https://tinyurl.com/5yj5u56r (letzter Aufruf: 25.08.2023).

MegaSyrianews (05.08.2011): „Ṣuwar ǧadīda tanšur li-awwal marra ʿan mağzarat Ḥamā 1982". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/mt72um57 (letzter Aufruf: 18.12.2023).

Menin, Laura (2017): „A Life of Waiting: Political Violence, Personal Memories, and Enforced Disappearances in Morocco". In: Saadi Nikro, Norman/Hegasy, Sonja (Hg.): *The Social Life of Memory. Violence, Trauma, and Testimony in Lebanon and Morocco*. Cham: Palgrave Macmillan. S. 25–54.

Michaud, Gérard (1984): „L'État de barbarie. Syrie 1979–1982". In: *Esprit* 94/95 (10/11). S. 156–170.

Middle East Watch (1991): *Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by the Asad Regime*. New Haven/London: Yale University Press.

Milich, Stephan (2015): „Narrating, Metaphorizing or Performing the Unforgettable? The Politics of Trauma in Contemporary Arabic Literature". In: Pannewick, Friederike/Khalil, Georges (Hg.): *Commitment and Beyond: Reflections on/of the Political in Arabic Literature since the 1940s*. S. 285–301.

Minow, Martha (1999): „The Work of Re-Membering: After Genocide and Mass Atrocity". In: *Fordham International Law Journal* 23/2. S. 429–439.

Moll, Andrea (2014): „Authenticity in dialect performance? A case study of ‘Cyber-Jamaican’”. In: Lacoste, Véronique/Leimgruber, Jakob/Breyer, Thiemo (Hg.): *Indexing authenticity: Sociolinguistic perspectives*. Berlin: De Gruyter. S. 209–243.

Le Monde (12.02.1982): “Troubles en Syrie”. URL: https://tinyurl.com/y7m8e2dx (letzter Aufruf: 23.05.2024).

Montrose, Louis (1989): „Professing the Renaissance“. In: Veeser, Harold Aram (Hg.): *The New Historicism*. New York: Routledge. S. 585–591.

Morning Journal (16.06.2000): „Syrian women wonder if new leader will improve their lot”. URL: https://tinyurl.com/y8tk9bjs (letzter Aufruf: 17.01.2024).

Moubayed, Sami (2006): *Steel & Silk: Men and Women who shaped Syria 1900–2000*. Seattle: Cune.

Mufliḥ, Ġassān al- (08.07.2011): „Ǧumʿat al-lāḥiwār.. māḏā yafʿal as-safīr al-amīrikī fī Ḥamā?”. In: *Īlāf*. URL: https://tinyurl.com/2mtbh4y3 (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Mufliḥ, Ġassān al- (10.02.2024): „Ḥamā fī ḥadīṯ as-siyāsa wa-riwāyāt al-adab“. In: *al-ʿArabī al-qadīm*. URL: https://tinyurl.com/39ne9735 (letzter Aufruf: 27.02.2024).

Muḥammad, Ḥussām ad-Dīn (23.11.2022): „Li-māḏā yaǧib qirāʾat riwāyāt Fawwāz Ḥaddād li-fahm Sūriyā?“ In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/5n86nfsb (letzter Aufruf: 08.04.2024).

Mulligan, Connie J./Quinn, Edward B./Hamadmad, Dima/Dutton, Christopher L/Nevell, Lisa/Binder, Alexandra M./Panter-Brick, Catherine/Dajani, Rana (2025): „Epigenetic signatures of intergenerational exposure to violence in three generations of Syrian refugees“. In: *Scientific Reports* 15/5945. URL: https://tinyurl.com/y9rdhscx (letzter Aufruf: 04.04.2025).

Mustafa, Wafa (17.07.2017): „Werde ich je wissen, ob ich überlebt habe?“. In: *Die Zeit*. URL: https://tinyurl.com/5du2u74b (letzter Aufruf: 18.06.2024).

Naeff, Judith (2018): „Writing Shame in Asad’s Syria”. In: *The Arab Studies Journal* 26/2. S. 130–149.

Naharnet (24.07.2012): „Masʾūl Īranī bāriz: Ḥulafāʾ Sūriyā ,lan yasmaḥū bi-taġyīr an-niẓām‘ fī Dimašq“. URL: https://tinyurl.com/5n79xzpt (letzter Aufruf: 15.12.2023).

Nāṣir, Aḥmad Ṭalab an- (02.02.2021): „Fī ḏikrāhā al-39.. maǧzarat Ḥamā allatī anhakat ḏākirat as-sūriyyīn“. In: *Syria TV*. URL: https://tinyurl.com/4vw7ewce (letzter Aufruf: 14.12.2023).

Nassar, Sema/Rangelov, Iavor (2020): *Documentation of Human Rights Violations and Transitional Justice in Syria: Gaps and Ways to Address Them*. London: The London School of Economics and Political Science.

Nāṭūr, Manār an- (2017): „at-Taqāṭuʿāt ar-riwāʾiyya wa-‘ṣ-ṣaḥafiyya as-sūriyya an-nāšiʾa / Intersections in Emerging Syrian Fiction with Journalism”. In: *Alif: Journal of Comparative Poetics* 37. S. 142–176.

Neumann, Birgit (2005): „Literatur, Erinnerung, Identität“. In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven.* Berlin: De Gruyter. S. 149–178.

Neumann, Birgit (2008): „The Literary Representation of Memory". In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter. S. 333–344.

The New Arab (02.02.2020): „Syrians remember horrors of 1982 Hama massacre 40 years on". URL: https://tinyurl.com/2p7njt2v (letzter Aufruf: 15.12.2023).

Nuding, Michael (29.06.2020): „Die Stunde des Rifaat al-Assad". In: *Zenith*. URL: https://tinyurl.com/yux9pkrx (letzter Aufruf: 01.11.2023).

Nünning, Ansgar (1995): V*on historischer Fiktion zu historiographischer Metafiktion. Band 1. Theorie, Typologie und Poetik des historischen Romans*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.

o. A. (1983): *2.2.1982. Der Schock von Hamah. Wie andere ihn sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk*. [Ort und Verlag unbekannt].

o. A. (1984/1985): *al-Iḫwān al-Muslimūn: Našʾa mašbūha – wa-tārīḫ aswad. Muḫtārāt*. Damaskus: Manšūrāt Maktab al-Iʿdād. [von Hussam Jazmati gekürzte und herausgegebene Version].

OHCHR (o. D.): „Fact Sheet No. 6 (Rev.2), Enforced or Involuntary Disappearances".

Olick, Jeffrey K./Robbins Joyce (1998): „Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices". In: *Annual Review of Sociology* 24. S. 105–140.

Omareen, Zaher (01.10.2014): „A Bedtime Story for Eid". Translated by Alice Guthrie. In: *Words Without Borders*. URL: https://tinyurl.com/6mstrvh2 (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Omareen, Zaher (2015a): „Milk". Übersetzt von Alice Guthrie. In: *The Massachusetts Review* 56/2. S. 218–221.

Omareen, Zaher (2015b): „Birthmark". In: *YouTube/The Massachusetts Review*. URL: https://tinyurl.com/2pm4nj5h (letzter Aufruf: 16.10.2023).

Omareen, Zaher (2017): „The Man Who Hates Sneezing". Übersetzt von Alice Guthrie. In: *M-Dash* 10. URL: https://tinyurl.com/3fs43ax3 (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Omran, Rasha (2014): „The Sect as Homeland". In: Sardar, Ziauddin/Yassin-Kassab, Robin (Hg.): *Syria*. London: Hurst. S. 39–49.

Orient Net (09.04.2018): „Riwāyat (al-Ḫāʾifūn) li-„Dīma Wannūs" ʿan al-ḫawf wa-'l-ḥaqba as-sawdāʾ min tārīḫ Sūriyya". URL: https://tinyurl.com/4h48dzsd (letzter Aufruf: 08.12.2023).

Orient Net (20.02.2021): „al-Ǧumʿa al-ḥazīna: ḫīn uǧbir al-ḥamwiyyūn ʿalā al-hitāf qabla qatlihim „lā ilāha ilā allāh.. Ḥāfiẓ rasūl allāh". URL: https://tinyurl.com/mrhztcbc (letzter Aufruf: 12.03.2024).

Otero Rossi, Maria (2015): „Euphémismes et crimes de masse, Psychanalyse et mise en sens avec l'Histoire." In: *Recherches en Psychanalyse* 19. S. 68–76.

Ottosson al-Bitar, Astrid (2010): „Giving Voice to Silenced Stories in the Novel Kamā yanbaghī li-nahr [As is appropriate for a river] by Manhal al-Sarrāj." In: *Orientalia Suecana* LIX. S. 73–84.

Ottosson al-Bitar, Astrid (2016): „And there was complete silence. Silence as theme and narrative strategy in three Syrian novels". In: Boustani, Sobhi/El-Enany, Rasheed/Hamarneh, Walid (Hg.): *La littérature à l'heure du printemps arabe*. Paris: Karthala. S. 211–226.

Pannewick, Friederike (2014): „Arabische Literatur und die Kunst der Straße in Zeiten des Umbruchs". In: Tamer, Georges/Röbbelen, Hanna/Lintl, Peter (Hg.): *Arabischer Aufbruch. Interdisziplinäre Studien zur Einordnung eines zeitgeschichtlichen Phänomens*. Baden-Baden: Nomos. S. 215–243.

Pannewick, Friederike (2020): „The Year 1979 as a Turning Point in Syrian Theatre: From Politicization to Critical Humanism". In: Ouaissa, Rachid/Pannewick, Friederike/Strohmaier, Alena (Hg.): *Re-Configurations. Contextualising Transformation Processes and Lasting Crises in the Middle East and North Africa*. Wiesbaden: Springer. S. 277–287.

Pannewick, Friederike (2021): „Ḥaddād, Fawwāz". In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_23438-1.

Pannewick, Friederike (2023a): „Wannūs, Dīma". In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_23438-1.

Pannewick, Friederike (2023b): „Wannūs, Dīma: al-Ḫā'ifūn". In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_23437-1.

Pargeter, Alison (2010a): *The Muslim Brotherhood. The Burden of Tradition*. London: Saqi.

Pargeter, Alison (2010b): *The Muslim Brotherhood. From Opposition to Power*. London: Saqi.

Parr, Nora (20.12.2018): „What is 'trauma' in Arabic?". In: *Politics/Letters*. URL: https://tinyurl.com/mvfhtja8 (letzter Aufruf: 21.02.2024).

Patterson, Molly/Monroe, Kristen Renwick (1998): „Narrative in Political Science". In: *Annual Review of Political Science* 1. S. 315–331.

Payne, Michael (2005): „Introduction: Greenblatt and New Historicism". In: Payne, Michael (Hg.): *The Greenblatt Reader*. Hoboken: Blackwell Publishing.

Pearlman, Wendy (2016a): „Narratives of Fear in Syria". In: *Perspectives on Politics* 14/1. S. 21–37.

Pearlman, Wendy (2016b): „Online Appendix for 'Narratives of Fear in Syria'. In: *Perspectives on Politics* 14/1, S. 1–17. URL: https://tinyurl.com/3vummym7 (letzter Aufruf: 02.06.2024).

Pearlman, Wendy (2017): *We Crossed a Bridge and it Trembled. Voices from Syria*. New York: Custom House.

Pearlman, Wendy (2020): „Syrian Views on Obama's Red Line: The Ethical Case for Strikes against Assad". In: *Ethics & International Affairs* 34/2. S. 189–200.

Peritz, Aki/Eoyang, Mieke (2013): „Syria "Red Line" Chronology". In: *Third Way*. [ohne Seitenangaben].

Perthes, Volker (2002): *Geheime Gärten. Die neue arabische Welt*. Berlin: Siedler.

Perthes, Volker (2006): „The Syrian Solution". In: *Foreign Affairs* 85/6. S. 33–40.

Pierret, Thomas (2013): *Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Qabbānī, Nizār (1986): *Qaṣā'id maġḍūba ʿalayhā*. In: Qabbānī, Nizār (1999): *al-Aʿmāl as-siyāsiyya al-kāmila*. Band 6. Beirut: Manšūrāt Nizār Qabbānī.

Qaddūr, ʿUmar (04.02.2023): „Mağzarat Ḥamā: Kayf faʿalhā Ḥāfiẓ al-Asad?". In: *al-Mudun*. URL: https://tinyurl.com/bdeuafw5 (letzter Aufruf: 14.12.2023).

Rābiṭat al-Kuttāb as-Sūriyyīn (o. D.): „Aʿḍāʾ ar-rābiṭa". URL: https://tinyurl.com/2huxbk5n (letzter Aufruf: 11.06.2024).

Ramaḍān, Aḥmad (04.10.2003): „Ḥiwār maʿa al-adīb al-ʿarabī Šarīf ar-Rās". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/3cej5wdw (letzter Aufruf: 13.02.2023).

Ramírez-Barat, Clara (Hg.) (2014): *Transitional Justice, Culture, and Society: Beyond Outreach*. New York: Social Science Research Council.

Ramírez Díaz, Naomí (2017): *The Muslim Brotherhood in Syria: The Democratic Option of Islamism*. Oxon/New York: Routledge.

Rās, Šarīf ar- (2024 [06.06.1983]): „Inna at-tārīḫ lā yarḥam wa-ǧamāhīr ummatinā lan taġfur". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 32–33.

Rās, Šarīf ar- (06.07.2003): „Šarīf ar-Rās". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/yc8atvnb (letzter Aufruf: 08.06.2023).

Rayyis, Muḥammad ar- (2024): „al-Ḥayy al-laḏī dufina ahluhu taḥt rukkām manāzilihim!". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 39.

Reilly, James (2017): „Ḥamā". In: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/Matringe, Denis/Nawas, John/Stewart, Devin J. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 3. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30235 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Reilly, James A. (2019): *Fragile Nation, Shattered Land. The Modern History of Syria*. London/New York: I. B. Tauris.

Revo Syria (02.02.2012): „Nawāʿīr Ḥamā wa-'l-ʿAṣī aṣbaḥat bi-lawn ad-dam 2-2-2012". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/y3x6mptc (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Rifāʿī, Fāris ar- (19.05.2022): „'Sukūt'..riwāya sūriyya tastaḥdir aḥdāṯ mağzarat 'Ḥamā'". In: *Zamān al-waṣl*. URL: https://tinyurl.com/4uvy5nkv (letzter Aufruf: 27.02.2024).

Rigney, Ann (2008): „The Dynamics of Remembrance: Texts Between Monumentality and Morphing". In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter. S. 345–353.

Robins, Simon (2014): „Constructing Meaning from Disappearance: Local Memorialisation of the Missing in Nepal". In: *International Journal of Conflict and Violence* 8/1. S. 104–118.

Rothberg, Michael (2019): *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.

Rukabī, Rūlā ar- (03.02.2025): „Ḥamā 82: Arbaʿa mašāhid". In: *al-Jumhuriya*. URL: https://tinyurl.com/2xkwyh8y (letzter Aufruf: 03.02.2025).

Rush, Peter D./Simić, Olivera (Hg.) (2014): *The Arts of Transitional Justice. Culture, Activism, and Memory after Atrocity*. New York: Springer.

Saʿd ad-Dīn, ʿAdnān (2010): *al-Iḫwān al-Muslimūn fī Sūriyya. Muḏakkirāt wa-ḏikrayāt. Sanawāt al-maǧāzir al-murʿiba min ʿām 1977 wa-ḥatā ʿām 1983*. Kairo: Maktabat Madbūlī.

Saad-Heller, Ghada (2000): *Der libanesische Bürgerkrieg in den deutschen Medien am Beispiel des Wochenmagazins „Der Spiegel"*. Dissertation. Universität Dortmund.

Saadi Nikro, Norman (2012): *The Fragmenting Force of Memory: Self, Literary Style, and Civil War in Lebanon*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Saadi Nikro, Norman/Hegasy, Sonja (Hg.) (2017): *The Social Life of Memory. Violence, Trauma, and Testimony in Lebanon and Morocco*. Cham: Palgrave Macmillan.

Saavedra, Mario (19.03.2023): „Así se usó Gibraltar para blanquear 700 millones de euros del expolio de Siria". In: *El Periódico de España*. URL: https://tinyurl.com/ksjsx3v4 (letzter Aufruf: 12.03.2024).

Ṣabbaġ, Muḥammad bin Luṭfī aṣ- (24.08.2015): „aṣ-Ṣaḥābī al-ǧalīl Bilāl bin Rabāḥ raḍiya Allāh ʿanhu". In: *al-Alūka aṯ-ṯaqāfiyya*. URL: https://tinyurl.com/mv68hmyh (letzter Aufruf: 10.06.2023).

Sadr, Samar (29.07.2021): „Taḥlīl riwāyat ʿAḏrāʾ Ǧākartā". In: *Ḫayr ǧalīs*. URL: https://tinyurl.com/52cvhpbj (letzter Aufruf: 14.02.2024).

Sakīnī, Diyānā (29.01.2025): „Yāssīn al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ li-'n-Nahār': Ḥurriyat Suriyā haššat wayaǧib ʿadam al-taʿaǧǧul fī nisyān mā intahā". In: *an-Nahār*. https://tinyurl.com/mry5kcdj (letzter Aufruf: 31.01.2025).

Sakr, Rita (2013): *'Anticipating' the 2011 Arab Uprisings. Revolutionary Literatures and Political Geographies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Ṣalāḥ, Kāmil Ṣubḥī (11.10.2021): „Tafsīr sūrat al-iḫlāṣ". In: *al-Alūka aš-šiʿriyya*. URL: https://tinyurl.com/y6pzsw73 (letzter Aufruf: 09.06.2023).

Saleh, Maryam (04.02.2015): „The Familiar Yet 'Forgotten' Tragedy of Hama". In: *HuffPost*. URL: https://tinyurl.com/mvr3nnds (letzter Aufruf: 11.08.2023).

Salhani, Justin (27.02.2025): „Hama: A rebellious Syrian town that can finally mourn the Assad massacre". In: *Al-Jazeera*. URL: https://tinyurl.com/mrxh9spp (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Sālim, Salmā (2015): „Fawwāz Ḥaddād fī ‚as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ'. Taḥawwulāt al-bašar fī bawtaqat ‚al-abad'". In: *Bidayāt*. URL: https://tinyurl.com/y9523384 (letzter Aufruf: 09.01.2024).

Samak, ʿAbd al-Karīm as- (02.10.2003): „al-Adab as-siyāsī as-sāḫir ʿinda Šarīf ar-Rās". In: *al-Alūka aṯ-ṯaqāfiyya*. URL: https://tinyurl.com/yjcjubra (letzter Aufruf: 08.06.2023).

Samman, Hanadi al- (2015): *Anxiety of Erasure. Trauma, Authorship, and the Diaspora in Arab Women's Writings*. Syracuse: Syracuse University Press.

SANA (01.02.2025): „Hama citizens commemorate the 43rd anniversary of Massacre perpetrated by the deposed regime in 1982". URL: https://sana.sy/en/?p=345752 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Sands, Phil (07.07.2011): „Government and protesters both invoke Hama massacre of 1982". In: *The National*. URL: https://tinyurl.com/5fnr26rj (letzter Aufruf: 03.01.2024).

Sarrāğ, Manhal as- (14.02.2009): „Aṭfāl Ḥamā ayḍan kānū yastaḥaqqūn aṣ-ṣuwar". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/28jjytdn (letzter Aufruf: 14.02.2009).

Sarrāğ, Manhal as- (2024): „Sūriyā. Fī tārīḫ al-maḍābiḥ". In: *al-ʿArabī al-qadīm* 8. S. 24.

Sarrāğ, Barāʾ as- (2011): *Min Tadmur ilā Harvard. Riḥlat saǧīnʿadīm ar-raʾī*. [Ort und Verlag unbekannt].

Sarraj, Bara (06.02.2012): „Seven Hours in Hama". In: *Jadaliyya*. URL: https://tinyurl.com/2p9w7bfx (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Sarraj, Bara (07.03.2012): „Hama: Post-Massacre". In: *Jadaliyya*. URL: https://tinyurl.com/39va7s2y (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Sarrâj, Manhal al- (2022): „Comme il sied à un fleuve. Extraits du roman de Manhal al-Sarrâj". In: Coquio, Catherine/Hubrecht, Joel/Mansour, Naila/Mardam-Bey, Farouk (Hg.) (2022): *Syrie Le Pays Brûlé. Le Livre noir des Assad (1970–2021)*. Paris: Éditions du Seuil. S. 78–80.

Šayḫ ʿAtiyya, Muṭannā aš- (02.06.2018): „ʻal-Ḫāʾifūnʻ li-ʻr-riwāʾiyya as-sūriyya Dīma Wannūs: ʿan al-waḍš allaḏī istayqaẓ fī ad-dāḫil". In: *al-Quds al-ʿarabī*. URL: https://tinyurl.com/4xzy97y5 (letzter Aufruf: 08.12.2023).

Šayḫ, ʿAbdallāh aš- (27.01.2025): „‚Ḥamā tanbaḍ min ǧadīdʻ..Mubādara muǧtamaʿiyya li-taḥsīn al-wāqiʿ al-ḫidmī fī al-muḥāfaẓa". In: *SANA*. URL: https://tinyurl.com/yc82r57w (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Sayyid, Muḥammad Ḥamdān as- (1988): *al-Maṭar al-murr*. Amman: Dār ʿAmmār.

Scheiter, Anna Christina (06.02.2025): „‚Ḥamā lam tamutʻ (‚Hama did not dieʻ) – Remembering the Hama Massacre after the Fall of the Assad Regime". In: *TRAFO Blog for Transregional Research*. URL: https://tinyurl.com/4a53awr3 (letzter Aufruf: 16.04.2025).

Scheller, Bente (18.07.2017): „Syriens Verschwundene". In: *Heinrich-Böll-Stiftung*. URL: https://tinyurl.com/yk9zdamr (letzter Aufruf: 01.11.2023).

Schröder, Manfred F. (12.02.1982): „Syrien setzt Soldaten in Hama ein". In: *Süddeutsche Zeitung*. Verfügbar in: o. A. (1983): *2.2.1982. Der Schock von Hamah. Wie andere ihn sehen. Assads Armee gegen das syrische Volk*. [Ort und Verlag unbekannt]. S. 47–49.

Schwelling, Birgit (2013): „Der Abschied vom Paradigma der Erinnerung? Überlegungen zur Debatte um Erinnern, Schweigen und Vergessen". In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schweigen. Archäologie der literarischen Kommunikation XI*. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 119–138.

Seale, Patrick (1988): *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*. London: Tauris.

Senghaas, Dieter (1972): *Rüstung und Militarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Seurat, Michel (1989): *L'État de barbarie*. Paris: Éditions du Seuil.

ShaamNetwork S.N.N (22.07.2011): „Šām – Ḥamā – Manẓār muhīb wa-bi-diqqa ʿāliyya li-muẓāharāt Ḥamā fī". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/4j2zek7w (letzter Aufruf: 11.08.2023).

ShaamNetwork S.N.N (02.02.2012): „Šām Ḥamā aš-šawāriʿ taṣbaġ bi-lawn ad-dam fī ḏikrā“. In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2u4mfwdw (letzter Aufruf: 25.01.2024).

Shadid, Anthony (21.07.2011): „Lyrical Message for Syrian Leader: ‘Come on Bashar, Leave’“. In: *The New York Times*. URL: https://tinyurl.com/3ysujk9j (letzter Aufruf: 17.07.2023).

Shahdawi, Yazan (09.01.2025): “The Legacy of Hama’s Massacre”. In: *New Lines Magazine*. URL: https://tinyurl.com/53my7cwz (letzter Aufruf: 14.01.2025).

Shami, Leila al- (09.12.2016): „Emerging from ‘The Kingdom of Silence’ / Beyond Institutions in Revolutionary Syria”. In: *Ibraaz*. URL: https://tinyurl.com/42eejrbu (letzter Aufruf: 19.10.2017).

Sharjah Department of Culture/Dāʾirat aṯ-ṯaqāfa (o. D.): „Kamā yanbaġī li-nahr”. URL: https://tinyurl.com/2p8nktpv (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Shukri, M. A. M. (1992): „Towards an Islamic Theory of Literature”. In: *Islamic Studies* 31/4. S. 411–421.

Sīrīs, Nihād (2004): *aṣ-Ṣamt wa-ṣ-ṣaḫab*. Beirut: Dār al-Ādāb.

Siris, Nihad (2014): *Ali Hassans Intrige*. Übersetzt von Regina Karachouli. Basel: Lenos.

Slyomovics, Susan (2013): „The Argument from Silence. Morocco’s Truth Commission and Women Political Prisoners”. In: Wu, Yenna/Livescu, Simona (Hg.): *Human Rights, Suffering, and Aesthetics in Political Prison Literature*. Lanham: Lexington Books. S. 87–105.

Sommer, Gert (2022): „Feindbilder“. In: Cohrs, Christopher/Knab, Nadine/Sommer, Gert (Hg.): *Handbuch Friedenspsychologie*. Marburg: Philipps-Universität Marburg.

Sosnowski, Marika (2022): „Fear and Violence, Loyalty and Treason: Settlement of Status in Syria”. In: *International Studies Quarterly* 67. S. 1–9.

Der Spiegel (21.02.1982): „Feuer vom Himmel“. URL: https://tinyurl.com/6n345rmx (letzter Aufruf: 23.05.2024).

Steinberg, Guido (2010): „The Muslim Brotherhood in Germany”. In: Rubin, Barry (Hg.): *The Muslim Brotherhood. The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. London: Palgrave Macmillan. S. 149–160.

Steinberg, Guido (19.01.2015): „Germany and the Muslim Brotherhood”. In: *Al Mesbar Studies and Research Center*. URL: https://tinyurl.com/8m4ccx2e (letzter Aufruf: 27.11.2023).

Sulaymān, Nabīl (20.05.2005): „Banāt Šahrazād: ‚Kamā yanbaġī li-nahr‘: Manhal as-Sarrāǧ bi-qalam Nabīl Sulaymān“. In: *ar-Raʾī*. URL: https://tinyurl.com/3s8aj4uf (letzter Aufruf: 08.12.2023).

Sulaymān, Nabīl (2013): *Madāʾin al-arǧawān*. Dubai: Dār aṣ-ṣadā.

Sulaymān, Nabīl (04.11.2014): „al-Ḥafr as-siyāsī ḥaǧar ʿaṯra fī riwāyat Fawwāz Ḥaddād“. In: *Alif*. URL: https://tinyurl.com/ytd6utwu (letzter Aufruf: 09.01.2024) [zuerst erschienen in der Zeitung al-Ḥayāt, 31.10.2014].

Sulaymān, Nabīl (08.05.2015): „as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ aw aṭ-ṭāʾifiyya riwāʾiyyan“. In: *Ufuq*. URL: https://tinyurl.com/824nb7pp (letzter Aufruf: 02.06.2024).

Suleiman, Emma (31.01.2012): „Why am I drawing Um Ibrahim? Li-māḏā arsum umm Ibrāhīm?". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/ycyyabc2 (letzter Aufruf: 15.12.2023).

Sumayya (02.02.2012): „Ǧurāḥ aḏ-ḏākira…fī ḏikrā Ḥamā". In: *Qiṣaṣ min aṯ-ṯawra as-sūriyya*. URL: https://tinyurl.com/yc2fm4n3 (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Sūrī, ʿAbdallāh as- (24.04.2010): „Riwāyat ʿAḏrāʾ Ḥamā". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/n3mrexy4 (letzter Aufruf: 08.12.2023).

Sūrī, Abū Musʿab as- (o. J.): „Durūs mustafāda min at-tağriba al-ğihādiyya al-muṣallaḥa fī Sūriyya". Online verfügbar: https://tinyurl.com/27my2d57 (letzter Aufruf: 21.04.2023).

syria documentary (14.12.2013): „Waṯāʾiqiyyāt Sūriyā – film waṯāʾiqī bi-ʿanwān mağzarat Ḥamā 1982…maʾsāt al-ʿaṣr". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/357fyw6b (letzter Aufruf: 25.01.2024).

Syria TV (28.08.2018): „Kayfa waṣafat ar-riwāʾiyya Manhal as-Sarrāǧ āṯār maḏbaḥat Ḥamā 1982". URL: https://tinyurl.com/7tbs2vz9 (letzter Aufruf: 24.01.2023).

Syria TV (02.05.2024): „Hal māta Rifʿat al-Asad?". URL: https://tinyurl.com/yeywx3hs (letzter Aufruf: 26.06.2024).

Syria TV (04.02.2025): „Talfizyūn Sūriyā fī Ḥamā bi-awwal ḏikrā li-mağzarat al-Asad bi-ḥaqq ahlihā baʿd isqāṭ an-niẓām". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/75xcpvp2 (letzter Aufruf: 28.04.2025).

The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (03.11.2003): „The Massacre of the Military Artillery School at Aleppo – Special Report". URL: https://tinyurl.com/4t7yv52a (letzter Aufruf: 31.03.2023).

The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (04.12.2003): „Ex-detainee Hiba Dabbagh: five minutes have become a daily nightmare for me". URL: https://tinyurl.com/438y6yr7 (letzter Aufruf: 13.12.2023).

The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (14.02.2006): „Massacre of Hama (February 1982) Genocide and A crime against Humanity". URL: https://tinyurl.com/4r98ca47 (letzter Aufruf: 14.12.2023).

The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (12.02.2007): „On the 25th Anniversary of the Great Massacre of Hama". URL: https://tinyurl.com/4fw99x2f (letzter Aufruf: 14.12.2023).

The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (14.01.2008): „3. Law No. 49. URL: https://tinyurl.com/272k9msk (letzter Aufruf: 13.12.2023).

The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (02.02.2015): „Hama Survivors Recount the Horror". URL: https://tinyurl.com/523pd7sf (letzter Aufruf: 14.12.2023).

The Syrian Human Rights Committee/al-Laǧna as-sūriyya li-ḥuqūq al-insān (02.02.2016): „Hama 1982: A Turning Point and a Model being Replicated". URL: https://tinyurl.com/wk56n4tr (letzter Aufruf: 27.11.2023).

Syrian Network for Human Rights (17.08.2023): „The Federal Criminal Court of Switzerland Issues an Arrest Warrant for Rifaat Assad, With SNHR Assisting in Buil-

ding the Case Against Him". URL: https://tinyurl.com/53cysdn9 (letzter Aufruf: 25.01.2024).

Syrian Network for Human Rights (23.04.2024): „A Joint Statement from Syrian Civil Society Organisations to Expedite the Trial of Rifaat al-Assad". URL: https://tinyurl.com/3f26z7mt (letzter Aufruf: 24.04.2024).

Syrian Network for Human Rights (02.02.2025): „al-ʿAdāla al-muʾağğala: Kašf al-ḥaqīqa wa-taḥqīq al-ʿadāla li-ḍaḥāyā mağzarat Ḥamā 1982". URL: https://tinyurl.com/ycyy2xus (letzter Aufruf: 28.04.2025).

The Syrian Observer (08.02.2018): „Scenes From the Hama Massacre From Those Who Lived It". URL: https://tinyurl.com/3wtxn7db (letzter Aufruf: 12.03.2024).

Taleghani, R. Shareah (2013): „The Cocoons of Language. Torture, Voice, Event". In: Wu, Yenna/Livescu, Simona (Hg.): *Human Rights, Suffering, and Aesthetics in Political Prison Literature*. Lanham: Lexington Books. S. 117–138.

Taleghani, R. Shareah (2021): *Readings in Syrian Prison Literature: The Poetics of Human Rights*. Syracuse: Syracuse University Press.

Tanjour, Alfoz (2019): *Ḏākira bi-'l-lawn al-ḫākī/A Memory in Khaki*. In: *al-Jazeera/YouTube*. URL: https://tinyurl.com/mutyptwa (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Tendler, Bella (2012): *Concealment and Revelation: A Study of Secrecy and Initiation among the Nuṣayrī-ʿAlawīs of Syria*. Dissertation. Princeton University.

Thompson, Elizabeth F. (2020): *How the West Stole Democracy from the Arabs. The Syrian Congress of 1920 and the Destruction of its Historic Liberal-Islamic Alliance*. London: Grove Press UK.

Tran, Mark/Owen, Paul (05.08.2011): „Syrians take to streets over Hama massacre as outrage grows". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/47yzt6wj (letzter Aufruf: 11.08.2023).

Trial International (25.09.2017): „Verfahren in der Schweiz gegen Rifaat Al-Assad wegen Kriegsverbrechen. Enthüllungen der Nachforschungen von TRIAL International". URL: https://tinyurl.com/3bwduwr2 (letzter Aufruf: 28.02.2024).

Trial International (13.10.2021): „Rifaat Al-Assad's Return to Syria: A Severe Blow to the Fight Against Impunity". URL: https://tinyurl.com/yjmc2ats (letzter Aufruf: 28.02.2024).

Trial International (13.12.2022): „Rifaat al-Assad Case: 9 Years of Hope and Uncertainties". URL: https://tinyurl.com/mvb4pf8y (letzter Aufruf: 25.01.2024).

Trial International (16.08.2023): „War Crimes in Syria: Switzerland Issues an International Arrest Warrant for the Extradition of Rifaat al-Assad". URL: https://tinyurl.com/53n4mzew (letzter Aufruf: 25.01.2024).

Trial International (16.12.2024): „Fall of the Syrian regime: the closure of the Rifaat al-Assad case in Switzerland would run against the tide of history". URL: https://tinyurl.com/3zz2z3zz (letzter Aufruf: 14.01.2025).

Trial International (14.04.2025): „Survivor of the Hama Massacre urges Switzerland to try Rifaat al-Assad". In: *YouTube*. URL: https://tinyurl.com/2entwy4u (letzter Aufruf: 28.04.2025).

Turraysī, Ibtisām Ibrāhīm (2014): *Mudun al-yamām*. Kairo: Maktabat ad-dār al-ʿarabiyya li-ʻl-kitāb.

ʿUmrayn, Zāhir/Hālāsā, Mālū/Maḥfūḍ, Nawwāra (2014): *Sūriyā tataḥaddaṯ. aṯ-Ṯaqāfa wa-'l-fann min aǧl al-ḥurriyya*. Beirut: Dār as-Sāqī.

ʿUmrayn, Zāhir (13.12.2024): „Saqaṭ al-Asad…lam akun aḥlum". In: *The Markaz Review*. URL: https://tinyurl.com/mxzfmwff (letzter Aufruf: 22.12.2024).

Vajda, G./Goldziher, I/Bonebakker, S. A. (2012): „Iḏjāza". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3485 (letzter Aufruf: 21.02.2024).

Vidino, Lorenzo (2005): „The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe". In: *Middle East Quarterly* 12/1. S. 25–34. URL: https://tinyurl.com/3nftnjyk (letzter Aufruf: 27.11.2023).

The Wall Street Journal (31.01.2011): „Interview with Syrian President Bashar al-Assad". URL: https://tinyurl.com/nhz7s8zj (letzter Aufruf: 21.12.2023); auch verfügbar in: *Voltairenet*. URL: https://tinyurl.com/4y8kxrs4 (letzter Aufruf: 21.12.2023).

Walt, Vivienne (24.11.2011): „Enter the Uncle: An Aging Assad Relative Joins the Syrian Fray". In: *Time*. URL: https://tinyurl.com/3vdhvk6w (letzter Aufruf: 14.03.2024).

Wannous, Dima (2014): *Dunkle Wolken über Damaskus*. Übersetzt von Larissa Bender. Hamburg: Nautilus.

Wannous, Dima (03.11.2016): „Schreiben ist eine Flucht". Übersetzt von Rafael Sanchez. In: *Qantara*. URL: https://tinyurl.com/3k5afjvu (letzter Aufruf: 24.01.2024).

Wannous, Dima (2018): *Die Verängstigten*. Übersetzt von Larissa Bender. München: Karl Blessing Verlag.

Wannous, Dima (2021): „Be What You Want To Be". In: Mejcher-Atassi, Sonja/Myers, Robert (Hg.): *The Theatre of Sa'dallah Wannous. A Critical Study of the Syrian Playwright and Public Intellectual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wedeen, Lisa (1998): „Acting "As If": Symbolic Politics and Social Control in Syria". In: *Comparative Studies in Society and History* 40/3. S. 503–523.

Wedeen, Lisa (2015 [1999]): *Ambiguities of Domination. Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wedeen, Lisa (2019): *Authoritarian Apprehensions. Ideology, Judgment, and Mourning in Syria*. Chicago: The University of Chicago Press.

Weismann, Itzchak (1993): „Saʿid Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria". In: *Middle Eastern Studies* 29/4. S. 601–623.

Weiss, Max (2013): „Who laughs last. Literary Transformations of Syrian Authoritarianism". In: Heydemann, Steven (Hg.): *Middle East authoritarianisms: governance, contestation, and regime resilience in Syria and Iran*. Stanford: Stanford University Press. S. 143–165.

Weiss, Max (2015): „What Lies Beneath. Political Criticism in Recent Syrian Fiction". In: Salamandra, Christa/Stenberg, Leif (Hg.): *Syria from Reform to Revolt, Volume 2. Culture, Society, and Religion*. New York: Syracuse University Press. S. 16–35.

Weiss, Max (2022): *Revolutions Aesthetic. A Cultural History of Baʿthist Syria*. Stanford: Stanford University Press.

Wensinck, A. J. (2012): „Takbīr". In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7330 (letzter Aufruf: 16.06.2024).

Whitaker, Brian/Webster, Paul/Gooch, Adela (13.06.2000): „Syrian heir disputed by uncle in exile". In: *The Guardian*. URL: https://tinyurl.com/yupzzttf (letzter Aufruf: 14.03.2024).

Whitaker, J. L. (2007): „Hamah". In: Dumper, Michael R. T./Stanley, Bruce E. (Hg.): *Cities of the Middle East and North Africa. A Historical Encyclopedia*. Santa Barbara/Denver/Oxford: ABC CLIO. S. 162–164.

Whitehead, Anne (2004): *Trauma Fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wieland, Carsten (2015): „Alawis in the Syrian Opposition". In: Kerr, Michael/Larkin, Craig*: The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Wīzarat ad-difāʿ fī al-ǧumhūriyya al-ʿarabiyya as-sūriyya (o. D.): „Dustūr al-ǧumhūriyya al-ʿarabiyya as-sūriyya". URL: https://tinyurl.com/zp83v6n9 (letzter Aufruf: 28.02.2024).

Wu, Yenna (2013): „Reviving Muted Voices. Rhizomatous Forces in Political Prison Literature". In: Wu, Yenna/Livescu, Simona (Hg.): *Human Rights, Suffering, and Aesthetics in Political Prison Literature*. Lanham: Lexington Books. S. 17–45.

Yaḥyā, Yaḥyā Ḥāǧǧ (03.02.2018): „Maḏbaḥat Ḥamā fī al-qiṣṣa al-muʿāṣira!?". In: *Markaz aš-Šarq al-ʿarabī li-'d-dirāsāt al-ḥaḍāriyya wa-'l-istrātīǧiyya.* London. URL: https://tinyurl.com/574erehk (letzter Aufruf: 20.02.2023).

Yaḥyā, Yaḥyā Ḥāǧǧ (05.02.2018): „Kitāb: Ḥamā maʾsāt al-ʿaṣr". In: *Markaz aš-Šarq al-ʿarabī li-'d-dirāsāt al-ḥaḍāriyya wa-'l-istrātīǧiyya.* London. URL: https://tinyurl.com/mr45u84z (letzter Aufruf: 13.06.2024).

Yazbak, Samar (2012a): *Taqāṭuʿ nīrān. Min yawmiyyāt al-intifāḍa as-sūriyya*. Beirut: Dār al-Ādāb.

Yazbak, Samar (2018): *Tisʿa ʿašara imraʾa, sūriyyāt yarwīna*. Mailand: Manšūrāt al-Mutawassiṭ.

Yazbak, Samar (08.01.2025): „al-ʿAdāla al-intiqāliyya fī Suriyya…'al-mawt wa-'l-aḏrāʾ'". In: *Al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/2vy7awh6 (letzter Aufruf: 31.01.2025).

Yazbek, Samar (2012b): *Schrei nach Freiheit. Bericht aus dem Inneren der syrischen Revolution*. Übersetzt von Larissa Bender. München: Nagel & Kimche.

Young, Michael (01.11.2021): „Prodigal Uncle". In: *Carnegie Middle East Center*. URL: https://tinyurl.com/5xa8zha6 (letzter Aufruf: 08.04.2024).

Yow, Valerie Raleigh (2005 [1994]): *Recording Oral History. A Guide for the Humanities and Social Sciences*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Zamān al-waṣl (12.06.2011): „as-Sulṭa tataṣālaḥ maʿ al-iẖwān „ʿiqāriyyan" wa-taḍḥī bi-ʿamīd muẖābarāt". URL: https://tinyurl.com/mtkh8x5d (letzter Aufruf: 21.07.2023)

Zamān al-waṣl (08.07.2011): „as-Safīrūn al-amrīkī wa-'l-firansī fī Ḥamā "li-anfāḏ an-niẓām"?". URL: https://tinyurl.com/5n7ud532 (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Zamān al-waṣl (10.07.2011): „Ḥawla ziyārat as-safīr al-amrīkī ilā Ḥamā". URL: https://tinyurl.com/2ztn98ty (letzter Aufruf: 12.04.2024).

Zarrāq, Samīr (31.10.2015): „'as-Sūriyyūn al-Aʿdāʾ': ḍaḥāyā wa-ṭawwār wa-muḫbirūn". In: *al-ʿArabī al-ǧadīd*. URL: https://tinyurl.com/yu97x99a (letzter Aufruf: 08.12.2023)

Zarrugh, Amina/Romero, Luis A. (2019): „Detention, Disappearance, and the Politics of Family". In: *Contexts* 18/3. S. 32–35.

Die Zeit (19.02.1982): „Revolte in Hama. Sturm in Syrien?". URL: https://tinyurl.com/5n7k52zn (letzter Aufruf: 23.05.2024).

Ziadeh, Radwan (2013 [2011]): *Power and Policy in Syria. Intelligence Services, Foreign Relations and Democracy in the Modern Middle East*. London/New York: I. B. Tauris.

Zisser, Eyal (2023): „Syria 2011–2013: Revolution and Tyranny before the Mayhem by Azmi Bishara". In: *Middle Eastern Studies* 59/4. S. 685–690.

Ziter, Edward (2013): „The Image of the Martyr in Syrian Performance and Web Activism". In: *TDR* 57/1. S. 116–136.

Zubaidi, Layla Al- (24.05.2012): „Diary. In Syria". In: *London Review of Books*. URL: https://tinyurl.com/3y7un4v5 (letzter Aufruf: 03.08.2023).

8. Anhang

8.1 Die Autor:innen

8.1.1 Abdallah al-Dahamasha

Abdallah al-Dahamashas (ʿAbdallāh ad-Dahāmaša) schriftstellerisches Schaffen ist auf politische Texte fokussiert, in denen er das Assad-Regime kritisiert, und insbesondere das Massaker von Hama aufarbeitet. Zu seinen Publikationen zählen neben dem hier analysierten Kurzroman *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (1982; ‚Die Jungfrau von Hama') das Buch *Sūriyya – mazraʿa al-Asad* (2011; ‚Syrien – Assads Farm'), in dem er ausführlich verschiedene Aspekte des Assad-Regimes, insbesondere dessen Massaker und den Kampf gegen die Muslimbruderschaft, thematisiert, sowie weitere Bücher mit den aussagekräftigen Titeln *Dam saqā al-ǧūlān* (‚Auf dem Golan vergossenes Blut') und *an-Niẓām al-Asadī ḍidd al-ʿarab* (‚Das Assad-Regime gegen die Araber'). Zudem hat er weitere, online veröffentlichte dokumentarische Texte über das Massaker von Hama verfasst, beispielsweise *Aṭfāl fī šawāriʿ Ḥamā* (‚Kinder auf den Straßen von Hama').[1706] Zu dem Autor selbst und seinem Lebenslauf sind keine genaueren Informationen zu finden.

8.1.2 Sharif al-Ras

Sharif al-Ras[1707] (Šarīf ar-Rās) wurde im Jahr 1930 in Hama geboren und wuchs dort in einer eher frommen Familie auf. Nach seinem Studium in Damaskus arbeitete er zunächst als Lehrer in Hama und dem nahegelegenen Ort as-Suqaylabiyya. Nach einem Gefängnisaufenthalt im Jahr 1963 aufgrund seiner Kritik an Gamal Abd al-Nasser[1708] verließ er Syrien 1965 aus politischen Gründen und lebte danach durchgehend im Ausland, zunächst in Beirut, dann ab 1975 in Bagdad, wo er die irakische Staatsbürgerschaft erhielt,[1709] und von 1991 bis zu seinem Tod im Jahr 2000 in Amman.[1710] al-Ras arbeitete als Lehrer und Journalist und hatte nach 1965 keine Gelegenheit mehr, nach Syrien zurückzukehren.[1711] Als Schriftsteller wurde er vor allem durch seine zahlreichen Kinderbücher und seinen satirischen Stil als Journalist und Autor bekannt; insgesamt verfasste er über 200

1706 Der letztgenannte Text wurde laut dem Verfasser im Jahr 1984 verfasst; zu den anderen Publikationen lassen sich keine genauen bibliographischen Angaben ermitteln.

1707 Unter diesem Namen und der Schreibweise Šarīf ar-Rās ist er als Autor bekannt, sein vollständiger Name lautet ʿAbdallāh Muḥammad Šarīf bin Ḫālid bin Ḥasan as-Sakkāf, 1950 wurde der Nachname in ar-Rås geändert (vgl. ar-Rās, Šarīf (06.07.2003): „Šarīf ar-Rās". In: *Rābiṭat Udabāʾ aš-Šām*. URL: https://tinyurl.com/yc8atvnb (letzter Aufruf: 08.06.2023)).

1708 DMG-Umschrift: Ǧamāl ʿAbd an-Nāṣir.

1709 Vgl. ar-Rās 06.07.2003 (der autobiographische Text wurde vermutlich im Jahr 1987 verfasst).

1710 Vgl. as-Samak, ʿAbd al-Karīm (02.10.2003): „al-Adab as-siyāsī as-sāḫir ʿinda Šarīf ar-Rās". In: *al-Alūka aṭ-ṭaqāfiyya*. URL: https://tinyurl.com/yjcjubra (letzter Aufruf: 08.06.2023).

1711 Vgl. ar-Rās 06.07.2003.

Werke sowie zahlreiche Drehbücher für Fernsehserien.[1712] Zu seinen bekannten Romanen gehört neben *Ṭaḥūn aš-šayāṭīn* (1985; ‚Die Mühle der Teufel'), in dem er die Folgen des Massakers in seiner Heimatstadt thematisiert, der Gefängnisroman *al-Warṭa* (1986; ‚Das Dilemma'), der ebenfalls von den grausamen Bedingungen des politischen Systems unter Hafiz al-Assad handelt. Nachdem er zuvor zunächst satirische Bücher und später hauptsächlich Kinderbücher verfasst hatte, handelt es sich bei diesen Werken um seine ersten längeren Romane mit einer eindeutig religiösen Färbung. Jedoch lehnte al-Ras eine Kategorisierung als islamischer Autor ab und betrachtete sich selbst in erster Linie als Kämpfer gegen jegliche Art der Unterdrückung.[1713] In den 1980er Jahren verfasste er zudem die beiden politischen Bücher *Min al-ǧurḥ as-sūrī* (Kairo 1984; ‚Von der syrischen Wunde'), für das der frühere Führer der syrischen Muslimbruderschaft Adnan Saad al-Din ein Vorwort schrieb, und *Sūriyya taḥt al-ḥukm an-nuṣayrī* (Frankfurt 1987; ‚Syrien unter der alawitischen Herrschaft').

8.1.3 Manhal al-Sarraj

Die vielfältigen Formen und Dynamiken des Erinnerns und Vergessens in Hama sind die zentralen Themen in Manhal al-Sarrajs (Manhal as-Sarrāǧ) literarischen Werken und vor allem in ihren Romanen *Kamā yanbaġī li-nahr* (2003; ‚Wie ein Fluss soll') und *ʿAṣī ad-dam* (2012; ‚Orontes des Blutes'), die in diesem Kapitel analysiert werden.[1714] as-Sarrāǧ, die 1964 in Hama geboren wurde[1715] und in der Stadt aufwuchs, ist die wichtigste und bekannteste literarische Zeugin und Kommentatorin des Massakers von Hama. Die Autorin selbst verbrachte den Monat Februar 1982 außerhalb von Hama und erlebte das Massaker nicht vor Ort, wurde aber nach ihrer Rückkehr in die Stadt und in den darauffolgenden Jahren zur Zeugin der Zerstörung und der gesellschaftlichen Veränderungen in Hama sowie des weitgehenden Beschweigens der Ereignisse.[1716] Im Jahr 1997 veröffentlichte sie mit der Kurzgeschichtensammlung *Taḥaṭṭī al-ǧisr* (‚Das Überqueren der Brücke') ihr erstes literarisches Werk und verfasste Ende der 1990er Jahre ihren ersten Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* (‚Wie ein Fluss soll'). Letzterer wurde jedoch in Syrien nicht zur Veröffentlichung zugelassen und erst 2003 publiziert, nachdem die Autorin dafür einen Preis bei den Sharjah Awards for Arab Creativity in den Vereinigten Arabischen Emiraten erhalten hatte.[1717] Der Roman *ʿAṣī ad-dam*, wurde 2012 in der Anfangsphase der syrischen Revolution in Beirut veröffentlicht. Zudem hat as-Sarrāǧ die Romane *Ǧūrat Ḥawwā* (2005), *ʿAlā ṣaḍrī* (‚Auf meiner Brust', 2007), *Ṣurāḥ* (2019), *al-Wašm* (2022; ‚Das Tattoo'), die ebenfalls das Massaker von Hama thematisieren, so-

1712 Vgl. al-ʿAbdallāh, Ġayṯ (22.04.2013): „al-Adīb Šarīf ar-Rās muʿalliman fī as-Suqaylabiyya qabla akṯar min sittīn ʿāmman". URL: https://tinyurl.com/m6h5sndd (letzter Aufruf: 04.08.2015).

1713 Vgl. Ramaḍān 04.10.2003.

1714 Der Fluss Orontes (ʿĀṣī) fließt durch Hama und ist in al-Sarrajs Werken symbolisch eng mit der Stadt verbunden. Er wird in den Titeln der beiden hier analysierten Romane erwähnt.

1715 Vgl. Ottosson al-Bitar 2010: S. 76.

1716 Vgl. Syria TV 28.08.2018.

1717 Persönliche Korrespondenz mit der Autorin, 01.12.2020.

wie *Lā taḏarnī fardan* (2023; ‚Lasse mich nicht kinderlos bleiben'[1718]). Seit 2006 lebt al-Sarraj in Schweden.

8.1.4 Fawwaz Haddad

Fawwaz Haddad (Fawwāz Ḥaddād) wurde 1947 in Damaskus geboren, hat Jura studiert und jahrelang in unterschiedlichen Bereichen gearbeitet, bevor er 1991 mit *Mūzāyīk* (‚Mosaik') seinen ersten Roman veröffentlichte.[1719] Während seine früheren Werke vor allem historische Romane waren, nahmen seine neueren Romane vermehrt eine realistische Perspektive ein und können teilweise zum Genre des Polizeiromans gezählt werden.[1720] Häufig vermitteln die Handlungen in Haddads Werken am Ende einen bestimmten moralischen Standpunkt.[1721] Heute gehört er zu den bekanntesten syrischen Autor:innen und hat 17 Romane verfasst, u. a. al-*Mutarǧim al-ḫāʾin* (2008; ‚Der verräterische Übersetzer') und *Ǧunūd Allāh* (2010; *Gottes blutiger Himmel*, 2013), die jeweils für den International Prize for Arabic Fiction (IPAF) nominiert wurden,[1722] sowie *as-Suriyyūn al-aʿdāʾ* (2014; ‚Die feindlichen Syrer'). Zuletzt veröffentlichte er den Roman *Ǧumhūriyyat aẓ-ẓalām* (2023; ‚Republik der Unterdrückung') Seit Ende der 1990er Jahre besteht gegen seine Werke ein Publikationsverbot in Syrien.[1723] Er schloss sich 2011 der syrischen Revolution an und verließ Syrien aus diesem Grund im Jahr 2012. Seitdem lebte er u. a. im Libanon, in Katar und in Großbritannien und konnte bisher nicht in sein Heimatland zurückkehren.[1724]

8.1.5 Dima Wannous

Dima Wannous (Dīma Wannūs) wurde 1982 geboren, stammt aus Damaskus und arbeitet als Schriftstellerin, politische Aktivistin und Übersetzerin für französische und arabische Literatur.[1725] Im Jahr 2007 veröffentlichte sie ihren Kurzgeschichtenband *Tafāṣīl* (*Dunkle Wolken über Damaskus*, 2014), der sich mit dem Leben in Syrien unter Bashar al-Assad beschäftigt, und im Jahr 2009 ihren ersten Roman *Kursī* (‚Stuhl'). Dima Wannous ist die Tochter des bedeutenden syrischen Dramatikers Saʿdallah Wannous[1726] (1941–1997)

1718 Anspielung auf Sure 21, Vers 89 im Koran.

1719 Vgl. Ḥaddād, Fawwāz (o. D.): „as-Sīra aḏ-ḏātiyya". URL: https://tinyurl.com/mrxbwabf (letzter Aufruf: 25.03.2024).

1720 Vgl. Weiss, Max (2015): „What Lies Beneath. Political Criticism in Recent Syrian Fiction". In: Salamandra, Christa/Stenberg, Leif (Hg.): *Syria from Reform to Revolt, Volume 2. Culture, Society, and Religion*. New York: Syracuse University Press. S. 23.

1721 Vgl. Weiss 2013: S. 151.

1722 Vgl. International Prize for Arabic Fiction (o. D.): „Fawaz Haddad". URL: https://tinyurl.com/jd2rwxsw (letzter Aufruf: 25.03.2024).

1723 Vgl. Pannewick, Friederike (2021): „Ḥaddād, Fawwāz". In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler.

1724 Vgl. Ḥaddād o. D.

1725 Vgl. Pannewick, Friederike (2023a): „Wannūs, Dīma". In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler.

1726 Vgl. ebd.

und zählt heute auch selbst zu den international bekanntesten syrischen Autor:innen. Mit ihrem Roman *al-Ḫāʾifūn* (2017; *Die Verängstigten*, 2018), der in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde, wurde sie für den International Prize for Arabic Fiction (IPAF) nominiert. Sie setzte sich bereits in ihren frühen Werken kritisch mit den Lebensbedingungen in Syrien unter dem Assad-Regime auseinander und schloss sich früh der Revolution von 2011 an. Seit 2011 arbeitet sie als Journalistin beim oppositionellen Sender Orient News[1727] und lebt und arbeitet heute in London.[1728] Zuletzt veröffentlichte sie ihren Roman *al-ʿĀʾila allatī ibtalaʿat riǧālahā* (2020; ‚Die Familie, die ihre Männer verschlang').

8.2. Zusammenfassungen der Romane

8.2.1 ʿAḏrāʾ Ḥamā *(1982)*

Der kurze Roman *ʿAḏrāʾ Ḥamā* (‚Die Jungfrau von Hama') von Abdallah al-Dahamasha wurde erstmals im Jahr 1982, also kurz nach dem Massaker von Hama veröffentlicht. Auch wenn es sich um einen Roman handelt, betont der Autor bereits auf dem Buchcover den Wahrheitsgehalt („95 %") der erzählten Geschichte. Er thematisiert in seinem Werk nicht direkt das Massaker von 1982, sondern die Ereignisse im Jahr 1964, als es in Hama zu Protesten gegen die neue Baath-Regierung und in der Folge zu einem Massaker an den Protestierenden in der Sulṭān-Moschee (*maǧzarat masǧid as-Sulṭān*) kam. Im Zentrum der Handlung steht ein junges verlobtes Paar, das sich gegen die antireligiösen Tendenzen der regierenden Partei engagiert. Maḥmūd gehört einer Gruppe Jugendlicher um Marwan Hadid, einem religiösen Lehrer und dem späteren Begründer des bewaffneten Flügels der Muslimbruderschaft, in Hama an, die es als ihre Aufgabe sieht, gegen das als „ungläubig" wahrgenommene Regime zu kämpfen. Seine Verlobte, die Schülerin Ṣafāʾ, setzt sich unter ihren Mitschülerinnen für das Tragen des Hijabs ein und protestiert gegen die Versetzung religiöser Lehrer. Als sich die Auseinandersetzungen zwischen den Regime-Truppen und den protestierenden jungen Männern verstärken und gewaltvoller werden, verschanzt sich die Gruppe um Marwan Hadid in der Sulṭān-Moschee. Diese wird entgegen den Erwartungen der jungen Männer durch die Armee angegriffen und zerstört, wobei Maḥmūd und seine Freunde im Kampf „als Märtyrer" sterben; ihr Anführer Marwan wird dagegen verhaftet, gefoltert und letztendlich hingerichtet. In Maḥmūds Nachlass befindet sich eine Kiste für Ṣafāʾ, die einen Sprengstoffgürtel enthält. In der Hoffnung, ihrem Verlobten im Paradies wiederzubegegnen und ihn zu heiraten, sprengt sich Ṣafāʾ, mit ihrem Brautkleid bekleidet, in die Luft, als ihr Haus von Regime-Soldaten durchsucht wird.

8.2.2 Ṭāḥūn aš-šayāṭīn *(1985)*

Die Handlung des 1985 erschienenen Romans *Ṭāḥūn aš-šayāṭīn* (‚Die Mühle der Teufel') von Sharif al-Ras ist zeitlich etwa ein Jahr nach dem Massaker von Hama angesie-

1727 Vgl. ebd.
1728 Vgl. ebd.

delt, als der aus Hama stammende und seit langem in Deutschland lebende Arzt Aḥmad seinen Bruder auf dessen Wunsch in Syrien besucht. Dieser wohnt inzwischen auf einem Bauernhof mitten in der Wüste und bittet seinen Bruder, die zerstörte Heimatstadt nicht zu besuchen. Nachdem Aḥmad im Vorfeld seines Besuchs nur wenige Informationen über das Massaker hatte, werden ihm während seines Aufenthalts auf dem Bauernhof nach und nach das Ausmaß der Ereignisse und die Folgen des Massakers bewusst. Die Kommunikation über das Ereignis ist durch Schweigen geprägt und die Unsagbarkeit des Erlebten wird immer wieder betont, sodass sich Aḥmad das Geschehene im Laufe seines Aufenthalts vor allem über seine eigenen Beobachtungen erschließt. Dem ersten Anschein nach wirkt das Leben auf dem Land auf Aḥmad zunächst glücklich und nahezu paradiesisch, jedoch dringt die Realität immer wieder in den idyllischen und abgelegenen Bauernhof ein. So gehört es zum Alltag, dass dort, wie bereits am ersten Abend von Aḥmads Aufenthalt, willkürlich Razzien der Sicherheitsdienste durchgeführt werden, die in den Bewohnern stets traumatische Erinnerungen an das Massaker wecken und sie in Angst und Schrecken versetzen. Auch Händler, die dem Regime nahestehen, und aus Hama stammende Schutzsuchende werden auf dem Bauernhof empfangen und vermitteln einen Einblick in die gesellschaftlichen Verhältnisse zur Zeit der Handlung. Als er von einem Freund, der ein hochrangiger Regierungsmitarbeiter ist, gebeten wird, den kranken Präsidenten zu behandeln, reist Aḥmad mit diesem in die Hauptstadt und rettet dem Präsidenten widerwillig das Leben. Der dreitägige Aufenthalt im Präsidentenpalast gibt ihm einen tieferen Einblick in die Machtstrukturen des Regimes: Die Beteiligten suchen von Angst und wirtschaftlichen Interessen getrieben um jeden Preis ihren eigenen Vorteil, während ihnen die Brutalität und Willkür des politischen Systems durchaus bewusst sind. All seine Erfahrungen und Beobachtungen führen schließlich zu Aḥmads Entschluss, in Syrien zu bleiben. Bei seiner Rückkehr auf den Bauernhof erwartet ihn ein schockierender Anblick: Er findet zerstörte und ausgeraubte Gebäude und Leichen zweier der Adoptivkinder seines Bruders sowie Spuren von Militärfahrzeugen. Wütend und entsetzt macht er sich wieder auf den Weg in die Hauptstadt; das Ende der Handlung bleibt offen.

Während im gesamten Roman weder die Stadt Hama noch das Land Syrien oder der Präsident explizit genannt werden, ist die Handlung deutlich erkennbar stark an den tatsächlichen Ereignissen und Persönlichkeiten in Syrien zu der Zeit des Massakers von Hama orientiert und zahlreiche eindeutige Analogien stellen einen klaren Bezug zur außertextlichen Realität her. Der Roman thematisiert nicht nur die brutale Willkür der Geheimdienste, sondern vor allem auch die wirtschaftlichen Verstrickungen der als korrupt dargestellten Machthaber. So wird Aḥmad als außenstehendem Besucher immer bewusster, inwiefern die Diktatur des Landes wirtschaftlich von ihrer Macht profitiert und mithilfe der finanziellen Interessen ihrer Unterstützer gesteuert und aufrechterhalten wird. Die ideologischen Slogans des Regimes von Freiheit und Demokratie werden auf diese Weise als leere Sprüche entlarvt. Gegenüber dieser als unmoralisch dargestellten Machtclique wird das einfache, durch den islamischen Glauben und islamische Wertvorstellungen geprägte Leben auf dem Bauernhof als das überlegene Ideal dargestellt.

8.2.3 Kamā yanbaġī li-nahr *(2003)*

In Manhal al-Sarrajs Roman *Kamā yanbaġī li-nahr* (‚Wie ein Fluss soll') ist die Erinnerung an das Massaker von Hama das zentrale Thema. In erster Linie wird das Leben der Protagonistin Faṭma beschrieben, einer älteren Frau, die an einem Fluss in einer Stadt lebt, in der einige Jahre zuvor ein grausames Massaker stattgefunden hat, dessen Auswirkungen noch immer in der Stadt und unter ihren Bewohnern nachhallen. Diese vergangenen Ereignisse sind im kollektiven Bewusstsein der Stadtbewohner äußerst präsent, jedoch ist die Kommunikation darüber durch weitgehendes Schweigen geprägt. Im gesamten Roman werden an keiner Stelle explizit die Stadt Hama, das Land Syrien oder sonstige konkrete Namen erwähnt, die einen direkten Bezug zu Ort und Zeit der Handlung herstellen. Aufgrund der beschriebenen Merkmale der Stadt, ihrer Geschichte und Geographie sowie detaillierter Beschreibungen des Massakers, die sich mit anderen historischen Dokumentationen des Ereignisses decken, ist sie für mit der syrischen Geschichte vertraute Leser:innen jedoch eindeutig als Hama erkennbar. Die Handlung des Romans findet auf zwei Erzählebenen statt: Einerseits werden in der Rahmenhandlung, die in der erzählten Gegenwart des Romans stattfindet und ungefähr gegen Ende der 1990er Jahre verortet werden kann, einige Tage in Faṭmas Leben kurz vor ihrem Tod beschrieben. In diese Rahmenhandlung sind immer wieder Rückblenden eingeschoben, die den Lesenden einen Einblick in Faṭmas Kindheit und Jugend und, besonders zentral, in ihre eigenen Erlebnisse während des Massakers in ihrer Stadt und der darauffolgenden Zeit geben. Diese Einschübe, anhand derer im Laufe des Romans der gesamte Lebensverlauf der Protagonistin von ihrer Kindheit bis zu ihrem Tod chronologisch erzählt wird, werden meistens durch Erlebnisse Faṭmas innerhalb der Rahmenhandlung ausgelöst, beispielsweise durch Gegenstände, Orte oder Begegnungen mit bestimmten Personen oder auch Alltagshandlungen, die für sie mit spezifischen Erinnerungen, vor allem an das Massaker von Hama und seine Auswirkungen auf die Stadt, verbunden sind. Indem immer wieder ein Konflikt zwischen Faṭmas Bemühungen, ihre Erinnerungen zu bewahren und zu artikulieren, und dem kollektiven Schweigen über die Vergangenheit der Stadt an die Oberfläche kommt, wird das Spannungsfeld zwischen Erinnern und Vergessen zu dem zentralen Thema des Romans.

8.2.4 ʿAṣī ad-dam *(2012)*

Der Roman *ʿAṣī ad-Dam* (‚Orontes des Blutes') von der syrischen Schriftstellerin Manhal al-Sarraj erschien im Jahr 2012, etwa ein Jahr nach dem Beginn der syrischen Revolution. Es wird die Geschichte einer Familie aus der syrischen Stadt Hama ab den (späten) 1970er Jahren erzählt, die aus den beiden Eltern sowie ihren fünf Töchtern und drei Söhnen besteht. In dieser Phase fanden in Syrien gesellschaftliche und politische Auseinandersetzungen statt und verschiedene Oppositionsbewegungen protestierten offen gegen das Assad-Regime. Diese Spannungen machen sich auch innerhalb der Familie und ihrem Umfeld bemerkbar; beispielsweise werden die Mutter und einige ihrer Kinder immer religiöser, wobei der älteste Sohn Ayman auch politisch im Umfeld der Muslimbruderschaft aktiv ist. Als die politischen Repressionen gegen diese Organisation stärker werden, verlässt dieser Syrien in Richtung Saudi-Arabien. Während die beiden

Eltern sich eines Tages auf einer Reise nach Damaskus befinden, schlägt das Regime die Aufstände mit einem Massaker brutal nieder: Die gesamte Stadt wird abgeriegelt, ganze Stadtviertel bombardiert und zahllose junge Männer willkürlich verhaftet. Auch der zweitälteste Sohn der Familie, Muḫliṣ, dessen Lebensstil stets als eindeutig „unislamisch" beschrieben wird und der sich nie politisch engagiert hat, wird durch Soldaten verschleppt und unter Folter verhört, damit er Informationen über seinen ins Ausland geflohenen Bruder preisgibt. Als er schließlich freigelassen wird und nach Hause zurückkehrt, ist er ein gebrochener Mensch, den die im Gefängnis und im Anschluss daran durch die erzwungene Teilnahme an einer Pro-Assad-Demonstration erlebten Demütigungen für den Rest seines Lebens beeinträchtigen. Die durch staatliche Gewalt erfahrene Demütigung und die Folgen des Massakers bestimmen auch das Leben anderer Familienmitglieder. Beispielsweise wird die Tochter Ġāda, die in Aleppo studiert, aus Angst vor der Nähe zu als oppositionell und damit gefährlich geltenden Menschen aus Hama von ihren Kommilitoninnen und Freundinnen gemieden und zur Außenseiterin. Die Suche nach Freundschaft und Zugehörigkeit führt Ġāda in das Umfeld einer Gruppe linker Aktivist:innen und damit auch in den Radar der Sicherheitsdienste. Nachdem sie bei einer Vorladung durch einen Geheimdienst gezwungen wird, ihre politisch aktiven Kommiliton:innen auszuspionieren und Berichte über diese zu verfassen, nimmt sie sich angesichts der Ausweglosigkeit ihrer Lage – einerseits das Gefühl von Demütigung und Scham wegen ihrer Zustimmung, mit dem Geheimdienst zu kooperieren und andererseits die Unmöglichkeit, diese Mitarbeit zurückzuweisen – das Leben. Die älteste Tochter Fidāʾ, Liebling des Vaters und ambitionierte Medizin-Studentin, beginnt eine unglückliche Ehe, in der sie täglich Gewalt und Demütigungen durch ihren Ehemann ausgesetzt ist. Alle Familienmitglieder sowie die anderen Bewohner Hamas befinden sich in einer zwiespältigen Situation in Bezug auf die Erinnerung an das Massaker: Einerseits können sie das Erlebte nicht vergessen und es ist in ihren Gedanken stets präsent, andererseits versuchen sie, die Erinnerungen zu unterdrücken, aus Angst und um dem damit verbundenen Schmerz auszuweichen. Ein offenes Sprechen darüber ist nicht möglich, sodass an ein systematisches Dokumentieren nicht zu denken ist. Die einzigen Familienmitglieder, denen nach dem Massaker ein Leben in Normalität und Erfolg gelingt, sind die Geschwister, die sich mit den veränderten Lebensbedingungen in der Stadt arrangieren und sich auf materielle Interessen fokussieren. Die tiefgehende und nachhaltige Auswirkung des Massakers ist somit in diesem Werk eine weitgehende Depolitisierung der Bevölkerung, die das bestehende System akzeptiert, um Gewalt und Demütigungen aus dem Weg zu gehen, und damit die Macht des Assad-Regimes festigt.

8.2.5 as-Sūriyyūn al-aʿdāʾ *(2014)*

Die Handlung dieses 2014 veröffentlichten Romans, dessen Titel als ‚Die feindlichen Syrer' übersetzt werden kann, setzt mit dem Massaker von Hama 1982 ein. Dem Ich-Erzähler Salīm ar-Rāǧī, der aus Hama stammt und in Damaskus als Richter arbeitet, wird nach dem Massaker in seiner Heimatstadt das Baby seines Bruders gebracht, das dort aus den Trümmern gerettet wurde, während Salīms Bruder ʿAdnān verhaftet und der Rest der Familie von einem Armeehauptmann erschossen wurde. Der erste Teil des Buches, der

mit „Bilād al-ḫulūd wa-l-mawt“ („Land der Ewigkeit und des Todes“) betitelt ist, besteht aus insgesamt 13 Kapiteln.

Der Verlauf der Handlung wird in drei separaten, sich aber überschneidenden parallelen Erzählsträngen dargestellt. Zunächst erfahren die Lesenden in jedem Kapitel die Geschichte des Richters Salīm, der zusammen mit seiner Frau seinen Neffen großzieht, im Glauben, dass dessen gesamte Familie nicht mehr am Leben ist. Bei einem Besuch in Hama kurz nach dem Massaker wird er selbst Zeuge der massiven Zerstörung und ein Augenzeuge bestätigt ihm den Tod seiner Angehörigen. Daraufhin setzt er sich gedanklich kritisch mit dem Herrschaftssystem in seinem Land auseinander, wobei ihm zunehmend bewusst wird, dass er als Richter jedoch selbst ein Teil dieses Systems ist und dessen Macht perpetuiert. Nach einer zeitweisen Suspendierung von seinem Beruf wird Salīm zur Mitarbeit in einem Antikorruptionsausschuss ausgewählt. Dieser wird, ohne dass Salīm dies weiß, von dem Mörder seiner Angehörigen, der als „Ingenieur“ im Machtapparat immer weiter aufsteigt, geleitet und hat das Ziel, Korruptionsfälle zu verschleiern, die betroffenen Regimemitarbeiter mit dem Wissen um ihre Bestechlichkeit aber ggf. unter Druck setzen zu können. Angesichts der Aussichtslosigkeit, sich in einem Unrechtssystem für Gerechtigkeit einzusetzen, wird Salīm immer desillusioniert bezüglich der Zukunft des Landes.

Parallel dazu wird von dem Armeehauptmann Sulaymān erzählt, der aus reinem Geltungsbedürfnis nach Hama gefahren ist, um unschuldige Zivilisten töten und sich danach mit der erfolgreichen Bekämpfung von „Terroristen“ schmücken zu können. Sein extremer Ehrgeiz, der ihn wortwörtlich über Leichen gehen lässt, verhilft ihm mit der Zeit zum Aufstieg in die höchsten Ränge des Regimes, bis er eine Stelle im Präsidentenpalast erhält. Seine Zuständigkeiten bleiben dabei sowohl ihm selbst als auch Außenstehenden durchgehend schleierhaft – ein Symbol für ein System, das gerade aus einer Strategie der Ambivalenz und Uneindeutigkeit einen Großteil seiner Macht bezieht. Sulaymān, der stets als Ingenieur (*muhandis*) bezeichnet wird, ursprünglich aufgrund eines abgebrochenen Studiums des Ingenieurwesens, aber im übertragenen Sinn auch als Ingenieur der Machtbasis nach dem Massaker, plant den in den 1980er Jahren um sich greifenden Führerkult und die Unterdrückung der Erinnerung an das Massaker von Hama als Mittel der Machtsicherung für den Präsidenten. Zugleich beginnt er eine Beziehung zu einer jungen Frau, mit der er gemeinsam ein äußerst profitables, auf Korruption basierendes Import- und Schmuggelgeschäft aufbaut.

Der dritte Handlungsstrang widmet sich den Erlebnissen von Salīms Bruder ʿAdnān im berüchtigten Wüstengefängnis von Tadmur (Palmyra), in dem er fast 30 Jahre unter politischen Gefangenen, hauptsächlich Muslimbrüdern, verbringt. Nach seiner Verhaftung wird er in ein Gefangenenlager nahe der Stadt gebracht und entgeht dort nur knapp einer Massenhinrichtung, da ihn ein Armeemitarbeiter erkennt und versteckt. Dennoch wird er mit anderen Gefangenen nach Tadmur gebracht. Dort erlebt er grausamste Lebensbedingungen, Folter, Krankheiten, Hinrichtungen und eine teilweise Isolation von den anderen Gefangenen, die ihn für einen Spion halten, da er nicht zur Muslimbruderschaft gehört. Eine Persönlichkeitsspaltung hilft ihm, die Gewalt zu ertragen, und auch die Hoffnung auf ein Wiedersehen mit seiner Familie lässt ihn überleben.

Nachdem der erste Teil des Romans mit dem Tod des Präsidenten und der Machtübernahme durch dessen Sohn endet, setzt der zweite, wesentlich kürzere Teil mit dem Titel „ʿĀlam ǧadīd“ („Eine neue Welt“) mit dem Beginn der Revolution von 2011 ein. ʿAdnān wird aus dem Gefängnis entlassen, sieht bei seiner Rückkehr nach Hama das immer noch sichtbare Ausmaß der Zerstörung und erfährt, dass nur sein jüngster Sohn das Massaker überlebt hat. Der „Ingenieur“ Sulaymān schöpft Verdacht, dass ʿAdnān, den er 30 Jahre zuvor hatte töten wollen, freigelassen wurde und sucht deshalb dessen Bruder Salīm auf, um sich zu vergewissern. Während dieses Besuchs verbinden sich alle drei Handlungsstränge und den drei Protagonisten wird ihre Verstrickung untereinander bewusst. Salīm erkennt, dass er jahrelang für den Mörder der Familie seines Bruders gearbeitet hat, und wird sich seiner eigenen Verantwortung innerhalb des brutalen Machtsystems bewusst, sodass eine Versöhnung der Gesellschaft, an die er zuvor geglaubt hatte, unmöglich erscheint. ʿAdnān nimmt sich vor, sich an dem Ingenieur zu rächen und auch dieser lässt nach ʿAdnān fahnden, um ihn endlich zu töten. Zugleich verbreiten sich unter der reichen Elite des Landes Sorgen wegen der beginnenden Revolutionen in anderen arabischen Ländern und der Ingenieur schmiedet Pläne, um den Aufstand nach dem Vorbild der Niederschlagung der Opposition in Hama 1982 zu unterdrücken. Während die Sicherheitskräfte nach seinen Vorgaben brutal gegen die Demonstrant:innen vorgehen, wird Sulaymān selbst zum Opfer einer Intrige und erschießt sich letztendlich in einer ausweglosen Situation selbst.

In diesem komplexen Roman voller Spannungsbögen wird die Geschichte des Assad-Regimes von 1982 bis 2011 unter die Lupe genommen und dessen Machtstrategien analysiert, zu denen beispielsweise der Einsatz von Korruption und Antikorruptionsmaßnahmen, die gezielte Schaffung und Verstärkung innergesellschaftlicher und konfessioneller bzw. sektaristischer Spaltungen, die Begründung des Assad-Kults und die absolute Intransparenz der Strukturen im Präsidentenpalast zählen. Auf diese Weise wird eine Verbindung zwischen dem Massaker von Hama als nachhaltiges gesellschaftliches Trauma und der Revolution von 2011 als eine Befreiung davon hergestellt.

8.2.6 al-Ḫāʾifūn *(2017)*

Das zentrale Thema von Dima Wannous‘ 2017 erschienenem Roman *al-Ḫāʾifūn* (*Die Verängstigten*, 2018) ist die Angst. Die Handlung des Romans spielt sich während des Kriegs, der auf die Revolution von 2011 folgte, ab. In diesem Kontext setzt sich das Werk mit den psychologischen Folgen des Lebens unter dem repressiven Assad-Regime auseinander. Die Protagonistin Sulayma, eine junge Syrerin, die unter der Herrschaft von Hafiz al-Assad aufwuchs, leidet unter Angststörungen und Panikattacken. Im Wartezimmer eines Psychotherapeuten lernt sie Nassīm kennen, einen Schriftsteller, der ebenfalls unter permanenten Angstzuständen leidet und mit dem sie eine Beziehung beginnt. Nachdem er wegen des Krieges nach Europa auswandert, erhält Sulayma das Manuskript eines von ihm verfassten Romans, in dessen Protagonistin Salmā sie viele Parallelen zu ihrem eigenen Leben erkennt. Sulaymas Reflektion ihrer eigenen Lebensgeschichte, die sich in Salmās Geschichte widerzuspiegeln scheint, lassen sie die Ursprünge ihrer eigenen konstanten Angst verstehen, die ihr gesamtes Leben dominiert. Diese Angst, die

auch Nassīm und sämtliche weiteren Charaktere des Romans betrifft, hat ihre Wurzeln in der brutalen Diktatur, die alle Lebensbereiche kontrolliert und starke gesellschaftliche Spaltungen bewirkt hat. Ein prägendes Ereignis für Sulaymas Familie, die ursprünglich aus Hama stammt, ist das Massaker von 1982, das niemals offen thematisiert wird, als intergenerationell vererbtes Trauma aber unterschwellig immer präsent und einer der wichtigsten Gründe für Sulaymas Angst ist.

8.3 Übersetzung des Zeugenberichts von Khaled al-Khani

Den folgenden Zeugenbericht verfasste der syrische Maler Khaled al-Khani, der als Kind Augenzeuge des Massakers von Hama geworden war, am Anfang der syrischen Revolution im Jahr 2011. Al-Khani ist eine der bekanntesten Personen aus Hama, die immer wieder öffentlich über das Massaker sprechen und von ihren Erfahrungen berichten. Auch in seinen Gemälden verarbeitet er seine Erinnerungen an das Massaker.[1729] Er engagierte sich während der Revolution 2011 als Aktivist und verließ Syrien kurz darauf. Heute lebt er in Frankreich. Sein achtteiliger Zeugenbericht ist die ausführlichste öffentlich zugängliche Darstellung des Massakers durch einen Augenzeugen und im arabischsprachigen Original auf verschiedenen Internetseiten verfügbar.[1730] Dieser deutschen Übersetzung liegt die Version auf der Plattform *Daḥnūn* zugrunde.

Hama 1982: Die Geschichte des kriminellen Regimes

> „Ich habe überlebt, um euch zu berichten: Meine Kindheit, die Augen meines Vaters und das Massaker von Hama“[1731]

1

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Ich will mich nicht länger verstecken, sondern werde in mein Atelier und zu allen Demonstrationen gehen. Ich kann meine Identität als Künstler, der nach dem Protest vor der libyschen Botschaft[1732] zum Revolutionär wurde, nicht länger verbergen. Meine

---

1729 Vgl. Hüsch, Anette (Hg.) (2013): *Khaled al-Khani*. Kiel: Schleswig-Holsteinischer Kunstverein. Hier sind auch einige seiner Bilder, die sich mit dem Massaker von Hama beschäftigen, sowie Informationen zu seinen Werken finden.

1730 z. B. auf der Internetseite *Souria Houria* (al-Ḥānī, Ḫālid (01.02.2013a): „Lā aʿrif māḏā aṣābanī al-yawm…? Risāla min Ḫālid al-Ḥānī al-laḏī ġādar Sūriyā munḏu baḍʿat ayyām“. In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/yc5v4966 (letzter Aufruf: 21.05.2024); al-Ḥānī, Ḫālid (01.02.2013b): „ʿIštu li-arwī lakum ṭufūlatī. Ḥamā 1982“. In: *Souria Houria*. URL: https://tinyurl.com/46ectn6b (letzter Aufruf: 21.05.2024)), auf der Plattform *Daḥnūn* (al-Ḥānī 2011) und bei *Orient Net* (al-Ḥānī, Ḫālid (27.01.2013): „ʿIštu li-arwī lakum: Ṭufūlatī wa-ʿaynā abī wa-maǧzarat Ḥamā!“. In: *Orient Net*. URL: https://tinyurl.com/569bbxtb (letzter Aufruf: 03.04.2019)).

1731 al-Ḥānī 27.01.2013. Dies ist, anders als bei der hier verwendeten Version, auf mehreren Internetseiten der Titel des Zeugenberichts.

1732 al-Khani bezieht sich hier auf eine Demonstration vor der libyschen Botschaft Ende Februar 2011 zur Unterstützung der Proteste in Libyen gegen den damaligen Präsidenten Muammar Gaddafi. Diese war

Verwandlung hat nichts mit meiner fernen Erinnerung an die Ermordung meines Vaters in Hama zu tun, an die Ermordung der Stadt meiner Kindheit, an die Vergewaltigung unserer Frauen, an unsere Gefangenschaft, unsere Bombardierung, unsere Unterdrückung und an die Vertreibung derjenigen, die von uns übriggeblieben sind, in die Dörfer, damit das Regime seine Verbrechen vertuschen könne. Ich schwöre bei Gott, dass ich nicht rachsüchtig bin oder nach Rache strebe, aber ich bin für eine gerechte Vergeltung. Meine Traurigkeit jetzt hat mit meinen täglichen Beobachtungen dessen zu tun, was um mich herum geschieht. Wir demonstrieren und sie schießen auf uns, wir halten eine Beerdigung ab und sie lassen Kugeln auf uns regnen, wir halten wiederum eine Beerdigung ab und sie schießen wieder. Und so weiter. Wenn wir in unseren Häusern sitzen, brechen sie die Türen auf, um uns zu verhaften und unseren Müttern Angst zu machen. Wenn ich nicht getötet werde, wird jemand anderes getötet werden; ich schwöre bei Gott, ich liebe das Leben, aber ich liebe die Gerechtigkeit mehr. Bitte sagt mir, was ich tun soll. Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Heute habe ich mich mehr als an jedem anderen Tag an meinen Vater erinnert. Mein Vater war Augenarzt in Hama. Er war kein Mitglied der Muslimbruderschaft, aber er stand auf der Seite der Menschen in seiner vergewaltigten Stadt. Glaubt mir, die Hälfte der Einwohner von Hama kann das bezeugen. Sie [die Streitkräfte des Assad-Regimes] haben ihm bei lebendigem Leibe ein Auge ausgerissen, ihn dann getötet und seinen Körper verstümmelt… Als wir ihn beerdigten, war ich noch klein, und ich erinnere mich, dass er keine Augen mehr hatte.

Im Februar 1982 war ich sechs Jahre alt und in der ersten Klasse der Grundschule, wir hatten gerade das erste Halbjahr beendet und es waren Frühjahrsferien. Und was für Ferien es waren… Nachts, während wir schliefen, hörten wir ohrenbetäubende Geräusche, die die Stille des Ortes durchbrachen und die Ruhe in tödliche Panik verwandelten. Der große Schrecken war meiner Tante anzusehen, die mich aufzog und neben der ich schlief, um die Leere ihrer unerfüllten Mutterschaft zu füllen, denn sie hatte nie geheiratet und lebte mit uns in unserem schönen zweistöckigen traditionellen arabischen Haus. Der Rest meiner Familie, mein Vater und meine Mutter, schliefen im oberen Stockwerk. Wenige Augenblicke später höre ich die Stimmen meiner Geschwister, meines Vaters und meiner Mutter lauter werden, als sie die Treppe hinunterkamen und das Zimmer meiner Tante betraten. Während immer mehr Schüsse fielen, sagte meine Mutter zu meinem Vater: „Habe ich dir nicht gesagt, wir hätten auf dem Bauernhof bleiben sollen?“ Dieser Satz hat mich viele Jahre lang nicht losgelassen. Wenn ich daran dachte, schmerzte mich der Gedanke, dass mein Vater nicht auf dem Bauernhof geblieben war, bis ich erwachsen wurde, ihm vergab und mir sagte, dass es Schicksal war.

Der Klang der Kugeln begann unser Leben zu erfüllen. Ich hörte sie zum ersten Mal, das Geräusch wurde immer lauter, dann begann der Donner der Explosionen. Die Stunden vergingen und wir begannen, uns an diese Geräusche zu gewöhnen. Mit der Zeit kamen einige Nachbarn zu unserem Haus. Überall herrschte Chaos: weinende Kinder, Frauen, die den Koran rezitierten, und große Angst. Dieser Zustand dauerte drei Tage,

---

eine der ersten Demonstrationen in Syrien im Zusammenhang mit dem Arabischen Frühling, noch bevor die Proteste gegen das Assad-Regime in Syrien begannen (vgl. Abouzeid, Rania (27.02.2011): „The Syrian Style of Repression: Thugs and Lectures”. In: *Time*. URL: https://tinyurl.com/2s3nh4h3 (letzter Aufruf: 27.02.2024)).

dann hörten wir eine große Explosion. Mein Vater sagte, dass eine Granate im obersten Stockwerk eingeschlagen sei, das Haus bebte und Staub füllte meine Lungen genauso sehr wie den Raum. Der Klang der Frauen, die die Sure Yassin[1733] rezitierten, wurde immer lauter, während sich ein scharfer Schrei erhob. Mein Vater sagte, wir müssten das Haus so schnell wie möglich verlassen. Wir gingen hinaus und die Menschen begannen sich zu versammeln und zu schreien, überall herrschte Panik. Wir gingen in das Haus eines Nachbarn und dann in einen dunklen Keller, den die Männer in der Nachbarschaft für sicherer hielten und in dem sich mehr Menschen versammelten als hineinpassten. Wir blieben drei Tage dort, ohne dass die Schüsse aufhörten. Dann kam eine Artilleriegranate, die alles erschütterte, die Sure Yassin stieg bis in den Himmel, eine zweite und eine dritte Granate, sodass der Keller ununterbrochen bebte. Während niemand in dem Keller verletzt wurde, starben viele Menschen aus dem Viertel oder wurden verwundet. Der Arzt, der in der Nachbarschaft lebte, rettete diejenigen, die gerettet werden konnten. Wir blieben im Keller, bis der Beschuss und die Kugeln nachließen. Dann holten sie [die Bewohner des Stadtviertels] uns heraus und sagten, wir sollten in sicherere Viertel aufbrechen. Sie wussten bis zu diesem Moment nicht, dass sie sich irrten, und es kam ihnen nicht in den Sinn, dass der Angriff die vollständige Auslöschung zum Ziel hatte. Wir gingen hinaus und eilten in Richtung Sūq al-Ḥāḍir, um nach al-Amīriyya zu gelangen. Durch einige Straßen mussten wir kriechen, weil überall Scharfschützen waren. Nach vielen Schwierigkeiten erreichten wir das Viertel al-Amīriyya. Als wir die letzte Straße kriechend überquerten, half mein Vater meiner alten Tante, an die ich mich festgeklammert hatte. Meine Mutter und meine Geschwister gingen mit den anderen hinüber und nur wir drei blieben zurück. Mein Vater forderte mich auf, den anderen zu folgen, aber ich weigerte mich, weil ich bei meiner Tante bleiben wollte, die mich aufgezogen hatte. Aber er zwang mich, meiner Mutter und den anderen zu folgen, während er selbst bei meiner Tante blieb. Das war das letzte Mal, dass ich meinen Vater lebend sah.

Im Amīriyya-Viertel suchten wir weiter nach einem schützenden Zufluchtsort und fanden einen Keller voller Menschen. Sie konnten uns nicht hineinlassen, weil wir eine zu große Gruppe waren (die meisten Bewohner des Bārūdiyya-Viertels), aber sie ließen später meinen Vater und meine Tante hinein, die nur zu zweit waren. In diesem Schutzraum in al-Amīriyya wurde mein Vater verhaftet, während meine Tante als Zeugin zurückblieb und später davon berichtete. Unsere Gruppe folgte der Straße in den Norden von al-Amīriyya, wo wir einen Unterschlupf fanden, der groß genug für alle war. Dort blieben wir zwei Tage lang, bis die Syrische Arabische Armee eintraf. In diesem Moment verwandelte sich der Zufluchtsort in ein Gefängnis. Sie holten alle Männer und Jugendlichen heraus, richteten einige von ihnen direkt an der Tür hin und verhafteten die alten Männer. Die Frauen und Kinder blieben an Ort und Stelle, einige weinten und die meisten skandierten unter Drohungen: „Mit Seele und Blut opfern wir uns für dich, Hafiz“ und „Oh Gott, gib deinen Platz auf, Hafiz wird deinen Platz einnehmen“, was uns zutiefst demütigen sollte. Drei Tage lang hielten sie uns gefangen und töteten, wen immer sie wollten. Ich schwöre bei Gott, wir hatten nichts zu essen. Der Geruch des

1733 *Sūrat Yāsīn* ist die 36. Sure des Koran, die üblicherweise bei Todesfällen und Begräbnissen rezitiert wird. Sie bringt den Glauben an ein Leben nach dem Tod zum Ausdruck.

Ortes ist mir noch gut in Erinnerung, er war unerträglich. Und wir hörten immer wieder Schreie außerhalb des Kellers, Vergewaltigungen von Frauen und Folterungen, die ich bis heute nicht erinnern oder beschreiben kann, ohne dass es mich berührt.

Einige der Frauen hatten Süßigkeiten und Schokolade dabei und bevor die Männer mitgenommen wurden, brachte einer von ihnen Brot und Oliven, die wir uns teilten, obwohl die Menge nicht einmal für einen Mann ausgereicht hätte. Währenddessen rezitierten die Frauen ununterbrochen den Koran, aber mit gedämpfter Stimme. Dann wurde die Tür geöffnet und sie befahlen uns, herauszukommen, damit sie uns töten könnten, wie sie sagten. Wir begannen zu skandieren: „Mit Seele und Blut opfern wir uns für dich" usw. Dann sagten sie uns, wir sollten in Richtung der Straße nach Aleppo gehen und die Stadt verlassen. Wir gingen mit erhobenen Händen und wiederholten, was von uns gefordert wurde. Es war ein unglaublicher Anblick. Alles war voller aufgequollener Leichen und schwarzem Blut. Wir gingen von einer Straße zur anderen, überall Leichen und Zerstörung.

Wir gingen weiter, bis wir die Omar Ibn al-Khattab-Moschee erreichten (die Moschee, von der ihr heute hört und in der jetzt die Demonstrationen für die Freiheit beginnen). Die Moschee war zerstört, nur der Waschraum[1734] war noch vorhanden. Dort befanden sich einige Armeeangehörige, die uns Angst machten, indem sie ihre Waffen auf uns richteten, sodass sich alle auf den Boden warfen. Dann brachten sie uns in den Waschraum und schlossen die Tür sorgfältig. Einige Frauen forderten die Armeeangehörigen auf, sie zu töten und dafür alle anderen aus der Stadt fliehen zu lassen, aber sie lehnten dies ab. Als wir in den Waschraum kamen, fanden wir verschimmeltes Brot, auf das wir uns stürzten, um es zu essen. Dort fanden wir auch zwei kleine Statuen von weißen Ziertauben. Ich weiß nicht, warum sie dort waren, aber sie schienen mir ein Zeichen für den Beginn der Erlösung von dem Blutbad zu sein. Die Tür blieb anderthalb Tage lang verschlossen, dann hielt einer der Offiziere eine Rede, in der er sagte: „Wenn du einen Ehemann, Bruder, Sohn oder Vater hast und auf ihn wartest, dann warte nicht auf ihn, denn er wird nicht lebend herauskommen und nicht zurückkehren." Sie ließen uns in Richtung Aleppo gehen und wir liefen mehr als zehn Kilometer, barfuß und weinend, die Frauen rezitierten den Koran. Immer, wenn wir Schüsse hörten, warfen wir uns sofort auf den Boden, bis wir den Punkt erreichten, an dem sie den Leuten aus den Dörfern erlaubten, den Überlebenden zu helfen.

Was soll ich sagen… Ich schwöre bei Gott, das ist erst die Spitze des Eisbergs.

2

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Nachdem wir den nördlichen Stadtrand von Hama erreicht hatten, barfuß, mit schmutziger Kleidung und mit einem alles überdeckenden Geruch von Urin, wurden wir von den Menschen vom Land empfangen und stiegen in große Lastwagen, die uns in Richtung der Dörfer brachten. In unserer Stadt ließen wir schmerzhafte Bilder und Geschichten zurück. In unserem Viertel, al-Bārūdiyya, gab es eine Frau mit zwei Söhnen, von de-

1734 Damit ist der Raum für die rituelle Waschung (*wuḍūʾ*) in der Moschee gemeint.

nen einer eine körperliche Behinderung hatte und der andere gesund war. Als wir unsere große Flucht antraten und das Viertel von der Artillerie der syrischen Armee beschossen wurde (ich weiß nicht, ob es die Verteidigungsbrigaden oder die Spezialeinheiten[1735] oder beide zusammen waren), erfasste den Jungen mit den besonderen Bedürfnissen eine große Angst und Panik, sodass die Männer des Viertels ihn nicht dazu bringen konnten, das Haus zu verlassen, damit seine Familie mit uns gehen konnte. Seine Mutter stand vor ihrem Haus und forderte alle mit den Händen winkend auf, sich zu beeilen und aufzubrechen. Dabei wiederholte sie immer wieder: „Gott helfe uns, Gott helfe uns". Einer der Männer aus dem Viertel versuchte sie zu überzeugen, ihren Sohn zurückzulassen und mit uns und ihrem gesunden Sohn zu gehen. Aber sie weigerte sich und sagte: „Bitte beeilt euch. Er ist ein Teil meines Herzens und ich werde ihn nicht zurücklassen." Die Mutter blieb mit ihren beiden Söhnen und einigen mutigen jungen Männern von den Volkskomitees zurück. Die Mutter, die uns als Zeugin in Erinnerung geblieben ist, erzählte uns später, dass nach dem Ende des Massakers die Armeeangehörigen mit ihrer gesamten Ausrüstung in unser Viertel eindrangen, alle Häuser durchsuchten und begannen, die Kriegsbeute zu sammeln. Sie drangen in unser schönes Haus und in alle Häuser des Viertels ein und stahlen alles, woran sie Interesse hatten. Die Frau erzählte, dass die Armeefahrzeuge anfingen, Dinge zu abzutransportieren, vor allem wertvolle Kunstschätze. Und wir alle wissen, dass Rifaat al-Assad sich für Antiquitäten interessiert und diesem Hobby auf die abscheulichste Weise nachgeht. Die Frau berichtete auch, sie habe der Armee mitgeteilt, warum sie mit ihrem kranken Sohn zurückgeblieben sei. Der Offizier habe sie gefragt, wo er sei, aber der kranke Junge habe sich versteckt und es sei schwer gewesen, sich mit ihm zu verständigen. Der Offizier wies seine Soldaten an, nach ihm zu suchen, und als sie ihn gefunden hatten, zerrten sie ihn zusammen mit seinem gesunden Bruder vor seine Mutter. Er sagte lachend zu ihr: „Wähle einen deiner Söhne, er gehört dir, den anderen werden wir töten…" Die Mutter weigerte sich, zwischen ihren Söhnen zu wählen, sie weinte, küsste dem Offizier die Füße und flehte ihn an: „Töte mich und lass meine Kinder am Leben." Die „Großherzigkeit" des Beamten währte nicht lange, denn er zog seine Waffe und erschoss ihren gesunden Sohn, der als Märtyrer für seinen Bruder mit den besonderen Bedürfnissen zu Boden fiel. Die Mutter stand weinend über ihrem Sohn, aber man zerrte sie und ihren kranken Sohn in ein Militärfahrzeug und sagte ihr, dass man das ganze Viertel in die Luft jagen würde. Und genau das geschah. Als einige der Männer nach dem Massaker zurückkehrten, fand sie das Viertel al-Bārūdiyya nicht mehr. Es war vollständig, bis auf die Grundmauern, zerstört worden. Das erzählte uns mein Onkel später, nachdem er sich in die Gegend geschlichen hatte, um nach unserem Haus zu suchen. Er war dorthin gegangen, um nach der Eisentruhe meines Vaters zu suchen. Nach stundenlanger Suche fand er mit Hilfe von Bulldozern ein kleines Stück Eisen. Sie hatten die Truhe gesprengt und gestohlen, ein Beispiel für ihre Entschlossenheit, alles zu stehlen. Mein Onkel kehrte mit einem Teppich zu meiner Mutter zurück, den die Soldaten zerschossen und durchlöchert hatten. Diesen Teppich hat meine Mutter

1735 Die Verteidigungsbrigaden (*Sarāyā ad-difāʿ*) und die Spezialeinheiten (*al-Waḥdāt al-ḫāṣṣa*) gehörten zu den (paramilitärischen) Einheiten, die maßgeblich für die Gewalt während des Massakers in Hama verantwortlich waren (s. Kap. 1.1).

noch heute, als Erinnerung an unser schönes Zuhause, das in unserem Bewusstsein mit meinem Vater verbunden ist.

Es gibt viele Geschichten, die uns die Überlebenden auf unserer großen Flucht vor dem Massaker von Hama erzählt haben. Eine davon ist die Geschichte der Familie eines alten und kranken Vaters, der einen damals 15-jährigen Sohn hatte, das einzige männliche Kind der Familie nach drei Töchtern. Nach dem Massaker erzählte die Mutter, dass, nachdem die Menschen das Viertel verlassen hatten, die Artillerie der Assad-Armee das Viertel mit Granaten beschoss, bis sie sicher waren, dass es in al-Bārūdiyya keine Überlebenden mehr gab. Die Armee drang in das Viertel ein und fand diese Familie mit dem kranken Vater vor. Der Offizier fragte den Vater, warum sie nicht aus der Stadt geflohen waren und ob er Widerstand leisten wolle. Der Vater antwortete: „Ich habe nichts mit den Unruhen zu tun, ich bin krank und kann nicht einmal laufen. Und das ist meine Familie, die geblieben ist, um sich um mich zu kümmern." In diesem Haus lachten die Soldaten über die Worte des altersschwachen Vaters, während der Offizier die Mädchen aufforderte, ihre Kopftücher abzunehmen, um sich zu vergewissern, dass sie Frauen und keine Männer waren. Die Mädchen weigerten sich und flehten den Offizier an, sie nicht dazu zu zwingen, aber der Offizier bestand darauf, um die Familie zu demütigen. Der Offizier begann daraufhin, in aller Niedertracht mit dem Vater zu verhandeln. Er würde ihn unter der Bedingung am Leben lassen, dass er der Vergewaltigung einer seiner Töchter zustimme. Der Vater weinte und wurde wütend angesichts der Unmenschlichkeit. Auch sein Sohn wurde wütend. Daraufhin töteten sie beide, verstümmelten ihre Leichen vor aller Augen, vergewaltigten eines der Mädchen und brachten sie dann in einem Auto aus dem Viertel… Die drei Mädchen haben inzwischen geheiratet und haben Kinder, aber sie sprechen nie über diesen schwarzen Tag.

> In Hama war der Schmerz für uns alle, aus allen Gruppen und Zugehörigkeiten, groß, der ganze Schmerz wurde von den Menschen der Stadt gleichermaßen und ohne Unterschied geteilt. Wir durchlebten eine dunkle Zeit, ohne zu wissen, dass diese wie ein Messer bleiben würde, das in unser Gedächtnis schneidet, unsere Tränen versteckt und sie manchmal auslöscht.

Zurück zu den Bildern, die ich sah, als wir aus dem Keller in die Omar Ibn al-Khattab-Moschee flüchteten. Während wir durch die Straßen gingen, lagen überall hingeworfene Leichen. Und von dem eindrücklichsten Bild, das sich in mein Gedächtnis eingeprägt hat, weiß ich nicht mehr, ob es mir in meiner Kindheit erzählt wurde oder ob ich es mit meinen eigenen Augen gesehen habe. Aber was ich weiß, ist, dass es nie mehr gelöscht werden kann. Auf dem Platz vor der Moschee war ein Mann mit einem Bein an ein Auto gefesselt und anscheinend mit dem anderen Bein an etwas Festes gebunden, sodass er bis zur Brust in zwei Hälften gerissen wurde. Ein weiteres Bild, das ich mit eigenen Augen sah, war eine Leiche, die auf dem Asphalt desselben Platzes lag. Der Körper war unversehrt und unbeschädigt, nicht geschwollen, als wäre er kurz vor unserem Vorbeigehen gestorben, aber sein Kopf war von einem Panzer überfahren worden, was durch Spuren und Furchen von dessen Ketten im Boden sichtbar war. Ein anderes Bild ist eine Frau, deren Hand am Handgelenk abgetrennt war. Als Kind konnte ich mir den Grund dafür nicht erklären, aber alle interpretierten den Anblick so, dass die Soldaten ihr die

goldenen Armbänder, die an ihren Händen hingen, hatten stehlen wollen. Dies ist ein Teil dessen, was ich als Kind gesehen habe.

Und nun wieder zu unserer Flucht aufs Land. Wir stiegen in einen Lastwagen. Meine Mutter saß mit meinen Geschwistern vorne neben dem Fahrer und ich mit einem meiner Brüder hinten. Dort fanden wir ein Geschenk des Himmels, eine Dose Thunfisch. Da wir unter unerträglichem Hunger litten, begannen wir auf die Dose einzuschlagen und versuchten, sie auf jede erdenkliche Weise zu öffnen, aber es gelang uns bis zu unserer Ankunft im Dorf nicht. Alle Leute kamen aus ihren Häusern und brachten uns etwas zu essen, aber mein Bruder und ich versuchten als unbeirrbare Kinder weiterhin, das Geschenk des Himmels zu öffnen. Ich sage euch, dass mir diese Begebenheit jedes Mal in den Sinn kommt, wenn ich ‚Thunfisch' höre, sehe oder rieche.

3

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Nach unserer großen Flucht vor dem Massaker von Hama, das mit keinem anderen Massaker in der Geschichte der Menschheit vergleichbar ist, vor den Bildern, den Geräuschen, dem Geruch von Blut, dem Geschmack von verfaultem Brot, den Geräuschen von Frauen, die vergewaltigt wurden, den Geräuschen von Männern und Kindern, die nach dem Erschießen um ihr Leben kämpften, und vor der Zerstörung unserer Stadt, als ob sie von einem Erdbeben getroffen worden wäre, erreichten wir einen Punkt, an dem es kein Zurück mehr gab, und machten uns barfuß und halbnackt auf den Weg aufs Land. Sie hatten uns aus unseren warmen Häusern vertrieben und diejenigen getötet, die sie getötet hatten, und nun begann für uns die schmerzhafteste Reise.

Im Dorf wurden wir mit größter Herzlichkeit und Großzügigkeit aufgenommen, was zeigt, dass das gesamte syrische Volk die Lügen des korrupten Regimes kennt. Wir blieben als Vertriebene in diesem Dorf und beendeten dort in der Schule das zweite Halbjahr. Es sah aus, als würden wir nie wieder in die Stadt zurückkehren, nachdem mein Vater als Märtyrer gestorben und sein ganzer Besitz zerstört oder geraubt worden war. Wir blieben bis zum Beginn des neuen Schuljahrs dort und kehrten dann nach Hama zurück, wo wir im Haus einer meiner Tanten wohnten, die für uns sorgen und unseren Schmerz mit uns teilen wollte. Dann gelang es einem unserer Verwandten, meine Tante zu finden, die in den Dörfern verschollen war und von der wir nichts wussten. Ich erinnere mich, dass ich, als ich sie sah, nicht erwartet hatte, sie in diesem Zustand zu sehen. Sie war wie eine Königin gewesen, jedoch hat sich alles verändert. Ich umarmte sie stundenlang, ich, meine Brüder und meine Mutter, wir alle weinten in einem Anflug von Hysterie wegen dieses Realitätsschocks. Meine Tante erzählte dann, wie mein Vater in dem Unterschlupf, an dem wir vorbeigekommen waren, verhaftet worden war und dass sie ihn danach nie wieder gesehen und von einigen Leuten vom Märtyrertod ihres Bruders erfahren hatte. Wir weinten und weinten und es ist zu einem Brauch in Hama geworden, dass die Menschen, wenn sie sich gegenseitig besuchen, noch vor der Begrüßung zu weinen beginnen, sobald sich ihre Gesichter treffen. In dem Haus, in dem wir wohnten, wurden jahrelang alle aufgenommen, die kein Zuhause mehr hatten, da ganze Viertel zerstört worden waren, zum Beispiel al-Bārūdiyya, al-Kaylaniyya, az-Zanbaqī, aš-Šamāliyya und so weiter. Es

gibt keine Familie in Hama, in der es nicht mindestens einen Märtyrer oder einen Gefangenen gab.

Wir gingen nach großem Leid, Demütigungen und Hunger wieder in die Schule. Ich schwöre euch, dass es in meiner Klasse (der zweiten Grundschulklasse) nur zwei Kinder gab, die keine Waisen waren. Stellt euch also vor, was sie mit unserer Zukunft gemacht haben und wie sehr wir gelitten haben, um unsere inneren Krisen zu überwinden. Bis heute haben wir sie nicht überwunden. Danach erlegte uns das Regime, das die Bezeichnung ‚Regime' nicht verdient, neue Qualen auf, indem es unaufhörlich die Generation, die älter ist als ich, verhaftete. Wer etwas älter wurde, wurde verhaftet und verschwand. Bis heute sind ihre Namen allen Menschen in Hama bekannt. Und um die Qualen der Menschen in Hama zu erhöhen und uns zu demütigen und zu zertreten, hat diese Bande begonnen, einige Gefangene, die nicht im Gefängnis von Palmyra liquidiert wurden, zu nationalen Anlässen freizulassen, die das Regime betreffen und nichts mit seinen tatsächlichen Vergehen zu tun haben, wie zum Beispiel die Jahrestage der Korrekturbewegung, der Gründung der Partei und so weiter. Die Einwohner von Hama haben sich im Laufe der Jahre daran gewöhnt, bei jedem dieser Anlässe zum Südeingang der Stadt, d. h. zur Straße nach Homs, zu strömen. Und dort bietet sich folgendes Bild: Frauen, Kinder, Männer und alle Einwohner der Stadt halten die aus Homs kommenden Busse und Autos an, durchsuchen sie und rufen die Namen ihrer Vermissten. Und sie weinen ohne Unterlass. Diese Szene setzt sich den ganzen Tag über fort, ein Zustand des Chaos und der Unterdrückung und der Suche nach den Vermissten auf eine Art und Weise, die keine Logik hat. Und manchmal finden einige Leute ihre Vermissten, vielleicht drei oder vier. Die ganze Stadt kehrt mit gebrochenem Herzen zurück, ohne etwas zu sagen, was den Schmerz in ihrem Inneren zum Ausdruck bringen könnte. Diejenigen, die ihre Gefangenen finden, haben nicht mehr Glück als andere, denn die meisten überlebenden Gefangenen sind verloren und hilflos. Ich schwöre, sie brechen einem das Herz mehr als diejenigen, die gestorben sind. Wir kannten einen Mann, der aus dem Gefängnis zurückkehrte, und gingen hin, um ihn zu empfangen. Gott sei Dank war er in einem guten geistigen Zustand, denn sie hatten ihn aus dem Gefängnis von Tadmur (Palmyra) in das Saidnaya-Gefängnis[1736] gebracht und ihn dort vor seiner Freilassung sechs Monate lang wiederbelebt. Ich schwöre, dass sein Skelett vollständig sichtbar war und seine weiße Farbe überhaupt nicht der Farbe von Menschen ähnelte, weil er seit Jahren keine Sonne mehr gesehen hatte. Er erzählte mir alles über seine Gefangenschaft in Tadmur und eine der seltsamsten Geschichten handelte von einem Gefangenen in seiner Zelle, der Symptome einer Blinddarmentzündung zeigte und tagelang unter Schmerzen litt. Aber sie wussten, dass sie den Wärter, der sie durch ein Loch in der Decke der Zelle aus überwachte, nicht um Hilfe bitten konnten. Denn wenn sie ihn gefragt und über die Schmerzen ihres Freundes informiert hätten, wäre seine einzige Lösung gewesen, diesen ganz einfach zu liquidieren. Deshalb beschlossen sie, ihn in der Zelle zu operieren, und zwar völlig geräuschlos. Stellt euch das vor!! Sie schnitten den Bauch des Gefangenen mit einem Stück Blech auf, während die anderen den Patienten festhielten, damit er sich

1736 Die Gefängnisse in Tadmur (Palmyra) und Saidnaya gelten als die berüchtigtsten Foltergefängnisse des Assad-Regimes.

nicht bewegte, und einige von ihnen seinen Mund mit einem Stück Stoff zuhielten. Die Operation wurde von einem Arzt durchgeführt, der eine Nadel aus demselben Blech herstellte, aber ich bin mir nicht sicher, was er als Faden verwendete, um die Wunde zuzunähen. Die Operation wurde abgeschlossen, ohne dass ein einziger Laut nach außen drang. Dies ist ein Symbol der Angst, der Unterdrückung und der Klarheit des dunklen Schicksals in den Gefängnissen des korrupten Regimes.

4

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Ich werde von einigen schmerzhaften Bildern erzählen, die nur der Logik der Barbaren unterworfen sind, die 1982 in meine Stadt Hama einfielen. Während wir im Waschraum der Omar Ibn al-Khattab-Moschee waren, öffnete sich die Tür und fünf oder sechs Mädchen kamen herein. Und was für ein Anblick es war… Die untere Hälfte ihrer Kleidung war voller Blut. Wir Kinder beachteten dies nicht, weil es ein Zeichen für etwas war, das wir nicht begreifen konnten, aber einige Frauen fielen um und wir verstanden nicht, warum. Die Sure Yassin, die Takbīr-Rufe[1737] und das Weinen wurden lauter und wir Kinder stimmten in das Weinen mit ein. Etwas ähnliches habe ich in meinem ganzen Leben nicht erlebt, weil so etwas nur dort passierte und, so Gott will, nie wieder passieren wird. Die Mädchen wurden in einen kleinen hinteren Teil des Waschraums gebracht, nachdem ihr Blut unsere Herzen erfüllt hatte. Die Frauen halfen, die Blutung zu stoppen, die den Ort befleckte (wie niederträchtig ihr Barbaren seid, dass ihr eure Unmenschlichkeit so unter Beweis stellt). Dann begannen einige Frauen, ihre Unterwäsche auszuziehen und sie den Mädchen zu geben. Was für einen Aufruhr dies bis heute in meiner Seele verursacht. Zu sehen, wie dieser schreckliche Schmerz geteilt wurde, brach meinen Seelenfrieden für immer. Wir Kinder waren sprachlos und konnten nicht verstehen, was vor unseren Augen geschah. Was taten die Frauen, sie zogen ihre Unterwäsche aus, um unsere vergewaltigte Ehre zu bedecken. Die Frauen arbeiteten zusammen, bis sie in der Lage waren, die schrecklichen Blutungen zu stoppen. Zuerst hatten einige Frauen die Soldaten um Hilfe gebeten, aber diese weigerten sich, lachten und verhöhnten sie mit pausenlosen Beschimpfungen, als wären sie nicht von Müttern geboren worden, sondern aus Steinen hervorgegangen, und als würden sie Gott nicht kennen, sondern nur Tyrannei. Die Frauen versuchten, die verwundeten Mädchen in den Arm zu nehmen, um ihre Panik zu lindern. Was für lange Stunden es waren. Dann wurden wir in einer Art Überlebensinstinkt gelassener, um unsere müden Seelen zu beruhigen. Wir Kinder begannen, uns den verwundeten Mädchen mit einer Art Zärtlichkeit zu nähern, um ihre Schmerzen zu lindern, und ich erinnere mich, dass ihre Gesichter aussahen, als kämen sie aus dem Gehege eines tollwütigen Wolfes. Die Mädchen erzählten den Frauen, was ihnen passiert war. Sie hatten sich geweigert, den Forderungen der Wölfe nachzukommen, woraufhin diese sie in einer Weise angriffen, die jede Vorstellung übersteigt. Schläge, Beleidigun-

1737 *Takbīr* bezeichnet den Ausruf „Allāhu akbar“ („Gott ist der Größte“) (vgl. Wensinck, A. J. (2012): „Takbīr”. In: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E./van Donzel, E./Heinrichs, W. P. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam* 2. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7330 (letzter Aufruf: 16.06.2024)).

gen, Brutalität, heruntergerissene Kleider und Entjungferung auf unmenschliche Weise. Sie waren nicht nur sexuell motiviert, sie waren krank vor unendlichem Sadismus und drangen bis in die Seele der Mädchen ein. Was für Monstern wir ausgeliefert sind!

Eine der Frauen im Waschraum erzählte von ihrer Großmutter, die zu alt war, um zu gehen, und sie auf die Suche nach Rettung schickte, damit sie dieses schwarze Blutbad überleben würde, während sie selbst mit ihrem Rollstuhl zurückblieb… Sie waren im Viertel al-ʿAṣīdā, nachdem es mit Artillerie beschossen worden war und die Mörder eingedrungen waren. Diese richteten sofort haufenweise Männer hin und verstümmelten deren reine Körper auf die abscheulichste Art und Weise. Sie schreckten nicht einmal davor zurück, Kinder zu töten, und verhafteten dann alle, die noch am Leben geblieben waren. Ich schwöre, dass ich einen Mann kenne, der als Kind dort war. Vor einigen Wochen habe ich ihn gesehen und mit ihm gesprochen. Er erzählte mir vom Zustand der Leichen seiner Onkel und dass man nicht aus dem Haus gehen konnten, ohne auf die Leichen zu treten. Auf diese Weise verabschiedeten sie sich von den Körpern ihrer Liebsten, was für ein schrecklicher Tod. Diesen Schmerz tragen sie bis zum heutigen Tag mit sich. Er sagte mir: „Ich habe Angst vor ihrer Brutalität und ich kann mich nicht gegen diese Angst wehren. Sie haben meinen inneren Frieden für immer vergewaltigt.“ Und er fragte mich in aller Naivität: „Werden wir sie besiegen?“ Ich, der seit Monaten nicht gelacht hatte, lachte und versicherte ihm unseren Sieg, woraufhin er zögerlich lächelte. Aber ich weiß, er wird da sein, um unseren nahen Sieg zu feiern.

Die Großmutter (Umm Ibrahim) beschloss, alle aus dem Viertel zu bringen, womit nur Kinder und Frauen gemeint sind. Sie ging mit ihren Krücken unter dem Beschuss durch Kugeln, Artillerie und Scharfschützen mit, bis sie den Anfang des Viertels al-Ḥāḍir erreichten. Dann wurde Umm Ibrahim müde und konnte nicht mehr weitergehen, sodass sie dort im Haus einer meiner Tanten und ihres Mannes blieb und diese ins Ungewisse schickte, wie einen Schwarm Schwalben unter Bestien. Umm Ibrahim hatte keine andere Wahl, als diese Entscheidung zu treffen, obwohl ihr bewusst war, dass die Mörder keine Menschen waren und alle vor dem Blutbad flüchten sollten, das ihnen jeden Moment drohte. Die Frauen erzählten, wie Umm Ibrahim sie angeschrien und in die Erlösung geschickt hatte. Im Waschraum rezitierten wir alle die Fatiha[1738] für ihre unschuldige Seele, in dem Glauben, dass sie von der Barbarei, der sie sich entgegenzustellen entschieden hatte, ausgelöscht werden würde. Aber Umm Ibrahim war stärker als die Geschosse. Als meine Tante und ihr Mann beschlossen, dem Töten zu entkommen, das immer näherkam, schickte die Großmutter sie nochmals in die Rettung, blieb in ihrem Haus und kündigte an, sich den Angreifern entgegenzustellen. Umm Ibrahim blieb eine Woche lang bei geöffneten Türen im Haus meiner Tante. Während die Soldaten ein- und ausgingen, stahlen und zerstörten, schrie Umm Ibrahim sie an, machte ihnen Angst und vernichtete ihren falschen Mut. Sie beugte sich den Mördern nicht, sondern verteidigte das Haus in aller Würde als eine Art Symbol des rechtmäßigen Widerstands der ganzen vergewaltigten Stadt. Ihre Standhaftigkeit demütigte die Soldaten und ihre Anführer, bis diese begannen, auf ihre Worte zu reagieren, und feststellten, dass sie und ihr Rollstuhl die Sieger waren. Deshalb beschlossen sie, sie aus dem Haus zu bringen und das gesamte

1738 *Al-Fātiḥa* ist die erste Sure des Koran, sie wird von vielen Muslimen für Verstorbene rezitiert.

Viertel in die Luft zu jagen, um ihr ihre ganze Unmenschlichkeit zu zeigen. Umm Ibrahim blieb drei Tage lang mitten auf der blutigen Straße auf ihrem Stuhl sitzen, ohne zu manövrieren oder zu verhandeln. Sie verkündete ihre Anwesenheit dort wie eine Palme,[1739] wie ein Pfahl, ein Banner und eine Flagge. Sie bat niemanden um Hilfe, aber es gab Soldaten, die sich ihre Würde zu eigen machten und auf alle ihre physischen Bedürfnisse eingingen. Umm Ibrahim schwor, dass sie sich nicht vor ihnen fürchtete und sie nicht einmal sah, weil sie niedriger als ihre Sichtweite waren. Sie sagte, dass Gott ihr alles geschickt habe, was sie brauchte, während sie dort blieb, um den Mördern zu sagen, dass wir zurückkehren und uns rächen würden. Wir würden unsere Märtyrer ehren, für jeden einzelnen von ihnen einen Grabstein errichten und keinen in einem Massengrab lassen. Und sie würden entgegen ihrer eigenen Überzeugung niemals siegen. Gott schickte einige Personen, die ebenfalls auf der Flucht waren und Umm Ibrahim, die sich weigerte getragen zu werden, in ein Dorf mit anderen Vertriebenen brachten.

5

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Als mein Vater mich ohrfeigte und losschickte, um meine Mutter, meine Geschwister und die restlichen Einwohner von al-Bārūdiyya einzuholen, war es, als wüsste er, dass ich die Einzelheiten der Tragödie mein Leben lang nicht vergessen und euch davon erzählen würde. Und ich schwöre, wenn ich von der Ermordung meines Vaters erzähle, sehe ich ihn in jedem Märtyrer und in jedem Gefangenen. Vielleicht schreibe ich diesen Teil meines Zeugenberichts jetzt etwas durcheinander. Ihr müsst dies entschuldigen, denn es geht um meinen Vater… Oh, Vater, wie konntest du uns ins Ungewisse schicken? Was für ein Schmerz. Was ging dir in dem Moment durch den Kopf und das Herz? Ab diesem Moment wurde dein Leid immer größer.

In dem Zufluchtsort, den er und meine Tante aufsuchten, wurde er für immer gefangen genommen, als die Armee dort ankam, nachdem sie von einigen mutigen jungen Männern aufgehalten worden war. Einen von ihnen kenne ich sehr gut und er erzählte mir, wie sehr sie unter dem Beschuss litten und wie sie das Eindringen der Barbaren mehrere Tage lang aufhalten konnten. Mein Vater wurde zusammen mit allen Männern in dem Unterschlupf gefangen genommen und in die Porzellanfabrik gebracht. Folgendes haben mir diejenigen erzählt, die mit ihm dort waren: Nachdem sie tagelang ohne Essen gewesen waren und ihren Durst nur mit Regen gelöscht hatten, brachten die Soldaten ein oder zwei Mal etwas Brot, das sie ihnen hinwarfen. Dann zwangen sie die Gefangenen mit vorgehaltener Waffe, um die Wette zu dem Brot zu rennen, um sie noch mehr zu demütigen. Es gab dort Lagerhallen und Keller und sie teilten wie immer den Schmerz. Die Keller waren wärmer als die Lagerhallen, die sie vor dem Wind schützen, aber der Hof lag außerhalb des Universums der Menschlichkeit. Hier wurde gemordet, verstümmelt, geschleppt, es wurden Zähne gezogen, Ohren und Zungen abgeschnitten,

1739 Der Vergleich mit der Palme impliziert, dass Umm Ibrahim in ihrem Viertel verwurzelt war und standhaft blieb.

Augen ausgestochen und Gliedmaßen gebrochen. Doch die Leute waren empathisch miteinander und teilten den Schmerz.

Nach ein paar Tagen in Gefangenschaft begannen die Leute, meinen Vater ‚Doktor' zu nennen, als ein Zeichen des Respekts und um den Schmerz zu lindern, nachdem er ihnen in der Vergangenheit geholfen hatte. Er sagte immer, man solle ihn nicht ‚Doktor' nennen, weil er wusste, dass sie keinen Intellektuellen lebend in der Stadt zurücklassen würden. Er gehörte zu denjenigen, die die Erklärung der Intellektuellen von Hama unterschrieben hatten, die an das Regime geschickt wurde, um Demokratie, Freiheit und andere Rechte zu fordern. Heute fordern wir diese Rechte ein und wir werden sie, so Gott will, erlangen. Einer der Zeugen erzählte mir, dass mein Vater ihn sah, wie er ein kleines Stück Brot in einem der Öfen röstete und zu ihm sagte, dass er es so essen solle, wie es war. Bis heute kann ich mir nicht erklären, ob er das wegen des Verlusts der Nährstoffe oder in Anbetracht der hungernden Gefangenen wegen des Geruchs sagte. Die Offiziere erfuhren, dass sich unter den Massen von Gefangenen ein Arzt befand. Allein in diesem Lager waren es mehr als fünftausend, also versammelten sie alle Häftlinge auf dem Hof und dann sagte der ranghöchste Offizier: „Wir brauchen einen Arzt." Da er damit suggerierte, dass es einen medizinischen Notfall gäbe, meldete sich mein Vater, denn er hatte den hippokratischen Eid geschworen. Es gab noch einen weiteren Arzt, der dem Aufruf folgte. Sie ahnten nichts von der Falle. Mein Vater und der andere Arzt wurden fortgeschleppt und ohne Gnade gefoltert. Eines seiner Augen wurde ausgestochen, als er gegen die Qualen ankämpfte. Einer derjenigen, die dabei waren, erzählte mir, dass mein Vater auf dem Boden lag und sich vor Schmerzen krümmte. Sie gingen mit ihren Waffen auf ihn los, als ob sie spielten, und bevor er starb, stürzten sich die Soldaten wie Wölfe auf ihn. Die Folter dauerte stundenlang. Wie hast du dich gefühlt, mein Vater…? Danach wurden sein Körper, der meinem Körper ähnelt, sein Gesicht, das meinem Gesicht ähnelt, und seine Seele, die der Seele unserer heutigen Märtyrer ähnelt, auf den Hof geworfen. Dann wurde sein reiner Körper dem Nationalkrankenhaus übergeben, wo er mit den anderen Märtyrern vor der Tür des Krankenhauses liegen blieb. Die Qualen meines Vaters waren da noch nicht vorbei, denn dort wurde sein zweites Auge ausgestochen und ihm sein Personalausweis abgenommen und in seine Kleidung eingenäht.

Einer unserer Verwandten konnte die Leiche mitnehmen. Er wurde ohne Augen begraben. Heute schwöre ich, dass ich nicht aufhören werde, unsere vollen Rechte und die gerechte Strafe für die Mörder einzufordern. Und ich werde nicht ruhen, bis sie mir die Augen meines Vaters zurückgeben, um sie bei ihm zu begraben.

6

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Die ersten Teile dieses Zeugenberichts habe ich unter Angst und Furcht vor allem geschrieben und an euch geschickt, um die Verbrechen des korrupten Regimes aufzudecken. Gott weiß, die Buchstaben verließen mich und halfen mir nicht und manchmal wollte ich einen Buchstaben oder einen Satz schreiben, aber sie flohen aus Angst vor diesem tyrannischen Regime. Ihr wisst nicht, wie viele Sätze ich aus Angst um Leute gestrichen habe, wie oft ich gezögert habe, wie oft ich gestockt habe, wie oft ich bis zum

Umfallen geweint habe. Und ich schwöre euch, dass ich während des Schreibens nicht aufhöre zu weinen und dass ich das, was ich schreibe, mit Gewalt aus meinem Gedächtnis ziehe, während es versucht, in die äußersten Ecken meines Gehirns zu entkommen.

Die Leiche meines Vaters lag immer noch zwischen den anderen Leichen vor der Tür des Nationalkrankenhauses, wie mir eine Krankenschwester erzählte, die ihn mit ihm zusammengearbeitet hatte, als er Direktor des Krankenhauses war. (Dies war, nachdem das Regime auf die Erklärung der Intellektuellen von Hama eingegangen war und ihn als Nicht-Baathist zum Vorsitzenden des Ärzteverbandes ernannt hatte, als eine Art Andeutung, es würde die Forderungen erfüllen, sich dem Dialog unterwerfen und ihn und Persönlichkeiten aus der Zivilgesellschaft auswählen. Das ist ein Trick, den das Regime auch heute anwendet. Wir sollten gewarnt sein und sein Vorgehen gut beobachten.)

Pausenlos wurden Verwundete ins Krankenhaus eingeliefert. Folgender Vorfall ereignete sich, als ein Verwundeter in der Notaufnahme ankam. Diejenigen, die ihn dorthin brachten, ahnten das, was wir alle wissen. Als er eingeliefert wurde, schrie er vor Schmerzen, bis alle im Krankenhaus seine Stimme hörten. Er war nicht der einzige, aber er übertönte alle mit seiner Stimme und diese war ein Signal für die im Krankenhaus stationierten Soldaten, die Verwundeten zu erledigen, um unsere Vernichtung zu vollenden. Nicht die Behandlung zur Linderung der Schmerzen war proportional zum Schmerz der Verwundeten, sondern die Schwere der Folter, die sie erwartete. Die Krankenschwester berichtete: In einem Anflug des Wahnsinns schlitzten die Soldaten und eine Krankenschwester, die mit ihnen zusammen mordete, seine Brust auf, während er schrie und sich wand, und rissen sein Herz heraus. Sein Blut bedeckte ihre Gesichter und Uniformen, bis sie ihn, wie sie glaubten, für immer zum Schweigen brachten. Aber, bei Gott, ich bin seine Stimme, sein Schmerz und sein Körper, bis wir ihn so ehren, wie er es als menschliches Wesen verdient. Sie töteten ihn, während sie ihren Sieg über die Menschlichkeit feierten. Dies ist ihr andauernder Krieg. Die Erzählerin schwor, dass die Krankenschwester, die die Soldaten unterstützte, die Leber des Mannes herausnahm, davon abbiss und die Stücke ausspuckte, als ob es an diesem Ort keinen Gott gäbe. Die Frau, die mir diese Geschichte erzählte, hat jahrelang geschwiegen. Bis heute bleibt sie am gleichen Ort, in der gleichen Gegenwart, der Anblick wiederholt sich in ihrem Gedächtnis und sie kann ihn nicht hinter sich lassen. Sie hat uns auch erzählt, dass die Soldaten ihn nicht nach seinem Namen gefragt haben. Sie dokumentieren keine Namen und kennen die Sprache der Kinder und der Frauen nicht. Sie kennen unsere Sprache überhaupt nicht, sondern nur die Sprache des Tötens. In dem Krankenhaus verstümmelten sie die Leichen und veränderten ihre Gesichtszüge. Sie malten mit Blut und schrieben ihre Slogans an die Wände, zum Beispiel: „Es gibt keinen Gott außer dem Vaterland und keinen Propheten außer der Baath-Partei." Sie verstümmelten Leichen und schnitten Köpfe ab, um ihre Angst vor unserem Verstand auszudrücken (oder vielleicht, damit die Menschen in Unsicherheit bleiben mussten, weil sie den Tod ihrer vermissten Personen oder ihre Anwesenheit unter den Gefangenen in den Gefängnissen der Bande nicht bestätigen konnten. Dies ist ein Symbol unseres psychischen Schmerzes, den sie bis heute aufrechterhalten haben. Denn die Zweifel und der Wunsch, diejenigen zurückzuholen, die gegangen sind, sind bei uns immer noch vorhanden.) Es war, als ob sie den Menschen auf einer von Rot dominierten Leinwand abstrahierten und das Schwarz ihres Herzens

als Ausgleich für ihre unmenschliche Kunst einsetzten. Es war ihre Malerei, Bildhauerei, Kino, Theater, vielleicht Poesie und Musik. Aber das Erzählen überließen sie mir. Sie übertrafen all jene, die damals zeitgenössische Kunst machten, aber sie vergaßen, dass sie Menschen töten, denn das ist die Kunst des Tötens unter Barbaren. Sie führten auch wissenschaftliche Experimente durch. Zum Beispiel mischten sie Wasser oder Alkohol ins Blut und beobachteten, was dabei passierte. Was für Wissenschaftler sie waren, sie übertrafen alle früheren Zeitalter an Grausamkeit. Sie durchbohrten Ohren, durchschnitten Venen und Genitalien, trennten Finger und Ohren ab, stachen Augen aus, steckten ihre Gewehre in alle Körperöffnungen und setzten Zyanid an uns ein (davon werde ich später berichten). Sie wollten, dass Gott uns ohne Augen und Ohren oder sogar ohne Herz schaffe. Nein, sie wollten sogar, dass er uns nie geschaffen hätte. Wenn es sich bei den Verwundeten um Frauen handelte, waren sie sogar noch glücklicher, denn dann fügten sie noch weitere Künste hinzu: Sie vergewaltigten eine Frau, während sie im Sterben lag oder blutete, oder sie töteten sie erst und vergewaltigten sie dann. Wenn sie Schmuck besaß, wurde er ihr auf die schrecklichste Weise abgenommen, indem sie z. B. die Hände abschnitten, die Ohren abrissen und so weiter. In jenem Teil der Welt und in meiner Stadt hatten sie – wie es auch heute geschieht – die Krankenhäuser angewiesen, nur Soldaten aufzunehmen. Aber da niemand ihrer Aufforderung nachkam, zerstörten sie alle privaten Krankenhäuser, sodass keines von ihrer Barbarei verschont blieb, und plünderten und zerstörten alle Apotheken.

Ich habe euch mit meinen Erzählungen über das gequält, was in dem Krankenhaus, von dem nur noch der Name übrig ist, passiert ist. Das Nationalkrankenhaus ist seines Namens nicht würdig oder wurde nach dem Eindringen der Barbaren dazu gemacht. Nun werde ich euch von Hamido erzählen, den vielleicht alle Überlebenden aus dem Bārūdiyya-Viertel kennen. Dieser wahnsinnige[1740] junge Mann übertraf die Mörder an Verstand und Menschlichkeit. Hamido war dabei, als das Massaker von Hama begann, und er würde nie zögern, sich als Verteidiger seiner vergewaltigten Stadt zu bezeichnen. Alle Bewohner des Viertels kannten Hamido, denn er war wie eine Uhr: Bei Sonnenaufgang ließ er seinen Taubenschwarm in den Himmel steigen und erhob seine Stimme, um alle im Viertel zu wecken. Und wenn die Sonne unterging, verabschiedete er sich mit seiner lauten Stimme von ihr, während er seinen Schwarm rief. Er ist ein Teil dieser Welt und hörte mit seinen Rufen zwischen den Häusern von al-Bārūdiyya nie auf. Auch, nachdem alle das Stadtviertel verlassen hatten, war Hamido immer noch dort. Ich weiß nicht, wo er zu Beginn des nächtlichen Angriffs auf unsere Stadt war, aber am Morgen, als die Kugeln von allen Seiten flogen und wir zuhause waren, kletterte Hamido zur gewohnten Zeit auf das Dach seines Hauses und schickte seine Stimme und seinen Taubenschwarm in den Himmel. Seine Stimme vermischte sich mit dem Klang der Kugeln und die Laute seiner Tauben waren nicht wie üblich, sie waren eher wie die Stimme von uns allen. Hamidos Vögel kreisten am Himmel über seinem Haus und versuchten aus Angst vor den Kugeln wieder zu landen. Einige von ihnen gingen in der Ferne verloren, aber Hamido verlor sich nie. Er trotzte den Kugeln, obwohl seine Mutter ihn rief, und nur seine Stimme war überall zu hören. Ich weiß nicht, wie Hamido sich fühlte, und ich glaube, dass er

1740 Der hier im Arabischen verwendete Begriff *maǧḏūb* bedeutet etwa „von guten Geistern besessen“.

es selbst nicht wusste. Aber er stand zu seiner vergewaltigten Stadt und vielleicht ließ er seine Tauben frei, damit sie seine Botschaft verkündeten. Was für ein Mensch er war… Er erhob sich, befreite sich und stellte sich den Mördern entgegen. Seit diesem Tag habe ich versucht, Hamidos Größe zu erreichen und euch von ihm und seinem unvergleichlichen Kampf zu erzählen. Die Soldaten sahen Hamidos Tauben und fingen an, eine nach der anderen abzuschießen, während Hamido in den Himmel schrie und uns zeigte, dass die Barbaren vor nichts zurückschrecken. Er hörte nicht auf zu schreien, gab nicht auf und erlaubte seinen Vögeln nicht, auf seinem Dach zu landen. Einige Tauben landeten auf anderen Dächern, während die übrigen getötet wurden, aber Hamido schwieg nicht. Er ging zu den Stellen, an denen die Vögel landeten, er suchte, er schrie und stellte sich den Soldaten entgegen. Er beugte und versteckte sich nicht, so wie wir alle es taten, und kapitulierte nicht vor dem Klang der Kugeln. Denn diese Kugeln lagen außerhalb seiner Ohren, bis Hamido von Soldaten erschossen wurde, die keine Gefühle kennen und nicht verstehen, was Menschlichkeit bedeutet. Sie lehnten Menschlichkeit ab, als ob diese nur für andere Geschöpfe gälte.

Hamido wurde auf dem Dach seines Hauses zum Schweigen gebracht, aber in meiner Erinnerung schweigt er nicht. Es ist, als ob er heute meiner Seele eingibt, was er damals in jenem freien Raum gefühlt hat. Bei Gott, heute sind wir alle wie Hamido, der seine menschlichen Waffen abfeuerte, um das Töten zu stoppen, und der vor allen anderen voraussah, dass sie die Vögel vernichten würden und deshalb seinen Vögeln in den Tod folgte. Und er überließ es mir, euch allen seine Botschaft mitzuteilen. Wo bist du jetzt, Hamido, um auf deine unsterbliche Art und Weise im Gedenken an die verbliebenen Menschen in Bārūdiyya die Freiheit zu verkünden? Damals wussten alle Einwohner des Viertels, dass Hamido mit seinen Tauben in den Himmel flog. Er war einer der ersten Märtyrer in unserem Viertel…

Dort gab es zwischen den Häusern Pferdeställe, in denen alle Familien ihre Pferde hielten, die als Symbol für Ehre und Würde galten. Diese wurden nie als Tiere klassifiziert und einige von ihnen trugen unsere Namen, was unendlich viel über die Beziehung aussagt, die wir zu ihnen hatten. Nach unserer großen Flucht aus dem Viertel blieben einige dort, aber die meisten verließen es. Diejenigen, die geblieben waren, erzählten uns, was mit unseren Pferden dort geschah. Einige Männer ließen ihre Pferde vor der Flucht aus dem Viertel frei, so wie Hamido es mit seinen Vögeln getan hatte. Dieser wollte seine Tauben entkommen lassen oder mit diesen schönen Vögeln gegen die Waffen kämpfen. Wie es in Hunderten von Jahren nie vorgekommen war, wurden viele edle Pferde freigelassen, ein Verhalten, das nicht unserem Innern und unseren Gefühlen ihnen gegenüber entspricht. Viele Pferde blieben in den Ställen und die Gerstenlager wurden für sie in der Hoffnung geöffnet, dass sie am Leben blieben, da einige Leute dachten, sie würden zurückkehren, um sie wiederzusehen. Aber sie wussten nicht, dass die Barbaren nichts zurücklassen würden, auch nicht unser kulturelles Erbe und die Bräuche unserer Vorfahren, denn sie kannten die symbolische Bedeutung unserer Pferde… Sie töteten die Pferde nicht, weil sie ihren kulturellen Wert kannten und auch wussten, dass es für uns unendlich schmerzhaft sein würde, sie zu verlieren. Und genau das wollten sie. Keiner der Überlebenden der Stadt erzählte, dass sie Pferde unter den Leichen gesehen haben, denn die Barbaren hatten sie an einen Ort gebracht, an dem sie nie gewesen waren. Ich

schwöre, als das Massaker zu Ende war und die Überlebenden in die Stadt zurückkehrten, begannen die Menschen, so nach ihren Pferden zu suchen, wie sie nach ihren Kindern suchen. Wenn jemand erwähnte, dass er in irgendeiner Provinz ein schönes Pferd gesehen hatte, gingen sie dorthin, in der Hoffnung, dass es sich um eines unserer schönen Pferde handelte. Wir fanden sie nicht und wir fanden keine Antwort darauf, was mit ihnen geschehen war, bis der goldene Reiter[1741] auftauchte. Da wurde den Menschen von Hama bewusst, was mit ihren Pferden passiert war. Sein Vater und auch sein Großvater waren nie Reiter gewesen. Er selbst hat die Reitkunst mit unseren Pferden gelernt, aber diese lehren denjenigen, der auf ihnen reitet, auch Moral und nicht jeder versteht ihre Sprache. Ich schwöre, nur wir sind ihrer würdig… Du warst nie ein Ritter, Basil, und das ist keine Ritterlichkeit.

7

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Dort in dem Waschraum wurden flüsternd Nachrichten ausgetauscht. Und was für Nachrichten es waren, sie waren voller Unterdrückung, Verschleppung, Töten, Kugeln, Zerstörung, Vergewaltigung und Verhaftung, aber das seltsamste Thema war Muttermilch.

Eine Frau erzählte von Umm Hussein, der die Milch ausging und die ihr Kind nicht mehr stillen konnte, das damals in dieser Stadt geboren wurde. Nachdem ihre Milch versiegt war, griff Umm Hussein zu Wasser und Zucker, um ihr hungriges Kind zu füttern, das Tag und Nacht weinte. Sie versuchte dies mehrere Tage lang, bis das Kind erschöpft und abgemagert war. Es hörte überhaupt nicht auf zu weinen und zu schreien, um Milch zu bekommen. Ich weiß nicht, wie die Mutter ihren Schmerzen und ihrer Angst vor Granaten und Kugeln widerstand. Es schien, als ob sie einen Kampf zwischen sich selbst und Husseins Milch ausfocht. Oder vielleicht glaubte sie, dass das Ende des Massakers nahte und sie ihren armen Sohn würde ernähren können. Vielleicht glaubte sie, noch die Kontrolle über seine Sicherheit zu haben, allerdings triumphierten schließlich ihre Muttergefühle in einem Moment völliger Gewissheit über alles andere. Sie verließ schnell das Haus, während die Kugeln und Granaten auf- und abflogen, wie sie es während des historischen Massakers immer taten. Die Mutter konnte nur noch die Stimme ihres weinenden Kindes hören, die sich mit den Geräuschen in der Umgebung vermischte, aber nur seine flehende Stimme erreichte ihr Herz. Ich hörte diese Stimme nicht selbst, aber ihren Klang hörte ich sehr oft… Die Mutter lief schreiend aus ihrem Haus und rief die Leute aus dem Viertel, oder zumindest diejenigen, die noch am Leben waren. Dort, angesichts dieser Zerstörung, versiegte die Muttermilch in allen Brüsten und sie fand für Hussein nichts als ihre Tränen. Sie erfuhr dies durch die Reaktion einiger Leute aus der Nachbarschaft, unter denen auch diejenigen waren, die diese Geschichte erzählten. Die

1741 Damit ist Bassel al-Assad (DMG-Umschrift: Bāsil al-Asad), der ältere Bruder Bashar al-Assads gemeint. Er war als ältester Sohn von Hafiz al-Assad dessen designierter Nachfolger, bis er im Jahr 1994 bei einem Autounfall starb. Aufgrund seiner Ambitionen im Reitsport wurde er als „der goldene Reiter“ (*al-fāris aḏ-ḏahabī*) bezeichnet (vgl. Baumstieger, Moritz (22.11.2020): „Er war der goldene Reiter“. In: *Süddeutsche Zeitung*. URL: https://tinyurl.com/y7jwsebu (letzter Aufruf: 02.05.2024)).

Mutter bewegte sich zwischen den zerstörten Häusern und ging dann in die nahegelegenen Viertel, wo sie die nächste Apotheke aufsuchte. Und stellt euch unsere Gefühle auf dem Weg zu irgendeiner Apotheke vor, unsere menschliche Seele eilt uns immer voraus, unser Verstand wählt aus, was wir wollen, bevor wir ankommen. Wir gehen oft davon aus, dass wir das, was wir brauchen, in der Apotheke bekommen werden, und vielleicht sind wir wenigstens einmal in eine Apotheke gekommen und haben nicht erhalten, was wir wollten. Was für eine Enttäuschung. Umm Hussein kam bei der Apotheke an, fand aber die Apotheke nicht mehr vor und folglich auch keine Milch für Hussein. Es war nicht nur eine elende Enttäuschung, sondern ein bitterer Tod. Sie suchte weiter nach einer anderen Apotheke und noch einer anderen, sie schrie weiter, aber sie bekam weit und breit keine Milch und keine Medikamente. Sie waren in die Armeefahrzeuge geladen worden und wir wissen nicht, wohin sie gebracht wurden.

Die Mutter hörte nicht auf Hamidos Warnung, als er uns sagte, dass die Barbaren vor nichts zurückschreckten und sogar den Geruch von lebenden Körpern stahlen, um stattdessen ihren Gestank überall zu verbreiten. Sie kämpfte und verausgabte sich. Vielleicht versprach sie ihrem Kind, dass sie ihm das bringen würde, was es brauchte. Sie hatte Gott schon vor Husseins Geburt versprochen, dass sie dies ihr ganzes Leben lang tun würde… Das ist bei allen Müttern der Fall, aber ihr Herz brachte sie zu ihm zurück, hektisch, weinend, enttäuscht, gebrochen und ängstlich. Und vor allem sehnte sie sich nach dem weinenden Hussein und auf dem Hin- und Rückweg wurde ihr Schmerz durch den Anblick der hingeworfenen, zerrissenen, in die Luft gejagten und zerstückelten Leichen noch verstärkt… Die Mutter kehrte in ihrer großen Sehnsucht zurück und dachte nicht einmal daran, dem Kreis des Tötens zu entkommen, als sie sich dem Stadtrand näherte. Was für ein Wahnsinn… In dem Moment, in dem sie ihr halb zerstörtes Haus betrat, nahm der Sieg der Kugeln über die Stimme ihres Kindes zu, und als sie sich seinem Zimmer näherte, war der Sieg der Kugeln gewaltig, bis sie Husseins brutales Schweigen bemerkte. Angesichts der zunehmenden Schüsse weiß ich nicht, ob sein Schweigen dem von Hamido glich. Sie wollten, dass dies ein Krieg gegen Kinder würde. Das weinende Kind lächelte zum letzten Mal und überließ uns die vergewaltigte Stadt. Ich rezitierte die Fatiha für seine reine Seele und die Seelen hörten nicht auf, in diese Rezitation einzutreten, sie wurden jeden Moment mehr und ich kann diejenigen nicht mehr zählen, für die ich dort rezitierte. Sie haben in ihrer Unmenschlichkeit nichts ausgelassen, sie haben dieses Kind für immer zum Schweigen gebracht. Das war zumindest das, was sie dachten. Bei Gott, sie fürchten Hussein mehr, als er sie fürchtet.

Als eine Art Echo erhoben sich heute, zu Beginn unserer siegreichen Revolution, die Stimmen unserer Kinder in Daraa. Bei dem Milchmanifest für die Kinder von Daraa[1742]

1742 Das sogenannte Milchmanifest (*Bayān al-ḥalīb*) war eine gemeinsame Erklärung, die am Anfang der Revolution von zahlreichen syrischen Künstler:innen unterzeichnet wurde, um das Assad-Regime dazu zu bewegen, die Blockade der Stadt Daraa zu beenden. Darin forderten sie vor allem die Lieferung von Milch, Medikamenten und anderen Nahrungsmitteln für die Kinder in der belagerten Stadt (vgl. Al-Jazeera (26.08.2012): „Fannānūn sūriyyūn lam yaqifū ʿalā al-ḥayād". URL: https://tinyurl.com/y353wdu7 (letzter Aufruf: 02.05.2024); France24 (01.05.2011): „Muṭaqqafūn sūriyyūn yuṭālibūn bi-'īqāf al-ḥiṣār al-ġaḍā'ī' ʿalā Darʿā". URL: https://tinyurl.com/mvskw992 (letzter Aufruf: 02.05.2024)).

belagerte mich diese schmerzhafte Erinnerung und ich verlor mich tagelang, sodass ich diese Qual ein wenig überlebte, obwohl ich die Mörder ganz genau kenne. Diese Erinnerung klopfte immer wieder an die Wände meines Schädels und ich fühlte mich gezwungen, das Milchmanifest zu unterschreiben. Aber dieser Kampf und der Schmerz dauerten an, weil ich weiß, dass diese Mörder es nicht verdienen, um etwas gebeten zu werden. An der Formulierung des Manifests habe ich entdeckt, dass sie als Menschen bezeichnet wurden, obwohl ich sie nie als solche anerkannt habe. Ich zögerte und weinte, wie könnte ich eine Erklärung unterschreiben, in der sie als Regime bezeichnet werden, das ich überhaupt nicht anerkenne und das ich seit dem Tag des Todes von Hama, meinem Vater, Hamido und Hussein stürzen will. Die Erinnerung an Hussein in Hama erstickte mich einerseits und meine Gewissheit und mein Wissen über die Barbaren verdoppelten mein Ersticken. Am Ende siegte die Erfahrung in meinem Kopf und ich unterschrieb nicht. Ich habe nicht versucht, die Menschlichkeit in diesen unmenschlichen Mördern zu erwecken, denn wie hätte ich unterschreiben können, nachdem ich vorher für ihren Sturz unterschrieben hatte. Vielleicht habe ich auch unterschrieben und weiß es nicht mehr. Mein Wissen über diese Verbrecher hat sich bestätigt und sie haben auf keinen Appell reagiert. Ich schwöre, dass dieses Regime nur dem Namen nach die Ansprache oder das Gewand der Menschlichkeit nicht verdient. Denn es hat in den achtziger Jahren, und vielleicht schon davor, mit fester Entschlossenheit bewiesen, dass es nie von Menschlichkeit berührt wurde und deren Gewand zu groß für seine keimgleiche[1743] Größe ist.

Entschuldigt mich und verzeiht mir, Kinder von Daraa.

Eine Frau unterbrach all dies mit ihrem lauten Geschrei. Sie wohnte im Zentrum der Stadt Hama, wo es Gebäude gibt, die keine arabischen Häuser sind.[1744] Die Soldaten brachen gewaltsam in alle Wohnungen ein und drangen auch in ihre Wohnung ein, die sie durchsuchten und in der sie, angeblich auf der Suche nach Waffen, alles zerbrachen und zerstörten. Sie fanden keine Waffen und werden auch keine finden, denn wir wissen, dass es sie nicht gibt. Sie verbreiteten ihre Lügen und glaubten sie dann selbst. Während sie das Haus der Frau durchsuchten, bevor diese in den Norden der Stadt floh, um uns dort in der Moschee zu treffen, hörten die Soldaten die Schreie eines kleinen Kindes in der Nachbarwohnung. Die mutigen Soldaten rannten direkt zu ihm. Ich dachte, was alle Menschen denken würden: dass sie aus einer Menschlichkeit, die sie nie getroffen hatte, auf seine Schreie reagierten. Die Soldaten brachen die Tür auf und begannen, alles in der Wohnung zu zerstören, während das Kind nicht aufhörte zu weinen. Die Stimme der Mutter erhob sich, sie bettelte und schrie, ihre Stimme und die der Soldaten wurden lauter. Und dann waren auf einmal alle still, nur die Mutter schrie und schrie, dann ging sie auf die Soldaten los… Die Soldaten rannten vor ihr weg, sie brach ihre Brutalität in einer Welle aus Weinen und Geschrei. Die Mutter rannte die Treppen hinunter und die Nach-

1743 al-Khani verwendet hier den arabischen Begriff *ǧarṯūmī*, der daran erinnert, dass Bashar al-Assad die Demonstrierenden während der Revolution als *ǧarāṯīm* (‚Keime') bezeichnete (vgl. Bader Eddin 2023: S. 111).

1744 Damit sind mehrstöckige Gebäude gemeint, die sich von den niedrigeren traditionellen arabischen Häusern mit Innenhöfen unterscheiden.

barn verstanden nicht, was geschah…!!!! Nach einer halben Stunde unheimlicher Stille kehrte die Mutter mit dem, was von ihrem Kind übriggeblieben war, zurück. Die Frau, die von dieser Geschichte berichtete, wusste, dass die Soldaten die Mutter aufgefordert hatten, das Kind zum Schweigen zu bringen, was sie auch versuchte. Aber das weinende Kind reagierte nicht auf die Beruhigungsversuche seiner Mutter. Vielleicht wusste es von der unwürdigen Anwesenheit der Soldaten, es schrie sie an und forderte ihr Verbrechen mit seiner Unschuld und Reinheit heraus oder widersetzte sich ihnen auf seine Weise. Aber die barbarischen Soldaten verstehen die Sprache der Kinder nie. Einer der Soldaten entriss der Mutter ihr Kind und warf es vorsätzlich aus dem Fenster. Das Kind flog und schwieg dann. Ich weiß nicht, wie die Mutter mit dieser unerwarteten verbrecherischen Logik umgegangen ist, denn es wäre niemandem in unserer Welt eingefallen, sich so zu verhalten. Die Erzählerin versuchte erfolglos, der beraubten Mutter zu helfen, aber diese wollte den Ort nicht verlassen. Wir erfuhren nach dem Massaker, dass sie dortblieb, um ihrem Kind in den Himmel zu folgen. Wie konnte dieser Verbrecher ein Kind auf diese Weise werfen …? Wie …? Als würde er eine Rose aus dem Fenster werfen oder einen Vogel, der fliegen kann. Dieser Soldat war nicht dumm, sondern der Inbegriff eines Verbrechers, der dem Beispiel seiner verbrecherischen Kommandanten folgte.

Ich schwöre, das ist nur die Spitze des Eisbergs dessen, was 1982 in Hama geschah.

8

Ich weiß nicht, was mich heute getroffen hat… Ich habe überlebt, um euch von meiner Kindheit während des Massakers von Hama 1982 zu erzählen.

Ich war nicht der einzige Zeuge, der dieses Massaker überlebte. Mein Freund hat mir von seinen Erinnerungen erzählt, denn wir, die Menschen von Hama, stützen unsere Bekanntschaft immer auf diesen Pfeiler, der Teil unserer Geschichte geworden ist. Wir müssen über diesen Aspekt sprechen, an dem sich unsere Gedanken annäherten, unsere Träume vereinigten und unser Schmerz geteilt wurde.

Im Viertel Sūq aš-Šaǧara – oder ‚Sūq as-Saǧra‘, wie wir es in Hama nennen – wurden wir durch den Ruf „Allahu Akbar“ von den Minaretten geweckt, bis unsere Zellen begleitet von Kugeln erwachten. Wir stürmten auf die Straße. Die Menschen füllten den Platz und der Muezzin rief zum Dschihad auf, allerdings nicht mit seiner üblichen Stimme. Wir mussten feststellen, dass es sich um einen Trick der Mörder handelte, um uns in den Kampf hineinzuziehen, zu dem wir nicht fähig waren! Das Viertel wurde von allen Seiten umstellt und dann begann der willkürliche Beschuss. Oh, Sūq as-Saǧra, dieses schöne Stadtviertel. Ein Zustand heftiger Verwirrung erfasste alle, die Stimmen der Bewohner riefen einander zu und die Geräusche der sich kreuzenden Explosionen brachten den Klang der Kugeln in einen Rhythmus. Solch einen Schmerz erlebte ich nur dort.

In den ersten Momenten des unausweichlichen Tötens begann man, die Verwundeten zu retten, so gut es möglich war. Ich betone, dass wir Angst hatten, aber Stunden später rissen wir uns zusammen. Wir hatten nichts mehr außer uns selbst und Gott vor uns, um alles zu verteidigen. Das Seltsame ist, dass ich zu dem wurde, was ich sein sollte. Ihre Panzer machten uns keine Angst und die Soldaten wagten es nicht, in das Viertel einzudringen, obwohl sie so zahlreich waren, dass, wenn einer von ihnen sein Gewehr hob, er

die Person neben sich treffen würde. Die Panzer waren am Viertel al-Ǧisr[1745] und an der Straße des 8. März, die wir später umbenennen werden, sowie an der al-Muġayla-Straße, am Bahnhof in der Nähe der Scheich Mohammed al-Hamid-Moschee und am Hang in Richtung as-Sabsabī stationiert. Einige junge Leute kamen mit Stöcken, Messern und Jagdwaffen, um das schöne Viertel zu verteidigen. Sie verwendeten Barrikaden, Steine, Holz und alles, was zur Selbstverteidigung verwendet werden kann, sodass die Soldaten der Spezialeinheiten vier Tage lang nicht in unser Viertel eindringen konnten und sich auf heftigen Beschuss beschränken mussten… Der Beschuss verstärkte sich von den Straßen aus, die nach Sūq as-Saġra führen, vor allem von der Straße des 8. März aus, und hier liegt die bittere Symbolik[1746] des Wortes. Die Menschen versuchten, sich den Panzern mit entblößter Brust zu stellen, und rannten mit Molotowcocktails in den Märtyrertod. Viele meiner Kameraden wurden zu Märtyrern, als wir uns durch die Gassen zur Straße des 8. März schlichen und die Mutigsten von uns auf den Panzerturm kletterten und Molotowcocktails warfen.

--

Ende.

1745 Das Viertel heißt *al-Ǧisr* („Brücke“), weil es an der Brücke über den Orontes im Zentrum Hamas liegt.

1746 Die Straße des 8. März ist nach dem Jahrestag der Revolution benannt, bei der im Jahr 1963 die syrische Baath-Partei die Macht übernahm (*Ṯawrat aṯ-ṯāmin min āḏār*). Darin, dass gerade von der so benannten Straße nun auf die Beteiligten an einer anderen Revolution (in al-Khanis Deutung) geschossen wird, liegt für al-Khani die bittere Symbolik.