

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica



Sprachen

Les langues



SGMOIK SSMOCI Bulletin 46
Frühling / Printemps 2018



Editorial

De

Der Nahe Osten und Nordafrika kennen viele Sprachen: Umgang- und Hochsprachen, nonverbale Sprachen, ausgestorbene Sprachen (z.B. Sumerisch, Phönizisch, Koptisch...), Kolonialsprachen, Bildsprachen, ... Man unterhält sich in Arabisch, Berbersprachen, Kurdisch, Jibbali, Aramäisch, Tscherkessisch und vielen mehr. Nicht alle Menschen in der „arabischen“ Welt sprechen (nur) Arabisch! Sprachen in dieser

Fr

Il existe une multitude de langues et langages au Moyen-Orient et en Afrique du Nord : des langages familiers comme soutenus, des langues non-verbales, des langues mortes (sumérien, phénicien, copte, etc.), des langues coloniales, des langages visuels... On s’y exprime en arabe, bien-sûr, mais aussi en kurde, en jibbali, en araméen, en circassien, en amazigh et dans bien d’autres langues encore. Et oui: tout le monde ne parle

It

Il Medio Oriente e il Nordafrica conoscono molte lingue: lingue standard e dialetti, linguaggi non verbali, lingue estinte (come quelle di sumeri, fenici e copti), lingue della colonizzazione, linguaggi vivivi, e così via. Nel Mondo «Arabo» non tutti parlano (solo) l’arabo: ci sono anche il berbero, il curdo, il jibbali, l’aramaico, il circasso e molto altro. Riflettere sulle lingue della regione significa anche renderne visibili le minoranze e

Region zu thematisieren, heisst auch, Minderheiten sichtbar zu machen und Vielfalt, Asymmetrien und Spannungen, Geschichte, Gemeinschaft und kreative Durchdringung wahrzunehmen.

Sprache selbst bestimmt zu grossen Teilen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Kommunikation. So spiegelt unser dreisprachiges Bulletin nicht zuletzt den Versuch, in einer multisprachigen Schweiz, ja Welt, angemessen zu handeln – ein nicht immer einfaches Unterfangen!

Bei Sprache(n) geht es vor allem und immer auch um Zugänglichkeit. Sprache gewährt den Zugang zu Inhalten, aber erst menschliche Zugänglichkeit lässt ein sinnvolles Gespräch entstehen. Nicht selten schmuggeln sich unterschiedliche Sprachcodes als blinde Passagiere in einen vermeintlich sprachneutralen Austausch, und es reicht daher nie, die gleiche Sprache zu sprechen, wir müssen einander auch zuhören, ansehen und verstehen. In diesem Sinn, gute Lektüre!

Sophie Glutz



Alessia Vereno



pas (qu')en arabe dans le monde «arabe»! Aborder la question des langues dans la région permet non seulement de souligner l'importance des minorités, mais aussi de mettre en évidence les asymétries, les tensions et la diversité qui y règnent. Cela revient également à se faire une meilleure idée de leur histoire, des liens qui les unissent et de leur richesse culturelle.

Le langage en lui-même détermine dans une large mesure la possibilité ou l'impossibilité de communiquer avec autrui. En témoigne notre bulletin trilingue, qui reflète le désir d'apporter une solution appropriée à la problématique des langues dans une Suisse multilingue – voire dans le monde – ce qui n'est pas toujours facile!

Le langage est avant tout une question d'accessibilité; s'il donne accès à un contenu, seule l'accessibilité humaine permet de converser de manière significative. Il n'est ainsi pas rare que des codes de langage différents soient introduits discrètement dans un échange supposément neutre d'un point de vue linguistique. Il ne suffit donc jamais de parler la même langue; il faut également savoir s'écouter, se regarder et se comprendre les uns les autres. Sur ce, bonne lecture!

tenere conto di elementi come pluralità, asimmetrie e tensioni, storia, comunità e mescolanza creativa.

È il linguaggio a determinare in larga misura la possibilità o l'impossibilità di comunicare. Il nostro stesso Bollettino trilingue riflette il tentativo di rendere giustizia a una Svizzera, anzi a un mondo multilingue; un compito non sempre facile!

La lingua è legata sempre e comunque all'accessibilità poiché dà accesso ai contenuti, ma solo l'accessibilità umana rende possibile una conversazione significativa. Non di rado, codici linguistici diversi si intrufolano come clandestini in uno scambio apparentemente neutrale, e quindi non è mai abbastanza parlare la stessa lingua; dobbiamo anche ascoltarci a vicenda, guardarci e capirci. A questo proposito, buona lettura!

Inhaltsverzeichnis

Sommaire

- 1 Editorial
- 4 Nachruf Claude Krul / *In memoriam
Claude Krul*
- 5 G. Wilhelm Nebe & Werner Arnold
Das Aramäische im Altertum
und in der Gegenwart
- 11 Barbara Sträuli
„Dewrêşê Evdî“: Ein kurdisches Epos
- 20 Henning Sievert
Was ist eigentlich Osmanisch?
- 27 Mohamed El Battiui
La langue berbère. Des tentatives
de l'acculturation à la résurgence
- 32 Elika Palenzona-Djalili
Die Sprache der Bilder. Was man aus
der persischen Malerei herauslesen kann
- 39 Mini-Sprachführer für die Region.
Eine Auswahl. /
*Mini-guide de conversation des langues
de la région. Une sélection.*
- 47 Buchtipp / *Vient de paraître*
Nagah Abdelnour, *Parcours dans l'ombre,
traduction française de cinq courtes pièces
de théâtre*, L'Harmattan, 2017, 108p.
(Marguerite Gavillet Matar)
- 49 Rezension / *Recension*
Nicolas Dot-Pouillard, *La Mosaïque éclatée.
Une histoire du mouvement national palestinien
(1993-2016)*, Paris, Actes Sud, 2016, 255p.
(Daniel Meier)
- 53 Vorstand SGMOIK 2018 /
Comité SSMOCI 2018



In memoriam

*Claude Krul,
orfèvre de la langue, passeuse de poésie,
envolée en avril 2018*

AMOUREUSE du français et de l'arabe, la Suisse Claude Krul l'était tout autant de la Syrie. De ses annuels séjours à Damas, ponctués d'incursions dans d'autres régions, elle rapportait bien plus que les ouvrages en vogue et des pages de vocabulaire. Par son immersion dans la vie locale, elle a saisi l'esprit d'une société méconnue des livres, entendu battre son cœur aux rythmes des scansion des joutes poétiques, humé les parfums d'une culture vivante.

Ses «Visages de Damas», confiés aux éditions Zoé (Genève) en 1988, narrent avec humour et poésie comment la voyageuse, polyglotte et érudite, s'amusait et s'étonnait de détails dont le (bon) sens ne se révèle qu'à l'observateur patient, sans préjugés.

Interprète de profession, Claude Krul se plaisait à jongler avec les mots à l'oral. Cet exercice ne rassasiait pourtant pas son goût de la précision, de l'harmonie... et de la littérature. Dans les années 1980, le roman du Syrien Halîm Barakât, *Le vaisseau reprend le large*, sera sa première traduction littéraire. Suivront des nouvelles publiées aux éditions Zoé (*Sève et sable. Contes et nouvelles de Syrie*) et aux Publications orientales de France (*Printemps de Cendres, Zakariya Tâmer*).

C'est, enfin, par la poésie que Claude Krul a donné la mesure de son art. Pendant plus de vingt ans, elle a puisé dans ses connaissances linguistiques et culturelles pour transposer en français une poésie moderne jusqu'alors inaccessible à qui ne lit pas l'arabe. Les poèmes choisis par la traductrice – signés Chawqî Baghdâdî, Nazîh Abou Afach, Monzer Masri, Faraj Bayraqdar, Nizâr Qabbânî – étaient décortiqués, triturés, lus et relus, avant d'être reconstruits avec des mots français, dans l'esprit de l'original.

Les dix recueils parus aux éditions Alidades sont autant de bijoux sertis dans d'élégants écrins par les soins d'Emmanuel Malherbet, créateur des éditions, devenu ami au fil de précieux échanges sur ces textes dont l'universalité s'impose. Publié en 2017, *On te demande comment va Damas*, de Baghdâdî, a reçu le prix de traduction Pittard de l'Andelyn 2018. Les derniers poèmes d'Abou Afach traduits par Claude Krul donneront vie à un onzième recueil – posthume – en septembre 2018.

Ayant à cœur de faire entendre la tension poétique et dramatique des vers traduits, Claude Krul a souvent lu «ses» poèmes devant un auditoire toujours fasciné. La littérature arabe a perdu une perle de la traduction, et la SSMOCI une riche personnalité, membre de longue date.



Das Aramäische im Altertum und in der Gegenwart

Dr. phil. G. Wilhelm Nebe & Prof. Dr. Werner Arnold

wilhelm.nebe@ori.uni-heidelberg.de & arnold@uni-hd.de

Dr. phil. G. Wilhelm Nebe, Studium der ev. Theologie, der Klassischen Philologie, der Orientalistik und Judaistik, seine Arbeitsschwerpunkte sind die Geschichte der hebräischen und der aramäischen Sprache (insbesondere die Handschriften vom Toten Meer und aus der Kairoer Geniza), Dozenturen und Lehraufträge: seit 1994 im Fach Semitistik an der Universität Heidelberg, 1993-95 Universität Duisburg (Lehrstuhlvertretung), 1999-2014 Hochschule für jüdische Studien Heidelberg (Hebräische Sprachwissenschaft), seit 2016 Universität Salzburg (Fach Jüdisches Aramäisch).

Prof. Dr. Werner Arnold, Studium der Islamwissenschaft, Semitistik und Angewandten Linguistik an der Universität Erlangen-Nürnberg. 1985-1987 Forschungsaufenthalt in den Aramäerdörfern des Qalamün (Syrien). Forschungsschwerpunkte sind die Neuaramäischen Sprachen und die syrisch-palästinensischen Dialekte von der Türkei bis Israel. Seit 1999 Professor für Semitistik an der Universität Heidelberg. 2003/4 und 2013/14 Fellow am Institut for Advanced Studies an der Hebräischen Universität Jerusalem. Gastprofessor an den Universitäten Krakau (2000), Aleppo (2006) und Jerusalem (2007).

1. Das Aramäische als lingua franca im Altertum

DAS ARAMÄISCHE gehört zur semitischen Sprachfamilie. Seine schriftliche Bezeugung beginnt ca 1000 vChr. Seine Ausbreitung im 9. bis 7.Jh. vChr. erstreckt sich von Osten nach Westen von Westasien bis nach Westen von Mesopotamien über den mesopotamischen Raum (zwischen Euphrat und Tigris) bis zur Südost-Türkei und nach Nordsyrien und in den zentralsyrischen Raum mit seinen aramäischen Stadtstaaten und Staatsgründungen. Letztere gelten als das altaramäische Herzstück. Der südliche Raum sind der palästinensische und der transjordanische und schliesslich die Städte entlang des Nils. Die aramäische Sprache in diesen ihren Sprachräumen steht stets Einfluss gebend und nehmend in engem Kultur- und Sprachkontakt mit ihren jeweiligen sprachlichen Nachbarn.

Von Beginn an ist die aramäische Sprache gesamt gesehen einfacher strukturiert als zB. die Sprachen Mesopotamiens. Auch ist der Aramäer offensichtlich zugänglicher für Neuerrungenschaften. Er benutzt für seine Schrift aus der wohl



Abb. 3: Aufschrift auf einer Königsstatue zum Geburtstag des Königs Sanatruq (II.) aus dem Jahr 240 nChr. in nordostaramäischer Schrift von Hatra, die der palmyrenischen Kursive näher steht als der im Syroaramäischen üblichen Estrangela Schrift. (Zeichnung: Ulrich Seeger)

über die Phönizier vermittelten, im 2. Jahrtausend unter ägyptischem Einfluss erfundenen, protokanaanäischen Konsonantenschrift nur 22 ausgewählte Buchstabenzeichen, mit denen er die vielleicht ursprünglich in seiner Sprache noch geforderten 28 Konsonanten zusammenfassend schreibt. Dh. er entscheidet sich für eine reine nur Konsonanten wiedergebende Schrift gegen die Silben-schreibende Keilschrift mit ihren mehreren Hundert komplizierten Keilschrift-Zeichen, obwohl diese als Silbenschrift das Aramäische in Konsonantismus und Vokalismus genauer hätte wiedergeben können. Der Aramäer ist unter den Schreibern von Konsonantenschrift aber der erste, der in die reine nur Konsonanten wiedergebende Schrift Buchstaben als Vokalbuchstaben einführt, sogenannte *matres lectionis*. Die Einfachheit der aramäischen Schrift und Sprache legt es nahe, dass zB. die babylonische Verwaltung dazu übergeht, einem Keilschriftdokument eine aramäische Zusammenfassung beizufügen und sogar grösseren offiziellen akkadischen Texten wie auf Königsstatuen auf der Rückseite der Statue eine kürzere aramäische Version beizugeben. Das Akkadische beeinflusst das Aramäische vor allem im Voka-

bular, während ein Einfluss umgekehrt nur schwer auszumachen ist.

Die aramäische Sprache zeigt sich Sprach-beeinflussend zB. auch in den transjordanischen Sprachen des 1. Jahrtausends in gleichen orthographischen und sprachlichen Erscheinungen (Isoglossen), so dass man bei einer sprachlichen Einordnung eines Dokumentes schwanken kann, ob die Sprache von Haus aus kanaänaisch oder aramäisch ist. Das gilt in besonderer Weise auch für das mit am besten von allen Sprachen bezeugte, von Haus aus kanaänaische Altnord- und Altsüdhebräisch.

Bezeugt die hebräische Bibel in 2. Könige 18,17-37, insbesondere in Vers 26, schon für die Zeit Hiskias (701 vChr.), dass nur Gelehrte und Beamte, nicht aber der grosse Teil der Bewohner Judas Kenntnis des Aramäischen besitzen, so zeigt das Hebräische ab der nachexilischen Zeit (ab ca. 520 vChr.) zunehmend aramäischen Spracheinfluss. Die hebräische Bibel enthält wohl gemerkt rein aramäische Abschnitte (Genesis 31,47; Jeremia 10,11; und Teile des Esra- und Danielbuches). Schon das Alt-Hebräische zeigt in Vokabular und Grammatik eine Anpassung an das Aramäische. Noch deutlicher zeigen sich sogenannte Aramaismen im Hebräischen der rabbinischen Zeit (ab 1./2. Jh. nChr.) und schliesslich auch bei der Sprach-Festlegung des Hebräischen in der Zeit der sogenannten Masoreten (700-1000 nChr.). Für das heutige Ivrit, das auf dieser Sprachstufe basiert, heisst das, dass sich auch im heutigen Hebräischen noch aramäische Sprachtradition verbirgt.

Die Kraft der aramäischen Sprache als *lingua franca* liegt, wie bereits gesagt, in seiner Einfachheit in Schrift und Sprachstruktur. So löst das Aramäische nicht nur mehr und mehr das Babylonische als Verwaltungssprache ab, sondern es zeigt sich das Aramäische vollends als *lingua franca* auch in der Folgezeit 550-330 vChr., nämlich als „Achaemenid Official Aramaic“, als die offizielle Sprache des persischen Grossreiches, gültig von Ägypten bis nach Nordwestindien, auch Reichsaramäisch genannt. Diese allge-

mein gültige Verwaltungssprache setzt sich gegen das Persische durch, zeigt aber zB. persische Sprachelemente bei den Termini der Verwaltung und der Architektur. Dieses offizielle Aramäisch des grosspersischen Reiches wirkt auch noch in der Folgezeit als Standardaramäisch fort, wenn es in konservativer Weise an der altaramäischen Orthographie festhält. Das Aramäische verschwindet in der hellenistischen Zeit zwar als eine allgemein gültige Verwaltungssprache, weil das Griechische seine Rolle übernimmt, und in römischer Zeit, wenn dazu das Lateinische an Einfluss gewinnt. Wenn das Aramäische aber in dieser Zeit hervortritt, dann tut es das ab dem 4./3. Jh. vChr. in west- oder ostaramäisch geprägten Einzel-Dialekten, in der Frühzeit noch ganz geprägt vom allgemeinen sogenannten reichsaramäischen Standard und dann in der Folgezeit mehr und mehr den aramäischen Lokal-Dialekt sichtbar machend durch eine zunehmende Anpassung der Orthographie an die faktische Lautung des Dialektes.

Insbesondere für die Entwicklung der jüdischen aramäischen Dialekte hat dies Standard-Aramäisch des persischen Grossreiches eine ungemein grosse Rolle gespielt, weil es zu einem Teil auf das sogenannte „Standard-Literary-Jewish-Aramaic“ eingewirkt hat, das wiederum seine Wirkung in allen Phasen des Jüdisch-Aramäischen zeigt. Die Geschichte des jüdischen Aramäisch im 1./2. Jh. nChr. beginnt mit einer ursprünglichen Trennung von jüdischem West- (Palästina) und Ostaramäisch (Babylonien), zeigt dann aber vornehmlich im literarischen Bereich infolge von Normierung der Rezeption von Traditionen eine Vermischung von ursprünglich palästinischem und babylonischem Aramäisch.

Ab der hellenistischen Zeit haben einige west- wie auch ostaramäische Dialekte Geltung als offizielle Kanzleisprache erlangt, obwohl ihre Sprecher von Haus aus Araber sind. So findet sich Dialektinfluss frühnordarabischer Beduinenstämme bereits ab dem 6. Jh. vChr., deutlich im Edomitischen (ab 5./4. Jh. vChr.), sodann besonders im nabatäischen

Westaramäisch (ab 2. Jh. vChr.) und im palmyrenischen Ostaramäisch (ab 44 vChr.) und das in Onomastik, Vokabular und bestimmten sprachlichen Wendungen. Im altsyrischen Ostaramäischen (ab 132 vChr.) und im nordostaramäischen Hatrenischen (ab 44 vChr.) zeigt sich Arabisches hauptsächlich nur in der Onomastik. Der besondere Einfluss des Arabischen im samaritanischen Westaramäisch beginnt erst in islamischer Zeit (7. Jh. nChr.).

Ganz interessant und bisher noch nicht recht gewürdigt ist eine Art Vermischung von nabatäischem Aramäisch mit Jüdischem, wie es das zB. in Verwaltungstexten aus dem 2. Jh. nChr. gibt, gefunden in der judäischen Wüste, auf judäischen Raum und auf judäische Personen bezogen. Diese Dokumente sind zwar in jüdischer Quadratschrift geschrieben, zeigen aber ein jüdisch-aramäisch, das mit nabatäisch aramäischer Sprache und seinen arabischen Sprachelementen durchsetzt ist.

Ab der hellenistischen Zeit hat die griechische Sprache auf einige aramäische Dialekte Einfluss genommen, im jüdisch-aramäischen West- und Ost- und im christlich-palästinischen West-Aramäischen (ab 4./6. Jh. nChr.) vornehmlich im Vokabular, im palmyrenischen Ostaramäischen auch in bestimmten sprachlichen Wendungen bis hin zu sklavisch wörtlichen Übernahmen. Das gilt zu einem Grossteil auch für das altsyrische Ostaramäisch, soweit es christlich ist, weil die Sprache der Christen der ersten Jahrhunderte das Griechische ist.

Die aramäische Sprache hat sich also im Altertum im Nahen Osten von Anbeginn her, ab der babylonischen und besonders ab der persischen Zeit von der Rolle einer „pragmatisch dominanten“ Sprache hin zu einer beherrschenden Weltsprache im Grossen oder zu einem Dialekt im Kleinen jeweils mit einer eigenen Schrift entwickelt. Beherrschende Sprachen sowohl als Umgangssprache wie als Schriftsprache sind im 1. Jahrtausend nChr. im Nahen Osten bis zur Ausbreitung des Islam zum einen die aramäischen Dialekte der Juden und zum anderen die der orientalischen Christen west- und ostsyrischer Prägung, letztere bis hin nach Indien und China.



Abb. 1. Maaloula in Syrien:
Das letzte christliche Dorf, in
dem noch Neuwestaramäisch
gesprochen wird

2. Die neuaramäischen Sprachen

Die europäischen Gelehrten waren bis in das 18. Jahrhundert davon überzeugt, dass das Aramäische eine ausgestorbene Sprache ist. Carsten Niebuhr war der erste, der davon berichtete, dass in Kurdistan eine gesprochene Variante des Aramäischen bis in die Gegenwart überlebt hat. Aber noch im 19. Jahrhundert wurde Niebuhrs Bericht solange angezweifelt, bis durch das Erscheinen erster Grammatiken und Texte die Existenz des bis dahin schriftlosen Neuaramäischen unwiderlegbar feststand.

Wie in früheren Zeiten ist auch das moderne Aramäische keine einheitliche Sprache. Bis in die Gegenwart haben sich die aramäischen Dialekte so unterschiedlich entwickelt, dass viele gegenseitig nicht mehr verständlich sind. Man kann daher von aramäischen Sprachen sprechen, wie man von den romanischen Sprachen und nicht von den neulateinischen Dialekten spricht.

Das Neuaramäische wird in Syrien, der Türkei, dem Irak und dem Iran vor allem von Christen und Juden gesprochenen. Nur wenige Muslime in Syrien und noch weniger Mandäer im Iran sprechen Aramäisch. Während das Neuwestaramäische nur in drei Dörfern im syrischen Antilibanon-Gebirge überlebt hat, wurde das Neuostaramäische östlich des Euphrats in hunderten von Dörfern gesprochen. Durch den

Genozid zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Osmanischen Reich und die bis heute andauernden Kriege und Verfolgungen der Minderheiten im Vorderen Orient, leben heute nur noch sehr wenige Aramäer im Vorderen Orient. Die meisten aramäischsprachigen Juden leben heute in Israel, die Christen und Mandäer in Europa, Amerika, und Australien.

Wie schon im Altertum zerfällt auch das Neuaramäische in einen westlichen und einen östlichen Zweig. Auffälliges Merkmal des Westaramäischen ist das Präfix *yi-* in der 2. Person des Imperfekts, während alle Ostaramäischen Varianten *ne-* haben:

	er öffnet	
	<i>Westaramäisch</i>	<i>Ostaramäisch</i>
<i>Mittelaramäisch</i>	yiftuḥ	neftoḥ
<i>Neuaramäisch</i>	yiftuḥ	-

Die Form ist also im archaischen Westaramäischen fast unverändert über die Jahrtausende erhalten geblieben. Im Ostaramäischen hat die Form nicht überlebt, da die alten Verbkategorien durch Neubildungen ersetzt wurden, die aus den Partizipien entstanden sind, z. B. im Turoyo, einem aramäischen Dialekt aus der Türkei, der von den meisten Aramäern in Europa gesprochen wird:

fōteḥ	er öffnet (< Partizip aktiv)
fəḥle	er öffnete (< Partizip passiv)



L'araméen dans l'antiquité et le présent

Dr. phil. G. Wilhelm Nebe & Prof. Dr. Werner Arnold

Langue sémitique qui s'étendait de de l'Azerbaïdjan actuel, en passant par la Mésopotamie jusqu'en Syrie, la Palestine, la Jordanie et même en Egypte, l'araméen, dont les premiers écrits remontent à 1000 av. J.C., a eu une influence considérable sur l'évolution culturelle et linguistique de la région.

A ses débuts, l'écriture araméenne apparaît plus simple que celles d'autres langues employées à la même époque en Mésopotamie (l'écriture syllabique cunéiforme, par exemple). Basée sur les vingt-huit lettres de l'alphabet protocananéen, son écriture n'en conserve pourtant que vingt-deux, pour une totalité d'initialement vingt-huit consonnes. A ces dernières s'ajoutent des *matres lectionis*, sortes de signes auxiliaires vocaliques qui permettent de lire les mots correctement. La simplicité de ce système d'écriture laisse à penser que c'est pour cette raison que l'administration babylonienne adjoint à certains textes en cunéiforme un résumé en araméen, jusqu'à ce qu'elle en devienne la langue administrative de 550 à 330 av. J.C..

Avec la période hellénistique, le grec supplante en grande partie l'araméen en tant que langue administrative. Parallèlement cependant, l'araméen conserve cette fonction auprès de locuteurs arabophones. Les influences arabes dans la langue se multiplient alors, que ce soit dans l'onomastique, le vocabulaire, ou encore dans des tournures de phrase. Il en est ainsi pour l'édomite (ca. V^e/IV^e siècle av. J.C.) et pour le palmyrène (à partir de 44 av. J.C.).

Les interactions entre l'araméen et les autres langues régionales sont telles qu'il est dans certains cas difficile de les différencier. A-t'on par exemple affaire pour certains documents à de l'araméen ou à des langues cananéennes ? Le grec, à son tour, influence d'ailleurs certains dialectes parlés par les juifs et les chrétiens d'Orient.

Différentes langues araméennes sont encore parlées de nos jours. Il existe principalement deux branches linguistiques : l'araméen de l'ouest, qui se caractérise par la subsistance du préfixe *yi-* pour signaler une forme verbale particulière ; et l'araméen de l'est, dont l'ancien préfixe *ne-* a été remplacé par des formes dérivées des participes verbaux. L'évolution et l'utilisation de certains sons permet également de distinguer les deux branches. Des différences majeures qui rendent les échanges parfois incompréhensibles !

Toutefois, le nombre des locuteurs de l'araméen a fortement diminué ; quelques musulmans en Syrie, des Mandéens – une petite communauté religieuse de type gnostique – en Iran, mais surtout des communautés juives et chrétiennes de Syrie, d'Irak, d'Iran et de Turquie (avec la langue araméenne *Ṭuroyo*) parlent encore en araméen. Et encore ; les persécutions contre les minorités religieuses, combinées à un manque d'intérêt des pouvoirs publics risquent fort d'avoir bientôt raison de la plus ancienne langue du Moyen-Orient.

Résumé en français de l'article : Alessia Vereno & Sophie Glutz



„Dewrêşê Evdî“: Ein kurdisches Epos

Interview mit Dr. Barbara Sträuli



Dr. Sträuli absolvierte ihr erstes Studium (Anglistik und Altertumswissenschaften) in Zürich und Bryn Mawr (USA). Es folgte eine SNF-Assistenz und Promotion mit «Heinrich V/Henry V» im Projekt «Englisch-deutsche Studienausgabe der Werke Shakespeares», parallel dazu Mitarbeit in der Türkei am Projekt «Epigraphik Phrygiens» des Lehrstuhls für Alte Geschichte der Universität Zürich.

Berufskarriere als wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Bildungsdirektion des Kantons Zürich mit den Schwerpunkten Mehrsprachigkeit, Literalisierung und Schulentwicklung im interkulturellen Kontext. Zweitstudium (MA) in Islamwissenschaft und Neuerer Orientalischer Philologie in Bern mit Abschluss 2006. Seit 2011 freischaffende Kurdologin. 2012 Kurdisch-Semesterkurs am Ethnologischen Seminar der Uni Zürich. 2017 Publikation: Dewrêşê Evdî - Dewresh, Son of Evdî. A Kurmanji Epic as Performed by the Berazi Singer Baqî Xido (Harrassowitz; 243 Seiten).

Kurdische Sprache

SGMOIK: Frau Dr. Sträuli, herzlichen Dank, dass Sie sich zu diesem Interview bereit erklärt haben. Eine erste Frage: Welches Kurdisch sprechen Sie? Könnten Sie für uns die von Ihnen gesprochene Sprache einordnen?

Dr. Sträuli: Ich spreche Kurmandschi oder Nordkurdisch, das in der Türkei und den Grenzregionen ihrer Nachbarländer gesprochen wird. Die nächstgrosse kurdische Sprache ist Sorani im Irak und Iran, gefolgt von Zazaisch (Türkei) und Hewrami (Irak), die historisch als Kurdisch, wissenschaftlich als eigenständige iranische Zwillings Sprachen betrachtet werden. Und schliesslich gibt es noch die südkurdischen Dialekte des Iran.

Welche Möglichkeiten gibt es aktuell, sich in Europa (oder Übersee) mit der kurdischen Sprache zu beschäftigen?

In der Schweiz ist muss man sich Privatunterricht oder ein Tandem suchen und mit Büchern und dem Internet arbeiten. Es gibt manchmal einsemestrige Kurdischkurse an einer Universität. In Deutschland wird Kurmandschi und Sorani an mehre-

ren Universitäten unterrichtet, doch findet sich die Kurdologie als Fach in Europa nur an wenigen Fakultäten (für mehr Informationen s. Ende des Interviews).

Welche Schrift benützt man in der von Ihnen untersuchten Gegend zur Umschrift des Kurdischen? Und anderswo?

Kurmandschi und Zazaisch werden mit dem lateinischen Alphabet geschrieben, Sorani mit einem eigenen persisch-arabischen Alphabet. In Armenien benutzte man im 20. Jh. für Kurmandschi lange die kyrillische Schrift und es gibt kurdische Texte in armenischer und arabischer Schrift.

Wie nahe sind sich Schrift und Aussprache im Kurmandschi? Sind alle phonetischen Informationen wie Vokallängen und Vokalkürzen auch tatsächlich verschriftet?

Das lateinische Kurmandschi-Alphabet wurde in den 1920iger Jahren von Celadet Bedir Khan, dem Begründer der modernen Schriftkultur geschaffen und ist handlich. Celadet Bedir Khan war ein Abkömmling der Fürsten von Botan, Linguist, Journalist und Verfechter der kurdischen Unabhängigkeit. Die Vokale des Alphabets, kurz und lang, werden verschriftlicht. Es gibt einen ungelösten Streit über die Einführung oder Nicht-einführung von aspirierten Konsonanten wie k', p' und t'. (Das Emotionen auslösende Beispiel ist *ker*: nicht aspiriert gesprochen = „taub“, aspiriert gesprochen = „Esel“).

Das Kurdische als Indo-Europäische Sprache ist ja dem Persischen nah verwandt. – Verstehen Kurdisch-Sprecher/innen Persisch-Sprecher/innen?

Kurmandschi-Sprecher/innen verstehen einen beträchtlichen Teil des persischen Vokabulars, aber nicht mehr. Für Sorani-Sprecher/innen ist die Verständigung einfacher.

Sprechen alle Sprecher/innen des Gebietes, in dem Sie zu dem mündlich überlieferten kurdischen Epos Dewrêshê Evdî geforscht haben – das heisst in der Südosttürkei –, immer Kurdisch miteinander?

Die Sprachsituation in der Südosttürkei wandelt sich rasant. Bis Ende des 20. Jh.

war Kurmandschi in den Dörfern der von mir besuchten Region die einzig benutzte Sprache. Türkisch sprach man mit Beamten, Lehrern und Städtern, die Frauen konnten es gar nicht. Heute brauchen die Jugendlichen fast nur noch das Türkische. Der Druck ist enorm, das Universitätsstudium die einzige Ausbildungsoption. Kurmandschi wird zur Heimsprache. Dazu kommt die Verhinderung einer effizienten schulischen Literalisierung in Kurdisch durch den Staat.

Sind noch andere Sprachen in der Grenzregion zwischen Syrien und der Türkei im Gebrauch?

Der Rand der nordsyrischen Steppe ist, und das ist nicht übertrieben, seit mehreren tausend Jahren eine Sprachkontaktzone. Die Sprachenverteilung ist ständig im Fluss. Im Kurmandschi der Region hinterliessen Osmanisch, Türkisch/Turkmenisch und Arabisch ihre Spuren. Die Intellektuellen um Celadet Bedir Khan, die um den Zweiten Weltkrieg herum die Förderung der Schriftsprache Kurmandschi betrieben, empfanden es als schmerzlich, dass ausgerechnet in diesem „unreinen“ Grenzdialekt so lange, schöne Epen produziert wurden. Am meisten Kontakte hatten meine Gesprächspartner/innen früher mit arabischen Nachbarn. Alte Nomad/innen sprachen oft auch Arabisch.

Gegenwärtig konstituiert sich die Sprachenlandschaft an der Grenze wieder neu. Nachdem der Krieg Tausende syrischer Kurd/innen und Araber/innen auf die türkische Seite der Grenze getrieben hat, hört man wieder mehr Kurmandschi und die Zahl arabisch-türkischer Zweisprachiger wird massiv ansteigen.

Das Epos

Kommen wir nun zu dem von Ihnen übersetzten Epos: Dewrêsh, Sohn des Evdî. Können Sie uns in ein Paar Worten den plot des Epos aufzeichnen?

Der Held Dewrêsh, ein yezidischer Stammeskämpfer, liebt die Tochter des (muslimischen) Anführers der Milan-Stämme. Die Liebe wird öffentlich, eine Schmach

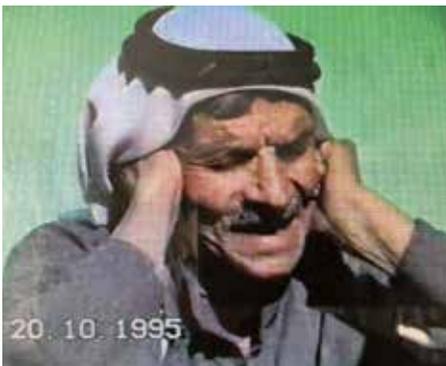
für die Milan, und der Stammesführer sinnt auf Rache. Als ihm zwei feindliche Stämme den Krieg erklären, verspricht er Dewrêsh deshalb sogleich seine Tochter, sollte dieser den Feind besiegen. Trotz Warnungen zieht Dewrêsh mit elf Gefährten in die Steppe, trifft nach langem Umherirren auf den Feind, und es kommt zu einer grossen Schlacht, in der die jungen Kurden um Dewrêsh aufgerieben werden. Dewrêsh fällt als Letzter. Sein Vater und der Häuptling der Milan reiten an und zerschlagen den Feind. Die Geliebte singt die Totenklage über Dewrêsh.

Woher stammt der Sänger dieses Epos? Wie alt ist das von Ihnen übersetzte Werk? Ist die Autorenschaft klar?

Der Sänger dieser Variante ist Baqi Xido aus Kobani (1920?-2009). Der Konflikt, welcher der Geschichte zugrunde liegt, fand wahrscheinlich Ende des 18. Jahrhunderts statt. Autorschaft gibt es keine, kurdische Epen werden anonym tradiert und leben einzig in den Vorträgen ihrer Sänger fort. Es gibt oder gab auch nie Erzählbücher, schriftliche *plots*, wie persische und arabische Erzähler sie hatten.

Welche Unterschiede bestehen zwischen dem Kurdischen, das in der von Ihnen erforschten Gegend gesprochen wird und dem Kurdischen des Epos, welches Sie übersetzt haben?

Gar keine. Der Sänger sang für ein dörfliches Publikum in der Sprache des Stammes. Das Publikum kannte das Epos bereits und erwartete einen Vortrag, der



Der Sänger Baqi Xido von Kobani

den eigenen kulturellen Kontext spiegelte und grosse Emotionen auslöste. Es ist nicht eine besondere Sprachvarietät, sondern die poetische Struktur – Endreime, Sängerformeln – und der Gesang, die den Vortrag von der Alltagsrede absetzen.

Gibt es noch andere Epen gleicher Art?

Zahlreiche. Die professionellen Sänger in der von mir untersuchten Region, einem Geviert von etwa 100 auf 100 km, hatten im frühen 20. Jh. Repertoires von 30-50 Stücken, Epen, Romanzen und langen Klage Liedern. Von diesen wurden in den letzten 100 Jahren zwei verschriftlicht: *Memê Alan* (Lescot 1942) und *Dewrêshê Evdî* (Transkription Sorekli 1988, Edition Sträuli 2017). Von einigen Stücken haben wir nur noch die Titel. Ein solches Sängerrepertoire setzte sich zusammen aus den berühmten grenzüberschreitenden Epen, die von Armenien bis Aleppo gesungen wurden (*Memê Alan*, *Siyabend û Xece*), dann aus regional bekannten Stoffen (*Ayshe Îbê*, *Filitê Quto*)¹ und schliesslich aus lokalen Stücken, die beispielsweise von Unglücksfällen und Verbrechen handelten, die sich im Dorf oder Stamm ereignet hatten.

Wie verbreiteten sich diese Epen?

Bis zum Zweiten Weltkrieg funktionierten die Sänger in einem ungesteuerten Netz, vergleichbar dem Internet oder einem Ameisenstaat. Dieses Netz überzog den ganzen Kurmandschi-sprachigen Raum. Knotenpunkte waren die Empfangszimmer von reichen Dorfbesitzern (Aghas), Zelte von Stammesführern und städtische Kaffeehäuser mit stationären Sängern. Daneben gab es Wandersänger, die grosse Strecken zurücklegten, und vertriebene Sänger. Die Verfolgung des Kurdischen durch den türkischen Staat über 70 Jahre hinweg und in Syrien ab ca. 1960 verhinderte die Erforschung dieses Netzes, bevor es sich auflöste.



Titelblatt Buch Dewrêshê Evdî



Orientalisierende Postkarte:
 TYPES DE SYRIE: guerriers kurdes.
 Édition du Levant, ca. 1900 (Kleidung
 und Waffen der Reiter entsprechen
 den in Dewrêshê Evdî beschriebenen)

Erzählkontext

Wer sind die Erzähler/innen des Epos? Gibt es Junge und Alte? Gibt es Frauen und Männer?

Vor der Einführung des Fernsehens wurden von fast allen diesen Gruppen erzählt und gesungen, jedoch in geschlechts-, altersmäßig und/oder rituell definierten Kontexten. In den Familien tradierten oft Mütter die Geschichten. Die Männer, Laien und professionelle Sänger, sangen in den Dorfzimmern und Zelten der Aghas, wobei mir Frauen erzählten, dass sie dabei vor der Türe saßen und zuhörten. Das vielleicht bedeutendste Genre war die Trauerklage der Frau. Nach jedem grauenhaften Ereignis, das die kurdische Bevölkerung in den letzten Jahren ereilt hat, gelangten noch nach traditionellem Muster komponierte Lieder und Klagen von Vertriebenen, Guerillakämpferinnen oder Müttern, die ihre Kinder verloren hatten, zu den Fernsehstationen. Solche Klagen wurden früher manchmal von professionellen Sängern aufgegriffen und im regionalen Repertoire verankert.

Wie wird das von Ihnen übersetzte Epos heute tradiert? Kann man sich vorstellen, dass beispielsweise am Abend die Grosseltern den Grosskindern vor dem zu-Bett-Gehen einen Abschnitt des Epos erzählen?

Die Leute, die abends von ihrer Mutter *Dewrêshê Evdî* erzählt bekamen, sind heute

sechzig Jahre alt. Jugendliche verstehen unter „*Dewrêshê Evdî*“ ein gleichnamiges Lied, das diverse kurdische Sänger im Fernsehen singen, und das Nationalepos *Mem û Zîn* kennen sie als Fernsehserie aus dem Nordirak oder als türkischen Film.²

Wird das Epos Dewrêshê Evdî erwähnt, wenn auf „National-Literatur“ oder kulturelles Erbe angespielt wird?

Durchaus, verschiedenen Gruppen beanspruchen den Helden für sich. Aufgrund seines Yezidentums ist er eine Identifikationsfigur für yezidische Kreise und die Guerillas deuten ihn als nationalen Widerstandshelden im Kampf gegen die Osmanen.

Kurdish oral literature im Kontext

Was macht die kurdischen Epen aus? Was ist spezifisch kurdisch an ihnen – beispielsweise im Gegensatz zu arabischen Epen (oder Legenden) oder der türkischen Literatur?

Die Heldenzyklen der innerasiatischen Turkvölker sind viel monumentaler und kontrollierter in der Überlieferung. Auch die arabischen Heldengeschichten wie die *Sirat Antara* oder die *Tagribat Bani Hilal*³ sind ausladender als die kurdischen und in der arabischen Schriftgesellschaft anders verortet. Ihre Überlieferung oszillierte zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit

und sie hatten zumindest in jüngerer Zeit einen eher niederen Status als städtische Kaffeehausliteratur. Die kurdische mündliche Literatur ist in ihrem Funktionieren der mündlichen Beduinenliteratur vergleichbar, sie hatte einen tribalen Ehrenkodex zu vermitteln und fungierte bis ins 20. Jh. als kulturelles Gedächtnis für die lokale Stammesgeschichte. Die sprachliche Raffinesse der Beduinedichtung geht ihr ab, dafür hat sie eine endlose Fülle an Stoffen, *story lines* und Liedern vorzuweisen. Islamische Legenden sind übrigens in der kurdischen mündlichen Literatur schwach vertreten.

Im Gegenzug ist zu sagen, dass die orientalischen mündlichen Literaturen sehr viele übereinstimmende Merkmale haben, bedingt durch die ähnliche Vortragstechnik und Funktion der Sänger. Auch tradierten alle dieselben berühmten Wanderstoffe wie Keloğlan, Leyla und Majnun, Alexander/ Iskender und andere.

Welche Dinge muss man vorab wissen, um ein kurdisches Epos wie das von Ihnen übersetzte richtig einordnen zu können? Gibt es „Markers“ der betreffenden literarischen Gattung?
Es gibt natürlich „Markers“ für jedes mündliche Genre. Typisch für ein langes Epos bzw. eine Romanze sind der Wechsel von Prosa und Vers, wiederkehrende Endreime, eine beliebige Anzahl von Silben (!) pro gesungener Textzeile, Sängersformeln und wiederkehrende Attribute im homerischen Stil wie „Dewrêsh, der Reiter von Hedban“, „Gozel-Xatun, die Sprecherin der fünf Schwestern“. Doch nicht alle Regionen nutzen dieselben Genres, oder wenn, haben diese regional je andere Bezeichnungen, oder Genres werden ineinander verschmolzen. All dies ist typisch für die kurdische Vielfalt.

Welche anderen Kunstformen ausser Epen kennt die kurdische Literatur in der Gegend, die Sie untersucht haben?

In den Dorfmedresen wurde die klassische kurdische Dichtung gepflegt und die Medrese-Studenten hatten eigene Lieder mit besonderen Reimschemata. Die Zahl der mündlichen Genres, also nicht

der Kunstformen, war aber weit grösser. Laut Aussagen meiner Gesprächspartner/innen wurde beim Schneiden des Korns gesungen, beim Melken, so dass die Tiere stillhielten, beim Hüten, es gab Wechselgesänge von Männern und Frauen, Schlaflieder, Tanzlieder, es gab Lieder für die Vorbereitung des Bräutigams und der Braut für die Hochzeit, es gab Rätsel, Sprichwörter, Schnellsprechverse, Kinderverse, wie überall in der Welt in illiteraten Kontexten.

Forschung

Welchen Schwierigkeiten sind Sie beim Erforschen des Epos begegnet? Wo waren die forschungstechnischen oder auch historisch-wissenschaftlichen Knackpunkte?

Forschungstechnisch: Zunächst gilt, dass Nicht-native speakers keine Kassetten- tonbänder von Sängern transkribieren können. Ich hatte ein Schreibmaschinenmanuskript, das der Medienschaffende Shahin Sorekli aus Kobani 1988 in einer ausserordentlichen Rettungsaktion von Kassetten her erstellt hatte. Diesen Text entschlüsselte ich in Kooperation mit Personen, die den Sänger und das Epos kannten. Als Ausländerin fiel ich im Dorf aber auf wie ein bunter Hund, konnte mich aus verschiedenen Gründen nicht frei bewegen, und ich hielt mich, zu meinem Vorteil, an die Geschlechtertrennung. Das Epos aber war Männersache, die Männer wussten mehr darüber. Einmal schickte ich einfach eine Liste mit Fragen in so eine Männerversammlung: Sie kam gut ausgefüllt zurück.

Historisch-wissenschaftlich: Für meine Promotion hatte ich an einer Shakespeare-Edition gearbeitet, wo jeder Grashalm schon umgedreht ist und Forscherkarrieren der Beforschung früherer Shakespeareforscher gewidmet sind. Mit diesen kurdischen mündlichen Epen dagegen fand ich mich im leeren Raum: Ich hatte zu Beginn eine Standardgrammatik zur Verfügung, zwei Wörterbücher, zwei Dissertationen – der Rest stammte aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Ausserdem handelte der aktuelle Diskurs in der Literaturwis-

senschaft gerade von Dekonstruktion und Essentialismus-Kritik – ich war gegenläufig daran, Bedeutung zu konstruieren – wie legitim war, was ich tat? Ich beschloss, dass ich nur dort weiterfahren konnte, wo die letzten Forscher in der Region aufgehört hatten, das waren Hugo Makas und Albert v. Le Coq, beide um 1900 herum.

Wie waren die Reaktionen der Leute vor Ort auf Ihre Arbeit?

Manche lächelten ein wenig über mein ungewöhnliches Hobby. Für sie war das etwa so, wie wenn man mich über meine Kinoerlebnisse der achtziger Jahre befragen würde. Mehrere alte Leute allerdings, die mit diesen Epen aufgewachsen waren, nahmen das Thema sofort ernsthaft auf.

Was hat Sie am meisten an dem Werk, das Sie übersetzt haben, berührt oder erstaunt?

Die Geschichte, *the story*, in der Qualität dieses Vortrags von Baqi Xido. Wir haben 2017 Lesungen einer deutschen Fassung mit professionellen Schauspielern organisiert und das Publikum war gepackt. Spitzenleistungen von populären Literaturen und subkulturellen Genres sind atemberaubend, weil sie so überraschend daherkommen, handle es sich nun um *Animes*, *Spoken Word* oder Schweizer Volkstheater.

Was erzählt uns dieses Epos, was wir so sonst noch nicht gehört, gefühlt oder empfunden haben?

Umgekehrt: Es erzählt, was wir alle kennen, von Liebe und Krieg, verfremdet aber durch andere gesellschaftliche Regeln, Regeln patriarchaler Art, wie sie in einem Samurai-Film oder der Ilias gelten. Als Aussenstehende erwerben wir uns das Wissen über diese Regeln im Lauf der Lektüre oder beim Zuhören genügend schnell, um auch emotional richtig zu reagieren, wenn sie zueinander in Konflikt geraten.

Aber es gibt doch spezifische kulturelle Inhalte, die sich im Lichte europäischer Literatur nicht unbedingt deuten oder verstehen lassen?

Dies ist das kulturelle Wissen, das Sänger und Publikum gemeinsam haben, weshalb

es nicht erklärt zu werden braucht. Wenn etwas neu ist an meiner Edition von *Dewrêshê Evdî*, dann sind es die Informationen zur Nomadenkultur der nordsyrischen Steppe bis zum Zweiten Weltkrieg, die mir meine Gesprächspartner/innen vor Ort vermittelten, also Zeltbau, Wetterphänomene, Pferderassen, Beduinenrecht, geographische Orientierungspunkte in der Steppe, die im Text erwähnt werden. Vieles liess sich aus alten Reiseberichten bestätigen.

Kann man aus dem Epos eine Art Moral herauslesen? Wie könnte man diese beschreiben?

Die Moral richtet sich nach dem Hintergrund der interpretierenden Hörerschaft. Meine Gesprächspartner im Dorf, noch verhaftet in der Stammeskultur, bezeichneten den Helden Dewrêsh als verrückt (kurdisch: *dîn*), als einen Menschen, der aufgrund einer persönlichen Besessenheit die Regeln des Kollektivs missachtet und das gesellschaftliche Gleichgewicht gefährdet.

Von welchen Erkenntnissen Ihrer Arbeit könnten Nachbardisziplinen der Kurdisch-Forschung Ihrer Meinung nach profitieren?

Oral literature im internationalen und mittelöstlichen Vergleich, Kulturanthropologie, insbesondere Stammesethnologie, kurdische Dialektforschung, Kontaktlinguistik, ein bisschen auch Geschichte der osmanischen/türkischen Ostprovinzen und Forschung zum Yezidentum.

Wie steht es mit der Dokumentation kurdischer Epen?

Nur in der Sowjetrepublik Armenien wurde die mündliche Kurmandschi-Literatur kontinuierlich dokumentiert. Treibende Kraft waren die Mitglieder der Familie Jalil (Celil). Ihr Archiv liegt heute in Wien. Ein äusserst fragiles Archiv ist gegenwärtig das Internet. Kurdische Fans haben über hundert Videos und Sängerkassetten aus allen Regionen des Kurmandschi-Sprachraums auf You Tube geladen. Diese Vorträge sind aber nicht verschriftlicht und können jeden Tag vom Netz verschwinden. Von den Personen aus Syrien und der Türkei, die

das Know-How hätten, um solche Bänder überhaupt zu transkribieren, befinden sich jetzt viele auf der Flucht, in Flüchtlingsbarracken oder in Haft.

Moderne Literaturwelt

Wie ist die Literaturproduktion heute?

Nach der türkischen Öffnung vor rund 15 Jahren explodierte die kurdische Literatur- und Verlagsproduktion. Seit 2009 ist Kurdisch auch an einigen türkischen Universitäten installiert – es entstanden Abschlussarbeiten zur mündlichen und zur klassischen Literatur. Gegenwärtig herrscht eine Art multikultureller Neoliberalismus in der Türkei, doch ist ungewiss, wie lange.

Publizieren viele ethnische Kurd/innen (falls man dies überhaupt so sagen kann) in anderen Sprachen als Kurdisch? Welche Selbstbezeichnung wählen diese Literat/innen? Bezeichnen sie sich als „Kurdische Autor/innen“?

Die Frage, wer ein kurdischer Autor sei, löste in den 90iger Jahren eine heftige Debatte in der damals noch kleinen Kurmandschi-Literaturszene aus. Sie entzündete sich an Figuren wie Yaschar Kemal, der in türkischer Sprache kurdische Stoffe bearbeitete (Mehmet mein Falke, 1955) oder an Salim Barakat, der seine Jugenderlebnisse in Qamishlo in arabischer Sprache schilderte (Die eiserne Heuschrecke, 1980). Romanschriftsteller, die Kurdisch publizierten, riskierten in den 90iger Jahren fast ihr Leben. Man erwartete von berühmten Schriftstellern, die weniger gefährdet waren, deshalb Statements zu ihrem Kurdischsein, die sie nicht immer abgeben wollten oder konnten. Heute hat sich die Diskussion gelegt, die Vielfalt wird akzeptiert.

Was macht der Krieg aktuell mit der Literatur der Gegend? Bringt er Neues hervor, verdrängt er die Beschäftigung mit „alten Geschichten“? Stösst er diese gerade erst recht wieder an?

Der Krieg macht zunächst stumm. Die kurdischen Kulturwebsites in Syrien sind weg. Kurdische Verlage in der Türkei werden wohl bald das Programm wechseln.

Intellektuelle befinden sich auf der Flucht oder in Haft. Der Ball liegt wieder bei der alten Diaspora, wie schon in den 90iger Jahren. In der Literatur wird die Verarbeitung des gegenwärtigen Grauens das Thema sein, die Auseinandersetzung mit der Vertreibung, mit dem IS, mit der neuen Macht der Religion, sicher auch mit dem urbanen Leben der jungen Generation in der Migration, und zwar wird dies in zeitgenössischen Genres und Filmen geschehen.

Das Interview wurde geführt von Sophie Glutz und Alessia Vereno.

- 1) „Memê Alan“, auch „Mem û Zîn“ genannt, sowie „Siyabend û Xecê“ sind tragische Liebesgeschichten. „Ayshê Îbê“ = „Aysche, Tochter des Ibrahim“ ist ein Familiendrama, „Filitê Quto“ = „Filit, Sohn des Quto“ tradiert die Geschichte eines historischen Stammeskriegs.
- 2) Der Film: Mem u Zin (1991), Regie Ümit Elçi. Die Serie: Memî Alan (2002) Regie: Nasir Has-san, Kurdistan TV.
- 3) Sirat Antara: Arabisches Ritter-Epos um den vorislamischen Helden Antara Ibn Shaddad. Tagribat Bani Hilal: Die grosse mündliche Überlieferung der abenteuerlichen Migration des Beduinenstammes der Banu Hilal vom Nedschd bis nach Algerien.



Kurdische (Kurmandschi-) Studien: eine Auswahl

Wissenschaftliche Institute mit Angebot in kurdischer Sprache und Literatur

- Studienschwerpunkt Kurdologie, Seminar für Iranistik der Universität Göttingen
- Kurdischer Studienschwerpunkt am Fachbereich Iranistik, Freie Universität Berlin
- Mustafa-Barzani-Arbeitsstelle für Kurdische Studien, Universität Erfurt
- INALCO, Paris (Kurdisch-Studium bis Doktorat)
- Centre for Kurdish Studies, University of Exeter
- Section for Kurdish Studies, Jagiellonian Universität Polen

Wissenschaftliche Zeitschriften

- *Fritillaria Kurdica*. Bulletin of Kurdish Studies (Jagiellonian University, Krakau), (2013-)
- *International Journal of Kurdish Studies* (Dicle University, Diyarbakir), (2015-)
- *Kurdish Studies* (Transnational Press London) (2013-)
- *Kurmançî*. Linguistische Revue des Kurdischen Instituts Paris (1987-)

Mündliche kurdische Literatur

- Historische und aktuelle Aufnahmen von kurdischen Sängern online:
- <https://www.youtube.com/user/jindires/videos>
- Die Publikationen des Archivs Casme Djalil in Wien:
- Celil, Ordîxanê û Celilê Celil (2012-2016)
- *Zargotîna kurda*, Bde. 1-3: *Êpîka*, *Beyt û Dastan*. (Epen). Institut für Kurdologie, Wien.
- *Zargotîna kurda*, Bde. 9-10: *Çîrok û Çîvanok*. (Märchen). Institut für Kurdologie, Wien.

Zeitgenössische Literatur

- Drehscheibe für Verlage, Autoren und Übersetzer: KurdiLit.net
- Online-Buchhandlungen:
- <https://www.zozan.com/de/buecher/?p=2F>
- <http://www.pirtukakurdi.com>

- Kinderbücher in Kurmandschi, Sorani und Zaza: Apec Tryck (Schweden):
- <http://apecpublishing.com>
- Gratisbücher online: google „Kurdish books online free“ für Bücher in Kurmandschi und Sorani

Lehrmittel Kurmandschi (Auswahl)

- Die Standardgrammatik:
- Bedir Khan, Djeladet et Roger Lescot. *Grammaire Kurde (Dialecte Kurmandji)*, Paris 19912 (existiert auch online und in deutscher Übersetzung)
- Lehrbücher:
- Oft benutzt: Petra Wurzel, Abdullah Incekan, Evdila Dirêj, Uso Barnas/Johanna Salzmann
- Immer nützlich: Ludwig Paul, *Kurdisch Wort für Wort*, Kauderwelsch-Verlag, 2010, mit Aussprachetrainer
- Online-learning:
- dersakurdi.com
- Zarak tv: Kinderkanal mit synchronisierten und original-kurdischen Trickfilmen.
- Wörterbücher:
- Chyet, Michael. *Kurdish-English Dictionary/ Ferhenga Kurmançî-Inglizî*, Yale UP 2003.
- Feryad Fasil Omar. *Kurdisch-Deutsches Wörterbuch* (Nordkurdisch/Kurmançî). VWB 2000, 2. Aufl. (in lat. und persischer Schrift, geeignet für klassische Literatur)
- Farqînî, Zana. *Türkçe-Kürtçe Sözlük*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları, 2000
- und *Ferhenga Kurdî-Tirkî*, Enstituya Kurdi ya Stenbolê, 2004 (40 000 Einträge, einschliesslich Dialektwortschätze)
- Onlinewörterbücher: ferheng.org, glosbe.pauker.at/Kurdisch, [wikiferheng](http://wikiferheng.org)



Dewrêşê Evdî: une épopée kurde

Interview avec Dr. Barbara Sträuli

(réalisée par Sophie Glutz et Alessia Vereno)

Spécialiste en langue et littérature kurde, Dr. Sträuli a fréquenté pendant de nombreuses années le sud-est de la Turquie pour traduire, éditer et commenter la geste de Dewresh, fils d'Evdî, qui paraît en 2017 sous le titre de „Dewrêşê Evdî – Dewresh, Son of Evdî. A Kurmanji Epic as Performed by the Berazi Singer Baqî Xido“. L'histoire conte les amours tragiques du jeune kurde yezidi Dewresh, amoureux fou de la fille du chef musulman des clans des Milan : une histoire laquelle se fonde probablement sur un conflit historique datant de la fin du XVIII^e siècle environ.

En règle générale, la geste se transmet uniquement à l'oral, entre chanteurs professionnels qui, jusqu'au milieu du XX^e siècle, sont en mesure de narrer près de 30 à 50 épopées ou élégies diverses dans la langue de leur tribu. On ne reconnaît pas d'auteurs particuliers à ces épopées, de même qu'elles n'ont été fixées à l'écrit sur des feuilles de conteurs, à l'inverse des épopées persanes et arabes en circulation dans la région. Seuls deux récits – dont le Dewreshe Evdî – ont fait l'objet d'une édition au cours du siècle dernier, preuve de l'importance accordée à la tradition orale. Formant un réseau très dense, les chanteurs professionnels se produisent tantôt dans les salles de réception des riches propriétaires fonciers des villages (Aghas), tantôt sous les tentes des chefs de clans ou encore en ville dans des cafés. Une situation qui change du tout au tout dans les années 1960. En raison des persécutions dont sont victimes les kurdes de Turquie et de Syrie, le réseau se dissout et la recherche s'arrête. Aujourd'hui, les jeunes ne connaissent pour la plupart le Dewreshe Evdî qu'à travers des chansons.

Les épopées kurdes représentent à l'époque la mémoire collective de la tribu ; c'est à travers ces récits qu'en sont transmises les valeurs fondamentales. D'où l'estime dans laquelle elles sont tenues, contrairement aux épopées arabes. En revanche, on retrouve les mêmes caractéristiques formelles dans toute épopée : une alternance entre rimes et prose, des répétitions ou encore des attributs précis associés à différents types de personnages. Une multitude de chants enfin ponctue le récit.

A ces questions littéraires s'ajoutent des considérations sur la langue kurde. Une langue à laquelle on reconnaît plusieurs variantes bien délimitées ; le kurmandji ou kurde du nord parlé en Turquie ainsi qu'aux frontières syriennes et irakiennes ; le sorani, pratiqué en Iran et Irak, qui s'écrit avec des caractères arabo-persans ; le zazani utilisé en Turquie et le hawrami en Irak. Il est du reste possible d'apprendre le kurde en Suisse, mais en suivant des cours privés ou via l'internet et des binômes linguistiques. Car, à l'inverse de l'Allemagne, le kurde n'est que sporadiquement enseigné dans les universités suisses.

Résumé en français de l'interview : Alessia Vereno & Sophie Glutz



Was ist eigentlich Osmanisch?

Prof. Dr. Henning Sievert

henning.sievert@ori.uni-heidelberg.de

Henning Sievert ist Professor für Islamwissenschaft an der Universität Heidelberg mit Schwerpunkt auf der osmanischen und arabischen Geschichte der Neuzeit.

Ist das Osmanische eine tote Sprache?

HEUUTE ist die Ansicht verbreitet, das Osmanische sei einfach Türkisch in arabischer Schrift mit weitgehend fremdem Wortschatz. Dies erscheint zunächst naheliegend, da die Amtssprache der Republik Türkei als unmittelbare Fortsetzung des Osmanischen gilt. Jedoch hat sich dieses sprachliche Kontinuum seit dem 13. Jahrhundert, aus dem die ältesten Zeugnisse stammen, über lange Zeiträume deutlich verändert und unterschiedliche Varietäten ausgeprägt. Eine davon bestand in der gehobenen Schriftsprache, die eng mit der Elite des Reiches verbunden war und daher mit einer gewissen Berechtigung osmanisch genannt werden kann.

Im Osmanischen Reich wurde diese Sprache als Türkisch bezeichnet (*Türkî*, *Türkçe*). Erst als im 19. Jahrhundert der Staat sich offiziell osmanisch nannte,

wurde dies auf die Untertanen und das neu zur Amtssprache erklärte Türkische übertragen. Die Bezeichnung „osmanisches Türkisch“ blieb eng mit dem Reich verbunden, so dass das Adjektiv „osmanisch“ um 1900 als Ausdruck dieser Verbindung verwendet wurde, soweit es nicht um die Unterscheidung von anderen Turksprachen ging.

Dieselbe Verbindung mit dem Ancien Régime und seiner islamisch-orientalischen Rückständigkeit wollte die Regierung der an Westeuropa orientierten Republik Türkei kappen, indem sie ab den 1920er Jahren dem Geist der Zeit entsprechend eine neue Gesellschaft mit einer neuen Sprache anstrebte. Die Lateinschrift wurde per Gesetz am 3. November 1928 eingeführt, während die Sprachreform hauptsächlich arabisches und persisches Vokabular durch türkische Wörter ersetzen sollte, was viele Jahre dauerte. Seitdem wird Türkei-Türkisch von Osmanisch-Türkisch unterschieden.

Mehr noch als die radikale Alphabetumstellung von 1928 bewirkte die Sprachreform, dass heutigen Lesern beispielsweise die Literatur der 1930er

Jahre mit ihrem noch immer mehrheitlich persisch-arabischen Wortschatz im Original so gut wie unzugänglich ist. Dies trifft auch auf Mustafa Kemal Atatürks programmatische Rede (*Nutuk*) zu, die er 1927 über fünf Tage hielt. Dieser Schlüsseltext der modernen Türkei wird seitdem immer wieder in sprachlich aktualisierten Versionen aufgelegt, welche den Wandel der „offiziellen“ Sprache abbilden. Sogar der Titel wurde zwischenzeitlich geändert (*Söylev*), doch lässt sich beobachten, dass jüngere Ausgaben zunehmend auf Neologismen verzichten und sich wieder stärker am Original orientieren.

Als sichtbares Symbol der alten Zeit wurde der Gebrauch der arabischen Schrift für das Türkische verboten. Im privaten Bereich benutzte die ältere Generation jedoch die arabische Schrift teilweise noch jahrzehntelang weiter, und zwar nicht nur in reaktionären Zirkeln von Ewiggestrigen. So schrieb der 1995 verstorbene Satiriker Aziz Nesin private Briefe und Entwürfe für seine Werke oft in arabisch-osmanischer Schrift, und selbst der durch den Putsch von 1980 an die Macht gekommene General Kenan Evren soll sich Notizen in der alten Schrift gemacht und – darauf angesprochen – peinlich berührt geantwortet haben, dass ihm dies eben leichter falle.

In der heutigen Türkei haben Osmanischkenntnisse hauptsächlich für historische Fächer, religiöse Studien und Teile der Rechtswissenschaft einen praktischen Nutzen, spielen aber identitätspolitisch zunehmend eine Rolle. Nach jahrzehntelanger Marginalisierung hat in den letzten Jahren der sogenannte Neo-Osmanismus, die fantasievolle bis verherrlichende Umdeutung einer imaginierten osmanischen Vergangenheit, einige Aufmerksamkeit erregt. Unter der AKP-Regierung wird vermehrt die flächendeckende Einführung von Osmanisch als „klassische“ Sprache an weiterführenden Schulen diskutiert, seit der Nationale Bildungsrat 2014 empfahl, das auf sogenannte Imam-Hatip-Schulen begrenzte Unterrichtsangebot auszuweiten. Während Fragen der praktischen Umsetzung offenbar noch ungeklärt sind, wurde der Vorschlag in der Öffentlichkeit



Abb. 1. Erlass des osmanischen Sultans (BOA Mühazhep Fermanlar 110)

in erster Linie als politischer Vorstoss religiös-konservativer Kreise wahrgenommen.

Arabische Schrift und arabisches Vokabular sind in der öffentlichen Wahrnehmung, sei es in der Türkei, in der Schweiz oder in anderen nichtarabischen Ländern, emblematisch mit der islamischen Religion verbunden. Mit dem Arabischen als erster Sprache des Islams ist das Osmanisch-Türkische zudem historisch eng verflochten, so dass es sich dafür eignet, bestimmte religiöse und nationale Haltungen symbolpolitisch anzusprechen. Unberücksichtigt bleibt dabei allerdings, dass in osmanisch-türkischer Sprache und Schrift ebensogut Inhalte ausgedrückt worden sind, die dieser politischen Tendenz zuwiderlaufen.

Eine imperiale Sprache

Im Gegensatz zum Türkischen, das in Westasien etwa seit der Jahrtausendwende hauptsächlich die Sprache von Militärs und Nomaden war, genossen das Arabische und das Persische hohes Prestige. Sie



Abb. 2. Kopfzeile der osmanischen Staatszeitung „Kalender der Ereignisse“ (Takvim-i Vekâyi) vom 18. November 1912 (5. Teşrin II 1328).

standen für islamische Religion und Gelehrsamkeit, für höfische Literatur, ausgefeilte Verwaltung oder das imperiale Erbe der Kalifate und alten Reiche. Der enge wechselseitige Kontakt von türkischen und persischen Idiomen in Mittelasien und Iran hatte unter anderem zur Folge, dass islamische und arabische Elemente gewissermassen in persischem Gewand ins Türkische kamen. Dies wurde verstärkt durch den Umstand, dass sich die seit dem 11. Jahrhundert von turksprachigen Eliten beherrschten Reiche des Persischen als Schriftsprache bedienten.

Eine wichtige Ausnahme war das Mamlukenreich in Ägypten und Syrien mit arabischer Schriftsprache – und das junge Osmanenreich ging vom Persischen zum Türkischen über, allerdings nicht im Sinne eines Entweder-Oder, sondern eines Sowohl-Als-Auch. Aus Sicht der gebildeten Eliten des Osmanischen Reiches entstand nämlich durch die Verbindung dieser traditions- und prestigereichen Sprachen mit dem aufstrebenden, wenn auch noch barbarischen Türkisch eine mindestens gleichwertige Synthese. Der osmanische Bürokrat und Literat Muştafa ʿAlī (st. 1600) drückte diese Ansicht in Kategorien des Islamischen Rechts aus:

„Die wunderbare, aus vier Zungen gebildete Sprache, die heute im Lande der Römer verwendet wird, ist in der Tat reine, vergoldete Rede, welche im Munde der Polyglotten köstlicher schmeckt als alle anderen. Käme es religiöser Pflicht gleich, Arabisch zu sprechen, und entspräche es der erhabenen Tra-

dition, Persisch zu gebrauchen, dann wäre es verdienstvoll, das aus diesen Köstlichkeiten bestehende Türkisch im Munde zu führen – und verpflichtend, das simple Türkisch dafür zu verbieten.“⁴¹

Mit dem Land der Römer (osmanisch: *vilâyet-i Rûm*) ist das Kerngebiet des Oströmischen Reiches gemeint, dessen imperiales Erbe die Osmanen antraten, also der Grossraum um Konstantinopel/Istanbul im Südosten der Balkanhalbinsel und im Nordwesten Kleinasien. Die Byzantiner hatten sich selbst als Römer bezeichnet, und dies taten auch zu Muştafa ʿAlī's Zeiten alle Bewohner dieses Kerngebiets, die urbane Zivilität mit Bezug auf das Imperium und die Hauptstadt für sich beanspruchten.

Aufmerksame Leser werden ausserdem bemerkt haben, dass hier von vier Sprachen die Rede ist. Neben Arabisch, Persisch und oghusischem² Türkisch könnte damit das zentralasiatische Osttürkisch (Tschagataisch) gemeint sein, dessen Einfluss bis ins 16. Jh. anhielt, oder das Griechische als wichtige Sprache dieses Kernraums, die vielleicht als „unislamische“ Sprache nicht ausdrücklich benannt wird. Die oströmische war eine weitere imperiale Tradition, in die sich das Osmanische Reich zusätzlich zu denjenigen der arabisch-islamischen Kalifate, der persischen und turko-mongolischen Grossreiche stellte.

Einige Jahrzehnte später brachte der bekannte Reisende Evliyâ Çelebi die Geringerschätzung von „simplem“ Türkisch, wie es Bauern und Hirten sprachen, auf

den Punkt: „Arabisch ist die Beredsamkeit, Persisch die Eleganz, das Türkische Abscheulichkeit, und alles andere Dreck!“⁴³ Evliyā zitiert diesen Sinnspruch übrigens auf Arabisch und integriert ihn wie üblich zwanglos in die türkische Syntax, vermutlich ganz ohne Ironie, denn die Sprache, in der er schrieb, war schliesslich nicht das grobe Türkisch des Pöbels (*kaba türkçe*), sondern das arabopersisch veredelte aristokratische Amalgam des Hofes (*türki-i faṣīḥ*).

Hierarchien und Vielschichtigkeit

Auch beim Arabischen und Persischen bezog sich die Hochachtung nicht etwa auf die Alltagssprache, sondern ausschliesslich auf die Hochsprache der Literatur, an welche osmanische Autoren nahtlos anknüpften. Wer als gebildet gelten wollte, gelehrte oder literarische Ambitionen hatte, sollte nicht nur einen Kanon von Werken kennen, sondern auch selbst in der Lage sein, Dichtung in den „Drei Sprachen“ Arabisch, Persisch und Türkisch zu verfassen. Dieses ehrgeizige Ziel erreichten längst nicht alle eifrigen Amateure (zumindest nicht immer mit ansprechenden Ergebnissen), aber viele Autoren besaßen tiefe Kenntnisse der drei Literaturen. Damit verliehen sie ihren Werken eine ungeahnte Vielschichtigkeit und Ambivalenz, die erst unter postmodernen Vorzeichen wieder gewürdigt wird. Bis vor Kurzem galt die osmanische Literatur jedoch bestenfalls als matter Abglanz älterer arabischer und persischer Werke. Warum aber sollte ihr enger Bezug zur klassischen arabischen und persischen Literatur nicht mit der kreativen Wiederentdeckung von lateinischer und griechischer Literatur in der westlichen Renaissance vergleichbar sein?

Zur Beherrschung des höchsten Sprachregisters, wie es bei höfischen Anlässen oder für offizielle Verlautbarungen Anwendung fand, war es notwendig, neben dem Türkischen auch das Persische und Arabische zu meistern. Beide Sprachen waren ebenso zentral für den Bildungskanon wie hierzulande die klassischen Sprachen und gaben dem Osmanisch-Türkischen den grössten Teil seines ausserordentlich

umfangreichen Wortschatzes. Auf dieser Ebene war die Integrationsfähigkeit des Osmanischen vergleichbar mit der des Englischen, dessen westgermanische Grundstruktur ja ebenfalls durch nordgermanische, keltische und vor allem romanische Elemente angereichert wurde. Nicht nur die Reichtümer des Arabischen, auch Elemente etwa aus dem Griechischen, Armenischen, Italienischen oder Südslawischen integrierte die osmanische Hochsprache mühelos.

Dazu kam die Übernahme gewisser grammatikalischer Strukturen wie der persischen *eżāfe*⁴⁴ oder des arabischen Genus. Erstaunlich ist, wie reibungslos auch diese Integration gelang, obwohl Türkisch, Persisch und Arabisch strukturell nicht mehr gemeinsam haben als Ungarisch, Deutsch und Hebräisch. Durch die Vielschichtigkeit von Vokabular und Grammatik, Anspielungen und Symbolik boten sich osmanischen Autoren ungeahnte Möglichkeiten von Ausdruck und Differenzierung, wie auch der Doppel- und Mehrdeutigkeit, die sie nach Kräften ausschöpften. Im Laufe der Neuzeit griffen ausserdem zunehmend literarisch geringer Gebildete zum Schreibrohr und brachten sprachlich bescheidenere, doch inhaltlich nicht weniger interessante Werke hervor.

Wie bei der Diglossie im Arabischen oder Griechischen waren die Register zwischen Umgangssprache und Literatursprache deutlich getrennt. Gebildete Angehörige der Oberschicht waren sofort an ihrer Sprechweise zu erkennen und sahen sich als Teil einer imperialen Kultur, welche die Eliten des gesamten osmanischen Raums verband. Erst im 19. Jahrhundert fiel national Denkenden die Diskrepanz zu den „Volksprachen“ unangenehm auf und motivierte sie, ähnlich wie in anderen Weltgegenden, zur Schaffung von Nationalsprachen, die jedermann zugänglich sein sollten. Obwohl der soziale und kulturelle Abstand zwischen den Sprachebenen beim Osmanischen besonders deutlich hervortrat, existierte eigentlich kein Graben zwischen türkischer Volks- und Hofsprache, sondern allenfalls eine breite Senke. Fließende Übergänge be-



Abb. 3. Kopfzeile der osmanischen „Zeitung speziell für Frauen“ (Hani mlara Mahşuş Gazete) vom 5. September 1895 (Nr. 2, 24. Ağustos 1311 = 15. Rabi^İ II 1313 = 5. September 1895)

standen – mit steigendem stilistischem Raffinement und arabopersischem Wortanteil – von der gehobenen Umgangssprache zu administrativen und gelehrten Kontexten und weiter zum höchsten Register der Hofsprache. Die elaborierteste Stilebene wurde selbstverständlich nicht zur spontanen Konversation im Alltag verwendet, sondern ähnlich wie heute noch das Hocharabische zum gehobenen schriftlichen Ausdruck oder allenfalls Vortrag.

Das elitäre Sprachregister war für die meisten osmanischen Untertanen kaum verständlich, was bekanntlich auch in anderen Gesellschaften vorkommt. Vor allem im gehobenen literarischen Stil fielen allerdings die wenigen türkischen Wörter neben den vielen arabischen und persischen kaum noch auf. Als im 19. Jahrhundert das Pressewesen aufkam, neue literarische Formen entwickelt wurden und mehr Menschen zu lesen begannen, bemühten sich daher manche Intellektuelle um eine Vereinfachung in Vokabular und Grammatik. Damit brachten sie ein mittleres Register jenseits der Elitensprache hervor, das nun umstandslos französische Wörter aufnahm oder ganz neue Wörter aus arabischen Stämmen bildete. Auf diese Weise wurde beispielsweise die Rezeption westlicher Medizin und Wissenschaften sprachlich bewältigt, und nicht wenige turko-arabische Neologismen gingen ihrerseits in das gleichzeitig entwickelte moderne Arabisch ein.

Wie islamisch und wie türkisch?

Vielleicht kann man das Osmanische eine islamische Turksprache nennen, aber das Osmanische Reich war mitnichten ein türkisches oder ein islamisches, sondern weit mehr: Ein multilinguales, multireligiöses und polyethnisches Imperium, und dies kam in seiner imperialen Sprache zum Ausdruck. Ebenso wie das Osmanisch-Türkische nicht nur eine Turksprache war, sondern zugleich hybride Züge hatte, kann man es auch nicht nur als eine islamische Sprache bezeichnen (soweit eine Sprache eine Religion haben kann), da beispielsweise armenische oder orthodoxe Christen sich desselben Idioms bedienen mochten. Dabei verwendeten sie die armenische bzw. griechische Schrift, während etwa Bosnisch oder Albanisch in osmanisch-arabischer Schrift dargestellt werden konnten. In diesem Sinne lassen sich ganz unterschiedliche Sprachen als osmanisch bezeichnen.

Die vielen Sprachen des Reiches standen über Jahrhunderte miteinander in Kontakt, und das Türkische spielte dabei eine wichtige Rolle. Elemente wie die persische *eżāfe* oder arabisches Vokabular, die heutige Türken als fremd wahrnehmen mögen, könnten dabei Sprechern indoeuropäischer Sprachen oder arabophonen Untertanen die Verwendung des Osmanisch-Türkischen erleichtert haben. Ohnehin muss man mit funktio-

naler Mehrsprachigkeit rechnen, wenn beispielsweise zu Hause Bulgarisch, auf dem Markt Griechisch und mit Behördenvertretern Türkisch gesprochen wurde. Dies illustriert der Wortwechsel zwischen zwei Kaufleuten in einem Kaffeehaus in Varna:

„*Dobru to vi, gospodine*“ (Bulgarisch: „Guten Morgen, mein Herr!“)

„*Cholan', Bolgar' borda iok', kalimera desena!*“ (bulgarisiertes Türkisch: „Mann, hier ist kein Bulgare, sag doch ‚Kalimera‘ [Griechisch: Guten Morgen]!“)⁵

Der Eindruck, das Osmanisch-Türkische sei eine gekünstelte und überfremdete Elitensprache gewesen, entsteht zum einen durch seine Politisierung in den Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches. Zum anderen entsteht er für den Lernenden dadurch, dass man heute gewissermassen rückwärts erst das „moderne“ Türkisch, Persisch und/oder Arabisch erlernt, um schliesslich zum Osmanischen vorzustossen. Dieser Aufwand deutet an, wie gross der Reichtum und die Möglichkeiten dieser Sprache waren. Und die Herausforderungen enden hier nicht, sondern neue warten, da der grösste Teil des osmanischen Schrifttums noch immer in handschriftlicher Form vorliegt, sei es in gewaltigen Mengen von Archivmaterial, sei es in literarischen oder religiösen Werken mit der ganzen Breite und Tiefe der islamischen und nahöstlichen Traditionen. Für das Verständnis des Nahen Ostens in der Neuzeit ist das Osmanisch-Türkische vielleicht die wichtigste Quellsprache. Schliesslich dominierte das Osmanische Reich Vorderasien, Nordafrika und Südosteuropa vom 15. bis ins 20. Jahrhundert – und wer weiss, welche historischen und kulturellen Schätze es noch zu heben gibt?

- 1) „*Fî l-vâkî' fî zamâninâ vilâyet-i Rûmda câri olan lisân ve-l-'aceb el-sine-i çârdan mürekkeb bir nuḡḡ-i pâk-i müzehhedür ki ehl-i diller tekellümünde güyâ ki sâ'irinden a'zebdür farzâ lisân-ı 'arabi tekellümü farz veyâ vâcib olsa ve zebân-ı fârsî isti' mâlî sünnet-i seniye maḡâmında kıyâm bulsa beyân olan halâvetden mürekkeb lisân-ı türki teleffuẓı müsteḡabb ve basîṭnûn türki-i fuṣahâ kavluca nehyi vâcibdür*“ (Muṣṭafâ 'Âli, Kühn ül-ahbâr. 5 Bde. in 2, Istanbul 1277/1860, Bd. I, S. 11).
- 2) Als Oghusisch wird die südwestliche Gruppe der Turksprachen bezeichnet, zu der u. a. auch Aserbaidžanisch und Turkmenisch gehören. Oğuz soll der Name einer etwa im 11. Jh. aus Mittelasien in den iranisch-anatolischen Raum eingewanderten Stammesföderation gewesen sein, der sich wiederum auf dessen mythischen Ahnherrn Oğuz Kağan bezog.
- 3) Evliyâ Çelebi b. Dervîş Mehemed Zillî, Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Ed. S. A. Kahraman, Y. Dağlı, R. Dankoff, Istanbul 2007, Bd. X, S. 461: „*Al-'arabi faṣâḡa wa-l-'aḡamî zarâfa wa-t-turki qabâḡa wa-ğayru lisân naḡâsa*“.

Die Übersetzung ist angelehnt an die von Erich Prokosch, „Der Substandard des osmanischen Gelehrtenarabisch“. *Grazer Linguistische Studien* 48 (Herbst 1997), S. 53-68, hier 53. Die klare Wertung hinderte Evliyâ nicht daran, in den von ihm besuchten Gegenden fleissig Wörter und Phrasen der unterschiedlichen lokalen Umgangssprachen zu sammeln.

- 4) Diese Konstruktion verbindet in iranischen Sprachen Substantive miteinander oder ein Substantiv mit Attributen durch eine enklitische Partikel zu einer syntagmatischen Einheit.
- 5) „*Добруто ви, господине. – Холанъ, Болгаръ борда юкъ, калимера десена.*“ Ivan Andraev Bogorov, *Njakolko dena raschodka po bălgarskite mesta*. Bukarest 1868, S. 53 (auch zit. in M. Ş. Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton 2008, S. 36). Bogorov hatte wichtigen Anteil an der bulgarischen „Wiedergeburt“ (*vъzraždane*) und war daher eigentlich kein Verfechter von Multikulturalismus.



Qu'est ce qu'est l'ottoman ?

Prof. Dr. Henning Sievert

La langue ottomane est bien plus que du turc écrit en arabe avec un vocabulaire composé en grande majorité de mots arabes et persans. Bien au contraire : les premiers écrits datant du XIII^e siècle témoignent de la richesse d'une langue en constante mutation et aux influences multiples. Elle intègre ainsi des mots grecs, arméniens, italiens...et même slaves.

Jusqu'au XIX^e siècle du reste, on ne parle pas de langue ottomane, mais de langue turque (*Türkī* ou *Türkçe*). Ce n'est qu'au moment où l'Empire prend officiellement le nom d'ottoman que l'adjectif est appliqué à la langue.

Particulièrement prisée par les élites, celle-ci est alors utilisée à la fois lors du cérémonial de cour et d'échanges officiels au même titre que l'arabe et le persan, deux langues qui jouissent d'un immense prestige dans l'empire en tant que langues de culture et de religion. Le persan est du reste privilégié à l'écrit par les élites turcophones de la région dès le XI^e siècle. Au Moyen-Âge, l'intensification des échanges entre l'Iran et l'Asie Centrale donne lieu à des emprunts linguistiques qui se traduisent par l'adaptation d'idiomes persans en turc. Loin d'être perçue comme dérangeante, la polyphonie de la langue ottomane fait l'objet de louanges de la part de nombreux lettrés ottomans, à l'instar de Muştafâ 'Âlî (m. 1600). Tout lettré digne de ce nom se doit impérativement de connaître le canon poético-littéraire des «trois langues» de l'Empire. On imagine alors la complexité et la profondeur intertextuelle de leurs écrits en ottoman !

Avec l'avènement d'une presse généralisée et les progrès de l'alphabétisation au XIX^e siècle, le fossé qui existe entre la langue des élites et celle du peuple saute aux yeux des intellectuels ; ces derniers créent donc une sorte de langue ottomane intermédiaire en simplifiant la grammaire et le vocabulaire et en y intégrant des termes arabes et français de façon à pouvoir introduire des concepts scientifiques occidentaux.

Une langue donc qui témoigne du caractère multilingue, multiethnique et multireligieux de l'Empire Ottoman, et qui ne cesse de surprendre. Tout l'inverse de ce qu'en pense une grande partie de la population turque actuelle, qui la tient pour démodée voire obscurantiste en raison du vocabulaire et de l'écriture arabe associés à un islam conservateur. Depuis la réforme de l'écriture de 1928, l'ottoman ne joue peut-être plus qu'un rôle marginal au quotidien, mais il n'en reste pas moins instrumentalisé à des fins politiques visant à redéfinir l'identité nationale turque.

Résumé en français de l'article : Alessia Vereno & Sophie Glutz



La langue berbère. Des tentatives de l'acculturation à la résurgence

Dr. El Battiui Mohamed

mohamed.elbattiui@he-ferrer.eu

Docteur en sciences économiques et de gestion de la Solvay Business School de l'Université Libre de Bruxelles, Mohamed EL BATTIUI est l'auteur de plusieurs travaux et articles sur la question de l'eau au Moyen-Orient. Actuellement, il est professeur à la Haute École Francisco Ferrer (Bruxelles, Belgique) et collaborateur scientifique au Centre d'Études de la coopération internationale et du développement (CECID) de l'Université Libre de Bruxelles. Il était président de l'Assemblée mondiale amazigh (2011-2013) et professeur invité à l'Université Catholique de Louvain (2015-2017).

SELON Chaker, S.,¹ «le berbère² (ou tamazight)³ peut être considéré comme la langue «autochtone» de l'Afrique du Nord et il n'existe actuellement pas de trace positive d'une origine extérieure ou de la présence d'un substrat pré-/non-berbère dans cette région. Aussi loin que l'on puisse remonter, le berbère est déjà installé dans son territoire actuel. La toponymie notamment n'a pas permis jusqu'ici d'identifier un quelconque sédiment pré-berbère.»
A l'origine, le berbère était parlé dans l'ensemble de l'Afrique du Nord et dans la zone Sahara-Sahel. Toutefois, les berbéro-

phones⁴ actuels (Imazighen : pluriel de Amazigh), reconnus par une pratique linguistique spécifique, sont démographiquement minoritaires du fait que l'Afrique du Nord était soumise depuis le VIII^e siècle à une arabisation consécutive aux conquêtes islamiques et aux peuplements de la région berbère par des nomades arabes en provenance du Moyen-Orient dès le XI^e siècle. Cependant, c'est avec la formation des nouveaux États-nations que le combat pour les droits culturels et linguistiques berbères a pris forme. Après les indépendances, les représentants berbérophones ont été mis à l'écart de tout pouvoir décisionnel et institutionnel des nouvelles États-nations de l'Afrique du Nord, malgré le rôle joué dans la lutte pour les indépendances des différents pays de la région. Sous l'influence des idéologies pan-arabiste et islamiste, la négation absolue des droits des berbérophones s'est concrétisée par l'omission, dans les premières constitutions, de la culture et la langue berbère au profit de la langue arabe classique, considérée comme langue sacrée du coran, comme seule langue administrative et d'éducation à côté de la langue française.⁵

Les berbérophones revendiquent une présence en Afrique du Nord vieille de plus de cinq mille ans. Ils peuplent un territoire qui s'étend sur près de cinq millions de kilomètres carrés, de la frontière égypto-libyenne à l'Atlantique et des côtes méditerranéennes au Niger, au Mali et au Burkina Faso. La langue berbère est l'une des branches de la grande famille linguistique «chamito-sémitique»⁶ ou «afro-asiatique» selon la terminologie initiée par GREENBERG, J. (1966). Aujourd'hui, elle est parlée dans neuf pays africains : Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, Égypte, Niger, Mali, Burkina-Faso et Mauritanie. Quant aux îles Canaries, la langue berbère n'est plus en usage. À l'heure actuelle, la langue tamazight s'affirme en particulier en Algérie et au Maroc.

L'estimation du nombre de berbérophones est une question très difficile car il n'existe pas dans les régions de l'Afrique du Nord et du Sahara-Sahel de recensements linguistiques fiables. Néanmoins, les chercheurs évaluent aujourd'hui le nombre de berbérophones en Afrique du Nord entre 20 à 22 millions. Cette population est répartie de la façon suivante : 40% de la population au Maroc (soit 12 à 13 millions), 25% de la population algérienne (soit 7 à 8 millions), cinq cents mille personnes au Niger, entre trois cents à quatre cents mille personnes au Mali, cinquante mille personnes en Tunisie, dix mille personnes au Burkina-Faso, entre cinq et dix mille personnes en Mauritanie et entre cinq à dix mille personnes en Égypte.

La langue berbère se présente aujourd'hui sous un nombre important de «variantes régionales» ou «dialectes». Ces «dialectes» sont répartis sur une aire géographique immense. A cause de cette distance, les échanges entre les différents groupes berbérophones sont faibles ce qui explique l'absence d'une langue standard en Afrique du Nord.

Au Maroc, les berbérophones sont étendus sur trois régions géographiques et dialectales distinctes : au nord, la région du Rif avec «le dialecte» rifain (tarifit), au centre le Moyen-Atlas et une partie du Haut-Atlas avec le «dialecte» tamazight,

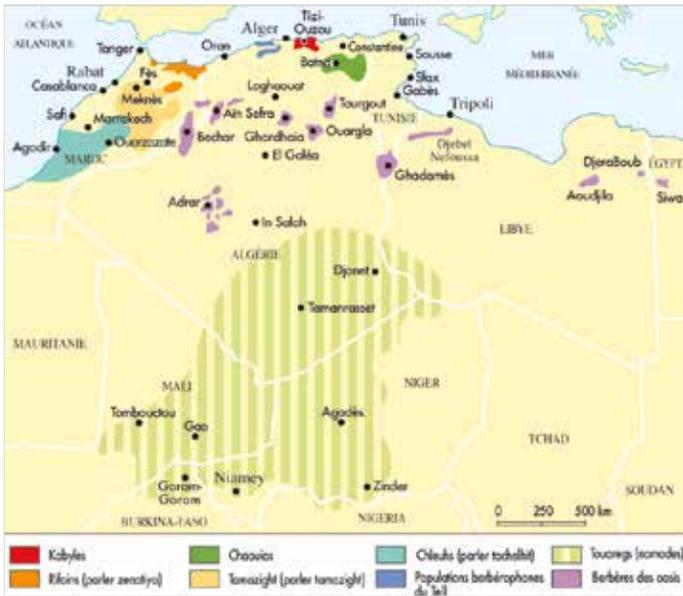
au sud/sud-ouest-Haut-Atlas, Anti-Atlas et la région du Sous, le domaine Chleuh avec le «dialecte» tachelhit.

En Algérie, la Kabylie, située au nord du pays et habitée par une population parlant le «dialecte» kabyle, est la région la plus peuplée de l'espace berbère. Elle représente à elle seule à peu près cinq millions de personnes. L'autre groupe important, à peu près un million d'habitants, est localisé dans la région de l'Aurès et parle le «dialecte» chaoui. D'autres groupes de faible importance sont répartis sur l'ensemble du territoire algérien : Ouargha-Ngouça, Sud-Oranais, Djebel Bissa, Chenoua, le Mzab-Ghardaïa...

En Tunisie, les berbérophones vivent à Djerba et dans une dizaine de villages dans le centre-sud du pays. En Mauritanie, ils sont localisés au Sud du pays dans la région de Zenaga. En Égypte, ils sont dans l'oasis de Siwa. En Libye, ils sont à Zawara et Djebel Nefoussa.

Cependant, il existe un grand ensemble berbérophone, les Touarègues, vivant à cheval sur plusieurs pays : Niger, Mali, Algérie, Libye, Burkina-Faso. Cette population, dont le mode de vie est le nomadisme, avoisine le million de personnes. (*Voir la carte 1*).

Les Berbères possèdent une écriture qui leur est propre depuis l'antiquité. Selon Camps, G.,⁷ les inscriptions les plus anciennes ont pu être datées du VI^e siècle avant J. C., même si les auteurs arabes médiévaux ne font aucune référence à l'existence d'une écriture berbère au Maghreb. Les chercheurs, de l'autre côté, estiment que celle-ci était déjà sortie de l'usage au Maghreb avant le début du VIII^e siècle, période de l'établissement définitif des Arabes en Afrique du Nord. Néanmoins, son utilisation a perduré chez la population Touareg qui la dénomme *Tifnagh* et se dénomme elle-même *Kel tifnagh* (les gens de tifnagh). Elle avait chez eux une fonction essentiellement ludique, symbolique et religieuse (messages amoureux, jeux langagiers, marques de propriété, signatures, transcriptions funéraires...). Donc, l'alphabet berbère n'a pas servi à fixer la mémoire historique des berbérophones.



Carte 1: La répartition des berbérophones et de leurs «dialectes»¹⁴

Une autre raison qui peut expliquer la disparition de l'alphabet Tifinagh selon Chaker, S., et Hachi, S., est liée au fait que cette langue était frappée d'«anathème» pour des raisons religieuses. Ils ajoutent que des Berbères christianisés, puis islamisés se soient détournés d'une écriture considérée comme «païenne».⁸

L'origine de l'écriture berbère reste très controversée. Cependant, Il existe une confrontation entre deux hypothèses. La première suggère que la genèse de l'écriture berbère s'est faite de façon ex-nihilo, sans aucune influence externe. L'autre hypothèse estime que cette conception de voir les choses doit être écartée. Elle estime qu'en Afrique du Nord il n'y a pas de tradition d'écriture pré-alphabétique qui permettrait de retenir une genèse «locale spontanée» de façon endogène.

Dalby, D., et Hair, P., signalent que tous les faisceaux d'indices objectifs vont dans le sens d'une formation endogène, sur la base de matériaux locaux non alphabétiques, sous influence forte d'un alphabet sémitique, probablement le phénicien ; une création par imitation.⁹

Suite à toute une série de découvertes archéologiques très récentes, des chercheurs

estiment qu'il est très difficile d'expliquer l'apparition de l'écriture berbère par l'emprunt direct d'un alphabet sémitique. Ils estiment que trop de données objectives montrent que l'émergence de cette écriture renvoie à une dynamique socioculturelle endogène à la société amazigh.¹⁰

Cette langue considérée comme «minoritaire-minorée» n'était pas reconnue par la majorité des États concernés. De plus, toutes les revendications culturelles et identitaires berbères ont été méprisées et la revendication de leurs droits était assimilée d'abord au «parti colonial», ensuite considérée comme séparatiste.

Si le gaulois a disparu après quelques siècles de romanisation, la langue berbère s'est montrée beaucoup plus résistante après neuf siècles de romanisation et treize siècles d'arabisation. La principale raison de résistance de la langue berbère s'explique par l'attachement du peuple berbère à sa langue qui est une sorte de relai dans l'espace et dans le temps de son identité. Selon Sabri, M.,¹¹ cette résistance est due aussi à la position géographique de l'espace de vie des berbérophones installés dans des zones montagneuses isolées et difficiles d'accès, au mode de vie

et aux traditions berbères, à la densité des groupes berbérophones et la cohésion sociale les caractérisant, de plus à l'organisation segmentaire¹² qui est une sorte de moyen de défense contre toute intrusion, aux particularismes religieux comme celui des Ibadites dans le Mزاب algérien et à l'organisation matriarcale des sociétés Touaregs¹³.

Quoique le phénomène ne soit pas nouveau, aujourd'hui, l'exode rural et la sédentarisation des populations berbères ont créé une situation où la langue berbère est dépourvue de tous ses atouts de résistance. Depuis peu de temps, elle est devenue langue officielle au Mali, au Niger et au Maroc et nationale en Algérie. Malgré ces reconnaissances de la langue et de la culture berbères, la politique d'arabisation institutionnelle qui a suivi les indépendances occupe toujours une position centrale dans la politique linguistique des États-nations de l'Afrique du Nord. Cependant, une grande lueur d'espoir viendra de l'Europe où réside une grande partie de la population berbère ainsi que son élite. Un nombre non-négligeable de centres de recherches et de départements ont vu le jour depuis le XIXe siècle sous l'impulsion coloniale. Aujourd'hui, ces centres et départements attachés à différentes universités apportent un éclairage non négligeable sur l'histoire, la culture et la langue berbères. La diaspora berbère en Europe, à peu près dix millions, reste un objet d'étude non négligeable, d'où l'espoir de la pérennité de la culture et la langue berbère.

- 1) CHAKER, S., *Encyclopédie Berbère*, T. IV, 1987, pp. 562-568.
- 2) Le mot berbère dérive directement du mot latin BARBARU(S), plus justement de BARBARI (-orum), que les Romains utilisaient pour désigner tous les peuples autres que les Grecs et les Romains, après avoir été eux-mêmes qualifiés dans un premier temps de BARBARES par les Grecs.
- 3) «Amazigh (le berbérophone) est en effet un ethnonyme bien attesté depuis l'Antiquité. Les auteurs grecs et latins en donnent des formes multiples, en tant que nom de tribus indigènes de l'Afrique du Nord. La forme varie quelque peu selon les sources et les époques mais elle est presque toujours suffisamment proche de l'étymon berbère (amazigh) pour que l'identification ne fasse guère de doute. On rencontre ainsi: Maxyes chez Hérodote, Mazyes chez Hécateé et Mazaces, Mazices, Mazikes, Mazax, Mazazaces... chez les auteurs de langue latine. Le thème de base que l'on doit poser pour l'Antiquité (Mazik) est parfaitement compatible avec la forme Amazigh actuelle» (CHAKER, S., *Encyclopédie Berbère*, T. IV, 1987, pp. 562-568).
- 4) Les chercheurs parlent souvent de berbérophones car, à l'heure actuelle, le critère d'identification des populations berbères le plus évident est la langue. Ils signalent que d'autres traits socio-culturels distinctifs comme une tradition orale spécifique, le patrimoine culturel, une organisation sociale particulière... ont un pouvoir discriminant moins net.
- 5) À l'exception du Niger, Mali et Burkina Faso où le touareg est reconnu comme langue nationale depuis les Indépendances.
- 6) Le «chamito-sémitique» comprend, outre le berbère: le sémitique, le couchitique, l'égyptien (ancien) et, avec un degré de parenté plus éloigné, le groupe «tchadique».
- 7) CAMPS, G., *Recherches sur les plus anciennes inscriptions libyques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Bulletin archéologique, n° 10-11, 1974-1975, pp. 143-166.
- 8) CHAKER, S., et HACHI, S., *A propos de l'origine et de l'âge de l'écriture libyco-berbère*, Études berbères et chamito-sémitiques, Éditions Peeters, Paris/Louvain, 2000, pp. 95-111.
- 9) DALBY, D., et HAIR, P., *The indigenous scripts of West Africa and Surinam: their inspiration and design*, African Languages Studies, 9, pp. 156-197.
- 10) CHAKER, S., et HACHI, S., *op. cit.*
- 11) SABRI, M., *Imaginaire linguistique des locuteurs kabylophones*, Thèse de doctorat, Université mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou, Algérie, 2014, pp. 32-33.
- 12) Dans une organisation segmentaire «chaque individu et chaque groupe doit être situé dans l'ensemble tribal de façon non ambiguë afin d'éviter le chevauchement des statuts et des rôles propre aux sociétés favorisant la concentration du pouvoir (...) La seconde condition à laquelle doit satisfaire un système d'organisation segmentaire est que l'ordre doit être à tous les échelons sans aucun recours à des institutions politiques spécialisées». FAVRET, J., La segmentarité au Maghreb, L'Homme (Revue française d'anthropologie), 1966, pp. 105-111. (https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1966_num_6_2_366790, consulté le 21 juillet 2018).
- 13) Dans ce type de société, la filiation maternelle est la seule filiation légale: la mère transmet son nom à ses enfants car c'est la femme qui a une grande autorité dans la famille.
- 14) Source: JARDIN, Y., et REKACEWICZ, PH., Monde diplomatique, décembre 1994.



Die Berbersprache. Von Versuchen der kulturellen Anpassung zum Wiedererwachen

Dr. El Battiui Mohamed

Berberisch, oder *Amazigh* – nach dem bereits bei griechischen und später lateinischen Geschichtsschreibern bekannten Ethnonym – ist nach gängiger Expertenmeinung die autochthone Sprache, welche seit mehr als fünftausend Jahren im Gebiet von Nordafrika gesprochen wurde. Auch heute noch wird sie, in verschiedenen „Dialekten“ – von Tamazight, Tarifit, Tachelhit bis Kabylich und vielen mehr – in neun afrikanischen Ländern gesprochen, nämlich in Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen, Ägypten, Niger, Mali, Burkina Faso und Mauretanien. Auch auf den Kanarischen Inseln wurde früher Berberisch gesprochen, mittlerweile ist dieses dort jedoch nicht mehr in Gebrauch. Was die Verschriftlichung des Berberischen angeht, so kennen die Tuareg die sogenannte „Tifinagh“-Schrift. Expert/innen schätzen, dass deren älteste Inschriften ins 6. Jh.v.Chr. zurückreichen.

Ab dem 8. Jh.n.Chr. wurde Nordafrika arabisiert. Arabische Nomaden siedelten sich hiernach ab dem 11. Jh.n.Chr. an, und später kamen auch panarabische und panislamische Bewegungen in die Region. All dies führte dazu, dass nach dem Entstehen der Nationalstaaten im nordafrikanischen Raum Berber – zumindest wenn man diesen Begriff am Gebrauch der berberischen Sprache festmacht – heute demographisch in der Minderheit stehen, und ihre Kultur und Sprache anfänglich keinen Eingang in die Verfassungen der neu entstandenen Nationalstaaten fanden. Man warf den Berbern erst vor, dass sie durch ihre Ansprüche auf kulturelle Eigenständigkeit und die Anerkennung einer berberischen Identität den Kolonialmächten in die Hände spielten. Später warf man ihnen kurzerhand Separatismus vor. Deswegen wurde einzig die (berberische) Sprache der Tuareg, in Mali, Niger und Burkina Faso, bereits vom Moment der Unabhängigkeit jener Staaten an verfassungsrechtlich als eine deren Nationalsprachen anerkannt. Erst seit Kurzem gilt das Berberische nun auch für Marokko als *offizielle Sprache* und für Algerien als *Nationalsprache*.

Warum sich das Berberische trotz intensiver Arabisierungswellen bis heute erhalten hat, wird zurückgeführt auf die Abgeschiedenheit der Gesellschaften in Berggebieten (wie zum Beispiel jenen des Atlas-Gebirges), Segmentierung (klare Rollenverteilung innerhalb von Stämmen und keine spezialisierten politischen Institutionen), soziale Kohäsion, Tradition, religiöse Partikularismen (z.B. der Ibaditen in Algerien) oder die matriachale Organisation, wie beispielsweise bei den Tuareg.

Sprachlinguistisch rechnet man das Berberische den Chamito-Semitischen oder den Afro-Asiatischen Sprachen zu. Man geht heutzutage, in Ermangelung genauer Zahlen, von gesamthaft um die 20 bis 22 Millionen Sprecher/innen aus. Dazu kommen um die 10 Millionen Sprecher/innen in der Diaspora in Europa. Viele Forschungszentren sind dort zum Teil schon im 19. Jh. gegründet worden und bemühen sich, Licht in die berberische Geschichte, Kultur und Sprache bringen.

Deutsche Zusammenfassung des Artikels: Alessia Vereno & Sophie Glutz



Die Sprache der Bilder. Was man aus der persischen Malerei herauslesen kann

Lic. phil. Erika Palenzona-Djalili

e.palenzona.djalili@access.uzh.ch

Lic. phil. Erika Palenzona-Djalili studierte an der Universität Zürich Kunstgeschichte und Islamwissenschaft. Als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Bernischen Historischen Museum bearbeitet sie die Orientalische Sammlung Henri Mosers und ist Dozentin der Persischen Sprache und Literatur an der Universität Bern.

Ikonographie

Welche Sprache ein Bild spricht, oder was uns die Bilder mitteilen, kann in der Kunstgeschichte als die Methode der Ikonographie definiert werden. Diese Methode deutet Symbole und Zeichen von Bildern in einem gegebenen kulturellen Raum und interpretiert deren Inhalte. Zum ersten Mal als eine eigene Disziplin vorgestellt wurde "Ikonographie" im 18. Jahrhundert von der Pionierin Aby Warburg (1866-1929). Sie zeigte, dass man in jedem Bild, ob es sich um ein Kunstwerk oder einen populären Druck handelt, symbolische Elemente vorfindet, die es zu entschlüsseln gelte.

Diese Methode, und vor allem die Vorgehensweise zum Entschlüsseln der Sinnschichten, wurde von Erwin Panowsky, einem bedeutenden Kunsthistoriker des 20. Jahrhunderts, präzisiert und weiterentwickelt.

Basierend auf vorangehenden Methoden entwickelte Panowsky eine dreistufige Methode, anhand derer verschiedene Schichten eines Bildes entschlüsselt bzw. interpretiert werden können. Durch diese dreistufige Betrachtung dringt man immer

DIE WELT erscheint dem Menschen als Erstes in Bildern. Ein Kind lernt die Welt zuerst durch das Sehen kennen, erst danach lernt es, sie mit Worten zu erklären. Zwischen Bild und Wort besteht eine ständige Wechselwirkung.

So unterschiedlich Sprachen sind, und wie auch jede Sprache ein eigenes Tor zu einer Kultur und Denkweise öffnet, kann man das Gleiche von Bildern behaupten, die eine eigene Welt und "Sprache" in sich bergen, welche bestenfalls bis hin zur eindeutigen Absicht des Malers beim Malen eines Bildes entschlüsselt werden kann. Um die Sprache von Bildern zu verstehen und den Sinn eines Bildes zumindest in bestimmten Teilen zu deuten, bedarf es jedoch einer vertieften Kenntnis des Bildes.

tiefer in das Thema des Bildes vor.

In einem ersten Schritt, der sogenannten “vorikonographischen Beschreibung” eines Bildes, werden die ersten Formen und Motive in einem Bild identifiziert. Dazu gehören die Farbgebung, die dargestellten Figuren und die Kompositionen. Dabei werden Formen erkannt und in Beziehung zu einander gesetzt. Im nächsten Schritt, der “ikonographischen Analyse”, wird die Bedeutung des Inhalts besprochen; Diese Stufe wird gemäss dem kulturellen Hintergrund gedeutet, welcher dem Bild zugrunde liegt. Zeichen, die auf bekannte Motive deuten, werden erkannt und miteinander in Verbindung gebracht. Beim letzten Schritt, der sogenannten “ikonologischen Interpretation”, wird die eigentliche Bedeutung des Werkes vermittelt und es werden verschiedene Inhalte, wie beispielsweise die philosophischen oder religiösen Überzeugungen der betreffenden Epoche, in dem das Bild entstanden ist, miteingeflochten und zur Deutung herangezogen.

Dieses Vorgehen in der Bildbeschreibung -und Interpretation gilt als methodologisches Paradigma, das bis heute in der Kunstgeschichte weiterwirkt. Der Anschaulichkeit halber werden wir diesen Theorieteil nun anhand eines Beispiels näher ansehen.

Ein praktisches Beispiel: eine Nizami-Handschrift

In der klassischen persischen Malerei (14.-16. Jahrhundert) existiert eine Reihe von gleichbleibenden Motiven, die immer wieder als Illustrationen schöngeistiger Literatur in Handschriften vorkommen und durch die Jahrhunderte hindurch beibehalten wurden, obwohl der Stil, die Maltechnik und vieles mehr sich jeweils änderten. Diese Motive oder Themen sind Kriegs- und Festszenen, religiöse Szenen und Portraits, die allerdings eine jüngere Erscheinung in der Malerei sind.

Schauen wir uns nun ein Beispiel an, um zu sehen, wie sich der Leseprozess eines Bildes für jemanden gestaltet, der nicht mit den Bildern und der Ikonographie

persischer Literatur vertraut ist, und was ikonographische und kunsthistorische Kenntnisse zu diesem beitragen können.

Vorikonographische Beschreibung

Abb. 1 zeigt eine Szene aus einer bekannten Ḥamsa¹-Handschrift von Nizāmī Ganḡawī (1141-1209), aus einer renommierten europäischen Sammlung (British Museum, London). Die Handschrift ist 1539-43 datiert. Als nicht Bildkundiger sieht man als Erstes eine Landschaftsszene, die in einem Rahmen erscheint. Dargestellt sind zwei Figuren, die diagonal mitten in der überaus felsigen Landschaft angeordnet sind. Eine Frauenfigur, die nur anhand der Länge der Haare als solche zu erkennen ist, sitzt auf einer schwarzen Fläche. Die andere, reitende, Figur ist ihr zugewandt und hält einen Finger vor den Mund. Die Szene ist in eine felsige Landschaft mit einzelnen Blumen und Sträuchern gesetzt. Zwischen beiden Figuren ragt ein hoher Baum bis zu den Wolken, die mit einer goldenen Hintergrundfarbe untermalt sind. Es sind zwei Textfelder im Bild, eines oben und das andere unten links platziert.

Diese Beobachtungen und Feststellungen stellen den ersten Schritt zum Erfassen des Bildes dar und heissen gemäss Panowsky “vorikonographische Beschreibung”. Hier werden die ersten Motive und Formen erkannt, so wie wir das Bild oben formal beschrieben haben.

Ikonographische Analyse

Beim zweiten Schritt, bei der “ikonographischen Analyse”, geht man der Frage nach, wie dargestellte Farben, Gestik und Komposition zu deuten sind. Hier geht es um eine korrekte Identifizierung der Motive und deren Zusammenhänge. Was bedeutet dieses Bild? Auf dieser Stufe ist das Hintergrundwissen entscheidend. – Etwa, dass die dargestellte Sprache in den Textfeldern Persisch und nicht Arabisch ist, oder die genaue Quelle der Illustrationen aus den bekannten Überlieferungen der persischen Literatur zu erkennen. Auf

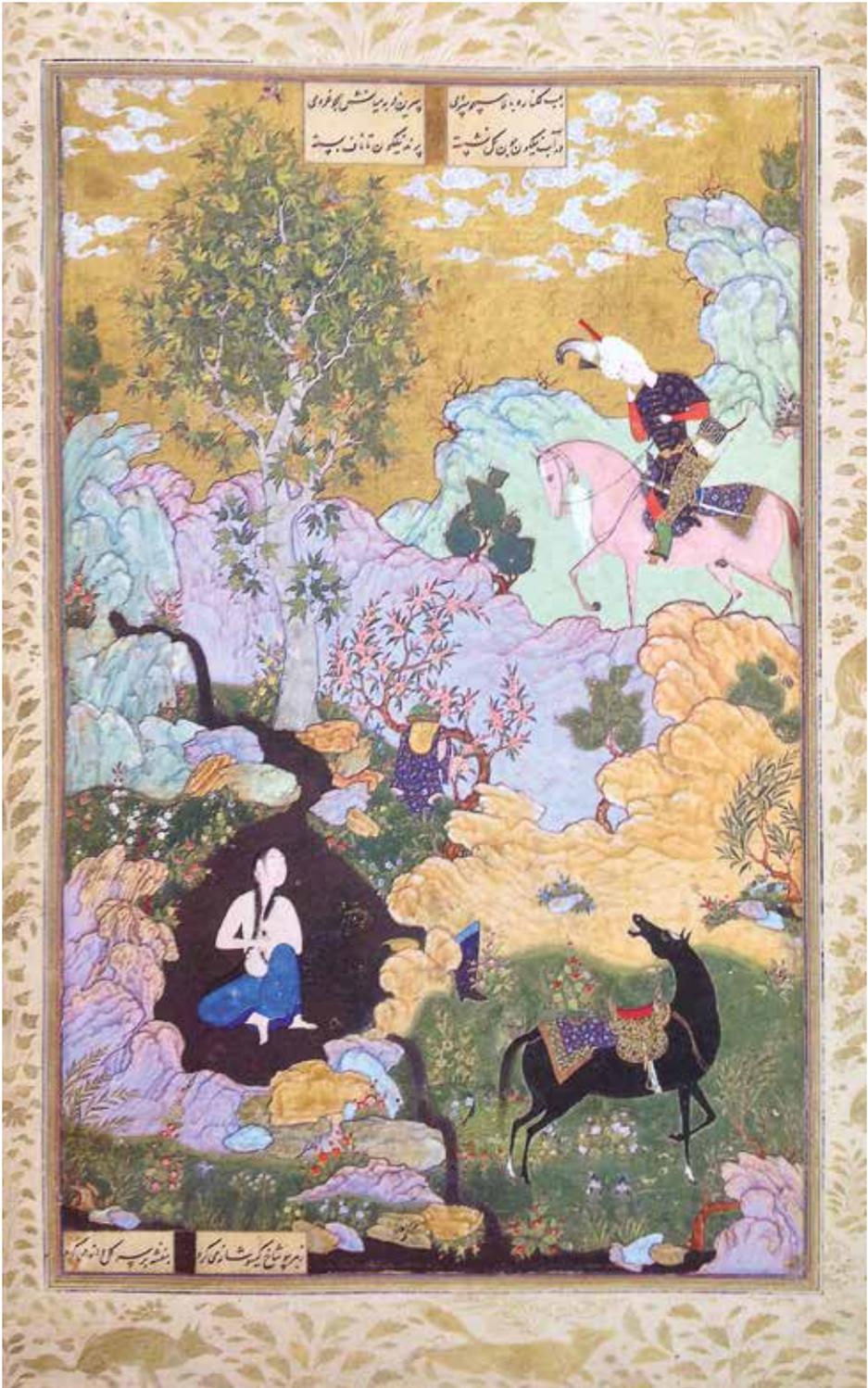


Abb. 1. CHAMSA, 1539-43, Shirins Bad: fol. 53 verso, 36,8 x 25,4 cm, British Museum (Or. 2265)

dieser Stufe erkennen Personen mit Kenntnissen der klassischen persischen Literatur vermutlich, dass es sich um die Illustrierung einer Szene aus dem Liebesepos von Nizami handelt, möglicherweise wird sogar die Geschichte “Ḥamsa” und die Szene von Shirins Bad erkannt. Die nackte Figur unten im Bild wird sodann als die armenische Prinzessin Shirin identifiziert und die beobachtende, reitende Figur als der Sassanidenkönig Khosrow. Die Inschriften in den Textfeldern oben und unten links im Bild entschlüsseln durch ihre Übersetzung ebenfalls die Szene und zeigen zudem, dass es sich hier um Dichtung handelt, und dass die entsprechenden Verse die schöne Figur im Wasser beschreiben und loben. Diese Szene, ähnlich wie die bekannte biblische Erzählung “Susanna im Bade”, ist im morgendländischen Kulturverständnis weitverbreitet, und in der persischen Buchmalerei wurde sie oft und in fast jeder Epoche illustriert.

Ikonologische Interpretation

Erst beim dritten Schritt, der ein vertieftes Verständnis der Szene vermittelt und meist erst Fachpersonen und versierten “Kenner/innen” der persischen Malerei möglich ist, erkennt man die Details der Illustration. Die Geste der reitenden Figur, die den Finger an den Mund hebt, muss als Zeichen des Staunens gedeutet werden. Kennt man die Liebesgeschichte von Khosrow und Shirin, weiss man, dass diese Szene eine Schlüsselszene in der dramatischen Geschichte der beiden Figuren darstellt. Khosrow, der persische König, der von der Schönheit der armenischen Prinzessin gehört hatte, machte sich auf den Weg nach Armenien, um sie zu treffen. Gleichzeitig wurde Shirin ein Portrait des Khosrow gezeigt, worauf sie sich sofort in ihn verliebte und sich auf den Weg nach Iran machte, um den gutaussehenden iranischen König zu treffen. Unterwegs, als Shirin vom Reiseweg müde an einem Rastplatz ein Bad nehmen wollte, kam Khosrow zufällig an den gleichen Ort und sah die Prinzessin beim Baden. In dieser Szene sehen sich die Beiden zum ersten

Mal an, und obwohl sie nicht miteinander sprechen, ahnt jeder, wer der andere sein könnte. Genau diese Begegnung und diese Szene wurden oft durch Jahrhunderte hindurch gemalt und als Illustration zur Erzählung dargestellt.

Der dritte Analyseschritt nach Panowsky, derjenige der ikonologischen Analyse, bleibt aber nicht bei der eben ausgeführten Kontextualisierung stehen. Es kommen auch weitere Details, wie die Datierung, Fachkenntnisse der Farben, Szenen und Techniken zur Sprache. Auch die Bedeutung und der eigentliche Gehalt der Szene werden hier ermittelt.

Die dunkle Fläche, in der Shirin sitzt, besteht aus einer Farbe, die aus reinem Silber besteht und in der Minaturlmalerei als Darstellung von Wasser benutzt wurde. Diese Farbe wird durch Oxidation des Silbers (ungewollt) dunkel und verfärbt sich mit der Zeit schwarz. Die ursprüngliche Farbe sollte die Spiegelung des Lichtes auf dem Wasser wiedergeben. Bei der reitenden Figur sieht man eine Geste, die in derselben Periode oft dargestellt wird, nämlich den Zeigefinger am Mund. Diese Geste zeigt das Erstaunen einer Figur beim Anblick einer Sache oder einer Person. Hier weiss man von der Geschichte her, dass Khosrow beim Anblick der schönen Shirin entzückt war und sofort die Schönheit ihres Antlitzes bewunderte. Im Textfeld liest man dazu auf Persisch: “Ihre Lippen [d.h. die Lippen von Shirin] sind wie eine Blume und ihre Statur wie eine Zypresse”.

Weitere Merkmale, die einer Fachperson von heute beim Betrachten der Illustration auffallen, sind Merkmale, die auf die Datierung oder auf stilistische Merkmale dieser bestimmten Szene der “Shirin im Bade” hinweisen. Die reitende Figur trägt zum Beispiel eine Kopfbedeckung, aus der ein roter Stab hervorragt. Dieser Stab ist ein Hinweis auf die safavidische “Qizilbaş”-Garde, wörtlich “Rotkopf”. Diese Garde, deren Kennzeichen offenbar ein roter tāg, persisch “Stab” oder “Turban”, war, bildete die Elitetruppe der frühen safavidischen Herrscher. Dem Gründer der Dynastie, Ismā‘il, verhalf

sie zur Machtergreifung. Diese Art von Kopfbedeckungen wurde bis zum ersten Drittel des 16. Jahrhunderts von den königlichen Werkstätten (persisch Kitābhāna) der safavidischen Herrscher in der Malerei dargestellt. Danach, und vor allem nachdem Shah Tahmasp sein Interesse an der Malerei verloren hatte und Künstler am Hof entliess, verschwand die Darstellung der safavidischen Kopfbedeckung auch in der Malerei. Für eine/n Kunsthistoriker/in ist dies also immer ein Indiz auf die Datierung und auf eine Verbindung zum safavidischen Hof.

Weitere stilistische Merkmale, wie beispielsweise die Qualität der Malerei, die Feinheit in der Ausarbeitung der Figuren, Textilien, Flora und Fauna, und der Gebrauch der edlen Farbe Gold deuten darauf hin, dass eine Handschrift aus einer königlichen Werkstatt und nicht aus einer Provinzwerkstatt stammt. In unserem Beispiel sind fast alle genannten Merkmale erfüllt, so dass man mit Sicherheit von einem königlichem Exemplar, das die opulenteste Ausgabe einer Handschrift ist, ausgehen kann. Die Feinheiten in der Malerei, die Gesichter der Figuren, die fein ausgearbeiteten Blätter und Blumen, die aufwendige Arbeit, um das Bild noch wertvoller erscheinen zu lassen und Textilien mit präzisen Strichen darzustellen, sind ein Indiz für einen königlichen Auftrag. Manch ein/e Kunsthistoriker/in erkennt die Hand eines bestimmten Hofmalers oder dessen Schülers. Bei der hier besprochenen Illustration wird das Werk dem bekannten Hofmaler Dūst Mohammad (gest. 1564) zugeschrieben.

Damit der Unterschied der stilistischen Merkmale der gleichen Szene zu verschiedenen Zeiten ersichtlich wird, sehen wir in Abb. 2 eine Illustration in turkmenischem Stil (1496). Die Ikonographie der nackten Figur im Wasser und des staunenden Reiters verweist wieder auf die Szene aus "Khosrow und Shirin", als Khosrow Shirin zum ersten Mal beim Baden betrachtet. Obwohl die Komposition mit der Position der Figuren, die diagonal zueinander stehen, dem Baum, der die räumliche Distanz zwischen den beiden hervorhebt, und den

Farben Gold und Silber für Himmel und Erde gleich wie in der safavidischen Illustration aussieht, sind die Ausarbeitung und die Malart doch wesentlich einfacher als das safavidische Bild. Aus den genannten Gründen entstammt dieses turkmenische Manuskript mit grösster Wahrscheinlichkeit keiner königlichen Werkstatt. Schlussendlich aber, ganz gleich ob ein gebildeter Laie oder eine Fachperson das Bild interpretiert, bleiben manche Details weiterhin unentschlüsselt, wie zum Beispiel weshalb immer ein Baum in der Komposition zwischen beiden Figuren existiert. So sehr die Bildanalyse und der kulturelle Hintergrund der Zeit auch erforscht sind, kann man dennoch nicht über die Schulter der Maler schauen, um abschliessend zu ergründen, wie und aus welchem Grund sie das Bild so, wie es uns erhalten ist konzipiert haben.

1) *Nizāmī's gesammelte Werke, bestehend aus fünf unabhängigen Einzelwerken, daher der Titel "Hamsa" (Arabisch: "Fünf", oder Persisch: "Panġ Ganġ", d.h. "Die fünf Schätze"). Der in diesem Artikel besprochene Teil behandelt die Liebesgeschichte "Khosrow und Shirin".*

Bibliographie

- Priscilla Soucek and Muhammad Isa Waley, "The Nizāmī manuscript of Shāh Tahmāsp: a reconstructed history." In J.-C. Bürgel and C. van Ruymbeke (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakim: artistic and humanistic aspects of Nizāmī Ganjavi's Khamsa* (Leiden 2011), pp. 195-210.
- Amy Landau, "From Poet to Painter: Allegory and Metaphor in a Seventeenth-Century Persian Painting by Muhammad Zaman, Master of Farangi-Sazi", *Muqarnas* 28 (2011), pp. 101-131.
- B. W. Robinson, "A pair of royal book-covers", *Oriental Art* 10.1 (Spring, 1964), pp. 3-7.



Abb. 2. CHAMSA, Turkoman, 1496, Khosrow spies Shirin Bathing, Einzel Folio, 34,4 x 19,5 cm, Privatsammlung



La langue des images. Ce que l'on peut déceler dans la peinture persane

Lic. phil. Elika Palenzona-Djalili

En images ; c'est ainsi que le monde s'offre aux Hommes dès leur naissance. Nous voyons le monde avant même de pouvoir le désigner par des mots. Au même titre que la langue parlée, la langue des images véhicule des idées et une symbolique qui lui sont non seulement propres mais qui sont également régies par un contexte culturel précis. D'où l'importance de savoir les interpréter.

Conçue au XIX^e siècle puis développée au XX^e siècle par l'historien de l'art Erwin Panowsky, la méthode *iconographique* consiste à identifier, analyser et à replacer les images dans leur contexte historique et culturel afin d'en déceler le sens profond. Pour cela, trois étapes sont nécessaires ; l'analyse pré-iconographique, soit une description par identification des premières formes et motifs ; l'analyse iconographique, qui permet de comparer et de catégoriser les motifs en fonction de l'époque ; l'interprétation iconologique enfin, laquelle fait le lien entre symbolique des images et contexte socio-historique et culturel.

Ce procédé analytique appliqué à l'illustration d'une scène d'un manuscrit *Ḥamsa* de Nizami témoigne de l'utilité de la méthode afin d'en apprendre plus sur les motifs en usage dans la peinture persane des XV^e et XVI^e siècles.

La scène observée se déroule dans un cadre, englobant plusieurs petits cadres qui contiennent du texte. On voit deux figures, l'une en train de prendre un bain, l'autre portant son index à sa bouche. Il s'agit maintenant de faire interagir les motifs entre eux, conformément à la deuxième étape de la méthode. Il est alors possible d'y reconnaître une scène d'une histoire d'amour très célèbre ; Shirin, aperçue par le roi Khosrow dans son bain. Un motif qui se retrouve dans maintes miniatures persanes. S'ensuit une analyse plus technique des détails ; comme le doigt sur la bouche, symbole de l'étonnement. Ou encore la doublure rouge du couvre-chef de Khosrow, qui rappelle la garde Qizilbāš de l'empereur safavide Ismail, très présente dans la peinture persane du premier tiers du XVI^e siècle. Ce détail permet ainsi de dater l'œuvre.

A travers l'analyse picturale et socio-culturelle de l'époque, la miniature se dévoile donc. Certains éléments cependant ne pourront jamais être complètement déchiffrés : car même avec des connaissances historiques, littéraires et artistiques poussées, nous ne saurons jamais vraiment à quoi pensait l'artiste en concevant son oeuvre.

Résumé en français de l'article : Alessia Vereno & Sophie Glutz



Mini-Sprachführer für die Region. Eine Auswahl.

Mini-guide de conversation des langues de la région.

Une sélection.

Genauere Umschrift und Angaben ohne Gewähr. Die Redaktion übernimmt die Verantwortung für allfällige Ungenauigkeiten. Je nach Informant/in gibt es verschiedene Umschriftsysteme, die nicht zwingend den wissenschaftlichen Standards entsprechen. Ohne weitere Angaben sind die Sätze i.d.R. für die Höflichkeitsform Maskulin Singular gedacht.

La transcription et les informations données sont à prendre avec précaution. En effet, il existe différents systèmes de transcription propres à chaque informateur, aussi il est possible que cela ne réponde pas toujours aux normes académiques. L'équipe de rédaction assume la responsabilité d'une éventuelle imprécision. Sans indication particulière, les phrases sont construites au singulier avec le vous de politesse, au masculin.

Armenian • Armenisch • Arménien

	Eastern Armenian / Ostarmenisch / Arménien oriental	Western Armenian / Westarmenisch / Arménien occidental
Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Ba'rev dzez. ¹	Pa'rev ts'hez.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Ba'rev dzez.	Pa'rev ts'hez.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Vonts ^h ek ^h .	Intj ^h bes ek ^h .
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Lav em.	Lav em.
Thank you. • Danke. • Merci.	ʃənorhakalut ^h jun.	ʃənorhagalut ^h jun.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Xənt ^h rəm.	Xənt ^h rəm.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Ts ^h ətesut ^h jun.	Ts ^h ədəsut ^h jun.
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Ts ^h ətesut ^h jun.	Ts ^h ədəsut ^h jun.

- Lieux où l'on trouve des locuteurs d'arménien oriental: République d'Arménie, Nagorno Karabakh et communautés arméniennes d'Iran. De plus en plus on trouve des locuteurs d'arménien oriental dans l'immigration récente.
- Pays dans lesquels on trouve des locuteurs d'arménien occidental: dans la diaspora arménienne et en Syrie.

1) La transcription suit le système IPA

Assyrian (a neo-aramaic dialect; Iraq) • Assyrisch (ein neuaramäischer Dialekt; Irak) • Assyrien (un dialecte néo-araméen; Irak)

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Youmokhun Briekha. (literally: <i>Blessed be your day</i> ; when addressing a plural) / Shlama Allokhun. (literally: <i>Peace be on you</i> ; when addressing a plural)
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Bpshena Allokhun. (plural)
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Dakhetun? (plural)
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Akhnan chepen spiyiela! (plural)
Thank you. • Danke. • Merci.	Ahweetun Bassemah. (plural)
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Min' basmaluch. (plural)
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Pooshun Bpshena! (plural)
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Bpshena telokhun! (plural)

Berber or Amazigh • Berberisch • Berbère

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Salamu 'alaykum.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	'Alaykum salam.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Ma ta'nit?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Tga lman. (<i>Gut</i>). Dhando. (<i>wörtlich: Und du?</i>)
Thank you. • Danke. • Merci.	Lah (Allah) khalf 'alik.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	'Afak.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Lah ihanik.
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Lah ihanik.

Coptic • Koptisch • Copte¹

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Ḥere. (littéralement: <i>Salut</i> , comme en grec) / Tišini ero/erok. (littéralement: <i>Je te (f./m.) salue.</i>) / Kalōs aki. (<i>Bienvenu!</i> ou littéralement: <i>Bellement tu es venu.</i> Ou: <i>C'est bellement que tu viens.</i>)
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Ḥere. / Tišini ero/erok. / Kalōs aki.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Koi ənaš ənrēti? (littéralement: <i>Comment es-tu?</i>)
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Tier šau.
Thank you. • Danke. • Merci.	Tišep-hmot əntotək. (littéralement: <i>Je t'en rends grâce.</i>)
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Ari tiagapē. (littéralement: <i>Fais la charité.</i>)
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Moši ḥen ouhirēnē. (littéralement: <i>Marche en paix!)</i>
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Moši ḥen ouhirēnē.

1) Il s'agit de copte bohairique. Il y avait l'autre langue vernaculaire, le copte saïdique, de la Vallée, et tant de dialectes. Le bohairique est du nord et durant le moyen-âge, il est devenu la langue liturgique jusqu'à aujourd'hui, comme notre latin, alors que l'arabe est la langue parlée en Egypte aujourd'hui.

Hassaniyya • Hassania • Hassanya²

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Achkif asbah.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Labas alhamdulillah.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Achkifkum?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Eyyāk labās.
Thank you. • Danke. • Merci.	Shukran.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Min fadlek.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Maâ salâma.
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Tagbuna lil Kheir.

2) An Arabic dialect; Mauritania, Western Sahara, parts of Niger, Senegal, Mali, Morocco, Algeria, Libya. • Ein arabischer Dialekt; Mauretanien, Westsahara, Teile von Niger, Senegal, Mali, Marokko, Algerien, Libyen. • Un dialecte arabe; Mauritanie, Sahara occidentale, partiellement Niger, Sénégal, Mali, Maroc, Algérie, Libye.

Jibbali (a modern south arabian language; Oman) •
 Jibbali (eine moderne südarabische Sprache; Oman) •
 Jibbali (une langue sudarabique moderne; Oman)

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	xb'or (littéralement: <i>Quelles nouvelles?</i>)
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	xb'or x'ar (littéralement: <i>Nouvelles de bien.</i>)
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	j'ol es'b'aħk (interl. masc. sing.)
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	əħ'h'amdu lill'ah (littéralement: <i>Dieu merci.</i>) / məħm'ud əlkər'im (littéralement: <i>Muhammad le noble.</i>)
Thank you. • Danke. • Merci.	gəz'ε:k x'ar (interl. masc. sing.) / h'et ts'w:h'ol (interl. masc. sing.) / ng'ef ŋid'ed (interl. masc. sing.) (littéralement: <i>Fais tomber la poussière [de tes vêtements]</i>)
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	(?)
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	tx:l'of s'əħ'at (littéralement: <i>Que la santé vienne.</i>) / esth'ol (interl. masc. sing.) (littéralement: <i>Que tout aille bien pour toi, bonne chance.</i>)
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	(?)

Kurdish (Kurmanji dialect; Syria) • Kurdisch (Kurmandschi-Dialekt;
 Syrien) • Kurde (dialecte kurmandji; Syrie)

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Rōz bāš.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Rōz bāš.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Čāway?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Az bāš-im.
Thank you. • Danke. • Merci.	3-karāmā-ta.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Spās.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	B-ħāṭer-ē-tē.
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Oğurbē.

Libyan Arabic dialect • Libysches Dialektarabisch • Arabe libyen dialectal

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Marḥaban.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Marḥaban.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Šni l-djaw?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Mia mia. (littéralement: 100%)
Thank you. • Danke. • Merci.	Šukran.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Min faḍlik.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Bāy-bāy. (de l'anglais: <i>Bye-bye.</i>)
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Bāy-bāy. (de l'anglais: <i>Bye-bye.</i>)

Modern Standard Arabic (MSA) • Modernes Hocharabisch • Arabe standard moderne

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	'Marḥabā. / 'Marḥaban. / As-sa'lāmu 'a'laykum.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	'Marḥabā. / 'Marḥaban. / Wa-'a'laykumu s-sa'lām.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	'Kayfa 'ḥālu-ka ?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	'Anā bi-'ḥayr.
Thank you. • Danke. • Merci.	'Šukran.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	'Min 'faḍlika! (wörtlich: <i>mit Ihrer Güte</i>) / 'Law sa'maḥt! (wörtlich: <i>wenn Sie erlauben</i>)
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	'Ma' a s-sa'lāma. (der Ausdruck wird i.d.R. von einer Person verwendet, deren Gegenüber weggeht)
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	'Ma' a s-sa'lāma.

Neo-aramaic from Maaloula (Syria) • Neuaramäisch aus Maaloula (Syrien) •
Néo-araméen de Maaloula (Syrie)

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Alô yappellax (f. yappilliš) ‘afita
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Alô ykawwennax (f. ykawwinniš)
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Ex çöb (f. çiba)
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Nkayyes (f. nkayyisa)
Thank you. • Danke. • Merci.	Šwā (f. Šwāy) ma‘ rūfa
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Ysallmenn dḡōṭax (f. dḡōṭiš)
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Alô yīb ‘emmax (f. ‘immiš)
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	W-yīb ‘emmax (f. ‘immiš)

Ottoman Turkish • Osmanisches Türkisch • Turc ottoman

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Vakt-i şerifñiz hayr olsun efendim!
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Vakt-i şerifñiz hayr olsun efendim!
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Keyf-i şerifñiz naşıl?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	İyiyim.
Thank you. • Danke. • Merci.	Teşekkür ederim.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Buyruñuz.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Hoşça kal!
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Hoş geldiñiz şafâ geldiñiz!

Farsi • Farsi • Persan

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Şobh be heir.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Şobh-e šomā be heir.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Čeŧori?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Man hūbam.
Thank you. • Danke. • Merci.	Loŧfan.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Mamnūn.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Ĥodāhāfez.
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Ĥodāhāfez; be omid-e didār.

Tigrinya (from Eritrea) • Tigrinisch (aus Eritrea) • Tigrigna (d'Érythrée)

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Salam.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Salam.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Kamey alekha.
I'm fine. • Mir geht es gut. • Nous allons bien.	Tsbuk. (<i>Gut.</i>) Dhando. (<i>wörtlich: Und du?</i>)
Thank you. • Danke. • Merci.	Yekeneley.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Bey aka.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Tschau. (<i>für junge Leute</i>) / Bruk malti. (<i>Morgen bis früher Abend</i>) / Bruk meschet. (<i>am Abend</i>)
Goodbye (answer). • Auf Wiedersehen (Antwort). • Au revoir (réponse).	Tschau. / Bruk malti. / Bruk meschet.

Turkish • Türkisch • Turc

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Merhaba.
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	Merhaba.
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Nasılsınız?
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	İyiyim.
Thank you. • Danke. • Merci.	Teşekkür ederim.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Lütfen.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Hoşça kal.
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Güle güle.

Turoyo (a neo-aramaic language; Turkey) • Turoyo (eine neuaramäische Sprache; Türkei) • Touroyo (une langue néo-araméenne; Turquie)

Hello. • Guten Tag. • Bonjour.	Šlomo a' lux (f. a' lax).
Hello. (answer) • Guten Tag (Antwort) • Bonjour. (réponse)	B-šayno w bə-šlomo! Ahla w sahla!
How are you? • Wie geht es Ihnen? • Comment allez-vous?	Áydarbo-hat.
I'm fine. • Mir geht es gut. • Je vais bien.	Ono ɤawwo-no (f. ɤawto-no).
Thank you. • Danke. • Merci.	Tawdi.
Please! (demand) • Bitte! (Aufforderung) • S'il vous plaît! (demande)	Bo'u.
Goodbye. • Auf Wiedersehen. • Au revoir.	Fuš bə-šlomo! B-xaɤir diɤux (f. diɤax).
Goodbye. (answer) • Auf Wiedersehen. (Antwort) • Au revoir. (réponse)	Zux (f. zax) bə-šlomo! Aloho a' mux (f. a' max).

Wir danken ganz herzlich den zahlreichen Personen, die uns geholfen haben und uns Übersetzungen und Umschriften zugeschickt haben. / *Nous remercions chaleureusement les nombreuses personnes qui nous ont aidées et qui ont envoyé des traductions et des transcriptions.*

- W. Arnold (Turoyo und Neu-Aramäisch aus Maaloula)
- E. Bäschlin und M. Abdeslam (Hassania)
- J. Dufour (Jibbali)
- Y. George (Assyrian)
- Fr. P. Luisier (Copte)
- S. Scarpellini (Arménien)
- H. Sievert (Osmanisch)
- Ahmad, Amin, Asmat, Bilal, Hozan, Mohamed, Jalal, Shalal, Shvil, Sleman (Kurmandschi)
- S. Hamdaoui (Berbère)
- Sh. Naef (Farsi)
- Selam und Lidya (Tigrinia)
- D. Mouhan (Dialecte arabe libyen)



Vient de paraître

Théâtre arabe : *Parcours dans l'ombre*

MARGUERITE Gavillet Matar, qui fut chargée d'enseignement à l'unité d'arabe de l'Université de Genève jusqu'en 2013, vient de publier, chez L'Harmattan, *Parcours dans l'ombre*, traduction française de cinq courtes pièces de théâtre du dramaturge et poète Nagah Abdelnour. Né en 1972 en Haute-Egypte, Nagah Abdelnour a reçu le prix al-Charjah (Emirats arabes unis) pour le théâtre en 2008. En abordant le domaine sensible du religieux, il s'est parfois heurté à la censure.

Déstabilisantes, les pièces de ce recueil ne nous laissent pas indemnes. Car elles mettent en scène un monde trouble où il n'y a plus de frontières entre le bien et le mal, la vie et la mort, la sagesse et la folie, le normal et le magique, l'amour et la trahison, la religion et la manipulation. Dans cet univers d'impermanences, les personnages souffrent d'un mal être existentiel et d'une profonde tristesse. En manque d'amour et ne sachant que croire, ils se laissent emporter, parfois jusqu'à la mort (ou jusqu'à l'au-delà de la mort ?) par les paroles d'êtres ambigus (figures divines ou démoniaques ?) qui détiennent, ou prétendent détenir, la connaissance ultime des choses.

Le théâtre de Nagah Abdelnour est fait d'images fortes et de questions. Il reste ouvert à de multiples interprétations. Très intéressante et originale est la place qu'il accorde à la spiritualité : idées gnostiques, symboles chrétiens et récits bibliques, qui sont sans cesse réinterrogés.

La dernière pièce – *Le bon Samaritain* – se distingue des autres en ce qu'elle met en scène une problématique politique

et sociale, celle de la révolution égyptienne de 2011 et de ses suites, avec un regard critique et acéré. Mais la religion et la spiritualité n'en sont pas absentes pour autant, la seconde servant en quelque sorte de contrepoint à la première.

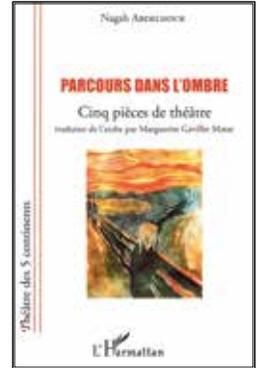
Qu'a voulu dire l'auteur au bout du compte ?

On pourrait lui reprocher de laisser le lecteur dans le flou. Mais n'est-ce pas justement ce flou qu'il a voulu peindre ? Un monde sombre, instable, où l'on ne peut s'accrocher à rien, où l'on se perd ?

Dr. Marguerite Gavillet Matar

Plus d'informations sur :

- <http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=54808>
- <https://www.amazon.fr/Parcours-dans-l-ombre-Nagah-Abdelnour/dp/2343130485>





Neuerscheinung

Arabisches Theater: *Parcours dans l'ombre*

Marguerite Gavillet Matar, bis 2013 Dozentin für Arabische Sprache, Literatur und Kultur an der Universität Genf, hat unter dem Titel *Parcours dans l'ombre* (erschienen Ende 2017, im Verlag L'Harmattan) fünf kurze Theaterstücke des Dichters und Dramaturgen Nagah Abdelnour ins Französische übersetzt. Nagah Abdelnour, geboren 1972 in Oberägypten, ist Träger des Sharjah Theaterpreises 2008 (Vereinte Arabische Emirate VAE). Der Autor war bereits mehrmals Opfer der Zensur, da er sich nicht scheut, in seinen Stücken auch das Thema Religion anzugehen.

Die übersetzten Stücke sind verunsichernd, berühren und lassen uns nicht kalt. Sie setzen eine Welt in Szene, in der es keine Grenzen mehr zwischen Gut und Böse gibt, keine Grenzen zwischen Leben und Tod, Weisheit und Irrsinn, Alltäglichem und Magischem, Liebe und Verrat, sowie Religion und Manipulation. In diesem Universum des Unbeständigen sind die Figuren geprägt von einem existentiellen Unbehagen und einer tiefen Traurigkeit. Ohne Liebe und ohne zu wissen, woran sie glauben dürfen, lassen sie sich durch Worte zwiespältiger Gestalten – der Leser weiss nie, ob göttlicher oder dämonischer Art –, welche die endgültige Wahrheit der Dinge kennen oder vorgeben, sie zu kennen, teils bis in den Tod (oder über den Tod hinaus?) führen.

Das Werk von Nagah Abdelnour zeichnet sich durch starke Bilder und Fragen aus, die zu vielfältigen Interpretationen einladen. Dabei lässt der Autor die Spiritualität eine äusserst interessante und innovative Rolle spielen. Konstant werden gnostisches Gedankengut, christliche Symbole und biblische Geschichten hinterfragt.

Der Gute Samariter, das letzte der fünf in diesem Buch vorgestellten Theaterstücke, setzt sich von den anderen Stücken ab. Erstmals wird hier mit scharfem, kritischem Blick eine politische und soziale Wirklichkeit thematisiert, nämlich die ägyptische Revolution von 2011 und ihre Folgen. Religion und Spiritualität fehlen aber auch in diesem Stück nicht, und (institutionalisierte?) Religion dient sozusagen als Gegenstück zur Spiritualität.

Was aber möchte der Autor uns genau vermitteln? Man könnte geneigt sein, ihm fehlende Klarheit anzulasten. Ist es aber nicht genau diese Unbestimmtheit, die der Autor zeichnen wollte? Eine düstere, instabile Welt, in der man sich an nichts halten kann und in der man sich verliert?

Für mehr Informationen:

- <http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=54808>
- <https://www.amazon.fr/Parcours-dans-lombre-Nagah-Abdelnour/dp/2343130485>

Dr. Marguerite Gavillet Matar (Deutsche Übersetzung: Sophie Glutz)

Recension

Nicolas Dot-Pouillard,
*La Mosaïque éclatée. Une histoire du mouvement
national palestinien (1993-2016),*

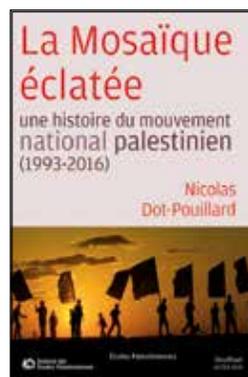
Paris, Actes Sud, 2016, 255p.

L E LIVRE de Nicolas Dot-Pouillard, chercheur associé à l'IFPO, vient éclairer la lecture du conflit israélo-palestinien à partir d'une perspective interne, celle de la division qui marque le projet national palestinien depuis les accords d'Oslo (1993). Comme le dit l'auteur, Oslo qui sert ici de point de départ de la réflexion, marque le début «d'une désunion» du mouvement national palestinien (p.12). Depuis lors, les lignes de division sont multiples : campagnes d'attentats suicides dans les années 1990, seconde Intifada et décès d'Arafat, séparation territoriale entre Hamas et Fatah avec la prise de Gaza en 2007 puis l'Intifada des couteaux qui vient témoigner de la déconnexion entre population et élites. Sans chercher à parler de phénomène «nouveau», l'auteur souligne pourtant que l'accord signé à Oslo avec Israël a profondément divisé les Palestiniens. Cette fissure qui annonce une crise des utopies politiques dans un contexte de fin de l'histoire reste pourtant saillante jusqu'à nos jours, alors même que les accords d'Oslo sont aujourd'hui morts et enterrés, a fortiori depuis l'annonce unilatérale américaine de reconnaître Jérusalem

comme capitale d'Israël en y installant son ambassade.

Malgré la marginalisation de l'OLP suite à la création et au rôle grandissant de l'Autorité Palestinienne (AP) issue d'Oslo, et à la crise partisane et territoriale depuis 2006 entre deux légitimités – Fatah et Hamas – le nationalisme palestinien apparaît encore vivace. Pour l'explorer, l'auteur nous emmène le long de quatre grands thèmes/chapitres : le territoire, le pouvoir politique, les moyens, les reconfigurations idéologiques et identitaires du mouvement.

Dans le premier chapitre dédié aux «frontières de la Palestine», une première hypothèse est défendue : «Le mouvement national palestinien depuis 1993 ne se divise (...) pas verticalement entre les partisans de la 'Palestine de 1948' et ceux de la 'Palestine de 1967'» (p.83). Loin d'être homogènes, chacun des deux camps est divisé sur ces deux scénarios. Du côté du



Fatah, plusieurs cadres du mouvement critiquent Oslo car ils ne veulent pas fractionner la Palestine et renoncer à la Charte fondatrice, laquelle continue à mentionner la «Palestine historique». Du côté des opposants comme le Front Populaire de Libération de la Palestine (FPLP), on clame haut et fort son attachement à la «Palestine démocratique» dans les frontières de 1948, tout en s'accommodant des frontières de 1967. Du côté des Palestiniens vivant en Israël, si certains dénoncent la partition de la «Palestine historique», tous limitent leurs revendications à la lutte contre les politiques de discrimination d'Israël. Enfin, les mouvements islamistes des territoires restent opposés aux accords d'Oslo et font de la reconquête de la «Palestine de 1948» un credo de légitimation politique et d'action politique. Pourtant, la réalité physique des frontières de 1967 s'est imposée comme le fait accompli et a récemment conduit le Hamas à accepter le principe d'une trêve avec Israël puis sa reconnaissance de ces frontières en échange d'une évacuation des Territoires et Gaza.

Le second thème (second chapitre) se centre sur «la mosaïque du pouvoir»: qui est le représentant légitime des Palestiniens? Bien que représentative de l'ensemble des Palestiniens, l'OLP a ses prérogatives être réduites avec la montée en puissance de l'Autorité palestinienne (AP) qui concentre les ressources symboliques de l'Etat sans être pourtant pleinement souveraine. L'AP est devenue un enjeu de lutte après avoir été portée par le Fatah et combattue par le Hamas ou le FPLP. Cela est devenu particulièrement saillant avec les élections législatives de janvier 2006 remportées par le mouvement islamiste lequel a alors pu former le gouvernement de l'ANP.

L'OLP s'est trouvé également progressivement en faux face à la multiplication des souverainetés locales à partir d'Oslo: partis politiques, groupes armés, comités populaires tantôt arafatistes, tantôt proches de l'Alliance pro-syrienne (tahaluf). En Jordanie, la mise au ban de l'OLP date de l'après Septembre noir (1970) avec la mise sous tutelle de la question palestinienne par le Ministère des Affaires étrangères jorda-

nien. Au Liban, la situation est encore plus touffue puisque, outre les réseaux de solidarités islamiques et les ONG de gauche, des mouvements islamistes et des comités de suivi appartenant à chaque camp existent à des échelons locaux et viennent occuper un espace où l'OLP n'est plus qu'une bannière parmi d'autres. Le comité de dialogue libano-palestinien, chapeauté par le Premier ministre libanais Fouad Siniora, a depuis sa création en 2006 encore davantage marginalisé l'OLP dans les négociations libano-palestiniennes.

Enfin, l'OLP a été éclipsée par la montée en force des mouvements islamistes palestiniens, principalement le Hamas et le Jihad islamique. Après de nombreuses tentatives de gouvernement d'unité nationale et de réconciliation entre le Fatah et le Hamas, Mahmoud Abbas tenta un coup consistant à démissionner de l'exécutif de l'OLP en août 2015 afin de provoquer une convocation du Conseil National Palestinien (CNP) et de pouvoir à terme resserrer son contrôle sur l'OLP. Une stratégie qui, au niveau du Fatah, a été illustrée par le dernier Congrès du mouvement fin novembre 2016¹. Si la Palestine depuis Oslo est devenue un archipel de pouvoirs qui tendent à sur-représenter les Palestiniens, seules les élections municipales conservent une autonomie par rapport au processus d'Oslo et ainsi une légitimité aux yeux des mouvements le contestant. C'est donc sans surprise que le Fatah, sentant le danger face au Hamas et une liste d'alliance de cinq partis de gauche, a fait annuler la tenue du scrutin fin 2016 par la Cour suprême palestinienne².

Dans la troisième partie discutant «les dilemmes d'une résistance nationale», l'auteur se penche sur l'Intifada des couteaux qui à partir d'octobre 2015 prit de court les analystes et les politiques de tous bords. La lisibilité de ce qui s'est passé semble ténue car, de fait, le soulèvement populaire n'était pas encadré par les forces politiques. Cette récente phase d'insurrection palestinienne pose question notamment sur l'usage de la violence politique.

Au niveau de la transversalité des méthodes, on voit par exemple avec les brigades des martyrs al-Aqsa (BMA) du Fatah

(laïc) un mode de lutte armée inspiré par le Hamas ou le Jihad islamique se répandre, notamment par le biais des attentats-suicides. Dissoutes après la mort de Yasser Arafat, les BMA ré-apparaissent à Gaza en 2012 mais aussi en Cisjordanie où de nouvelles brigades se réclament de son héritage, notamment lors de la guerre de l'été 2014 à Gaza.

L'auteur détaille chacun des quatre moments de la lutte armée pour arriver à l'Intifada des couteaux. Nuls attentats-suicides ni roquettes lancées sur Israël mais un soulèvement populaire spontané, à l'initiative de militants locaux qui met en lumière l'extrême jeunesse et le caractère parfois désespéré de la stratégie de lutte alors adoptée (et qui conduit la majorité de ces activistes à la mort). L'attentisme du Fatah et du Hamas face à ce soulèvement révélait des agendas bien loin du désespoir de cette jeunesse : le Fatah entendait éviter toute confrontation avec Israël et continuer la coopération sécuritaire avec l'armée israélienne alors que le Hamas poursuivait son projet de reconstruction de la bande de Gaza et n'entendait pas se risquer à affronter l'Etat hébreu.

La violence n'est donc pas un dogme pour les partis palestiniens, soutient Nicolas Dot-Pouillard, mais relève d'une rationalité qui trouve son soubassement dans des logiques politiques. Et l'auteur de rappeler l'émergence de la mobilisation transnationale appelant au boycott, au désinvestissement et aux sanctions contre Israël (BDS). Or nous dit l'auteur, celle-ci a pu brancher la cause palestinienne sur le mouvement social international en se focalisant sur la construction du mur de séparation dont la symbolique universelle, on pense au «mur de Berlin», a permis d'attirer l'attention de nombreux internationaux sur l'expropriation massive de terres palestiniennes qu'elle a engendrée.

De leur côté, la plupart des formations politiques ne voient ces «résistances populaires» que comme un élément complémentaire à la lutte armée. L'opposition entre résistance civile et résistance armée est donc battue en brèche tant par les acteurs des formations politiques actuelles que par

les exemples historiques de résistances dans les années 1930 ou dans les années 1960-1970. Si d'un côté, le droit international sert les intérêts de la lutte nationale, la résistance armée permet aussi «d'épuiser progressivement Israël, en visant l'un de ses plus importants symboles : le caractère supposé indestructible de son armée» (p.144). Dès lors, tant le FPLP que le Hamas ont tôt parié sur «l'axe de la résistance» Hezbollah-Damas-Téhéran constitué par un lien stratégique fort entre le régime syrien et la République islamique depuis le milieu des années 1980.

Les recompositions idéologiques du mouvement national palestinien s'organisent également à partir de l'interpénétration qui existe entre nationalisme et islam, titre de l'ultime chapitre du livre. L'auteur y pose la question du type d'islam politique qui existe en Palestine. Si le mouvement du Jihad islamique se revendique d'un islam révolutionnaire et anti-impérialiste dont le nationalisme domine l'agenda politique, le Hamas qui est issu de la mouvance des Frères Musulmans se définit lui comme «un mouvement de libération nationale sous guidance islamique» (p.171). A l'opposé du spectre politique, le Fatah, un parti qui se définit comme «non confessionnel», semble lui accroché à un nationalisme «conservateur» où la référence islamique «est utilisée à des fins de stabilité» comme le font d'autres régimes dans la région comme l'Egypte ou la Jordanie (p.183). Le but de l'islamisation de son discours et ses pratiques – depuis Oslo – étant clairement ici de concurrencer l'islam politique sur le terrain des valeurs. Le Fatah entretient également un autre islam, celui que l'auteur décrit comme «l'islam de libération». Loin du credo islamique, les mouvements de gauche palestinienne qui ont tenté de fonder un Courant patriotique en 2009 sont la principale courroie de transmission avec les mouvements de solidarité internationale avec la Palestine. En observateur attentif des gauches arabes, l'auteur va plus loin et pense qu'il existe un «nationalisme arabe souterrain» (p. 198), sorte de courant panarabiste qui alimente le Front populaire en liant la libération de la Palestine à celle du monde arabe, sorte

de contre-projet au panislamisme salafiste ou Frères Musulmans. Si en Palestine le nationalisme s'est islamisé, Nicolas Dot-Pouillard soutient que l'islam politique s'est nationalisé.

En refermant l'ouvrage, fort bien soutenu par une intéressante bibliographie de sources arabes, on comprend que l'angle de vision sur la tranche historique étudiée nous a permis de mieux saisir les causes de l'échec du mouvement national palestinien³. Au plan des critiques, on peut regretter l'absence de détails sur le système de gouvernance qui semble avoir confisqué les alternatives tant au plan partisan qu'en terme de leadership⁴. A l'inverse, on pourrait dire que l'ouvrage de Nicolas Dot-Pouillard ne voulait justement pas être une énième analyse des dysfonctionnements et égarements du leadership palestinien mais plutôt une approche davantage empathique et capable de montrer qu'au-delà de l'éclatement actuel, la mosaïque palestinienne possède une dynamique propre, celle du peuple palestinien lui-même, capable de trouver un second souffle. En cela, cet ouvrage est celui de l'espoir.

Dr. Daniel Meier

- 1) Cf. Xavier Guignard, «L'avenir incertain du Fatah de Mahmoud Abbas», *Orient XXI*, 3 janvier 2017, disponible online <https://orientxxi.info/magazine/l-avenir-incertain-du-fatah-de-mahmoud-abbas>, 1636
- 2) Ahmad Jaradat, «Qui a peur de la tenue d'élections municipales en Palestine?», *Orient XXI*, 26 septembre 2016, <https://orientxxi.info/magazine/qui-a-peur-de-la-tenue-d-elections-municipales-en-palestine>, 1492
- 3) Sur ce point, on peut également lire l'article de Tariq Dana, «The prolonged decay of the Palestinian National Movement», *National Identities*, Juin 2017 <http://dx.doi.org/10.1080/14608944.2017.1343813>
- 4) On pense ici au constat alarmant – et sujet à débat – d'une absence d'alternative au leadership pour l'après Abou Mazen pointé du doigt par deux ex-négociateurs. Cf. Hussein Agha and Ahmad Samih Khalidi «The end of this road: the decline of the Palestinian National Movement», *The New Yorker*, 6 août 2017.

Vorstand SGMÖIK
Comité SSMOCI

Co-Präsident

Schaeublin, Emanuel (Zürich/Oxford)
emanuel.schaeublin@uzh.ch
Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform
Tagungen, Kooperationen

Co-Präsidentin

Naef, Shirin (Zürich/Bonn)
garmaroudi@gmx.ch
Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform
Tagungen, Kooperationen

Co-Präsident

Willi, Victor (Zürich/Oxford)
vitorjwilli@gmail.com
Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform
Tagungen, Kooperationen

Vizepräsidentin

Glutz von Blotzheim, Sophie
(Genf/Solothurn)
sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch
Redaktion Bulletin, Delegierte SAGW

Quästorin

Nafiseh Amini (Freiburg)
Nafiseh.aminifard@unifr.ch
Kasse, Sekretariat

Vorstand

Casutt, Géraldine (Freiburg)
Geraldine.Casutt@unifr.ch
GRIS, Romandie

Vorstand

Diday, Nicola (Köniz)
diday.nicola@gmail.com

Vorstand

Fähndrich, Hartmut (Bern)
hartmut.faehndrich@hispeed.ch
Sitzungen, Post

Vorstand

Giese, Francine (Zürich)
francine.giese@khist.uzh.ch
Tagungen, Kooperationen

Vorstand

Palenzona-Djalili, Erika (Zürich)
edjal@sunrise.ch
Newsletter

Vorstand

Schneuwly-Purdie, Mallory (Freiburg)
Mallory.schneuwlypurdie@unifr.ch
GRIS, Romandie

Vorstand

Vereno, Alessia (Basel)
alessiavereno@yahoo.fr
Redaktion Bulletin, Homepage

Revisor

Sheikhzadegan, Amir (Zürich)
asheikhzadegan@yahoo.com

Impressum

Das SGMÖIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMÖIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion. Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMÖIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.

Redaktion / *Comité de rédaction*
Sophie Glutz & Alessia Vereno.

Übersetzung Editorial /
Traduction de l'éditorial
Alessia Vereno &
Letizia Osti.

Layout & Satz / *Mise en pages*
Larissa Bouquerel.

Ursprüngliches Layout-Design /
Conception de la maquette
Lalala-Buero
Grafik & Illustration
Raby-Florence Fofana.

Druck / *Impression*
Buch- und Offsetdruckerei
H. Heenemann GmbH & Co. KG
Bessemerstrasse 83-91
12103 Berlin
Deutschland

Kontakt & Webseite /
Contact et site web

sagw.ch/sgmoik



Die SGMÖIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt. Die SGMÖIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques. La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.

