

Claudia Gronemann (Mannheim)

*lui dire que j'étais [...] un homme comme lui:*¹
Autofi(c)ktionales intermediales Schreiben bei Abdellah Taïa

La présente contribution propose une analyse de l'écriture d'Abdellah Taïa comme une autofiction, considérée non pas comme un nouveau genre littéraire dans lequel s'observerait la convergence du romanesque et du fictionnel (catégories conventionnelles), mais comme une mise en discours spécifique du sujet et par là comme la représentation d'un nouveau concept de subjectivité. La problématique de l'homoérotisme dans la culture arabe, au cœur des réflexions de l'auteur marocain, s'avère être un 'non-dit' aux conséquences douloureuses pour le Je, dont le désir sexuel – et par conséquent une partie de son individualité – se voit complètement nié et voué à l'illégitimité. Taïa fait face à une double absence en ce qui concerne les représentations culturelles : celle d'un discours qui favoriserait l'individualisme et celle d'un modèle d'homme arabe qui ne suivrait pas la norme de virilité. Son écriture découle donc de l'urgence d'offrir un modèle d'identité homosexuelle arabe et d'exprimer la formation de son moi à travers cette expérience homoérotique – une expérience qui apparaît comme une sexualité de 'remplacement', illégitime dans la culture arabo-islamique. Ce processus de construction d'un sujet, qui n'existait pas avant le texte, s'effectue chez Taïa entre autre par le recours aux médias et aux stars de la télévision et du cinéma égyptiens. L'identification culturelle et sexuelle s'accomplit ainsi à travers une écriture intermédiaire qui aboutit à un concept 'postmoderne' du Je, un concept qui dépasse le binarisme Orient-Occident pour s'ancrer finalement dans différents mondes culturels et médiatiques.

Le 'je' marocain existe-t-il? A-t-il jamais existé ? Et le mien : où est-il ? Où en est-il ? Depuis que je suis dans l'écriture, dans la transformation de quelques fragments de ma vie, mon vécu, en littérature, ces questions me hantent. Sans l'avoir décidé, j'écris, j'invente autour et avec mon 'je'.
Un 'je' que je connais bien, tellement bien ? Et qui ne cesse pourtant de se dérober, de jouer avec moi, de disparaître. De se réinventer.
(Abdellah Taïa, *La loi du 'je'*)

Ein junger marokkanischer Autor, Jahrgang 1973, aus einem armen Viertel von Salé schreibt autobiographische Texte und bekennt darin seine Homosexualität. Doch in Frankreich erregt dies kaum die Gemüter, weil sich der Skandal als Strategie im Literaturbetrieb längst abgeschliffen hat. In der Vergangenheit hat es zahlreiche Tabubrüche gegeben, die unter dem Begriff der Skandalliteratur verhandelt wurden – Catherine Millet, Christine Angot, Marie Darrieussecq, Michel Houellebecq, Serge Doubrovsky sind nur einige der Repräsentanten.² Eine Konstante war dabei die autobio-

¹ Abdellah Taïa: *Une mélancolie arabe*. Paris: Seuil 2008, S. 21.

² U.a. Silke Segler-Meßner: „Obsessionen des Erotischen – Inszenierung von Sexualität in der *littérature scandale* (Michel Houellebecq, Christine Angot)“, in: Isabella von Treskow/Christian von Tschilschke (Hgg.): *1968/2008: Revision einer kulturellen Formation*. Tübingen: Narr 2008, S. 249-263.

graphische Dimension der entweder skandalösen Geschichte oder demonstrierten Gesinnung. Im Fall des ‚Bekenntnisses‘ von Abdellah Taïa ist es die Tatsache, dass ein Muslim sein homoerotisches Begehren publik macht und sich als einer der ersten Maghrebiner mit literarischen Mitteln um die Anerkennung seiner sexuellen Orientierung als Bestandteil der Individualität bemüht.³

Nicht um den Skandal selbst, den Tabubruch durch das öffentliche Bekenntnis seiner ‚Homosexualität‘ geht es dem Autor, sondern um die Formung eines jenseits literarischer Räume bislang kaum legitimierbaren homoerotisch begehrenden Ich. Abdellah Taïas Beschäftigung mit Sexualität ist dabei nicht Selbstzweck oder Provokation, sondern verweist auf ein kulturelles Problem der Repräsentation, das gleich doppelt zu Buche schlägt: in der marokkanischen Tradition ist weder Homosexualität noch Individualität positiv besetzt. Dem jungen Autor fehlen somit wichtige Bezugspunkte für ein arabisches Modell homosexueller Männlichkeit.⁴

Taïas öffentliches *coming out* in dem französischsprachigen marokkanischen Magazin *Telquel* (Januar 2006), bislang einzigartig im Maghreb, illustriert diese Problematik.⁵ Eine Journalistin, so berichtet es Taïa in Interviews, habe ihn auf die homoerotischen Bezüge seiner Bücher angesprochen, und da er das Thema keinesfalls relativieren und seine Leser täuschen wollte,⁶ habe er zugesagt und seine sexuelle Orientierung publik gemacht. Die Literatur und nicht zuletzt die französische Sprache fungieren dabei als Schutzraum, denn Homosexualität wird in Marokko mit Geldstrafen und bis zu drei Jahren Gefängnis geahndet.⁷ Doch es handelt sich keineswegs um eine Fiktionalisierung und die bewusste literarische ‚Verhüllung‘ der Homosexualität – Taïa schreibt seit 2006 offen darüber. Vielmehr profitiert der Autor von der begrenzten Reichweite literarischer Texte in seinem Land. Sich im literarischen Diskurs und auf Französisch über die eigene Homosexualität zu äußern, ist provozierend, aber weniger provozierend als dies in einem breiter rezipierten Medium wie einer Wochenzeitschrift oder vor einem

³ Eine Reihe von Autoren haben das Problem im Vorfeld des Arabischen Frühlings thematisiert: Rachid O., Eyt-Chékib Djaziri, aniss, vgl. dazu Renaud Lagabrielle: „Penetrierende Männlichkeiten. Zum brüchigen Verhältnis von ‚Männlichkeit‘ und ‚(Homo-) Sexualität‘ in der zeitgenössischen frankophonen Maghreb-Literatur“, in: Robin Bauer/Josch Hoenes/Volker Woltersdorff (Hgg.): *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg: Männerschwarm Verlag 2007, S. 90-103.

⁴ Ich verwende den Begriff der Homosexualität, obgleich es im Maghreb eine solche Kategorie nicht gibt und beispielsweise Gianfranco Rebutini vorschlägt, von *homoérotisme* und *sexualités entre hommes* zu sprechen (vgl. Gianfranco Rebutini: „Masculinité hégémoniques et sexualités entre hommes au Maroc“, in: Claudia Gronemann unter Mitarbeit von Michael Gebhard (Hg.): *Masculinités maghrébines à négocier. Conceptions littéraires et cinématographiques du masculin*. Amsterdam: rodopi 2013, in Vorbereitung).

⁵ Rachid O. hingegen, ein Autor derselben Generation (u.a. *L'enfant ébloui*, 1995) und eines der Vorbilder für Taïa, gibt seinen vollen Namen nicht preis.

⁶ Man kann darin die Verwirklichung eines Authentizitätsanspruchs gegenüber dem Leser sehen, wie er bereits von Doubrovsky umgesetzt wurde, und zwar exemplarisch in *Le livre brisé* durch die Ausweitung auf Tabubereiche. Vgl. Claudia Gronemann: *Postmoderne/postkoloniale Konzepte der Autobiographie. Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du texte*. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2002, S. 42-82.

⁷ Dies sieht Artikel 489 des *Code pénal* vor.

spezifischen Lesepublikum auf Arabisch, der Sprache des Koran, zu tun. Ich komme auf diese Frage zurück, denn homosexuelle Praktiken sind in Marokko weniger ein Problem der Praxis als der Repräsentation.

Das von Taïa 2006 vollzogene „coming out diégétique“,⁸ wird 2008 mit der Autofiktion *Une mélancolie arabe* (2008) fortgesetzt und erreicht darin mit der Geburt eines melancholischen Autors einen vorläufigen Höhepunkt.⁹ Dem Authentizitätsanspruch autofiktionaler Literatur, die im Begriff ist, das Paradigma der Autobiographie grundlegend zu erneuern, wird Taïa in beiden Texten gerecht. Was ihn hingegen – anders als die bekannten Autofiktionalisten – an die Grenzen der Fiktion führt, ist das Fehlen schwuler Lebens- und Diskursmodelle in der arabischen Kultur.

1. Autofiktionales Schreiben und Subjektwerdung bei Abdellah Taïa

Mein Beitrag zielt auf eine exemplarische Analyse dieses autobiographischen Textes im Diskurszusammenhang der Autofiktion. Für diese Klassifizierung mache ich nicht formale Parameter geltend, wenngleich Taïa sowohl ‚Roman‘ als Untertitel wählt und eine Namensidentität zwischen Autor, Protagonist und Erzähler herstellt,¹⁰ sondern die Tatsache, dass der Text ein grundlegendes (kulturelles) Repräsentationsproblem aufwirft. Obgleich der marokkanische Autor keineswegs wie klassische Vertreter der Autofiktion mit den Ansprüchen der Autobiographie in Konflikt gerät – sie stellt für Taïa keinen Bezugspunkt dar –, beruht sein Text auf einem Ichbegriff, der die sprachliche und mediale Verfasstheit von Subjektivität unterstellt. Sein zentrales Thema ist die Suche nach legitimierten Artikulationsformen für jenes „amour interdit“, das sein Leben prägt. Taïa schließt folglich an die Problematik neuer autobiographischer Schreibweisen an

⁸ In *L'Armée du salut* sind Begehren und Schreiben miteinander verknüpft und die homoerotische Subjektwerdung des Erzählers Abdellah vollzieht sich in der Beziehung zum älteren Bruder, dessen Vorliebe für die französische Literatur ihn prägen wird. Vgl. Ralph Heyndels: „l'amour évidemment‘ ou ‚c'est par où le noir du monde ?‘ Écriture de la scène passionnelle et scène passionnelle de l'écriture : désir, trahison et mélancolie dans *L'Armée du salut* d'Abdellah Taïa“, in: Ridha Bourkhis (Hg.): *La rhétorique de la passion dans le texte francophone : Mélanges offerts à Jean Déjeux*. Paris: L'Harmattan 2010, S.113-148, hier S. 113.

⁹ 2010 erhielt der Autor den Prix du Café de Flore für den Roman *Le jour du roi*. Seine Bücher erschienen in französischen Verlagshäusern (Séguier, Actes Sud, Seuil), sind in Marokko erhältlich und in weitere Sprachen übersetzt. *Der Tag des Königs* von Layla El Khatib Thomas ins Arabische, erschienen im libanesischen Verlag Dar Al Adab (wird in Marokko vertrieben von Sochepress). Auf Deutsch erschien es 2012 bei Suhrkamp.

¹⁰ In *L'armée du salut* wird die Namensidentität nur über den Vornamen (Abdellah u.a. S. 111) hergestellt, in *Une mélancolie arabe* erstmals über Vor- und Nachnamen. Auf S. 23 heißt es: „[...] j'ai crié: ‚Je ne m'appelle pas Leïla... Je suis Abdellah... Abdellah Taïa““. Gattungstheoretiker wie Lejeune sprechen im Fall der Kopplung von Romanbezeichnung und Namensgleichheit von einem mehrdeutigen Pakt (*pacte ambigu*). Das ist insofern problematisch, als die Logik des Paktes auf Intentionalität beruht, wie sie von autofiktionalen Texten gerade suspendiert wird.

und soll auch dann, wenn sein Schreiben nicht die westliche Literaturtradition zur Referenz hat, als Autofiktion diskutiert werden.

Im Unterschied zu den vor allem in Frankreich geführten Debatten, die unter Verweis auf den Überblick über die letzten 30 Jahre bei Gasparini (2008) erwähnt werden sollen,¹¹ analysiere ich Autofiktionalität nicht als Genre, sondern als einen spezifischen Diskurs der Subjektkonstitution sowohl westlicher als auch nichtwestlicher Provenienz. Autofiktionen füllen keine ungenutzte Leerstelle zwischen Roman und Autobiographie, sie erneuern oder komplettieren den Kanon nicht, sondern setzen sich von der Gattungslogik gezielt ab. Die Autofiktion als Diskursmodell konzipiert die Beziehung zwischen Subjekt, Text und Medialität in kritischer Absetzung von repräsentationslogischen Traditionen neu. Dies trifft – unter spezifischen kulturellen Vorzeichen – auch auf Taïas Text zu. Der Konflikt entsteht hier nicht aus einer klassischen Konstellation,¹² sondern aus dem Problem, dass positiv besetzte homosexuelle Identifikationsmuster im realen (marokkanischen) Leben nicht zur Verfügung stehen und daher zunächst sprachlich entworfen und literarisch erprobt werden müssen. Individualität wird im Schreibprozess erzeugt, nicht abgebildet, und fiktionale Strategien konvergieren notwendigerweise mit autobiographischen. Die Autofiktion schafft somit einen Raum für Identifikationen, die anderswo nicht lebbar sind. Sie steht damit konventionellen autobiographischen Lektüremodellen entgegen, und all jenen „auf *bios* und *autos* fixierten Theorien“, die „von der Übersetzbarkeit sozialer bzw. psychischer Realität in eine textuelle“ ausgehen.¹³

2. Melancholie und homosexuelles Selbst

Im Fall von Taïa werden zwei Aspekte zu beleuchten sein: 1) die Besonderheiten des Subjektentwurfs, der weder auf psychoanalytische noch dekonstruktionistische Verfahren rekurriert, hingegen auf arabische Text- und Medientraditionen, und 2) der

¹¹ Vgl. Philippe Gasparini: *Autofiction – Une aventure du langage*. Paris: Seuil 2008. Die hier referierten Autoren teilen die Terminologie der Autofiktion, verbinden damit aber verschiedene Inhalte und Absichten, was zu systematisieren wäre. Lejeunes Modell unterstellt einen Pakt, obgleich autofiktionale Texte Intentionalität von Subjekten problematisieren. Den Konzepten von Genette und Colonna fehlt der Bezug auf die autobiographische Dimension. Alberca hingegen verwendet Autofiktion für die spanische Literatur und sieht die Fiktionalisierung dort als intentionale (selbstzensierende) Strategie. Lecarme hingegen erkennt die Bedeutung der Autofiktion als Erneuerung des autobiographischen Schreibens an, während Gasparini der Autofiktion nur einen Platz als Subgenre der ‚autonarration‘ in seinem eigenen Gattungsschema einräumt (S. 317). Diese Beispiele belegen ein Paradoxon, denn die Autofiktion entsteht aus dem Zweifel an bisherigen Trennlinien zwischen Roman und Autobiographie, doch die französische Diskussion kreist unermüdlich um die Gattungsfrage und sucht mit immer neuen Modellen nach Wegen der Abgrenzung von Genres, anstatt grundlegende Veränderungen im Text- und Subjektbegriff mitzubeleuchten.

¹² Etwa Erinnerungslücken oder die Unerfüllbarkeit autobiographischer Ansprüche wie bei Serge Doubrovsky.

¹³ Almut Finck: „Subjektbegriff und Autorschaft. Zur Theorie und Geschichte der Autobiographie“, in: Miltos Pechlivanos et al. (Hgg.): *Einführung in die Literaturwissenschaft*. Stuttgart/Weimar: Metzler 1995, S. 283-293, hier S. 292.

diesem zugrunde liegende Konflikt, der aus dem Mangel an Legitimationsmodellen für homosexuelle Orientierungen in der arabischen Kultur entsteht. In Marokko und den arabischen Kulturen allgemein ist die homoerotische Liebe nicht nur „the love that dare not speak its name“,¹⁴ sie kennen darüber hinaus – wie auch die Frühe Neuzeit – keine eigene Kategorie für Homosexualität.¹⁵ Während diese im westlichen Dispositiv der Sexualität als Referenz für Heteronormativität fungiert und für die Logik von Sexualität konstitutiv ist, gilt gleichgeschlechtliche Liebe in islamisch geprägten Kulturen mit Bezug auf Bibel und Koran nicht nur als Sünde Lots (*liwat*). Sie wird als verirrte, supplementäre oder substitutive, nicht aber eigenständige Form von Sexualität betrachtet, und auch nicht als Liebe. Homoerotik erscheint nicht als eine andere (z.B. pathologisierte oder anderweitig exklusive) Form der Sexualität wie im westlichen modernen Denken, sondern stellt eine zu überwindende, illegitime und unislamische Praxis dar. So gibt es für homoerotische Liebe ebenso wenig einen Begriff wie für Homosexualität als ‚biologisches‘ Faktum.

Vor diesem Hintergrund initiieren Taïas Texte einen Prozess der geschlechtlichen wie kulturellen Identifikation und schaffen ein Konzept für den gleichgeschlechtlich begehrenden arabischen Mann, das weder im genealogischen („nichtidentitären“) Modell der Sexualität maghrebinischer Prägung noch im globalen System lesbischer und schwuler Identität aufgeht, sondern verschiedene Traditionen verknüpft.¹⁶ Der Autor formt ein Modell von Individualität, das sich weder als Gegenpol zur westlichen noch zur arabisch-islamischen Gemeinschaft begreift,¹⁷ sondern als postmodernes Phänomen in verschiedenen kulturellen, aber auch medialen Welten verankert ist. Taïas Text knüpft darüber hinaus an die Geburt des homoerotischen marokkanischen Selbst diejenige des Schriftstellers, der von der Literatur und, seit seiner Jugend, auch von der arabischsprachigen Film- und Medienwelt geprägt ist.

Une mélancolie arabe projiziert nicht nur den leidenschaftlich leidenden, die abgespaltene Medienwelt und fehlende homoerotische Diskurse ersöhnenden Schriftsteller, sondern generiert im Sinne des Melancholietopos einen schöpferischen,

¹⁴ So die zum Diktum gewordene letzte Zeile von Lord Alfred Bruce Douglas' Gedicht *Two Loves* (1892), Dichter, Übersetzer und Freund von Oscar Wilde.

¹⁵ Vgl. Vincenzo Patané: „Homosexualität im Nahen und Mittleren Osten und in Nordafrika“, in: Robert Aldrich (Hg.): *Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität*. Hamburg: Murmann 2007, S. 271-302, hier S. 278 [*Gay Life and Culture: A World History*, 2006].

¹⁶ Rebutini, der als Anthropologe und Vertreter der Szene zwischen 2002 und 2005 in Marrakesch Feldforschung betrieben hat, berichtet von der Koexistenz beider Konzepte: „une épistémologie de la sexualité de généalogie ‚locale‘ sur laquelle reposent les pratiques homo-érotiques non-identitaires, et un système ‚globalisé‘ de genre/sexualité concernant les identités gay et hétérosexuelles de plus récente introduction“. Rebutini: *Masculinité hégémoniques*, a.a.O.

¹⁷ Taïa kritisiert die traditionelle Kluft zwischen Subjekt und Gemeinschaft, der zufolge das Ich eine Störung der muslimischen Glaubensgemeinschaft darstellt: „Le ‚Ana‘ est le diable [...] Le ‚je‘ est contre Dieu. Le ‚je‘ est anti-musulman“. Vgl. Abdellah Taïa: „La loi du ‚je““, in: *La Communauté du Christ Libérateur* (Groupe de chrétiens, gay et lesbiennes) 33,3: 100 (2008) s.p. Subjektivität erscheint zudem als Angriff auf die patriarchale Autorität: „Quand je dis ‚je‘, quand j’écis, je suis en concurrence avec le chef [...] Je suis mon propre chef“ (ebd.).

vergeschlechtlichten Autor.¹⁸ Die Melancholie des Erzählers ist folglich auch auf Butlers (2001) Geschlechtermelancholie zu beziehen, ein Modell, in dem Männlichkeit und Weiblichkeit als Resultat jeweils verweigerter Identifizierungen betrachtet werden. Anstelle der Trauer über den Verlust einer vormals zweigeschlechtlichen Identität, wird das jeweils andere, verlorene Objekt im Freudschen Sinne verinnerlicht. Männlichkeit bildet sich in einer Kultur der Geschlechtermelancholie erst mit der Verstoßung des Weiblichen aus: „Er will die Frau, die er niemals sein würde. Um keinen Preis würde er als die Frau dastehen wollen, und deshalb will er sie. Sie ist seine verworfene Identifizierung“.¹⁹ Für Butler sind Geschlechtermelancholie und -identifizierung nicht wie noch bei Freud Folge des kulturellen Inzestverbotes, sondern Resultat einer vorgelagerten Tabuisierung von Homosexualität, die sie als Bedingung des ödipalen Konflikts beschreibt.²⁰

Für Taïa bedeutet autofiktionales melancholisches Schreiben jedoch gerade nicht, der Trauer um eine verbotene gleichgeschlechtliche Sexualität Ausdruck zu verleihen – dies wäre eine Okzidentalisation des Problems, denn Homosexualität ist ein westliches Konzept. Vielmehr betrauert der Erzähler von *Une mélancolie arabe* die Unmöglichkeit, diese Liebesform im Rahmen arabischer Konzepte adäquat auszudrücken. Arabisch-islamische Kulturen wie die maghrebinische kennen eine Gegenüberstellung von Homo- und Heterosexualität nicht. Vielmehr steht hier Virilität, verstanden als aktive, penetrierende Männlichkeit²¹ gegen Weiblichkeit. (Hetero-)Sexualität wird über die theologisch begründete Differenz der Geschlechter, genauer die Kategorie des Weiblichen konzipiert: „Will man Sexualität im Islam denken, muss man das Weibliche und den Status der Frau innerhalb dieser Religion denken“.²² Diese Differenzierung zwischen der in modernen Wissenschaftsdiskursen begründeten (westlichen) Sexualität und dem Modell sakraler islamischer Geschlechter- und Körperpraxis, in das sich sexuelle Akte integrieren, ist für die Problematik homosexueller Identitäten im Maghreb zentral. Während die klassische Genderforschung auf die Entsubstanzialisierung sexualisierter Identitätsbegriffe abzielt, die wir im Maghreb so nicht vorfinden, muss der Fokus einer Untersuchung maghrebinischer Konzepte auf der theologischen Begründung der Geschlechterfrage als Grundpfeiler der kulturellen und religiösen Ordnung liegen.

¹⁸ Erstmals erweitert Foster den Begriff der Melancholie um eine geschlechtliche Dimension. Er untersucht männliche Melancholie in der Literatur des 19. Jahrhunderts als problematische Beziehung zu patriarchalen Strukturen und den entsprechenden kulturellen Kodierungen. Vgl. Edgar J. Foster: *Unmännliche Männlichkeit. Melancholie, ‚Geschlecht‘, Verausgabung*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1998.

¹⁹ Judith Butler: „Melancholisches Geschlecht/Verweigerter Identifizierung“, in: dies. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 125-141, hier S. 129.

²⁰ Butler: *Melancholisches Geschlecht*, a.a.O., S. 127. Der ödipale Komplex setze bereits voraus, so die durchaus streitbare These von Butler, dass das Verbot der Homosexualität gilt. Streitbar ist dies deshalb, weil Butler homosexuellen Beziehungen damit rückwirkend eine konzeptuelle Substanz zuweist, die sie möglicherweise nicht haben oder hatten.

²¹ Lagabrielle: *Penetrierende Männlichkeiten*, a.a.O.

²² Rachid Boutayeb: „Der Körper im Islam. Die Gewalt des religiösen Urtextes und das Vergessene der Theologie“, in: *Lettre Internationale* 92 (2011), S. 32-35, hier S. 33.

Für die traditionelle arabische Kultur konstatiert (u.a.) Dialmy nicht nur eine Polarisierung, sondern die fundamentale Hierarchisierung der Geschlechter, der zufolge sich Männlichkeit in der Penetration konstituiert und über die multiplen passiven Rollen erhaben ist:²³

[...] one pole, which is superior, active, and dominating, is made up of men, and the other pole, which is inferior and passive, is made up of wives, children, slaves, homosexuals, and prostitutes. One of the fundamental characteristics of this asymmetrical polarity between the single sexual active and the multiple sexual passives is the construction of all sexual passives in the image of the woman.²⁴

Anders als im westlichen Modell der Homosexualität gilt der penetrierende Mann somit auch innerhalb der homoerotischen Beziehung als männlich. Dem Penetrierten hingegen wird Männlichkeit abgesprochen. Die erste sexuelle Erfahrung, die der Erzähler in Taïas Autofiktion erlebt, ist somit nicht aufgrund der Gleichgeschlechtlichkeit,²⁵ sondern der etablierten Aktiv-Passiv-Rollenhierarchie von Macht und Gewalt gegen den Ich-Erzähler geprägt. In den homoerotischen Gruppenspielen der Jungen erfährt er am eigenen Leib die Schmach, penetriert, und dafür beschimpft und verachtet zu werden: „J'avais 12 ans [...]. On faisait la *nouiba*: chacun se donnait à l'autre. On baissait nos pantalons et on faisait l'amour en groupe. [...] Je restais avec eux même quand ils m'insultaient, me traitaient d'efféminé, de *zamel*, de pédé passif.“²⁶ In diese Reihe der Kränkungen gehört auch die gezielt verweiblichende Titulierung: „Salut Leïla! Tu vas bien, Leïla!“, „la petite fille“ oder „la poupée“.²⁷ Im Rahmen dieser Erinnerung wird dem Erzähler bewusst – und darin besteht die eigentliche Übertretung –, dass er die passive Rolle nicht als Opfer, sondern als Teil einer männlichen Liebeserfahrung erleben möchte. An diesem entscheidenden Punkt, Matrix des später entwickelten homosexuellen Begehrens, wird im Text der autobiographische Bezug hergestellt: der Erzähler durchkreuzt den Akt der Unterwerfung und ‚Verweiblichung‘, indem er dem Anführer der Jungen-Gruppe und Vergewaltiger seinen Namen entgegen schreit: „J'ai ouvert les yeux. Je me suis retourné vers lui et j'ai crié: ‚Je ne m'appelle pas Leïla... Je suis Abdellah... Abdellah Taïa.‘ Il était surpris. Dans mes yeux, il lisait enfin autre chose que la peur et la soumission“.²⁸ Mehr noch, der Erzähler empfindet eine besondere Zuneigung für Ali, der ihn vergewaltigen wollte, und formuliert diese auf Arabisch: „Une voix, la mienne, a dit, pour la première fois en arabe: ‚Je t'aime!‘ Il fallait qu'Ali l'entende“.²⁹ Der

²³ Ähnliche Konzepte indiziert eine Studie zu brasilianischen Transgenderprostituierten, derzufolge als Nichtmänner (*no-men*) Frauen und penetrierte Männer gelten. Vgl. Don Kulick: „The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes“, in: Rachel Adams/David Savran (Hgg.): *The Masculinity Studies Reader*. Malden, MA: Blackwell 2002, S. 389-407.

²⁴ Abdessamad Dialmy: „Sexuality in Contemporary Arab Society“, in: *Social Analysis* 49, 2, (Sommer 2005), S. 16-33, hier S. 17.

²⁵ In Gesellschaften wie der marokkanischen mit Geschlechtersegregation ist dies unter Jugendlichen eine durchaus nicht seltene Form erster sexueller Kontakte.

²⁶ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 13.

²⁷ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 14. 20.

²⁸ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 23.

²⁹ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 29.

Erzähler deutet die Erniedrigung in eine Form der erotischen Begegnung um.³⁰ Tatsächlich hatte der Ruf des Muezzin das schaurige Spiel unterbrochen. Die Vergewaltigung wird verhindert, weil Ali aus Angst vor Entdeckung dem Ruf seiner Mutter folgt und von Abdellah ablässt.

Der Konflikt des marokkanischen Selbst entsteht, wie man sieht, aus der Unrepräsentierbarkeit der homoerotischen Liebe jenseits hierarchisierender Konzepte und des geschlechtlichen Machtgefälles zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit. Die in Taïas Autofiktion verhandelte Melancholie resultiert somit weniger aus dem kulturellen Gebot der Verdrängung von Homosexualität im Sinne Butlers, als vielmehr aus der Ablehnung der grundlegenden Gewalt gegen den *passiv* Liebenden und alles *Weibliche*. Es geht nicht um heterosexuelle und homosexuelle Identitäten, sondern die Anerkennung subalternen Formen von Männlichkeit. Der Erzähler Abdellah wird auf Weiblichkeit und Passivität reduziert (Leïla, *zamel*)³¹ und kehrt diese tradierten Muster der Erniedrigung um, indem er sie zur Folie eines homoerotischen männlichen Fühlens macht.³²

Der Begriff Melancholie, den Taïa vielfach verwendet,³³ ist hier nicht nur im klassischen Sinne Ausdruck eines Leidens. Mit ihm verbindet sich vielmehr auch die schreibende Selbsterfahrung eines vergeschlechtlichten Subjekts: in Taïas autofiktionalem Diskurs, eine Erinnerung an homoerotische Liebes- und Leidensbeziehungen, vollzieht sich die Selbstwerdung des homosexuellen marokkanischen Ich durch melancholische Identifizierungen.

4. *Je n'écris pas des romans. J'écris des films. Des images saintes. Vertes*³⁴. Abdellah Taïas intermediales Schreiben

Taïas melancholische männliche Subjektivität konstituiert sich – und darauf richte ich den Fokus – über intermediale Strategien, genauer über audiovisuelle Systemreferenzen und -interferenzen. Das autobiographische Ich formt sich in der Auseinandersetzung mit spezifischen Medienkontexten. Der Erzähler erwähnt ägyptische Fernsehserien, stellt Schauspieler, Schauspielerinnen und Sängerinnen der arabischen Welt vor, mit denen er sich identifiziert. Er thematisiert das Kino und seinen Traum, als Regisseur in der

³⁰ Dass die Herabsetzung aufgrund der sexuellen Rolle zum eigentlichen Identitätsproblem wird, zeigt sich bereits in *L'Armée du salut*: dass der Ich-Erzähler von seinem Ex-Freund in der Öffentlichkeit als „*petite pute comme il y en avait tant au Maroc*“ denunziert wird, prägt sich dem Subjekt ein, vergiftet die Selbstwahrnehmung und wird zur „*seconde brisure essentielle*“, (Heyndels, *Écriture de la scène passionnelle*, a.a.O. S. 143 und S. 144).

³¹ Ich danke Mourad Yelles für den Hinweis, dass der in Marokko gebräuchliche Begriff *zamel* für den verweiblichten, schwulen Mann aus dem westalgerischen Dialekt stammt.

³² Begehren und Schreiben greifen, wie schon Heyndels (*Écriture de la scène passionnelle*, a.a.O.) gezeigt hat, bei Taïa grundlegend ineinander: die *passive* homoerotische Liebe wird erst dort fühl- und greifbar, wo sie sich schreibend von Unterdrückung und Erniedrigung abgrenzen kann.

³³ Er erwähnt Pessoa als einen melancholischen Poeten (*La loi du je*) und seinen Vater als „*père triste*“, der, verzweifelt an der eigenen illegitimen Herkunft, 1996 Suizid beging. Taïa hat ihm seine Bücher gewidmet (*Transfuge, Littérature et cinéma* 21 (mai-juin 2008), S. 12.

³⁴ *Transfuge* a.a.O.

Filmbranche zu reüssieren, in deren Kontext einige der Erinnerungen des Erzählers, seine Affäre mit Javier (Kapitel II, *J'y vais*) sowie die Arbeit als Übersetzer und Assistent für den Film *Made in Egypt* (Karim Goury, 2006, vgl. Kapitel III, *Fuir*) angesiedelt sind. Über diese Referenzen hinaus entwickelt der medienaffine Erzähler³⁵ aber einen filmischen *Blick* auf Vergangenheit und Gegenwart, der eine echte Interferenz verschiedener Mediendispositive herstellt.³⁶ Der Text beginnt – emblematisch für Taïas Jugend als Straßenjunge in Hay Salam, einem armen Viertel Salés – mit einem Jungen, der rennt.³⁷ Der Lauf evoziert dabei medientheoretisch nicht nur das bewegte audiovisuelle Bild, sondern ruft eine typische Bewegung von Filmfiguren auf, die der Text mittels Ellipsen und Wiederholungen nachahmt: „Je courais. Je courais. Vite, vite. Vite. Vite. Vers où ? Pourquoi ? Je ne le sais pas pour l’instant. Je ne me rappelle pas tout. Je ne me rappelle rien maintenant à vrai dire. Mais ça va venir, je le sais“.³⁸ Neben der Bewegungssimulation wird der psychische Prozess des Erinnerns als audiovisueller Akt illustriert: „Je vois des mots, j’entends des voix. Je vois une image, la même image rouge et jaune encore et encore. C’est flou. Ça finira par se préciser“.³⁹ Der Erzähler beschreibt, wie seine Erinnerungsbilder analog zum Scharfstellen eines Objektivs Konturen erhalten. Die Interferenz von kontaktgebendem (Film) und kontaktnehmendem Medium wird an diesem Beispiel ebenso deutlich wie die Verknüpfung von Systemreferenzen mit Systeminterferenzen.

Im Sinne einer solchen intermedialen Schreibstrategie lassen sich auch die Überleitungen –als Öffnen und Schließen eines Objektivs – zwischen den drei Leben deuten, die der Erzähler in den Kapiteln I-III beschreibt: Nach einem Stromschlag holt ihn der Vater zurück ins Leben: „Électrocution./Noir./Absence au monde./Mort./Plus tard, on allait m’expliquer, me raconter encore une fois une petite partie de ma vie à ma place“.⁴⁰ Das zweite Leben endet in einem Flugzeug, das die Passagiere durch Turbulenzen in Todesangst versetzt und den Erzähler in sein drittes Leben befördert: „C’était l’apocalypse. La mort en face. [...]. Je revivais l’expérience de la mort [...]“.⁴¹ Ein drittes Mal erlebt der Erzähler Todesnähe, als er hungrig und depressiv durch Kairo irrt, „J’étais dans la mort. C’est ça, la mort. La vraie mort. La mort directe,

³⁵ Er beschreibt das Kino als seine erste Religion. Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 98.

³⁶ Ich verwende Schollers Typologie intermedialer Schreibweisen, die den Begriff der Systeminterferenz in Fortführung der Ansätze von Rajewsky entwickelt und als die Wirkung eines altermedialen Dispositivs beim literarischen Situationsaufbau definiert. Vgl. Dietrich Scholler: „Digitale Rückkopplung: zur Darstellung der neuen Medien in Giuseppe Calicetis ‚Tagebuchcollage‘ *Pubblico/Privato 0.1*, mit einem methodischen Vorspann zu Problemen der Intermedialität“, in: *PhiN. Philologie im Netz*, Beiheft 2 (2004), S.184-213, hier S. 188-189 [www.phin.de/beiheft2/b2i.htm, zuletzt konsultiert am 11. Juli 2012] sowie Irina O. Rajewsky: *Intermediales Erzählen in der italienischen Literatur der Postmoderne: von den giovani scrittori der 80er zum pulp der 90er Jahre*. Tübingen: Narr 2003.

³⁷ Vgl. auch die Umschlagabbildung der französischen Ausgabe, die einen rennenden Straßenjungen zeigt.

³⁸ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 9.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 29f.

⁴¹ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 50f.

consciemment“⁴² und von einer Bettlerin gerettet wird: „un retour choquant au monde. Sous le regard d’une nouvelle mère [...] j’étais de nouveau en vie“⁴³ Die Sequenzierung lässt sich ebenso als mehrstufiger Bewusstwerdungsprozess lesen, denn auf das Begehren in passiver Rolle folgt der Stromschlag, aus dem Bruch mit dem Geliebten Javier eine Differenzierung von Sexualität und Liebe, und schließlich entfaltet sich aus Verletzungen und Verletzbarkeit ein Subjekt, das sich den Schwierigkeiten eines Lebens als arabischer homosexueller Mann zu stellen vermag.

Neben dieser dreimaligen Rückkehr ins Leben, ist die Bewegung für den Text von Bedeutung. Über die erwähnte Medienanalogie hinaus sind es Ortsveränderungen, die die Kapitel strukturieren. Auf die Kindheit in der Heimat, dem marokkanischen Salé (I, *Je me souviens*) folgen Paris, „la ville d’adoption“,⁴⁴ (II, *J’y vais*) und Kairo (III, *Fuir*), ehe der Erzähler nach Paris zurückkehrt und zu schreiben beginnt (IV, *Écrire*). Der Lauf ist zugleich das Bild für die übergreifende biographische Bewegung des Weggehens, um zu sich selbst zu finden: „cette course pour arriver chez moi et aller vers ailleurs“⁴⁵.

Der Lauf des Ich-Erzählers am Beginn des Textes führt zunächst zurück in die Kindheit, zur ägyptischen Samstagabendserie *Er und sie* mit Souad Hosni, der Grande Dame des ägyptischen Kinos, und zeigt den marokkanischen Jungen, der in die ägyptische Fernsehwelt der 80er Jahre eintaucht und sie zur eigenen Realität macht: „Je courais vers elle pour l’embrasser. Être pendant une heure avec elle, amoureux, en pleurs, danseur libre, comédien de ma propre vie. Au Caire. Toujours au Caire. Fantasme et réalité. Arabe. Non-arabe“⁴⁶.

Interessant ist die Verschmelzung von medialer und biographischer Welt in unserem Zusammenhang jedoch auch hinsichtlich der Geschlechterfrage, denn der Erzähler bewundert die weiblichen Stars der ägyptischen Kulturszene, die die arabische Welt seit längerem medial globalisiert. Er identifiziert sich derart mit den Diven, dass er diese Weiblichkeit als Teil seines (medialisierten) Ichbewusstseins erlebt. Das weibliche Andere wird nicht als Verwerfung inkorporiert, sondern im autofiktionalen Text sinnlich nacherlebt: „Une actrice égyptienne, mythique, belle, plus que belle : Souad Hosni. Ma réalité. Je suis pressé d’aller dans mon autre vie, imaginaire, vraie, entrer en communion avec elle, chercher en elle mon âme inconnue“⁴⁷. Auch die ägyptische Sängerin Umm Kulthum und Sabah, eine libanesische Diva,⁴⁸ prägen die Geschlechtervorstellungen des Ich-Erzählers.

Doch auch reale Weiblichkeit bewundert der junge Mann. Er erwähnt seine Mutter M’Barka und deren Körpergeruch: „Celle de son corps campagnard et légèrement gras. Une odeur des origines, les siennes. Les miennes. [...] Je suis avec elle dans son corps“⁴⁹. Ebenso nah ist er der eigenen Schwester, die als besessen gilt: „J’étais

⁴² Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 94.

⁴³ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 95f.

⁴⁴ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 35.

⁴⁵ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 35.

⁴⁶ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 32.

⁴⁷ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 10.

⁴⁸ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 66.

⁴⁹ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 10.

Lattéfa“.⁵⁰ Und jenseits des einbekannten homoerotischen Begehrens verliebt er sich „in gewisser Weise“ in die schöne ägyptische Halbschwester eines französischen Freundes: „Dans une Égypte qui voile de plus en plus ses femmes, Héba était libre, avec sincérité et conviction. Elle était belle comme une star de cinéma, comme Mervat Amine [...]“.⁵¹ Taïas autofiktionaler Text wird so zum symbolischen Raum für weibliche Identifizierungen, die dem arabischen Mann in der Realität nicht erlaubt sind, als unwürdig gelten. Für den Erzähler sind die Frauen nicht Objekte männlicher Dominanz, sondern selbstbewusste Figuren, die die traditionelle Polarisierung und Hierarchisierung der Geschlechter in Frage stellen.

Doch auch die Identifikation mit Männern spielt – entgegen der kulturellen Diskreditierung des Gleichgeschlechtlichen – bei Taïa eine wichtige Rolle. So beispielsweise im vierten Kapitel, in dem er die Nähe zu seinem ehemaligen Partner rekapituliert: „Je suis Slimane. Tellement habitué par lui. Respirant exactement comme lui“.⁵² Ein wichtiges Element dieser Nähe ist die gemeinsame Sprache, das Arabische, in der der Erzähler eine homoerotische Liebessprache entwirft und vulgäre, abwertende Begriffe umdeutet: „Je te parlais en arabe. Notre langue à nous et dans laquelle, hors la loi, on s’est aimés. Avec toi je redevenais arabe et je dépassais en même temps cette condition. [...] Tu étais un *zamel*. Un pédé. Je l’étais aussi. Nous l’étions l’un pour l’autre, évidemment, sans fierté, sans honte“.⁵³ Am Ende scheitert die Beziehung an der Vereinnahmung Abdellahs durch seinen Partner und dessen Unfähigkeit, sexuelle Rollen aus der tradierten Geschlechterhierarchie herauszulösen. Abdellah wird in die Frauenrolle gedrängt:⁵⁴ „Je suis devenu une femme arabe soumise par toi. [...] J’ai arrêté de travailler. Je suis devenu une petite femme. Ta conception de la femme“.⁵⁵ Während Slimane, eifersüchtig, dominant und aggressiv, in der homosexuellen Beziehung weiterhin das Konzept penetrierender Männlichkeit verkörpert und somit einem hierarchischen Geschlechtermodell verhaftet bleibt, gibt der Erzähler – im vierten Kapitel Verfasser eines Briefes an den Ex-Freund – diese Logik des gegenseitigen Ausschlusses auf.

Im Modus der Sprache, so belegen die genannten Passagen, verschmilzt der Protagonist sowohl mit realen wie medialen, männlichen und weiblichen Figuren. Er konstituiert sich mit und gegen den Anderen, schafft Distanz zum eigenen Selbst, ermöglicht somit dessen Reflexion und verleiht dem Subjekt Ausdruck.

Entscheidend für Taïas Bewusstsein als Folie seiner Selbstkonstitution ist dabei die arabische Film- und Fernsehwelt, die seine Autorschaft befördert, ohne die Verbindung zum gesprochenen Wort zu kappen, dem Mann aus einfachen Verhältnissen Selbstbewusstsein verleiht und bewirkt, dass er über die ‚verbotene‘ Liebesform sprechen kann:

⁵⁰ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 87.

⁵¹ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 69. Die ägyptische Schauspielerin Mervat Amine war in den 70er und 80er Jahren ein Star.

⁵² Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 107.

⁵³ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 118.

⁵⁴ Auch im westlichen Kontext ist im Übrigen die Kritik an der Feminisierung homosexueller Männer ein Topos und wird gezielt unter dem Begriff *Gay Male Perspective* diskutiert.

⁵⁵ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 115 und 117.

Un film. Deux films. Des stars. Adil Imam. Yousra. Nour Cherif. Leïla Eloui. Et la langue arabe comme lieu d'origine, espace réel, mental, pour oser se redéfinir, dire tout, révéler tout et, un jour, écrire tout. Même l'amour interdit. L'écrire avec un nouveau nom. Un nom digne.⁵⁶

5. *écrire tout. Même l'amour interdit*⁵⁷: Zum Problem der Repräsentation gleichgeschlechtlicher Liebe in der maghrebinischen Kultur

Den eigenen Namen und das Selbst in Würde zu präsentieren, ist für Homosexuelle in arabisch-islamischen Kulturen nicht selbstverständlich. So erregte Taïa nicht etwa mit seinen Büchern den Zorn seiner Familie, sondern mit einem Interview, das er der Wochenzeitung *Al Jarida Al Oukhra* (*Die andere Zeitung*) auf Arabisch gab. Die Wahl der Sprache war folgenreich:

Le fait que j'ai imposé l'utilisation du mot *mathali* (NDLR lexique inventé il y a quatre ans au Liban pour homosexuel) au lieu de *chadd jinsi* (marginal sexuel), a été perçu comme une agression. Après coup, j'ai compris que ce qui était intolérable à leurs yeux, c'est que je le dise aussi frontalement, en arabe.⁵⁸

Der im Libanon geschaffene arabische Begriff *mathali* (von *mithl*: wie, gleich, ähnlich) bezieht sich auf gleichgeschlechtliche Liebe und ist ein neutraler Neologismus. Dennoch fühlte sich die Familie brüskiert, weil das Bekenntnis außerhalb des literarischen Diskurses und erstmals in arabischer Sprache erfolgte, ein weiteres *coming out*, nachdem Taïa publizistisch und literarisch an die Öffentlichkeit trat.

Die Äußerung verletzt Traditionen des Islam, der diese Form von Sexualität verbietet, da sie mit den sakralen Funktionen des Körpers als unvereinbar gilt. Sexualität bildet in islamischer Tradition keine Diskursformation, wie sie Foucault mit der *scientia sexualis* für den Westen beschreibt.⁵⁹ Sexualität steht weder für sich noch bezieht sie sich hier auf ein Individuum, sie ist Epiphänomen einer metaphysischen Ordnung und sichert deren Funktionieren (Genealogie, Geschlossenheit und Zirkularität). Sie ist aufgehoben in der Ehe und wird im Rahmen der reproduktiven Funktion des Körpers als soziale und sakrale Kategorie gefasst. Praktiken außerhalb dieser Funktion, die nicht auf Erhaltung und Erweiterung der Glaubensgemeinschaft gerichtet sind, haben keinen Raum:

[...] le système abolit la sodomie et le saphisme, parce que perversion, inversion du système de circularité, autodévastation et autodestruction de la généalogie et de la lignée ;

⁵⁶ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 98.

⁵⁷ Taïa: *Une mélancolie*, a.a.O., S. 98.

⁵⁸ „Notre société tient grâce au sexe“, Interview mit Denis Dailleux.

⁵⁹ „[...] il n'y a pas de concept ou de notion unique qui porte ce nome et qui soit la formulation d'un domaine réservé au sexe. Il s'agit plutôt d'une trame de notions, que la jurisprudence et la théologie dogmatique ont tenté de tenir autour de la notion de *nikah*.“ Abdelkébir Khatibi: „La sexualité selon le Coran“ [1982], in: ders. *Maghreb pluriel*. Paris/Rabat: Denoël/SMER 1983, S. 147-176, hier S. 150.

il abolit le mariage entre une musulmane et un non-musulman, parce que cette mésalliance rompt le cercle, introduisant d'autres lois de l'échange, d'autres principes métaphysiques et tout simplement un chaos, une anarchie dans la logique du système. Pour qu'un tel système fonctionne, il faut qu'il soit absolu et fermé sur lui-même, qu'il se règle sur des lois immuables, définitivement inscrites dans le Coran [...].⁶⁰

Sexualität legitimiert sich folglich mit der Ehe,⁶¹ sie dient der Fortführung der männlichen Linie und basiert auf dem Frauentausch zwischen Männern verschiedener Stämme.⁶² Polygamie, Verstoßung und Wiederheirat garantieren die Aufrechterhaltung dieses Kreislaufs⁶³ und bewirken die Indienstnahme von Sexualität, die hier nicht Selbstausdruck, sondern Teil einer sakralen Ordnung ist.⁶⁴ Dies erklärt „le silence prudent des chercheurs maghrébins (et arabes) quant à ce qu'on appelle sexualité“.⁶⁵ Im Anschluss an Foucault und dessen Historisierung moderner Sexualität im Modell der westlichen *scientia sexualis*⁶⁶ entwickelt der marokkanische Soziologe eine diskurskritische Perspektive auf die Sexualität im Sinne des Koran. Anders als im westlichen Dispositiv existiert eine unsystematische Vielfalt an Begriffen und Konzepten: „[...] il n'y a pas de concept ou de notion unique qui porte ce nom et qui soit la formulation d'un domaine réservé au sexe. Il s'agit plutôt d'une trame de notions, que la jurisprudence et la théologie dogmatique ont tenté de tenir autour de la notion de *nikah*.“⁶⁷ Sexuelles Begehren gilt nicht im modernen Sinn als Kategorie der Individualität, sondern transzendiert den Körper des Einzelnen in sakraler Funktion. Nicht der Gläubige ist Eigentümer seines Körpers, „Die Religion macht den Körper“.⁶⁸ Gleichgeschlechtliche Liebe erscheint somit nicht nur als Angriff auf das religiös verankerte hierarchische Geschlechtermodell, sondern erschüttert die kulturelle und reli-

⁶⁰ Khatibi: *La sexualité*, a.a.O., S. 176.

⁶¹ In direktem Anschluss an Khatibis Schriften zum islamischen Körper entwickelt Boutayeb eine kritische Perspektive auf die sakralisierte Sexualität, die er als Verschleierung bezeichnet: „Der Islam hat eine Sakralisierung der Sexualität mittels der Ehe bewirkt. Die Ehe als Akt der Transformation sexuellen Begehrens in soziales und religiöses Handeln ist auch ein Verschleierungsakt par excellence“, vgl. Boutayeb: *Der Körper im Islam*, a.a.O. S. 34.

⁶² „les femmes sont en permutation de mariage“, Khatibi: *La sexualité*, a.a.O., S. 175.

⁶³ Khatibi zielt nicht auf Moralisierung, sondern Erschließung der Logik jener „Sexualité selon le Coran“, die er als Garantin einer zirkulären, geschlossenen gesellschaftlichen und sakralen Ordnung beschreibt.

⁶⁴ Dass Sexualität kulturell und historisch jeweils sehr spezifisch konzipiert wird, haben die *Queer Studies* im Anschluss an Foucault verdeutlicht. So hält etwa Jagose den Begriff ‚vormoderne Sexualität‘ für ein Oxymoron, weil Sexualität als Teil der Subjektbildung ein Konzept der Moderne darstellt. Vgl. Annamarie Jagose: *Queer Theory. Eine Einführung*. *Queer Theory*. Hrsg. und übers. von Corinna Genschel, Caren Lay, Nancy Wagenknecht und Volker Woltersdorff. Berlin: Querverlag 2001.

⁶⁵ Khatibi: *La sexualité*, a.a.O., S. 150.

⁶⁶ Vgl. Michel Foucault: *Histoire de la sexualité* (Bd. 1 *La volonté de savoir*). Paris: Gallimard 1976.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ „Diese Gewalt gegen das Weibliche verrät aber auch die Unfähigkeit des Gläubigen, Eigentümer seines eigenen Körpers zu sein. Die Religion macht den Körper.“ Boutayeb: *Der Körper im Islam*, a.a.O., S. 34.

giöse Ordnung in ihren Grundfesten. In einer Gesellschaft, die wie die marokkanische von der Gesetzesreligion des Islam geprägt ist, erscheint Abdellah Taïas homosexuelles Bekenntnis somit als religiöser Ungehorsam in doppeltem Sinne: als Bruch mit einem metaphysischen Konzept von Sexualität ebenso wie mit der muslimischen Glaubensgemeinschaft, die sich durch Unterwerfung, nicht Abgrenzung und Individualisierung konstituiert.

Vor diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, dass es in Taïas Autofiktion auch um ein ethisches Projekt geht, nämlich den Anspruch auf Legitimation und Würde für einen muslimischen Mann zu verteidigen, dessen Selbstverständnis mit homosexuellem Begehren verbunden ist. Taïas Subjektentwurf integriert die islamisch-arabische Kultur, richtet sich aber gegen die Universalisierung des sakralen, genealogisch motivierten Sexualitätskonzepts.

Gleichwohl – und dies soll nicht unerwähnt bleiben – wird Homosexualität im Maghreb und anderen arabisch-islamischen Kulturen nicht selten praktiziert. Es gilt also weiterhin zu unterscheiden zwischen legitimer und illegitimer Praxis. Im Maghreb hat die gleichgeschlechtliche Begegnung einen gänzlich anderen Stellenwert und wird auch in sexueller Form als untergeordnete, substitutive Praxis bis zu einem gewissen Grad toleriert. Obgleich dies am eigentlichen Problem der Anerkennung vorbei geht, schafft dies für gleichgeschlechtliche Liebe einen gewissen Freiraum und insbesondere in Marokko gibt es seit 2002 sogar eine zunehmend öffentliche Wahrnehmung schwulen Lebens.⁶⁹ Solange kein Identitätsmodell und Exklusivität mit ihr verbunden sind, ist Homosexualität sogar toleriert: „[U]ne certaine tolérance prévaut au Maghreb comme dans l’immigration dès lors que le sujet ne fait pas de son homosexualité une identité publiquement revendiquée et qu’il se conforme à l’obligation du mariage“.⁷⁰ Folglich ist es gerade die fehlende Anerkennung als schwule Repräsentation, die diese sexuelle Praxis – unter der Bedingung einer Hierarchisierung – ermöglicht.⁷¹

Gegen eine solche Abstufung sexueller Praktiken ist Taïas autofiktionaler Entwurf schwuler arabischer Männlichkeit gerichtet. Ihm geht es jedoch über Mahfouz, Choukri, Boudjedra und andere Autoren hinaus nicht nur um die Anerkennung homosexueller Praktiken, sondern auch um die Legitimierung der damit verbundenen exklusiven Identitäts- und Liebesmodelle.⁷²

⁶⁹ Vincenzo Patané: *Homosexualität im Nahen und Mittleren*, a.a.O., S. 279f.

⁷⁰ Christelle Hamel: „En milieu maghrébin, une question d’honneur“, in: Rose-Marie Lagrave (Hg.): *Dissemblances – jeux et enjeux du genre*. Paris: L’Harmattan 2002, S. 37-50, hier S. 40.

⁷¹ Der marokkanische Soziologe Dialmy erwähnt homosexuelle Praktiken unter Jugendlichen und Gefängnisinsassen, die Surrogatcharakter tragen und daher nicht sanktioniert werden.

⁷² Die Rolle der Literatur für den Entwurf nichtnormativer Geschlechterkonzepte unterstreicht auch Homler, der sich kritisch mit Dialmys Studie *Sexualité et discours au Maroc* auseinandersetzt. Anders als dieser sieht er die sexuelle Befreiung nicht als Einzelanliegen urbaner, westlich orientierter Eliten, sondern betont, „that it is currently only in the literary imaginary that masculine sexuality, absent from *Sexualité et discours au Maroc*, appears as a complex component of social critique“. Scott Homler: *Revolutionizing Masculinity in Francophone North African Literature: Post-colonialism, Liberationism, and Subjectivity in Question*. University of Minnesota 1997 (unveröff. Promotion), S. 314.

6. Fazit

Les livres sont la vie, dans la vie, pas en dehors
de la vie. En dialogue permanent avec elle.
(Taïa, Transfuge)

In Abdellah Taïas Text *Une mélancolie arabe* vollzieht sich die sprachliche Modellierung eines Selbst, das sich nicht als Einheit wahrnimmt, sondern – im Sinne Lacans – im Diskurs des Anderen immer wieder verschiebt und neu konstituiert. Während zahlreiche *klassische* Autofiktionen auf psychoanalytische⁷³ oder dekonstruktivistische Verfahren⁷⁴ im Umgang mit Sprache und Bedeutung zurückgreifen, nutzt Taïa intermediale Strategien, um die arabische Medienkultur im französischen Text kenntlich zu machen. Spezifisch für sein Schreibmodell ist somit die Audiovisualität, die das Ichbewusstsein des Protagonisten vorrangig (aber nicht ausschließlich) über mediale Modelle herstellt. Neben intertextuellen Bezügen (u.a. auf die erotische arabische Poesie) und persönlichen Beziehungen prägen die Größen der ägyptischen Film- und Fernsehbranche den Jungen aus Salé, der nicht mit der Schrift, sondern dem gesprochenen Wort, Fernsehserien und Kinofilmen aufwächst. Zu dieser postmodernen Medienpraxis gehört sicher auch, dass Taïa als Schriftsteller inzwischen selbst zum Star geworden ist und in Talkshows sowie Kultursendungen auftritt, was einen arabischen Diskurs über Homosexualität anstößt.

Taïas Autofiktionskonzept beinhaltet somit eine spezifische Medienperspektive, die sich in den Kontext des aktuellen *medial turn* der Autobiographieforschung rücken lässt.⁷⁵ Auch *Une mélancolie arabe* verweist auf „ein konstitutives Zusammenspiel von medialem Dispositiv, subjektiver Reflexion und praktischer Selbstbearbeitung“,⁷⁶ wobei Automedialität hier Bestandteil des autofiktionalen Schreibens selbst ist und sich erst mit diesem etabliert. Die für Autofiktionen typische Überschreitung literarischer Genres muss folglich ebenso mit Blick auf materiale Gegebenheiten und mediale Konventionen gedacht werden. Im Rahmen intermedialer Bezugnahmen (nicht durch Medienkombination) evoziert Taïa Fernsehserien, Filme, Musik und Stars, die ihn mit der arabischen Kultur, nicht zuletzt dem Klang der Sprache selbst, verbinden und somit seinen Wunsch verkörpern, als arabischer Mann schwul zu leben. Autofiktion bedeutet hier die sich Französisch artikulierende Suche nach Repräsentationen homoerotischer Männlichkeit, mit denen sich der Autor jenseits konventioneller Verstehensmuster (und Begriffe) in

⁷³ Vgl. Jutta Weiser: „Psychoanalyse und Autofiktion“, in: Rainer Zaiser (Hg.): *Literaturtheorie und sciences humaines. Frankreichs Beitrag zur Methodik der Literaturwissenschaft*, Berlin: Frank & Timme 2008, S. 43-67.

⁷⁴ Vgl. Claudia Gronemann: „„Autofiction“ und das Ich in der Signifikantenkette: Zur literarischen Konstitution des autobiographischen Subjekts bei Serge Doubrovsky“, in: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 31, 1-2, S. 237-262.

⁷⁵ Dazu gehört für die deutschsprachige Romanistik der das Feld eröffnende Band *EgoLogie. Subjektivität und Medien in der Spätmoderne (1880 - 1940)*, herausgegeben von Christoph Hoch. Frankfurt/M., 2005, gefolgt von Jörg Dünne/Christian Moser (Hgg.): *Automedialität. Subjektconstitution in Schrift, Bild und neuen Medien*. München 2008, sowie dem vorliegenden Band von Christine Ott und Jutta Weiser.

⁷⁶ Dünne/Moser: *Automedialität*, a.a.O., S.13.

der marokkanischen Kultur neu verorten kann. Die populäre arabische Medienkultur steht dabei im Dienst der Subjektkonstitution, nicht als Realitätsersatz, sondern symbolischer Produktionsort für alternative Weiblichkeits- und Männlichkeitsmuster jenseits der Logik des wechselseitigen Ausschlusses. Taïas literarischer Text verweist damit auch auf die Bedeutung des Populären für Individualisierungsprozesse, die oftmals unterschätzt wird. Denn ganz im Sinne des postmodernen „cross the borders, close the gap“ Leslie Fiedlers ist die Hierarchisierung von Hoch- und Populärkultur ein bloßes Konstrukt.

Taïas tabulose autobiographische Darstellung gleichgeschlechtlicher Sexualität ist somit keine bloß vulgäre Attitüde, sondern zielt auf die Überwindung einseitiger Männlichkeitsmuster und sexueller Hierarchisierungen, die sich mit dem Konzept der Penetration verbinden. Gerade durch seine Offenheit macht er deutlich, dass auch passive männliche Sexualität nicht anstößig ist, sondern als Liebesform fundamental mit dem Selbstverständnis ihrer Protagonisten verbunden ist. In Abdellah Taïas Autofi(c)ktion wird das vermeintlich Unreine, Obszöne literaturfähig und im Kontext der maghrebinischen Kultur erstmals offen autobiographisch thematisiert.