

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 50 (1996)

Heft: 2: Literatur und Wirklichkeit = Littérature et réalités

Artikel: Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in aml al-Gtns Kitb at-Taalliyt

Autor: Wielandt, Rotraud

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147266>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MYSTISCHE TRADITION UND ZEITGENÖSSISCHE
WIRKLICHKEITSERFAHRUNG IN
ĞAMĀL AL-ĞĪTĀNĪS *KITĀB AT-TAĞALLIYĀT*

Rotraud Wielandt, Bamberg

Ğamāl al-Ğītānīs Romantrilogie *Kitāb at-tağalliyāt* ist zwischen 1980 und 1986 verfasst und in den Jahren 1983 bis 1987 erstmals veröffentlicht worden.¹ Dieses ungewöhnlich komplexe und facettenreiche Werk, das mehr als 800 Druckseiten umfasst, kann hier nicht unter allen seinen erforschenswerten Aspekten erschöpfend gewürdigt werden. Unsere Untersuchung soll sich auf die Frage konzentrieren, wie es die Tradition der islamischen Mystik und die zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung des Autors zueinander in Beziehung setzt. Beide sind in ihm auf Schritt und Tritt ge- genwärtig.

Wie kommt die mystische Tradition im *Kitāb at-tağalliyāt* überhaupt vor? Spuren von ihr fallen bereits in den Überschriften der Einheiten ins Auge, in die der Text untergliedert ist: Die drei Teile sind — nach einem Vorspann, der den ersten einleitet — doppeldeutig als “Buch” bzw. “Reise” (*sifr/safar*) überschrieben; dem Inhalt nach handelt es sich um drei mit der Seele vollzogene “Reisen”, was sofort an Ibn ‘Arabī² denken lässt. Ab etwa der zweiten Hälfte der “Ersten Reise” sind kapitelähnliche Textstücke als “*mawqif*” mit je verschiedenem abhängigem Genitiv bezeichnet, wobei letzterer zumeist eine subjektive Befindlichkeit anzeigt, wie z.B. in den Verbindungen “*mawqif al-ḥanīn*” oder “*mawqif an-nadam*”. Nach demselben Prinzip sind solche Textstücke dann in der “Zweiten Reise” als “*maqām*” und in der “Dritten Reise” als “*ḥāl*” betitelt. Als strukturierende Elemente sind also augenscheinlich Vorstellungen der Sufis über die Stufenfolge der vom Adepten auf dem Pfad zur Einswerdung mit Gott zu durchlaufenden Stationen und Zustände zugrundegelegt. Die Überschriften zahlreicher kleinerer Unterabschnitte insbesondere im ersten Teil bestehen

1 Hier zitiert nach dem Druck der Dār aš-ṣurūq Kairo 1410/ 1990, der alle drei Teile in einem Band vereinigt.

2 Die durch Konvention eingebürgerte Namensform ohne Artikel, die al-Ğītānī in seinem *Kitāb at-tağalliyāt* selbst ausschliesslich benutzt, wird hier der Einfachheit halber durchweg beibehalten.

in Termini, die aus der Geschichte der über den mystischen Pfad instruierenden Literatur oder des Rituals mystischer Orden geläufig sind, beispielsweise *tamhīd*, *talqīn*, *waṣl* oder *samā'*.

Bei näherer Betrachtung erweisen sich Motivschatz und Stil des Werks in einer Fülle von Details als tief von der Tradition der islamischen Mystik durchdrungen. Etliche prominente Gestalten aus der Geschichte des Sufismus, darunter auch die Gründer oder namensgebenden Autoritäten einiger der wichtigsten Derwischorden, treten in ihm persönlich auf. Eine zentrale Figur ist Ibn ʿArabī, der, apostrophiert als *aš-šayḥ al-akbar*, an vielen Stellen mit dem Ich-Erzähler direkt kommuniziert und interagiert und ihm während der den mittleren Band füllenden “Zweiten Reise” als Führer (*dalīl*) dient — eine Funktion, die während der “Ersten Reise” Sayyidnā 1-Husayn wahrgenommen hat.³

Durch das ganze Buch zieht sich — daher sein Titel — eine Serie von *taḡalliyāt*. Unter diesem Terminus hatte Ibn ʿArabī die Manifestationen Gottes in der Vielfalt der Erscheinungen der geschaffenen Welt verstanden;⁴ in al-Ǧītānīs Roman ist er zur Bezeichnung für Szenen umgedeutet, die der Ich-Erzähler auf dem Wege übersinnlicher Wahrnehmung erschaut zu haben behauptet, mit anderen Worten visionäre Erlebnisse, die ihm nach eigenem Bekunden Einblick in seiner Erkenntnis sonst nicht oder nur unzureichend zugängliche Situationen, Vorgänge und Sachverhalte gaben. Das Itinerar, das die drei Teile des Romans vor dem Leser ausbreiten, besteht in der Sequenz solcher *taḡalliyāt*.

Das Werk wird vom Ich-Erzähler eingangs als Niederschrift dieser *taḡalliyāt* nach deren Ende präsentiert; er schildert sie, so die Fiktion, ihrer zeitlichen Abfolge entsprechend. Dabei scheinen sich die frühesten paar Visionen ohne besondere Präliminarien spontan einzustellen. Gleich die erste hängt jedoch mit einer Erfahrung zusammen, die sich innerhalb des Werks als der eigentliche Motor für das Erkenntnisstreben des Ich-Erzählers und damit auch dessen Interesse am Fortgang der *taḡalliyāt* er-

3 In der “Dritten Reise” spielt diese Rolle ein nicht näher bezeichneter *“muḡāhid”*, dessen Namen zu nennen dem Ich-Erzähler nach eigener Darstellung verboten worden ist (512; vgl. auch 561). An einigen Stellen (v.a. 561, 611 f., 657) ergeben sich jedoch Anhaltspunkte für die Möglichkeit seiner Identifikation mit Nasser.

4 Dazu William D. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabīs Metaphysics of Imagination*, Albany 1989, Index s.v. *jilwa*.

weist: Sein Vater ist ohne sein Beisein ganz unerwartet gestorben, und er fragt sich nun angstvoll und unter Selbstvorwürfen, wie. Der Historiker Ibn Iyās,⁵ der ihm wenig später in einer Vision erscheint, fordert ihn eigens dazu auf, zur Gewinnung von mehr Klarheit über diese Frage auch sich selbst in Visionen zu erscheinen,⁶ was er tatsächlich tut. Diese *tağalliyāt* führen ihn dann mit Unterstützung einer geheimnisvollen Stimme (*hātif*) binnen kurzem zu einer Instanz, die seine Reise durch die vielen weiteren *tağalliyāt* sozusagen amtlich sanktioniert: Er findet sich vor einem himmlischen *dīwān* wieder, dem die Sayyida Zaynab präsidiert und zu dem al-Hasan und al-Husayn als Mitglieder gehören. Dieses Dreiergremium tagt, so vernehmen wir, jeden Samstag abend und legt die Grundlinien der irdischen Geschehnisse jeweils für die nächste Woche fest. Von der Präsidentin nach den näheren Ursachen der Ratlosigkeit befragt, die ihn angesichts des Todes seines Vaters ergriffen hat, nennt er die Vergänglichkeit, Wechselhaftigkeit, Ungewissheit und Widersprüchlichkeit menschlichen Lebens in den verschiedensten Formen. Daraufhin kündigt sie ihm an, weil er sich mit alledem abgemüht habe, würden ihm nun *tağalliyāt* in dem Masse zuteil werden, das dem Erkenntnisvermögen endlicher Menschen fassbar sei.⁷

Eine Reihe von inhaltlich besonders bedeutsamen *tağalliyāt*⁸ erschaut er nicht hier auf Erden, sondern, wiewohl sich ihr Inhalt überwiegend hinieden abspielt, von höheren Sphären aus, und zwar dank einem spektakulären Himmelfahrtserlebnis (*mi'rāğ*), dessen Schilderung der Ich-Erzähler

5 Zu ihm hat der Autor aufgrund intensiver Beschäftigung mit seinem Werk — die sich vor allem in dem vordergründig historischen Roman *az-Zaynī Barakāt* niedergeschlagen hat, wo er die Rolle des einheimischen Kommentators der laufenden politischen Ereignisse spielt — eine besonders enge Beziehung; vgl. auch u. Anm. 14.

6 Mit dem schönen Imperativ “*tağalla*”, der mit “erscheine (sc. dir selbst) in Visionen” zu übersetzen wäre (18). Er begründet diesen Ratschlag mit dem Satz: “Wenn man schläft, sieht man mehr als im Wachzustand.” Die *tağalliyāt* sind aber im weiteren nicht als Träume während des Nachtschlafs gekennzeichnet. Demnach ist diese Begründung wohl nur in dem Sinne gemeint, dass sich der Ich-Erzähler auf den ausserhalb der Normalität des alltäglichen Wachseins liegenden Bewusstseinszustand eines Visionärs einlassen soll.

7 36-40.

8 Die des zweiten, mittleren Teils des Romans (257-502).

mitten in ihrer Darbietung nachträgt:⁹ Er nahm gerade in Gesellschaft des Kritikers Maḥmūd (Amin) al-Ālim in Fez an einem Symposium über Literatur teil, als ihn auf einmal ein maghrebinisch gekleideter Fremder aus seinem Hotelzimmer heraus zu einem Gang in die Altstadt nötigte. Später winkte derselbe Mann ihn mitten in einer Diskussionsveranstaltung aus dem Konferenzsaal heraus, gänzlich unbemerkt von den übrigen Teilnehmern, zumal das physische Erscheinungsbild (*sūra*) des Ich-Erzählers weiter im Saale sitzenblieb. Dieser Fremde ist — das kann man aus Indizien schliessen — ein Sufiheiliger aus alter Zeit, und zwar offenbar der in Fez geborene, aber in Ägypten begrabene und sehr populäre Sayyid Ahmad al-Badawī. Er führt ihn nun als erstes zur Qarawīyīn-Moschee, wo er verblüffenderweise den Gebetsruf von Sayyidnā l-Ḥusayn in Kairo hört. Dort verrichten beide zusammen mit einer illustren Gesellschaft von Mystikern und Philosophen früherer Zeiten, der sich auch noch die Inhaber der obersten Ränge der Heiligenhierarchie und die Propheten anschliessen, unter Leitung des als Imam fungierenden Gottesgesandten Muḥammad das Ritualgebet;¹⁰ dann bringt ihn der Fremde auf eine nahe bei der Stadt gelegene Felshöhe an den dort aufsitzenden Fuss eines Regenbogens. Auf letzterem beginnt er nun in den Himmel aufzusteigen, lässt bald auch den Regenbogen hinter sich, durchquert das Universum mit seinen Gestirnen, sieht dieses schliesslich als ganzes von aussen und steht nach Durchfliegen unermesslich grosser Räume schliesslich erneut vor dem himmlischen *dīwān*¹¹ — diesmal, wie er erfährt, nicht in Anerkennung seines eigenen Bemühens dorthin gekommen, sondern wegen anhaltenden Haderns mit der im Tod seines Vaters manifest gewordenen Vergänglichkeit vorgeladen. Sein Herz wird daselbst einer Sonderbehandlung gegen Traurigkeit unterzogen und vorerst dem Ibn 'Arabī zur Aufbewahrung übergeben, während sein Ich den Einblick in eine Serie weiterer visionärer Szenen eröffnet bekommt.

9 371-382.

10 Die Stilisierung nach der Himmelfahrtsgeschichte der *Sīra* des Ibn Hišām wird in diesem Zug besonders augenfällig.

11 269-275. Auf der Ebene der Handlungsabfolge schliesst, was wegen der äusserst vielschichtigen Erzählstruktur mit ihren Vor- und Rückgriffen und Verschachtelungen bei der ersten Lektüre nicht ganz leicht zu durchschauen ist, S. 268 unten bei der auf S. 381 f. zuletzt geschilderten Situation an.

Der Ich-Erzähler hat aber nach eigener Darstellung nicht nur die *tağalliyāt* als solche erlebt, sondern erhebt den Anspruch, in ihrem Rahmen auch noch diverse weiterreichende übersinnliche Fähigkeiten an sich erfahren zu haben, die im Volksglauben zu den Wundern von Sufiheiligen gezählt werden oder doch ähnliche übernatürliche Gaben voraussetzen wie sie: Er konnte z.B. seiner Schilderung nach Ereignisse beobachten, die sich an fernen Orten und in fernen Zeiten zutrugen, sah mitunter Personen und Objekte von allen Seiten gleichzeitig, einmal auch Ost und West, rechts und links, oben und unten zur selben Zeit,¹² usw. In Begleitung des “Fremden” konnte er auf einem der Hauptplätze von Fez zwischen zwei untergehakt gehenden Personen hindurchschreiten, ohne sie voneinander zu trennen oder den Abstand zwischen ihnen zu vergrössern.¹³ Nach vollzogener Himmelfahrt (*mi'rāğ*) war “er” dann zeitweilig an bis zu drei Orten zugleich anwesend — als Symposiumteilnehmer im Konferenzsaal in Fez, als im Himmel stationierter Beobachter der nachfolgenden *tağalliyāt* und auch noch in einer irdischen Alternativexistenz, die ihm in einem Teil dieser *tağalliyāt* gezeigt wurde (s. u.).

Die Sprache des Werks ist nicht nur in den Überschriften stark mit Elementen aus dem technischen Vokabular der islamischen Mystik angereichert. Mitunter sind ganze Formulierungen aus Ibn 'Arabīs Werk *al-Futūḥāt al-makkiya* ausdrücklich zitiert oder ohne besondere Markierung wörtlich oder mit leichten Modifikationen nahtlos in den Text verwoben, wo sie in neuem Zusammenhang dann gewöhnlich einen veränderten Aussagewert erhalten; vielfach scheint die Diktion Ibn 'Arabīs als Stilmuster unverkennbar durch diejenige des Ich-Erzählers hindurch.¹⁴ Der Autor hat nach ei-

12 489, 536, 381.

13 374.

14 Zu diesen beiden Formen des Rückgriffs auf *al-Futūḥāt al-makkiya* in al-Ğītānīs Roman, die auch gleitend ineinander übergehen können und daher an einzelnen Stellen nicht immer ganz leicht gegeneinander abgrenzbar sind, s. mit Textbeispielen Murād 'Abdarrahmān Mabrūk, *al-'Anāṣir at-turāṭīya fī r-riwāya al-'arabiyya fī Miṣr, dirāsa naqdīya* (1914-1986), Kairo 1991, 203 f. und Ma'mūn 'Abdalqādir as-Şimādī, *Ğamāl al-Ğītānī wa-t-turāṭ, dirāsa fī a'mālihī r-riwā'iya*, Kairo 1992, 211 f. Eine ähnlich dichte Intertextualität hatte al-Ğītānī mit denselben Mitteln bereits einmal in seinem Roman *az-Zaynī Barakāt* (1971) mit Bezug auf das Geschichtswerk des Ibn Iyās hergestellt. S. dazu die Dissertation von Samia Mehrez

gener Auskunft *al-Futūhāt al-makkiya* seit den frühen siebziger Jahren wiederholt gründlich gelesen und dieses Werk sowie einige andere wichtige Quellen der älteren islamischen Mystik Seitenweise von Hand abgeschrieben, um sich mit ihrem Stil regelrecht zu imprägnieren.¹⁵ Neben den *Futūhāt makkiya* werden auch andere Klassiker der islamischen Mystik im Text mitverarbeitet.¹⁶

Was nun zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung betrifft, so ist sie in das *Kitāb at-taḡalliyāt* in doppeltem Sinne eingeflossen: zum einen als Erfahrung spezifisch zeitgenössischer Zustände und Entwicklungen, zum anderen als ein spezifisch zeitgenössischer Modus, Wirklichkeit überhaupt zu erfahren.

In der ersten Bedeutung kommt sie zur Sprache durch die Darstellung wichtiger Fakten im Lebenslauf des sich als Ich-Erzähler präsentierenden Autors und als deren politischer und sozialer Kontext. Schon al-Ǧītānīs persönlicher Hintergrund und politischer Werdegang sind für eine nicht geringe Zahl von heutigen Ägyptern mittleren Alters typisch: Seine elterliche Familie, die von einem oberägyptischen Dorf stammte, war in erster Generation verstädtert. Vater und Mutter erkämpften in Kairo mit grosser Mühe und Opferbereitschaft die Bildung und damit den gesellschaftlichen Aufstieg ihrer Kinder. Dass ihnen dies ungeachtet aller Schwierigkeiten letzten Endes möglich war, schreibt der Autor durch den Mund des Ich-Erzählers der Politik Nassers und den von ihr geschaffenen Bedingungen zu. Er hat sich in jungen Jahren für die Ideale, die er und viele andere Intellektuelle seiner Generation in Nasser verkörpert sahen, begeistert und später die mit der Ära Sadat eingetretenen politischen und sozialen Veränderungen als grosse Enttäuschung erlebt. Nasser ist im *Kitāb at-taḡalliyāt* als der Inbegriff des redlichen Mannes aus dem Volke

Bricolage as Hypertextuality, Los Angeles 1985, und Mabrūk, *al-‘Anāṣir at-turāṭīya* 323-347.

15 S. das unter dem Titel *Ǧadālīyat at-tanāṣṣ* erschienene Interview mit al-Ǧītānī in: *Alif* 4 (1984), 77 und 79. Beim Auffassen des *Kitāb at-taḡalliyāt* hatte er außer dem Koran — der in dem Roman ebenfalls vielfältig zitiert wird und dessen Formulierungen an zahlreichen Stellen sichtlich beeinflusst hat — *al-Futūhāt al-makkiya* ständig neben sich zu liegen (persönliche Mitteilung in einem Gespräch in Kairo am 14.10.1995).

16 So zitiert der Autor beispielsweise einmal — ohne Quellenangabe — das Proömium von Ǧalāluddīn Rūmīs *Maṭnawī* (657 f.).

herausgestellt, der sich zum Vorkämpfer der Sache der notleidenden und entrechteten kleinen Leute und ebenso — wenn auch im Junkturkrieg leider nicht erfolgreich — der nationalen Anliegen der Ägypter machte. Der Autor verherrlicht seine Person und sein Wirken ungeachtet einer bitteren Gefängnisfahrung, die er aus politischen Gründen während seiner Regierungszeit machen musste, mit geradezu hagiographischem Gestus, vor allem wegen der von ihm betriebenen Sozialpolitik. Dagegen kennzeichnet er Nassers Nachfolger Sadat — der bei ihm durchweg unter dem wenig schmeichelhaften Übernamen *al-ğilf al-ğāfi*, „der grobe Lümmel“, firmiert — als einen Ausbund an Korruption und sozialer Ungerechtigkeit und noch dazu als gemeinen Verräter, der sich gegen den Volkswillen dem israelischen Erzfeind in die Arme warf. Die Ära Sadats und des von diesem proklamierten *infitāḥ* bedeutete seiner Darstellung nach einen krassen Bruch mit den von Nasser vertretenen Leitwerten und eine fortschreitende soziale Desintegration. Auch noch andere Persönlichkeiten aus der Zeitgeschichte, Israelis und Amerikaner eingeschlossen, treten persönlich auf, entweder direkt unter ihren wirklichen Namen oder nur schwach verfremdet wie etwa der am Zustandekommen des Friedensschlusses von Camp David beteiligte ehemalige Außenminister der U.S.A. Henry Kissinger, der als „der liebe Henry“ erscheint.

Verknüpft sind die beiden Ebenen der mystischen Tradition und der zeitgenössischen politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit über den Ich-Erzähler des Werks, der einsteils den Autor mit seinen realen Lebensumständen und -erfahrungen abbildet und andernteils zum Träger fiktiver Erfahrungen mystischer Art gestaltet ist. Das *Kitāb at-taǧalliyāt* hat im wesentlichen die Struktur eines autobiographischen Romans, auch wenn es einige herkömmliche Vorstellungen über dieses Genre sprengt. Grundtatsachen aus dem Leben al-Ǧītānīs werden in geradezu demonstrativer Unverschlüsseltheit genannt: Der Ich-Erzähler trägt explizit den Namen des Autors, sein Vater heißt wie dessen Vater, usw. Er ist wie der Autor im oberägyptischen Dorf Ǧuhayna geboren. Sein Geburtsdatum ist das al-Ǧītānīs und erscheint im Text auf den Tag genau und sogar in Worten ausgeschrieben,¹⁷ ebenso wird das Todesdatum seines Vaters angegeben.¹⁸

17 52.

18 83, 242, 248, 474 (hier Angabe indirekt über Datierung des Tages vor dem Tod des Vaters).

Weiter erwähnt der Ich-Erzähler z.B. seine Ausbildung als Teppichdesigner,¹⁹ also im erlernten Beruf al-Ğītānīs. Der Ich-Erzähler verrät uns, dass er inzwischen — wie al-Ğītānī — als Schriftsteller tätig ist, und nimmt auf einen früher erschienenen Kurzgeschichtenband al-Ğītānīs als auf den seinen Bezug.²⁰ Er spricht von dem Schriftstellerkollegen Yūsuf al-Qa'īd und dem Literarkritiker Maḥmūd Amīn al-Ālim unter ihren wirklichen Namen und setzt sie zu sich so in Beziehung, wie ihre tatsächlichen Kontakte zum Autor beschaffen waren.²¹ Angesichts solcher Züge bleibt der Leser keinen Augenblick darüber im Ungewissen, dass der Autor mit dem Ich-Erzähler identifiziert werden will.

al-Ğītānīs so ostentative Hinweise darauf, dass es um ihn selbst und sein wirkliches eigenes Leben geht, zielen augenscheinlich darauf ab, durch Zurschaustellung eines rein dokumentarischen Registrierens nachprüfbarer Tatsachen soweit wie möglich das Vertrauen des Lesers und damit dessen Wirklichkeitsillusion in bezug auf diejenigen Bestandteile des dargestellten Geschehens zu verstärken, die *nicht* autobiographisch, ja nach landläufigen Begriffen sogar unglaublich sind, nämlich die *tağalliyāt*. Sie sind der Sitz der Fiktion innerhalb des Werks und zugleich dessen beherrschendes Gestaltungselement, das in ihm weitaus den breitesten Raum einnimmt und wesentliche Aussagen transportiert. Dieser Tatbestand rechtfertigt es, das *Kitāb at-tağalliyāt* ungeachtet der Direktheit der Identifikation der Person und Lebensumstände des Ich-Erzählers mit denen des Autors als Roman zu klassifizieren,²² wenn auch als einen solchen neuen

19 713.

20 711.

21 494, 518.

22 Gegen ʻAbdassalām al-Kiklī, der in seinem Buch *az-Zaman ar-riwāʻī, ḡadaliyat al-mādī wa-l-hādīr ʻinda Ğamāl al-Ğītānī min ḥilāl az-Zaynī Barakāt wa-Kitāb at-tağalliyāt* (Kairo 1992) auf p. 104 ff. die Auffassung vertritt, das Werk sei gar kein Roman, sondern eine — wenngleich “hybride” — Autobiographie (*sīra dātiyya haġīna*, 107). Er legte dieser Einschätzung die Kriterien zugrunde, mittels derer Philippe Lejeune in seiner bekannten Studie *Le pacte autobiographique* (Paris 1975) den autobiographischen Roman von der Autobiographie abgegrenzt hat, und konstatierte, das Werk entspreche nach ihnen in wichtigen Hinsichten — vor allem mit seiner eindeutigen Identifikation von Ich-Erzähler und Autor — der Autobiographie, nicht dem Roman. Anschliessend bemerkte er aber, dass das Werk auch einige der von Lejeune aufgestellten Hauptmerkmale der Autobiographie nicht er-

Typs.²³ Die *tağalliyāt* ihrerseits verarbeiten — was ja beim bewussten Phantasieren wie beim Träumen ohne weiteres möglich ist — durchaus teilweise autobiographische Fakten mit, die vom Leser gegen ihre überwiegend fiktiven Bestandteile abgegrenzt werden können, soweit dafür externe Kriterien vorliegen.²⁴ Die Annahme, auch die *tağalliyāt* als ganze gehörten der Ebene des autobiographisch Faktischen an,²⁵ verbietet sich

füllt, z.B. insofern, als in ihm die eigene Vita und die Persönlichkeitsentwicklung des Autors gar nicht im Zentrum des Interesses stehen. Aus diesem Sachverhalt folgerte er, das Werk sei eben nicht eine Autobiographie westlichen Typs, sondern eine solche eines spezifisch arabisch-islamischen. Für diesen sei konstitutiv, dass er unter Zurückweisung des westlichen Individualitätsmythos einem stärker gemeinschaftsbezogenen Bewusstsein verpflichtet bleibe und deshalb die Familie des Autors und ganz allgemein das Kollektiv, zu dem er gehöre, mitsamt ihrer Geschichte und Kulturgeschichte als Teil von dessen eigenem Leben behandle (s. v.a. 120). Mit demselben Recht, mit dem al-Kiklī die universelle Geltung eines Teils der von Lejeune formulierten Kriterien für das Vorliegen einer Autobiographie leugnet und die Existenz eines arabisch-islamischen Sondertyps der Autobiographie postuliert, hätte er allerdings zuvor auch die universelle Geltung eines Teils der von Lejeune aufgestellten Kriterien für das Vorliegen eines Romans leugnen und annehmen können, dass das Werk einen spezifisch arabisch-islamischen Sondertyp des Romans repräsentiert.

- 23 Auch der Autor selbst hat das *Kitāb at-tağalliyāt* zwar nicht auf dessen Titelblatt, aber an anderer Stelle unter Benutzung des Terminus *riwāya* so eingeordnet (*Ğadalyat at-tanāşş* [s. Anm. 15] 76 und 80).
- 24 Der Grundcharakter dieser vom Ich-Erzähler geschilderten Visionen als Produkte literarischer Fiktion verbietet es jedoch, das *Kitāb at-tağalliyāt* ganz einfach als Quelle zur Autobiographie des Autors auszuwerten, wie das aş-Şimādī in seinem Buch *Ğamāl al-Ğitānī wa-t-turāt* (s. Anm. 14) getan hat: Er glaubte, Einzelheiten zur Vita des Autors, die er aus anderen Quellen nicht kannte, direkt aus dem Roman entnehmen zu dürfen (5 ff.), benutzte die so erhobenen Fakten aber danach in einem Zirkelschluss wiederum als Massstab der Unterscheidung zwischen Faktischem und Fiktivem in dem Werk.
- 25 So al-Kiklī (*az-Zaman ar-riwā'i* [s. Anm. 22] 118). Er erklärt, das *Kitāb at-tağalliyāt* sei der Niederschlag einer Inspiration, wie sie Mystikern zuteil werde, und diese sei mit dem — vom Autor nicht bewusst gesteuerten — Prozess der erzähletechnischen Produktion des Textes zusammengefallen. In dem Werk habe der Autor mit dem Wirklichkeitsbegriff gebrochen, der westlichen Autobiographien grundeliege. Letzterer lasse nur das zu, was nach den Gesetzen der Natur und der philosophisch abgeklärten Rationalität möglich und nach der allgemeinen gesellschaftlichen Lebenserfahrung wahrscheinlich sei, und setze stets die Verifizierbarkeit des Gesagten an einer ausserhalb des Texts liegenden Realität voraus. Nach

jedoch schon deshalb, weil al-Ǧītānī nach Abfassung des Werks eindeutig erklärt hat, kein praktizierender Sufi zu sein und keinerlei mystische Erfahrungen gehabt zu haben.²⁶ Auch nach seinem Verständnis sind die *tağalliyāt* also fiktiver Natur.²⁷ Reale mystische Erfahrungen für sich in Anspruch zu nehmen, würde im übrigen schlecht zu der Bewusstseinslage passen, die sich in dem gesamten Werk ausspricht; dieses enthält nämlich, wie noch zu zeigen sein wird, etliche Anzeichen für eine Selbst- und Weltsicht, der Gottesglaube und Gotteserfahrung im Sinne einer traditionellen islamischen Religiosität welcher Art auch immer fremd geworden sind und die in diesem Sinne säkular zu nennen ist.

Das bedeutet zugleich: Für den Autor sind die *tağalliyāt* ein seiner Imagination entsprungenes Ausdrucksmittel für einen Gehalt, den er dem Leser nahebringen möchte. Damit stellt sich die Frage: Warum hat er gerade dieses Ausdrucksmittel und nicht ein anderes gewählt?

Dass er durch den Einsatz der *tağalliyāt* wie auch mit all seinen übrigen Anleihen aus der sufischen Überlieferung nicht zuletzt eine stärkere Verwurzelung der Kunstform des Romans in der arabisch-islamischen

dem Wirklichkeitsbegriff al-Ǧītānīs und seiner Leser sei jedoch die göttliche Quelle der nur im Text selbst bezeugten *tağalliyāt* genauso real wie alle durch externe Evidenzen verifizierbaren Tatsachen: "Wir haben hier ... einen göttlichen Text vor uns, an dieser seiner Natur ist nicht zu zweifeln — zweifeln wir denn einen einzigen Augenblick lang an der Natur der göttlichen Quelle des Buches *al-Futūhāt al-makkīya* ... ?" (113).

26 In *Ǧadaliyat at-tanāṣṣ* (s. Anm. 15), 82 und einem persönlichen Gespräch mit der Verfasserin dieses Artikels in Kairo am 11.10.1995. Angesichts dieser klaren Auskunft kann eine von al-Kiklī (*az-Zaman ar-riwā’ī* 105) mit falscher Quellenangabe sekundär zitierte und daher nicht nachprüfbare Interviewäußerung, in der der Autor erklärt haben soll: "*Bi-n-nisbati li-t-Tağalliyāt inṭalaqtu min mawqifin āḥara (ğayri hazīmati yūniyū 1967) huwa waṭātu abī. Min hunā anā ṭarafun fi r-riwāya wa-kullu l-waqā’i‘i fi t-Tağalliyāti ḥaqīqīya.*" nicht so gemeint gewesen sein, dass absolut *alles* in dem Werk Vorkommende real vorgefallen sei, sondern nur so, dass — was die genaue Formulierung im wiedergegebenen Kontext auch eher zu besagen scheint — die darin zugrundegelegten biographischen Daten und Basisfakten realer Natur sind.

27 So auch das Urteil von Qamārī al-Bašīr, *Şan‘at aš-Šakl ar-riwā’ī fi kitāb “at-Tağalliyāt”* (sic), in: *Fuṣūl* Jg. 5 Nr. 2 (1985), 149, der richtig feststellt, dass die *tağalliyāt* der Sphäre des *hayāl* angehören.

Tradition erreichen wollte, steht ausser Zweifel.²⁸ Mit dem bewussten Bemühen um Verankerung des Romans im einheimischen Kulturerbe (*turāt*), das auch schon mehrere seiner früheren Werke kennzeichnete, partizipiert er an einer der Grundtendenzen der seit den sechziger und mehr noch in den siebziger Jahren in der ägyptisch-arabischen Erzählliteratur aufgekommenen Strömung, für die der ihr zuzurechnende Autor und Kritiker Idwār al-Ḥarrāṭ den zuvor schon von Șabrī Ḥāfiẓ benutzten, wegen seiner Diffusität nicht ganz glücklichen Begriff der “neuen Sensibilität” (*hassāsiya ḡadīda*) eingebürgert hat.²⁹ Allerdings erklärt dieses Streben nach Verankerung des arabischen Romans im *turāt* noch nicht, warum al-Ğitānī gerade sufische Konzepte und Reformen und nicht irgendwelche anderen Elemente seiner eigenen Kulturtradition benutzt hat.

Arabische Erforscher des *Kitāb at-tağalliyāt* haben bereits mehrfach auf die besonderen erzähltechnischen Möglichkeiten hingewiesen, die die Entscheidung für einen mit übersinnlichen Fähigkeiten begnadeten sufischen Ich-Erzähler eröffnet: Eine solche Persönlichkeit unterliegt nach volkstümlicher Anschauung nicht der für gewöhnliche Menschen geltenden Orts- und Zeitbindung; ihr traut man es beispielsweise zu, an mehreren Orten gleichzeitig anwesend sein, ferne Orte oder Zeiten schauen, die Zeit rückwärts ablaufen sehen oder Ungleichzeitiges als gleichzeitig wahrnehmen zu können. Insofern gestattet es ein derartiger Ich-Erzähler dem Autor, sehr frei mit Raum und Zeit zu experimentieren, nicht nur um neuer ästhetischer Effekte willen, sondern auch, um dem Leser ungewohnte Beobachtungsperspektiven und die Herstellung neuer Zusammenhänge nahezu-

- 28 Dieser Gesichtspunkt steht im Zentrum der Analyse des Werks bei a-Şimādī, *Ğamāl al-Ğitānī wa-t-turāt* (s. Anm. 14).
- 29 Eine sehr gute Zusammenfassung der Charakteristika der Strömung der *hassāsiya ḡadīda*, die vor allem auf Idwār al-Ḥarrāṭs Versuchen ihrer systematischen Beschreibung beruht, findet man bei Stephan Guth, *Zeugen einer Endzeit. Fünf Schriftsteller zum Umbruch in der ägyptischen Gesellschaft nach 1970*, Berlin 1992, 204-225; dort eine Namensliste der wichtigsten Autoren ausser al-Ğitānī, die als Träger dieser Strömung gelten, auf p. 222. — Auch noch mit anderen Merkmalen als dem der hier angesprochenen Beziehung zum Kulturerbe, nämlich mit seiner über die vordergründige Alltagsrealität hinaus erweiterten fiktiven Wirklichkeit und mit seiner ironischen Komponente (zu ihr mehr im folgenden), entspricht das Werk den von al-Ḥarrāṭ herausgearbeiteten Grundtendenzen der “neuen Sensibilität”.

legen. Von solchen Freiheiten macht al-Ġītānī im *Kitāb at-taġalliyāt* tatsächlich ausgiebig und mit offenkundiger Lust am Spiel Gebrauch, und zwar in der zeitlichen weit mehr noch als in der räumlichen Dimension.³⁰

Derartige technische Kunstgriffe, die durch die Wahl eines mit *karāmāt* begabten sufischen Ich-Erzählers an Plausibilität gewinnen, hätten freilich im Prinzip für die literarische Gestaltung ganz unterschiedlicher Gehalte genutzt werden können. Deshalb erklären sie noch nicht befriedigend, warum der Autor einen solchen Ich-Erzähler und über ihn hinaus das ganze beschriebene Mass an mystischem Traditionsgut gerade im *Kitāb at-taġalliyāt* eingesetzt hat. Will man das nicht einfach auf eine Zufallsidee zurückführen, ist also weiterzufragen: Gibt es einen spezifischen Bezug zwischen dem Gehalt gerade dieses Werks und den in ihm verarbeiteten mystischen Konzepten und Ausdrucksmitteln? Wenn ja, welche Funktion erfüllen diese Konzepte und Ausdrucksmittel im Hinblick auf diesen besonderen Gehalt? Und was geschieht mit ihnen, indem sie in seinen Dienst gestellt werden?

Die Klärung dieser Fragen muss von zwei Seiten her ansetzen: Zum einen bei der Bestimmung dessen, was den charakteristischen Gehalt dieses Werkes ausmacht, und zum anderen bei der näheren Betrachtung des konkreten Inhalts der *taġalliyāt* und der Art ihrer Einbindung in das Werk als ganzes.

Beginnen wir mit dem ersten Komplex: Das *Kitāb at-taġalliyāt* ist Ausdruck einer charakteristischen Art der Wirklichkeitserfahrung, zu deren hervorstechenden Kennzeichen das Leiden an der Vergänglichkeit alles Menschlichen und ein ausgeprägtes Bewusstsein der Fragmentarität, der Diskontinuität und der Inkohärenz des Lebens wie auch des Subjekts gehören. Vor allem das Bewusstsein der Fragmentarität aller Lebensbezüge und des eigenen Ich ist von europäischen und nordamerikanischen Wissenschaftlern häufig als ein typisch zeitgenössisches Phänomen beurteilt wor-

30 Die dadurch bedingte äusserst komplexe Zeitstruktur des Romans ist schon mehrfach eingehend analysiert worden, so in Kap. 2 (102-194) von al-Kiklī, *az-Zaman ar-riwā’ī* (s. Anm. 22) und bei aş-Şimādī, *Ġamāl al-Ġītānī wa-t-turāt* (s. Anm. 14), 145-171 und 189-198.

den.³¹ Legt man diese Einschätzung zugrunde, dann ist das *Kitāb at-tağalliyāt* auch nach europäisch-amerikanischen Massstäben ein Zeugnis einer spezifisch zeitgenössischen Art der Wirklichkeitserfahrung.

Dieser Erfahrungsmodus ist nach dem *Kitāb at-tağalliyāt* zunächst einmal begründet in der *conditio humana*. Die autobiographische Schlüsselerfahrung, mit der sich das gesamte Werk auseinandersetzt und die nach eigenem Bekunden al-Ğītānīs³² auch den unmittelbaren Anstoss zu seiner Auffassung gab, ist die schon erwähnte, die gleich die erste Vision reflektiert: die des Todes des Vaters und des Leidens des Autors daran, dass er bei diesem Tod nicht zugegen war, weil er wenige Tage zuvor eine Auslandsreise nach Paris angetreten hatte. Dieses traumatische Geschehen wird zunächst nur mit wiederkehrenden Andeutungen und Teilinformationen umkreist, bis der Autor und Ich-Erzähler den Sterbevorgang selbst und dessen nähere Umstände gegen Ende des zweiten Bandes in einer rund zwanzigseitigen Serie von *tağalliyāt* ganz direkt aufzuarbeiten versucht. Den Schluss des dritten Bandes und damit des ganzen Werks bildet die wiederum von *tağalliyāt* gestützte Auseinandersetzung mit einem anderen Tod, dem der Mutter, der im Beisein des Autors und Ich-Erzählers eintrat. Die Vergänglichkeit oder, anders gesagt, die zerstörerische Macht der

31 S. dazu z.B. S. C. Malik, *Modern Civilization: A Crisis of Fragmentation*, Columbia 1989; Robert J. Lifton, *The Protean Self: Human Resistance in the Age of Fragmentation*, New York 1994. Zur Geschichte dieses Phänomens und seinen Ausprägungen in verschiedenen Bereichen des europäischen Kulturschaffens s. Lothar Fietz, *Fragmentarisches Existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder*, Tübingen 1994. In der Diskussion um die "Postmoderne" wurden die Fragmentierung und die Auflösung des Ganzen z.T. ebenfalls zu deren wichtigsten Kennzeichen gerechnet, dabei jedoch — anders, als das bei al-Ğītānī geschieht — nicht als Leidensquelle gesehen, sondern zum positiven Programm erhoben, so etwa von Jean-François Lyotard, der, als er das Ende der "Meta-Erzählungen", d.h. des Glaubens an die Möglichkeit umfassender Sinndeutungssysteme verkündete, zugleich zum "Krieg" gegen das Ganze aufrief, um plural orientierten Denk- und Kulturmustern Raum zu schaffen; s. den Schluss seines Vortrags *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* (Erstpublikation 1982), in: Wolfgang Welsch (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 203, dazu auch Hans Joachim Türk, *Postmoderne*, Mainz und Stuttgart 1990, 64 f.

32 *Ğadāliyat at-tanāşş* (s. Anm. 15) 80 und persönliche Mitteilung des Autors in einem Gespräch in Kairo am 11.10.1995.

Zeit, die sich am grausamsten im Tod manifestiert, ist das Kardinalthema des Werks. Sie wird in immer neuen Worten und Bildern evoziert und taucht es von Anfang bis Ende in eine elegische Grundstimmung. So beschreibt der Ich-Erzähler sein ganzes Zeit- und Lebensgefühl zurecht als “herbstlich” (*harīfī*) und von der “Traurigkeit bei Sonnenuntergang” (*huzn ḡurūbī*) durchtönt.³³

Die Vergänglichkeit und die Diskontinuität menschlichen Lebens und aller Dinge darin werden häufig mit der Unausweichlichkeit immer neuer schmerzlicher Trennungen von vertrauten Menschen, Orten und Zuständen illustriert, die im Bild einer wider Willen zum Dauerzustand gewordenen “Reise” (*rihla*) mit permanentem Aufenthalt in der “Fremde” (*ḡurba*) ihre räumliche Veranschaulichung finden. Dieses Bild, das in der Tradition die Lage des *noch* fern von Gott in der Welt weilenden, aber ihm letztlich zustrebenden Mystikers beschreibt, wird bei al-Ġītānī zu dem der ausweglos scheinenden Normalsituation des Menschen. Von besonderer symbolischer Bedeutung ist dabei die Auslandsreise, die der Ich-Erzähler, der seinen Eltern bereits durch die Gründung einer eigenen Familie und die Aneignung eines ihnen unzugänglichen Bildungsniveaus und beruflichen Tätigkeitsfelds ferngerückt ist, während einer ihm nicht aufgefallenen Verschlechterung des Gesundheitszustandes seines Vaters unternimmt und die dann als Folge von dessen Tod das nur ganz rasch gesagte Lebewohl völlig unerwartet zu einem Abschied für immer werden lässt. Sie gerät zum Sinnbild dafür, dass es für Menschen eine kalkulierbare Rückkehr in sichere Lebensbezüge nie gibt, weil die verfliessende Zeit alles verlässlich Scheinende brüchig macht.

Zu den Manifestationen der Vergänglichkeit und der Diskontinuität, die in dem Werk häufig beklagt werden, zählen auch das unausweichliche Verbllassen aller Erinnerung und das letztlich alles verschlingende Vergessen. Sie behalten, wie der Ich-Erzähler trauernd feststellt, selbst dann das Feld, wenn man sich beispielsweise vornimmt, das Andenken an liebe Verstorbene bewusst zu pflegen. Schon bald besucht er das Grab des Vaters nicht mehr so oft, wie er es vorhatte. Bereits von Angehörigen der vorletzten Generation, also der der eigenen Grosseltern, kennt man häufig

33 277 f. Der Versuch, sich diesem “Sonnenuntergangsgefühl” reflektierend zu stellen, setzt sich auch noch in neueren Werken des Autors fort, so in *Hātif al-mağīb* (Kairo 1992) und *Mutūn al-ahrām* (Kairo 1994).

Gesicht und Stimme nicht mehr, kaum dass über ihren Tod ein paar Jahrzehnte vergangen sind Mit den Enkeln stirbt die Erinnerung zumeist völlig aus.

Das Bewusstsein der Fragmentarität der eigenen Existenz und des menschlichen Lebens überhaupt wird beim Ich-Erzähler verschärft durch die von ihm vielfach erfahrene Fremdheit und kognitive Unzugänglichkeit auch seiner nächsten Bezugspersonen, seines eigenen Lebenszusammenhangs, ja des eigenen Ich: Er empfindet Schuldgefühle darüber, dass er die Anzeichen des nahen Todes seines Vaters nicht bemerkt und daher seine Reise angetreten hat. Im nachhinein wird ihm deutlich, dass er wichtige Umstände im Leben seines Vaters wie auch seiner Mutter, die teils vor seiner Geburt, teils zu seinen eigenen Lebzeiten gegeben waren, gar nicht oder nur sehr lückenhaft gekannt und nur wenig darüber gewusst hat, wie sich ihr Leben aus ihrer Innensicht abspielte, was sie also in ihm z.B. wann empfunden haben. Wichtige, für seine eigenen Lebensmöglichkeiten höchst folgenreiche Teile der nur wenig älteren Familiengeschichte, etwa Ereignisse, die seine Grosseltern betrafen, sind ihm verborgen geblieben, und über Leben, Denken und Empfinden weiter zurückliegender Ahnen oder anderer Menschen früherer Zeiten, die seine Person und sein Leben mitgeprägt haben können, weiss er so gut wie nichts Konkretes. Sein Erkennen- und Verstehenkönnen umfasst also noch nicht einmal die elementaren Voraussetzungen seiner eigenen Existenz annähernd vollständig. Aus der Rückschau versteht er sogar oft sich selbst nicht mehr, kann sich in dem, was er früher dachte oder tat, nicht mehr wiedererkennen und empfindet sich als mit dem, der er einmal war, nicht mehr identisch. So erlebt er seinen Lebenskontext und sein eigenes Ich als bruchstückhaft und damit keiner kohärenten Sinndeutung fähig.

Gesteigert wird das Grundgefühl der Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz beim Ich-Erzähler, der den Autor vertritt, durch spezifische biographische und sozialgeschichtliche Umstände. Die Lebenswelt des Sohnes ist nicht mehr die der Eltern: Er hat im Gegensatz zu ihnen, die vom Dorf in die Hauptstadt zuwanderten, keine enge Beziehung mehr zum ländlichen Hintergrund. Weiter hat der seit der Jugendzeit der Eltern eingetretene rapide gesellschaftliche und kulturelle Wandel, von der die Familie wegen ihrer erst vor kurzem vollzogenen Urbanisierung noch dazu besonders stark betroffen war, dafür gesorgt, dass Lebenshorizont und Lebensstil der Eltern nicht mehr der ihrer Kinder ist und sein kann. Und

schliesslich hat sich der Vater tragischerweise seinen Sohn gerade durch seine schier grenzenlose Opferbereitschaft unwiederbringlich entfremdet: Er, der trotz Lernwilligkeit und guter Begabung noch nicht einmal eine Schule hatte besuchen können und lediglich über ganz rudimentäre Lese-fertigkeiten verfügte, nahm für die Bildung seiner Kinder jede nur denkbare Plackerei und Entbehrung auf sich; die unausweichliche Folge davon war aber, dass Vater und Sohn hinterher nicht mehr in denselben Katego-rien dachten und deshalb die Kommunikation zwischen ihnen schwieriger wurde.

Dazu kommen noch politisch bedingte Kontinuitätsbrüche: Unter Nas-
ser werden dem Ich-Erzähler — dieser Zug ist vermutlich autobiographisch — bei einer Verhaftung von einem Offizier seine ältesten Familienfotos auf Nimmerwiedersehen weggenommen; damit wird ihm nach eigenem Emp-
finden die Rekonstruktion dessen, was er und die Seinen früher einmal wa-
ren, drastisch erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.³⁴ Einen noch viel krasseren Bruch bedeutete seinem Erleben nach jedoch die Verände-
rung der politischen und sozialen Verhältnisse mit dem Wechsel von Nas-
ser zu Sadat, die er einmal “die Umkehrung der Zeichen und die Aus-
wechselung der Bedeutungen” nennt:³⁵ Die Sorge für die Armen, die sich Nasser hatte angelegen sein lassen, kümmert die Staatsspitze nun nicht mehr. Auch aussenpolitisch ist Entscheidendes nicht mehr, wie es einmal war: Man hat jetzt einen “Freund, der früher ein Feind war” oder einen “Freund gewordenen Feind” — so umschreibt der Ich-Erzähler Israel. Der Opfertod der Gefallenen der Kriege, die Ägypten mit diesem früheren Feind geführt hat, hat damit plötzlich seinen Sinn verloren, man geht über diese einstmals als Helden gefeierten Söhne des Vaterlands und deren Familien hinweg. So sieht der Ich-Erzähler auch auf der politischen Ebene die Dinge auseinanderfallen und kann sie mit seinen Verstehensversuchen nicht mehr zusammenbringen.

Was haben nun die *tağalliyāt* mit dieser Gefühls- und Bewusstseinslage zu tun, und was leisten sie für die Auseinandersetzung mit der erfahre-
nen Vergänglichkeit, Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz der Lebenswirklichkeit wie des eigenen Ich? Um das abschätzen zu können,

34 576 f.

35 77.

bedarf es als erstes einer näheren Betrachtung ihres Inhalts. Was also bekommt der Ich-Erzähler in diesen visionär erschauten Szenen alles zu Gesicht?

Innerhalb der Gesamtheit der *tağalliyāt* lässt sich eine Gruppe von Visionen mit im weitesten Sinne politischem Inhalt unterscheiden, die überwiegend im ersten Teil des Romans geschildert ist. Etliche von ihnen führen dem Ich-Erzähler fiktive politische Ereignisse und Zustände vor, die in die jüngste Vergangenheit oder Gegenwart, teils auch die Zukunft gesetzt sind. So kehrt z.B. der verstorbene Nasser Anfang der achtziger Jahre in die Straßen Kairos zurück, ist völlig konsterniert über die Folgeerscheinungen des Friedensschlusses von Camp David wie etwa die gehisssten israelischen Flaggen, die er dort erblickt, und wird, als er versucht, deren Beseitigung zu erwirken, von einem Offizier mit dem Dolch traktiert und abgeführt.³⁶ Eine Vision zeigt dem Ich-Erzähler ein wieder rein arabisch gewordenes Palästina, von dessen Erdboden bis auf ein paar verblasste Schilder mit hebräischen Buchstaben alle Spuren des Staates Israel verschwunden sind³⁷ — offenbar die Wunschvorstellung des Autors.

Andere *tağalliyāt* haben Vorgänge aus der frühislamischen Geschichte zum Gegenstand, die der Autor zu den von ihm erlebten aktuellen politischen Entwicklungen in Parallelle setzt. Vielfach berührt und breit ausgeführt werden dabei der Kampf und der als Martyrium interpretierte Tod des gegen die Umayyadenherrschaft revoltierenden Prophetenekels al-Ḥusayn bei Karbalā' im Jahre 680. Das Bild al-Ḥusayns deckt sich in den Hauptzügen mit demjenigen, das das Werk auch von Nasser entwirft: Auch er ist dargestellt als ein Volksheld, der mutig für die kleinen Leute und die gerechte Sache streitet und dafür leiden muss. Mit Sayyidnā I-Ḥusayn verbindet den Ich-Erzähler eine gleichsam familiäre Beziehung, denn er ist — wie der Autor selbst — in der Altstadt Kairos dicht bei dessen Grab aufgewachsen, und sein Vater, der eine warme Verehrung für den Heiligen hegte, hat ihn schon früh sehr oft an diese berühmte Wallfahrtsstätte mitgenommen. Dieser Umstand ist es auch, der Sayyidnā I-Ḥusayn dazu prädestinierte, dem Ich-Erzähler während der “Ersten Reise” als *dalīl* zu dienen.

36 12 f., 15 f.

37 14.

Zahlreiche *tağalliyāt* verklammern das Persönliche mit dem Historischen und dem Politischen, indem sie die Figur des Vaters des Ich-Erzählers, der Nasser hochschätzte, mit derjenigen Nassers in eine zusammenfliessen lassen oder beide Figuren miteinander parallelisieren, wobei Nasser seinerseits zur überdimensionalen Vaterfigur aufgebaut wird. Auch noch verschiedene andere Personenverschmelzungen und Parallelisierungen unter dem Gesichtspunkt angeblich übereinstimmender politischer Grundhaltungen kommen vor, oft zwischen historisch ungleichzeitigen und ungleichartigen Figuren. Als Gemeinsamkeit derer, mit denen der Ich-Erzähler sympathisiert, wird vor allem der Einsatz für die Sache der Armen und Entrechten hervorgehoben. Dem Lager solcher Heroen wird in einigen *tağalliyāt* sogar der Sadatmörder Ḥālid al-Islāmbūlī zugeschlagen, den das Werk auf eine schwer erträgliche Weise verklärt. Diese Glorifizierung schlägt auf ihrem Höhepunkt in makabren Kitsch um, wenn uns der Ich-Erzähler die aus einer Vision gewonnene Erkenntnis mitteilt, Ḥālid al-Islāmbūlī habe sich unmittelbar nach seiner Hinrichtung in ein geflügeltes Wesen aus lauter Licht verwandelt und sei in dieser Eigenschaft nun mit der Zuständigkeit für die Bewässerung und Befruchtung aller Pflanzen Ägyptens sowie die Warnung der Landesbewohner vor eventuell drohenden Naturkatastrophen betraut; ja er wird zum Ich-Erzähler sogar in eine besonders intime Beziehung gesetzt, denn er ist, so wird uns verraten, auch für dessen Ernährung zuständig und erweist sich noch dazu als die geheimnisvolle Stimme (*hātif*), die ihm in kritischen Situationen weiterhilft.³⁸

Manche *tağalliyāt* integrieren auch Personen aus unterschiedlichen historischen Zeiten oder solche, die zwar gleichzeitig, aber in voneinander weitgehend getrennten sozialen Milieus lebten, in ein und dasselbe fiktive politischen Geschehen. Zu nennen ist hier insbesondere eine grossangelegte Szene, in der eine Schlacht zwischen Nasser und Sadat tobt.³⁹ Dabei kämpfen auf der Seite Nassers unter anderen al-Ḥusayn, Sayyid Ahmad

38 253; s. auch 243, 252, 268.

39 224-237. Ihr Aufbau ist näher untersucht bei as-Ṣimādī, *Ǧamāl al-Ǧīlānī wa-t-tu-rāt* (s. Anm. 14), 35-37.

al-Badawī,⁴⁰ der nach volkstümlicher Überlieferung manhaft den Kreuzfahrern die Stirn geboten haben soll, der Historiker Ibn Iyās, Aḥmad ʿUrābī, diverse dem Ich-Erzähler bekannte im Krieg oder bei Kommandoaktionen gegen Israel gefallene Ägypter und Palästinenser und der Vater des Ich-Erzählers, auf der Seite Sadats neben dem Grossbauunternehmer ʿUṭmān Aḥmad ʿUṭmān, dem Schwiegervater einer seiner Töchter und prototypischen *infitāh*-Kapitalisten, ein geballtes Aufgebot an israelischen und amerikanischen Politikern und Militärs, zu denen z.B. Moshe Dayan, Ariel Sharon, Menahem Begin, John Foster Dulles, Gerald Ford, Jimmy Carter, Ronald Reagan und Alexander Haig zählen. Zum Schluss wird Nasser, nachdem er und die Seinen sich heldenmütig geschlagen haben, von Sadat mit einem Schwerthieb niedergestreckt, und alle Frauen der Geschichte Ägyptens, die Grossmutter und die Mutter des Ich-Erzählers eingeschlossen, beweinen ihn.

Es erübrigt sich fast zu sagen, dass all diese auf die eine oder andere Weise mit Politik befassten *tağalliyāt* nicht zu den stärksten Partien des Romans gehören. Von einer differenzierten Analyse der zeitgenössischen Wirklichkeit sind sie weit entfernt. Mit ihrer allzu simplizistischen und die Tatsachen in vielem grob verzeichnenden Schwarz-Weiss-Malerei bringen sie zwar die Bewertung des Status quo durch den Autor unmissverständlich zum Ausdruck. Sie reduzieren aber das Bewusstsein der mit der Ära Sadat hereingebrochenen Diskontinuität im Bereich der politischen Leitwerte, unter dem der Ich-Erzähler leidet, kein bisschen, auch wenn sie das Leiden an ihm vielleicht etwas leichter erträglich machen, indem sie dem Ich-Erzähler scheinbar bestätigen, dass die seiner Auffassung nach richtig Ge-sonnenen zum einen nicht allein sind und zum anderen quer durch die Geschichte schon immer zeitweilig ihren bösen Widersachern unterlagen. Damit tragen diese *tağalliyāt* wenig zur Bearbeitung des Grundproblems bei, mit dem sich der Ich-Erzähler stellvertretend für den Autor abmüht: desjenigen nämlich, wie man dem Leben bei all der Vergänglichkeit, Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz, die man um sich und in sich erfährt, Sinn abgewinnen und standhalten kann.

40 Nur durch Beschreibung von Herkunft und Lebensumständen bezeichnet (234), aber an ihnen eindeutig erkennbar.

Das ist bei den nichtpolitischen Visionen, aus denen die lange Reihe der *tağalliyāt* zum weit grösseren Teil besteht, anders. Was haben sie zum Inhalt?

In einigen wenigen Fällen handelt es sich um Vorgänge aus der eigenen Kindheit des Ich-Erzählers, bei denen er selbst anwesend war, an die er aber keine eigene Erinnerung mehr hat. Viel häufiger zeigen die *tağalliyāt* Geschehnisse und Erfahrungen — und hier überwiegend Leidenserfahrungen — aus dem Leben seines Vaters und seiner Mutter, die überhaupt wesentlich mehr im Zentrum des Interesses stehen als er selbst und darum auch grössere Anteile an der Erzählzeit erhalten. Was ihm so aus dem Leben der Eltern einsehbar gemacht wird, fällt überwiegend in die Zeit *vor* seiner Geburt und ist oft aus der Innenperspektive des betroffenen Elternteils vorgeführt. Bisweilen kann er in solchen *tağalliyāt* auch bis in kleine Details hinein Sachverhalte und Vorgänge beobachten, die zwar in seine eigene Lebenszeit fielen, bei denen er aber — wie etwa beim Sterben seines Vaters, das ja während seiner Auslandsreise stattfand — selbst nicht Zeuge war und die ihm auch Dritte nicht so berichten konnten. Verschiedentlich betont der Ich-Erzähler eigens, was er in einem *tağallī* aus dem Leben der Eltern sah, hätten ihm diese oder andere Personen nie erzählt.⁴¹ Auf dieselbe Weise werden ihm Entwicklungen aus der Generation seiner Grosseltern enthüllt, und hier berichten ihm seiner Darstellung nach zum Teil die Schauplätze oder die an diesen befindlichen Dinge, was ihm die Angehörigen oder andere Menschen nicht tradiert haben.⁴²

Dazu kommen Einblicke in die Vorgeschichte seiner eigenen physischen Existenz. So kann er z.B. nicht nur den Vorgang seiner eigenen Geburt, sondern auch den seiner Zeugung und die Geburt seines Vaters mit ansehen und erblickt über die Grosselterngeneration hinaus selbst entfernte Vorfahren.⁴³ An der Ka‘ba hat er gar eine — erheiternd ausgemalte — Begegnung mit einem nicht ganz aufrecht gehenden merkwürdigen Gesellen, der sich als einer seiner eigenen Ahnen von vor 70 000 Jahren entpuppt.

41 S. z.B. 439, 485.

42 69.

43 52, 281, 48, 461.

Gezeigt werden ihm auch sein eigener Todesort sowie seine Nachkommen in ferner Zukunft und die dann herrschenden Zustände.⁴⁴

In einer langen Serie anderer *tağalliyāt*,⁴⁵ die intermittierend in Szenen aus seiner tatsächlichen elterlichen Familie eingestreut sind, wird ihm, weil er sich früher einmal seines armen Vaters geschämt hat, aus den himmlischen Höhen heraus der Blick in diejenige Alternativexistenz eröffnet, die ihm bestimmt gewesen wäre, falls es mit seiner tatsächlich eingetretenen Zeugung nicht geklappt hätte und er in materiell glücklicheren Verhältnissen geboren wäre. Sein Alternativ-Ich, das er auf diese Weise kennenlernenlernt, ist etwa 20 Jahre jünger als er und lebt als Sohn eines ägyptischen Emigrantenehepaars in Paris. Der Alternativ-Vater ist ein Dichter, der wegen seiner oppositionellen Haltung zu Sadat dorthin fliehen musste und nun sein Brot teilweise in der Kulturabteilung einer Botschaft verdient, die Alternativ-Mutter muss als Bankangestellte ebenfalls zum Familieneinkommen beitragen. Der Haushalt mit diesen beiden berufstätigen Eltern wird als zwar wesentlich luxuriöser und moderner als der der armen Eltern des Original-Ich-Erzählers und des Autors in Kairo geschildert, aber dafür auch um soviel hektischer, unwirtlicher und gefülsärmer, dass der Ich-Erzähler bei seiner Betrachtung sofort wieder Heimweh nach seiner Original-Existenz bekommt. Der Autor lässt es sich nicht nehmen, die beiden Existenzen in seinem Handlungsarrangement auch noch miteinander in Kontakt zu bringen: Das jüngere Alternativ-Ich hat eine Freundin — eine aus Syrien nach Paris zugewanderte junge Dame namens Laure —, für die auch der aus den himmlischen Höhen auf das junge Paar herniederblickende Original-Ich-Erzähler Gefühle entwickelt; ausserdem ruft die heimwehkranke und vereinsamte Alternativ-Mutter des Alternativ-Ich aus Paris in ihrem Kummer einen Freund in Kairo an, um sich bei ihm auszusprechen — und der ist niemand anders als der Original-Ich-Erzähler. Zu allem übrigen erweist sich dann Laure, die Freundin des Alternativ-Ich, die plötzlich auf rätselhafte Weise verschwindet, auch noch als diejenige Alternativ-Persönlichkeit, die der Ich-Erzähler geworden wäre, wenn es ihm bestimmt gewesen wäre, nicht männlich, sondern weiblich auf die Welt zu

44 402, 462 f.

45 285-450.

kommen; das scheint die Erklärung für seine spontane Neigung für sie zu sein.

Alle diese nichtpolitischen *tağalliyāt* haben eine Leistung gemeinsam: Sie erweitern beim Ich-Erzähler die Kenntnis von Tatsachen und Möglichkeiten, die ihn selbst betreffen oder zu dem Lebenskontext, in dem er steht, gehören. Dadurch füllen sie Lücken in seinem Bild von der eigenen Person und den Eltern, von der Vergangenheit, in der er wurzelt, und in beschränktem Umfang auch der Zukunft, in der er Spuren hinterlassen wird, und versetzen ihn in die Lage, Zusammenhänge zu sehen und herzustellen, die ihm bisher verborgen waren. So sind die *tağalliyāt* geeignet, die Fragmentarität dessen, was ihm kognitiv über das eigene Ich und dessen Woher und Wohin zugänglich ist, zu reduzieren und zugleich einen Zuwachs an Kohärenz und Sinndeutungsmöglichkeiten in sein Existenzverständnis hineinzubringen. Und wenn der Ich-Erzähler mit einigen *tağalliyāt* eine weit nach rückwärts und vorwärts reichende Übersicht über die Generationenkette gewinnt, in der er steht, dann kann ihm das wenigstens ein Stück weit das Gefühl der Kontinuität menschlicher Existenz vermitteln. Unter diesen Gesichtspunkten lassen sich die *tağalliyāt* als ein Mittel der Restitution des Lebenszusammenhangs begreifen, das eben jenem Typus von Realitätserfahrung entgegenwirkt, an dem der Ich-Erzähler leidet. Dass für die Handlungskonstruktion des Werks gerade die mystische Reise durch eine Serie von Visionen als Modus des Versuchs der Wiedergewinnung dieses Lebenszusammenhangs gewählt wurde, lag sachlich nahe: Der mystische Pfad besteht, einmal auf eine abstrakte Kurzformel gebracht, darin, das *eine* Prinzip hinter der unermesslichen Fülle vordergründig disparater Erscheinungen dieser Welt zu suchen und mit ihm, wenn möglich, eins zu werden.

Der Roman stellt die Leistung der *tağalliyāt* in dieser Richtung freilich als begrenzt dar: Gleich zu Beginn der mystischen Reise weist die Präsidentin des himmlischen *dīwāns* den Ich-Erzähler darauf hin, dass die *tağalliyāt* ihm nicht alles zeigen, was es zu erkennen gäbe und was er gern wissen möchte, vielmehr lediglich einen sehr begrenzten Ausschnitt davon;⁴⁶ an etlichen späteren Stellen erinnern ihn seine mystischen Führer

daran oder merkt er selbst, dass dem so ist.⁴⁷ Die *tağalliyāt* enthüllen ihm also ihrerseits wiederum nur Fragmente des Gesamtbildes der Wirklichkeit, wenngleich sie für ihn zweifelsfrei die Informationsdichte und damit auch die Chance erhöhen, die Konturen einzelner Erscheinungen wenigstens in Teilbereichen dieses Bildes einigermassen genau rekonstruieren zu können. Dass auch die *tağalliyāt* auf Bruchstücke des Ganzen beschränkt bleiben, wird mit der Begrenztheit seines eigenen menschlichen Erkenntnisvermögens begründet: Er nimmt schon von dem, was ihm gezeigt wird, häufig nur die Oberfläche wahr. „Du hast“, so belehrt ihn die Präsidentin des himmlischen *dīwān*, „das Akzidens begriffen, aber nicht die Substanz.“⁴⁸ Und Ibn ‘Arabī gibt ihm zu bedenken: „Der Mensch begreift nicht alles, was er sieht.“⁴⁹ Auch er selbst muss erfahren: Die *tağalliyāt* vermehren zwar sein Wissen, vergrössern aber damit im Grunde seine Ratlosigkeit.⁵⁰ So lässt z.B. der durch sie erweiterte Einblick in das Leben seiner Eltern bei ihm nicht nur das Verständnis für Vater und Mutter wachsen, sondern zugleich auch das Bewusstsein der unaufhebbar gewordenen Distanz seines eigenen Lebenshorizonts und seiner eigenen Lebensauffassung von den ihrigen.

Der Eindruck der Fragmentarität auch dessen, was sich in den *tağalliyāt* erschliesst, wird noch verstärkt durch die Art ihrer Anordnung innerhalb des Werks: Meistens besteht zwischen dem Inhalt eines *tağallī* und dem des unmittelbar nach ihm berichteten kein für den Leser erkennbarer zeitlicher oder logischer Konnex, ja selbst von einer assoziativen Reihung kann häufig nicht gesprochen werden: Oft lässt sich überhaupt nicht nachvollziehen, welcher Vorstellungsgehalt den Übergang von einem zum nächsten ausgelöst haben könnte; auf eines folgt auf einmal, angezeigt durch plötzlich auftauchende Einleitungsformeln wie *tağallā lī* („Es erschien mir“) oder *ra’aytu* („Ich sah“) oder ähnlich, ein anderes — man erfährt nicht, warum. Zwar wird beim Lesen grösserer Textpartien deutlich, dass die *tağalliyāt* überwiegend bestimmte wiederkehrende Fragenkomplexe von immer neuen Seiten aufrollen, dadurch schrittweise einkreisen und

47 S. z.B. 293, 491, 499, 616, 715.

48 499.

49 715.

50 499.

zum Teil an herausgehobenen Punkten dann auch tatsächlich ein Stück weit klären, aber warum sie zu welcher Zeit den einen oder den anderen Komplex ansteuern, bleibt weitgehend im Dunkeln. So verfestigt sich beim Leser wie beim Ich-Erzähler das Gefühl, dass er selbst nicht darüber verfügt, wieviel er wann wovon wissen kann.

Auf mehr als eine Weise sorgt zudem die Handlungskonstruktion dafür, dass die *tağalliyāt* das Bewusstsein der Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz des eigenen Ich und seines Lebenskontexts letztlich nicht aufheben, sondern steigern. So hat die Himmelfahrt des Ich-Erzählers die Folge, dass er nun aus den höheren Regionen zwar beispielsweise besser in die Leben seiner Eltern hineinblicken und sogar die schon beschriebenen, im Modus der Potentialität verbliebenen Alternativexistenzen seiner selbst inspizieren kann, dass er dafür aber irritierenderweise auf einmal sein auf Erden zurückgebliebenes und dort weiteragierendes Erscheinungsbild (*ṣūra*) nur noch undeutlich sieht und sich daher aus der Ferne auf dessen Situation und Tun keinen rechten Reim mehr machen kann.⁵¹ Er empfindet es jetzt als merkwürdig fremd. Vor allem aber lösen ihm die *tağalliyāt* allesamt das Kardinalproblem nicht, nämlich das der Vergänglichkeit: Der mit ihnen einhergehende Zuwachs an Kenntnissen über eigene frühere Zustände und Lebensphasen wie über diejenigen der Eltern oder weiter zurückliegender Vorfahren und in bescheidenem Masse auch über die veränderten Lebensumstände der Nachkommen intensiviert bei ihm letztlich nur das Bewusstsein der Zeitgebundenheit und damit auch Vorläufigkeit und Hinfälligkeit alles Menschlichen.

Die Frage nach dem Grund und Sinn dieser Vergänglichkeit oder, anders gesagt, des Unterworfenseins des Menschen unter die Zeit wird dem Ich-Erzähler im Handlungsablauf nicht nur niemals beantwortet; er darf sie sogar nach dessen Konstruktion noch nicht einmal artikulieren: In der ersten Szene vor dem himmlischen *dīwān*, in der ihm die Gnadengabe der nachfolgenden *tağalliyāt* angekündigt wird, spricht dessen Präsidentin auch eine Warnung aus: „Es gibt *eine* Angelegenheit — wenn man sie überhaupt eine Angelegenheit nennen kann —, die sich dir niemals in einer Vision enthüllen wird (*lan yatağallā laka abadan*), frage nicht nach ihr, denn du

51 425.

wirst über sie kein Wissen erhalten, was immer du auch bekommst ...”.⁵² Je weiter der Ich-Erzähler auf seinen Reisen durch die *tağalliyāt* vorankommt und je mehr er dabei unter der Bruchstückhaftigkeit, Instabilität und Diskontinuität des von ihm Erschauten leidet, desto häufiger drängt sich ihm diese verbotene Frage auf und desto deutlicher wird, worin sie eigentlich besteht: Es handelt sich um die Frage nach der Zeit und ihrer Macht über den Menschen. Hart an den Rand ihres Aussprechens gerät er etwa kurz nach seiner Himmelfahrt, als ihm in der höheren Welt ein Schicksalsbaum gezeigt wird, an dem für jedes derzeit in Gang befindliche Menschenleben ein Blatt hängt, und er sieht und hört, wie von diesem Baum ständig unter klageähnlichen Geräuschen Blätter herabfallen — nach Auskunft seines Führers Ibn ‘Arabī jeweils zu den im *lawhī mahfūz*⁵³ vorherbestimmten Todeszeitpunkten. Vor allem der Anblick des schon gelb gewordenen Blattes seiner Mutter und seines eigenen Blattes, dessen Ansatz er beunruhigenderweise nicht erkennen und bei dem er darum auch nicht abschätzen kann, wie fest es noch sitzt, wecken in ihm den glühenden Wunsch, der Vergänglichkeit Einhalt geboten zu sehen oder doch wenigstens ihren Zeitplan durchschauen zu können.⁵⁴ Der dramatische Höhepunkt seiner eigenen Konfrontation mit der Vergänglichkeit wird dann unmittelbar im Anschluss an das *tağallī* erreicht, in dem ihm das von ihm nicht miterlebte Sterben seines Vaters in allen Einzelheiten vorgeführt worden ist. In seiner masslosen Trauer und Erregung über diesen Vorgang erkennt er nun, dass es die Zeit (*zaman, dahr*) mit ihrer alles bezwingenden zerstörerischen Gewalt ist, nach der zu fragen ihm verboten wurde, und verlangt von Ibn ‘Arabī in einem Aufschrei, zu dieser Macht geführt

52 40.

53 Zur Geschichte der Vorstellungen über diese “wohlverwahrte Tafel”, die in Sure 85/ 22 erwähnt und dort als die himmlische Urschrift des Koran verstanden ist, aber sekundär auch mit dem Verzeichnis der göttlichen Ratschlüsse identifiziert und von daher als Schrift der Vorherbestimmung aufgefasst wurde, s. *Encyclopaedia of Islam/ Encyclopédie de l'Islam* neue Ausg. Bd. 5, Leiden 1986, s.v. *lawh*.

54 276-280.

zu werden, um sie Auge in Auge über das, was sie mit dem Menschen tut, zur Rede stellen zu können.⁵⁵

Dieses Begehrten erweist sich als der Fehlritt schlechthin: Er findet sich nach kurzer Ohnmacht plötzlich allein ein drittes Mal vor dem himmlischen *dīwān* wieder, muss in einem hochnotpeinlichen Verhör eingestehen, gegen das Frageverbot verstossen zu haben, und bekommt von der Präsidentin Sayyida Zaynab das Urteil verkündet: Er wird sich zur Strafe wieder von den himmlischen Regionen und ihren Bewohnern trennen und auf die Erde zurückkehren müssen, jedoch nicht als der, der er früher einmal dort war, denn als solcher hat er jetzt seine Untauglichkeit bewiesen; vielmehr wird sich sein bisheriges irdisches Erscheinungsbild (*ṣūrā*) auflösen und seine bisherige unsichtbare Substanz (*ḡawhar*) auf ewig zur Bewachungsmannschaft des *lawḥ mahfūz* abgestellt werden, und er wird — hier zeigt sich ein unverkennbarer Rückgriff auf die Kosmologie Ibn ‘Arabīs — über verschiedene Zwischenstufen des Seienden mit einem veränderten Ich, dessen körperliche Einkleidung der seiner früheren Person gleicht, nochmals ganz neu emaniert werden.

Im Ergebnis bezahlt er so die verbotene Frage — oder anders gewendet, seinen Versuch, die Zeit über ihre Wirkung zur Rechenschaft zu ziehen und damit der Vergänglichkeit ins Angesicht zu widerstehen — mit einer zusätzlichen und dauerhaften Brechung seiner eigenen Identität: Bei jedem Rückblick in die eigene Vergangenheit hat er jetzt definitiv nicht mehr sein aktuelles Ich vor Augen, sondern das andere, das er früher einmal war und das er *aṣlī* nennt, “mein Original” im Sinne von “mein ursprüngliches Ich”. Das Ringen mit der Schwierigkeit, sein Verhältnis zu diesem ihm fremd gewordenen früheren Ich zu bestimmen, also *anā* (ich) und *aṣlī* in eine intelligible Relation zueinander zu setzen, zieht sich denn auch durch seine ganze “Dritte Reise”, während deren er wieder hier auf Erden weilt. Zwar gehen seine *taḡalliyāt* noch eine Weile weiter, aber wenn er in ihnen eine Szene aus seinem Vorleben gezeigt bekommt, wird ihm z.B. nicht gleich auf Anhieb klar, dass es sich bei *aṣlī* um sein eigenes früheres Ich handelt, oder er ärgert sich darüber, dass *aṣlī* sich für seine Begriffe falsch verhält und Dinge immer viel zu spät begreift, die *anā* längst durchschaut

hat, usw.⁵⁶ Auch leidet er darunter, dass seine nächsten Bezugspersonen gar nicht merken, dass er nicht mehr derselbe ist, der er früher einmal war, während er allein das weiss, es ihnen aber nicht erklären kann, sie also in ihrer Kontinuitätsillusion belassen muss.⁵⁷

Warum ist es eigentlich eine so strafwürdige Hybris, wenn der Ich-Erzähler nach der Zeit fragt, sie von Angesicht zu Angesicht sehen und über das, was sie mit dem Menschen tut, zur Rede stellen will? Der Grund dafür liegt in der Vermutung des Autors, dass sich hinter dem, was man herkömmlicherweise Gott nennt, in Wahrheit nichts anderes verbergen könnte als die Zeit — eine Macht, die alles bezwingt und, soweit Menschen bisher wissen, von niemandem und nichts zu bezwingen ist. An mehreren Stellen des Werks wird über die Zeit in Termini gesprochen, die in der religiösen Tradition speziell beim Reden über Gott gebräuchlich waren. So sagt z.B. der Ich-Erzähler einmal: „Jetzt weiss ich, dass das, was wir Augenblick, Minute, Stunde, Tag, Nacht, Mondmonat oder Monat nach christlicher Zeitrechnung, Jahr, Epoche oder Zeitalter nennen, nur Akzidentien von etwas Allgemeinerem und Umfassenderem sind, einem Ding, das doch kein Ding ist, weil man es nicht wahrnehmen und nicht sehen kann und es keine Richtung hat; es umfasst uns und durchdringt uns, es wirkt, unterliegt aber keiner Wirkung, es verbirgt sich und wird offenbar, es verändert, aber verändert sich nicht; alles, was wir sehen, sind Hinweise auf es und Zeichen, die auf es hindeuten.“⁵⁸ Ob sich der Autor dabei unter der Zeit seinerseits noch einen Gott vorstellt, der „ich“ sagen und mit dem man sprechen kann, oder eher ein impersonales Prinzip, bleibt in der Schwebe: Der Ich-Erzähler redet die Zeit, die er vorzugsweise *dahr* nennt,⁵⁹ zwar vereinzelt mit „du“ an,⁶⁰ und sein Begehr, zu

56 S. z.B. 523, 542, 551, 567, 570, 572, 580, 608, 617, 634, 636, 640 f. 676, 684, 687, 723, 732 f., 736, 742 f., 757.

57 598, 800.

58 389; vgl. 813 f.

59 Indem er insbesondere die Vergänglichkeit auf die Macht des *dahr* zurückführt, begibt er sich bemerkenswert unbefangen in die Nähe der Sichtweise, die sich in der vom Koran (45/ 24) gerügten Aussage der alten Araber „*lā yuhlikunā illā d-dahr*“ ausdrückte.

60 493.

ihr gebracht zu werden, um sie auf ihr zerstörerisches Tun anzusprechen und dafür in die Verantwortung zu nehmen, setzt an sich eine personale Grösse voraus; doch beschreibt er ihre Wirkungsweise durchweg so, dass man sie auch gut als eine gar nicht anbetbare impersonale Grösse auffassen kann. Insofern wohnt seinem Reden von "Zeit" statt "Gott" ein Säkularisierungspotential inne. Den Gedanken, dass Gott in Wirklichkeit die Zeit sein könnte, fand al-Ğītānī nach eigener Auskunft bereits in Ibn 'Arabīs Werk *al-Futūhāt al-makkiya* angelegt, wo er auf die Aussage stiess, Zeit sei ein Name Gottes;⁶¹ nicht zuletzt dies veranlasste ihn, in Ibn 'Arabī einen Geistesverwandten zu sehen und gerade von dieser Gestalt aus der Geschichte der islamischen Mystik im *Kitāb at-tağalliyāt* so nachhaltig Gebrauch zu machen.

Die grosse dritte Szene vor dem himmlischen *dīwān*, in der der Ich-Erzähler zur Strafe für das Stellen der verbotenen Frage mit gebrochener Identität auf die Erde zurückgeschickt und damit doppelt schmerhaft auf seine eigene Vergänglichkeit zurückgeworfen wird, markiert allerdings zugleich auch den entscheidenden Bruch des Autors mit Ibn 'Arabī und dem von diesem übernommenen Modell der drei Reisen: Bei Ibn 'Arabī kommt der Mystiker am Ende seiner zweiten Reise bei Gott an, und seine dritte Reise ist dann eine *in* Gott; denn sein *fanā'* genanntes "Entwerden" ist in letzter Instanz nicht einfach Vergänglichkeit, sondern ein Aufgehen in Gott, dem das beständige Bleiben (*baqā'*) in Gott folgt. al-Ğītānīs Ich-Erzähler dringt dagegen nicht bis zu Gott vor, und für ihn bleibt das *fanā'* bis zum Schluss die von der Macht der Zeit erzwungene Vergänglichkeit, über die hinauszublicken ihm nicht beschieden ist.

Mit dieser Divergenz offenbart sich bei al-Ğītānī ein Bewusstsein, das im Vergleich zu dem Ibn 'Arabīs bereits deutlich säkularer ist. Ein solches Bewusstsein kommt auch in einer Reihe von Textstellen zum Ausdruck, an denen er koranische Formulierungen, die im Original auf Gott bezogen sind, auf den Menschen oder dessen Tod überträgt. So beschreibt er etwa die Blicke des altersschwach gewordenen und dem Tode nahen Vaters des

61 *Ğadāliyat at-tanāṣṣ* (s. Anm. 15) 81 f.; s. dazu Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (s. Anm. 4), 100 und 303. Ibn 'Arabī spricht auch regelrecht davon, dass Gott Zeit (*dahr*) sei; diese Aussage beruht — was al-Ğītānī bekannt ist — auf einem u.a. bei al-Buḥārī und Muslim überlieferten Ḥadīt, in dem der Prophet seinen Zeitgenossen verbietet, den *dahr* zu verfluchen (s. Chittick *ibid.* 395 Anm. 7).

Ich-Erzählers mit den Worten von Sure 53/9 als die von jemandem, der “sich näherte und (sc. immer weiter) nach unten kam und (sc. schliesslich nur noch) zwei Bogenlängen entfernt oder noch näher war”;⁶² und vom Tod, dessen Nähe der Ich-Erzähler im Falle seines Vaters nicht bemerkt hat, sagt er mit Sure 50/16, er sei uns “näher als die Halsschlagader”.⁶³ Auch sonst finden sich Anzeichen bewusst säkularisierenden — und dabei öfters zugleich ironisierenden — Gebrauchs traditioneller religiöser Sprache. So etwa, wenn der Ich-Erzähler einmal in Anlehnung an den Schluss der bekannten *āmantu*-Formel “und die Auferstehung nach dem Tode ist Realität” (*wa-l-baṭu baḍa l-mawti ḥaqqun*) ein langes Bekenntnis formuliert, in dem er aufzählt, was seinem festen Glauben nach alles “Realität” (*haqq*) sei, dabei aber als Glaubensinhalte lauter Gegensätze aneinanderreih, die die für ihn unaufhebbare Widersprüchlichkeit menschlicher Existenz umschreiben: Trennung und Zusammentreffen, erster Schrei und letzter Blick, Sein und Nichtsein, Anfang und Ende, Vollkommenheit und Mangel, Schönheit und Hässlichkeit, usw.⁶⁴ Ebenso erweisen sich die mit *mawqif*, *maqām* und *ḥāl* zusammengesetzten Termini, wo sie in dem Roman als Überschriften kapitelartiger Abschnitte dienen, bei näherer Betrachtung der unter sie subsumierten konkreten Inhalte vielfach als auf rein Innerweltliches und Zwischenmenschliches bezogen und damit ihres mystischen Sinnes entkleidet. Mitunter wird religiöse Sprache auch ohne Übertragung auf säkulare Inhalte durch den Kontext so eindeutig ironisiert, dass der Autor ihren religiösen Sinngehalt damit skeptisch unterläuft. So klagt der Ich-Erzähler einmal Ibn Ḥarābī über mehr als zwei Seiten hin beredt seine tiefe Ratlosigkeit und Trauer über die chronische Heimatlosigkeit und Unsicherheit des Menschen im allgemeinen und speziell seiner selbst, die sich aus der Brüchigkeit und Vergänglichkeit ehedem für tragfähig gehaltener Ordnungen und Bindungen, den immer neuen Trennungen von geliebten Menschen und Zuständen und der Gespaltenheit und Instabilität des eigenen Ich ergeben. Auf zwei kurze Einwürfe Ibn Ḥarābīs, ob er sich denn nicht über die Schritte seines von der Arbeit heimkommenden Vaters oder über den ihm für sein schriftstellerisches Werk zuteil gewordenen

62 262.

63 263.

64 259 f.

Beifall gefreut habe, erwidert er zwar sofort emphatisch: "Doch, gepriesen sei, der die Nacht in den Tag und den Tag in die Nacht übergehen lässt." und "Doch, gepriesen sei, der die Knochen wieder zum Leben erweckt, nachdem sie morsch geworden sind. So ist es tatsächlich, das leugne ich gar nicht.", fügt aber gleich wieder hinzu: "aber ich habe eben viel Kummer."⁶⁵ In diesem von deklarerter Trostlosigkeit beherrschten Zusammenhang wirken die beiden eingeschobenen Lobpreise auf Gott, die kranische Formulierungen aufgreifen,⁶⁶ fast zynisch und allenfalls als Pflichtübung, der kaum noch eine Überzeugung in der Sache entspricht.

Doch obwohl der Ich-Erzähler anders als der mystische Reisende bei Ibn 'Arabī nicht zu Gott kommt, ja für sein frevelhaftes Verlangen, die mit Gott gleichgesetzte Zeit zur Rede stellen zu dürfen, sogar mit einer Potenzierung seines Leidens an der Vergänglichkeit wie auch der Fragmentarität seines Lebenszusammenhangs und seines Ich bestraft wird, behält die Trostlosigkeit in dem Roman nicht das letzte Wort. Es gelingt dem Ich-Erzähler nämlich am Schluss, sich mit sich selbst und mit der Notwendigkeit des Aushaltens der Vergänglichkeit und der Fragmentarität zu versöhnen, und zwar durch die Erfahrung des Todes seiner Mutter, den er anders als den des Vaters persönlich miterlebt. Diese Versöhnung — nach der er, wie ihm Ibn 'Arabī verkündet, auch keinen mystischen Führer mehr haben wird und braucht, weil er sich jetzt selbst führen kann,⁶⁷ und mit der folgerichtig auch die *tağalliyāt* enden — kündigt sich bereits kurz vor Ende an: Sein im dritten Teil des Werks anonymer mystischer Führer übergibt ihm auf einmal mehrere Bücher über seinen Vater und seine Mutter, in denen die himmlischen Mächte die verschiedensten Details aus deren Leben — z.B. die genauen Ursachen ihrer Freude oder Traurigkeit in ganz bestimmten Situationen — haarklein verzeichnet haben; doch der Ich-Erzähler verspürt nun zu seiner eigenen Verwunderung gar kein Bedürfnis mehr danach, diese Bücher zu lesen, obwohl er in früheren Phasen seines Rei-

65 440-442.

66 Aus Sure 22/61 mit Parallelstellen und Sure 36/78.

67 808. Dieser Handlungszug kann als ein weiteres Indiz für eine Säkularisierung gewertet werden.

sewegen deren Inhalt liebend gern erfahren hätte.⁶⁸ Die Erklärung dafür scheint die inzwischen gewonnene Einsicht zu sein, dass es ihm auch mit noch soviel zusätzlichen Informationen nicht gelingen wird, zu einem kohärenten Verständnis seines Ich und seines Lebenskontexts zu gelangen und das Rätsel der Macht der Zeit über den Menschen zu lösen, dass er vielmehr die Vergänglichkeit und Fragmentarität menschlicher Existenz weiter wird aushalten müssen. Der eigentliche Schritt zur Versöhnung gelingt dann durch die von wechselseitiger Liebe getragene Identifikation mit der sterbenden Mutter: In seiner ungeteilten Hinwendung zu ihr — auch und gerade in dem Augenblick, in dem sie dem gemeinsamen Schicksal der Vergänglichkeit anheimfällt — ist der Ich-Erzähler erstmals gewiss, ganz er selbst zu sein: „Ich konnte nicht mehr sagen, sie sei die Mutter dessen, der ich ursprünglich einmal gewesen war, sie war *meine* Mutter, die Mutter von *mir*, Ğamāl, und er war ich“⁶⁹ Zugleich leuchtet in ihm die Erkenntnis auf, dass ein von hingebender Liebe geprägtes Leben wie das ihre — auch wenn es vergänglich ist — seinen Sinn in sich selbst trägt und andere zu tragen und zu bergen vermag. Er deutet nun ein Bild, das Ibn ‘Arabī für das Verhältnis zwischen Gott und den Einzelerscheinungen der Welt benutzt hatte, in eines für das Verhältnis zwischen seiner Mutter und ihm selbst um: Ibn ‘Arabī hatte das göttliche Wissen als die Umfangslinie (*muhīt*) eines Kreises beschrieben und den Gedanken geäussert, dass es alles einzelne so umfasse und zugleich hervorbringe wie diese Kreislinie die auf ihr liegenden Punkte, während umgekehrt die Einzeldinge die Faktizität des göttlichen Wissens konstituierten wie die Punkte die Kreislinie;⁷⁰ der Ich-Erzähler macht daraus die Aussage: „Meine Mutter war die

68 768.

69 794; sehr ähnlich 773. Die Reintegration seines Ich auf dem Wege über den Tod der Mutter kommt auch darin zum Ausdruck, dass er diese beim Anblick ihres Leichnams doppelsinnig als „mein Ursprung (*aslı*), der nun verwelkt ist,“ bezeichnet (793): *aslı* heisst aufgrund seines vorherigen Sprachgebrauchs zugleich „mein ursprüngliches Ich“.

70 Der Autor zitiert hier selbst die entsprechende Aussage von *al-Futūhāt al-makkīya*; vgl. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (s. Anm. 4), 25, 49, 51, 60, 93.

Kreislinie und ich in der Position des Punktes darauf.”⁷¹ Die beim Tod der Mutter erlebte Versöhnung mit der Welt und Integration seines eigenen Ich nennt der Ich-Erzähler “die Menschwerdung in der Menschwerdung” (*al-ḥulūl fi l-ḥulūl*) — man könnte auch sagen: seine eigentliche Menschwerdung.⁷² Damit ist gemeint: Erst sie hat ihn ganz dazu gebracht, dass er sich selbst als das annehmen konnte, was er war — sterblich und Teil der vergänglichen Welt, in der alles fragmentarisch bleibt. Die Erkenntnis, dass das Leben der Mutter trotz seiner Vergänglichkeit und Bruchstückhaftigkeit in sich selbst sinnvoll und sinnvermittelnd war, bedeutet — wie das Bild von der Mutter als in sich geschlossenem Kreis, der den Punkt des Ich-Erzählers konstituiert und von ihm mitkonstituiert wird — zugleich aber auch, dass Sinn nicht mehr unbedingt im Streben nach Überwindung der Vergänglichkeit und Fragmentarität des eigenen Ich und seines Lebenszusammenhangs und damit bei Gott gesucht werden muss. Insofern weist auch sie auf eine Säkularisierung des Selbst- und Weltverständnis von al-Ğītānī hin.

Zusammenfassend können wir festhalten: Wenn sowohl das Bewusstsein einer bis auf weiteres nicht überwindbaren Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz des eigenen Lebenszusammenhangs und des eigenen Ich als auch die Tendenz zur säkularisierenden Umdeutung ehemals auf Gott bezogener Sinngebungs- und Sprachmuster Merkmale eines spezifisch zeitgenössischen Wirklichkeitsverständnisses sind, dann behält in al-Ğītānīs *Kitāb at-taġalliyāt* klar ein solches Wirklichkeitsverständnis die

71 784; vgl. auch 793, wo er äussert, beim Anblick der toten Mutter “Anfang und Ende des Kreises” vor sich gehabt zu haben.

72 794. Der mit “Menschwerdung” übersetzte Terminus *ḥulūl* meint hier nichts spezifisch Christliches, aber auch nicht “Einwohnung (sc. Gottes im Menschen”) wie in der Tradition der islamischen Mystik, aus der al-Ğītānī ihn entlehnt hat: Der Ich-Erzähler benutzt dieses Wort für den Vorgang seiner Re-Emanation im Anschluss an das Stellen der “verbotenen Frage” nach der Himmelfahrt, während er sein erstes Zustandekommen auf dem Weg über den Zeugungsakt “Schöpfung” (*halq*) nennt (762 f.). Durch die Wahl des Wortes *ḥulūl* spielt al-Ğītānī, wie die Schilderung des Re-Emanationsvorganges (s. besonders 510 und 513 f.) zeigt, zugleich mit zwei anderen, alltäglicheren Bedeutungen des ersten Stammes der Wurzel *ḥll*, nämlich “hinabsteigen” und “jemandes Platz einnehmen” (*ḥalla mahallahū*): Der Ich-Erzähler steigt — über den Regenbogen — vom Himmel wieder nach Fez in das Symposium hinunter (!), wo das neue Ich (*anā*) an die Stelle des ursprünglichen (*aslī*) tritt.

Oberhand und nicht etwa eines wie das des 1240 verstorbenen Mystikers Ibn 'Arabī. Das gilt ungeachtet der starken Traditionsbinding, die den Roman im Bereich des Motivschatzes und des Stils auszeichnet. Die hochgradig originelle Leistung dieses Werks liegt gerade darin, wie intensiv und überzeugend al-Ğītānī mit ihm die Tradition der islamischen Mystik für die Bearbeitung und sprachlich-stilistische Gestaltung eines allgemein menschlichen Grundproblems aus spezifisch zeitgenössischer Perspektive nutzbar gemacht hat.

