universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Erkenntniswege in ethnographische(n) Sphären:
Über die Bedeutung und Transformation
sakraler Plätze und Pilgerrituale
in globalen und sozio-technischen Netzen
im Kontext der 12er Schia“

Verfasser:
Mag. Phil. Katrin Julia Brezansky-Günes

Angestrebter akademischer Grad:
Doktor der Philosophie (Dr. phil)

Wien, 2011

Studienkennzahl: A 092 307
Dissertationsgebiet: Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer: ao. Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser



„Wir suchen Zuflucht vor einem Wissen, das nichts nutzt,
nämlich einer Wissenschaft, die im Widerspruch steht zum Handeln mit Ehrlichkeit.
Und wisse, dass das Wenige an Wissen viel Handeln zur Folge hat.
Denn das Wissen einer Stunde kann den Wissenden zum lebenslangen Handeln verpflichten.“

(Prophet Muḥammad)

Gewidmet,
den Besten unter allen Geschöpfen,
dem Propheten, seiner Tochter und ihren Kindern,
allen aufrichtigen Dienern
und meinen Eltern

INHALTSVERZEICHNIS

PROLOG 17

REISEROUTE 29

1. INTENTIONEN **31**

ÜBER DIE NOTWENDIGKEIT DES VORLIEGENDEN PROJEKTES

2. EXPLORATIONEN **38**

ANNÄHERUNGEN AN „SCHIITISCHE SEELENLANDSCHAFTEN“

2.1. POLEMIKEN 38
2.2 ANTHROPOLOGISCHE KONTEXTE 40
2.3 „ẒĀHIR“ UND „BĀṭIN“ IM SCHIITISCHEN BEWUSSTSEIN 44
2.4 „MINDSCAPES“ ALS KONZEPT 47
2.5 HEILIGER RAUM IN SCHIITISCHEN SEELENLANDSCHAFTEN 50
2.6 REISE ALS ERKENNTNISWEG 52

3. ÜBERFLUG **56**

3.1 ZIELSETZUNGEN UND FRAGESTELLUNGEN 56
3.1.1 Cyberspaces& Cyberscapes *58*
3.1.2 Sacred Spaces& Sacred Scapes *59*
3.1.3 Mindscapes& Mindspaces *60*
3.1.4 Meta-Ebene: „Ethnographische Sphären“ *61*
3.2 AUFBAU UND STRUKTUR 61

TEIL I. PRÄ-INDUKTIONEN

1. FELD-DE(R)-KONSTRUKTIONEN **67**

1.1 REVOLUTION DER RÄUME UND IHRE AUSWIRKUNGEN AUF DIE FELDER DER ANTHROPOLOGIE 69
1.2 DER MYTHOS DER MODERNEN 74
1.3 GLOBALE ANTHROPOLOGIEN (WORLD ANTHROPOLOGIES) 83
1.4 ETHNOGRAPHISCHE SPHÄREN 86
1.5 DAS „(N)“ ODER ÜBER DRITTE RÄUME DER ETHNOGRAPHIE 88
1.6 ANHANG: MODELL DER KONZEPTUALISIERUNG „ETHNOGRAPHISCHER SPHÄREN“ 92

2. ERKENNTNISWEGE IN GLOBALEN WIRBELSTRÖMEN **97**

2.1 SPEZIALISTEN DER SELBSTAUFLÖSUNG 98
2.2 EIN AUSFLUG IN DIE SPHÄREN DER ISLAMISCHEN PHILOSOPHIE 111
2.2.1 Geschichten über die Geschichte(n) der islamischen Philosophie *111*
2.2.2 Definitionen *114*

2.2.3 „Kalām“ – „die Wissenschaft der Diskussion“ *117*
2.2.4 Die Metaphysik des Sufismus *118*
2.2.5 Das Erbe der „Wissenschaften der alten Weisen“ *123*
2.2.6 Die Philosophen des „Westens“ *129*
2.2.7 Die Entwicklung einer „Metaphysik der Illumination“ *133*
2.2.7.1 Ansätze einer „Orientalischen Philosophie“ 133
2.2.7.2 „Der Meister der Illumination“ 136
2.2.7.3 Die Erben des „Scheich al-Ischrāq“ 145

3. EPISTEMOLOGISCHE SCHWIMMWESTEN **149**

3.1 „RELIGION“ UND DIE BEDEUTUNG DER SPIRITUELLEN REISE 150
3.2 „IMĀM“ — FÜHRER DURCH DIE VERTIKALEN WELTEN DES BEWUßTSEINS 156
3.3 „WALI“ UND „WILĀYAT“ 164
3.4 „MYSTIK“ UND „‘IRFĀN“ 168
3.5 „ẒĀHIR“ UND „BĀṭIN“ 170
3.6 „TANZĪL“ UND „TA’WĪL“ 172
3.7 „TRANSSUBSTANTIELLE BEWEGUNG“ ODER DIE UNRUHE DER EXISTENZ 174

TEIL II KONTRA-INDUKTIONEN

1. MINDSCAPES **183**

1.1 KONTRAINDUKTIVE ERKENNTNISWEGE IN ETHNOGRAPHISCHE(N) SPHÄREN 183
1.1.1 Feyerabends Kontrainduktionen *184*
1.1.2 Imām ‘Alīs kontrainduktive Lehren *185*
1.1.3 Kontrainduktive Explorationen der Ethnographie *191*
1.2 MODERNER RATIONALISMUS AUS TRADITIONALISTISCHER PERSPEKTIVE 193
1.3 GIDDENS VS. CHITTICK 199
1.3.1 Giddens Verständnis von „Moderne“ und „Tradition“ *199*
1.3.2 Chitticks Verständnis von Moderne und Tradition *203*
1.3.3 Zusammenfassung der Diskussion *212*

2. CYBER SCAPES **215**

2.1 DAS NETZWERK VON AL-CHIḌR 218
2.1.1 Die universale mythische Persönlichkeit von Al-Chiḍr *218*
2.1.2 Al-Chiḍrs Bedeutung in schiitischen mindscapes *227*
2.1.3 Al-Chiḍrs alchemistische Tradition *229*
2.2 DIGITALE ALCHEMIEN 237
2.2.1 Algorithmen und die Wissenschaft der Zahlen *237*
2.2.2 The Web und die Vernetzheit aller Dinge *240*
2.2.3 Interface *245*
2.2.4 Hypertext *249*
2.3 WESTERN EXILES, VIRTUAL HOMES 257
2.3.1 Virtual Community *259*
2.3.2 Spiritual Digital Diaspora *272*

3. SACRED SCAPES **277**

2.1 „ZIYĀRAT“ ALS VOLKSRELIGIÖSE PRAXIS? 279
2.2 DIE METAPHYSIK DES „ZIYĀRAT“ 286
2.3 PRAXIS DES ZIYĀRAT IM ALLTAGSLEBEN VON PILGERN 297

TEIL III INDUKTIONEN

SAKRALE ZENTREN **309**

1. AFGHANISTAN **311**

1.1 KABUL 311
1.1.1 Ankunft *311*
1.1.2 Chānūm Fatemī *312*
1.1.3 Du'ā Tawassul *313*
1.1.4 Ein Frauen- Madschlis in Kabul *315*
1.1.5 UNAMA *316*
1.1.6 Abasīn *318*
1.1.7 Ziyārat-e- Sakhī *323*
1.1.8 Religion und Spiritualität im Spannungsfeld zwischen weltlicher Macht und überweltlichen Kräften *325*
1.1.9. Auf dem Weg nach Mazar-e-Sharif *327*
1.2 MAZAR-E-SHARIF 329
1.2.1 Besuch bei der Blauen Moschee *331*
1.2.2 Scheich Nizāmī *335*
1.2.3 Balkh *336*
1.2.4 Abreise *344*

2. IRAN **345**

2.1 MASCHHAD 345
2.1.1 Über Imām Riḍā und den Wert einer Pilgerreise zu seinem Grab *348*
2.1.2 Gowharschad-Moschee *364*
2.1.3 Über die wirtschaftlichen Dimensionen von Imām Riḍās Grabmal *366*
2.1.4 Ṣalawāt- Society *369*
2.1.5 Astan Quds Razavi *375*
2.1.6 Imām Riḍā online *377*
2.1.7 Imām Riḍā Network *379*
2.2 QUM 383
2.2.1 Exkurs: Chomeinis Vermächtnis *386*
2.2.2 Faṭima Ma'ṣūma und die Bedeutung von Qum als Pilgerstadt *397*
2.2.3 Dschamkarān: Die Blaue Moschee von Imām Mahdī in Qum *406*
2.2.4 Die grüne Moschee von Al-Chiḍr *415*
2.2.5 Dschāmi'at az-Zahrā'- Universität, Qum *419*
2.2.6 Kahak *433*
2.2.7 Abschied *436*
2.3 SCHIRAZ 438
2.3.1 Das Mausoleum on Schah Tscherāgh *438*
2.3.2 Die Mausoleen der Dichter *441*
2.3.3. Ein Besuch beim Freitagsimām von Schiraz *448*
2.4 TEHERAN 453
2.3.1. Imāmzadeh Saleh *454*
2.3.2 Behescht-e-Zahrā' — der Friedhof der Märtyrer *458*

SAKRALE PERIPHERIEN **462**

TRANSIT 469

1. TANZANIA **471**

1.1 Raziyas Abwesenheit 471
1.2 Ithna-'Asheri Khojas — eine transnationale 12er-schiitische Community 475
1.3 Der indische Ozean als Kommunikationsmedium und die frühe persische Verbindung nach Ost-Afrika 478
1.4 Einfluss der iranischen Revolution in Ostafrika 480
1.5 Über die Bedeutung von Bildung und dem Streben nach Wissen [Talab-ul-'ilm] 482
1.6 Abdulls persönlicher Ausbildungsweg 483
1.7 Über Museumsarbeit und westliche Ethnographen 484
1.8 Über moderne Verrücktheiten und afrikanische Identitäten 486
1.9 Bilal Muslim Mission 489
1.9.1. Sayyed Akhtar Rizvi 489
1. 9.2 Bilal Muslim Mission School, Dar e-Salam 491
1.9.3 Nim-e- Scha'ban —Geburtstag des 12. Imāms al- Mahdī 496
1.10 WIPAHS 499
1.11 Al-Itrah Foundation: Educating the Muslim Ummah 506
1.12 Ein transnationales schiitisches Bildungsnetzwerk 511

2. ÖSTERREICH 519

2.1 Entwicklung 12er schiitischer Aktivitäten in Österreich 519
2.2 „Jeder Tag ist 'Aschūrā', Jeder Ort ist Karbalā'" 530
2.2.1. Über die Entwicklung und Bedeutung von 'Aschūrā' im globalen Kontext 531
2.2.1.1 Ziyārat-e-'Aschūrā' 535
2.2.1.2 Sozio-politische Dimensionen von *'Aschūrā'* 538
2.2.1.3 *Madschlis 'Azā-e-Ḥussain* als Erkenntnisritual 543
2.2.1.4 Techniken der Transmission von 'Azā-e-Ḥussain 546
2.2.2. 'Aschūrā' in Wien 547
2.2.2.1 Zehn Tage der Trauer 555
2.2.2.2 Ein Frauen-*Madschlis* in Wien als Beispiel für soziale und politische Implikationen von *'Aschūrā'* 563
2.2.2.3 Abschließende Bemerkung: Über die Glückseligkeit des Trauerns 569
2.2.2.4 Anhang: Eine Auswahl von traditioneller und moderner Trauerdichtung in deutscher und englischer Sprache 573

***VIRTUELLE NACHBARSCHAFTEN* 583**

1. VIRTUELLE NACHBARSCHAFTEN IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM 588

1.1. Fallbeispiel: Muslimmarkt und eslam.de 590
1.1.1 Über Bedeutung und Zielsetzung von Muslimmarkt.de 590
1.1.2 Zur Person von Dr. Yavuz Özoguz 594
1.1.3 Einfluß der iranischen Revolution 1979 595
1.1.4 Über die Bedeutung von Karbalā', Ziyārat und Zukunftsvisionen 596
1.2 Fallbeispiel: Shia.de— das deutschsprachige schiite Web-Portal 599

2. ENGLISCHSPRACHIGE SCHIITISCHE DATENBANKEN 607

2.1 Ahlul Bayt Digital Library Project 588
2.2 Duas.org— Schiitische Bittgebete und Ziyārats online 612

3. SHIA-TV 614

3.1 Ahlul Bayt TV 621
3.2 Global Shia TV Project 623
3.3. Press TV 624
3.4 Fallbeispiel: Ahmed Haneef, Moderator von Press TV 626

4. SACRED SPACE IM CYBERSPACE 629

5. Anhang: Du'ā Tawassul online 637

TEIL IV POST-INDUKTIONEN

1. CONCLUSIO: *AM ENDE EIN ANFANG* **643**

1.1 VOM INFORMATIONSZEITALTER ZUM ZEITALTER DER ERKENNTNIS 644
1.2 ERKENNTNISWEGE IN ETHNOGRAPHISCHE SPHÄREN 646
1.3 ERKENNTNISWEGE IN ETHNOGRAPHISCHEN SPHÄREN 651

2. EPILOG: *REISEN ZWISCHEN 0 UND 1* **655**

3. ANHANG **657**

3.1 WICHTIGE SCHIITISCHE BITTGEBETE UND ZIYĀRATS IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG 657
3.1.1 Du'ā Kumayl (Du´a Al-Chiḍr) *657*
3.1.2. Du'ā Tawassul *662*
3.1.3 Ziyārat 'Aschūrā' *665*
3.1.4 Ziyārat 'Ale Yāsīn *668*
3.1.5 Ziyārat Waritha *669*
3.2. LISTE DER 14 MA'SŪMĪN 671
3.3 STAMMBAUM DER 12 IMĀME 672
3.4 ZENTRALE SCHIITISCHE PILGERSTÄTTEN 673

BIBLIOGRAPHIE **674**

TRANSLITERATION

Arabisches Symbol	Transliteration	Arabisches Symbol	Transliteration
ء	’	ل	*l*
ب	*b*	م	*m*
ت ة	*t*	ن	*n*
ث	*th*	و	*w*
ج	*dsch*	ه	*h*
ح	*ḥ*	ي	*i, y*
خ	*ch*	ة	*ah, at*
د	*d*	Lange Vokale	
ذ	*dh*	ا	*ā*
ر	*r*	و	*ū*
ز	*z*	ي	*ī*
س	*s*	Kurze Vokale	
ش	*sch*		*a*
ص	*ṣ*		*u*
ض	*ḍ*		*i*
ط	*ṭ*		
ظ	*ẓ*		
ع	‘		
غ	*gh*		
ف	*f*		
ق	*q*		
ك	*k*		

Anmerkung:

Arabische und persische Namen und Begriffe wurden grundsätzlich mit dieser Transliteration umgeschrieben, die versucht wurde möglichst leserfreundlich anzupassen, ohne dennoch auf essentielle linguistische oder phonetische Informationen verzichten zu müssen. Auf eine korrekte Umschrift des arabischen Begriffes *„Schī‘ā“* und dessen Abwandlungen wurde allerdings verzichtet, da dieses Wort im Text weitgehend auch grammatikalisch wie ein deutsches Wort behandelt wurde, so beispielsweise als „die Schia“ [allgemeine Bezeichnung dieser Richtung des Islam] „die Schiiten“ [Bezeichnung der individuellen Anhänger dieser Richtung] oder „schiitisch“ [im Gebrauch als Adjektiv].
Die weibliche Endung ة des Wortes „Ziyārat“ wurde durchgehend mit *„at“* und nicht mit einem offenen *„ah“* umgeschrieben, da dies der universellen Aussprache jenes Begriffes, etwa im Persischen, Türkischen oder auch im Englischen näher kommt.

Im Text werden die fremdsprachigen Begriffe entweder durch eckige Klammern erläutert oder den Konzepten wird umgekehrt in eckigen Klammern und in kursiver Schrift die entsprechende arabische oder persische Bezeichnung beigefügt, da das Verständnis und die Anwendung jener arabischen konzeptuellen Begriffe für islamische Diskurse in verschiedensten Sprachen der Welt essentiell sind.
Die Abkürzung „n.H.“ bezieht sich auf die islamische Zeitrechnung [nach Hidschra], die im Jahre 622 n.Chr. mit der Auswanderung der ersten Muslime von Mekka nach Medina beginnt.



DANKSAGUNG

„I never met anyone who did not help me against myself. “

(Imām ʻAlī)

"Aller Dank und Lob ist mit dem König,
der in allen Welten der Erde und den Sphären der Himmelsreiche regiert,
Er allein ist der Besitzer von Macht und Weisheit.
Die Existenz — Leben und Tod — aller Dinge,
die jemals waren, sind und sein werden
in den Welten zwischen Erde und Himmelssphären ist von Ihm.
Er ist der Erste und der Letzte,
der Offensichtlichste und der Verborgenste
und Er umfasst das Wissen aller Dinge."
(Qur'ān 57: 1-3)

Manche Reise beginnen schon lange bevor es uns bewusst wird. Und wenn wir schließlich unterwegs sind, dann erscheint es uns, als ob wir bereits dort gewesen wären. So haben auch meine eigenen Reisen in schiitische Seelenlandschaften bereits begonnen, noch lange bevor ich bewusst aufgebrochen bin, um sie zu suchen. Und als ich es schließlich getan hatte, empfand ich das seltsame Gefühl schon früher dort gewesen zu sein. Meine Wahrnehmung von Raum und Zeit hat sich während dieser Reise verändert, sowie auch die Wahrnehmung meiner eigenen Existenz, meiner Zugehörigkeit und meiner Position als Anthropologin. Meine Weltsicht and meine gewohnten Erkenntniswege wurden radikal in Frage gestellt und die Beziehungen zwischen Subjekten und Objekten sind verschwommen und unklar geworden.

So möchte ich all jenen unzähligen Individuen danken, die mich während dieser Reise begleitet haben, die nie aufhörten, mein Denken und meine Wahrnehmung der Realitäten kritisch in Frage zu stellen, die mir geholfen haben mich immer wieder selbst zu überwinden und die mich geduldig neue Sprachen gelehrt haben; die mich versorgt haben mit unendlichen Rationen von heißem Tee, kaltem Wasser, Pistazien, frischen Datteln, *Madafu*, *Miwa* und wunderbarem selbst gemachten Essen; die mit unendlicher Gastfreundschaft ihre Häuser und Familien, ihre Kameradschaft, Freundschaft, ihre spirituellen Visionen und ihre persönlichen Zweifel mit mir geteilt haben; die mir Orte gezeigt und mir Persönlichkeiten vorgestellt haben, die sich scheinbar schwerelos zwischen den Welten bewegen; die mein Universum erweitert und mein Leben auf so viele verschiedene Arten bereichert haben.

Ich möchte mich bedanken für die Geduld langer Interviews, informeller Gespräche und Diskussionen, für die Hilfe bei Visa- Verlängerungen und anderen bürokratischen Hürden, für Vertrauen und Kritik, für Schutz und Fürsorge;
Für endlose Nächte ohne Schlaf bis zum Morgengebet und dafür, dass man mich lehrte wie man trauert und wie man richtig lacht.

Vor allem danke ich meinen Eltern, für ihre fortdauernde Erziehung, ihre Geduld, ihre mentale und materielle Unterstützung, ihre Kritik und die Bereitschaft, mich

einen Teil dieses Weges zu begleiten, besonders meiner Mutter für ihre Korrekturen und ihr lebhaftes Interesse an dieser Arbeit, das mich selbst immer wieder von Neuem motiviert hat. Und ich danke meinen Schwiegereltern, die bereit waren mir ihren einzigartigen Sohn als Stütze, als Inspiration und als unerlässlichen Gefährten mit auf den Weg zu geben und, die mir ein zweites zu Hause gaben.

Schließlich gilt mein Dank meinem Professor, für sein unerschütterliches Vertrauen, seine Unterstützung und für seine Worte der Ermutigung und der Kritik, die meinen Gedanken Form gegeben haben und der *Universität Wien*, die es mir durch ein großzügiges Forschungsstipendium ermöglicht hat, dieses Vorhaben in die Tat umzusetzen.

Die vorliegende Arbeit soll jenen Persönlichkeiten gewidmet sein, die uns Alles gelehrt haben und ohne deren Führung und deren Licht, wir in vollkommener Dunkelheit leben würden. In der Hoffnung, dass sie diese Arbeit annehmen und die Fehler und Mängel darin verzeihen mögen.

Möge der Frieden und die Segnungen Desjenigen, Der über Alles erhaben ist, mit ihnen sein, für alle Zeiten.



PROLOG

„Die Menschen schlafen, wenn sie aber sterben, erwachen sie.“

(Imām ‘Alī)

PROLOG

Wien, 1429 n.H./ 2008 n.Chr.

Es ist doch noch Frühling geworden.
Ich bin gerade aus Afghanistan zurückgekehrt und muss nun wieder lernen mein Leben von außen zu betrachten.
Die Buchhandlungen sind vollgestopft mit Neuerscheinungen über den Iran. Die Taliban-Bücher sind bereits etwas angestaubt. Das Buch, das ich suche, ist vergriffen. Überhaupt scheint zurzeit jedes Buch, das ich benötige, nicht mehr im Druck zu sein.
Die Einbände der Bücher glänzen in schönen Farben, Titelbilder fesseln meine Aufmerksamkeit, sie riechen gut und lassen sich geschmeidig durchblättern.
Sie sind so beschaffen, dass sie problemlos als Prestigeobjekte verwendet werden können. Als schicke Accessoires zur vornehmen westlichen Einsamkeit im Kaffeehaus.

Ganz anders als viele der Bücher, die ich im Iran, in Afghanistan oder in Afrika in der Hand hielt, deren Preise mich erfreuten, weil sie kaum mehr kosteten als ein Stück Brot, etwas schief gedruckt, auf dünnen kratzigen Seiten, die manchmal nach alter Katze rochen. Aber diese Bücher sind — auch wenn der Einband manchmal verkehrt hineingeklebt worden war — doch so schwer gefüllt mit Inhalten, die einem das ganze Leben verdrehen können und die — nachdem man nur eine Seite gelesen hat — den Wunsch nach einem langen Spaziergang wecken.

Ich streife durch die Regale zahlloser populärer Buchgeschäfte in meiner Heimatstadt, überwältigt von ihrer Farbenpracht und vergesse dabei ganz wonach ich eigentlich gesucht habe. Bücher über die verrückten Mullahs im Iran, die unterdrückten Frauen unter den Burqas von Kabul und die beschnittenen Nomadentöchter der Wüste.

Oppositional Readings.

Qum, 1427 n.H. /2006 n.Chr.

Bilder von toten Kindern in Afghanistan im Fernsehen.
Und seit drei Tagen ist der Libanon unter Beschuß.
Der Krieg hat ohne jede Vorwarnung begonnen
Ich spreche täglich mit Fati — der jungen Frau aus dem Libanon, die erst seit einem Monat hier ist und noch kaum persisch spricht. Sie ist nur für den Sommer über hier und arbeitet normalerweise an der Universität von Beirut, auch wenn ihr Verlobter in Deutschland lebt. Sie spricht Arabisch, und ich wundere mich, wieso ich sie trotzdem verstehen kann.
Zu Hause wohnt sie in der gleichen Strasse wie Sayyed Ḥassan [Nasrallāh]. Einmal war sie sogar bei ihm zum Tee eingeladen, erzählte sie stolz, allerdings wurde sie krank und konnte nicht hingehen. Es war wohl Gottes Wille. Sie zuckt resignierend mit den Schultern. Ihr Haus ist wahrscheinlich zerstört worden in diesem Teil der Stadt. Aber ich weiß nicht, ob sie schon mit ihrer Familie telefonieren konnte. Die Infrastruktur in den schiitischen Vierteln ist schwer beschädigt. Ich frage Fati: „Ist deine Familie ok? Sie lächelt traurig und antwortet mir: „Meine Familie ist die Hizbollah."

Bilder des irakischen Präsidenten in der Zeitung: Er trägt Bart und Krawatte. Ein Zeichen für Unparteilichkeit?
Das Gerücht, im Iran wäre nach 1979 die Revolutionsgarde ausgeschwärmt um allen Krawattenträgern mit der Schere den Schlips abzutrennen.
Jemand lacht mich aus, als ich davon erzähle und erklärt mir dann höflich: „Es ist nicht verboten, eine Krawatte zu tragen, aber wenn Sie vom Volk wieder gewählt werden wollen, dann verzichten Sie im Iran lieber auf dieses Zeichen der Unterwerfung gegenüber westlichen Imperialmächten."

Qum, 23. Muḥarram 1427 n.H./ 22.2. 2006 n.Chr.

Das Grabmal des elften Imāms in Samarra ist bombardiert worden. Die goldene Kuppel des Heiligtums ist vollkommen eingestürzt. Die Bilder der Verwüstung kursieren noch schneller als die Mundpropaganda — von Mobiltelefon zu Mobiltelefon. Es handelt sich dabei um jenen Ort, von dem berichtet wird, dass der erwartete 12. Imām — dessen Wiedererscheinen ein goldenes Zeitalter der Gerechtigkeit und des Friedens auf Erden einleiten soll — hier zum letzten Mal gesehen wurde, bevor er vor über 1000 Jahren in eine Verborgenheit verschwand, von deren Dauer nur Allāh selbst Kenntnis besitzt.

Der Anschlag könnte den Beginn eines Bürgerkrieges im Irak bedeuten.
Ayatollah Sistani im Irak hat eine Woche Trauer ausgerufen, die auf den Iran übergreift als hätte es niemals so etwas wie nationale Grenzen gegeben.

Der Angriff auf das Heiligtum ruft in mir Erinnerungen an meine Gefühle am 11. September 2001 in New York City wach. Der Schock und die Trauer, die Stille und die Unfassbarkeit sind ganz ähnlich; und doch ganz anders.

Die Menschen gehen wütend auf die Strassen um zu demonstrieren, wie sie es immer tun, nach Anschlägen auf ihre Heiligtümer. Die selbstverständliche Professionalität mit der sie das tun überrascht mich. Es scheint kaum eine äußere Organisation notwendig zu sein, bevor sich Menschenmassen — überwiegend in schwarz gekleidet und wie von Magneten nach Geschlechtern sortiert — mit ruhiger und dennoch nicht emotionsloser Beharrlichkeit, der eine jahrhundertalte kollektive Wunde zu Grunde liegt, durch die Strassen schieben mit Transparenten gewappnet und wohlbekannte Slogans rufend, die von einem ganzen Repertoire subtiler Methoden des Widerstandes — und nicht immer ohne eine Spur Ironie— begleitet werden. Kleine Kinder sitzen stolz auf den Schultern ihrer Väter, Frauen schieben Kinderwägen vor sich her, alte Männer und Frauen marschieren mit stummer Beharrlichkeit auf Stöcke gestützt und dazwischen Menschen jeden Alters und beiderlei Geschlechts. Widerstand — so scheint mir — ist hier nicht nur längst zur Routine geworden, sondern als ein fester Bestandteil der schiitischen Alltagsrealität zu sehen, die niemals losgelöst ist von dem fortwährenden Gedenken an den Aufstand des dritten Imāms Ḥussain in Karbalā'.

Jener Aufstand gilt als Prototyp eines scheinbar aussichtlosen Kampfes gegen Tyrannei und Unterdrückung — zwischen David und Goliath und zwischen Gut und Böse. Dieser spirituelle Kampf wird nicht nur einmal im Jahr in den ersten zehn Tagen des ersten Monats im islamischen Kalender durch diverse Rituale, Trauerveranstaltungen, Ansprachen und Theater- Inszenierungen aktiv ins Bewusstsein gerufen, sondern vor allem durch die tagtägliche Erfahrung von Gewalt, Terror und politischer Unterdrückung re-aktualisiert.

Die jungen Studentinnen der theologischen Universität in Qum organisieren eine spontane Demonstration vom heiligen Grabmal von Sayyeda Fāṭimah Ma'ṣūma, der Schwester des achten Imāms, bis zur blauen Moschee des 12. Imāms in Dschamkarān.
Es ist ein langer Fußmarsch. Die Sonne ist heiß in der Wüste.

„We need regime changes in the West!", "To help mankind is not terrorism!", lauten zwei der Aufschriften auf Transparenten der Demonstration.

Der Islam scheint mir weit mehr als nur eine Religion im herkömmlichen Sinn zu sein, zumindest für diese jungen Frauen hier. Es ist nicht bloß Tradition oder eine Ansammlung von Reglementierungen, es ist eine andere Logik zu denken, zu fühlen, zu handeln und zu leben — eine Logik, die sich weit über die Grenzen der materiellen Existenz hinweg erstreckt.

Dar-es-Salam, 1428 n.H./ 2007 n.Chr.

Türkisgrüne Wände. Die Farbe des Meeres.
Nächtliche Gespräche unter Moskitonetzen.
Der Geruch des Insektensprays.
Madafu—frische Kokosnuß—wird ins Haus geliefert.
Der fortwährende Ruf des fahrenden Händlers, der Eier verkauft.
Das Haus von Maryam. Die beinahe unerhörte Gastfreundschaft ihrer Familie. Am Kühlschrank klebt ein Sticker. Darauf steht: „Hatutaki vita Iraq" und „Stop the war in Iraq"—auf Kiswahili und Englisch.

Die Stunden, die ich vor dem Computer verbringe, um meine emails abzurufen während ich ein Buch lese, das auf dem Tisch liegt. Afrikanische Zeit. Hier betrifft sie auch den Cyberspace. Bis die Seite geladen ist, habe ich wieder ein Kapitel gelesen.

Zanzibar. Wir fahren den ganzen Tag in einem Geländewagen über die holprigen Pisten der Insel und suche, die älteste Moschee der Ostküste. Maryams Onkel ist Historiker und der Direktor des Museums von Zanzibar. Er ist auf der Insel geboren und aufgewachsen, doch seine Familie musste nach der Revolution[1] aufs Festland fliehen. Er ist seitdem viel gereist in Afrika, Europa und Asien. Er hat seine Pilgerreise nach Mekka absolviert, in den USA studiert und ist schließlich zurückgekehrt. Heute ist er dank seiner Verdienste und seinem hohen Grad an moralischer Integrität einer der angesehensten Männer auf der Insel. Ich hatte ihn zuvor schon einmal getroffen, in der Lobby eines Hotels in Wien, als er mir einen Brief von Maryam mitgebracht hat, der einen Duft von Mekka enthielt. Er deutet auf die verfallenden Betongemäuer, die die Kommunisten nach der Revolution gebaut hatten und erzählt mir von einem norwegischen Ethnographen, der hierher kam um das Museumsprojekt zu unterstützen, das Maryams Onkel in mühevoller Arbeit gemeinsam mit der lokalen Bevölkerung realisiert hatte um die Geschichte ihrer Insel zu dokumentieren.
Maryams Onkel ist seitdem nicht gut auf norwegische Ethnographen zu sprechen.

Maryam spricht Englisch, Kiswahili und Gujrati in einem Satz, ohne es zu merken. Alle verstehen sie. Wieso auch nicht? Maryam erzählt mirmit leuchtenden Augen von ihrer Begegnung mit Ayatollah Sistani in Nadschaf.

Auf der Rückreise von ihrer Pilgerfahrt nach Karbalā', auf dem Flughafen von Dubai, hatte ihre Tante ihr einen Laptop gekauft. Das letzte Geschenk an ihre Nichte, vor ihrem Tod: eine Pilgerreise und ein neues Notebook. Wenn Maryam schläft — unter den Blicken von Ayatollah Chomeini, dessen Bild sie über ihr Bett an die türkise Wand geheftet hat— könnte ich ihr stundenlang zusehen, so wie dem Meer, während ich auf den Tasten von Maryams Notebook meine Feldnotizen niederschreibe.

[1] Gemeint ist die Revolution von 1964 auf Zanzibar, während der, der bis dahin herrschende Sultan von Zanzibar von einer Gruppe afrikanischer Nationalisten gestürzt wurde, was eine massive Vertreibung und Massaker an der arabischstämmigen und muslimischen Bevölkerung Zanzibars zur Folge hatte

Der Witwer jener verstorbenen Tante flüstert mir ein Gebet in beide Ohren bevor ich Afrika verlasse. Seine Nähe zum Tod ist größer, als die zum Leben. Jede Nacht höre ich seine Gebete und sein Weinen. Nach dem Morgengebet trinken wir heißes Wasser mit Honig und essen Datteln. Auf dem Tisch liegt das letzte Buch, das seine Frau gelesen hatte, bevor sie starb: „Image and Reality of the Israel-Palestine conflict" von Norman G. Finkelstein.

„Weiße Menschen sind entweder Touristen oder Agenten der UNO und den zahlreichen Nichtregierungsorganisationen, die in gepanzerten Wagen fahren und den Menschen sagen, wie sie leben sollen", erklärt mir jemand in akzentfreiem Englisch [„Spicy Zanzibari variety of the colonial language"]. Niemand scheint zu bemerken, dass ich eine Weiße bin.

„Es gibt keine Kopftuch- tragenden Weißen", versucht mir jemand zu versichern: „Entweder du bist Weißer oder Muslim. Weiß sein hat nichts mit der Hautfarbe zu tun. Es ist eine Lebenseinstellung."

Grenzgebiet Iran/Irak, 1426 n.H./ 2005 n.Chr.

Der Bus rollt vorbei an alten Panzern, die überall herumstehen wie Kühe auf der Weide. Der Rest der Gruppe hat sich vor einem Gebäude versammelt, durch dessen lose Dachkonstruktion federleichte Wolken zu sehen sind, und lauscht den Erzählungen eines Mannes mit weißem Turban, dessen Worte in Farsi ich nicht verstehe. Ständig höre ich Flugzeuge in der Luft, sehr nah und von irgendwoher Schüsse. Ich kann mir nicht erklären woher, aber niemand scheint beunruhigt. Wir sind in Sichtweite der irakischen Grenze. Wahrscheinlich sind es iranische Luft- Patroullien, die die Grenze überwachen. Ich setze mich hinter die dachlose Halle auf einen von der Sonne gewärmten Stein und schließe die Augen. Es ist warm, die Vögel zwitschern neben den Explosionsgeräuschen aus der Ferne. Ich bin angenehm müde, wie an einem Sonntagnachmittag und mein Kopf ist leer.
Meine Hände spielen mit Grashalmen und kleinen Kieselsteinen. Ich öffne die Augen und sehe die Ameisen— überall. Ihre Körper glänzen und ich bilde mir ein, ich könnte die Luft atmen sehen. Sie vibriert sanft im leichten Wind. Und irgendwie scheint alles zu strahlen, aus sich selbst heraus, ohne das Sonnenlicht reflektieren zu müssen. Mein Herz ist ganz leicht und ich bin auf eine seltsame Art und Weise einfach glücklich am Leben zu sein.
Jemand sagt zu mir in gebrochenem Englisch: „Dort wo die Schuhadā' [2]
sind, riecht es immer gut." Von irgendwoher weht der Duft von Rosenwasser.

Als wir in Schalamtsche[3] *aussteigen merke ich augenblicklich, dass es ein besonderer Ort ist. Nur Stacheldraht trennt diesen Ort in der Wüste vom Niemandsland zum Irak. Kupfernes*

[2] Plural von „Schahīd" [wörtl. „Zeuge, jemand der Zeugnis über die Wahrheit ablegt" , meist wird das Wort in der übertragenen Bedeutung als „Märtyrer" verwendet, d.h. jemand der mit seinem Leben Zeugnis über die Wahrheit Gottes ablegt.
[3] Ein Ort des Grenzüberganges zwischen Iran und Irak, an dem es während des Iran-Irakkrieges 1980-88 zu einer verheerenden Konfrontation kam

Nachmittagslicht. Als wir aus dem Bus aussteigen, werden uns rote und grüne Stirnbänder mit arabischen Aufschriften gereicht. Meine Freundin erklärte mir, dass die Aufschriften die Namen „Fāṭimah az- Zahrā'" und „al-Ḥussain" bezeichnen — zwei der wichtigsten Persönlichkeiten der frühen islamischen Geschichte, um deren Leben, deren Liebe und deren Leiden sich der gesamte schiitische Narrativ rankt.

Faṭimah az- Zahrā' — „die Strahlende" — war die Tochter des Propheten *Muḥammad*, und sein einziger Nachkomme. Fāṭimah war in einem Haushalt mit ihrem Vater, ihrer Mutter *Chadidscha* und *'Alī ibn Abū Ṭālib*— ihrem späteren Ehemann— aufgewachsen.

Chadidscha war die erste — und bis zum Ende ihres Lebens einzige — Ehefrau des Propheten. Sie war vor der Heirat mit dem damals 15 Jahre jüngeren *Muḥammad* eine reiche Geschäftsfrau gewesen und starb doch in bitterer Armut, weil sie ihr gesamtes Vermögen ausgegeben hatte um die ersten Anhänger der islamischen Religion —die sich vorwiegend aus Sklaven, Frauen und Entrechteten zusammensetzten — zu unterstützen. Sie selbst gilt als der erste Mensch der *Muḥammads* Offenbarungen folgte und den Islam annahm. Bis zum Ende seines Lebens ehrte *Muḥammad* sie und bezeichnete sie seinen späteren Ehefrauen gegenüber immer wieder als die Liebe seines Lebens.

'Alī ibn Abū Ṭālib war der Sohn von *Muḥammads* Onkel *Abū Ṭālib*, der Muḥammad als Waisenkind aufgenommen und ihn bis zum Ende seines eigenen Lebens beschützt und verteidigt hatte. Der Prophet hatte seinen kleinen Cousin *'Alī* schon von jungen Jahren an unter seine Obhut genommen und ihn wie einen eigenen Sohn erzogen. *'Alī* gilt als der erste Mann, der den Islam annahm und als einer der engsten Vertrauten und Schüler des Propheten, der sich immer wieder durch seinen Mut, seine außerordentliche Redegewandheit, Weisheit, Geduld und Gerechtigkeit ausgezeichnet hatte. Der Prophet hatte *'Alī* nicht nur als seinen spirituellen Bruder bezeichnet, sondern diesen auch als seinen Nachfolger designiert, der nach ihm die rechtmäßige Führung und den Schutz der jungen islamischen Gemeinschaft übernehmen sollte.

Als *Faṭimah* ins heiratsfähige Alter kam, wies der Prophet alle Anträge seiner Gefährten zurück und willigte erst ein, als *'Alī* schüchtern um die Hand der Prophetentochter anhielt. Durch diese Verbindung wurde schließlich jener Haushalt gegründet, den der Prophet liebevoll mit dem Titel: *„Ahl ul- Bait"* [wörtl.:„die Einwohner des Hauses"] bezeichnet hatte — ein Titel, der zum Ausdruck bringen sollte, dass es diese Menschen waren, die er als seine engsten Familienangehörigen ansah, und dass niemand anders das Privileg jener emotionalen und spirituellen Nähe zum Propheten erlangen würde.

Einer Offenbarung des *Qur'ān*[4] zu Folge hielt Gott jegliche Sünde oder Fehlbarkeit von diesem Haushalt fern und machte die Verehrung und die Liebe zu dieser Familie des Propheten allen Gläubigen zur Pflicht[5]

Fāṭimah brachte nun bald zwei Söhne — *al-Ḥassan* und *al-Ḥussain*[6] — und später zwei Töchter — *Zainab al-Kubra* und *Umm Kulthum* — zur Welt. Der Prophet behandelte diese wie seine eigenen Kinder, er spielte mit ihnen, küsste und herzte sie vor aller Augen und betrachtete *Fāṭimahs* Kinder als seine Erben. Doch für die strikt patrilinear organisierte traditionelle arabische Stammesgesellschaft war es unvorstellbar die Abstammungslinie über eine Frau zu akzeptieren. Der Prophet wurde daher von einigen seiner Zeitgenossen als *„al-abtar"* [jemand der mangels männlicher Nachkommen von der Stammhalterschaft„abgeschnitten" ist und dessen Name daher auch nicht weitergetragen wird] verspottet, worauf er folgende Offenbarung erhielt, welche die kürzeste Sure des *Qur'ān* darstellt:

> „Im Namen Allāhs, des Gnädigen, des Barmherzigen. Wahrlich, Wir gaben dir *al-Kauthar* [ein Beiname von Fāṭimah, der auch eine Quelle unaufhörlicher Segnungen im Paradies bezeichnet]. So bete zu deinem Herren und opfere. Diejenigen, die dich beleidigen werden es sein (und nicht du), die von der Nachkommenschaft abgeschnitten *[al-abtar]* sind."
> (*Qur'ān*, Sure 108)

Der Prophet wurde niemals müde immer und immer wieder die Wichtigkeit dieser *Ahl-ul-Bait* [Fāṭimah, ʿAlī, Ḥassan und Ḥussain] öffentlich zu erwähnen und die Liebe zu diesen Personen zu einer Glaubenspflicht zu erklären. So wurde unter Anderem überliefert, dass er kurz vor seinem Tod den Gläubigen folgenden Rat mitgab:

> „Oh ihr Menschen! Wahrlich! Es ist bald Zeit, dass ich zurückgerufen werde (zu Allāh) und ich werde diesen Ruf beantworten. Wahrlich! Ich hinterlasse euch zwei schwerwiegende Dinge *[arab.:al-thaqalain]:* Das Eine ist das Buch Allāhs, indem Licht und Leitung ist. Das Andere ist meine *Ahl-ul-Bait*. Ich erinnere euch im Namen Allāhs an meine Ahl-ul-Bait. Ich erinnere euch im Namen Allāhs an meine Ahl-ul-Bait. Ich erinnere euch im Namen Allāhs an meine Ahl-ul-Bait."[7]

Als seine Gefolgsleute ihn darauf hin fragten: *„Oh Prophet Allāhs, wer sind die Verwandten, dessen Liebe Allāh vorschreibt?"* antwortete der Prophet: *„ʿAlī, Fāṭimah und ihre beiden Söhne."* Er wiederholte diesen Satz dreimal.[8]

---

[4] Qur´an: Sure 33, Vers 33
[5] Qur´an: Sure 42, Vers 23
[6] der Name "Ḥussain" bedeutet eigentlich "kleiner Hassan" und hat sich als Eigenname in der gesamten islamischen Welt verbreitete, so daß heute eine Vielzahl an Versionen und Schreibweisen dieses Namens existieren: *Hussein , Ḥussain ,Hossein, Husain, Husayn, Huseyn, Ḥussain, Hüseyn, Hüseyin;*
um der arabischen Aussprache mittels deutscher Orthographie möglichst nahe zu kommen habe ich im Text die Version „Ḥussain" bevorzugt, da der veroppelte „s" Laut im deutschen, die Betonung auf der zweiten Silbe am besten wiedergibt.
[7] Sahih Muslim, Chapter of the virtues of the companions, section of the virtues of ʿAlī, 1980 Edition Pub. in Saudi Arabia, Arabic version, v4, p1873, Tradition #36;
[8] http://www.al-shia.de/ueberlieferungen/liebezurahlulbayt.htm

Aus schiitischer Sicht existieren darüber hinaus zahlreiche— auch in sunnitischen Quellen gut dokumentierte — Beweise dafür, dass der Prophet noch während seiner Lebzeiten seinen Cousin und Schwiegersohn *'Alī ibn Abū Ṭālib* zu seinem Stellvertreter, Erben und Nachfolger erklärte — und zwar sowohl in spiritueller, als auch in politischer Hinsicht.

Doch unmittelbar nach dem Tod des Propheten kam es zu einer ganzen Reihe von politischen Intrigen, die *'Alī* jahrzehntelang davon abhielten, sein Amt als Führer und Beschützer der islamischen Gemeinschaft auszuüben. Als er schließlich nach dem Tod der ersten drei Kalifen *Abū Bakr*, *'Umar* und *'Uthmān* das Amt des Kalifats aufgetragen bekam, dauerte es nicht lange bis er — während er gerade das Gebet leitete — einem Mordanschlag zum Opfer fiel.

Nach dem Märtyrertod von *'Alī*, sollte der ältere Enkelsohn des Propheten, *al-Ḥassan*, seinem Vater nachfolgen, doch auch er wurde — nach vergeblichen Versuchen Frieden in der jungen islamischen Gemeinschaft zu stiften — bald Opfer von Verrat und Intrige und fand schließlich durch Vergiftung den Märtyrertod. So übernahm nach dessen Tod sein jüngerer Bruder Ḥussain diese Aufgabe. Gleichzeitig hatte aber ʿAlīs Gegenspieler der Umayyaden- Herrscher *Mu'āwīya*[9] seinen Sohn *Yazīd* als brutalen Machthaber über die Muslime installiert, der sich nun als offizieller Hüter des Islam — als *„Kalif"* und *„Amīr al-Mu'minīn"[„Fürst oder Prinz der Gläubigen"]* — bezeichnete, während er sich offen von den Gesetzen des Propheten und des *Qur'ān* abgewandt hatte und sein Hof für Fressorgien, Alkoholexzesse und das Spielen mit Hunden und Affen — die aus islamischer Sicht als unreine Tiere gelten — bekannt war. Die religiös verpflichtende Armensteuer *[Zakāt]* der Bevölkerung brachte er für seinen eigenen luxuriösen Lebenswandel auf und ließ jeden Widerstand gegen seine Herrschaft blutig unterdrücken.

Vor allem diejenigen, die an ihrer politischen und spirituellen Treue zur Familie des Propheten — der *Ahl- ul Bait* — festhielten und demnach bereits zu Lebzeiten des Propheten als „*Schī'at-un-'Alī*" [„Partei oder Anhängerschaft von ʿAlī"] bezeichnet wurden, wurden so brutal unterdrückt und gefoltert, dass es zu dieser Zeit als lebensgefährlich galt, diese Loyalität offen zum Ausdruck zu bringen[10].
Den anhaltenden Widerstand vieler Muslime gegenüber der unrechtmäßigen Herrschaft *Yazīds*, versuchte dieser damit zu neutralisieren, dass er *Ḥussain* dazu

[9] ***Mu'āwīya ibn 'Abī Sufyān***; 602–680) war der erste Kaliph der Ummayadendynastie, der nach der Ermordung von ʿAlī, die Führerschaft über die islamische Ummah an sich riß. Seine Eltern Abū Sufyan und Hind galten als die schlimmsten Feinde des Propheten Muḥammad und als hartnäckigste Bekämpfer der Botschaft des Islam. Nach der Eroberung Mekkas durch den Propheten (8 n.H.) konvertierte Muʿawyia gezwungernermaßen zum Islam, wähnte sich als Anhänger Muhammads, hörte aber nie auf die Nachkommenschaft des Propheten zu bekämpfen und Zwietracht unter der frühen islamischen Gemeinschaft zu sähen.

[10] Dadurch entwickelte auch das islamische Prinzip von *„Taqīyya"*[wörtl.: Furcht, Angst], das es Muslimen erlaubt unter Androhung von Lebensgefahr ihren Glauben zu verbergen oder gar zu leugnen, sowie das Konzept von *„Schahāda"* [„Märtyrertum"], unter den schiitischen Muslimen als verfolgte Minderheit eine größere Bedeutung als im sunnitsichen Mehrheitsislam.

zwingen wollte, ihm den Treueschwur und Gefolgseid [*Bai'at*] zu leisten und ihm bei Verweigerung den Tod androhte.

Ḥussain beschloß, Widerstand zu leisten, obwohl es ihm klar war, dass er dafür sein Leben opfern musste und er — wie sein Vater und sein Bruder vor ihm — jeden unnötigen Krieg unter den Muslimen vermeiden wollte. Während die Kalifen zur Zeit von *'Alī* und *Ḥassan* sich zumindest äußerlich noch an die Regeln des islamischen Gesetzes gehalten hatten, mißachtete *Yazīd* die göttlichen Offenbarungen so offen, dass es Ḥussain unmöglich war mit solch einem Tyrannen Frieden zu schließen, ohne seine eigene Mission— die Bewahrung der ursprünglichen Botschaft des Propheten an die Menschheit— dabei zu verraten.

Als zehntausende von Menschen in *Kūfa*[11], die von *Yazīds* Tyrannei besonders betroffen waren, *Ḥussain* schriftlich um Hilfe baten, beschloß dieser seine Pilgerreise nach Mekka vorzeitig abzubrechen um dem Bittgesuch nachzukommen und einen Aufstand zu organisieren. Doch *Ḥussain*, der mit einer kleinen Karawanne bestehend aus seinen engsten Gefährten, Familienmitgliedern, Frauen und Kindern aufgebrochen war, sollte Kufa niemals erreichen.

Im Jahre 61 nach der Hidschra (680 n.Chr.) wurde *Imām Ḥussain* und all seine männlichen Gefährten in einer blutigen Schlacht auf der Wüstenebene von *Karbalā'*[12], im heutigen Irak, von einer Überzahl der Soldaten *Yazids* auf brutale Weise getötet. Schiitische Quellen berichten von einer 10. 000- 50 000 Mann starken Armee auf der Seite *Yazids* gegen 72 Mann auf der Seite von *Ḥussain*. Zuvor hatten die Soldaten die kleine Karawane samt Frauen und Kindern eingekreist und zehn Tage lang belagert und ihnen den Zugang zum lebensnotwendigen Wasser verwehrt. Unter der Familie *Ḥussains* befand sich auch dessen erst sechs Monate alter Sohn *'Alī al-Asghar*, der als jüngster Märtyrer der Karawane gilt und dessen Hals von giftigen Pfeilen durchbohrt worden war. Ḥussain gab auch seinen älteren Sohn *'Alī al-Akbar*. Nur sein ältester Sohn *'Alī ibn Ḥussain Zain-ul Abidīn* [„Zierde der Anbetenden"] *as-Sadschād* [„der sich in Anbetung Niederwerfende"]überlebte das Massaker, weil es ihm durch ein schweres Fieber unmöglich war auf das Schlachtfeld zu gehen. Dieser Sohn erbte schließlich nach der verheerenden Schlacht auch die Aufgabe des *Imāmat*[13]—der spirituellen und politischen Führerschaft der islamischen Gemeinschaft—von seinem Vater und führte somit die Linie der Imāme — als vierter Imām — fort.

[11] Eine Stadt im heutigen Irak, am Ufer des Euphrat, die während der Umayyadenzeit eine der ersten wichtigen militärischen und bürokratischen Verwaltungszentren des islamischen Reiches darstellte.
[12] Über den etymologischen Ursprung dieses Wortes, das alternative auch als „Kerbala" oder „Kerbela" geschrieben wird, gibt es verschiedene Theorien. Die gängigste Ableitung wird von „Karb"[Plage]und „Balā"[Unheil] gemacht, aber auch von „Qarb"[Nähe] und „Allah"[zu Gott].
[13] Über die unterschiedliche Bedeutung und Verwendung des Begriffs „Imām" im sunnitischen und schiitischen Islam und die Herkunft des Begriffes wird an späterer Stelle in dieser Arbeit verwiesen

All dies geschah in den ersten zehn Tagen im ersten Monat des islamischen Kalenders. Dieser Monat trägt den Namen „*Muḥarram*“ und der zehnte Tag des Martyriums wird als „*ʻĀschūrāʼ*“ bezeichnet —was im arabischen nichts anderes als „der zehnte Tag“ bedeutet.

Doch zum entscheidenden Finale kam es eigentlich erst nach der Schlacht und dem Tod von Imām Hussains. Denn es ist allein der aufrüttelnden und rhetorisch brillianten Rede von *Zainab al-Kubra* zu verdanken, dass dieses tragische Ereignis unter den Muslimen bekannt und seitdem niemals mehr vergessen wurde. Zainab war die ältere Tochter von *Fāṭimah* und *ʻAlī*, die während der Schlacht an der Seite ihres Bruders *Ḥussain* ausgeharrt hatte und nach dessen Märtyrertod die Aufgabe hatte, die überlebenden Frauen und Kinder der Karawane zu beschützen.
Sie war als Gefangene an den Hof des despotischen Umayyadenherrschers *Yazīd* in *Schām* [das heutige Damaskus] gebracht worden, wo sie nach unzähligen Demütigungen und Folterungen, furchtlos Zeugnis über die Greueltaten des sogenannten „Kalifen“ ablegte und dessen Verbrechen an der Familie des Propheten bloßstellte und öffentlich anprangerte. Ihr furchtloses Auftreten legte den Grundstein für spätere Revolten, die schließlich zum Untergang der Umayyadenherrschaft (um 750 n.Chr.) führten.

Zainabs Grabmal in den Vororten von Damaskus ist bis heute eine zentrale Pilgerstätte in der sakralen Landschaft des schiitischen Islam. Dennoch bleibt unübertroffen als wichtigster schiitischer Pilgerort nach Mekka und Medina, Karbalāʼ — jener Schauplatz des Aufstandes von *Imām Ḥussain,* an dem sich die blutige Schlacht „David gegen Goliath“ bis heute fortzusetzen scheint.

Denn *Imām Hussains* Botschaft ist sowohl politisch, als auch spirituell.
Und es wird behauptet, dass diese Botschaft von Jahr zu Jahr lebendiger und stärker wird und sich überall auf dem Erdball verbreiten werde. Es ist die Botschaft, dass ein Tod in Würde und Widerstand besser sei, als ein Leben in Unterwerfung und Unterdrückung. Selbst *Mahatma Gandhi,* der Führer der indischen Befreiungsbewegung, schrieb in einem Artikel in *Young India 1924*:

> „I have studied the life of Ḥussain, the renowed Martyr of Islam. I have pored over the pages of the history of Karbalāʼ, and it has dawned upon me that if ever India desires to be a successful country, she should follow the Principles of Ḥussain.”(Gandhi 1924)

Heute tritt die Aktualität dieser Botschaft global in den Brennpunkt der politischen Ereignisse. Egal ob im Iran, im Irak oder im Libanon. Wer das Paradigma von Karbalāʼ nicht kennt und nicht versteht, dass das Leben, das Denken und das Sterben einer globalen transnationalen Gemeinschaft von schiitischen Muslimen von diesem Narrativ und von der Liebe zu jenen Menschen, die vor rund 1500 Jahren ihr Leben in der irakischen Wüste geopfert haben, bestimmt wird, dem wird es äußerst schwer

fallen heutzutage einen Teil zur dauerhaften politischen Lösung in der Region beizutragen.

Denn für Schiiten gilt: *„Jeder Tag ist 'Aschūrā' und jeder Ort ist Karbalā'."*
Und doch ist diese Botschaft so unendlich viel mehr als nur Politik.

Als ich nun hier auf diesem Schlachtfeld von Schalamtsche sitze — eine unter vielen in schwarz gehüllte Gestalten — verstehe ich von all dem allerdings noch kaum etwas. Es ist in diesem Moment aber auch nicht so wichtig, denn ich bekomme plötzlich und ganz intuitiv eine Ahnung davon, worum es hier geht, als wir unsere Schuhe ausziehen, die Männer Trauergesänge anzustimmen beginnen und sich dabei rhythmisch auf die Brust schlagen. Es ist eine Trauer, die Alles vereint und einen doch gleichzeitig in eine abgrundtiefe Einsamkeit stürzt, begleitet von einem Gefühl der Euphorie, das die Tür zu verborgenen Dimensionen unseres Inneren aufzustoßen vermag.

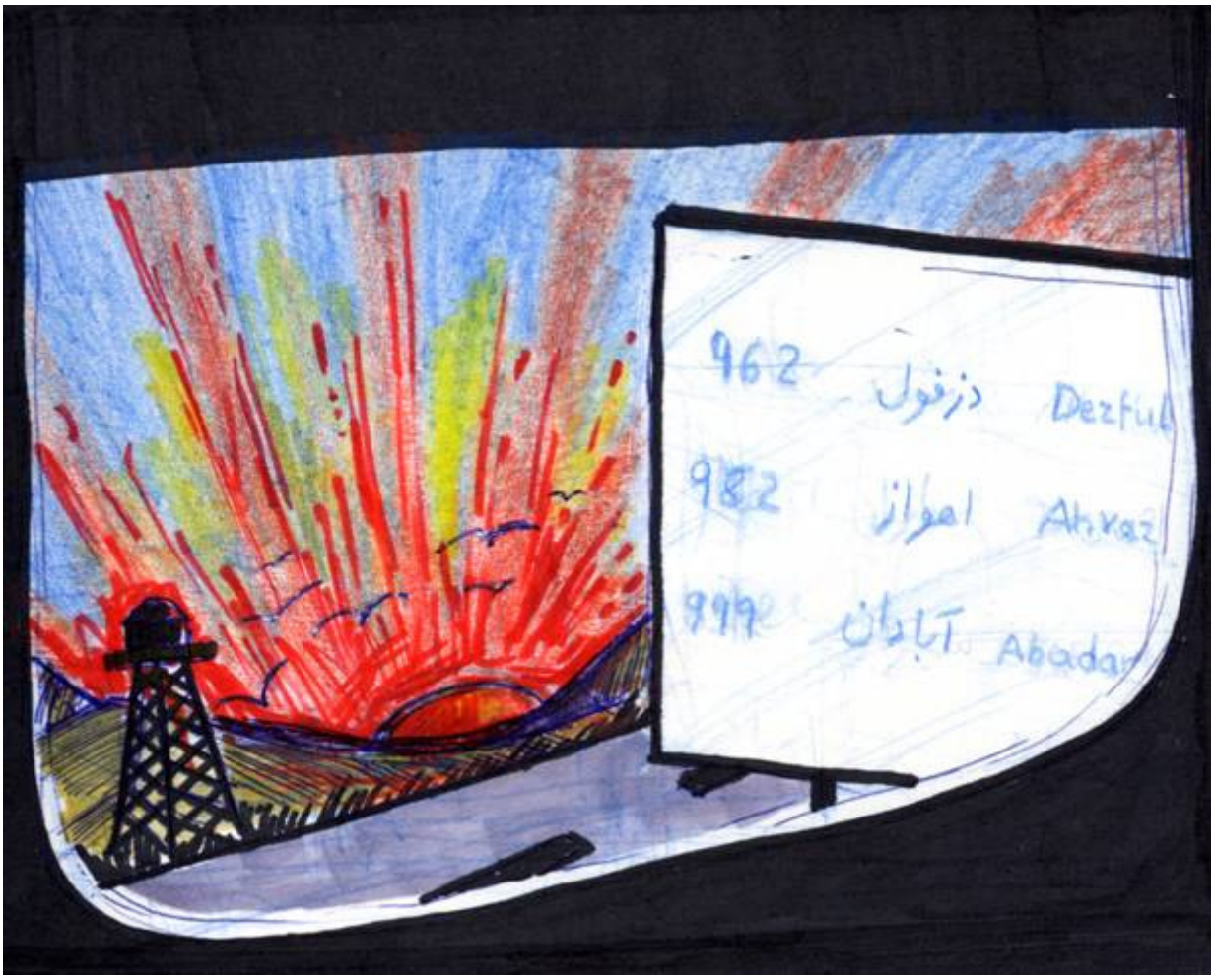
Die kleine Karawane von Frauen und Männern beginnt, sich barfuss nebeneinander hermarschierend in Bewegung zu setzen, laut lamentierend, weinend und klagend, und unter dem gemeinsamen Rhythmus ihres Herzschlages unter der sengenden Wüstensonne langsam in Trance geratend, während dutzende Mobiltelefone, wie kleine Waffen auf sie gerichtet werden, um diese Momente nach Hause oder in den Cyberspace zu schicken und um Zeugnis abzulegen von der Schlacht, die sich endlos wiederholt, in den Horizonten und in uns selbst.



REISEROUTE

"Who are you?" said the Caterpillar.
This was not an encouraging opening for a conversation.
Alice replied rather shyly, "I—I hardly know, Sir, just at present
– at least I know who I was when I got up this morning,
but I think I must have been changed several times since then."

(Lewis Caroll, 1865)


962 دزفول Dezful
982 اهواز Ahvaz
آبادان Abadan


to the Iran -Iraq borderline




Really?

1. INTENTIONEN

Über die Notwendigkeit des vorliegenden Projektes

Dieses Projekt begann vor einigen Jahren mit einem entscheidenden Anruf und einer völlig unerwarteten Reise in das Iranisch-Irakische Grenzgebiet.

In der postapokalyptischen Wüstenlandschaft, zwischen Stacheldrahtresten, ausgebrannten Panzern und unglaublichen Sonnenuntergängen machte ich meine ersten Begegnungen mit der Bedeutung von sakralem Raum und Pilgerritualen in einer schiitischen Seelenlandschaft und den damit verbundenen Methoden der Selbsterkenntnis. Meditationen über nationale, globale und transzendente Identitäten wechselten mit erstaunlichen Beobachtungen über die vollkommen selbstverständliche Nutzung postmoderner Kommunikationstechnologien zur Konstituierung, Tradierung und Transformierung des Sakralen in seinem ständigen Wechselspiel mit gelebten Alltagserfahrungen von Widersprüchlichem und Ambivalentem.

Das Resultat dieser wenige Tage andauernden Reise war unter anderem eine schockierende Erschütterung und Devaluation jener Konzepte und Methoden der Aneignung von Wissen, an die ich mich während meiner Schulzeit und meines akademischen Trainings in europäischen und nord-amerikanischen Ausbildungsstätten so sehr gewöhnt hatte.

Zunächst versuchte ich meine Gefühle der Verwirrung, des Erstaunens und der Unfähigkeit zur Kommunikation auf jene Erfahrungen zurückzuführen, die die meisten Ethnographen erleben, wenn sie sich erlaubt haben sich temporär im Feld aufzulösen und danach versuchen wieder „zurückzukommen". Aber zurück wohin? In das beruhigende Feld der Gewissheit euro-zentristischer Überlegenheit?

De facto musste ich mir eingestehen, dass es in Zeiten sich rapid vernetzender globaler Ströme mit höchst fluiden temporären und geographischen Grenzen, einer radikalen Re-Sakralisierung und Re-Mystifizierung der Welt und einem audiovisuellen Erkenntnis- und Erfahrungsaustausch mit der Geschwindigkeit der aktuellen Bitraten, kaum mehr ein sicheres „zurück" in prä-post-post-moderne Denkweisen geben konnte – vorausgesetzt man wollte sich selbst und seiner Umgebung mit einer gewissen Ehrlichkeit begegnen.
Angesichts der Flut neuer Publikationen und der zunehmend aggressiver werdenden, polarisierenden öffentlichen Diskurse über den Islam im allgemeinen und über die schiitische Lehre und deren Anhänger im Besonderen, war an eine simple geistige Flucht sowieso nicht mehr zu denken. Denn das Feld war schon lange nicht mehr „irgendwo da draussen".

Es dauerte auch nicht lange, bis ich die Bekanntschaft mit jenen Menschen machen durfte, die den Bildern und hegemonialen Diskursen, die vorgaben, sie und ihre Denkweise zu repräsentieren, schon lange physisch nach gefolgt waren, und nun diese Diskurse mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln herausforderten – so wie sie es scheinbar immer schon getan hatten, weil es ihre Lehre verlangt – und die sich dabei selbst ständig neu zu erfinden und zu re- konfigurieren vermochten.

Ehe ich es mir versah, wurde ich zum beobachtenden Teilnehmer in diesen Lebens- und Seelenräumen, mit denen mich bald mehr verband als reine wissenschaftliche Neugierde. Ich begann neue Sprachen und neue Welten des Bewusstseins kennen zu lernen – und ich begann zu reisen, in die sakralen Zentren dieser für mich damals noch so unbekannten Seelenlandschaft, aber auch in ihre Peripherien (welche sich unter anderem auch vor meiner eigenen Haustüre ausbreiteten) sowie in die mental-diskursiven Landkarten des Cyberspace.

In dieser Zeit erlebte ich mich selbst als Akteur in verschiedensten Reisen und in multiplen Sphären des Bewusstseins, der Dokumentation und der Repräsentation, aber auch oftmals in Spannungsfeldern von scheinbar unversöhnlichen Gegensätzen und Sichtweisen.

So war mein Verlangen aus diesen Erfahrungen eine wissenschaftliche Abschlussarbeit zu schreiben, gleichzeitig geprägt von der Unfassbarkeit sich ständig verlagernder und neu vernetzender Erkenntniswege und Beziehungsgeflechte und dem deutlichen Bewusstsein über mein Unvermögen womöglich mehr als fragmentarische und fluide Skizzen einer experimentellen Forschungsreise vorlegen zu können.

Doch waren es letztlich gerade jene ambivalenten Gefühle und Überlegungen, die mich schließlich von der Notwendigkeit dieses Projektes und des vor uns liegenden Weges überzeugten. Denn was kann anthropologisches Arbeiten im 21. Jahrhundert nach christlicher bzw. im 15. Jahrhundert nach islamischer Zeitrechnung anderes sein, als eine Reise in die multiplen Erkenntniswege globaler Wirbelströme?

Und wenn wir uns ehrlich sind: war es denn je etwas anderes?

Mein eigenes Studium der Kultur- und Sozialanthropologie zumindest, begann für mich nicht minder als eine Art Pilgerreise an die stacheldrahtumzäunten Grenzen der Wissenschaft, bei der es womöglich weniger darum ging, irgend welche exotischen „Anderen“ zu beschreiben und zu kategorisieren, als viel mehr darum eine geheime Sehnsucht zu stillen und mehr über das eigene Menschsein zu erfahren und, über das Erkunden der Vielfalt möglicher Lebensweisen, einen Weg zu sich selbst zu entdecken. Und bald bemerkte ich, dass es scheinbar nicht nur mir so erging.

Nach meinem ersten Jahr als Anthropologiestudentin, begann das Studium rasch zu einer Art Modedisziplin unter jungen Menschen zu werden, die scheinbar alle nach irgendetwas suchten, „da draussen" oder in sich selbst. Die Tropenhelme waren schon längst gegen Dreadlocks eingetauscht worden, als unverkennbares Markenzeichen der Anthropologiestudenten, die sich schon längst mehr mit den vormaligen ethnographischen „Objekten" identifizieren wollten, als mit den Kolonialherren. Das Studium der Anthropologie schien vielen Studenten als eine Art Selbsterfahrungszone zu dienen, die das Experimentieren mit globalen Lebensstilen und Religionen erlaubte und gleichzeitig das ständige Reisen zwischen den Grenzbereichen rationaler, empirischer Wissenschaften und den Sphären unterschiedlicher Bewusstseinszustände zu einem Berufsethos machte.

Je länger ich studierte, desto mehr regte sich in mir der Verdacht, dass die Anthropologen womöglich schon seit sie auf den ersten Kolonialschiffen mitgefahren waren diese geheime Sehnsucht „dort draussen" sich selbst zu finden als eigentliche Motivation ihres Handelns mit sich trugen. Denn während sie offiziell dabei waren die frisch eroberten Welten im Dienste der neuen Herren aufzuzeichnen und zu kategorisieren, lernten sie auch neue Sprachen kennen und womöglich auch neue Welten des Bewusstseins. Die Biographien der Ethnographen wirkten bereits damals wesentlich interessanter und aufschlussreicher, als die Lektüre ihrer Monographien, die die „Objekte" kolonialer Errungenschaften zu beschreiben versuchten.

> „Imagine yourself set down surrounded by your gear, alone on a tropical beach close to the native village while the launch or dinghy which has brought you sails away out of sight.(…) You have nothing to do, but to start at once on your ethnographic work,"
> (Malinowski 1922: 3) (Introduction to the Argonauts of the Western Pacific)

Mit Bronislaw Malinowski[14] beginnt nicht nur der Mythos, der unserem Fach erst die eigentliche Selbstständigkeit als Disziplin abrang, nämlich jene Form der teilnehmenden Beobachtung, die idealerweise auf einer abgelegenen Insel über den Zeitraum von mehreren Jahren hinweg stattfinden sollte, und bei der sich der einsame Forscher gänzlich dem Leben der „Anderen" auszusetzen hat. Mit Malinowski beginnen auch die Mythen um jene sagenumwobenen persönlichen Forschungstagebücher[15], die den Ethnographen in der tropischen Einsamkeit Trost spendeten und die doch niemals zur Veröffentlichung gedacht waren, wenn diese oft auch wesentlich mehr über die eigentlichen Forschungen verrieten, als die sorgfältig selektierten öffentlichen Publikationen.

---

[14] Siehe dazu auch: Kuper, Adam 1996 [1973]: Anthropology Anthropologists— The Modern British School. London, NY: Routledge; Kapitel 1: Malinowski: 1-35

[15] Einige Beispiele für solche Tagebücher und autobiographische Skizzen:
Malinowski, Bronislaw 1989 [1967]: A Diary in the strict sense of the term; Stanford University Press
Levi-Strauss, Claude: 1978 [1955] Traurige Tropen [Triste tropiques]
Mead, Magret 1978[1972]: Brombeerblüten im Winter: Ein befreites Leben [Blackberry Winter]; Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt
Obrecht/ Prinz/ Svoboda (Hrsg.) 1992: Kultur des Reisens: Notizen, Berichte, Reflexionen. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik

Viele dieser Geschichten hinter den offiziellen *Grand Narratives* der Disziplin wurden vorwiegend mündlich tradiert und oftmals in Form von auflockernden Witzen während der Vorlesungen von Lehrenden an die Studierenden des Faches weitergegeben. Und doch waren es eben diese Geschichten, die einen um so vieles besser auf die Berufspraxis eines Ethnographen vorbereiten konnten, als das Studium angestaubter Monographien. Und so waren es auch jene Vorlesungen, bei denen Professoren freimütig aus ihren persönlichen Forschungstagebüchern vorlasen oder über ihre Erfahrung mit bewusstseinsverändernden Substanzen im Feld referierten, die die Massen der dreadlock-tragenden Studenten am meisten in ihren Bann zog.

Mit dem Tod der *Grand narratives* durch die postmoderne Kritik und dem Aufstieg der (selbst-)reflexiven Wende[16] in den Kulturwissenschaften zu einem neuen Paradigma, schienen die Anthropologen ihrer geheimen Leidenschaft nun endlich offen nachgehen zu können. Denn nun stand der Forscher/in endlich im Mittelpunkt des Projekts, durfte sich selbst und seine Vorurteile und linguistischen Korsette zum eigentlichen Forschungsgegenstand seiner/ihrer Publikationen erheben, und geriet doch sogleich wieder in die nächste Krise. Denn scheinbar funktioniert der ethnographische Selbstfindungsprozess doch nur durch die Konstruktion eines „Anderen" und verliert sich durch dessen Dekonstruktion gewissermaßen selbst. Und als man der Anthropologie ihre Objekte raubte, so schien auch dem Anthropologen damit der Zugang zu seiner eigenen Seele verwehrt.

Denn erst „dort draussen" konnte der Anthropologe sich selbst erfinden und zu sich selbst finden. Das Forschungsfeld[17] war ein notwendiger Raum der Distanz, ein Spannungsfeld zwischen hier und dort, zwischen Heimat und Fremde, zwischen dem Selbst und dem Anderen, der es dem Forscher/in ermöglichte seine/ihre Sehnsucht nach Selbsterkenntnis zu stillen. Nur in jenem liminalen und oftmals paradoxen Spannungsfeld konnte der Ethnograph scheinbar die dynamische Kreativität gewinnen, um seine Erkenntniswege produzieren, reproduzieren und fortwährend transformieren zu können. Eine Fähigkeit, die ihm erlaubte die eigene Disziplin, die ja nur aus eben diesem Spannungsfeld heraus geboren werden konnte, immer wieder zu zerstören und neu zusammenzusetzen und somit auch für andere „westliche" Wissenschaftsdisziplinen neue Sichtweisen zu eröffnen.

Dieses Spannungsfeld war es, das mich schon während meines Studiums immer mehr faszinierte und mich tiefer in die ethnographischen Sphären vordringen ließ, die mir bald ebenso mystisch und geheimnisvoll erschienen, wie jene exotische

[16] Siehe dazu: BACHMANN- MEDICK, Doris 2007: Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag; Kap.3 pp. 144-148

[17] Zum Begriff, der Konstruktion und Diskussion des Ethnographischen Feldes siehe auch: AMIT, Vered (ed) 2000: Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. London and New York: Routledge

Welten der „Anderen“, von denen ich ursprünglich gedacht hatte, sie wären das eigentliche Feld, das es zu bereisen galt.

Aus diesem Grund habe ich mich dazu entschlossen, das Feld der vorliegenden Reise nicht einzugrenzen, um die Aufzeichnung einer detaillierten ethnographischen Studie eines „ethnischen“, „religiösen“ oder „kulturellen“ Phänomens zu ermöglichen. Stattdessen habe ich die bewusste Entscheidung getroffen, die Perspektive dieser Arbeit zu erweitern, um uns einen Blick auf jene ethnographischen Sphären zu erlauben, die erst aus den komplexen Beziehungen und Verflechtungen unterschiedlicher Erkenntniswege und deren Repräsentation und Rezeption entstehen. Es sind Sphären, die Ethnographen gebildet haben und fortwährend bilden, um darin existieren und sich selbst finden und erfinden zu können. Jene Sphären, könnten niemals bestehen ohne die kontinuierliche Spannung durch die Abgrenzungen, Überschneidungen und Vernetzungen zwischen den Feldern der Ethnographie, den imaginären Geographien[18] des „Westens“ und den Seelenlandschaften der vermeintlichen „Anderen“.

So ist das eigentliche Forschungsfeld, das die vor uns liegenden ethnographischen Explorationen erkunden wollen, jenes, das erst aus der Spannung und den vielfältigen Beziehungen zwischen den Diskursen der Ethnographen als Pilger in schiitischen Seelenlandschaften und den Erkenntniswegen der Pilger in ethnographischen Sphären entstehen kann.

Ich schlage vor, die Metapher der „ethnographischen Sphären“ hierfür konzeptuell zu gebrauchen, um jene imaginären Geographien in denen sich Ethnographen fortwährend bewegen und die sie gleichzeitig auch immer selbst produzieren genauso bereisbar, denk- und analysierbar zu machen, wie ein klassisches ethnographisches Feld. Dieses theoretische Unterfangen soll in Anlehnung an die räumlichen Konzepte von Peter Sloterdjiks „*Sphärologie*“[19] einerseits und Arjun Appadurais „*scapes*“[20] und den damit verbundenen Überlegungen zu deterritorialisierter Produktion von Lokalität andererseits realisiert werden.

Wir wollen dennoch freilich nichts beschönigen. Dieses Spannungsfeld in dem sich Ethnographen fortwährend bewegen, war niemals geprägt von symmetrischen Machtbeziehungen, sondern von einem gar verbrecherischen Machtmissbrauch seitens der Ethnographen. Allein die Tatsache würde schon genügen, dass der

[18] Der Idee der „imaginären Geographien“ entspringt ursprünglich den Gedanken und Schriften von Edward Said in seiner Kritik des „Orientalismus“, wurde seitdem aber zu einem gängigen Begriff in der postkolonialen Diskussion um metaphorische Landschaften der Macht und der Imagination von Grenzen zu beschreiben. Michel-Rolph Trouillot (2003) beschreibt in: „Global Transformations: Anthropology and the Modern World“ ausführlich wie eng die Konstruktion der imaginären Geographien des Westens mit denen der Anthropologie zusammenhängen.

[19] SLOTERDJIK, Peter 1998: Sphären (in 3 Bänden). Frankfurt am Main: Suhrkamp

[20] APPADURAI, Arjun 1996: Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press

privilegierte Ethnograph sich auf von ihm selbst bestimmte Zeit unter seine „Objekte“ mischen konnte und wenn ihm die Erfahrung genug war, wieder abreiste, um dann womöglich aus seinen Aufzeichnungen Profit zu schlagen, während den „Objekten“ nicht im geringsten die gleichen Möglichkeiten zur Verfügung standen, geschweige denn, die Möglichkeiten sich selbst zu repräsentieren. Doch die Auswirkungen der einseitigen ethnographischen Praxis waren oftmals noch viel verheerender. Denn die Mythen, die die Ethnographen aus dem Feld nach Hause brachten, dienten dazu die imaginären Geographien eines radikal verschiedenen „modernen Westens“ zu konstruieren, der alle kolonialen „Objekte“ gleichsam zeitlich und räumlich in eine andere Dimension der Existenz zu verbannen schien. (Namentlich: „Prä-modern“ und „Dritte Welt“ oder als genialer Begriff, der die zeitlich und räumliche Differenz kombiniert markierte: „Entwicklungsländer“).

Gleichzeitig wurden die „Anderen“ als negativer und hierarchisch unterlegener Gegenpol zur rationalistischen aufgeklärten Zivilisation konstruiert und derartig diffamiert, dass nicht nur das „moderne westliche“ Denken, sondern auch das der vermeintlich „vormodernen Anderen“ bis heute so sehr von diesen Denkmustern und Mythen geprägt ist, dass aus der post-post-kolonialen Spirale von physischer, geistiger und seelischer Gewalt so schnell kein Entkommen möglich erscheint. Und zwar trotz der rapide voranschreitenden Vernetzung der Welt durch immer effizientere Kommunikationstechnologien, die durch ihre *Cyber- Scapes* unvorhersehbare Kaskaden globaler Wirbelströme erzeugen — Wirbelströme, die eben noch geltende Mythen von der unüberwindbaren Kluft zwischen traditionellen, technologiefeindlichen und in mystischen Aberglauben verhafteten „Vormodernen“ und aufgeklärten, rationalen, technologie- und fortschrittsbewussten „Modernen“ und „Post-modernen“ massiv ins Wanken gebracht haben, weil sie sich in der Praxis ganz einfach als ineffiziente Bezugssysteme für das Verständnis der gegenwärtigen Situation der Menschheit erwiesen haben(vgl. Morley 2007).

Das Leben, Reisen und Forschen in jenen globalen Wirbelströmen verlangt dringender denn je nach der Realisierung des Projekts aufrichtiger globaler Anthropologien (Ribeiro/ Escobar 2005) jenseits eines einseitigen Flusses von Methoden, Theorien und Repräsentationstechniken von West nach Rest. Und doch erscheint dieses Projekt uns kaum denkbar, geschweige denn umsetzbar.

Ein Grund dafür mag vor allem das Fehlen einer ganz wesentlichen Vorraussetzung für ein solches Projekt sein, nämlich eine „Symmetrisierung der Anthropologie“ (Latour 1996), die vor allem auch nach einer neuen Theoretisierung und Praxis der Beziehungen zwischen Subjekten und Objekten der Erkenntnis verlangt.
Wie können wir aber dem vorwiegend „westlich- modern“ geprägten theoretischen und methodischen Rahmen entkommen, der immer wieder, die unüberwindbare Kluft zwischen „unseren“ und „ihren“ Erkenntniswegen aufreißt und uns fortwährend dazu zwingt das eine Erkenntnissystem zum Objekt eines anderen

Erkenntnissystems zu machen, anstatt diese symmetrisch zu betrachten und womöglich als komplementär zu begreifen?

Müssen wir dazu erst post-post-modern, alternativ-modern, a-modern oder gar prä-post-post-modern werden? Was tun wir Menschen üblicherweise, wenn wir uns in einer Krise selbst verloren haben, in eine Sackgasse gelaufen sind und von dem aktuellen Gesichtspunkt aus keinen Ausweg mehr sehen?
Die Ethnographen haben einen Beruf daraus gemacht, und auch die schiitische Lehre des Islam hat es zu einem wesentlichen Teil der Glaubenspraxis erklärt:

Reisen — mit dem Ziel neue Perspektiven zu gewinnen und womöglich „dort draussen“ sich selbst zu finden und den Weg zurück zum Ursprung, der nichts anderes als das Ziel ist.

Die vorliegende experimentelle Forschungsreise in ethnographische Sphären, in globale und sozio-technische Netze schiitischer Pilgerorte und in jene Felder komplexer Beziehungen, die sich dazwischen entspinnen, soll einen Versuch darstellen, die Möglichkeiten eines solchen Vorhabens in Richtung einer Symmetrisierung und möglichen Globalisierung der Anthropologie theoretisch und praktisch auszuloten. Der Ausgang ist ungewiss. Doch vielleicht ist es an der Zeit verstärkt hoffnungs- und verantwortungsorientiert anstatt erfolgsorientiert zu arbeiten. Denn ich denke von solchen Experimenten hängt wohl die Zukunft des Projektes der globalen Anthropologien ab. Mit diesem Experiment hoffe ich dann, zumindest zu ermutigen, dieses Projekt weiterzudenken, das uns irgendwann einmal helfen könnte, gemeinsam aus dem gesamten Erkenntnisschatz der Menschheit Methoden und Theorien zu entwickeln, die uns erlauben die Vielfalt und die Einheit des Menschseins auf seinen unendlichen Wegen zu erkunden und somit vielleicht auch einen Schritt in die Richtung zu machen, uns selbst zu entdecken.

Das gesagt hoffe ich, dass Sie nun bereit sind, mir mit ihrer aktiven Imagination zu folgen, auf Reisen in die multiplen Welten zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen sakralen und virtuellen Räumen und zwischen schiitischen Seelenlandschaften und ethnographischen Sphären.

2. EXPLORATIONEN

Annäherungen an „schiitische Seelenlandschaften“

2.1. Polemiken

> „Es gibt in der Welt weit mehr Ideen, als die Intellektuellen sich träumen lassen. Und diese Ideen sind aktiver, stärker, hartnäckiger und leidenschaftlicher, als die Politiker es sich vorzustellen vermögen. Es gilt, der Geburt der Ideen beizuwohnen und ihre explosive Kraft zu erleben, und dies nicht in den Büchern, in denen sie vorgestellt werden, sondern in den Ereignissen, in denen sich ihre Kraft zeigt, und in den Kämpfen, die für oder gegen sie geführt werden.“ (Foucault 2003 [1978]:886)

> „Certainly Shiism has long been neglected in the West, where virtual total ignorance prevails as to the meaning of the figures of the Twelve Imāms. We tend to see Islam as monolithic, and even identify it with the Arab world. Though perhaps excusable, such ignorance is in any case disastrous, and exposes us to naïve surprises. It has separated us from a very rich spirituality, one which is also very original with respect to the great Islamic majority.
> (Corbin 1998: 218)

> „Während die Schiiten als politische Akteure in den Vordergrund rückten, blieben ihre Glaubensvorstellungen und ihre mehr als dreizehn Jahrhunderte alte religiöse Tradition weitgehend im Dunkel. Allenfalls sah man Bilder von Geißlern, die sich den Rücken blutig schlugen oder sich die Stirne mit Schwertern zerhackten. Die verstörenden Bilder suggerierten die Vorstellung von etwas total Fremdem, Unverständlichem, dem man mit Adjektiven wie ‚mystisch’ oder ‚irrational’ beizukommen versuchte; das Schiitentum erschien als eine besonders bedrohliche Spielart des ohnehin als fanatisch verschrienen Islams.“
> (Halm 2005: 7)

Das meiste, was wir heutzutage in der Medienberichterstattung und in öffentlichen Diskursen über die 12er Schiiten[21] hören und sehen, wird in einem äußerst politisierten Kontext präsentiert: Die Schia als radikale Sekte des Islam. Die schiitische Geistlichkeit im Zusammenhang mit psychologischer Kriegsführung gegen den Iran und seinen angeblichen Atomwaffen, die vermeintliche Bedrohung Israels durch so genannte schiitische „Terrorgruppen“ wie der Hizbollah im Libanon oder die Schia im Kontext der Spannungen zwischen Schiiten und Sunniten im Irak. Jene Berichterstattung, die leider auch wissenschaftliche Publikationen bzw. die

[21] Wenn im Folgenden von „Schiiten“ oder „Schia“[arab.: „Schīʿa“ wörtl.: „Gefolgschaft, Anhänger“ die Rede ist, dann sind damit immer die 12er Schiiten [arab.: „ithnāʿascharī“] gemeint, die ihre Gefolgschaft den 12 aufeinanderfolgende Imāmen — von denen der erste ʿAlī ibn Abū Ṭālib und der letzte Muḥammad ibn al-Hassan al Mahdī ist —leisten und die den größten Teil der schiitischen Muslime weltweit ausmachen. Kleinere schiitische Gruppierungen wie die Ismailiten, die dem Agha Khan folgen, die indischen Bohras, die Zaiditen, Alawiten und Drusen die sich in ihren Praktiken und Glaubenslehren nicht nur von den 12er Schiiten, sondern auch von den Muslimen allgemein, drastisch unterscheiden sind nicht Gegenstand dieser Forschungsarbeit und werden daher nicht bzw. nur marginal in relevanten Zusammenhängen erwähnt.

Perspektive ihrer Autoren maßgeblich beeinflusst hat, sorgt dabei für ein äußerst verzerrtes Verständnis der Philosophie, Praxis und Geschichte der Schia in öffentlichen, sowie auch in fachspezifischen Diskursen.

Obwohl sich 10-25%[22] der Muslime weltweit als Schia — als Gefolgsleute von ʿAlī und der Nachkommenschaft des Propheten Muḥammad — bezeichnen, hat sich vor der Islamischen Revolution im Iran 1979, außer wenigen Religionshistorikern und Orientalisten, kaum jemand intensiver mit dieser Ausrichtung des Islams beschäftigt. Die wenigen Publikationen aus jener Zeit, beschäftigen sich vorwiegend mit so genannten „volksreligiösen" Phänomenen, wie speziellen Trauerritualen und dem Pilgerwesen[23] oder mit ausgewählten philosophisch/theologischen Aspekten der schiitischen Geisteswelt.[24]

Nach 1979 hingegen, vor allem im Zuge einer gezielten anti-iranischen Propaganda und einer konsequenten Dämonisierung des schiitischen Glaubens in den westlichen Medien, wuchs das Interesse der globalen Öffentlichkeit enorm, was eine Welle von Publikationen zu dem Thema auslöste, die vor allem die politische Seite des schiitischen Islam in den Vordergrund rückten (vgl. Halm 2004: vii) und oftmals in den Charakter polemisierender Propagandaschriften verfielen, die den „irrationalen" Glauben des Islam — und des schiitischen Islam als eine besonders fanatische Spielart dessen — als eine statische und essentialistische Kategorie—einem modernen, rational- aufgeklärten, demokratischen und säkularen Westen gegenüberstellten. So schreibt beispielsweise Michael Onfray 2007:

> "Democracy lives on movement, change, on contractual agreements, flexible time frames, enduring dynamics, dialectical interplay. It creates itself and thrives at the behest of a will that stems from living forces. It relies on the use of reason, on dialogue among the parties concerned, on active use of communication, on diplomacy and negotiation.
> Theocracy lives by the opposite principle: it is born, lives, and thrives on immobility, death, and the irrational. Theocracy is democracy's most dangerous enemy—the day before yesterday in pre-revolutionary Paris, yesterday in Teheran in 1978, and today every time Al-Qaeda gives violence a voice." (Onfray 2007: 203)

---

[22] Es ist schwierig genaue Angaben über die Zahl der Schiiten weltweit zu machen da Viele, vor allem in Minderheitengebieten Lebende, ihren Glauben nicht nach außen hin manifestieren. In den letzten Jahren haben zudem massive demographische Bewegungen die Anhänger der Schia auf allen Kontinenten verstreut. Eine wenig beachtete Tatsache ist aber, dass die Zahl der Schiiten besonders in den letzten 200 Jahren beachtlich gestiegen ist und dieser Trend weiterhin anhält (vgl. Cole 2002: 2-3).

[23] Unter anderem: Mamnoun, Parviz: **„Ta'zija: Schi'itisch-persisches Passionsspiel"** Wien, 1967
Müller, Hildegard: **„Studien zum persischen Passionsspiel"** Freiburg, 1966
Padwick, Constance E. "**Muslim devotions:a study of prayer-manuals in common use"** London, 1969

[24] Antes, Peter: **„ Zur Theologie der Schia: eine Untersuchung des Ǧāmi´ al-asrār wa-manba´ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī"** Freiburg im Breisgau 1971
Strothmann, Rudolf: **„ Die Zwölfer-Schi'a: zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit"** Hildesheim [u.a.] 1975
(Als wesentliche Nicht-Deutschsprachige Autoren auf dem Gebiet sind vor allem Henry Corbin, Dwight M. Donaldson und Seyyed Hossein Nasr zu nennen)

Der einflussreiche französische Philosoph Michel Foucault, der sich unter anderem als Zeitzeuge und europäischer Intellektueller intensiv mit den Entwicklungen der iranischen Revolution 1979 auseinandergesetzt hatte, schrieb bereits 1978 als Antwort auf einen Leserbrief im Rahmen seiner journalistischen Berichterstattung über die Ereignisse im Iran:

> „Der Brief äußert den Verdacht, im Westen beschränke sich das Interesse am Islam auf die Verachtung für die Muslime. (Was soll man im Westen von einem Menschen halten, der den Islam verachtet?) Das Problem des Islam als einer politischen Kraft ist für unsere Zeit und die kommenden Jahre von zentraler Bedeutung. Wer sich einigermaßen intelligent mit dieser Frage auseinandersetzen will, sollte unter keinen Umständen damit beginnen, Hass ins Spiel zu bringen." (Michel Foucault 1978 in Foucault 2003: 887)

Doch ist das Echo auf solche Warnungen leider relativ gering geblieben.[25]
Heute ist die Literatur zur Schia aus westlicher Perspektive bereits unüberschaubar geworden und es ist anzunehmen, dass in Zukunft eine weitere Flut solcher Publikationen heranrollen wird. Denn jene Weltanschauung, die es vermochte die letzte große gesellschaftlich-politische Revolution des vergangenen Jahrhunderts auszulösen[26] — wie immer man dieser nun auch gegenübersteht oder diese bewerten mag — steht heute mehr denn je im Brennpunkt des medialen und globalen Interesses. Die Kernländer und Zentren des schiitischen Glaubens stellen im Moment die heiß umkämpftesten Konfliktherde der Welt dar. Es sind jene Gebiete, die die wichtigsten Öl- und Gasvorkommen der Welt umfassen, gleichzeitig aber auch die heiligsten Pilgerorte für die Gläubigen.

2.2 Anthropologische Kontexte

Neben einer salonfähig gewordenen Dämonisierung der Schiiten, der von der einen Seite ein Abfall von der islamischen Orthodoxie und von der anderen Seite die Radikalisierung eines islamischen Fundamentalismus vorgeworfen wird, haftet den

---

[25] Die Titel der meisten Publikationen zum Thema „Schia" nach 1979 sprechen für sich. Hier nur einige Beispiele:
Tophoven, Rolf: "**Sterben für Allah: die Schiiten und der Terrorismus**" Herford, 1991
Cole, Juan Ricardo: "**Sacred space and holy war: the politics, culture and history of Shiite Islam**" London, 2001
Konzelmann, Gerhard: „**Allahs Schwert: der Aufbruch der Schiiten**" München, 1991
Armstrong, Karen: „**Im Kampf für Gott: Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam**", München 2004
Nakash, Yitzhak: **"Reaching for power: the Shia in the modern Arab world**" Princeton, NJ, 2006
Nasr, Seyyed Vali *Riḍā*: "**The Shia revival**: **how conflicts within Islam will shape the future**" New York, 2006

[26] Michel Foucault beschrieb die iranische Revolution von 1979 folgendermaßen:
„ Das ist keine Revolution im wörtlichen Sinne, sondern der Versuch, aufzustehen und sich aufzurichten. Es ist eine Erhebung von Menschen mit bloßen Händen. Sie wollen die gewaltige Last heben, die auf uns allen liegt, vor allem aber auf ihnen, auf diesen Ölarbeitern und Bauern an den Grenzen des Imperiums: die Last der Ordnung der ganzen Welt. Das ist vielleicht die erste große Erhebung gegen die weltumspannenden Systeme, die modernste und irrsinnigste Form der Revolte." (FOUCAULT 1979 in FOUCAULT 2003: 897)

Schiiten vor allem ein volksreligiöses Image an. Dieses manifestiert sich unter anderem in diversen spezifisch schiitischen Ritualen, insbesondere während des islamischen Monats *Muḥarram*, und in der zentralen Bedeutung der Pilgerreisen *[Ziyārat]* zu den Stätten der Verehrung der als heilig geltenden Angehörigen des Propheten.

Vor allem dieser Zugang zu vielfältigen, oftmals als heterodox betrachteten Glaubenspraktiken der Schia eröffnete ein breites Spektrum an Möglichkeiten für religionsanthropologische und ethnographische Forschungen.
Denn um sich von den Fragestellungen und Forschungsfeldern der Historiker, Soziologen, Religions- und Politikwissenschaftler abzugrenzen, betont eine anthropologische Herangehensweise zumeist den Fokus auf lokale Kontexte und die so genannten „*little traditions*“ [27] und subversiven Elemente volksreligiöser Praktiken gegenüber einer mehr oder weniger statischen Orthodoxie.

> „Anthropologists have explored its impact at the local level and remind us that in small- scale, face-to- face communities, many facets of religious experience are inherently parochial and intensely personal, deriving their strength from this depth of shared local experience.” (Eickelman/Piscatori 1990: 14-15)

Insbesondere die Trauerrituale rund um ʻ*Āschūrā'*— dem 10. Tag des islamischen Monats *Muḥarram*, an dem Imām Ḥussain, Sohn von ʻAlī und Enkelsohn des Propheten Muḥammad gemeinsam mit seinen treuesten Gefolgsleuten auf der Ebene von Karbalā' vor rund 1400 Jahren den Märtyrertod fand — erregten dabei die Aufmerksamkeit von Anthropologen[28]. So schreiben Syed Akbar Hyder (2006) und Frank J. Korom (2003), die sich beide intensiv mit jenen Ritualen und Ereignissen rund um Karbalā' in einem ethnographischen Kontext auseinandergesetzt haben, folgendes:

> „As the single most significant historic event in the lives of millions of Muslims, Karbalā' has left an indelible symbolic mark on devotional practices, on transmissions of Islamic history, and on subsequent developments in aesthetics, mysticism, and reform movements throughout the Muslim world.“ (Hyder 2006:3)

> “The Karbalā' Pradigm is a force as vital and potent today as it was in the first few centuries after the original event; it is one without parallel in human history.

[27] Robert Redfield 1956
[28] Unter anderem:
Gächter, Afsaneh: **„Iranisch-schiitische Trauerrituale während des Monats *Muḥarram*: eine ethnologische Studie“** Wien, 1997
Mamnoun, Parviz: **„Ta'zija: Schi'itisch-persisches Passionsspiel“** Wien, 1967
Reuter, Bärbel:**„Āšūrā'-Feiern im Libanon: zum politischen Potential eines religiösen Festes“** Münster, 1993
Ayoub, Mahmoud: **Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of ʿAshūrāʾ in twelver Shīʿism,** The Hague, Mouton, 1978
Norton, Augustus R: **Shi'sm and the 'Ashura ritual in Lebanon**, London, Saqi, 2001

> (…) Indeed, every aspect of the pious Shiʿi Muslims life revolves around this anecdotal paradigm and is ordered by it. (…)But as we will see, the expression of Karbalā' Paradigm varies through time and space to make sense of contemporary socio-political realities." (Korom 2003: 16-17)

Dabei wurden in den letzten Jahren vor allem auch der Wandel jener Rituale und die fortwährende dynamische Aushandlung vielfältiger schiitischer Identitäten im Kontext transnationaler und postmoderner Spannungsfelder analysiert[29]. Denn die Schiiten verfügen über eine lange Geschichte als transnationale Gemeinschaft und Diaspora-community, die sich selbst beständig neu imaginiert und rekonfiguriert hat, was unter anderem zu einer starken Diversität und Vielfalt in Bezug auf bestimmte Rituale und Praktiken durch unterschiedliche soziale und lokale Gegebenheiten geführt hat, aber auch zur Entstehung ausgedehnter globaler Netzwerke und spezifischer Techniken der Kommunikation mit dem Abwesenden – und zwar schon lange, bevor Begriffe wie „Globalisierung", „Deterritorialisierung" oder „Netzwerkgesellschaft" im akademischen Sprachgebrauch existierten.
Dabei handelte es sich vor allem um Netzwerke des Wissenstransfers, von denen nicht zuletzt auch die westliche Wissenschaft profitiert hat. So schreiben Miriam Cooke und Bruce B. Lawrence in der Einleitung zu ihrem Sammelband: *„Muslim Networks: from Hajj to Hip Hop" (2005)*:

> „From Karbalā' and Nadschaf in Shiite Iraq to commercial centers in Iran to princely courts in northern India, there emerged a major academic network of Shiite elites. The traffic was two-way, providing material as well as spiritual benefit to all.
> (…) The scholars who participated in this network pursued the rational sciences along with the traditional religious sciences. They engaged European science as fellow consumers." (Cooke/Lawrence 2005: 15)

Während jene Netzwerke und Methoden des Wissenstransfers, die einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Entwicklung der europäischen Moderne ausgeübt hatten, bis heute von Historikern und Anthropologen gleichermaßen großzügig ignoriert werden, so sind es vor allem die volksreligiös anmutenden Praktiken, Metaphern und Symbole, die gerne dem Bereich des Vormodernen und Irrationalen zugerechnet werden, die als Grundlage und als ideologisches Bindeglied transnationaler schiitischer Netzwerke gesehen und analysiert werden. So schreibt beispielsweise der Anthropologe und Religionswissenschaftler Frank J. Korom, der sich in seinen ethnographischen Forschungen auf Trinidad, vor allem Fragen der räumlichen Dynamik und den Prozessen der Deterritorialiserung und Kreolisierung schiitischer Rituale in Diasporagemeinschaften gewidmet hat:

---

[29]Kamran Scot Aghaie: **The women of Karbala: ritual performance and symbolic discourses in modern Shiʿi Islam**, Austin, Tex., Univ. of Texas Press, 2005
Hyder, Syed Akbar: **Reliving Karbala: martyrdom in South Asian memory**, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006
Korom, Frank J.: **Hosay Trinidad: muḥarram performances in an Indo-Caribbean diaspora**, Philadelphia, Univ. of Philadelphia Press, 2003
Abedi, Mehdi: **Shi'ism in transition**, Ann Arbor, Mich., Univ. Microfilms Internat.,1991

> "Such symbols, metaphors and Paradigms are transnational, ideologically connecting Shi´i adherents living in different parts of a loosely knit global community of worshippers stretching from Iran to Indonesia." (Korom 2003: 19)

Auch der Historiker Juan Cole betont in seinem Werk: *„Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi´ite Islam" (2002)* die Notwendigkeit den schiitischen Islam außerhalb eines nationalen Rahmens zu betrachten um den wachsenden Einfluß, den der schiitische Islam vor allem in den politischen Sphären des Nahen und Mittleren Ostens innehat, analysieren zu können.

> „Looking at Shi´ite Islam (and other major Islamic movements) outside the box of a national framework, at its international networks and the profound interactions they entail, is among the prime tasks of historians of religion. One historian has spoken of rescuing Chinese history from the nation. I propose that we need to rescue Shi´ite Islam from the nation." (Cole 2002: 1)

Während Cole die Bedeutung von sakralem Raum im Kontext der Schiiten in Hinblick auf eine Instrumentalisierung für politische Prozesse analysiert hat, hat sich die Kulturanthropologin Lara Deeb (2006) mit Transformationen der Bedeutungen schiitischer Praktiken zur Konstruktion öffentlicher Frömmigkeit im Libanon im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne beschäftigt. In ihrem Werk *„An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi´i Lebanon" (2006)* schlußfolgert sie:

> „Pious Shi´is in Lebanon felt a part of a transnational Muslim community and took an active interest in `Muslim politics´ around the world.(…) These transnational links emphasized their position as Muslims in the international community, a position heavily implicated in the current context of global power relations." (Deeb 2006: 230)

> "As the local, national, and international political landscape continue to change, as a global enchanting of the modern persists or diminishes, and as a generation is raised in a milieu closer to the ideals of authenticated Islam than that of their parents, it remains to be seen how Shi´I pious modern will distill into new forms. Other moderns and other pieties remain to be imagined." (Deeb 2006:232)

Der norwegische Religionshistoriker David Thurfjell, der sich im Rahmen seiner ethnographischen Forschungen mit der Bedeutung schiitischer Rituale im Rahmen einer kleinen lokalen Gemeinschaft in Isfahan auseinander gesetzt hat, gelangte zu dem Ergebnis, dass selbst innerhalb einer einzigen Moscheegemeinschaft die Bandbreite an individuellen Bedeutungen, die jene Rituale für Gläubige impliziert weit auseinanderklafft. So schrieb er:

> „The present study, then, deals with the meaning of sorrow rituals. But it does not do so, as I initially intended, with the purpose of finding one general meaning. Instead I have tried to pinpoint some of the varying, changing and incoherent meanings, which the rituals have had for the different informants at different times in the ongoing flux of experience, which is their lives." (Thurfjiell 2006 :3)

Die Schia wird in der aktuellen anthropologischen Forschung vor allem als eine konstruierte und imaginierte Gemeinschaft verstanden, die weder über eine stabile und unveränderliche Identität noch über eine Essenz verfügt, die einer ihr zu Grunde liegenden unveränderlichen und ewigen Wahrheit entspringt, auch wenn die Akteure selbst oftmals genau davon überzeugt sind. So schreiben Eickelman und Piscatori (1990) in ihrer Einleitung zu dem Sammelband: *„Muslim Travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination"*:

> „Muslim communities, like all religious communities are imagined (Anderson 1983). They are created –and knowable – through the vision, faith and practices of their adherents. (…) the sense of community which they derive from faith and practice are necessarily interpreted and shaped in distinct ways in differing places, times and societies. Participants may assert that their representations of practice and tradition are stable, uniform, and derive from the distant past, yet an examination of the history of these communities indicates both the diversity of these practices and traditions, and their transformation over time." (1990: Eickelman/Piscatori 1990: 4)

Auch Juan Cole (2002) hebt die Notwendigkeit hervor, das Schiitentum nicht als essentialistische Kategorie, sondern als sozial konstruierte Identität zu begreifen.

> "I want to underline that I do not see adherence to Shiism as a primordial identity, but rather as a socially constructed one into which individuals are mobilized in every generation or which they adopt for their own reasons. (…) Nor does Shi´ite Islam have a single essential essence. It is a diverse tradition." (Cole 2002: 2-3)

Religiöses Bewusstsein im Kontext der (Post-)Moderne wird demzufolge vor allem als einer jener variablen Marker verstanden, die im Spiel — und oftmals auch im Kampf — um postmoderne Identitäten und des damit verbundenen sozialen Kapitals, höchst flexibel eingesetzt werden um gleichzeitig sowohl Zugehörigkeit, als auch Abgrenzung zu signalisieren. Ob es allerdings ausreicht in einem religionsanthropologischen Kontext religiöses Bewusstsein und die damit verbundenen Techniken der Wissens- und Erkenntnisgenerierung alleine auf eine soziale Konstruktion und ein notwendiges Bindemittel imaginierter Gemeinschaften zu reduzieren, ist äußerst fraglich.

2.3 „Ẓāhir" und „bāṭin" im schiitischen Bewusstsein

Mittlerweile existiert zwar ein nicht unerheblicher Fundus an ethnographischem Material über schiitische Rituale, allerdings fanden die dokumentierten Beobachtungen beinahe immer aus dem Blickwinkel eines postmodernen und westlich-akademisch geprägten theoretischen Rahmenwerkes statt, das wie eine Art Linse oder Prisma wirkt, durch das der Forscher seine Umwelt wahrnimmt. Diese Perspektive führte meist dazu, dass vor allem die externen—historischen, politischen und sozialen — Aspekte der Rituale in den Vordergrund der Forschungen rückten,

die inneren, spirituellen und transzendenten Aspekte blieben hingegen weitgehend im Dunkeln geblieben sind.

Korom (2003) bemerkt, dass es jedoch gerade jene inneren esoterischen Aspekte sind, denen die Rituale ihre Kontinuität verdanken:

> "Hence to the outsider it may seem that Hosay has become creolized over time on the exoteric level. It is precisely this exoteric level that finds expression in the many accounts I have cited from colonial to postcolonial periods. In contrast, precious little has been written about the esoteric level. (…) To ignore the internal level of belief and practice is a grave injustice to the small community of practitioners who have so piously and lovingly nurtured the esoteric dimension under trying conditions for centuries." (Korom 2003: 230)

Korom führt hier nicht weiter aus, was er unter diesen „esoterischen Dimensionen" des Glaubens versteht oder wie er diese erlebt hat. Er deutet lediglich an, dass sie eine wesentliche Rolle für die Akteure spielen, die in der Fachliteratur kaum behandelt wird. Aber auch ein anderer großer Denker, Michel Foucault, wurde auf jene Dynamik aufmerksam, die sich im Spannungsfeld zwischen äußeren und inneren Aspekten des Glaubens der Schiiten entfaltet:

> „Der schiitische Glaube ist eine Form von Islam, die in ihrer Lehre und ihren esoterischen Inhalten zwischen einer bloß äußerlichen Befolgung der Gebote und einer tiefen inneren Spiritualität unterscheidet. Wenn ich sage, sie strebten durch den Islam nach einer Veränderung ihres subjektiven Daseins, so ist das vollkommen verträglich mit der Tatsache, dass die überkommene Praxis des Islam bereits da war und die Identität der Menschen gewährleistete. Wenn sie den Islam als revolutionäre Kraft erleben, so zeigt sich darin mehr als der Wunsch, die Gebote zu befolgen, nämlich der Wille, ihr ganzes Dasein zu erneuern, indem sie an eine spirituelle Erfahrung anknüpfen, die sie im Kern des schiitischen Islam zu finden glauben." (Michel Foucault 1979 in Foucault 2003: 937)

Ein anderer großer französischer Philosoph, Henry Corbin, der uns im Laufe der weiteren Reise noch öfters begegnen wird und der sich intensiv mit der schiitischen Geisteswelt und ihrer Philosophie auseinandergesetzt hat, bezeichnete die Beziehung zwischen exoterischen und esoterischen Aspekten sogar als wesentliches Merkmal eines „schiitischen Bewußtseins" (Corbin 1993 [1964]: 23). Allerdings handelt es sich ihm zu Folge bei den inneren Dimensionen keineswegs um eine bestimmte Form von Subjektivismus oder Psychologismus, sondern um nicht-materielle, aber ontologische Realitäten. In der arabischen und persischen Sprache werden dafür die Begriffe *„ẓāhir"* (für die Welt der Formen und äußeren Erscheinungen) und *„bāṭin"* (für die darin verborgenen, inneren Realität) verwendet. So schrieb Henry Corbins Frau Stella Corbin in der Einleitung zu seinem Nachlass folgendes über seine Theorien:

> „For Corbin the Arabic words zahir and batin perfectly indicate the contrast and complementarily between exoteric and esoteric. In Islam, everything that is, all external or apparent (zahir) phenomena, conceal (and thereby reveal to whoever has eyes to see) a hidden, interior (batin) reality.(…)Thus the relationship of zahir and batin is by no means

> allegorical – they do not stand arbitrarily over against each other—but symbolical." (Stella Corbin in Corbin 1998: xvi-xvii)

Im Laufe dieser Arbeit werden diese Begrifflichkeiten und ihre Implikationen für die schiitische Geisteswelt und Lebenspraxis noch näher erläutert werden. An dieser Stelle ist es nur wichtig, diese Dynamik anzuführen, um zu einer sinnvollen Annäherung an das Forschungsfeld zu gelangen. Denn Corbin selbst hat jene, die nur nach externalistischen Erklärungsmustern suchen, um das schiitische Phänomen zu erklären des Öfteren scharf kritisiert. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „schiitischen Bewusstsein", das nicht einfach auf äußere, politische, historische oder soziale Umstände reduziert oder davon abgeleitet werden kann.

> „(…)scholars have been content to find political and social explanations which relate only to external history, and which aim at deriving and deducing the cause of the Shiite religious phenomenon from something else – in other words, which aim at reducing it to something other than what it is. (…) Shiism is explained first and last by the Shiite consciousness itself, by the Shiite sense and perception of the world." (Corbin 1993 [1964]: 23)

Wenn im Folgenden in Anlehnung an Corbin, von einem „schiitischen Bewusstsein" die Rede ist, so impliziert das jedoch keineswegs die Annahme einer stabilen, kohärenten und unveränderlichen „schiitischen Identität". Vielmehr handelt es sich hierbei um bestimmte philosophisch-kosmologische Ideen, die in einer vielfältigen und multiperspektivischen Landschaft von verschiedenen Diskursen eingebettet sind. Jene Ideen können allerdings nicht von äußeren Ursachen abgeleitet werden, denn sie entspringen den inneren Dimensionen der Offenbarung selbst. Und der Zugang zu jenen inneren Dimensionen *[ḥaqīqa]* der legalistischen äußeren Religion *[scharī'a]* kann nur durch die Torwächter und Wegweiser, verkörpert durch die 12 schiitischen Imāme, gewährleistet werden.[30]

Was dieses Bewusstsein demnach kennzeichnet, sind weder die sozio-politischen Umstände, die von Politologen, Historikern und Soziologen gerne in Form von chronologischen Beschreibung aufgelistet und analysiert werden, noch die so genannten „volksreligiösen" Momente von Aberglauben und Ritual, deren Beschreibung sich insbesondere Anthropologen gewidmet haben, sondern vor allem spezifische Erkenntniswege — bestimmte Zugangsformen, Techniken und Methoden der Wissensgenerierung und der Wissenstradierung —, die Schiiten seit Jahrhunderten pflegen und weiterentwickeln und die in der heutigen Zeit durch die Prozesse der Globalisierung und der Virtualisierung von Räumen transnationale Bedeutung erlangen und es unter anderem auch vermögen, hegemoniale Diskurse von modernen und postmodernen Identitäten herauszufordern.

---

[30] So lautet eine bekannte Überlieferung vom Propheten Muḥammad:
"Ich bin die Stadt des Wissens/Weisheit und 'Alī ist das Tor;
wer auch immer nach Wissen/Weisheit strebt, lasse ihn durch dieses Tor eintreten."
(arab.*:"Ana madinatu´l 'ilm wa 'Alī babuha;*
Fa-man arada´l 'ilm fal ya´til bab")
Quelle: Al-Mustadrak von al-Hakim, B. 3, S. 127; al-Tarikh von Ibn Kathir, B. 7, S. 358

Denn jenes schiitische Bewusstsein erfährt durch die intensive Benutzung neuer Kommunikationstechnologien im 21. Jahrhundert eine immer dichtere globale Vernetzung. Im dritten Jahrtausend hat die Schia den Cyberspace zu ihrem scheinbar natürlichen Lebensraum gemacht, allerdings nicht um globale Netzwerke des Terrors und des fundamentalistischen Islamismus aufzubauen und somit die Technologie der westlichen Welt gegen diese selbst zu richten — wie in vermeintlichen Polemiken des Öfteren behauptet wird [31] — sondern um dort emsiger denn je ihre Philosophie, Spiritualität, ihre Lebensweise und ihre Interpretation der Geschichte nicht nur zu repräsentieren, sondern diese durch virtuelle und reale Netzwerke auch zu praktizieren und zu reproduzieren.

Dabei ist es jenes komplementäre Zusammenspiel zwischen äußeren [*ẓāhir*] und inneren[*bāṭin*] Aspekten, welches der wesentlichste Faktor zu sein scheint, der es Schiiten weltweit erlaubt sich beständig zu transformieren und sich lokalen Gegebenheiten anzupassen, ohne dabei den Kern des Glaubens — die inneren, spirituellen Realitäten, die der Offenbarung zu Grunde liegen — aus den Augen ihrer Herzen zu verlieren.

2.4 „Mindscapes" als Konzept

> „Dabei verstärkt sich immer mehr der Eindruck, dass die Schi´a, letzlich wohl auch aufgrund ihrer politischen Stellung im Verhältnis zur Sunna, all denen auch ideelles Asyl und sogar Heimatrecht gewährte, die von der sunnitischen Inquistion bedroht wurden.(…) Es konnte deshalb nicht ausbleiben, dass das Bekenntnis zu ʿAlī und dessen Verehrung in den Wirren des 14. Jahrhunderts allzu leicht mit lokalen Formen von Volksfrömmigkeit sowie gewissen sufischen Theorien und Praktiken zu einer polymorphen Einheit verschmolzen.
> Noch lange wird es Aufgabe der Forschung sein, die einzelnen Komponenten dieser polymorphen Einheit, die wir gewöhnlich als Schi´a bezeichnen, präzise zu definieren und einzeln in ihrer Entwicklung zu verfolgen."
> (Antes 1971:111)

Nun, einen Versuch die einzelnen Facetten der Schia „präzise zu definieren" wie es Peter Antes 1971 noch ausdrückte, stellt im Angesicht einer postmodernen Weltsicht — geprägt von komplexen Verflechtungen lokaler und globaler, zeitlicher und räumlicher Ströme — ein wenig zielführendes Unterfangen dar. Ich schlage stattdessen vor, jene Fragen über die „polymorphe Einheit" — wie Antes die Schia nicht unpassenderweise bezeichnet hat — im Zusammenhang mit dem

[31] Ein Beispiel für solch eine vermeintlich „wissenschaftliche" Polemik im Zusammenhang mit einer globalen Vision des Islams bietet beispielsweise Onfray (2007):
„Islam has evolved within its own hermetic set of assumptions — within a history of its own that in effect ignores and denies the overall sweep of history. This has generated a closed, static society, shut in upon itself, fixated on the immobility of death. (...) A society applying the principles of the Koran would give us a universal nomad encampment, astir with the distant echo of subterranean spasms and the song of the spheres, dead husks orbiting themselves in celebration of nothingness, emptiness, the meaninglessness of a long defunct history." (Onfray 2007: 202- 203)

„kosmologischen Selbstverständnis“ der 12er Schia zu betrachten, über welches nicht nur Henry Corbin sondern auch viele seiner direkten und indirekten Schüler, wie etwa *Hossein Nasr*, *William Chittick* und *Reza Shah-Kazemi* in aktuellen Diskursen reflektiert haben.

Denn im Lichte aufrichtiger postmoderner Diskurse kann die schiitische Bewegung — genauso wenig wie andere kulturelle, religiöse oder politische Erscheinungen — weder als essentielle, statische oder in sich geschlossene Kategorie verstanden werden, noch kann ihre Entwicklung in Zeiten temporaler Pluralität bzw. *Mixed temporalities* (Calderon 1993)[32]auf eine Reihe historischer linear abfolgender Ereignisse reduziert werden.

Um einen geeigneten Forschungsansatz für ein derartig komplexes Phänomen, wie es die „polymorphe Einheit“ der 12er Schia darstellt, zu finden, schlage ich vor, nicht von einem chronologischen dreizehnjahrhunderte zurückreichenden historischen Überblick auszugehen (wie es die meisten Autoren von Einführungs- oder Überblickswerken zu den 12er Schiiten vorgezogen haben).
Statt die historische Kategorie in den Mittelpunkt zu rücken, ist es seit dem *„Spatial turn“* [33] der sich in den späten 80er Jahren in den Kulturwissenschaften allmählich durchgesetzt hat, üblich geworden einen erweiterten Raumbegriff als zentrale Analysekategorie zu verwenden.

Im schiitischen Bewusstsein, das mit Zeitvorstellungen äußerst kreativ und flexibel umgeht, und 1400 zurückliegende Ereignisse regelmäßig zur kosmologischen Gegenwart werden lässt, stellt Raum, vor allem in Form „sakraler Plätze“ die wesentliche Einheit dar, um die herum sich in einer globalisierten und zunehmend deterritorialisierten Welt, die Prozesse der Konstruktion diverser Identitäten und vor allem des Wissenstranfers manifestieren. Das Verhältnis von lokal, global, virtuell und spirituell scheint in der schiitischen „*mindscape*“ vor allem anhand jener sakralen Plätze definiert zu werden, die sowohl Raum als auch Zeit zu transzendieren vermögen und diese gleichzeitig aber auch strukturieren und somit wiederum Lokalität produzieren und reproduzieren.

Appadurai (1996) prägte den Suffix der „*-scapes*“ als Rahmenwerk um die fundamentalen Brüche und Widersprüche zwischen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Elementen in einer komplexen deterritorialisierten Welt analysierbar zu machen. Jene „*scapes*“ definiert Appadurai dabei als Grundbausteine „imaginierter Welten“, als Erweiterung jener imaginierten Gemeinschaften, die bereits Benedict Anderson postuliert hatte.

[32] Calderon merkte dazu an: „Maybe because we live in incomplete and mixed times of premodernity, modernity and postmodernity, each of these linked historically in turn with corresponding cultures that are, or were, epicentres of power. That is why our cultural temporalities are, in addition to incomplete and mixed, dependent.“(Calderon 1993)
[33] vgl Bachmann-Medick 2007: Kapitel 6 (284-328)

> „An important fact of the world we live in today is that many persons on the globe live in such imagined worlds (and not just in imagined communities) and thus are able to contest and sometimes even subvert the imagined worlds of the official mind and of the entrepreneurial mentality that surrounded them." (Appadurai 1996: 33)

Jene „*-scapes*" kennzeichnen die Beziehungen zwischen verschiedenen globalen Flüssen, die fluide, unregelmäßige und oftmals widersprüchliche Formen aufweisen. Es handelt sich dabei nicht um feststehende, objektiv begreifbare Beziehungen, sondern um perspektivische Konstrukte, die sich verschieben, in Abhängigkeit von der historischen, politischen, linguistischen oder sozialen Situiertheit verschiedener Akteure. Die Landschaften, die Appadurai vorschlägt um jenen konzeptuellen Rahmen zu bieten, der es erlauben soll die Brüche in der globalen Unordnung sichtbar zu machen, sind „*ethnoscapes*", „*mediascapes*", „*technoscapes*", „*financescapes*" und „*ideoscapes*".

Das Problem, das sich hier für unsere Fragestellungen aber eröffnet, ist, dass sich jene „*scapes*" rein auf die materielle Ebene sozio-politischer und historischer Umstände beziehen und die „bāṭin"-Perspektive, deren Bedeutung für unser Forschungsfeld wir bereits angerissen haben, weitgehend vernachlässigt. Deswegen, schlage ich in Anlehnung an Appadurais „*scapes*" vor, den im englischen Sprachgebrauch existierenden Begriff der *„mindscapes" (= Ideenwelt, Vorstellugswelt; a mental or psychological scene or area of the imagination)* konzeptuell zu verwenden, um unsere Perspektive auf philosophische und kosmologische Fragen im Rahmen religionsanthropologischer Diskurse hin erweitern zu können, ohne dabei in eine statische essentialistische Betrachtungsweise einer bestimmten „Weltanschauung" zu verfallen. „*Mindscapes*" verstehe ich demnach also als fluide, unregelmäßige und perspektivische Konstrukte und Bausteine für imaginierte Welten, die vor allem dadurch gekennzeichnet werden, dass sie sich auf transzendente, spirituelle und vertikale Ebenen beziehen, die nicht einfach durch politische oder soziale Faktoren erklärt oder auf diese reduziert werden können. Vielmehr ist es notwendig, diese zwar als nicht-materielle, aber ontologische Realitäten anzuerkennen, wozu allerdings der Bezugsrahmen westlich-akademischer Theorien kaum ausreichend sein wird.

Ich erachte demnach eine anfängliche Exkursion in die islamische und insbesondere schiitische Philosophie und Geisteswelt für nötig, um jenen fehlenden Bezugsrahmen für die „*mindscapes*" — als Bausteine für imaginierte Welten— herzustellen.
Um diesem konzeptuell gebrauchten Begriff auch in der deutschen Sprache einen Namen zu geben, schlage ich die Übersetzung als „*Seelenlandschaft*" vor, mit dem vollen Bewusstsein der breiten spirituellen und transzendenten Implikationen des Begriffes „Seele". So gibt das Etymologisches Wörterbuch (2005) folgende Definition von Seele wieder:

> „Seele“: Gesamtbereich der menschlichen Empfindungen und des Erlebnisvermögens; in religiösem Sinne der für unsterblich gehaltene spirituelle Teil des Menschen.
> (Pfeifer 2005: 1268)

Wenn ich nun von schiitischen „*mindscapes*“ bzw.„*Seelenlandschaften* “ spreche, so ist darunter im konkreten eine komplexe und hochdynamische Landschaft aus intellektuellen und spirituellen Strömen zu verstehen, die einerseits auf die Imagination und die soziale Praxis von Individuen und Gemeinschaften einwirkt und diese transformiert, andererseits aber auch umgekehrt von der Imagination und der sozialen Praxis jener Akteure beständig verändert wird. In diesem reziproken Wechselspiel kann deterritorialisierte Lokalität produziert und reproduziert werden, die zur Entstehung transnationaler und virtueller Nachbarschaften führt und, die es den Akteuren gleichzeitig erlaubt nationale oder hegemoniale Diskurse herauszufordern.

Diese Perspektive ermöglicht es nun auch die Schnittstellen, Verbindungen und Vernetzungen zu betrachten, die zwischen den Erkenntniswegen in schiitischen Seelenlandschaften und den westlich-akademisch geprägten Erkenntniswegen bestehen und bestanden haben. Somit kann dieser Zugang auch den Weg hin zu einer „symmetrischen Anthropologie“ (Latour 2008 [1998]) öffnen, die nicht notwendigerweise ein Erkenntnissystem zum Objekt eines anderen degradiert, sondern zwischen diesen eine symmetrische und reziproke Beziehung herstellt, die eine binäre hierarchische Konstruktion von „modernen westlich-akademisch-philosophischen Erkenntniswegen“ einerseits und „vormodernen, irrationalen, kosmologischen Glaubenssystemen“ andererseits überwinden soll.
Eine solche Herangehensweise erlaubt es nun nicht nur, die vermeintlich notwendige strikte kartesianische Einteilung in Objekte und Subjekte der Erkenntnis zu unterwandern, sondern soll auch das analytische Operieren, außerhalb des Bezugsrahmens einer linearen Einteilung in vormodern/modern/postmodern, ermöglichen.

2.5 Heiliger Raum in schiitischen Seelenlandschaften

Heiligem Raum und Pilgerstätten kommt in schiitischen Seelenlandschaften eine besondere Bedeutung zu. Während im Mainstream- Islam der sunnitischen Orthodoxie die Erfahrung der Pilgerreise meist auf die *Hadsch* [die für jeden Muslim, Mann oder Frau, zumindest einmal im Leben verplichtend ist] nach Mekka reduziert bleibt, so sind Pilgerreisen zu unterschiedlichsten heiligen Stätten im Alltag von schiitischen Muslimen ein reguläres Ereignis und ein wesentlicher Bestandteil der Glaubenspraxis.

Welche Bedeutung diese heiligen Stätten für verschiedene Akteure des Feldes besitzen, welche Wirkung sie auf das Leben der Pilger haben und wie diese Praxis

des Reisens um heilige Persönlichkeiten zu besuchen sich im Kontext globaler und virtueller Nachbarschaften transformiert, sind Fragen, denen im Laufe dieser Arbeit nachgegangen werden soll. Dennoch sei hier bereits angemerkt, dass es notwendig sein wird, gängige Dichotomien, auf denen die meisten Arbeiten zum Thema sakraler Raum und Pilgerstätten immer noch aufgebaut sind, zu überwinden – Dichotomien zwischen sakral und profan; zwischen Volksreligion und Hochreligion und zwischen wissenschaftlich-modernen und religiös-abergläubischen Erkenntniswegen.

Wichtig ist es auch zu verstehen, dass heilige Orte und Pilgerstätten im schiitischen Bewusstsein keine lokale oder peripher-volksreligiöse Position einnehmen, sondern vielmehr als zentrale Ordnungseinheit globalen und virtuellen Raum nicht nur zu strukturieren vermögen, sondern diesen selbst auch transformieren. Welche Beziehungen und Wechselwirkungen dadurch zwischen sakralen, globalen und virtuellen Landschaften entstehen können, kann nur dann betrachtet werden, wenn der enge Fokus der Untersuchungen von lokalen heiligen Stätten ausgedehnt wird, hin zu Lebensgeschichten von Pilgern als Akteure in globalen, transnationalen und virtuellen Netzen.

Wesentlicher Ausgangspunkt um die Bedeutung sakralen Raumes in schiitischen Seelenlandschaften erfahren zu können, muss dabei vor allem der Prozess sein, der den Pilger mit dem Ort der Sehnsucht verbindet: der Prozess der Reise selbst, der die Perspektive des Pilgers fortwährend transformiert und deswegen nicht stabile Traditionen in den Mittelpunkt rückt, sondern das Potential des Menschen, sich durch Erkenntniszuwachs zu verändern und weiterzuentwickeln.
So schreibt auch Anja Pistor-Hatam (2006) in ihrem Essay über schiitische Wallfahrt im Irak im 19.Jahrhundert:

> „Das Ritual der Wallfahrt gehört zur festen Ordnung im Leben eines Schiiten. Es kann sich dabei sowohl um einen täglichen Besuch, ein einmaliges Pilgern, als auch um ein Verweilen in der Umgebung des Heiligen Ortes in Erwartung des Todes handeln. Eben sowenig wie jede andere Reise stellt der Besuch bei den Heiligen Stätten der Schiiten nur eine körperliche Fortbewegung, den physischen Transfer von einem Ort zu einem anderen dar. Auch, oder vor allem reist der Geist, erfolgt eine spirituelle sowie eine Zeitreise. “ (Pistor-Hatam 2006: 81)

Die Reise freilich ist eine physische horizontale, aber gleichzeitig auch eine seelisch-vertikale Bewegung des Bewusstseins selbst, welches aus Sicht schiitischer Philosophie die Quelle von „*wudschūd*“ ist — ein Begriff, der im Arabischen sehr facettenreich ist und all diese Bedeutungen in sich vereint: Existenz, Freude, Bewusstsein, Erkenntnis.

2.6 Reise als Erkenntnisweg

Der Begriff des Weges und das Konzept der Reise haben im Islam eine zentrale Bedeutung, wie die berühmte Orientalistin Annemarie Schimmel (1994: 5) und (1995: 94) hervorhebt. Dies findet nicht nur Ausdruck in Form einer allgemeinen Metapher für den Lebensweg in Richtung Ziel oder den Weg der Seele zurück zu ihrem Ursprung — dem Göttlichen selbst — sondern ist beinahe in allen wichtigen theologischen Schlüsselbegriffen enthalten. So lassen sich die meisten jener arabischen Begriffe, die dazu verwendet werden das Konzept von Religion an sich zu definieren, auf die arabischen Wurzeln für „Weg", „Pfad", „Reise" oder „Bewegung" zurückführen.
Etwa das Wort *„scharī´a"*, das meist mit den religiösen Gesetzesvorschriften des Islam assoziiert wird (obwohl dies eine so weite Bandbreite umfasst, dass es sowohl die rituellen Vorschriften des Betens und Fastens als auch straf- und zivilrechtliche Angelegenheiten beinhaltet) und welches wörtlich übersetzt eigentlich „der breite Weg" oder „die Straße" bedeutet. Oder jener schmale Pfad der Mystiker — der über viele schwierige Stationen [*„maqām"*] schließlich zur Entwerdung [*„fanā"*]und dadurch zur Einswerdung mit Gott führt — und auf arabisch als *„ṭarīqa"* bezeichnet wird. Täglich mehrmals bitten gläubige Muslime und Muslimas weltweit durch die Rezitation der Sura *Fātiḥa* des Korans um die Führung auf den *„ṣirāṭ al-mustaqīm"* — auf den „geraden Weg" — und im Alltag hört man oft den koranischen Begriff des *„sabīl"* — ebenfalls ein Wort für „Weg"— für Handlungen, die auf dem „Wege Gottes" — *„fī sabīl Allāh"* — verrichtet werden, wie etwa Spenden geben, fasten, nach Wissen zu streben oder jede andere Form der Anstrengung um die Zufriedenheit Gottes zu erlangen. Selbst das Wort *„madhhab"* — das zur Definition von Religionen in ihrer äußeren historisch gewachsenen Form, als unterschiedliche Konfessionen oder Rechtsschulen gebräuchlich ist (also am ehesten jener arabische Begriff, mit dem moderne Religionshistoriker und Soziologen den Begriff „Religion" assoziieren würden) — wird abgeleitet von dem arabischen Verb *„dhahaba"* [„gehen"] und bedeutet wörtlich „der zu gehende Weg".

Einem breiteren Verständnis von Religion — außerhalb eines konkreten konfessionellen oder historischen Kontextes —entsprechend, wird diese oft auch einfach als jene Reise — *„sulūk"*— bezeichnet, auf die sich ein Mensch — als Reisender [*„sālik"*] — begibt, um zurück zu Gott – dem Ursprung und Ziel aller Dinge — zu gelangen. Dafür bedarf der Reisende notwendigerweise auch eines Reiseführers — eines *„murschīd"* (in Form eines Propheten, Imāms oder manchen Interpretationen zu Folge auch eines Sufimeisters, der diesen Weg bereits gegangen ist und dessen Gefahren kennt).

Doch nicht nur diese zentralen theologischen Begriffe implizieren die Wichtigkeit der Reise, der Bewegung und des Weges im Islam. Auch ganz reale Reisen – wie die

Auswanderung [„*hidschra*"] des Propheten von Mekka nach Medina (die den Beginn der islamischen Zeitrechnung darstellt), die Pilgerfahrt nach Mekka („*Hadsch*"), als eine der unabdingbaren Glaubenspflichten eines jeden Muslims oder unterschiedlichste Arten von „*rihla*" und „*talab al-'ilm*"[34]. Letzteres Reisen bezeichnet Reisen zum Zwecke Wissen und Erkenntnis zu erwerben und den eigenen Horizont zu erweitern — eine Tätigkeit, deren Stellenwert im Islam Gottesdienst gleichkommt und in mehreren weithin bekannten Überlieferungen des Propheten verankert ist:

> „Strebe nach Wissen, selbst wenn du dafür bis nach China gehen mußt." (Sahih Muslim)
>
> „Alle Weisheit ist das verlorene Eigentum eines Muslims. Wo immer er es also findet, soll er es aufnehmen, da er am meisten dazu berechtigt ist." (al-Tirmidhi)
>
> „Es ist eine Pflicht für jeden Muslim—Mann oder Frau— nach Wissen zu streben." (Ibn Majah)
>
> „Diejenigen, die ausziehen um nach Wissen zu suchen, warden sich bis zu ihrer Rückkehr auf dem Wege Gottes befinden." (al- Tirmidhi)

All diese unterschiedlichen Formen der Reisetätigkeit haben im Laufe der Jahrhunderte die Imagination einer globalen islamischen Gemeinschaft beflügelt, die Methoden ihrer Wissensproduktion und -dissemination geprägt und zur Entstehung und Entwicklung transnationaler globaler Netzwerke geführt.
So bemerkt Ian Richard Netton (1993) beispielsweise:

> „The concept of Riḥla (Travel) in search of knowledge thus became a primary motif in the lives of many mediaeval- and modern- Muslim scholars, jurists, collectors of tradition and, indeed, ordinary people." (Netton 1993: x)

Netton verwendet das Konzept der Reise im Islam selbst als mögliche analytische Kategorie um eine dynamische, fluide und unmonolithische Perspektive auf den Islam zu ermöglichen – eine Perspektive, die vor allem auch die epistemologische Dimension des prophetischen Aufrufs nach Erkenntnisgewinnung und Wissensaneignung in den Vordergrund rückt (Netton 1993: x-xi). Auch Cooke und Lawrence (2005), sowie Eickelman und Piscatori (1990) beschreiben in den jeweiligen Einleitungen zu ihren Sammelbänden, das Konzept der Reise als adäquates Mittel, um eine dynamische, kosmopolitische und globale Perspektive auf das Phänomen des Islams zu ermöglichen, jenseits monolithischer, statischer Konstruktionen, die sich oftmals nur auf lokale Perspektiven beschränken.

> "Travel demonstrates how Muslim networks function as a medium; approaching Islamic civilization from a slightly different angle, it also underscores their function as a method of knowing. Networking through travel is not uniquely Muslim, yet it compels attention to key elements in a Muslim worldview that are otherwise ignored. Travel accents both mobility and place. It gives place, or location, an important role in the production of knowledge in a networked civilization." (Cooke/ Lawrence 2005:8)

[34] siehe dazu auch Gellens 1990

> "(…) travel is particularly important when considering changes in Muslim imagined communities past and present. Travel creates boundaries and distinctions, even as travellers believe to that they are transcending them. In the hope of creating new horizons, travellers set off from home, encounter `others´ and return with a sharpened awareness of difference and similarity." (Eickelman/Piscatori 1990:5)

Doch stehen all diese Formen der äußeren Reise, wie der Migration, der Pilgerreise und der Reise, um Wissen zu erlangen, mit all ihren inhärenten sozialen Funktionen im Islam beinahe immer im engen Zusammenhang mit der inneren und spirituellen Reise der Seele, die es zum Ziel hat den Menschen zur Selbsterkenntnis und dadurch letztendlich zur Gotteserkenntnis zu führen[35]. So schreibt Netton (1993):

> „The migrant, pilgrim and traveller ineluctably seek knowledge as they proceed and this naturally increases as a result of each experience and encounter (…) migration, pilgrimage and travel exhibit the double quality implicit in every major voyage: am external social dimension and an often deeper, internal spiritual aspect which is a yearning for knowledge – and for the devout Muslim, a yearning for the Source of that knowledge as well" (Netton 1993: xiv-xv)

Das Vorbild für jene spirituelle Reise ist die nächtliche Himmelsreise des Propheten (*„mi'rādsch"*), auf deren Bedeutung an späterer Stelle in dieser Arbeit noch genauer eingegangen wird und welche der Prototyp aller mystischen Seelenreisen darstellt. So wie auch die äußere Reise mit zahlreichen Gefahren und Hindernissen verbunden ist, die der Reisende zu überwinden hat, so stellt auch die innere Pilgerfahrt eine ununterbrochene Kette von Herausforderungen und Prüfungen dar.
Diese doppelte Qualität der Reise, wie sie Netton im obigen Zitat beschrieben hat, führt nun auch zu einem Prozess, der wie Schimmel (1995: 96) beschreibt „die tatsächlichen Landschaften in Seelenlandschaften verwandelt".

So ist es wohl auch nicht weiter verwunderlich, dass sowohl islamische Mystiker, als auch Philosophen — wie *Ibn 'Arabī, 'Attār, Ibn Sīnā, Suhrawardī* und *Mullā Ṣadrā Schirazī* oder später auch *Muḥammad Iqbal* — die „Reise" zur Metapher ihrer Wahl für das spirituelle Abenteuer (Corbin 1998:135) gemacht haben, und ihre Werke wie beispielsweise *Mullā Ṣadrā Schirazī* als *„Asfār"*[36] — als intellektuelle „Reisen" der philosophischen Erkenntnis —betitelt haben.

Das Medium der Reiseberichte oder *Travelogues* — sowohl für äußere als auch für innere Reisen — wurde für islamische Wissenschaftler und Mystiker gleichermaßen zu einem der wichtigsten Repräsentationsmedien für Wissen und Erkenntnis.

---

[35] Einer berühmten Überlieferung des Propheten zu Folge, die lautet: „Wer sich selbst erkannt hat, hat seinen Herrn erkannt"

[3636] In diesem Zusammenhang sollte der Begriff „asfār" als arabische Pluralform von „safar"[„Reise"] nicht mit dem Begriff „asfār" als Pluralform von „sifr"—in Abstammung des hebräischen „sefer"[„Buch"] verwechselt werden. Westliche Rezipienten der Werke Mullā Ṣadrās, die erst kürzlich bgeonnen haben mit den Gedanken und Werken jenes großen Meisters der Philosophie und Mystik vertraut zu werden, bedurfte es Jahrzehnte um überhaupt den Titel seines Werkes „Asfār" richtig deuten zu können.

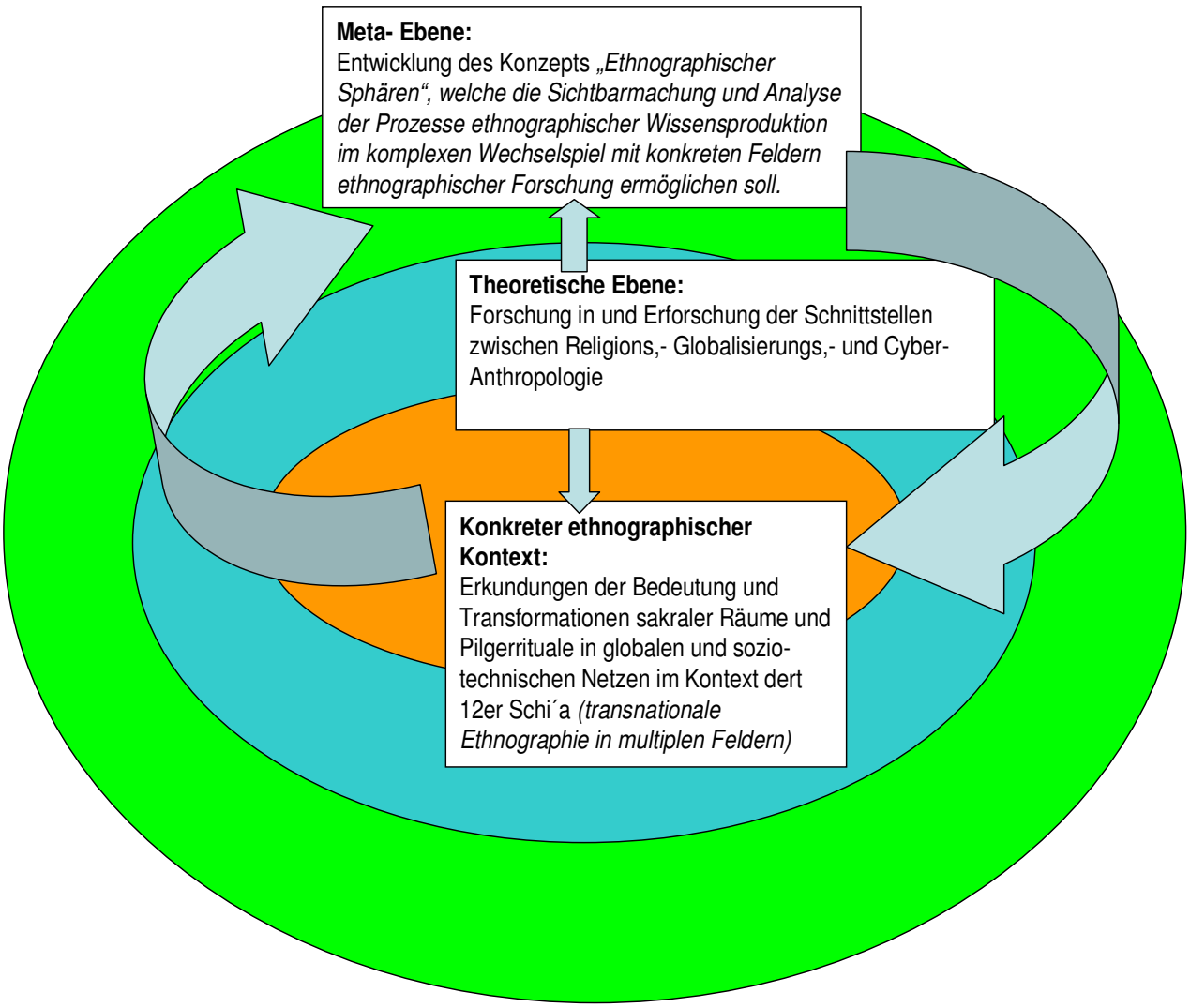
Dabei wurden Tatsachen und genaue Beobachtungen mit inneren Eindrücken und subjektiven seelischen Erfahrungen gemischt, was oftmals auch eine poetische Ausdrucksform bedingte (Despoix/ Fetscher 2004: xviii).

Und so kann das Konzept der Reise im Islam wohl ohne Übertreibung, als eine Art Paradigma verstanden werden, das sowohl im terminologischen, sozialen, erkenntnistheoretischen und mystischen Bereich, aber auch als zentrale Analyseeinheit und Repräsentationsform von Wissen eine wesentliche Rolle im islamischen Weltbild und der Praxis einer globalen islamischen Gemeinschaft spielt.

Diesem Paradigma der Reise als Erkenntnisweg soll nun auch in dieser Arbeit Rechnung getragen werden. Die Reise ist demnach nicht nur als Objekt oder Thema dieser Arbeit zentral, sondern auch als Analyseeinheit, als Repräsentationsmittel und als strukturgebend zu verstehen.

3. ÜBERFLUG

3.1 Zielsetzungen und Fragestellungen



Die Zielsetzungen dieses Projekts liegen auf 3 Ebenen, die miteinander durch eine ständige, dynamische und wechselseitigen Beziehung verbunden sind. Aus dieser dynamischen Beziehung ergeben sich auch der spezifische Forschungsprozess und die Struktur dieser Arbeit, welcher durch ein beständiges Oszillieren zwischen unterschiedlichen Forschungsperspektiven gekennzeichnet ist.

Im Kern liegt der konkrete ethnographische Kontext — das klassische Forschungsfeld, wenn man so will. Die Zielsetzung auf dieser Ebene liegt in den Erkundungen der Bedeutungen und Transformationen von sakralen Räumen und Pilgerritualen in globalen und sozio-technischen Netzen im Kontext der 12er Schia. Die Methode, die hierfür angewandt werden soll, ist eine transnationale Ethnographie in multiplen Feldern. Für diesen Zweck habe ich im Zeitraum der letzten fünf Jahre (2005-2010) Feld(er)forschung in vier lokalen settings durchgeführt — im Iran, in Afghanistan, in Tanzania und in Österreich — sowie im virtuellen, transnationalen Kommunikationsraum des Cyberspace.

Die Fragen, die sich auf dieser Ebene — in ständigem Austausch mit der Feld(er)arbeit — ergeben haben, beinhalten wiederum zwei Perspektiven, die ein reziprokes Beziehungsgeflecht darstellen:

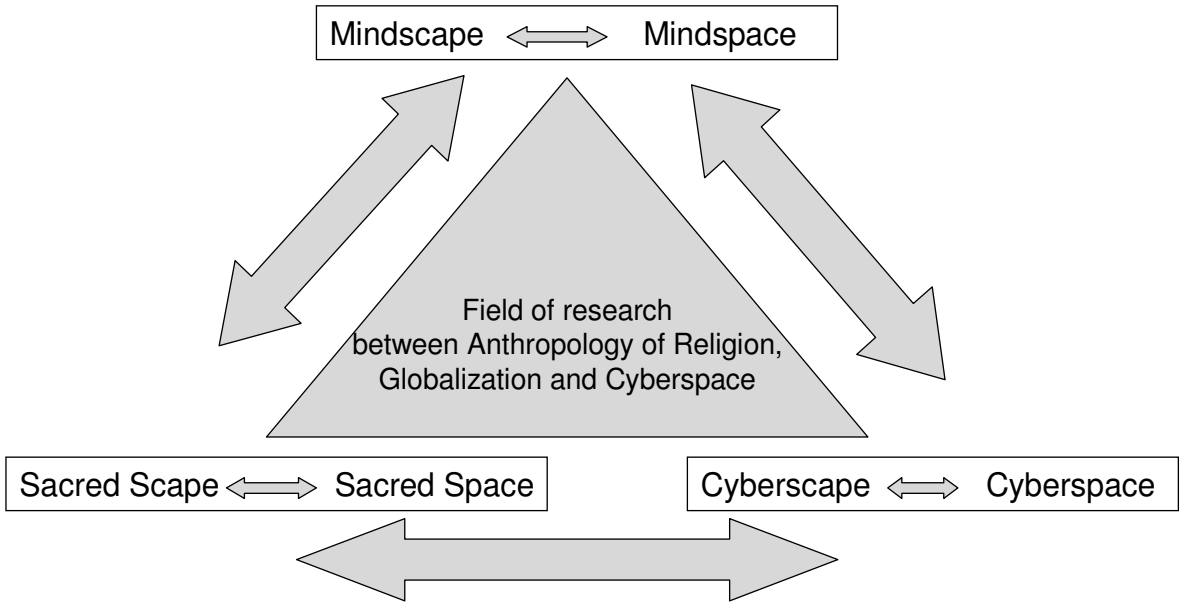
1.) **Welchen Einfluß haben globale und sozio-technische Netzwerke auf die Transformation von Pilgerritualen und sakralen Räumen?**

2.) **Welchen Einfluß haben (und hatten) sakrale Räume und Pilgerrituale auf die Entwicklung globaler und sozio-technischer Netze?**

Daraus ergibt sich nun folgende erste forschungsleitende Fragestellung:

> ***Welche Beziehungen bestehen zwischen der Wahrnehmung, Produktion und Reproduktion von sakralen Räumen und Pilgerritualen und der Wahrnehmung, Produktion und Reproduktion globaler und sozio-technischer Netzwerke im Kontext der 12er Schia?***

Dieser Perspektive zu Grunde liegt die Annahme, dass Räume nicht einfach leere Behälter darstellen, sondern bestimmten Prozessen der Produktion und Reproduktion unterliegen, die sie als solche erst konstruieren, ihnen Sinn verleihen und in ihnen betsimmte Formen der sozialen Interaktion ermöglichen. Dies gilt für sakrale Räume ebenso wie für virtuelle Räume, für Seelenräume oder Räume globaler und lokaler Verflechtungen. Diese Räume werden von Individuen und Kollektiven nicht nur produziert und rezipiert, sondern auch durch deren Benutzung für unterschiedlichste Zwecke, ständig reproduziert und transformiert.



3.1.1 Cyberspaces & Cyberscapes

Um diese Dynamik insbesondere in Bezug auf den *Cyberspace* lokalisieren zu können, habe ich bereits in meiner Diplomarbeit (BREZANSKY 2007) das Konzept von *Cyberspaces* & *Cyberscapes* entwickelt. Während mit *Cyberspaces* jene virtuellen online vermittelten Räume bezeichnet werden, die mittels der Computertechnologie und des Internets enstehen und benutzt werden können, stellen die *Cyberscapes* fluide Landschaften dar, die jene sozialen offline Realitäten konstituieren, die hinter den virtuellen Kulissen den Motor darstellen, der die *Cyberspaces* kultiviert. Diese *Cyberscapes* sind allerdings mehr als nur materielle Kultur und soziale Entwicklungen, die in einer „modernen" Gegenwart festgemacht werden. Sie beinhalten auch geistige und mentale Ströme und Landkarten, die historisch lange vor der Entstehung „moderner" und „postmoderner" Kommunikationsmedien wie dem Internet verortet werden können und diese Entwicklungen wesentlich beeinflusst haben. Beispielsweise die Entwicklung eines Symbols für die Nichtexistenz in Form des universalen Zeichens — „0" — und die Entstehung jener Techniken, die es erlaubt haben dieses Symbol in komplexe mathematische Operationen mit einzubeziehen. Divinationssysteme, die auf der Basis kybernetischer Polaritäten zwischen Null und Eins beruhen oder die Entwicklung von Algorithmen — ohne die die moderne Computertechnik niemals möglich geworden wäre. Diese Perspektive ermöglicht nun auch eine globalere Betrachtungsweise der Entstehungsgeschichte dieser Medien, die auf den kollektiven

Denkleistungen und Kooperationen unterschiedlichster Zivilisationen beruhen und sich nicht alleine auf die Wunderleistungen mancher „moderner“oder „westlicher“ Genies stützen.
Jene *Cyberscapes* sind aber nicht alleine als Motor zu betrachten, der *Cyberspaces* hervorbringt, denn umgekehrt sind es auch die virtuellen Räume selbst, die die Ideen, Imaginationen und sozialen Netzwerke der *Cyberscapes* massiv beeinflussen und diese beständig transformieren und den Informationsfluß massiv beschleunigen. Die Dynamik, die sich aus dieser wechselseitigen Beziehung ergibt, steht dabei im Mittelpunkt meines Forschungsinteresses.

3.1.2 Sacred Spaces & Sacred Scapes

Das Modell von *Cyberscapes* & *Cyberspaces* lässt sich nun in ganz ähnlicher Weise auch auf die Wahrnehmung, Produktion und Reproduktion anderer Räume anwenden, wie beispielsweise auch auf sakrale Räume. Während die *Sacred Spaces*, die äußerlich wahrgenommenen, analysier- und benutzbaren heiligen Räume und Pilgerorte verkörpern, die an verschiedenen lokalen geographischen Orten zu finden und physisch bereisbar sind, so werden die *Sacred Scapes* durch jene fluide Landschaften der Imagination und sozialer globaler Netzwerke konstituiert, die heilige Orte überhaupt erst zu solchen machen. Und ebenso wie bei den *Cyberspaces* und *Cyberscapes* ist diese Beziehung durch ein reziprokes Verhältnis gekennzeichnet, denn die fortwährende Transformation und Entwicklung der *Sacred Scapes* ist stark von der Benutzung der eigentlichen lokalen *Sacred Spaces* abhängig. Hier lassen sich nun auch jene Räume verorten, die in etwa mit Homi Bhabhas *„third spaces*“ (Bhabha 2005) verglichen werden können — hybride Räume zwischen den Binaritäten, in denen die Vermittlung und der Kampf zwischen lokalen und globalen Perspektiven stattfindet.

Aber auch *Cyberspace* und *Sacred Space* verbindet ein Beziehungsgeflecht.
Denn *Sacred Space* kann auch im *Cyberspace* produziert werden, was zu einer Sakralisierung des virtuellen Raumes führen kann — und womöglich finden sich gerade auch in *Sacred Scapes* wichtige Ideen wieder, die die Entwicklung von *Cyberscapes* beeinflusst haben und fortwährend beeinflussen.
Hier findet nun der bewusste Versuch einer Durchbrechung jener Konzepte statt, die technologische Entwicklungen alleine den westlich-modern geprägten *Mindscapes* zusprechen und die dadurch die, in „vormodernen“ religiösen *Mindscapes* Verhafteten, auf reine Benutzer und Reproduzenten jener modernen Technologien reduzieren. Hier haben wir bereits auch das dritte *Space&Scape*- Paar angesprochen, durch das sich nun jene Triade vervollständigt: *Mindspaces &Mindscapes.*

3.1.3 Mindscapes & Mindspaces

„*Mindscapes*“ wird als Begriff aus der englischen Sprache meistens mit „Weltanschauung“ übersetzt. Dabei gehen jedoch viele Komponenten verloren, die im englischen Originalbegriff inhärent sind und die wesentlich für die vorliegende konzeptuelle Verwendung sind. „*Mindscapes*“ sind Landschaften von Ideen, aber auch Landschaften der Seele und inkludiern somit auch transzendente, vertikale und spirituelle Realitäten, deren Erleben individuelle Seelen und kollektive Ideenwelten ganz massiv beeinflussen können. Während ein brauchbarer theoretischer Bezugsrahmen für diese Dimensionen menschlicher Räume in der westlichen Philosophie und modernen Wissenschaft kaum zu finden scheint, so liefert doch die islamische Philosophie hinlängliche Ansätze, um nicht-materielle Welten als ontologische Realitäten definieren zu können — und nicht bloß als subjektive Produkte menschlicher Fantasie und Einbildung oder als ideologische Konstrukte, die dazu dienen sollen, reale Machtverhältnisse zu verschleiern.

Die Entwicklung von *Mindscapes* wiederum verlangt nach *Mindspace*—nach Seelenräumen. Dies sind Räume der Liminalität, des Übergangs, aber auch paradoxe Räume und Räume der Krise — kurz gesagt — jegliche Arten von Räumen, die es erlauben oder erzwingen aus der gewohnten Routine des Denkens herauszutreten, Türen, die neue Perspektiven öffnen, andere Arten und Prozesse des Denkens und der Erkenntnis in Gang setzen können, die es erlauben für einen kurzen Moment das Sein per se zu erleben und nicht nur im Dasein zu existieren. Diese Seelenräume oder *Mindspaces* sind nun Vorrausetzungen um Transformationen von individuellen und kollektiven *Mindscapes* bewirken zu können. *Mindspaces* können beispielsweise durch unterschiedliche Arten der ritualisierten Benutzung von Zeit und Raum produziert und reproduziert werden, sie können durch die Benutzung sakralen Raumes entstehen, aber unter Umständen auch durch Benutzung von virtuellen Räumen. Im Laufe dieser Arbeit soll dieses Konzept durch Ansätze aus der islamischen Philosophie weiter konkretisiert werden. Ziel ist es aber, dass dieses Konzept für die vergleichende religionsanthropologische Forschung auch außerhalb dieses konkreten Kontextes, aus dem heraus es entwickelt wurde, verfügbar gemacht werden soll.

Diese Triade von wechselseitigen Beziehungsverhältnissen, dient nun nicht nur als analytischer Rahmen für die praktische ethnographische Forschung, die im Kern der Arbeit liegt, sondern stellt auch das Bindeglied zwischen der ersten und der zweiten theoretischen Ebene dar — mit dem konkreten Ziel der Erarbeitung eines methodischen Konzepts um das Forschen an den Schnittstellen zwischen Religions-, Globalisierungs-, und Cyberanthropologie zu ermöglichen — ein Gebiet das in Zukunft immer mehr an Bedeutug erlangen wird. Jenes methodische Konzept stellt vor allem den Anspruch, ein binäres Denken zu überwinden bzw. umgehen zu können, dass eine scheinbare unüberwindbare Kluft zwischen „moderner“

Technologie und Wissenschaft einerseits und „vormodernen“ Aberglaubens, Ritual und Religion andererseits aufreißt, welche sich für aktuelle Problemstellungen als mehr als hinderlich und irreführend erwiesen hat.

3.1.4 Meta-Ebene: „Ethnographische Sphären“

Die dritte Ebene dieser Arbeit — der äußerste Ring in der obigen Skizze — bezieht sich auf die Erarbeitung des Konzepts „ethnographischer Sphären“, das eine Betrachtung und Analyse ethnographischer Prozesse der Wissensproduktion im komplexen Wechselspiel mit Wegen der Erkenntnis- und Wissensproduktion *in* konkreten ethnographischen *sites* — als Forschungsfeld selbst ermöglichen soll.

Das Konzept „ethnographischer Sphären“ wird im folgenden Kapitel noch ausführlicher erläutert werden. Wichtig für die Fragestellung in Bezug auf diese Meta-Ebene der Arbeit ist vor allem, dass die Erkenntnisprozesse ethnographischer Forschung nicht als selbstverständlicher theoretisch-methodologischer Bezugsrahmen, wie eine Art Linse oder Prisma, einem beliebigen Forschungsobjekt übergestülpt werden soll, sondern diese ethnographischen Erkenntniswege, als spezifische Arten des Denkens, eingebettet in historische Diskurse und Paradigmen, als wesentlicher Teil des Forschungsfeldes selbst betrachtet und analysiert werden können. Dies kann wiederum nur im Lichte der Beziehungen zu den Erkenntniswegen in konkreten ethnographischen *settings* geschehen, wodurch eine Kontextualisierung und Reteritorrialisierung jener abstrakten ethnographischen Theorien und Diskurse stattfinden kann. Aus dieser Dynamik zwischen den Erkenntniswegen des Feldes und den Erkenntniswegen jener theoretischen ethnographischen Diskurse, mittels derer das Feld analysiert und repräsentiert wird, ergibt sich nun die zweite forschungsleitende Fragestellung:

Welche Beziehung besteht zwischen Erkenntniswegen in bestimmten „ethnographischen Sphären“ und Erkenntniswegen, die zur Produktion und Reproduktion „ethnographischer Sphären“ führen?

3.2 Aufbau und Struktur

Die folgende Reise gliedert sich grob genommen in vier Hauptetappen, oder vier Reisen [*arab. Asfār*], welche wiederum in je drei große Unterkapitel gegliedert sein werden. Diese Reisen sind als intellektuelle Reisen konzipiert — als Reisen in und auf Erkenntniswegen, die sowohl der ethnographischen Methode entsprechen, als auch den Wanderern in schiitischen Seelenlandschaften. Die erste der vier Reisen, mit dem Titel „**Prä-Induktionen**“ widmet sich in erster Linie der mentalen und intellektuellen Vorbereitung, die als notwendige Hinführung zu den weiteren Sphären gilt und die wesentlichen epistemologischen Konzepte und Grundbegriffe,

auf denen die weiteren Reisen aufbauen, erläutert. Dabei wird sich das erste Unterkapitel — „*Felder(de)konstruktionen*“ — Theorien und Konzepten aus der Anthropologie und Ethnographie widmen und diese kritisch erläutern, während die weiteren beiden Kapitel — „*Erkenntniswege in globalen Wirbelströmen*“ und „*Epistemologische Schwimmwesten*“ — einen kurzen Überblick, sowie eine vertiefenden Einführung in die Erkenntnistheorien und die wichtigsten Konzepte gewähren sollen, die von islamischen Philosophen und Mystikern über Jahrhunderte hinweg entwickelt haben — und welche unter anderem auch als wesentliche Bestandteile des Erbes europäisch-westlich geprägter Wissenschaften zu verstehen sind. Dieser theoretische Überblick soll uns daher nicht nur helfen uns in den weiteren Sphären schiitischer Seelenlandschaften zurechtzufinden, sondern auch dazu beitragen eine symmetrisierende Herangehensweise an verschiedene Erkenntniswege zu ermöglichen und ein Bewußtsein über die engen Beziehungen und Vernetzungen zwischen diesen zu schaffen.

Die zweite Etappe oder Reise folgt dann unter dem Titel „**Kontra-Induktionen**“. Das erste Unterkapitel dieser Reise — „*Mindscapes*“ — dient dazu, einer bestimmten — zumeist als paradox wahrgenommenen — Erkenntnismethode zu folgen, die sich einer kontrainduktiven Logik bedient um Erkenntnisse zu gewinnen, die den herkömmlichen menschlichen Verstand bzw. den Alltagshorizont übersteigen. Die Entwicklung, Bedeutung und das Schicksal dieser Erkenntnismethode in „traditionalistischen“ und in „modernen“ *mindscapes* soll dabei genauer betrachtet werden und der Frage nachgegangen werden, wie weit diese universellen Anspruch erheben kann und auch außerhalb der Grenzen lokaler Traditionen gültig ist.

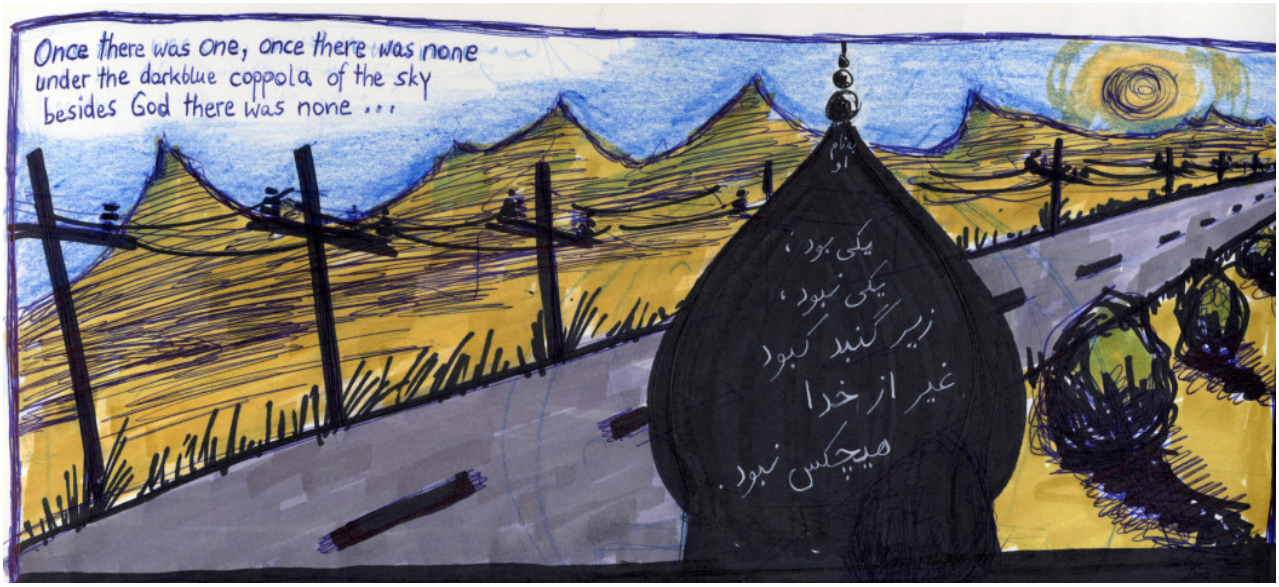
Im zweiten Kapitel — „*Cyberscapes*“— soll dann der Bedeutung dieser Erkenntniswege als Vorbedingung und prägender Faktor für die Entwicklung und Transformation von *Cyberscapes* und *Cyberspaces* nachgegangen werden und die These aufgestellt werden, dass „moderne“ Kommunikationstechnologien, wie das Internet, keineswegs als reine Errungenschaften „moderner“ *mindscapes* gesehen werden sollten, sondern, dass solchen Entwicklungen eine lange Geschichte globaler Kooperation und Kommunikation vorrausgegangen ist. Diese Explorationen in *Cyberscapes* sollen weiters dazu dienen, die strengen Dichotomien zwischen „Modern“ und „vormodern“ bzw „traditionell“, zwischen „Technologie“ und „Gesellschaft“ und zwischen „Wissenschaft“ und „Religion“ zu transzendieren und den Blick frei zu machen für die komplexen Netzwerke, die sich dazwischen entspinnen. Im dritten Unterkapitel „*Sacred Scapes*“ soll schließlich eine Annäherung an die Bedeutung des Sakralen in schiitischen *mindscapes* und an ein Verständnis der Metaphysik und Philosophie der Praxis des „*Ziyārat*“ als kontrainduktiver Erkenntnisweg stattfinden.

Die dritte große Etappe — „**Induktionen**“ — führt uns dann unmittelbar zum eigentlichen ethnographischen Kern der Arbeit und befasst sich mit den konkreten Ergebnissen jener Feldforschungen, die ich in Afghanistan, im Iran, in Tanzania,

Österreich und im Cyberspace zum Verhältnis von sakralem Raum, Globalisierung und virtueller und postmoderner Kommunikationstechnologien durchgeführt habe und wird sich in drei Kapitel — „*Sakrale Zentren*“, „*Sakrale Peripherien*“ und „*Virtuelle Nachbarschaften*“ — aufgliedern. Dieser ethnographische Hauptteil der Arbeit soll den Leser und die Leserin nun auch auf verschiedene physische Reisen mitnehmen und ihn oder sie bekannt machen mit individuellen Akteuren, denen ich selbst während dieser Reisen begegnet bin und und deren Stimmen ich versucht habe hier Rechnung zu tragen.

Die vierte Etappe — „**Postinduktionen**“ —soll schließlich, die Ergebnisse der vorangegangenen Reisen nochmals zusammenfassen und versuchen auf die forschungsleitenden Fragen Antworten in Form einer abschließenden Meditation über die Verbindung zwischen Erkenntniswegen in ethnographische Sphären und ErkenntniswegeN in ethnographischeN Sphären zu geben, die auch außerhalb des konkreten Kontextes dieser Arbeit von Relevanz sein werden. Im Anhang finden sich schließlich noch eine chronologische Auflistung der heiligen Familie — des Propheten, seiner Tochter und den 12 Imāmen — sowie deren Stammbaum und die wichtigsten schiitischen *Ziyrāts* und Bittgebete in deutscher Übersetzung.

Zusätzlich zu diesen vier intellektuellen Etappen, begleitet aber auch ein persönlicher Reisebericht in Form von gezeichneten Bildern den Leser/in als eine Art Rahmenhandlung. In jener ersten Reise, die mich selbst maßgeblich zu dieser Arbeit inspirierte, waren alle weiteren Diskurse bereits vorhanden, die sich dann erst nach und nach durch die Hervorkehrung der in ihr enthaltenen inneren Formen in ihrer Vielfalt und Multidimensionalität enthüllten.



PRÄ-INDUKTIONEN

„Derjenige der nicht weiß, dass er Nichts weiß,
weiß bis zum Ende seines Lebens Nichts.“

(Maulānā Rūmī)

1. FELD-DE(R)-KONSTRUKTIONEN

Folgende Kapitel, die unter dem Übertitel „*Feld-De(r)-Konstruktionen*“ zusammengefasst wurden, sollen der Einführung in jene theoretischen Diskurse der Anthropologie dienen, auf deren Basis die Konstruktion der Forschungsfelder und der spezifischen Forschungsperspektive dieser Dissertation stattgefunden hat.

Es handelt sich dabei um Diskurse, die einerseits wesentlich dazu beigetragen haben, die Konzeptualisierung der klassischen anthropologischen Felder— als geographisch und kulturell in sich geschlossene Inselsysteme bevölkert durch indigene vormoderne Stämme — zu dekonstruieren und diesen somit auch einen ontologischen Status jenseits der anthropologischen Imagination abzusprechen.

Andererseits haben diese Diskurse aber auch wesentlich zur Konstruktion und Entwicklung des Konzepts der „ethnographischen Sphären“ beigetragen, welches im Laufe dieses Projekts in einem zirkulären Forschungsprozess entstanden ist und im Folgenden erläutert werden soll.

Die Dynamik, die sich nun zwischen jenen Feld-Dekonstruktionen und Felder-Konstruktionen entspinnt, ist auch das Thema, um das sich die gesamte vorliegende Reise bewegen wird. Es ist eine Reise, die zwischen der Konstruktion von Wirklichkeit und der Unmöglichkeit, diese zu begreifen und zu beschreiben, liegt — weswegen jegliche Beschreibung und Festmachung des Realen, immer nur im fliehenden Moment zwischen Existenz und Nicht-Existenz möglich sein kann. Und doch ist es gerade dieses Oszillieren des Verstandes zwischen den beiden Polen von Möglichkeit und Unmöglichkeit, welche existentielle Bewegung erlaubt und die Entwicklung der Seele vorantreibt. Leben aus Sicht der Mystiker und Heiligen ist nichts anderes als eine Reise zwischen Nichtexistenz, Existenz und wiederum Nichtexistenz in einem einzigen fliehenden Augenblick. Doch wer das einmal erkannt hat, der hat die Möglichkeit in diesem fliehenden Augenblick die Nichtexistenz zu überwinden und eins zu werden mit der ewigen Existenz.

Dieses ambivalente Verhältnis zwischen Existenz und Nicht-Existenz, zwischen Anwesendem und Abwesendem drückt sich auch im islamischen Glaubensbekenntniss —*„Lā ilāha illā ʾllāh“* لا إله إلا الله — aus. Es ist ein Glaubensbekenntnis, das doch mit der Verneinung des Glaubens und einem radikalen Zweifel beginnt. Dieser Zweifel — ausgedrückt durch die arabische Verneinung „*Lā*“ — leugnet nicht nur jede Form der Autorität, sondern jede Form des irrationalen Glaubens und die augenscheinlichen Existenz schlechthin — bevor schließlich nur die Hingabe an das gelobt wird, das jenseits aller menschlichen Kategorien und Definitionen liegt und als die einzig wahre Existenz bezeichnet wird, von der alle anderen Existenzen vollkommen abhängig sind.

Jede Form der Erkenntnis setzt demnach zunächst die Reinigung und Läuterung voraus — oder wenn man so will — die radikale Dekonstruktion vorgefasster Denkmuster. Der Lehre muß die Leere vorangehen, sowie der Existenz, die Nicht-Existenz. Dies ist aber nicht als chronologischer linearer Prozess zu verstehen, sondern vielmehr als ein kontinuierliches Oszillieren. Denn die Existenz, sowie auch die Erkenntnis werden mit jedem Moment neu geschaffen und sogleich wiederum auch vernichtet. Daraus ergibt sich ein beständiger Rhythmus wie der Atem des Menschen oder dessen Herzschlag.

Dieses Prinzip findet sich auch in jener Formel wieder, mit der in der persischen und auch in der türkischen Sprache häufig ein Märchen begonnen wird. *„Yeki būd, yeki nābūd"* im Persischen und im Türkischen: „*Bir varmış bir yokmış*"— „Einer war, einer war nicht" bzw. „Es war einmal einer, Es war einmal keiner".

Dieses Prinzip des ständige Oszillieren zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Existenz und Nichtexistenz ist nicht nur ein wesentlicher Faktor des mystischen Erkenntnisweges , sondern wurde auch zu einer wesentlichen Vorraussetzung für die Entstehung so genannter „moderner" oder „postmoderner" Kommunikations-technologien, die Ende des 20. Jahrhunderts zu einer Cyber-Revolution führten.

> „Alles Wissen und Erkennen beginnt mit einem Unterschied, einem ganz elementaren: Da ist etwas – Da ist nichts. Sie spürten in diesem unterschied die fundamentalste Information auf, die es geben kann: die Information, ob Ja oder Nein, Sein oder Nichts, Eins oder Null. Überträgt man solche Entscheidungen auf die physikalische Welt, dann kann ein Schalter sie ebenfalls darstellen: Schalter ein – Schalter aus.(…) Ob wir dabei von binären oder digitalen Systemen sprechen läuft auf dasselbe hinaus. Ja oder Nein: darin liegt das ganze Geheimnis unserer Computer."(Heller 2005: 16)

Der *Cyberspace* selbst kann definiert werden als der Raum zwischen 0 und 1. Die induktiven Ströme, die in diesem Spannungsfeld *zwischen* den Binaritäten entstehen, vermögen es, ganze Welten zu schaffen, Räume der Kommunikation und Transformation, die wiederum in einem beständigen Wechselverhältnis mit jenen Realitäten stehen, die *offline* die sogenannte wirkliche Welt konstituieren. Doch auch jene Welt — wenn wir dem Denken der Mystiker folgen — ist womöglich nicht mehr als ein Raum zwischen 0 und 1, zwischen den Binaritäten von Existenz und Nichtexistenz, in denen sich Räume des Lebens und des Handelns offenbaren.

1.1 Revolution der Räume und ihre Auswirkungen auf die Felder der Anthropologie

> „Auf die gnostisch inspirierte Frage: Wo sind wir, wenn wir in der Welt sind? ist eine kompetente zeitgenössische Antwort möglich. Wir sind in einem Aussen, das Innenwelten trägt.(…) Auch im materiell Kleinsten haben sich die Komplexitäten enthüllt, bei denen wir die Ausgeschlossenen, die Entfernten sind. Daher ist die Erkundigung nach unserem Wo sinnvoller denn je, denn sie richtet sich auf den Ort, den Menschen erzeugen, um zu haben, worin sie vorkommen können als die, die sie sind. Dieser Ort trägt hier, einer altehrwürdigen Überlieferung eingedenk, den Namen Sphäre." (Sloterdijk 1998:28)

Die Aufgabe von Anthropologen im 21. Jahrhundert ist es meinem Verständnis nach jene „unheimlichen Orte des Existierens" (Sloterdijk 1998) zu erkunden, die Menschen benötigen, um durch ihre geteilten Inspirationen Netzwerke zu erzeugen — ein Prozess, der immer auch das Spannungsfeld zwischen einer gleichzeitigen Annäherung/Verbindung und Abgrenzung/Trennung voraussetzt.

Der Philosoph Peter Sloterdijk erkundet in seiner berühmten Sphärentrilogie die (europäische) Geschichte der Menschheit anhand der räumlichen Kategorie von unterschiedlichen Sphären, die Menschen bilden, um darin existieren zu können und um sich selbst zu reproduzieren. „Sphärenbilden" versteht Sloterdijk dabei nicht nur als eine Aktivität der menschlichen Existenz und als eine mögliche Form sich im Raum zu manifestieren und zu kontinuieren, sondern als einen anderen Ausdruck für Leben und Denken selbst, das seinem Verständnis nach nichts anderes als eben dies — „Sphärenbilden" — ist.

> „Die Sphäre ist das innenhafte, erschlossene, geteilte Runde, das Menschen bewohnen, sofern es ihnen gelingt, Menschen zu werden. Weil Wohnen immer schon Sphären bilden heißt, im Kleinen wie im Großen, sind die Menschen die Wesen die Rundwelten aufstellen und in Horizonte ausschauen. In Sphären leben heißt, die Dimension erzeugen, in der Menschen enthalten sein können, Sphären sind immunsystemisch wirksame Raumschöpfungen für ekstatische Wesen, an denen das Außen arbeitet." (Sloterdijk 1998:28)

Sloterdijk stellt dabei den Anspruch, die Geschichte der Menschheit nachzuzeichnen, ausgehend von dem ersten essentiellen Lebensraum, der geschlossenen, intimen und symbiotischen Mikrosphäre des Uterus (Blasen), über die geschichtlich-politische Makrosphäre der Globen und Weltsysteme, bis hin zu einem gesprengten Raumverständnis einer polysphärischen Welt der Vernetzung und Virtualität, die er mit dem Begriff „Verschäumung" bezeichnet hat. So schreibt er über diese modernste Ausprägung des Sphärenraumes:

> „Mit einer Phänomenologie der Schäume versuchen wir begrifflich und bildlich zu einer politischen Amorphologie vorzudringen, die den Metamorphosen und Paradoxien des solidarischen Raums in der Zeit der vielfältigen Medien und mobilen Weltmärkte auf den Un-

> Grund geht. Nur eine Theorie des Amorphen und Unrunden könnte, indem sie das aktuelle Spiel von Sphärenzerstörung und Sphärenbildungen untersucht, die intimste und allgemeinste Theorie des gegenwärtigen Zeitalters bieten."(Sloterdijk 1998: 72)

Sloterdijks Raumverständnis liegt nun freilich nicht das kartesianische Verständnis eines materiellen Raumes, als leerer Behälter und als natürliche Begebenheit zu Grunde. Er spricht vielmehr von Räumen, „von denen die Physik nichts weiß" (Sloterdijk 1998: 83) und baut damit auf einem ent-territorialisierten Raumkonzept auf, das etwa seit den 80er Jahren vor allem in den Kulturwissenschaften unter dem Paradigma eines *„Spatial Turn"* (was in etwa mit einer „räumlichen Wende" bzw. mit einer „Revolution des Raumes" übersetzt werden kann) von Philosophen, Geographen, Kulturtheoretikern und Anthropologen entwickelt und transformiert wurde.

„Raum" dient seit dieser „räumlichen Wende" nun nicht mehr nur als Container oder Objekt, sondern auch als zentrale Wahrnehmungseinheit, als theoretisches Konzept, als Analyseinstrument, als Repräsentationstrategie und als methodische Untersuchungseinstellung (Bachmann-Medick 2007: 303-304).

Während „Zeit" als linear und diachron empfundene Einheit, die wichtigste Analysekategorie der fortschrittsgläubigen Hochmodernen darstellte, so erlebte der Raum, der bis dahin der Zeit untergeordnet war — und die damit verbundene Möglichkeit der Denkbarkeit synchroner Geschichte(n) — durch die postmodernen Theoretiker eine Neuentdeckung als sozial- und kulturwissenschaftliche Leitkategorie.

Einer der Gründerväter dieses neuen Raumverständnisses war der französische marxistische Philosoph Henri LeFebvre, der mittels seiner räumlichen Triade ‚die Natürlichkeit von „Raum" hinterfragte und „Raum" sowohl als Produkt sozialer Konstruktion, als auch als Medium in dem Machtverhältnisse strukturiert und reproduziert werden präsentierte. Aus der Kombination von materiellem *(l´espace perçu)*, gedanklichem *(l´espace conçu)* und gelebtem *(l´espace vecu)* Raum, die in einem ständigen Wechselverhältnis zueinander stehen und sich gegenseitig beeinflussen und transformieren, ergibt sich Lefebvres konzeptuelle Triade, die den Materialismus von Marx und den Idealismus von Heidegger zu transzendieren sucht und den physischen, mentalen und sozialen Raum zu einer Einheit verschmilzt (vgl. Lefebvre 1970). Somit öffneten Lefebvres Konzeptualisierungen eines sozial produzierten Raumes zahlreiche Möglichkeiten den Raum als zentrale Analysekategorie politischer und hegemonialer Machtdiskurse zu verwenden.

Edward Saids „imaginäre Geographien"[37](Said 1978) beispielsweise bezeichnen komplexe Räume der Imagination, die auf geographischen Landkarten nicht

[37] Said erwähnt das Konzept der"imaginative geographies" im zweiten Kapitel des ersten Teils seines Werkes „Orientalism"

verzeichnet sind und ermöglicht so das Betrachten der Spuren imperialistischer Geschichte und die Einschreibungen hegemonialer Konstruktionen des Anderen in materiellen Landschaften.

Der indische Kulturanthropologe und Globalisierungstheoretiker Arjun Appadurai hat in den 90er Jahren die Konzepte des *Spatial Turn* auch auf das Phänomen transnationaler Räume angewandt, die vor allem durch die deterritorialisierte Erfahrung von Örtlichkeit/Lokalität („*locality*" im Unterschied zu „*location*") in einer globalisierten, fragmentierten Welt komplexer Ströme charakterisiert werden (Appadurai [2005]1996).

Appadurai (2005[1996]: 189) definiert diese „Lokalität" als „a structure of feeling, a property of social life, an ideology of situated community" und als „increasingly a struggle" — als einen zunehmenden Kampf zwischen Nationalstaaten und verschiedener alternativer Gemeinschaften, die kein physisches Territorium und oftmals auch keine *face-to face-* Kommunikation mehr verbindet *(spatial vs. virtual neighbourhoods)*. Während Nationalstaaten demnach weiterhin an der Reproduktion einer spezifischen territorialen Lokalität interessiert sind, wird diese durch viele und oftmals miteinander rivalisierende deterritorialisierte Lokalitäten und durch Loyalitäten gegenüber virtuellen Nachbarschaften unterminiert.

Diese Entwicklungen führten nun vor allem zu einem endgültigen Bruch mit der Vorstellung von Territorium und Kultur als iso- morphische Einheit und zu der Trennung von *location* und *locality*. „Kultur" war freilich auch vor der bewussten Wahrnehmung und Theoretisierung komplexer und fragmentisierender globaler Ströme niemals wirklich eine geschlossene und statische Einheit, die einem bestimmten geographischen Territorium zuzuordnen wäre. Diese Konzeptualisierung von „Kultur" existierte lediglich in den imaginären Landschaften, die die Ethnographen und Anthropologen selbst produziert hatten und die notwendig waren, um die Disziplin selbst zu reproduzieren und ihr Kontinuität und Legitimität zu verleihen.

Mit der Auflösung dieses Begriffes von „Kultur" und dem jeweils zugehörigen territorialen „Forschungs-Feld"[38] stand die Anthropologie vor einer enormen Krise und jagt seitdem von einem Paradigmenwechsel zum nächsten, auf der Suche nach neuen legitimen Feldern und Forschungsobjekten. Während sich „die Anderen", die bisher als die wichtigsten Objekte der Anthropologie betrachtet wurden, räumlich und konzeptuell vor den Linsen der Kameras der Ethnographen und unter den Fingern derer, die sie zu beschreiben suchten, auflösten, kämpfte die Anthropologie in interdisziplinären Schlachtfeldern nicht nur um ihr Überleben, sondern auch um eine Abgrenzung zu anderen Disziplinen, die neu aus dem furchtbaren postmodernen Boden gewachsen waren. Sie drohten den Anthropologen nicht nur

[38] Siehe dazu auch: KREMSER 1998: „Von der Feldforschung zur Felderforschung"

die Felder und Objekte, sondern auch ihre spezifische Methode der Ethnographie streitig zu machen.

Doch aus der Krise wussten die Anthropologen gleichzeitig eine Tugend zu machen und richteten den Fokus ihrer Studien zunehmend mit einem reflexiven Blick auf sich selbst. So wurde es möglich, die Strukturen der imaginären Geographie, die die Disziplin selbst hervorgebracht hatte und innerhalb derer sie sich reproduzierte, selbst mit ethnographischen Methoden zu erkunden.
So beschreibt beispielsweise Appadurai, dass auch das ethnographische Projekt nicht außerhalb der Produktion von Lokalität zu betrachten sei.

> "The ethnographic project is in a peculiar way isomorphic with the very knowledge it seeks to discover and document, as both the ethnographic project and the social projects it seeks to describe have the production of locality as their governing telos."
> (AppaduraiI 2005 [1996]: 182)

Die Produktion von „Lokalität" als inhärente Eigenschaft des sozialen Lebens betrifft also nicht nur den jeweiligen Forschungsgegenstand der Ethnographie, sondern auch das Wissen, das Ethnographie unter den jeweiligen sozialen, historischen oder politischen Umständen produziert. So schreibt Appadurai(2005 [1996]: 182), dass eine Rekonzeptualisierung der Ethnographie unter Berücksichtigung der Techniken der Produktion von Lokalität, denen sie als Wissenschaftsdiziplin selbst ausgesetzt ist, es möglich machen könnte, das Projekt einer „Ethnographie der Moderne" und einer ethnographischen Erforschung der Produktion von Lokalität unter modernen Umständen umzusetzen. Solch ein Projekt könnte neue Wege eröffnen, über die komplexen Mechanismen der Produktion ethnographischer Kategorien und anthropologischer Theorien durch einen ganzen Apparat von Intellektuellen, Administratoren, Linguisten, Missionaren, Journalisten und Ethnologen zu reflektieren. Auch Coleman und Collins (2006) schreiben im Vorwort zu ihrer Aufsatzsammlung „*Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*":

> „Rather than simply existing `out there´ (and there, and there…), the ethnographic field can therefore be seen as emergent from, and a `localized´ expression of, a distinct institutional apparatus – that shifting `anthropological field´ identified by Bourdieu as the professional universe of the ethnographer, constituted by her social origins, affiliations, dispositions, gender, and above all, her position within the microcosm of fellow anthropologists."
> (Coleman/ Collins 2006: 5)

Als wesentlichen Teil eines anthropologischen Feldes sind demnach immer auch jene Diskurse zu verstehen, die überhaupt erst zu Produktion und Reproduktion ethnographischen Wissens führen, und deren Wurzeln in den meisten Fällen im Denken kolonialer Expansion wieder zu finden sind.

> "It is also that anthropology as discipline maps certain understandings of culture and theoretical concern on to regions, thus naturalizing their subsequent `discovery´ or elucidation

> by the ethnographer. Such processes of cultural cartography have reflected and reinforced the colonial legacies of the discipline." (Coleman/ Collins 2006: 5)

In ihrer Aufsatzsammlung: *„Interkulturelle Begegnungen und Wissenskonstruktionen im 18. und 19. Jahrhundert: Außereuropäische und europäische Forschungsreisen im Vergleich"*(2004), beschreiben Despoix und Fetscher (2004: xv) die zentrale Motivation der großen europäischen Entdeckungsreisen des 18. und 19. Jahrhunderts als ein Bedürfnis geographischen Raum zu kontrollieren und zu beherrschen — ein Prozess, der technologische, wissenschaftliche, rechtliche und politische Aspekte unauflöslich miteinander verwob und der erst zur Schaffung und Institutionalisierung eines systematischen Wissenschaftsapparates in Europa führte und somit auch zur Konsolidierung einer „modernen" Identität, deutlich abgegrenzt von vormodernen und unzivilisierten „Anderen". Die Art der Beobachtung und der systematischen Aufzeichnung, die während der kolonialen Entdeckungsreisen praktiziert wurde, diente im Namen der Wissenschaft somit vor allem auch politischen Zwecken und der Konstruktion eines „Anderen" — um dann der Kolonialisierung, Zivilisierung und Missionierung jener „Anderen" Legitimität zu verschaffen. In diesen Entdeckungsreisen sind nun auch die Ursprünge ethnographischer Forschung und der in ihr inhärenten Problematik zu verorten.

In seinem Beitrag *„Global Transformations: Anthropology and the Modern world"*(2003) versucht Michel- Rolph Trouillot zu beschreiben welche Knotenpunkte die Geschichte der Anthropologie mit der Geschichte des „Westens" (als Projekt oder *„locality"*, nicht als Ort oder *„location")* verbindet und wie die beiden Geographien der Imagination in ihrer Entwicklung voneinander abhängig waren und sich gegenseitig bedingten.

> "Anthropology emerged in the 19th century as a separate discipline specializing in the occupants of the Savage slot. However noble their political values or accurate their theories, anthropologists have inherited the structural limitations of the slot that they share with the Savage. To put it differently, anthropology as a practice is part of the very geography of imagination that it seeks to understand. Anthropology as a discipline emerges from the projection of the West, from the gap between the Here and the Elsewhere, in ways that no other discipline does. No wonder it has been accused of being an inherent tool of North Atlantic power in ways that no other discipline has been charged, as being a child of both colonialism and imperialism."(Trouillot 2003: 1)

Während es also die Anthropologen waren, die in einem Feld „irgendwo dort draußen" „die Anderen" nicht fanden, sondern durch ihre spezifische Art der Wissensproduktion „die Anderen" als solche konstruierten, trugen sie wesentlich dazu bei, den Mythos der radikalen Verschiedenheit des „Westens" bzw. der „Modernen" zu produzieren und zu reproduzieren.

1.2 Der Mythos der Modernen

> "Natives are in one place, a place to which explorers, administrators, missionaries, and eventually anthropologists, come. These outsiders, these observers, are regarded as quintessentially mobile; they are the movers, the seers, the knowers. The natives are immobilized by their belonging to a place. (…) But the critical part of the attribution of nativeness to groups in remote parts of the world is a sense that their incarceration has a moral and intellectual dimension. They are confined by what they know, feel, and believe. They are prisoners of their "mode of thought." (Appadurai 1988:37)

Appadurai (1988) beschreibt in seinem Essay „*Putting Hierarchy in its Place*" die anthropologische Konstruktion des *„natives"* definiert durch dessen Immobiltät – dessen Beschränktheit auf einen bestimmten geographischen Raum und damit verbunden auch eine ideologische und moralische Beschränktheit.

Die Konstruktion des Anderen definiert durch räumliche Immobilität ist freilich seit der „Entdeckung" der zunehmenden Globalisierung der Welt und der damit einhergehenden Auflösung des klassischen anthropologischen Forschungsfeldes — der isolierten Insel bevölkert durch auf ihr gefangene *„natives"* — kaum mehr haltbar gewesen und hat unweigerlich zu massiven Umstrukturierungen der anthropologischen Theorien und Methoden führen müssen.

> „People, machinery, money, images, and ideas now follow increasingly nonisomorphic paths; of course at all periods in human history , there have been some disjunctures in the flows of these things, but the sheer speed, scale and volume of each of these flows are now so great that the disjunctures have become central to the politics of global culture." (Appadurai 2005[1996]: 37)

Denn heutzutage sind es gerade jene, die vormals als *„natives"* bezeichnet wurden, die sowohl durch physische als auch ideologische Mobilität gekennzeichnet sind und in glob(k)alen Wirbelströmen den bis dahin so sorgsam kartographierten und kontrollierten geographischen und kulturellen Raum durch ihre massiven Reisetätigkeiten gehörig durcheinander brachten, und den physisch wandernden Präsenzen, ihre Bilder, Ideen, Religionen und allerlei kulturelle Artefakte hinterher oder vorausschickten.

> „Culture thus shifts from being some sort of inert, local substance to being a rather more volatile form of difference." (Appadurai 2005 [1996]: 60)

Das führte nun nach und nach zu einer immer stärkeren Unterwanderung, nicht nur der nationalstaatlichen Idee von Gemeinschaft als kulturell- territorial isomorphisches Gebilde, sondern auch der aus der kolonialen Denkstruktur

entstammenden Einteilung der Welt in „West“ und „Rest“, in Zentrum und Peripherie bzw. zeitlich gesehen in „modern“ und „vormodern“[39].

Die beschleunigten Prozesse von Deterritorialisierung und Reterritorialisierung führten nicht einfach nur zu einer Intensivierung globaler Vernetzung und zu einer Entstehung eines globalen Dorfes, in dem die moderne westliche Weltordnung universellen, globalen Charakter annehmen würde, (so wie frühere Globalisierungstheoretiker es sich erhofften oder befürchteten), sondern vor allem zu einer massiven Umstrukturierung von Zeit und Raum in einer neuen globalen Unordnung. Während David Harvey (1990) Prozesse einer *„time-space compression“* theoretisierte, durch die Zeit und Raum immer mehr zusammen zu schrumpfen schienen, so sprach Anthony Giddens (1991) gleichzeitig von einer Ausdehnung von Zeit und Raum—einer *„time-space distantiation“*, durch die Dinge und Ereignisse, die zeitlich und räumlich weit voneinander getrennt sind, stärkeren Einfluss aufeinander erwirken können, als Dinge und Ereignisse, die unmittelbar zeitlich und räumlich anwesend sind.

> “Globalization can be seen as referring to those spatial-temporal processes, operating on a global scale that rapidly cut across national boundaries, drawing more and more of the world into webs of interconnectection, intergrating and stretching cultures and communities across space and time, and compressing our spatial and temporal horizons. It points to a world in motion, to an interconnected world, to a shrinking world.” (Inda /Rosaldo 2000:9)

Diese Entwicklungen mussten nun unweigerlich auch zu einer Neudefinition ethnographischer Feldarbeit führen, die sich nicht mehr auf die Konstruktion einer in ihrer Bewegung und ihrem Denken eingeschränkten Gruppe von *„natives“* stützen konnte, wenn sie in dieser neuen globalen Welt komplexer transnationaler Ströme noch relevant sein wollte. So schreibt Appadurai (1996) in seinem Werk „*Modernity at large*“:

> “The terms of the negotiation between imagined lives and deterritorialized worlds are complex, and they surely cannot be captured by the localizing strategies of traditional ethnography alone. What a new style of ethnography can do is to capture the impact of deterritorialization on the imaginative resources of lived, local experiences. (…) What is the nature of locality as a lived experience in a globalized, deterritorialized world?” (Appadurai 2005 [1996]: 52)

Denn im hybriden Raum zwischen lokalen und globalen Strömen entwickelten sich zahlreiche Formen alternativer Lokalitäten, die vor allem auch durch die intensive Nutzung neuer Kommunikationstechnologien (*ICTs*) und des Cyberspace realisiert und reproduziert werden konnten. Diese Formen von deterritorialisierten Lokalitäten, zerstörten nun aber nicht nur das konventionelle Bild vom *„native“*

[39] In Anlehung an Edward Said „imaginäre Geographien“, könnte man betreffend der Einteilung in „modern“, „Vormodern“ oder „Postmodern“ auch von einer Art „imaginären Zeit“ sprechen, die den kolonialistischen Denkstrukturen entsprungen ist und keineswegs einen objektiven oder wissenschaftlichen Maßstab darstellt, sondern arbiträre Willkür, die jedoch ein reales Machtverhältnis wiederspiegelt.

gekennzeichnet durch seine Immobilität und eingeschränkte Denkweise, sondern forderten gleichzeitig den Mythos der Universalität der „Moderne“ selbst immer stärker heraus — ein Mythos, der wenn er auch immer noch die imaginierten Topographien des Westens und die darin verhafteten Denkstrukturen stark beeinflusst, empirisch kaum mehr haltbar ist.

> „If the primitive world is seen as a simple, static, but irrational sphere, largely governed by magic, ritual, obscure forms of *juju* and gift exchange, this is prescisely because these attributes are logically derived, by opposition, from the West´s own self conception – as a complex and fast changing world of consumer choice, governed by science, empirical enquiry and the clarity of rational-choice economics, all founded on the hard-headed practicalities of utilitarian philosophy. The concept of the traditional primitive society is thus generated as the negative inverted image of the Western conception of what it is to be modern.”
> (Morley 2006: 188)

Dieser “Mythos der Moderne” zeichnet sich nun prinzipiell dadurch aus, dass sich die Modernen, die auch gerne mit dem imaginierten kartographischen Gebiet des „Westens“ assoziiert werden, für radikal verschieden von den primitiven, vormodernen Anderen halten. Wenn sich dieses moderne Konstrukt der „Anderen“ aber aufzulösen beginnt und die binären hierarchischen Strukturen zunehmend in einem glokalen Netz verwirrender Ströme verschwimmen, worauf kann sich dann der aus den kolonialen Denkstrukturen stammende Überlegenheitsanspruch noch stützen?

> „If the West is a form of `fictive ethnicity´, it is in the topography of the colonial unconscious, rather than in the material geography of the world that the proper understanding of the distinctions between the West and the Rest must be sought.”
> (Morley 2006: 183)

David Morley (2006: 183) spricht in diesem Zusammenhang von einer „fiktiven Ethnizität des Westens“.

> „ethnicity I propose takes the conscious and imaginative construction and mobilization of differences as its core.“ (Appadurai 2005 [1996]: 14)

Angelehnt an Stuart Halls Konzeptualisierung von *„whiteness“* als unsichtbarer Norm, gegenüber der alle anderen Formen von Ethnizität eine in bestimmter Weise markierte Abnormität darstellen, argumentiert Morley , dass sich jene fiktive Ethnizität, die man als „moderner Westen“ bezeichnen könnte, als universelle transzendente Norm der Menschheit präsentiert, während alle anderen menschlichen Lebensformen damit gleichzeitig anthropologisiert und als abnorm markiert werden. Diese Ethnizität beruht also in erster Linie darauf, einen im Gegensatz zu sich selbst vormodernen, in abergläubischen Konstruktionen der Natur verhafteten „Rest“ zu markieren, der unfähig ist, lokales Wissen zu transzendieren und dem somit der Zugang zu einer universalen Realität verwehrt bleibt — außer

jener Rest besinnt sich seines bedauernswerten Zustandes, beschließt sich zu entwickeln und dadurch selbst „modern“ zu werden.

> „the West presents itself as the universal norm of humankind, rather than simply as one anthropological form of life among others. (…) the West presents itself as the only proper source of knowledge and as the vantage point from which all other forms of human life are to be known and defined.” (Morley 2006: 183)

Die Methoden der Erkenntnis der Moderne werden somit als einzig gültige Quelle theoretischen, universellen Wissens betrachtet, sowie als einzig legitimer Maßstab zur Beurteilung und Klassifizierung aller anderen Formen und Ausformungen menschlichen Lebens (vgl. Morley 2007: 183). Während der „Westen“ also gleichgesetzt wird mit den universellen Strukturen der Vernunft, werden alle anderen „nicht-westlichen“ Gesellschaften auf vormoderne Objekte reduziert, gekennzeichnet nicht nur durch verschieden markierte exotische Ethnizitäten sondern vor allem dadurch, dass sie sich selbst weder erkennen können, noch außerhalb ihrer unbeweglichen, kindesgleichen, irrationalen und mythischen Denkstrukturen zu einer, ihre lokalen Bedürfnisse transzendierenden, Erkenntnis gelangen können.

Dies hat nicht nur zur Folge, dass „moderne westliche“ Subjekte darin privilegiert sind „lokale, anthropologisierte“ Lebensformen zu ihren Forschungsobjekten zu machen, aber nicht umgekehrt, sondern führt auch dazu, dass die Einflüsse nicht westlich-modern geprägter Erkenntniswege und Wissenssysteme auf so genannte „moderne“ Entwicklungen und Konstellationen, schlichtweg ignoriert werden. Dies trifft insbesondere auch auf die Entwicklung „moderner“ Medien- und Kommunikationstechnologien zu.

> „(…) most Western media theory is both self-absorbed and parochial, with the result that universalistic theories about the media are advanced on the basis of evidence derived usually from the same few Euro- American settings, so that our (supposedly universal) models of the world’s media are in fact unduly influenced by the experience of a few, untypical countries´.” (Morley 2007: 186)

Gerade aber die zunehmende Nutzung jener Technologien durch als “nicht-westlich” markierte Objekte globaler Medienforschung, führte allerdings zu einer der größten Herausforderungen, dem jener „Mythos der Moderne“ heute gegenübersteht. Denn gerade der *Cyberspace* bietet als globaler horizontaler Kommunikationsraum einen der fruchtbarsten Nährböden und Verbreitungsmöglichkeiten für eine Kritik jenes „Okzidentalismus“ (vgl. Morley 2007:187) an.

Um auf die zunehmende Kritik an der Idee einer einzigen Moderne, deren hegemoniales Zentrum in den westlichen Industriestaaten zu verorten wäre, zu reagieren, mussten die Kulturwissenschaftler sich Alternativen zuwenden.

Als äußerst populär erwies sich dabei das Konzept von *„Alternative Modernities"* (Gaonkar 2001), das kulturelle Hybridität und Multivokalität zelebrierte, ohne sich dennoch grundsätzlich vom Konzept der „Moderne" verabschieden zu müssen. Um die Binarität *(„the great divide")* zwischen modernem Westen und prä-modernem „Rest" zu überwinden und die komplexen *glokalen* Strukturen theoretisch analysierbar zu machen, die das „neue" Informationszeitalter zu prägen schienen, war es so nicht weiter notwendig das Konzept der „Moderne" als solches in ihrer Existenz in Frage zu stellen oder ihr zumindest die Legitimität abzusprechen. Sie musste lediglich aus ihrem eurozentristischen und territorialen Kontext befreit werden und als Konzept globalisier- und pluralisierfähig gemacht werden, um die Jahrtausendwende überleben zu können. So schreibt Dilip Gaonkar in seiner Einleitung zu dem Sammelband *„Alternative Modernities"(2001):*

> „To think in terms of `alternative modernities´ is to admit that modernity is inescapable and to desist from speculations about the end of modernity. Born in and of the West some centuries ago under relatively specific sociohistorical conditions, modernity is now everywhere. It has arrived not suddenly, but slowly, bit by bit, over the long durée – awakened by contact. (…) and it continues to arrive and emerge as always in opportunistic fragments accompanied by utopic rhethorics, but no longer from the West alone , although the West remains the major clearinghouse of global modernity. (Gaonkar 2001:1)

Problematisch ist in diesem Zusammenhang freilich nicht nur, dass jene „alternativen" Modernen im Gegensatz zu einer singulären „authentischen" Moderne, deren Zentrum der Westen darstellt, konstruiert werden, sondern auch, dass gleichzeitig strukturelle Ungleichheiten der Globalisierung zu stark relativiert werden (vgl. Deeb 2006: 14).
Indem sowohl postmoderne Theorien, als auch die Konzepte von „Alternativen Modernen" eine starre eurozentristische, hegemoniale und binäre Auffassung von „Moderne" kritisiert haben, haben diese Bewegungen gleichzeitig die Legitimität der Moderne selbst untermauert in dem sie sie als ontologisch realen und historisch einzigartigen Bruch mit der Vergangenheit ansahen, dem sich niemand entziehen konnte und dem unweigerlich, wenn auch zeitverzögert selbst die entlegendsten Inselbewohner irgendwann folgen müssten. Während diese Bewegungen und theoretischen Kritiken die „Moderne" zwar als solches zu attackieren schienen, trugen sie doch nur zu einer Aushandlung und einer Modifikation des modernen Mythos bei, ohne dessen Fortbestehen sie selbst keine Basis für ihre eigene Existenz gehabt hätten.

In den letzten Jahren hat aber auch eine verstärkte theoretische „De-Mythologisierung" der Moderne selbst stattgefunden. Unter anderem lieferte Bruno Latours provokante These *„Wir sind niemals modern gewesen"* (1991) einen wichtigen Anstoß, das Konzept der „Moderne" radikal zu überdenken und neue Referenzpunkte für deren Definition zu setzen. Um eine „Anthropologie der Moderne" zu ermöglichen, so Latour, sei es zunächst notwendig, eben jene Institution eines „fundamentalen Bruches", des so genannten *„great divide"* oder

„la grande partage“, zu analysieren, welcher den Westen bzw. die Moderne so radikal von den vormodernen Anderen zu unterscheiden vermochte.

> „Niemand ist je modern gewesen. Die Moderne hat nie begonnen. Es hat nie eine moderne Welt gegeben. Der Gebrauch des Perfekts ist nicht unwichtig, denn es handelt sich um ein retrospektives Gefühl, um eine neue Lektüre unserer Geschichte. Ich behaupte nicht, dass wir in eine neue Ära eintreten. Im Gegenteil, wir müssen nicht länger die verzweifelte Flucht der Post-Post-Postmodernisten fortsetzen. Wir müssen uns nicht länger an die Avantgarde der Avantgarde hängen. Wir versuchen nicht mehr noch gerissener, noch kritischer zu sein, die Ära des Verdachts noch weiter voranzutreiben. Nein, wir bemerken, dass wir niemals begonnen haben, in die moderne Ära einzutreten. Daher das Gefühl des Lächerlichen, das die postmodernen Denker immer begleitet: Sie behaupten, nach einer Zeit zu kommen, die nicht einmal begonnen hat.“ (Latour 2008 [1991]: 65)

Latours These folgend, basiert dieser fundamentale Bruch zwischen modernen und vormodernen Subjekten vor allem auf einer spezifischen Konzeption irreversibler Zeit, die sich als universell und historisch präsentiert, jedoch nichts weiter ist, als eine bestimmte Art von Historizität ‚Temporalität oder Zeitlichkeit, die Zeit und Raum nach ganz ähnlichen Mechanismen produziert und strukturiert, wie es die Anthropologen von den *„natives“* immer gerne behauptet haben.

> „Space and time are themselves socialized and localized through complex and deliberate practices of performance, representation, and action. We have tended to call these practices *cosmological* or *ritual* – terms that by distracting us from their active, intentional, and productive character create the dubious impression of mechanical reproduction.“ (Appadurai 2005 [1996]: 180)

Gerade Anthropologen haben uns immer wieder daran erinnert, dass sich der Lauf der Zeit verschieden interpretieren lässt. Zeitlichkeit ist also nicht universell, sondern sie entsteht durch *„performance, representation and action“* — durch kosmologische und rituelle Praktiken.

> „Der moderne Lauf der Zeit ist also nur eine besondere Form von Geschichtlichkeit (…) Die Modernen haben die Eigenart, den Lauf der Zeit so zu verstehen, dass er tatsächlich die Vergangenheit hinter sich abschafft. Sie halten sich alle für Attila, hinter dem kein Gras mehr wächst. Sie fühlen sich vom Mittelalter nicht um einige Jahrhunderte entfernt, sonder getrennt durch kopernikanische Revolutionen, epistemologische Einschnitte, Brüche mit früheren Wissensformen, die derart radikal sind, dass von dieser Vergangenheit nichts mehr in ihnen fortlebt – nichts mehr fortleben darf.“ (Latour 2008 [1991]: 92)

Beispielsweise wurde oftmals behauptet, das Datum des 11. September 2001 symbolisiere das Ende von Etwas. Was genau da in den Trümmern der Türme allerdings begraben worden sein soll, darüber waren sich die diversen Experten nie so ganz einig. Manche behaupteten, es handle sich um das Ende eines toleranten multikulturellen Relativismus, andere beschworen den endgültigen Tod der Postmoderne, und wieder andere waren der Meinung, wir stehen vor dem Trümmerhaufen des Mythos einer Moderne, die niemals wirklich existiert hat.

Mit dem vermeintlichen Ende der Geschichte, der Zivilisation, der Vernunft und der „großzügigen" europäischen Toleranz scheint gleichsam ein dystopisches, postapokalytpisches Zeitalter eingeleitet worden zu sein, charakterisiert durch zunehmende Paranoia, totaler staatlicher Überwachung und der Rückkehr des überwunden geglaubten Irrationalen, Religiösen und Fanatischen.

> „Unser Dasein heute ist von einem finsteren Gefühl des Überlebens geprägt, einem Leben an den Grenzen der Gegenwart, für die es keinen anderen Namen als die geläufige und kontroverse Instabilität des Präfixes „Post" zu geben scheint: Postmoderne, Postkolonialismus, Postfeminismus…" (Bhabha 2000: 1)

Wie dem auch sei, das Abendland hatte scheinbar wieder einmal allen Grund dazu gefunden, das Ende einer Ära zu zelebrieren. Wieder einmal fand somit ein unrückgängig zu machender Bruch mit der Vergangenheit statt und so bewegten sich die Postmodernen oder nun gar Post-Postmodernen wieder ein Stück weiter weg von den ewigen Vormodernen, die außerhalb einer Konstruktion einer modernen Weltsicht freilich niemals existiert haben.

> „Nicht nur aus Arroganz halten sich die Abendländer für radikal verschieden von den anderen, sondern auch aus Verzweiflung und Selbstbestrafung. Sie lieben es, sich mit ihrem eigenen Schicksal Angst einzujagen. Ihre Stimme bebt wenn es darum geht, die Barbaren den Griechen gegenüberzustellen, das Zentrum der Peripherie, den Tod Gottes oder des Menschen zu zelebrieren, die Krisis Europas, den Imperialismus, die Anomie oder den Untergang der Zivilisationen, von denen wir inzwischen Wissen, das sie sterblich sind. Warum ziehen wir so viel Lustgewinn daraus, uns nicht nur von den anderen, sondern auch von unserer eigenen Vergangenheit derart zu unterscheiden?" (Latour 2008 [1991]: 151]

Das Gefühl, dass die Zeit ein irreversibler Vorgang ohne Ambiguität ist, führte nicht nur dazu, dass die Vernichtung der Vergangenheit einen andauernden Fortschritt erzeugt, sondern auch zu einer obsessiven Beschäftigung mit Geschichte und allem Vergangenen.

> „Je mehr Revolutionen sie akkumulierten, desto mehr bewahren sie; je mehr Kapital sie bilden, desto mehr stecken sie ins Musem. Die manische Zerstörung wird mit einer dazu symmetrischen, genauso manischen Konservierung bezahlt." (Latour 2008[1991]: 92)

Die *„natives"* und anthropologischen „Anderen" wurden ebenso zu Objekten längst vergangener Zeiten, wie archaische Artefakte in Museen, zu einem Spiegel der Kindheit der Menschheit und zu Gefangenen in der modernen Erfindung einer „stabilen Tradition".

Diese spezifische Idee von moderner Zeitlichkeit steht nun in enger Verbindung zu dem, was Latour als „moderne Verfassung" bezeichnet, nämlich einer säuberlichen binären Trennung zwischen Natur und Kultur. Während die Vormodernen diese beiden Sphären in unerträglichem Chaos von mythologischen, religiösen und irrationalen Vorstellungen miteinander vermengt haben, so rühmen sich die

Modernen damit, „endlich klar zu unterscheiden zwischen dem, was zur zeitlosen Natur gehört, und dem, was von den Menschen kommt, zwischen dem, was von den Dingen abhängt, und dem, was zu den Zeichen gehört"(Latour 2008 [1991]: 96)

Die Verfassung der Moderne verlangte nach einer klaren Trennung zwischen Kultur und Natur; zwischen menschlichen Wesen und nicht-menschlichen Dingen und einer Reinigung der „vormodernen" Netze, die eben jene Kulturen und Naturen heillos miteinander vermengten. So wurde dem modernen Mythos zu Folge die Menschheit ein für alle Mal befreit aus dem dunklen vorwissenschaftlichen Zeitalter des Obskurantismus und der chaotischen Netze, die alles miteinander vermengten.

> „The primitive form of the `primitive thought´ formulation – that is, that while we, the civilized, sort matters out analytically, relate them logically, and test them systematically, as can be seen by our mathematics, physics, medicine, or law, they, the savage, wander about in a hodgepodge of concrete images, mystical participations, and immediate passions, as can be seen by their myth, ritual, magic, or art – has of course, been progressively undermined as more about how the other half thinks has become known." (Geertz 1983:148)

Auch wenn nun, wie Clifford Geertz bereits in den 80er Jahren festgestellt hat, die primitivste Form der Konstruktion primitiver Anderen kaum mehr zu halten war, so besteht doch ein fundamentaler Unterschied zwischen „uns" und *„the other half"* weiterhin fort und damit auch die Kluft zwischen universeller moderner und rationaler Wissenschaft einerseits — die unter anderem auch soziales und anthropologisches Wissen hervorzubringen und zu reproduzieren vermag und indigenen, lokalen bzw. „ethnischen" Formen von Wissensproduktion andererseits — die auch lange nachdem die *„natives"* aufgehört haben, exotische, in starren Traditionen verhaftete Wesen der Vergangenheit zu sein, noch immer als beliebte Objekte anthropologischer und ethnographischer Untersuchungen gelten.

> "Local people produce local theories and such theories are, almost by definition, not comparative ones. The implicit assumption was therefore that the theories of non-western peoples have no scope outside their context." (Moore 1996: 2)

Wie Henrietta Moore über ein Jahrzehnt später in ihrer Einleitung zu dem Sammelband *"The Future of Anthropological Knowledge"* schreibt, existiert die Vorstellung auch nach etlichen postmodernen Paradigmenwechseln weiterhin hartnäckig fort, dass „nicht-westliches" Wissen nur lokale Bedeutung haben kann. Demnach können Theorien, die aus jenen lokalen settings heraus entwickelt wurden auch nie wirklich als geeignete Werkzeuge für komparative sozialwissenschaftliche Arbeit außerhalb eines konkreten lokalen Forschungskontextes dienen, sondern werden höchstens als Produkte von „Ethno-Wissenschaften" oder „Ethno-Philosophien" betrachtet, während es weiterhin der imaginierte „Westen" ist, der weithin als alleiniger Ursprung und als Zentrum wissenschaftlicher Theorienbildung gilt.

> "Deconstructionism argues, of course, that all theories are partial, and there is no distinction between the local theories of anthropologists masquerading as comparative social sciences and those of the people being studied. However, this position occludes the point about the production of knowledge and of how that production is valorized. Anthropologists, for all their concern with local understandings and specifities, do not habitually view the people they work with as producers of social science theory as opposed to producers of local knowledge." (…)Western social science consistently repositions itself as the originary point of comparative and generalizing theory." (Moore 1996: 3)

Marc Augé beschreibt in „*A sense for the other*" (1998)diese Form lokaler Wissenproduktion, als „intellektuellen Holismus", der den Unterschied zwischen rationaler empirischer Aktivität und dem sicheren Rückzug in die begrenzte Welt des Irrationalen nicht kennt:

> „When I speak of the totalitarianism of societies traditionally studied by ethnologists, I am referring to the systematic will for totalization attested to by specialists in interpretation and diagnosis. This is intellectual totalitarianism, or rather holism, but a holism from whose practical consequences no individual is exempt.(…)
> Western or Christian eyes try to distinguish in these societies what is a matter of rational empiricist activity and what has more to do with a withdrawal into the irrational; the societies themselves do not effect this split, and the field (…) in which they are intellectually active is, in their eyes, homogenous." (Augé 1998: 83)

Nur an jenen „unheimlichen" Orten der Grenzzonen wissenschaftlicher Rationalität oder in jenen Bereichen der modernen Gesellschaft, in denen die archaische Vermengung von Natur und Kultur wiedereindringt, vermag die Anthropologie, sich demnach auch für die Erforschung „westlicher" Gesellschaften als nützlich zu erweisen. Solche Orte des Marginalen und der Grenzzonen, beschreibt Augé (1994) als „Nicht-Orte", an denen die Grenzen zwischen dem archaischen, holistischen Denken und moderner Rationalität verschwimmen, weil eine Kolonisierung oder Domestizierung solcher Räume als nicht möglich erscheint.

Genau diese Art und Weise ethnographische Forschung in „modernen" settings zu betreiben, kritisiert Latour allerdings massiv. Denn es ist eben dieser Ansatz, der die Anthropologie dazu verleitet, den *„great divide"* immer weiter zu reproduzieren, statt diesen ein für alle Mal in Frage zu stellen.

> „Solange die westlichen Ethnologen sich auf die Peripherie beschränken, bleiben sie asymmetrisch. Anderen gegenüber sind sie mutig, aber sich selbst gegenüber kleinmütig. Wenn die Anthropologie nach Hause zurückkehrt, darf sie nicht zur marginalen Disziplin der Marginalität werden und nur die Brotkrumen auflesen, die vom Festmahl der anderen Disziplinen abfallen." (Latour 2008[1991]: 134)

Latour (1991) postuliert zudem, dass die Modernen die Garantien ihrer eigenen Verfassung doch niemals einhalten konnten und unter dem Deckmantel der Säuberung und Trennung die vormodernen Netze unentwegt weiterspannen und

diese sogar noch in ungeahntem Ausmaße vermehrten. Somit wäre der eigentliche Anspruch der modernen Verfassung — nämlich die Reinigung und Beseitigung der konfusen Netze — niemals wirklich eingelöst worden und die Moderne hätte eigentlich nie wirklich existiert. Die Stärke der Anthropologie ist es jedoch gerade, Methoden entwickelt zu haben, durch die diese Netze zu erkunden und zu analysieren sind, aber — so Latours Anspruch — sie muss dies auch in den „modernen" Gesellschaften tun.

> „From Latour´s point of view, modernity´s own conceptual structure, its epistemologies, methodologies and cosmologies (including those of the scientific world) should be treated with exactly the same degree of engaged scepticism as Levi Strauss deployed in studying the Amerindian societies of Brazil." (Morley 2007: 318)

Anstatt sich also auf das Marginale, Vormoderne in der modernen Gesellschaft zu konzentrieren und damit den *„great divide"* weiterhin zu reproduzieren, sollten die Anthropologen sich daran versuchen jene Assymetrie aufzuheben.
Denn erst durch solch einen Versuch der Symmetrisierung der Anthropologie — die auch kein Problem darin sieht „modernes" Wissen zu kontextualisieren und damit auch zu lokalisieren und „lokales Wissen" gleichzeitig in eine globale, komparative Perspektive zu rücken — wäre die fundamentale Voraussetzung für die Möglichkeit einer wahrhaften Globalisierung der Anthropologie hin zu „globalen Anthropologien" gegeben.

> „Nehmen wir an, dass die Anthropologie wirklich aus den Tropen zurückkehrt, ihre Methoden überdenkt und eine dreifach symmetrische Position einnimmt: Sie erklärt Wahrheiten und Irrtümer mit denselben Begriffen – das ist das erste Symmetrieprinzip; sie studiert gleichzeitig die Produktion von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen – das ist das verallgemeinerte Symmetrieprinzip ; und sie nimmt schließlich eine Zwischenposition zwischen traditionellen und neuen Forschungsfeldern ein, weil sie jede vorgängige Festlegung über einen möglichen Unterschied zwischen den Abendländern und den Anderen suspendiert." (Latour 2008 [1991]: 137)

1.3 Globale Anthropologien (World Anthropologies)

> „Cultural Studies today is not only about globalization: it is being `globalized´— a very uneven and contradictory process, which is not just a question of substituting one problematic for another and is one which we are only just beginning to understand." (Hall 1996: 393)

Wie Stuart Hall in einem Interview über *Cultural Studies* und die Politik der Internationalisierung bemerkte, beschäftigen sich die Kulturwissenschaften nicht nur mit dem Phänomen der Globalisierung, sondern unterliegen selbst auch dem Prozess der Globalisierung. Eine wesentliche Rolle dabei spielt vor allem auch die Bereitschaft der kulturellen Übersetzung und Reartikulierung der Wissenschaften und ihrer Theorien vornehmlich durch Diaspora-Intellektuelle, sodass neben euro-

amerikanischen *Cultural Studies*, beispielsweise auch afrikanische oder asiatische *Cultural Studies* entstehen können. Das Problem hierbei ist nun aber nicht nur, dass dieser Prozess keineswegs in einem herrschaftsfreien Raum stattfinden kann, sondern auch, dass dieser Idee wiederum die Annahme gewisser stabiler oder einheitlicher „asiatischer" oder „afrikanischer" Denkmuster zu Grunde liegen, die dann von einigen ausgewählten Vertretern, die in den intellektuellen Zentren des Westens ausgebildet wurden, übersetzt werden sollen.

Bachmann-Medick (2007) spricht in ihrer Diskussion eines *„global turn"* in den Kulturwissenschaften, vor allem über die Notwendigkeit einer „neuen, transkulturellen Untersuchungseinstellung, die auch lokale oder regionale Zusammenhänge in einem neuen Licht erscheinen lässt"(Bachmann-Medick 2007: 397-8), und von der Aufgabe der Kulturwissenschaften „Untersuchungskategorien und Methoden auszubilden, die nicht nur westlich geprägt sind, sondern die aus einer keineswegs herrschaftsfreien `global conversation´ heraus erst zu entwickeln wären." (Bachmann-Medick 2007: 397) Dabei erwähnt sie unter anderem auch die transnationale Ethnologie und Ethnographie, allerdings im Sinne einer den Kulturwissenschaften untergeordneten Disziplin (ebd.: 398).

Doch wäre nicht gerade die Anthropologie, die als Wissenschaft der Prozesse der Globalisierung und Lokalisierung schlechthin selbst auch eben erst aus diesen Prozessen heraus entstanden ist und über ein ausgeprägtes Repertoire selbst-reflexiver Methoden verfügt, nicht am besten dafür prädestiniert diese Aufgaben zu übernehmen, die hin zu einer Globalisierung der Wissenschaften generell führen könnten?

> "Change has been a constant in the history of anthropologies everywhere. Anthropologies´multiple deaths and rebirths reveal an ability to transform themselves and redefine their interests and goals.(…) In a globalized world this calls for diverse international voices and perspectives actively participating in any assessement of, and at, the frontiers of anthropological knowledges." (Ribeiro/Escobar 2006: 24)

Gustavo Lins Ribeiro und Arturo Escobar (2006) sprechen in diesem Zusammenhang – wohl in Anlehnung an die postkoloniale Prägung der World Literatures—von dem Projekt der „*World Anthropologies*", das die Idee einer einheitlichen Anthropologie, ausgehend von einem hegemonialen westlichen Zentrum, zu Gunsten einer Diversität verschiedenerAnthropologien aufgeben soll.

> "Ours is not a project of enrichening hegemonic anthropologies but of creating other environments for the (re)production of the discipline, environments in which diversality might lead to a richer set of anthropological perspectives. (…) The world anthropologies project thus aims at pluralizing the existing visions of anthropology at a juncture in which hegemonic, North Atlantic-centric discourses about difference prevail."
> (Ribeiro/Escobar 2006: 6)

Dieses Projekt soll nicht nur zur Entwicklung einer transnationalen *community* von Anthropologen und zu dem internationalen Austausch von Wissen führen, sondern auch zu einer generellen Transformation der Subjektpositionen in diesen Anthropologien und damit einhergehend zu einer generellen Eröffnung neuer Fragen und Zugänge über Wissen und anthropologische Wissensproduktion selbst.

> "Modern knowledge is also Eurocentric in that it suppresses and subalternizes the knowledges of those seen as lying outside the European totality. (…) Questions about knowledge are questions about modernity. To put it bluntly, hegemonic anthropologies have fallen into the trap of believing that there is nothing outside modernity. It is all very well to show how modernity is negotiated, contested, and hybridized on the ground throughout the world, as many ethnographers based in "center" countries have done with eloquence; yet these ethnographies still shelter the idea that modernity is an inescapable universal. (Ribeiro/Escobar 2006:15-16)

Dieses Projekt könnte nun auch eine Re-Lokalisierung dieser Anthropologien, befreit aus dem „*savage-slot*" ermöglichen, jenseits einer „hier"- und „dort"-Dichotomie, hin zu einer Betrachtung der komplexen Beziehungen und Verbindungen.

> "To develop world anthropologies means that the "where" of the discipline must undergo a radical change. No longer `elsewehere´, the sites of anthropological work could certainly be "here and elsewhere" and their interconnections.
> It remains to be seen whether the pluralization of the place of anthropology will mean its definitive release from the grip of the "savage slot". If this were to be the case, then anthropology in the singular (that is, as a a modern form of expert knowledge concerned with otherness) would ultimately break free from the international division of intellectual labour established since the end of the eighteenth century (…) the result would be a plural landscape of world anthropologies no longer constrained by the universals of modernity but aimed at a variety of competing and open-ended universalisms and struggles around them" (Ribeiro/Escobar 2006: 18- 19)

Dies könnte nun auch zu neuen Praktiken ethnographischer Forschung führen und zu neuen Formen der Wissensproduktion und Repräsentationstechniken, die aus dem heteroglossischen Potential globalisierter Welt- Anthropologien gespeist werden könnten.

> "a new practice of ethnography as made up of the subject´s own texts; and a post-ethnological approach to theory building – one that goes beyond anthropology´s objectifiyig and classifiying imperatives. New practices such as these, through debatable, might produce new styles of thinking and new forms of organization of knowledge (ebd.: 20)

Im Lichte der vorangegangenen Diskurse, sollte das Projekt von *World Anthropologies* demnach sowohl als intellektuelles, als auch als politisches Projekt verstanden werden, dass sich sowohl mit unterschiedlichen Arten und Techniken von Wissensproduktion auseinandersetzen muss, als auch mit jenen imaginären Geographien von Macht und Herrschaft, in welche die Diskurse darüber, was „Wissen" ist und „Wissen" schafft, eingebettet sind.

1.4 Ethnographische Sphären

> „I contend that anthropology belongs to a discursive field that is an inherent part of the West´s geography of imagination. The internal tropes of anthropology matter much less that this larger discursive field within which it operates and upon whose existence it is premised. Any critique of anthropology requires a historization of that larger discursive field – and thus an exploration of the relations between anthropology and the geography of imagination indispensable to the West. New directions will come only from the new vantage points discovered through such critique." (Trouillot 2003: 8)

Trouillot beschreibt hier die Anthropologie selbst als zugehörig zu einem diskursiven Feld, das eng mit einer „westlichen Geographie der Imagination" verknüpft ist. Vor allem im Zuge einer selbstreflexiven Wende der Anthropologie seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden viele problematische Teilaspekte der Methoden und Repräsentationstechniken des Faches massiver Kritik ausgesetzt. Dabei wurde auch auf jene implizite Machtbeziehungen zwischen Forschern und „Objekten", die die Ergebnisse ethnographischer Forschungen wesentlich beeinflussen, explizit hingewiesen. Dennoch gelang es dieser Kritik der Anthropologie meist nur am Rande, jenes weitere diskursive Feld — von dem sie selbst in ihrer Entstehung und in ihrem Fortbestehen abhängig ist — in seiner Komplexität zu enthüllen oder analysierbar zu machen. Was Trouillot deswegen vorschlägt, ist eine Betrachtung der Beziehungen und Verbindungen zwischen der Anthropologie als Wissenschaft und der westlichen Geographie der Imagination als weiteres diskursives Feld, mit dem diese scheinbar untrennbar verknüpft ist.

Doch in Betracht dessen, dass die *mindscape* der Ethnographen im Laufe der Zeit nicht nur durch die westliche Geographie der Imagination beeinflusst wurde, sondern immer auch durch den konkreten Kontext, auf den sie angewandt wurde, scheint eine Sichtbar- Machung alleine dieser Verknüpfungen und dieses Beziehungsgeflechts nicht hinreichend, um sich dem komplexen Feld der Produktion ethnographischen Wissens annähern zu können.

Denn Anthropologen fanden sich als Experten „der Anderen" und als Spezialisten des Subalternen immer wieder selbst doppelt marginalisiert. Einerseits durch die räumliche Erfahrung der vorübergehenden Deterritorialisierung während langer Feldaufenthalte, die als Charakteristikum der ethnographischen Methode der teilnehmenden Beobachtung galten, während derer sie mit anderen Erkenntniswegen und anderen Techniken zur Produktion von Lokalität konfrontiert waren als in ihrem akademischen Umfeld. Andererseits aber auch durch den Status einer Randwissenschaft innerhalb des westlichen akademischen Apparates selbst, die ihr die Aura einer exotischen und experimentellen Wissenschaft zwischen Natur- Kultur-, Sozial- und Humanwisschaften, zwischen Geschichte, Psychologie und Philosophie einräumte und von allen eher skeptisch und manchmal auch als unorthodox beäugt wurde.

Gerade dieser Status doppelter Ambiguität und Marginalisierung, schien es der Anthropologie aber zu erlauben, sich selbst fortwährend zu dekonstruieren und neu zu erschaffen, Machtverhältnisse einerseits aufzudecken und zu kritisieren, aber gleichzeitig wiederum auch zu deren Reproduktion beizutragen. So leisteten die Anthropologen einerseits zwar einen ganz wesentlichen Beitrag zur Schaffung und Aufrechterhaltung der „Mythen der Modernen", zählten sich aber paradoxerweise gleichzeitig doch auch zu deren schärfsten Kritikern.

Was ich deswegen vorschlage ist gewissermaßen der Versuch einer Ethnographie der Ethnographie. Denn die Ethnographie kann selbst als vielschichtiges und komplexes Feld von sich überschneidender und sich widersprechender Diskursströme interpretiert werden. Ein Feld, das — wenn wir es als solches konstruieren — selbst erforschbar wird — und zwar mittels ethnographischer Methoden.

Um zu ermöglichen, dieses komplexe und multidimensionale Feld zu bereisen und dadurch denkbar und analysierbar zu machen, schlage ich den Begriff der „ethnographischen Sphären" vor, das auf den oben besprochenen Ansätzen des *spatial turn* und auf den Überlegungen von Sloterdijks Sphärologie einerseits aufbaut, andererseits aber auch auf den philosophischen Erwägungen islamischer Philosophen, insbesondere von *Mullā Ṣadrā*, die in späteren Kapiteln dieser Arbeit noch näher erläutert werden sollen. Denn der Begriff der „Sphäre" wurde sowohl von postmodernen Theoretikern verwendet, um komplexe Beziehungen zwischen physischen, gedanklichen und sozialen Räumen zu skizzieren, als auch von „vormodernen" islamischen Mystikern und Philosophen, die das Konzept auf transzendente Ebenen ausweiteten und als Grundbaustein für die Möglichkeit der mystischen und philosophischen Reise gleichermaßen ansahen.

So wie Sloterdijk postuliert, dass jegliches menschliche Existieren und Denken nur im Sphärenbilden zu verorten ist, so gehe ich demnach davon aus, dass auch das Existieren und Denken von Ethnographen nur durch das Bilden ethnographischer Sphären möglich ist. Sphären, die Ethnographen erst zu Ethnographen machen und die ethnographisches Wahrnehmen, Analysieren und Repräsentieren überhaupt erst ermöglichen.

1.5 Das „(N)" oder über Dritte Räume der Ethnographie

> „Dabei sollten wir immer daran denken, dass es das `inter´ — das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum da-zwischen — ist, das den Hauptanteil kultureller Bedeutung in sich trägt. (…) Und indem wir diesen Dritten Raum erkunden, können wir der Politik der Polarität entkommen und zu den anderen unserer selbst werden." (Bhabha 2000:58)

Homi Bhabha (2000) hat mit seinem Konzept des *„third space"* einen Versuch unternommen, die Aufmerksamkeit postkolonialer Kulturforscher von den scheinbar unvermeidbaren Binaritäten des „wir" und der „Anderen" auf jene Prozesse zu lenken, die sich in dem spannungsreichen, machtgeladenen und höchst ambivalenten Raum dazwischen abspielen — einem Raum der Hybridisierung und der beständigen Grenzaushandlung. In diesen dritten Räumen können alte Strukturen herausgefordert und Autoritätsverhältnisse neu ausverhandelt werden. Sie können unter anderem auch zur Entstehung neuer Freiräume führen, in denen zwischen der Dichotomie von Globalem und Lokalem, neue Formen von Lokalität erzeugt werden können.

Die Ethnographie selbst wird nun nicht nur durch solche dritten Räume beeinflusst bzw. macht diese zu einem Objekt ihrer Analyse, sondern sie bringt solche Räume auch selbst hervor. Wo ist dieser dritte Raum der Ethnographie aber nun zu lokalisieren?

Die Ethnographie stellt nicht nur die wichtigste Methode und den Motor der Anthropologie dar — um Daten im Feld zu gernerieren —, sondern schafft vor allem auch eine Verbindung zwischen der anthropologischen Theorie und der Lebenspraxis von Menschen. Sie erlaubt so die Verortung der *global ethnoscapes* in einem konkreten Kontext — und damit auch die Re-Territorisalierung von Erkenntniswegen in globalen Wirbelströmen.
Gerade diese Eigenschaft gilt als eine der wahren Stärke der Disziplin. Denn es waren die Anthropologen und Ethnographen, die somit über genug experimentelle Freiheit verfügten, die Philosophie mit den Menschen zu verbinden und die komplexen globalen und transnationalen Widersprüche in konkreten lokalen Situationen zu untersuchen.

Die Ethnographie als ein komplexes diskursives Feld, eröffnet sich uns demnach erst dort, wo die *Erkenntniswege der Ethnographen* [also jene Techniken, die zur Produktion und Reproduktion ethnographischen Wissens führen, und die wiederum eng mit der Produktion und Reproduktion westlich/moderner Geographien der Imagination verbunden sind] auf die *Erkenntniswege der Objekte ethnographischer Forschung* [die Techniken der Produktion und Reproduktion von

Wissen in einem bestimmten sozial- kulturellen Feld, das der Ethnograph untersucht] treffen.

Wenn ich im Titel dieser Arbeit also von Erkenntniswegen in ethnographische(N) Sphären spreche, so bezeichnet das „(N)“ in Klammer jenes Spannungsfeld, das sich zwischen zwei Potentialitäten, zwischen zwei Perspektiven entfaltet. Erst in dem Oszillieren zwischen diesen beiden Perspektiven eröffnet sich das eigentliche Feld der vorliegenden Forschungsreise.

Die eine Potentialität — „*Erkenntniswege in ethnographische Sphären*“ — befasst sich, mit jenen Erkenntniswegen und Methoden, die überhaupt erst zur Konstruktion ethnographischer Sphären führen. Diese Forschungsperspektive umfasst jene Diskursebenen, die meist unsichtbar hinter den repräsentierten und publizierten Forschungsergebnissen stehen und doch wesentliche Faktoren für die Produktion und Reproduktion ethnographischen Wissens, der Ethnographie als Methode, und der Ethnographie als Lebensweise und Berufung von Ethnographen darstelllen. Jene Erkenntniswege sind zum Teil eng mit der westlichen Geographie der Imagination verbunden und dienen gleichzeitig auch dazu die „Mythen der Moderne“ aufrechtzuerhalten und zu legitimieren. Andererseits werden diese Erkenntniswege aber auch von den „dritten Räumen“ der Ethnographie beeinflusst, die aus dem Zusammentreffen zwischen Forscher und Beforschten — und der beständigen Aushandlung von Bedeutung und von Macht zwischen diesen — entstehen.

Die andere Potentialität — „ *Erkenntniswege in ethnographischeN Sphären*“ — betrifft im Gegensatz dazu, jene zumeist „nicht-westlichen“ Erkenntniswege lokaler oder transnationaler Gemeinschaften, die für gewöhnlich den konkreten Kontext für eine ethnographische Forschung darstellen. Diese Forschungsperspektive umfasst nun jene Diskursebenen, die durch die Beschäftigung mit der Produktion von Wissen und Erkenntnis **innerhalb** einer konkreten ethnographischen Sphäre enstehen. Diese Erkenntniswege sind allerdings schon lange nicht mehr als Produkte eines „lokalen archaischen Aberglaubens“ zu betrachten, sondern entfalten in einer zunehmends globalisierteren Welt oftmals einen nicht minder universalen Anspruch, als dies der westlich geprägte Rationalismus über lange Zeit hinweg für sich beanspruchte. Diese neuerhobenen Universalitätsansprüche führen wiederum zu einer ernsthaften Herrausforderung ethnographischer Erkenntniswege und tragen weiter zur Vervielfältigung der dritten Räume der Ethnographie bei.

Jede theoretische Beschäftigung mit Wissen und Erkenntnisproduktion in ethnographischen Sphären verlangt nun nach einer konkreten Verortung und Re-

Territorialisierung — einer „Erdung" — um nicht in völlig transzendenten oder utopischen Sphären zu verschwimmen[40].
So lässt sich eine Studie über die komplexen Netzwerke der Ethnographie selbst auch mit einer Studie des Internets vergleichen, das nach der Argumentation von Miller und Slater (2000:1) als bedeutungsvolles Phänomen nur in einem speziellen und konkreten Kontext existiert und nicht aufgrund abstrakter Generalisierungen von Virtualität.

> „We need to treat the Internet media as continous with and embedded in other social spaces, that they happen within mundane social structures and relations that they may transform but that they cannot escape into a self-enclosed cyberian apartness.(…)
> Rather than starting from virtuality, then, we are concerned to start our investigation of the Internet from within the complex ethnographic experience." (Miller/ Slater: 2000: 5-6)

Einen weiteren Punkt, den Miller und Slater ausgehend von ihren Erfahrungen mit der Erforschung des Internet in konkreten lokalen Kontexten hervorgehoben haben, ist die notwendige Transzendierung von Dualismen — der Dichotomie zwischen lokal und global einerseits, und zwischen Technologie und Gesellschaft andererseits. Anstatt die Produktion dieser Dualismen fortzuführen, ist es notwendig, sich auf die Verhandlungen und Beziehungen dazwischen zu konzentrieren.

> "Indeed, the significance of studying the Internet is the degree to which it transcends dualisms such as local against global. It forces us to acknowledge a more complex dialectic through which specificity is a product of generality and vice versa.(…) How can we avoid (…) the two pitfalls of sociologism and technologism or more generally science and society. Everything that is important is what happens in the mediations that dissolve these dualisms."
> (Miller/ Slater 2000: 7-8)

Ein weiteres Beispiel für die komplexen Beziehungen zwischen Erkenntniswegen in ethnographische und in ethnographischen Sphären erwähnt Henrietta Moore (1996) in ihrer Diskussion anthropologischer Wissensproduktion im Kontext afrikanischer Philosophie, welche sich im Zusammenhang mit westlichen Formen der Wissensproduktion kritisch mit dem kartesianischen Subjekt-Objekt-Dualismus auseinandersetzt — ein Dualismus, auf dem wiederum die ethnographische Konstruktion eines „*wir*" und eines „Anderen" aufgebaut werden konnte.
Durch solch eine Konstruktion wurden beispielsweise — wie Moore (1996: 4-5) anführt — afrikanische Philosophen marginalisiert und ihre Erkenntnismethoden auf „vor-modernen" Kosmologien reduziert. Ihre Gedanken und Theorien wurden als „Ethno-Philosophien" zu möglichen Forschungsgegenständen der Anthropologie, ohne dass ihnen dabei jedoch zugestanden wurde, den universalen Anspruch westlicher Philosophie herauszufordern.

[40] Es war eben auch jene Kritik die Ibn Khaldun — der Gründervater moderner Soziologie und Sozialanthropologie — den alten Philosophen wie Plato oder Ibn Farabi vorgeworfen hatte, die sich mit Utopien und abstrakten Idealen beschäftigt hatten, ohne den konkreten sozialen Kontext ihrer Zeit zu beachten und zu analysieren.

> "Africa has a long history as the defining trope of an alterity which grounds western subjectivity, reason and identity. It is not surprising then that various African scholars should have sought to transcend this dualism and to establish alternative frameworks for the relationship between subject and object. (…) The discourses of African philosophy cannot be understood outside the contexts of anthropology as a generalizing science and colonialism as a specific historical and political project." (Moore 1996: 4-5)

Wenn nun die Sprache der Theorie mehr sein soll als bloß „ein weiteres Machtinstrument der kulturell privilegierten westlichen Elite, um einen Diskurs des Anderen hervorzubringen, der ihre eigene Gleichung von Macht und Wissen zementiert" (Bhabha 2000: 31), dann ist es notwendig einerseits sowohl jene politischen und intellektuellen Prozesse zu analysieren, die den Theorien der Einen universelle Macht verleihen und die Theorien der Anderen auf lokalen Mythen reduzieren, als auch jene dritten Räume zu betrachten, in denen die Aushandlungen und die Vermittlungen zwischen diesen Positionen stattfinden.

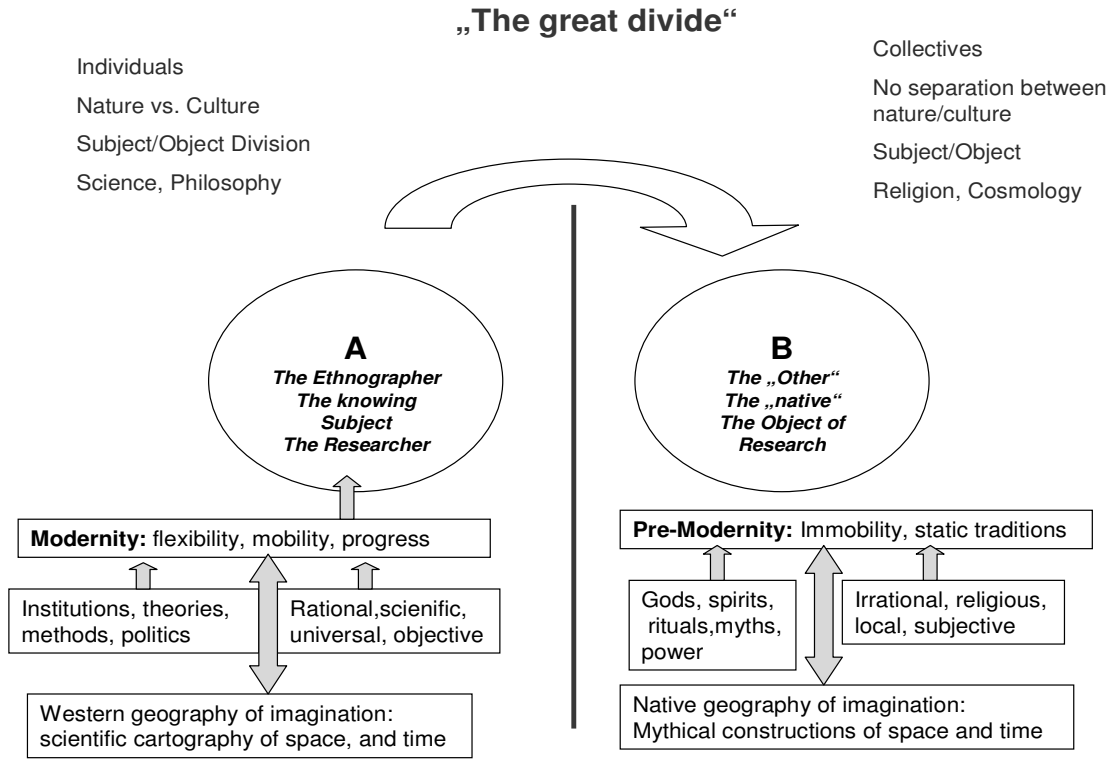
Der dritte Raum der Ethnographie entspinnt sich zwischen Subjekt- und Objektpositionen, zwischen der Aushandlung globaler und lokaler Binaritäten und zwischen den Erkenntniswegen der Ethnographen und denen der Akteure eines bestimmten ethnographischen Feldes. Dabei werden die strikte kartesianische Trennung in Objekte und Subjekte der Erkenntnis aufgeweicht und die Grenzen ständig neu ausgehandelt. In den Mittelpunkt des Forschungsinteresses rücken die dynamischen Beziehungen zwischen Ethnographen und Akteuren, wodurch der Ethnograph selbst auch „als Forschungsgegenstand" zu einem festen Bestandteil des Feldes wird, genauso wie die Akteure auch als Produzenten wissenschaftlicher Theorien und universaler Erkenntniswege angesehen werden können.

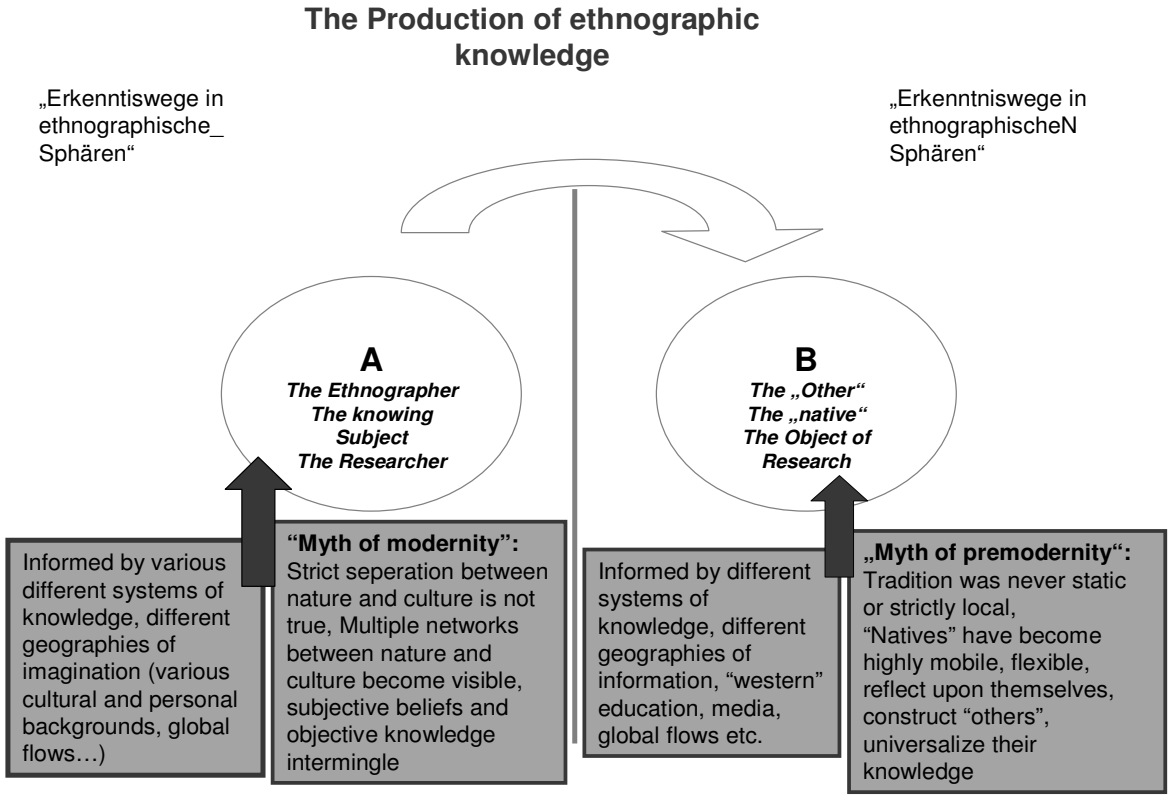
Dies wiederum soll nun die Grundlage einer Symmetrisierung der Anthropologie schaffen, die den Bezugsrahmen von modernen und vormodernen Erkenntnissystemen, den Dualismus zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Technologie und Gesellschaft und zwischen der Dichotomie globaler und lokaler Ströme zu transzendieren vermag, ohne jedoch dabei den Einfluss dieser gedanklichen Konstruktionen auf ihre eigene Reproduktion zu ignorieren.

Diese Herangehensweise soll auch ermöglichen, „nicht-westliche" Theorien, Methoden, Erkenntnis- und Beschreibungssysteme für die ethnographische Arbeit nutzbar zu machen und sie als Teil des Universums der *World Anthropologies* in ein globales Bewusstsein zu integrieren.

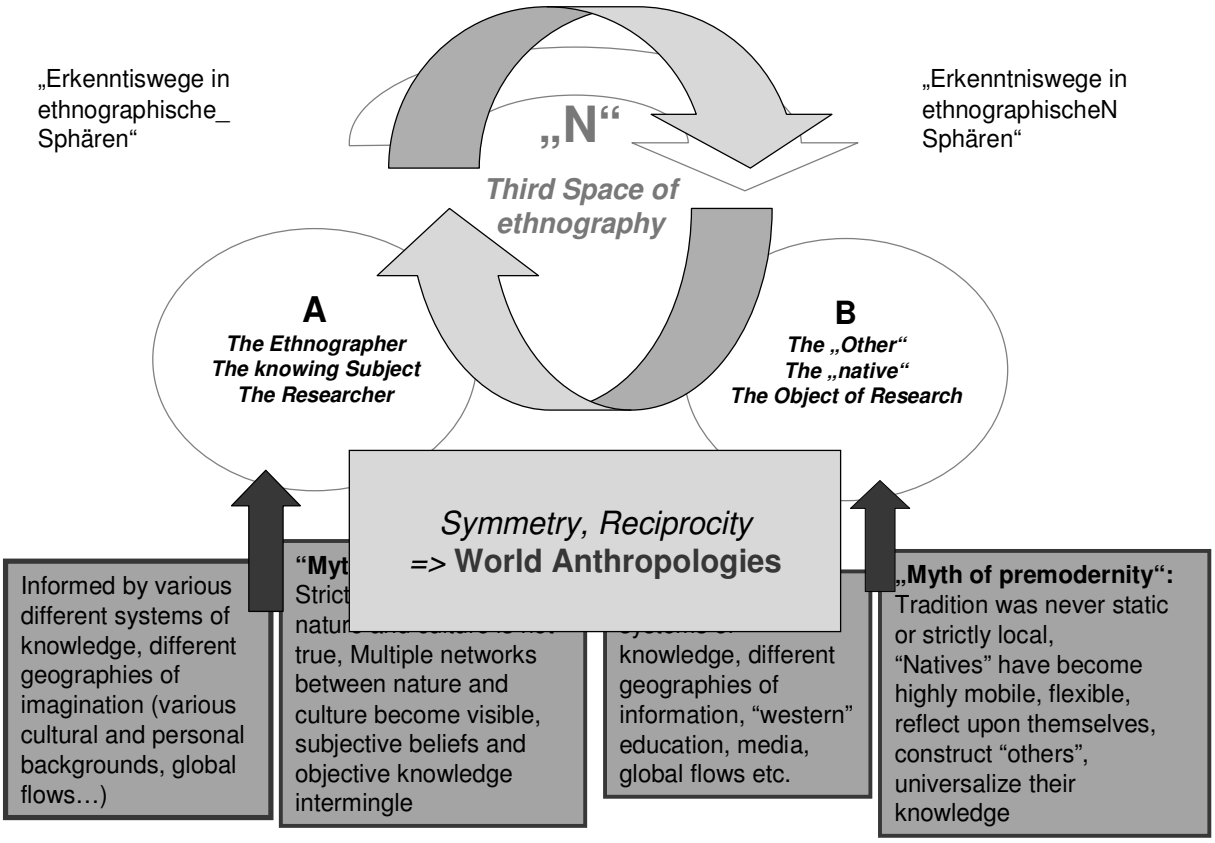
Um dieses Experiment auch in der Praxis durchzuführen, widmet sich nun der nächste Teil dieser intellektuellen Reise der Einführung in die Gedankenwelten islamischer Philosophen.

1.6 Anhang: Modell der Konzeptualisierung „ethnographischer Sphären“

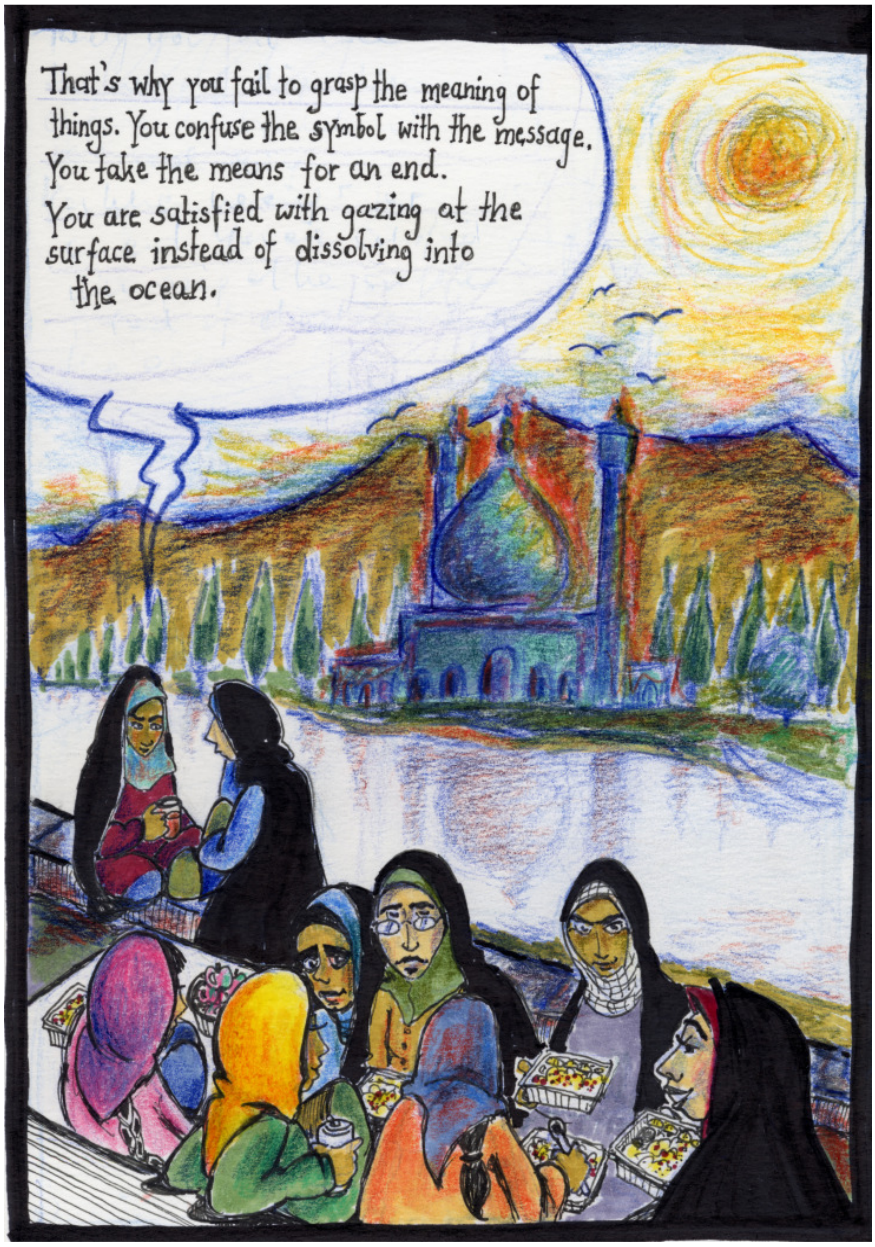




Production of ethnographic knowledge




The problem of you people in the West is that you think only with your eyes. You make your judgement based on pictures.


That's why you fail to grasp the meaning of things. You confuse the symbol with the message. You take the means for an end. You are satisfied with gazing at the surface instead of dissolving into the ocean.


So you see it's all about the relationship between Zahir and Baten – between outside and inside, between the manifest and the hidden – between the cup and the contents...
چای می‌خوای؟

2. ERKENNTNISWEGE IN GLOBALEN WIRBELSTRÖMEN



Abbildung 1: Mawlana Rūmīs Worte erleuchten die Welt des Herzens und der Seele[41]

„Ein gewisser Philologe stieg in ein Boot ein.
Dieser eingebildete Mensch wandte sich an den Bootsmann.
Er sagte: „ Hast du je Grammatik studiert?“ „Nein“, antwortete er.
Der andere sagte: „ Dein halbes Leben ist vertan.“
Dem Bootsmann brach es vor Kummer das Herz,
doch zu dem Zeitpunkt gab er keine Antwort.
Der Wind warf das Boot in einen Strudel.
Der Bootsmann sagte laut zu dem Philologen:
„Sag mir, kannst du schwimmen?“ „Nein, sagte er.
„O du Schönredner mit dem feinen Gesicht! O Philologe“, sagte er,
„dein ganzes Leben ist vertan, denn das Boot sinkt in diesen Strudeln.“
Wisse, dass hier die Selbstauflösung verlangt wird, nicht die Grammatik;
Wenn du aufgelöst bist, kannst du ohne Gefahr in das Meer tauchen.
(…)
Wenn du auch der gebildetste Gelehrte deiner Zeit auf der Welt bist,
dann sieh die Vergänglichkeit dieser Welt und dieser Zeit!
Wir haben über den Philologen gestichelt,
um dich die Grammatik der Selbstauflösung lehren zu können.“

(Maulānā Rūmī, 13. Jh: Das Matnawī, 1.Buch, Vers 2835-2845,)

[41] http://www.bashiransari.com/en/?art=home [4.05.2010]

2.1 Spezialisten der Selbstauflösung

Für Spezialisten der Selbstauflösung — wie der Bootsmann in vorangegangenem Gleichnis — sind Philologen, Religionsanthropologen oder vermeintliche Islam-„Experten" höchst bemitleidenswerte Wesen, die ihrer Unfähigkeit wegen spirituelle Realitäten und supra-sensible Welten wahrzunehmen, in den Strudeln des Bewusstseins niemals gelernt haben zu schwimmen und spätestens, wenn sie mit der Realität des Todes konfrontiert werden, ihrer tiefen Ignoranz gegenüberstehen.

Als einer jener Spezialisten gilt auch der berühmte persische Dichter *Maulānā Dschalāl ad-Dīn Muḥammad Balkhī Rūmī.* Im persisch- und türkischsprachigen Raum ist er schlicht als „*Mawlana*" bzw. „*Mevlana*" [„Unser Lehrer", „Unser Meister" bedeutet, bzw. einen spirituellern Führer designiert[42]] bekannt, während ihn ein westliches Publikum eher unter dem Namen „*Rūmī*" [„der aus Rom, bzw. Byzanz stammende"] begegnet sein wird.[43]. Der im 13. Jahrhundert n. Chr. — während der politisch unruhigen Zeit der Mongoleninvasion — in Afghanistan geborene, nach Persien geflohene und in der Türkei verstorbene Mystiker und Gelehrte, genießt heute eine enorme weltweite Popularität. Die Zahlen seiner verkauften Gedichtbände in den USA übersteigen die Verkaufszahlen aller anderen Dichter, was den Afghanen zum viel-zitierten „*most popular poet in America*"[44] machte. Maulānā Rūmīs Geburts- und Wohnhaus, das gleichzeitig auch seine erste Schule war — wo sein Vater, ein islamischer Gelehrter, ihn und viele andere Schüler unterrichtet hatte — gilt heute als UNESCO Weltkulturerbe und ist eine relativ verlassene Pilgerstätte in Afghanistan, in dem abgelegenen Dorf *Balkh*[45] *[auch: „Balch"]*, das zu Maulānās Lebzeiten eine Hochburg der Zivilisation an der Seidenstrasse war und eine blühende Stadt von Weltruhm. *Balkh* wurde während Rūmīs Kindheit durch den Mongolenherrscher *Dschingis Khan* erobert und vollkommen zerstört. So musste der

---

[42] Dem Begriff „Maulā" oder „Maulānā" wird in einem späteren Kapitel noch eine ausführlichere Diskussion gewidmet sein.

[43] Im Abendland beschäftigten sich eine ganze Reihe deutschsprachiger Orientalisten mit den Werken Rūmīs; Unter anderem beeinflussten die ersten Übersetzungen von Joseph von Hammer-Purgstall und Friedrich Rückert im 18./19. Jh, auch den großen deutschen Philosophen Hegel und den deutschen Dichter J. W. Goethe, erreichten schließlich auch den englischsprachigen Raum mit einer glänzenden Übersetzung von Rūmīs „Mathanawi" durch R.A. Nicholson und des berühmten „Fīhi ma Fīhi" durch A.J. Arberry; Neuere Übersetzungen ins Deutsche finden sich vor allem durch Annemarie Schimmel und Kaveh Dalir Azar; Eine gute Einführung in das Leben und Werk von Maulānā Rūmī findet sich in Annemarie Schimmels Standardwerk „Mystische Dimensionen des Islam" (1975) und in William Chitticks:" The Sufi Path of Love: The spiritual Teachings of Rūmī"(1983)

[44] siehe unter anderem: BBC- News am 30/09/2007: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7016090.stm;

[45] Die Geschichte von Balkh gelegen am Oxus-Fluß in Baktrien ist beinahe so alt wie die Zivilisation selbst und existiert seit über 2500 Jahren als ein Ort mit äußerst wechselhafter Geschichte und großer politischer, kultureller und religiöser Bedeutung; Von den Arabern wurde diese Stadt einst so bewundert, dass man sie auf arabisch mit dem Titel „umm al-balad" auszeichnete- „der Mutter der Stadt". In Firdousis berühmten persischen Heldenepos „Shahname"(10.Jh.) wird Balkh unter anderem auch als Sterbeort des Religionsgründers Zoroaster erwähnt; Nach dem Überfall der Mongolen und er Zerstörung der Stadt 1220 besuchte auch Marco Polo Balkh 1275 und ibn Battuta schrieb über sie 1333; Der Monoglenherrscher Timur machte sie später wieder zu einer Hauptstadt; doch im 19. Jahrhundert war Balkh bereits kaum mehr als ein Dorf von Ruinen und rund 500 Häusern, woran sich bis heute nicht viel geändert hat

junge Rūmī mit seiner Familie in das Gebiet des heutigen Iran — in die Stadt *Nischapūr [*nahe der heutigen Stadt Maschhad] — flüchten. Nach einer Pilgerreise nach Mekka, ließ sich die Familie als Flüchtlinge aus dem Osten schließlich in der Gelehrtenstadt *Konya* — im damaligen Ost-Römischen Reich nieder [was ihm später den Titel *„Rūmī"* — „der aus Rom stammende" — einbrachte], wo Maulānā nach einer akademischen Laufbahn den Weg der Sufis und Mystiker einschlug und schließlich auch verstarb.
Seine Grabstätte in *Konya*, in der heutigen Türkei, ist — so wie auch die Gräber seiner Dichter- und Mystikerkollegen *Hafiz* und *Sa´adi* in *Schiraz*, im Iran — eine äußerst populäre Pilgerstätte für Menschen aus aller Welt geworden.

Während das Pilgern zu Grabstätten großer Mystiker, Gelehrter oder Heiliger aus Sicht von westlichen Autoren oftmals als ein Ausdruck lokaler Volksfrömmigkeit oder als ein populärer Aberglauben interpretiert wird und von Gelehrten einer sunnitischen Orthodoxie mehr oder weniger geduldet, aber zumeist kritisch betrachtet wird, so stellen Pilgerreisen zu Gräbern von Menschen, die während ihrer Lebzeiten eine hohe spirituelle Stufe erreicht haben, für schiitische Muslime einen wesentlichen — wenn auch nicht verpflichtenden Teil — ihrer Glaubenspraxis und ihrer gelebten Alltagsspiritualität dar. Denn aus Sicht der schiitischen Philosophie und Theologie haben jene Pilgerreisen nicht nur eine rational begründete, sondern und auch eine, auf Basis religiöser Quellen gestützte Grundlage und gelten daher auch als eine von schiitischen Gelehrten selbst empfohlene Praxis.

Das Pilgern zu den Grabstätten von Toten wird im arabischen, persischen und türkischen Sprachgebrauch als *„Ziyārat"[arab., pers.]* bzw *„Ziyaret"[türk.]* bezeichnet, was einfach soviel heißt wie „*Besuch, Treffen*". Im Gegensatz zur großen Pilgerfahrt nach Mekka und Medina — *der Hadsch* — die für alle Muslime, egal ob Sunniten oder Schiiten —eine religiöse Pflicht und eine der Grudnsäulen des Islams darstellt, so zählt die Praxis des *Ziyārat* — zumindest aus schiitischer Sicht zu einer Handlungen, die als äußerst empfohlen[46], wenn auch freiwillig, zählt und dazu dient die Beziehung zwischen Gläubigen und ihren sprituellen Führern auf dem individuellen Weg zur Gotteserkenntnis zu stärken.

Dass jene Beziehung auch über den Tod des Meisters hinaus bestehen bleiben kann, wird unter anderem damit begründet, dass diejenigen, die auf dem Wege der Zufriedenheit Gottes gestorben sind und somit den Rang von „Zeugen" [*„Schahadat"*] der göttlichen Wahrheit erreicht haben, laut koranischer Überlieferung nicht tot sind, sondern lebendig. So heißt es beispielsweise in einem viel zitierten Vers des *Qur'ān*:

[46] Laut dem schiitischen Fiqh (der islamischen Jurisprudenz; Shari´at) lassen sich alle Handlungen des Menschen in fünf Kategorien einteilen: 1. „Wajib" (verpflichtend); 2. „*Ḥarām*"(verboten); 3. „Mustahab" (empfohlen); 4. „Makruh" (verpönt); 5. „Mubah" (neutral, wertfrei); Während die „Hadsch"—die große Pilgerfahrt—zur 1. Kategorie zählt, gehört die Praxis des „Ziyārat" in die 3. Kategorie

> „Haltet diejenigen, die auf Gottes Wege getötet wurden nicht für tot!
> Denn sie leben, aber ihr nehmt es nicht wahr!“ (*Qur'ān* : Sura 2, Vers 154)

Es gibt aber auch zahlreiche Überlieferungen des Propheten selbst und seiner Nachkommenschaft, die auf die Wichtigkeit des Besuches von Toten hinweisen, die vor Gott einen hohen spirituellen Rang erreicht haben So wird vom Propheten Muḥammad selbst folgendes überliefert:

> "Eine Person, welche mein Grab besucht, verdient Fürsprache. Und eine Person welche mich nach meinem Tod besucht, ist wie eine Person, welche mich während meiner Lebenszeit besuchte."[47]

> „Wer das Grab eines Muslims besucht, dessen Tat ist verdienstvoller als eine freiwillige Wallfahrt [Umra] für Allāh, den Erhabenen!“

Je nach Grad der Nähe zu Gott und dem spirituellem Rang, den ein Toter innehat, findet eine Abstufung der Bedeutung und der Intensität der Wirkung eines *Ziyārats* auf die Pilger statt. So ist das wichtigste *Ziyārat*, das für alle Gläubigen verpflichtend ist, der Besuch der Kaʿaba in Mekka *[al-Masdschid al-Ḥarām]* — jenes heiligen „Haus Gottes“, das von Abraham gemeinsam mit seinem Sohn Ismaʿil errichtet wurde, als Gedenkstätte und Zentrum des abrahamitischen Monotheismus.
Dem Besuch der Kaaba, folgt der Besuch des Prophetengrabes in Medina und der Grabstätten der heiligen Familienmitglieder — der *„Ahl-ul-Bayt“* —des Propheten, der Imāme, sowie deren Angehörigen und Gefährten. Natürlich sind auch die Gräber aller anderen Propheten vor Muḥammad — soweit deren Bestattungsorte bekannt sind —wichtige Pilgerstätten. Danach kommen in der spirituellen Hierarchie große Mystiker und Gelehrte, zu denen auch die Mystikerdichter *Maulānā Rūmī* und *Hafiz Schirazi* oder Philosophen wie *Ibn ʻArabi*, *Suhrawardī* und *Mulla Sadra* zählen — und schließlich die Gräber von Lokalheiligen, Sufis und oftmals auch ganz einfachen Menschen, die sich durch einen extrem frommen Lebensstil ausgezeichnet hatten und die auf dem Wege Gottes getötet wurden — und so den spirituellen Rang des *Schahādat* erlangt haben. Der Besuch bei all diesen Gräbern ist mit göttlichem Segen *[al- Barakah]* verbunden, der sich auf die unterschiedlichste Weise auf die Menschen auswirken und auch übertragen werden kann.

Für diejenigen, die nun argumentieren mögen, dass diese Praxis ja doch nichts weiter als ein Aberglaube oder eben eine „religiöse“ Haltung ist, die weder mit der Vernunft, noch mit den Erkenntnissen moderner Wissenschaften im Einklang steht und daher als kulturelles, traditionsbedingstes und „vor-modernes“ Phänomen betrachtet werden sollte, das nur für diejenigen Bedeutung hat, die daran glauben, hält Maulānā Rūmī in seinen Werken eine gehörige Portion Spott bereit. Für den Denker und Dichter des 13. Jahrhunderts war solch eine — auf materialistische, empirisch beweisbare Fakten — beschränkte Geisteshaltung keineswegs etwas

[47] Diese Überlieferung kann in auch in über 4o sunnitischen Ḥadīth- Büchern gefunden werden.

Neues, da viele seiner Zeitgenossen, die er in folgenden Versen kritisiert, solch eine „moderne“ Denkweise teilten:

> „Das Argument, das die Ignoranten andauernd wiederholen ist dies: *Wenn es etwas anderes geben würde, müsste ich es sehen.*
> Würde eine vernünftige Person die Vernunft aufgeben, weil ein Kind die verschiedenen Aspekte der Vernunft nicht sieht?
> Und wenn ein Vernünftiger die verschiedenen Aspekte der Liebe nicht sieht, nimmt der Vollmond der Liebe doch nicht ab. (…)
> Dieses Thema hat kein Ende, doch wer der Wirklichkeit beraubt ist,
> hält es für Einbildung und Fantasie.“ (Maulānā Rūmī, Das Mathnawī V.Buch, Vers 3930-3937)

> „Der Unglückliche hat diese Welt voller Sonnenschein und Mondlicht aufgegeben und seinen Kopf in die Erde gesteckt,
> und sagt: Wenn das wahr ist, wo ist dann die Helligkeit?
> Ziehe deinen Kopf aus der Erde und schau, o Schändlicher!
> Die ganze Welt, im Osten und im Westen, empfängt dieses Licht, doch solange du in der Erde steckst, scheint das Licht nicht auf dich!“
> (Ma ulana Rūmī, Das Mathnawī III.Buch, Vers 4796-4798)

Diese Argumentationsweise Maulānās hat nun weniger polemische oder ideologische Gründe, als vielmehr philosophische. Um diese Behauptung zu untermauern und die Verse Rūmīs besser zu verstehen, wollen wir uns nochmals dem eingangs zitierten Gleichnis über den Bootsmann und den Philologen zuwenden.

Hier spielt der Dichter und Mystiker mit den persischen Begriffen *„Maḥw“* [*Vernichtung, Auslöschung, Selbstauflösung*] und *„Naḥw“*[*Methode, Art und Weise, Syntax, Grammatik*]. Während die „Methode der Grammatik“ [*„Naḥw* “] stellvertretend für das — auf rationalen, analytischen, oftmals dialektischen oder empirischen Wegen gewonnene — Wissen über die materielle Welt stehen, so deutet der Begriff der „Selbstauflösung“ [*„Maḥw“*]auf eine andere, der ersteren scheinbar entgegen gesetzten Methode der Erkenntnis hin, die auf eine transzendente, mystische, intuitive und integrierende Art des Wissens und auf Sphären jenseits der materiellen Welt ausgerichtet ist.

Der Widerspruch zwischen Grammatik und Selbstauflösung ist dennoch nur scheinbar, denn die Selbstauflösung verfügt ebenfalls über eine Methode und eine Grammatik — und über eine eigene Form der Rationalität und Logik — wenn uns diese auf den ersten Blick auch paradox erscheinen möge. Die Weisen und Mystiker aller Zeiten und Religionen haben ihr Leben der Aufgabe gewidmet dieser Logik — der Methoden der Selbstauflösung — auf die Spur zu kommen, sie unmittelbar zu erfahren und zu weiter zu lehren.
Religion aus dieser Perspektive betrachtet ist nun weit mehr als ein starres irrationales System dogmatischer Regeln und Gesetze, die das weltliche Leben regulieren und ihm Sinn verleihen sollen. Es ist vielmehr ein spezifischer

Erkenntnisweg, der über die Reduktion der Welt auf das sinnlich Wahrnehmbare hinausführen soll. Dabei wird die Perspektive des Reisenden beständig transformiert, sowie auch die veränderte Perspektive den Weg fortwährend in ein neues Licht rückt — ein Weg, der dem Reisenden kontinuierlich neue Ebenen spiritueller Realitäten eröffnet und ihn so, mit jedem Schritt näher an das Ziel seiner Reise führt: den Ursprung aller Existenz.

Maulānā Rūmī trifft weiters die Unterscheidung in eine *„Wissenschaft der Körper" [pers.: „ 'ilm-e- abdān"]* und eine *„Wissenschaft der Religionen" [pers.: „ 'ilm-e-adyān"].* Wobei erstere am ehesten dem abendländischen Verständnis von positivistischem oder erlerntem theoretisch- diskursiven Wissen und Wissenschaften im weitesten Sinne entspricht. Wichtig ist dabei zu bemerken, dass Rūmīs Klassifizierung nicht anhand einer Kategorisierung der Inhalte oder Gegenstände — „der Forschungsobjekte" — der jeweiligen Disziplin stattfindet, sondern anhand einer Unterscheidung der methodischen Zugänge zur Erkenntnis durch das Subjekt — dem Forscher/ Wissenschaftler — selbst. Der Unterschied in diesen beiden Formen von Wissenschaft liegt demnach in ihrer jeweils spezifischen Art der Erkenntnisgewinnung begründet und nicht in ihrem Forschungsgegenstand.
So umfasst die *„Wissenschaft der Körper"* auch Disziplinen wie Theologie, Philosophie oder Religionswissenschaft im modernen Sinn.

Der zweite Begriff hingegen — die *„Wissenschaft der Religionen" [„ 'ilm-e-adyān"]* — ist vom arabischen Wort *„dīn"*[48] abgeleitet und umfasst Wissen, das durch das Subjekt auf den Wegen einer gänzlich anderen Art von Erkenntnis gewonnen wurde, als das Wissen der „Wissenschaften der Körper". Es handelt sich hierbei um eine Form der Erkenntnisgewinnung, die nur auf direkter und unmittelbarer Erfahrung der eigentlichen inneren Realitäten beruht — Realitäten, die nicht durch die physischen Sinnesorgane des Körpers erfasst werden können (und somit von einem positivistischen Erkenntnisprozess vollkommen ausgeschlossen sind) und nur durch das *„Auge des Herzens" [arab.: „ 'ayn al- qalb"]* wahrgenommen werden kann bzw. durch das Erkenntnisorgan der Seele — der *„aktiven Imagination"*[49].

Maulānā Rūmī selbst beschreibt den Unterschied dieser beiden Arten von Wissenschaft in seinem berühmten mystischen Diskurs *„Fīhi mā Fīhi"*[50]:

> „Every science acquired by study and effort in this world is *'the science of bodies'*. But the science acquired after death is *'the science of religions'*. Knowing the science of 'I am God' is the

[48] Dieser Begriff wird an späterer Stelle noch ausführlicher erläutert
[49] Die „aktive Imagination" war ein zentrales Subjekt zahlreicher Theorien großer Mystikerphilosophen wie Ibn 'Arabi, Suhrawardi oder Mulla Sadra und fand im 20. Jahrhundert auch in das Denken westlicher Theoretiker wie Henri Corbin, Carl Jung oder James Hillman einzug. Im Laufe dieser Arbeit werden wir uns noch ausführlich mit diesem Thema auseinandersetzen
[50] Der Titel dieses Werkes ist eben so mystisch wie sein Inhalt und wurde demnach sehr unterschiedlich übersetzt; Beispielsweise als „It is what it is" von Arberry 1961 oder als „Von Allem und vom Einen" von Annemarie Schimmel 1988; Es gilt als wichtige Prosa- Erläuterung des Dichters zu seinem dichterischen Hauptwerk dem „Mathnawī".

> science of bodies, but *becoming* 'I am God' is the science of religions. To see the light of a lamp or a fire is the science of bodies, but to be consumed by the fire of the light or the lamp is the science of religions. Whatever is vision is the science of religions, whatever is knowledge is the science of bodies."[51] (Übersetzung nach Arberry 1961)

> "Jede Wissenschaft, die in dieser Welt durch Studium und Akquisition erworben wird, ist die *Wissenschaft der Körper*. Aber die Wissenschaft, die nach dem Tode – Sterbt bevor ihr sterbt!— erworben wird, ist die *Wissenschaft der Religionen*. Die Wissenschaft von `Ich bin Gott´ zu kennen, ist Wissenschaft der Körper, `Ich bin Gott´ zu werden, ist die Wissenschaft der Religionen. Das Licht des Feuers in der Lampe zu sehen ist Wissenschaft der Körper, aber im Feuer oder im Licht der Lampe zu verbrennen, ist Wissenschaft der Religionen. Alles was Vision und Wissen ist, ist die Wissenschaft der Religionen." (Übersetzung nach Schimmel 1988: 360)

Um diese Art der Erkenntnis auszudrücken reicht sowohl die Alltagssprache als auch ein wissenschaftlich- diskursives Vokabular nicht mehr aus. Es bedarf dafür vielmehr einer Art der symbolischen Metasprache wie der Poesie — eine Sprache, die innerhalb einer anderen Metaphysik operiert: in der Welt der Symbole und Archetypen, der Metaphern, Allegorien und Gleichnisse, die durch rhythmische Muster und spezielle Lautfolgen unmittelbaren Zugang auf primäre Erkenntnisorgane und die „aktive Imagination" erlaubt.

Die Verwendung einer solchen Metasprache zum Ausdruck und zur Freilegung tieferer Schichten spiritueller Realitäten ist nicht zuletzt von der Form der koranischen Offenbarungen selbst inspiriert, die in ihren eigentümlichen und mit nichts Anderem vergleichbaren rhythmischen Strukturen die fluiden Netzwerke islamischer Seelenlandschaft von jeher bis heute geprägt haben und nicht unmaßgeblich selbst modernste dichterische Ausdrucksformen beeinflussten — wie sie auch in der Rap und Hip-Hop- Generation populär geworden sind.
So beschreibt der Rapper *Mos Def* (2005) die Beziehung zwischen dem Medium des Qur'ān und des Rap in einem Interview folgendermaßen:

> „I mean, do you know how much information – vital information—you could get across in three minutes?! You know and make it so that… I mean the Qur'ān is like that. The reason that people are able to be hafiz [one who memorizes the entire Qur'ān through constant repetition and study] is because the entire Qur'ān rhymes. (…) Like, there´s a rhyme scheme in all of it. You see what I´m saying? And it holds fast to your memory And then you start to have a deeper relationship with it on recitation. Like, you know, you learn *Surat Al-Ikhlas,* right. You learn *Al-Fatiha*. And then you learn it and you recite it. And you learn it and you recite it. Then one day you´re reciting it, and you start to understand! You really have a deeper relationship with what you were reciting.[…] You be like, Wow! You understand what I´m saying? Hip Hop has the ability to do that – on a poetic level." (Mos Def in Alim 2005: 267)

Die Verdichtung von Sprache erlaubt also einerseits eine Art Komprimierungseffekt, die es ermöglicht in „nur drei Minuten" eine große Menge essentieller Information

[51] Mawlana Rūmī: Fihi mã Fihi 1961 (Arberry): 228/235, zitiert nach: CHITTICK 1983: 25

von oft metaphysischer Relevanz zu übermitteln. Der Dichter verwendet seine Metasprache um eine ungeheure Dichte an metaphysischem Wissen und Erfahrungsschatz zu encodieren und weiterzugeben. Die Botschaft kann vom Empfänger auf der Ebene der Form nun zwar relativ leicht rezipiert und gespeichert werden, muss allerdings auf der Ebene der Bedeutung erst wieder decodiert werden, was eine ganze Lebenszeit und darüber hinaus andauern kann und was wiederum die Fähigkeit zu einer bestimmten Art und Methode der Erkenntnis voraussetzt.

Andererseits soll diese Metasprache der Poetik nicht nur dazu dienen, Konzepte über die Realität *(arab.: „al-mafhūm")* zu vermitteln, wie es die akademisch-diskursive Sprache tut, sondern vermag die unmittelbare Erfahrung der Realität selbst *(arab.:" al-haqīqah")* zu vermitteln, die einem jeden deduktiven, diskursiven Abstraktionsprozess — aus dem in Folge dann erst Konzepte *[mafhūm]* gewonnen werden können — vorausgeht.

> „The philosopher´s experience in the realm of the imaginary determines what things are, which may ultimately be communicated only through non-ordinary language, such as poetic language or other symbolic modes of metalanguage. Thus poetry, which encompasses a metaphysics of metaphor and symbol, is theoretically given the status of the `most real´". (Ziai 2001 [1993]: 452)

Somit ermöglicht die Dichtung, die Grenzen des Sozialen und Kulturellen zu sprengen, um den Zugriff auf eine transzendente und universelle Wirklichkeit zu ermöglichen, die nur durch die spezifischen Wahrnehmungssorgane der Seele erfahren und kommuniziert werden kann. Im Vorwort zur englischen Übersetzung des berühmten mystischen Werkes „*Die Konferenz der Vögel*" von *Farīd-du-Dīn ʻAttār* schreibt Raficq Abdulla über das mystische Potential der Poesie Folgendes:

> „Poetry is a form of intimacy between the poet and the reader, it is also a way of discovering levels of solace and understanding that are hidden within oneself. Poetry communicates through sound, rhythm, imagery and the play of language, creating meaning for the sensitive and attentive reader. Mystical poetry aims to go a step further by allowing the poet and the reader a glimpse of how the self may be dissolved into a greater, oceanic whole – the presence of God. It creates a state of perception which transcends the slavish condition of the ego and approaches Allāh, who is ultimately indefinable." (Abdulla 2002: 7)

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu beachten, dass die islamische Philosophie immer schon eng mit der islamischen Mystik verknüpft war und sich deswegen auch schon viel früher als die abendländische Philosophie den Fragen des „Seins" bzw. der „Existenz" per se *[arab.:„al- wudschūd"]* [lat.: „*esse*"] im Unterschied zu verschiedenen konkreten temporären Ausformungen des „Seienden", des „Existenten" [*arab.: al-mawudschūd]* [lat.: „*ens*"] in der Form von „Da-Sein" — einem temporären „in der Welt sein" — gewidmet hat.[52]

[52] Heidegger würde diese Unterscheidung im 20. Jahrhundert in der deutschen Sprache mit den Begriffen „*das Sein*" versus „*das Seinde* " bzw. „*Da-Sein*" ausdrücken.

Während sich die abendländische Philosophie lange Zeit nur auf die Definition von Essenzen/Wesenheiten *[arab.: „al-māhiyyah"]*[53] — also der philosophischen Frage: *„quid est?"* — *„ Was ist es?"* gewidmet hat, strebten verschiedene große islamische Philosophen (allen voran *Mulla Ṣadrā Shīrāzī* im Persien des 17. Jahrhunderts n.Chr.) die Entwicklung einer Metaphysik — aufbauend auf den Fragen nach der Existenz und dem „Sein" an sich *[arab.: „ al-wudschūd"] — „Was ist?"* — an.
Die Unterscheidung und Beziehung zwischen „Sein"/ „Existenz" — *„ al-wudschūd"* — einerseits und „Wesenheit" / „Essenz" — *„al-māhiyyah"* [lat. „*Quidditas*"] — andererseits, kann als das wichtigste Thema der islamischen Philosophie überhaupt angesehen werden und als die Grundlage der gesamten islamischen Metaphysik.

Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī — einer der wichtigsten Vertreter des 20. Jahrhunderts der bis heute vor allem im persischen Sprachraum lebendigen Schule einer *„al-ḥikmat al-ilāhiyyah"* [„Transzendente Metaphysik" oder wörtl.:„Theosopie"], schrieb in seiner Einführung über diese auf Mulla Ṣadrā zurückgehende philosophische Schule Folgendes:

> „Metaphysics (*al-ḥikmat al-ilāhiyyah,* literally`divine wisdom´) is a discipline that discusses being (*mawjūd*) qua being. Its subject deals with the essential properties of being qua being. Its end is to achieve a general knowledge of existents and to distinguish them from that which is not really existent. To explain, when man considers himself, he finds his own self as possessing a reality. He also finds that there is a reality lying beyond his self that is within the reach of knowledge.(…) It is necessary, first of all, to recognize the characteristics of being qua being in order to distinguish it from that which is not such. The science that discusses these matters is metaphysics." (Ṭabāṭabā'ī 1970 in Quarā' ī 2002)

Die aristotelische Logik, die es erlaubt Essenzen/Wesenheiten [*„māhiyyah"*] aufgrund von Unterscheidung, Analyse, Kategorisierung, Inklusion und Exklusion zu definieren, entpuppt sich in Bezug auf die Frage nach dem reinen „Sein" und der eigentlichen Existenz — als unzureichend.

Sayyid Hossain Naṣr —einer der wichtigsten zeitgenössischen Schüler dieser Metaphysik, der sowohl im Iran , als auch in Amerika Philosophie und vergleichende Religionswissenschaften studierte und lehrte, beschreibt die Problematik, die sich um die Frage des „Seins"/ „Existenz" pers se eröffnet, folgendermaßen:

> „Existence in its purity can become neither an external object on the physical plane to be perceived nor a finite and bound concept in the mind to be logically defined, although it is the basis of every external object and the most evident and clear of all mental concepts."
> (Nasr 1997: 104)

[53] „*mā-hiyyah*" Setzt sich aus den arabischen Begriffen „mā" [Fragepartikel: „Was ist?"] und der weiblichen Form von „er/es" [„Huwwa" => fem. „Hiyyah"] zusammen und lässt sich somit direkt auf die Frage: „*Was ist es*?" — also eine Frage nach der Wesenheit und Essenz eines Dinges — ableiten.

Die reine Existenz entzieht sich jeglicher möglicher Definitionsversuche durch die Mittel der Logik und der Abstraktion. Denn sie umfasst ja selbst und stellt überhaupt erst die Vorraussetzung für die Möglichkeit der Abstraktion und der Entwicklung von Konzepten [arab.: *„mafhūm"*] über die Existenz dar. So ist das primäre, intuitive und unvermittelte Bewusstsein von Existenz, ein a-temporaler Zustand, der allen anderen möglichen Erkenntnis und Abstraktionsprozessen notwendigerweise vorausgeht. Existenz existiert — noch bevor eine Unterscheidung zwischen „Subjekt" und „Objekt" der Erkenntnis getroffen werden kann, die in weiterer Folge Definitions- und Abstraktionsprozesse ermöglicht.
Das arabische Wort *„al- wudschūd"* leitet sich von der semitischen Wurzel *„w-dsch-d"*ab, was in ihrer infinitiven Verbform in etwa „zu finden", „zu erkennen" bedeutet.*„al- wudschūd"* ist ein Wort, das sowohl „Existenz" „Bewußtsein" „Erkenntnis", aber auch „Freude", „Glückseligkeit" und „Ekstase" bedeuten kann. Das weist auch darauf hin, dass aus Sicht der islamischen Metaphysik, wahre Erkenntnis mit einem Zugang zur reinen Existenz verbunden ist und zum Zustand von Glückseligkeit führt. Diese Form der Erkenntnis kann jedoch nicht einfach durch Abstraktion oder durch Konzepte über „Existenz" gewonnen werden. Denn „Existenz" selbst kann nicht verstanden oder definiert, sondern nur intuitiv und unmittelbar erfahren werden.

> „It is a notion that the mind knows directly and immediately. It is in fact the most evident of all notions, that which is known better and more directly, than anything else. Its knowledge is so evident that everyone has an intuitive awareness of what it means *before* conceptualising it in his mind. All discursive and conceptualised knowledge concerning existence follows later and is based upon the immediate understanding of existence which is in fact implied by the term *mafhum* itself in Arabic, meaning *that which is understood*." (Nasr 1997: 106)

Während das oberflächliche Konzept [*„mafhūm"*] von „Existenz" eines der primärsten und offensichtlichsten Tatsachen für ein jedes mit Bewusstsein ausgestattetes Wesens ist — „Ich bin" im Gegensatz zu „Ich bin nicht" — so ist die Realisierung der eigentlichen Realität und Bedeutung von „Existenz" und dem reinen „Sein" — als Quelle aller Existenzen — hingegen, der wohl schwierigste, tiefste und komplexeste Erkenntnisprozess, dem sich ein menschliches Wesen widmen kann.

> „In contrast to the notion of existence in the mind, the reality of existence is the most difficult of all things to know in depth, for it requires a spiritual preparation which not all people possess, to say the least. Everyone with a sane mind has an intuitive grasp of the reality of existence, but only in its most outward mode. (…) The reality of existence in its deepest aspect is therefore at the antipode of the notion of existence as far as man´s approach through the usual channels of knowledge is concernced, the first being the most inaccessible and the second the most evident of all things. " (Nasr 1997: 106)

Somit ist die offensichtlichste Tatsache der Welt, gleichzeitig auch die verborgenste Realität, die den Ursprung von Allem ausmacht und die niemals vollständig erkannt oder begriffen werden kann — schon gar nicht innerhalb der begrenzten

Erkenntniswege empirischer, positivistischer oder diskursiver Wissenschaften — „der Wissenschaften der Körper".

> „But this rapport is true only from the point of view of discursive knowledge and the modes of perception of 'fallen man'. For the spiritual man whose eye of the heart (*'ayn-al-qalb* or *chishm-i- dil*) has opened through spiritual discipline and Divine Succour, the most certain and evident of all things is precisely that root of the reality of existence which is the Source and Origin of all things and before which the self-evidence of all mental notions pales into insignificance." (Nasr 1997: 106-107)

Der Zugang zu diesen Ebenen des Verständnisses von Existenz und dem reinen Sein ist nur jenen Spezialisten vorbehalten, die Methoden entwickelt haben, die es ihnen erlauben, mittels der integrativen Funktionen ihres Intellekts, der aktiven Imagination und der „Augen des Herzens" die Illusion ihrer temporären Wesenheiten zu erkennen und zu überwinden, um die Erfahrung der eigentlichen Existenz in der Auflösung und Vereinigung mit dem Ursprung allen Seins unmittelbar zu erleben. Mystiker und Dichter wie Maulānā Rūmī, haben dieses Erleben oftmals verglichen mit der Erkenntnis, dass wir nicht ein Tropfen in unserer isolierten Wesenheit sind, sondern Teil eines ungebrenzten Meeres.

Somit sind auch jene Methoden, die von Spezialisten der Selbstauflösung zur unmittelbaren Erfahrbarkeit des reinen Seins entwickelt wurden, als notwendige Vorraussetzung für eine ernsthafte und tiefgehende Auseinandersetzung mit der Frage von *„al- wudschūd"* zu betrachten. Das Interesse der Philosophen war allerdings nicht — wie das Interesse der Mystiker und Sufis — auf die reine Erfahrbarkeit und Einswerdung mit dem Ursprung aller Existenz beschränkt. Vielmehr betrachteten die Philosphen jene spirituelle, mystische Erfahrung als notwendige Forschungsmethode, um zu unmittelbarer Erkenntnis zu gelangen, die sie anschließend wiederum in rationale und diskursive Konzepte übersetzen konnten, die ein neues Verständnis der Wirklichkeit und der wesentlichen metaphyischen Fragen ermöglichen würden. Somit wurden islamische Philosophen ab einem gewissen Zeitpunkt unweigerlich auch zu Mystikern, ohne dass sie deswegen auf rationale Erkenntniswege gänzlich verzichtet hätten.

Zu einer anderen Lösung dieses metaphysischen Problems der Existenz und des reinen Seins gelangten die Vertreter abendländischer Denkschule — wie beispielsweise eines Positivismus a lá *Auguste Comte*. Dem transzendenten Sein wurde hierbei zwar noch nicht gänzlich die ontologische Existenz (außerhalb der Fantasie/Imagination des Menschen) abgesprochen, wie im späteren dialektischen Materialismus eines Karl Marx , sondern es wurde ganz einfach aus dem Bereich wissenschaftlicher Diskurse verbannt, zu Gunsten einer „Ideenökonomie", die sich auf den Konsens stützte, dass solche Fragen mittels positivistischer Erkenntnismethoden einfach nicht erklärbar oder erforschbar seien.
So schreibt Auguste Comte Mitte des 19. Jahrhunderts:

> „ Mit einem Wort, die grundlegende Revolution, die das Mannesalter unseres Geistes charakterisiert, besteht im wesentlichen darin, überall anstelle der unerreichbaren Bestimmung der eigentlichen Ursachen — die einfache Erforschung von Gesetzen, d. h. der konstanten Beziehungen zu setzen, die zwischen den beobachteten Phänomenen bestehen. Ob es sich nun um die geringsten oder die höchsten Wirkungen, um Stoß und Schwerkraft oder um Denken und Sittlichkeit handelt, wahrhaft erkennen können wir hier nur die verschiedenen wechselseitigen Verbindungen, die ihrem Ablauf eigentümlich sind, ohne jemals das Geheimnis ihrer Erzeugung zu ergründen.“ (Comte aus “Rede über den Geist des Positivismus”: 1851 – 1854)[54]

Karl Marx — der im Folgenden Feuerbachs Thesen diskutiert — geht aber noch einen Schritt weiter, indem er postuliert, dass der Ursprung aller Mysterien und Theorien, die sich auf ein „Jenseits“ der materiellen Praxis beziehen, allein in jenen materiellen Praktiken der Gesellschaft begründet liegen — und, dass ein solches „Jenseits“ jenseits dieser materiellen Praxis, gar nicht real existieren würde.

> „Feuerbach sieht daher nicht, daß das «religiöse Gemüt» selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört. (…) Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.(…)Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an sie zu verändern.“[55]

Mit Marx fand im modernen westlichen Denken eine endgültige Trennung zwischen den Domänen der rationalen, empirischen Wissenschaft und dem „irrationalen“ bzw. „a-rationalen“ Bereich der Religion und des Glaubens statt, was das Verlangen der Menschen nach einer Beschäftigung mit dem Transzendenten und Metaphysischen allerdings keineswegs geschwächt, sondern nur aus dem Bereich der modernen Wissenschaft verbannt hat. Denn der globale Trend zur Re-Sakralisierung und Re-Spiritualisierung[56] der Postmoderne scheint nur ein Symptom dafür zu sein, dass für einen Großteil der Menschheit eine wissenschaftlich-humanistische Weltsicht, die die eigentliche Existenz auf das materiell beweis- und erklärbare reduziert, das Bedürfnis nach einer echten Metaphysik nicht ersetzten kann.

Die islamische Philosophie folgte allerdings einer anderen Richtung. Denn sie erkannte die mögliche und notwendige Verbindung zwischen der Philosophie und der Mystik und somit auch zwischen den unterschiedlichen Erkenntniswegen und –Methoden einer „*Wissenschaft der Körper*“ und einer „*Wissenschaft der Religionen*“. Ihren Vertretern gelang es, eine bis heute lebendige Tradition zu entwickeln, die Anfang des dritten nachchristlichen Jahrtausends mit erstaunlichen Ergebnissen, Theorien und Methoden aufwarten kann, die in den globalen Wirbelströmen und

[54] http://www.staff.uni-oldenburg.de/thomas.kleinspehn/Comte-Positiviis.doc
[55] http://www.staff.uni-oldenburg.de/thomas.kleinspehn/MARX%20%dcBER%20FEUERBACH.doc
[56] vgl. u.a. MARTIN 2005

digitalen Netzwerken einer Informationsgesellschaft langsam immer mehr Verbreitung und Aufmerksamkeit finden.

So geleitet uns das eingangs zitierte Gleichnis von Maulānā Rūmī auch unvermittelt tiefer hinein in die Wirbelströme unterschiedlicher Erkenntniswege und in die Welten der aktiven Imagination. Bevor wir uns allerdings — als Laien in den Methoden der Selbstauflösung — in Gefahr begeben in jenen Wirbeströmen zu ertrinken, erscheint es mir notwendig, die verehrten Mitreisenden zu einem Exkurs einzuladen, der uns mit einem rudimentären Überblick über die grobe Entwicklung der Gedankenströme islamischer Philosophen ausstatten soll — und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Kreuzungen und Verbindungen mit den Strömen der abendländischen Gedankenwelten. Denn meist ist es der allzu harte Kontrast und die scheinbar unüberwindbare Kluft zwischen diesen Gedankenwelten, die uns entmutigt das feine und eng gespannte Beziehungsgeflecht, das sich zwischen den Polen von Ost und West — und zwischen den Konstruktionen von Morgen- und Abendland entspinnt — und das leider meist zu Gunsten hegemonialer Diskurse großzügig ignoriert wird — zu erkunden.

„Wer sich selbst und andere kennt,
wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
sind nicht mehr zu trennen.
Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen, laß ich gelten
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen sei zum Besten!“
(J.W. Goethe)[57]

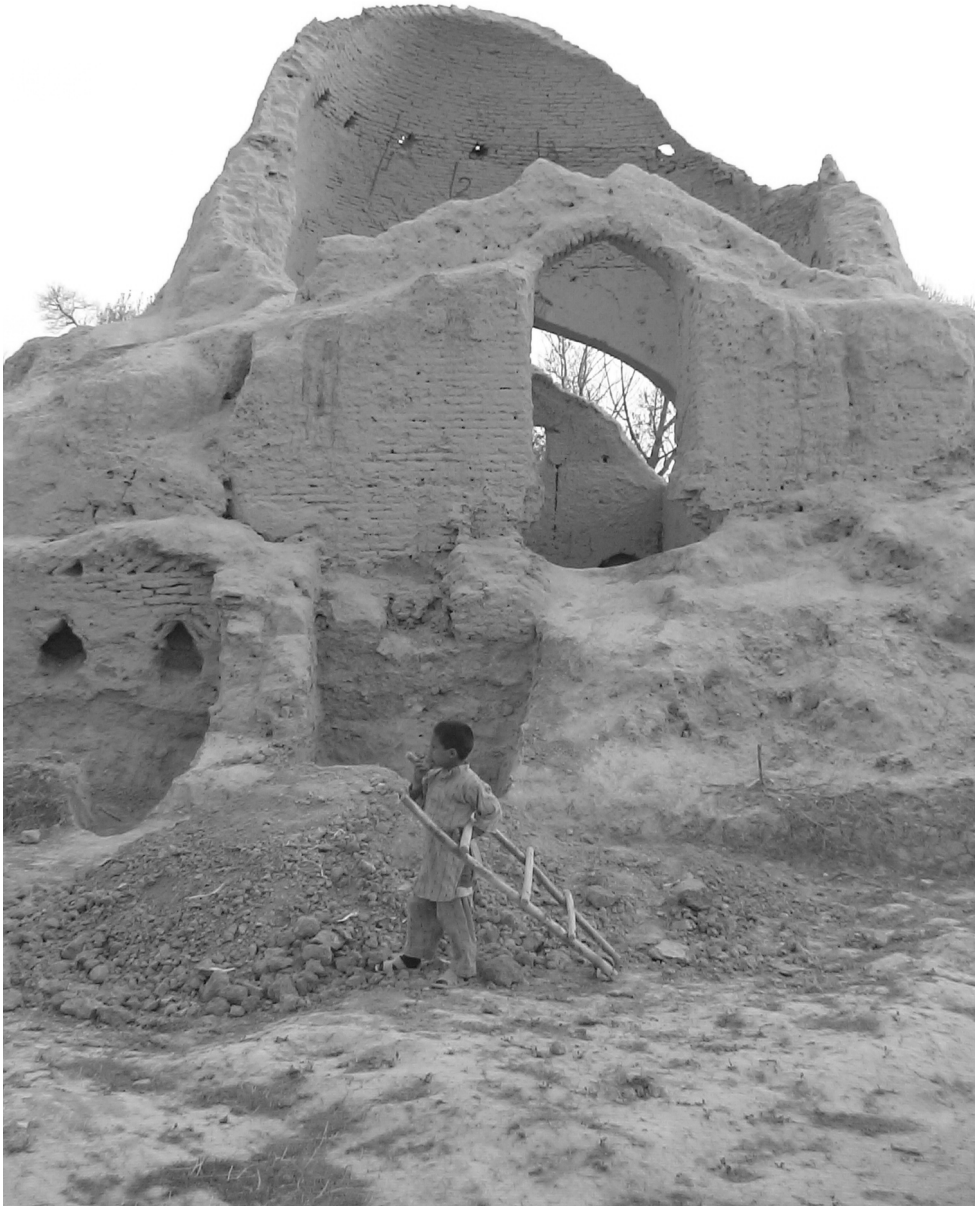


Abbildung 2: Geburtshaus von Mawlana Balkhi-Rūmī in Balkh bei Mazar-e-Sahrif, Afghanistan, 2008

[57] Aus dem West-Östlichen Diwan: „Buch des Sängers.“ 1819

2.2 Ein Ausflug in die Sphären der Islamischen Philosophie

> „When one sits at the feet of a master of this discipline in Isfahan, Teheran or Qom one experiences a living tradition and an organic bond to figures such as Ibn Sina (Avicenna) and Al-Farabi who lived, visited or taught in those very cities or in cities nearby over a millennium ago. In this 'embodiment' Islamic philosophy has had a continuous history going back to the earliest Islamic centuries and based not only on written texts but also on oral tradition transmitted from master to disciple over numerous generations."
> (Nasr/Leaman 2001[1993]:11)

Die islamische Philosophie — in sich eine äußerst diverse Realität, die aus verschiedenen globalen Quellen gespeist wurde — ist ein wesentlicher Nährboden für globale schiitische *mindscapes* — sowie sich umgekehrt auch eine islamische Philosophie ohne den geistigen Landkarten der schiitischen Lehren kaum entwickeln hätte können. So ist die islamische Philosophie heute vor allem dort, wo auch die schiitische Tradition am Leben gehalten wird, als lebendige Denkschule anzutreffen.

2.2.1 Geschichten über die Geschichte(n) der islamischen Philosophie

Aus westlicher Sicht begann eine intensivere bewusste Auseinandersetzung mit dem enorm komplexen sich über viele Jahrhunderte hinweg erstreckendes Gebiet der islamischen Philosophie erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Aufkommen des Faches der „Geschichte der Philosophie" und der Entwicklung der Orientalistik als Fachdisziplin. Aus diesem Kontext heraus ergibt sich auch eine ganz spezifische und keineswegs unproblematische Forschungsperspektive, die Islamische Philosophie vor allem als historisches Objekt und nicht als reichhaltige, lebendige Denktradition betrachtet.

Doch das Abendland hat sich freilich schon viel früher mit den sogenannten „arabischen" Philosophen beschäftigt, durch deren Schriften und Denken, die europäische mittelalterliche Philosophie und Wissenschaft nicht nur erst die großen Denker der griechischen Antike wie Aristoteles und Plato kennenlernte, sondern durch die sie auch unmittelbar durch zahlreiche neue Theorien und enorme wissenschaftliche und technische Fortschritte beinflußt worden war.[58] So spricht beispielsweise Geert Hendrich (2005) vom Islam als „verdrängtes drittes Erbe der Europäer neben dem griechisch-antiken und dem jüdisch-christlichen"(Hendrich 2005: 9).

[58] siehe beispielsweise: *Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustinus zu Machiavelli* von Kurt Flasch (2000 [1986] Reclam: Stuttgart]: Kapitel 27: „Die Islamische Herrausforderung

Wenn Vertreter eines modernen arabischen Nationalismus die Tatsache auch gerne ignorieren, so war ein Großteil jener „arabischen" Philosophen[59] freilich auch persischen, afghanischen, spanischen, afrikanischen oder indischen Ursprunges und haben unter anderem auch in der persischen Sprache publiziert. Die Bezeichnung „arabische Philosophen" rührt daher, dass die Sprache der Philosophie und Wissenschaft in einem islamischen Reich, das sich über mehrere Kontinente hinweg erstreckte und alles andere als kulturell homogen war, weitgehend das Arabische war — so wie die *lingua franca* der abendländischen Wissenschaft bis ins 19. Jahrhundert hinein das Lateinische war. Das macht eine Klassifizierung „islamischer" Philosophen aber nur noch umso komplexer, da beispielsweise auch jüdische[60] oder christliche Denker, die Teil der islamischen Zivilisation waren, ihre Gedanken in arabischer Sprache abfassten.

In den letzten Jahrzehnten sind eine Vielzahl an Büchern und Sammelbänden unter dem Titel „Geschichte der islamischen Philosophie" sowohl in westlichen als auch in orientalischen Sprachen erschienen, wovon die meisten leider noch immer stark von einer euro-zentrischen oder orientalistischen Sichtweise der islamischen Philosophie getragen werden.

Die willkommenen Ausnahmen zu dieser Perspektive stellen die gut fundierten und gleichzeitig äußerst originellen Werke des französischen Philosophen und Theologen *Henry Corbin*[61] einerseits und der Schule von *Sayyid Hossein Naṣr* andererseits dar. Diese beiden Denker haben sich mit der islamischen Philosophie nicht nur in ihrer historischen Komplexität auseinandergesetzt, sondern haben sich auch dem Studium jener Theorien als einer lebendiger „Theosophia" gewidmet und haben diese unter dem Gesichtspunkt einer universellen Metaphysik betrachtet, die an Gültigkeit und Aktualität auch im dritten nachchristlichen Jahrtausend nichts eingebüßt hat.

Demnach sind es auch die „Geschichte(n) der Islamischen Philosophie" jener beiden großen Denker, die ich hier als Hauptquellen meiner Exkurse und den folgenden Diskursen heranziehen werde.

---

[59] siehe zu dem Diskurs: „ arabische oder islamische Philosophie?" auch die Einleitung von Sayyed Hossein Nasr in: History of Islamic Philosophy (1993: Routledge, NY: 11-18)

[60] Beispielsweise Saadiah Gaon al-Fayyumi, Judah ibn Gabirol, Judah ben Samuel Halevi, Rabbi Moses ben Maimon (Maimonides) oder Rabbi Levi ben Gershom (Gersonides) siehe dazu auch das Kapitel: „The Jewish philosophical tradition in the Islamic cultural world" in Nasr/Leaman 2001 [1993] pp. 673-782

[61] **Henry Corbin** (* 14. April 1903 in Paris; † 7. Oktober 1978 ebenda) war ein ein französischer Philosoph, Theologe und Professor, der neben seiner Studien und Lehrtätigkeit an der Sorbonne in Paris auch jahrelang in Istanbul und später vor allem im Iran die Islamische Philosophie aus erster Hand studiert hatte. Er war verantwortlich für eine grundsätzlich neue Art der Auseinandersetzung mit Islamischer Philosophie im Westen. Persönlich schien er in den Lehren der „Schule der Illumination" des persischen Philosophen und Mystikers al-Suhrawardi seinen Weg gefunden zu haben: "through my meeting with Suhrawardi, my spiritual destiny for the passage through this world was sealed. His Platonism, expressed in terms of the Zoroastrian and ancient Persian angelology, illuminated the path that I was seeking." (siehe auch: CORBIN 1998: XXIX)

Dabei möchte ich es nicht auslassen, eine Anekdote anzuführen, die beschreibt, wie sich kostbare intellektuelle Werke in globalen Strömen verlieren und wiederauftauchen können und wie so mancher Forschungsprozess scheinbar von mehr, als von rationalen Diskursen getragen werden kann.

Die englische Fassung von Henry Corbins ursprünglich 1964 herausgegebenem Werk: *„Histoire de la Philosophie Islamique"* hatte ich über Monate hinweg vergeblich versucht aus der Bibliothek der Universität Wien zu entlehnen. Jemand schien mir im Prozess des Entlehnens und Verlängerns immer knapp zuvorgekommen zu sein, so dass ich schließlich kurz davor war, das Unterfangen, dieses Buch studieren zu wollen, aufzugeben.

Als ich kurz darauf während einer Etappe meiner Feldforschungen im Iran, die Wohnung eines guten Freundes in Teheran betrat, der semesterweise sowohl an der Universität Wien, als auch an der Universität Teheran studierte, und zufällig sein Buchregal streifte entdeckte ich es dort: Corbins *„Histoire de la Philosophie Islamique"* in englischer Übersetzung — ganz offiziell entlehnt von der Universitätsbibliothek Wien. Im Ausgleich für die Tirade der Empörung, die nun meinerseits über seine schamlose transnationale Bücherausleihe folgte, ließ er mir wenig später eine wunderschön gebundene Kopie des Werkes zukommen, die er seinerseits in der Bibliothek der Universität Teheran anfertigen hatte lassen — innerhalb des Irans aufgrund der fehlenden Copyright-Bestimmungen ein völlig legaler Prozess.

Die zweite wichtige „Geschichte der Islamischen Philosophie" erschien 1993 in zwei Bänden bei Routledge, NY, verfasst von *Sayyed Hossein Nasr* und *Oliver Leaman*, und stellte eine, für mein damaliges Budget nahezu unerschwingliche Investition dar. Die meisten Werke von Hossein Nasr, hatte ich glücklicherweise für den Preis eines Butterbrotes in einem schiitischen Buchgeschäft in *Dar- es- Salaam*, Tanzania, erstehen können — herausgegeben von der *Suhail Academy* in *Lahore*, Pakistan. Doch für die „Geschichte der Islamischen Philosophie" musste ich mich noch gedulden, bis ich während einer Pilgerreise in die heilige Stadt Qum, im Iran, das begehrte Werk in einem kleinen, aber bestens sortierten Buchgeschäft fand, das sich auf die englische Übersetzung wichtiger persischer Werke spezialisiert hatte. Und so lag [wieder einmal dank der fehlenden iranischen Verordnung von Copy Rights] die zweibändige Ausgabe von Routledge — zugegebenermaßen auf schlechterem Papier als das Original mit einer Auflagezahl von 2000 Stück gedruckt — zu einem erschwinglichen Preis in meinen dankbaren Händen.

Mit diesen beiden Werken im Gepäck wollen wir nun aufbrechen, um kurzfristig in die gedanklichen Sphären islamischer Philosophen einzutauchen. Für einen

ausführlichen und detaillierten Überblick sei an dieser Stelle auf andere Autoren verwiesen, die sich in ihren Werken alleine mit diesem Thema befasst haben.[62] Der vorliegende Exkurs wird sich vor allem der Frage nach der Entwicklung, Bedeutung und Beziehung unterschiedlicher Erkenntniswege in der islamischen Philosophie widmen und soll dazu dienen, das zuvor angeführte Argument weiter zu untermauern— wonach in jener islamisch- philosophischen Tradition, die bis heute als eine lebendige Denkschule existiert, eine untrennbare Verbindung zwischen den mystisch, intuitiven Erkenntniswegen der „*Wissenschaft der Religionen*" und den rationalen und empirischen Erkenntniswegen der „*Wissenschaft der Körper*" stattgefunden hat.

2.2.2 Definitionen

Was im europäischen Sprachraum unter dem Begriff „Philosophie" zusammengefasst wird, entspricht im arabisch-persischen Sprachraum am ehesten zwei Begriffen — nämlich *„falsafah"* und *„ḥikmah"* — die jedoch aus ihrem spezifischen Kontext heraus verstanden werden sollten und die wiederum verschiedenste Disziplinen umfassen — unter anderem Grammatik/Linguistik, Logik, Geschichte, Physik und Metaphysik.

Der arabische Begriff *„falāsifah"* oder *„falsafah"* existierte als direkte Transkription aus dem Griechischen ins Arabische. Das Wort fand etwa im 2. Jahrhundert n.H. (8. Jahrhundert n.Chr.) Eingang in die islamische Welt und impliziert die dortige intensive Auseinandersetzung mit den Übersetzungen und dem Gedankengut hellenistischer Philosophen wie Pythagoras, Aristoteles, Galen und Plato. Die islamischen Philosophen meditierten viel über die Definition des Begriffes „Philosophie" und identifizierten diesen schließlich mit dem arabischen Begriff *„ḥikmah"* — der direkt aus dem *Qur'ān* and und aus den prophetischen Überlieferungen [*Ḥadīth*] stammte und grob übersetzt soviel wie „Weisheit, Wissen oder Erkenntnis" bedeutet. Im *Qur'ān* heißt es beispielsweise:

> „Er gewährt Weisheit *(hikmah)* wem Er will; und wem da Weisheit gewährt wurde, dem wurde wahrhaftig viel Wertvolles gewährt; niemand aber will es bedenken, außer den mit Verständnis Begabten." (Der *Qur'ān*: Sura 2, Vers 269)

„Ḥikmah" wird demnach aus islamischer Sicht als ein besonderer Segen Gottes gegenüber den Menschen verstanden, der einerseits in Form des offenbarten *Qur'ān* (der auch den Beinamen *„al- kitāb al-ḥakīm"* — „die weise Schrift" [abgeleitet von

[62] für dieses Unterfangen soll unter anderem an oben erwähnte Autoren verwiesen werden; in deutscher Sprache findet sich ein guter Überblick über die Ströme islamischer Philosophie u.a. in „Denker des Propheten: Die Philosophie des Islam" von Wolfgang Günter Lerch (2002 Piperverlag: München) oder in „Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart" von Ulrich Rudolph (2004 Verlag C.H. Beck: München)

„ḥikmah"] — trägt) und andererseits durch das Mittel des menschlichen Intellekts *[„al-'aql"]* die Menschheit erreicht hat, um ihr den Weg zur Wahrheit [*„al-ḥaqīqah"*] — der inneren und wahrhaftigen Bedeutung des *Qur'ān*, des Kosmos und der menschlichen Seele —zu weisen.

Die generelle Schlussfolgerung für die ersten islamischen Philosophen war nun, dass auch die *falsafah* der griechischen Weisen, die — wie beispielsweise Hermes — gerne auch als griechische Propheten interpretiert wurden, ihren Ursprung in der Erleuchtung und Inspiration durch göttliche Weisheit habe. [63]
Was die Begriffe *„falsafah"* und *„ḥikmah"* nun aber im Detail bedeuten, implizieren und umfassen, darüber gab es in den unterschiedlichsten Schulen und Denkrichtungen der islamischen Philosophie über Jahrhunderte hinweg heftige Debatten. ***Abū Ya' qūb al-Kindi***[64]— der als erster islamischer Philosoph gilt —schrieb beispielsweise folgende Definition:

> „Philosophy is the knowlegde of the reality of things within people´s possibility, because the philosopher´s end in theoretical knowledge is to gain truth and in practical knowledge to behave in accordance with truth." (al-Kindī in seiner „Ersten Philosophie" [*„ Fi al-falsafa al-ula"*] zitiert nach Nasr 2001b [1993]: 22)

Al-Kindī weist hier bereits auf einen wesentlichen Faktor hin, der spätere Entwicklungen in der islamischen Philosophie entscheidend prägen würde: nämlich die untrennbare Verbindung zwischen theoretischem Wissen und praktischen Handeln — wobei das Handeln nach Wissen nicht nur als eine moralische Verpflichtung angesehen wurde, sondern als ein wesentlicher Faktor, der unmittelbaren Einfluß auf die Erkenntnisprozesse selbst haben würde. Denn die Methoden, die es ermöglichen sollten, die höheren Sphären wahrer Erkenntnis zu bereisen, verlangen nach intensiver spiritueller Vorbereitung und einer gründlicher Reinigung des Herzens — als wesentlichem Erkenntnisorgan der Seele und Spiegel der göttlichen Wahrheiten.

In diesem Zusammenhang ist es nun auch wesentlich, den Begriff von *„ma'rifah"* zu erwähnen — einer der zahlreichen arabischen Begriffe, die am besten mit „Erkenntnis" zu übersetzen sind. Dieser Begriff trägt eine spezielle Konnotation, die auf eine bestimmte Art oder Methode der Erkenntnisgewinnung hinweist; Nämlich eine unmittelbare Erkenntnis durch persönliche Realisierung oder mystisches Erleben. Es geht hier also nicht um eine Form von Wissen, die auf empirischen Wegen gewonnen werden kann, sondern um eine höhere Form der gnostischen

[63] Dies wird auch in dem berühmten arabischen Sprichwort wiedergespiegelt: „Die Philosophie/Weisheit kommt aus der Nische/Höhle des Prophetentums" *[„yanba'ul-ḥikmah min mischkāt an-nubuwwah"]*
[64] Al- Kindī lebte im 2.-3. Jh n.H. bzw. 9. Jh n.Chr.zur Zeit des siebenten abbasidischen Kalifen Ma'mun; Vor seiner Zeit existierten bereits Übersetzungen und Wissen über die hellenistischen Philosophen, er gilt allerdings als der erste, der einen klaren und systematischen Zugang zu den Quellen der griechischen Philosophie und Wissenschaft ermöglichte. Er gilt nicht nur als als bedeutender Philosoph, sondern auch als Physiker, Astronom, Mathematiker und Musiker

Erkenntnis, die dem Menschen erst zugänglich wird, wenn er sein Herz gereinigt hat. Diese Art der unmittelbaren persönlich realisierten Erkenntnis steht im Gegensatz zu jener Art von Wissen, die durch das theoretische Studium von Überlieferungen —also durch Büchern oder Lehrer — erworben wird. [arab./pers.: *„naqlī“* wörtl: *„durch Transport/ Transmission/ Überlieferung angeeignet“*].

Eine weitere Methode, zu Erkenntnis und Wissen zu gelangen, ist die Methode der eigenständigen logischen Abstraktion mittels der Vernunft und des Intellekts [arab./pers.: *„ʿaqlī“* etwa: „angeeignet durch den aktiven Intellekt“]

Die Methode um zu *„maʿrifah“* zu gelangen, ist hingegen am ehesten als eine Praxis der mystischen Entschleierung [arab./pers.: *„al-mukāschafah“ oder „kaschf“*] zu beschreiben, die nur durch unmittelbare Realisierung höherer Wahrheiten in Form spiritueller Vision oder Reisen in die „Welt der Bilder“ [lat.: *„mundus imaginalis“* arab.: *„alam al-mithāl“*] erreicht werden kann. Diese Erkenntnismethoden werden im sunnitischen Islam zumeist mit den Traditionen des Sufismus in Verbindung gebracht, haben im schiitischen Islam allerdings eine eigene Form von Wissenschaft hervorgebracht, die gleichzeitig auch als die höchste Stufe der Realisierung von Wissen und Wissenschaft betrachtet wird und als *„ʿIrfān“* [in Ableitung des Begriffes *„maʿrifah“*] bezeichnet wird. Ein Meister dieser Wissenschaften wird *ʿĀrif* [„Mystiker“, „Erkennender“] oder *„Ḥakīm“* [„Weiser“ bzw. „Gelehrter“ oder „Philosoph“] bezeichnet.

Die islamische Philosophie hat sich im und aus dem Spannungsfeld dieser unterschiedlichen Zugänge und Methoden der Erkenntnisgewinnung entwickelt und läßt sich daher zumeist schwer mit der abendländischen Philosophie vergleichen, die sich alleine auf die Methode der logischen Abstraktion durch Vernunft [*ʿaql*] stützt, um das Projekt der Erforschung der Wirklichkeit zu verfolgen.
Während sich im Abendland eine rationalistische und später materialistische Philosophie durchsetzte, ist das Erbe islamischer Philosophie von einer einzigartigen Synthese dieser unterschiedlichen — oftmals als widersprüchlich wahrgenommenen — Erkenntniswege getragen, die dazu führte, dass Philosophie, Offenbarung, Vernunft, Spiritualität und Mystik untrennbar miteinander vernetzt sind und die „Liebe zur Weisheit“ [griech.:*„Philo-sophia“*] schließlich zur Suche nach einer universalen „göttlichen Weisheit“ [griech.:*„Theo-sophia“* oder arab.: *„ḥikmat ilāhīyah“]* führte.

In den folgenden Kapiteln soll nun ein grober Überblick über relevante Strömungen der islamischen Philosophie entlang der Entwicklung und der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Erkenntniswegen gegeben werden. Wichtig ist dabei zu beachten, dass diese Entwicklungen nicht notwendigerweise als chronologisch zu betrachten sind, denn die verschiedenen hier disktutierten Denkschulen existieren teilweise bis heute noch nebeneinander und miteinander.

2.2.3 „Kalām" – „die Wissenschaft der Diskussion"

Das arabische Wort *„kalām"* bedeutet eigentlich nichts weiter als „Wort" oder „Rede". Doch im Laufe der Zeit entwickelte sich die Bedeutung der „Wissenschaft des Wortes oder der Diskussion" [arab.: *„'ilm al-kalām"*] hin zu einer „Wissenschaft des Wort Gottes" [*„kalām Allāh"*] und bezeichnet somit bis heute eine Form islamischer „Theologie", wie sie vor allem unter sunnitischen Rechtsschulen praktiziert wird und die auf einer reinen rationalen Dialektik basiert — anders als die Wissenschaft mystischer Theosophie [*'Irfān*], die sich essentiellen theologischen Fragen durch eine Art spirituelle Hermeneutik annähert — und die stark in den Lehren der schiitischen Imāme verankert ist.

Die Wissenschaft des *„Kalām"* entspricht also am ehesten einer klassischen Theologie, die sich bemühte mittels der Methode der Vernunft und der logischen Beweisführung die religiösen Prinzipien und Dogmen — basierend auf Offenbarung [*Qur'ān*] und Überlieferung [*Ḥadīth* und *Sunna*] zu untermauern.

Die frühesten *„mutakallimūn"*[Vertreter der Wissenschaften des *Kalām*] waren bekannt als ***Mu'taziliten*** [abgeleitet von *„i'tazala"*: „sich absondern", „abweichen"][65]— eine Gruppe muslimischer Denker und Gelehrter, die sich in Baṣrah in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. H. herausbildete — vor allem als Reaktion auf die starren wörtlichen, Auslegungen des *Qur'ān* und der Ḥadīth durch die frühen muslimischen Traditionalisten und Literalisten, die unter anderm behaupteten, Gott verfüge über „Hände" und „Gesicht" und wäre im Jenseits sichtbar.
Die theologischen Theorien, der *Mu'taziliten*, die unter der Herrschaft der Abbasiden aufblühten, verteidigten vor allem die islamischen Prinzipien der individuellen menschlichen Freiheit und der sich daraus ableitenden Verantwortung gegenüber den eigenen Handlungen, welche wiederum das Prinzip göttlicher Gerechtigkeit [arab.: *„al-'adl"*] untermauern sollte — da ohne jene Freiheit und Verantwortung, die Konzepte von jenseitiger Strafe oder Belohnung als vollkommen ungerecht erachtet werden müssten. Gott wird als vollkommen transzendentes, absolutes Sein verstanden, das mit nichts Geschaffenem verglichen werden kann, keine Attribute können Ihm zugewiesen werden und Seine Einheit ist unveränderlich, ewig und daher auch statisch. Das Problem, das sich hieraus für die Religion ergibt, ist, dass Gott zu einer reinen abstrakten Konzeption wird, welche keinerlei Beziehung zu den Menschen und der geschaffenen Welt mehr unterhalten kann und welche folglich auch keinen Einfluß auf das Weltgeschehen mehr hat.

[65] der Ursprung dieser Bezeichnung als „Abweichende" oder „Sezzessionisten" ist nicht geklärt, sondern stützt sich nur auf zahlreiche Spekulationen, die teils politische, teils theoretisch- wissenschaftliche „Abspaltung" in den Vordergrund rücken. Siehe dazu auch Corbin 1993 [1964] 105 ff

Wahrscheinlich war es auch dieses Problem und das Bedürfnis die theologische Spaltung zwischen den Literalisten und Rationalisten zu überwinden, das den einst überzeugten Mu‘ tazaliten ***Abū-l Ḥasan ‘‘Alī ibn Isma‘ īl al Asch‘arī*** dazu bewog sich von diesen Theorien abzuwenden und eine eigene Schule zu gründen, deren Schüler bald als *„Asch‘ ariten“* bekannt wurden und sich im Laufe der islamischen Geschichte heftige intellektuelle Kontroversen mit den *Mu‘ tazaliten* liefern würden. (vgl. Haleem 2001 [1993]: 71 ff und Corbin 1993[1964]: 105 ff) . Zwar bediente *Asch‘arī* sich selbst der Methode der Vernunft, kam aber schließlich zu dem Schluß, dass sich die Vernunft freiwillig dem „Glauben“ unterordnen soll und die Frage nach dem „wie“ aufgeben soll [arab.: *„bi - lākayfa“* in etwa: *„Im Zustand des Nicht-Wie“*].

Dabei hat die *asch‘aritische* Schule — nach deren Auffassung der freie Wille des Menschen der göttlichen Vorherbestimmung unterworfen ist und daher die menschliche Vernunft eine geringere Rolle spielt, als das offenbarte Wort Gottes — in der sunnitischen Welt die Oberhand gewonnen. Diese theologische Position wird demnach bis heute zumeist mit der offziellen sunnitischen Orthodoxie in Verbindung gebracht, die sich oftmals in Konfrontation mit einer auf Vernunft und logischer Beweisführung basierenden Philosophie einerseits und den mystischen Erkenntniswege des Sufismus und des *‘Irfan* andererseits gestellt hat.

Als geistige Nachfolger der frühen Literalisten, die weder Spielraum für die menschliche Vernunft und logische Ableitungen, noch für persönliche mystische Realisierung göttlicher Wahrheiten dulden, und den *Qur’ ān* und die Sunna streng wörtlich auslegen, können heute die Strömungen der *Salafiyya* Bewegung und des — vor allem in Saudiarabien weit verbreiteten — *Wahhabismus* gesehen werden, die sich selbst als „zurück zum Ursprung“-Reform des sunnitischen Islams interpretieren und auf den — im 18. Jahrundert n.Chr. lebenden äußerst umstrittenenen Theologen *Aḥmad ibn Taymīyah* — berufen.

Diese theologischen Diskurse, die bis heute die sunnitische Geisteswelt entscheidend prägen, werden in dieser Arbeit — die sich auf die schiitischen Seelenlandschaften konzentriert — allerdings nur eine marginale Rolle spielen.

2.2.4 Die Metaphysik des Sufismus

In der sunnitischen Welt hat sich von Beginn an aber auch eine ganz andere geistige Strömung bemerkbar gemacht, die sowohl die rationalistischen, als auch die literalistischen Diskurse der Vertreter des *Kalām* scharf kritisierten, die heiligen Schriften weit über ihren wörtlichen Gehalt hinaus — nach den verborgenen Inhalten und der gemeinsamen Essenz aller göttlichen Offenbarungen suchend — interpretierten und nach einer individuellen Erfahrung der verborgenen esoterischen Dimensionen der göttlichen Einheit strebten. Aus dieser geistigen Strömung, die

unter dem Namen „Sufismus“ weit über den Islam hinaus Beachtung und Anhänger fand, entwickelte sich eine ganze Reihe von asketischen Praktiken und Traditionen, die den Zustand der unmittelbaren, intuitiven und mystischen Erfahrung [„*ma'rifah*“] der Wirklichkeit zum Ziel hatte.

> „Die Quintessenz der langen Geschichte des Sufismus ist der Versuch, in immer neuen Formulierungen die überwältigende Wahrheit auszudrücken, dass *`es keinen Gott als Allāh´* gibt, und zu realisieren, dass nur Er allein das Objekt der Anbetung sein kann.“ (Schimmel 1985:46)

Die Ursprünge des Sufismus gehen auf den Propheten Muḥammad selbst zurück, von dem es heißt, daß er Analphabet [„*ummī*“] gewesen war — unter anderem ein Symbol dafür , daß die Art von Wissen und Erkenntnis , die er besaß, nicht durch äußere Quellen oder durch andere Schriften vermittelt worden waren, sondern durch direkte unmittelbare Eingebung. Als Prototyp der mystischen Reise des Sufis, während der dieser die Realitäten und wahren Bedeutungen der Zeichen der Welt erfährt, gilt die mystische Himmelsreise [„*al-mi'rādsch*“] des Propheten , während der dieser die unterschiedlichen Sphären des Himmels durchquerte, den Propheten und Gottesfreunden der Vergangenheit begegnete, die Realitäten des Paradieses und des Feuers sah und schließlich zu Gottes Thron —ein Symbol für die unmittelbarste Nähe Gottes, die ein Geschöpf jemals erreichen kann — geleitet wird — eine Ehre, die selbst dem Erzengel Gabriel verwehrt blieb. Diese Reise des Propheten ist nun auch ein Ausdruck für die Möglichkeit des Menschen sich auf dem Weg der Liebe und Erkenntnis Gott selbst— der ultimativen Liebe, Wahrheit und Existenz — annähern und Ihn durch dessen Liebe unmittelbar erfahren zu dürfen. Diese Möglichkeit ist aber nicht nur den Propheten vorbehalten, sondern steht prinzipiell jedem Menschen offen, der bereit ist, sich auf diese lange und schwierige Reise der Seele vorzubereiten— und mehr noch als das verkörpert diese Reise die eigentliche Bestimmung des Menschen, den Gott laut einer Überlieferung nur erschuf, um von ihm „erkannt zu werden“.

Viele bekannte Überlieferungen weisen darauf hin, dass der Prophet Muḥammad das Wissen und die Traditionen des mystischen Pfades und den gesamten Schatz esoterischer Weisheiten des Islam seinem Schwiegersohn, Cousin und designiertem Nachfolger ***'Alī ibn Abū Ṭālib*** weitergegeben hat — und so ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß der Großteil der bis heute bestehenden Sufi-orden in ʿAlī das erste Glied ihrer geistigen Kette und ihren „*quṭb*“[„spirituelle Achse, Pol, höchste Stufe der Heiligenhierarchie“] sehen.

Als einer der größten Lehrer des frühen Sufismus gilt weiters der Ur-Ur-Enkel von ʿAlī — der sechste Imām der Schia —***Imām Dscha'far Ṣadiq***, der im 8.Jh n.Chr. in seiner Akademie tausende von Schülern in verschiedensten Disziplinen — angefangen von der Jurisprudenz, der Koraninterpretation, der Theologie, Philosophie und Ethik, über Naturwissenschaften, Astronomie und Astrologie,

Alchemie und Medizin hin bis zur Mystik und den Methoden der esoterischen Wissenschaften hin unterrichtet hatte.
Vor allem seine Methode der spirituellen Hermeneutik in Bezug auf die Qur'ān-Interpretation sollte auf die späteren Sufis und Philosophen einen großen Einfluß haben und stellt ein durchgängies Erbe esoterischer islamischer Wissenschaften dar, daß auch in den Theorien von *Ibn 'Arabī, Suhrawardī* und *Mulla Ṣadra* bis hin zu den christlichen Mystikern und Philosophen des abendländischen Mittelalters wiederzufinden ist.Von *Imām Dscha'far Ṣadiq* ist auch erstmals jene Definition der göttlichen Liebe als „ein göttliches Feuer, das den Menschen völlig verzehrt" formuliert worden, welche später von Sufis und mystischen Dichtern gerne aufgegriffen und immer wieder neu interpretiert wurde(vgl. Schimmel 1985: 70).

Es ist demnach auch nicht weiter verwunderlich, daß zwischen der Metaphysik des Sufismus und derjenigen, der *Schia* immer schon eine enge Beziehung bestand— und es oftmals schwierig ist bestimmte Persönlichkeiten entweder als Schiit, Sufi, Mystiker oder Teosoph zu klassifizieren. Weshalb Anhänger der schiitischen Lehren und Anhänger des Sufismus dennoch nie oder nur sehr selten eine deutliche Verbindung eingingen, läßt sich höchstwahrscheinlich vor allem auf historische und sozio-politische Umstände zurückführen[66] (vgl. Schimmel 1985: 126 f-127).

Eine der wesentlichen Konsequenzen aus der Entwicklung sufischer Lehren, ist ein Verständnis von „*Tauḥīd*"[islamischer Monotheismus: Konzept der Einheit, Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes] demnach Gott die einzig real existierende Existenz überhaupt ist und alles andere nur ein vergängliches Spiegelbild des göttlichen Anlitzes — eine Illusion. Demnach ist es auch eine Illusion, daß der Mensch selbst das Subjekt von Erkenntnis sein kann. Da nur Gott ist und sonst nichts, kann auch nur Gott alleine Subjekt sein und nur durch Gott kann Erkenntnis erlangt werden.

In diesem Sinne sind auch die Worte des berühmten Sufi-Märtyrers ***Al Ḥussain ibn Mansūr Al-Halladsch*** [67] zu interpretieren, der seines in Ekstase getätigten Ausspruches „*Anā-al-Ḥaqq*" [„Ich bin die Wahrheit"] wegen, von der damaligen Orthodoxie, die den mystischen Lehren ignorant gegenüberstand, als Ketzer hingerichtet worden war, da der Begriff „*al-ḥaqq*"[„Wahrheit"] oftmals auch als Synonym für Gott selbst verwendet wurde. Die Aussage dieses Märtyrers der mystischen Liebe kann aber auch als paradigmatischer Lehrsatz sufischer Weisheit gesehen werden — ähnlich wie das cartesianische „*Cogito ergo sum*" [„Ich denke, also bin ich"], das der sufischen Logik jedoch diametral gegenübersteht. Während *Descartes* sich der abstrahierenden Vernunft bedient, die kennzeichnend für das

[66] vgl. Antes 1971
[67] Al Ḥussain ibn Mansur al Halladsch wurde 858 n.chr in Persien geboren und reiste nach Baghdad, Mekka und Indien, wo er seine mystischen Lehren verbreitete und die Menschen über die Illusion der Trennungt zwischen Gott und seiner Schöpfung aufklären wollte. Er wurde schließlich im Jahr 922 n.Chr. auf graumsamste Art unbd Weise hingerichtet und gilt seitdem als der der berühmteste Märtyrer der mystischen Liebe.

diskursiv-abstrakte Denken ist, so spricht *Al-Halladsch* von einer unvermittelten, direkten Art der Erkenntnis, die noch vor jedem zeitlich verzögertem Abtraktionsprozess stattfindet — es ist der unvermittelte Akt der Erkenntnis der Seele, daß sie existiert durch die Existenz Gottes. Denn erst durch Gottes Existenz kann sie sich selbst erkennen und so wird Existenz selbst zu Erkenntnis, ohne dass hierbei eine Vermittlung durch Ableitung oder Abstraktion stattfinden müsste.

Um zu dieser Form der wahren existentiellen Erkenntnis zu gelangen muß der Sufi oder Mystiker aber zuerst jenen Zustand des „*fanā*"[„Entwerdung"] erreichen, welcher ihm oder ihr erlaubt, die Illusion des eigenen „Ich" zu überwinden und sich ihm Ozean göttlicher Einheit aufzulösen. Erst in diesem Zustand kann wahre Erkenntnis erlangt werden, indem Gott durch Gott selbst erfahren wird. Der Weg um diesen Zustand des Entwerdens und der vollkommenen Verschmelzung der Seele zu erreichen, ist der Weg der Liebe. Denn nur die Liebe vermag es die Grenzen des „Ich" und des Individuums aufzulösen und den Liebenden und den Geliebten zu einer Einheit verschmelzen zu lassen. So wird Liebe, Erkenntnis und wahre Existenz in den Theorien der späteren Sufi-Metaphysik untrennbar miteinander verbunden und das „Herz" des Menschen [arab.: „*al-qalb*"] wird nicht nur als Sitz des wahren Glaubens identifiziert, sondern auch als wichtigste Fakultät der Erkenntnis.

Es ist allerdings erst dem bahnbrechenden Werken von ***Muḥiy-ud-Dīn Muḥammad ibn ʻArabī*** zu verdanken — der den Sufis nicht zu Unrecht als *„ Scheich al-Akbar"* [„großer Meister"] bekannt ist —, dass so etwas wie eine systematische „Metaphysik des Sufismus" mit einer speziellen Epistemologie und Terminologie existiert. *Ibn ʻArabī* wurde im spanischen Andalusien des 12. Jahrhunderts n.Chr/ 6. Jahrhundert n.H. geboren, lebte als jüngerer Zeitgenosse des berühmten Philosophen und Rechtsgelehrten *Ibn Ruschd* [lat.: *Averroes*] — und soll sogar bei der Bestattung des berühmten Rationalisten und Kommentatoren des Aristoteles anwesend gewesen sein — und verstarb nach ausgedehnten Reisen in den Osten des islamischen Reiches schließlich in Damaskus, wo seine Grabstätte bis heute das Ziel vieler Pilger ist.

Ibn ʻArabī hinterließ hunderte von Werken, in denen er sich ausführlich mit Fragen des *Kalām*, der islamischer Jurisprudenz [arab.: „*fiqh*"], der *falsafah* und *ḥikmah* auseinandersetzte. Er gelangte schließlich jedoch zu dem Schluß, das die Erkenntnismethode der mystischen Entschleierung [„*kaschf*"] und der Selbstauflösung [„*fanā*"], welche die Sufis praktizierten, prinzipiell den Erkenntnismethoden der Abstraktion durch reine Vernunft *[ʻaql*] überlegen waren, wenn er auch betonte, dass ein wahres Erkennen des Wirklichkeit [*al-ḥaqīqah*] — und somit der Zugang zur unmittelbaren Realisierung der Erkenntnis des Göttlichen — nur über eine ausgewogene Kombination beider Erkenntnismethoden möglich sei (vgl. Chittick 1993: 500).

Berühmte Begriffe, die *Ibn ʻArabī* geprägt hat und die uns im Laufe dieser Arbeit noch begegnen werden sind beispielsweise „*Waḥdat al-Wudschūd*“ [„Einheit des Seins“ — eine Lehre, in welcher die Welt und Gott existentiell miteinander verbunden sind und Gott nicht als transzendentes Wesen getrennt von seiner Schöpfung gesehen wird, sondern das Universum als ewige Manifestation und kontinuierliche Entäußerung Gottes — als Art unmittelbares Spieglbild des göttlichen Anlitzes] , „*Nafas ar-Raḥmān*“ [„der Atem der Barmherzigkeit“ — durch welchen die Welt in jedem Moment aus Liebe neu geschaffen wird“] oder *„insān-al-kāmil“*[„der vollkommene oder vollständige Mensch“]. Vor allem das letztere Konzept des „vollkommenen Menschen“ hat auch einen wesentlichen Einfluß auf die schiitische Metaphysik und das Verständnis des Propheten und der 12 Imāme als solche „*insān al-kāmil*“ gehabt. Demnach ist es die zeitlose Wirklichkeit und wesentliche Einheit des Menschen, die sich in bestimmten auserwählten Menschen wie Propheten, Heiligen oder den unfehlbaren Imāmen im Laufe der Geschichte manifestiert und das Vorbild bzw. den Prototyp jedes Mystikers darstellt. Dieser vollkommene Mensch ist der eigentliche Grund der Schöpfung der Menschheit an sich. Es ist jener Mensch, vor dem sich die Engel in Anbetung niedergeworfen haben und welcher in materieller Gestalt notwendigerweise immer in der Welt existieren muß, um die Menschheit zu führen und zu leiten. Dieser vollkommene Mensch ist „*qubṭ*“ [spirituelle Achse/Pol des Kosmos], „*walī*“ [Freund, Vertrauter Gottes] und „*Imām*“ [Führer der Menschheit] und stellt somit auch die direkte Verbindung zwischen Gott und dem Rest der Menschheit dar, darf aber selbst auf keinen Fall mit einem göttlichen Wesen verwechselt werden. Denn die vollkommenste Form von Manifestation des „Menschseins“ ist gleichzeitig der höchste Grad der Vollkommenheit von Dienerschaft Gottes [„*ʻabd-Allāh“*].

> “We now come to the shore of an endless sea, to the foot of a mountain whose summit is lost in the clouds: all these metaphors are appropriate to the gigantic scope of the work of Ibn ʻArabi, one of the greatest visionary theosophers of all time.”(Corbin 1993: 291)

Wie Henri Corbin (1993[1964]: 292) beschreibt, beginnt mit *Ibn ʻArabi* aber auch etwas völlig Neues und Originelles, das nicht nur die Entwicklung des Sufismus und der islamischen Mystik und Gnosis[*ʻIrfan*] maßgeblich prägte, sondern auch den weiteren Verlauf islamischer Philosophie, die sich auf der Grundlage seines Denkens später zu einer einzigartigen spekulativen Metaphysik und mystischen Theosophie weiterentwickeln konnte. Doch bevor wir diese Strömung weiterverfolgen werden wollen wir zunächst noch einmal einen Schritt zurückgehen und betrachten, wie die vor-islamischen Weisen der Antike die islamischen Denker beeinflusst haben.

2.2.5 Das Erbe der „Wissenschaften der alten Weisen“

> “There are four obligatory tasks for any one of my Ummah [community]:
> The acquisition of knowledge, keeping it, spreading it among people and acting it out.”
> (Überlieferung des Propheten Muḥammad)[68]

> „So hatte sich die muslimische Gemeinschaft, noch bevor das zweite Jahrhundert nach der Hidschra weit vorangeschritten war, bereits grob genommen in vier unterschiedliche Gruppen geteilt: Die Theologen, die Philosophen, die Sufis und die Leute der Tradition. Das führte zu einem intellektuellen Chaos in der islamischen Ummah und die Muslime waren dabei ihre Geduld zu verlieren. Der einzige kleinste gemeinsame Nenner, an dem alle gleichermaßen festhielten und dem sich alle verschrieben hatten waren die Worte: `Es gibt keinen Gott außer Gott [Allāh] und Muḥammad ist der Gesandte Allāhs.´ In beinahe allen anderen Dingen gingen die Meinungen auseinander.“ (Ṭabāṭabā‘ī 2010: 12)

Wie der islamische Gelehrte und Philosoph des 20. Jahrhunderts Allamah *Ṭabāṭabā‘ī* in der Einleitung zu seinem berühmten mehrbändigen Werk „Al-Mīzān — eine Auslegung des *Qur’ān*“ lebendig schildert, herrschte bereits zwei Jahrhunderte nach dem Ableben des Propheten Muḥammad ein intellektuelles Chaos in dem mächtigen und extrem diversen Reich islamischer Zivilisation, das sich bald von Indien bis nach Spanien über drei Kontinente hinweg erstreckte und sich als Erbe der alten Weisen Griechenlands, Persiens, Indiens und Chinas verstand, auf deren Wissenschaften — gepaart mit der Inspiration durch die letzte Offenbarung Gottes — eine neue Weltsicht aufgebaut werden sollte.

Im Gegensatz zu dem Bild einer statischen, homogenen und dogmatischen Weltsicht, welches Kritiker mit polemischen Stimmen heutzutage gerne von einem „Islam“ — als Gegensatz zum modernen aufgeklärten Selbstverständnis des Westens — an die Wand malen, förderten die islamischen Lehren von Beginn an die intensive Auseinandersetzung mit und Bewahrung von Wissen und Weisheit, wo immer diese auch zu finden sei und wer auch immer diese geäußert hatte. Diese Lehren lassen sich aus zahlreichen prophetischen Überlieferungen ableiten, sowie aus den Versen des *Qur’ān*, der die Menschheit immer und immer wieder dazu auffordert nachzudenken, zu reflektieren, in der Welt herumzureisen und die Geschichten der vorangegangenen Völker aufmerksam zu studieren um daraus Lehren und Weisheit zu beziehen.

So war bereits gegen Ende des 3. Jahrhunderts n. H./ 9.Jahrhundert n. Chr. eine unglaubliche Übersetzungsarbeit im Gange, die alle wichtigen Werke im Bereich der Wissenschaft, der Medizin, Mathematik, Astronomie, der Technologie und der Philosophie der alten Zivilisationen in die arabische Sprache transferierte und bald

[68] Ansaryian 2004: 139

— dank der Fortschritte der Entwicklung von Papier aus China — einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden konnte. Mit dem Beginn der ersten industriellen Produktion von Papier in der arabischen Welt um 800 n.Chr., entstand auch das neue internationale Zentrum dieser Übersetzungstätigkeiten, des wissenschaftlichen Austausches und einer Gelehrsamkeit von bis dahin ungesehenen Dimensionen: die erste internationale Akadamie der Wissenschaften im blühenden Baghdad, welches den Namen „*Haus der Weisheit*“ *[arab.: „Dar al-Ḥikmah“]* trug.

Die kritische Rezeption des hellenistischen Erbes von Aristoteles und Plato war dabei wohl eines der bedeutendsten Elemente, welches den Aufstieg der Bedeutung rationaler Vernunft in der islamischen Zivilisation beeinflusste und so bedeutende Denker inspirierte wie *al- Kindī*, *al- Fārābī*, *Ibn Sinā* [lat.: „Avicenna“] bekannt wurde) *al-Ghazali* oder *Ibn Rushd* [lat.: „Averroes“] — der im Abendland auch schlichtweg als „der Kommentator“ (des Aristoteles) bezeichnet wurde und deren philosophische und wissenschaftliche Methoden das westliche Denken über Jahrhunderte smassiv prägen würde. Dabei bemühten sich die islamischen Philosophen generell vor allem um eine mögliche Harmonisierung der scheinbar unvereinbaren Gegensätze und Theorien von Aristoteles und Plato einerseits und der Vereinigung des hellenistischen Gedankenguts mit den Lehren des Islam andererseits.

Abū Yaʿqūb ibn Ishāq al-Kindī — der wie bereits erwähnt als erster richtiger islamischer Philosoph gilt — studierte in der aufstrebenden Metropole Baghdad Anfang des 9. Jh. n.Chr. die übersetzten Werke der griechischen Philosophen von der Quelle weg, setzte sich intensiv mit den Werken von Pythagoras, Aristoteles, Plato und Plotin auseinander und inspirierte zahlreiche islamische Denker dazu Weisheit und Erkenntnis — gemäß den prophetischen Überlieferungen — überall dort zu suchen, wo diese zu finden seien.

Abū Naṣr al-Fārābī [lat.: „*Alpharabius*“], der im 10. Jh n.Chr./ 3 Jh n.H. lebte, angeblich türkischer Herkunft war und ebenfalls in Baghdād studierte und lehrte, wird auch als *„al-muʿallim al-thāni“* [*„der zweite Lehrer“*(nach Aristoteles)] bezeichnet. *Al-Fārābī* war nicht nur ein großer Mathematiker (inspiriert u.a. von Pythagoras), Naturwissenschaftler, Philosoph und Kommentator des Aristoteles. Er folgte auch als politischer Philosoph dem Beispiel Platos, interpretierte Aristoteles in neu-platonischem Lichte und integrierte einen ganzen Zyklus von gnostischer Symbolik inspiriert durch den Sufismus und *ʿIrfan* in die „Metaphysik“ von Aristoteles. Er war außerdem bekannt als Musiker, der sowohl theoretische Abhandlungen über Musik schrieb, als auch selbst komponierte und seine Werke vorführte. Seine Kompositionen verbreiteten sich rasch vor allem in Sufi-Kreisen und werden bis heute in den spirituellen Konzerten der Sufis — dem *samā* — lebendig gehalten.

Abū 'Alī al-Ḥusain ibn Abdullāh Ibn Sīnā [lat.: *„Avicenna"*])[69] lebte im 10.-11. Jh. n. Chr./ 4.-5. Jh. n.H. und war nicht nur als großer persischer Philosoph bekannt, sondern vor allem auch als Arzt, dessen monumentales Werk „ Der Kanon der Medizin" *[arab.: „al-Quānun fi´l-tibb"]* über fünf Jahrhunderte hinweg als die wichtigste Quelle medizinschen Wissens für Morgen- und Abendland gleichermaßen galt.

Der auch als *„al-Scheich ar-ra´is"* [in etwa: *„der Meister der Oberhäupter"*] bekannte *Ibn Sīnā* soll bereits im Alter von zehn Jahren den gesamten Qur'ān auswendig gelernt und bis zum 18. Lebensjahr die Studien des islamischen Rechts, der Astronomie, der Medizin, der Logik und der Philosophie vollendet haben[70]. Seinen Ruf als Wunderknabe und bemerkenswerter Arzt konsolidierte er, als er bereits im Alter von 17 Jahren den samanidischen Prinzen *Nūh ibn Mansūr* erfolgreich heilte,[71]und im Ausgleich dafür die königliche Bibliothek nach Herzenslust benutzen durfte.
Ibn Sīnās Vater war höchstwahrscheinlich Schiit des ismailitischen Zweiges und stammte aus *Balkh* — einem damals internationalen intellektuellen Zentrum. Ibn Sīnā selbst wurde in *Bukhara* [im heutigen Uzbekistan] im östlichen Teil des islamischen Reiches geboren und verstarb nach einem Leben in *Nischapūr, Khorassan* [im heutigen Iran] und *Rey* [heute ein Vorort von Teheran] schließlich in *Hamadan*, Iran —wo sein Grabmal bis heute eine beliebte Pilgerstätte darstellt.

Die Philosophie schien dem jungen Wunderknaben *Ibn Sīnā* anfangs einige Schwierigkeiten zu bereiten. So heißt es, dass er Aristoteles´ *„Metaphysik"* 40 Mal[72] las, ohne das Werk jedoch verstehen zu können. So soll er schließlich frustriert eine Moschee aufgesucht haben, um in einem speziellen Gebet um Gott um Einsicht und Verständnis zu bitten. Am Heimweg soll er dann in einem Buchladen über das Werk des früheren berühmten Aristoteles- Kommentators — *Abū Naṣr al-Fārābī* — gestolpert sein. Erst durch die Lektüre von *Al-Fārābīs* Kommentar fielen Ibn-Sīnā die Schleier von den Augen und die Karriere eines großen Philosophen konnte beginnen.

So war *Ibn Sīnās* Auseinandersetzung mit Aristoteles also von Anfang an bereits geprägt durch die Perspektive und den Kommentar von *al-Fārābī* — der wiederum Aristoteles aus platonischer und mystischer Sicht interpretiert hatte — aber auch von den Lehren der 12er Schiiten —denen *Ibn Sīnā* schließlich gegen Ende seines Lebens — nach einer langen intellektuellen und spirituellen Odyssee — gefolgt haben soll.[73]

---

[69] eine exzellente Einführung in das Leben und Werk von Ibn Sīnā findet sich in Sayyed Hossein Nasr: „Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi" (1964:Haravard University press: Cambridge, Mass.)
[70] von Ibn Sīnā selbst ist eine ausführliche Autobiographie erhalten;
siehe dazu auch Nasr/Leaman 1993: 231 ff
[71] siehe Corbin 1993[1964]: 168
[72] Die Zahl „40" hat in der Metaphysik der Sufis, im Koran und in der islamischen Religion allgemein eine besondere rituelle und mystische Bedeutung; so war es Moses geboten sich 40 Tage von seinem Volke zurückzuziehen, bevor er die Tafeln mit den 10 Geboten für die Menschheit erhielt; und auch heute ist es üblich sich 40 Tage in die Einsamkeit zurückzuziehen und zu fasten, bevor man besondere Visionen und Lösungen von speziellen Problemen empfangen darf
[73] Vgl.: Corbin 1993 [1964]: 170

Schließlich beschrieb *Ibn Sīnā* in seinem berühmten Werk *„Kitāb asch-schifā´"* [*„Das Buch der Heilung"*] detailliert ein vollständiges originelles philosophisches System, dass als das erstes Werk einer islamisch- *peripatetischen*[74] Philosophie in persischer Sprache gilt.

Die ersten Auseinandersetzungen des christlich mittelalterlichen Abendlandes mit Aristoteles fanden ebenfalls über die ins lateinische übersetzten Schriften und versehen mit äußerst originellen Kommentaren des *Ibn Sīnā* statt. Der, in der lateinischen Sprache als *„Avicenna"* bekannte Ibn Sīnā beeinflusste dabei vor allem, auch christlichen Philosophen, Theologen und Mystiker, wie *Albertus Magnus* und dessen Schüler *Meister Eckhardt* und *Thomas von Aquin*.
Doch trotz des enormen Einflusses dieses Denkers auf das Abendland, blieben die vielfältigen Dimensionen der Persönlichkeit und die Gesamtheit des gedanklichen Universums von Ibn Sīnā der lateinischen Gedankenwelt des Mittelalters und der modernen Welt bis heute weitgehend verborgen. In der Rezeption und der Übersetzung ging dabei so Vieles verloren, dass man meinen möge, der lateinische *Avicenna* und der persische *„Ibn Sīnā"* wären zwei gänzlich verschiedene Persönlichkeiten.

So blieben vor allem jene Schlüsse, die *Ibn Sīnā* erst gegen Ende seines Lebens aus seinen philosophischen Studien zog — sowohl im Westen des Islamischen Reiches, als auch in Europa — beinahe gänzlich unbekannt. Obwohl gerade diese den originellsten und tiefgehendsten Teil seiner Philosophie darstellen und deren Rezeption durch die Philosophen im Osten des Islamischen Reiches später zu einem Quantensprung der islamischen Philosophie führen sollten.

Ein weiteres Beispiel eines großen Gelehrten, der gegen Ende seines Lebens schließlich zu dem Schluß gelangte, dass weder die rationale Vernunft der Philosophen, noch die orthodoxe Dogmatik der Theologen den Menschen zu Wahrheit und sicherer Erkenntnis führen können — sondern alleine die Erkenntniswege des Herzens — ist ***Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī***[75] [lat.: *„Algazel"*]. Der bedeutende persische Philosoph, Theologe und spätere Mystiker wurde Anfang des 11. Jh n.Chr./ 5. Jh. n.H. in Tūs [bei Maschhad, Iran] geboren und gilt in seiner Jugend — ähnlich wie *Ibn Sīnā* — als ein

---

Hierbei möge nur angemerkt sein, dass es oftmals aufgrund der politischen Situation und der damals üblichen schiitischen Überlebenstaktik der *„Taqīyyah"* [was etwa soviel bedeutet wie seinen wahren Glauben zu verbergen oder gar zu leugnen, falls man dadurch in in Lebensgefahr gerät] sehr schwierig ist, die offizielle „Konfession" berühmter islamischer Gelehrter festzustellen. Da das schiitische Universum jedoch vor allem durch eine ganz bestimmte Art der Logik und der Mystik charakterisiert wird, das sich deutlich von dem der sunnitischen Glaubensgeschwister unterscheidet, erlaubt es eine Analyse der Werke und des Denkens jener Gelehrten oftmals relativ präszise Rückschlüsse auf ihren Glauben zu ziehen.

[74] Der Schule des Aristoteles folgend

[75] für online Ressourcen zu Leben und Werk von Al-Ghazali in englischer Sprache siehe auch http://www.ghazali.org/

intellektueller Wunderknabe, der bereits in jungen Jahren, alle traditionellen Disziplinen der Wissenschaft meisterhaft beherrschte und schon früh damit begann alle Autoritäten auf diesen Gebieten zu hinterfragen und den Weg seiner eigenen Gedanken und Zweifel zu folgen. Diese Zweifel bewogen ihn dazu, sich vor allem mit der Frage zu beschäftigen, wie der Mensch Gewissheit und sichere Erkenntnis der Warhheit [arab.: *„al-Yaqīn"*] erlangen könnte. Nachdem er sich lange Zeit sowohl mit den Methoden der Theologen [*mutakallimūn*] als auch der griechischen und islamischen Philosophen [*falāsifah*] auseinandergesetzt hatte, schrieb er schließlich eine vernichtende Kritik der Methode der reinen Vernunft und attackierte dabei vor allem Aristoteles und *Ibn Sīnā* — mit dessen vollständigem Werk er aber offensichtlich nicht vertraut gewesen war — und bezichtigte seinen islamischen Kollegen der Übernahme heidnischen Gedankenguts, welches der Auffassungen des *Qur'ān* — aus Sicht der ascha' ritischen Vertreter des *Kalām*, denen *al-Ghazālī* sich zunächst verpflichtet fühlte — diametral gegenüberstehen würde. In einem äußerst polemischen Stil postulierte er in seinem einflussreichen Werk *„Tahāfut al-falāsifah"* [„Die Selbstzerstörung (oder: Inkoherenz) der Philosopen"], die Unmöglichkeit der Philosophen auf dem Wege rationaler Spekulationen zu sicherer Erkenntnis [*„al-Yaqīn"*] der Wahrheit [*„al-Ḥaqīqah"*] zu gelangen. In seiner radikalen Kritik des Kausalitätsprinzips wird *al-Ghazālī* heute in seiner Wirkung auf die Philosophie gerne mit Immanuel Kant und David Hume verglichen (vgl. Lerch 2002: 119 ff), obwohl er noch weitaus kompromißloser als seine späteren intellektuellen Erben vorging und mit seinem radikalen Zweifel an den Methoden der Vernunft die Grundfesten der Wissenschaft an sich einzureißen drohte.

Doch *al- Ghazālīs* polemische Kritik der Philosophie sollte vor allem im Kontext eines lebenslangen persönlichen spirituellen und intellektuellen Kampfes um Wahrheit und Gewissheit verstanden werden. So entspringt eines seiner Hauptargumente in einer Ablehnung der „reinen Vernunft", der persönlichen Erfahrung, dass die sichere Realisierung der Wahrheit durch logische Abstraktion und das blinde Vetrauen auf ein erkenntnistheoretisch gültiges Kausalitätsprinzip nicht gewährleistet sie und in jedem Falle immer unvollständig und fehlerhaft bleiben muß. So schrieb er beispielsweise in seinem höchst selbstreflexiven und selbstkritischen Werk *„al-Munqīdh Min al-dalāl"*[*„Die Erretung aus dem Irrtum"*] — welches er wenige Jahre nach der Herausgabe des *„Tahāfut al-falāsifah"* verfasste:

> „True knowledge is the knowledge through which the known object is utterly disclosed (to the spirit), in such a manner that no doubt can exist with regard to it, and no error can tarnish it. It is the level at which the *heart* cannot admit or even conceive of doubt. Any knowledge which has not attained this level of certitude is incomplete and susceptible to error."
> (*Al-Ghazālī* zitiert nach Corbin 1993 [1964]: 181-182)

Al-Ghazālī attackierte somit scheinbar auch aus einer persönlichen Frustration heraus —welche intellektueller und religiöser Zweifel in ihm auslgelöst hatte — die Philosophen und ihre Methoden, mit denen er sich lange Zeit seines Lebens intensiv

auseinandergesetzt hatte. So zog er sich mit seiner „*Tahāfut al-falāsifah*“ zunächst auf die Position eines dialektisch denkenden, religiösen Dogmatikers zurück, der die einzige Möglichkeit in der Erlösung des Menschen in einer bedingungslosen Befolgung der offenbarten Schriften sah. Doch konnte diese Lösung *Al-Ghazālīs* Geist auf Dauer auch nicht genügen und so vollzog er gegen Ende einer lebenslangen Odysee auf der Suche nach Wahrheit und Gewissheit abermals eine dramatische Wende. Er verzichtete auf Ruhm und Anerkennung, legte seine erfolgreiche Lehrtätigkeit in Baghdad zurück und wurde zu einem wandernden Sufi- Asketen, der sichj jahrelang in einem Minarett in Damaskus und schließlich in der heiligen Moschee in Jerusalem einschließen ließ und nach der Wahrheit nurmehr in seinem eigenen Herzen suchte. In einem radikalen Bruch mit seiner erfolgreichen wissenschaftlichen Karriere, hatte er beschlossen die Wege der „Wissenschaften der Körper“ —egal ob diese nun von Philosophen oder Theologen beschritten wurden — hinter sich zu lassen hatte und sich vollkommen dem Weg der „Wissenschaften der Religionen“ zu widmen um die göttliche Wahrheit unmittelbar in seinem Herzen erfahren und dadurch Gewissheit erlangen zu können.
Die Früchte aus dieser ungefärh zehn Jahre andauernden Zurückgezogenheit veröffentlichte *Al-Ghazālī* schließlich in seinen Werken „*Neubelebung der Wissenschaften der Religion*“, „*Das Elixier der Glückseligkeit*“ und „*Die Nische der Lichter*“ — welche unter anderem auch wesentlich zur Entwicklung einer Metaphysik des Sufismus beitrugen, welche *Ibn ‘Arabī* im 12. Jahrhundert n.Chr. weiter systematisieren würde.

Dabei ist vor allem die Weiterentwicklung der sufischen Konzeption des „Herzens“ — als Erkenntnisorgan, das die sinnliche Welt des Körpers wie eine Art „inneres Fenster“ mit der übersinnlichen Welt der Seele verbindet und dessen spirituelle „Reinigung“ die Vorraussetzung für jegliche Art der Offenbarung und der mystischen Erfahrung darstellt — diesen späteren Werken von Al-Ghazālī zu verdanken. Das wesentliche an dieser Konzeption des „Herzens“ ist, dass es wie eine Art zweigesichtiger Spiegel als Mittler zwischen der sinnlichen Welt der Körper und der übersinnlichen Welt des Geistes tritt — zwei Welten, die ohne jene Vermittlung durch das „Herz“ als Spiegel vollkommen voneinander getrennt wären — und dadurch jeglicher Erkenntnisprozess für den Menschen unmöglich gemacht würde. *Al-Ghazālī* führt dabei zwei Beweise für die Existenz dieser Vermittlung an: den Traum, den jeder Mensch im Schlaf erfahren hat und die Erfahrung einer Art von Eingebung, spontanem Einfall oder Intuition, die ohne Einfluß aus der Welt der Sinne, direkt das Herz treffen, ohne dass der Mensch weiß warum. *Al-Ghazālī* ist nun davon überzeigt, dass diese „zufälligen“ Momente der Verbindung der Welten durch die Techniken der „Reinigung des Herzens“ der Sufis auch mit vollem Bewußtsein zu erfahren wären, indem der Mensch alles aus seinem Herzen fegt, außer das Gedenken an Gott und dadurch bewusst das „Fenster des Herzens“ zur übersinnlichen Welt des Geistes öffnen kann — um eine mystische Reise in jene Zwischenwelt anzutreten, in der sich die wahre Bedeutung aller Dinge als metaphysische Bildern und Lichter in symbolischen Formen dem Herzen offenbaren

kann. Dieser Zugang zur jenseitigen Welt durch das „Fenster des Herzens“ ist nun entspricht auch jener Art des offenbarten Wissens, das durch Propheten und Heilige in die Welt gekommen ist.
So schreibt *al-Ghazālī* in seinem „Elixier der Glückseligkeit“

> „Wissen zu erweben aber durch lernendes Studium, das ist der Weg der Gelehrten. Auch er ist von hohem Wert, doch ist er gering im Vergleich zu dem Wege des Prophetentums und dem Wissen der Propheten und Heiligen, das ohne menschliche Unterweisung, unmittelbar von Gott ihren Herzen zufließt. Die Wahrheit des Weges der Erkenntnis ist vielen Menschen durch eigene Erfahrung oder durch Vernunftbeweis offenbar geworden (…)
> Glaube aber nicht, dass dies allein den Propheten vorbehalten sei. Nein, die Substanz jedes Menschen, trägt die natürliche Anlage dazu in sich, sowie jeder Stahl dazu geeignet ist, zu einem Spiegel geformt zu werden, darin das Bild der ganzen Welt widerscheint.“
> (*Al-Ghazālī* 2004 54-55)

Durch diese Art der Erklärung von prophetischem Wissen, als ein Erkenntnisweg, der prinzipiell für jeden Menschen offen steht, der diesem mit Aufrichtigkeit und Konsequenz bereit ist zu folgen, öffnet *al-Ghazālī* nach seiner verheerenden Kritik an der aristotelischen Philosophie der reinen Vernunft, den Weg für eine völlig neue und scheinbar genuin islamische „prophetische Philosophie“ oder „Theosophia“ — welche vor allem im islamischen Osten — in Persien und Indien — wenige Jahrhhunderte später zu ihrer Blüte gelangen sollte, und die im 20. und 21. Jahrhundert —mit einiger Verspätung — allmählich auch die Aufmerksamkeit abendländischer Philosophen und Denker erlangt.

Doch bevor wir das weitere Schicksal der Philosophie im Osten des islamischen Reiches verfolgen, wollen wir uns zunächst den Entwicklungen der Gedankenströme der Philosophen des islamischen Westens zuwenden — als deren unmittelbare Erben die Philosophen des europäischen Abendlandes betrachtet werden können.

2.2.6 Die Philosophen des „Westens“

Während *Ibn Sīnā* zu den wichtigsten Kommentatoren des Aristoteles des Ostens des islamischen Reiches zählte, so galt ***Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ruschd*** [lat.: „*Averroes*“] — der im 12. Jahrhundert im spanischen Cordoba das Licht der Welt erblickte — zu den wichtigsten Vertretern der *peripatetischen* Schule [arab.: „*maschshā‘ūn*“] im islamischen „Westen“ — womit hier vornehmlich Mauretanien, Nordafrika und das islamische Spanien — Cordoba und die Schule von Toledo — bezeichnet wird.

Wesentlich dabei, ist vor allem nochmals zu betonen, dass die primäre Rezeption und Auseinandersetzung europäischer Denker mit den Werken und Theorien von Aristoteles über die ins lateinische überstezten Schriften dieser beiden Kommentatoren *Ibn Sīnā* und *Ibn Ruschd* — stattfand und dass jene Rezeption

somit nur durch die Brille jahrhundertelanger Kontroversen und Diskurse über die Gedanken von Aristoteles innerhalb einer islamisch geprägten Zivilisation erfolgte.

Auf das viel beachtete Werk „*Tahāfut al-falāsifah*“*[lat.: „Destructio philosophorum]* des persischen *Al-Ghazālī,* antwortete ***Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ruschd*** rund 100 Jahre später mit seinem Werk: „*Tahāfut al- Tahāfut*“[„Die Selbstzerstörung der Selbstzerstörung“ oder „Die Inkohärenz der Inkohärenz“], in der der andalusische Denker scheinbar genüßlich die Widersprüche in *Al-Ghazālīs* Werken beleuchtet.

Dabei kritisiert *Ibn Ruschd* nun aber die Theologen [*mutakallimūn*] mit ganz ähnlichen Argumenten, mit denen *al- Ghazālī* zuvor die Philosophen attackiert hatte. Denn er wirft den Theologen ihre Unzulänglichkeit vor, die Menschheit alleine durch den Glauben an religiöse Überlieferung und die daraus resultierenden Dogmen auf den Weg der sicheren Erkenntnis der Wahrheit führen zu können.
Mit seinen Argumenten trat *Ibn Ruschd* nun erstmals vehement für eine metaphysische Säkularisierung der Philosophie ein. Dabei betrachtete er die Religion einerseits und die Philosophie und Wissenschaft andererseits allerdings nicht als notwendigerweise widersprüchlich oder sich einander ausschließend, sondern erkannte darin lediglich zwei miteinander unvereinbare Erkenntniswege, die letztendlich zwar zu einer einzigen Wahrheit führen, in ihren Methoden allerdings säuberlich voneinander getrennt bleiben sollten.

Während *âl-Ghazālī* die Erkenntniswege der rationalen Vernunft der Philosophen einem radikalen Akt des Zweifels ausgesetzt hatte und nur die Erkenntniswege der *mutakallikūm* zielführend ansah um die Bedeutung prophetischen Wissens und göttlicher Offenbarung zu bewahren und zu verteidigen, antwortete *Ibn Ruschd* mit einer ebenso vehementen Verteidigung des auf rationalen Wegen und durch logische Abstraktion gewonnen philosophischen Wissens. Dabei verwechselte er allerdings den Inhalt nicht mit der Form bzw. mit der Methode oder dem Zugang. Denn *Ibn Ruschd* war neben seiner Tätigkeit als Arzt, Wissenschaftler und Philosoph auch Mystiker und einer der führendsten religiösen Autoritäten und religiösen Rechtsgelehrten im Cordoba seiner Zeit — eine Tatsache, die in der rückwirkenden modernen Rezeption und Interpretation seines Erbes gerne vergessen wird und welche doch als wesentlich für das Verständnis seiner Theorien und Gedankwelt erachtet werden sollte.

In der Verbreitung der Schriften und Gedanken *Ibn Ruschds* im mittelalterlichen Europa lassen sich die Wurzeln einer Idee verorten, die das weitere Schicksal des Abendlandes auf verhängnisvolle Art und Weise prägen würde und, die den Grundstein für das humanistisch-säkulare Gedankengut der europäischen Aufklärung und *Renaissance* legen würde — nämlich die Idee der rationalen Trennung der Erkenntniswege von Religion und Philosophie.

Während der andalusische religiöse Rechtsgelehrte *Ibn Ruschd* allerdings betonte, dass es sich hierbei lediglich um eine erkenntnistheoretische Trennung zweier Bereiche bzw. Methoden handelte, die durchaus beide ihre Gültigkeit besitzen und einer gemeinsamen Wahrheit entspringen, so führte die Interpretation seines Gedankenguts im Abendland zu einer europäisierten Version eines „politischen Averroismus", welcher einen enormen Einfluß auf die Scholastik des Mittelalters ausübte, die schießlich zu einem totalen Bruch zwischen „Glaube" und „Wissen" und zu der Idee einer „doppelten Wahrheit" führte. Diese Form der europäischen Säkularisierung kann dabei vor allem als ein Mittel gesehen werden, um einen politischen Kampf gegen ein mächtiges — sich auf christliche Dogmen stützendes — Magisterium zu führen, das in dieser Form in der islamischen Gesellschaft, in der *Ibn Ruschd* lebte, nicht existierte.

In diesem Zusammenhang gilt es nun zu beachten, dass *Ibn Ruschd* selbst nie an der prinzipiellen Wahrheit der religiösen Offenbarungen gezweifelt hatte und er die Wahrheit der Philosophen auch nicht im Widerspruch zur Wahrheit der Propheten sah. Doch teilte er den Bereich der „göttlichen esoterischen Wissenschaften", welche den individuellen Intellekt des Menschen übersteigen von dem, der „humanistischen exoterischen Wissenschaften" und sah in Bezug auf letzteren Bereich die Methode der logischen Abstraktion mittels der rationalen Vernunft der Philosophen [*'aqlī*] gegenüber den Methoden der Traditionalisten und Theologen [*naqlī*] überlegen.

*Ibn Rusc*hd — der im Abendland vor allem als „der Kommentator"[des Aristoteles] und als unabdingbarer Verfechter der menschlichen Vernunft — bekannt wurde, hatte es sich zum Ziel gemacht, die authentischen Lehren seines Meisters Aristoteles wiederherzustellen und somit den Grundstein für rationale und empirische Naturwissenschaftschaften zu legen. — Dieses, von *Ibn Ruschd* begonnene Projekt, sollte schließlich im europäischen Denken der Renaissance ihre Früchte entwickeln und das Aufkommen eines „modernen" Paradigmas empirischer Wissenschaften vorbereiten — Wissenschaften, welche von der Realität der Religion und Offenbarung schinbar vollkommen abgetrennt wurden und sich rein auf die Erfahrbarkeit der sinnlichen Welt beschränken.

> „It has been said that Averroes asservation `O men! I do not say that the knowledge which you call divine science is false; what I am saying is that I have knowledge of human science´ sums him up completely, and that the new humanity that blossomed in the Renaissance had its origin in these words. This may be so, and if such is the case, it would also be true to say that something came to an end with Averroes, something which could no longer survive in Islam but was destined to shape European thought." (Corbin 1993[1964]: 250)

Eine euro-zentristische Sichtweise der Geschichte der islamischen Philosophie, zeichnet mit *Ibn Ruschd* gerne das Ende der islamischen Philosophie, da diese lediglich in den Neuanfang der europäischen Philosophie mündete und folglich ihre eigenständige Bedeutung verlor. Aus jener Perspektive hatten die islamischen Philosophen nur eine einzige Aufgabe zu erfüllen — nämlich die Überlieferung

einiger wichtiger antiker Texte an den mittelalterlichen Westen — was dort schließlich die Renaissance, den Aufstieg der Vernunft und die Aufklärung hervorbringen sollte.

> „Islamic philosophy is Islamic not only by virtue of the fact that it was cultivated in the Islamic world and by Muslims but because it derives its principles, inspiration and many of the questions with which it had been concerned from the sources of Islamic revelation despite the claims of its opponents to the contrary." (Nasr 2001c [1993]: 27)

Dabei wird allerdings vollkommen übersehen, dass jene Form einer philosophischen Tradition, die sich nur aus einer spezifisch islamischen Konzeption der Wirklichkeit und der göttlichen Offenbarungheraus entwickeln hatte können und daher auch ganz andere Fragen stellte und andere Lösungen und Antworten fand, als die europäische Philosophie, sich im islamischen Osten über mehr als 12 Jahrhunderte hinweg bis heute kontinuierlichweiterentwickelt hat — eine Tatsache, die langsam auch von immer mehr Denkern und Gelehrten im Abendland wahrgenommen wird und es womöglich vermag einen Weg aus jener Sackgasse zu weisen, in die sich die westliche Philosophie in ihrer jahrhundertelangen starrsinnigen Beschränkung auf die sinnlich und empirisch wahrnehmbare Welt, manövriert hat.

Bevor wir uns jedoch dieser „östlichen" Schule der islamischen Philosophie endgültig zuwenden, wollen wir aber noch einen Augenblick im Westen des islamischen Reiches verweilen und dabei ins 14. Jahrhundert n. Chr./9. Jh. n. H. springen um dort einem weiteren einflußreichen Gelehrten zu begegnen.

Dieser Gelehrte, der im 9./14. Jahrhundert in Tunis geboren und nach zahlreichen Reisen nach Andalusien, Marokko und auf dem afrikanischen Kontinent, schließlich in Kairo verstorben ist, wird heute als wesentlicher Vordenker — wenn nicht gar als der eigentliche Gründervater —der modernen Sozialwissenschaften und des Faches der Kultur und Sozialanthropologie — gesehen.
Die Rede ist von ***Walī ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Chaldūn***.

Als scharfer Analytiker und kritischer Beobachter der politischen Despotie seiner Zeit, gilt *Ibn Chaldūn* unter anderem auch als der Begründer der ersten systematischen „Philosophie der Geschichte" —und manche behaupten sogar, dass er damit teilweise eine marxistische Geschichtsphilosophie bereits vorwegnahm. Denn anders als *Plato* oder *Al-Fārābī,* begnügte er sich nicht damit anhand utopischer Modelle, Theorien eines idelan Staates zu entwerfen bzw. auf diese Art und Weise implizierte Kritik an bestehenden gesellschaftspolitischen Zuständen zu äußern, sondern wandte sich stattdessen einer kritischen und systematischen Analyse der realen politischen und sozialen Zustände zu, die er unmittelbar um sich herum vorfand — eine Analyse, die vor allem auch eine aktive Veränderung jener Zustände zum Ziel hatte.

Mit seiner intensiven Befassung, Beobachtung und Theoretisierung der historischen und zeitgenössischen Entwicklung menschlicher Zivilisationen und ihrer sozialen und kulturellen Organisation, gilt Ibn Chaldūn nicht nur als Begründer moderner Geschichtsphilosophie, sondern auch als Vater der modernen Soziologie und Sozialanthropologie. *Saleh Faghirzadeh* (1982) schreibt in seiner Studie *„Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun´s Sociology Then and Now"*über *Ibn Chaldūns* Einfluß auf moderne Denker Folgendes:

> „In his methodology and style Ibn Khaldun is more a modernist than a medievalist. This partially explains his limited influence in medieval times and growing influence in modern times.(…) Rediscovered by modern scholars and orientalists in the nineteenth century , excerpts of his books have been translated into French, German, Italian, English and Japanese. Ibn Khaldun has also been rediscovered by modern Muslim and Arab authors. More books in Arabic have been written about him than about any other medieval Muslim thinker. He has influenced historic, sociological and political writings." (FAGHIRZADEH 1982: 173)

Heute scheint sich vor allem jene junge Generation von islamischen Gelehrten bzw. Gelehrten im islamischen Raum mit *Ibn Chaldūn* zu identifizieren, die selbst eine säkulare bzw. agnostische Einstellung gegenüber der Welt und der Religion vertritt. *Ibn Chaldūn*s Werke legen jedenfalls Zeugnis darüber ab, dass die Wurzeln „moderner" geistiger Strömungen wie Agnostizismus, Positivismus, Historizimus, und Soziologismus nicht in der europäischen Aufklärung zu finden sind, sondern bereits in der islamischen Geisteswelt des Mittelalters— noch bevor es freilich Begriffe gab, um diese Geisteshaltungen adäquat zu beschreiben.

2.2.7 Die Entwicklung einer „Metaphysik der Illumination"

2.2.7.1 Ansätze einer „Orientalischen Philosophie"

> „Since those who were the people of learning were strongly in favour of the Greek Peripatetics, we did not find it appropriate to separate ourselves and speak differently from everyone else. So we took their side, and with those philosophers who were more fanatical than any of the Greek sects, we too became fanatical. (…)
> We were forced to associate with people devoid of understanding who considered the depth of thought and the opposition to common opinion as sin.
> Under these conditions, we longed to write a book containing the important aspects of real knowledge. Only the person who has thought much, has meditated deeply, and is not devoid of the excellence of intellectual intuition can make deductions from it."
> (aus Ibn Sīnā *„Manṭiq al-maschriqiyyīn"*[*„The Logic of the Orientals"*] zitiert nach Nasr 2001d [1993]: 249)

Gegen Ende seines Lebens, schrieb *Ibn Sīnā* — der die meiste Zeit seines Lebens als expliziter Anhänger der peripatetischen Schule des Aristoteles bekannt gewesen war und als jemand, der davon überzeugt war, dass Logik und Vernunft der einzige Weg zur menschlichen Vervollkommnung seien — über etwas, das er als *„al-ḥikmat al-*

maschriqiyyah"[76] bezeichnete — was soviel wie „östliche *oder orientalische Weisheit/Philosophie/Theosophie*" bedeutet.

Ibn Sīnā distanziert sich in diesem Spätwerk von seinen früheren Ansichten und drückt darin Erkenntnisse aus, die sich aus seiner eigenständigen Beschäftigung mit philosophischen Fragen entwickelt haben. Dabei transformiert er die peripatetische Logik grundlegend und schafft die Ansätze einer Vereinigung der Erkenntniswege der rationalen Vernunft mit denen der aktiven Imagination, auf die sich auch die Sufis und Mystiker bezogen haben. Die Fakten des äußeren Kosmos werden zu Symbolen des inneren Kosmos und die Illusion, dass jene Fakten objektiv und distanziert beschrieben und analysiert werden können, schwindet langsam gegenüber der Erkenntnis, dass erst durch die innere Erfahrung der unmittelbaren Realität jenes Kosmos, die wahre Bedeutung dieser Fakten entschleiert werden kann.

Obwohl sich jene „östliche, orientalische Philosophie"[*„al-ḥikmat al-maschriqiyyah"*] tatsächlich stärker im östlichen Teil des islamischen Reiches [als *„maschriq*" wurde generell das Gebiet östlich von Ägypten bezeichnet] entwickelt und verbreitet hat, bezieht sich die Bezeichnung *„maschriq*" [wörtl.: östlich, orientalisch, Ort des Sonnenaufgangs] hierbei allerdings nicht auf einen geographischen Osten, sondern auf eine metaphysische Einteilung[77]. Der „Westen" oder „Okzident" verkörpert dabei in Form einer mystischen Symbolik die materielle Welt der Körper, der Schatten und der „dunklen Materie". Während der „Osten" oder „Orient" die metaphysische, spirituelle Welt des Lichts und der platonischen „reinen Formen" darstellt. Die Seele des Menschen befindet sich gewissermaßen als Gefangene in der materiellen Welt des Okzidents im *„westlichen Exil*"[*„ghurbat al-gharbiyyah*"] und sehnt sich danach zurückzukehren in ihre ursprüngliche Heimat des „Orients" — der Ort des Sonnenaufgangs und der Erleuchtung.

Während dieser Teil des Gedankengutes des großen persischen Arztes und Philosophen *Ibn Sīnā* das lateinische Abendland nicht mehr erreicht hat und heute im Westen erst allmählich entdeckt und rekonstruiert wird, haben diese zaghaften Ansätze einer eigenständigen islamischen Philosophie, die sich langsam von ihrem hellenistischen Erbe zu lösen vermochte, vor allem die persische Geisteswelt geprägt und dort zu der Entwicklung einer gänzlich neuen Form der philosophischen Tradition geführt die im 16. Jahrhundert n.Chr — während der Zeit der safawidischen Renaissance im Iran mit der *„Schule von Isfahan*" ihre Blütezeit erleben sollte und deren Früchte — so scheint es — noch immer im Prozess des Reifens begriffen sind.

[76] Ibn Sīnās vollständiges Werk über diese „Orientalische Philsophie/Weisheit" gilt als verloren. Nur einzelne Teilde oder Kapitel wurden entdeckt und von Gelehrten wie Henri Corbin und Hossein Nasr rekonstruiert und allmählich auch für ein westliches Publikum zugänglich gemacht.
[77] vgl. u.a.: Nasr (1964): 44 ff

Sowohl Corbin (1964) als auch Nasr 2001[1993] argumentieren, dass es sich dabei um jene Strömung der islamischen Philosophie handelt, die am besten das durchgehende Erbe „prophetischer Philosophie"(Corbin 1964) bzw. „Theosophie"verkörpert — eine bis heute lebendige Tradition, die nicht nur historisch relevant ist, sondern auch das Potential hätte, das Vakuum der verlorenen Metaphysik der westlichen Philosophie in einer globalen Gesellschaft in Form einer „*Sophia Perennis*" zu füllen. So schreibt *Sayyed Hossein Nasr* (2001) in seinem Werk: „*The Need for a Sacred Science*":

> „As long as the prevalent empiricism or its complementary rationalism continue to reign or are replaced by that irrationalism which errupted in the nineteenth-century Europe from below, there is no possibility to grasp the validity of that traditional wisdom, or that *sophia perennis*, which has always seen God as reality and the world as a dream from which the sage awakens through realization and remembrance and the ordinary man through death.
> To grasp this doctrine, the traditional sapiential perspective based on the possibility of principal knowledge from the twin source of the intellect and revelation must be reinstated along with the metaphysics which is the fruit of this way of knowledge." (Nasr 2001a:12)

Vorraussetzung dafür, wäre es allerdings, dass diese globale Gesellschaft bereit wäre, die Fesseln jenes Absolutismus abzuschütteln, der ein empirizistisch-rationalistisches Paradigma zu einer Art säkular-humanistischer Ersatzreligion erhoben hat, wie es *William Chittick* (2007) — ein Schüler von *Sayyed Hossein Nasr* — in seinem Buch „*Science of the Cosmos, Science of the Soul*"ausgedrückt hat:

> „The real danger of instrumental rationality lies in the dogmatic and absolutizing claims made by its supporters. Instrumental rationality must play a certain role in any society, to be sure, but when its plays the dominant role, the traditional teachings about human nature are necessarily obscured. In the extreme case of the Modern West, scientific knowledge itself has usurped the role of myth and symbol. This helps explain why scientism pervades the modern imagination so much so that most people – religious people included – simply take its assumptions for granted. Scientism is a rationalizing ideology that has all the persuasive powers of technology, education, and the media to back it up. It provides the de facto theology for the civil religion of modernity." (Chittick 2007:70)

Diese „moderne" Sichtweise der Welt, die Chittick hier beschreibt, ist in ihren Ansätzen freilich nichts Neues, wenn diese auch nie zuvor einen so weitreichenden Einfluß auf die globale Ordnung hatte wie in der heutigen Zeit. So hielt bereits unser Mystikerdichter *Maulānā Rūmī,* der Anfang des 13. Jh n.Chr/7. Jh n. H. lebte, in seinem „*Mathnawī*" unzählige poetische Attacken gegen jene Denkweise der Philosophen bereit, welche durch ihre allzu strenge Dialektik den Menschen die Möglichkeit nahmen spirituelle Realitäten wahrzunehmen und jener Techniken und Methoden beraubten, welche auf die mystische Reise in den inneren Kosmos vorzubereiten vermochten.

> „Diese Einheit kannst du nicht mit der Vernunft kennen lernen.
> Diene und rede keinen Unsinn, o Unwissender!
> Die Wirklichkeit ist für dich die Form und das Geliehene;
> Du erfreust dich an dem, was dir gefällt, und am Reim.

> Wirklichkeit ist nicht das, was blind und taub macht und einen Menschen dazu bringt, die Form mehr zu lieben."
> (Maulānā Rūmī, Das Mathanawi, Buch II: 720-723)

So schien es letztendlich unvermeidlich, dass in der islamischen Philosophie — die sich nie gänzlich getrennt von göttlicher Offenbarung und gnostischer Erfahrung entwickelt hatte — die Erkenntnisweg der peripatetischen Philosophen mit den Erkenntniswegen der Mystiker — die in Ansätzen auch in Platos philosophischem Werk eine Rolle spielten — vereint werden sollten. Dies führte unter anderem auch zu vollkommen anderen Anforderungen an das Profil eines Philosophen, als dies in der abendländischen Philosophie der Fall ist.

> „There would not longer be the dilemma of whether to be a philosopher or a Sufi. One cannot properly be the one without being the other. This produces a type of spiritual man of whom philosophy demands what it has perhaps never demanded anywhere else." (Corbin 1993 [1964]: 186)

2.2.7.2 „Der Meister der Illumination"

Schihāb ud-Dīn Yaḥyā as-Suhrawardī — von seinen Anhänger auch „*Scheich al-ischrāq*"[„*der Meister der Erleuchtung/Illumination*"] genannt — gilt als der Begründer einer neuen philosophischen Schule, die er selbst als „*ḥikmat al-ischrāq*"[„Philosophie der Erleuchtung/Illumination"] bezeichnete und die vor allem die Philosophen Persiens und Indiens nachhaltig prägen sollte. Die Lebensgeschichte von *Suhrawardī* liest sich nicht nur wie ein Märchen aus 1001 Nacht, sondern rückt auch den realen und alles andere als romantischen politischen Kontext jener Zeit in das Licht unseres Bewusstseins.

Suhrawardī wurde 1154 n.Chr./549 n.H. in Persien geboren und im Jahre 1191/ 587 im Alter von 36 Sonnenjahren/ 38 Mondjahren in Aleppo, Syrien hingerichtet — was ihm unter anderem den Beinamen „*Scheich al-Maqtūl*"[„der hingerichtete Meister"] einbrachte. Im Alter von 30 Jahren hatte *Suhrawardī* nicht nur das Studium der Theologie, Philosophie und Logik abgeschlossen, sondern auch bereits seine wichtigsten philosophischen Werke verfasst und ein neues philosophisches System begründet. Er reiste nach Aleppo, wo er der Privatlehrer des Prinzen *Malik az-Zāhir Schāh* wurde — der Sohn des berühmten Sultans *Salah ad-Dīn*, der im Abendland vor allem als weiser und toleranter Antagonist von König Richard Löwenherz in den Schlachten um das heilige Land Bekanntheit erlangt hatte. *Suhrawardī* genoß höchstes Ansehen und Vertrauen des Prinzen, den er in sein neues philosophisches System einführte. Gerüchten zu Folge waren vor allem Eifersucht und Machtintrigen am Hof der Grund dafür, warum der Sultan schließlich den Befehl zur Hinrichtung des jungen Philosophen und Mystikers gegeben hatte — unter dem offiziellen Vorwand der „Korruption des Geistes" des Prinzen.

Doch andere Quellen weisen darauf hin, dass es vor allem die Angst vor politischen Implikationen dieser neuen Philosophie war —die sich jeder ideologischen Zuordnung zu widersetzen schien—, die dem jungen Mystiker-Philosophen schließlich das Leben kostete. Denn eine Bedrohung der inneren politischen Stabilität oder eine mögliche Rebellion eines Prinzen, der immer stärker unter den Einfluß seines heterodoxen schiitischen Meisters geriet, konnte sich *Salah-ad-Dīn* wohl gerade in jener prekären Lage nicht leisten (vgl. Ziai 2001[1993]: 434- 435 und Lerch 2002: 101-102).

Was *Suhrawardīs* neues philosophisches System von der *Schule der Peripatetiker* [arab.: „*maktāb al-maschā'ūn*"] unterschied, waren weniger die zentralen Themen oder Fragestellungen, sondern vor allem der methodologische Zugang und eine Innovation terminologischer Konzepte, die zu einer Art technisch- symbolischen Metasprache der „Philosophie der Illumination" werden sollte. Diese konzeptuelle Metasprache arbeitet durchgehend mit den symbolischen Attributen des Lichts bzw. der Illumination [„*al- ischrāq*"] um ontologische und epistemologische Probleme zu erklären. So bezeichnet *Suhrawardī* das Sein selbst als Licht, die notwendige Existenz als „*Licht der Lichter*" und die individuellen Intellekte, als „*abstrakte Lichter*". Dieser Symbolismus ist aber nicht bloß als linguistische Innovation zu verstehen, sondern versucht vielmehr auf eine philosophisch- ontologische Realität hinzuweisen, die Suhrawardi folgendermaßen zu konmzeptualisieren versucht:

Jegliche Form der metaphysischen Existenz [„*wudschūd*"] besteht aus ein und derselben Essenz Gottes— sowie Licht [„*nūr*"], das sich als einzelne Strahlen in unterschiedlichen Graden der Intensität manifestieren kann — abhängig von der Nähe bzw. Entfernung der ursprünglichen Quelle. Die gesamte existierende Schöpfung ist daher durchdrungen von der göttlichen Essenz des Lichts in unterschiedlichen Graden. Je näher die Seeles eines Menschen — als abstraktes Licht —der Quelle des Lichts kommt, desto mehr wird diese von Erkenntnis „erleuchtet" und gleichzeitig immer stärker von Existenz, Vollkommenheit und Schönheit durchdrungen. Da die Erfarhung von Existenz und von reinem Sein mit der Urerfahrung der Wahrnehmung von Licht gleichgesetzt wird, ergibt sich das primäre erkenntnistheoretische Axiom der illuminativen Philosophie welches besagt, dass der intuitiv- kreative Akt der Selbsterkenntnis der Seele — als Lichtentität — der Grund und der Anfang jeglicher Form des Wissens ist. Den Prozess des Erkennens setzt *Suhrawardī* gleich mit dem Akt des „Sehens" — also eine unmittelbare Erfahrung, die keines induktiven oder deduktiven Abstrahierens — und somit keiner zeitlichen Verzögerung — bedarf, ebensowenig wie einer unmittelbare materiellen Beziehung zwischen dem Seher und dem Gesehenen:

> „For Suhrawardi, the fact that vision has no temporal extension, and that there is no need for a material relation [rābitah] between the seer and the thing seen, means that sight or vision exists prior to thinking and is superior to it. This is because any enumeration of essential attributes [to define a thing] of the genera and differentiae requires time. The construction of

> dialectical syllogism and induction also takes time. Vision- however, takes place in a durationless instant [ān], and this is the `moment' of Illumination." (Ziai 2001 [1993]: 456)

So wird die die Dichotomie eines cartesianischen „*cogito ergo sum*" — einem Prozess indem die ontologische Realität des Daseins erst zeitverzögert von dem Prozess der Erkenntnis des reinen Seins abgeleitet werden muß — aufgelöst. Denn das unvermittelte, a-temporale, intuitiv-kreative Bewusstsein der Seele ist an sich schon der Beweis für ihr Dasein und ihre Existenz und bedarf somit keiner weiteren Abstraktion mehr. Diese unvermittelte illuminative Erfahrung der „Erleuchtung" der Seele durch ihr eigenes Licht — welches nichts anderes als die göttliche Essenz selbst ist, stellt nun die Vorraussetzung für jede andere Form des Wissens, des Denkens und der Erkenntnis dar.

Die Erkenntnis der Wahrheit erlangt der Philosoph folglich auch nicht durch spekulatives Denken oder logisches Abstrahieren, sondern durch etwas, das *Suhrawardī* als „illuminative Vision/Schau" *[„al-muschāhadat al- ischrāqiyyah*"] bezeichnet hat —eine primäre Form der inspirativen, unmittelbaren Kognition. Diese Form der philosophisch- experientelle Vision stellt wiederum die Vorraussetzung für eine spezielle unvermittelte, intuitive Methode der Erkenntnis dar, die *Suhrawardī* mit dem Begriff *„al-ʿilm al-ḥuḍūrī al-ischrāqī"* bezeichnete, was übersetzt etwa so viel wie „*illuminative Erkenntnis durch vollkommene Präsenz/Anwesenheit*" bedeutet und von *Hossein Nasr* und *Mehdi Haʿiri Yazdi* als „*Knowledge by presence*" ins Englische übersetzt wurde. Suhrawardi postuliert nun — im Kontrast zu den Annahmen der peripatetischen Philosophen —, daß jene Erkenntnismethode gegenüber dem *„al-ʿilm al-ḥusūlī"* [„theoretisches, konzeptuelles Wissen durch Aneigung oder Ableitung"; engl.:„*acquired knowledge*"] epistemologische Priorität für die Philosophie besitzt, da diese keiner Mediation, keiner Abstraktion und keiner zeitlichen Verzögerung bedarf. Ein berühmter Vergleich, der gerne für die Unterscheidung dieser beiden Arten von Erkenntnis angeführt wird, ist das theoretisch-konzeptuelle Wissen *[al-ʿilm al-ḥusūlī]* darüber, dass Zucker süß ist ist im Gegensatz zur unmittelbaren Erfahrung des Geschmacks der Süße des Zuckers *[„al-ʿilm al-ḥuḍūrī"].*

Die spezifische philosophische Methode, die Suhrawardi nun aus diesen Erkenntnissen ableitet, läßt sich in vier Stadien einteilen(vgl. Ziai 2001 [1993]:449 ff):

1.) Die Vorbereitung des Philosophen für die Reise; der Philosoph muß sich von der materiellen Welt distanzieren, von allen theoretischen Vorannahmen befreien und eine Bereitschaft entwicklen die „illuminative Erfahrung" vollkommen anzunehmen; Diese Vorbereitung wird in Form asketischer und mystischer Praktiken durchgeführt, oftmals in Form eines 40-tägigen Rückzugs, Fasten und der Enthaltung von sinnlichen Genüssen

2.) Die „illuminative Erfahrung“ beginnt, indem das göttliche Licht sichg im Dasein des Philosophen manifestiert, welches die Schau der höheren Wirklichkeiten und der „wahren Wissenschaften“[„*al-ʿulūm al-ḥaīqiyyah*“] erlaubt; Erfahrung des „Wissens durch Anwesenheit“
3.) Aktive Konstruktion eines Systems der „korrekten Wissenschaft“ [„*ʿilm ṣaḥīḥ*“] auf Basis der „Daten“, die durch illuminativen Vision gewonnen wurden und nun mittels diskursiver Methoden des Wissens [‘*ilm al-ḥusūlī*] analysiert und ausgewertet werden. In dieser Phase kommen nun auch die Methoden der logischen Beweisführung [„*burhān*“], die schon Aristoteles formuliert hat.

4.) Dokumentation, Repräsentation und Vermittlung der Erkenntnisse, die aus der illuminativen Erfahrung gewonnen wurden. Oftmals geschieht dies in einer bestimmten Form von „Poetik“ oder „Gedichten“, die unter anderem einen hohen Grad der Anwendung von Metaphern erlauben, da dies scheinbar die adäquateste Form ist, jene Erkenntnisse und Theorien in Worte zu fassen und die es erlauben, die „illuminative Erfahrung“ nachzuvollziehen.

Somit schafft *Suhrawardī* eine Synthese aus den rein gnostischen Elementen des Sufismus und der Mystiker, die sich auf eine individuelle unmittelbare Erfahrung der Wahrheit beschränken und der Methoden der peripatetischen Philosophen, die es erlauben mittels diskursiven, analytischen Denkens, jene Erfahrungen mittels der Logik und Vernunft zu testen, auszuwerten und daraus konzeptuelles Wissen über das Sein, die Wahrheit und die göttliche Essenz zu entwickeln. Wesentlich dabei ist, dass die „Daten“ nicht durch eine Analyse des äußeren Kosmos — der als getrennte Welt der „Objekte“ gegenüber einem erkennenden „Subjekt“ steht — gewonnen werden, sondern durch eine unmittelbare Erfahrung des eigenen Bewußtseins und des inneren Kosmos — eine Erfahrung, die nun nicht nur eine zeitliche Verschiebung des Erkenntnis aufhebt, sondern auch die Trennung zwischen „Objekt“ und „Subjekt“ der Erkenntnis, die später so charakteristisch für das cartesianische Denken werden sollte.

In dem Paradigma, das sich daraus nun ergibt durchläuft das Subjekt der Erkenntnis — der Philosoph selbst — während des Erkenntnisprozesses, eine Transformation von einem „einfachen Subjekt“[„*al-mawḍūʿ*“] hin zu einem „erkennenden, wissenden, mit Bewußtsein ausgestattetem Subjekt“ [„ *al-mawḍū al-mudrik*“], welches sich mittels der mystischen Reise im inneren Kosmos mit dem „göttlichen Wissen“ vereinigt, und dadurch wahre Erkenntnis erfährt. Das Ergebnis dieser Transformation des Subjekts selbst ist eine Form von Weisheit, die sich im Subjekt manifestiert und die am besten durch das Medium der Poesie kommuniziert werden kann, welches sich Archetypen, metaphysischer Bilder, Metaphern, Symbole, Mythen und mathematischer Strukturen von Rhythmus, Reim und Musik bedient. Diese „Weisheit“ [„*ḥikmat*“] umfasst nun, im Unterschied zu „modernem“ höchst-spezialisiertem Wissen, alle Facetten der Realität, von religiösen, philosophischen, ethischen und spirituellen

Dimensionen bis hin zu politischen, materiellen, naturwissenschaftlichen und weltlichen Angelegenheiten, in ihrer Gesamtheit und in ihren Beziehungen zueinander.

So ermöglichen beispielsweise Erkenntnisse, die aus der „illuminativen Schau" des metaphysischen Kosmos gewonnen wurden, auch Rückschlüsse auf Phänomene der Physik oder der Chemie.

Beispielsweise beschäftigte sich *Suhrawardī* neben seiner philsophischen Tätigkeit auch mit der Anwendung seiner — durch die „illuminative Schau" gewonnenen Theorien— im Bereich der Physik und der Optik[78] (Ziai 2001 [1993]: 456-7). Er lehnte deswegen auch die zu seiner Zeit gängigen Theorien über den Prozess des Sehens ab und formulierte seine eigenen Thesen. Die bestehenden Theorien, die sich größtenteils auf Überlegungen griechischer Philosophen stützten, besagten, daß Lichtstrahlen wie Farben sind, und daß es notwendig sei, dass ein Strahl das Auge verlassen müsse um das gesehene Objekt erfassen zu können.

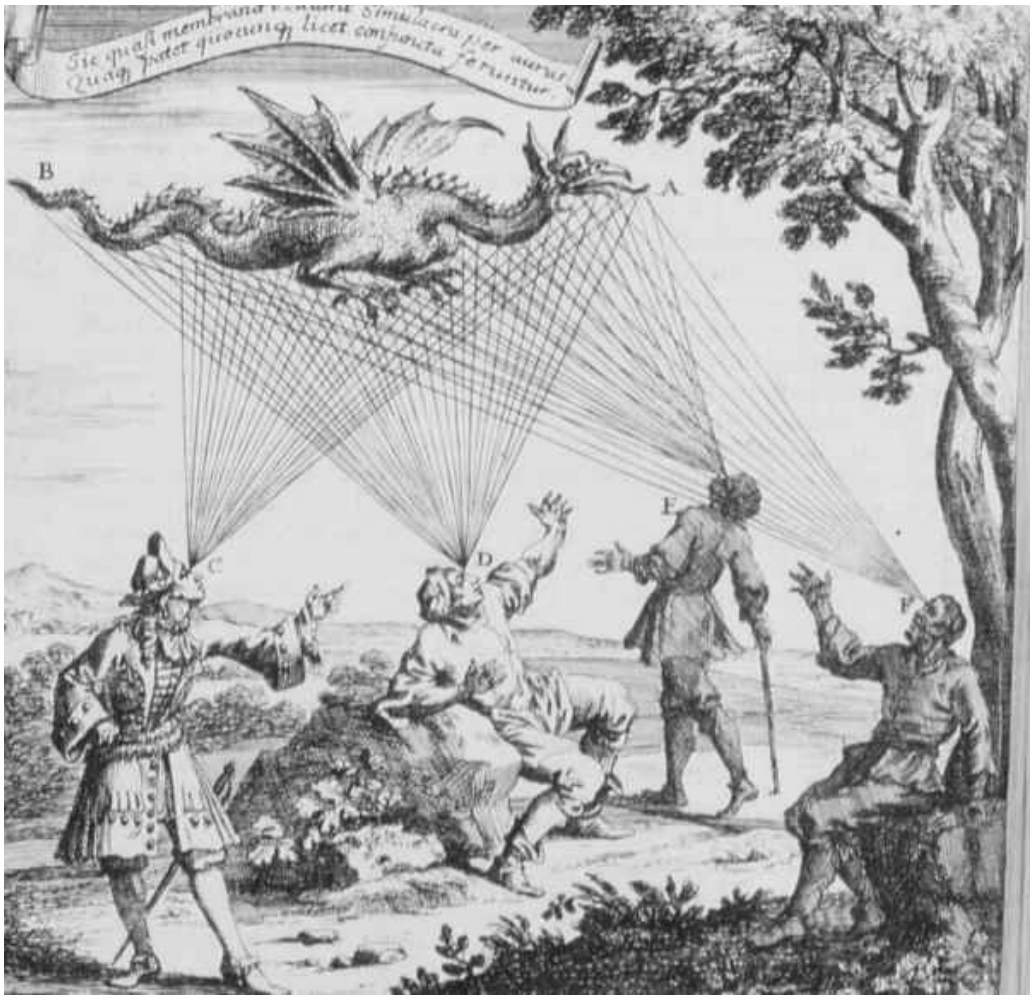


Abbildung 2: Illustration der antiken Vorstellung, dass Strahlen aus den Augen kommen müssten, um das Objekt erfassen zu können

[78] Suhrawardi in seinem „Theorem über die Vision"

Dementgegen postulierte nun *Suhrawardī*, daß es drei Bedingungen gebe, die sowohl für den Prozess des physischen, als auch des metaphysischen Sehens erfüllt sein müssen:

1.) Die Anwesenheit von Licht — die ultimativ von der ursprünglichen Quelle, dem Licht aller Lichter ausgeht.
2.) Die Abwesenheit jeglicher Art von Schleier [„*ḥidschāb*"] zwischen dem Subjekt und dem Objekt
3.) Die Erleuchtung/Illumination des Subjekts und des Objekts —ein komplexer Mechanismus, der die Aktivität einer bestimmten Fakultät der Imagination involviert.

Wenn ein Objekt also gesehen wird, dann hat das Subjekt zweierlei Prozesse durchlaufen — den Akt der Vision und den Akt der Illumination.

In Bezug auf die Metaphysik etabliert Suhrawardi eine Unterteilung in eine allgemeine und eine spezielle Metaphysik — wobei letztere sich vor allem den Analysen supra- sensibler Problematiken widmen soll, wie beispielsweise der Existenz des Göttlichen und Fragen in Bezug auf übernatürliche und spirituelle Erfahrungen — wie wahre Träume, persönliche Offenbarungen, intuitives Wissen, Vorhersagen der Zukunft, „*out-of-body-experiences*", die Auferstehung der Toten, und Theorien bezüglich der „*Welt/Reich der aktiven Imagination/Bilder/Vorstellung*" [arab.: „*ālam al-chayāl*" oder „*ālam al- mithāl*"; lat.: „*mundus imaginalis*". Jene Welt, die sowohl in der Sufi-Kosmologie, als auch in der koranischen Offenbarung als Zwischenwelt [„*al-Barzach*"] und Mittler zwischen den reinen intellektuellen Formen der höchsten Sphären und den materiellen Formen der niedrigsten physischen Sphären eine bedeutende Rolle einnimmt, wird von Suhrawardi auf philosophischer Basis zu einer ontologischen Realität erklärt — und öffnet somit den nachfolgenden persischen Philosophen und Mystikern die Möglichkeit die aktive Imagination mit dem aktiven Intellekt zu verbinden. Ohne der ontologischen Sicherung dieser Zwischenwelt kommt es notewendigerweise zur Trennung zwischen den Sphären aktiver Imagination und aktivem Intellekt, wobei die Imagination in diesem Falle auf die Produktion absurder Fantasien, des Imaginären und Irrealen reduziert wird und die Möglichkeit der Offenbarung und Inspiration verschwindet und zu reinem Aberglauben verkommt. Die Imagination in ihrer passiven Form nimmt Bilder — sowohl aus der physischen Welt der materiellen Formen [„*Mulk*"], als auch aus der geistigen Welt der intellektuellen Formen [„*Dschabarūt*"] auf und speichert diese, ohne allerdings bewussten Zugriff auf diese Informationen zu haben. Erst in Verbindung mit dem aktiven Intellekt wird die Imagination durch Bewußtsein erleuchtet und aktiviert — und erlaubt so den Zugriff auf die Archetypen in der „Zwischenwelt der Bilder/ Imagination", in der die reingeistigen intellektuellen Formen wie in einer Art Spiegel in die Welt der materiellen Formen und der

sinnlichen Wahrnehmung reflektiert werden — und somit zu visionärer Erkenntnis und prophetischer Offenbarung führen können.

Suhrawardī beschreibt die Fakultät der aktiven Imagination als dual in ihrer Natur und vergleicht diese mit Dampf, welcher sich aus Feuer und Wasser zusammensetzt. Das Materielle wird emporgehoben auf die Ebene der imaginativen Welt der Archetypen, während die intellektuellen Formen auf eben jene imaginative Welt heruntergeholt werden.

Diese Zwischenwelt, die im arabischen und persischen Sprachgebrauch auch als *„Malakūt"*, *„Barzach"* oder *„Ālam al-mithā/ al-chayāl"* oder auch als *„Nā-kodschā-abād"* [aus dem Persischen wörtl.:„Land/Ort des Nirgendwo"] und im lateinischen Sprachgebrauch als *„mundus imaginalis"* bezeichnet wurde, ist demnach weder dem metaphysischen „Westen" [die materielle Welt], noch dem metaphysischen Osten [der spirituellen, intellektuellen Welt] zuzuordnen, sondern dazwischen bzw. „nirgendwo" anzusiedeln. Es handelt sich dabei um einen ontologisch realen nicht-physischen Ort, dessen „Einwohner" alle ontologischen Attribute wie Zeit, Raum, Qualität, Quantität, Bewegung und Relation besitzen, allerdings vollkommen unabhängig von Materie sind. Das heißt, das darin Form, Gerüche und Farben existieren, aber nicht in Form von physischer Materie, sondern in Form einer subtilen Lichtsubstanz. Diese Lichtsubstanz ist in ihrem Grad der existentiellen Intensität näher der Quelle des existentiellen Lichts — dem Licht aller Lichter —, als die „dunkle" Materie des *„Mulk"*. Demnach ist diese Welt des *„Malakūt"* oder *„Barzach"*, auch als hierarchisch „realer" einzustufen, als die physische, materielle Welt.

Es ist jene Welt, die auch im Traum und im Zustand mystischer Visionen betreten wird. Jeder Mensch erfährt sie zeitweise im Schlaf und wird in der Zeit zwischen Tod und Wiederauferstehung am Tag des jüngsten Gerichtes zu einem ihrer dauerhaften Bewohner. Doch der Meister, der gelerent hat bereits „vor dem Tod zu sterben", kann sie mit vollem Bewusstsein und Kontrolle bereits während seiner Lebzeiten in der materiellen Welt des *„Mulk"* betreten und kann in ihr die wahren Formen der Dinge wahrnehmen. Mit den physischen materiellen Sinnesorganen kann diese Welt freilich nicht erfasst werden und auch dem rationalen Intellekt in seiner passiven Form ist diese Welt der Bilder nicht zugänglich. Es bedarf vielmehr der „aktiven Imagination", die sich mit dem aktiven Intellekt vereinigt hat und von den Sufis als „Auge des Herzens" *[„'ayn al-qalb"]* bezeichnen wird, um den bewußtsen Zugang zu jener Welt zu gewährleisten.

Suhrawardi erkennt, begründet und systematisiert so die Komplementarität von mystischer Vision und rationaler Kontemplation in seiner „Metaphysik der Illumination"und schafft es erstmals die scheinbar widersprüchlichen Ansätze von Plato und Aristoteles miteinander zu versöhnen und zu synthesieren (vgl. Corbin 1998: 124 ff).

> „Suhrawardi set out to guarantee the ontological status appropriate to the mundus imaginalis. He fully realized that if this world were to disappear – if we were to lose all trace of it – then prophetic and mystical visionary experiences, as well as any event of Resurrection, would all lose their place. They would literally `no longer take place', for their place is neither of the sensory nor the intellectual world, but that of the intermediary `eighth climate', the world where the body is spiritualized, and the spiritual is embodied. (…) In the absence of the imaginal world, we are reduced to mere allegory, for the active Imagination itself has been degraded to the status of producer of the imaginary." (Corbin 1998: 125-6)

Die Berichte von „spirituellen Reisen", die sowohl von den Sufis, als auch von den arabischen und persischen Mystiker-Poeten und Philosophen zu einem eigenen Genre erhoben wurde, sind somit auch nicht als bloße Allegorien oder Metaphern zu werten, sondern als poetische Dokumentationen ontologisch realer Reisen der Seele mittels der aktiven Imagination in die Welten des „*Malakūt*". Auch abendländische Dichter wie *Dante Aligheri* und *Goethe* waren von diesem literarischen Genre beeinflusst, sowie auch die englische metaphysische Literatur. Es ist allerdings anzunehmen, dass sich jene abendländischen Poeten nur in der Imitation der Form übten und die Realität dieser Reisen nicht selbst begriffen haben, da ihen der Zugang zum notwendigen metaphysischen Wissen und deren Methoden fehlte.

Beispielweise stellt *Dante Aligheris* Bericht der Reisen in die verschiedenen Kreise der Hölle wohl einfach eine Art polemische Persiflage auf verschiedene Versionen des „*Kitāb- al-mi'rādsch*" dar, welches den detaillierten Bericht der mystischen Himmelfahrt des Propheten Muḥammad und seine Schau der Sphären von Hölle und Paradies umfasst und bereits im Mittelalter in lateinischer und französischer Überstezung vorlag. Während der Prophet während seiner „*Mi'rādsch*" allerdings in die nächste Nähe des göttlichen Thrones vordringen durfte und in den höchsten Kreisen des Paradieses Engel vorfand, die den Namen seines Cousins und Schwiegersohns ʿAlī priesen, so weist *Dante Aligheri* in seinem Werk „Die göttliche Komödie" dem Propheten Muḥammad und dessen Nachfolger ʿAlī — einem der größten Lehrer mystischen Wissens — einen Platz in den tiefsten Sphären der Hölle zu. *Dante* repräsentiert damit nicht nur die herrschende Vorstellung des abendländischen Mittelalters über den letzten Propheten, sondern beweist auch deutlich seine eigene Ignoranz gegenüber dessen mystischen Lehren.

Wie dem nun auch sei, der „Meister der Illumination" *Suhrawardī* schrieb selbst, er habe die Grundlage seines neuen philosophischen Systems während einer Reise in die Zwischenwelt des *Malakūt* erhalten und zwar durch ein Gespräch mit dem alten Meister Aristoteles selbst, der ihn auf die logische Inkohärenz und kritische Lücken seiner eigenen Theorien, sowie der Theorien seiner Nachfolger aufmerksam gemacht haben soll.

> „Thus the first critique of Peripatetic philosophy is uttered through no less an authority than Aristotle, who informs Suhrawardi that true knowledge can only be based on self-knowledge and obtained through a spezial mode designated as `knowledge by illumination and presence'." (Ziai 2001 [1993]: 444-5)

Suhrawardi beschäftigte sich auch intensiv mit der Frage, wie diese Reisen in die Welt des „*Malakūt*“ und die Erfahrung der „illuminativen Schau“ adäquat zu beschreiben und zu vermitteln wären und widmete sich somit bereits auch linguistischen Fragen und der Diskussion verschiedener Methoden der Repräsentation, die ihn schließlich zu dem Schluß gelangen lassen, dass die Sprache der Poesie als bestes Mittel dient um die Ergebnisse seines neuen philosophischen Systems auszudrücken und zu vermitteln.

> „The consequence is that Persian wisdom is more poetic than philosophical, and always more intuitive than discursive. This, in my view, is clearly the more popular legacy of Illuminationist philosophy and of its impact. The way Persian poetic wisdom (or Persian ischrāqi wisdom) seeks to unravel even the mysteries of nature, for example, is not by examining the principles of physics, as the Aristotelians would, but by looking into the metaphysical world and the realms of myth, archetypes, dream, fantasy and sentiment. This type of knowledge forms the basis of Suhrawardi´s views of Illuminationist knowledge by presence.“ (Ziai 2001 [1993]: 451)

Während Suhrawardis ursprüngliche Intentionen in erster Linie darauf gerichtet gewesen sein dürften, die fundamentalen logischen Widersprüche in der Epistemologie und Metaphysik von Aristoteles aufzudecken um auf dieser Kritik aufbauend ein neues kohärentes und in sich logisches philosophisches System zu konstruieren, so überstieg sein Werk doch bei weitem eine reine Kritik der peripatetischen Philosophen. Suhrawardis philosophisches System ist vielmehr als eine bahnbrechende Synthese unterschiedlichster gedanklicher Ströme aus verschiedenen großen Zivilisationen seiner Zeit zu verstehen.
So waren es neben den peripatetischen Lehren der Anhänger der Schule von Aristoteles, vor allem auch die Einflüsse der Neuplatoniker — die einst von Griechenland nach Persien ausgewandert waren — und die Lehren des Zarathustra, die das geistige Klima Persiens geprägt hatten, die einen wichtigen Nährboden für die Entwicklung von *Suhrawardīs* philosophischem System darstellten — sowie auch die schiitischen Lehren des Islam, die sich aus der koranischen Offenbarung und den Interpretationen der zwölf Imāme ableiteten.

Doch diese Synthese zwischen peripatetischen, neu-platonischen, zoroastrischen und islamischen Ideen konnte erst erreicht werden, durch die Anwendung und lange Praktizierung einer speziellen Methode der Erkenntnisgewinnung, die *Suhrawardī* zu einer wissenschaftlichen und philosophischen Methode erhob — *die illuminative Vision durch vollkommene Präsenz* — welche die nächsten Jahrhunderte der Entwicklung persischer Philosophie entscheidend prägen würde und deren Einfluß auch auf die europäische Geistesgeschichte erst langsam entdeckt wird.

2.2.7.3 Die Erben des „*Scheich al-Ischrāq*"

Suhrawardīs Theorien wurde von seinen Nachfolgern vor allem im persischen Sprachraum durchaus kritisch rezipiert, durch neue Elemente erweitert, transformiert und weiterentwickelt und sollte vor allem mit der schiitischen Geisteswelt bald eine untrennbare Verbindung eingehen.

Suhrawardīs „*Philosophie/Theosophie der Illumination*" sicherte aber auch den Sufis die ontologische Basis für ihre Methoden der Erkenntnisgewinnung und ihre Kosmologie, die — ähnlich den Lehren der schiitischen Imāme — auf einer spirituellen Hermeneutik der koranischen Offenbarung beruhte. So fallen in den Einfluß- und Wirkbereich von *Suhrawardī* auch der große Meister der Metaphysik des Sufismus *Ibn 'Arabī* und dessen zahlreiche Schüler, aber auch persische Mystiker-Poeten wie *Maulānā Rūmī* und dessen Lehrer *Farīd du-Dīn 'Attār.*

Ein weiterer wichtiger Philosoph, der von Suhrawardis Einfluß nicht unberührt geblieben war und der vor allem für alle nachkommeneden schiitischen Gelehrten eine wichtige Rolle spielt, ist ***Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī***[79], der im 7./ 13. Jh n.Chr./ 7.Jh. n. H. während der Zeit der Mongoleninvasion lebte und als einer der berühmtesten persischen Gelehrten seiner Zeit gilt.
Ṭūsī hatte eine zeitlang den Assassinen von Alamut — einer extremistischen Sekte der schiitischen Isma'ilis — gedient, diese aber später an die Mongolenherrscher verraten, die dadurch den Widerstand der Assassinen brechen konnten. So wurde er auch zu einem Hofberater des mongolischen Herrschers und konnte unter dessen Schutzherrschaft seinen EInfluß in verschiedensten Wissenschaften massiv ausbauen. *Ṭūsī* war aus westlicher Sicht ein *Renaissance*-Mann par excellanze und galt als Spezialist in so vielfältigen Gebieten wie theoretische und praktische Philosophie, Astronomie, Mathematik, den Naturwissenschaften, islamische Jurisprudenz, Poesie, Geschichte und Geographie, sowie auch in den okkulten Wissenschaften der Isma'ilis. Ihm ist es auch zu verdanken, dass das Persische, neben dem Arabischen die zweitwichtigste Sprache der islamischen intellektuellen Welt wurde (vgl. Dabashi 2001 [1993] 539 ff).

Ṭūsī war auch der Begründer und die Hauptautorität des ersten riesigen astronomischen Observatoriums in Marāghan, im Nordwesten des Iran, das zu dem wichtigsten intellektuellen und wissenschaftlichen Zentrum in der Zeit der Mongolenherrschaft wurde und in dem arabische, persische, indische, afrikanische, armenische und chinesische Wissenschaftler zusammenarbeiteten.
Heinz Halm (1997: 95) beschreibt wie viele der wissenschaftlichen Errungenschaften dieses Observatoriums — insbesondere in den Bereichen der Mathematik,

[79] Nicht zu verwechseln mit *Shaykh Abū Dscha'far Muḥammad aṭ-Ṭūsī*, einem der bedeutensten schiitischen Theologen des 4.-5.islamischen Jahrhunderts, auf den die Bedeutung der Stadt Nadschaf als Zentrum schiitischer Gelehrsamkeit zurückgeht und ein Schüler des *Shaykh al-Mufīd* war.

Astronomie und Navigation — über das islamische Andalusien schließlich in die Hände der Spanier und Portugiesen fiel — und damit erst die wissenschaftlichen und technischen Vorraussetzungen für die folgenden großen europäischen Raubzüge und Eroberungsfahrten der Welt ermöglichte.

Der fruchtbarste Nährboden für die Weiterentwicklung der „Philosophie der Illumination" stellte allerdings erst das Persien der Zeit der safawidischen *Rennaissance* im 16. Jh. n.Chr./10. Jh. n.H. dar, als der Iran erstmals unter die offizielle Herrschaft einer 12er schiitischen Dynastie fiel, die in der Förderung der Wissenschaft, Philosophie und Kunst eine wichtige Quelle für die Legitimierung und Konsolidierung ihrer Macht und Pietät sahen. In diesem günstigen sozialen und politischen Klima konnte die „*Schule von Isfahan*" — begründet von ***Muḥammad Baqir Mīr Dāmād***, der auch als der „*der dritte Meister*" [nach Aristoteles und *Al-Fārābī*] bezeichnet wurde — nun die Blüten von *Suhrawardīs* Erbe vorweisen.

Dabei ist vor allem ***Ṣadr ad-Dīn Schīrāzī*** — der unter dem Namen ***„Mullā Ṣadrā"*** bekannt wurde—als einer der wichtigsten und berühmtesten Vertreter jener „Schule von Isfahan" hervorzuheben, der einen von seinen Lehrern äußerst unabhängigen und originellen Geist bewies und auf dem Erbe *Suhrawardīs* aufbauend eine Synthese unterschiedlicher philosophischer Ströme in einem neuen metaphysischen System vollbrachte, deren Auswirkungen bis heute kaum zu überschätzen sind.

Mullā Ṣadrā gab dieser einizigartigen Synthese — die ganz ähnlich wie *Suhrawrdis* „Philosopie der Illumination" als das Ergebnis der Anwendung der Methode „illuminativer Vision" gesehen werden sollte — den Namen *„al-ḥikmat al-muta'āliyah"* [in etwa: „Metaphysische Philosophie" oder „Transzendente Theosophie"]. Er vereinte in dieser holistischen Metaphysik harmonisch, systematisch und logisch kohärent, die peripatetischen Diskurse des *Ibn Sīnā* [welche von Suhrawardi noch stark kritisiert wurden] mit der „Philosophie der Illumination" von *Suhrawardī* und der mystischen Praxis der Sufis und der Lehren des großen Meisters *Ibn 'Arabī.* Die Vereinigung jener unterschiedlichen, teils konkurrierenden Ansätze und Diskurse gelang *Mullā Ṣadrā* schließlich auf Basis der Lehren der schiitischen Imāme — denen er sich zutiefst verpflichtet fühlte — und deren spirituelle Hermeneutik und hierarchische Kosmologie, es ihm erlaubten, das gesamte Universum des äußerst heterogenen islamischen und hellenistischen Erbes in einer kohärenten Metaphysik zusammenzubringen. Mullā Ṣadrā — der philosophische Superstar der *Schule von Isfahan*, mit dessen philosophischen Theorien wir uns im Laufe der nächsten Kapitel noch näher befassen werden —starb schließlich während seiner siebenten Pilgerreise nach Mekka — die er alle zu Fuß unternommen hatte — in Basra im heutigen Irak, 1050 Jahre nach der Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina.

Manche behaupten heute, dass Mullā Ṣadrā, dieser große Intellektuelle des 16.-17. Jh. n.Chr. auch als ein bedeutender Vordenker der interkulturellen Philosophie gesehen

werden sollte, der von überall her das Beste nahm und es verstand dieses harmonisch zu vereinen. Er hatte kein Problem damit sich fremden Gedanken zuzuwenden und schien damit auch die Warnung von ʻAlī —dem ersten schiitischen Imām — zu beherzigen von dem folgende Überlieferung stammt:

> „Die Menschen sind stets Feinde dessen, was ihnen unbekannt ist."
> (Imām ʻAlī)

> „Molla Sadra hatte stets versucht, das Beste auszuwählen und es weiterzuentwickeln. Bei einer Idee zu bleiben, ohne sie weiterzuentwickeln oder aus der Idee einer Person einen philosophischen Kult zu machen, war ihm verhasst, denn ein solches Verhalten führt zu Borniertheit und Beschränktheit des Geistes(…) Mulla Sadra pflegte unaufhörlich nach der Wahrheit zu suchen. Er gab dem Fremden Recht, wenn er Recht hatte. Oftmals sagte er, die Wahrheit gehöre keinem allein. In der Tat hat sich Molla Sadra in der Praxis an die Prinzipien der interkulturellen Philosophie gehalten." (Razavi-Rad 2007: 113-114)

So kann man ruhig sagen, dass es Suhrawardis philosophisches System der Illumination und Mullā Ṣadrās Metaphysik waren, die der islamischen Philosophie bis heute einen kohärenten und kontinuierlichen Charakter verliehen hat und auch im 20. Jahrhundert n.Chr./15.Jh. n.H.wichtige Philosophen hervorgebracht hat, wie beispielsweise ***Allamah Muḥammad Ḥussain Ṭabāṭabāʻī*** und dessen Schüler im Iran, ***Schahīd Muḥammad Baqir aṣ-Ṣadr*** im Irak — der tragischerweise frühzeitig dem Baath-Regime von Saddam Hussein zum Opfer gefallen ist — oder der indische Mystiker, Dichter und Philosoph ***Sir Muḥammad Iqbal*** — dem „geistigen Vater" von Pakistan, der auch in Cambridge, Heidelberg und München studierte und dessen Werk vor allem durch Annemarie Schimmel gut dokumentiert und kommentiert wurde.

Dieser islamischen Metaphysik gelang es somit, die rationalistischen Erkenntniswege der Philosophie mit denen der spirituellen Realisierung der Mystiker ein für alle Mal zu versöhnen und darüber hinaus als voneinander untrennbar und abhängig— weil notwendigerweise komplementär — zu konzeptualisieren. Dies ermöglichte in weiterer Folge, nicht nur Fragen zu formulieren, die in der abendländischen Philosophie erst Jahrhunderte später oder gar nicht gestellt wurden, sondern auch systematische Theorien über Aspekte der Existenz und der Wirklichkeit zu entwickeln, denen im westlichen Denken schlichtweg ein ontologisches Vorhandensein abgesprochen wurde.

Während die westliche Philosophie erst Mitte des 20. Jahrhunderts langsam begonnen hat von diesem metaphysischen System Notiz zu nehmen, so verspinnen sich im dritten nachchristlichen Jahrtausend die Netze des *Cyberspace* bereits immer dichter um die Diskurse des exekutierten Meisters der Illumination — und so scheint es, dass er aus den Sphären der *„Ālam al-mithāl"* heraus noch einmal eine wesentliche Rolle als Vermittler in den „Kreuzzügen" der Moderne spielen könnte, zwischen den Fronten der Vernunft und der mystischen Vision, zwischen Westen und Osten, in

dem er uns in globalen Wirbelströmen die Methoden der Selbstauflösung lehrt, bevor wir noch damit beginnen können neue Konstruktionen und Definitionen der Wirklichkeit zu kreiern.

3. EPISTEMOLOGISCHE SCHWIMMWESTEN



„Wenn du, oh Herz, ein Suchender bist, gehe den Weg,
aber schaue erst und gehe dann mit Wissen.
Sieh die Reisenden, die zur Schwelle gelangten; alle sind gemeinsam gekommen.
Mit jedem Atom gibt es einen anderen Ort der Erkenntnis
und so gibt es auch von jedem Atom aus einen anderen Weg zu Ihm.
Woher weißt du welchen Weg du gehen sollst und von wo aus du dorthin gelangst?

Sagst du, dass Er nicht existiert, sage lieber nichts.
Was du sagst und weißt, ist, dass du bist.
Kenne dich selbst und du bist das Hundertfache davon.
Kenne dich durch Ihn und nicht Ihn durch dich selbst.
Der Weg führt von Ihm zu Ihm."

(Farīd ud-Dīn 'Attār, 13.Jh. n.Chr
„Die Konferenz der Vögel")

Nach dieser theoretischen Einführung in die Diskurse islamischer Philosophen, wollen wir uns im Folgenden einer Art epistemologischen Hinführung in die schiitischen Seelenlandschaften widmen. Dafür ist es notwendig die Definitionen einiger grundlegender Konzepte und Begriffe in Form von „epistemologischen Schwimmwesten" anzuführen, die es auch den wenig Erfahrenen in den praktischen Methoden der Selbstauflösung,ermöglichen soll, in den Bewusstseinsströmen zwischen schiitischen Diskursen des *Cyberspace*, der Globalisierung und des Sakralen nicht zu ertrinken. Jene Schwimmwesten sollen nun auch als eine praktische Einführung zum besseren Verständnis jenes schiitischen Bewußtseins dienen, das von unseren „Philologen" allzu gerne auf rein politische oder historische Aspekte reduziert wird und seine Wurzeln doch in einer spezifischen spirituellen Hermeneutik der Welt hat.

3.1 „Religion" und die Bedeutung der spirituellen Reise

Der aus dem lateinischen stammende Begriff *„Religion"*[80] impliziert je nach Kontext eine bestimmte Bandbreite von Konnotation. Sowohl von theologischer, als auch von anthropologischer und populärwissenschaftlicher Seite gab es eine Unzahl von Definitionsversuchen dieses Begriffes, der sich vor allem durch seine Wandelbarkeit je nach Diskurs und Kontext, in dem er verwendet wird, auszuzeichnen scheint.

Allein aus der Sicht der modernen und postmodernen Religionsanthropologie sind wir mit einer Unzahl verschiedener Definitionsversuche konfrontiert worden. Beispielsweise Edward B. Tylors (1871) „Glaube an übernatürliche/götltliche Wesen" oder Emile Durkheims (1912) soziologischer Ansatz, der Religion als soziale Tatsache versteht, welche in einer Gesellschaft Kontinuität und Solidarität bewahrt. Dabei sieht er nicht den Glauben an übernatürliche oder göttliche Wesen als Charakteristikum der Religion an, sondern die Dichotomie zwischen den Bereich des *„Profanen"* und des *„Sakralen"* in jeder Gesellschaft. Die bis heute einflussreichste anthropologische Definition von Religion kam aber von Clifford Geertz (1973), der Religion als kulturelles System definierte:

> „a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and longlasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic" (Geertz 1973: 90)

Geertz befreit den Begriff der „Religion" damit von seiner scheinbar notwendigen oder charakteristischen „Rückbindung" an ein übernatürliches göttliches Wesen und

[80] Das Wort „Religion" stammt vom lateinischen Wort „Religio" ab, was so viel wie „ gewissenhafte Beachtung dessen, was sich auf die Verehrung der Götter bezieht; kultische Verehrung" bedeutet. Etymologisch stammt dieser Begriff entweder von dem Verb „relegere" ab, was wörtlich „wieder, von neuem lesen bzw. etwas sorgfältig und wiederholt beachten" oder von dem Verb „religare", was soviel wie „ rückbinden, festbinden, vereinigen" bedeutet.

erlaubt es auch Religion außerhalb des Bereichs des „Sakralen“ in der Gesellschaft zu identifizieren. Somit können auch postmoderne, säkulare „Ideologien“ als religiöse Systeme analysiert werden.

Im generellen Verständnis populärer Diskurse in europäischen Sprachen wird der Begriff „Religion“ jedoch meist einfach mit bestimmten Institutionen und Dogmen, irrationalen Traditionen oder spirituell-moralischer Pflichterfüllung in Verbindung gebracht und wird als solches gerne entweder als Gegensatz zu moderner rationaler Aufgeklärtheit und positivistischer, empirischer Wissenschaften konstruiert oder als dogmatisch-institutionalisiertes Glaubenssystem gegenüber einer individuellen undogmatischen und privaten „Spiritualität“ (vgl. Martin 2005: 22-23 und Corbin 1998:11).

Die Frage ist nun, ob es in der persischen und arabischen Sprache überhaupt ein Äquivalent für diesen lateinisch geprägten Begriff gibt. Im Persischen wird man schnell mit gut zehn verschiedenen Begriffen konfrontiert, die im Alltagsleben zur Bezeichnung dieses Phänomens verwendet werden. Diese Begriffe stammen teilweise aus dem Qur'ān und teilweise aus vorislamischer Zeit und bezeichnen verschiedene Konzepte, die teils miteinander korrelieren, aber sich doch auch auf ganz underschiedliche Aspekte des Lebens beziehen können — und natürlich tragen auch sie — dem Wandel der Zeit und des spezifischen Kontexts unterliegende — Konnotationen mit sich.

Eine der gängigsten Übersetzungen für den allgemeinen Begriff „Religion“ in die arabische oder persische Sprache ist dabei das Wort „***dīn***“. „*Dīn*“ bedeutet ganz generell soviel wie *„Tradition, Weltanschauung, Ideologie, Kosmologie“*. Der etymologische Ursprung dieses Wortes ist nicht vollständig geklärt. Diskutiert werden unter Anderem folgende Ursprünge:

1.) Die semitische (hebräisch-aramäische) Wurzel: „d-ī-n“, welche soviel wie „Recht, Gericht oder Gesetz“ bedeutet und Beispielsweise auch in dem Begriff „*yaum-ud-dīn*“ als „Tag des jüngsten Gerichts“ im *Qur'ān* vorkommt.
2.) Eine Ableitung des arabischen Verbes „*dāna*“ [„schulden“] — womit auf die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als eine Art Gegenseitiges Schuldverhältnis verwiesen werden könnte. „Religion“ in diesem Sinne ist einerseits das, was Gott dem Menschen schuldet [Rechtleitung, Gesetze, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit], anderseits das, was der Mensch — als vernunftbegabtes mit freiem Willen ausgestattetes Wesen — Gott schuldet [Dankbarkeit, Anbetung, Gehorsam, Hingabe]
3.) Abstammung von dem mittelpersischen Wort „*den*“ — welches im Kontext der zoroastrischen Lehren soviel wie „Offenbarung“ bedeutete
4.) Abstammung von dem Sanskrit Wort *„dhyāna“* — was soviel wie „Meditation; Konzentration, Versenkung“ bedeutet und im Japanischen mit „*Zen*“ übersetzt wird. Es handelt sich dabei um den Erfahrungsakt eines höheren

Bewusstseinszustandes, indem Zeitlosigkeit und die Verbundenheit mit kosmischer Liebe erlebt werden kann.

Gehen wir nun von der Bedeutung von „*dīn*“ aus, die im *Qur'ān* impliziert wird, so handelt es sich dabei jedoch nicht notwendigerweise um einen noch geht es dabei um eine gesellschaftliche Institution.

Die Definition von „*dīn*“ aus koranischer Sicht umfasst nun weder notwendigerweise den Glauben an etwas Übernatürliches oder Göttliches, noch eine bestimmte gesellschaftliche Institution, sondern bezeichnet jede Form von persönlicher Ideologie, Weltanschauung, Lebensweg, der ein Mensch aus eigener Überzeugung folgt und nach der sich das Denken und Handeln eines Menschen orientiert und ausrichtet. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Überzeugung „religiös“ oder „säkular“ geprägt ist. So können auch Ideologien wie „Kommunismus“, „Atheismus“, „Humanismus“, „Rationalismus“, „Individualismus“ oder der Glaube an „Demokratie und Freiheit“ als „*dīn*“ im allgemeinen Sinn bezeichnet werden.

Diese allgemeine Definition wird beispielsweise in der Sura 109 [„Die Leugnenden“] des *Qur'ān* verwendet, wo es heißt:

> „Im Namen Gottes, des Allerbarmers, des Barmherzigen!
> Sprich[Oh Prophet!]: Oh ihr, die ihr [die Wahrheit] leugnet! Ich diene nicht dem, dem ihr dient und ihr dient nicht Dem, Dem ich diene. Und ich werde nicht Diener essen sein, dem ihr dient und ihr werdet nicht Diener Dessen sein, Dem ich diene. Ihr habt euren „*dīn*“[Religion, Ideologie, Lebensweg, Weltanschauung] und ich habe meinen „*dīn*“.
> (Der *Qur'ān*, Sura 109)

Im letzten Vers dieses Kapitels wird nun allerdings deutlich unterschieden zwischen einem allgemeinen „*dīn*“ und dem „*dīn*“ des Propheten — dem „*dīn al-Ḥaqq*“ — jener Weg, der zur Vereinigung mit der Wahrheit führt und der im *Qur'ān* auch als „*al-Islām*“ bezeichnet wird —„die völlige innere Hingabe gegenüber Gott und der göttlichen Wahrheit und die äußere Befolgung der göttlichen Gebote und Verbote“. „*Dīn*“ ist demnach vor allem nach dem Ziel definiert, zu dem es den Menschen hinbringen soll und in diesem Sinne am besten als ein bestimmter „Weg“ zu beschreiben, den ein Mensch seiner Überzeugung folgend wählt, um an ein bestimmtes Ziel zu gelangen. So heißt es im *Qur'ān* unter anderem in der Sura 92 [„Die Nacht“]:

> „Wahrlich, euer Streben folgt in Richtung von unterschiedlichen Enden.
> Denn wer gibt [Spenden, Almosen] und sich selbst schützt [vor Sünden und seinem Ego] und wer an das Beste glaubt [dem dīn-al Ḥaqq], dem werden wir den Weg zur Glückseligkeit leicht machen. Doch wer ungerecht handelt und sich selbst als unabhängig [von der göttlichen Macht] wähnt, und das Beste verleugnet, demjenigen werden wir den Weg zum Leid leicht machen.“
> (Der *Qur'ān*, Sura 92,Vers 4-10)

Wie mir in zahlreichen Interviews und informellen Diskussionen mit Menschen im arabisch-persischen Sprachraum immer wieder erklärt wurde, wird der Begriff *„dīn“* im Alltagsleben zumeist als ein allumfassender Lebensweg oder *„a complete way of life*“ verstanden, in dem sowohl die Ziele des Menschen, als auch die Methoden um diese Ziele zu erreichen klar dargelegt sind und nach denen sich der Mensch in jedem Aspekt des Lebens orientiert.

Während in europäischen Sprachen der Begriff „*Religion*“ weitgehend mit starren Traditionen, strengen Dogmen und hierarchischen Institutionen assoziiert wird, impliziert der Begriffes *„dīn“*, die inhärente Dynamik einer persönlichen Reise, die innerhalb eines bestimmten Rahmens eine ständiger Bewegung und aktive Entwicklung erfordert und die sich in verschiedensten Ebenen —dem Bewußtsein und der Kapazität eines Menschen — offenbaren kann.
So erklärt mir *Asma* , eine 24-jährige Studentin der islamischen Theologie und Philsophie in einem Interview folgendes:

> „Well, obviously there are different religions that God sent and they were transformed through the ages and through the people. And then Islam came, which was the perfection of religion. So if we do follow this path than it will also transform us. It is a path which is taking us to perfection. The problem is only that we are not following the path [laughing] — but you know even in Islam we have different levels of understanding of the religion. There are some people whose capacity is like this that they are just satisfied with doing the *Wajebāt* [religious duties] and staying away from *Gonāh* [sin]. That's the first step of *Taqwā* [consciousness of God]. But there are more steps and if you can take more, you should go more. Different people have different perfections in Islam. Their capacities are different and they are other people who become *'Arefs* [Mystics, Knowers of God] and they have a special connection and knowledge of God. It all depends on how far we are willing to go. It´s just like step by step.“ (Interview 3/2008, Asma, Studentin an der *Jami'at az-Zahra* Universität in Qum, Iran)

Sayyed Hosein Nasr schreibt in diesem Zusammenhang:

> „The symbolism of wayfaring is universal and found in nearly all religions and the flight of the soul towards God is often expressed in terms of a journey. The very name of *Taoism* is derived from the "Tao" or the "way", while in Islam the names for both the Divine Law or *Shari´ah* and the esoteric way or *Tariqah* mean literally road or path." (Nasr 1997: 57)

Nasr erwähnt hier noch zwei weitere mögliche Begriffe, die zur Definition des Begriffes „*Religion*“ verwendet werden können — *„Scharī'ah“* [„breiter Weg, Straße“ womit die äußeren religiösen Gebote und Vorschriften bezeichnet werden] und *„Ṭārīqah*“[„ schmaler Weg, Pfad, Methode“ womit die innere Realisierung des mystischen Pfades der Gotteserkenntnis bezeichnet wird]. Diese beiden Aspekte weisen darauf hin, dass „Religion“ diesem Verständnis nach sowohl eine externe und formale Realität, als auch eine innere, formlose Realität umfasst, welche in ihrem Zusammenspiel dem Menschen nicht nur Erlösung im Jenseits versprechen, sondern diesen bereits hier und jetzt auf den Weg führen sollen, der diesen zur Essenz und zur Realisierung der Wahrheit [*„ḥaqīqah*“] führen soll. Doch diese beiden Ebenen der externen und der esoterischen Aspekte von Religion teilen sich wiederum in

zahlreiche weitere Ebenen der Realität auf, die zu einer spirituellen Hierarchie des Kosmos führen.

> „It is in this hierarchic universe that man´s life takes place and possesses meaning.Religion is not only the key to the understanding of this universe, but also the central means whereby man is ableto journey through the lower stages of existence to the Divine Presence, this journey being nothing other than human life itself as it is understood traditionally." (Nasr 2001:56)

Die Reise, die der Begriff „Religion" demnach impliziert ist nun freilich nicht horizontale, physische Reise zu verstehen, sondern als eine vertikale Durchquerung verschiedener Zustände des Bewusstseins, die den Menschen vom niedrigsten Stadium der Ignoranz und der materiellen Welt der Formen hin zu den Stadien der Erleuchtung, des höchsten Bewusstseins und der Vereinigung mit der Quelle und dem Ursprunges jeglicher Existenz führen soll.

Der Prototyp jener vertikalen Reise durch die verschiedenen Sphären der Existenz und des Bewußtseins [„*wudschūd*"] in der islamischen Tradition ist die schon mehrfach erwähnte nächtliche „Himmelsreise" [„*Mi'rādsch*" wörtl: „Leiter, Aufstieg"]des Propheten Muḥammad, von der sowohl im *Qur'ān*[81], als auch in zahlreichen Überlieferungen[82] berichtet wird und die die Vorstellungswelt der islamischen Mystiker, Philsophen, Poeten und Künstler über Jahrhunderteweg beflügelte.

So wird überliefert, dass der Prophet Muḥammad eines Nachts vom Engel Gabriel abgeholt wurde, der ihn dazu aufforderte eine Art geflügeltes Pferd mit dem Namen *„al-Burāq"* [wörtl.: „ *kleine Gans oder Ente*"] zu besteigen. Zunächst folgte eine horizontale physische Reise [„*al-isrā'* "] des Propheten von Mekka nach Jerusalem [„*al-Quds*"], wo der Prophet gemeinsam mit allen vor ihm gesandten Propheten ein Gebet verrichtete, bevor er von dort aus, seiner vertikale Reise durch die Sphären des Himmels antrat. Während die früheren Propheten nur bis in bestimmte Ebenen des Himmels vordringen durften, wurde Muḥammad der Zugang zu der größtmöglichen Nähe zur Quelle der göttlichen Essenz selbst gewährt — ein Privileg, welches nicht einmal dem Erzengel Gabriel gewährt wurde. Von Gott selbst soll er dort schließlich die Anweisungen für das rituelle Gebet erhalten haben, welches Gott den Gläubigen zur Pflicht gemacht hat und welches in sich in seiner vollkommensten Form als eine Art kleine „*Mi'rādsch*" für den Menschen dienen soll, um die größtmögliche Nähe Gottes zu erreichen.

Die Berichte und zahlreichen Spekulationen über die Natur und die Bedeutung jener himmlische Nachtreise und der, für die Menschen teilweise noch viel

[81] Sura 17, Vers 1 und Sura 53, Vers 7-18
[82] Sahih Muslim, Überlieferung von Anas ibn Malik; http://www.noblesanctuary.com/miraj.html http://www.sunnah.org/ibadaat/fasting/ascen3.htm; http://www.geocities.com/Abūsamad/

unglaublicheren physischen Reise von Mekka nach Jerusalem in nur wenigen Augenblicken, die Muḥammad auf dem Höhepunkt seiner prophetischen Laufbahn im Jahre 620 n. Chr. zu Teil wurde, inspirierte im islamischen Kosmos nicht nur ein ganzes Genre an mystischer und philosophischer „Reise"-Literatur, sondern symbolisiert auch den Ursprung der islamischen Gnosis und eines damit verbundenen spezifischen Erkenntnisweges *[„ma'rifah"]*, der zur Realisierung der Wahrheit und zum Ursprung aller Existenz führen soll.

Das wichtigste Werk, das in arabischer Sprache einen detaillierten Bericht über jenen Aufstieg Muhammads in den Himmel in Form einer Erzählung in der Ich-Form aus Sicht des Propheten selbst berichtet, ist das „Kitāb al-Mi'rādsch" [wörtl.:„ Buch des Aufstiegs bzw. der Leiter"], das von einem anonymen Autor verfasst worden war. Es war bereits im 13.-14. Jahrhundert n. Chr. in lateinischer Sprache verfügbar [„*Liber Scale Machometi*"] und wurde sogar schon früher — wahrscheinlich Mitte des 13. Jahrhunderts — auch ins Altfranzösische übersetzt[83] [„Le *Livre de l´Eschiele Mahomet*"].

Dieses Werk, das auch mit zahlreichen Illustrationen versehen war, übte so bald nicht nur einen großen Einfluss auf die Vorstellungswelten der Muslime aus, sondern auch auf die des Abendlandes. Wie im vorangegangenen Kapitel über den Meister der Illumination *Suhrawardī* bereits erwähnt, stellte jenes Buch höchstwahrscheinlich die direkte stilistische und inhaltliche Vorlage für Dante Aligheris „Göttliche Komödie" dar[84] und beeinflusste in Folge indirekt ein ganzes Genre von jenseitiger Reiseliteratur im abendländischen Raum zu der auch Miltons „*Paradise Lost*" , Bunyans „*A Pilgrim´s Progress*", Goethes „*Faust II*" bis hin zu Lewis Carolls „*Alice in Wonderland*" zählen können.

Heute verbergen sich hinter dem Namen *„Miraj"* unter anderem ein Internetcafe in London[85], eine islamische Schule in Staten Island[86], NY, ein traditionelles Hammam-Spa in Vancouver[87], ein Reisebüro, das Pilgerreisen nach Mekka und Medina organisiert[88] und ein online Newsmagazin für eine deterritorialisierte pakistanisch-islamische Gemeinschaft in Groß Britannien[89].

Die Erfahrungen auf dem mystischen Pfad in Annäherung an die ultimative Wahrheit, die sich im Laufe der Jahrhunderte und Generationen vervielfacht haben,

---

[83] siehe dazu auch: Hyatte 1997

[84] vgl.: http://www.iuo.it/userfiles/workarea_1325/file/Prove%20esami/Tedesco/Esame_spec_feb08.pdf http://www.muslimphilosophy.com/ip/tud.htm; http://dante.ilt.columbia.edu/papers/dai/; http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/WillkommeninD/Themen-PD/Goethe/Goethe.html

[85] www.**miraj**.co.uk

[86] www.**miraj**school.org

[87] www.**miraj**hammam.com

[88] http://www.**miraj**travel.com/

[89] http://www.**miraj**.org/

sind innerhalb der Grenzen der Alltagssprache kaum zu vermitteln oder zu überliefern. Dennoch entstand daraus eine Art kollektiver Erfahrungsschatz, der im arabischen mit dem Begriff *„ḥikmah“* bezeichnet wird, was allgemein soviel wie „Weisheit“, im engeren Sinn aber auch „Philosophie“ bzw. „Theosophie“ oder auch „Metaphysik“ bedeuten kann. *„Ḥikmah“* ist Wissen über den äußeren und inneren Kosmos zu erlangen, zu verstehen, wie die Zeichen und Symbole der Welt zu deuten sind und welche Gesetze diese regeln. Es ist eine Art von Wissen, die viel weiter geht als theoretisch-diskursives Wissen und die „korrektes Handeln und Verhalten“ entsprechend diesem Wissen, nicht nur zum Ziel, sondern auch zur Vorraussetzung hat und daher von keinem Apsket des Lebens zu trennen ist. Diese Art von Erkenntnis zu erlangen, ist aus islamischer Sicht nicht nur das erklärte Ziel der Mystiker, sondern auch de Wissenschaftler, der Gelehrten und der Philosophen. Deswegen ist im islamischen Kosmos eine strikte Trennung zwischen externer, legalistischer, institutionalisierter „Religion“ einerseits und esoterischer, individueller, formloser „Spiritualität“ andererseits genauso wenig sinnvoll wie ein strikte Trennung zwischen „Religion“, „Philosophie“ und „Wissenschaft“.
Denn es gibt zwar unetrschiedliche Wege und Methoden, das Ziel jedoch bleibt ein und dasselbe — die Reise Richtung Vollkommenheit, Erkenntnis, Wahrheit und Existenz im eigentlichen Sinne.

> “This same theme gives us a hint of the hidden reason as to why the adventure of philosophy also represents, and presents, itself in the form of a voyage. Just as the experience lived by the Prophet is the prototype which compels each Islamic mystic to strive to relieve it, it is also true that, inasmuch as the philosophical search is destined to culminate in mystical experiences, the philosopher´s vocation is therefore a preparation for that experience.“ (Corbin 1998: 136)

3.2 „Imām“— Führer durch die vertikalen Welten des Bewußtseins

Ein wesentlicher Aspekt der philosophischen und der spirituellen Reise gleichermaßen ist die Figur eines verlässlichen Führers und Wegbegleiters. Im Falle der prophetischen *Mi'rādsch* wurde diese Figur eines Führers durch die Welten des Bewußtseins durch den Engel Gabriel verkörpert und in Dantes Reisen in das Inferno wurde der Autor durch den römischen Dichter Vergil begleitet.

Aus islamischer Sicht ist entspricht es der Barmherzigkeit Gottes, der die Reise des Menschen hin zu Seiner vollkommene Gegenwart unterstützt und gewährleistet, dem Menschen solch einen „Führer“ sowohl in dessen Inneren, als auch in äußerer Form bereit zu stellen. Als inneren Führer bzw. „inneren Propheten“ verfügt jeder Mensch über den Intellekt und die Vernunft [arab.: *al-'aql*]. Zum Zwecke der äußeren Führung des Menschen wurden die Propheten und Heiligen gesandt, die *Ibn 'Arabīs* Konzept des „*Insān al-kāmil*“ folgend, Menschen, in der vollkommenen Ausprägung des ursprünglichen — als Stellvertreter Gottes geschaffenen — Menschen verkörpern.

Diese vollkommenen Menschen und vertrauten Gottesfreunde sind Menschen, die entweder den „Weg“ bereits gegangen sind und demnach mit dessen Gefahren und Irrwegen bestens vertraut sind oder die von Gott dazu auserwählt worden sind, das ursprüngliche Licht des geschaffenen Menschen in sich zu realisieren, um dem Rest der Menschheit durch ihr Licht den Weg zur Vollkommenheit zu weisen.

Die spirituelle Liebe zu diesem Meister/Führer/vollkommenen Menschen stellt dabei eine notwendige metaphysische Vorraussetzung für die erfolgreiche Beschreitung des Pfades dar. Dabei darf jedoch der Meister selbst niemals mit dem Ziel der Reise verwechselt werden. Solch ein Irrtum gilt aus prophetischer Sicht als „Götzendienst“ und als einer der schwersten Fehler, die einen Suchenden auf dem Weg zur Einheit Gottes abirren lassen können. Im Falle der Religionen kann solch ein Irrtu´m beispielsweise auch dazu führen, dass der Führer selbst zum zentralen Gegenstand der religiösen Verehrung und Anbetung gemacht wird — und dieser somit, statt als Wegweiser betrachtet zu werden, mit dem Ziel der Reise gleichgesetzt wird.
Im Falle der Philosophie und der „Wissenschaften der Körper“ hingegen ist es oftmals der „innere Prophet“ — die menschliche Vernunft — welche zum letzten Ende des Weges erklärt wird anstatt lediglich ihre Rolle als notweniger Reiseführer anzuerkennen.

In der schiitischen Theologie werden diese notwendigen Führer gerne auch als *„Ayāt“* [„Zeichen“] oder *„Ḥudschat“* [„Beweis“] bezeichnet. Diese Begriffe verweisen deutlich darauf, dass ein „Zeichen“ oder ein „Beweis“ eben immer nur eine referentielle Funktion erfüllt und keinen Selbstzweck hat. Ihre Aufgabe besteht lediglich darin, die Menschen auf die Wahrheit hinzuweisen und ihnen den Weg zu Selbsterkenntnis und damit verbunden auch zu Gotteserkenntnis zu zeigen.

Aus Sicht der schiitischen Theologie und Philosophie ist es ein notwendiges Prinzip — das sich aus der Prämisse der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ergibt — dass es auch nach dem Tod des letzten von Gott gesandten Propheten und der damit verbundenen Vervollkommnung göttlicher Offenbarung weiterhin jene Führer geben muss, die mit ihrem Licht die individuellen Lichter der Intellekte der Menschen auf die spirituelle vertikale Reise zur Realisierung der inneren Wahrheit der Offenbarung führen können . Denn ohne diese „Beweise Gottes“ [*„ḥudschat-Allāh“*] zu kennen und ihre Position zu verstehen, kann auch die schriftliche Offenbarung in ihrer Tiefe nicht verstanden werden.

> „The knowledge of such a book [the *Qur'ān*] cannot be grasped by the norms of ordinary philosophy: the text must be `taken back´(ta'wīl) to the level on which its true meaning is manifest. Such a task is not within the competence of dialectic of the kalām: one does not construct the true meaning out of syllogisms. Its discernment requires someone who is in possession of both the esoteric aspect (bāṭin) and the exoteric aspect (ẓāhir). He is God´s ḥujjah, the Keeper of the Book, the Imām, the Guide.“
> (Corbin 1993:46)

So werden auch in jenen Büchern prophetischer Überlieferungen [*Ḥadīth*], die unter Sunniten große Autorität besitzen, die berühmten Worte des Propheten Muḥammad überliefert, die besagen, daß es zwei gewichtige Dinge wären **[*Ḥadīth al-Thaqalain*],** die er seiner „*Ummah*" [„Gemeinschaft"] nach seinem Tode hinterlassen werde: Den heiligen *Qur'ān* und die Leute seines Hauses [*Ahlul Bayt*]. Wer an diesen beiden festhalte, der wird nicht in die Irre gehen, denn diese beiden Dinge hat Allāh unzertrennlich gemacht bis zum Tage des jüngsten Gerichts.

Weiters wurde von Umm Salamah, einer der Frauen des Propheten überlifert [***Ḥadīth al-Ḥaqq***], dass sie gehört habe, wie der Prophet sagte: ʻAlī ist mit der Wahrheit [Ḥaqq] und dem *Qur'ān*, und die Wahrheit und der *Qur'ān* sind mit ʻAlī und diese werden nicht voneinander getrennt werden bis sie mir bei al-Kauthar[ein Fluß im Paradies] vereinigt werden."

In einer anderen bekannten Überlieferung **[*Ḥadīth as-Safīna*]** bezeichnete der Prophet seine *Ahlul- Bayt* gar als *„Safinat un-Nedschād"* — als „Schiff der Rettung" und vergleicht diese mit derArche des Propheten Noah. Alle Gläubigen, die dieses Schiff besteigen werden gerettet werden, doch wer immer sich ihm entgegenstellt, der wird untergehen und ertrinken.

Weiters soll der Prophet zu verschiedenen Gelegenheiten, die Position ʻAlīs in Relation zum Propheten mit der Beziehung zwischen Moses und Aaron beschrieben haben **[*Ḥadīth al-Manzila***] — mit dem einzigen Unterschied, dass nach Muḥammad kein Prophet mehr folgen werde. Aaron war der Bruder von Moses und dessen Nachfolger im Amt des Prophetentums, des Kalifats [der politischen Füherschaft] und der Vertreter [*„wazīr"*] von Moses während dessen Lebzeiten. Diese Überlieferung weist weiters auf die Position von ʻAlī, als Stellvertreter und designiertem Nachfolger des Propheten hin — mit dem einzigen Unterschied, dass das Prophetentum mit Muḥammad abgeschlossen war.

So halten die Schiiten bis heute daran fest, dass die Gefolgschaft gegenüber ʻAlī, dessen Söhnen Ḥassan und Husain und nach ihnen den direkten männlichen Nachkommen von Husain, ein elementarer Teil der islamischen Glaubensgrundlagen ist, die direkt den prophetischen — und damit den von Gott offenbarten—Anweisungen entspringen und ohne dem der Glaube eines Muslims unvollständig bleibt. Die Schiiten bezeichnen das Amt der religiösen, spirituellen und politischen Autorität über die islamische Gemeinschaft mit dem Begriff „*Imāmat*" — und derjenige, der dieses Amt bekleidet wird folglich als „Imām" bezeichnet.

Wörtlich bedeutet der Begriff „*Imām*" eigentlich nur: „jemand der vorne steht; jemand der führt."Im sunnitischen Islam wird mit diesem Begriff relativ flexibel

umgegangen. Es kann sich dabei einfach um einen Vorbeter, einen religiösen Gelehrten oder auch den wissendsten Mann in der Gemeinschaft handeln
In der schiitischen Welt trägt der Begriff des „*Imām*“ aber eine ganz spezielle Konotation. Mit diesem Begriff wird nur ein sehr wichtiger politischer *und* spiritueller Führer der islamischen *Ummah* bezeichnet. Für gewöhnlich ist diese Bezeichnung aber jenen 12 Persönlichkeiten — verkörpert durch ʿAlī und seine direkten Erben — vorbehalten, welche diepolitische und spirituelle Autorität über die islamische Gemeinschaft innehaben und von denen angenommen wird, dass sie von Gott selbst dazu bestimmt worden sind.

Während in der sunnitischen Welt ein „*Imām*“ also einfach ein Rechtsgelehrter sein kann, so bezeichnet das Amt des „*Kalifats*“ [„*al-Chalīfah*“] im sunnitischen Sprachgebrauch einen politischen Führer, der nach den islamischen Gesetzen regiert und somit als das Oberhaupt eines islamischen Staates anzusehen ist. So haben sich nach dem Tod des Propheten Muḥammad einige seiner Gefährten selbst den Titel „*Chalīfat-Rasūl Allāh*“ [„Stellvertreter/ Nachfolger des Gesandten Gottes“] gegeben und sich damit als „Stellvertreter“ der politischen und sozialen Führungsposition des Propheten verstanden. Diese ersten „Kalifen“ stammten aus dem Kreis engerer Gefährten des Propheten, waren von diesem aber während Muhammads Lebzeiten weder als seine Nachfolger, noch als seine Stellvertreter in militärischen oder zivilen Belangen designiert worden. Während der erste Kalif *Abū Bakr* und der dritte Kalif *ʿUthmān ibn ʿAffān* schon relativ früh zum Islam konvertiert waren, so war der zweite Kalif *ʿ ʿUmar ibn Khattāb* bekannt für seine langjährige offene Feindschaft gegenüber dem Propheten vor seiner Annahme des Islam und für seine generelle Hitzköpfigkeit und aggressives Temperament. Auch aus sunnitischen Quellen geht deutlich hervor, dass jene ersten Kalifen über keine außergewöhnlichen moralischen, spirituellen und intellektuellen Fähigkeiten verfügten. Sie sind somit in erster Linie als politische und weltliche Herrscher zu sehen, die es als ihre Aufgabe ansahen, das Machtvakuum, das der Tod des Propheten hinterlassen hatte, auszufüllen.

Im *Qur'ān* selbst trägt der Begriff „*Chalīfah*“ jedoch eine andere Konotation, die mit diesem eher profanen Amt wenig zu tun hat. Denn hier wird Adam als „*Chalīfat-ulLāh*“ bezeichnet — als „Stellvertreter Gottes“ auf Erden.
Diese Position freilich kann nur durch einen Menschen realisiert werden, der das Stadium des „*insān al-kāmil*“ erreicht hat und somit die volle Potentialität des Menschseins [„*insāniat*“] in seiner Person zur Entfaltung gebracht hat. In diesem Sinne impliziert ein „*chalīfat-ulLāh*“ einen vollkommenen und fehlerlosen Menschen, der das göttliche Licht in sich realisiert hat und den unvermittelten Zugang zu Wissen und Weisheit besitzt. Ein solcher Mensch ist über die Verlockungen der diesseitigen Welt und über die Neigungen seines eigenen Egos weit erhaben und hat auch den Zustand der vollkommenen Ergebenheit und Dienerschaft gegenüber Gott verinnerlicht — er ist zu einem „*ʿAbd-ulLāh*“ geworden — einem „Sklaven Gottes“, der keine persönlichen Wünsche mehr kennt, sondern nur mehr den Willen Gottes auf Erden ausführt.

Das Amt des „*Imāmats*“ aus schiitischer Sicht beinhaltet nun sowohl eine äußere politisch-soziale Führunsgposition, als auch eine innere spirituelle Stufe, die verbunden ist mit dem privilegierten Zugang zu der höchsten Form von Erkenntnis und Weisheit und der Realisierung göttlicher Wahrheiten, die nur durch göttliche Bestimmung selbst gewährt werden kann.

Das politische Amt des „*Imāmat*“ impliziert demnach auch die metaphysische Stufe des „*Chalīfat-ulLāh*“. Denn nur wenn die politische Macht in den Händen eines „*insān al-kamīl*“ liegt ist die Möglichkeit einer gerechten und wahrhaft weisen Führung gegeben. Den Titel des „*Imāms*“ kann sich niemand selbst zuschreiben, denn es ist ein metaphysisches Amt und eine Position, die ebenso wie das Prophetentum nur von Gott selbst verliehen werden kann, an Personen, die dazu auserwählt wurden und die alle Stufen der vertikalen spirituellen Reise durch den eigenen inneren Kosmos vollendet haben. Denn erst wer diese Stufe erreicht hat, hat auch die Fähigkeit den Rest der Menschheit auf dieser Reise zu führen, zu leiten und zu schützen.

> „The Imāms are, in fact, those who illumine the hearts of believers, while those from whom God veils this light are hearts of darkness. They are the pillars of the Earth, the Signs mentioned by God in his Book, those on whom the gift of infused wisdom has been bestowed. They are the caliphs of God on Earth, the Thresholds whereby He may be approached, the Chosen Ones, the heirs of the prophets.”(Corbin 1993: 49)

Es heißt wer stirbt, ohne seinen *Imām* zu (er)kennen, der stirbt im Zustand der Ignoranz und der Unwissenheit über sich selbst. Den *Imām* zu kennen, bedeutet aber auch dessen notwendige Position zu verstehen und gleichzeitig das eigene Bedürfnis nach einem solchen Führer durch die vertikalen Welten des inneren Kosmos zu realisieren. Diese Erkenntnis kann nicht durch äußeren Zwang erfolgen, sondern nur auf Basis des freien Willens, der Vernunft und der Liebe. Denn die Existenz solcher spirituell-politischen Führer in der Welt— auch nach dem Ende des Prophetentums — entspringt der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und soll denjenigen Menschen, die aufrichtig nach Wahrheit, nach Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis und Vervollkommnung streben helfen, ihre Ziel zu erreichen.
Es wird berichtet, dass der dritte Imām — *Husain ibn ʻAlī*— folgendes gesagt habe:

> “By God! God created mankind in order that they might know Him and in knowing Him they might worship Him, and in worshipping Him, might free themselves from the worship of anything other than Him.”
> And a man said to him: “O descendent of the messenger of God! What is knowing God?”
> He [the Imām] replied: “It is that the people of each age know their Imām, for obedience to him is obligatory on them.“
> (Momen 1985: 158)

Während das Seelenheil der Menschen von der Kenntnis ihres *Imāms* und der Gefolgschaft gegenüber diesem abhängig ist, so macht es für den *Imām* selbst jedoch keinen Unterschied, ob die Mehrheit — oder auch nur ein einziger Mensch auf Erden

— seine Autorität anerkennt oder nicht. Denn das *Imāmat* ist ein metaphysisches Prinzip göttlicher Vorherbestimmung und demnach nicht abhängig von dem Konsens einer Masse oder der Legitimierung durch eine bestimmte Anzahl von Menschen.

Die *Imāme* selbst haben dieses Prinzip während ihrer Lebzeiten unzählige Male erläutert — basierend auf den Prinzipien der Vernunft, der Überlieferungen des Propheten und der offenbarten Schriften. Ihre Ansprachen und Schriften wurden von ihren Anhängern oft unter akuter Lebensgefahr aufgezeichnet, gesammelt und kommentiert, so dass viele davon heute noch in authentischer Form existieren. Beispielsweise erklärte der fünfte Imām — *Muḥammad ibn ʻAlī al- Bāqir*— die Notwendigkeit des Imāamats seinen Schülern folgendermaßen:

> „The prophet has said: `The stars are safety for the people of heaven and the members of my family are safety for the people of the earth. If the stars went, there would come to the people of heaven, something hateful to them. And if the members of my family went, there would come to the people of earth, something hateful to them.
> By *members of my family* is meant the Imāms. And God has linked obedience to them to the obedience to Him and He has said: *`O believers, obey God and the Messenger and those possessed of authority among you´ (Qur'ān 4:95).* And they are the sinless, the pure ones who give help and success and right guidance. Through them God gives sustenance to His servants and through them His lands prosper, and the rain falls from heaven and the earth gives out blessings and the rebellious people are granted a respite and their penalty and chastisement does not speadily come to them. The Holy Spirit does not leave them (the Imāms) and they do not leave it, nor does the *Qur'ān* leave them and they do not leave it. May the blessings of God be upon them all." (Imām Muḥammad al-Baqir zitiert nach Momen 1985: 148)

Aus schiitischer Sicht existierte das Licht des „*Imāmat*" schon vor der Schaffung von *Adam* und manifestierte sich in einer Kette von Propheten und Heiligen in der Welt, bis es sich schließlich in seiner vollkommensten Form im letzten Propheten und Gesandten Muḥammad offenbarte und durch diesen auf seine Tochter *Faṭima az-Zahrā* [„die Strahlende"] und seinen Cousin und Schwiegersohn *ʻAlī ibn Abū Ṭālib* überging. Diese wiederum reichten das Licht weiter an ihre Kinder bis hin zum **12. Imām — *Muḥammad ibn Ḥassan al-Mahdī* [*„der Rechtgeleitete"*]**, der im Jahre 868 n.Chr./ 256 n.H. in Samarra, Irak, geboren wurde und im Jahre 939 n.Chr./ 329 n.H. in eine „große Verborgenheit" [*„ghaybat-al-kubrā"*] entrückte, die bis heute anhält.

Dieser letzte verbliebene *Imām*, der den Zyklus des Imāmats vervollständigt, verfügt über eine ganze Reihe von Beinamen, die auf seine besondere Rolle und Position hinweisen. Beispielsweise wird er mit folgenden Namen bezeichnet: *Imām al-ʻAṣr [„der Imām dieser Zeit/Periode], Ṣāḥib az-Zamān [„der Herr der Zeit"], al-Qā´im [„derjenige, der sich erheben wird"], al-Imām al- Muntazar [„ der erwartete Imām"] oder auch Baqīyyat-ulLah [„der Verbliebene Gottes"].*

Da die Mehrheit der Menschen in der Geschichte nicht über die Kapazität verfügten, auch nur einen dieser *12 Imāme* als Führer anzuerkennen, und nachdme alle von ihnen eines gewaltsamen Todes sterben mussten, so verbleibt der letzte *Imām* in Verborgenheit, unerkannt unter den Menschen, bis zu dem Tag an dem ein Großteil der Menschheit aus freiem Willen und im Einklang mit der Vernunft und dem Herzen, die Führerschaft dieses letzten *Imāms* aus der Nachkommenschaft des letzten Propheten annehmen wird und bereit sein wird, diesem Gefolgschaft und Gehorsam zu leisten. Dieser letzte verbliebene *Imām* ist sozusagen die letzte Chance, die Gott der Menschheit gibt um zur Vernunft zu kommen, ihre eigentliche Bestimmung zu erkennen und das volle Potential des Menschseins zu realisieren. Dies soll in Konsequenz ein goldenes Zeitalter des Friedens, der Gerechtigkeit und der Weisheit herbeiführen und die Versprechungen der göttlichen Offenbarungen aller Propheten zu ihrer Erfüllung bringen. So wird vom letzten Propheten folgendes überliefert:

> „If there were to remain in the life of the world but one day, God would prolong that day until He sends in it a man fromm y community and my household. His name will be the same as my name. He will fill the earth with equity and justice as it was filled with oppression and tyranny."
> (Ṭabāṭabā' ī 1975: 211)

Sowohl über die Zeit der Verborgenheit, als auch die Zeit des Wiedererscheinens und der Zeit der Regentschaft des letzten Imāms gibt es zahlreiche Überlieferungen — unter anderem auch vom Propheten selbst. So wird berichtet, dass der Prophet Muḥammad, die Zeit nahe vor dem Erscheinen des *Imām al-Mahdī* folgendermaßen beschrieben hat:

> „ There will come a time for my people when there will remain nothing of the *Qur'ān* except its outward form and nothing of Islam except its name and they will call themselves by this name even though they are the people furthest from it. Their mosques will be full of people but they will be empty of right guidance. The religious leaders of that day will be the most evil religious leaders under the heavens; sedition and dissension will go out from them and to them will it return." (Momen 1985: 168)

Wohingegen es heißt, dass nach der Zeit seines Erscheinens unter anderem folgende Dinge eintreten werden:

> „When the *Qā'im* rises, he will rule with justice and will remove injustice in his days. The roads will be safe and the earth will show forth its bounties. Everything due will be returned to its rightful owner (…) At that time people will not find anywhere to give their alms or to be generous because riches will encompass all."(Momen 1985: 169)

Dieses Konzept mag nun einerseits die stark eschatologische Ausprägung der 12er-Schia und anderseits ihre scheinbar größeres Interesse an der Zukunft und an technologischen und globalen Prozessen erklären — im Gegensatz zu den Anhängern der Sunna, die sich meist stärker an der Vergangenheit und an der Zeit

des letzten Propheten als Idealzustand und „goldenes Zeitalter“ des Islam orientieren. So werden unter anderem Fortschritte in den Bereichen der modernen Kommunikations- und Transportationstechnologie von Schiiten als Zeichen gedeutet, dass das erwartete Zeitalter des Wiedererscheinens des letzten *Imāms* näher rückt. So heißt es beispielsweise heißt es in einer weitgehend bekannten Überlieferung:

> „I heard Abū Abdullah (the 6th Imām) saying: ‘the believer, in the time of the Qā‘im, while in the east, will be able to see his brother in the west and he who is in the west will be able to see his brother in the east.’ ” (Momen 1985: 166)

Die Bedeutung des *Imāmats* für ein schiitisches Bewußtsein ist demnach weder auf einer rein externen, sozio-politischen oder historischen Ebene zu verstehen, noch auf einer rein esoterischen, spirituellen, metaphysischen Ebene.
Denn das, was ein schiitisches Bewußtsein kennzeichnet ist vor allem die Beziehung zwischen den äußeren Erscheinungsformen[*„ẓāhir“*] und den darin verborgenen Bedeutungsebenen [*„bāṭin“*]. Diese Beziehung korrekt zu deuten und harmonisch zu vereinen liegt im Kern der schiitischen Lehren. Der *Imām* hat die Aufgabe, sowohl die Gesellschaft, als auch das Individuum von der äußersten materiellen Ebene der Existenz hin zur Realisierung der innersten, höchsten metaphysischen Ebenen von Existenz zu führen und der Menschheit den Weg zum inneren eigentlichen Gehalt der äußeren Form prophetischer Offenbarungen zu weisen.

> „Prophecy itself has come to an end: there will be no other prophet. The question that arises is then: how does the religious history of humanity continue after the “Seal of the prophets”? This question and the answer to it, are essentially what constitutes the religious phenomenon of Shiite Islam, which is founded on a prophetology amplifying into an Imāmology. This is why we begin this study by stressing the `prophetic philosophy´ of Shiism. One of its premises is the polarity between *shari´ah* and *haqiqah*; its mission is the continuation and protection of the spiritual meaning of the divine Revelations, that is to say their hidden, esoteric meaning. The existence of a spiritual Islam depends on this protection.”
> (Corbin 1964: 4)

Die Imāme haben dabei Kenntnisse und Techniken einer spirituellen Hermeneutik [*„ta‘wīl“*] an ihre Anhänmger vermittelt, die auch auf die islamische Philosophie und die Entwicklung anderer Wissenschaftsdisziplinen im islamischen Raum und darüber hinaus einen erheblichen Einfluß hatten.
Jenes Verständnis der Welt und des inneren und äußeren Kosmos, das die Imāme ihren Anhängern und Schülern vermittelt haben, soll im Folgenden noch näher erläutert werden.

> „Die innere Seite aber kennenzulernen, ist das Verlangen des wahren Gläubigen. Sein Streben richtet sich darauf, die innere Wahrheit (ḥaqīqa) der Religion kennenzulernen, einer Religion, die ihm allzu leicht nur in äußeren Gesetzesvorschriften (scharī‘ah) zu begegnen droht. Aber erst demjenigen, der den tiefen Sinn der Innenseite (bāṭin) der scharī‘a zu enthüllen (kaschf) vermag, erschließen sich die wahren Geheimnisse (asrār) der Religion, so dass er das

Eigentliche in neuem Licht zu schauen beginnt. Zu diesem inneren Verstehen (anwār) jedoch muß der Gläubige erst hingeführt werden (wilāya)“ (ANTES 1971: 11-12)

3.3 „Wali“ und „Wilāyat“

Die unterschiedlichen Interpretationen des arabischen Begriffes *Walī*“ und davon abgeleitet der Begriff des „*Maulā*“ und des „*Wilāyah*“ bzw. „*Wilāyat*“haben in der islamischen Welt oftmals zu hitzigen Debatten geführt, die sich heute auch im Cyberspace[90], weiter fortsetzen.

Man könnte gar so weit gehen, zu behaupten, dass es die unterschiedliche Interpretation dieses Begriffes war, welche ultimativ zur Aufspaltung der islamischen Gemeinschaft in drei Gruppen geführt hat — Sunniten, Schiiten und Sufis.

Die Wurzel dieses Begriffes im arabischen bedeutet „nahe sein, vertraut sein“. Das Wort „*walī*“ und davon abgeleitet „*mawlā*“ bzw. „*maulā*“ bedeutet demnach soviel wie „Freund, naher Vertrauter, Beschützer, Helfer, Meister, Herr, Führer“.
Vor allem unter Sufis wird wird dieser Begriff häufig mit der Konotation „*Walī-ulLah*“ verwendet — also „Freund Gottes“, was in etwa gleichbedeutend mit einem Heiligen ist, einem Menschen der eine besondere spirituelle Nähe zu Gott erreicht hat und deswegen auch den besonderen Schutz und die besondere Rechtleitung Gottes genießt. In diesem Sinne drückt der Begriff „walī“ oder „maulā“ aber auch eine doppelseitige hierarchische Beziehung aus. Denn einerseits ist der „*walī*“ als ein ein Freund und Beschützter Gottes zu deuten, andererseits aber auch als ein Freund und Beschützer des einfachen Gläubigen und spirituell Suchenden zu verstehen, der diesen mittels seiner besonderen Beziehung und Nähe zu Gott leiten kann.

Der Begriff des „*wilāyat*“ bedeutet soviel wie „Macht, Autorität, Rechte über jemanden besitzen“ und drückt eine komplexe Beziehung innerhalb einer vertikalen Hierarchie zwischen Menschen und Gott aus.
In erster Linie ist es freilich Gott alleine, der die absolute Autorität [„*wilāyat*“] über all seine Geschöpfe hat. Da Gott aber Adam zu einem Stellvertreter „*chalifat-ulLāh*“ auf Erden bestimmt hat, hat Er diesem somit auch einen Teil dieser Autorität übertragen, die sich sowohl in den Propheten, als später auch in den Imāmen manifestiert. Denn diese sind die „*aulīyah-alLāh*“ [Pl. V.“wali“:„Freunde, Beschützte Gottes“].

[90] http://www.al-islam.org/Ghadir/meaning.asp
http://al-shia.de/Qur'ān/ayatulwilayah.htm
http://www.maaref-foundation.com/english/lib/islam/shiite_islam/16.htm
http://www.shiachat.com/forum/lofiversion/index.php/t25582.html

Es geht hierbei also um eine wesentliche vertikale hierarchische Beziehung, die auf die Stadien der Nähe zu Gott hin ausgerichtet ist. Die fortwährende Existenz der *„aulīyah-alLāh“* auf Erden wird als Manifestation oder Beweis von Gottes Barmherzigkeit und Gnade gesehen. Das *Wilāyah* abzulehnen bedeutet demnach auch Gottes Führung und Barmherzigkeit, welche Er durch die Mittel der Propheten und Gottesfreunde den Menschen zukommen läßt, zurückzuweisen.

Die Übertragung des *„wīlayat“* vom Propheten auf *ʻAlī ibn Abū Ṭālib* fand im Jahre 10 n.H., nur drei Monate vor dem Tod des Propheten an einem Ort namens *„Ghadīr Chum“*[einer Wasserstelle in der Wüste zwischen Mekka und Medina] im Monat der Hadsch statt.
Von diesem Ereignis gibt es zahlreiche gesicherte Überlieferungen[91] sowohl in sunnitischen als auch in schiitischen Quellen[92].

Als der Prophet am Rückweg von seiner letzten Pilgerreise nach Mekka an der Wasserstelle *Ghadīr al-Chum* — ein Ort, an dem sich die Leute aus verschiedenen Gebieten zu verabschieden pflegten, bevor sie unterschiedliche Wege in ihre jeweilige Heimat einschlugen — Halt machte, wurde ihm folgender Vers des *Qur’ ān* offenbart:

> *”O du Gesandter! Verkünde, was zu dir von deinem Herrn herabgesandt wurde; und wenn du es nicht tust, so hast du Seine Botschaft nicht verkündigt. Und Allāh wird dich vor den Menschen schützen. Wahrlich, Allāh weist den ungläubigen Leuten nicht den Weg.” (Der Qur’ ān Sura 5, Vers 67)*

Darauf hin ließ er alle Mitreisenden — Quellen berichten von an die 100 000 Muslime, die aus verschiedenen Ländern und von verschiedenen Stämmen gekommen waren, um den Propheten auf der Hadsch zu begleiten — nach dem Mittagsgebet dort versammeln und ließ eine Anhöhe errichten und stieg hinauf, damit alle ihn sehen konnten. Nachdem er den Gott, den Allmächtigen, gepriesen hatte, sagte er: "Oh ihr Leute! Ich werde vielleicht schon bald die göttliche Einladung annehmen und von euch gehen. Ich bin verantwortlich und ihr seid auch

---

[91] Es gibt Überlieferungen über dieses Ereignis von 110 verschiedenen Gefährten des Propheten; über 3500 Gelehrte haben diese Überlieferung in ihren Büchern weitervermittelt

[92] Über dieses Ereignis wurde von über 100 Gefährten des Propheten berichtet.
Im folgenden eine kleine Auswahl von Quellen, in denen über dieses Ereignis berichtet wurde
al-Hakim al-NaysAbūri, al-Mustadrak ala al-Sahihayn (Beirut), Band 3, S. 109-110, S. 133, S. 148, S. 533.
Tirmidhi, Sunan (Kairo), Band 5, S. 633
Ibn Madscha, Sunan, (Kairo, 1952), Band 1, S. 45
Ibn Hadschar al-Asqalani, Fath al-Bari bi Scharh Sahih al-Buchari, (Beirut, 1988), Band 7, S. 61
Al-Suyuti, al-Durr al-Manthur, Band 2, S. 259 und S. 298
Radhi, Tafsir al-Kabir, (Beirut, 1981), Band 11, S. 53
Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azim, (Beirut), Band 2, S. 14
Ibn al-Athir, Usd al-Ghaba fi Marifat al-Sahaba, (Kairo), Band 3, S. 92
Ibn Hadschar, Tahdhib al-Tahdhib, (Hyderabad, 1325), Band 7, S. 339
Ibn Kathir, al-Bidayah wa al-Nihayah, (Kairo, 1932), Band 7, S. 340, Band 5, S. 213
Ahmad ibn Hanbal, al-Musnad, Band 1, S. 119

verantwortlich. Was ist eure Meinung über mich?" Die große Versammlung antwortete: "Wir bestätigen, dass Du deine Mission erfüllt und Dich in dieser Hinsicht bemüht hast. Möge Allāh dich dafür belohnen!" Der Prophet sagte: "Bezeugt ihr, dass der Herr der Welten Einer ist und Muḥammad Sein Diener und Sein Gesandter ist und dass es keine Zweifel über das Leben in der anderen Welt gibt?" Alle sagten: "Das ist richtig und wir bezeugen es!" Dann sagte der Prophet: "O ihr Muslime! Ich hinterlasse zweierlei wertvollen Besitz als Vermächtnis an euch und es muss sich zeigen, wie ihr mit meinen beiden Vermächtnissen umgeht." Ein Mann unter den Leuten stand auf und fragte: "Oh Gesandter Gottes! Was meinst du mit diesen zwei kostbarsten Dingen?" Der Prophet erwiderte: "**Eines ist das Buch Gottes[der *Qur' ān*], des Glorreichen und Erhabenen. Haltet es fest, damit ihr nicht vom rechten Weg abweicht. Und die zweite wertvolle Sache ist meine Nachkommenschaft [Ahl-ul-Bait]. Gott, der Kenner des Verborgenen und der Wissende, hat mir mitgeteilt, dass diese beiden Dinge sich nie voneinander trennen werden, bis sie mich an der Quelle von Kauthar erreichen [ihre Einheit ist ewig].** Ich habe von meinem Gott auch dasselbe für sie begehrt. Ihr solltet niemals wagen, hinter ihnen zu bleiben oder ihnen voraus zuziehen. Wenn ihr euch anmaßt, das zu tun, würdet ihr verdammt und ruiniert werden."

Während der Prophet dies sagte, nahm er die Hand Imām ʿAlīs und hob sie, so weit er konnte, in die Höhe, so dass das Weiße seiner Achselhöhlen sichtbar wurde. Dann sagte er: "Oh Muslime! Lasst mich wissen, wer mehr Macht/Autorität über die Gläubigen hat, als sie selbst?" Die Zuhörerschaft erwiderte: "Gott und Sein Prophet wissen es besser." Als Prophet Muḥammad dies hörte, erklärte er von den Höhen der Kanzel von Ghadir:

"**Wahrlich, Gott ist mein *Maulā* [Herr, Beschützer, Führer, Autorität] und ich bin der *Maulā* der Gläubigen und ich habe mehr Recht/Autorität über sie, als sie selbst über sich besitzen. Dann sagte er drei Mal: „Wessen *Maulā* [Herr, Führer, Gebieter, Beschützer, Freund] ich bin, dessen *Maulā* ist auch ʿAlī.**"

Danach sprach der Prophet folgendes Gebet: **„Oh mein Gott, sei ein Freund dessen, der ein Freund ʿAlīs ist, und behandle jenen wie einen Feind, der sich ʿAlī widersetzt. Hilf denen, die ʿAlī helfen, und wende dich ab von jenen, die gegen ʿAlī auftreten. Oh mein Herr! Welchen Weg immer ʿAlī einschlägt, das Recht/die Wahrheit [„*al-Ḥaqq*"] liegt in der gleichen Richtung.**" Der Prophet fuhr fort: "Seht her! Es ist bindend für alle, die hier sind, dass sie diese Botschaft jenen überbringen, die nicht anwesend sind." Unmittelbar nachdem der Prophet seine Rede beendet hatte, folgte die Offenbarung des folgenden Quranverses:

> *"Heute habe Ich euch eure Religion vervollkommnet und Meine Gnade an euch vollendet und euch den Islam zum Glauben erwählt." (Der Qur' ān Sura 5, Vers 3)*

(vgl. Momen 1985: 15; Sobhani 2003:104-105; Ṭabāṭabāʿī 1975:179)

An dieser Überlieferung und an dem Stattfinden dieses Ereignisses von *Ghadīr al-Chum* besteht unter Muslimen prinzipiell kein Zweifel. Allerdings gehen die Interpretation der Bedeutung des Ereignisses und der Bedeutung des Wortes „Maulā" weit auseinander. Aus schiitischer Sicht umfasst das „*wīlayat*" ʻAlīs — das durch die Designation als „*maulā*" vom Propheten auf diesen und die weiteren Imāme der Ahl-ul-Bait übertragen wurde, vier Dimensionen der Autorität bzw. der Rechte (vgl Mutahhari 1980 und 1982).

1.) Recht auf Liebe und Verehrung. Daraus ergibt sich auch die Anweisung, die mehrmals vom Prophet und auch vom *Qur'ān* selbst gegeben wurde, die Angehörigen der *Ahl-ul-Bait* zu lieben.
2.) Autorität in Bezug auf die spirituelle Führung
3.) Autorität in Bezug auf sozio-politische Führung
4.) Autorität von universeller Natur: Aus der Position des „*chalifat-ulLāh*" ergibt sich, dass sich jene spezielle Autorität, die Gott den Propheten und Imāmen übertragen hat über das gesamte Universum erstreckt.

Unter sunnitischen Muslimen, die den Begriff „*Maulā*" in diesem Zusammenhang lediglich auf die Bedeutung als „*Freund*" beziehen ist das „*Wilāyat*" ʻAlīs und der Ahl-ul-Bait rein auf die erste dieser Ebenen beschränkt. Sie akzeptieren ʻAlī als „Freund Gottes" und als „Freund der Gläubigen", dem Liebe und Verehrung entgegen-gebracht werden sollte, einen politisch oder spirituellen Führungsanspruch, den der Begriff „maulā" für gewöhnlich impliziert, verneinen sie aber. Die Sufis wiederum akzeptieren sowohl die erste, als auch die zweite Ebene des *wīlayats* von ʻAlī — und sehen in ihm den spirituellen „*Qṭb*" [„Achse, Pol"] und das erste Glied in der Kette der Meister und Heiligen der meisten Sufi-Orden.

THE STATUS OF AHLUL BAYT AMONG MUSLIMS

	Sunnis	Sufis	Shi'as
Love of Ahlul Bayt	✓	✓	✓
Spiritual Guidance of the Ahlul Bayt	x	✓	✓
Political Leadership of the Ahlul Bayt	x	x	✓
Universal Authority of the Ahlul Bayt	x	x	✓

Abbildung 3: Die unterschiedliche Interpretation des „wilāyat" der Ahl-ul-Bait hat zu unterschiedlichen Gruppierungen unter den Muslimen geführt (Rizvi 1999)[93]

[93] http://www.al-islam.org/wilayat/

Tatsächlich war es ʿAlī, der nach dem Tod des Propheten die Aufgabe der spirituellen Hermeneutik *[Taʿwīl]* und der Lehre und Verbreitung der esoterischen Dimensionen des Islam übernahm, die sowohl den Grundstein für die Entstehung einer spezifisch islamischen Mystik [*ʿIrfān*], als auch einer islamischen „prophetischen" Philosophie legte.

3.4 „Mystik" und „ʿIrfān"

> „We may say that the relationship between Allāh and this world is not that of 1+1 or 1x1, but is that of 1+0. In other words, this world in relation to Allāh is a nonentity and does not add anything to His Essence. As soon as man realizes this fact, his notion of having an independent existence is smashed and he suddenly feels imbibed with love for Allāh. Obviously this realization does not come through eyes, ears or any other sensory organs or mental faculties, for all organs themselves are mere signs and cannot play any significant role in the guidance we are talking about. (…) He understands that his true guide is Allāh alone who enjoins upon him to know himself and to seek the path of self-knowing, leaving all other paths. He must see Allāh through the window of his own soul and thus achieve his real objective. That is why the Holy Prophet has said: *He who has known himself, has known Allāh*." (Ṭabāṭabāʿī 2006: 6)

Im islamischen Kontext wird der Begriff „Mystik"[*ʿIrfān*] mit den inneren, esoterischen Dimensionen des Islam identifiziert, die sowohl in den Praktiken der Sufis, als auch in den Lehren der 12er Schiiten und der Ismaʿilis ihren Audruck finden. In diesem Sinne ist islamische Mystik als ein spezifischer Erkenntnisweg [*maʿrifah*] zu verstehen, in dem die mystische Liebe und die Aktivierung und Reinigung des„Auges des Herzens" *[ʿayn al- qalb]* als wesentliche Elemente gesehen werden, um den unvermittelten Zugang zur Wahrheit *[al-ḥaqiqah]* der prophetischen Offenbarung, des Kosmos und der eigenen Seele zu erlangen.

Nachdem die schiitischen Lehren in ihrem Wesen selbst die esoterischen/mystischen Dimensionen des Islam bereits implizieren, liegt es nahe, die Schiiten in der Nähe des Sufismus anzusiedeln, und manche schiitischen Philosophen, wie beispielsweise *Sayyed Haydar Amolī* [14.Jh.n.Chr.](vgl. Antes 1975) haben auch versucht diese Beziehung zu analysieren und theoretisieren.

Während die schiitische Gruppierung der Ismaʿiliten [7er Schiiten] die äußere Ebene [*ẓāhir*] der legalistischen Religion zu Gunsten der inneren Lehren [*bāṭin*] weitgehend aufgegeben haben — eine Tendenz, die auch bei manchen Sufi-Orden bemerkbar ist — so war dies für Anhänger der 12er Schia unannehmbar und führte oftmals zu großer Skepsis unter den schiitischen Gelehrten gegenüber vielen Sufi-Orden und anderen Anhängern anderer „Bāṭinī"- Sekten"[94]. Denn es war gerade die Wahrung des fragilen Gleichgewichts zwischen den äußeren und inneren Aspekten der

[94] Gruppierungen im Islam, die daran festhalten, dass alles Wahre verborgen und demnach alle Islamischen Gesetze allegorisch zu deuten wären.

Offenbarung, die immer schon zu einem der wichtigsten Anliegen der Imāme und folglich auch der 12er schiitischen Lehren gehörten.

So hat sich in der schiitischen Welt weitgehend der Begriff *„ʻIrfān"* als Bezeichnung für die mystischen Dimensionen der Religion und damit verbunden für einen spezifischen Erkenntnisweg durchgesetzt — ein Weg der sowohl im Einklang mit den äußeren legalistischen Traditionen des Islam, als auch mit der Möglichkeit individueller spiritueller Realisierung steht und diese beiden Dimensionen als komplementär betrachtet. Theoretisches und Praktisches *ʻIrfān* wird auch an den wichtigen theologischen Hochschulen und Seminaren der 12er Schiiten in Qum, Iran oder Nadschaf, Irak, gelehrt. Die Vorraussetzung dafür ist allerdings, dass zuvor alle Aspekte der äußeren, legalistischen Religion und Tradition und der Wissenschaften der Logik gemeistert wurden, denn erst dann ist ein Schüler auch bereit für die Explorationen der Wege des inneren Kosmos und der tieferen Geheimnisse der Religion.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Unterscheidung zwischen dem mystischen Weg der Sufis und dem des *ʻIrfān* ist , dass es aus schiitischer Sicht nicht notwendig ist, sich einem bestimmten Orden [*ṭarīqat*] anzuschliessen, sich äußerlich durch Kleidung und Verhalten oder durch einen monastischen Lebensstil geprägt von Askese und absoluten Enthaltsamkeit vom Rest der Muslime abzugrenzen, so wie es von Sufis meist verlangt wird. Laut den schiitischen Lehren sind solche Praktiken sogar eher als hinderlich für den wahren mystischen Pfad und von den ursprünglichen Lehren des Propheten als abweichend zu betrachten. Der Prophet hatte beispielsweise zu mehreren Gelegenheiten jene Männer und Frauen unter seinen Gefolgsleuten scharf gerügt, die beschlossen hatten nicht zu heiraten oder ihre Ehepartner zu vernachlässigen um sich ganz dem Gebet, der Meditation oder dem Fasten zu widmen und erklärt, dass die Heirat ein fester Bestandteil seiner *Sunna* [„Tradition"] und darüber hinaus die Hälfte der Erfüllung der Religion sei.
Einer der größten schiitischen Lehrer der islamischen Philosophie und des *ʻIrfān* im Iran des 20. Jahrhunderts, Schahīd Murtaza Mutahharī schrieb dazu folgendes:

> „Anyhow there have always been and there are still, especially among the Shiʻa, Gnostics who are not apparently distinct from others, yet they are closely associated with gnosis and spiritual journey. In fact it is they who are the real Gnostics, not those who have invented hundreds of rituals and innovations(…) The monotheism of a Gnostic lies in making a spiritual journey and by means of it reaching the stage where he may not see anything except Allāh.(…) According to the Gnostics man cannot reach this stage by means of intellectual thinking. He can reach it only through the cleansing and purification of his heart, by suppressing his base desires and undertaking the spiritual journey."
> (Mutahhari 2006: 11)

Da es die Aufgabe der Imāme ist, die Menschen zur Erkenntnis und zur Realisierung der wahren Einheit Gottes in ihren Herzen und in ihren Seelen zu führen, so ist spirituelle Weg als ein inhärenter Bestandteil der schiitischen Lehren zu sehen, wenn

nicht gar ihr eigentliches Ziel. Charakteristisch für diese Lehren ist dabei das komplementäre Verhältnis von „*ẓāhīr*“ und „*bāṭin*“, welches schiitische Seelenlandschaften entscheident geprägt hat. Der genaueren Betrachtungen der Bedeutung dieses Verhältnisses widmet sich nun das nächste Kapitel.

3.5 „Ẓāhir“ und „Bāṭin“

> „Shi´ism perceives reality in all its aspects as consisting of two levels: an apparent, manifest, exoteric level *(al-zahir),* and a second level, hidden by the first, that is secret and esoteric (*al-batin).* This second level, in turn, could contain many other increasingly secret levels *(batin al-batin)*. The teaching attributed to the Imāms establishes a correspondence between the levels and attempts to maintain an equilibrium between them, although the superiority of *batin* over *zahir* is detectable between the lines almost everywhere.” (Moezzi 2003: 20)

Die wohl wichtigste Unterscheidung in der schiitischen Weltsicht in Bezug auf alle Dimensionen der Realität, die einem auch in der Alltagssprache häufig begegnet, ist jene, zwischen *„ẓāhir“* und *„bāṭin“*. Diese Begriffe werden im *Qur' ān* unter anderem auch als zwei der 99 schönsten „Eigenschaften“ oder „Namen“ Allāhs [*„al-asmā' al-ḥusnā“*] verwendet und bedeuten der „*Äussere/ Offensichtliche/ Manifeste*“ und der „*Innere/Verborgene/Transzendente*“. Diese beiden Begriffe, die oft auch mit „exoterisch“ und „esoterisch“ übersetzt werden, stehen sich allerdings nicht im Widerspruch gegenüber oder als oppositionelles Paar , sondern sie bedingen einander in komplementärer Abhängigkeit und sind als wesentliche Dimensionen einer einzigen Realität zu verstehen, die sich in unterschiedlichen Stadien der Manifestation befindet.

> This process is fundamentally hermeneutical. If the *batin* gives direction and meaning to the *zahir*, the latter constitutes in turn the basis and indispensable support for the *batin*. Without esotericism, exotericism loses its meaning and without exotericism, esotericism finds itself stripped of its foundation. This dialectic constitutes the fundamental correspondence between prophetology and Imāmology.” (Moezzi 2003: 20)

Alle äußeren Erscheinungen [*ẓāhir*] symbolisieren und verhüllen gleichzeitig eine Unzahl an verborgenen, inneren Realitäten [*bāṭin*]. Während die äußeren Erscheinungen die inneren Realitäten verbergen, so dienen sie doch denjenigen, die die „Augen des Herzens“ aktiviert haben, als Symbole, die sie auf die inneren Realitäten hinweisen und ihnen diese „entschleiern“ können.

> „In Islam, everything that is, all external or apparent (zahir) phenomena, conceal and thereby reveal to who ever has eyes to see) a hidden, interior (batin) reality. From this point of view, the exterior, as the phenomenal manifestation, is the place of the hidden reality´s epiphany or revelation: the place of the disoccultation of the occult. “ (Bamford 1998[1990]: XVI)

> „Form and meaning are inextricably connected: form derives from meaning, and meaning manifests itself as form. Since the two are the outward and inward aspects of a single reality,

> each is important in its own way. But for most people the danger lies in giving too much importance to form and not understanding that it derives its existence and significance from meaning." (Chittick 1983: 24)

Zwischen den Stadien von *ẓāhir* und *bāṭin* — zwischen materieller Form/Erscheinung und formloser innerer, spiritueller Bedeutung— liegt aber eine Unzahl von Zwischenstadien, die sich graduell durch fortwährende Metamorphosen offenbaren und mit verschiedenen Graden der Existenz korrelieren. Daraus ergibt sich eine ontologische Hierarchie von Dingen und Menschen, die existenter/lebendiger und nicht-existenter /toter als andere sind— dem Grad der Manifestation ihrer Bāṭin-Realitäten entsprechend.

Diese ontologische Hierarchie geht davon aus, dass alle Dinge von ihrer Essenz her gleich sind — durchdrungen von der einen Essenz Gottes. Der Unterschied zwischen den Dingen besteht lediglich in dem unterschiedlichen Grad von Existenz — welche sich durch die Nähe bzw. Distanz der Quelle der göttlichen Existenz— ergibt.
Die Vielfalt der Dinge und ihre Rangstufen sind demnach nicht ihrer Wesenheit/Essenz zuzuschreiben, sondern dem Grad ihrer Existenz und dem Stadium der Entfaltung ihrer inneren Realität.

Je vollkommener der Grad der Metamorphose, desto stärker manifestiert sich die Einheit der Essenz eines Wesens mit der einzig realen göttlichen Essenz —die gleichzeitig die reine Existenz, absolute Vollkommenheit, Schönheit und Liebe ist. Das Spannungsfeld zwischen *ẓāhir* (Form/Erscheinung) und *bāṭin* (Bedeutung) ist notwendig um diese fortdauernde transsubstantielle Bewegung, die zur Transformation, Metamorphose und zu gesteigerter Existenz, Lebendigkeit und Vollkommenheit, führt zu ermöglichen.

Es scheint uns nun oftmals so, als besäße nur die äußere Form Existenz, weil sie eine materielle Erscheinung ist, die innere Bedeutung hingegen wird oftmals als ontologisch nicht existent oder als arbiträre Idee, die mental oder aufgrund von sozialer oder kultureller Konstruktion auf in eine äußere Form hineinprojiziert wird. Während „Form" die Dimensionen von Ort und von Zeit besitzt, so ist Bedeutung etwas Ortloses und Zeitloses. Doch ist die Bedeutung eines Dinges der äußeren Form überlegen und eigentlich existenter als die Form oder Erscheinung, die der Vergänglichkeit und der illusionären Welt des Materiellen ausgesetzt ist. Die Form ist nur ein vorrübergehender unwirklicher Zustand, der die höheren Dimensionen verschleiert, die diesem erst die eigentliche Existenz verleihen.
Mit den Worten unseres Mystiker-Poeten Maulānā Rūmī, der sich diesem Thema in zahllosen Versen gewidmet hat:

> "Gott sei gepriesen, dass dieses Seil ausgeworfen wurde,
> Gnade und Barmherzigkeit wurden vereint,
> Damit du die Welt in einem neuen Geiste schauen kannst,
> eine sehr offenkundige Welt, wenn auch unsichtbar.

Die Welt des Nichtseins ist etwas Seiendes geworden,
während die Welt des Seins verborgen ist.
Der Staub fliegt mit dem Wind: er spielt,
zeigt etwas Schemenhaftes und bildet einen Schleier.
Was geschäftig erscheint, ist untätig und eine Hülse;
Was verborgen ist, ist dessen Kern und Ursprung."
(Maulānā Rūmī: Das Mathnawī Buch II: 1280-1285)

3.6 „Tanzīl" und „Ta'wīl"

Den Begriffen von *„ẓāhir"* und *„bāṭin"* entsprechend gibt es im arabischen noch ein weiteres wichtiges komplementäres Paar, nämlich *„tanzīl"* und *„ta'wīl"*.

„Tanzīl" (wörtl: „zu verursachen, dass etwas herabkommt" „herabsenden") ist ein Prozess, bei dem die höheren Wahrheiten und inneren Bedeutungen aus ihrer reinen metaphysischen (form- und ortlosen) Existenz, in eine niedrigere Form der Existenz herabgeschickt werden und somit ihre materielle Form erhalten. Im Falle der Offenbarungen des *Qur'ān* beispielsweise hat Gott die metaphyische Urform des Buches zunächst auf das Herz des Propheten herabgesandt und dann in einem weiteren Prozess der Offenbarung in verbaler Form hervorgebracht. Aber auch die individuellen Seelen der Menschen und die Schöpfung des Universums durchlaufen diesen Prozess, indem sie aus der Welt der reinen göttlichen „formlosen" Formen — *Dschabārūt*— in die niedrigste existentielle Welt des *Mulk* hinabgeschickt werden und darin ihre materielle Form erhalten.

„Wir erschufen den Menschen in bester Gestalt.
Dann setzten wir ihn auf die niedrigste Rangstufe herab."
(Der *Qur'ān*, Sura 95, Vers 4-5)

„Ta'wīl" (wörtl: „zu verursachen, dass etwas aufsteigt oder zurückkehrt" „hinaufsteigen" oder „zurückführen") ist der umgekehrte Prozess, bei dem die materiellen Zeichen decodiert und deren eigentliche Bedeutung erkannt werden kann. Diese Art des Verständnisses, führt den Menschen von der Kenntnis der äußeren Formen der Dinge hin zu einem wahren Erkennen — einem tiefen Verständnis, welches wiederum die Seele des erkennenden Individuums selbst existentiell zu transformieren vermag indem diese die Quelle der Zeichen und Formen erkennt.

Der Begriff *Ta'wīl* wird im *Qur'ān* auch in Bezug auf die Deutung von Träumen verwendet, welche dem Menschen im Schlaf als halbmaterielle Bilder erscheinen, die aus der intellektuellen Welt des *Dschabārūt* in die Zwischenwelt des *Malakūt* herabgesandt wurden. Diese Träume zu decodieren bedeutet demnach nichts anderes, als ihre wahre „Form" —ihre eigentliche Bedeutung — zu erkennen und wiederherzustellen.

In Bezug auf die Interpretation/Deutung der Zeichen [*ayāt*] des *Qur'ān* haben sich demnach auch zwei unterschiedliche Methoden/Zugänge herausgebildet — „*ta'wīl*" einerseits und „*tafsīr*" andererseits.

„***Tafsīr***" bedeutet „Erklärung, Erläuterung, Interpretation" und ist als eine akademische Tätigkeit zu verstehen, welche linguistische Erläuterungen zu schwierigen oder mehrdeutigen arabischen Wörtern anführt, sozio-politische und historische Kontexte der Offenbarung einzelner Verse erläutert oder aus den koranischen Inhalten mittels der Vernunft bestimmte Konzepte ableitet.
Diese Art der Erläuterung kann theoretisch von jedem gelehrten Menschen durchgeführt werden, der über genügend Quellen- Wissen und ausreichend Arabischkenntnisse verfügt.

„Ta'wīl" hingegen ist ein metaphysischer Prozess, der die Form des Offenbarten umwandelt und in seinen ursprünglichen Zustand zurückbringen kann. Es ist eine Art der spirituellen Hermeneutik, die nur durch tiefe Meditation und durch eine Erkenntnis, die ultimativ zur Transformation des Subjekts, das *Ta'wīl* praktiziert, erreicht werden kann. Die Imāme beherrschten die Technik des *Ta'wīl* in ihrer vollen Meisterschaft, in jenem Sinne, dass sie nicht nur über den metaphysischen Gehalt jedes koranischen Verses tiefe Kenntnis besaßen, sondern selbst zu lebendigen *Ayāt* — Zeichen — wurden, welche die wahre Bedeutung der koranischen Verse nicht nur durch Worte, sondern vor allem durch ihr Verhalten und ihr Handeln verkörperten und enthüllten. Diese Methode gewährleistete somit, dass der *Qur'ān* nicht in der dogmatischen Auslegung seiner äußeren Form erstarrte oder zu einem willkürlich interpretierbaren arbiträren System degenerierte, sondern dass die ursprünglichen göttlichen Zeichen ihren wahren Gehalt am Beispiel des Lebens und Verhaltens der Imāme immer wieder aufs Neue enthüllten.So gilt den Schülern und Anhängern der Imāme, deren Leben und Verhalten selbst als beste Interpretation und Erläuterung der koranischen Verse — eine Art der Erläuterung, die in dem Individuum eine existentielle Transformation auszulösen vermag und die Seele des Menschen ihrem existentiellen Ziel — der Annäherung an Gott— näher bringt.

Tanzīl und *Ta'wīl* sind somit zwei verschiedene, reziproke Prozesse der Metamorphose einer einzigen Wahrheit, die sich in verschiedenen Stadien der Existenz offenbart.

3.7 „Transsubstantielle Bewegung" oder die Unruhe der Existenz

Das Konzept der „*transsubstantiellen Bewegung*" *[arab.:„al-ḥarakat al-dschawhariyyah"]* geht auf den einflussreichen persisch- schiitischen Philosophen des 17. Jahrhunderts—*Mullā Ṣadrā Schirāzī* — zurück. Es ist eines der wichtigsten und revolutionärsten Konzepte der islamischen Philosophie und stellt den Grundstein einer neuen Metaphysik dar, deren Evaluation durch moderne westliche Denker noch in den Kinderschuhen steckt. Im Rahmen einer islamischen Weltsicht ist dieses Konzept in etwa mit den Auswirkungen von Einsteins Relativitätstheorie auf die westliche Philosophie zu vergleichen.

Die Theorie der „transsubstantiellen Bewegung" baute zunächst auf einer kritischen Auseinandersetzung mit älteren philosophischen und physikalischen Überlegungen über die Natur der Bewegung von Aristoteles und *Ibn Sīnā* auf und entwickelte bald eine radikal neue Sichtweise über den Ursprung und die Bedeutung von Bewegung, welche gänzlich neue Antworten auf die wichtigsten Fragen der Philosophie mit sich brachte.

Für *Mullā Ṣadrā* stellt Bewegung kein zufälliges Ereignis dar, welches nur dann eintritt, wenn ein träges Objekt von einer äußeren Kraft beeinflusst wird— so wie es in der Alltagswahrnehmung der Bewegung eines Objekts im Raum erscheinen mag. Hingegen postuliert er, dass Bewegung existenziell und transsubstantiell ist — das heißt, dass Bewegung der existentiellen Substanz des Objektes innewohnt und demnach die Substanz des Objekts selbst die Ursache für Bewegung darstellt.
Das setzt wiederum voraus, dass die Substanz des Objektes nicht von sich aus stabil und träge ist, sondern von seiner Natur her instabil und mit jedem Moment im Wandel begriffen ist. Diesen Zustand bezeichnete Henri Corbin im französischen mit dem Begriff „*L´ inquiétude de l´existance*". Hossein Nasr übersetzte dies im Englischen mit „*the restlessness of existence*". In der deutschen Sprache lässt sich dies in etwa mit „*Unruhe /Rastlosigkeit der Existenz*" wiedergeben.

Mullā Ṣadrās Theorien basieren nicht auf empirischen Experimenten, sondern auf philosophische Argumentation und logischer Beweisführung. So führt er beispielsweise den Faktor der Realität der Zeit als eines der Schlüsselargumente seiner Theorie an.

> „Mulla Sadra considers time as an invisible extension or a fourth dimension of material existence. From his point of view, the temporality of objects is the sign of a kind of extension in their existence. This indicates a deep and essential motion which never leaves the world in its previous disposition and which creates a new world in every moment. "
> (Akbarian 2002: 169-170)

Laut *Mullā Ṣadrās* Argumentation hat jedes materielle Objekt grundsätzlich zwei Arten der existentiellen Ausdehnung — eine räumliche und eine zeitliche. So kann ein Ding, das von seiner Wesenheit her keine räumliche Ausdehnung besitzt, auch nicht im Raum platziert oder verortet werden. Wie soll also ein Ding, das von seiner Wesenheit her keine zeitliche Ausdehnung besitzt in der Zeit existieren können? Daraus leitet er ab, dass die Wesenheit jenes Dinges Veränderung und Wandel nicht nur zulässt, sondern in sich selbst bereits verkörpert.

Die Beziehung zwischen der Ipseität eines Dinges und der Zeit kann also nicht derjenigen, eines trägen Dinges entsprechen, über welches die Zeit als unabhängiger externer Faktor von außen her einwirkt. Im Gegenteil — Temporalität, Bewegung und fortwährende Transformation stellen inhärente Wesenszüge der Substanz eines Objekts dar, und durchdringen diese existentiell.

> „The world is nothing but a motion and since motion is a mobile process which gradually comes into existence, its parts do not all come into existence together. Therefore, the world of tomorrow will occur tomorrow; it is not the case that the world exists but its being placed in tomorrow is incumbent upon the passage of time. The passage of time is the passage of the world, not the immobility of the world and the passage of time over it. The passage of the world means the motion of the world and the motion of the world means the gradual origination, and its gradual orgination means coming into existence in every moment." (Akbarian 2002: 171)

Das bedeutet, dass die ontologische Existenz eines Dinges vollkommen abhängig von jener Bewegung ist, die *Mullā Ṣadrā* demnach als „existentielle" oder „transsubstantielle" Bewegung bezeichnet hat. Ein materielles Ding *ist* Bewegung, genauso wie der Ozean Wasser *ist*, oder eine Flamme Licht und Wärme *ist*. Denn ohne jene inhärente Qualität der Instabilität und Bewegung, könnte sich ein materielles Ding überhaupt nicht existentiell in der Zeit ausdehnen. Das heißt, dass alles was in Zeit und Raum existiert von dieser Bewegung vollkommen abhängig ist und ohne diese Eigenschaft gar nicht existieren könnte. Würde diese fortdauernde existentielle Bewegung, die alles durchdringt, auch nur für einen einzigen Moment stoppen, so wäre augenblicklich alles Existente nicht-existent.

Diese Theorie aus dem 17. Jahrhundert, wird durch die Theorien der experimentellen Physik des 20. Jahrhunderts von Albert Einstein im Prinzip nur bestätigt, welcher postulierte , dass Zeit eine vierte Dimension darstellt, die alles existentiell durchdringt und einem jeden Ding substantiell innewohnt, wenn sie sich auch in unterschiedlichen Geschwindigkeiten manifestiert, und, dass die Lichtgeschwindigkeit die einzige Konstante im Universum ist.

Die Relativitätstheorie von Einstein war aus dem philosophischen Weltbild des Abendlandes im 20. Jahrhundert heraus kaum zu begreifen und erschütterten dieses zunächst in ihren Grundfesten.

Weil im islamischen Weltbild die Philosophie der Mystik allerdings näher stand als der Naturwissenschaft, fanden Mullā Ṣadrās Theorien unter den Gnostikern und Poeten Persiens regen Anklang. Denn erstmals konnte mittels philosophischer Beweisführung das bestätigt und untermauert werden, was die Mystiker und Weisen in ihren kosmischen Visionen schon seit Jahrhunderten erfahren hatten.



Abbildung 4: Mullā Ṣadrā entdeckt die vierte Dimension[95]

So ist die gesamte Schöpfung laut *Mullā Ṣadrā* nicht nur von einem ersten „unbewegten Beweger" —wie es Aristoteles ausgedrückt hatte — als erste Ursache der Existenz abhängig, sondern wird mit jedem Augenblick der Existenz vollkommen von dieser Bewegung durchdrungen, deren Quelle selbst jenseits von Raum und Zeit liegt.
Mullā Ṣadrā bezieht sich dabei auf den Qur'ān, wo es heißt:

> „Alles, was ist, wird verschwinden (wörtl: Auf allen Dingen ist die Auflösung/das Verschwinden). Nur ewig ist das Angesicht Deines Herren voller Macht und Erhabenheit. Welche Wohltaten eures Herrn wollt ihr beide [die Wesen beider Welten] da leugnen? Ihn bitten alle zwischen den Sphären der Himmeln und der Erde [zwischen den beiden Welten] (um Existenz). Jeden Augenblick manifestiert/offenbart Er sich von Neuem." (Der *Qur'ān*, Sura 55, Vers 26-29)

Während der Mensch es so wahrnimmt, als würde er als träges Objekt im Raum sitzen, so bewegt er sich doch unaufhörlich durch die Zeit. Zeit ist aber keine externe

[95] http://www.jazirehdanesh.com/find-12.198.279.en.html [10.3.2010]

Kraft, die auf ihn einwirkt, sondern eine substantielle Eigenschaft seiner selbst, außerhalb derer er gar keine Existenz besitzen würde. Diese Bewegung ist aber nicht nur eine substantielle Eigenschaft, sondern auch eine transsubstantielle. Das heißt, dass jene Bewegung, die eine andauernde Transformation der Materie aus sich selbst heraus bedingt, mit dem materiellen Tod nicht einfach aufhört, sondern lediglich einen Zustand der Transformation erreicht, in dem die Materie selbst in eine andere existentiell höhere Form umgewandelt wird — nämlich in jene Lichtmaterie des *„Barzach“* oder *„Malakūt“*.

Die ursprünglich immaterielle Seele des Menschen erfährt so eine fortwährende Transformation, die sie aus dem immateriellen Reich des *Dschabarūt* zunächst in Form einer Samenzelle gestalt annehmen läßt, welche sich in ein Embryo verwandelt und schließlich zu einem Körper wird, der in der materiellen Welt des Mulk existieren kann. Dieser Körper wächst heran, verändert sich und verfällt schließlich, wobei die Kaft der Seele selbst immer weiter zunimmt, bis sie den nächsten Grad der Metamorphose durchläuft und ihre postmortale Form gewinnt, welches ihr eigentliches inneres Wesen sozusagen nach außen stülpt und das innere des Menschen zum Vorschein bringt. So ist die Seele eines Toten einem höheren Grad der Existenz zuzuordnen, als die Seele eines noch im *Mulk* verweilenden Menschen.

Diese Transformation von einer Stufe der Existenz zu einer anderen ist nun aber nicht mit einer Annihilation der Wesenheit verbunden, sondern lediglich mit einer Art Metamorphose. So wie ein Embryo, das sich im Mutterleib befindet, keine andere Wesenheit besitzt, als das Baby, das schließlich in den Armen der Mutter liegt oder der alte Mensch, der seinen letzten Atemzug macht. Es handelt sich hierbei immer um die gleiche Substanz, die durch die inhärente Qualität der Bewegung und Instabilität eine fortdauernde Metamorphose durchläuft und dabei eine stärkere Intensität ihrer Existenz erreicht. (vgl. Khamenei 2004: 70)

Daraus ergibt sich auch, dass das Wesen des Menschen selbst nicht mit der momentanen materiellen Form seines Körpers verwechselt werden darf, die nur eine temporäre, dem ständigen Wandel unterliegende Form darstellt. Das Wesen des Menschen gleicht in dieser Hinsicht Wasser, das sich in flüssigem, festen oder gasförmigen Zustand manifestieren kann, ohne, dass sich dessen Wesenheit dadurch verändern würde. Denn die Wesenheit des Wassers selbst *ist* Bewegung und Transformation, welche dieses dazu zwingt ständig zwischen Himmel und Erde hin und her zuwandern

Das Prinzip der „Gradation der Existenz“ besagt, dass eine stärkere Form der Existenz alle schwächeren Grade bereits umfasst. So ist also ein alter Mensch in gewissem Maße noch immer die Ur- Zelle, die er einmal war, und das Embryo, und der Jüngling — und dennoch ist er auch mehr als das.

> „It is important to know that entering each stage does not mean getting away from the previous stage; rather, each higher stage, at all times, embodies and includes the weaker stages prior to itself, as well. The rule here suggests that every strong existence – according to gradation of existence—embraces all weaker existential stages before it."(KHAMENEI 2004: 102)

Im Laufe der Zeit manifestieren sich die inneren, unsichtbaren Formen der Existenz [*bāṭin*] immer mehr auch als äußere Formen [*ẓāhir*]. Deswegen tritt mit dem Tod auch keine „Trennung" von Körper und Seele ein, sondern lediglich eine natürliche Metamorphose der Seele. Dieser Prozess gleicht der Metamorphose einer Raupe in einen Schmetterling. Der Schmetterling ist noch immer der Raupe, welche durch das Erscheinen des Schmetterlings nicht vernichtet, sondern lediglich transformiert wurde. Die eigentliche Wesenheit des Menschen, welche auch Träger des Bewusstseins ist, erhält demnach nach dem Tod nur eine neue, vollkommenere Form, die dem höheren Grad ihrer Existenz besser entspricht, als ihre alte materielle Form. Es ist lediglich so, als würde der Mensch ein Gewand abstreifen und dadurch die darunter liegende Form enthüllen.Diese transformierte Form manifestiert nun die erreichte innere Entwicklungstufe [*bāṭin*] der Seele (vgl. Khamenei 2004: 102-105).

> „[Oh Mutter] Als du mich geboren hast, sah ich den Tod;
> schmerzhaft war meine Angst, von dir entbunden zu werden.
> Als ich geboren wurde, floh ich aus dem engen Gefängnis
> in eine Welt angenehmer schöner Farbe.
> Nun erscheint mir die Welt wie der Mutterleib, denn in diesem Feuer
> habe ich solch eine Ruhe gesehen;
> In diesem Feuer habe ich eine Welt gesehen,
> in der jedes Atom den Atem Jesu besitzt.
> Siehe, diese Welt erscheint nicht-existent, existiert jedoch,
> die andere dagegen erscheint existent, hat aber keine Dauer."
> (Maulānā Rūmī, Das Mathnawi Buch I: 791- 795)

Erst wenn alle Seelen diesen existentiellen Prozess durchlaufen haben, wird es zu einer weiteren gigantischen Metamorphose kommen, die die gesamte Schöpfung und die Welten des *Mulk* und des *Malakūt* gleichermaßen betreffen wird. Denn alles Existente wird dann zurückgebracht in seinen ursprünglichen Zustand — welcher gleichzeitig der höchste Intensitätsgrad der Existenz darstellt —reine Existenz, welche korrespondiert mit der Welt des *Dschabarūt.*
Damit ist der Kreislauf von „*Tanzil*" und „*Ta'wīl*" vollendet und die Seele hat ihren ursprünglichen paradiesischen Zustand aus eigener Kraft, eigenem Bewußtsein und mit Hilfe der göttlichen Führung wieder erreicht.

Die „transsubstantielle Bewegung" mag äußerlich anderen dynamischen Konzepten, — wie etwa der darwinistischen Evolutionslehre — ähneln, ist aber mit diesen nicht zu verwechseln, da es sich hierbei nicht um eine horizontale, auf die Materie beschränkte Transformation handelt, sondern um eine vertikale Bewegung, die sich in der Manifestation von unterschiedlich intensiven Graden der Existenz offenbart.

Diese Theorie impliziert auch die Möglichkeit, dass die nächste Stufe der Existenz von der Seele bereits *vor* dem materiellen Tod erreicht werden kann. Diesen Zustand bezeichnen die Sufis und islamischen Mystiker in Anlehnung an Überlieferungen des Propheten als „*Tod vor dem Tod*". Die Vorraussetzung dafür ist, dass die Seele bereits im Zustand ihrer materiellen Form ihre eigentliche Wesenheit — und somit sich selbst und darin ihre Einheit mit der göttlichen Existenz — erkennt.
Durch die vollständige Realisierung dieser Erkenntnis kann die Seele einen existentiellen Quantensprung erreichen und somit in der „Welt der Vielfalt" sterben um im „Ozean der Einheit" neu geboren zu werden.

> „Das Wasser des Ozeans bringt den toten Körper an die Oberfläche,
> aber ein Mensch, der lebend ist, wie könnte er den Tiefen des Meeres entkommen?
> Wenn du für die Welt der Materie gestorben bist,
> wird das Meer der Geheimnisse dich hinauftragen zu einem Ort der Erhöhung. (…)
> In der Selbstaufgabe, o verehrter Freund, wirst du die Jurisprudenz der Jurisprudenz finden
> und die Grammatik der Grammatik."
>
> (Maulānā Rūmī, Das Mathnawi Buch I: 2842-2847)

> „Und solang du das nicht hast,
> Dieses: Stirb und werde!
> Bist du nur ein trüber Gast
> Auf der dunklen Erde."
>
> (J.W.Goethe aus: „Selige Sehnsucht": West-östlicher Divan, Buch des Sängers)



KONTRA-INDUKTIONEN

Wie kann man entdecken, welche Welt man voraussetzt, wenn man in üblicher Weise vorgeht? Die Antwort ist klar: man kann das nicht von innen her auffinden. Man braucht einen äußeren Maßstab der Kritik, ein System alternativer Annahmen, oder, da diese Annahmen sehr allgemeine sind und gewissermaßen eine ganze Gegenwelt konstituieren: man braucht eine Traumwelt, um die Eigenschaften der wirklichen Welt zu erkennen, in der wir zu leben glauben (und die in Wirklichkeit vielleicht nur eine andere Traumwelt ist).“

(Paul Feyerabend, 1986)

1. MINDSCAPES

Dieses Kapitel versteht sich als Reise in die Zwischenräume „moderner“ und „vormoderner“ oder „traditionalistischer“ *mindscapes*. Dabei sind die Bezeichnungen „modern“ und „vormodern“ keineswegs als zeitliche oder —im Falle der oft synonym mit „modern“ gebrauchten Bezeichnung „westlich“ — als örtliche Markierungen zu verstehen, sondern vielmehr als perspektivische Konstrukte, Diskursebenen oder verschiedene Paradigmen. Diese existieren — durch globale Ströme verstärkt — immer gleichzeitig und nebeneinander unter wechselseitigem Einfluß —sowohl durch das Bemühen, sich voneinander ab zu grenzen als auch indem sie sich auf vielfältige Arten miteinander vernetzen. So entstehen Zwischenräume oder „*third spaces*“ (Bhabha 2000) als Räume der kontinuierlichen Grenzverhandlungen und Überschneidungen. Diese dritten Räume beeinflussen und prägen nun nicht nur globale schiitische *mindscapes*, sondern auch jene *mindscapes*, die für die Entwicklung ethnographischer Sphären verantwortlich sind.

1.1 Kontrainduktive Erkenntniswege in ethnographische(n) Sphären

Ethnographisches Arbeiten versteht sich in der Regel als ein induktiver Erkenntnisprozess, bei dem aus vielfältigem Datenmaterial bestehend aus spezifischen Fallstudien, das mithilfe von teilnehmender Beobachtung und Interviews gewonnen wurde, versucht wird, allgemeine Theorien abzuleiten, die im besten Falle auch über den konkreten Kontext hinaus Relevanz besitzen.

Durch die kolonial geprägten Landkarten der Imagination, durch politisierte und oftmals polemische Mediendiskurse und durch die Institutionalisierung der Anthropologie als Wissenschaft in einem westlich- akademischen Apparat unterliegt die Wahrnehmung der Anthropologen und oftmals — als Reaktion auf die Präsenz und Repräsentationsautorität der Anthropologen und Ethnographen — auch die Wahrnehmung der „Forschungsobjekte“ selbst hartnäckig eingefahrenen Mustern und Vorannahmen. Es erscheint daher als äußert notwendig, dass andere, radikalere Erkenntnismethoden zur Anwendung gelangen — Methoden, die es vermögen, gängige Vorannahmen, Hypothesen und Theorien, die die Wahrnehmung der Ethnographen bereits im Feld entscheidend prägen, zu irritieren und aufzubrechen um somit neue Perspektiven und Blickfelder zur eröffnen.

1.1.1 Feyerabends Kontrainduktionen

> „Wir müssen ein neues Begriffsystem erfinden, das den besten Beobachtungsergebnissen widerspricht, die einleuchtendsten theoretischen Grundsätze außer Kraft setzt und Wahrnehmungen einführt, die nicht in die bestehende Wahrnehmungswelt passen. Dieser Schritt wiederum ist kontrainduktiv. Daher ist die Kontrainduktion jederzeit vernünftig und hat immer große Erfolgsaussichten." (Feyerabend 1970: 37)

Paul Feyerabend beschreibt in „*Wider den Methodenzwang*" (1970) kontrainduktives Vorgehen als einen notwendigen Bruch mit der wissenschaftlichen Methode, denn „alle Methodologien, auch die einleuchtendste, haben ihre Grenzen" (Feyerabend 1970: 37). So versucht er durch zahlreiche Beispiele der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie zu beweisen, dass es meist gerade die bewusste oder unbewusste Verletzung der Methode oder anerkannter Theorien war, die zu wesentlichem Erkenntnisfortschritt geführt hat.

> „Einer der auffälligsten Züge der neueren Diskussionen in der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie ist ja die Erkenntnis, dass Ereignisse und Entwicklungen wie etwas die Erfindung der Atomtheorie im Altertum, die Kopernikanische Revolution, der Aufstieg der modernen Atomtheorie (kinetische Theorie, Dispersionstheorie, Stereochemie, Qantentheorie), das allmähliche Entstehen der Wellentheorie des Lichts nur deshalb stattfanden, weil einige Denker sich entweder entschlossen, nicht an gewisse selbstverständliche metholodologische Regeln gebunden zu sein, oder weil sie solche Regelen unbewusst verletzten. Diese liberale Praxis, ich wiederhole es, ist nicht bloß eine Tatsache der Wissenschaftsgeschichte. Sie ist sowohl vernünftig, als auch schlechthin notwendig für den Erkenntnisfortschritt." (Feyerabend 1970: 21)

Während die induktive Methode sich also der Suche nach Regelmäßigkeiten und der Ableitung allgemeiner Theorien aus spezifischem Datenmaterial widmet, so soll sich die Kontrainduktion im Gegensatz dazu, der Suche nach Widersprüchen und Unregelmäßigkeiten verschreiben. Dieses Vorgehen führt zur Formulierung von Antiregeln, die etablierten Theorien widersprechen und diese gezielt herausfordern sollen, was wiederum die Schaffung eines neuen Begriffsystems ermöglichen soll und die Entwicklung alternativer Ideen, die aus den „selbstverständlichen" Traditionen der Wissenschaft heraustreten oder diese durchbrechen können.

Diese Methode, das herkömmliche Denken und die daraus gewonnenen scheinbar selbstverständlichen Schlüsse, zu irritieren und damit zu neuen Erkenntnissen zu gelangen ist nun doch keineswegs neu. Ganz im Gegenteil, sie ist so alt wie die Philosophie und die Wissenschaft selbst.

> „Gehen wir lieber an die Anfänge zurück, dorthin wo das Wissen sich auf den Weg machte, Wissenschaft zu werden. So seltsam es klingt: Das geschah nicht, durch das Sammeln von Fakten und handfesten Erfahrungen, sondern eher umgekehrt: durch Irritationen. Man muss

> erst ins Rutschen geraten sein, um den Wert eines sicheren Halts würdigen zu können. Und wodurch gerät das Denken ins Rutschen? Durch Paradoxien!“ (Heller 2005: 24)

Die Frage ist allerdings, ob es notwendig ist, deswegen, wie Feyerabend vorschlägt, die Anarchie in die Wissenschaft einzuführen, jegliche Methodologie über Bord zu werfen und sich nur mehr auf Intuition, Geistesblitze und geniale Zufälle zu verlassen.
Während die westlich geprägte wissenschaftliche Methodologie die kontra-induktive Herangehensweise zur Erkenntnisgewinnung gerade erst in ihren primitivsten Stufen entdeckt hat, so wurde diese in anderen „vor-modernen“ oder „nicht-westlichen“ Erkenntnissystemen schon vor langer Zeit als Methode der Erkenntnisgewinnung und -vermittlung entwickelt, perfektioniert und angewandt. Beispielsweise spielen Paradoxien und Tricksterfiguren, die systematisch Unordnung stiften, damit strukturelle Neuordnungen entstehen können in vielen afrikanischen und asiatischen Ländern eine wesentliche gesellschaftliche und kulturelle Rolle, aber auch im Denken der Mystiker wurde eine kontra- induktive Herangehensweise als gängige Erkenntnis- und Lehrmethode eingesetzt.

1.1.2 Imām ‘Alīs kontrainduktive Lehren

In der islamischen Geisteswelt hat diese Methode ebenfalls eine lange Tradition und spiegelt sich bereits im ersten Glaubensbekenntnis der Muslime — *„Lā ilāha illā ʾllāh“* لا إله إلا الله — wieder. Denn dieser Satz beginnt mit einer Negation [„*Lā*“] — und verlangt vom Menschen zunächst jegliche Form der konventionellen Gewissheit aufzugeben und sich von allen Vorannahmen und Konstruktionen zu reinigen, bevor eine affirmative Aussage folgen kann. Zuerst muß alles, an was der Mensch bis dahin geglaubt hat, dekonstruiert werden, erst dann kann er beginnen wirklich etwas zu verstehen. Dieser Prozess erfolgt aber nicht nur einmalig, sondern in Form einer kontinuierlichen Bewegung von Negation und Affirmation und durchdringt das Leben von Gläubigen in einem beständigen Rhythmus, sowie der Atem oder der Herzschlag.

Was in diesem Satz enthalten ist, übersteigt allerdings das postmoderne Verständnis von „Dekonstruktion“ oder die Möglichkeit einer strukturellen Neuordnung bei Weitem. Denn diese Formel beinhaltet eine Logik, die es ermöglichen soll, die Grenzen dessen zu überschreiten, was herkömmlicherweise als „Vernunft“ bezeichnet wird — ohne deswegen jedoch vernunftswirdrig oder irrational zu werden. Alles, was mit der Vernunft begriffen werden kann, basiert auf Definitionen und Konzepten. Diese wiederum sind bereits per Definition durch Begrenzung [lat.: *„Definitio“*= „Abgrenzung“] und damit auch Ausgrenzung charakterisiert.
Die wesentlichste Eigenschaft der göttlichen Essenz ist nun aber gerade ihre Unbegrenztheit, die sich jedem Versuch der Defintion notwendigerweise widersetzen muß. Deswegen muß jeder Versuch der Vernunft Gott zu erfassen oder

zu begreifen negiert werden — und doch mit dem nächsten Atemzug — in dem unergründbaren Bewußtsein der Seele zu Existieren weil Gott existiert — wieder eine Affirmation zu schaffen. Gott kann — sowie jede höhere Wahrheit — de facto nur durch eine Form der „Anti-Definition" definiert werden, die einer kontrainduktiven Logik entspringt. So schreibt der berühmte persische Dichter des 12. Jahrhunderts, *Farīd ud- Dīn ʻAṭṭār,* in seiner Einleitung zu „*die Konferenz der Vögel*":

> „Das kleinste Atom in den zwei Welten ist ein Trugbild von dir. Alles was du weißt, ist nicht Gott, sondern dein Verständnis. Wo Er ist, ist Er nicht Teil von jemandem. Doch wann gelangt jemandes Seele dorthin, wo Er ist. Hunderttausend Dinge stehen höher als die Seele. Alles, was ich sagen möchte ist: Er ist höher als das. Der Verstand ist über Sein Handeln verblüfft, die Seele über das Unvermögen erstaunt." (ʻAttār 2008: 15)

Der größte Lehrer dieser kontrainduktiven Logik, die zahlreiche Denker, Dichter und Philosophen der islamischen Geisteswelt inspiriert und beflügelt hat, war der erste schiitische Imām *ʻAlī ibn Abū Ṭālib.* Er gilt nicht nur den Mystikern und Sufis als spiritueller Pol [*al-quṭb*], sondern auch als Tor zur Weisheit und des Wissens der Propheten und als Punkt unter dem „*Bā*" von „*Bismillāh*"[„*Im Namen Gottes*"].
Der berühmte Orientalist Franz Rosenthal schreibt über das Wissen von ʻAlī folgendes:

> "ʻAlī was undisputedly the most excellent and knowledgeable representative of the Muslim nation. (…) All knowledge was deposited in him by the Prophet, and all sciences (*ʻulūm*) large and small were his. ʻAlīʼs knowledge is described as the knowledge of the supernatural, the knowledge of that which will be tomorrow, the knowledge about children still in the motherʼs womb, the knowledge of the secret doings of people in their own houses. And it was believed by some that all this detailed knowledge was known to all the successive Imāms exactly as it was to ʻAlī. The Imām is knowing. (…) It was knowledge with which they were born and which they had no need of being taught." (Rosenthal 1970: 145)

Aus schiitischer Sicht kann der Zugang zu jenem höheren Wissen und Verständnis nur durch die kontinuierliche Existenz der Imāme in der Welt gewährleistet werden. Die Verbreitung und Lehre dieses Wissens wird aber nicht nur als der eigentliche Zweck der Existenz der Imāme gesehen, sondern auch als ultimatives Ziel der gesamten Schöpfung, durch die Gott sich dem mit Bewußtsein ausgestatteten Menschen erkenntlich machen will. In einer berühmten Überlieferung des Propheten, soll Gott selbst seinem Gesandten folgendes vermittelt haben:

„Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich danach erkannt zu werden"

Gott zu erkennen wird demnach nicht nur als der Zweck sondern auch als das Ziel der Schöpfung des Menschen verstanden. Die Aufgabe der vollkommenen Menschen [*insān al-kamīl*] ist es dem Rest der Menschheit den Weg zu dieser Erkenntnis zu zeigen und ihnen somit Erlösung zu bringen. Wie kann es jedoch gelingen Menschen, die es gewohnt sind in begrenzten Kategorien von Definitionen und

Konzepten zu denken, solch ein Wissen zu vermitteln, welches sich auf höhere Dimensionen der Wahrheit und auf tiefere Ebenen des Verständnisses bezieht und mittels der herkömmlichen Methoden der Vernunft weder zu begreifen, noch zu beschreiben ist? *Riḍā* Shah-Kazemi (2006) schreibt in seiner Abhandlung über den Ethos universeller Spiritualität Imām ʿAlīs: *„Justice and Rembrance: introducing the spirituality of Imām ʿAlī"* folgendes:

> "It seems that, in this ethos, the higher the truth, the deeper is the paradox. The inconsummensurability between the reality in itself and the human conceptions that are made of it is effectively evoked by this creative use of paradox. In modern parlance, each human conception of reality needs to be `deconstructed´, but then unlike modern deconstructionism which is so radically destructive that it has nothing left to reconstruct, the Imām´s apophasis feeds directly into modes of spiritual intuition, contemplation and realization of that which reason , on its own account , is incapable of attaining." (Shah-Kazemi 2006: 30)

Der erste Schritt jener Methode, die Imām ʿAlī und die nachfolgenden Imāme angewandt hatten um ihren Schülern und Anhängern das Tor zu dieser Art von Wissen und Erkenntnis zu öffnen, war eine Irritation des Verstandes zu erzeugen, um ihnen die Grenzen ihrer Vernunft bewusst zu machen und ihre gewohnten Denkmuster aufzubrechen. Dieser Prozess sollte nun aber nicht dazu führen, die Vernunft als Mittel der Erkenntnis aufzugeben, sondern lediglich zu begreifen, dass der Mensch noch über andere Fakultäten der Erkenntnis verfügt, welche aktiviert werden müssen um den Zugang zur Erkenntnis höherer Wahrheiten zu öffnen.

> "It is this intuition and contemplation which `re-members´ — or `reconstructs´, if one likes — the spiritual realities that transcend the categories of reason. The value of paradoxes, antinomies, apophasis and negation is entirely predicated on the eminently positive realities which the intellect can plumb, and thus become aware of its own hidden depths. The resulting consciousness does not negate reason so much as situate it and thereby reveal the limits of the sphere of operation proper to reason; it reveals that reason alone cannot comprehend the higher realities, nor express them fully, however indispensable it may be in initiating the cognitive moment towards those realities." (Shah-Kazemi 2006: 30)

Um verstehen zu können, um welche Fakultäten der Erkenntnis es sich hierbei handelt, ist es notwendig sich zunächst der Unterscheidung zwischen „Vernunft" [griech: „*dianoia*"; lat.: „*ratio*"; engl.: „*reason*"] und „Verstand"[griech.: „*noesis*"; lat.: „*intellectus*"; engl.: „*intellect*"] bewusst zu werden — eine Unterscheidung, die in unserer Alltagssprache, die jene Begriffe zumeist synonym verwendet, kaum mehr vorhanden ist.
Die „Vernunft"/ „Ratio" hat die Fähigkeit zur Erzeugung indirekten, diskursiven Wissens durch Abstraktion und logische Ableitung. Der „Verstand"/ „Intellekt" hingegen verfügt über die Fähigkeit der direkten kontemplativen Vision transzendenter Realitäten und wird von Plato als der *locus* der intuitiven Schau und des Vermögens, das Seiende unmittelbar zu erkennen, identifiziert.

Die Vernunft/Ratio kann folglich also nur zu abstrakten mentalen Konzepten und begrenzten Definitionen der Wirklichkeit gelangen, während der Intellekt, diese Realitäten unmittelbar in ihrer Wesenheit erfahren kann, ohne diese abstrahieren zu müssen. Der Intellekt „sieht", während die Vernunft „denkt" und analysiert.

Maulānā Rūmī verwendet für die Bezeichung des Intellekts den persischen Begriff *"'aql-i-kulli"* [*„universaler Intellekt"*] — als Prinzip der Artikulation des gesamten Bewußtseins — während er die rationale Vernunft nur als eine Ausdrucksform bzw. einen untergeordneten Teilbereich dieses Prinzips sieht, den er als *„'aql-i-juz'i'"* [*„partieller Intellekt"*] — bezeichnet hat. So schrieb der Dichter in einem berühmten Vers:

> „Es ist die Vernunft [*'aql-i-juz'i'*], welche das Ansehen/ den guten Ruf des Intellekt [*'aql-i-kulli*] zerstört hat." [96]

Während der Intellekt in diesem Verständnis also die Gesamtheit und die spirituellen Tiefen des Bewußtseins ausdrückt, stellt die Vernunft nur einen Teilbereich des Intellekts bzw. dessen begrenzte rational operierende Oberfläche dar, die zwar einzlne Aspekte der Realität analysieren und daraus mentale Konzepte und Abstraktionen der Wirklichkeit ableiten kann, jedoch nicht dazu fähig ist, die Realität in ihrer Gesamtheit intuitiv zu erfassen oder sich ihrer eigenen Existenz bewusst zu werden.

> „Reason stops short at the ideas de-fined—the Arabic word for definition, *ḥadd* expresses, like its English equivalent, both the sense of a conceptual definition and that of a limitation, a boundary. To go beyond the limits imposed by the rational act of definition, something more than reason is necessary; and this `something more´ is that which makes the ethos we are considering a spiritual one, not a rationalistic one. It is certainly ´rational´in the sense that the form of this ethos is indeed susceptible to the scrutinity of reason, but it is not ´rationalistic´ inasmuch as its essence is not predicated by reason alone."(Schah-Kazami 2006: 29-30)

Sich der Grenzen der Vernunft bewusst zu werden, ist demnach ein „rationaler" Prozess, der im Einklang mit der Vernunft steht, entspricht jedoch nicht einer „rationalistischen" Vorgehensweise, welche die Vernunft als alleiniges Mittel der Erkenntnis akzeptieren würde.
Intellekt und Vernunft schließen einander also weder aus, noch stehen sie im Widerspruch oder in Konkurrenz zu einander. Ohne den Intellekt könnte der Mensch kein Bewußtsein erfahren oder seine eigene Existenz überhaupt warhnehmen — was wiederum die notwendige Vorraussetzung und Grundlage jeglicher Erkenntnis überhaupt ist, auf Basis derer die Vernunft erst abstrahieren kann um mentale Konzepte zu entwickeln. Der Intellekt ohne Vernunft aber wäre nicht im Stande jenes unmittelbar erfahrene Bewußtsein auszudrücken, auszuwerten oder mit anderen Erfahrungen in Beziehung zu setzen. Die beiden verbindet also ein

[96] Maulānā Rūmī zitiert in Shah-Kazemi 2006: 64

komplementäres Abhängigkeitsverhältnis und erst durch die Aktivierung beider Fakultäten in Kombination miteinander, kann jener rational-spiritueller Erkenntnisweg beschritten werden, den die Imāme unermüdlich versucht haben ihren Schülern zu weisen.

> „One must avoid setting up a false dichotomy between reason and intellect. Instead reason should be perceived as one of the modes of the intellect; reason no more contradicts intellect than intellect contradicts revelation" (Shah-Kazemi 2006: 28)

Auch Intellekt und Offenbarung schließen einander in dieser Sichtweise demnach nicht aus, sondern ergänzen sich in einem kontinuierlichen Prozeß „kreativer Reziprozität"(Shah-Kazemi 2006: 26). Die göttliche Offenbarung selbst— in Form des *Qur'ān* — ruft den Menschen wiederholt dazu auf über die offenbarten Zeichen oder Verse [*Ayāt*] zu reflektieren und zu meditieren und zwar mittels Kontemplation des Intellekts. Denn es ist erst die Kontemplation des Intellekts, die es ermöglicht über die wortwörtliche Bedeutungsebene der Offenbarung hinauszugelangen und die darin enthaltenen tieferen Bedeutungen [*Bāṭin*] zu realisieren. Nur durch die Aktivierung des Intellekts, kann die Bewegung vom materiellen Text zurück zum immateriellen Geist der Offenbarung nachvollzogen werden [*ta'wīl*].
So heißt es in einer berühmten Überlieferung des Propheten Muḥammad auch:

> „Wahrlich, alles Gute wird mit dem Verstand ['aql] erkannt, und keine Religion [dīn] hat, wer keinen Verstand hat."[97]

Daraus ergibt sich nun, dass die Aktivierung des Intellekts eine wesentliche Vorraussetzung für den Erkenntnisweg der Religion darstellt.

> „Far from pitting the intellect against revelation, then, each is to be seen in the light of the other. The substance of revelation cannot be engaged except through the intellect, on one hand, and the ´buried treasures´of the intellect cannot be disclosed except through revelation, on the other." (Shah-Kazemi 2006: 29)

Der Lehren des Imāms zu Folge, stehen nun auch der materielle Körper und die immaterielle Seele nicht in Opposition, sondern sind in einem existentiellen komplementären Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Erst durch die Seele wird der Körper belebt [„*Inspiration*"]. Doch erst durch den Körper als eine Art *Interface* zwischen der spirituellen Welt der Seele und der materiellen Welt wird der Seele ermöglicht ihrem Bewusstsein Ausdruck zu verleihen und aktiv zu handeln. Das wiederum geschieht durch den Vermittler des Intellekts, der hier als Schnittstelle auftritt. Der Gebrauch des Intellekts steht demnach auch in einem existentiellen Zusammenhang mit der Lebendigkeit der Seele des Menschen.

> „Existentiation is the bestowal of the spirit, which is consciousness; hence the *'aql* or intellect, the principle of articulation for the spirit, is not merely a mental faculty but is itself

[97] Aus: „150 Aussprüche des Propheten"; Islamisches Zentrum Hamburg e.V., 1992: 16

> constitutive of our true life. The intellect is that of which the mental faculty is one formal expression, one mode of its operation, but by no means the only one (…) the *'aql* is multi-faceted, comprising aspects that, in our times, are rarely associated with intelligence." (Shah-Kazemi 2006: 35)

Aus Sicht des Imāms ist der wahre „Intellektuelle" [*'aqīl*] nicht nur durch die richtige Einsetzung seines Denkvermögens charakterisiert, sondern auch durch die Gerechtigkeit seiner Handlungen, was wiederum eine Folge der vollständigen Realisierung und Integration seines Wissens in sein Wesen ist.

Frithjof Schuon, einer der großen europäischen Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, der sich ebenfalls eingehend mit der islamischen Philosophie auseinandergesetzt hatte, schrieb in „Mensch und die Gewissheit" (1996 [1970]) über den Intellekt folgendes:

> „Der Intellekt, die reingeistige Erkenntnis ist eine subjektive und dem Menschen innewohnende Offenbarung, so wie die Offenbarung im üblichen Sinne des Wortes eine objektive und übermenschliche Erkenntnis ist; diese Erkenntnis ist in dem Maße gewährleistet, wie der Intellekt unbehindert tätig sein kann, was nicht nur geistige, sondern auch ethische Bindungen vorraussetzt – ethisch in jenem tieferen Sinne, der sich auf die Tugenden und nicht nur auf die gesellschaftlichen Verhaltensweisen bezieht." (Schuon 1996[1970] :44)

Der symbolische Sitz des Intellekts ist nicht wie in der modernen Weltsicht das Gehirn, sondern das Herz [*„qalb"*]. Viele Metaphern, die in der heutigen Sprache noch existieren, wie etwa *„auf sein Herz hören"*, *„von Herzen handeln"* oder *„ein reines Herz haben"* weisen auch darauf hin, dass diese Assoziation zwischen Intellekt und „Herz" nichts Ungewöhnliches darstellt. Instinktiv würden die meisten Menschen auch auf ihr Herz deuten, und nicht auf ihren Kopf, wenn sie auf ihre eigene Identität hinweisen wollen. Im Gegensatz dazu verweist das Deuten auf den Kopf meist auf den Zustand der Geisteskrankheit oder Verwirrung hin.
Die notwendige Vorraussetzung für „richtiges" Denken stellt demnach auch die Reinigung des „Herzens" dar.

> „The heart — the symbolic seat of the contemplative intelligence – calls out to be `polished´, and this is precisely what the ´remembrance of God´ does, this *dhikr Allāh* being, according to the Imām, the most `excellent form of worship´.(…)However, even at this level of praxis there is a further paradox: the `reality´ of remembrance is not attained until `you forget yourself´ in your remembrance." (Shah-Kazemi 2006: 34)

Die kontrainduktiven Lehren des Imāms stellen somit das erkennende Subjekt als Ort der Produktion von Erkenntnis und als Gegenstand der Erkenntnis gleichermaßen in den Mittelpunkt. Wesentlich für diese Art von Erkenntnisprozess ist demnach nicht eine kartesianische Subjekt-Objekt- Dichotomie, wie sie für diskursive, abstrahierende Denkmodi charakteristisch ist, sondern die Erfahrung der Einheit zwischen Subjekt und dem, was erkannt werden will. Das Produkt jenes

Erkenntnisprozesses ist eine Veränderung im Bewußtsein und im Zustand des Subjekts. Anstatt also Kontrolle über den äußeren Kosmos zu erlangen, führt diese Form von Erkenntnis zur Bewusstwerdung und zur Transformation des inneren Kosmos. Der innere Kosmos stellt verkörpert dabei eine höhere Stufe der Realität als der äußere, materielle Kosmos, welcher nur eine Art illusionäres, vergängliches Spiegelbild der inneren, höheren Welten darstellt.

Diese unmittelbare Erfahrung der Einheit, die zu einer Transformation des Seins führen kann, kann wiederum mittels der Vernunft interpretiert und ausgewertet werden. Dabei handelt es sich allerdings wieder um einen abstrahierenden Erkenntnisprozess, welcher nicht mit dem Moment der unmittelbaren Erfahrung der Einswerdung mit der Wahrheit verwechselt werden sollte. Das Produkt eines rationalistischen Erkenntnsiprozesses ist die Erfahrung der Welt als Vielfalt und das Subjekt der Erkenntnis als getrennt von den Objekten, während das Produkt mystischer Erkenntnisprozesse die Erfahrung der Welt als Einheit und die Auflösung der Subjekt-Objekt Dichotomie ist.

> „The paradox can be presented in this way: if we start interpreting mystical unitary consciousness, we will end up with the multiplicity of the subject-object relation, which is, in a way, a negation of mystical unity; that is to say, if we end up with a multiplicity, we have failed to interpret our mystical unity; therefore any interpretation of mysticism will imply the negation of what is supposed to have been interpreted." (Ha´iri Yazdi 1982: 190)

1.1.3 Kontrainduktive Explorationen der Ethnographie

Ein Forscher oder Intellektueller, der in modernen Institutionen ausgebildet wurde, kann— im Gegensatz zu den Intellektuellen, Mystikern und Philosophen die in „vormodernen" Erkenntnissystemen ausgebildet wurden und die gleichzeitig auch Spezialisten der Selbstauflösung sind— die Metaphysik der „Wissenschaften der Religionen" meist weder verstehen, noch interpretieren oder analysieren, da diesem das entsprechende Training und der Zugang fehlt. Dieses Unvermögen, welches den Forscher womöglich dazu bringt, jene Metaphysik als reine Fantasie oder Produkt sozialer Imagination zu betrachten und dessen ontologischen Status zu leugnen, ist demnach hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass dieser dazu ausgebildet wurde, seinen Intellekt auf eine beschränkte Art und Weise zu gebrauchen.

> „Without willing to undergo the necessary discipline and training, which in traditional metaphysics, and in contrast to modern science, includes also moral and spiritual considerations, modern man expects to understand metaphysics immediately and without any intellectual or spiritual preparation. If he fails to comprehend the subject, then he rejects the very possibility of that knowledge." (Nasr 2001a: 9)

Eine gewisse Ausnahme können dabei allerdings jene „modernen“ Forscher darstellen, die sich bewusst oder unbewusst darauf eingelassen haben, selbst solch ein Training, das oft jahrelang bzw. ein ganzes Leben lang dauert, zu unterlaufen — oftmals nur mit der ursprünglichen Absicht, einen Zugang zu gewinnen, um die Objekte ihrer Forschung aus einer emischen Perspektive besser verstehen zu können. Dafür war es notwendig, dass diese Forscher zumindest temporär über längere Zeiträume hinweg eins mit dem Feld wurden, dass sie ihre Daten nicht nur durch Beobachtung und Analyse gewannen, sondern auch durch aktive Teilnahme und durch die partielle Aneignung und Anwendung jener Erkenntnismethoden, die sie im Feld vorfanden. Die Schwierigkeit bestand oftmals allerdings gerade darin, die im Feld durch direkte Partizipation und Erfahrung gesammelten Daten innerhalb eines westlich-modernen rein diskursiv-theoretischen Denk- und Begriffssystems zu interpretieren und auszudrücken.

Die daraus resultierende doppelte Marginalisierung im Feld einerseits und im modernen akademischen Apparat andererseits wurde bald zu einer Art institutionalisertem Zustand und Berufsethos von Ethnographen und Anthropologen, die — zunächst scheinbar ohne bewusste Absicht — zu Mittlern und Übersetzern zwischen den unterschiedlichen Erkenntniswegen wurden und zu Spezialisten unterschiedlicher Bewusstseinszustände. Die ethnographische Methode der teilnehmenden Beobachtung erlaubte dabei nicht nur das persönliche Training der Forscher in „vormodernen“ Erkenntnismethoden, sondern verlangte gleichzeitig auch nach der Anwendung einer Art von Wissen, das nicht durch diskursive oder abstrahierende Prozesse gewonnen oder vermittelt werden kann, sondern nur durch unmittelbare Präsenz und Erfahrung.

Da diese Art von Wissen nur schwer innerhalb der Grenzen herkömmlicher Beschreibungs- und Repräsentationsmethoden wiedergegeben werden konnte, begannen die Ethnographen bald auch damit, sich intensive mit der Rolle des Forschers als Teil des Feldes auseinander zu setzen und selbstreflexive Methoden und entsprechend experimentelle Repräsentationstechniken zu entwickeln

> „Nachdem sich der Forscher als Beteiligter verstand, musste er seine eigene Person als Teil des Untersuchungsgegenstandes auffassen. Dies widersprach der klassischen Vorstellung von Wissenschaft, in der Subjekt und Objekt gänzlich unabhängig voneinander gesehen wurden.“ (Kremser 1998: 139)

Im Lichte der vorangegangenen Erläuterungen sind diese experimentellen Vorstöße der Ethnographen nun nicht als obsessiv- psychologisierende oder therapeutische Beschäftigung mit der eigenen Persönlichkeit im Feld zu deuten, sondern vielmehr als bewussts oder unbewusste Annäherung an eine spezifische Erkenntnismethode, die eine temporäre Auflösung der Subjekt-Objekt-Dichotomie als Vorraussetzung hat und die immer schon impliziter Teil des ethnographischen Forschungsprozesses war.

Die Grenzen, an die die Ethnographen dabei immer wieder stoßen mussten, sind vor allem auf das Fehlen einer entsprechenden Metaphysik zurückzuführen, die es erlaubt eine Verbindung zwischen „vormodernen“ und „modernen“ Erkenntniswegen zu schlagen. Darin besteht auch das größte intellektuelle Hindernis auf dem Weg zu globalen Anthropologien.

Das Fehlen einer geeigneten Metaphysik ist meiner Ansicht nach nun aber weniger in der prinzipiellen Unvereinbarkeit traditionalistischer und moderner Erkenntniswege begründet, als vielmehr in dem Fortbestehen jener hinderlichen Konstruktion eines modernen *„great divide“*, der eine scheinbar unüberbrückbare Kluft zu Gunsten der „Modernen“ konstituiert hat und den imaginären Landkarten eines westlich- kolonialen Bewußtseins entsprungen ist. Um die Konsequenzen und Implikationen jenes „*great divide*“ besser zu verstehen, widmen wir uns nun im nächsten Kapitel einer Analyse jener „modernen“ Erkenntnismethoden aus der Perspektive von Traditionalisten heraus.

1.2 Moderner Rationalismus aus traditionalistischer Perspektive

> „Western science is of course inextricably linked to the Islamic and before it Graeco-Alexandrian, Indian, ancient Iranian as well as Mesopotamian and Egyptian sciences. But what occurred during the Renaissance and especially in the seventeenth century Scientific revolution was the imposition of a new and alien form or paradigm upon the content of this scientific heritage, a form which was derived directly from the anthropomorphic and rationalistic nature of the thought of the age and the secularization of the cosmos to which the so-called Renaissance led, often in spite of the attempts of some of its leading intellectual figures to keep alive the vision of the sacred character of the cosmic order.” (Nasr 2001a: 72)

Seyyed Hossein Nasr erwähnt in dieser Passage seines Buches *“The need for a Sacred Science”* (2001) zwei für die folgenden Überlegungen wesentliche Punkte.
Erstens weist er uns darauf hin, dass so etwas wie „westliche Wissenschaften“ kein Produkt einiger europäischer Renaissancegenies ist, die diese praktisch aus dem Nichts erschaffen haben und ein dunkles Mittelalters „erleuchtet“ haben, wie der englische Begriff „*Enlightenment*“ evozieren mag, sondern, dass diese gewissermaßen als intellektuelles Nebenprodukt eines globalen Netzwerkes von Denkern, Philosophen, Wissenschaftlern und Mystikern unterschiedlichster geographischer Herkunft über Jahrhunderte hinweg zu betrachten sind — ein Aspekt der in den kolonial geprägten europäischen *mindscapes* zu Gunsten eines *white supremacy*-Narrativs gerne großzügig ignoriert wurde.

Der zweite Punkt ist, dass das, was diese wissenschaftliche Revolution der europäischen Renaissance hervorgebracht hat, ein einzigartiges Paradigma war, das auf einer bis dahin nie gesehen Säkularisierung des Kosmos beruhte. Es vermochte den multidimensionalen Intellekt des Menschen auf dessen äußerste Oberfläche —

die rationale Vernunft — zu reduzieren und somit eine ultimativ eindimensionale Wissenschaft hervorzubringen.

> "This new form resulted in a unilateral and monolithic science that has remained ever since that period bound to a single level of reality and closed to any possibility of access to higher states of being or levels of consciousness, a science which is profoundly terrestrial and externalized even when attempting to deal with the farthest reaches of the heavens or depths of the human soul. (Nasr 2001a: 72)

Wie der Religionsphilosoph *Frithjof Schuon* (1996[1970]) schreibt, ist der Rationalismus der Moderne dadurch gekennzeichnet, dass dieser „der Vernunft den Vorrang oder vielmehr ausschließliche Gültigkeit einräumt gegenüber der reingeistigen Erkenntnis einerseits und der Offenbarung andererseits, die beide als `irrational´ abgetan werden" (Schuon 1970: 52).Diese beiden Aspekte sind es aber gerade von denen, laut Schuon, die Wirksamkeit und der Wert des Denkens an sich abhängig sind. Die rationale Vernunft — abgeschnitten vom Intellekt — verkommt in Folge dessen zu einem Instrument blinder subjektiver Willkür, dem der Zugang zu metaphysischen „objektiven" Wahrheiten jenseits des Individuums versagt bleiben muss. Gleichzeitig wird nun aber die von ihrem Wesen her begrenzte rationale Vernunft, zur Erkenntniskraft schlechthin erhoben. Daraus ergibt sich, dass die Objekte der Erkenntnis massiv eingeschränkt werden mussten und auf unmittelbar empirisch oder alltäglich erfahrbare Momente reduziert wurden.

> „Der Rationalismus eines Frosches, der am Grunde eines Brunnens lebt, besteht darin, das Vorhandensein der Berge zu verneinen, was vielleicht „logisch" ist, aber nicht mit der Wirklichkeit zu tun hat." (Schuon 1996 [1970]:57)

Wenn wir diesen Vergleich des Frosches am Grunde eines Brunnens, mit dem bereits etliche Kapitel zuvor zitierten Beispiel *Maulānā Rūmīs*, von dem Unglücklichen, der mit seinem Kopf in der Erde die Helligkeit von Mond und Sonne leugnet, vergleichen, so werden wir feststellen, dass die Denk- und Argumentationsweise moderner Rationalisten allerdings keineswegs eine neue oder revolutionäre Erscheinungder Moderne ist, sondern zu allen Zeiten vorhanden war.

Weiters ist die Haltung des absoluten Relativismus, der die Existenz jeglicher objektiver Wahrheit außerhalb der Konstruktionen und Konzepten des Individuums leugnet, als unvernünftig zu betrachten, weil diese Haltung einen Widerspruch in sich verkörpert. Wenn sich die Prämissen dieser geistigen Haltungen also bewahrheiten würden, dann würden sie sich selbst gleichsam für ungültig erklären.

> „Man gibt für die unbedingte Wahrheit aus, dass keine Wahrheit unbedingt sein könnte, oder anders ausgedrückt, man gibt für Erkenntnis aus, dass es keine mögliche Erkenntnis gebe oder jeglicher Gedanke nur einen psychischen, leidenschaftlichen und schwankenden Grund habe und so weiter, als wäre der ausschließliche Relativismus nicht der Widerspruch an sich, also ganz einfach Unsinn." (Schuon 1996 [1970]: 61)

So ist der moderne Rationalismus genau genommen weder eine neue oder „moderne“ Erscheinung, noch entspricht er der Vernunft und ist somit philosophisch auch nicht wirklich begründbar. Die aus dieser geistigen Haltung hervorgegangenen Denkschulen des Positivismus und des Materialismus verdanken ihren weitreichenden Erfolg vielmehr dem Siegeszug der modernen Naturwissenschaften, die nun vorläufig die Rolle der Grundlagenwissenschaften übernahmen und damit den Status der Philosophie als Universalwissenschaft in den Hintergrund drängten. Von der Philosophie wurde das Aufgeben ihres metaphysischen Charakters verlangt, der ihr bis dahin aufgetragen hat, Fragen nach dem Wesen und dem Sinn der Dinge zu stellen. Ihre Rolle bestand von da an nicht mehr darin, die einzelnen Wissenschaftsdisziplinen durch übergeordnete Ziele zu vereinen, sondern vielmehr als Instrument der Einzelwissenschaften zu dienen.

Der globale Aufstieg der modernen Naturwissenschaften wiederum hing vor allem mit ihren eindrucksvollen Ergebnissen, die Natur und die Umwelt durch die Wunder moderner Technologie zu kontrollieren und zu manipulieren, zusammen, die es den Menschen sogar erlaubte, bis zum Mond zu fliegen.
Die Naturwissenschaftler glichen somit allerdings vielmehr den vormodernen Magiern und Zauberern, die die Menschen durch ihre scheinbare Macht und Kontrolle über ihre Umwelt zu beeindrucken vermochten, als den Philosophen, Mystikern und Weisen aller Zeiten, die versucht hatten den Menschen Wege zum Verständnis des Wesens und des Sinnes aller Dinge, zur Selbsterkenntnis — und ultimativ — zur Gotteserkenntnis zu eröffnen.

William Chittick(2007) versucht den Eindruck, den die modernen Naturwissenschaften auf einen zeitreisenden Besucher aus dem „vormodernen“ Reich islamischer Hochzivilisation gehabt haben möge, in folgender Passage zu beschreiben:

> „He would see (…) that `scientific´ knowledge is simply a means for understanding appearances so that they can be manipulated to achieve the desires of human egos. To him, it would seem that what people call `science´ is strikingly similar to what in his time people call `sorcery´. Certainly the goal is exactly the same: to manipulate God's creation by recourse to means that escape ordinary human abilities for the sake of short-sighted if not demonic goals.” (Chittick 2007: 34)

Paradoxerweise schienen es nun aber gerade jene Heilsversprechungen zu sein, die einstmals der Domäne der Religionen zugeschrieben wurden, und die so massiv von den modernen Rationalisten kritisiert worden waren, die durch die Naturwissenschaften in säkularisierter Form bedient wurden, auch wenn sich die Wissenschaftler selbst der begrenzten Möglichkeiten ihrer Kunst zumeist durchaus bewusst waren.

> „For several centuries a notable segment of Western humanity has transferred the complete and whole hearted confidence which it had had in the priesthood in the Middle Ages to the

> scientists and engineers and in fact has had more confidence in their ability to solve problems of mankind than serious scientists possess concerning themselves.“ (Nasr 2001a: 76)

Oft haben sich gerade jene Wissenschaftler, deren Forschungen und Erkenntnisse, zu den wichtigsten Fortschritten und Revolutionen in den Wissenschaften beigetragen haben, äußerst kritisch mit den Gefahren und dem Missbrauch ihrer Disziplinen auseinandergesetzt und gleichzeitig nicht selten nach Bezugssystemen außerhalb des modernen Rationalismus gesucht haben um jene Ergebnisse, mit denen sie aufgrund ihrer eigenen Entdeckungen konfrontiert waren, begreifen zu können,.

> “Even within the sciences themselves, there are serious deadlocks which point to the necessity of a complete rethinking of the theoretical structure of some fields. Some even speak of a new scientific revolution comparable to that of the seventeenth century science as different from what is called science today as seventeenth century science was from medieval predecessors.” (Nasr 2001a: 76)

Beispielsweise schrieb der deutsche Physiker Werner Heisenberg(1959), der als Entdecker der Unschärferelation in der Quantenmechanik gilt:

> „Die Veränderungen der Wirklichkeitsvorstellungen, die die Grundlage zum Verständnis der heutigen Quantentheorie bilden, können nicht einfach eine Fortsetzung der vergangenen Entwicklungen genannt werden. Hier scheint es sich um einen wirklichen Bruch in der Struktur der Naturwissenschaften zu handeln.“ (Heisenberg 1990 [1959]: 15)

Die Ergebnisse, mit denen die Atom- und Quantenphysiker des 20. Jahrhunderts plötzlich konfrontiert waren und die unter anderem auch massive politische Auswirkungen zur Folge hatten, entsprachen nicht mehr den Wirklichkeits-vorstellungen, welche die modernen Rationalisten und Empiristen geprägt hatten und waren im Rahmen der säuberlichen kartesianischen Trennung in Subjekt und Objekt der Erkenntnis —die bis dahin als Erfolgsrezept moderner Natur-wissenschaften gegolten hatten — nicht mehr zu begreifen oder auszudrücken.

> „Diese heftige Reaktion auf die jüngsten Entwicklung der modernen Physik kann man nur verstehen, wenn man erkennt, dass hier die Fundamente der Physik und vielleicht der Naturwissenschaft überhaupt in Bewegung geraten waren und dass diese Bewegung ein Gefühl hervorgerufen hat, als würde der Boden, auf dem die Naturwissenschaft steht, uns unter den Füßen weggezogen.“ (Heisenberg 1990 [1959]: 137)

Eine Nebenwirkung dieses Gefühls — „als wäre uns der Boden unter den Füßen weggezogen“ — das Heisenberg hier beschreibt, führte unter anderem auch zu einer prinzipiellen Infragestellung der methodischen Herangehensweise in den modernen Naturwissenschaften und zu einer vermehrt kontextuellen historischen Betrachtungsweise und Analyse großer wissenschaftlicher Errungenschaften und einem Paradigmenwechsel innerhalb der Wissenschaften durch die *science studies* und Wissenschaftstheorie. Unter anderem war dabei auch zu bemerken, dass diese großen Durchbrüche, die oftmals zu Paradigmenwechseln in den Wissenschaften geführt hatten, nicht auf der Anwendung herkömmlicher empirischer oder rationaler

Methoden begründet waren, sondern vor allem durch willkürliche Durchbrechungen dieser gewohnten Denkstrukturen und Muster.

> „Überall wird die Wissenschaft durch unwissenschaftliche Methoden und Ergebnisse bereichert, während Verfahren, die oft als wesentliche Bestandteile der Wissenschaft gelten, stillschweigend außer Kraft gesetzt oder umgangen wird."(Feyerabend 1983 [1976]: 391-2)

Ein guter Wissenschaftler ist bekanntlich nicht nur charakterisiert durch seine Kenntnis und systematische Anwendung wissenschaftlicher Methoden, sondern vor allem auch durch seine *Ideen* und durch seinen Willen, die Regeln seiner Kunst regelmäßig zu durchbrechen. Ideen, Inspiration und Intuition entspringen nun aber nicht der reinen Vernunft, sondern sind Ausdruck der Anwendung anderer Funktionen des Intellekts. Das heißt nun nicht unbedingt, dass all diese Erfindungen Zufallsprodukte sind, sondern dass sie durch Methoden und Verfahren entstanden sind, die nicht als herkömmliche Bestandteile rationalistischer, empirischer oder positivistischer Wissenschaften gelten.

> „Great scientific breakthroughs are achieved rather by what might be called „flashes of intuition"which pierce the limitations of consensual knowledge. On occasion this may be analogous to what the Sufi tradition calls unveiling [kashf]." (Chittick 2007: 25)

Das wiederum weist nun allerdings darauf hin, dass zwischen den „modernen" und „traditionellen" Wissenschaften eigentlich kein so gigantischer Unterschied oder Bruch besteht, wie es der „Mythos der Modernen" immer wieder betont.

> „Zu allen Zeiten trat der Mensch seiner Umwelt mit wachen Sinnen und einer fruchtbaren Intelligenz gegenüber, zu allen Zeiten machte er unglaubliche Entdeckungen, zu allen Zeiten kann man von seinen Ideen lernen. Die moderne Wissenschaft andererseits ist keineswegs so vollkommen, wie die wissenschaftliche Propaganda uns einreden möchte."
> (Feyerabend 1983 [1976]: 394)

Der wesentliche Unterschied liegt also nicht unbedingt in der prinzipiellen methodischen oder theoretischen Überlegenheit und Fortschrittlichkeit der modernen Wissenschaften begründet, sondern viel eher in ihrem Verlust einer überlogischen Metaphysik, die den Ergebnissen der Wissenschaften ihren Sinn, ihren Platz und ihre Richtung gibt, und der Kenntnis darüber, wie ein bewusster Zugang und eine systematische Ausbildung aller Facetten des Intellekts funktioniert.

> „ Es gibt also keinen klar formulierbaren Unterschied zwischen Mythen und wissenschaftlichen Theorien. Die Wissenschaft ist eine der vielen Lebensformen, die die Menschen entwickelt haben, und nicht unbedingt die beste. Sie ist laut, frech, teuer und fällt auf. Grundsätzlich überlegen ist sie aber nur in den Augen derer, die bereits eine gewisse Position bezogen haben oder die die Wissenschaften akzeptieren, ohne jemals ihre Vorzüge und Schwächen geprüft zu haben." (Feyerabend 1983 [1976]: 385)

Durch den Verlust der Metaphysik und den Verlust des Wissens um die Methoden des Zugangs zu den „wirklicheren“ Ebenen des Daseins, konnte die Gewissheit des Daseins nur mehr auf die Gewissheit des Zweifels gestützt werden.
Folgende Generationen von Rationalisten bezeichneten den radikalen methodischen Zweifel und die Macht der Kritik ja geradezu als die eigentliche Grundlage und Stärke der modernen Weltanschauung. Die modernen Wissenschaften bezogen ihre Legitimation und ihre daraus resultierende Autoritätsaura im Unterschied zu vormodernen Traditionen also daraus, dass ihre Experten vorgaben, keine formelhaften Wahrheiten oder Gewissheiten zu verbreiten, die blind von jedermann akzeptiert werden müssten, sondern Theorien und Wissen hervorzubringen, welches jederzeit wieder verworfen und revidiert werden könne. Die Wissenschaft selbst stand somit nie auf festem Grund, sondern sie gilt als auf dem Zweifel aufgebaut.

> „Expertenwissen und die allgemeine Anhäufung von Wissen sollen uns eine immer stärkere Gewissheit darüber vermitteln, wie die Welt wirklich ist, doch die Bedingung für diese Gewissheit ist—grob gesagt—der Zweifel.“ (Giddens 1994: 161)

Eine Reaktion auf diese „zweifelhafte“ Grundlage moderner Weltanschauung war die Bewegung der Postmoderne, die wiederum beinahe schon vergleichbar mit den Sophisten des antiken Griechenlandes — die von allen großen Denkern von Sokrates, Aristoteles und Plato angefangen bis hin zu Kant der Verbreitung von Scheinweisheit wegen verspottet wurden — den radikalen, methodischen Zweifel soweit ad absurdum führte, dass ihr nichts mehr blieb, außer „ Momente ohne Halt und Kritik ohne Grundlage“ (Latour 2008: 64).

Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich in Europa aber auch eine bis heute aktive, wenn auch marginalisierte Denkschule herausgebildet, die als die „Schule der Traditionalisten“ bezeichnet wird. Ihr Ziel ist eine Wiederherstellung einer *Sophia Perennis*- einer universalen Metaphysik, die auf den Grundlagen komparativer Erforschung der Wissenschaften der „alten Weisen“ und der gemeinsamen mystischen Grundlagen der Religionen basiert. Die Vertreter dieser Schule, die durchwegs ihre Ausbildung und ihre akademisches Training in angesehenen westlichen wissenschaftlichen Institutionen erhalten haben, verstehen sich als Erben oder Wiederentdecker der „Wissenschaften der Religionen“ in Maulānā Rūmīs Sinn. Sie wenden traditionelle „intellektuelle“ Erkenntnismethoden für ihre Forschungen anwenden und werden somit zu einer Art Synthese moderner Intellektueller und alter Mystiker-Philosophen.

Diese Denkschule wurde zu einem großen Teil direkt aus der schiitischen Geisteswelt gespeist, da sich ihre Theoretiker direkt und indirekt auf schiitische Philosophen und Mystiker beziehen. Und so kann sich die Perspektive dieser Schule auch als zeitgenössische intellektuelle Basis für die weiteren Explorationen als dienlich erweisen. Die „Schule der Traditionalisten“ die sich sowohl mit traditionellen, als auch mit modernen Erkenntniswegen auseinandergesetzt hat,

versteht sich dabei als ein Projekt zur Schaffung einer Metaphysik, welche die Grenzen zwischen „modern“ und „vormodern“ zwischen zeitgenössisch und ewig transzendieren will, ohne dabei jedoch „moderne“ Diskurse über „vormoderne“ Traditionen außer Acht zu lassen und zu versucht, das eine im Lichte des anderen zu betrachten.

> „Es ist sinnlos, darauf zu bestehen, dass die Wissenschaft wieder den Geist — oder Gott — in ihre Welt einführt, solange wir nicht selbst fähig sind, den Geist in unsere Innenwelt einzuführen. Sinnlos, von der Wissenschaft zu verlangen, die heiligen Lehren zu benutzen, wenn wir sie selbst nicht verstehen, weil wir uns nie die Mühe gemacht haben, uns in ihrem Licht zu betrachten.“ (Needleman 1993 [1975]: 245)

1.3 Giddens vs. Chittick

Um Missverständnissen in Bezug auf die Verwendung des Begriffes „Tradition“ vorzubeugen, soll im folgenden Kapitel eine Erläuterung der Bedeutung und der Implikationen jenes Terminus aus zwei unterschiedlichen Perspektiven und Kontexten heraus stattfinden — einerseits aus der Perspektive eines „modernistischen“ Soziologen und andererseits aus der Sichtweise eines „traditionalistischen“ Theoretikers.

Zu diesem Zweck möchte ich zunächst den Aufsatz „*Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*“ (1996) des Soziologen, Modernisierungs- und Globalisierungstheoretikers *Anthony Giddens* heranziehen und seine Definitionen des Begriffes „Tradition“ und „traditionalistisch“ in Abrengzung zu „Moderne“ und „modern“ betrachten. Im Anschluß daran werde ich dann einen zeitgenössischen Vertreter der „Schule der Traditionalisten“ *William Chittick* zu Wort kommen lassen und dessen Argumentationslinie und Definitionen bezüglich der Begriffe „Tradition“ und „Moderne“ erläutern.

Wichtig dabei ist zu beachten, dass es sich bei diesen beiden Perspektiven lediglich um zwei verschiedene Paradigmen handelt, die weder als zeitlich noch als räumlich voneinander getrennt zu verstehen sind, sondern gleichzeitig und nebeneinander bestehen, sich gegenseitig beeinflussen und jeweils die Autorität des anderen heraus zu fordern vermögen.

1.3.1 Giddens Verständnis von „Moderne“ und „Tradition“

Der britische Soziologe Anthony Giddens versteht „Tradition“ nicht automatisch als Gegenbegriff zur „Moderne“, sondern sieht die zentrale Bedeutung von Traditionen — auch innerhalb moderner Gesellschaften — in deren Legitimation von Herrschaft und in ihrem charakteristischen Verhältnis von Wissen und Macht bzw. von Wissen und Kontrolle begründet (Giddens 1996: 113).

Eines der wichtigsten Charakteristika von Tradition besteht laut Giddens in der Orientierung an der Vergangenheit (ebd.: 123), der ein erheblichen Einfluss nicht nur auf die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft eingeräumt wird, die durch das Instrument der Wiederholung zu einer Art beständiger Vergangenheit wird.

> „Tradition ist Wiederholung und beruht auf einer Art von Wahrheit, die der normalen `rationalen Überlegung´ diametral entgegenggesetzt ist – und in dieser Hinsicht besitzt sie Ähnlichkeit mit der Psychologie des Zwangshandlens." (Giddens 1996: 129)

Diese ständige Wiederholung erlaubt es den Menschen folglich nicht, „authentische Formen menschlichen Lebens zu entwickeln"(ebd.: 194), so wie es die moderne Gesellschaft erlaubt, die „keine andere Wahl als zu wählen"(ebd.: 142) lässt, sondern verlangt von ihnen die zwanghafte Orientierung an formelhaften Wahrheiten, die durch „den stabilisierenden Einfluss von Ritualen" verstärkt wird und eine „unbegrenzte Zahl von Handlungsmöglichkeiten" (ebd.: 144) schlichtweg ausschließt.

Statt der rationalen Basis der modernen Gesellschaft, sind die Traditionen auf einer emotionalen — und somit implizit irrationalen — Basis aufgebaut. Normative Moral und Emotion fallen dabei zusammen und werden durch religiöse Vorstellungen und Praktiken ausgedrückt (ebd.: 128; 133).

Die Rolle des Gedächtnisses spielt als aktiver und sozialer Prozess und „als kontinuierliche Arbeit der Interpretation" (ebd.: 125) eine wesentliche Rolle für die Tradition, die somit selbst zu „einem Medium für die Organisation kollektiven Gedächtnisses "(ebd.: 125) wird. Tradition ist demnach auch ein wesentlicher Faktor zur Bildung oder Wiederherstellung persönlicher und kollektiver Identität.
Da diese Interpretationsarbeit aber auf Authentizität und Integrität basieren muss, benötigt es „Hüter der Tradition und der Wahrheiten, die diese Tradition enthält oder enthüllt" (ebd.: 126). Die formelhaften Wahrheiten der Tradition finden ihren Ausdruck zumeist in performativen Ritualen und kaum in diskursiver, referentieller Sprache. Dadurch ist diese Wahrheit auch immer als kontextuell gebunden und lokal begrenzt (ebd.: 149) zu verstehen.

> „Tradition ist in dem Sinne kontextuell, dass sie auf Ritualen wie formelhaften Wahrheiten beruht. Losgelöst von beiden, wird Tradition zur bloßen Sitte oder Gewohnheit." (Giddens 1996: 149)

Der Unterschied zwischen „traditionellen Spezialisten" und „modernen Experten" sieht Giddens nun erstens darin, dass „Hüter der Tradition" nicht durch fachliche Kompetenz, sondern durch Aura und Status innerhalb der traditionalen Ordnung ihre Authentizität und Autorität erlangen. Das Wissen der traditionellen Spezialisten ist weiters immer nur lokal, ortsbezogen und kontextgebunden von Bedeutung,

während das Wissen moderner Experten dezentral, universal und an keinen Ort gebunden Gültigkeit hat und anwendbar ist.
Während das Wissen der traditionellen Experten formelhaften Wahrheiten gleicht, zu denen nur sie selbst exklusiven vollständigen Zugang haben, so ist das Wissen der modernen Experten verbunden mit einem „Glauben an Korrigierbarkeit von Wissen" (ebd.: 162) und dem methodischen Zweifel. Der traditionelle Mensch ist gebunden an den unreflektierten Glauben, an eine formelhafte Wahrheit — eine Tatsache, die diesem freilich nicht bewusst ist, denn „die Tradition durchdringt hier zu sehr das gesamte Leben" (ebd.: 128) — und deswegen, so Giddens, gibt es in traditionellen Gesellschaften auch selten einen gesonderten Ausdruck für den Begriff „Tradition". [98]

Die quasi Unerlernbarkeit und die Unmöglichkeit der rationalen Verifizierbarkeit esoterischen Wissens führte in Folge dazu, dass die „Hüter der Tradition" durch ihren privilegierten Zugang zur Wahrheit vom Rest der Bevölkerung abgegrenzt erscheinen, während das Fachwissen der Experten grundsätzlich auch von jedem Laien nachvollziehbar bleiben sollte, allerdings, wie Giddens selbst einwirft, nur unter der Bedingung, dass diesem Individuum „die Zeit und die Mittel für die entsprechende Ausbildung"(ebd.: 168) zur Verfügung stehen. Das Vertrauen in Experten und abstrakte Systeme beruht somit auch nicht auf dem irrationalen, emotionalen Glauben an esoterisches Wissen, sondern durch die prinzipielle Zugänglichkeit zu diesem Wissen für jedermann.

Die reiche Akkumulation von Fachwissen musste schließlich zur notwendigen Spezialisierung moderner Experten führen, was nach „einer arbeitsteiligen Organisation des Expertentums" (ebd.: 164) verlangte.

> „Unter modernen sozialen Bedingungen sind alle Experten Spezialisten. Spezialisierung bildet das Merkmal einer hochreflexiven Welt, in der lokales Wissen aus umgeformter, von abstrakten Systemen unterschiedlichen Typs abgeleiteter Information besteht."
> (Giddens 1996: 164)

Der Experte in einem Gebiet wird somit zu einem Laien in einem anderen Fachgebiet. Im Unterschied zu traditionellen Spezialisten, die als Besitzer einer holistischen Form von Weisheit über einen gesonderten Status der Macht innerhalb einer Gesellschaft verfügten, gelten moderne Experten lediglich innerhalb eines bestimmten abstrakten Systems als Autoritäten, genießen allerdings in anderen Bereichen der Gesellschaft meist keinen außergewöhnlichen Respekt oder übergeordneten Status (ebd.: 165).

[98] Giddens erwähnt hier allerdings mit keinem Wort, dass jenes Konzept von „Tradition" womöglich einfach nur auf eine Erfindung der westlich-kolonial geprägten Wissenschaften zurückgeht, um sich von den kolonialisierten Anderen abgrenzen zu können und eine Rechtfertigung für deren Missionierung und „Zivilisierung" in der Hand zu haben.

Giddens weist allerdings auch auf den „problematischen Charakter von Vertrauensverhältnissen in der modernen Gesellschaft“ (ebd.: 165) hin, denn es ist „für das Funktionieren alltäglicher Vorgänge notwendig, dass die Individuen einer Vielzahl abstrakter Systeme Vertrauen entgegen bringen, ganz gleich, ob sie dies bewusst oder ganz unbedenklich tun“ (ebd.: 165). Dies kann als ein Beispiel der Gefahren der Unterwanderung der modernen Gesellschaft durch die Muster der Tradition gesehen werden, denn „Zwanghaftigkeit ist erstarrtes Vertrauen“ (ebd.: 167).

Giddens gibt somit durchaus zu bedenken, dass viele Elemente der traditionellen Gesellschaft in der ersten Phase der europäischen Moderne noch vorhanden waren — solange diese noch durch ein klar definiertes koloniales Zentrum charakterisiert war. Die Prozesse der Globalisierung haben seiner Ansicht nach aber zu einer starken „Enttraditionalisierung“ und zu einer „Aushöhlung traditionaler Handlungszusammenhänge“ (ebd.: 175) geführt, da es nun kaum mehr lokal begrenzte Zentren gibt, in denen „Hüter der Tradition“ über uneingeschränkte Autorität verfügen können.

> „Bis vor noch gar nicht langer Zeit führte ein großer Teil der Welt noch quasi ein Eigenleben, das in großen Bereichen das Überleben der Tradition ermöglichte. In diesen Gebieten, darunter auch einige Gegenden und soziale Zusammenhänge der entwickelten Industriestaaten, war die lokale Gemeinschaft noch immer sehr einflussreich. In den letzten Jahrzehnten hat sich diese Situation radikal gewandelt – insbesondere unter dem Einfluss einer elektronischen Kommunikation, die alle Punkte auf der Welt zeitgleich miteinander verbindet.“ (Giddens 1996: 177)

Des Weiteren impliziert Giddens in seinem Essay praktisch auch die Auflösung der Ethnologie und Anthropologie in unseren Tagen (ebd.: 177), da sich diese Wissenschaftsdisziplin ja primär mit den Erforschungen nicht-westlicher und somit „traditioneller“ Gesellschaften befasst, bzw. mit den traditionalistischen Elementen in modernen Gesellschaften. Dies kann vielleicht auch als Hinweis darauf gedeutet, dass dieser Artikel nicht mehr ganz zeitgemäß ist, da sich in den letzten Jahren sowohl die Postulierung der Auflösung der Anthropologie als falsch erwiesen hat, als auch die These, dass der Einfluss globaler elektronischer Kommunikation automatisch zum Zusammenbruch der Tradition führen würde.
Diese Annahme wirft lediglich Licht auf auf einen impliziten und relativ unreflektierten Überlegenheitsanspruch westlicher Globalisierungstheoretiker wie Giddens, die davon ausgingen, der traditionell geprägte Mensch würde automatisch — aufgrund seiner Vernunft — die überlegene „Tradition“ der Modernen übernehmen und sein oder ihr eigenes Weltbild im Angesicht der „Wunder der Moderne“ relativieren.

Den Schluss, den Giddens nun daraus zieht, ist, dass die einzige Möglichkeit des Überlebens traditioneller Lebensformen in der globalen „post-traditionalen“ Gesellschaft entweder die starke Relativierung der Tradition im Sinne der diskursiv

artikulierten und modern-reflexiven Verteidigung von eigenen, persönlichen Werten „in einem Universum mit einer Vielzahl konkurrierender Werte“(ebd.:183) ist, oder der Verfall in einen Fundamentalismus, definiert als „die Behauptung einer formelhaften Wahrheit ohne Rücksicht auf Folgen“(ebd.: 183).
„Tradition“ wird in diesem Sinne ganz generell konnotiert, als rückschrittlich, vergangenheitsorientiert, in sich geschlossen und zwanghaft — Konnotationen und Implikationen von „Tradition“ und „traditionell“, welche moderne akademische, mediale und öffentlichen Diskurse in einem globalen Ausmaß prägen und damit dem „Narrativ der Modernen“ eine beinahe unangefochtene Autorität verliehen haben.

1.3.2 Chitticks Verständnis von Moderne und Tradition

„Die Schule der Traditionalisten“ versteht sich nun als eine jener Strömungen, die die Autorität und Legitimation jenes „Narrativs der Modernen“ versucht haben herauszufordern, unter anderem in dem sie die Begriffe der „Tradition“ und „Moderne“ in einem völlig anderen Licht präsentiert haben und somit den eher negativ besetzten Begriff der „Tradition“ einer positiven Neubewertung unterzogen haben.

Um diese Standpunkt zu erläutern werde ich mich Folgenden mit den Argumenten und Definition von William Chittick auseinandersetzen, einem der führenden zeitgenössischen Vertreter jener Schule in den USA, der sich nach jahrelangem Studium der persischen Literatur und der islamischen Philosophie und Mystik im Libanon und im Iran, vor allem auf die Lehren der großen Mystiker und Philosophen *Ibn ʻArabi*, *Maulānā Rūmī* und *Mullā Ṣadrā* spezialisiert hat und dabei die Lehren der alten Meister im Lichte moderner und postmoderner Diskurse analysiert hat.

Als wichtigste Quellen, für folgende Erläuterungen, habe ich Chitticks *„Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (2007) herangezogen undsowie einen Vortrag von Chittick (2008), der als Videostream im Cyberspace vom *Metanexus Institute*[99] zur Verfügung gestellt wurde.

Willam Chitticks Unterscheidung zwischen „Tradition“ und „Moderne“ basiert nicht auf der Analyse soziologischer, politischer oder historischer materieller Umstände, wie es einem „modernen Theoretiker“ wohl entsprechen würde, sondern vielmehr auf einer Analyse unterschiedlicher Erkenntnissysteme und- methoden.

„Tradition“ oder „traditionelles“ Wissen ist seiner Definition nach nicht mit jener Form von Wissen zu verwechseln, welches auf schriftlichen oder

[99] Abrufbar unter folgendem Link: http://vimeo.com/10039565 [25.März 2010].

mündlichenÜberlieferungen basiert oder auf der Nachahmung und Imitation von Autoritäten. Vielmehr geht es Chittick bei der Verwendung jenes Begriffes um die Referenz zu einer gänzlich anderen Art der Erkenntnisgewinnung — der „intellektuellen Tradition" bzw. des „traditionellen Intellektualismus".
Er spricht dabei von „Tradition" um zu verdeutlichen, dass es sich dabei um etwas Kontinuierliches, Konstantes und in gewissem Sinne um etwas Absolutes handelt, das in unterschiedlichsten Zivilisationen, Religionen und kulturellen Kontexten zu allen Zeiten zu finden war. Eine Ausnahme stellt nur das Paradigma des „modernen Westens" dar, welches ihren Autoritätsanspruch mittlerweile global ausgebreitet hat. Denn durch das Paradigma eines modernen Rationalismus und Empirismus und die strikte kartesianische Unterteilung zwischen Objekt und Subjekt der Erkenntnis ist der Zugang zu dieser Art der traditionellen Erkenntnisgewinnung, die universalen Charakter besitzt, beinahe gänzlich verloren gegangen und ist heute nur mehr dort zu finden, wo noch ein lebendiger Zugang zu einer „vormodernen, anthropo-kosmischen Vision" der Welt vorhanden ist. Diese Vision versteht sich darin, den Menschen, dessen Seele und den äußeren Kosmos als Einheit wahrzunehmen und sieht das höchste Ziel der Wissenschaft darin, diese Einheit sowohl im Bewußtsein des Menschen selbst, als auch in seiner Beziehung zum äußeren Kosmis der Natur vollständig zu realisieren.

Obwohl Chittick in seinem Werk meist explizit von den islamisch philosophischen und gnostischen Lehren ausgeht, impliziert er dabei, dass diese Haltung gegenüber der Welt einem universalen Anspruch entspricht, welche in unterschiedlichsten Religionen, Zivilisationen und Kulturen verstanden, gelehrt und praktiziert wurde. So zitiert Chittick sowohl aus der hinduistischen Tradition, aus dem chinesischen Konfuzianismus und Taoismus, aus den Lehren mittelalterlicher christlicher Mystiker, als auch aus der antiken Tradition griechischer Philosophen.

Wesentlich dabei ist zu verstehen, dass das, was diese Traditionen über Jahrhunderte lebendig gehalten hat und auf unterschiedlichste Weise befruchtend und inspirierend auf die Gesellschaft eingewirkt hat, nicht die blinde Imitation oder der dogmatische Glauben an durch Autoritäten überlieferte „formelhafte Wahrheiten" — egal ob prophetischer oder wissenschaftlicher Natur — war, sondern dass sie über den Zugang zu „intellektuellem Wissen" verfügten — einem Wissensmodus, der auf direkter unmittelbarer und persönlicher Realisierung transzendenter und ewiger Wahrheiten beruhte. Wenn der Mensch vom Zugang zu diesem „intellektuellen" Wissen abgeschnitten wird, dann verliert er nicht nur den Zugang zu einer Metaphysik und der lebendigen Beziehung zur göttlichen Essenz, sondern auch den Zugang zu sich selbst, zur Kenntnis seiner eigenen Seele und zur Deutung der Bedeutung des Kosmos um ihn herum. Aus dieser Perspektive ist es nun freilich schwer von der „Moderne" als Fortschritt zu sprechen, denn durch den Verlust der intellektuellen Tradition wurde der Mensch und der Kosmos auf eine einzige äußere Dimension reduziert, die Verbindung zwischen beiden gekappt und der Zugang des Menschen zu höheren Wahrheiten blockiert.

Dies soll nun aber nicht den Eindruck erwecken, dass jenes traditionelle intellektuelle Wissen auf einer rein intuitiven, mystischen oder emotional-irrationalen Erkenntnisweise beruht, oder dass es sich hierbei um ein monolithisches, in sich geschlossenes, auf die ewige Wiederholung hin ausgerichtetes System hanelt, wie es etwa Giddens impliziert hat. Denn allein innerhalb der islamischen Tradition gab es unterschiedlichste Strömungen und heftige Dispute, wie in den vorangegangenen Diskursen bereits ausführlich erläutert wurde. Dabei haben sich innerhalb der Tradition islamischer Intellektueller im Laufe der Zeit grob genommen drei verschiedene Erkenntniswege herauskristallisiert, die mit entsprechenden Wissenschaften korrespondieren.

1.) Der Erkenntnisweg der Theologen und Schriftgelehrten [„*mutakallimūn*"], der auf dem Studium und der Lehre von schriftlichen oder mündlichen Überlieferungen basiert und demnach als „überliefertes Wissen" [arab/pers.:„*naqlī*"; engl.: „*transmitted knowledge*"] bezeichnet wird. Es macht dabei keinen Unterschied, ob diese Quellen weltlicher oder prophetischer Natur sind. Das Wissen wird aufgrund der Anerkennung der Autorität der Quellen akzeptiert und muss nicht unmittelbar durch das Individuum selbst verifiziert werden.

2.) Die zweite Erkenntnismethode ist die der Verifizierung auf Basis logischer und vernünftiger Beweisführung [arab./pers.: „*'aqlī*", engl: „*reasoning, logic*"]. Dies entspricht der Methode der Philosophen und auch der Mathematiker, die sich vor allem den Regeln der Logik [arab.: „*Manṭiq*"] — das heißt auf einer Korrelation regelmäßiger göttlicher Strukturen in der äußeren Welt mit eben solchen Strukturen im Verstand des Menschen — bedienen. Mathematische und philosophische Erkenntnis muss mittles der Vernunft eines Individuums verifiziert und „verstanden" werden und ist nutzlos, wenn sie auf blinder Imitation oder dem reinen Studium von Quellen beruht.

3.) Die dritte Art der Erkenntnis ist die der Mystiker und Sufis. Es ist dies die unmittelbare Realisierung höherer Wahrheiten, durch eine momentane Auflösung der Grenzen zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis im Ozean der Einheit. Jene Art der Erkenntnis wird im arabischen und persischen als „*kaschf*" bezeichnet und entspricht in etwa der mystischen Vision, der Erleuchtung oder der kreativen Inspiration.

Wenn es zwischen Vertretern dieser drei Schulen oftmals auch zu heftigen Kontroversen kam, so prägten dennoch alle drei Erkenntniswege das intellektuelle Klima der islamischen Tradition maßgeblich und es gab viele Philosophen und Mystiker — zu denen auch *Ibn 'Arabī*, *Suhrawardī* oder *Mullā Ṣadrā zählten* — die vehement für die notwendige Komplementarität, Harmonisierung und Balance dieser drei Erkenntniswege eintraten, in deren Synthese sie die unabdingbare

Vorraussetzung für eine soziale, religiöse und spirituelle Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft sahen.

Was die „Intellektuelle Tradition“ bzw. einen „traditionellen Intellektualismus“ kennzeichnet, ist nun vor allem jene Perspektive, die eine notwendige Synthese all dieser Erkenntnisformen anerkennt und zur Anwendung bringt. Ein traditioneller Intellektueller ist deswegen mit einem modernen Intellektuellen nur schwer vergleichbar.

> „An intellectual is someone who knows God, the world, and the human soul on the basis of realization, not imitation. An intellectual is someone who claims to know only what he has realized for himself, and otherwise quotes the authorities or admits his ignorance. (…) However, modern scientists, intellectuals, and scholars have acquired all their knowledge by imitation, not realization. They take `facts´ from others, without veryfiying their truth, and then they proceed to build their own theories and practices on the basis of these borrowed facts, producing an endless proliferation of new facts that go back to no firm foundation.”(Chittick 2007:35)

So weist Chittick (2007:9) auch darauf hin, dass es heutzutage zwar viele muslimische „Intellektuelle” im modernen Sinn des Wortes gibt, die als Schriftsteller, Universitätsprofessoren, Doktoren, Juristen oder Wissenschaftler arbeiten, sich mit aktuellen Problemen befassen und ihre Gedanken dazu auf verschiedene Art und Weise äußern — aber unter diesen sind kaum welche zu finden, die auch als „Intellektuelle“ im traditionellen Sinn des Wortes bezeichnet werden können.

Das Problem ist nun, dass es fast ausschließlich jene Intellektuellen im modernen Sinn, sind — denen über einen ganzen Apparat von akademischen, politischen und ökonomischen Institutionen Autorität und Definitionsmacht verliehen wird — die für gewöhnlich die Einteilung in „Moderne“ und „Tradition“ vornehmen, und die das was als „Tradition“ wahrgenommen wird, definieren dürfen. Ihr Wissen, das ihnen in modernen akademischen Institutionen vermittelt wurde, basiert dabei hauptsächlich auf dem Studium von Überlieferungen und Thesen bestimmter Autoritäten und wird stark gefiltert durch verschiedene ideologische Vorannahmen, die sie nicht selbst verifiziert haben.

> “Experts in the modern scientific and critical disciplines do not know things as they are, but rather in terms of the consensus of their colleagues, mathematical constructs, theoretical fantasies, and ideological presuppositions.”(Chittick 2007:35)

Was „modernes Wissen“ heute ausmacht — wie mächtig es in einer kurzfristigen Perspektive auch erscheinen mag — ist demnach in erster Linie das Befolgen und die Nachahmung von Autoritäten und Experten, die ihrerseits ihr Wissen wieder von anderen Experten und Autoritäten überliefert bekommen haben. Es ist ein Wissen, das durch den Konsens wissenschaftlicher Autoritäten zu Stande kommt. Diese Autoritäten können freilich jederzeit — ebenfalls durch Konsens — durch andere

Autoritäten — etwa im Rahmen eines Paradigmenwechsels — ersetzt werden, wodurch andere Theorien, Methoden oder Untersuchungsfelder gewonnen werden können (vg. Chittick 2007: 135). Dennoch ändert sich nichts an der Tatsache, dass das Wissen weiterhin aufgrund von Überlieferung und Konsens gewonnen wird – und nicht aufgrund von persönlicher Realisierung und echtem Verständnis.

Während das Ziel eines traditionellen Intellektuellen immer darin bestand zu einem *„muḥaqqiq"* zu werden — das heißt zu unmittelbarer persönlicher Realisierung der Wahrheit *„al Ḥaqq"* in der eigenen Seele zu gelangen, was wiederum die Vorrausetzung für die Entwicklung zu einem authentischen und frei denkenden Individuum darstellt — so wurde der moderne Intellektuelle zu einem *„muqallid"* – das heißt zu jemandem, der das Wissen von Autoritäten imitiert.
Dabei spielt es keine Rolle ob das Wissen, wissenschaftlicher, philosophischer oder religiöser Natur ist. Der Unterschied liegt in der jeweiligen Art und Weise der Aneignung dieses Wissens. Große Philosophen, Gelehrte oder Propheten können zwar als Wegweiser und als zeigende Finger auf dem Pfad der Erkenntnis dienen, aber niemand kann behaupten das Wissen dieser Autoritäten vollständig verstanden oder realisiert zu haben, ohne den Weg selbst gegangen zu sein und dieses Wissen durch unmittelbare Realisierung selbst entdeckt oder verifiziert zu haben(vgl Chittick 2007: 120).

> „The quest demanded training the mind and disciplining the soul. It demanded the achievement of an authentic vision of reality, a correct perception of the world, a sound understanding of the self, a true knowledge of the first Principle, and activity in terms of what one had come to know." (Chittick 2007: 120-121)

Wesentlich zu verstehen ist dabei, dass ein *muḥaqqiq* immer auch dazu verpflichtet ist, nach seinem Wissen zu handeln und moralische Perfektion anzustreben. Denn das gerechte Handeln und die moralische Perfektion, sind notwendig, um das Herz zu reinigen und eine klare Sicht der Dinge zu erlangen. Sie sind aber nicht nur die Voraussetzungen zur vollständigen Realisierung des menschlichen Intellekts, sondern gleichzeitig auch die sich daraus ergebende Konsequenz. Denn die Realisierung der wahren Natur der Dinge und der eigenen Seele ist nicht nur eine kognitive Aktivität, sondern verlangt auch nach der entsprechenden Handlung.

> „The focus of Muslim intellectuals was not on the practical affairs of this world, but on the full realization of human intelligence. This demanded not only discovering the ḥaqq of things, their truth and reality, but also acting in accordance with that ḥaqq. This could only be determined by reference to al-ḥaqq, the Real, the absolute reality that is God. Taḥqiq demands both right thought and right activity, both intellectual perfection and moral perfection." (Chittick 2007: 50)

So bedeutet das arabische Wort *„al-Ḥaqq"* nicht nur Wahrheit und absolute Realität, sondern auch „Recht" und wird im Plural unter anderem auch für die Bezeichnung von Menschenrechten oder Rechtswissenschaften verwendet. Eins zu werden mit der

Wahrheit bedeutet demnach auch, jedem Ding im Universum die ihm entsprechenden Rechte zu gewähren. (vgl. Chittick 2007: 65).

> „One is just insofar as one gives everything its proper due, renders the ḥaqq due to each person, indeed to each and everything in the universe; and the ability to be just in this demanding and universal manner is enhanced in the measure that one is attuned to al- Ḥaqq, the Real." (Shah-Kazemi 2007: 77)

Hier wird bereits deutlich, wie sehr die richtige Erkenntnis nicht nur von der richtigen Methode, Theorie oder Wahrnehmung abhängt, sondern vor allem davon, wer das erkennende Subjekt ist und bis zu welchem Grad es diesem gelungen ist, menschliche Qualitäten in sich zu entwickeln und zu realisieren.
Die traditionellen Intellektuellen erkannten sehr früh, dass nicht nur das Objekt der Erkenntnis ausschlaggebend war, sondern vor allem der Zustand desjenigen, der die Erkenntnis erlangte.

> „The great masters of the discipline always recognized that it is impossible to understand external objects without understanding the subject that understands. This meant that metaphysics, cosmology and spiritual psychology were essential parts of the quest. The final goal was to see earthly appearances, intelligible and the intelligent self principles in one integrated simultaneous vision."(Chittick 2007: 131)

Dies wiederum führte zu einer anthropokosmischen Vision der Welt — in der Mensch und Kosmos zu einer Einheit verschmolzen und die Dichotomie zwischen Objekt und Subjekt der Erkenntnis nicht länger aufrechterhalten werden konnten. Denn die Kenntnis desjenigen, der erkannt hat, kann von der Kenntnis des zu Erkennenden nicht getrennt werden. Nur wer jene essentielle Beziehung ignoriert, vermag es die Welt auf äußerliche Objekte und Dinge zu reduzieren, die nach Belieben und ohne Gefühl der Verantwortung oder Konsequenz manipuliert und für verschiedenste Zwecke ausgenützt werden können.

> „To ignore the reality of either the object or subject is to fall into foolishness, error, and superstition. An impoverished and flattened universe is the mirror image of an impoverished and flattened soul. (…) Cosmos and Soul are not two separate realities, but two sides of the same coin, a coin that was minted in the image of God." (Chittick 2007: 132)

Während das wichtigste Ziel eines traditionellen Intellektuellen demnach in der Erlangung von Kontrolle über sein Ego [arab.: „*Nafs*"] und in der Verwirklichzung von Selbsterkenntnis bestand, so bestehtt das wichtigste Ziel der modernen Intellektuellen und Wissenschaftler in der Kontrolle und Manipulation der äußeren Welt. Dafür ist es notwendig Daten aller Art über diese Objekte anzuhäufen, die als getrennt und unabhängig von den Forschern wahrgenommen werden.
Was diese modernen Wissenschaftler und Intellektuellen dabei jedoch völlig ignorieren ist, dass der wesentlichste Bestandteil der Realität nicht außerhalb gefunden werden kann, sondern durch sie selbst konstituiert wird. Die Ergebnisse der Beobachtungen und Experimente, die mittels empirischer Methoden

durchgeführt werden können, hängen aber nicht nur wesentlich von den Vorannahmen, Motivationen und dem Denkvermögen der Forscher ab, sondern können auch durch jene wissenschaftlichen Instrumente und technologischen Hilfsmittel maßgeblich beeinflusst werden, welche dazu dienen, die Ergebnisse zu erfassen und auszuwerten. [100]

> „The traditional quest for wisdom leads to integration, synthesis, and a global, anthropocosmic vision. The modern quest for information and control leads to mushrooming piles of facts and the proliferation of ever more specialized fields of learning. The net result of the modern quest is particularization, division, partition, separation, incoherence, mutual incomprehension, and chaos." (Chittick 2007: 130)

Der wesentliche Punkt in dieser Diskussion ist also, dass wir uns selbst nicht als Objekte begreifen können, wenn wir zu wahrer Selbsterkenntnis gelangen wollen. Denn das würde ja eine notwendige Aufspaltung unserer Identität in zwei Pole bedeuten — ein erkennendes Subjekt und ein zu erkennendes Objekt. Wenn wir uns nun aber als Subjekt selbst erkennen wollen, müssen wir die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt notwendigerweise aufheben. Das gleiche trifft auch auf die Gotteserkenntnis zu. Denn Gott kann nicht außerhalb von uns selbst und außerhalb der Einheit von Mensch und Kosmos verstanden werden. Der menschliche Intellekt ist nicht fähig, das Absolute zum Objekt seiner Erkenntnis zu machen. Denn das Absolute kann nur durch eine absolute und vollkommene Intelligenz erkannt werden. Erst wenn der Mensch sich selbst richtig verstanden hat und begreift, dass er selbst Teil dieser Absoluten Intelligenz ist, kann es ihm gelingen, die Trennung zwischen ihm selbst und Gott zu überwinden und das Göttliche Absolute durch unmittelbare Realisierung zu erfahren.

> „The unity of knower and known, of self and world, of man and God, is the ultimate insight of *tawḥid*. It is this alone that gives human beings the ability to see things as they truly are (…) But proper understanding demands recognizing that the human self is grounded in a trans-historical intelligence and ultimately in Absolute Reality." (Chittick 2007 :74)

„Tauḥīd" — die Erfahrung der universalen und trans-historischen Einheit der höchsten Realität und der Einheit und Verbundenheit aller Dinge — führt, wenn sie unmittelbar in sich selbst realisiert wurde und nicht nur durch Überlieferung oder das theoretische Studium von Texten akzeptiert wurde, zu dem Streben nach einer Harmonisierung zwischen Mensch und Kosmos.

> „The great Muslim thinkers were masters of many disciplines, but they looked upon them as branches of the single tree of *tawḥid*. There was never any contradiction between astronomy and zoology, or physics and ethics, or mathematics and law, or mysticism and logic." (Chittick 2007: 13)

[100] So ist dieses Phänomen beispielsweise im Bereich der Quantenphysik stark bemerkbar geworden und hat zu einem radikalen Umdenken im Bereich der Theorie und der Hypothesen geführt, auf denen diese bis dahin fußte.

Diese Vision der Einheit und Verbundenheit des Wissens lässt sich in gewisser Weise auch noch in dem Typus des klassischen „Renaissance- Gelehrten“ erkennen, der sich mit allen Wissenschaften und Künsten gleichzeitig auseinandersetzen wollte und diese doch nicht als widersprüchlich empfand. Durch den rasanten exponentiellen Anstieg der quantitativen Masse von Informationen und Daten wurde jedoch eine immer partikulärere Spezialisierung des Wissens notwendig. Dies führte die modernen Wissenschaften schließlich in einen Zustand, der das genaue Gegenteil von *Tauḥīd* bezeichnet: nämlich „*Takthīr*“ — ein Zustand, denn Chittick folgendermaßen beschreibt:

> „But nowadays, everyone is an expert in some tiny field of specialization, and information increases exponentially. The result is mutual incomprehension and universal disharmony. It is impossible to establish any unity of understanding, and no real communication takes place among specialists in different disciplines. Since people have no unifying principles, the result is an ever-increasing multiplicity of goals and gods, an ever-intesifying chaos.“
> (Chittick 2007: 13)

Während *Tauḥīd* bedeutet aus vielen Dingen ein Ganzes zu machen, so bedeutet *Takthīr* eine Einheit in viele Teile zu aufzuspalten und zu zerstreuen. Chittick bezeichnet diesen Zustand von *Takthīr* als das wesentlichste Charakteristikum der Moderne.

> „We need to keep in mind that the only universally accepted dogma in the modern world is the rejection of tradition. The great prophets of modernity – Descartes, Rosseau, Marx, Freud – followed a variety of gods, but they all agreed that the old gods were no longer of any use. In the Islamic view, God´s prophets share *tawḥīd*. The prophets of modernity share *takthīr.* One can only reject God´s unity by inventing other gods to replace him.“ (Chittick 2007: 19)

Durch die menschliche Konstruktion des erkenntnistheoretisch „Anderen“, das durch Wissensakkumulation beherrscht und manipuliert werden kann, ging nicht nur die traditionelle Vision der Einheit verloren, sondern auch der Zugang zur Selbsterkenntnis — und damit eng verbunden— der Gotteserkenntnis.
Während es also die Aufgabe der alten Propheten und der „Hüter der Tradition“ gewesen war, den Menschen den Weg zur Selbsterkenntnis zu weisen, so ist es die Aufgabe der neuen Propheten und der „Hüter der Moderne“, den Menschen den Weg zur Macht über Andere zu weisen.

Durch vielfältige miteinander konkurrierende abstrakte Wissenssysteme wurde eine Vielzahl unterschiedlicher Ideologien geschaffen, die aufbauend auf verschiedenen rationalen und wissenschaftlichen Prämissen, verschiedene sozio-politische Programme hervorbrachten, die doch alle eins gemeinsam hatten: Religion in ihrer traditionellen Form, charakterisiert durch einen unmittelbaren Zugang zu der universalen Einheit, zu ersetzen. Als eine mögliche Ausdrucksform moderner Denk- und Lebensweise entwickelten sich dabei auch politisierte oder ideologisierte Versatzstücke traditioneller Religionen, die aber oft außer dem Namen und der

äußeren Erscheinungsform mit „Tradition“ im intellektuellen Sinn kaum oder gar nichts mehr gemeinsam haben.

Während die Existenz oder Möglichkeit von intellektuellen Erkenntniswegen im traditionellen Sinn in modernen Gesellschaften weitgehend geleugnet wird, sind diese gleichzeitig jedoch bereit, der Autorität der modernen Wissenschaften einen beinahe so uneingeschränkten mythischen Glauben zu schenken, wie den Priestern von einst, die für alle Probleme des Lebens scheinbar Antworten oder Lösungen liefern konnten.

> „If we reject the possibility of intellectual knowledge, we are forced to cling to the shell of knowledge, and the result will be dogmatic closure. Without understanding that the primary truths must be known for oneself and in oneself, we will chosse to imitate others and accept hearsay as the basis for belief and action.” (Chittick 2007: 68)

Während die Lehren der modernen Propheten nun scheinbar den Zugang zu einer unbegrenzten Akkumulation von Fakten und Daten über die äußere Welt erlauben, so bleibt dieser Zugang dennoch immer eindimensional — auf eine einzige Ebene, die äußerste Hülle der Realität beschränkt. In der traditionellen Weltsicht hingegen wurde die Realität in Form einer kosmischen Hierarchie, die beinahe unendlich viele vertikale Schichten — oder Sphären — besitzt, verstanden, die durch ebenso viele Schleier voneinander abgetrennt waren. Das Verhältnis dieser Sphären zueinander ist charakterisiert durch das Verhältnis von *ẓāḥir* und *bāṭin*, das in den vorigen Kapiteln schon ausführlicher diskutiert wurde.

Das heißt, dass die äußere Erscheinung [*ẓāḥir*] einer Sphäre, die in ihr enthaltenen Bedeutungen gleichzeitig verschleiert und enthüllt. Das Innere [*bāṭin*] einer Sphäre entspricht wiederum der Erscheinungsform [*ẓāḥir*] der nächsten höheren Sphäre und so weiter. So ist es dem traditionellen Intellektuellen möglich, durch den Prozess der „Entschleierung“ dieser aufeinander folgenden Bedeutungsebenen, eine vertikale Reise durch diese Sphären anstreben, durch die dieser in immer tiefere Schichten der Wahrheit und der eigentlichen Bedeutung der Dinge vordringen kann. Diese Reise ist aber ohne einer Realisierung des vollständigen aktiven Intellekts nicht möglich. Demnach ist der moderne Intellektuelle, der sich nur auf die äußerste Schicht des Intellekts — der rationalen Vernunft — stützt, auch von dieser Reise nach innen ausgeschlossen und analysiert vorhandene Dokumente oder Beschreibungen solcher Reisen höchstens als mythologische Metaphern oder Fabeln längst vergangener Zeiten. Der moderne Intellektuelle gleicht somit einem Forscher, der zwar das Material, die Struktur und Farbe, den Enstehungskontext usw. einer Landkarte bis ins kleinste Detail studiert und analysiert hat, jedoch vergessen hat zu fragen wozu diese Landkarte eigentlich dient und schon gar nicht versucht, dem Weg in das geheimnisvolle Land zu folgen, dem ihm die Landkarte weisen will.

In der Wiederbelebung eines „traditionellen Intellektualismus“ sehen die Vertreter der „Schule der Traditionalisten“ demnach die einzige Möglichkeit der leeren Hülle des Dogmatismus eines Wissens, das sich nur auf Überlieferung und Immitation verschiedener Autoritäten stützt, zu entkommen. Doch die „intellektuelle Tradition“ wieder zu beleben ist weder durch ein politisches, noch ein gesellschaftliches Projekt, zu verwirklichen, sondern kann nur durch das Erwachen des Bewusstseins des Individuums realisiert werden.

> “The tradition can never be recovered by imitation or by community action, only by individual realization. Governments and committees cannot begin to solve the problem. Understanding cannot be imposed or legislated, it can only grow up in the heart.” (Chittick 2007: 21)

Theoretisches Wissen über jene Tradition zu verbreiten und in aktuelle öffentliche Diskurse einzubringen mag in diesem Sinne vielleicht als ein Wegweiser oder ein zeigender Finger dienen, aber das eigentliche Ziel jener Tradition ist es, den vollständigen Intellekt im Individuum selbst zu realisieren und zu aktivieren.

> „If the Islamic intellectual tradition has any help to offer to the modern predicament, it seems to me that it lies in the call to recover for ourselves—each of us individually – a proper understanding of our own nature. Otherwise, dogmatism and ideology cannot be avoided.” (Chittick 2007: 73)

1.3.3 Zusammenfassung der Diskussion

Aus traditionalistischer Perspektive ist „Tradition“ durch Universalität und Kontinuität in der Entwicklung der Menschheit gekennzeichnet und keineswegs durch lokale Beschränktheit, wie Giddens postuliert. Demgegenüber wird die „Moderne“ als eine Art partikuläre historische Abnormität betrachtet, deren Denkweise weder neu noch auf die Vernunft gestützt ist, sondern vielmehr durch eine Art kollektiven Aberglauben gekennzeichnet ist, der darauf beruht, dass moderne Gesellschaften von der Realisierung ihrer eigenen aktiven Intelligenz abgeschnitten wurden, und demnach über keinen vernünftigen Maßstab zur Bewertung der Realität mehr verfügen, außer dem Befolgen und Nachahmen von verschiedenen Theorien, geprägt durch unterschiedliche und häufig wechselnde Autoritäten.

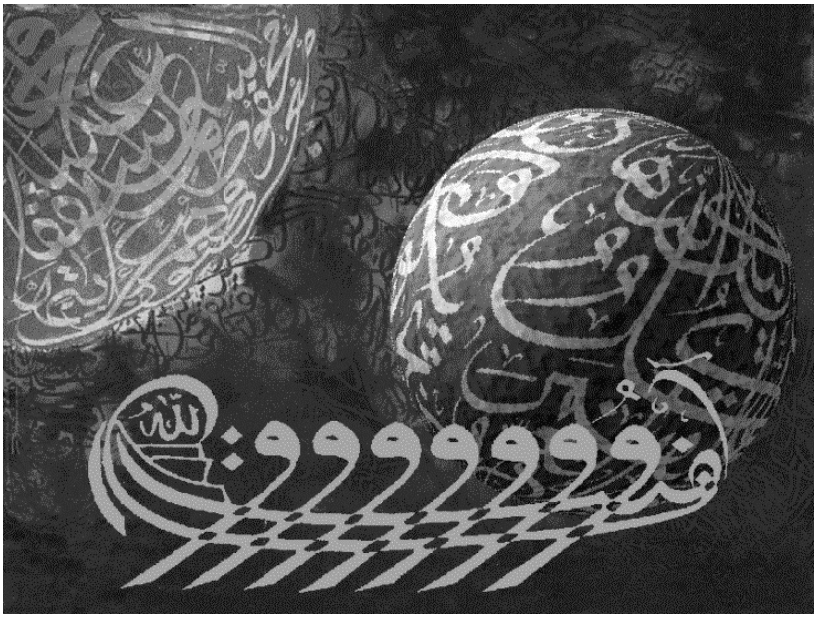
Um ihren ideologischen Anspruch zu verschleieren, muss die Moderne sich beständig von der eigenen Vergangenheit abschneiden und die fortwährende „Erneuerung“ als den wahren „Fortschritt“ präsentieren. Die Kontextgebundenheit der Tradition, auf die Giddens hinweist, ist weniger als lokaler Kontext zu verstehen, als vielmehr der Kontext jener „intellektuellen Tradition“ außerhalb derer „traditionelles Wissen“ und Rituale freilich als „irrational“ oder als „formelhafte Wahrheiten“ erscheinen müssen. Giddens (Miss-)Verständnis beruht folglich auf

seiner eigenen (unreflektierten) „modernistischen“ Perspektive, die den lebendigen Zugang zu den Wahrheiten der Traditionalisten verloren hat. Während Giddens die Spezialisierung und das exklusive Expertentum moderner Wissenschaften implizit als fortschrittlich preist, so sieht Chittick aus einer traditionalistischen Perspektive heraus eben diese Spezialisierung als größte Problematik moderner Intellektueller, die einer integrativen Vision der Wirklichkeit diametral gegenübergestellt ist. Während Chitticks traditioneller Intellektueller durch seinen Zugang zu den höheren Sphären der Wahrheit automatisch auch zur verantwortungsvollen Handlung und Realisierung der Rechte aller Dinge verpflichtet ist, was ihn zu einem „Weisen“ oder in manchen Fällen sogar zu einem „Heiligen“ machen kann, so ist Giddens moderner Wissenschaftler durch seine enorme Spezialisierung in keiner Weise verantwortlich für sein Handeln außerhalb seiner professionellen Disziplin, da er ja in allen anderen Bereichen als Laie gilt und über keinen außerordentlichen sozialen Status verfügt.

Den „Modernen“ ist es nun scheinbar gelungen, ihrer besonderen historischen Form von Lokalität innerhalb weniger Jahrhunderte — zunächst durch Kolonialismus und geistige Missionierung und später vor allem durch die gewaltsame Beherrschung und Manipulation der natürlichenUmwelt des Menschen und die daraus hervorgegangenen „Wunder moderner Technologie“ — globale Dominanz und den Anspruch universaler Autorität zu verleihen. Doch heutzutage ist es gerade jene Nutzung moderner und postmoderner Kommunikationstechnologie — die gerne als Produkt dieser globalen ideologischen Vorherrschaft der Modernen gepriesen werden —,die die Formulierung massiver Kritik an den hegemonialen „Narrativen der Moderne“ ermöglicht hat. Im *Cyberspace* werden unterschiedlichsten Ansätze und Zugänge zur „intellektuellen Tradition“ diskutiert und verbreitet und deren universales Potential durch die Vernetzung unterschiedlichster globaler Akteure deutlich.

Gerne werden diese Momente des Wiedererwachens traditioneller Diskurse im modernen Kontext von Globalisierung und Cyberspace von „modernistischen“ Theoretikern und Intellektuellen, lediglich als Ausdruck eines „alternativ-modernen“ Bewußtseins oder als Akt des Widerstandes gegen den globalen Siegeszug modernistischer Ideologie interpretiert und konzeptualisiert.Dementgegen sehe ich in diesem scheinbaren „Wiedererwachen“ traditionalistischer Diskurse in globalen Kontexten des Cyberspace allerdings eine, auf keinen Fall zu unterschätzende, eigenständige Artikulation eines äußerst lebendigen Bewußtseins, welches in unterschiedlichsten kulturellen, religiösen, lokalen und globalen Ausdrucksformen in Erscheinung tritt. Jenes „traditionelle“ Bewußtsein zeichnet sich dabei vor allem durch dessen enormes Potential zur Synthese und Vernetzung aus und durch die Vision eines anthropokosmischen multidimensionalen Menschenbildes, welche unter anderem als Grundlage für einen wahrhaft revolutionären Paradigmenwechsel in den Wissenschaften führen könnte.

2. CYBER SCAPES



„Ausgelöst durch das exponentielle Wachstum des Internet und des WorldWideWeb im Sinne eines neuen globalen Kommunikationsmittels eröffnet sich unserer Spezies erstmals in ihrer Geschichte die Vision der gemeinschaftlichen Teilhabe an Vorstellungskraft und Wissen. Dieser neue virtuelle Raum des Cyberspace gilt inzwischen als der „sechste Kontinent“ und wird zunehmend von menschlichen Intelligenzen aus aller Welt besiedelt.“
(Kremser 2001:333)

Die Vision des *Cyberspace*, als neuester digitaler, virtueller Kommunikations- und Wissenraum, der dem Austausch und der Vernetzung „von menschlichen Intelligenzen aus aller Welt“ zur Verfügung stehen soll, ist im Jahre 2010, trotz der immer noch global ungleich verteilten Ressourcen, zunehmend zur einer Realität geworden — eine Realität, die nicht nur das Potential der möglichen Nutzbarkeiten und die Besiedelung des „sechsten Kontinents“ täglich ausweitet, sondern mittlerweile auch einen erheblichen Einfluß auf beinahe alle Sphären des nicht-virtuellen *offline*- Lebens einer globalen Gemeinschaft ausübt.

Was jedoch von den meisten Medienforschern immer noch als selbstverständlich hingenommen wird, ist die Tatsache, dass die Ursprünge und die technologischen Vorrausetzungen, die zur Entstehung dieses neuen globalen Kommunikations-raumes geführt haben, ausschließlich einer modern- westlichen geprägten *mindscape* entspringen konnten, die alleine verantwortlich gemacht wird für die Entwicklung und Nutzbarmachung der Elektrizität, der digitalen Computertechnologie, des Internets — als Nebenprodukt der Dezentralisierung von Militärcomputern des US-Verteidigungsministeriums — und des *Hypertextes* — „eine neue Art der sprachlichen Inhaltsverknüpfung über so genannte Links(…) ein vergleichbarer Entwicklungssprung wie bei der Erfindung des Buchdrucks“(Kremser 2001:342). Doch gerade im *Cyberspace* selbst, erheben sich heute zahlreiche empörte Stimmen, die jenen modern-westlichen Anspruch der alleinigen Urherberschaft des *Cyberspace* herausfordern und behaupten, dass es eigentlich „ihre Technologien“ waren, die benutzt wurden um selbst die virtuellen Räume des Bewusstseins und der Imagination zu kolonialisieren — Räume, die bis dahin nur den Schamanen, Mystikern und Träumern vorbehalten waren, um darin zu reisen und miteinander zu kommunizieren.

Während ihren Forschungen und Untersuchungen über die Beziehungen zwischen *online* und *offline* Lebensrealitäten von Menschen in unterschiedlichsten lokalen und transnationalen settings, fiel einigen Cyberanthropologen auf, dass sich Benutzer weltweit, der neuen Technologien nicht nur bedienten und diese für ihre Zwecke adaptierten, sondern dass oftmals auch eine erstaunliche Affinität (vgl. Miller/Slater 2000: 2) oder eine Art „ontologische Verwandtschaft“ (Kremser 2001: 361) zwischen „den fundamentalen Prinzipien des *Cyberspace*“ und bestimmten Aspekten traditioneller spiritueller Technologien und Kommunikationsformen zu bestehen schien

So schreibt beispielsweise Kremser (2001) über die Verwandschaft zwischen dem Ifa-Divinationssystem der Yoruba und dem binären Code der Computersprache Folgendes:

> „Ebenfalls wichtig für das Verständnis der formal-konzeptionellen Nähe zwischen dem traditionellen Ifa-Divinationssystem der Yoruba bzw. afrikanischer Geomantie und der modernen Computersprache ist der binäre Code – als formale Basis beider Kommunikationssysteme. Aus diesem Grund behaupten heute afrikanische Babalawos und westliche Wissenschaftler gleichermaßen, dass das Konzept des Cyberspace durch das numerische System des Ifa wie auch der afrikanischen Geomantie vorweggenommen wurde—wenngleich innerhalb des Kontextes der „spirituellen Technologie". Von dieser Perspektive aus gesehen kann die Kommunikation via Computer-Technologie lediglich als eine weitere Transformation derselben formalen Prinzipien betrachtet werden"
> (Kremser 2001:361-362)

Ein weiteres Beispiel für solche Affinitäten zwischen traditionellen spirituellen Systemen und dem Cyberspace beschreiben Besher, Engebretson und Bollerot in ihrem Essay „*Virtual Tao— A Cybermeditation*"(1996):

> "The ancient Greek definition for "cyber" means "to steer." It is inextricably linked to the global mind, body and spirit of consciousness as entity and non-entity, whether it be with nature, cyberspace, or all of the cosmos. In our symbiotic relationship with nature and all of its forms, we are steering it, or creating it; and it is steering and creating us all the time-a thousand times a second, on the fly in real-time. "Cyber" in this context describes an idea transcendent of its ancient Greek meaning. Its "software" has rolled with and has adapted to incremental upgrades and evolutionary changes throughout the ages. It has become a neo-archetype for the mystic path, way or wheel. It is one of the key components of what we are calling "The Virtual Tao." [101]

Der *Cyberspace* als „sechster Kontinent" globalen Informationsaustausches bietet dabei selbst die geeignete Plattform um alternative Narrative über der Entstehungszusammenhänge und die Entwicklung des *Cyberspace* zu verbreiten. Dadurch können nun nicht nur neue Perspektiven über die Geschichte jenes Kommunikationsmediums und anderer technologischer Innovationen eröffnet werden, sondern in weiterer Folge auch die Narrative und Mythen der „Modernen" in ihren Grundfesten erschüttert werden, da ein wesentlicher Faktor ihres Überlegenheitsanspruches sich auf die alleinige Monopolstellung in Bezug auf technologische Innovationen stützt.

Solche alternativen Narrative über die Entwicklung des *Cyberspace*, betrachte ich als Teil dessen, was ich als „*Cyberscapes*" konzeptualisiert habe— *Cyberscapes* als Landschaften unterschiedlicher Bewusstseinsströme von menschlichen Intelligenzen zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten, die im „achten Klima" einer *mundus imaginalis* zusammengekommen sind, um einen Raum des Bewusstseins und der globalen Kommunikation und Vernetzung zu schaffen und damit der „Welt der Imagination" im Zwischenraum von 0 und 1— zwischen Nicht-existenz und Existenz — einen ontologischen Status zu gewähren.

[101] http://web.archive.org/web/20000817193052/www.shambhalasun.com/Archives/Features/1995/July95/VirtualTao.htm)

Cyberscapes bringen — je nach dem welche Pfade dieser Landschaft bereist werden — unterschiedlichste Perspektiven zum Vorschein — Perspektiven, die den *Cyberspace* nicht nur produzieren, sondern fortwährend reproduzieren, repräsentieren und transformieren.

Die folgenden Kapitel verstehen sich nun als eine Art kontemplative Reise auf jenen Pfaden in den Landschaften der *Cyberscapes*, die sich mit den Erkenntniswegen in schiitischen Seelenlandschaften kreuzen und gleichzeitig auch untrennbare mit den Landschaften schiitischer *Sacred Scapes* verbunden sind.

2.1 Das Netzwerk von Al-Chiḍr

2.1.1 Die universale mythische Persönlichkeit von *Al-Chiḍr*

In sieben Generationen nach Adam, folgte über die Linie von Adams Sohn *Seth* [arab.: *Schaith*] der Prophet *Idrīs*. Sein Name geht auf die semitische Wurzel des Wortes „lehren" zurück. Er soll im alten Oberägypten gelebt haben und gilt nicht nur als erster Lehrer des Schrifttums, sondern auch als Begründer der Wissenschaften der Mathematik, der Philosophie, der Geometrie und der Astronomie, sowie der Wissenschaften der Landwirtschaft, der Waage, der Schneiderei.
Idrīs wird im *Qur'ān* an zwei Stellen [Sura 19, Vers 56 und Sura 21, Vers 85] , als Prophet von aufrichtigem und geduldigem Charakter erwähnt, der von Gott in dessen Barmherzigkeit „zu einen hohen Ort" emporgehoben wurde — was generell als eine Form der „Entrückung" oder „Verborgenheit" interpretiert wird (vgl. Leaman 2008: 288). Um die Person von *Idrīs* ranken sich seit jeher allerlei Spekulationen und verschiedene universelle mythische Figuren werden mit seinem Namen — als dem „ersten großen Lehrer" der Menschheit — assoziiert.

So wird der koranische Idrīs zumeist mit dem altbiblischen jüdischen Propheten *Enoch* bzw. *Henoch* gleichgesetzt, dessen Sohn Methusalem war und aus dessen Nachkommenschaft der Prophet *Noah* stammte. Das hebräische Wort „*Henoch*" bedeutet — ähnlich dem arabischen „*Idrīs*" soviel wie „*Initiator*", „*Lehrer*" oder „*Öffner des inneren Auges*." Auch über *Henoch* heißt es, er stammte in der siebenten Generation von Adam über dessen Sohn *Seth* ab, und wie auch von *Idrīs* berichtet wird, soll er nach 365 Jahren, die er auf der Erde verweilte, nicht gestorben sein, sondern von Gott in einen Zustand der Verborgenheit entrückt worden sein. So wurde *Idris*/*Henoch* die Rolle als eine Art Mittler zwischen der Welt der Lebenden und der Toten zu teil. Als Wanderer zwischen den Sphären wurde er so auch zum ersten Initiator der Menschen in die esoterischen und mystischen Wissenschaften. Da *Idris*/*Henoch* niemals gestorben sein soll, hat er das Potential als mythische, im Verborgenen lebende Figur unter unterschiedlichen Bezeichnungen und Namen in verschiedenen Kulturen und Religionen immer wieder aufzutauchen.



Abbildung 5: Der Prophet Idris zwischen den Sphären[102]

Sowohl unter Muslimen, als auch unter Hindus ist *Idrīs* auch als der weise Gottesfreund *„al-Chiḍr"*[*arab.:„der Grüne"* , auch als *„Khidr"*, *„Chidhr"*, pers.: *„Chisr"*, türk.: *„Hızır"* bekannt] der im *Qur'ān* [Sura 18, Vers 65-82] als derjenige „Diener Gottes" vorgestellt wird, der den Propheten Moses in die spirituellen mystischen Lehren initiiert hatte, und der bis heute unter den Sufis als Meister des „Weges" [*„ṭarīqa"*] und als Initiator in die höheren spirituellen Zustände gilt.

> „Dann fanden Wir einen unserer Diener, dem Wir Unsere Barmherzigkeit verliehen und den Wir Unser Wissen gelehrt hatten. Moses sagte zu ihm: „Darf ich dir folgen, auf dass du mich über das rechte Handeln belehrest, wie du gelehrt worden bist?" (Der *Qur'ān*, Sura 18, Vers 65-66)

Im koranischen Kontext heißt es, dass Gott zu Moses den Engel Gabriel sandte, welcher dem Propheten befahl, nach einem weisen Diener Gottes zu suchen, dessen Wissen und Weisheit, das Wissen von Moses bei weitem übertreffen würde und ihn lehren sollte. So brach Moses gemeinsam mit einem jungen Diener zu einer langen Reise auf, bis zu dem „Ort des Zusammenflusses der beiden Meere". Dort traf Moses auf den weisen Gottesfreund *al-Chiḍr*, der ihn in mystische Weisheit einführte, die für Moses noch unverständlich waren.

Auch von *al-Chiḍr* wird behauptet, dass dieser niemals gestorben ist, sondern noch immer unerkannt auf der Erde wandelt um die Menschen in die tiefen Geheimnisse der Mystik zu iniitieren. Nach schiitischen Überlieferungen, wird er am Ende der Zeit gemeinsam mit dem verborgenen 12. Imām und dem entrückten Propheten Jesus, Sohn der Maria, in der Welt wiedererscheinen, um die Menschen über den

[102] http://www.eslam.de/begriffe/i/images/idris.jpg [16.04.2010]

gemeinsamen Ursprung der verschiedenen Religionen aufzuklären und gemeinsam recht zu leiten.

Auf Abbildungen muslimischen und hinduistischen Ursprunges wird *al-Chiḍr* oftmals auf einem Fisch stehend dargestellt, der ihn über den Grenzfluss zwischen den Lebenden und den Toten transportiert, ohne dass dieser gestorben wäre.

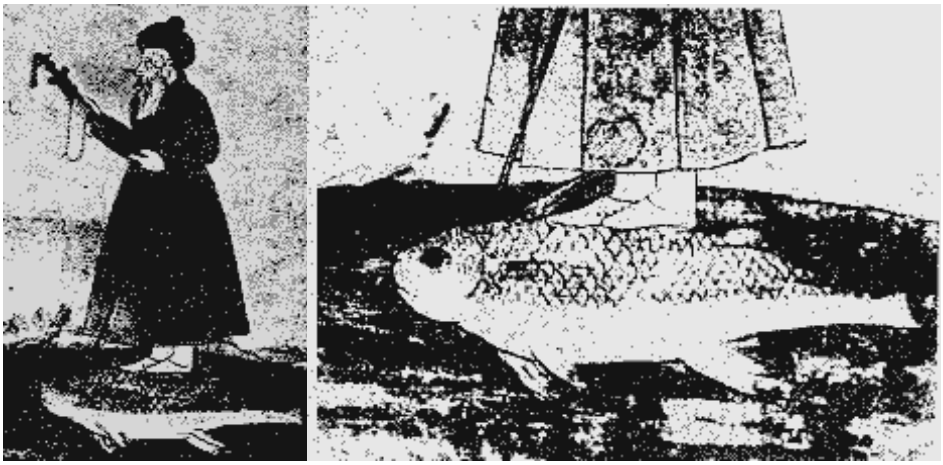


Abbildung 6: -Al-Chiḍr auf dem Fisch stehend, der ihn über den Fluss des Lebens trägt[103]

Für *al-Chiḍr* gibt es zahlreiche Pilgerstätten — Orte, von denen überliefert wird, dass er dort zeitweise gewohnt oder gebetet haben soll. Solche Stätten finden sich sowohl in Indien und Pakistan, als auch im Irak, im Iran, in Syrien, im Libanon und in Jerusalem selbst, wo seine Gebetsstätte in der Höhle unter dem Felsendom zu besichtigen ist (vgl. Franke 2004: 48 ff und Kriss/Kriss-Heinrich: 154 ff)

> „Just as persons who have met Khidr are elevated from normality and profanity to a state of sacredness, so too are the places where he is said to have made his appearance. It is the widespread notion of Khidr´s permanent wandering about the earth which gave rise to the belief that certain localities exist that continue to serve as places of temporary abode and rest for him." (Franke 2004: 48)

Aber nicht nur in der semitischen/abrahamitischen Tradition spielt *Idris*/*Enoch*/ *al-Chiḍr* eine Rolle. So wird *Idrīs* unter anderem auch für die architektonische Wunderleistung der ägyptischen Pyramiden verantwortlich gemacht.[104]
Manche setzen ihn auch mit dem altägyptischen Totengott *Osiris* gleich[105].
Einerseits wegen der Namensähnlichkeit, aber auch wegen seiner Funktion als Mittler am Grenzfluß *Styx*, zwischen den Lebenden und den Toten. *Osiris* wird so wie *al-Chiḍr* als „grüner Mann" dargestellt, der den Menschen die Geheimnisse der Natur und der Landwirtschaft lehrte. Aber er gilt auch als Initiator in die

[103] http://khidr.org/gunawardhana.htm [15.04. 2010]
[104] http://www.eslam.de/begriffe/i/idris.htm [15.04. 2010]
http://islamicsupremecouncil.com/tabarruk/tabarrukat2.htm [15.04. 2010]
[105] http://www.answer-islam.org/Idrisprophet.html [15.04. 2010]

Geheimnisse der Alchemie, der die Transformation seiner physischen in seine spirituelle Form erreichte, noch bevor der Tod ihn heimsuchen konnte.

> „It was Osiris who taught the people of the land of Egypt about farming. Osiris was and is one of the first "Green Men", in that he was also the god of vegetation. When Osiris became ruler over the land of Egypt, the people were engaged in the practice of cannibalism. Osiris helped them to evolve beyond cannibalism and to learn farming skills."[106]



Abbildung 7: Osiris mit grünem Gesicht[107]

Eng mit *Osiris* in Verbindung steht aber auch die ägyptische Figur des „*Toth*", von der gesagt wird, dass es sich dabei um den Stellvertreter „Wesir", Assistenten oder „höheren Geist" des wiedererwachten *Osiris* handelt. *Toth* wird mit einem grünen Ibiskopf dargestellt und gilt als der Erfinder der ägyptischen Hieroglyphenschrift, als

[106] http://www.greatdreams.com/osiris.htm [15.04.2010]
[107] http://www.caduceusbooks.com/occultartgallery/judith/osiris.jpg [15.04.2010]

der Schreiber des Totengerichts und als Begründer der Magie, Wissenschaft und des Kalenders.

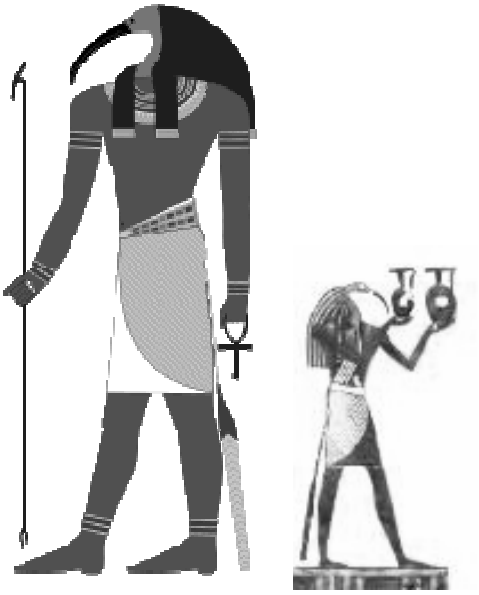


Abbildung 8: Toth mit dem grünen Ibiskopf[108]

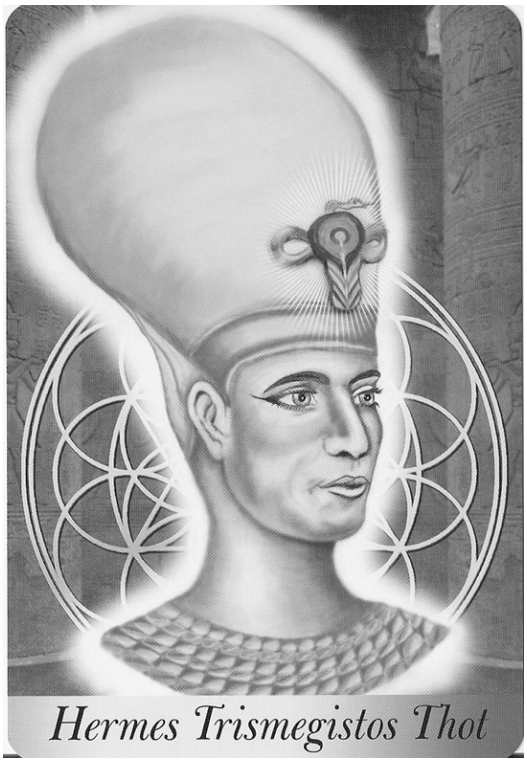


Abbildung 9: Hermes Trismegistos, die griechische Version von Toth[109]

Die Griechen nannten *Idrīs* oder *Toth*, „*Hormux*“ oder „*Hermes*“ — den Boten zwischen Himmel und Erde, den Begleiter der verstorbenen Seelen, den Schutzherrn

[108] http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Thoth.jpg&filetimestamp=20050303094110 [15.04.2010] http://www.cesras.org/Ding/Coffins/Djedptahjuefanch.html [15.04.2010]
[109] http://www.derzeitraum.com/channeling/wp-content/uploads/2008/07/hermes-trismegistos-thoh1.jpg [15.04.2010]

der Reisenden und der Trickster— und den großen Lehrer der ersten griechischen Philosophen — den Begründer der hermetischen Philosophie, der Hermeneutik [Interpretationslehre, Kunst der Auslegung und der Deutung von Symbolen] und der Alchemie. *Hermes Trismegistos* werden auch die Erfindung des griechischen Alphabets, die Kultivierung des Ölbaumes und die Entwicklung von Gewichten und Maßen nachgesagt.

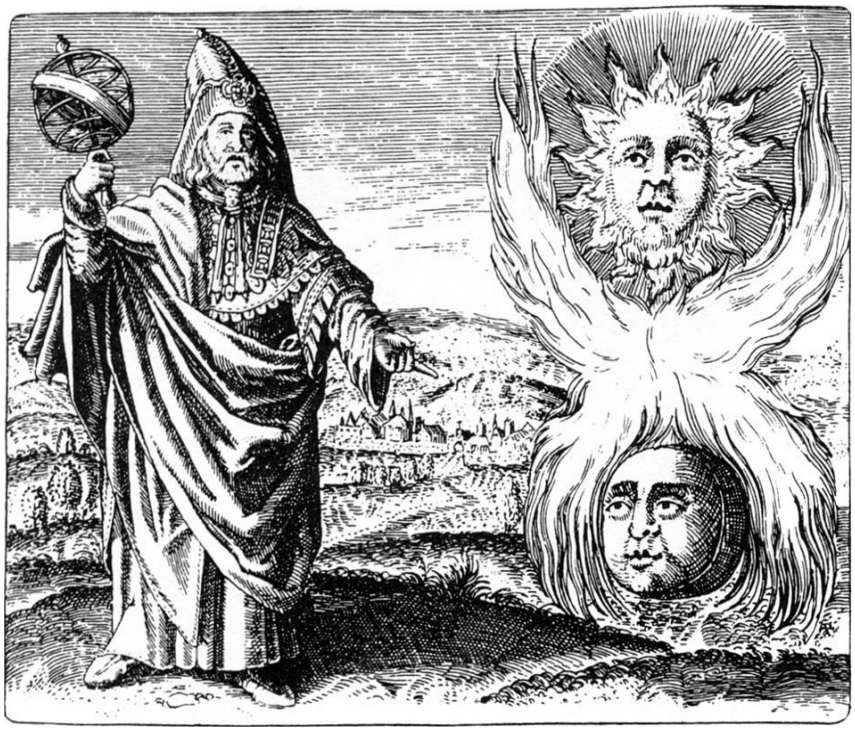


Abbildung 10: Hermes Trismegistos lehrt die Mathematik und Astronomie[110]

:



Abbildung 11: Hermes als Götterbote zwischen Himmel und Erde[111]

[110] http://www.geo.de/forum/showthread.html?p=83081 [15.04.2010]
[111] :http://www.silber.de/forum/userpix/316_hermes_1.jpg [15.04.2010]



Abbildung 12: The vision of Hermes Trismegistos (1972)[112]

> „Idris, Enoch, al Khidr and Hermes all seem to be one person. This guide al-Khidr initiates Moses into deeply esoteric lore. The ijnaj Ilhami, in Ḥadīth traditions, consider al-Khadir as a holy being, mysterious and immortal whom all spiritual initiatory orders revere as the Master of the Path (Tariqa). Al-Khidr is often mentioned as the Green Angel Guide in Islamic writings. In fact, in Egyptian frescoes he is some times painted green with the head of an ibis." (Gunawardhana 1983)[113]"

Hermes, der oftmals durch seine Logik mystischer Paradoxien, die Menschen verwirrt, verblüfft oder ausgetrickst haben soll, gilt vielen auch als Vorbild für das aus der west-afrikanischen Mythologie stammende Spinnenwesen *Anansi*/*Anancy* — einer Tricksterfigur, die durch ihre paradoxen Verhaltensweisen und Tricks, die Menschen belehrt und sie dazu bringt, Dinge aus einer neuen Perspektive zu betrachten. *Anansi* gilt in den westafrikanischen Akan-Religionen als Mittler bzw. Diener des Himmelsgottes *Nyame* und soll die Menschen gelehrt haben, wie man Getreide anbaut. *Anansi* gilt aber auch als Urheber des Wissens und der Weisheit. So heißt es im Ashanti-Mythos, dass die schlaue Spinne *Anansi* einst aufbrach, um weise zu werden und alles Wissen und alle Weisheit der Welt zu sammeln. Als sie jedoch das ganze Wissen gesammelt hatte und es auf einem hohen Baumwipfel verstecken wollte, merkte sie frustriert, dass das Wissen zu schwer war, um es in ihr

[112] http://www.visionaryrevue.com/webmedia2/jofmedia/jof.herm.first.html[15.04.2010]
[113] http://khidr.org/gunawardhana.htm [16.04.2010])

Versteck zu bringen. Da schüttete sie das ganze gesammelte Wissen über der Welt aus und wurde dadurch wahrhaft weise (vgl. Hancock 2001).

Von Westafrika aus verbreiteten sich die weisen Geschichten von *Anansi* durch die Sklaverei bis in die Karibik und später nach Amerika, wo sie als *Anancy* bekannt ist. Heute erfreut sich Anansi zunehmender Popularität auch in den Sphären des *Cyberspace*, wo sie ihre Weisheiten auch über den sechsten Kontinent verschütten kann und im World Wide Web alte und neue Geschichten in einem globalen Bewusstsein miteinander verspinnt.



Abbildung 13: Anansi als Kinderbuchcover[114]



Abbildung 14 [rechts]: Die Tricksterfigur Anansi mit grünem Vogel[115]

[114] http://www.valdosta.edu/~clmaxwell/Anansi%20Spider.JPG [15.04.2010]
[115] http://students.ou.edu/K/Brian.A.Koss-1/coverpage.html[15.04.2010]

"A Long Time Ago before the computer was invented, there were three spiders hard at work, each weaving webs. Two of these three spiders hail from the United States while the third is from Africa. One spider tradition comes from northeastern Arizona, the other from North and South Dakota, while the third originated in southern and central Ghana, West Africa.

Among the Hopi of Arizona, Spider Woman's web connects all things in the universe. It is believed that we are linked by spider's strands to each animate and inanimate object in the universe. We are also similar to the spider that senses vibrations when one strand of its web is disturbed.

Iktomi, once associated with wisdom, is the trickster spider of the Lakota. He is responsible for the expanding web across the continents, first via the telegraph system and now through the Internet's World Wide Web.

In the land of the Asanti (Ashanti) of Ghana, Anansi's web demonstrated to humans how we should be linked together in order to form a unit called a "society".

Thousands of years before the **www**, or the World Wide Web, storytellers in two distant continents said that it was the spider's woven filaments that represented the connection between human beings and their universe."

(http://anansistories.com/Three_Spiders.html [15.04.2010]

So verspinnen die Geschichten, die sich um *al-Chiḍr* ranken verschiedenste mythische Figuren zu einer Einheit — Und all diesen Mythen liegt doch eine wesentliche Botschaft zu Grunde: Dass die Wissenschaften der Mathematik, der Astronomie, der Natur und der Schrift alle prophetischen Ursprunges sind und eng mit der Initiation der Menschheit in die theosophischen Wissenschaften der Weisheit [*ḥikmat*], der Esoterik und Mystik — verknüpft sind— Wissenschaften, die aus der Perspektive schiitischer *mindscapes* alle ihre Quelle im universalen Intellekt haben und weder den überlieferten Wissenschaften, noch allein der diskursiven Vernunft zugeschrieben werden können.

Al-Chiḍr —Mystiker, Trickster, Heiliger, Initiator, universaler Lehrer und Vater aller Wissenschaften hat heute selbsverständlicherweise auch in den Landschaften des *Cyberspace* verschiedenste Aufenthaltsorte[116]bezogen.

[116] http://khidr.org
http://kataragama.org/islamic.htm
http://www.absoluteastronomy.com/topics/Al-Khidr
http://projectbay.net/forum/showthread.php?264-Betrachtungen-Chidr-Georg-Kader-Schicksal
http://proahlulbayt1.blogspot.com/2009/09/al-khidr-is-alive.html
http://www.eslam.de/begriffe/c/chidhr.htm
http://de.wikipedia.org/wiki/Al-Chidr
http://www.muslimfeder.de/f15t4852-khidr.html
http://www.spiritandflesh.com/Paganism_Islam_Green_Man_Al_Khidr.htm [15.04.2010]

2.1.2 *Al-Chiḍrs* Bedeutung in schiitischen mindscapes

Al-Chiḍr gilt aus islamischer Sicht, als der Initiator des Propheten Mūsā in die Mystik und die höheren Sphären göttlicher Weisheit. Während Mūsā noch Unverständnis und fehlende Reife in Bezug auf die mystischen Weisheiten des *al-Chiḍr* zeigte, so heißt es den Überlieferungen folgend jedoch, dass der Prophet Muḥammad — der ebenfalls in engem Kontakt mit dem weisen Gottesfreund gestanden haben soll — als einziger der Propheten kein Schüler von *al-Chiḍr* mehr war, sondern selbst sein Lehrer. Diese Tatsache weist — der schiitischen Hierarchie der Propheten und Imāme folgend —darauf hin, dass Muḥammad die höchste Stufe von göttlichem und mystischem Wissen erreicht hatte.

Der schiitischen Tradition folgend hat Muḥammad die verborgendsten Schätze seines Wissens an ʿAlī übertragen, den er als „das Tor zur Stadt des Wissens“ bezeichnet hatte. Deswegen wurde *al-Chiḍr* selbst auch zu einem Anhänger, zu einem Schüler, Lehrer und spirituellen Gefährten ʿAlīs. So soll sich *al-Chiḍr* unter anderem folgendermaßen vorgestellt haben: „Ich bin *al-Chiḍr* und gehöre zur Schia des ʿAlī ibn Abū Ṭālib“(Franke 2000: 293).

ʿAlī soll zahlreiche Begegnungen mit *al-Chiḍr* gehabt haben, den er als „mein Bruder“ bezeichnet hat. Unter anderem soll *al-Chiḍr* ʿAlī auch zu jenem Zeitpunkt erschienen sein, als er den Leichnam des Propheten rituell wusch(Franke 2000: 295). Nach dem Begräbnis des Propheten Muḥammad, während dem *al-Chiḍr* ebenfalls anwesend war, ging dieser zum Haus von Fāṭimah, ʿAlī, Ḥassan und Ḥussain um die heilige Familie zu trösten. ʿAlī soll daraufhin seiner Familie die Identität *al-Chiḍrs* erklärt haben. Es heißt, dass *al-Chiḍr* ʿAlī und seinem ältesten Sohn Ḥassan zu diesem Zeitpunkt auch die Namen der 12 Imāme aus ʿAlīs Nachkommenschaft übermittelt habe (vgl.Franke 2000: 296).

Eines der bekanntesten und schönsten Bittgebete der Schiiten, das traditionellerweise jeden Donnerstagabend und am 15. des islamischen Monats *Scha'aban* rezitiert wird, ist das „*Du'a Kumayl*“[117]. Dazu heißt es in einer Überlieferung in der schiitischen Ḥadīth-Sammlung „*Bihār al-anwār*“ [118], dass einer der engen Schüler von Imām ʿAlī mit dem Namen *Kumayl ibn Ziyad* einer Versammlung des Imāms in der Moschee

---

http://riyada.Ḥadīthuna.com/al-khidr-and-i/
http://www.mevlana.ch/content/index.php?option=com_content&task=view&id=80&Itemid=56
http://www.highbeam.com/doc/1O68-alKhdrthGrnnTststhPtncfMs.html
http://www.meem.freeuk.com/Khidry.html
http://www.seekingilm.com/archives/256
http://www.gambia.dk/forums/topic.asp?ARCHIVE=true&TOPIC_ID=1979
http://www.youtube.com/watch?v=JEKaqVxKoFI&feature=related
[16.04.2010]

[117] der vollständige des Text dieses Bittgebets in deutscher Übersetzung findet sich im Anhang dieser Arbeit

[118] Das Bihār al Anwār, ist eines der wichtigsten schiitischen Ḥadīthsammlungen und wurde von 'Allama Madschlisī (1698 n.Chr.) zusammengestellt.

von Basra beiwohnte, während der ʿAlī über die Vorzüge des Bittgebets von *al-Chiḍr* sprach. Nach der Versammlung suchte *Kumayl* Imām ʿAlī in dessen Haus auf und bat ihn, ihn ihm das Gebet von *al-Chiḍr* zu lehren. Imām ʿAlī wies *Kumayl* an, jenes *Duʿa* [*„Bittgebet"*] aufzuzeichnen und auswendig zu lernen, welches er ihm daraufhin diktierte. Er wies ihn weiters an, dieses Gebet jeden Donnerstag Abend zu rezitieren, es gut zu bewahren und an andere Schiiten weiterzugeben.

> „Considered one of the famous supplications, that of Khidr, ʿAlī choose to teach this du'a to Kumayl as his disciple. The Du'a al-Kumayl is specifically recited for "protecting against the evil of enemies, for opening the gate of one's daily bread and for the forgiveness of sins." The Du'a al-Kumayl is to be recited specifically "during the nights of the middle of Sha'ban and every Thursday evening." As the Du'a al-Kumayl is such well known, it has become a fixture of great Islamic tradition within the Sufi world and the larger Muslim faith. Composed by Khidr and passed down through ʿAlī to Kumayl and beyond, the Du'a al-Kumayl has proven its value in the Islamic faith."[119]

> ".....He (Imām ʿAlī ) said to Kumail, "What brings you here Kumail?".
> Kumail said, "Duʿā al-Khidr (another name for Duʿā Kumail).
> The Imām said, "Sit down kumail. O Kumail if you learn this Duʿā, supplicate with it EVERY LAYLAT JUMU'A (Thursday evening), or once a month, or once a year, or atleast once in your lifetime....."[120]

> "Imām ʿAlī (A.S.) was sitting with a group of his companions. One of them asked him about the explanation of the following Holy Verse: "Therein every wise affair is made distinct"
> The Imām said:
> It is on Shaban 15th.
> Then he added:
> By Allāh, man faces his fate on Shaban 15th. So, man must implore Allāh at such a night He must read Al-Khidr's supplication. Certainly, Allāh accepts it. The meeting was over and the Imām went home. The evening came. Then it got dark. People went to bed. At that hour, Kumail got up. He went to Imām ʿAlī's house. He had a question. Kumail knocked at the door.
> Imām ʿAlī (AS.) said: Kumail what has brought you?
> Kumail, politely said:
> Amirul-Momineen, Al-Khidr's supplication
> The Imām kindly said:
> Kumail, please sit down.
> Then he added:
> I'll read you a supplication. Read it on Thursday nights.
> The Imām began reading the supplication. Kumail was writing it. Nowadays, millions of Moslems read the supplication. They call it Kumail's supplication. Thursday night, when you are free, then read Kumail's supplication. Faith will shine in your heart. It will illuminate the way of your life as it had illuminated the way of Kumail's life."[121]

---

[119] http://en.wikipedia.org/wiki/Du%27a_al-Kumayl
[120] http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/23490-Ḥadīth-e-kisa-Duʿā-kumayl/
[121] http://en.rafed.net/index.php?option=com_content&view=article&id=371:kumail-bin-ziyad&catid=82:personalities&Itemid=847
[16.04.2010]

Während Imām ʻAlīs Begräbnis soll *al-Chiḍr* als Unbekannter weinend vorgetreten sein, um eine lange Rede über die Würde und Position ʻAlīs gehalten haben, um danach spurlos wieder zu verschwinden. Nach dem Märtyrertod von ʻAlīs jüngerem Sohn Imām Ḥussain in Karbalāʾ, soll *al-Chiḍr* der erste gewesen sein, der ein Klagelied gesungen hat, das bis nach Mekka vernehmbar war (vgl Franke 2000: 296-7 und *Bihār al-anwār LIV 254*). Zahlreiche weitere Überlieferungen bezeugen, dass *al-Chiḍr* auch allen weiteren Imāmen schon seit der frühesten Kindheit beistand, sie tröstete und begleitete und dabei fortwährend bestätigte, dass ihr Wissen größer sei, als sein eigenes (vgl.Franke 2000: 297). Der 12. schiitische Imām *al-Mahdī* soll schließlich ähnlich dem *al-Chiḍr* von Gott selbst in eine Verborgenheit entrückt worden sein. Der schiitischen Apologetik zu Folge wird der *Mahdī* zu einem Zeitpunkt, über den nur Gott alleine Kenntnis besitzt, in Begleitung von Jesus und *al-Chiḍr* wiedererscheinen, um die gesamte Menschheit, wenn diese den entsprechenden Reifegrad erreicht haben wird — in die göttliche Weisheit und in die wahren Wissenschaften des universalen Intellekts zu initiieren und damit auf den Weg der Erkenntnis Gottes und der Selbsterkenntnis führen.

2.1.3 *Al-Chiḍrs* alchemistische Tradition

> „Khidr is a myterious figure who acts as Moses´ guide and initiator into the secret meaning of the Law and of the World. He is the archetypal hermeneut whose speech is the lost poetry of creation. (…) Khidr is the personal guide, and Corbin says, equivalent to the paraclete and the hidden Imām, to the Christ of the cross of light; he is the verus propheta, the inner guide of each person, the celestial Anthropos and Angel of humanity whose appearance to every person is each time unique."
> (Cheetham 2005: 122)

Die Frage wer *al-Chiḍr* sei, und was es bedeute dessen Schüler zu sein, beflügelte die Imagination schiitischer und mystischer Denker beinahe ebenso viel wie die nächtliche Reise in die Sphären des Himmels — die Miʼrādsch — des Propheten. *Al-Chiḍr* gilt als der *link* zwischen göttlichem und irdischen Wissen, zwischen Weisheit, welche durch den aktiven Intellekt und die spirituelle Imagination gewonnen wird, und den überlieferten Wissenschaften der Tradition, welche nur die Hülle, nicht aber den eigentlichen Gehalt darstellt.
In jenen Versen des *Qurʼān*, welche der Begegnung von Moses und *al-Chiḍr* vorangehen, heißt es, dass Moses dachte, er wäre der Wissendste unter den Menschen. Daraufhin wurde er vom Engel Gabriel angewiesen, sich auf eine Reise zu begeben und solange zu gehen, bis er auf den „Zusammenfluß der beiden Meere/Ströme" treffen würde. In gängigen schiitischen Interpretationen des *Qurʼān* wird dieser „Zusammenfluß der beiden Meere" (Der *Qurʼān* Sura 18, Vers 61)entweder als Zusammenfluß der beiden Arme des roten Meeres interpretiert, oder als Zusammenfluß zweier großer unterschiedlicher Ströme von Wissen — dem Wissen der Überlieferung und der Offenbarung, von welchem Moses Kenntnis besaß und dem Wissen der Mytsiker und der Gnosis, welches *al-Chiḍr* ihn lehren sollte.

Weiters heißt es im *Qur'ān*, dass Moses auf Anweisung Gottes hin, einen gesalzenen Fisch auf dieser Reise mit sich führen sollte, der an jener Stelle, wo er den weisen Gottesfreund treffen würde, ins Wasser springen und wieder lebendig werden würde. Diese Symbolik bringt *al-Chiḍr* in verschiedenen populären islamischen Narrativen nun auch in Verbindung mit der „Quelle des ewigen Lebens", die eben dort, am „Zusammenfluß der beiden Meere" entspringt. Das „Elixier des ewigen Lebens" ist demnach dort zu finden, wo sich das begrenzte Wissen des Individuums mit dem unbegrenzten Meer des Wissens der göttlichen Weltenseele.



Abbildung 15: *Al-Chiḍr* und der Prophet Elias [arab.:Ilyias] an der Quelle des ewigen Lebens[122]

Al-Chiḍr, der von der Quelle des ewigen Lebens getrunken haben soll und somit unsterblich wurde, gilt seit jeher den islamischen Mystikern als Symbol des ewigen Wanderers auf den göttlichen Erkenntnispfaden und als Initiator derjenigen, die sich sich aufgemacht haben um jenen Ort, an dem sich die beiden Meere vereinigen, zu suchen. Aber nicht nur in der Tradition der Mystiker und Sufis spielte das „Elixier des ewigen Lebens" und die „Vereinigung der beiden Meere" eine wesentliche Rolle, sondern auch für die Alchemisten von der Antike bis in die Neuzeit hinein.

Es ist demnach auch nicht weiter verwunderlich, dass *Al-Chiḍr* in Gestalt des semitischen *Henoch*, des ägyptischen *Toth* bzw. des griechischen *Hermes* als wichtigste Gründerfigur der alchemistischen Tradition und Wissenschaft gilt.

[122] http://projectbay.net/forum/showthread.php?264-Betrachtungen-Chidr-Georg-Kader-Schicksal [20.05.2010]

> „In the western world, the birth of alchemy as is well known, took place in Alexandria, where the cosmological doctrines of the Egyptian tradition, attributed historically to Hermes or to Toth, became formulated in the language of Greek philosophy.
> (…) The Hermetic collection is named for the Egyptian god Hermes Trismegistus, who is identified by alchemical writers, and by medieval philosophy in general with the antediluvian prophet Enuch (in Hebrew) or Idrīs (in Arabic); it contains the most important source of Byzantine as well as of Arabic and Latin alchemy, and includes such texts as the Perfect Sermon and the Theban Papyrus." (Nasr 1968: 243-244)

Sowohl die Mystiker, als auch die Alchemisten sehen ihr Ziel darin, den Menschen aus jenem Traum aufzuwecken, den er in seinem Alltagsbewusstsein für die Realität hält. Während die Mystiker dabei aber vor allem die Zeichen des inneren Kosmos der Seele in den Vordergrund rückten, so haben sich die Alchemisten der Deutung der Symbole des äußeren Kosmos verschrieben.

Wie Sayyed Hossein Nasr (1968: 242 und 246) bemerkt hat, ist es dabei wichtig in der Alchemie des Mittelalters drei Elemente oder Richtungen zu unterscheiden:

1.) eine spirituelle Alchemie, deren Ziel es ist die Seele des Menschen zu transformieren
2.) eine physische Alchemie, die sich der Klassifizierung verschiedener Mineralien und Metalle annahm und so als direkter Vorläufer der Chemie und der modernen Technologie gesehen werden kann;
3.) die Alchemie der Waage/perfekten Balance, welche die äußeren, physischen Operationen und chemischen Experimente in direkten Zusammenhang und als Beweis für die Gesetze der inneren Transformationen der Seele ansah.

Als der berühmteste Vertreter der dritten Richtung, die vor allem im islamischen Umfeld ihre Blüte erlebte, gilt *Dschābir ibn Hayyān* [8. Jh.n.Chr.], der auch im Westen unter seinem lateinischen Namen „*Geber*" als die führende Autorität mittelalterlicher Alchemie bekannt war und heute unter anderem auch als Vater der modernen Chemie gilt.



Abbildung 16: Darstellung als lateinischer „Geber"[123]

[123] http://www.learn-persian.com/english/Geber_Jaber_ibn_Hayan_chemist.php[20.05.2010]



Abbildung 17: Dschābir ibn Hayyān in seinem Labor[124]

Abū Mūsā Dschābir ibn Hayyān selbst gilt nicht nur als Alchemist, Astronom, Pharmazist, Arzt und Philosoph, sondern neben seinen naturwissenschaftlichen Errungenschaften auch, als Mystiker, Sufi und Schiit. Er ist bekannt als einer der berühmtesten Schüler des sechsten schiitischen Imāms *Dscha'far aṣ-Ṣādiq*, der nicht nicht nur als Begründer der „*Dscha'faritischen Rechtsschule*" — welcher die 12er Schiiten folgen — gilt, sondern auch als der überragende Meister der esoterischen Wissenschaften, der Philosophie und Mathematik, der Medizin, Physik, Astronomie und Alchemie. Während seiner Lebzeiten im 8. Jh. n.Chr. soll *Dscha'far Ṣādiq* —der delbst durch seinen Großvater den 4. Imām *'Alī ibn al-Ḥussain Zain-ul-Abidīn* und seinen Vater den 5. Imām *Muḥammad ibn'Alī al-Bāqir* ausgebildet worden war — tausende von Schülern aus verschiedensten Ländern der Welt unterrichtet haben, bevor er schließlich durch den abbassidischen Kaliphen *al-Mansūr* in Medina vergiftet wurde.

Bis heute existieren Überlieferungen zahlreicher Gespräche und wissenschaftlicher, theologischer und philosophischer Diskussionen zwischen Imām *Dscha' far Ṣādiq* und seinem Schüler *Dschābir ibn Hayyān,* welcher seinen Meister oftmals mit erstaunlich „modern" anmutender Skepsis nicht nur über Gottesbeweise und den Ursprung des Universums befragte, sondern auch über physikalische Phänomene wie die Schwerkraft, die Rotation der Erdkugel um sich selbst, die Bewegung der Atome, die Ursache von Krankheiten, Alter und Tod, über die Theorie des Blutkreislaufes und über die Möglichkeit von intelligentem Leben auf anderen Sternen[125].

Dscha'far Ṣādiqs Theorien und Erklärungen sind dabei so präzise und umfassend, dass manche ihn gar als den Vater der europäischen Rennaissance und der damit in

[124] http://pakbaan.blogspot.com/2009/04/father-of-chemistry-Abū-Mūsā-jabir-ibn.html [20-05-2010]
[125] siehe dazu auch Kaukab 'Alī Mirza 1996: „The great Muslim Scientist and Philosopher Imām Ja'far ibn Mohammed as-Sadiq",

Zusammenhang stehenden wissenschaftlichen Revolution bezeichnen würden (vgl. ʿAlī Mirza 1996: 83 ff.)



Abbildung 18: online- Sufi-Comic: Dialog zwischen Ibn Hayyān und seinem Meister, dem schiitischen Imām Ja'far Ṣādiq[126]

Was *Dschābir ibn Hayyāns* wissenschaftliche Methode von denen seiner Vorgänger entscheidend abhob, war vor allem das systematische Experimentieren im Labor, durch das er auch die traditionelle Alchemie zum Stand einer systematischen Wissenschaft erhob.

[126] http://www.vakil.org/2009/11/04/sufi-comics-i-am-the-creator/[20.05.2010]

Er erfand viele Gegenstände, die bis heute zur gängigen Ausstattung in chemischen Labors gehören, beobachtete und verzeichnete systematisch verschiedene chemische Prozesse und die Eigenschaften chemischer Grundelemente und Substanzen. Er wandte seine Entdeckungen aber auch in der Praxis an und entwickelte auf Wunsch seines Lehrers und Meisters *Dscha' far Ṣādiq* unter anderem feuerresistentes Papier, wasserabweisende Textilien und bei Nacht lesbare Tinte. Auch die Basis für die Entdeckung der Eigenschaften und der chemischen Nutzbarkeit von Ethanol/Alkohol ist *Ibn Ḥayyān* zuzurechnen.

Ibn Ḥayyāns Texte sind neben ihrer offenkundigen Beschreibung chemischer und physikalischer Eigenschaften und Prozesse aber auch in hohem Maße durch numerologische und esoterische Codes verschlüsselt, die nur von, in die alchemistischen Wissenschaften und ihre Symbole Initiierten, verstanden werden können. Denn die alchemistischen Texte dienten lediglich als Ergänzungen zu den vorwiegend mündlich überlieferten Techniken und Weisheiten, die nur auserwählten Schülern übermittelt wurden(vgl. Nasr 1968: 248). In seinen Werken weist *Ibn Ḥayyān* immer wieder darauf hin, dass nur jemand, der sich als Gottesdiener und als Instrument Gottes begreift, die Natur mit Gottes Erlaubnis entschlüsseln und manipulieren kann. Und so sind seinen Beschreibungen über verschiedene Experimente oft auch bestimmte Gebete vorangeführt, die vor der Durchführung dieser Experimente rezitiert werden sollten. Diese mystischen Elemente von *Ibn Ḥayyāns* Texten gingen durch die Übersetzungen ins lateinische entweder verloren oder konnten von den westlichen Rezipienten nicht decodiert werden, was dazu führte, dass der esoterische Teil seiner Erkenntnisse in Europa— jenseits gewisser mythischer Spekulationen über den „Stein der Weisen" und das „Elixier des ewigen Lebens" — kaum bekannt wurden und im Zuge der wissenschaftlichen Revolution der Renaissance dem Bereich des Aberglaubens zugeordnet und somit säuberlich von den harten naturwissenschaftlichen Fakten getrennt wurden.

Aus *Ibn Ḥayyāns* Weltsicht heraus, müssen die naturwissenschaftlichen Ergebnisse seiner Wissenschaft allerdings immer als komplementär zu eben diesen inneren Wissenschaften der Seele gesehen werden. Während der Alchemist seine Umwelt verändert, so beeinflusst er gleichzeitig doch immer auch seine eigene Seele.

> „It was not only the transmutation of matter into gold which comprised alchemy, but, in a more general sense, every transformation of matter which, through a spiritual presence, ennobled and purified matter and made it a more direct and intelligible symbol of the spiritual world."(Nasr 1968: 248)

> „The final stage of science is the subjective realization of objective knowledge which itself lies beyond such a subject-object distinction. A change must take place in the soul of the knower; he must cast aside the ordinary consciousness, by which man lives during his every day life, in order to become illuminated by a new form of consciousness, which, until the moment of realization, lies hidden and latent within the soul. "(Nasr 1968: 351- 352)

So ist die Tätigkeit eines Alchemisten, der einfaches Metall in Gold verwandelt, vergleichbar mit der Transformation einer verlorenen Seele durch einen Heiligen. Der Alchemist erkennt das eigentliche Potential des — dem Anschein nach — wertlosen Stück Metalls und hilft diesem sozusagen nach, um selbst durch einen Prozess ähnlich einer chemischen Umwandlung, zu einer gereinigten, erleuchteten Seele zu werden. Der Alchemist bewirkt somit —wie auch der Heilige — eine Transformation der Seele, die nicht durch ein irrationales Wunder stattfindet, sondern indem dieser die Naturgesetze der Materie *und* der Seele in gleichem Maße kennt und weiß welche Eigenschaften und Potentiale diesen innewohnen. Das Ziel des Alchimisten ist es sowohl der Materie, als auch der Seele zu helfen ihre natürliche, reine Form zu erlangen und so zu der Essenz der Dinge vorzudringen und ihre innersten Geheimnisse zu ergründen.

Wenn sich demnach auch auf Grund ihrer gemeinsamen Entstehungs-zusammenhänge, die Techniken und die Terminologie der modernen Naturwissenschaften und jenen der spirituellen Wissenschaften teils ähneln, so liegt doch der entscheidende Unterschied in ihrem Ziel und ihrer Absicht. Denn nicht die Kontrolle seiner Umwelt ist der letztendliche Wunsch der Alchemisten, sondern die Transformation der eigenen Seele, die zu Weisheit, Erleuchtung, Kenntnis der Wahrheit und zum ewigen Leben führt.

> „In alchemy, nature is sacred: all the operations performed upon it therefore have an effect upon the soul of the alchemist himself, by virtue of the analogy between the microcosm and the macrocosm. Chemistry, on the contrary could come into the foreground only after the substances with which alchemy dealt were deprived of their sacred character, so that operations upon them affected only the substances." (Nasr 1968: 250)

Die Heiligkeit der Natur ist nun darin zu sehen, dass sie als Symbol und Ort göttlicher Manifestation wahrgenommen wird, die göttliche Weisheit zugleich sowohl verschleiert, als auch offenbart — indem sie als eine Art Spiegel höherer spiritueller Realitäten dient. Das Niedrige symbolisiert immer etwas Höheres, und wird dadurch heilig, dass der Betrachter in ihm das Potential erkennt, diese höhere Realität preiszugeben. Die äußere Natur hat also das Potential durch die Transformation der Seele des Betrachters selbst, die in ihr enthaltenen Realitäten preiszugeben. Der Alchemist versucht demnach sowohl die kosmische Dimension seiner eigenen Seele zu transformieren, als auch eine Veredelung und Reinigung der kosmischen Substanzen zu vollziehen, die er um sich herum vorfindet.

> „As the world is in the end nothing but the forms created by the Divine Imagination, the dream of the World soul(…) so the faculty of the imagination in man is the instrument by which the alchemist sees the subtle processes of nature and their divine archetypes. (…)Fallen man sees the world only in its externality; the alchemist sees Nature inwardly, in the dream of the World soul." (Nasr 1968: 257)

Aus heutiger Sicht erscheint die Wissenschaft der Alchemie als eine Art Synkretismus, die aus verschiedenesten Quellen — monotheistischer und animistischer Natur gespeist wurde. *Ibn Ḥayyān* selbst gibt als seine Quellen und Autoritäten ägyptische und griechische Weise an, die teils als Götter verehrt wurden, wie Hermes, Philosophen wie Pythagoras und Sokrates und andere Lehrer des nahen und des fernen Ostens. Doch für *Ibn Ḥayyān* entsprach die Pluralität der Ideen, die er alle als historische Entwicklung einer einheitlichen und kohärenten Wissenschaft ansah, vielmehr dem Ursprung aus einer einzigen Quelle universaler und ewiger Weisheit, die sich an unterschiedlichsten Orten und Zeiten in verschiedenen Persönlichkeiten manifestiert hatte.

> „Alchemy in its highest meaning was a spiritual technique for liberating the soul from its material bonds by making it realize that the world is not a series of images and dreams of the individual psyche, but the dream of the Universal or World Soul, in which the human soul must participate."

Dem immensen Korpus, der auf *Ibn Ḥayyāns* Namen zurückgeht, wegen, gehen viele Gelehrte davon aus, dass es sich dabei nicht nur um das Werk einer einzigen Person handeln kann, sondern auf zahlreiche Schüler *Ibn Ḥayyāns* zurückgehen könnte die ihre Werke ebenfalls mit seinem Namen unterzeichneten und sich somit als gesitige Nachfolger einer bestimmten Denkschule deklarierten (vgl. Nasr 1968: 258 ff).

Vom 12.Jahrhundert n. Chr. an stieg durch die Verbreitung der aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzten Schriften *Ibn Ḥayyāns* das Interesse an der Alchemie in ganz Europa enorm an und beeinflusste dort viele große Denker und Wissenschaftler — unter anderem auch Newton — bis ins 18. Jahrhundert hinein, obwohl die mystischen Aspekte gegenüber den rein naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nach und nach immer mehr in den Hintergrund traten und schließlich — durch den Verlust jener Metaphysik aus der heraus die Alchemie über Jahrhunderte hinweg entwickelt worden war — beinahe gänzlich in Vergessenheit gerieten.

Die mystische Sprache der Alchemie erlebte Mitte und Ende des 20. Jahrhunderts durch verschiedene New Age Bewegungen zwar wieder eine oberflächliche Renaissance, ohne dass dabei aber der Kontext jener Metaphysik, der sie entstammte ernsthaft untersucht oder wieder belebt wurde. Im 21. Jahrhundert erlebten die Metaphern der Alchemie allerdings eine weitere Neuentdeckung. Und zwar als neue/alte Metasprache um den sechsten Kontinent des *Cyberspace* zu kartographieren.

2.2 Digitale Alchemien

> „The major critical insight of the postmodern age is that the temporal and disciplinary boundaries that divide us from our past are arbitrary, subjective, fictional, and convenient. Nevertheless, we relinquish this hold on the partitions of time only very slowly and hesitantly in our work and scholarship. The vast majority of scholars of media, technology, and culture, therefore, (although with a variety of different results) consistently theorize the digital age as a revolutionary break with the past. (…) I have found that a great deal more justification is required to foster a theory of continuity, especially between modern and non-modern periods, than to examine the ways in which our contemporary moment differs from the past."
> (Silva 2005: 225)

Dieses Kapitel widmet sich nun den konkreten technologischen und metaphysischen Vorraussetzungen für die Entstehung und die Entwicklung des *World Wide Web* und des *Cyberspace*, die aus den Strömen islamischer und schiitischer *Cyberscapes* gespeist wurden. Es folgt somit jener Tradition in der aktuellen Medien und Cyberfoschung, die das digitale Informationszeitalter nicht als weiteren radikalen oder revolutionären Bruch mit der Vergangenheit konzeptualisieren, sondern viel eher als kontinuierliche Entwicklung und Verwirklichung eines alten Traumes der Menschheit, zu der verschiedenste globale intellektuelle Ströme beigetragen haben.

2.2.1 Algorithmen und die Wissenschaft der Zahlen

Die größten Errungenschaften im Bereich der Entwicklung der abstrakten Mathematik, die auf verschiedenste Wissenschaften in globalen Dimensionen eine revolutionierende Auswirkung hatten, gehen zurück auf das Genie einer Person: ***Muḥammad ibn Mūsā, Abū Dscha'far al-Chwārizmī.***

Al-Chwārizmī, der im Westen als einer der größten „arabischen" Wissenschaftler aller Zeiten bekannt wurde, war eigentlich ein persischer Schiit, Mathematiker, Astronom und Astrologe, sowie Geograph, der im Auftrag des Kalifen *Ma'mun* im „*Haus der Weisheit*" [„*Dar al-ḥikmat"*] im 9. Jahrhundert n.Chr.in Baghdad tätig war. Auf die lateinische Übersetzung seines Namens [Das „Buch des *Al-Chwārizmī"* wurde im Lateinischen als „*Liber Algorismi*" bezeichnet] geht der Begriff „*Algorithmus*" zurück. Er gilt als der Erfinder der Algebra [arab: „*al-dschabr*"] und als der Entdecker der indischen Zahlen, die er systematisierte und in einem kohärenten mathematischen System miteinander auf eine Art und Weise kombinierte, dass abstrakte Operationen möglich wurden.
Durch sein intensives Studium der aus dem Sanskrit in die arabische Sprache übersetzten Texte indischer Mathematiker — deren Genius er im Vorwort seines Werkes „*Kitāb al-Dscham' wa-l-tafrīq bi-ḥisāb al-Hind*" [„Über das Rechnen mit indischen Ziffern", um 825 n.Chr.] gebührlich würdigte — entdeckte er auch die „0" — aṣ-ṣifr — ein Symbol für das Nichts, das in der römischen und griechischen Zahlenlehre nicht

existierte[127]. *Al-Chwārizmī* verstand es, das Genie seiner griechischen Kollegen — endliche Ordnungen im Kosmos durch Zahlen und geometrische Figuren auszudrücken — mit dem Genie seiner indischen Kollegen und der orientalischen Weisheit — die Unendlichkeit, das Nichts und die ewige Leere in die Welt der Mathematik zu integrieren — miteinander zu verbinden und somit eine völlig neue Dimension der Wissenschaft der Zahlen zu schaffen. So schreibt *Michael H. Morgan* (2007) in "*Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers, and Artists*":

> "Al-Khwarizmi's new ways of calculating will enable the building of a 100 story towers and mile-long buildings, calculating the point at which a space probe will intersect with the orbits of one of Jupiter's moons, the reactions of nuclear physics… intelligence of software, and the confidentiality of a mobile phone conversation." (Morgan 2007)

Al-Chwārizmī erschuf die Mathematik aus dem Raum zwischen 0 und 1 — zwischen der endlichen und definierbaren Welt der rationalen Vernunft und der unendlichen und unbegrenzbaren Welt des universalen Intellekts. Er entwickelte somit nicht nur die physische und technologische Grundlage des Cyberspace — des Raum zwischen 0 und 1 — sondern gibt gleichzeitig auch wesentliche Anhaltspunkte für die Metaphysik eines solchen Raumes — im Spannungsfeld zwischen Etwas und Nichts, zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen virtueller Unendlichkeit und der Grenzen der Materie.



Abbildung 19: *Al-Chwārizmī*, Vater des Cyberspace[128]

Al-Chwārizmī — dem Urvater des Cyberspace — kommen heute nach und nach, vor allem durch Diskurse im Cyberspace selbst, die – im öffentlichen Bewusstsein meistens weitgehend fehlende – Aufmerksamkeit und Würdigung zu.
Auf seinem Weblog „*Broken Mystic*", schreibt ein anonymer islamischer Blogger über *Al-Chwārizmīs* Errungenschaften folgendes:

---

[127] Neuere Theorien behaupten jedoch, dass das Konzept des „mathematischen Nichts" verkörpert durch das arabische Wort „ṣifr" und das Symbol „0" bereits schon lange vor der Entdeckung der indischen Zahlen im arabischen Raum existierte (vgl Boucenna, Ahmed 2006: „Origin of the numerals Zero Concept") http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0707/0707.3579.pdf [10.11.2010]
[128] http://www.freewebs.com/rali91/al-khwarizmi2.jpg [20.05.2010]

> „It is also worth mentioning the significance of algorithms. They are a set of numerical calculations and instructions that produce various kinds of results when carried out. Algorithms are critical to computers, programming, engineering, and software design. Without algorithms, typing this blog entry (or using a computer at that) would not be possible! As mentioned earlier, Algebra is probably the greatest of all of Al-Khwarizmi's achievements because it is considered the first step into moving mathematics from the physical to the abstract. In other words, mathematics wasn't just about counting how many items you purchased or calculating the cost anymore, it would extend far beyond physicality."[129]

Aus islamischer Sicht war die Wissenschaft der Zahlen, so wie alle anderen Wissenschaften auch, nicht nur begrenzt auf ihre rationalen und unmittelbar in der physischen Welt praktikablen Dimensionen, sondern immer auch ein Spiegel bzw. eine Leiter oder eine Art Tor zur Welt der Archetypen — der *„mundus imaginalis/'Alam al-Mithāl"* — die wiederum ein Spiegel der göttlichen Imagination ist (vgl.: Nasr 1968: 146). Doch war es wie so oft, gerade jene metaphysische oder spirituelle Komponente der islamischen Wissenschaften, die durch den Transfer in das westliche Abendland und durch die „Reinigung" der wissenschaftlichen Revolution der Renaissance verloren ging. Somit wurde auch der Zugang zur wichtigsten Bezugsquelle von Inspiration und Weisheit — aus der die islamischen Wissenschaftler ihren Genius geschöpft hatten — abgeschnitten.

> "In Islam, the traditions of Indian and Greek mathematics met and became unified into a structure in which algebra, geometry, and arithmetic were to possess contemplative, spiritual, and intellectual aspect, as well as that practical and purely rational aspect, which was the only part of medieval mathematics to be inherited and developed by the later Western science, known by the same name."(Nasr 1968: 148)

Die Wissenschaft der Zahlen beinhaltete aus islamischer Perspektive immer zwei komplementäre Ebenen: einerseits die äußeren quantitativen Eigenschaften von Zahlen, die die Vielheit der materiellen Welt und die niedrigste Stufe der Existenz repräsentieren; und andererseits die qualitativen, symbolischen Eigenschaften von Zahlen, die als Wegweiser zu den Archetypen kosmischer Realitäten und ultimativ zu der Einheit aller Dinge in der Einheit des Göttlichen als höchste Ebene und Quelle jeglicher Existenz führten.

Wenn also heute von Muslimen und Nicht-Muslimen gleichermaßen behauptet wird, dass die europäische Renaissance und Aufklärung dem Erbe der islamischen Denker zu verdanken ist, dann wird dabei jedoch zumeist übersehen, dass einer der wichtigsten Aspekte jener islamischen Wissenschaften durch den Transfer in das moderne Denken verloren gegangen war. Denn durch die Säkularisierung der Wissenschaften hat die moderne Wissenschaft den Zugang zum physischen Kosmos als Tor zu höheren Welten verloren. Doch gerade der *Cyberspace* — als scheinbar

[129] http://brokenmystic.wordpress.com/2008/03/02/dixit-algorizmi-so-said-al-khwarizmi/[20.05.2010]

unabsichtliches Nebenprodukt der verlorenen Metaphysik — scheint dieses Tor auf merkwürdige Art und Weise wieder zu öffnen.

2.2.2 The Web und die Vernetzheit aller Dinge

> „The first Muslim networks overlay the trading networks of pagan Arabia that linked a merchant named Muḥammad to the metropolitan world of Mesopotamia and beyond. Networks of negotiations made possible the exchange of material goods, ideas, and people; they defined cultural practices in the earliest phases of Islamic civilization. Today advances in mircoelectronics have produced new networks in cyberscpace, and hip hop has become one of its Muslim idioms." (Cooke/Lawrence 2005: 2)

Die „*Ummah*" — die globale islamische Gemeinschaft — war von ihren frühesten Anfängen im 7. nachchristlichen Jahrhundert her gekennzeichnet durch die Struktur von etwas, das *Manuell Castells* um die zweite Jahrtausendwende herum als „Netzwerkgesellschaft" bezeichnen sollte. Kennzeichnend für eine solche Gesellschaft ist laut *Castells*, vor allem, dass sie sich „immer mehr durch den bipolaren Gegensatz zwischen dem Netz und dem Ich strukturiert"(Castells 2004 [2001]: 3).

> „Das Bild, das Castells vom Informationszeitalter zeichnet, ist hochgradig ambivalent. Wo der Austausch von Daten, Wissen und Informationen für einen Anstieg der Produktivität und Interaktivität gesorgt hat, entstehen gleichzeitig soziale Bruchlinien, die zum Ausschluss wertlosen Menschenmaterials und zurückgebliebener Territorien führen. Die „Abwärtsspirale der sozialen Exklusion" kann jeden erfassen, der mit der Dynamik der Vernetzungsprozesse nicht Schritt hält." (*http://www.zeit.de/2003/19/ST-Castells*)

Während die Netzwerkgesellschaft, von der Castells spricht, jedoch zunehmend von Brüchen, sozialer Exklusion, massiven Verunsicherungen durch einen fehlenden ethischen Unterbau und eine generellere Unfähigkeit, mit den Spannungen zwischen dem Indivuum und dem Netz umzugehen, gekennzeichnet ist, *„die der Moloch der Netzwerkgesellschaften in ruheloser Eigendynamik gebiert"*[130] —wie es ein Journalist der Zeit 2003 ausdrückte — so scheint es, als habe in der islamischen Netzwerk-gesellschaft von Anfang an diese Spannung zu den vielleicht kreativsten Leistungen der islamischen Zivilisation geführt. Jene Spannung zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen kulturellen und regionalen Unterschieden und einem einheitlichen Glauben, hat schließlich zur Entwicklung und Kultivierung einer gemeinsamen linguistischen und spirituellen Metasprache geführt, welche zwischen dem individuellen Bewusstsein und der Sehnsucht nach der Vereinigung mit der allumfassenden Seele des göttlichen Bewusstseins vermitteln sollte.

Die islamischen Lehren lassen freilich — anders als eine postmoderne Metaphysik der chaotischen Vielfalt — eine deutliche Präferenz hinsichtlich der Einheit — als

[130] *http://www.zeit.de/2003/19/ST-Castells*

Quelle und als Ziel der Schöpfung — erkennen. Selbst die Vielfalt der Menschen, in kultureller und individueller Sicht, wird dabei als Quelle ihrer Einheit gesehen, durch die die Menschen einander und sich selbst erkennen sollen.

> „Oh ihr Menschen, wir haben euch aus Mann und Frau erschaffen und euch zu verschiedenen Völkern und Stämmen/Nationen gemacht, auf dass ihr einander erkennen mögt. Wahrlich, vor Allāh ist von euch der Angesehenste, welcher der Gottesfürchtigste ist. Wahrlich Allāh ist Allwissend und Allkundig." (Der *Qur'ān* Sura 49, Vers: 13)

Gotteserkenntnis, welche zu jenem Zustand der „Gottesehrfurcht" führt, die in diesem Vers erwähnt wurde, kann aus islamischer Perspektive nur durch die persönliche Realisierung im Herzen des Individuums enstehen und nicht durch eine äußerliche Glaubensdoktrin, welche durch das Kollektiv vorgegeben wurde. Gerade der Weg zu dieser persönlichen Realisierung göttlicher Wahrheit aber ist es, der die Menschen verbinden kann und so zu einer Gemeinschaft macht —eine Gemeinschfat, die gerade in ihren Unterschieden ihre wesentliche Einheit versteht und ein Zeichen ihres gemeinsamen allweisen Schöpfers. Der Prophet verdeutlichte in zahlreichen Überlieferungen, dass der Wert eines Menschen weder durch seinen materiellen Reichtum oder seine soziale Stellung, noch durch seine nationale oder ethnische Herkunft oder durch sein Aussehen beurteilt werden dürfte, sondern einzig und allein aufgrund von dessen spirituellen und moralischen Qualitäten, seiner Aufrichtigkeit im Glauben und in seinen Handlungen, seinem Bemühen auf den Wegen Gottes und seinem Streben nach Wissen und Weisheit — selbst wenn dies bedeutete auszuwandern und jegliche materielle Sicherheit hinter sich zu lassen.

> „The Ḥadīth literature reminds the believer that the search for knowledge is intimately tied to the physical act of travel. In this regard, several themes recur in the principal Ḥadīth collections: teachers and the learned as the only valuable human beings; the high merit of seeking and spreading knowledge; travelling in order to gather it; and the possession of knowledge as a sign of grace which reduces distintinctions of birth and rank among Muslims."(Gellens 1990: 53)

Die intensive Reisetätigkeit, die sich unter einer globalen islamischen Gemeinschaft sowohl durch Pilgerreisen, als auch durch Handelsreisende und Reisen mit dem Ziel Wissen zu erwerben, entwickelte, führte einerseits dazu, dass sich die mentalen, die intellektuellen und die physischen Grenzen der islamischen Welt erweiterten und ein intensives Netzwerk des Informationsaustausches von Indien und China bis nach Afrika und Spanien entstand, andererseits verstärkte die persönliche Begegnung von Muslimen und Nichtmuslimen unterschiedlichster Regionen aber auch das Bewusstsein lokaler und regionaler Identitäten(vgl. Gellens 1990: 51). So geben Reiseberichte eines islamischen Reisenden wie *Ibn Battuta* beispielsweise eine ganz andere Perspektivewieder, als Reiseberichte eines europäischen Reisenden wie *Marco Polo*, der sich als ein vollkommen Fremder und ein Außenseiter in den globalen islamischen Netzwerken gefühlt hatte.

Der wesentliche Unterschied der Wahrnehmung und des Umganges mit Einheit und Vielfalt bzw. Gleichheit und Differenz in vormodernen islamischen Netzwerken und in postmodernen globalen und digitalen Netzwerken ist daher in einer grundlegend unterschiedlichen Metaphysik zu verorten.

> „Even if it is accepted that Islam is the most entity-like of the world religions, its internal diversity is compelling. To acknowledge this, however, is not to detract from the claim of transcendental unity." (Eickelman/Piscatori 1990:20)

Denn das, was eine höchst diverse, flexible und dyamische islamische *Ummah* in sich immer zusammengehalten hat, war die Vision von *Tauḥīd* — die Einzigkeit und Einheit des Göttlichen, als Ursprung und Ziel jeglicher Existenz und als letztendliche Begründung für die notwendige Vernetzung von Mensch und Kosmos, Körper und Seele, Natur und Kultur in einer islamischen Weltsicht.

Ein Mystiker interpretiert das Verhältnis von Einheit versus Vielfalt im Lichte von *Tauḥīd*, als Verhältnis von Realität versus Illusion. Erst wenn der Mystiker durch die Transformation seiner eigenen Seele und durch die Integration seines individuellen Intellekts in den universalen Intellekt, die ultimative Vernetzung und Einheit aller Dinge miteinander erkennt, beginnt er oder sie zu begreifen, dass die Vielfalt unter den Menschen und in der Natur nichts anderes ist, als eine unwirkliche oder „virtuelle" Welt der Symbole, die es zu entschlüsseln gilt, um zur Kenntnis der höheren Einheit des Wesens der Dinge zu gelangen. *Ibn 'Arabī*, der Begründer der Metaphysik des Sufismus, bezeichnete die Substanz, die alle Dinge miteinander essentiell verbindet und aus der der Mensch und das gesamte Universum geschaffen wurde — den „*Atem der Barmherzigkeit*".

> „Each particle of existence is immersed in this breath, which endows it with a `sympathy´ with other beings, and above all with the source of the breath, the divine Compassion. That is why the Sufis say that each atom of the universe is a theophany [*tajallī*] of the Divine Being."(Nasr 1968: 345)

Es ist wohl diese Beziehung der essentiellen und ultimativen Vernetzung und Einheit aller Dinge, die der Gnosis als metaphorische Referenzsprache für den *Cyberspace* in manchen Kreisen so große Attraktivität verleiht und vielen „vormodernen" intellektuellen Systemen Afrikas und Asiens größere Affinität mit dem *Cyberspace* zuspricht, als der — durch Dualität und Linearität gekennzeichneten — westlichen *mindscape*.

Wortkreationen wie *Techgnosis*[131], *Cyber Gnosis*[132], *Virtual Tao*[133] *oder Digital Alchemy*[134] sind mittlerweile in verschiedensten Kontexten — wissenschaftlich, wirtschaftlich,

religiös, oder im Bereich der Populärkultur, in *science fiction* und *fantasy* und in Genres, die noch nicht klassifiziert oder definiert wurden — inflationär anzutreffen. Autoren wie *Erik Davis* (1999), die sich mit diesem Phänomen befasst haben, deuten dies dahingehend, dass mythologische, fantastische und mystische Vorstellungen immer schon die „dunkle Seite" der Geschichte der Entdeckung und Nutzbarmachung der Elektrizität und damit verbundenen neuen technologischen Entwicklungen begleitet haben. Davis weist darauf hin, dass diese „dunkle Seite" verborgener metaphysischer Spekulationen über die eigentliche Natur der Elektrizität — als Quelle von Leben, Licht und Bewusstsein — begleitet durch die utopischen Vorstellungen über die Erschaffung eines elektrischen Informationsuniversums immer mehr in den Vordergrund globalen Bewusstseins tritt.

> "What's important is that electricity's uncanny play leads us to ask, not how it works or how it can be captured in jargon, but what it is. This is the kind of natural philosophy that can set one wondering about the whole enchilada of space and time, mind and bodies. For electricity does not just catapult your imagination into the metaphysical empyrean; it also grounds you on the earth. "(Davis 1999: http://www.techgnosis.com/techgnosis/tgfire.html)

Während die moderne Wissenschaft glaubte, die Elektrizität — von ihrem metaphysischen und spirituellen Gehalt befreit — dominieren und beherrschen zu können um sie einem wilden Tier gleich zu domestizieren, so hat die unberechenbare Kraft der Elektrizität doch umgekehrt dazu geführt durch die Ausbildung gigantischer Netzwerke, sämtliche Diskurse und das Bewusstsein einer postmodernen Gesellschaft zu dominieren und zu beherrschen.

> "If the relentless vector of technological development embodies a heroic narrative of power, mastery, and self-definition, what does it mean that this ultimately phallic quest now finds itself in a chaotic postmodern techno-jungle characterized by the massive and impossibly tangled intersection of networks? The networks that have come to dominate so many technological, scientific, and cultural discourses and practices — communication webs, cognitive neural nets, interlinked computers, parallel processors, complex institutional frameworks, transnational circuits of production and trade — are not linear vectors or stable

---

[131] Erik Davis 1999: "Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information" http://www.techgnosis.com [11.05. 2010]

[132] Oliver Kruger 2005: Gnosis in Cyberspace?
Body, Mind and Progress in Posthumanism: http://jetpress.org/volume14/krueger.html
http://cybergnosis.com/CJ/[11.05. 2010])
http://cybergnosis.net/ [11.05. 2010])

[133]Besher, Engebretson und Bollerot (1996) „*Virtual Tao— A Cybermeditation*"
http://web.archive.org/web/20000817193052/www.shambhalasun.com/Archives/Features/1995/July95/VirtualTao.htm [11.05. 2010])

[134]Michelle Ramona Silva 2005: "Digital Alchemy: Matter and Metamorphosis in contemporary digital animation and interface design
http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-12092005-115035/unrestricted/Silva-dissertation.pdf [11.05.2010])

> expressions of control. They are complex weavings, criss-crossed webworks, complex fabrics of unpredictable and semi-autonomous threads."
> (Davis 1999: http://www.techgnosis.com/techgnosis/tgpath.html

Die Elektrizität, die licht- und lebensspendend ist, die für Dynamik, Transformation und Vernetzung steht und die als Strom aus der Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Polen entspringt, wird zu einem neuen Ausdruck, der alten Sufi-Metapher des „*Atems der Barmherzigkeit*". Das Wort für „Barmherzigkeit" [arab.: „*ar-Raḥmah*"] ist gleichzeitig der erste attributive Name Gottes [„*ar-Raḥmān*"] aber auch das arabische Wort für „Gebärmutter". Auch die elektronische Matrix des Netzes wird häufig als Art „Gebärmutter" bezeichnet und mit einer schöpferischen Weiblichkeit als Attribut der Natur konnotiert, die sich nicht beherrschen lässt.

> The network is a *matrix,* a womb, the mother-matter that spawns us all. But the matrix was always wired. Despite its biological roots, the word itself came to denote a host of technological tools and practices: a metal mold or die; a binding substance, like cement in concrete, or the principle metal in an alloy; a plate used for casting typefaces; a rectangular grid of mathematical quantities treated as a single algebraic entity; of and, of course, the dense pattern of connections that link up computer systems. The matrix forms the context for emergence; it is the medium, the motherboard, through which events, objects, and new linkages are grown." (Davis 1999: http://www.techgnosis.com/techgnosis/tgpath.html)

> "Technology has sprung up from nature just as we have. Just as the grass in the meadow or digital technology has sprung from the void. From the earliest human interfaces with nature and the divine-from prehistoric cave drawings to the ancient oracles, to the sacred sounds of mantras and music, downloading the historical bandwidth of consciousness and translating it to the printed and electronic word, to the moving symbols of television, satellite, film and video-these are the common tools of physical and spiritual interconnection between the individual and the whole. There already is a form of techno-animism alive and at work in cyberspace today. It is the Virtual Tao. Cyberspace is yet another powerful medium to express this very ancient dance where all energies are merged into a state of mind-body-spirit that is moving beyond spiritualism as we've known it, beyond cyberspace, transcending post-cyberspace, and moving beyond to the consciousness of the Global House."
> (Besher, Engebretson und Bollerot 1996)

Die islamische Konzeption dieses Netzes, kann allerdings nicht auf jene simple Dualität zwischen „weiblich, schöpferisch, chaotisch, körperlich" einerseits und „männlich, beherrschend, geordnet, geistig" andererseits reduziert werden. Denn die klar umrissenen Grenzen zwischen dem aktiven, beherrschenden Individuum und dem rezeptiven, schöpferischen Netz und die Dualitäten zwischen Körper und Geist, zwischen Mensch und Kosmos, welche in der modernen *mindscape* etabliert wurden, werden in einer islamischen *mindscape* nur als oberflächliche Illusionen wahrgenommen — als notwendige Erscheinung von Gegensätzen, die durch den Strom der Einheit miteinander verbunden werden. Erst durch die Überwindung dieser Illusion, kann die Beziehung aller Dinge des Kosmos zueinander und ihre Integration in die Weltenseele des Göttlichen wahrgenommen werden. Durch die Bewusstwerdung dieses Netzwerkes, das alles durch den „*Atem der Barmherzigkeit*" miteinander verbindet, werden das Indiviuum und der Kosmos gleichermaßen

sakralisiert. Denn die Natur als Makrokosmos, und der Mensch als Mikrokosmos werden als Symbole höherer Realitäten wahrgenommen — als „*Icons*“, die sich als *Interface* zwischen dem individuellen Intellekt und dem Netzwerk der universalen Seele entpuppen —wenn man gelernt hat, diese als solche zu begreifen.

2.2.3 Interface

> “The cliche of "reality is what you make it" might turn out to be truer than we realize, in a hard-wired mechanistic kind of way as well as spiritually. Maybe one day we will decipher the language of the interfaceless interface of reality, and sneak a peak at the underlying structural code of nature translated by the ghosts in the machine.”
> (Besher, Engebretson und Bollerot 1996)

Das „*Interface*“ [„*Schnittfläche, Grenzfläche*“] im abstrakten Sinne, dient der Kommunikation und Interaktion von verschiedenen Systemen.
Im Konkreten bedeutet es meist die Kommunikation und Interaktion zwischen Mensch und Maschine. Im mechanischen Bereich etwa, verschiedene Arten von Kontrollanzeigen, Schaltern oder Hebeln von Maschinen (beipsielsweise Lenkrad, Gas- und Bremspedal, Gangschalter, Tachometer oder Tankanzeige beim Auto), durch die der Mensch mit der Maschine interagiert über Inputsignale einerseits und die Maschine dem Menschen durch Outputsignale andererseits Informationen als Feedback zurückgibt.

Durch die rasanten Entwicklungen im Bereich der *PC* [*Personal Computer*]-Technologie und der Mikroelektronik wurde das gesellschaftliche Bewusstsein, an einer „schweren Maschine“ zu arbeiten, zunehmend geringer. Das, was vor allem dazu beitrug diese neuen Technologien benutzerfreundlich und massenwirksam zu gestalten, war die Entwicklung von *User- Interfaces*, die vor allem durch graphisch-visuelle Oberflächen, akustische Signale und Steuerungselemente wie *key boards* und *mouse* die Interaktion mit der eigentlichen Rechenmaschine vereinfachen sollten. Die früheren utopischen Vorstellungen, ein *Interface* zu gestalten, indem das Nervensystem des Menschen direkt mit der Maschine zu verbinden wäre, haben sich dem hingegen im mainstream der Computertechnologie kaum durchsetzten können.

Statt dieser unmittelbaren Verbindung mit der Maschine haben die meisten Menschen schnell gelernt, eine neue visuell-akustische Sprache zu erlernen, um mit Computern effizient zu interagieren. Die graphische Oberfläche der meisten Computerprogramme besteht dabei aus *„icons“* [„ *Symbole, Piktogramme*“] — und greift somit auf eine der ältesten visuellen Kommunikationsmethoden der Menschheit — einer Symbol- oder Zeichensprache — zurück. Der wesentliche Unterschied zu einer herkömmlichen Schriftsprache, wie der Hieroglyphen ist dabei aber der hohe Grad von Interaktivität. Es gilt also nicht nur ein Zeichen richtig

analysieren oder erkennen zu können, sondern vor allem zu verstehen, wie man damit interagieren kann, um so Zugang zu den eigentlichen Funktionen des Programms zu erhalten. Erst wenn ein Benutzer ein *icon* anklickt, offenbaren sich ihm oder ihr die Welten, die sich hinter diesem Symbol verbergen — und diese wird meist wiederum durch eine große Anzahl von weiteren Symbolen vermittelt. Durch die Vernetzungen des *www* wurde es möglich über diese *Interfaces* nicht nur mit einer Maschine zu interagieren, sondern mit tatsächlichen Menschen, die sich örtlich und zeitlich dazu nicht mehr im gleichen Raum aufhalten müssen. Die *Interfaces* zwischen Mensch und Computer ermöglichten somit auch den Zugang zu globalen Informations- und Kommunikationswelten — dem *Cyberspace*.

Die Erfahrungen der Interaktion in diesen Welten des *Cyberspace* ersetzen aber freilich keineswegs die Interaktionen des Menschen in und mit den anderen physischen und metaphysisch Welten, sowie auch keine der vorangegangenen Revolutionen im Bereich der Kommunikationstechnologie, alternative Möglichkeiten des Menschen, mit seiner Umwelt zu interagieren, völlig ersetzt hatten. Sie revolutionierten lediglich diese Zugänge und führten zu einer Transformierung des Bewußtseins des Menschen über seine Beziehung zu virtuellen und realen Umwelten. So bewog die Verbreitung der Schrift — oder später des Buchdrucks — die Menschen nicht dazu, aufzuhören miteinander durch gesprochene Sprache oder mündliche Medien zu kommunizieren, sondern veranlasste diese lediglich dazu, anders über ihre Umwelt und ihre eigene Existenz zu reflektieren und erlaubte es ihnen, diese Reflexionen über Zeit und Raum hinweg mitr anderen Menschen zu teilen.

Auch die Erfahrung der Virtualität und der körper- und ortlosen Kommunikation im *Cyberspace* produzierten eine Vielfalt von neuen Diskursen und wilden Spekulationen über die Beziehung zwischen Körper und Seele, über die Verbindung von Kosmos und Mensch und über die Natur der Existenz an sich. Dies führte unter anderem auch dazu, dass „traditionelle“ metaphysische Konzepte in transformierten globalen und technologischen Kontexten wieder auflebten.

Aus der Perspektive einer islamischen Metaphysik war die absolute Realität immer schon durch unterschiedliche Abstufungen/Grade der Existenz gekennzeichnet, die durch die Schleier verschiedener symbolischer Welten voneinander getrennt sind. Diese Schleier verhüllen und enthüllen gleichzeitig die darüber liegenden realeren/existenteren Ebenen, indem sie ähnlich wie *icons* als Symbole dienen, die selbst nicht die Realität verkörpern, sehr wohl aber auf diese hinweisen, wenn der Benutzer versteht, wie diese zu deuten und zu benutzen sind. Wesentlich dabei ist der Aspekt der Interaktivität mit diesen Symbolen, die mit einer Art *interface* zwischen Mensch und Kosmos und ultimativ zwischen menschlichem Bewusstsein und göttlichem Bewusstsein zu vergleichen sind.

Anders als die horizontale Kommunikation zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Maschine, ist diese Art der Kommunikation und Interaktion zwischen Mensch und Kosmos, zwischen Individuum und göttlichem Bewußtsein, allerdings als vertikale Kommunikation zu verstehen. Die physische Welt der Natur gleicht in diesem Falle einer Art *Interface* zwischen dem Menschen und der „Welt der Bilder und Archetypen" [„*mundus imaginalis*", „*'alam al-mithāl*", „*malakūt*"], in der es — ähnlich dem *Cyberspace* — keine schwere Materie mehr gibt, sehr wohl aber Bilder, Farben und Klänge. Die „Welt der Bilder" ist einer ontologischen vertikalen Hierarchie entsprechend wiederum als ein *Interface* zwischen der aktiven Imagination des Menschen und der vollkommen immateriellen Welt des reinen Intellekts [„*Dschabarūt*"] zu verstehen. So gelangt der Mystiker durch eine Reise über Stufen der Realität und durch die Kenntnis der richtigen Benutzung eines kosmischen *Interface*, schließlich nicht nur zur theoretischen Kenntnis, sondern zur Vereinigung mit dem Sein an sich [„*wudschūd*"], welches gleichzeitig auch reine Erkenntnis verkörpert.

Der Philosophie einer materialistischen, rein empirischen Weltsicht folgend ist die physische Welt realer als eine halbmaterielle oder vollkommen immaterielle Welt, wie sie den meisten Menschen erst nach dem physischen Tod zugänglich wird. Der Philosophie und Metaphysik der Mystiker zu folge, sind solche halbmateriellen oder immateriellen Welten existenziell allerdings wesentlich realer, als die Welt „der schweren oder dunklen Materie". Dennoch kann der Zugang zu diesen höheren Ebenen der Realität nicht ohne den Körper funktionieren — dem ersten *Interface* zwischen der immateriellen Seele und der materiellen Natur, welches es dem Menschen erlaubt mit dem Kosmos zu interagieren. Gnosis bedeutet demnach nicht den physischen Körper zu verleugnen oder zu überwinden, sondern lediglich zu erkennen, was dessen eigentliche Funktion ist und diesen dementsprechend effizient zu gebrauchen.

Indem die Mystiker zunächst ihren Körper als *interface* zwischen Seele und Natur verstehen, dann den Kosmos als *interface* zwischen materieller Welt und Welt der Imagination und Archetypen begreifen — und schließlich die Welt der Imagination, als *Interface* zum reinen Intellekt und der göttlichen Weltenseele — waren sie es schon lange vor dem Zeitalter der massenmedialen Erfahrungen im virtuellen *Cyberspace* gewohnt, in ortlosen Räumen zu reisen und mit Seelen über Raum und Zeit hinweg in Kommunikation und Interaktion zu treten.

Auch Anhängern der schiitischen Imāme ist die Erfahrung mit ihrem abwesenden/verborgenen Imām in Kontakt und Verbindung zu treten, keineswegs fremd. Was sie dabei verbindet, ist die gemeinsame Kenntnis von Symbolen, Worten, Klängen und Bildern, die es ihnen einerseits erlaubt, jene Erfahrungen miteinander auf horizontaler Ebene zu kommunizieren, aber auch mit dem Abwesenden selbst in einer vertikalen Ebene in Verbindung zu treten. Die Verbindung zu den abwesenden

Anwesenden ist wiederum nur der erste Schritt der Verbindung zu den höheren Realitäten, die durch diese ermöglicht wird.

Die Schnittstellen [*interfaces*] zwischen dem Menschen und dem Göttlichen sind vielfältig, wie die Zeichen, die auf die eine Realität und ewige Wahrheit hinweisen die nur durch eine spirituelle Hermeneutik des Kosmos selbst erfahrbar wird.

Die natürliche Umwelt des Menschen erfährt eine Sakralisierung, indem sie die Zeichen [ayat] sind, durch die Gott sich den Menschen manifestiert.

> „The science of the smybols of the natural order has been developed in the bosom of "The spiritual significance of the various traditional cosmological sciences lies in fact in leading man beyond the cosmos to that metacosmic Reality wherein alone is the spiritual significance of nature perceived on the highest level." (Nasr 2001a: 123)

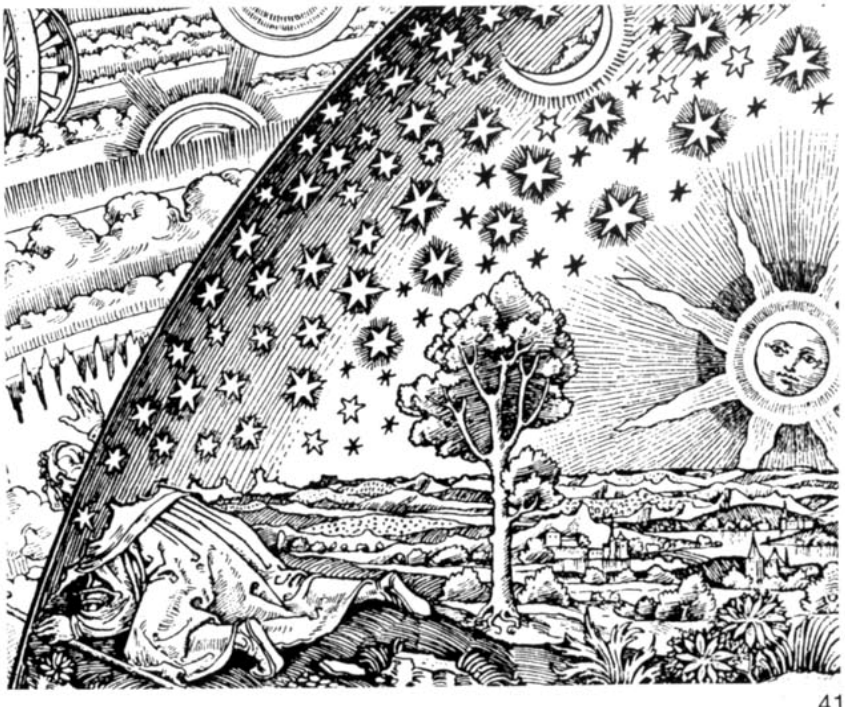


Abbildung 20: Der Kosmos als Interface zwischen Welt und den metaphysischen Sphären[135]

Während der kontemplative Intellekt des Menschen die Symbole der Natur zwar als solche wahrnehmen kann, so bedarf dieser dennoch einer kompatiblen *software,* um diese richtig entschlüsseln und in Folge mit ihr in Interaktion treten zu können. ist Als diese *software* dienen die Offenbarungen durch göttliche Propheten, deren dauerhaftes Resultat heilige Lehren oder heilige Texte sind. Erst durch die Applikation dieser *software* in Kombination mit der *hardware* des aktiven Intellekts des Menschen kann dieser Zugang zu den Zeichen des Kosmos erhalten.
So wird kann auch der heilige *Qur'ān* selbst als eine Art von *interface* zwischen dem Menschen, dem Kosmos und dem Göttlichen. Interpretiert werden.

[135] http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142006000300022&script=sci_arttext&tlng=en [12.05.2010]

2.2.4 Hypertext

> „Als **Hypertext** bezeichnet man Texte, die mit Hilfe einer netzartigen Struktur von Objekten Informationen durch Hyperlinks zwischen Knoten (Wissenseinheiten) verknüpfen. Hypertexte bieten gegenüber der linearen Informationsdarstellung den Vorteil, komplexe Informationen vergleichsweise redundanzarm vermitteln zu können. Die assoziative Struktur eines Hypertextes entspricht dabei eher der Funktionsweise des menschlichen Denkens als lineare Texte, da unser vernetztes Denken ähnlich abläuft wie die Strukturen eines Hypertextes aufgebaut sind."[136]

Obwohl, wie in obigem *Wikipedia*-Eintrag erwähnt, die assoziative vernetzte und vielschichtige Struktur eines *Hypertextes* der Funktionsweise des menschlichen Denkens eher entspricht, so sind Menschen vor allem durch ihre Schulung in modern-westlichen *mindscapes*, doch über Jahrhunderte hinweg nur in der Rezeption linearer Texte geübt gewesen.

Mit der Verbreitung des weltweit wichtigsten *Hypertext*-Systems Ende des 20. Jahrhunderts — dem *World Wide Web* —wurde es jedoch für die Benutzer notwendig den Umgang mit komplexen Hypertexten zu erlernen. Das *www* gilt Anfang des 21. Jahrhunderts aber nicht nur als *Hypertext*, sondern auch als Beispiel für *Hypermedia* schlechthin — ein Medium, das verschiedenste Medientypen einbindet und auch nichtsprachliche Datentypen wie Bilder oder Filme in seinen hypertextuellen Korpus integriert.

Wenn der Begriff des „Hypertextes" auch erst Mitte des 20. Jahrhunderts in den USA geprägt wurde[137], so existierte das mentale Konzept eines solchen dennoch schon Jahrhunderte — wenn nicht sogar über tausend Jahre früher. So beschreibt beispielsweise ein Rezensent der FAZ (Stefan Weidner 2010) den Qur'ān als „Hypertext vor der Zeit":

> „Was der Qur'ān wirklich ist, dafür haben wir erst einen Begriff, seit sich durch das Internet das Ende des Buchzeitalters abzeichnet. Der Qur'ān ist die perfekte Gestalt eines Hypertextes avant la lettre. Aber können wir einen Hypertext lesen und einen nichtlinearen, aus lauter Verweisen und Bezügen bestehenden Text übersetzen und präsentieren wie einen Roman?" (…) Die hypertextuelle Struktur des Textes macht es jedoch unmöglich, einzelne Aussagen zu isolieren. Nicht nur haben wir es nicht mit einem Buch im klassischen Sinn zu tun. Der Text bildet auch keine abgeschlossene Sinneinheit, sondern existiert sinnvoll nur in einem Verweiszusammenhang. Selbst die beste Übersetzung ist zwangsläufig Fragment, weil sie die Kontexte nicht oder nur begrenzt mit übersetzen kann. Der Hang zum Kommentar und zum Kommentar des Kommentars (…) erweist sich insofern nicht als bloße philologische Marotte, sondern spiegelt die potentielle Endlosigkeit des Hypertextes selbst."[138]

---

[136] http://de.wikipedia.org/wiki/Hypertext [10.05.2010]
[137] Offiziell gilt der US-amerikanische Soziologe und Informationstechnologe Ted Nelson (1965) als Begründer des Terminus „*Hypertext*", sowie „*Hypermedia*".
[138] http://www.faz.net/s/Rub79A33397BE834406A5D2BFA87FD13913/Doc~E0958EF8362B74504B8674F27E0506AA8~ATpl~Ecommon~Scontent.html [11.05.2010]

Der Philosoph und Literaturwissenschaftler Norman O. Brown verglich bereits in den 1980er Jahren[139] die Struktur des *Qur´ān* mit postmodernen Werken wie James Joyces „*Finnegan´s Wake*", das ebenfalls als literarisches Beispiel einer hypertextuellen Struktur gilt. So schreibt *Tom Cheetham* (2005) in Anlehnung an *Norman O.Brown*:

> „The *Qur'ān* by means of its pulverization of human language is more avant-garde, more post-modern than *Finnegan´s Wake.* In its structure, its allusiveness, its ambiguities, its imagery and its poetry, the *Qur'ān* reveals human language crushed by the Power of the divine word."[140]

Die „Entdeckung" der Hypertextualität des *Qur'ān* ist aus Sicht westlicher Theoretiker und Islamwissenschaftler — die bis dahin versucht haben, den *Qur'ān* wie andere heilige Schriften auch, als ein lineares Buch zu interpretieren — noch eine relativ neue Perspektive. Die Erfahrung des heiligen Buches als hypertextueller, hypermedialer und interaktiver Text ist für praktizierende Muslime jedoch kaum etwas Neues. Wie der wohl bedeutendste schiitische Gelehrte des 20. Jahrhunderts *Allamah Ḥussain Ṭabāṭabā'ī* im Vorwort zu seiner umfangreichen Koranexegese „*Al-Mīzan*" hervorhebt, war die älteste Methode der Exegese des *Qur'ān*, den *Qur'ān* durch sich selbst zu interpretieren. So ist von Imām ʻAlī überliefert, dass er Folgendes in Bezug auf die Interpretation des *Qur'ān*s gesagt hat:

> „Der eine Teil kommuniziert mit dem Anderen und der eine Abschnitt legt Zeugnis über den Anderen ab."[141]

Der Prophet sagte in einer Ansprache über die Bedeutung des *Qur'ān*s folgendes:

> „es liegt darin eine manifeste, deutliche Bedeutung und eine esoterische, verborgene Bedeutung; und seine äußere, manifeste Bedeutung ist stabil und deutlich und seine innere esoterische Bedeutung ist Wissen; seine äußere Form ist elegant und sein Inneres ist tief; er beinhaltet viele Grenzen und Schichten; seine Wunder sollen niemals aufhören und seine unerwarteten Schätze werden niemals veraltet oder überholt sein. Darin sind Lampen der Rechtleitung und Leuchten der Weisheit und eine Führung zu Wissen und Weisheit für diejenigen, die die Eigenschaften kennen. Deswegen sollte man seine Sicht erweitern; und sollte seine Augen die wahren Eigenschaften erkennen lassen; so dass jemand, der sich in Verdammnis befindet Erlösung erreicht, und dass jemand der sich verfangen hat, befreit wird; denn Meditation ist das Lebenselixier des Herzens desjenigen, der sieht, sowie derjenige der ein Licht besitzt leicht durch die Dunkelheit gehen kann."[142]

Ṭabāṭabā'īs Exegese des *Qur'ān* ist demnach selbst auch ein Werk voller Querverweise und Vernetzungen — ein hypertextuell geprägtes Werk.

---

[139] Norman O. Brown in: "The Challenge of Islam: The Prophetic Tradition" 2009; North Atlantic Books. Das Buch stellt eine aktuell zusammengestellte Sammlung einer Vorlesungsreihe dar, die Brown in den 1980er Jahren unterhielt

[140] http://www.scribd.com/doc/25222736/Tom-Cheetham-Harmonia-Abrahamica-The-Lost-Speech-and-the-Battle-for-the-Soul-of-the-World#fullscreen:on [15.05.2010]

[141] Tabatabai: Al Mizan 2010

[142] Tabatabai: Al Mizan 2010: 26

Doch der *Qur'ān* gilt nicht nur als ein Text, dessen einzelne Teile miteinander kommunizieren, sondern auch als ein Text, der direkt mit dem Benutzer interagiert, sowohl auf einer mentalen intellektuellen Ebene, als auch auf der Ebene des Herzens. Der *Qur'ān* wendet sich direkt an seine Benutzer, fordert diese auf, über dessen Zeichen [*Ayāt*] tief zu reflektieren und zu meditieren, damit der *Qur'ān* ihnen nicht nur seinen Text erschließe, sondern auch wie eine „Leuchte" und als „Erklärung aller Dinge" dienen möge. In diesem Sinne ist der *Qur'ān* als eine Art *Hypertext* des Kosmos zu verstehen, welcher dem Benutzer den Zugang zum Kosmos als *Interface* zu den höheren Realitäten, die sich dahinter verbergen, erlaubt. Der *Qur'ān* — wird er also richtig [den *qur'ān*ischen Anweisungen selbst entsprechend] angewendet — ermöglicht es dem Benutzer eine besondere Form der Beziehung zu seiner natürlichen Umwelt herzustellen und auf eine neue Art und Weise mit dieser zu interagieren.

Der *Qur'ān* zeichnet sich aber auch durch eine „vormoderne" Art der *Hypermedialität* aus. So sind nicht nur linguistische, semantischen oder syntaktische Aspekte des arabischen Originaltexts beachtenswert, sondern auch die visuelle Ebene der Schrift — die Generationen von Künstlern und Handwerkern zu kalligraphischen Meisterwerken inspiriert hat — oder auch die akustische Ebene. Denn erst durch die hörbare Rezitation des *Qur'ān* kann sich das wahre Potential der unmittelbaren körperlichen und spirituellen Erfahrbarkeit des heiligen Textes entfalten.

Der *Qur'ān* stellt aber nicht nur durch seine einzigartige textuelle Struktur einen „*Hypertext avant la lettre*" dar und trainierte so die Kommunikations-, Rezeptions- und Interaktionsfähigkeit einer globalen islamischen Gemeinschaft und lehrte diese in vernetzten und assoziativen Strukturen zu denken, sondern wird heute durch die Möglichkeiten der Internet-Technologie auch tatsächlich in der Form eines *Hypertextes online* einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Diese Art des digitalen Zugangs ermöglichte wiederum auch ein neues Verständnis des heiligen Textes selbst.

So gibt es mittlerweile zahlreiche *Websites* und eigene *Software*-Programme, die den *Qur'ān* in unterschiedlichsten Formen präsentieren.

So lädt beispielsweise http://www.quranbrowser.org/ dazu ein, unterschiedliche englische Koranübersetzungen direkt miteinander zu vergleichen, während unter http://quod.lib.umich.edu/k/Qur'ān/ eine Art Korpussuche möglich ist, die die gezielte Suche nach bestimmte Worten, Wortketten und Phrasen ermöglicht. Auf http://www.sacred-texts.com/isl/htq/index.htm kann eine klassische Hypertext-Form des *Qur'ān*s geladen werden, während auf http://Qur'ān.al-islam.org/ — als Teil des schiitischen Ahlul Bayt Digital Library Projects—mit einer mouseover Funktion, verschiedene englische Übersetzungen direkt über dem arabischen Text gelesen werden können.

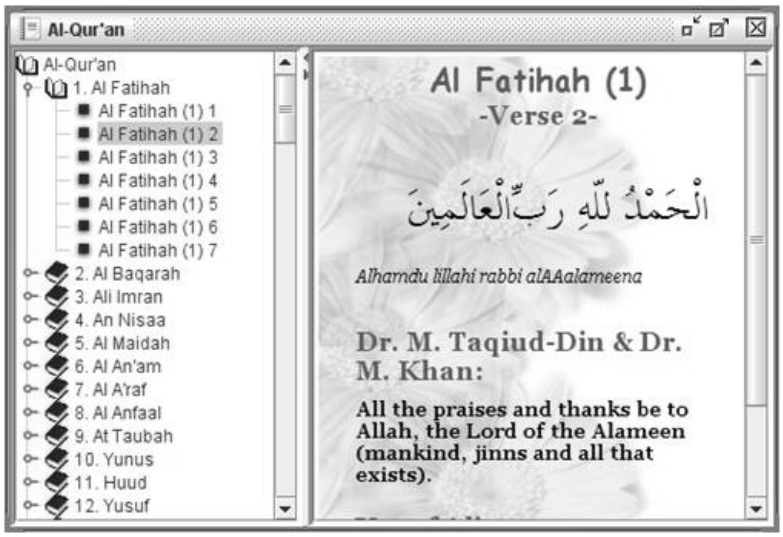


Abbildung 21: Holy Qur'ān Explorer[143]



Abbildung 22: Holy Qur'ān in Cyberspace[144]

http://www.islamtomorrow.com/Qur'ān/reciters2.asp ist eine Hypertext-Qur'ān Funktion, die gleichzeitig die Wahl verschiedener englischer Übersetzungen parallel und verschiedener Audio-Rezitatoren zulässt.
http://www.quranexplorer.com/ ermöglicht ebenfalls die Wahl der Übersetzung in sieben verschiedene Sprachen und zahlreiche Funktionen, wie Audiorezitationen, ein Programm zum leichteren Erlernen der speziellen Rezitationsregelen [„*Tadschwīd*"] durch verschieden farblich codierte Versionen des arabischen Textes.
Das *Global Qur' ān project* http://beta.globalquran.com/1 widmet sich ebenfalls der Übersetzung in verschiedenste Sprachen der Welt, während http://www.quranflash.com/en/quranflash.html ein interaktives-analoges Erlebnis des koranischen Textes anbietet, indem hier der *Qur' ān* in der Form seiner analogen Buchqualität präsentiert wird.

Auf die akustischen Qualitäten des *Qur' ān* spezialisieren sich ebenfalls etliche *websites* und Programme wie beispielsweise http://www.mp3quran.net/eng/, welche den gratis *download* von koranischen *MP3 Files* von über 100 (!) verschiedenen Rezitatoren ermöglicht, oder http://www.quranonline.net/, das es erlaubt den *Qur' ān* als MP3- files mit Text und Übersetzung direkt auf *i-Phones* zu laden und vor allem der einfacheren Memorisierung der Verse dienen soll.

Durch die Anwendung neuer Möglichkeiten der Computertechnologie traten im 20. Jahrhundert aber auch vermehrt Diskurse über die mathematischen Codes auf, die dem *Qur' ān* zu Grunde liegen sollen.

---

[143] Download dieses Programms möglich unter: http://www.lisisoft.com/free-download-version/168525-holy-Qur'ān-explorer.html [20.04.2010]
[144] http://unitedhajj.com/Qur'ān.html[20.04.2010]

So schreibt beispielsweise *Dr. Rashad Khalifa*, einer der ersten die bereits in den 1970er damit begonnen hatten, den *Qur'ān* vermittelt durch computertechnologie auf dessen Zahlencodes hin zu analysieren folgendes:

> „The Qur'ān is characterized by a unique phenomenon never found in any human authored book. Every element of the Qur'ān is mathematically composed — the suras, the verses, the words, the number of certain letters, the number of words from the same root, the number and variety of divine names, the unique spelling of certain words, the absence or deliberate alteration of certain letters within certain words, and many other elements of the Qur'ān besides its content. There are two major facets of the Qur'ān's mathematical system: (1) The mathematical literary composition, and (2) The mathematical structure involving the numbers of suras and verses. Because of this comprehensive mathematical coding, the slightest distortion of the Qur'ān's text or physical arrangement is immediately exposed."[145]

Mittlerweile gibt es verschiedenste Wissenschaftler, die sich einzig und allein mit den numerischen Aspekten und mathematischen Wundern des *Qur'ān* auseinandersetzen und diesen als einzigartig symmetrisches, auf dem binären Code aufbauendes Buch ansehen. Beispielsweise:
http://www.Qur'ān.org/code/
http://www.scribd.com/doc/3210809/Miracles-of-the-Qur'ān-Perfect-Numbers
http://www.symmetricbook.com/
http://www.greatdreams.com/grace/146/153quran.html

Auch auf *Youtube* boomen Videos, die sich mit unterschiedlichsten Aspekten des *Qur'ān* dokumentarisch beschäftigen oder audiovisuelle gestützte *Qur'ān*-Rezitationen zu unterschiedlichsten Themen zur Verfügung stellen.



Abbildung 23: Sura Tauhīd als youtube-Clip mit deutschen Unertiteln und arabischer Rezitation[146]

[145] http://www.submission.org/math-ap1.html[20.04.2010]
[146] http://i.ytimg.com/vi/UTcONkhlHRM/0.jpg [20.04.2010]



Abbildung 24: Der wohl berühmteste Koranrezitator der Welt Abdulbasit Abdussamed erfüllt posthum im Cyberspace mit seiner unvergleichlichen Stimme eigene Sphären[147]

Der koranische Text selbst hat sich in seiner physischen Form im Laufe der letzten 1500 Jahre als äußerst flexibel erwiesen. Zunächst nur mündlich überliefert, im Gedächtnis einiger Muslime gespeichert, wurde der *Qur'ān* noch zu Lebzeiten des Propheten fragmentiert auf verschiedensten Materialien, wie Leder, Steintafeln und schließlich auf Papier gesammelt. Unter der Aufsicht von Imām 'Alī, soll der *Qur'ān* schließlich durch diakritische Zeichen vokalisiert worden sein, um Mehrdeutigkeiten der arabischen konsonantischen Schrift zu vermeiden. Über lange Zeit hinweg war der *Qur'ān* schließlich in seiner bekannten standardisierten Buchform in unterschiedlichsten Schriftarten erhältlich, teilweise versehen mit Übersetzungen, Kommentaren und Transkriptionsschriften, die es auch nicht der arabischen Schrift mächtigen Benutzern ermöglichen sollte, das Buch korrekt im arabischen Wortlaut zu rezitieren. Schließlich findet sich die neueste Metamorphose der physischen Gestalt des *Qur'ān* in Form von online Softwareprogrammen, zum download auf *i-pods* und Mobiltelefone, aber auch als tragbarer digitaler *Qur´ān* im Hosentaschenformat.

[147] http://www.youtube.com/watch?v=f9JdedK2MWg [21.04.2010]

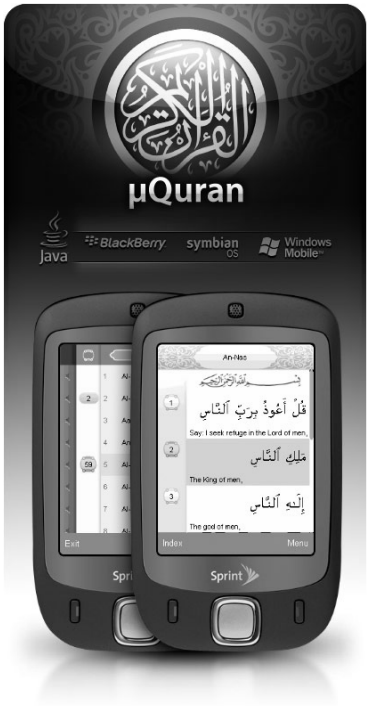




Abbildung 25: uQur'ān; Mobile Qur'ān Reciter als gratis download für Mobil Telefone[148]

Abbildung 26: Digitaler Qu'rān als MP4 Files im Mobiltelefon von Alibaba.com[149]





Abbildung 27: Der klassische digitale „Penman" Qur'ān-Reciter „Iqra´"[150] **und seine Kopie**

Ihren Ausgang nahm diese digitale Koranrevolution in Korea und China, als die Firma *Penman* 1993 die erste — damals noch schwarz-weiß Version eines digitalen *Qur'ān*s produzierte unter dem Namen *„Iqra'"* [arab.: „Lies!" „Rezitiere!" dabei handelt es sich auch um das erste offenbarte Wort des *Qur'ān*], der eine Audio-Rezitation beinhaltete, sowie einen synchronisierten arabischen Text zum Mitlesen und eine ebenfalls synchronisierte englische Übersetzung, zwischen der je nach Bedarf jederzeit hin und her geschalten werden konnte. Dies erlaubte erstmals die

[148] http://www.guidedways.com/mobile/uquran/mobile_Qur'ān_reciter.php [21.04.2010]
[149] http://islamicmp4.en.alibaba.com/product/228218721-200808361/Digital_Qur'ān_Mobile_phone.html
[150] http://www.islamicdigitals.com [21.04.2010]

verschiedenen Medien, auf denen der *Qur'ān* schon früher gespreichert worden war, in gedruckter Form, aber auch auf Audio-Kasetten und später als CDs und MP3s, in ein kompaktes und mobiles Gerät zu integrieren und den *Qur'ān* somit jederzeit auch unterwegs, auf Reisen, während der Fahrt zu Arbeit, im Krankenhaus (und sogar im Kreissaal) leicht zugänglich und benutzbar zu machen und somit die sakrale Atmosphäre des *Qur'āns* in jede Situation des Alltagslebens hinein ausdehnen zu können.



Abbildung 28: "The Digital Qur'ān Pen is not only a fully functioning ballpoint pen of silvery appearance, but it also happens to contain the full audio of the Qur'ān, which can be heard via a set of earphones. Of course that doesn't mean you won't run out of ink, but who said anything about divine guarantees?

Voice of Sheikh Suddais (Imām Mecca) - Play/Pause/Stop/Repeat Option - Beautiful Metallic Casing - Use Two AG13 Button Cell Batteries - 4 Battery Cells Included - In-Line Volume Control Dial - Quality Stereo Earphone"[151]

Man möge gar behaupten, dass der *Qur'ān* erst in seiner virtuellen hypermedialen und hypertextuellen Form seine eigentliche Gestalt erlangt hat, die den Zugang zu dessen unterschiedlichsten Dimensionen ermöglicht und jene vielschichtige und vernetzte Rezeption erlaubt, die seinem Wesen entspricht. Vielleicht musste der Mensch also erst postmodern werden und den *Cyberspace* erobern, bevor er bereit wurde für die Entdeckung der eigentlichen Potentiale des *Qur'ān* …

[151] http://very-exclusive-gadgets.tp2p.com/content/digital-Qur'ān-pen [19.04.2010]

2.3 Western Exiles, Virtual Homes



Abbildung 29: Reise des Bewusstseins eines Sufis[152]

Die späteren philosophischen Diskurse von *Ibn Sīnā* und das Hauptwerk von *Suhrawardī* ranken sich um eine Geographie, die auf keiner Landkarte zu finden ist. Es handelt sich dabei um eine Geographie des Bewusstseins, um Räume der Erkenntnis, die lange Zeit zu Unrecht als reine Allegorien oder Metaphern gedeutet wurden. Vielmehr handelt es sich dabei um virtuelle und metaphysische Räume und halb- oder immateriellen Landschaften, die von jenen Mystikerphilosophen, die die entsprechende Technik beherrschten tatsächlich bereist werden konnten. *Suhrawardī* nahm dabei das Projekt der „Reise in den Orient/Osten" auf, das *Ibn Sīnā* selbst nicht mehr vollenden konnte und baute seine gesamte metaphysische Philosophie der „Illumination" bzw. „orientalische Philosophie" auf. So schrieb *Ibn Sīnā* in seiner fiktiven Geschichte von „*Hayy ibn Yaqzān*" [dieser Name einer imaginären Figur bedeutet wörtlich: „*Leben, Sohn des Erwachten*"] den Narrativ eines Initiierten, der die

[152] http://othersidedmusic.wordpress.com/2009/02/01/ahura/ [21.05.2010]

Reise in den „Osten“ antritt — die Welt der archetypischen Lichtformen, der sich als Gegenüber des allegorischen „Westens“ präsentiert — der dunklen Welt der reinen Materie. Durch den Wald der Symbole gelangt er schließlich an sein Ziel—den Orient, die Welt des Lichts und der Erleuchtung—die eigentliche Heimat der Seele. Die Seele erkennt fortan, dass der Westen nicht ihre Heimat ist, sondern dass sie dort nur als Fremde lebt — im westlichen Exil.

> „From here on, the cosmos is no longer an external object, the distant model for theoretical descriptions and inventories. It is lived as a series of steps in a more or less dangerous exodus to which one is committed. Descriptions of it are no longer satisfactory; someone, the Messenger, the Guide, will show you how to get through it, because you are a stranger here. This exodus is neither an allegory nor an external adventure. It is the inner story of the soul, whose events can only be expressed in symbols, and therefore take the form of a parable.”(Corbin 1998:144)

Wichtig ist es hierbei immer im Auge zu behalten, dass obwohl der „Westen”der Ort der Materie ist, dieser doch gleichzeitig eine Illusion darstellt — eine Art Schattenwelt der eigentlichen Existenz —die reines Licht ist — ein Ort des Nicht-Seins, der niedrigsten Stufe der Existenz, und somit die eigentliche „virtuelle“ Welt darstellt. Je näher die Seele durch ihre vertikale Reise in Richtung Osten der Welt der Symbole und der Welt des Lichts kommt, desto näher kommt sie also auch der eigentlichen realen Existenz.

Die Frage, die sich hier nun stellt, ist welche Art von Raum der *Cyberspace* in diesem Bewusstsein einnehmen kann, bzw. welche Arten von Raum im *Cyberspace* erzeugt werden können. Der virtuelle Raum in erster Linie ein Raum der Information und des Wissens, welcher aus einer abstrakten Zahlenmatrix kulturelle Symbole unterschiedlichster Art hervorbringen kann. Es ist ein Raum der Gedanken und der Bilder, in denen die aktive Imagination verschiedenster Seelen miteinander scheinbar körperlos in Verbindung treten kann. Dennoch handelt es sich dabei nicht um jene Welt der Imagination oder Bilder, von denen die Mystiker sprechen, da sich letztere auf einer existenziell höheren Stufe befindet, während der *Cyberspace* — obschon er die Imagination der Menschen anregen kann — selbst doch an eine materielle, und daher niedrigere Form der Existenz gebunden ist.

Der Frage, der ich im folgenden nachgehen möchte, ist allerdings wie weit die Räume des *Cyberspace* dennoch dafür genützt werden können, jene gedanklichen und sakralen Räume [*mindspaces* und *sacred spaces*] zu produzieren, welche wiederum die eigentliche mystische Reise Richtung Osten zu initiieren oder zu unterstützen vermögen.

2.3.1 Virtual Community

> „Das exponentielle Wachstum des Cyberspace sowie das Programm der Cyberkultur orientiert sich an drei Prinzipien: die Verbindung aller mit allen, die Schaffung virtueller Gemeinschaften und die kollektive Intelligenz."
> (Kremser 2001: 336)

Der Terminus der „*virtual community*" oder „virtuellen Gemeinschaft" wurde von *Howard Rheingold* (1993) geprägt und bezeichnet eine Form von Gemeinschaft, die nicht mehr durch geographische, nationale oder ethnische Zusammengehörigkeit gekennzeichnet ist, oder durch direkte physische *face to face*-Kommunikation, sondern in erster Linie über gemeinsame Interessen, die hauptsächlich über digitale Medien und im *Cyberspace* kommuniziert und vermittelt werden. Dadurch, dass die physischen und materiellen Identitätsmarker durch solch eine Art der Kommunikation stark in den Hintergrund treten, transzendieren diese Formen von Gemeinschaft häufig auch äußere soziale Faktoren wie Klassenzugehörigkeit, Geschlecht, Nationalität und ethnische Herkunft und ordnen diese Aspekte individueller Identitäten gemeinsam geteilten Interessen unter.

In gewissem Sinne waren Schiiten — als Anhänger von ʿAlī und der *Ahl-ul Bait* des Propheten — bereits Jahrhunderte vor der Entwicklung des *Cyberspace* eine transnationale, virtuelle Gemeinschaft, die außer im Iran und im Irak eine Minderheit in ihren jeweiligen Gesellschaften darstellte. Es war eine Gemeinschaft, die es immer schon gewohnt war, nicht *face-to-face* zu kommunizieren, weder untereinander, noch mit denjenigen, denen sie ihre Gefolgschaft schworen — den spirituellen Führern — den Imāmen selbst. Das Kommunizieren mit Abwesenden mag sogar als eines der wesentlichen Charakteristika gedeutet werden, die die Erfahrung als Schiit zu denken und zu leben ausmacht. So haben sich unter dieser Gemeinschaft im Laufe der Zeit verschiedenste Methoden entwickelt, um Zeit und Raum zu überwinden und das Abwesende anwesend zu machen. Das Bewusstsein, dass scheinbar Abwesendes, anwesender ist, als das scheinbar Anwesende, dass Tote lebendiger sind, als viele der scheinbar Lebendigen und dass die Welt der Verborgenheit realer ist, als die physische Realität, ist in der schiitischen *mindscape* fest verankert.

Die schiitische Gegenwart spielt sich zwischen zwei Ankerpunkten ab — einer in der Vergangenheit und einer in der Zukunft. Dabei wird die Vergangenheit regelmäßig zur Gegenwart und die Zukunft zu einer Tatsache, die das unmittelbare Handeln eines gläubigen Schiiten jederzeit beeinflussen kann, falls es diesem gelingt, diese Erwartung des Zukünftigen [Entezar] in sein Alltagsbewusstsein zu integrieren.

Der Ankerpunkt, der in der Vergangenheit liegt, ist die Schlacht von Karbalā', in der der dritte Imām — *Ḥussain ibn 'Alī* — mit seinen treuesten Anhängern und Familienmitglieder getötet wurde und die zu *'Aschūrā* — dem 10. Muḥarram — jedes Jahr erneut zu einer aktuellen Realität wird.

Im *Cyberspace* werden die Symbole der Schlacht von Karbalā' in Endlosschleifen reproduziert und in immer neuen digitalen Collagen zusammengestellt. Was für Aussenseiter verwirrend oder gar verstörend wirken kann, kommuniziert für Schiiten unterschiedlichster linguistischer oder nationaler Herkunft eine deutliche Botschaft: Die ultimative Schlacht zwischen Gut und Böse, zwischen dem Rächer der Unterdrückten und einer gewaltigen militärischen Übermacht. Das Blutopfer des Imāms — dargestellt als blutbefleckte weiße Taube — steht als Symbol der Reinheit, der Unschuld, des Friedens und als Mittler zwischen den Welten. Der Himmel, der Blut weinte — als Symbol für das Entsetzen und den Aufschrei der Erschütterung des Kosmos; *Zuldschana* — das weiße Pferd, das Imām Ḥussain in die Schlacht trug und ohne Reiter zurückkehrte; das Mausoleum Imām Hussains in Karbalā', das im Blut der Unschuldigen versinkt und schließlich der arabische Schriftzug des Namens „*Ḥussain*" — der in den Gläubigen gar mehr auszulösen vermag, als alle Bilder zusammen.

Zainab bint 'Alī — die Schwester Imām Ḥussains, Tochter von 'Alī und Fāṭimah und Enkelin des Propheten, war die erste, die als Augenzeugin der Ereignisse von Karbalā', davon berichtete, was sie dort gesehen hatte und damit eine Tradition begründete, die menschliche und kosmische Botschaft dessen, was an diesem Ort in der Wüste geschehen war, in die Welt hinauszutragen. Zainab wurde gemeinsam mit den verbliebenen Witwen und Waisen der Märtyrer in der sogenannten „Karawane der Tränen" als Gefangene zunächst von Karbalā' nach Kufa im heutigen Irak gebracht, wo sie vor dem Governeur *Ibn Ziyād* eine bis heute im Wortlaut überlieferte Ansprache[153] hielt und ihn als Verbrecher und Mörder an der Familie des Propheten beschuldigte — was beinahe zu einem Aufstand der Bevölkerung Kufa geführt hätte. Danach wurde sie unter menschenunwürdigen Zuständen weiter bis nach *Scham* — dem heutigen Damaskus — vor den Hof des selbsternannten Kalifen *Yazīd ibn Mu'awyia* gebracht. Vor *Yazīd* und dessen Hofstab tretend, hielt Zainab eine weitere Rede, die Yazīd als Tyrannen und Verbrecher entblößte, seine Propaganda zerschmetterte und die wahre Natur des Aufstandes ihres Bruders ans Licht brachte.

[153] Zainabs Ansprache in Kufa in deutscher Sprache:
http://www.eslam.de/manuskripte/reden/rede_zainabs_in_kufa.htm



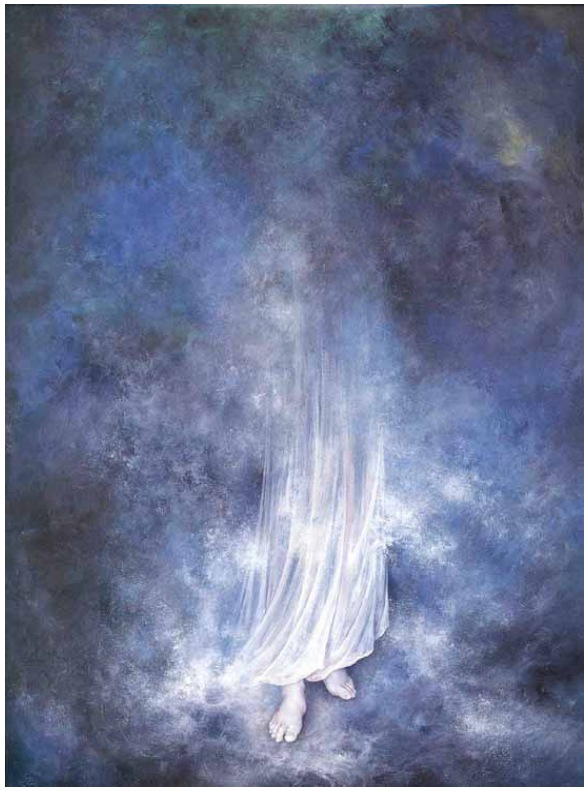


Abbildung 30: *Zuldschana*, das Pferd von Imām Ḥussain, ohne ihren Meister mit der Fahne des verborgenen Imām Mahdī und dem Licht seiner anwesenden Abwesenheit im Hintergrund[154]

Abbildung 31: Zwischen Anwesenheit und Abwesenheit[155]



Abbildung 32: „‘Āschūrā’“ das berühmte Gemälde von Mahmūd Farschtschiān zeigt Imām Ḥussains Pferd Zuldschana umringt von den klagenden Frauen aus dem Lager des Imām

[154] http://www.muhammadanreality.com/ImāmMahdīSignsfortheSavoir.htm [21.05.2010]
http://sites.google.com/site/mirjabirali/Imām-e-zamana [21.05.2010]
http://www.gizliilimler.tr.gg/Hz-.—S.ue.leyman,-Hz-.—Z.ue.lkarneyn-ve-Hz-.—Mehdi-h-nin-Benzerlikleri.htm [21.05.2010]
[155] http://www.tehrantimes.com/News/10656/16_IMĀM%20ZAMAN2.jpg [21.05.2010]













Bilder zu ʻAschūrā
http://www.flickr.com/photos/cltn/30819997/

Dabei heißt es, dass selbst *Ibn Ziyād* zugeben musste, dass Zainab — sowie auch ihr Vater Imām *ʻAlī* — die rüberragende rhetorische Fähigkeit hatte aus dem Stehgreif ein perfektes Hocharabisch reimender Prosaform zu produzieren (vgl. Shah-Kazemi 2007: 2-3) — Eine Tatsache, die es den Gefolgsleuten ʻAlīs und Zainabs unter anderem auch wesentlich erleichterte, deren Reden zu memorisieren und weiterzugeben.
Seit damals wurden die Geschehnisse von Karbalā' in all ihren Details von Schiiten zunächst mündlich in Form von Gedichten, Trauerelegien und theaterähnlichen Schauspielen von Generation zu Generation und über weite räumliche Entfernungen hinweg weitergegeben, später auch verschriftlicht in unzähligen Texten und Büchern, übersetzt in verschiedenste Sprachen der Welt, verschlüsselt in Symbolen und Bildern, die heute digital verarbeitet und reproduziert werden, sowie in Form von Filmen — per DVD verbreitete Dokumentationen bis hin zu computeranimierten Kinoformaten — und trifft schließlich im 21. Jahrhundert — rund 1500 Jahre nach der Schlacht — auf unzähligen *websites* und in selbstgebastelten *youtubeclips* in hypermedialer Form auf jenes globale Publikum, an das diese Botschaft scheinbar immer schon gerichtet war.



Abbildung 33: Karbalā' style Islamic Wallpapers[156]

[156] http://mcbiga.com/wp-content/uploads/2009/12/Al__Abbas_by_karbala_style.jpg und http://karbala-style.deviantart.com/art/Al-ansar-66738463 [25.04.2010]

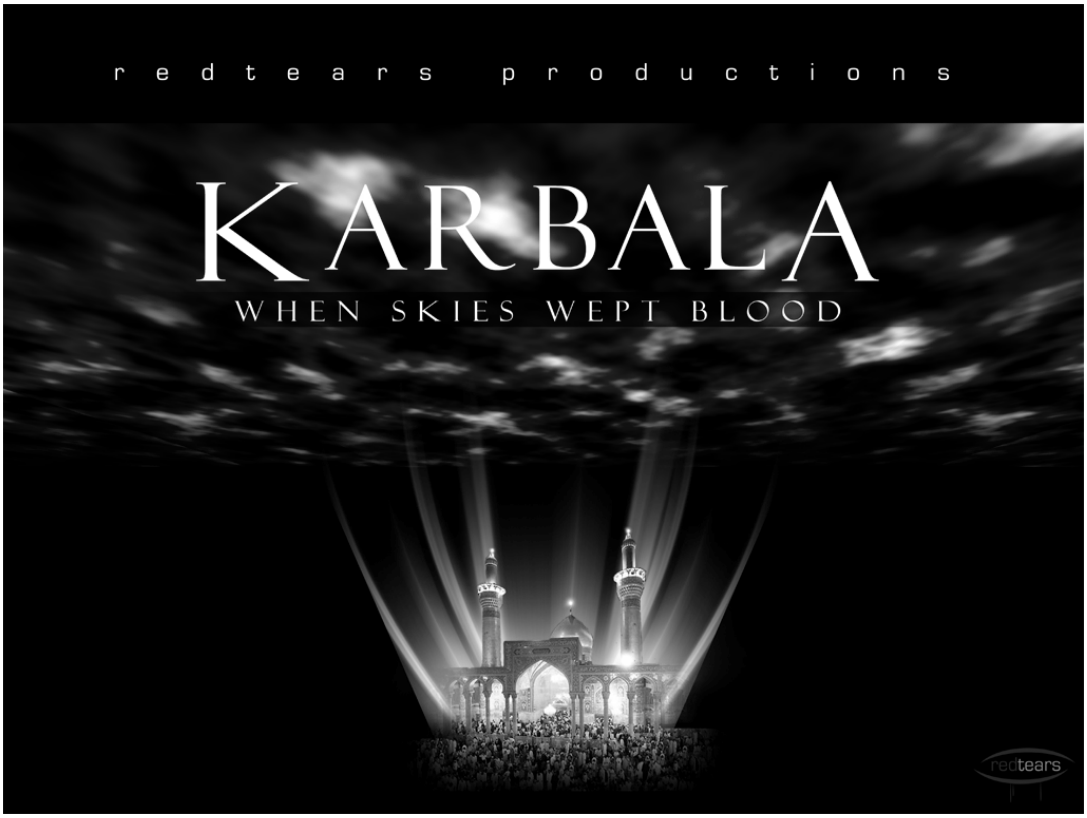


Abbildung 34: Poster des Dokumentationsfilms„Karbalā': when skies wept blood" von Red Tears production in London[157]



Abbildung 35: Libanesischer Anminations „Safar-e-Karbalā'"[158]

[157] http://www.youtube.com/watch?v=-B-usSGk86w [25.04.2010]
[158] http://www.youtube.com/watch?v=k9bPwsMKGus&feature=related und http://www.youtube.com/watch?v=I8m3jq-Y37k [25.04.2010]



Abbildung 36: Imām Ḥussain Ibn ʻAlī ist selbstverständlich auch auf Facebook vertreten. Hier nur ein Beispiel unzähliger Facebook-Sites, die dem Imām, seinen Angehörigen und sogar seinem Pferd Zuljana gewidmet sind[159]



Abbildung 37: Hussaini mission.org.uk spricht der islamischen Ummah, dem Propheten Muḥammad und dem erwarteten Imām Mahdī Beileidswünsche zum Tod Imām Hussains aus, als wäre das Ereignis erst gestern gewesen. Darüber, der berühmte Slogan: „Jeder Tag ist Ashura, jeder Ort ist Karbalā'"[160]

[159] http://www.facebook.com/pages/Imām-Ḥussain-Ibn-ʻAlī/54336290093 [24.05.2010]
[160] http://hussaini-mission.org.uk [26.04.2010]

bornephoenix — 18. Februar 2008 —

Walk the way of the downtrodden
Righteous granddaughter of the Holy Prophet will be never forgotten
Hold up and rewind, pause your mind
Let me take you to a desert scene
And introduce you to this Magnificent Queen
Her sight is serene
Protesting the injustice even today it can be seen
Truth turned obscene
It is painful to describe what she was seeing
This blessed human being
Whose grandfather brought our beautiful deen
Whose father held the flag of truth the color green
Whose mother did the kindest things
Whose brothers are the finest beings
Whose nephew is Zainal-Abideen
The sister of Husayn Allāh please bring
Me closer to her path
Away from Your wrath
The egotistical trap
The only mystical map
Will lead you directly to her physical task
Patience, is what she has
More so than more so
To an atom's weight and every morsel
Zainab is so great, I learned this from my Lord
though You know her reputation is no exaggeration
She marched through that desert dehydration
Seeking the death of dignity rather than life of humiliation
Her voice awakened the nations
A speech that has effected all generations
A deep spiritual sensation
Death is nothing more than instant gratification
You can't have heaven when your deeds are damnation
So you better start regretting all the time you're wasting
Her sons were maybe eleven when Yezid's army went to face them
Aun and Muḥammad took their journey to eternity
Two verse thousands that's the only thing burning me
She told her brother please don't worry, see
These sons of mine only want to shine
Serving Islam at this moment and time
The only words they could find
Were "mother don't cry, we'll be just fine"
Fi-Amaani-llah
We are only men of Allāh
Though their were enemies every way they turned
Allāh was their only goal and they surely returned
The sky cried blood while the sun's eyes burned
What have I have learned from this phenomenal plight
Zainab, is Light
Zainab, is Might
Zainab, is Right
Zainab, my sight
Zainab, my fight
Zainab, my strife
Zainab is embedded in my heart day and night
The Magnificent Queen omnipotent light beam
Your aid is real not like a faded dream
You prayed still and made it mean
Patience before Allāh is holier than anything
So when the birds sing
And the earth swings
I know what your worth brings
From the hurt of the worst King
A tyrant and a cursed feign
Everything holy he was breaking
There is definitely a problem when truth is forsaken
And the holy rights are taken
So young person why are you waiting?
Sir, Madam, Agha, Khanom, Sheikh, Sheikhat
What excuse do you have?
Submitting to haraam, why do you do that?
When Zainab was bruised bad
Yet still had energy to move as
A calculated punch, to crunch down the munkar
From the Ummaya Minbar
But O' Muslims you still sin far
Beyond what Shayton urged
Have you forgotten Zainab's words?
Have you forgotten the pain Ahlul-Bayt(as) endured?
You think you living in a different time hers
Whether you are a doctor, a stay at home mom, or a nurse
You play soccer, steal, lie and curse
With your wallet and purse
What can you buy? When your life is going bye!
And you have forgot Allāh come first
O' Muslims our condition is the worst
Everyday weaker and weaker but still calling ourselves believers
Ya Zainab your place is in the heart of truth seeker
And mine has so much room
You are too great to be contained by any tomb
Our love for you is so latent
And your spot in our hearts is vacant
Ya Zainab, Princess of Patience
I must be blatant
Shia means follower
So I follower her
And Allāh covers me like a blanket
O Zainab, O Princess of Patience
My blood sheds tears and my heart screams
Each and every night of Arbaeen

==========

www.myspace.com/ebraHIM
http://www.youtube.com/watch?v=jB7ydOwICJU&feature=related



Abbildung 38: „Zainab- Wir Werden dein Leiden niemals vergessen", darüber der Text eines modernen Gedichts in Form eines Raps über Zainab, die Schwester Hussains auf youtube: „Too great to be contained by any tomb" by Ebrahim

Die immense Fokussierung auf die Botschaft Imām Hussains ist nun allerdings keineswegs als Orientierung auf die Vergangenheit hin zu betrachten, sondern vielmehr als Vorbereitung auf die Zukunft bzw. als kontinuierliche Produktion von Gegenwart. Denn der zweite Ankerpunkt des schiitischen Bewußtseins — der in der Zukunft verortet wird — ist das Wiedererscheinen des 12. und letzten Imāms, der sich zurzeit in Verborgenheit unter den Menschen befinden soll und sich erst, wenn die Menschheit reif genug geworden ist, und genügend Menschen bereit sein werden seinen Aufstand zu unterstützen, erheben wird und eine Revolte gegen die Unterdrücker und Tyrannen starten wird, um anschließend Frieden, Gerechtigkeit und das Licht der Erkenntnis auf der gesamten Welt zu verbreiten. Wichtig dabei ist zu verstehen, dass diese eschatologische Vorstellung keineswegs mit einer passiven Erlöserfantasie gleichzusetzen ist, sondern als Konzept der „aktiven Erwartung"[„*Intiẓār*"] jeden Schiiten theoretisch dazu verpflichtet, sich hier und jetzt aktiv gegen Unterdrückung zu erheben, für Verbreitung von Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen und soweit es ihm oder ihr möglich ist, sich selbst Informationen, Wissen und Kenntnis der Lehren der Propheten und Imāme anzueignen, diese zu bewahren und zu verbreiten, mit dem Ziel das Wiedererscheinen des 12. Imāms — des *Mahdī* — zu beschleunigen. Auch das Erinnern an und das aktive Trauern um die Opfer, die der dritte Imām gebracht hat, werden als Teil dieser aktiven Erwartungshaltung verstanden.

Diese aktive Erwartungshaltung und die Erfahrung einer lebendigen Beziehung zu den (abwesenden) Angehörigen der *Ahl-ul Bait*, war im Wesentlichen auch das, was eine globale schiitische Gemeinschaft immer schon verbunden hatte. Durch die neuen Kommunikationsräume des *Cyberspace* wurde es lediglich einfacher, die Botschaft, die Erfahrungen und den Zusammenhalt stärker, schneller und effizienter

global zu vernetzen. Im *copy* und *paste* Verfahren werden die Bemühungen Einzelner so tausendfach vervielfältigt und durch individuelle Erfahrungen und neue Kontextualisierungen beständig auch transformiert, erweitert und neu zusammengesetzt.













youtube assemblage[161]



[161] http://www.youtube.com/watch?v=-5a9UY4JWSs
http://www.youtube.com/watch?v=kruYNcPX2jE&feature=related
http://www.youtube.com/watch?v=306fC88VYqM&feature=related

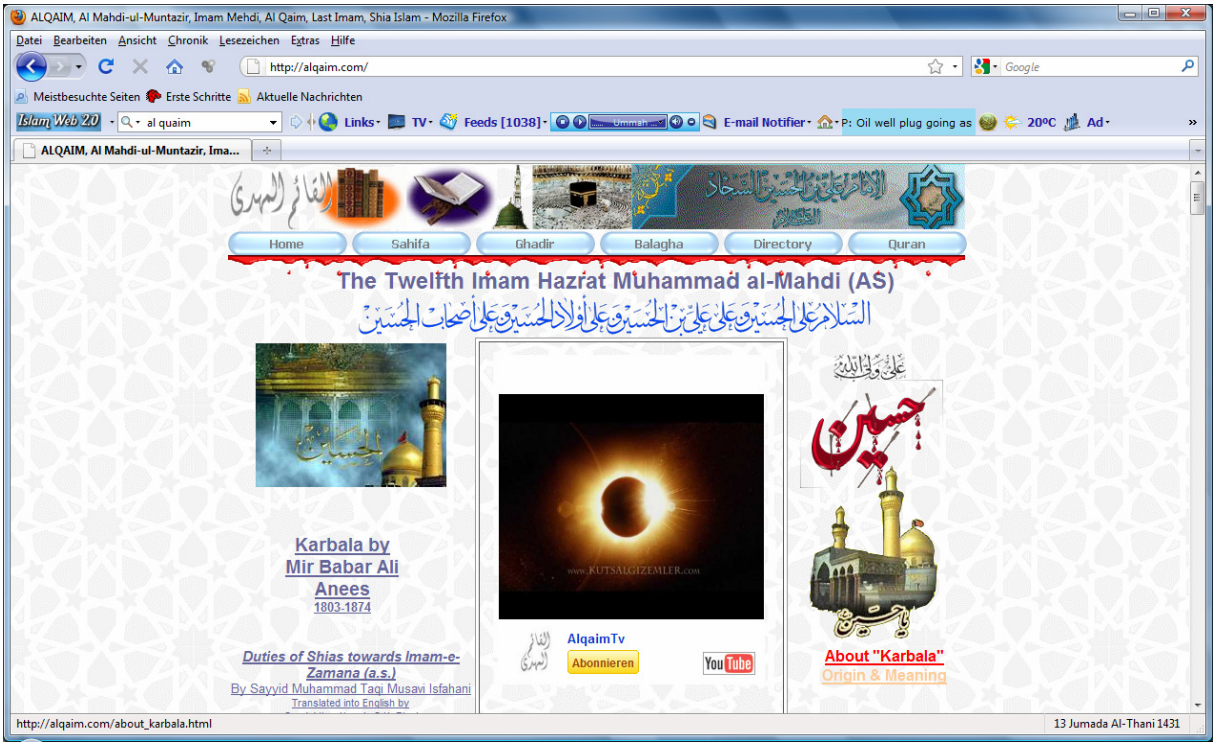


Abbildung 39: Al-Quaim. Com: eine der unzähligen websites, die dem 12. Imām gewidmet ist; inklusive „Al-Quaim Tv“ Funktion[162]

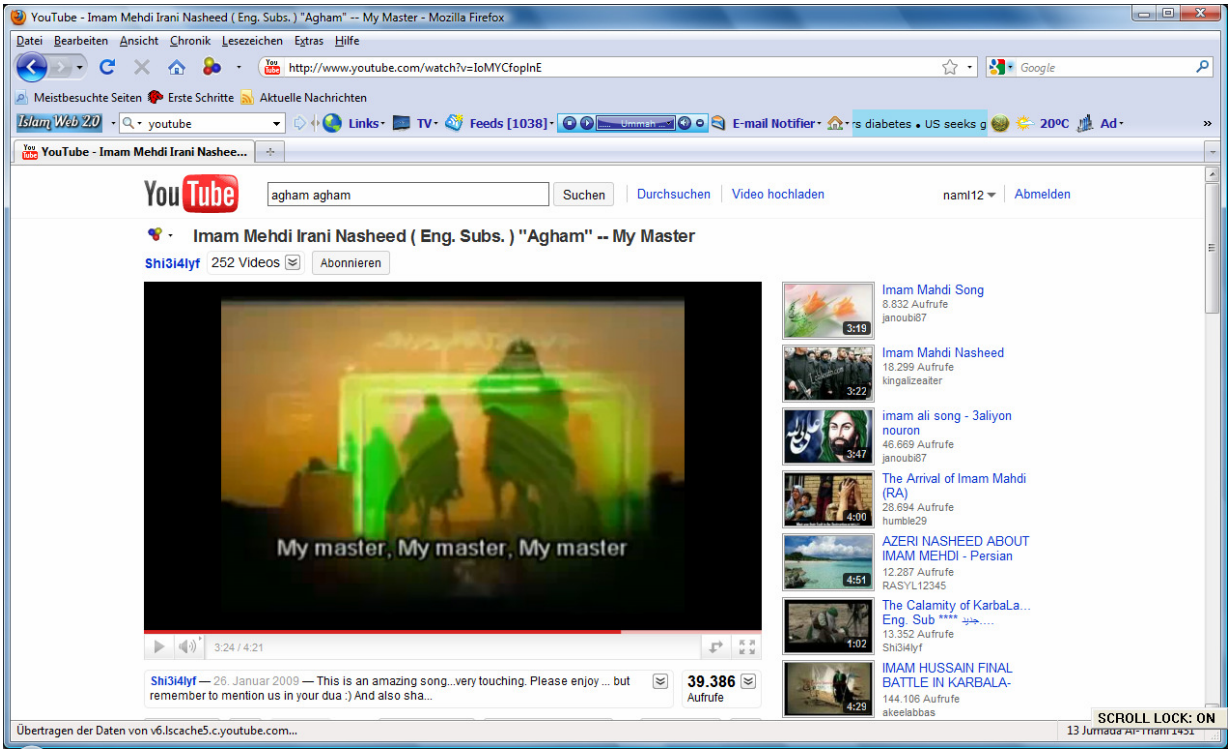


Abbildung 40: Persisches Nasheed „Agham“ für Imām Mahdī auf youtube mit englischen Untertiteln[163]

[162] http://alqaim.com/ [26.4.2007]
[163] http://www.youtube.com/watch?v=IoMYCfoplnE [26.4.2010]

Die Körperlosigkeit und Virtualität der postmodernen Internettechnologie, die viele Medientheoretiker und Cybernauten gleichermaßen fasziniert, verblüfft und zu utopischen Diskursen veranlasst hat, ist dabei kaum ein Kriterium, das diese virtuelle schiitische Gemeinschaft beschäftigen würde. Denn die Körperlosigkeit und die Transformation von physischer Raumzeit ist für diese keineswegs eine neue Erfahrung. Die Weiterentwicklung der Medien und Technologien stellt ebenfalls keine besonders verwundernswerte Entwicklung dar, da ja bereits in einer Überlieferung des Propheten davon die Rede war, dass der 12. Imām erst in einer Zeit erscheinen wird, in der der Bruder im Osten, mit dem Bruder im Westen in unmittelbare Kommunikation treten wird können.

Überlieferungen wie diese scheinen bewusst oder unbewusst auch dazu beizutragen, dass die Weiterentwicklung jener Kommunikationstechnologien, als Vorzeichen und womöglich gar notwendige Vorraussetzungen für das Wiedererscheinen des Imāms, als positive Tendenz wahrgenommen werden. Das Internet an sich ist demnach weder als „gut" noch als „schlecht" zu beurteilen, sondern lässt sich — wie andere Medien und Technologien auch — für unterschiedlichste Zwecke instrumentalisieren. Dank ihrer Anhänger besitzen die „anwesenden Abwesenden" mittlerweile eigene *TV-Channels*, die über *Youtube* Formate oder *Google-Videos* gespeist werden, eigene *Facebook*- Profile, unzählige *Websites* und *Blogs*, die ihnen zu Ehren eingerichtet wurden, sowie digitale Bibliotheken.

Die aktive Benutzung der virtuellen Netze — nicht nur um ein transnationales Gefüge von Anhängern der heiligen Familie zu vernetzen und zu stärken, sondern vor allem auch um die Botschaft der Imāme hypermedial zu verbreiten und die über Generationen bewahrten Überlieferungen im *Cyberspace* in einem globalen kulturellen Bewusstsein zu speichern — gilt als eine Form von Gottesdienst, für welchen die Gläubigen ihren spirituellen Lohn von Gott erhalten werden.

> „Karbalā' is, by large, imagined in this context as a universalized symbol that beckons all righteous minorities to confront oppressive majorities by emulating the struggles of Ḥussain and Zainab. Through Karbalā', the reformist writers envisage a better world, born anew each time a similar battle is waged.(…) The symbol´s most significant use is when it becomes an intertextual locus that accommodates multiple textual s well as contextual loci. It is a story told through many other stories, a pattern set forth by other patterns, and yet it continuously blurs social and generic contours, belying reification." (Hyder 2006: 207)

Sayyed Hyder Akbar beschreibt in „*Reliving Karbalā': Martyrdom in South East Asia*"(2006) Aspekte globaler Transformationen des Karbalā'-Paradigmas und dessen Übermittlung und beständiger Reterritorialisierung und Re-Kontextualisierung, die über das letzte Millenium stattgefunden haben — Transformationen welche er an der Wurzel des Paradigmas selbst verortet sieht.

> "Karbalā'ʹspositive interventions in a world of increasingly exclusivist and colluding narratives are twofold: It instills a dynamic questioning spirit for reading against the grain, and it offers a recourse to imagination. The interventions of a hallowed event turned into a symbol have been sustained by an adoring and richly diverse posterity for over a millennium.(…) Life and death, faith and devotion, sorrow and joy, hope and beauty—they defy categorical confinements and transcend any singular mode of being. No closure can be imposed upon them." (Hyder 2006: 210)

Doch jene Imagination, die einerseits durch die Symbole von Karbalā' und ultimativ — durch das Wiedererscheinen des verborgenen letzten Imāms —geprägt wird und andererseits die Transformation und endlose Rekontextualisierung dieser Symbole beeinflusst, kann nicht alleine auf jene Form „sozialer Imaginationen" reduziert werden, von der beispielsweise Appadurai (1996) spricht. Denn die Quelle der Encodierung und Decodierung dieser Symbole, die nicht nur einen lyrischen, sondern auch einen metaphysischen Charakter aufweisen, ist auf einer höheren Ebene der Realität zu verorten — die nur durch eine Veränderung des Bewusstseins der Benutzer zugänglich wird.

2.3.2 Spiritual Digital Diaspora

„Ich habe nichts als Schönheit gesehen", soll Zainab bint ʿAlī geantwortet haben, als man sie nach der Schlacht von Karbalā' fragte, was sie dort erlebt hatte. Eine Antwort freilich, die Angesichts des blutigen Massakers an ihren eigenen Verwandten und Kindern, mehr als verwunderlich, wenn nicht gar als verrückt erscheinen muß. Doch legt diese Antwort Zeugnis darüber ab, dass Zainab jemand war, der bereits vor der Reise von Medina Richtung Kufa, die in der Wüste von Karbalā' ein dramatisches Ende fand, eine andere Art der vertikalen, spirituellen Reise absolviert hatte, die es ihr erlaubte durch die materiellen Geschehnisse hindurch, die metaphysischen Konsequenzen der Ereignisse wahrzunehmen und durch die äußere Schicht einer illusionären Oberfläche, die darunter verborgenen Bāṭin-Realitäten zu decodieren. Solch eine Sichtweise der Welt ist nur einer Seele möglich, die erkannt hat, dass die Welt in ihrer materiellen Manifestation als ein dunkles Exil zu betrachten ist und deren Verlangen und Sehnsucht nach der Rückkehr in die Welt des Lichts — ihrer östlichen Heimat — größer geworden istals jeder physische Schmerz.

Über diese Sehnsucht nach der Heimkehr klagt auch die Rohrflöte in Mawlana Rūmīs berühmten ersten Versen des Mathnawi:

> „Höre auf die Geschichte der Rohrflöte, wie sie sich über die Trennung beklagt:
> Seit ich aus dem Röhricht geschnitten wurde, hat meine Klage Mann und Frau zum Weinen gebracht.
> Ich suche nach einer von der Trennung zerrissenen Brust, der ich meinen Sehnsuchtsschmerz enthüllen kann.
> Jeder, der weit von seinem Ursprung entfernt ist, sehnt sich danach, wieder mit ihm vereint zu sein."(Mathnawi Buch I, 1-4)

Im materiellen Alltagsbewusstsein gerät die Seele allerdings oft in den Zustand der Vergessenheit ihrer Selbst und ihrer eigentlichen Heimat. Sie benötigt bestimmte Impulse, ausgelöst durch Bilder, Klänge, Worte oder Gerüche, die sie wieder daran erinnern, wer sie ist. Dieses Erinnern löst in ihr das Gefühl des Fremdseins in dieser Welt aus, das Gefühl exiliert zu sein und die Sehnsucht und das Verlangen nach ihrer Heimat. Die Seelen, die sich in diesem beständigen Erinnern üben, werden so verbunden durch das Gefühl eine Art spirituelle Diasporagemeinschaft in dieser Welt zu sein, deren Bestrebungen und Bemühungen darin liegen, dieses Bewusstsein und „Wachsein" nicht zu verlieren, welches sie in die eigentliche Reise der Seele Richtung östlicher Heimat initiiert.

Der Aufenthalt im geographischen — durch moderne und de-sakralisierte Paradigmen geprägte — Westen, begünstigt einerseits zwar die Vergessenheit *[„ghaflat"]* der Seele über ihre eigentliche Existenz, kann andererseits jedoch auch stärker zu der Erfahrung der Sehnsucht und spirituellen Entfremdung beitragen und somit wiederum auch das spirituelle Erwachen der Seele begünstigen.
Die materiellen Vorteile und äußeren Bequemlichkeiten des Lebens im westlichen, modernen Exil, bedeuten gleichzeitig auch ein weit entfern sein von den sakralen Zentren — jenen Orten, an denen die Körper der Imāme, Heiligen und der Weisen begraben liegen, und die wie eine Art Tor zur eigentlichen Heimat der Seele fungieren können. Der *Cyberspace* kann nun aber unter Umständen selbst zu einer Art sakralisiertem Raum werden, indem dieser —wie eine Art Fenster — eine räumliche und zeitliche Verbindung zu den heiligen Zentren herstellen kann und so zu einem Medium werden, welches es der Seele des Benutzers erlaubt durch bestimmte Symbole, Bilder, *Soundscapes, Videostreams* und *Webcams* eine Verbindung zu den vertikalen Ebenen der metaphysischen Welten herzustellen. Die Verbindung zu diesen höheren vertikalen Ebenen gleicht wiederum einer Reise der Seele in Richtung Heimat und so können die ortlosen virtuellen Räume des *Cyberspace* tatsächlich —ähnlich den sakralen Zentren selbst — dazu beitragen, der Seele den Zugang zu ihrer spirituellen Heimat zu ermöglichen. Der *Cyberspace* kann dadurch als eine Art diesseitiger Spiegel der Welt der Archetypen fungieren, welcher denjenigen, die die Bedeutung der Symbole verstehen, die Erfahrung höherer Ebenen der Realität mittelbar zugänglich machen.

Durch die Projizierung von Bildern und Klängen sakraler Zentren in westeuropäische, amerikanische oder kanadische Wohnzimmer, kann spirituelle Praxis aber nicht nur im westlichen Exil gelebt werden, sondern verbindet die Benutzer auch zeitlich und räumlich mit Gläubigen in verschiedensten Ländern der Welt und stärkt somit auch das Gefühl der unmittelbaren Zusammengehörigkeit — als eine Art digitaler, spiritueller Diasporagemeinschaft, die nicht auf der Basis von ethnischer, nationaler oder linguistischer Herkunft definiert wird, sondern durch ihre geteilte Sehnsucht nach der Rückkehr in die Welt des illuminativen Orients. Dies wiederum hat aber in erster Linien auch Auswirkungen auf das Zusammen-leben, Interagieren und aktive Handeln einer transnationalen globalen Gemeinschaft

im Alltagsleben der diesseitigen Welt. Es führt beispielsweise zu einem rasanten Nachrichtenaustausch über politische Vorkommnisse, zu einem verstärkten Gefühl der Solidarität mit unterdrückten Glaubensgeschwistern in anderen Teilen der Welt, und zu einer Bildung lokaler nicht-virtueller Netzwerke, die durch diese globalen Bilder und Nachrichten zum Handeln inspiriert werden. Diese lokalen Netzwerke bedienen sich dabei oftmals wiederum cybertechnologischer Hilfsmittel, wie e-mail-Verteilern, yahoogroups, online-Foren oder *websites* konkreter Einrichtungen oder Versammlungszentren vor Ort, über welche Termine und Veranstaltungen angekündigt werden oder interessante Publikationen und Pressemeldungen weiterverbreitet werden.

Der *Cyberspace* kann also einerseits dazu führen online vermittelte Erfahrungen des Heiligen zu ermöglichen, indem technologisch-virtuelle Räume durch deren spezifische Benutzung sakralisiert werden können. Andererseits führt diese geteilte Erfahrung der Sehnsucht und Rückbindung an höhere Realitäten auch zur Kommunikation und Interaktion über weltliche und politische Ereignisse, was wiederum massive Auswirkungen auf die Aktivitäten und Vernetzungen lokaler *face-to- face communities* haben kann.

Sowohl die Vermittlung spiritueller Umgebungen und Praktiken, als auch politischer Ereignisse verläuft dabei allerdings keineswegs nur in eine Richtung, sondern funktioniert als Netzwerk verschiedener Ströme, die sich gegenseitig, in unvorhersehbaren Dynamiken beeinflussen. So werden nicht nur Trauerzeremonien, die Rezitation wichtiger Bittgebete und Bilder und Videos aus sakralen Zentren digital übermittelt, sondern umgekehrt auch die Dokumentation der Praktizierung schiitischer Rituale, etwa zu *'Aschūrā'* oder *Arba'īn* [der 40. Tag nach *'Aschūrā*] in sakralen Peripherien dokumentiert, Ansprachen von Gelehrten in englischer oder auch deutscher Sprache, die in London, Toronto oder Hamburg gehalten wurden, zur Verfügung gestellt oder Bilder und Videos von politischen Demonstrationen lokaler schiitischer Gemeinschaften in westlichen Länder als Zeichen der Solidarität mit unterdrückten Glaubensgeschwistern andernorts in den *Cyberspace* projiziert. Neben praktischen Zwecken, dient dies unter anderem auch als ein Zeichen und ein Beweis für die rasante globale Verbreitung, die metaphysische Stärke und die akute Lebendigkeit der Botschaft der Imāme.

Die Kommunikation im *Cyberspace* ersetzt aber keineswegs die Wichtigkeit von *face-to-face* Kommunikationen in lokalen Gemeinschaften und die gemeinsame Versammlung und Praktizierung spiritueller Rituale —wie etwa das Gemeinschafts- und Freitagsgebets; die Zusammenkunft zu Festen und Trauerzeremonien oder das gemeinsame Fastenbrechen im Ramadan — in realen Räumlichkeiten, Moscheen, Zentren oder im privaten Rahmen. Allerdings erweitert und vereinfacht die virtuelle Interaktion das Kommunikationsnetzwerk lokaler Gemeinschaften erheblich.
Auch die spirituelle Praxis kann vermittelt durch virtuelle sakrale Räume — in Ergänzung zu ritueller Praxis in der physischen Gemeinschaft — dazu beitragen jene

Spiritualität stärker in das Alltagsleben zu integieren und vor allem in den sakralen Peripherien eine allgegenwärtigere lebendigere Beziehung zu heiligen Orten und Pilgerstätten aufrecht zu erhalten. online-*chutbas* [Ansprachen von Gelehrten und Geistlichen] sind via *youtube* oder *facebook* jederzeit zugänglich und können bequem von zu Hause aus — beispielsweise auch während der Verrichtung anderer häuslicher Tätigkeiten — rezpiert werden. Mobiltelefone dienen dabei des Öfteren als Schnittstelle und mobile Datenträger, auf denen *online* vermittelte Daten gespeichert und jederzeit auch außerhalb des Hauses zugänglich gemacht, benutzt oder schnell und effizient via *Bluetooth* geteilt werden können. Umgekehrt können aber auch Eindrücke in Form von Bildern und kurzen Videoclips aus physischen rituellen Versammlungen oder von individuellen Pilgerreisen per Mobiltelefon festgehalten werden und von dort aus ins Netz zurückprojiziert werden.



Abbildung 41: Mitschnitt einer physischen Madschlis einer Trauerversammlung zu Arba'īn in der türkischen El-Mehdi Moschee in Wien auf *Youtube*; Im Hintergrund eine aufgerollte Videoleinwand, auf der nach Bedarf wiederum Videoclips, onlineChutbas usw. aus dem *Cyberspac*e in die Moschee zurückprojiziert werden können[164]

So sind sind Beziehungen zwischen *online* und *offline* vermittelten Räumen und Realitäten vielfältig und komplex. Beispielsweise ist auch der geographische Aufenthaltsort ein entscheidender Faktor, der beeinflusst, wie und für welche Zwecke verschiedene Individuen oder auch ein und dasselbe Individuum die Cybertechnologie verwendet. Diese Tatsache erfordert vor allem auch ethnographische *offline*- Forschung in unterschiedlichen geographischen settings um die individuellen Lebenszusammenhängen einer virtuellen schiitischen Gemeinschaft als spiritueller digitaler Diaspora sichtbar zu machen.

[164] http://www.youtube.com/watch?v=96hze3DL7gs&feature=related [26.4.2010]

Die Ergebnisse solcher empirischer ethnographischer Forschung über die unterschiedliche Nutzung des *Cyberspace* in verschiedenen Teilen der Welt und die Beziehung zwischen alten und neuen Kommunikationstechnologien werden im nächsten Teil dieser Arbeit — „Induktionen“ — präsentiert werden.





BornePhoenix; Ibrahim

"My Heart is Baynol Haramain"

My mind is on the waging war
My hands are on a keyboard
My feet are busy running
My stomach is very hungry
My eyes are on my watch
My ears hear an impatient boss
I do this everyday
A routine so mundane
My blood is pumping through my veins
A reminder of love and pain
An obsession with two beautiful names
Abbas and Husayn, Abbas and Husayn
This world thinks I am insane
Abbas and Husayn
My heart is baynol haramain
Abbas and Husayn!

I travel around the globe
Like an orbiting probe
Observing the world I loathe
People in the same mode
In every city, town and road
That's why silent I will remain
I am quiet while you complain
Your life is such a drain
Chasing yourself without happiness attained
Plus your silly religion
You call it human intuition
A broken soul with no spiritual mission
I laugh at everything you claim
Your routine is so mundane
The domain of Karbalā’ is my only aim
My heart is baynol haramain
Abbas and Husayn, Abbas and Husayn
My heart is baynol haramain
Abbas and Husayn



screenshots aus dem Videoclip zu “Baynol Haramain” von Ibrahim
http://www.youtube.com/watch?v=nFwX6eAqqdY&feature=related

3. SACRED SCAPES

"The mystics they've missed it
Ironically even they call me a misfit
They ponder on existence
Yet the answer is simplistic
Let me show you it in a single sand grain
Still they call me deranged
They say intercession has little gain
But I have no question; it has allowed me to fly like a crane
These mystics are superficial, they are surely not crystal
They are stuck in one dimension
You may not want to listen

But for those joining this expedition
You won't need a car, plane or train
It will start in the brain
Then your heart will link up the chain
By now you too may think I am lame
So silent I will remain
O' what a shame
This joy I feel inside may never be explained...
Supreme tranquility witnessed and obtained?
Only if you put your heart in Baynol Haramain
A reminder of love and pain, every heart can ascertain
This is the main feeling I can no longer contain
This is why the world thinks I am insane
My heart is baynol haramain
Abbas and Husayn!

My heart is Bainol Haramain (by ebraHIM aka bornephoenix)
[http://www.youtube.com/watch?v=nFwX6eAqqdY&feature=related 10.März 2010]



Abbildung 42: Karbalā', Irak: die Mausoleen von Imām Ḥussain und seinem Halbbruder Abbas *Google Earth*

„Pilgrimage is not only a search for knowledge of one´s God,
but a search within oneself as well."
(Netton 1993: xii)

Aus islamischer Sicht ist die Trennung in profanen und sakralen Raum nur oberflächlich haltbar. Es gibt keinen Ort, wo Gott nicht ist. Dennoch ist Er selbst ortlos. Gott manifestiert sich nicht an bestimmten Orten, sondern durchdringt essentiell den gesamten Kosmos und das Innere des Menschen selbst. *„Wir werden ihnen unsere Zeichen zeigen, in den Horizonten und in ihnen selbst"*, heißt es im *Qur' ān* mehrmals und *„Wohin ihr euch auch wendet, dort ist das Angesicht Gottes" (Qur' ān 2:115).*

Die Heiligen [*„aulī- alLāh*"] sind diejenigen, die die innere Realität dieser Zeichen [*Ayāt*] Gottes im Universum und in sich selbst gelernt haben zu deuten und die Schleier der Unachtsamkeit gegenüber Gottes ununterbrochener Anwesenheit überwinden konnten. Den Heiligen kommt daher in erster Linie die Rolle von Lehrern zu, die den Menschen helfen sollen, die göttlichen Zeichen richtig zu deuten, diese zu führen und ihnen den Weg zu Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zu weisen.Die nächsten Kapiteln widmen sich nun einer Annäherung an das Heilige in schiitischen *mindscapes* und — eng damit verbunden — der Theorie und Praxis von „*Ziyārat*" — dem Pilgern zu den Grabstätten von Heiligen und Imāmen.

Welche Bedeutung hat das Sakrale in schiitischen *mindscapes*? Wieso sind manche Orte und Zeiten heiliger als Andere? Und welche Wirkung hat die Reise zu solchen Orten im Alltagsleben der Pilger? Bevor wir uns jedoch diesen Fragen zuwenden, erscheint es mir notwendig, zunächst zu erläutern, wie die Praxis des „*Ziyārat*" — oftmals assoziert mit der „kleinen Wallfahrt", im Unterschied zur „großen Wahlfahrt", der Hadsch nach Mekka — aus der Perspektive westlich geprägter Orientalisten, Anthropologen und Islamwissenschaftler konzeptualisiert und wahrgenommen wurde. Im Anschluß daran, werde ich die Sichtweise von zwei islamischen Intellektuellen auf dieses Phänomen beleuchten und schließlich persönliche Erfahrungen einzelner Pilgerinnen in den Vordergund rücken — bevor wir uns im nächsten Teil dieser Arbeit selbst auf die Reise zu den heiligen Stätten begeben werden.

2.1 „Ziyārat" als volksreligiöse Praxis?

Die Praxis des *„Ziyārat"* wurde und wird von westlichen Orientalisten, Anthropologen, Islamwissenschaftlern und Soziologen zumeist als Teil volksreligiöser Praktiken interpretiert und somit als lokale, persönliche und der offiziellen Orthodoxie diametral gegenüberstehende Ausformungen des Glaubens betrachtet.

Dies hängt unter anderem auch damit zusammen, dass der Islam, seine Glaubensgrundlagen und Praktiken, im Abendland meist im Vergleich mit dem Christentum bzw. als Gegensatz dazu wahrgenommen und analysiert wurden. Ein gutes Beispiel für so einen komparativen Ansatz stellt *Ernest Gellners* (1995) Analyse des Islam dar, der von „katholischen" und „protestantischen" Elementen im Islam spricht und diese mit Aspekten eines offiziellen dogmatischen „Hochislams" gegenüber eines niederen, von Aberglauben und Ritualen geprägten „Volksislam"gleichsetzt. So hält Gellner fest, dass umgekehrt zum Christentum die „protestantischen" Elemente im Islam — gekennzeichnet durch urbane, individualistische und puritanische Strukturen, die nach einem rationalen Zugang zum Gottesverständnis über die heilige Schrift verlangen — die Kennzeichen eines offiziellen „Hochislams" der Schriftgelehrten und Theologen zu sein scheinen, während die „katholischen" Elemente — gekennzeichnet durch eine strenge Hierarchie, Rituale, die Vermittlung durch Heilige und mystische Erfahrungen — mit dem niederen „Volksislam" assoziiert werden.

> One can say that an upper-class, urban, individualistic, puritan, "protestant" Islam (which is strangely united by the theologians and jurists who are its main carriers, despite the lack of a central organization and any kind of central secretariats and hierarchy) coexisted with a fragmented, "Catholic" Islam which had the "Catholic" characteristics of hierarchy, ritualization, employment of the sensuous forms of religion, of mystical exercises, and so on. (Gellner 1995)[165]

Auch Kriss und Kriss-Heinrich (1960) stellen in ihrem Werk: „Volksglaube im Bereich des Islam Band 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung" Vergleiche zwischen Christentum und Islam an:

> "Wie im Christentum stellen auch im Islam ein Teil der volksreligiösen Praktiken Manifestationen gewisser allgemein menschlicher, religiöser Grunddispositionen dar, die man als `primitiv´oder `urtümlich´ zu bezeichnen gewohnt ist. Hier sind vor allem jene magische Automatismen zu nennen, die der offizielle Islam, wie jede streng monotheistische Religion scharf ablehnt, und die daher in den sogenannten Volksglauben flüchten müssen." (Kriss/ Kriss-Heinrich 1960: 1)

[165] *The lecture was originally transcribed by Caroline Schmidt Hornstein and published in the* Internationale Zeitschrift für Philosophie , *Ed. Günter Figal and Enno Rudolph, 1/1996* . http://www.eurozine.com/articles/2000-08-28-gellner-en.html [23.04.2010]

Gebhard Fartacek spricht in der Einleitung zu seiner wesentlich zeitgenössischeren Betrachtung von „Pilgerstätten in der syrischen Peripherie“ (2003) von lokalen Pilgerstätten als „peripheres Gebiet in der Religion“ (Fartacek 2003. 15) und als „Bestandteile der *little traditions*, also jener `kleinen Traditionen´, die angeblich eine mehr oder minder große Distanz zur zentralen doktrinären Glaubenslehre entwickelt hat“ (Fartacek 2003: 15).

Diese Unterscheidung zwischen *„great traditions“* und *„little traditions“* in Bezug auf das Studium von Weltreligionen geht ursprünglich auf den Anthropologen Robert Redfield (1956) zurück, der damit versuchte, das Forschungsfeld von Anthropologen von denen der Religionswissenschaftler und Philologen abzutrennen. Während letztere sich hauptsächlich mit den „großen Traditionen“ — den Schriften, der offiziellen Theologie, dem Dogma usw. auseinandersetzten, so sollten sich die Anthropologen auf die „kleinen Traditionen“ — mündlich überlieferte Geschichten und Mythen, volksreligiöse und populäre Praktiken und als heterodox betrachtete Auslegungen des offiziellen Dogmas im alltäglichen Leben der Menschen — konzentrieren.

Diese Einteilung in *„high Islam“* und *„low Islam“*, in „offizielles Dogma“ und „populärer Volksglaube“, in schriftorientierter „reiner“ Islam vs. Heiligenkult scheint demnach eher einer strukturellen Notwendigkeit oder Legitimation ethnographischer oder religionswissenschaftlicher Forschung zu entspringen, als einer Unterscheidung, die aus Sicht der studierten Religionen und der religiösen Phänomene selbst von wesentlicher Bedeutung wäre.

Dennoch hat sich diese Unterscheidung hartnäckig gehalten. So spricht Stauth (2005) weiters von einer „öffentlichen Religion“, die in der Moschee praktiziert wird, und stellt diese gegenüber einer „privaten Religion“, persönlicher Frömmigkeit, die an den Orten der Verehrung von Heiligen in Erscheinung tritt (Stauth 2005: 15). Stauth selbst bemerkt dabei aber auch, dass jene Unterscheidung zwischen *high Islam* und *low Islam* von manchen als „obskure Erfindung westlicher Orientalisten“ (Stauth 2004: 11) betrachtet wird, wirft dann aber wiederum ein, dass diese Unterscheidung auch im konventionellen Selbstverständnis unter Muslimen zu finden sei, und gibt als Beispiel dafür die Theorien *Ibn Chaldūns* (15. Jahrhundert) an.

Auch der Religionsanthropologe Ernest Gellner bezieht sich in seinen Theorien gerne exzessiv auf *Ibn Chaldūn,* wenn er diesen auch aus einer betont modernen Weltsicht heraus intepretiert und kein Interesse daran zeigt, den mittelalterlichen Soziologen im Kontext seines eigenen historischen intellektuellen Klimas zu betrachten. Denn auch wenn *Ibn Chaldūn* von modernen Intellektuellen gerne als Vorreiter eines neuen positivistischen wissenschaftlichen Paradigmas während einer Zeit des Zusammenbruchs islamischer Hochzivilisation zitiert wird, der sogar gewisse Elemente marxistischer Theorie vorweggenommen haben soll, so war er selbst doch auch ein ausgebildeter religiöser Rechtsgelehrter und ein Vetreter einer Weltsicht, die

Gott als den kausalen Hintergrund jener Bedingungen ansah, die sozialen und historischen Wandel hervorbringen(vgl. Lakhsassi 2001: 255).
Andererseits erscheint es als aber auch als äußerst übertrieben und missverständlich, *Ibn Chaldūn* als exemplarischen Vertreter eines muslimischen Selbstverständnisses seiner Zeit darzustellen. Denn während *Ibn Chaldūn* auf großes Echo unter späteren „modernen Intellektuellen" stieß, die ihre eigenen Ideen rückwirkend in die Schriften des islamischen Gelehrten hineinprojizierten, so war der Einfluss der Theorien des Maghrebiners in der damaligen islamischen Welt doch äußerst begrenzt. Und während er den Niedergang der islamischen Zivilisation prophezeite, so begannen insbesondere in jenen Ländern, wo die schiitische philosophische Tradition vorherrschend war, doch gerade erst die intellektuellen Früchte einer eigenständigen islamischen Denktradition heranzureifen, die sich langsam von ihrem hellenistischen Erbe zu emanzipieren vermochte.

> „ To see Ibn Khaldūn as the precursor of `modern´ positivism is possibly not the best way of judging his work in the context of Islamic culture or, more accurately, of Islamic philosophy. To say that he was aware that the civilization to which he belonged was drawing to a close belongs to the post eventum type of prophecy, and it completely loses sight of how Islamic civilization, assuredly in a different form, flourished elsewhere, notably in Iran, of how Islamic philosophy has also flourished, and of how both Islamic civilization and philosophy continue to endure over the centuries." (Corbin 1993: 279-280)

Ernest Gellner (1995), der seine gesamte Theorie über islamische Politik und Kultur im Kontext von modernem Nationalismus und Säkularisierung auf jener scheinbar selbstverständlichen Gegebenheit einer historischen Unterscheidung zwischen urbanem *„high Islam"* und tribalem *„low Islam"* aufbaut, führt nun auch die Entstehung eines modernen islamischen Fundamentalismus auf diese ursprüngliche historische Dichotomie zurück.

> "To put it simply, Islam, at least that of the arid zone between the Hindu Kush and the Atlantic and the Niger bend, was divided between a high culture and a low culture – a high Islam and a low Islam – and these two coexisted in an unstable way. Most of the time they were peaceful, but nevertheless had conflicts at fairly regular intervals. The chief difference between the two is that high Islam does not permit mediators (it has a special name for the sin of mediation: shirk), while the world of low Islam is full of them. "(Gellner 1995)

Dabei verbindet Gellner *Ibn Chaldūns* Konzept, das er aus dessen historischen Kontext reißt, nun mit einer materialistischen, marxistischen Klassenlehre. Während der „Hochislam" — Gellners Interpretation zu Folge — mit den oberen Klassen der Herrscher und Gelehrten korrespondierte, so assoziiert er den niederen, von Aberglauben und mystischen Vorstellungen geprägten „Volksislam" mit den unteren Klassen, tribal organisierter, ungebildeter Stammesgesellschaften.

> High Islam encourages a direct relationship between a unique deity and the individual believer; it is not attached to ritual, contains little magic and supernatural belief, and is heavily moralistic, scripturalist, puritan, monotheistic, and individualistic. It is the Islam of the scholars – the high Islam recognized as valid by the believers but not practiced by them. It is

> not practiced because it does not correspond to the needs of the lower classes and above all the rural Muslims, who for obvious reasons require a much more Durkheimian religion – in other words, a religion in which the sacred has its mediators, its incarnation, and which mirrors the social structure." (Gellner 1995)

Gellners Theorie zu folge, führten die Industrialisierungsprozesse der Moderne nun dazu, die traditionell volksreligiös organisierten lokalen Stammes- und Dorfgemeinschaften zu deterritorialisieren. Diese mussten sich nun verstärkt hochislamischen, puritanischen Strömungen zuwenden, um insbesondere in postkolonialen *settings* eine gemeinsame Identität gegenüber den verwestlichten urbanen Oberschichten konstituieren zu können.

> I think it is in these terms – the reaction of recently urbanized, disoriented Muslims who are separated from their previous saint cults and local structures but who need to define themselves against an exploitative, semi-Westernized upper class – that the wave of Muslim fundamentalism should be understood. (Gellner 1995)

Die Missverständnisse, die dieser Theorie zu Grunde liegen, im Detail zu erörtern, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, dennoch sollen hier einige Punkte kurz aufgeworfen werden, die für die weitere Kontextualisierung und das Verständnis von *„Ziyārat"* in schiitischen Seelenlandschaften von wesentlicher Bedeutung sind.

Gellner vermischt in seiner Konzeption von „Hochislam" und „Volksislam" die materialistischen Konzepte von Klassenzugehörigkeit und die Unterscheidung von urbanem/globalem Raum einerseits und ruralem/lokalen Kontext andererseits mit spirituellen Konzeptionen von *„ẓāḥir"* und *„bāṭin"* und einer vertikalen Hierarchie der Realität. Dies wiederum ist die unmittelbare Folge davon, dass Gellner mit dem Selbstverständnis eines säkularen Rationalisten, keinen Zugang zur ontologischen Realität dieser vertikalen Sphären hat und damitdiese nur auf horizontaler Ebene interpretieren kann.

Somit setzt Gellner den niederen „Volksislam" der Beduinenstämme, mit dem mystischen Islam gleich, wobei letzterer nicht nur von den Sufis, sondern auch von wichtigen Gelehrten und Philosophen praktiziert wurde und den Kern der eigentlichen Lehren des Propheten und insbesondere der 12 Imāme darstellte. Wieso Gellner diesen entscheidenden Fehler macht, ist wohl darauf zurückzuführen, dass er über kein geeignetes Instrument oder Kriterium verfügt, um den einfachen Aberglauben der „Wüstenaraber" (wie es der Qurʾān selbst ausdrückt) von der höchsten Erscheinungsform des Islam — dem Ausdruck seiner inneren spirituellen Form — wie ihn die größten islamischen Mystiker und Philosophen realisiert haben — zu unterscheiden.

Imām ʿAlī nimmt in seinen Lehren ebenfalls eine Art „Klasseneinteilung" der Menschen vor, allerdings geht es dabei um eine Einstufung der Seelen je nach Grad ihres Bewußtseins/Existenz [*„wudschūd"*], die keineswegs mit einer materialistischen

oder marxistischen Auffassung von Klasse verglichen werden kann. Vielmehr ergibt sich aus jener Klassifizierung, eine vertikale spirituelle Hierarchie von Wissen und Erkenntnis entsprechend dem Grad der Realisierung des Intellekts und des Herzens eines Menschen:

> „People are divided into three types: a lordly knower (alīm rabbanī); one who seeks knowledge (muta´allim) for the sake of deliverance; and the common folk (hamaj ra´ā) following just anyone, swaying with every current, not desiring to be illumined by the light of knowledge, nor seeking refuge from any support." (Imām ʻAlī´s discourse to Kumayl; Najhul Balagha, Sayings 147; zitiert in Shah-Kazemi 2007: 36)

Aus schiitischer Sicht besteht der Weg der Religion, wie bereits erwähnt, aus mehreren Ebenen, die zueinander in komplementärer Abhängigkeit stehen. Dabei wird „der breite Weg"[*scharī'at*] — also die von der heiligen Schrift und der *Sunna* des Propheten abgeleiteten Gesetze — welchen Gellner mit dem orthodoxen „Hochislam" identifiziert, lediglich als äußerste, wenn auch unabdingbare Hülle der Religion verstanden. Jene Ebene der Religion korrespondiert auch mit einem bestimmnten Erkenntnisweg, welcher durch die Befolgung der Überlieferungen [*„Naql"*] und durch Nachahmung [*„taqlīd"*] von Rechtsgelehrten realisiert wird.

Um jedoch zur persönlichen Realisierung der Wahrheit [*„ḥaqīqat"*] der Religion vorzudringen, ist es notwendig den schmalen Pfad [*„ṭarīqat"*] spezieller spiritueller Handlungen zu beschreiten, für die nun auch die Vermittlung durch das Licht der Imāme und Heiligen [*Aulī-Allāh*] notwendig ist, die als Wegweiser und Führer auf diesem gefährlichen und schwierigen Pfad unabdingbar sind. Die Imāme und Heiligen gelten somit als „Tore" zum prophetischen Wissen. Sowie es in der berühmten Überlieferung des Propheten heißt: *„ Ich bin die Stadt des Wissens und 'Alī ist das Tor. Wer immer auch nach Wissen strebt, soll durch dieses Tor eintreten."*

Der schiitischen Interpretation zu Folge waren die herrschenden Kalifen freilich niemals daran interessiert, dass ihre Untertanen jenen Islam kennen lernen sollten, der ihnen den unmittelbaren Zugang zur persönlichen Realisierung göttlicher Wahrheiten gewähren würde, was gleichzeitig ihre eigene Autorität und ihren weltlichen Machtanspruch zu Gunsten der Loyalität gegenüber den spirituellen Führern und Heiligen unterminieren würde. Deswegen kam es also scheinbar immer wieder zu Machtkämpfen zwischen einem rein legalistischen – und beinahe positivistischen — Islam der herrschenden Klassen, und einem spirituellen und mystischen Islam, der die Kraft in sich trug, eine politische Revolution auszulösen, so wie das Beispiel von Imām Hussains Aufstand es Generationen von Schiiten — bis heute — lehrte.

Dr. Ahmad Ahmadi, Senior Professor für Westliche und Islamische Philosophie an der Universität Teheran und der Universität in Qum, drückt dies in einem Interview, das ich im Sommer 2008 in Schirāz, Iran mit ihm führte, folgendermaßen aus[166] :

> „Diese Leute haben nun versucht, nach dem Tod des Propheten jene spirituelle Atmosphäre — die spirituelle Ebene seiner Persönlichkeit — und die Tatsache, dass der Prophet ein vollkommener Mensch ist zu unterminieren und diese Vollkommenheit zu verschleiern, denn sie wollten nicht, dass diese Stufe des Propheten weitergegeben wird, möglicherweise an seine Familie, dass also jemand sagt, nein, wir sind mehr mit der Spiritualität und mit der hohen Stufe des Propheten verbunden und damit berechtigt seine Nachfolge anzutreten; deswegen also war es für sie wichtig zu sagen, der Prophet war nur ein Mensch, dem eben auf irgendeine Art und Weise eine Botschaft von Gott vermittelt wird, aber das heißt noch lange nicht, dass ihm als Mensch eine besondere Stellung zukommt, er wurde sozusagen nach dem Zufallsprinzip ausgewählt und empfängt jetzt also die Botschaft; es hätte aber genauso gut auch jemand anderer sein können; er hat also nicht irgendeine besondere Stellung als Mensch; seine Vollkommenheit wird hier also geleugnet, damit man nach dem Tod des Propheten auch ohne weiteres seine Nachfolge antreten kann und das ist ein sehr wichtiger Punkt, weil aus dieser Art von Zugang—oderwir können es auch Heuchelei— letztendlich eine Art von Positivismus resultiert, indem man sagt: Der Mensch besteht nur aus Fleisch und Blut, aber eine höhere spirituelle Sphäre hat er nicht. Damit leugnet man dann genau jene Ebene, die man selber nicht hat, und kann sich selbst dennoch als Nachfolger des Propheten erklären — ein Zugang der leider von Anfang an im Islam Eingang erhalten hat. Man könnte das beinahe als eine Art Positivismus bezeichnen, wobei man sagt, dass wir das, was ist— also was real ist—nur über unsere Sinne erfahren können.“
> (Interview: Ustad Ahmad Ahmadi, Schirāz, 2008)

Jene Form eines beinahe positivistischen, legalistischen „Hochislam“ wurde dieser Interpretation zu Folge demnach seit der frühen islamischen Geschichte von einer Herrscherschicht getragen, die nach Auffassung der Schiiten einen illegitimen Machtanspruch vertraten und dieMehrheit der Menschen vom Zugang zur eigentlichen Botschaft der Offenbarung abschnitten.

Heutzutage werden eben diese puritanischen Strömungen durch jene „modernen“ und politisch konservativen Reformbewegungen, wie beispielsweise dem Wahhabismus[167], vertreten, die die Praxis des *„Ziyārat“* aufs Schärfste verurteilt und den islamischen Pilgern nach Medina sogar den Zugang zum Grab des Propheten und dessen Familienangehörigen[168] verbieten:

> „Es gibt heute eine Strömung, die die Praxis des Ziyārat vollkommen ablehnt. Das ist der Wahhabismus, wie er heute vor allem von Saudiarabien aus propagiert wird. Die Wahhabiten stellen sich vollkommen gegen jene Form des Ziyārat , wie es sie bei den Schiiten, aber auch unter den Sunniten gibt. Dabei muß man dazu sagen, dass viele der unterschiedlichen ideologischen Strömungen, die im Laufe der islamischen Geschichte entstanden sind, nicht nur aus rationalen Überlegungen entstanden sind, sondern durchaus auch politisch beeinflusst wurden bzw.dementsprechend ausgenutzt oder gefördert wurden. Und auch der

[166] das Interview wurde auf Persisch geführt und auf deutsch übersetzt und transkribiert
[167] eine islamische Sekte, die im 18. Jahrhundert
[168] Der Friedhof in Medina Jannat ul Baghi

> Wahhabismus gehört sicherlich zu einer jener Strömungen, die ganz gezielt politisch gefördert wurden bzw. sogar überhaupt erst aufgrund von politischen Ambitionen in die Welt gekommen sind. (Interview: Ustad Ahmad Ahmadi, Schīraz, 2008)

Die Praxis des *„Ziyārat"* kann aus schiitischer Perspektive demnach nicht als Teil von volksreligiösen, abergläubischen oder auf einen lokalen Kontext beschränkte Praktiken verstanden oder konzeptualisiert werden, sondern als Tor des Zuganges zu höheren Stufen des Bewusstseins/der Existenz [*wudschūd*], welche wiederum zu Selbsterkenntnis und zu Gotteserkenntnis führen können und darüber hinaus auch als Weg des *Empowerments* gegenüber jeglicher Form von Unterdrückung durch weltliche Herrschaft.

Während Rationalismus und Säkularisierung als befreiende und revolutionäre Kräfte der europäischen Aufklärung und der Moderne gesehen werden, so scheint es, dass die spirituelle Rückbesinnung und der lebendige Kontakt zu den Heiligen heute vermehrt als befreiende und revolutionäre Kraft der islamischen *Ummah* gesehen wird, welche ihre Wirkung sowohl auf persönlicher, intra-personeller Ebene, als auch in politischen und sozialen Dimensionen zu entfalten vermag.

Weiters ist die Praxis des *„Ziyārat"* heute längst nicht mehr ein Phänomen, das aus einem rein lokalen Kontext heraus verstanden oder analysiert werden kann oder das als eine Art „Relikt" aus einer vormodernen, tribalen Vergangenheit einem peripheren Gebiet der Religion zugeordnet werden sollte. Denn die Praxis des Pilgerns zu Heiligengräbern ist schon längst zu einem globalen und transnationalen Prozess geworden, der eine vertikale Verschiebung der horizontalen, materialistischen Wahrnehmung von Realität bewirken kann und dessen Einfluss bis in die virtuellen Sphären des Cyberspace zu zu spüren ist.

Bevor wir uns aber nun der weiteren Analyse der Auswirkungen von *„Ziyārat"* in jenen globalen und virtuellen Strömen widmen, soll zunächst noch eine tiefergehende Betrachtung der Theorie und Praxis des *Ziyārat* aus der Perspektive islamischer Intellektueller und praktizierender Pilger stattfinden.

2.2 Die Metaphysik des „Ziyārat“

Aussprache: ziyaara
arabisch: زيـارة
persisch: زيـارت
englisch: „Audience“ [Ziyārat]



Abbildung 43: Am Grab des persischenDichters *Sa‘adi*, Schiraz, Iran

*„Als „**Ziyāra**“ bzw. „Besuch“ wird grundsätzlich jedes Pilgern zu einer heiligen Stätte bezeichnet. Es handelt sich zumeist um eine Art Audienz bei einem Vertreter Gottes bzw. seiner Grabstätte.Zwar ist der unbegrenzte ALLĀH seinen Geschöpfen überall gleich nah, aber der begrenzte Mensch kann die Fesseln, die ihn von der Nähe Gottes trennen, an bestimmten Orten besser abwerfen, da ihn der besondere Ort eine besondere Erinnerung an sein Dasein ermöglicht.*
Alternativ zu den körperlichen Besuchen bzw. Audienzen gibt es eine Reihe von verbalen Audienzen, mit denen man sozusagen vom Ort seines Aufenthaltes den Besuch simuliert. Beide Arten der Audienz dienen der Annäherung an ALLĀH. Die verbalen Audienzen werden zumeist in Sammlungen von Bittgebeten mit aufgeführt.“

www.eslam.de [28.4.2010]

*“**Ziyārah*** (Arabic: زيـارة) *(Commonly referred to as, ”**Ziyārat**”; meaning: ”**Visit**”) is a pilgrimage to sites associated with Muḥammad, his family members and descendants (including the Shī‘ah Imāms), his companions, or other venerated figures in Islām, such as the Prophets, Sufi saints and Islāmic scholars. Sites of pilgrimage include mosques, graves, battlefields, mountains, and caves. Ziyārat can also refer to a form of supplication made by the Shī‘ah, in which they send salutations and greetings to Muḥammad and his family.”*

www.wikipedia.org [28.04.2010]

„Ziyārat" bedeutet— wie aus den obig angeführten Definitionen gängiger online-Enzyklopädien bereits hervorgeht — grundsätzlich nichts anderes als „Besuch". In diesem Sinne wird das Wort sowohl im arabischen, im persischen als auch im türkischen (mit leichten orthographischen und syntaktischen Abwandlungen) in der Alltagssprache gebraucht, etwa um Verwandte oder Freunde zu besuchen. Im speziellen Sinne aber wird damit der Besuch der Seele von heiligen Persönlichkeiten assoziiert. Dies erfolgt im Idealfall durch das physische Pilgern zu den Grabstätten dieser Persönlichkeiten, kann aber auch durch das Verlesen spezieller Gruß-Texte aus der Ferne stattfinden – eine Praxis die vornehmlich zu bestimmten Tagen oder Zeiten durchgeführt wird. In letzter Zeit hat sich aber auch eine Art von *online-Ziyārat* entwickelt, die die neuen Möglichkeiten der *Cyberspace* Technologie nützt, um ein klassisches Ziyārat audio- visuell zu simulieren.

Im Folgenden soll zunächst ein Einblick in die Philosophie und Metaphysik des *Ziyārat* aus schiitischer Perspektive gewährt werden. Zu diesem Zweck habe ich Interviews mit zwei muslimischen Intellektuellen durchgeführt: *Ustād Ahmad Ahmadi* ist Senior Professor für westliche und islamische Philosophie an der Universität Teheran und der Universität Qum und darüber hinaus der Leiter des *SAMT-Instituts* für die Sammlung und Publikation iranischer Universitätslehrbücher. Ein ausführliches Interview über die philosophischen und metaphysischen Hintergründe von *Ziyārat* habe ich am 24. und 25. Juli 2008 in der Lobby seines Hotels in Schiraz, Iran geführt.

Das andere Interview mit *Sayyed Hadsch Amini* — Professor für Geographie, Boden- und Erdkunde an der Universität Teheran – wurde in den Räumen der Universität Teheran Anfang September 2008 durchgeführt. Beide Interviews erfolgten in persischer Sprache und wurden anschließend in deutscher Sprache transkribiert und wenn notwendig mit Ergänzungen in eckigen Klammern versehen.

Im Folgenden werde ich nun — unter von mir gesetzten Zwischenüberschriften — die Stimmen jener beiden Intellektuellen selbst zu Wort kommen lassen, deren Erläuterungen ich nach der vorangegangenen ausführlichen Einführungen in philosophische Diskurse schiitischer *mindscapes,* nicht mehr als notwendig erachte.

Körper und Seele

„Es gibt einen großen Unterschied in der Anthropologie [pers.: „*Insān-schenāsī*“] und Philosophie [pers.: „Wudschūd-Schenāsī“] der Sunniten und Schiiten. Aus Sichtweise der schiitischen Philosophie ist der Mensch zusammengesetzt aus Geist/Seele [pers.:„*Ruh*“] und Körper [pers.: „*Badan*“]. Dabei ist „*Ruh*“ die Wirklichkeit/Wahrheit des Menschen [„*Ḥaqīqat-e-Insān*“], das, was ihn zum Menschen macht, während „*Badan*“ nur eine Notwendigkeit für die Erscheinung von „*Ruh*“ in dieser materiellen Welt darstellt. Die Seele benötigt also eine materielle Erscheinungsform, um in einer materiellen Welt handeln zu können. Die Seele kann ohne den Körper in dieser materiellen Welt nicht anwesend sein. Damit die Seele in der materiellen Welt eine Wirkung haben kann und „Sein“ kann, ist sie auf den Körper angewiesen. Allerdings heißt das noch lange nicht, dass die Seele auch existentiell auf den Körper angewiesen ist. In ihrer Existenz ist sie unabhängig vom Körper, aber sie benötigt ihn in dieser materiellen Welt, um eine Wirkung ausüben zu können.

Diese Vorstellung des Menschen basiert sowohl auf dem *Qur'ān*, ist aber auch als ein klarer und eindeutiger Bestandteil der islamischen Philosophie zu sehen. Wenn man von islamischer Philosophie spricht, darf man nicht vergessen, dass die islamischen Philosophen eigentlich beinahe zu 100% Schiiten waren. Als solches kann man also sagen, dass diese Vorstellung des Menschen eine ganz klare Angelegenheit ist, man könnte sogar sagen, sie ist evident.“ (Interview 1/2008, Ustād Ahmad Ahmadi)

Form und Stoff

„Es gibt eine ganz allgemeine philosophische Regel, die bereits auf Aristoteles zurückgeht, nämlich, dass jedes Ding aus zwei Ebenen besteht. Das eine ist die Form [pers.: „ *sūrat“* bzw. „*wudschūd“*] und das Andere ist der Stoff [pers.: „*mā'deh*“ bzw. „*mahīyyah*“]. Was versteht man darunter? Die Form ist die Aktualität des Dinges, das was ein Ding an Tatsächlichkeit und Wirklichkeit und Vollkommenheit aufweist. Unter „Stoff“ hingegen versteht man jene Ebene der Existenz, die das Potential zu anderen Dingen zu werden in sich trägt. Bei Mulla Sadra lebt diese grobe Unterscheidung nun zwar prinzipiell fort, man muss aber dazu sagen, dass bei ihm Form die wahre Existenz des Dinges ist, das eigentlich Existierende, während der Stoff im Dienste der Form steht und als solches nicht die eigentliche Wirklichkeit des Dinges ausmacht. Der Stoff — Kapazität, das Potential eines Dinges — besteht also nur in Anlehnung an seine Form. Mulla Sadra weist darauf hin, dass im Falle der menschlichen Existenz nun diese Unterscheidung so ausfällt, dass die Seele des Menschen die Form ausmacht, während der Körper des Menschen in irgendeiner Form das Potential und die Potentialität des Menschen ausdrückt. Er wendet diese Vorstellung also in dieser Form auf den Menschen an.“ (Interview 1/2008, Ustād Ahmad Ahmadi)

Existenz

„Auf Basis der Philosophie von Mulla Sadra gibt es nicht verschiedene Existenzen, sondern alle Existenz ist nur EINS. Das heißt, überall wo wir Existenz antreffen sind im Herzen und im Innersten dieser Existenz auch alle anderen Existenzen enthalten. Was ist nun der Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Geschöpfen? Der Unterschied im Menschen ist, dass er das Potential hat, das Innere zum Äußeren zu machen und somit das, was versteckt im Inneren jeder Existenz liegt, in die Aktualität zu bringen und es äußerlich zu machen, was bei anderen Geschöpfen in dieser Form nicht möglich ist. Das heißt, der Körper des Menschen ist die letzte Stufe an Materiellen im Vergleich zu anderen Geschöpfen; es gibt keine höhere Stufe an Materiellem, keine höhere Stufe der Materialität, als den Körper des Menschen. Und da

also jedes Geschöpf eine Reise der Vervollkommnung vollzieht, kommen wir nach dem menschlichen Körper – hier durchbricht das „Sein" Ort und Zeit und erreicht die Sphäre der Immaterialitätt — wo nicht mehr Raum und Zeit für die Existenz bestimmend sind.
Daher ist also nun nicht die Verbindung zwischen Körper und Seele — wie bei Avicenna — eine Verbindung zweier verschiedene Substanzen, die irgendwie miteinander in Verbindung stehen — sondern es handelt sich um eine einzige Existenz mit vielen verschiedenen Ebenen. Die höchste Ebene dieser Existenz ist eine immaterielle Existenz und diese hat vollkommene Kontrolle hat über den Bereich der materiellen Existenz."
(Interview 1/2008, Ustād Ahmad Ahmadi)

Was ist der Tod?

„Was passiert nun wenn der Mensch stirbt? Was ist der Tod? Welche Prozesse laufen dabei ab? Wenn ein Mensch stirbt, ist es nicht so, dass er nichts wird, bzw. dass er seine Existenz verliert, denn das ist an und für sich unmöglich. Etwas das ist, kann nicht Nichts werden. Heidegger würde das vielleicht so ausdrücken: Etwas das ist, kann nicht nicht werden. Existenz kann nicht einfach Nichts werden. Existenz bleibt immer Existenz kann als solches nicht in die Sphäre des Nichts eintritt.

Was passiert aber, wenn der Mensch stirbt? Es ändert sich etwas, natürlich, aber was ändert sich? Der entscheidende Punkt ist, dass sich die innige Verbindung, von der wir zuvor gesprochen haben, zwischen Seele und Körper löst. Das heißt, dass die Seele nun nicht mehr auf den Körper angewiesen ist; sie tritt ein in den Zustand der Immaterialität, aber sie bleibt weiterhin bestehen.

Der Unterschied ist nun der, dass die Seele nach dem Tod nicht mehr mit der materiellen Welt direkt Verbindung aufnehmen kann, denn dazu bräuchte sie wieder einen materiellen Körper, aber das heißt nicht, dass sie nicht zu allen anderen Seelen Verbindung aufnehmen kann. Diese Verbindung ist nun aber keine materielle, sondern basiert auf einer immateriellen Ebene.
Das heißt, dass diese Seele auch zu Seelen, die noch mit der materiellen Welt in Verbindung stehen, Kontakt haben kann, weil die Seelen eben an sich immateriell sind, auch wenn sie noch in Verbindung mit der materiellen Welt stehen."
(Interview 1/2008, Ustad Ahmad Ahmadi)

Die Stufen der Existenz

„Im Unterschied zur Philosophie von Avicenna, wo die Seele von Beginn an in Bezug auf ihre Immaterialität vollkommen ist und in ihrer Immaterialität ihre letzte Stufe erreicht hat, aber dennoch eine Verbindung zum Körper besteht, so geht Mulla Sadra davon aus, dass es auch in Bezug auf das Immaterielle sehr viele Stufen gibt.
Eine dieser Stufen ist nun auch die berühmte Stufe des „*Barzach*"— die Stufe der Vorstellungskraft, der Bilder [„*'Alam-e-mīthal*"], in der der Mensch eine Form von körperlichem Dasein hat. Das heißt, das *Barzach* ist eine halbmaterielle Welt, die nicht durch Örtlichkeit von anderen Welten getrennt ist, sondern durch ihre existentielle Stufe. Die nächste Stufe ist die Welt, in der keine Bilder mehr vorhanden sind — die Welt der Vernunft, des reinen Intellekts —die Seele erlebt hier nun noch eine weitere Metamorphose, eine zweite Auferstehung, wobei hier die Seele hier eigentlich garkeine körperliche Existenz mehr hat — aber sie erschafft schließlich ihren eigenen Körper; das heißt sie handelt als Schöpfer ihres eigenen Körpers. Damit ist nun aber kein materieller Körper gemeint, sondern ein

immaterieller Körper, den die Seele hier nun für sich selbst erschaffen kann, da sie die höchste Stufe ihrer eigenen Potentialität realisiert hat."
(Interview 1/2008, Ustad Ahmad Ahmadi)

Wege um höhere Stufen der Existenz zu erreichen

Um das jetzt ein bisschen aus Sicht der Stufen der Existenz klarer zu machen: Wieso rufen wir [als Schiiten] also vollkommene Seelen an? Und warum erbitten wir die Gnade und Verzeihung Gottes über diese vollkommenen Seelen? Wir haben vorher schon darüber gesprochen, dass die Existenz stufenförmig aufgebaut wird; man kann das mit einer Leiter vergleichen, wo man Stufe nach Stufe gehen muss, um auf ein Dach hinaufzukommen; diese Stufen der Existenz sind also notwendigerweise nach einander angeordnet; diese vollkommenen Seelen stehen also auch für die Stufen, die diese Existenz hat.

Und wie werden diese Stufen nun zurückgelegt? Indem man die Seelen, die auf unterschiedlichen höheren Stufen sind, anruft. Und deswegen ist es auch so, dass all diese Dinge —Bittgebete [*„Du'ā"*], Fürsprache [*„Schafa'a"*], Vermittlung [*„tawassul"*], Pilgerreisen [*„Ziyārat"*] — in Wirklichkeit eine Sache sind — das sind also nicht unterschiedliche Dinge oder Praktiken, sondern nur verschiedene Facetten einer einzigen Realität, die dazu führen können, die eigene Seele auf eine höhere Stufe.

Die entscheidende Frage ist jetzt also, wie können wir den Weg dieser existentiellen Leiter zurücklegen? Hier gibt es im großen und ganzen zwei Wege: Der erste Weg ist, dass man Seelen, die diese Vollkommenheit und die höchste existentielle Stufe bereits erreicht haben in ihrer Art zu leben und zu handeln zu seinem Vorbild macht, das heißt, dass man nach dem Vorbild des Propheten und der Imāme lebt und im Detail betrachtet, wie sich der Prophet und seine Nachfolger verhalten haben und versucht sein Leben soweit es geht nach ihnen zu gestalten.. So heißt es auch im Qur'ān: „Wahrlich er (der Prophet) ist für euch das beste/schönste Vorbild". Das bezieht sich ganz klar auf die Ebene der Handlungen [*„'amal"*] des Menschen, durch die dieser versucht die existentiellen Stufen der Vollkommenheit zurückzulegen.

Der zweite Weg ist der Weg der Liebe [*„muḥabbat"*]— indem man eine tiefe Liebe zu den vollkommenen Seelen pflegt. Denn es gibt hier eine weitere allgemeine Regel: wenn man eine Seele liebt, dann kommt es zur Vereinigung der Seelen durch diese Liebe.
Indem man diese also Seele liebt, führt diese Liebe zur Vereinigung und das wiederum führt dazu, dass die eigene Seele eine höhere Stufe der Existenz erreichen kann. Das heißt, hier steht also nun ganz und gar die Liebe im Mittelpunkt um eine existentiell höhere Stufe zu erreichen. Deswegen steht auch die Liebe zur *Ahl-ul-Bait* — die Familie des Propheten— sosehr im Vordergrund, weil es der effizienteste Weg ist, diese Stufen der Existenz zurückzulegen. Die Notwendigkeit dieser Liebe ist also durchaus philosophisch begründbar, denn es entspricht einer philosophischen Regel, dass es durch die Liebe zu einer Berührung der Seelen und zu einer Vereinigung der Seelen kommt.
(Interview 1/2008, Ustad Ahmad Ahmadi)

Das Konzept von *„Barakāh"*[Segenskraft Gottes] in Bezug auf Ort und Zeit

Je näher man also zu Gott kommt, desto stärker wird die Existenz, desto stärker wird das Licht; und je weiter man wegkommt, desto schwächer wird es. Im Bereich der immateriellen Existenz sind diese Stufen vertikal angeordnet. Wenn wir nun aber in den Bereich der Materie kommen, ist die Frage, ob es hier auch einen Unterschied gibt im spirituellen Sinne? Wir

dürfen nicht vergessen, wir sind alle Geschöpfe in Raum und Zeit. Wir sind also nicht vertikal angeordnet, sondern horizontal. Bei Mulla Sadra ist es nun so, dass es sowohl eine vertikale Abstufung von Existenz gibt, als auch eine horizontale. Gibt es aber auch in der materiellen Welt vertikale Unterschiede? Zum Beispiel, dass eine gewisse Form der Materie besondere spirituelle Eigenschaften aufweist, die man woanders nicht findet?

Zusammenfassend kann man sagen, dass auch die materielle Welt, bzw. verschiedene materielle Dinge —und auch Raum und Zeit, Ort und Zeit – durch die Berührung mit oder die Nähe zu einer reinen Seele, einem reinen Geschöpf, auch besondere Eigenschaften in sich aufnehmen können und dadurch auch eine besondere Spiritualität in sich aufnehmen können. Es gibt also auch einen vertikalen Unterschied in der Existenz im Bereich der Materie.

Das heißt, dass auch Ort und Zeit in ihrer existentiellen Wirkung ganz anders als andere Orte und Zeiten sein können. Das sagt uns auch der Qur'ān. Im Bereich der Zeit, beispielsweise in Bezug auf die „Lailat-ul-Qadr" [„die Nacht der Bestimmung"— die heiligste Nacht im islamischen Kalender, gegen Ende des Monats Ramadan]. So heißt es Qur'ān, dass diese Nacht besser sei als 1000 Monate sei. Hier ist natürlich nicht gemeint, dass man sich in dieser Nacht soviel wirtschaftlichen Profit anhäufen kann, wie in 1000 Monaten, sondern hier ist der spirituelle Wert gemeint. Das heißt, es gibt besondere Zeiten, die einen ganz speziellen spirituellen Wert aufweisen und damit über anderen Zeiten stehen. Genauso wie es auch in Bezug auf bestimmte Orte [„Makān"] eine Art vertikale spirituelle Hierarchie gibt. So heißt es, dass Mekka ein gesegneter Ort, ein sicherer Ort ist; Man darf nur eintreten in diesen Ort wenn man „*Moḥrem*" ist— also wenn man sich im Zustand des „*Iḥram*" befindet und sich von jeglicher Unreinheit gereinigt hat. Dieser gesegnte Ort hat nun ganz besondere spirituelle Eigenschaften. Laut dem Qur'ān gibt es sowohl Zeiten, als auch Orte, die in spiritueller Hinsichtg ausgezeichnet wurden, aufgrund ihrer besonderen existentiellen Wirkung auf die Seele des Menschen.

Es gibt also viele Orte und Zeiten, die eine besondere spirituelle Wirkung aufweisen. Das geht einerseits eindeutig aus dem Qur'ān hervor, aber auch die Mystiker haben viel dazu gesagt und diese Tatsache ganz klar bestätigt. Aber auch aus philosophischer Sicht ist diese Sache deutlich nachvollziehbar, denn wie wir schon gesagt haben, gibt es auch auf der materiellen Ebene unterschiedliche vertikale Stufen mit verschiedenen existentiellen Wirkungen.
(Interview 1/2008, Ustad Ahmad Ahmadi)

„Schauen sie, die Erde wo solche vollkommenen Menschen gestorben sind, hat eine ganz bestimmte Auszeichnung. Ebenso ist es auch, wenn einer dieser vollkommenen Menschen geboren wird, das heißt, wenn diese Seele in das Kontinuum von Raum und Zeit, in die Welt der Materie eintritt. Sowohl dieser Ort, als auch dieser Tag hat dann eine bestimmte Auszeichnung/Ehre/ Hochachtung/ [pers.:„*Scharafat*"] und wir feiern jährlich an diesem Tag — zum Beispiel an „*Nīm-e-Scha'ban*" [die Hälfte, also der 15. Tag des islamischen Monats *Scha'ban*, welcher als der überlieferte Geburtstag des 12. Imāms *al Mahdī* gilt] feiern wir jedes Jahr ein Fest. Denn es ist der Tag an dem die Seele eines vollkommenen Menschen die materielle Welt betreten hat. Genauso ist es auch, wenn solch ein Mensch die Erde durch das „*Schahādat*" [„Zeugenschaft der Wahrheit", „Märtyrertum"] wieder verlässt. Sowohl der Ort, als auch die Zeit eines solchen Todes erhält eine besondere Auszeichnungen/Ehre.
Das gilt sowohl für den Ort, wo solch ein besonderer Mensch gelebt hat oder geboren wurde, als auch für jene Orte, an denen dieser gestorben und begraben ist. Die Menschen beten auf dieser Erde, sie küssen sie, wollen einen Teil davon mitnehmen. Wieso ist diese Erde ausgezeichnet vor anderen Orten? Weil sie in materieller Berührung mit einem Menschen war, der eine enge Beziehung zu Gott hatte.

Beispielsweise wird das schwarze Tuch über der Kaʿaba als sehr heilig angesehen. Jeder will es berühren und Stücke davon werden unter den Pilgern verteilt—Weil die Auszeichnung [„*Scharafat*"] der Kaʿaba sich auf das Tuch überträgt, das sie bedeckt. In gewissem Sinne beginnen diese sich spirituell anzugleichen, in etwa vergleichbar mit der Angleichung von Objekten mit unterschiedlichen Temperaturen. Diese besondere Beziehung der existentiellen Nähe zu Gott überträgt sich also auf Materialien, auf Erde, Stoff usw.
Wenn das Blut von reinen und heiligen Menschen vergossen wurde, dann wird die Erde, die dieses Blut aufgefangen hat mit „*Barakāh*" [„Segenskraft Gottes"] angereichert.
So ist es im Islam an sich verboten Erde zu essen, aber „*Turbah*" [„Staub, Erde"] von Karbalā' wird Heilkraft zugesprochen [Anmerkung: In der schiitischen Tradition ist es üblich einem Neugeborenen, einem Kranken oder einem Sterbenden eine Messerspitze von dieser Erde auf die Zunge zu geben.]
Das lässt sich nun alles auf die besondere Auszeichnung [*Scharafat*] eines Ortes zurückführen, die dieser Ort entweder dadurch erhält, weil ein heiliger, reiner, vollkommener Mensch auf ihr gelebt hat oder sein Blut darauf vergossen wurde oder weil er in ihr begraben liegt. Beispielsweise gibt es auch Orte, wo eine kleine Moschee errichtet wurde, weil es heißt dass Imām Ḥussain auf seiner Reise von Mekka nach Kufa dort einmal übernachtet oder gebetet haben soll. Diese Orte werden als „*Qadamgāh*" [„Ort wo Heilige ihren Fußabtritt hinterlassen haben"] bezeichnet."
Diese besonderen Orte und Zeiten haben also ihre Bedeutung und ihren Wert darin, dass sie in einer besonderen Beziehung zu Gott stehen — auf eine besondere Art und Weise mit Gott verbunden sind und so eine stärkere Segenskraft [„*Barakāh*"] aufweisen, als andere Orte und Zeiten. (Interview 2/2008, Sayyed Hadsch Amini)

Bedeutung von Ziyārat

„Wieso also praktizieren wir „*Ziyārat*"? Wieso ist gerade der Ort wo ein Imām begraben liegt, so ein heiliger Ort? Das liegt nun daran, dass gerade dort, wo strahlende Seelen und heilige Seelen, vollkommene Seelen am Werk waren oder wo ihre Körper begraben sind, ein Ort ist, der tatsächliche eine besondere spirituelle und existentielle Wirkung auf eine Person hat.
Ort und Zeit wird dadurch heilig, dass heilige Seelen hier gewirkt haben. Das ist der entscheidende Punkt. Wir machen also *Ziyārat* zum Grab des Propheten oder der Imāme, weil ihre Körper dort begraben liegen und weil der Körper auch nach dem Tod noch eine gewisse Beziehung zur Seele hat. Und durch diese Beziehung, die der Körper zur Seele pflegt, bekommt dieser Ort eine besondere spirituelle Wirkung auf den Menschen.
Wir besuchen diese Ort also deswegen, weil durch die besondere spirituelle Wirkung, die dieser Ort auf uns hat, wir in der Lage sind auf leichtere Art und Weise die Einheit mit diesen Seelen herzustellen und uns dadurch existentiell zu erhöhen und uns auf eine höhere Stufe des Bewußtseins zu bringen.

Das heißt nun nicht, dass wir nicht auch von einem anderen Ort her, diese Einheit herstellen können; es ist aber so, dass es erstens viel schwieriger ist, die Einheit mit dieser Seele von einem anderen Ort herzustellen, und zweitens ist dies nicht in jener Intensität möglich, wie es an dem Ort des Grabes der Fall ist. Also so wohl in Bezug auf die Intensität, als auch in Bezug auf die Leichtigkeit/Effizienz unterscheidet sich die Verbindungsaufnahme an einem Ort, wo ein Heiliger begraben ist, von allen anderen Orten." (Interview 1/2008, Ustad Ahmad Ahmadi)

Über das Nichtverwesen der Körper von Heiligen

Nun könnte man einwenden, die Beziehung zwischen Körper und Seele bestehe nur solange fort, solange der Körper besteht. Also wenn der Körper zu Staub und Asche zerfallen ist, besteht auch diese Verbindung nicht mehr. Dazu ist nun zu sagen, dass sowohl durch

Überlieferungen, als auch durch empirische Beweise deutlich hervorgeht, dass die Körper solcher Heiligen und Imāme nicht verwesen, sondern auch in ihrer materiellen Form fortbestehen. Zum Beispiel. wurde das Grab von *Scheich Sadūq*[169] nach 1000 Jahren geöffnet, nachdem ein Fluß das Grab überschwemmt hatte und man entdeckte, dass der Körper vollkommen unversehrt war und hat ihm dann ein neues Grab gemacht[170]. Eine andere Geschichte betrifft *Hurr* — einen Soldaten Yazīds, der Imām Ḥussain —Segen sei auf ihm— zunächst bekämpfte, später aber bereute und auf die Seite Imām Hussains wechselte und so als einer der Märtyrer von Karbalā' starb. Später hat *Schah Ismail* [der erste König der Saffawidendynastie im Iran] behauptet, dass *Hurr* mitschuldig an der Tragödie von Kerbala sei und verlangte, das Grab dieses Märtyrers zu öffnen. Man fand dessen Körper völlig unversehrt vor, so als wäre er eben erst begraben worden. Selbst ein Tuch, dass Imām Ḥussain ihm s um den Kopf gebunden hatte, um eine Wunde abzudecken, war noch da; Schah Ismail wollte dieses Tuch haben und verlangt es abzunehmen. Doch als sie es abnehmen wollten, sahen sie, dass noch Blut aus der Wunde floß. Sie versuchten diese Blutung auf unterschiedlichste Art und Weise zu stoppen, aber es hört nicht auf zu fließen, bis sie das Tuch wieder zurückgaben und ein neues Grab für den Körper errichtet hatten. Es gibt noch unzählige andere Beispiele dieser Natur.

Ein anderes Beispiel wäre *Schah Tscherāq*[171], dessen Körper auch erst nach Jahrhunderten durch ein Licht gefunden wurde, das man von der Ferne gesehen hat. Dann hat man dort seine Leiche entdeckt und festgestellt, dass sie vollkommen erhalten war. Es gibt also viele empirische Beispiele dafür. Das Geheimnis dessen, dass der Körper nicht verwest, ist wiederum eine lange Diskussion, aber Tatsache ist, dass diese Beziehung zwischen Körper und Seele, die nach dem Tod bei gewöhnlichen Menschen an und für sich getrennt wird, bei heiligen Personen fortwährt und genau aus diesem Grund sind diese Orte auch als heilige Orte zu betrachten.

Es muss aber nicht unbedingt sein, dass notwendigerweise ein Heiliger an einem Ort begraben ist, damit dieser Ort eine spirituelle Auszeichnung erhält. Zum Beispiel die Ka'aba in Mekka. Sie hat eine besondere spirituelle Atmosphäre, was daran liegt dass hier eine besondere Beziehung besteht zu immateriellen Ebenen der Existenz. Daher hat dieser Ort eine besondere Bedeutung und Wirkung auf die spirituelle Entwicklung der Menschen. Aber die besondere Atmosphäre der Orte, an denen man *Ziyārat* macht, ist auf die Beziehung zwischen Körper und Seele der Heiligen zurückzuführen."
(Interview 1/2008, Ustad Ahmad Ahmadi)

Ziel des Ziyārat

„*Ziyārat* ist eigentlich ein „zu- Besuch- Sein bei Gott".
Wenn wir jemanden grüßen, indem wir „*salām*"[„Frieden"] bzw. „*salamun alaik*" [„der Friede sei mit dir"] sagen, was ist dann die eigentlich Bedeutung dieses Grußes? Was wir wirklich damit meinen, ist zu sagen: „*Der Friede Gottes sei mit dir*." Wenn wir nun die Propheten oder

[169] *Scheich Sadūq* gilt als einer der berühmtesten schiitischen Gelehrten des 4. Jahrhunderts nach der Hidschra und als einer der wichtigsten Überlieferer schiitischer Ḥadīthsammlungen. Es heißt, dass seinem Vater die Geburt dieses Sohnes durch den 12. Imām selbst vorhergesagt wurde. Scheich Sadūq sprach deswegen öfters davon „durch das Gebet von Imām-e-Asr [ein Beiname des 12. Imāms] geboren worden zu sein." Siehe auch http://www.Imāmreza.net/eng/Imāmreza.php?id=7228 [25.6.2010]

[170] Sein Grab kann heute in Teheran [*Schahr- e- Rey*], im Komplex des Mausoleum von Schah Abdul-Azīm besucht werden.

[171] „*Schah Tscherāq*" wörtl. „König der Leuchte" ist der Beiname eines Bruders des achten Imāms *ar-Riḍā*. Sein Mausoleum gilt als eine der wichtigste Pilgerstätte der Stadt Schiraz im Iran.

die *Maʿṣūmīn* [die 14 Unfehlbaren— der Prophet, Fāṭimah und die 12 Imāme] grüßen, dann grüßen wir die Stellvertreter Gottes und wünschen ihnen den Frieden Gottes. Im Islam ist es obligatorisch, dass wenn jemand grüßt, der andere den Gruß erwidern muss. Wenn wir also die Stellvertreter Gottes — denn sie verkörpern durch ihr Wesen die Attribute Gottes— grüßen, dann ist es so, als ob wir durch sie Gott selbst grüßen würden, und demnach ist es dann auch so, als ob Gott selbst uns durch sie zurückgrüßen würde — und Gott Seinen Frieden auf uns herab sendet. So kann man zusammengefasst sagen, dass jedes Ziyārat bei solch einem Heiligen, praktisch so eine Wirkung hat, als ob man Gott selbst einen Besuch abstatten würde.
Wichtig dabei ist aber auch unserer Absicht. Wir besuchen diese Person nicht ihrer selbst wegen, sondern Gottes wegen. Das betrifft nun aber nicht nur die Heiligen.
Wir wissen, wie es in unserer Religion generell ist, dass Gläubige [„*Mu'minīn*"] einander besuchen. Es gibt viele Überlieferungen — beispielsweise im *Usūl-e- Kafī* — die erklären wie wichtig Gastfreundschaft ist und wie wir uns als Gast und als Gastgeber verhalten sollen. Denn wenn Gläubige bei einander sitzen, so erinnern sie sich gegenseitig an Gott." „Das eigentliche Ziel der Menschen, die auf Pilgerreise gehen, ist es nun, dass sie sich an Gott erinnern bzw. durch die Heiligen an Gott erinnert werden. Wenn wir das Grab von Menschen besuchen, die nicht *maʿṣūm* [vollkommen, unfehlbar] waren, beispielsweise Gräber der *Schuhāda* [„Märtyrer", „diejenigen, die bereit waren, sich für die Wahrheit zu opfern"], dann ist das Ziel dennoch das gleiche — und dieser Punkt ist sehr wichtig.
Daraus leitet sich nun auch die Philosophie des *Ziyārat* ab:
Egal ob wir nun zur Kaʿaba nach Mekka reisen, zu den Gräbern der reinen Imāme, oder der *Märtyrer* oder ob wir Gelehrte [*ʿUlamā*] und weise Menschen [*ʿUrafā*] besuchen, die vor Gott einen besonderen Rang haben— Wir werden in jedem Fall eine speziellen Rechtleitung und eine besonderen Hilfestellung erhalten. Denn es handelt sich dabei um Orte, wo Menschen zur Zufriedenheit Gottes gelebt, gelehrt oder sich geopfert haben und an diesen besonderen Orten, ist der Zugang zu Gott leichter als an anderen Orten —es sind spezielle Tore zur Nähe, Rechtleitung, Vergebung und Barmherzigkeit Gottes — Tore der Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis .
Es geht auch darum, eine Beziehung zu diesen Seelen aufzubauen, auch wenn wir sie während ihrer Lebzeiten nicht kennenlernen konnten. Wir wollen sie kennen lernen, aufgrund ihrer speziellen Beziehung zu Gott. Und wir wollen durhc sie erfahren, wie wir uns Gott annähern können, wie wir Ihn kennenlernen und Ihm dienen können. Es gibt also eigentlich keinen anderen Grund dafür, außer Gott, außer die Näher Gottes anzustreben. Da ist der einzige Grund.
Die Menschen haben solch ein Verlangen danach, diese Personen kennen zu lernen, dass sie sie beschwerliche Reisen auf sich nehmen und in Kauf nehmen belästigt oder gar getötet zu werden, nur um die Erde an dieser Stelle zu küssen, nur um für einen Moment, einen Augenblick lang jene materiellen Orte sehen zu können, wo diese Heiligen begraben sind.
Das ist, weil diese heiligen Personen vollkommen waren. Sie haben nichts für sich selbst gemacht, jede Handlung war einzig und allein für Gott, für die Zufriedenheit Gottes. Sie waren vollkommene Diener Gottes. Sie machten keine Bewegung ohne den Befehl Gottes, deswegen sind auch die Orte wo sie hingegangen oder gestorben sind kein Zufall, sondern Gottes Wille. Weil Gott es wollte, dass sie gerade dort zu Märtyrern werden sollten, hat dieser Ort Bedeutung/Wert [„*arzesch*"]. Und die Kenntnis dieser Orte, hilft den Menschen diese vollkommenen Seelen besser zu verstehen und weckt in ihnen die Sehnsucht ihrem Weg zu folgen. und ihre Fußspuren in dieser Welt zu suchen.
Wir suchen also nach den Fußspuren dieser vollkommenen Menschen, um den Weg kennen zu lernen, den sie gegangen sind. Denn dieser Weg, ist der Weg Richtung Gott und Richtung Vollkommenheit. Wir beten also nicht diese heiligen Menschen an, wie es oft missverstanden wird — nein — sondern wir versuchen deren Weg zu erkennen, weil sie vollkommene Diener Gottes waren, damit wir selbst diesem Weg Richtung Gott folgen können.

Wenn wir die Erde an solchen Orten also küssen oder uns auf ihr niederwerfen, dann ist es wegen und für Gott. Denn Gott hat uns diese Wege zu Ihm gezeigt und diese besonderen Seelen zur Rechtleitung und Führung geschickt, damit wir Ihm näher kommen können. Und deswegen glauben wir auch daran, dass Gott diese besonderen Orte selbst ausgezeichnet hat —nicht wir selbst haben den Orten diese Bedeutung zugeschrieben— und uns durch das Wirken von wahrhaft gottergebenen Seelen auf die besondere Bedeutungt jener Orte aufmerksam gemacht hat. Die Existenz dieser Orte und dieser speziellen Seelen, entspricht also der Barmherzigkeit Gottes und deswegen verehren wir diese Orte, um Gott für Seine Barmherzigkeit zu danken, und unsere Herzen an Ihn zu erinnern."
(Interview 2/2008, Sayyed Hadsch Amini)

Kriterien für die Wirkung und die Stufen von Ziyārat

Wie wirksam ein *Ziyārat* ist, hängt von verschiedenen Faktoren ab. *Sayyed Hadsch Amini* unterscheidet dabei folgende drei Parameter:

1.) Wen wir besuchen; d.h. die Art des „*Ziyāratgāh*" [„Ort des Besuches"]

„Es gibt nun also verschiedene Orte, die wir besuchen können. Bei wem machen wir *Ziyārat*? *Ziyārat* bei Gott [in Mekka], den Stellvertretern Gottes [*Imāme* und *Masūmīn*], den *Imāmzādeh* [„den Verwandten der *Ma'sūmīn*"], den *'Ulama* [Gelehrten] und *'Urafa* [Mystikern], den Schuhdā' [Märtyrern] oder auch anderen aufrichtigen Gläubigen
(Interview 2/2008, Sayyed Hadsch Amini)

2.) Wer der Besucher ist, d.h. die spirituelle Stufe des *Ziyāratkonande* [derjenige, der das Ziyārat durchführt] ist entscheidend.

„Es macht aber auch einen großen, Unterschied wer das *Ziyārat* macht. Ist es jemand wie Imām Chomeini [der Führer der iranischen Revolution] der Imām *Riḍā* [der 8. schiitische Imām] besucht oder bin es ich – also ein ganz einfacher Muslim. So unterscheiden sich die „*Ziyāratkonande*" [„derjenige, der ein Ziyārat durchführt"] selbstverständlich auch durch ganz andere spirituelle Stufen [*Maqām*] und demnach hat auch ihr *Ziyārat* andere Stufen."
(Interview 2/2008, Sayyed Hadsch Amini)

3.) Mit welchem Ziel [„*hadaf*"] und mit welcher Absicht [„*niyat*"] das *Ziyārat* durchgeführt wird

„Es gibt verschiedene Ziele [„*Hadaf*"] mit denen Menschen ein Ziyārat begehen: weltliche Wünsche, Gesundheit, höhere spirituelle Stufen, Wissen, Gottes Zufriedenheit…
Diese Ziele und Absichten wirken sich dann natürlich auch auf die Qualität des *Ziyārat* aus. Welche Wünsche und Absichten jemand hat, hängt aber auch mit der spirituellen Stufe desjenigen zusammen, der das *Ziyārat* macht. Diese 3 Parameter also sind für *Ziyārat* wichtig und alle drei erfolgen wiederum in unterschiedlichen Stufen."
(Interview 2/2008, Sayyed Hadsch Amini)

Bedeutung der Bräuche, Rituale und Verhaltensregeln des Ziyārat [Adābe Ziyārat]

Wieso ist es nun so, dass, wenn wir das Grabmal eines Heiligen betreten, die Tür küssen, das Grab berühren wollen und viele solcherlei Bräuche? Der erste Punkt ist einfach der Respekt,

den man der Würde dieser Person erweist, wenn man dessen Grab besucht. Es macht natürlich einen Unterschied, in wessen Anwesenheit wir sind, wie wir uns verhalten werden. Wenn wir beipsielsweise unserer Familie zu Hause sind, werden wir ganz locker sitzen, aber wenn wir in Anwesenheit einer besonders respektablen Person sind, versuchen wir natürlich uns sehr schön hinzusetzten — mit besonderer Achtung und Respekt — man streckt die Beine nicht aus, um den anderen nicht zu erniedrigen oder man küsst die Hände älterer Personen usw. All diese Dinge— die bestimmten Verhaltensregeln des *Ziyārat* [„*Adāb-e- Ziyārat*"] zeugen also von dem Respekt, den wir diesen Persönlichkeiten, die wir besuchen, entgegenbringen.

Die zweite Ebene ist nun aber, dass all die materiellen Gegenstände, die sich in der Nähe des Körpers des Heiligen befinden einen besonderen spirituellen Wert— ein besonderes Licht haben. Wir berühren und küssen die Tür oder den *Zarī'* [das eigentliche Grab im Inneren des Mausoleums] deswegen, damit jenes Licht, das von dem heiligen Körper — vermittelt durch die vollkommene Seele, welche ihr Licht wiederrum von ihrer Nähe zu Gott selbst erhält — ausgeht, auch auf uns übertragen werden kann und unsere eigene Seele erhellt.
Es geht hierbei also nicht um die unabhängige Verehrung eines materiellen Gegenstandes, eines Steins oder einer Tür, einer Leiche oder gar einer immateriellen Seele per se. Denn die Seele und durch sie vermittelt, der materielle Raum, empfängt ein besonderes Licht, das allein von Gott stammt. Die Seele wiederum gibt das Licht weiter an ihren Körper, der Körper wiederum vermittelt es an das, was um ihn herum ist — aber im Endeffekt geht es nur um *Tauhīd* [islamischer Monotheismus]—und um die unmittelbare Erfahrbarkeit der Präsenz Gottes, weil das Licht der göttlichen Existenz an diesen Orten stärker und intensiver wahrnehmbar ist, als an anderen Orten. Hier ist es eben ganz wichtig, dass man kein falsches Verständnis hat. Alles weist nur auf Gott hin. Und weil es eben auf die Einheit Gottes hinweist, verehren wir es und bringen diesen Dingen und Seelen einen besonderen Respekt und eine besondere Liebe entgegen. So wie einem Gegenstand, den ein geliebter Mensch berührt oder getragen hat. Wir werden diesen Gegenstand berühren wollen und in dessen Nähe sein wollen, damit wir an die Geliebte Person erinnert werden und uns dieser annähern können. Doch ohne der Existenz dieser geliebten Person selbst, hätte der Gegenstand für uns keinerlei Bedeutung oder Wert.

Ein weiterer Punkt der „*Adābiāt-e- Ziyārat*" [der Gebräuche des *Ziyārat*] ist es, dass man sich bevor man sich noch auf die Reise macht und auch noch einmal bevor man das Grabmal besucht, „*Ghusl*" [islamisches rituelles Bad; Ganzkörperwaschung] nimmt und sich gründlich von allen Unreinheiten befreit, sauberes Gewand anzieht und einen guten Geruch aufträgt. Wenn man dann beim Grab ist, liest man das „*Ziyāratnāme*" [spezielles Grußform und Segenswünsche, die an den jeweiligen Heiligen gerichtet wird] und man verrichtet ein spezielles Gebet und liest Qur'ān und schenkt die spirituelle Belohnung dafür dieser Seele. All diese Handlungen zeigen den Respekt vor der Würde des Verstorbenen, weisen auf dessen besondere Beziehung zu Gott hin und drücken den Wunsch aus, sich in Liebe mit dieser Seele zu vereinen." (Interview 1/2008, Ustad Ahmad Ahmadi)

„Die Erfahrung, die man macht, wenn man zum Grab eines Imāms geht, ist so als ob der Imām leben und dort sitzen würde. Wenn wir ihn am Eingang des Grabes grüßen, dann grüßt er uns zurück. Und wir spüren das im Herzen und beginnen deswegen zu weinen.
In Gegenwart einer solchen Persönlichkeit, wie würdest du dich fühlen, wie würdest du dich verhalten? Bestimmt mit sehr viel Vorsicht, Sorgfalt, jeder Schritt, jede Bewegung, jede Handlung, die du machst sieht er oder sie. Die Erfahrung, die man dort macht, kann man einfach nicht in Worte fassen, man kann es nicht beschreiben, es ist etwas ganz anderes." (Interview 2/2008, Sayyed Hadsch Amini)

2.3 Praxis des Ziyārat im Alltagsleben von Pilgern



Abbildung 44: Grab von Sa'adī, Schiraz: Iranische Pilgerin hält den Eindruck auf ihrem Mobiltelefon fest

Im Folgenden sollen nun einige Pilgerinnen zu Wort kommen, die ihre unterschiedlichen Erfahrungen und Zugänge zur Praxis des *Ziyārat* schildern. Ich habe hierfür Interviews mit sechs jungen Frauen ausgewählt, die zur Zeit des Interviews alle im Iran lebten und daher die Möglichkeit haben, regelmäßig *Ziyārat* zu verrichten. Der Grund dafür, dass alle Interviewpartnerinnen weiblich sind, hat vor allem den pragmatischen Grund, dass es in einem islamischen Kontext einfacher ist, mit Frauen eine Vertrauensbasis herzustellen, als mir dies vergleichsweise mit Männern möglich gewesen wäre.

2.3.1 Asma

Asma war zum Zeitpunkt des Interviews [Juli 2008] Studentin an der *Dschāmi'at- az-Zahra* Universität in Qum – einer schiitisch- theologischen Universität für Frauen. Ihre Familie emigrierte von der ostafrikanischen Küste (Tanzania) in die arabischen Emirate nach Dubai, wo sie aufgewachsen ist. Das Interview wurde auf Englisch— einer der Muttersprachen von Asma — durchgeführt und transkribiert.

"I think especially in our time, since the Imām is not someone who you can actually go to or talk to or speak to, *Ziyārat* has a special meaning because you feel like you have a connection to an Imām. You feel like that *Masūm* is right there and you feel the connection. *Ziyārat* is not just like maybe the common people think, you go there just ask for your *Hajāt* [wish] and that´s s it, the actual meaning of *Ziyārat* is not about that; it's actually the connection of the heart to their personality. We know those were people who observed the perfect *Akhlaq* [Morals, Behaviour], they were perfect human beings and to feel you have a connection to them definitely affects your own personality. But for this it doesn't matter if we are actually there in the *Ḥarām* [the holy site, the Mausoleum] or if we are far away from them, if we can understand their personality. But obviously, actually going their and being close to them helps to understand who they are and that affects us. (…)
I think there is not much difference if we go to visit an Imām or an *Imām-Zadeh* [relatives of the Imāms]. For example when we go to visit Hazrat Zainab [the sister of Imām Ḥussain, whose tomb is situated in the outskirts of Damascus, Syria] or Hazrat Maʿsumeh [the sister of Imām *Riḍā*, whose tomb is the central pilgrimage site in Qum], they weren't considered like *Ma'sūm* or *Imāms* but in a sense they were *Masūm*, in the sense that they didn't commit any sins, so the same effect that the *Imāms* would have on us, they can have on us too.(…)
Before I came here [to Qum] the first time, I did not really know much about them [the *Masūmīn*], I didn't really have a connection, but now that I have been here and I got to know them— I am not saying I have a great connection now, but at least a slight connection [she smiles] — I think we can keep that by reading *Ziyārat* or doing *Tawassul* and just knowing that they are there and wherever you are they will help you. It just makes a difference, and if you don't have that its just a very different life. (…) You know, the important thing is to understand them and to know them; then we have a connection with them. And sometimes you can even go there and it won´t have such an effect on us, if you don't know them in your heart; if you don't know who they were. And sometimes we say oh, I wish I could see the Imām. Like with *Imām-e-Zamān* [the 12th Imām], but if we actually follow the path that he wants us to follow and if he is happy with us then we actually have that connection of the heart and it does not matter if we can see him physically or not. In the same way it doesn't matter if we can actually go to Maschhad or to Iraq or to Hazrat Maʿṣūma in Qum, because the connection of the heart and the soul is the most important thing. (…)
It definitely also helps you to realize, that it is not so important to be in the same place physically with those people that you love. It makes you understand that wherever you are the most important thing is the spiritual connection, the connection of the heart with people you want to be close to.(…) You see, our beliefs are not that this world is cut off from the next world. I know, the belief in the western world is very different. They think that there is no connection between this world and the next. Like when someone's life is over the connection is just cut, you cannot connect with them any longer. But because we also have this connection with the Imāms, we can understand that they are alive and they are close to God and we know even normal people when they die in the path of God they are not considered dead and you shouldn't consider them as dead, Islam teaches us that. So we can still connect with them."

(Interview 3/2008, Asma, 24 Jahre, Studentin an der *Dschāmiʿat- az- Zahra* in Qum)

2.3.2 Narjis

Narjis war ebenfalls Studentin an der *Dschāmiʿat- az- Zahra* Universität in Qum, und schrieb zum Zeitpunkt des Interviews (Juli 2008) gerade an ihrer Abschlussarbeit über den rhetorischen Stil und die Logik der Diskussion in den Reden und Debatten Imām ʿAlīs. Narjis ist in Wien geboren und hat ihr erstes Lebensjahr dort verbracht.

Danach ist sie mit ihren Eltern zunächst nach Amerika gezogen und später in ihre Heimat nach Pakistan zurückgekehrt, wo sie bis zu Beginn ihres Studiums im Iran gelebt hat.

> "We have some local *Imām Zadeh* at home [Pakistan] too. There are also miracles there in India and Pakistan. But a lot of people from India and Pakistan come to Iran and to Iraq for *Ziyārat*, when they can afford it. Especially coming to Iran from Pakistan is really easy now. There are good road links now, so even mediocre or poor people can come now. Also Sunni people go, only Wahhabi people, they don't go. Sunni people also believe in the miracles there, so they go there. Iraq is more expensive so if they cannot afford to go there, they go to Maschhad or Qum instead. (…)
>
> I will tell you my personal experience, so whenever I go for *Ziyārat* to *Imām Riḍā* for example, I come back with a new motivation. You know, we have the belief — since our Imāms were martyred — that they are alive. So he is not dead. The Imām is alive and he is a center of God. I mean they are really near to God because they have already passed the road of completion to God. And as you pass through those completion steps you get close to God, you pass the qualities of God, so in a sense you become Godly, like you become the attributes of God. But we are people who are still not complete, we still have to walk the road. So we go to the Imāms. And I always feel really nice when I go to the Imāms and I give them my Salams [greetings of peace] and I feel they return them. It is really a gift for us. You know the special powers that the Shi´a have and the special knowledge, it is only from our Imāms. Because they are alive. And you know when we ask our Imāms to pray for us to God, we know their prayers are not rejected because they have no sins so God will answer their prayers. So whenever we return from *Ziyārat* we feel like new born, we feel free from our sins and that gives us a new motivation — like I will return and want to be a better person or like I will try to behave in a better way so that the Imām will be *rāzī* [satisfied] with me.(…)
>
> You know, distance doesn't really matter for us. It is our own interest to come to visit the Imāms to see those places, but the thing is —and I have made this experience myself— wherever you are, if you are in America or elsewhere, whenever you pay *Salams* to the Imāms, they will reply to you. So for people who cannot come to visit them, they can just recite *Ziyārat*, like for Imām *Riḍā* or Imām ʻAlī and they will respond or you just say `Salam Ya Imām *Riḍā*!´ before you go to sleep and it is enough. The main thing is what connection you have. You should have a strong connection with them. So there are also people who come for *Ziyārat* but they don't have a connection with them. And there are other people who live far away from them and they have really strong connection the Imāms and the Imām loves them. You see everyone loves the Imāms and the *Imām-Zadeh* because they were perfect people, but the important things is that they also love us. That we follow their path and that we are properly practicing Muslims. (…)
> You know, to love someone is really powerful. It's the most powerful connection and you know God has placed this thing within our nature. So it's natural, whenever you love someone you have a powerful connection even if you are far away and when they have a problem you can feel it, and you know Shi´ism is a religion of love. I mean Islam in general — it is a religion of love for God. But unfortunately I do not know what has happened that Islam is propagated today as a religion of terrorism and violence. It is really unfortunate."

(Interview 4/2008 Narjis, 29 Jahre, Studentin an der *Dschāmi'at- az- Zahra* Universität, Qum)

2.3.3 Nouran

Nouran arbeitete und lebte zum Zeitpunkt des Interviews [September 2008] als Grafik Designerin in Isfahan. Sie ist 27 Jahre alt, im Iran geboren und aufgewachsen und reist gerne innerhalb des Landes alleine herum. Sie selbst betrachtet sich nicht gerade als religiös, aber als spiritueller Mensch und als Künstlerin.

> "Well I do not really know, but I have much love for Imām *Riḍā* and Imām-e- Zamān [12th Imām]. I have a strange feeling when I think about them. I grew up in Isfahan. We also have some *Imām- Zadeh* there, but not a lot. People go there for example when they made a *Nadhr* [spiritual vow]. I also go there sometimes. Lately I haven't gone so much, but when I was younger I went there a lot with my mother. She believed in them strongly.
> The first time I went to Maschhad, I was very small. I cannot really remember anything. From when I was a small child to when I went to Maschhad again, it was about 10 years difference and from this time I can remember a lot. I went by myself. My parents allowed me to go by myself then. (…) I believe these places have a special power or energy, because special people are buried there. The Imāms were special people with special powers. God gave them a special gift in their *Ruh* [Spirit]. It is true that every person could reach such a high stage theoretically, but most of us do not reach it. They had a special energy in their inside [*darūnī*] and this energy stays even after their death there. It stays in that place where they are buried. So they can give *Shafa'at* [Intercession]. (…)
> You see it is not just a thing that you have to believe in it, that you can feel it; like you know places like Mecca, there is such a special energy, everyone who goes there can feel it, it does not necessarily depend on your own energy that you have inside.
>
> You know, we go to these places, mostly when something in our life really bothers us, when we have problems or a crisis, when we want to change something in our lives. But we cannot always go. Sometimes we are far way and we don't have time to go. But sometimes we just feel like we really have a need to go. Maybe it is necessary that first we really feel this strong longing to go there, a desire to visit them before we can go. Maybe you really first need to develop this feeling, of needing to go, of wanting to go, so that will make your heart full of light and bright [*rouschan*]. This light will open a door in your life, it will help you."
>
> (Interview 5/2008, Nouran, 27 Jahre alt, Grafik Designerin, Isfahan)

2.3.4 Ruqqayie

Ruqqayie war zum Zeitpunkt des Interviews 25 Jahre alt (September 2008) und Studentin an der Universität Teheran. Das Interview wurde auf persisch geführt und von mir ins Deutsche übertragen und transkribiert.

> „Ich habe selbst einige Nachforschungen darüber angestellt, wofür wir eigentlich *Ziyārat* machen. Aber der Punkt ist, dass es eine Sache des Herzens ist. Meiner Meinung nach ist es einfach so, dass jeder Mensch, denjenigen nahe sein will, die er liebt. Also, wenn man jemanden, den man sehr mag, vermisst, dann wird man zunächst vielleicht versuchen denjenigen anzurufen oder sich bemühen mit ihm ein Treffen auszumachen oder ihn zu besuchen. Wir Schiiten haben eine—wie soll man sagen—besondere Verbindung zu unseren Imāmen, über eine geistige, spirituelle Ebene. Manchmal aber haben wir das Gefühl, dass

diese Verbindung sehr schwach ist, wir fühlen uns dann weit weg von diesen Persönlichkeiten und wollen uns ihnen wieder annähern. Durch *Ziyārat* können wir diese Beziehung und Verbindung wieder stärken und ihr wieder mehr Aufmerksamkeit widmen. Oft ist es auch der Fall, wenn wir in unserem Leben mit Problemen und Schwierigkeiten konfrontiert sind. Der Grund dafür ist oft, dass wir eben nicht mehr so eine Aufmerksamkeit auf die Beziehung zu Gott legen und deswegen in einen niedrigen Zustand kommen und uns deprimiert fühlen, kraftlos oder hoffnungslos. Das gibt uns wiederum das Gefühl, dass wir unbedingt zu den Orten unserer Freunde gelangen wollen, dass wir ihre Nähe wünschen. Und wir wissen, dass auch wenn wir selbst die Nähe zu Gott im Moment nicht erreichen können, dass wir doch durch sie diesen Ort der Nähe Gottes erreichen können. Das ist eine Sache von der wir einfach fest im Herzen überzeugt sind. Das heißt, dass, wenn wir durch unseren Zustand der Unaufmerksamkeit und der Sünden eine Art Schleier um uns haben, dass sie uns durch ihre Persönlichkeit und ihren eigenen Zustand helfen können, uns auf eine höhere Stufe hinaufzuziehen.
Wenn wir dann an diesen Orten sind, dann entwickeln wir wirklich ein Gefühl, dass unser Herz eng geworden ist, durch die Schwere der diesseitigen Welt. Wir spüren, dass diese Welt wie ein Gefängnis für uns ist. Und dann beginnt man sich dieser Welt und allen materiellen Angelegenheiten weit entfernt zu fühlen, man versteht, dass der Mensch wirklich nur ein Fremder in dieser Welt ist. Es ist ein Schmerz, eine Art Schwermütigkeit damit verbunden, aber gleichzeitig befreit einen dieser Schmerz auch und lässt einen begreifen, dass die eigenen Probleme gar nicht so groß sind. Es gibt einem irgendwie eine neue Perspektive."

(Interview 6/2008, Ruqqaiyeh, Studentin Uni Teheran)

2.3.5 Zainab

Zainab war zum Zeitpunkt des Interviews [August 20087] 27 Jahre alt. Sie hat Wirtschaft studiert und ein eigenes Geschäft für islamische Damenmoden gegründet. Sie ist verheiratet und erwartete gerade ihr erstes Kind. Das Interview wurde auf persisch geführt und ins Deutsche übertragen und transkribiert.

„Es ist nicht so, dass wir nur bei verstorbenen Persönlichkeiten *Ziyārat* machen können. Denn einen lebenden Gläubigen zu treffen ist ja eben auch ein *Ziyārat*—ein Besuch. Und wir sollen so oft es geht, Gläubige besuchen und die Gelehrten [*'Ulama*], damit wir von ihrem Licht [Nur] profitieren können. Wenn wir Menschen besuchen, die Gott nahe stehen, dann erfüllt uns das selbst mit einem Gefühl der Ruhe und der größeren Nähe zu Gott. Selbst wenn ich einen Professor von mir besuche und mit ihm rede, den ich sehr schätze und respektiere, dann erfüllt mich das mit Ruhe in meiner Seele oder wenn ich meine gute Freundin hier besuche — auch das beruhigt mein Herz, weil wir eben eine Beziehung des Herzens miteinander haben. Es ist auch ein Gefühl der Opferbereitschaft damit verbunden, wenn wir beispielsweise zum *Ḥarām* eines Imāms oder *Imām-Zadeh* gehen. Wir nehmen vielleicht Zeit und Mühen auf uns, oder auch Kosten, damit wir dorthin gehen können. Und es erfüllt uns mit Liebe und Herzensruhe und Nähe, wenn wir dort sind. Und natürlich haben die Imāme eine ganz andere Stellung als wir, deswegen ist dieses Gefühl der Ruhe und der Nähe noch viel stärker, als bei anderen Freunden oder Lehrern, die wir besuchen.
So ist es auch bei der Hadsch. Es ist ein Opfer, das wir bringen. Aber wenn man dort ist, dann ist es wirklich so, als ob diese gesamte materielle Welt einfach verschwindet. Aber dieses Gefühl ist dennoch an jedem dieser besonderen Orte wieder etwas ganz eigenes, denn es ist auch mit den unterschiedlichen Persönlichkeiten derjenigen verbunden, mit denen dieser Ort zu tun hat. Also ein Besuch bei Imām *Riḍā* ist wieder etwas anderes als bei Imām 'Alī oder bei

Imām Ḥussain. Ich war beispielsweise erst vor kurzem in Karbalā'. Und es war einfach wunderbar, es war sehr, sehr schön.

Weißt du, es ist irgendwie so, wenn du zu deiner Mutter nach Hause kommst, dann fühlst du dich einfach beruhigt, du bekommst alles, was du willst, du kannst dir einfach aus dem Kühlschrank nehmen ohne zu fragen, du kannst anziehen was du willst, so wie du dich eben wohl fühlst, ich meine du fühlst dich einfach ganz zu Hause, du fühlst dich nicht fremd oder irgendwie unwohl. Bei Imām Ḥussain zu sein, in Karbalā', fühlt sich so ähnlich an. Du fühlst dich kein bisschen fremd, alles, was du haben willst, du bekommst es einfach. Du hast das Gefühl, dass du am liebsten alles von dort mitnehmen willst, am liebsten würdest du den Teppich des *Ḥarām* von Imām Ḥussain mitnehmen, und alles was dort ist, weil dir alles so eine Ruhe gibt dort. Du willst einfach alles was dort ist küssen, riechen, in dir aufsaugen, du willst dauernd nur lachen vor Freude. Es gibt keinen Zwang, nichts was dich erschwert. Du hast das Gefühl, das diese Welt einfach die schönste und beste Welt ist. Es gibt keinen Schmerz mehr, nichts schlechtes, keine Traurigkeit mehr. Es ist wie das Paradies auf dieser Welt. Aber dieses Gefühl hat man nur im Inneren des *Ḥarām* von Imām Ḥussain selbst.
Draussen ist es das Gegenteil. Vor dem *Ḥarām* sind die Leute voller Schmerzen, sie weinen und machen *Aza-dāri* [ein ritualisiertes sich rhythmisches auf die Brust Schlagen als Zeichen und Ausdruck der Trauer]. Aber sobald die Menschen in den *Ḥarām* [der heilige Bereich des Mausoleums] hineingehen, ist es ein ganz anderes Gefühl. Alle, die man im *Ḥarām* sieht lächeln und fühlen sich glücklich und leicht. Denn plötzlich erfüllt einen die Gewissheit, alles was man sich erhofft oder erwünscht, es wird einem gewährt werden. Jeder Kummer wird sich auflösen und jedes Problem wird gelöst werden. Man kann es sich kaum vorstellen, wenn man jetzt hier im Iran ist, es gibt keinen Kummer mehr, keinen Schmerz, nur mehr Zuversicht und Gewissheit. Ich glaube es gibt keinen Ort auf Erden, der dem Paradies so nahe kommt. Ich weiß auch nicht wieso, aber der Himmel auf Erden ist der *Ḥarām* von Imām Ḥussain.

Nadschaf und der *Ḥarām* von Imām ʻAlī, dort ist wieder eine ganz andere Atmosphäre, eine besondere Art der Schwermütigkeit. Die ganze Stadt ist irgendwie voller Schwere und Traurigkeit, das ist auch wegen der Leute, die dort leben. Man hat wirklich das Gefühl, dass der *Ḥarām* von Imām ʻAlī unter Unterdrückung leidet. Man spürt richtig wie der Imām in Kufa damals unterdrückt war und sich fremd gefühlt haben muss. Man hat auch im *Ḥarām* kein Gefühl der Leichtigkeit. Man will den Imām auch um nichts bitten, im Gegenteil man fühlt sich irgendwie sehr traurig und schuldig. Man wünscht sich nur einfach alles für den Imām zu Opfern. Die Menschen in Kufa damals haben dem Imām sehr zugesetzt, sie haben ihn dauernd das Leben schwer gemacht und sind ihm in den Rücken gefallen.
In Karbalā' sind die Menschen rund um den *Ḥarām* alle voller Liebe und voller Hingabe und Sehnsucht nach dem Imām, aber in Nadschaf ist es genauso wie damals in Kufa. Es ist kein Unterschied zwischen damals und heute. In Karbalā' hat man auch kein bisschen das Gefühl der Unsicherheit. Ich bin ganz alleine vom Hotel zum *Ḥarām* gegangen, mitten in der Nacht und ich fühlte mich kein bisschen unsicher. Man fühlt sich nur so glücklich und fröhlich, man will einfach nicht mehr weg von dort. Und dann versteht man ein bisschen die Gefühle von Hazrate Zeinab, die gesagt hat: „Ich habe in Karbalā' nichts als Schönheit gesehen".
Man wird nie satt von Karbalā', man hat immer das Gefühl von Durst. Wenn man das erste Mal nach Karbalā' geht, dann hat man natürlich einen intensiven Wunsch dorthin zu gehen, aber wenn man einmal dort war, dann hört dieser Durst nie mehr auf, er wird nur noch stärker."

(Interview 7/2008, Zeinab, Studentin und Besitzerin eines Geschäfts für islamische Damenmode in Teheran)

2.3.6 Fatemeh

Fatemeh ist die Tochter eines Geistlichen und Gelehrten in Schiraz. Sie ist Mitte zwanzig, verheiratet und hat einen Sohn. Sie studiert Soziologie an der Universität Schiraz.Das Interview wurde in persischer Sprache geführt und ins Deutsche übertragen.

> „Die meisten Iraner beühen sich sehr, dass sie zumindest ein oder zweimal in ihrem Leben, die Ehre haben nach Maschhad zu gehen um Imām *Riḍā* zu besuchen oder wenigstens zu den Imām- Zadeh zu pilgern, die es in den verschiedenen Städten gibt, die ihnen näher sind. Aber natürlich gibt es einen Unterschied ob ich zu einem *Imām- Zadeh* gehe oder zu einem *Mas'ūm*—einem fehlerlosen, reinen Imām. Denn unsere Imāme haben eine ganz besondere Stellung und Stufe bei Allāh. Und wenn jemand diese besonderen Persönlichkeiten besuchen will, dann muss er sich auch mehr anstrengen und mehr Opfer bringen, denn diese haben noch höhere Stufen eine größere Nähe zu Gott inne. Der Mensch muß also die Schwierigkeiten einer beschwerlichen Reise auf sich nehmen und das alles aushalten, um auch die Belohnung zu erhalten, die Imāme besuchen zu dürfen.
>
> Als ich noch sehr klein war, bin ich mit meinem Vater vielleicht fünf oder sechs Mal nach Maschhad gereist. Nachdem ich geheiratet habe, versuche ich jedes Jahr zumindest ein Mal nach Maschhad zu reisen, entweder im Sommer oder zu Nurūz [persisches Neujahrsfest] im Frühling. Bis jetzt ist es noch nicht vorgekommen, dass ich in einem Jahr nicht dort war. Was den *Imām Zadeh* in unserer Stadt [Schiraz] betrifft, so gehen wir eigentlich zu allen besonderen Fest oder Trauertagen dorthin — also zu Ashura, zu den Geburtstagen und Todestagen der Imāme usw. Und darüber hinaus so oft wir dazu Gelegenheit finden. Meistens gehe ich mit meinem Mann gemeinsam hin.
>
> Als ich so etwa 14 Jahre alt war, ging ich einmal gemeinsam mit meinem Vater und mit meinem Bruder und dessen Frau nach Maschhad. Wir hatten nicht viel Zeit und konnten nicht länger als maximal drei Tage bleiben. Und gerade als wir dort waren, begann meine Periode. Ich war also zu Besuch bei diesem unfehlbaren Imām und ich konnte nicht zu seinem Grab um neben ihm zu sitzen. Ich blieb also ganz alleine zurück und ich war sehr traurig, da wir nur drei Tage dort bleiben würden und ich keine Gelegenheit haben würde den Imām zu besuchen. Ungefähr ein oder zwei Stunden blieb ich alleine, während die andere zum *Zarī'* hineingingen und ich saß draußen, im Vorhof, neben dem *Ḥarām* und betrachtete die goldene Kuppel des Grabmals, bis mir die Tränen kamen. Und da überkam mich das Gefühl, dass mir Imām *Riḍā* zusah, dass er neben mir war und dass er mich gern hatte. Und ich wollte ihm sagen, dass ich zu seinem Grab gehen wollte, weil ich voller Liebe und Sehnsucht nach ihm war. Und ich hatte das Gefühl, als ob der Imām zu den Engeln sagte: „Seht her, das ist mein verbliebener Diener, der voller Verlangen zu mir kam und mich besuchen will". Ich fühlte mich dem Imām so nahe und weinte und wollte doch nur zu ihm kommen. Ich hatte zum ersten Mal dieses ganz starke Gefühl, dass der Imām wirklich lebendig war und dass er mich sah und auf mich achtete. Es ist also überhaupt nicht so, als würde man ein Grab eines Toten besuchen, sondern die Wohnstätte, das Haus des Imāms, der all seine Gäste liebevoll und fürsorglich empfängt."
>
> (Interview 8/2008, Fatemeh, Studentin, Schiraz)



IN-DUKTIONEN

„Man braucht kein Seher zu sein, um zu erkennen, dass die Religion kein Kompromiss ist, sondern eine Kraft, die eine Volkserhebung auszulösen vermag, und zwar nicht nur gegen den Herrscher und seine Polizei, sondern gegen ein ganzes Regime, eine Lebensweise, eine Welt.“

(Michel Foucault, 1979)


What do you know about the WAR ?


Which War ?

Am Anfang dieser Reise wusste ich kaum etwas über den Krieg.
Weder über den Krieg, der dort stattgefunden hatte, an der Iranisch- Irakischen Grenze während den 80er Jahren, als ich noch ein Säugling war, noch über den eigentlichen Kampf. Ein Kampf, der nur in unserem Inneren stattfindet.
Nun gut, über den ersten Krieg konnte ich vielleicht später einiges auf Wikipedia nachlesen… Aber über den eigentlichen Kampf mehr zu erfahren, dazu waren noch viele weitere Reisen notwendig. Dazu reichte es auch nicht aus, stundenlange Interviews zu führen oder Menschen zu beobachten, wie sie im Kollektiv weinten und sich auf die Brust schlugen. Dazu war es notwendig, selbst aufzubrechen, nicht nur teilnehmend zu beobachten, sondern beobachtend teilnehmen, einzutauchen in diese fremden Welten des Bewusstseins, in denen sich dieser Kampf manifestierte. Nur so würde ich verstehen können, was diese Menschen meinten, wenn sie vom Krieg sprachen, wenn sie diesem täglich in unterschiedlichsten Manifestationen und Stufen ausgesetzt waren. Und wieso sie jenen Menschen solch eine Hochachtung und Verehrung entgegenbrachten, die in diesem Kampf erfolgreich gewesen waren und sich bewährt hatten. Dieser Krieg hat viele Stufen und Ebenen — sowohl in der materiellen Welt, als auch in der immateriellen. Es ist ein Kampf um Existenz im eigentlichen Sinne: Wudschūd — Existenz, Bewusstsein, Erkenntnis.

Menschliche Existenz, Bewusstsein und Erkenntnis sind in diesem Begriff und in diesem Konzept untrennbar miteinander verwoben. Denn um Stufen existenter wird derjenige, der um mehr Bewusstsein und mehr Erkenntnis ringt. So weist alles in der prophetischen Botschaft auf jenes Ziel hin, die Menschen lebendiger zu machen, existenter, ihren Erkenntnishorizont zu erweitern und ihnen die Techniken dieses existentiellen Kampfes zu lehren. Oft wird behauptet, Islam bedeutet Friede — Friede durch Hingabe. Aber es ist kein Friede, der im Widerspruch steht zum kontinuierlichen Kampf. Denn Friede kann nur durch dauernde Anstrengung erwirkt werden. Sowie Freiheit auch Verantwortung — im Sinne von freiwilliger, selbst gewählter Einschränkung — bedeutet, so bedeutet auch Frieden— beständige Anstrengung, Bemühungen und Kampf gegen all jene Kräfte, die dem Frieden diametral entgegengesetzt sind. Diese Begriffe verkörpern demnach keine Gegensätze — sie bedingen einander, setzen einander voraus und sind somit als komplementäre aufzufassen. Und so ist es nicht anders möglich, als die Einheit durch die Spannung zwischen Vielfältigem zu begreifen und letztendlich auch zu erreichen — und den Frieden durch den Kampf.

Zu verstehen, was die Bedeutung von sakralen Orten und deren Benutzung in diesem spirituellen Kontext ausmacht, und wieso diese gerade in globalen und virtuellen Zusammenhängen immer stärker an Bedeutung zunehmen, bedeutete unweigerlich, sich selbst auf die Reise begeben zu müssen.

Im nächsten Abschnitt dieser Arbeit wird nun eine stärkere ethnographische Kontextualisierung der Bedeutung und der Transformationsprozesse von *Ziyārat* in globalen und soziotechnischen Netzen stattfinden. Die theoretischen Ausführungen und Meditationen über *Mindscapes*, *Cyberscapes* und *Sacred Scapes* der vorangegegangenen Kapiteln sollen dabei als Wegweiser dienen und als eine Art Datenmatrix, in die die folgenden Narrative und praktischen Explorationen vom Leser/in selbst mithilfe seiner oder ihrer aktiven Imagination — hineingewoben werden können. Dies soll ermöglichen dem Leser/in eine nicht definitiv fixe Interpretation der Ergebnisse aufzuzwingen, sondern — so wie auch reale Reisen individuelle Wahrnehmungen und Erfahrungen bewirken — zuzulassen, dass eigene Rückschlüsse und subjektive Momente in die Interpretation des Materials miteinfließen können. Denn sowie auch meine eigenen Erkenntnisprozesse während dieser Reisen, einen integralen Bestandteil des Forschungsfeldes darstellen, so ist auch die Rezeption dieser narrativen Explorationen als persönliche Erkenntnisreise der Leser/innen zu verstehen, die nicht im vorhinnein durch die Perspektive und die Interpretationen des Autors festgelegt werden kann.
Die Beziehungen zwischen *Mindscapes* und *Mindspace*, zwischen *Sacred Scapes* und *Sacred Space* und zwischen *Cyberscapes* und *Cyberspace* sollen nun auch im konkreten Feld sichtbar werden. Wie trägt *Sacred Space* dazu bei, *Mind Space* zu erzeugen? Wie beeinflussen sich *Mindscapes* und *Sacred Scapes* im Feld? Und schließlich wie kann *Sacred Space* in *Cyberspace* erzeugt werden und wie beeinflussen diese Prozess wiederum die *Cyberscapes* selbst? Um diesen Fragen nachzugehen, erschien mir *George Marcus´* Konzept einer *multisited ethnography* als der sinnvollste methodische Ansatz um ein adäquates Forschungsdesign zu erstellen.

> „Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit posited logic of association or connection among sites." (Marcus 1998: 90)

Denn meine Forschungen sollten sowohl in unterschiedlichen lokalen Settings stattfinden, sich aber auch in unterschiedlichen zeitlichen Sphären und im virtuellen Raum des *Cyberspace* bewegen. Die Dokumentation der folgenden Reisen, ist folglich als Teil einer experimentellen *multi- sited ethnography* zu verstehen, die auf den Erfahrungen und Erzählungen realer Personen basieren, mit denen ich während meinen Feldforschungen vertraut werden durfte, dokumentiert durch die Prismen meiner eigenen fragmentarischen Skizzen und Beobachtungen, die niemals getrennt von subjektiven Erkenntnisprozessen wahrnehmbar sind. Im anschließenden Narrativ werden die biographischen Geschichten einzelner Akteure des Feldes im Zusammenhang mit heiligen Orten und heiligem Raum im Mittelpunkt stehen. Eine dieser Geschichten[172] handelt dabei auch von meiner persönlichen Entwicklung als Forscher und Reisender in diesem Spannungsfeld zwischen ethnographischen Sphären und schiitischen Seelenlandschaften.

[172] Um diese subjektive Stimme zu kennzeichen, die hauptsächlich auf Einträgen in meinen Forschungstagebüchern basiert, wurde ein kursiver Schriftsatz verwendet.

SAKRALE ZENTREN

1. AFGHANISTAN



Abbildung 45: Straße in den schiitischen Vierteln von Kabul, frühmorgens

1.1 Kabul

1.1.1 Ankunft

März 2008, Kabul.

Seit ich keine Gelegenheit mehr habe, mich zu duschen, fühlt sich mein ganzes Leben anders an. Ich kann es schwer beschreiben. Es mag auch an dem Staub liegen, der mir hier fortwährend ins Gesicht geblasen wird und gegen den ein Tuch den einzigen Schutz bietet. Fließendes Wasser ist auch in Kabul keine Selbstverständlichkeit. Modern ausgestattete Bäder ohne Wasser verkommen zu Sperrzonen – funktionslose Karikaturen eines modernen Lebensstils. Am besten gerüstet sind jene traditionellen Häuser, die über Innenhöfe mit Brunnen verfügen, und über aus Lehm gebauten Bädern hinter dem Haus. Elektrizität wird rationiert. Deswegen fällt jede Nacht die Elektroheizung aus, und wer über keinen Öl- oder Kohleofen mehr verfügt, der muss eben frieren.

Es ist nach der Abenddämmerung. Ich stehe am Dach des Hauses jener Familie in Kabul, das sich ein Mann mit seinen beiden Frauen und neun Kindern teilt und beobachte die Sterne beim Wachwerden. Kabul ist hoch gelegen, umringt von flachen Bergen und ich fühle mich hier mehr zu Hause als in Teheran, das von schneebedeckten Ausläufern des Damawand Gebirges gegen Norden hin umringt wird und in die Weiten endloser Nichts-Wüsten gegen Süden hin ausläuft.

Die Luft ist rau und kühl. Die flachen Häuser sind in die Berghänge hineingebaut. Es riecht nach verbranntem Holz. Ich mag diesen Duft, der aus meiner Kindheit am Land zu kommen scheint. Ich fühle mich eine halbe Welt entfernt von Teheran, wo es überall nach Erdgas riecht. Ich versuche mir vorzustellen, wie die Kampfhelikopter dicht über die Häuser fliegen, die ich noch am Flughafen gesehen habe, abgestellt wie leicht antiquierte Modelle aus dem letzten Weltkrieg und wie zuerst sowjetische, und später amerikanische Fliegerbomber sich über die Stadt hergemacht haben. Ich kann es mir kaum vorstellen, so still und friedlich erscheint mir die Stadt nun, nach der Abenddämmerung im Erwachen der Sterne. Der Abendwind raunt sanft über die Brüstung. Die dunklen Kinderaugen des Mädchens, dessen Namen ich schon wieder vergessen habe, beobachten das Auf und Niederbeugen während ich leise flüsternd mein Gebet verrichte. Sie wartet geduldig bis ich fertig bin, um mich dann zum Essen zu rufen.

1.1.2 Chānūm Fatemī

Ich habe gestern am Bazār eine hellblaue Burqa gekauft. Heute habe ich sie zum ersten Mal getragen. Man hat mich geduldig unterrichten müssen, wie man sich in diesem traditionellen afghanischen Kleidungsstück richtig bewegt. Es gilt immer eine Hand zu benützen, um das kunstvoll bestickte dünne Stück Stoff, das über dem Gesicht liegt so zu spannen, dass man durch das feine Gesichtsgitter — das in erster Linie vor dem Strassenstaub und erst in zweiter Linie vor dem Preisgeben der Identität schützt — problemlos durchsehen kann. Am gewöhnungsbedürftigsten ist dabei das Gefühl, dass man selbst zwar alles sieht, aber niemand einen selbst. Ein Gefühl großer Intimität mit sich selbst.
Chānūm Fatemī erklärt mir, dass dieses Kleidungsstück im Westen zu Unrecht allein mit den Ṭāliban assoziiert wird: „ Es ist eine sehr alte Tradition. Jedes Land hat seine spezielle Form von Hijab. Wir tragen hier eben keinen schwarzen Tschador wie im Iran. Unsere Tschadoris haben helle Farben und jede Stadt hat ihre eigene charakteristische Farbe. Hellblau in Kabul, weiß in Mazar-e-Sharif. Aber nicht jede Frau trägt es noch. Viele tragen einfach nur große Schals und lose Gewänder oder pakistanische Chamiz-Schalwar.“

Chānūm Fatemī hat in Qum, Iran studiert, ist danach aber nach Kabul zurückgekehrt, anders als viele ihrer Studienkolleginnen, die während der Zeit der Mudschahedīn und später unter den Ṭāliban vorgezogen haben, im Iran zu bleiben.
Chānūm Fatemī hat eine kleine Madrassa für Mädchen und Frauen aufgebaut, die selbst während der Zeit der Ṭāliban im Untergrund in Betrieb war, obwohl Schulen für Frauen damals verboten waren. „Aber solange die Frauen unter sich in den Häusern blieben, kontrollierte niemand, was sie dort machten“, erklärt mir *Chānūm Fatemī* augenzwinkernd. „Wir konnten also die Zeit nützen, um den jungen Mädchen und auch den älteren Frauen lesen und schreiben beizubringen—und sie über den Islam zu lehren — den Islam des Propheten und der Ahl-ul-Bait—nicht den Islam der Ṭāliban“, fügt sie lächelnd hinzu, sowie immer ein Lächeln über ihr Gesicht zu huschen scheint, wenn sie über die Familie des Propheten spricht.

Die Schule trägt den Namen: *„Hawze Elmiyeh Fāṭimah Zahra“* und ist nach der Tochter des Propheten benannt. Das Haus, in dem sie heute unterrichtet, ist ihr Privathaus. Es hat zwei Stockwerke. Im oberen Teil wohnt sie mit ihrem Mann und ihren Kindern, im unteren Teil gibt es zwei Klassenzimmer. Am Vormittag kommen die älteren Frauen, am Nachmittag, die jungen Mädchen. „Die Mädchen können kommen, wie sie wollen. Ich schreibe ihnen keine bestimmte Art von Hidschab vor, wie etwa Burqa oder Tschador. Die meisten tragen einfach ihre Tücher und Schals. Mir ist wichtig, dass sie über das Leben des Propheten und seiner Ahl-ul-Bait lernen, dass sie über *Aḥkam* [religiöse Vorschriften] und Achlaq [Ethik, praktische Moral, schönes Verhalten] lernen und den *Qur'ān* lesen und verstehen können. Das ist wichtig für ihr Selbstbewusstsein. Sie sollen natürlich auch weltliche Dinge lernen. Aber hier sollen sie ihre Religion lernen. Das ist wichtig für ihre Identität und Persönlichkeit. Und die, die hier herkommen, haben einen großen Durst danach. Es kommen immer mehr. Wir haben eigentlich schon lange nicht mehr genug Platz.“

Obwohl *Chānūm Fatemī* bereitwillig all meine Fragen beantwortet, lehnt sie es ab, mir ein offizielles Interview zu geben. Dafür lädt sie mich aber für morgen Nachmittag ein — ein Dienstag — der Tag an dem unter Schiiten traditionellerweise das *Du'ā Tawassul* gelesen wird.

1.1.3 Du'ā Tawassul

Das *Du'ā Tawassul* [wörtl. „Bittgebet um nach Vermittlung zu streben“] ist eines der wichtigsten Bittgebete der Schiiten. Als „Mittel“ [arab.: *„al-wasīlah“*] um Gottes Nähe zu erreichen, werden dabei die Namen der 14 *Mas'umīn* — des Propheten, seiner Tochter Fāṭimah und der 12 Imāme — angerufen, denn diese 14 Reinen stehen Gott spirituell und existentiell näher, als der- oder diejenige, der nach Vermittlung strebt. Dennoch liegt es alleine an der Barmherzigkeit Allāhs, dass Dieser, die Fürsprache und somit auch dieses spezielle Bittgebet annehmen möge. Die Praxis der Vermittlung geht nach schiitischer Ansicht, bereits auf den Propheten selbst zurück und wird auch im Qur'ān an verschiedenen Stellen erwähnt.

> „Oh ihr, die ihr glaubt, seid achtsam gegenüber Gott und trachtet nach den Mitteln um Ihm nahe zu kommen und kämpft/strebt/müht euch ab auf Seinem Weg, auf dass ihr erfolgreich sein mögt.“ (Qur'ān Sura 5, Vers 35)

> „Wären sie zu dir gekommen [oh Prophet], nachdem sie sich gegen sich selber vergangen hatten, und hätten sie zu Allāh um Verzeihung gefleht, und hätte der Gesandte für sie um Verzeihung gebeten, hätten sie gewiss Allāh Allvergebend und Barmherzig gefunden. (Qur'ān Sura 4, Vers 64)

Die Praxis „ein Mittel“ zu suchen, um die Nähe Gottes zu erlangen entspricht nach Ansicht der schiitischen Gelehrten der Vernunft. Sowohl im materiellen Bereich bedient sich der Mensch ständig verschiedener Mittel um zu überleben (er stillt

seinen Hunger und Durst durch Nahrung und Wasser; er muss hart arbeiten und kämpfen um diese Mittel zu erlangen), aber auch auf immaterieller Ebene ist der Mensch auf Vermittlung angewiesen. Beispielsweise dienen auch die Propheten und die offenbarten Schriften als Mittel zwischen Gott und den Menschen, damit diese Wissen über die metaphysische Welt erlangen können. Auch das Gebet und die Praxis des Fastens sind als Mittel zu verstehen, um die Nähe Gottes zu erlangen. Ayatollah *Ja'far Sobhani*(2003), Leiter des Imām Ṣādiq Instituts, Iran schreibt bezüglich der schiitischen Praxis des *Tawassul* Folgendes

> „As regards the efficacy of tawassul, this depends only upon two conditions: (a) the personage from whom prayers are sought must possess knowledge, wisdom and power; and (b) there must be an established relationship between those making the request for prayer and those to whom the request is made."(Sobhani 2003: 158)

Die Bedingung für *tawassul* ist demnach einerseits die hohe spirituelle und existentielle Stufe der Nähe zu Gott desjenigen, der als Mittel herangezogen wird und andererseits, dass eine enge Beziehung zwischen demjenigen, der um Fürsprache bittet und desjenigen, der darum gebeten wird, besteht. Dies kann beispielsweise durch das wiederholte Aussprechen von „*Ṣalawāt*" [Friedens- und Segensgrüße an den Propheten und die Ahl-ul-Bait], die Rezitation des Qur'āns, spezielle Bittgebete oder durch die Praxis des *Ziyārat* erreicht werden.
In diesem Sinne erfüllt das Lesen des *Du'ā Tawassuls* also den gleichen Zweck, wie die Praxis des *Ziyārat* — nämlich eine Verbindung zu den reinen Persönlichkeiten herzustellen, um von ihrer existentiell höheren Stufe zu profitieren.

Das *Du'ā Tawassul* wird im *Mafatīh ul-Dschinān [wörtl.: Die Schlüssel zum Paradies]* – einer der wichtigsten schiitischen Sammlung von Bittgebeten und *Ziyārats* — überliefert. Es heißt darin, dass dieses Gebet vom 11. Imām *Ḥassan al- Askarī* für einen seiner Anhänger namens Abū Muḥammad aufgeschrieben wurde, der den Imām darum gebeten hatte, ihn die beste Art und Weise zu lehren, den Propheten zu grüßen und eine Beziehung zu diesem herzustellen.
Weiters wird in der Einleitung zu diesem *Du'ā* überliefert, dass „es kein Problem gäbe, das dieses *Du'ā* nicht lösen könnte".

1.1.4 Ein Frauen- Madschlis in Kabul

Das Rezitieren des Du'ā Tawassul findet jeden Dienstag in dem Haus einer anderen Frau von den Schülerinnen Chānūm Fatemīs statt. Insgesamt nehmen an die 40 Frauen mit ihren Töchtern und kleineren Kindern an diesen Treffen teil, wodurch jede Frau nur etwa einmal im Jahr zum Zug kommt Gastgeberin zu sein. Die Versammlungen finden am frühen Nachmittag statt, noch bevor die meisten Männer von der Arbeit nach Hause kommen.

Als ich im Haus in dem an diesem Dienstag das Madschlis [religiöse Versammlung, Sitzung] stattfindet, ankomme, sind der Stiegenaufgang und der Vorraum des Hauses bereits mit Damenschuhen aller Art voll gestellt. Ich versuche einen sicheren Platz für meine Schuhe zu finden, so dass ich sie später wieder finden werde. An einigen Haken an der Wand hängen hellblaue Burqas. Ich frage mich, wie die Frauen diese unterscheiden können, wenn sie wieder gehen wollen. Das Haus ist gefüllt von Frauen und jungen Mädchen. Ich werde von der Gastgeberin freundlich empfangen, hereingebeten und es wird mir ein heißer Tee und eine Dattel gereicht.
Im größten Raum des Hauses haben sich die Frauen auf dem Boden sitzend versammelt. Es ist kaum genug Platz um den Raum zu durchqueren. Ich grüße Chānūm Fatemī, die gerade einigen Frauen Fragen beantwortet und mit den Mädchen scherzt. Einige Frauen sitzen an die Wand gelehnt und stillen ihre Kinder. Ich suche einen Sitzplatz, trinke meinen Tee und warte ab. Nachdem noch etliche Frauen mit ihren Töchtern zur Versammlung gestoßen sind, eröffnet Chānūm Fatemī die Sitzung mit drei Ṣalawāt und einem kurzen Gebet. Sie begrüßt mich und stellt mich den anderen Frauen als Gast vor. Die Frauen nicken mir mit Neugierde und Sympathie zu. Schließlich beginnt die Rezitation des Du'ā Tawassul.

Ich habe das Du'ā schon viele Male gehört, im Iran, in Österreich, in Tanzania. Aber dieses Mal ist es anders. Ich habe das Du'ā bis dahin immer nur von Männerstimmen in der Moschee rezitiert gehört, obwohl ich weiß, dass es viele Frauen- Madschlis auch in den anderen Ländern gibt. Chānūm Fatemī eröffnet die arabische Reziatation des Du'ā mit einer angenehmen, ruhigen und irgendwie fließenden Stimme. Dann übergibt sie, an junge Mädchen und ältere Frauen, so dass jede der 14 Strophen von einer anderen Stimme vorgetragen wird. Nur der sich immer wieder wiederholende Chorus des Du'ā wird von allen Frauen zusammen rezitiert.
Zuerst wird Gott um Fürsprache durch den Propheten mit seinen verschiedenen Beinamen gebeten, dann folgt die Anrufung der Namen von 'Alī und Fāṭimah Zahra, der Tochter des Propheten und im weiteren von deren Söhnen, Enkeln und Urenkeln — den 12 Imāmen. Gebeten werden diese um Fürsprache am Tag des jüngsten Gerichts aufgrund ihrer Position der Nähe und Intimität zu Allāh.
Am Schluß — nach der Anrufung des 12. verborgenen Imāms, wird Gott um das Akzeptieren dieser Fürsprache und dieses Gebets gebeten und darum, dass Er Segnungen auf die 14 reinen Seelen herab senden möge.

Durch das Fenster fällt warmes Nachmittagslicht herein, das den Raum in eine beinahe goldene Farbe taucht. Die Aufrichtigkeit mit der die Zeilen des Du´as rezitiert werden, berührt mich tief. Ein Gefühl tiefer Ruhe überkommt mich und dann, ein Gefühl der Anwesenheit — als ob die Tochter des Propheten über dieser Versammlung wachen würde. Manche Frauen beginnen zu weinen, ziehen ihre Schals über sich. Aber ihr Weinen ist leise und nach innen gekehrt, nicht laut und ekstatisch wie ich es von Veranstaltungen im Iran gewohnt bin. Nach dem Ende des Du'ā werden weitere Ṣalawāt und die Sura Fatihāh für verschiedene Verstorbene und Kranke rezitiert. Dann steht Chanum Fatemī bereit, den Frauen spezielle religiöse Fragen zu beantworten, die vor allem rituelle Reinheit, Menstruation oder das Gebet betreffen. Anschließend verteilen einige junge Mädchen Tee und kleine selbstgebackene Süßigkeiten an die Frauen und es beginnt ein reges Plaudern und Austauschen von Neuigkeiten.
Als ich das Haus verlasse und auf die staubigen Straßen Kabuls heraustrete, fühle ich mich irgendwie leicht und erfüllt von einer tiefen Zufriedenheit, beinahe so wie nach einem Ziyārat bei den Grabstätten der Imāme. Dieses Gefühl hält den ganzen restlichen Tag über an.

1.1.5 UNAMA

Afifeh, die mich vorrübergehend in ihrem Haus aufgenommen hat, nimmt mich heute mit zu ihrem Arbeitsplatz. Wir werden von einem ihrer Kollegen abgeholt, der sich geduldig durch die Schlaglöcher der Straßen von Kabul kämpft, die an manchen Stellen kleinen Kratern ähneln. UN-Leute fahren durch Kabul nur in gepanzerten Wagen.

Erst nach der Passierung einiger Checkpoints, einer eindringlichen Passkontrolle und der Anfertigung eines speziellen Besucherausweises für mich, gelangen wir schließlich in das Innere der UNAMA Basisstation in Kabul — ein Acronym für United Nations Mission Afghanistan. Die staubigen Strassen Kabuls sind sofort vergessen im Angesicht des gepflegten sattgrünen englischen Rasens im Innenhof der Station, der mittels einer Sprenkelanlage fortwährend mit Feuchtigkeit versorgt wird. Afifeh stellt mir einige ihrer Kollegen vor. Eine rotblonde hellhäutige Amerikanerin bietet mir zuvorkommend einen Nescafe an und plaudert mit mir in Englisch etwas über die Schwierigkeiten der Arbeit in Afghanistan: „Das Problem ist, dass wir kaum etwas unternehmen können, weil wir dafür kein Mandat haben. Alles, was wir tun können, ist die Probleme und Menschenrechtsverletzungen zu dokumentieren und Berichte schreiben. Das war es aber auch schon." Sie wirkt desillusioniert. „Es ist schwer, sich in Kabul zu Hause zu fühlen, es ist für die Auslandsmitarbeiter kaum möglich, mit den Einheimischen in Kontakt zu treten. Ein zu großes Sicherheitsrisiko", erklärt sie mir. Die einzigen Einheimischen, mit denen das international staff in Kontakt ist, sind native UN-Workers — local staff— sowie Afifeh —die freilich nur einen Bruchteil dessen bezahlt bekommen, was die Auslandsmitarbeiter verdienen. Obwohl Mitarbeiter wie Afifeh dafür zuständig sind, die eigentliche Arbeit vor Ort zu erledigen, in die Häuser und die Dörfer zu gehen, um die Probleme zu erheben, denn sie sprechen ja die Landessprache. Die Auslandsmitarbeiter leiten lediglich die Informationen weiter und sind für die Administration und die Koordination zuständig. Nächste Woche, so

erzählt mir die amerikanische Mitarbeiterin, während sie an ihrem Nescafe nippt, wird sie Auslandsurlaub beantragen. Sie will für ein Monat in Thailand ausspannen, das hätte sie bitter nötig. Sie zeigt mir einige Reiseprospekte, bevor sie sich wegen des anstehenden Morgen-Meetings verabschieden muss.

Der junge deutsche Soldat in der Mensa der UNAMA — ich merke aus den Augenwinkeln, wie er mich beobachtet, während ich einen alten Hazara von einem Foto an der Wand der Mensa in mein Skizzenbuch zeichne, um mir die Zeit zu vertreiben, in der ich auf Afifeh warte. Er kommt näher und fragt mich, ob er eine Frage stellen darf. Ich habe schon seit beinahe zwei Monaten kein deutsch mehr gesprochen. Niemand anderer versteht uns. „Tragen sie das aus kulturellen Gründen oder aus Überzeugung?" fragt er und deutet auf mein Kopftuch. Die Frage habe ich schon lange nicht mehr gehört, aber es tut trotzdem gut, deutsch zu sprechen.

Ich bin froh, nicht hier arbeiten zu müssen, denke ich mit einem Gefühl der Erleichterung, als ich den UN- Hochsicherheitstrakt mit gepflegtem englischem Rasen, wieder verlassen kann, meine Besucher ID- Karte abgegeben habe und wieder in einem gewöhnlichen Taxi in Kabul sitzen darf. Der Fahrer hört sich eine Ansprache über schöne Moral und gutes Verhalten auf einer Tonbandkassette an, die schon etwas leiert. Hätte ich kein Darī [eine Form des Persischen, die in Afghanistan gesprochen wird] verstanden, hätte ich vielleicht angenommen, es handle sich dabei um eine Hasspredigt.

Eine Miniatur-Burqa als Schlüsselanhänger.
Wer kauft so was, frage ich den jungen Mann am Bazār.
Touristen, antwortet er.
Er meint die UN-Leute, erklärt mir Afifeh.

1.1.6 Abasīn

> „Did you know there's an Afghan version of pop idol? There are now more than eight million mobile phone users, there were none in 2002. There are some 20 private television stations showing international films and serials and restarting the skills of local actors and writers. Across the country more than six million children have returned to school, young people shop in the centre of Kabul in shopping centres for the latest iPods and fashions. And all this is ongoing in a country where the insurgency grabs worldwide headlines on a daily basis." (UNAMA-homepage http://unama.unmissions.org/ [5.5.2010])

In einem Supermarkt in Kabul, vor dem einige Ziegen und Esel „parken" — der vielen Schlaglöcher und unmöglichen Strassenverhältnisse wegen, sind viele Menschen aus pragmatischen Gründen von Autos wieder auf traditionellere Transportmittel umgestiegen — findet sich von *Cadbury´s Choclate* bis hin zu amerikanischem Klopapier, ein ganzes Sortiment an für Afghanen lebensunnötigen Gütern. Im Fernsehen steigt Frau Angela Merkel lächelnd aus dem Flugzeug aus und wird von einer Schar afghanischer Kinder mit einem riesigen Blumenstrauß willkommen geheißen. Auf einem anderen Kanal gibt es *„Setore Afghani"*—„der Stern von Afghanistan" — eine afghanische Version von „Deutschland sucht den Superstar", bei dem sich nun erstmals auch Frauen als Popstars versuchen können.

Ich frage Abasīn, einen jungen afghanischen Journalisten und Begründer eines Netzwerkes lokaler Radiostationen nach seinen Erinnerungen an den 11. September 2001. Er muss nicht lange überlegen, wenn auch einen Moment länger als es der durchschnittliche Abendländer getan hätte, dem wohl unvermittelt die Bilder der brennenden Türme ins Gedächtnis geschossen wären und der bebende Gedanke des Endes einer Ära. Der junge Mann mit den schwarzen, glänzenden Augen und dem gepflegten Vollbart äschert seine Zigarette mit nervösen Fingern, und antwortet mir dann in einem ruhigen Tonfall, der eine noch immer lebendige Wut zu verbergen sucht:

> „A day before they had killed Ahmad Schah Masūd. He was our national hero. So on that day the news about it spread around and everyone was so upset about his martyrdom. He had been the country´s hope of liberation, since the time of the Russian invasion, and later against the Ṭālib regime. So until today we commemorate this day as Masūd-day. It has become a national holiday." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

Als ich ihn nach den Terrorattacken in New York fragte, zuckte er resignierend mit den Schultern:

> "We did not hear anything about those towers in America immediately, only a day or two later. That was far away anyways. How did it concern us? Our national hero had been assassinated. That was all we thought about on that day." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)



Abbildung 46: Links das Bild des Märtyrers Schah Masūd neben dem Bild des afghanischen Präsidenten Hamid Karzai über dem Eingang des Flughafens von Mazar-e-Scharif (2008)

Während im post- modernen Abendland vorübergehend der Weltuntergang eingeleitet worden war, so setzte sich in Abasīns Land eine ungebrochene Geschichte von Krieg, Besatzung und Widerstand fort, ob es sich dabei um Mongolen, Russen, fanatische Stammesführer oder Amerikaner handelte, machte für den Alltag der Zivilbevölkerung kaum einen Unterschied.

> „There was always some foreign power who wanted to occupy Afghanistan. But none of them ever succeeded. Somehow Afghans have developed a kind of immunity against foreign oppressors and the way they try to colonize our minds. They simply come and go. But our lives stay pretty much the same." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

Eine von Abasīns Radiostationen läuft auf der Frequenz 99.9. „*Sufi-anique*", nennt er die Auswahl dieser Frequenz, eine Anspielung auf die 100 Namen Gottes, von denen der letzte vor den Menschen verborgen bleibt. Der Sender heißt „Maulānā FM" und spielt 24 Stunden lang nur Rohrflötenmusik [Ney]—das traditionelle Instrument der Sufis.

> „You know even though Maulānā´s grave is in Konya, in Turkey, he was born and raised in the city of Balkh, in Afghanistan. But he had to flee from their later because of war and occupation. Everyone here loves Maulānā. You could say he is part of everyone´s identity. So it is really a kind of symbolic radio station. Whenever one wants to think about Maulānā a bit, they just switch to 99.9 and they can remember him. And maybe they will feel a little better." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

Abasīn ist Mitte zwanzig — kaum älter als ich selbst. Die Ṭāliban übernahmen die Macht in einem Großteil des Landes, als er noch Schüler war. Die Konsequenz daraus war, dass die meisten seiner Schulfächer gestrichen wurden: „Es gab noch eine halbe Stunde Mathematik in der Woche und dafür hatten wir nicht einmal einen Lehrer. Die meiste Zeit haben wir Fußball gespielt", erwähnt er bitter in *Darī*.

Als ich zum ersten Mal mit Abasīn spreche, ist es über das Mobiltelefon meiner Freundin. „Du wolltest doch etwas über die Ṭāliban erfahren", flüstert sie mir zu, „Dann sprich mit Abasīn!" Ich halte das Telefon an mein Ohr und weiß für einen Moment nicht was ich sagen soll. Die Stimme des jungen Mannes grüßt mich in erstaunlich flüssigem Englisch. „Wenn sie etwas über die Ṭāliban erfahren wollen, dann sollten sie am besten nach Qandahar fahren. Ich kann sie dort hinbringen, wenn sie wollen, aber es ist ein bisschen gefährlich", sagt er und lacht. Das Angebot klingt interessant, aber ich muss noch nach Mazar-e-Scharif weiterreisen und lehne dankend ab. „Wer die Ṭāliban sind, das kommt ganz darauf an, wer von ihnen spricht", fährt der junge Mann fort, der in unserem Gespräch ständig zwischen Englisch und Dari hin und herspringt, als ob er sich nie ganz sicher sein würde, ob er mit einem Ausländer spricht, der ihn als Informant benötigt, oder mit einem persönlichen Gast und einem potentiellen Freund, der seine Sprache und Kultur versteht und den er an seinem Sarkasmus und seinen privaten Witzen teilhaben lassen kann. „Wenn sie unter den Ṭāliban jene konservativen Muslime verstehen, die wenig gebildet sind und Frauen am liebsten nur im Haus sehen, dann trifft das auf die Mehrheit der Afghanen zu. Aber wenige von ihnen sind deswegen militant. Die Amerikaner und Pakistaner haben einige Gruppierungen rekrutiert und mit modernen Waffen ausgestattet um gegen die Russen in den Dschihad zu ziehen. Viele von ihnen sind heute noch die engen Komplizen der Briten und der CIA. Andere wiederum rufen dazu auf, alle Ausländer zu töten und zu vertreiben, die sich in politische oder wirtschaftliche Angelegenheiten Afghanistans einmischen. Wenn wir davon ausgehen, was die westlichen Medien berichten, so sind allerdings all jene jungen Afghanen militante Ṭāliban, die zufällig von einer internationalen Kugel getroffen und getötet wurden." Abasīn lacht bitter und bietet mir und meiner Freundin ein Treffen zum Abendessen an.

Das Restaurant liegt in einer ruhigen Gegend von Kabul, etwas versteckt. Es trägt den Namen „Sufi" und das Ambiente ist dementsprechend. Der sanfte Klang der Rohrflöte schwebt durch das halbleere Restaurant, in dem erstklassiges traditionelles afghanisches Essen serviert wird. An den kleinen Tischen sitzen ausländische Journalisten und Diplomaten, die mit ihren einheimischen Informanten in äußerst vertraulich wirkende Gespräche vertieft sind und sich ab und zu nervös umsehen, als ob sie Angst hätten, belauscht zu werden.

Abasīn hat mittlerweile drei Radiostationen aufgebaut. Die populärste davon ist *„Watandar network"—„Watandār"* bedeutet in Dari soviel wie „Landsleute" oder „Mitbürger".

> „You know about 85 % of Kabu is listening to radio frequently and most of them are young people. Watandar has become very popular in Kabul. We have about 35% of the market share and only one other station can compete with us out of about 50 stations." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

Die Station existiert zum Zeitpunkt meines Treffens mit Abasīn (2008) seit über drei Jahren und lief zunächst nur in Kabul, wurde dann aber auch auf Qandahar und Herat ausgeweitet und soll demnächst auch in Mazar-e-Scharif auf Sendung gehen. Das Konzept von *Watandar* ist basisdemokratisch. Es handelt sich dabei nur um eine Art offenes Mikrofon, an dem niemand antwortet. Jeder kann dabei unter dem Schutz vollkommener Anonymität anrufen und einfach offen sagen, was er will und sich so an all seine Landsleute richten.

> „I think it was a good idea and it still is a good idea. Basically it is just a loudspeaker. So people call, nobody answers and they say their messages. When people call Watandar they feel comfort. Because they can talk but nobody is in front of them. They can say all that is in their hearts, all their pain. It can be complaints or suggestions or maybe loveletters or lovemessages or poetry or just Salaams to someone. (…) It is also a good feedback for the government and the companies. Because people also complain about the lack of services, about corruption, certain ministers, electricity, human rights and so on. And I am sure they are listening, because sometimes we get a voice from them whispering: oh, don´t do that! But we don´t listen… [Abasīn laughs]" (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

Neben *Maulānā FM* und *Watandar Network*, betreibt Abasīn mit seinem kleinen Team auch noch *Alexis FM* — das eine Art Schnittstelle zwischen Afghanen und den vielen Ausländern darstellen soll, die seit der US-Invasion in Afghanistan leben, arbeiten und Geschäfte machen.

> "Alexis FM is a kind of focal point between Afghans and foreigners. Between Afghan business and foreign business, between local people and NGOs. It is also for music, but the problem is, we don´t really know much about western music. See, we grew up under the Ṭālibs. So maybe our taste is really awful, because we cannot judge what is good or bad western music. But then they start to play western music everywhere now, so we want to focus more on traditional Afghan music, because people start to forget it. Like *Qataghani*. This is really traditional music from the provinces. So we want to keep that music alive. So this is our new project we are working on." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

Abasīn zeigt mir auf seinem LapTop ein Beispiel für einen modernen Re-mix traditioneller afghanischer Musik. Es ist ein Stück von *Ahmad Zahir*, eine Vertonung eines Gedichts des persischen Dichters Hafiz Schirazi. Die afghanischen Rythmen und Instrumente — zumeist *Rubab* [ein lautenähnliches Instrument] und *Tambūr* [eine Art langhalsige Gitarre] werden immer wieder durchbrochen von plötzlichen indischen Einflüssen, die an den Soundtrack von Bollywoodkino erinnern. Die Lieder des berühmten Pop-Sängers *Ahmad Zahir*, der unter anderem viele mystische Gedichte von Hafiz und Maulānā vertont hat, erfreuen sich immer noch größter Popularität. Selbst 30 Jahre nach seinem Tod, gilt er noch immer als der beliebteste Sänger in Afghanistan und Tadschikistan. Mit seiner eigenen teils radikal-revolutionären Lyrik und Gedichten, bewegte er aber nicht nur die Herzen seiner Landsleute, sondern erregte auch den Umnut der Politik. 1979 im Alter von nur 33 Jahren starb er — der offiziellen Version nach — in einem Autounfall am Salang Pass, der Kabul mit dem Norden des Landes verbindet.

„You know every year, on his day of death, people remember him and play his songs. The regime did not like him of course, so a lot of people believe they killed him. A lot of books have been written about this. But I believe if someone would remake or remix his songs, it would be very popular, because everyone already knows his songs and it would be very easy. We don ´t need knew music or lyrics, just remix or remake the old stuff, everyone knows and loves—and I think it would be very good business." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)



Abbildung 47: Zwei von Abasīns Mitarbeitern im Tonstudio

Generell zeigt sich Abasīn optimistisch, was die Zukunft des Landes betrifft. „Wir sind kein Volk, das die Hoffnung verliert", sagt er nun wieder vertraulich in *Darī*. „Die Menschen sind sehr pflichtbewusst, vor allem was ihre Arbeit betrifft. Wenn sie Arbeit haben, dann sind sie sehr strebsam und fleißig. Außerdem verwenden wir die neueste Technologie. Viele Afghanen benützen zum Beispiel ihre Mobiltelefone, um im Internet zu surfen. In den Geschäften gibt es die neuesten Modelle, oft sechs Monate bevor sie nach Pakistan kommen. Generell kommen die meisten Trends zuerst nach Afghanistan und dann erst nach Pakistan und Teheran." „Zusätzlich", so erklärt Abasīn, „werden wir bald Glasfasertechnologie [pers.: „*Kabelai-e-Nurānī*"; wörtlich etwa: „Lichtkabel"] in Kabul haben.Das Internet und die Medien sind sehr wichtig für die Leute".

„In just five years we have 60 radiostations, more than 10 newspapers and about 13 tv channels. So we can be quite happy with the media. And there is more freedom for the media than maybe in India or Pakistan. For example the frequencies for radio stations are full, right now. So there can be no more new radiostations. There are 60 stations and each one has a different brain, you know different ideas, different political positions, and different opinions. So if one station gets into trouble, there are still many more to voice their opinion. That helps to solve some problems. And even the Ṭālibs, you know they used to have a radiostation, but now they are mobile, they transmit from cars and stuff, from the borders. So they are like

pirates, they don´t pay for a frequency, sometimes they use our frequency or others. You cannot really stop them." (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

„*Online- Ziyārat*? Darüber schreibst du?" lacht er, als er meine Freundin und mich heimfährt und schüttelt den Kopf. Wir sprechen über Pilgerrituale. „Warst du schon bei *Sakhi- Jan* ?", fragt er mich und fügt gleich hinzu: „Bei uns heißt ʻAlī, *`Sakhi- Jan´* —ihr Schiiten sagt Imām ʻAlī." Abasīn ist Paschtun und Sunnit, er hat aber viele Freunde, die Schiiten und Hazara sind. „Wir haben eigentlich keine Probleme zwischen Schiiten und Sunniten", erklärt er und versucht mir dieses an Hand eines Witzes zu illustrieren.

„There´s a joke: Two Sunnis meet. One says to the other: What do you think of Imām ʻAlī? The other replies: He was Schi´a. So he is a *Kufār* [ein Ungläubiger]! The first one asks: What do you think of *Sakhi-Jan*? *`Gorbunet beram!´*[let me be sacrificed for him], the other replies instantly.
So you get it? We have no real Problems between Sunni and Shi´a. We understand the differences are only on the surface, on the level of names. Here, everyone goes for Ziyārat to ʻAlī, like in Mazar-e-Scharif or even here in KAbūl— there is a *Qadamgāh*, where you can see the footprint of ʻAlī. Everyone loves ʻAlī, because they love the prophet."

1.1.7 Ziyārat-e- Sakhī



Abbildung 48: Die doppelten himmelblauen Kuppeln des Ziyārat-e-Sakhī, im Stadtteil Aliabad in Kabul

Ganz in der Nähe des Universitätsviertels *Alīabād*, inmitten des *Sakhī- Cemetery*, erhebt sich vor den in die Hänge der Hügel Kabuls gebauten Häuser ein türkis-weißes Gebäude mit zwei schlichten himmelblauen Kuppeln, die beständig von weißen Tauben umkreist werden. Es handelt sich dabei um das *Ziyārat-e- Sakhī*. Es ist der wichtigste Pilgerort für Schiiten in Kabul. Aber auch Sunniten besuchen diesen kleinen Schrein regelmäßig. Es heißt, dass hier einst der berühmte Umhang des

Propheten[173] aufbewahrt worden war und dass Imām ʿAlī neben diesem Umhang gebetet haben soll. Deswegen ist eine der Kuppeln über dem Schrein jenes Steins gebaut, auf dem der Umhang des Propheten aufbewahrt war und die andere Kuppel über einem Fußabdruck *[Qadamgā],* den Imām ʿAlī hinter hinterlassen haben soll. Da Imām ʿAlī von den Afghanen zumeist als Sakhi-Jan [in Darī etwa „großzügiges Herz" oder „großzügiger Liebling"], wird dieser Pilgerort als *Ziyārat-r- Sakhī* bezeichnet und auch der angrenzende Friedhof, *Sakhī Cemetary,* und das Universitätsviertel *Aliabad* ist nach ihm benannt.



Abbildung 49: Blick vom Eingangstor auf den Schrein

Die türkis-blaue Farbe inmitten der lehmigen Brauntöne der kargen und regelmäßig von Dürre betroffenen Umgebung des Schreins vermittelt das Gefühl, in einen Garten einzutreten. Der staubige Straßenlärm tritt sofort in den Hintergrund, wenn man den Hof des *Ziyāratgāh* [*Ort der Pilgerstätte*] durch das hohe Eingangstor betritt. Die Pilger verweilen einen Moment am Eingang, deuten eine Verbeugung an und senden Grüße an den Propheten und den Imām. Im Innenhof sind vor allem zwei Arten von Geräuschen vorherrschend. Einerseits das Singen der Vögel, die hier gefüttert werden, ihre beständigen Kreise um die blauen Kuppeln ziehend, und die Menschen an verstorbene Seelen erinnern und an das Kreisen der Herzen um die Kaʿaba. Gleichzeitig ertönt durch zwei Lautsprecher die Stimme eines Menschen, der Gedichte der Lobreisung *ʿAlīs* in klagenden Melodien rezitiert. Diese *soundscape* trägt wahrscheinlich auch dazu bei, dass sich der Rhythmus der Menschen verlangsamt, sobald sie durch das Tor eintreten. Im Hof spielen Kinder, andere verkaufen Brot,

[173] Es heißt der Umhang des Propheten wurde im Jahre 1768 von Ahmad Schah Durrani dem Amir von Bukhara im Zuge von territorialen Grenzverhandlungen abgenommen und nach Qandahar (der damaligen Hauptstadt des Ahmad Schah) gebracht, wo dieser bis heute in der Moschee des Umhanges des Propheten aufbewahrt wird. Der Umhang wird dort unter Verschluss gehalten und nur zu sehr seltenen Anlässen, oft im Zuge politischer Krisen hervorgeholt. Auch Mullah Omar, soll im Jahre 1994 diesen Umhang hervorgeholt haben und darin gekleidet – mit der Aura des Propheten—vor das Volk getreten sein um für die Zwecke der Ṭāliban-Herrschaft Propaganda zu machen.

das sie auf ihren Köpfen transportieren. Frauen mit oder ohne Burqa, Frauen in bunte lange Schals gehüllt, mit kleinen Kindern auf den Armen, alte Männer mit Wollmützen oder Turbanen in traditioneller afghanischer Kleidung, sagen andächtig mittels ihrer Gebetsschnüre die Namen Gottes vor sich her oder trinken Tee. Es ist ein Ort der Ruhe, ein Ort der Kommunikation mit sich selbst, eine kurze Pause im Alltag. Die Pilger geben ihre Schuhe ab, bevor sie das Innere des Heiligtums betreten um ihr *Ziyārat* zu verrichten. Wenn sie wieder herauskommen, scheinen sie irgendwie mit leichteren Schritten zu gehen.

1.1.8 Religion und Spiritualität im Spannungsfeld zwischen weltlicher Macht und überweltlichen Kräften

Obwohl die Metapher der Religion als ideologisches Versatzstück in Afghanistan immer schon von verschiedensten Herrschern für Zwecke der weltlichen Macht instrumentalisiert und missbraucht wurde, so ist es doch gerade der Weg der Religionen und die darin inhärente Spiritualität, gebunden an heilige Orte und heilige Persönlichkeiten, die es den Menschen scheinbar ermöglichte, gegen eben jene Herrscher Widerstand zu formieren und Kraft zu schöpfen, die Brutalität und Grausamkeiten, die sie erfahren hatten, in etwas Positives zu transformieren. Welche ambivalente Rolle Religion und Spiritualität für eine afghanische Identität spielen kann, möchte ich im Folgenden durch die Aussagen einiger Akteure im Feld illustrieren:

> „Wenn man in Afghanistan etwas erreichen will, egal ob es die Rechte der Frauen betrifft oder irgendwelche politischen Entscheidungen oder wenn es die Gesundheit und die Ernährung betrifft—wenn es durch das Fenster, die Perspektive des Westens kommt, dann wird dir keiner glauben. Sie werden misstrauisch sein und sagen, es kommt von den Besatzern oder den Fremden. Sie werden es nicht akzeptieren. Aber wenn es durch das Fenster des Islam kommt, wenn es vom Propheten kommt, dann akzeptieren sie es. Aber die meisten Leute wissen, dass der Islam der Ṭāliban nicht der echte Islam ist— der Islam des Propheten. Also man kann sagen, der Islam kann sehr viel Gutes bewirken in Afghanistan, aber er kann das Land auch zerstören. Je nachdem in welchen Händen er ist."
> (Interview Abasīn: März/2008, Kabul)

> „I have seen that people show a lot of patience in the face of problems, hardship or poverty. Because they say, we can see that the prophets and the Imāms also had to endure so much hardships and pain in the way of Allāh. So we should be striving in the way of Allāh for a better life. And even if this better life will only be in the next world…they know there will be a reward for their good ´Amal [deeds] later. These are the ideas that make people go forward and make them strengthened and patient. You see, especially in Kabul I see people very energetic, very much full of life and hope, even though the level of quality of life is still very low. So with comparison to their condition they actually do have very happy lives. And they do accept change. They always have a great potential for change (…)
> Islam is very important for the identity of the country. It is very clear for most people that the Islam that the Ṭāliban were forcing them to is not the Islam of the prophet. Islam really is a very flexible religion. It allows us to have little changes according to the demands of the time. And you see, in our holy book, even though I have not so much knowledge about it really,

there are so many things mentioned many many years ago, that modern science is discovering now, about the space and the universe, things in nature. So even the west is now taking benefit of all this information that was already existing in our holy Qur'ān. But very unfortunately the Muslims could not themselves take the benefits of all this information. Still Islam is a matter of pride and identity for the people of this country. People believe in Islam, but not in that way in which it was enforced during the Ṭāliban, they believe in Islam, but again not in the form that the communist regime wanted or the Mujahedīn. The majority of people want Islam in its natural form. It is a religion of the heart. And we can learn it from the lives of the prophets, the Imāms and the holy people (…)
You see the Ṭālibs were students from Madrassas. But there are two kinds of Madrassas — those, in which you learn the religion and those, that are being used for political purposes. So you see unfortunately they have used these schools for very negative purposes. So what we call Ṭālibs, are these students that rose from this second type of Madrassas and they were the people who were completely brainwashed for those things for political wills of some groups by the name of Islam. The appearance maybe, but not the Niyat [intention] in the heart of doing good and serving God. These kind of schools are not only active here. They are also in Pakistan, where I have lived too. So they use or abuse the name of Islam and they try to capture minds for themselves. But there are of course still the other kind of Madrassas, that really teach you about religion in its real form."
(Interview Zahra, UNAMA, Local Staff: März/2008, Kabul)

„You see, God is in a high position and we are in a low position. So we need something to connect us. And I think the best ones to connect us are Ahlul-Bayt. We can see people who do not connect with them, they will follow anyone and anything, when someone calls it "Islam", because they cannot understand it properly. So you know Ahlul Bayt for us are like a *Sabīl* [path]. So we have to pass this *Sabīl* to connect us and to understand Allāh. And it is so easy to connect with them. Because they are so kind and they can understand us. You can feel this when you visit them like in Mashad or in Karbalā' and Nadschaf. (…)I have been to Karbalā', to Iraq about 4 years ago. It was not a good time then to go, but we were still in Iran and my father was in Iraq and he said we should go now, because later, when we are back in Afghanistan it will be very difficult for us to go. And he said we should go to visit Imām Ḥussain and Imām ʿAlī. So he arranged our trip to go. It was just before Nurūz, so it was springtime and the weather was so nice. But it was also a bad time, because the international troops had just come to Iraq and it was difficult to find a save place and to do Ziyārat. But for Afghans it is very easy to go to all places, even to Samarra and to Kazamain [in the outskirts of Baghdad], which was forbidden for Iranians at that time, because of safety. So it was forbidden for them to go for this Ziyārat, but it was very good for us, because Afghans could go — Because we were Afghans, noone cared about our safety [laughs]." (Interview Afifeh, UNAMA, local staff: März 2008, Kabul)

1.1.9. Auf dem Weg nach Mazar-e-Sharif

Als ich einige Tage später — geschützt durch vollkommene Anonymität unter meiner Burqa — in einem alten Autobus saß, der im nächtlichen Regen und in eisiger Kälte den berühmt berüchtigten Salang- Pass Richtung Mazar-e- Sharif überquert, spielte der Busfahrer eine alte Kassette von *Ahmad Zahir* ab.

Gerade erst waren eine Hand voll Soldaten in den Bus eingestiegen, hatten einige Pässe kontrolliert, nach Opiumschmugglern und anderen Verdächtigen gesucht. Ich war dabei ganz still unter der Burqa gewesen und hoffte inständig, ich würde ihnen als Ausländerin nicht auffallen, was eine unangenehme Befragung mit sich bringen hätte können. Die Soldaten waren an mir vorüber gegangen, als wäre ich unsichtbar. Und ich dankte diesem Kleidungsstück, lehnte mich zurück und beobachtete, wie die schweren Regentropfen an die nachtdunklen Scheiben trommelten.
Ahmad Zahirs Stimme rezitierte derweilen unter dem sanften Leiern des Bandes ein Gedicht von Mawlana[174]:

„Oh ihr, auf Pilgerfahrt Gegangene
—wo seid ihr, wo seid ihr?
Hier, hier ist der Geliebte!
—oh kommet, oh kommet!
Der Freund lebt Wand an Wand dir
—als Nachbar, als Nachbar!
Verirrte in Wüsten
—was sucht ihr, was sucht ihr?“[175]

Gerade hier am Salang Pass, an dem der Sänger *Ahmad Zahir* tödlich verunglückte, bzw. zum Märtyrer wurde, als ich mich auf dem Weg nach *Balkh* — dem Geburtsort Maulānā Rūmīs — und nach Mazar-e-Sharif, dessen Zentrum die blaue Moschee — als alternative Grabstätte Imām ʻAlīs — ziert, befand, begann ich unmittelbar etwas zu verstehen, dass die berühmte Orientalistin Annemarie Schimmel in der Theorie folgendermaßen ausgedrückt hatte:

> „Und so wie die Pilgerfahrt mit Gefahren und Härten belastet ist, so erfordert auch die innere Pilgerfahrt ununterbrochene Wachsamkeit. Es ist eine Reise durch die Räume der Seele, die der *Sālik*, `der Wanderer´, Tag um Tag, Jahr um Jahr durchwandert.“ (Schimmel 1994: 96)

[174] Eine online Version dieses Gedichts auf persisch mit englischen Unetrtiteln vertont von Ahmad Zahir kann auch auf Youtube unter folgendem Link abgerufen werden: http://www.youtube.com/watch?v=xR5lDDxpHvM
[175] Maulānā Rūmī: Diwan Nr.648, Übersetzung nach Annemarie Schimmel

Es war seltsam, hier in Afghanistan zu sein, alleine unter Fremden, unter der Burqa alleine mit mir selbst und ich hatte vergessen wieso ich eigentlich hier war.
Mein Wunsch war Karbalā' gewesen und Nadschaf. Die Grabstätten von Imām Ḥussain und Imām 'Alī. Ich hatte so manche Anstrengung unternommen, um ein Visum für den Irak zu bekommen. Ob es der irakische Botschafter in Wien war oder der Stellvertreter des Konsuls in Teheran — alle waren voller Sympathie gewesen und bereit, mir weiterzuhelfen. Niemand will einem Pilger zu Imām Ḥussain im Wege stehen.
Aber die politische Situation und meine europäische Staatsbürgerschaft erlaubten mir keine Einreise. Was für iranische und afghanische Staatsbürger zumindest zeitweise möglich war, wurde durch meinen europäischen Pass unmöglich.
Ich fragte mich, ob es vielleicht einfach damit zu tun haben könnte, dass mich der Imām nicht empfangen wollte. Denn um auf Pilgerreise zu gehen, war eine Einladung durch die heiligen Persönlichkeiten selbst notwendig, die alleine das Tor zu jener Reise öffnete. War ich noch nicht bereit, nicht würdig genug, ihn besuchen zu dürfen? Und in diesem Moment war die Stimme von Ahmad Zahir meine Antwort: Was machst du hier draußen in der Wüste, was suchst du, was suchst du? Der Geliebte ist doch hier! Komm doch, komm doch! Und ich begreife augenblicklich meinen Irrtum.
—Denn Er ist überall. Und wohin ich auch reise, Er ist mit mir. Dennoch musste ich erst hinaus in die Wüste, oder auf diesen engen Bergpass, um eben das zu begreifen;
Dass es auch keinen Unterschied machte, ob ich Imām 'Alī in Nadschaf oder in Mazar-e-Sharif besuchen würde, ob es das Geburtshaus von Maulānā in Balkh war oder seine Grabstätte in Konya. Wesentlich war, dass mein Wunsch dorthin zu gelangen eigentlich nur der Wunsch der Verbindung mit dem Geliebten entsprang. Und Er war mein Nachbar, näher als meine Halsschlagader, getrennt nur durch die Wand meiner eigenen Unachtsamkeit und Ignoranz. Die Reise dort draußen und die Reise in schiitischen Seelenlandschaften war in Wirklichkeit nichts anderes als die Reise in meiner eigenen Seele. Denn Gott ist ortlos— Lā Makān— und doch benötigen wir Orte und Reisen, um uns dessen bewusst zu werden.

1.2 Mazar-e-Sharif

Mazār-e Scharīf befindet sich in der Region *Balkh*, dem antiken Baktrien, und war ursprünglich ein Vorort der historischen Stadt Balkh, von der heute kaum mehr etwas übrig ist. Der Name der Stadt, der im Persischen so viel wie „Grab des Heiligen" bedeutet geht auf das eindrucksvolle Mausoleum [„*Rauz-e-Sharīf*"] zurück, das als eine der schönsten Moscheen der Welt eingestuft wird und welches das Zentrum der Stadt darstellt, zu dem alle Hauptstraßen sternförmig hinführen. Die blaue Moschee von Mazar gilt als der wichtigste Pilgerort Afghanistans, auch wenn selbst viele Afghanen nicht wirklich davon überzeugt sind, dass es sich dabei tatsächlich um das Grab ʿAlī ibn Abū Ṭālibs, des Schwiegersohns des Propheten Muḥammad und des ersten Imāms der Schiiten handelt.

Wahrscheinlicher ist es wohl, dass es sich ursprünglich um einen Ort der Verehrung der Grabstätte des Religionsbegründers Zarathustra handelt, der vor etwa 4000 Jahren tatsächlich in dieser Region lebte und starb. Dem Grab Zarathustras ist heute jedenfalls eine Nische in dem Mausoleum ʿAlīs gewidmet.

Imām ʿAlī ist —zumindest der offiziellen Version nach — in der irakischen Stadt Nadschaf begraben, wo er vor rund 1350 Jahren den Märtyrertod gestorben war.

ʿAlī gab vor seinem Tod, Anweisungen an seine Familienmitglieder und Anhänger, dass der Ort seines Grab unbekannt bleiben sollte, damit seine Feinde sein Grab nach seinem Tod nicht schänden können. Erst der sechste schiitische Imām *Jaʿfar Ṣadiq* machte während der Zeit der Abbassiden-Herrschaft bekannt, wo sich das Grab ʿAlīs befand, das sich daraufhin zu einer der wichtigsten Pilgerstätten der schiitischen Muslime entwickelte.

Dem afghanischen Narrativ zu Folge, wurde der Körper ʿAlīs entweder gleich oder erst später nach Balkh transferiert um, den Körper des Imāms vor seinen Feinden im Irak zu schützen. Es heißt im 12. Jahrhundert, habe ein unbekannter lokaler Scheich einen Traum gehabt, in dem ihm Imām ʿAlī mitteilte, dass sein Körper in der Nähe Balkh begraben liege. Der Scheich teilte dies dem damaligen Statthalter von Balkh mit, doch dieser habe ihm keinen Glauben geschenkt und ihn lächerlich gemacht. Doch in der Nacht darauf hatte der Statthalter ebenfalls einen Traum, worin ihm Imām ʿAlī erschien und ihn anwies, an der von dem unbekannten Mann angedeuteten Stelle eine Moschee zu bauen. Am nächsten Tag wurde an dieser Stelle, gegraben und tatsächlich eine unverweste Leiche exhumiert, die als Körper ʿAlīs identifiziert wurde.

Unter dem dem Seldschuken-Sultan Ahmed Sanjar, wurde so schließlich ein erster Schrein gebaut. Dieser wurde allerdings während der Mongoleninvasion um 1220 herum von Dschingis Chan zerstört. Dabei wurde die Leiche abermals exhumiert —

immer noch unverwest — und schließlich neu bestattet. Im 15. Jahrhundert wurde die „blaue Moschee“ schließlich in ihrer heutigen Form über dem Grabmal errichtet. Die Dekoration des Schreins wurde allerdings fortwährend erneuert und restauriert.

Unter den Afghanen selbst kursieren heute die unterschiedlichsten Geschichten darüber, wer wirklich in diesem Mausoleum begraben sei. Manche behaupten es wäre ein unbekannter *Imām-zadeh* [ein Verwandter eines Imāms] oder ein Gefährte von einem solchen. Eine gängigere Aufassung ist aber, dass es sich hierbei tatsächlich einfach um das Grab des vorislamischen Propheten Zarathustra handle. Um das Grabmal nach der arabischen Invasion vor dem Verfall zu schützen, hätte einer der Wächter des ursprünglichen Grabmals unter dem Vorwand, es handle sich dabei um das Grab von ʿAlī, den Sultan dazu angehalten, das Mausoleum auszubauen und dort eine Moschee zu errichten.

Der mystischeren Interpretation dieser Version zu Folge, weist die Erscheinung *Imām ʿAlīs* im Traum des Statthalters darauf hin, dass alle Propheten und Imāme prinzipiell von ein und demselben Licht geschaffen wurden und, dass alle Orte, an denen solche begraben liegen, heilige Orte sind. Zarathustra gilt auch im Islam als ein Prophet des Einen Gottes. Sein Lehrer war manchen Überlieferungen zu Folge der jüdische Prophet Daniel [arab.: *Danial*] in Babylon gewesen, dessen Grabmal in der heutigen iranischen Stadt Schusch [*Susa*] an der Grenze zum Irak verehrt wird.

Es heißt, dass in der Zeit der arabischen Eroberung Persiens, Imām ʿAlī das Grab von Daniel vor der Zerstörung durch einige Gruppen fanatischer Muslime geschützt hatte und diese scharf für ihre Ignoranz verurteilt hatte. Denn es handelte sich hierbei um das Grab eines Propheten Gottes, welches von allen Muslimen geschützt und in Ehren gehalten werden müsste, denn alle Propheten sind wie ein einziges Licht, welches den Menschen den Weg zu Gott zu weist. Es ist demnach auch nicht möglich, an die Gesandtschaft Muhammads glauben und dabei die Bedeutung der frühereren Propheten zu leugnen. Aus dieser Perspektive heraus ist es nun also auch plausibel, dass ʿAlī das Grabmal Zarathustras — sowie er während seinen Lebzeiten auch das Grab Danials bewahrt hatte — praktisch mit seinem eigenen Namen geschützt hat.

1.2.1 Besuch bei der Blauen Moschee

Wie in Maschhad, führen auch in Mazar-e-Scharif alle Hauptstraßen der Stadt sternförmig hin zum sakralen Zentrum der Stadt— dem Grabmal des Heiligen — der blauen Moschee. Von welchem Teil der Stadt man sich also auch nähert, der Blick und der Fokus fällt immer auf das Heiligtum.

Im Vorhof des Ḥaram [sanktioniertes Heiligtum] kehrt ein Bettler mit nur einem Bein mit einem stiellosen kurzen Besen den weißen Marmorboden. Ein alter Geistlicher mit weißem Turban streicht einen niedrigen Zaun, der den Vorhof von der Straße abtrennt, neu — in weiß und türkis.



Abbildung 50: Schild am Eingang des Mausoleums, auf dem in arabischem Schriftzug: „Im Namen Gottes, des Allerbarmers, des Barmherzigen“ und das islamische Glaubensbekenntnis: „Kein Gott außer Gott und Muḥammad ist Sein Gesandter“ geschrieben steht. Darunter werden die Pilger auf persisch und englisch dazu auffordert, vor dem Betreten des Heiligtums ihre Mobiltelefone abzuschalten

Zwischen dem ersten und zweiten Tor gibt man die Schuhe an einem eigens dafür reservierten Ort ab. In einer Art Gaderobe, wie in einem Museum oder Theater, bekommt man für sein Paar Schuhe eine Nummer, die man am besten nicht verlieren sollte. Drinnen gehen die Menschen alle Barfuß oder in Socken über die weißen Steinböden, Menschen in moderner und traditioneller Kleidung—mit Jeans oder Schalwar-Chamīz, mit Burqa oder nur in lange Schals gehüllt. Vor dem Eingang zum Ḥaram ist ein handgemaltes Mobiltelefon-Verbots Schild angebracht. Vor dem Ḥaram fotografieren die Pilger ausgerüstet mit modernsten Handy-Kameras eifrig die Schwärme von weißen Tauben oder einander vor dem eindrucksvollen blau-türkisen Monument und drehen kurze Videoclips, bevor sie den Schrein von ʿAlī/Zarathustra im Inneren des Heiligtums besuchen.
Ein Alter Sufi, der an einer Außenmauer des *Ḥarām* gelehnt auf dem Boden sitzt, in Gottesgedenken [*dhikr*] versenkt, während er die Perlen an der Schnur seines *Tasbih* [Gebetsschnur, eine Art islamischer Rosenkranz]entlangschiebt und die Passanten und Pilger beobachtet, erzählt uns mit heiserer Stimme, wie vor einigen Wochen, zu Nurūz — dem persischen Neujahrsfest, das aus der Tradition von Zarathustra

stammt, bzw. von diesem selbst begründet worden ist — hundert tausend Menschen aus ganz Afghanistan zu diesem Grabmal gepilgert sind um dort das *Gol-e-Sorch* [„Rote Blume“ bzw. „Rote Tulpe“]-Fest zu feiern, das während der ersten 40 Tagen nach Neujahr in Mazar-e-Scharif zelebriert wird.

Ob der Schrein im Inneren der Moschee nun Imām ʿAlī oder Zarathustra gewidmet ist, erscheint hier nebensächlich. Gerade im Denken und den Überlieferungen der Schiiten trifft man auf großen Respekt und eine tiefe Verbundenheit mit der Religion Zarathustras(vgl. Corbin 1998: 217). So werden die Bewahrung alter Bräuche und Feste wie Nurūz auch von modernen schiitischen Geistlichen gutgeheißen und sogar gefördert und vom Propheten Muḥammad selbst, soll unter anderem folgende Überlieferung stammen:*„Never indulge in hostile or irreverent remarks against Zarathustra , for in Iran, Zarathustra was the prophet sent by the Lord of Love.“*(Corbin 1998: 217). Weiters ist es unter den Schiiten eine weit verbreitete Tatsache, dass eine der Frauen Imām Ḥussains — die Mutter des 4. schiitischen Imāms—die persische, zoroastrische Prinzessin *Scharbanū* gewesen sein soll, deren Grabmal in *Schahr-e-Rey*— einem heutigen Vorort Teherans— zu finden ist. Einer gängigen Überlieferung zu Folge, soll sie nach der arabischen Invasion Persiens in Gefangenschaft geraten sein, was für sie in Konsequenz den Status einer Sklavin bedeutet hätte. Doch *Imām ʿAlī* soll ihr persönlich die Freiheit versprochen haben unter der Bedingung, dass sie von allen muslimischen Männern einen zu ihrem Ehemann erwählen sollte.
Ihrem Stand als Prinzessin entsprechend, verlangte sie nur mit dem Besten und dem zukünftigen Frührer der Muslime, vermählt zu werden und so fiel ihre Wahl auf den Sohn Imām ʿAlīs —Imām Ḥussain. Obwohl es so manch einen Disput unter Historikern über die Authentizität dieser Geschichte gibt, so verkörpert diese doch auch das Symbol einer prägenden und fruchtbaren Verbindung zwischen den zoroastrischen Lehren des alten persischen Reiches und den Erben des Propheten des Islams —den Imāmen.

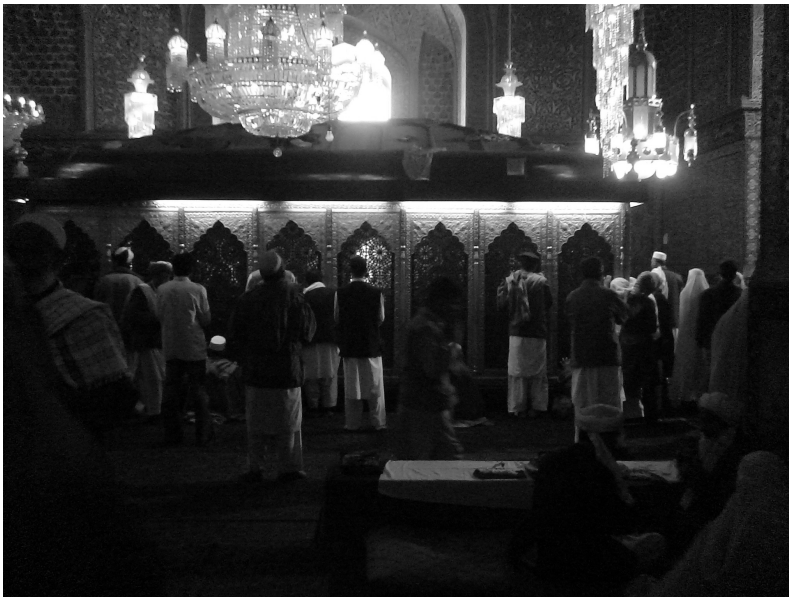


Abbildung 51: Grab von Imām ʿAlī bzw. Zaratustra im Inneren des blauen Mausoleums



Abbildung 52: Eine der Kuppeln der blauen Moschee mit dem arabischen Schriftzug „ʻAlī“



Abbildung 53: Blaue Moschee Frontansicht







Abbildung 54: Pilger im Hof der blauen Moschee

1.2.2 Scheich Nizāmī

Die Gegend um Balkh war nicht nur von kultureller, politischer und wirtschaftlicher Bedeutung als kosmopolitisches Zentrum entlang der Seidenstraße gewesen, sondern repräsentierte auch ein sakrales Zentrum, welches die heiligen Stätten verschiedenster Religionen beherbergte. Das historische Balkh war das Zentrum der Religion Zarathustras und die Wiege der persischen Zivilisation. Im siebenten Jahrhundert nach Christus gab es aber auch zahlreiche buddhistische Klöster in Balkh. Im Laufe des neuent Jahrhunderts verbreitete sich vor allem der Islam unter der Bevölkerung. Aber auch Juden und Christen waren in Balkh ansässig. Neben dieser kosmopolitischen, religiös toleranten Atmosphäre, war Balkh aber immer auch schon durch die vielen Eroberungszüge und jene Zerstörungswut gekennzeichnet, mit der neue Herrscher stets versucht haben ihrer neuerlangten Macht und Autorität Ausdruck zu verleihen. Und auch daran hat sich bis heute scheinbar nichts geändert.

Während meines Aufenthaltes in Mazar-e-Scharif, darf ich Gast von Scheich Nizami — einem alten schiitischen Geistlichen — und dessen Familie sein, der eine kleine aber bedeutende Madrassa [religiöse Schule] in der Stadt leitet. Er begegnet mir mit scheinbar unerschöpflicher Geduld, lächelt fortwährend und spricht sanft. Sein Blick ist oftmals in die Ferne gerichtet, als ob seine Gedanken und Meditationen ihn weit forttragen würden, doch in seiner Entrücktheit erscheint manchmal auch ein Schatten der Wut und der Trauer auf seinem Gesicht, in das sich tiefe Furchen gegraben haben, die ihre eigene Geschichte zu erzählen scheinen. Dieser Schatten wird dann umso deutlicher, wenn er über die Besatzer seines Landes spricht oder über die Massaker, die die Ṭāliban-Milizen an der schiitischen Bevölkerung Mazar-e-Sharifs angerichtet hatten, gleich nachdem sie die Stadt eingenommen hatten, um jeden Versuch des Aufstandes im Keim zu ersticken.

> „Sie kamen und haben getötet, wahllos. Sie wollten Angst und Terror verbreiten, damit niemand es wagen würde Widerstand zu leisten. Sie ließen die Leichen einfach auf den Straßen liegen und erlaubten niemanden diese fortzuschaffen, bis die Hunde kamen und über die Leichen herfielen. Jeder, der versuchte, die Leichen zu begraben, wurde ebenfalls getötet. Danach gingen sie zur blauen Moschee und verrichteten ihr Gebet. Diese Menschen haben keine Religion. Es sind einfache Nomaden aus den Bergen, die mit der Unterstützung der USA und Pakistans bewaffnet wurden und begannen das Land zu erobern, auszurauben und zu unterwerfen.“ (Gespräch mit Scheich Nizami, Mazar-e-Scharif, März 2008)

Schätzungsweise 5000 bis 8000 Menschen fielen dem Massaker von Mazar-e-Scharif im August 1998 zum Opfer. Der überwiegende Teil der Opfer gehörte der Hazara-Minderheit an, die fast alle dem schiitischen Glauben folgen. Unter den Ṭāliban war die Praktizierung des schiitischen Islams— der als Unglaube und Häresie stigmatisiert wurde— verboten. Doch die Grausamkeit und Brutalität des Völkermordes an den Schiiten in Mazar-e-Scharif hatte wohl vor allem auch politische Gründe, da die Ṭāliban Aufstände der Hazara befürchteten, die ca. 30% der Bevölkerung Mazar-e- Scharifs ausmachten.

Von der Weltöffentlichkeit blieb dieser Völkermord[176] weitgehend unbemerkt, als Folge der praktisch nicht-existenten Berichterstattung der westlichen Medien. Auch die UNO nahm lange Zeit keine Stellung zu diesem Kriegsverbrechen und äußerte sich erst rund zwei Monate nach den Massakern, als die Stimmen derjenigen Überlebenden, die nach Pakistan geflüchtet waren, immer unüberhörbarer wurden.

1.2.3 Balkh



Abbildung 55: Scheich Nizami vor den Überresten der historischen Stadt Balkh

Scheich Nizami fährt mich in Begleitung seiner Familie nach Balkh. Die Familie nützt den angenehmen Frühlingstag für einen Ausflug und der Scheich zeigt mir die Heiligengräber in der Gegend. Dort wo einst die historische Stadt Balkh situiert war, ist heute nur mehr eine Wüste aus Felsen, Dreckhaufen und Scherben aller Art, umringt von einer einst gewaltigen, der Erosion der Zeit preisgegebenen Stadtmauer. Mit viel Fantasie, kann man noch Überreste eines berühmten buddhistischen Klosters und einer der einst größten Moscheen der Welt deuten. Seit den 1950er Jahren waren hier keine Archäologen mehr am Werk und gerade diese Tatsache macht den Anblick wohl um so eindrucksvoller und das Gefühl, auf den Resten der alten Stadtmauer zu stehen und in die Weite Ebene eines Nichts hinunterzusehen, das einst eine der größten und schönsten Städte der Welt gewesen sein soll —*„Umm-ul-Balad*"—„die Mutter aller Städte"—wie sie die Araber voll Bewunderung genannt hatten — eine der Wiegen menschlicher Zivilisation. Der berühmte europäische Reisende Marco Polo, der hier 1275 n.Chr. vorbeikam, schrieb über Balkh:

[176] http://www.rawa.org/herald_de.htm[12.04.2010]
http://www.gfbv.it/3dossier/asia/afghan/afghan-as3.html [12.04.2010]
http://hazaranation.blogspot.com/2008/02/massacre-in-mazar-e-sharif-1998.html [12.04.2010]

> „A large and magnificent city. Balkh was formerly still more considerable, but has sustained much injury from the Tartars, who in frequent attacks have partly demolished its buildings. It contained many places constructed of marble, and spacious squares, still visible, although in a ruinous state. It was in this city according to the report of the inhabitants, that Alexander took to wife the daughter of King Darius. The dominion of the Lord of the Eastern Tarters extends to this place; and to it limits of the Persian empire extend, in a north eastern direction." (Marco Polo 1275 zitiert nach Dupree 1967: 82)

Über 100 Jahre später, schrieb der berühmte islamische Reisende Ibn Battuta folgendes:

> „We arrived at the city of Balkh which now lies in ruins. It has not been rebuilt since its destruction by the cursed Jenghis Khan. The situation of its buildings is not very discernible, although its extend may be traced. It is now a ruins and without society." (Ibn Battuta 1333 zitiert nach Dupree 1967: 83)

Scheich Nizami, nachdem er mit uns eine Weile lang schweigend auf den Ruinen umhergewandert ist, zitiert mit einem fernen Lächeln auf den Lippen einen Koranvers aus dem Gedächtnis:

> „ Leuchtet es ihnen denn nicht ein, wie viele Geschlechter Wir vor ihnen schon vernichteten, in deren Wohnstätten sie jetzt umherwandern? Darin liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben." (Qur' ān 20: 128)

Nachdem wir alle wieder ins Auto eingestiegen sind, steuert der Scheich seinen geländetauglichen Wagen mitten durch die beckenartige Wüste, der historischen Ruinen und überquert mit etwas Schwung die Erhebung der einsitigen. Schlagartig eröffnet sich nun der Blick auf eine weite sattgrüne Ebene, die dahinter liegt. Hier befindet sich auch das Grabmal des Propheten *Seth* [arab.: „*Schaith*"] — einem der Söhne Adams. Nach islamischer Überlieferung, heißt es, dass nach dem Brudermord der Zwillinge Kain [*Qābil*] und Abel [*Hābil*], Adams Frau Eva [*Hawwa*] einen einzelnen Sohn — *Seth* — zur Welt brachte, der das Licht des Prophetentums von Adam geerbt hatte. *Seth* gilt demnach als zweiter Prophet der Menschheit und als Großvater des Propheten *Idrīs*— den ersten großen Lehrer—über dessen wandelbare Gestalt in verschiedensten Kulturen bereits im Kapitel über *Cyberscapes* ausfürhlich berichtet wurde. Scheich Nizami erklärt mir die Bedeutung des Prophetentums folgendermaßen: Alle Propheten stammen aus ein und demselben Licht [pers.: *nur-e-muḥammadī*]. All diese Propheten wurden den Menschen als Lehrer geschickt und als Initiatoren in Wissen, von dem der Mensch zuvor nichts gewusst hat. So wie Gott selbst laut koranischer Überlieferung Adam die Namen aller Dinge gelehrt hat und ihm Erkenntnis gewährt hat, so ist es die Aufgabe der Propheten den Menschen das Wissen über diese eigentlichen Namen und die Bedeutung aller Dinge weiterzugeben. Aus islamischer Sicht hat demnach auch jede Wissenschaft ihren Ursprung in dem prophetischen Wissen, das von dieser Quelle aus in Form von tradiertem Wissen weiter überliefert wird. Es gibt demnach also zwei Möglichkeiten zu Wissen zu gelangen: Entweder von dem überlieferten Wissen zu profitieren, oder

direkt zur Quelle des Wissens zu gehen und mit dem Licht der Propheten — den ersten in der Hierarchie der Lehrer — unmittelbar in Kontakt zu treten, indem man die Orte, an denen sich jenes Licht bis heute manifestiert aufsucht.



Abbildung 56: Die grüne Ebene rund um das Grabmal; im Hintergrund die ehemalige Stadtmauer Balkhs



Abbildung 57: Selbstgemachte Antenne auf einem der Häuser in der Nähe des Grabmals



Abbildung 58: Pilgerin liest den Ziyārat-Begrüßungstext für den Propheten Seth [arab. *Schaith*], der auf einer grünen Tafel neben dem Grab unter freiem Himmel angebracht ist.



Abbildung 59: Die Wächter des Grabes von Seth



Abbildung 60: Das Grab von Seth mit Fetzenopfern



Abbildung 61: Das Mausoleum des großen Gelehrten Khwadscha Abū Naṣr Parsa



Abbildung 62: Grab der persischen Dichterin Rabī'a Balkhī mit einer kurzen Beschreibung ihrer tragischen Lebnsgeschichte und einem ihrer Gedichte auf dem Grabstein

Unweit von den historischen Ruinen Balkhs, liegt jenes heutige Dorf Balkh, das immer noch einige der Überreste jener einstigen Stadt beherbergt, die während der Timuridenherrschaft im 16. Jahrhundert wieder aufgebaut worden war. Im Zentrum des Dorfes wurde kürzlich ein neuer Park angelegt — rund um das Mausoleum von Khwadscha Abū Naṣr Parsa, eines großen persischen Gelehrten und Theologen des 15. Jahrhunderts, welches auch als „die grüne Moschee" bekannt ist. Gleich davor findet sich das wesentlich bescheidenere Grab von *Rabī'a Balkhī* — der ersten weiblichen Dichterin in moderner persischer Sprache, die vor über 1000 Jahren hier ihren tragischen Tod gefunden haben soll. Der Legende nach heißt es, dass sie als Tochter des Statthalters von Balkh während der Herrschaft der Samaniden-Dynastie, im 9.Jahrhundert n.Chr. geboren worden war und sich als junge Frau in den Sklaven *Baktasch* verliebt haben soll. Als ihr Bruder dies herausfand, ließ er den Sklaven in einen Brunnen werfen und Rabī'a in ihr Badezimmer einsperren, wo sie sich aus Verzweiflung die Pulsadern aufgeschlitzt haben soll. Mit ihrem eigenen Blut soll sie ihr letztes Liebesgedicht an die Wand geschrieben haben, welches von einer Liebe metaphysischen Charakters spricht, die auch die hässlichsten Dinge dieser Welt schön machen kann und, das bitterste Gift, süß schmecken läßt. Hier eine Übersetzung dieses Gedichts in die englische Sprache:

"I am caught in love's web so deceitful
None of my endeavors turned fruitful,
I knew not when I rode the high-blooded steed.
Love is an ocean with such a vast space.
A true lover should be faithful till the end.
And face life's reprobated trend.
When you see things hideous, fancy them neat,
Eat poison but taste sugar sweet."



Abbildung 63: Darstellung von Rabī'as Tod in ihrem Badezimmer mit aufgeschlitzten Pulsadern, ihre Zeigefinger un ihr Blick deutet nach oben, als Verweis auf die höhere ewige Wahrheit der Liebe, welche über die Grausamkeit und Brutalität der diesseitigen Welt erhaben ist. Dahinter mit ihrem Blut an die Wand geschrieben ist ihr letztes Liebesgedicht[177]

[177] http://baktaash.blogspot.com/ [15.04.2010]

Der Sklave *Baktasch* konnte sich schließlich aus dem Brunnen befreien. Als er jedoch seine Geliebte tot vorfand, soll er aus Rache und Verzweiflung zunächst ihren Bruder —den er für ihren Tod verantwortlich machte — und schließlich sich selbst getötet haben. Über die Jahrhunderte hinweg wurde ihr Grab zur Pilgerstätte junger Männer und Frauen, die dort um die Erfüllung ihrer Liebe bitten. Das Drama aus dem 9. Jahrhundert findet sein Echo auch in der späteren englischen Literatur wieder, so etwa im Shakespeare- Drama des späten 16. Jahrhunderts „*Romeo and Juliet*".

Die Gegend rund um Balkh ist überseht mit den Gräbern von lokalen Heiligen und Sufis, die während der Herrschaft der Ṭāliban— die Heiligenverehrung und mystische Ausprägungen des Islam als Häresie ansahen —stark unter Verfall geraten sind. Nachdem Scheich Nizami mich zu etlichen dieser Gräber geführt hat, biegt er schließlich in staubige Straße ein, auf der uns nur mehr Eselskarren entgegenkommen. Am Ende dieser unmarkierten Straße, die ohne einen ortskundigen Führer wohl kaum zu finden ist, befindet sich umringt von einem kleinen Hain aus Bäumen das Geburtshaus des großen Mystikers und Dichters *Maulānā Dschalal-ud-Dīn Balkhī-Rūmī*.
Während Maulānās Grabstätte in Konya, in der Türkei jährlich Millionen Pilger aus aller Welt anzieht, so sind die einzigen Gäste, die wir hier antreffen eine Schar Kinder aus der Nachbarschaft, die auf dem UNESCO Weltkulturerbe herumklettern und fangen spielen. Das Spielen der Kinder läßt mich innehalten und schmunzelnd an eine Bemerkung Maulānās denken, die ich während dieser Reise gelesen habe.

> „Wer mit Gott dem Erhabenen sitzen möchte, der soll mit den Reinen und den Sufis sitzen. Diese Wissenschaften sind, verglichen mit den Zuständen der Armut, nur ein Spiel und Verschwendung des Lebens. Dieses gegenwärtige Leben ist nur Spiel und Scherz. Nur, wenn ein Mensch Reife erreicht hat und intelligent und vollkommen geworden ist, spielt er nicht mehr, und wenn er es tut, dann hält er es geheim, weil er sich so sehr schämt, damit niemand ihn sehe." (Maulānā Rūmī: Fīhī mā Fīhī: 247)

Und in ihrem augenscheinlichen Spiel wirken diese Kinder auf mich momentan wie die Hüter einer tiefen Weisheit und die eigentlichen Wächter dieser heiligen Stätte, welche nicht nur das Geburtshaus, sondern auch die erste Schule des jungen Rūmīs beherbergt hatte.



Abbildung 64: Das Geburtshaus und gleichzeitig die erste Schule Mawlana Rūmīs in der Nähe von Balkh

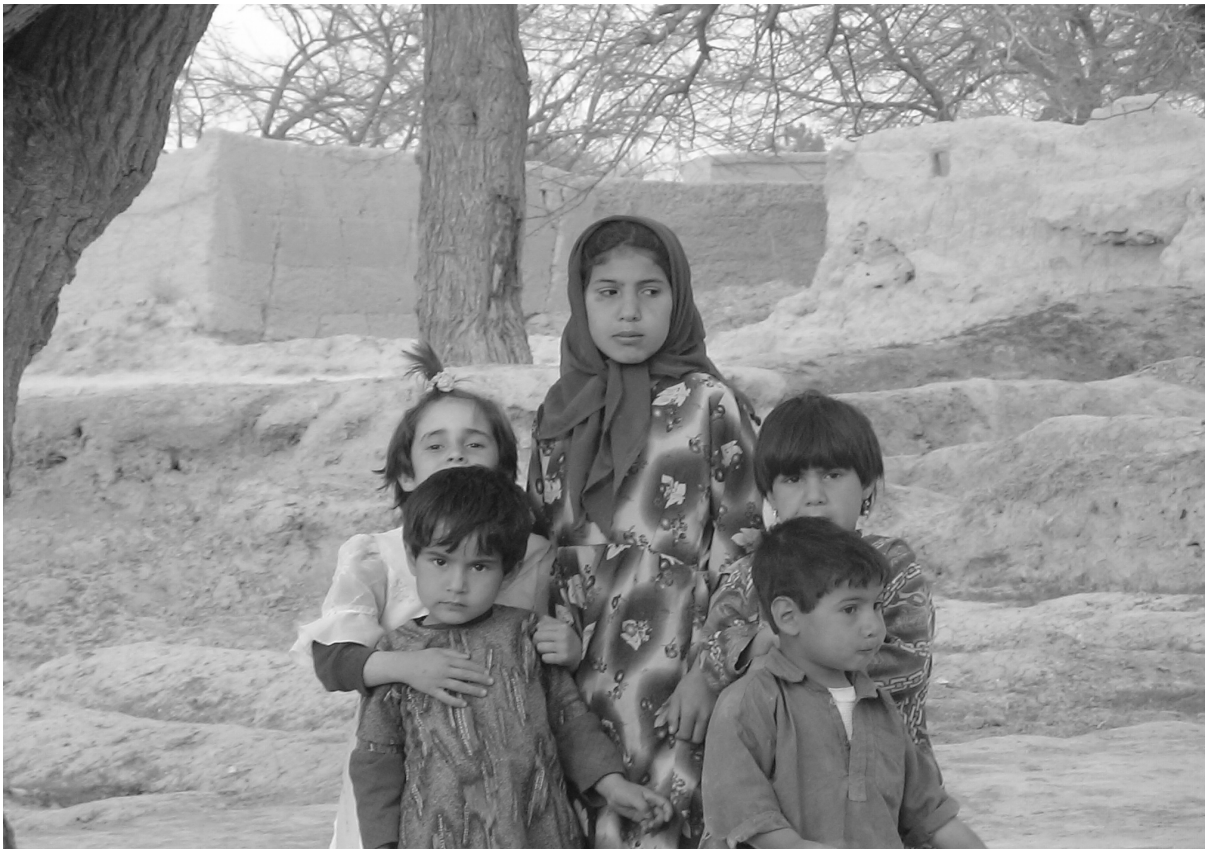


Abbildung 65: Die „Wächter“ der Geburtsstätte Maulānā Rūmīs

1.2.4 Abreise

Bevor ich zur Abreise von Mazar-e-Scharif zurück nach Maschhad aufbreche, möchte ich gerne noch ein rituelles Bad nehmen, um in der heiligen Stadt des Imāms in reinem Zustand anzukommen. Vorsichtig frage ich meine Gastgeber nach dieser Möglichkeit. Kein Problem. Es wird eines der Kinder gerufen. Wasser aus dem hauseigenen Brunnen wird heraufgeholt, ein Teil davon in einem großen Bottich heiß gemacht, ein zweiter Bottich mit kaltem Wasser wird bereitgestellt und die Dame des Hauses weist mir den Weg zu einer aus Lehm gebauten Waschstelle hinter dem Haus im Innenhof unter freiem Himmel. Kaum je in meinem Leben habe ich mich so sauber gefühlt, wie nach diesem rituellen Bad.
Der Morgen-Adhān [Gebetsruf] bringt schließlich das nächtliche Heulen der streunenden Hunde von Mazar-e-Sharif zum Schweigen und das anschließende Du'ā -e-Faradsch[178], das in den schiitischen Vierteln nach jedem Adhān rezitiert wird, ertönt über die noch sternenbedeckten Horizonte, um nach der ersehnten Wiederkehr des 12. verborgenen Imāms zu bitten.

Der Weg zum Flughafen führt über eine derartig holprige Straße, dass ich für einen Moment überlege, ob es klüger gewesen wäre, einen Eselskarren aufzuhalten als ein Taxi.
Nachdem ich stundenlange Kontrollen und eine fünfmalige detaillierte Durchsuchung meines Gepäcks über mich ergehen haben lassen, warte ich schließlich in dem Abflugsterminal des Flughafens von Mazar-e-Scharif — einer Art Flüchtlingszelt—gemeinsam mit den anderen müde aussehenden Flugreisenden auf meinen Rückflug nach Maschhad. Ich trage nun wieder meinen schwarzen iranischen Tschador und versuche dem deutschen Nato-Soldaten nicht weiter aufzufallen, der vor den Fluggästen wie ein Gefängniswärter auf und ab stolziert, angeblich um deren Sicherheit zu wahren. Es ist heiß und stickig in dem Zelt. Ich bin dankbar, dass mir jemand einen Platz auf einer der schmalen harten Holzbänke angeboten hat, auf denen sich die Frauen, Kinder und die Alten zusammendrängen, während die meisten Männer stehen müssen. Das stundenlange Warten zermürbt den Geist.
Ich habe meine Gastgeber zurückgelassen und bin nun wieder ganz alleine unterwegs, so wie es auf dem Visum in meinem Pass vermerkt wurde: „Accompanied by noone".
Dennoch habe ich das Gefühl, nicht alleine zu sein. Als ob mir der Imām einen Begleiter geschickt hätte, der über mich wacht, um mich sicher zurück zu ihm zu bringen. So fühle ich mich geschützt und geborgen unter diesen Leuten, die unzählige Kontrollen und Schikanen über sich ergehen lassen müssen und die einzig und allein ihres Passes wegen, überall auf der Welt kritisch beäugt und stundenlang untersucht werden.

Ich denke an Maulānā und ich wünschte Allāh würde mich hinter die Schleier der Wünsche führen.

[178] Ein Gebet, das weltweite Beachtung erfuhr, als es der iranische Präsident Mahmoud Ahmadinejad öffentlich rezitierte um damit seine Rede vor den Vereinten Nationen in New York zu eröffnen

2. IRAN



Abbildung 66:Warten am Gate des Iran Air-Flugs Teheran-Maschhad

2.1 Maschhad

März 2008, Auf dem Weg nach Maschhad

Ich bin zum ersten Mal ganz allein unterwegs im Iran.
Ich sitze im Nachtbus von Teheran nach Maschhad, um meinen Imām zu besuchen.
Als der Bus— sich mühsam durch Verkehr und Menschen kämpfend— den Terminal Dschunūb — den größten Busbahnhof Teherans — zur Abendzeit verlässt, wünschte ich mir mit einer Kamelkarawane unterwegs zu sein, tausend Jahre früher, angeführt vom Imām selbst, hinein in den Sonnenuntergang. Ich bin froh nun eine ganze Nacht vor mir zu haben, um nachzudenken. Doch als mich ein kleiner Anflug von Furcht überkommt, angesichts der Ungeheuerlichkeit plötzlich ganz allein zu sein, scheint der leere Platz neben mir gefüllt mit einer Präsenz. Der Imām ist da und er reist mit mir. „Hamsafar" heißt die Buslinie, was soviel wie „Reisegefährte" bedeutet. Bald nehme ich das Schreien der Taxi- und Minibusfahrer, die noch Fahrgäste suchen und der Händler, die den Reisenden Snacks und Getränke anbieten, nur mehr entfernt war. Das Schaukeln des Busses und die weichen Sitzpolster lassen mich schnell in einen sanften Schlaf fallen.

Ich treibe mein Kamel an, um ganz nach vorne zu gelangen, wo der Imām reitet und die Menschen ermuntert den Qur'ān zu rezitieren. Jetzt ist er ganz still und beschäftigt mit unhörbaren Gotteslobpreisungen. Als ich mich ihm nähere, sieht er mich an und lächelt, als

hätte er mich seit einem Jahrtausend erwartet. Frage, wenn du willst, sagt er ohne zu sprechen und er weiß schon längst, was auf meinem Herzen liegt.

Als ich die Augen wieder öffne sehe, ich das Sternenmeer über dem Nachthimmel der Wüste. Ich flüstere etwas dort hinaus und die Anwesenheit des Imāms ist noch ganz nah bei meinem Herzen. Oh Allāh, mache diese Liebe stärker mit jedem Tag und lass sie ein Tor werden zu deiner Liebe.

Die Wege, die einen Pilger an sein Ziel führen können sind vielfältig geworden. Waren früher die langen Strecken durch die Wüste nur mit Kamelkarawanen oder gar zu Fuß bewältigbar, was eine monate-, wenn nicht jahrelange Reise bedeutete, so gibt es heute eine Vielzahl von Transportmöglichkeiten von Autos, Bussen, Zügen bis hin zu Flugzeugen, die die Pilger innerhalb weniger Stunden an ihr Ziel bringen können. Die dadurch enorm erleichterte und verkürzte Anreise erlaubt den Pilgern dadurch freilich eine wesentlich höhere Frequentierung der Pilgerorte, führt aber auch dazu, dass weniger Zeit bleibt, um sich mental und seelisch auf die Ankunft am Zielort vorzubereiten. So dauert ein durchschnittlicher Flug von Teheran nach Maschhad nicht länger als ein bis zwei Stunden, mit dem Zug oder Bus fährt man an die 14 Stunden über Nacht. Die meisten Pilger bleiben durchschnittlich drei Tage bis zu einer Woche in Maschhad, bevor sie wieder die Heimreise antreten. Manche nehmen gar eine 14 stündige Zug- oder Busfahrt in Kauf, nur um einige Stunden bei ihrem Imām zu verweilen um dann den nächsten Abendzug zurück in das ca. 1000 Kilometer entfernte Teheran wieder zu erreichen.

Maschhad, das administrative Zentrum der Provinz Khorasan im Nordosten des Iran, gilt heute als zweitgrößte Stadt der Islamischen Republik nach Teheran und ist eine der sieben wichtigsten schiitischen Pilgerstädte[179]. Der Pilgertourismus ist neben dem großen Bazaar, dem Teppich- Safran- und Goldhandel und der Maschhad-Coca Cola Fabrik die stärkste Einkommensquelle von Maschhad, das jedes Jahr ca. 20 Millionen Pilger empfängt. So wird *Maschhad* [wörtl: „Ort des Märtyrertums"], das nach dem Grabmal des achten schiitischen Imāms ***'Alī ibn Mūsā ar-Riḍā*** **[علي بن موسى الرض]** [im persischen als „*Ali Riza*", „*Ali Reza*" oder „*Imam Reza*" bekannt] benannt ist, auch als „Mekka der Armen" bezeichnet, da früher viele, die sich die weite Reise nach Mekka nicht leisten konnten, ersatzweise nach Maschhad pilgerten und so anstatt den Titel eines „*Hadschī*" zu erhalten, zumindest als „*Maschdī*" tituliert wurden.

Obwohl die Gegend rund um Maschhad mit den historisch bedeutsamen Städten Nishapūr und Tūs als wichtige Stationen an der Seidenstraße Richtung Afghanistan und Turkmenistan gelegen über eine lange Geschichte verfügt, so begann der Aufstieg Maschhads selbst doch erst mit dem Jahr 818 n.Chr., als der achte schiitsche

[179] Neben Mekka, Medina und Jerusalem, die für alle Muslime zentrale Bedeutung haben, sind die heiligsten Stätten der Schiiten in Nadschaf, Karbalā' und Samarrā im Irak, Damaskus in Syrien, Qum und Maschhad im Iran und die Gräber des Propheten und der Imāme in Medina, Saudiarabien

Imām ar-Riḍā dort vom Abbasiden- Kalifen *Al-Ma'mūn* durch einen Vergiftungstod zum Märtyrer gemacht wurde und sein Grabmal dort erhielt.
Rund hundert Jahre später, wurde das erste große Mausoleum über dem Schrein errichtet, gefolgt von einer anwachsenden Menge von Siedlungen und einem großen Bazār. So wurde Maschhad zur am weitesten entfernten Grabstätte eines schiitischen Imāms von den Zentren des Islams in Mekka, Medina und Kufa aus gesehen, was zu früheren Zeiten eine äußerst anspruchsvolle mehrere Monate andauernde Pilgerreise quer durch die Wüste bedeutete, die nur die treuesten Anhänger des Imāms auf sich genommen hatten. Viele von ihnen — erst einmal in Maschhad angekommen — beschlossen, dort zu bleiben und so wuchs die Pilgerstadt in den kommenden Jahrhunderten zu einer Millionenmetropole rund um ein Grabmal an und viele Bewohner Mashhads teilen den Eindruck, dass alles, was die Stadt ist und an Reichtum besitzt, dem Imām zu verdanken ist.
So Maryam, eine Lektorin an der Universität Maschhad, Mitte dreissig, und Mutter eines sechsjährigen Sohnes:

> „Früher hieß die Stadt Tūs. Es war das Regierungszentrum von Ma'mūn. Aber erst nach dem Schahadat[Märtyrertum] von Imām *Riḍā* hier, entwickelte sich die Stadt enorm und viele Menschen, die zunächst als Pilger oft von weiter her kamen, ließen sich auf Dauer nieder und lebten vor allem vom Handel. So ist es heute einen Millionenmetropole geworden, die in erster Linien vom *Ḥarām* selbst lebt. Alles was diese Stadt heute ist, ist sie wegen Imām *Riḍā*. Alles was wir hier haben, verdanken wir Imām *Riḍā*." (Interview Maryam: Maschhad, März 2008)[180]



Abbildung 67: Luftaufnahme vom heutigen Areal des *Ḥarām* mit seinen Innenhöfen, Gowharschad Moschee, Universität, Bibliothek und natürlich seinem Strom von Pilgern, der Tag und Nacht nicht abreisst.[181]

[180] Das Interview wurde auf persisch durchgeführt und von mir ins Deutsche übertragen und transkribiert
[181] http://www.Imāmreza.net/eng/gallery/index.php?pic=300 [23.6.2010]

Der Ḥaram von Imām *Riḍā* gilt heute als die drittgrößte Moschee der Welt nach dem Masdschid Al- Ḥaram in Mekka und der Masdschid an-Nabī in Medina. Der gesamte Komplex im Herzen von Maschhad umfasst eine Fläche von ca 600.000 Quadratmeter und besteht neben dem Schrein mit seinen über 20 Innenräumen und der *Gowharschad*-Moschee, aus sieben großen Innenhöfen, 14 Minaretten, mehreren überdachten Brunnen und weiteren Vorhöfen. Außerdem beherbergt der Ḥaramkomplex eine umfassende Bibliothek, ein Museum, ein Universität sowie Unterkünfte für Pilger.

2.1.1 Über Imām *Riḍā* und den Wert einer Pilgerreise zu seinem Grab



Abbildung 68: Einer der großen Innenhöfe des *Ḥarām* während des Gemeinschaftsgebets[182]

> „His sanctuary is the shore towards which enamoured souls turn in love and in need of him. With burning passion they clutch his *zarīh,* upon it´s illumined and perfumed parapets they rest their heads and every nook and cranny which the angles kiss, they wash with tears of happiness. In continous succession, like wave upon wave, his lovers arrive, lean their heads upon his zareeh and in remembering him, assuage the thirst of their lives; at times, round about him they shed tears, at other times, they open their lips in glorifying and praising God and at times again extend their hands asking for fulfilment of their aspirations and in supplication. He is the Focus of hearts and there is his sanctuary. *Imām Abū´l Ḥassan ʻAlī Mūsā al-Riḍā.* Peace be upon him."
>
> (Focus of the hearts: Sayyed Abū Al-Fazl Musavi; übersetzt ins Englische von: Ahmed Hanef: 1996)

Imām ʻAlī ibn Mūsā ar-Riḍā war der Sohn des siebenten schiitischen Imāms *Mūsā al-Kāẓim* [Sohn des sechsten Imāms *Jaʻfar as-Ṣadiq*] und einer ehemaligen nubischen

[182] http://members.virtualtourist.com/m/57d7e/1afb0a/ [3.6.2010]

Sklavin namens *Nadschma Chatūn* — eine Frau von außergewöhnlichem Intellekt, hohem spirituellen Rang und moralischer Größe. Imām *Riḍās* Vater, Imām Mūsā Kāẓim, verbrachte unter der politischen Herrschaft des abbasidischen Kalifens *Ḥarūn ar-Raschīd* die meiste Zeit seines Lebens im Gefängnis — da der Kalif die hohe Popularität des Imāms unter der Bevölkerung fürchtete und seine Macht durch dessen Präsenz gefährdet sah. Als Imām *Mūsā al-Kāẓim* schließlich durch Vergiftung den Märtyrertod fand, ging das Amt des Imāmats an dessen Sohn *ʻAlī ibn Mūsā ar-Riḍā* weiter — den jedoch sehr ähnliches Schicksal,wie das seines Vaters, erwarten sollte.

Zahlreiche Überlieferungen, Gedichte, Bücher und *websites* preisen die Vorzüge und die außergewöhnlichen spirituellen, intellektuellen und moralischen Fähigkeiten von Imām *Riḍā*. Am meisten beeindruckte die Bevölkerung jedoch seine Bescheidenheit, sein unerschöpfliches Wissen, seine Redegewandtheit und seine Großzügigkeit. So wird beispielsweise von dem großen schiitischen Gelehrten Scheich Sadūq von folgendes betreffend des Charakters von *ar-Riḍā* überliefert:

> „Ich sah ihn niemals, wie er jemanden beim Sprechen unterbrach, und nie seine Beine ausstreckte, wenn Besuch anwesend war. Er aß mit den Dienern zusammen und verteilte Essen an die Armen und Kranken und verbrachte die Nächte mit Gottesdienst."

Imām *Riḍā* lebte während der Regierungszeit des Abbassidenherrschers *Maʻmūn* [Sohn von *Harūn ar-Raschīd*], der zum Imām in einem äußerst zwiespältigen Verhältnis gestanden hatte. So wird berichtet, dass Maʻmūn den Imām einerseits außerordentlich bewundert hatte und, dass diesem die hohe Position des Imāms, als Nachkommen des Propheten, als aufrichtiger Freund Gottes, als großer Gelehrter und als rechtmäßiger Führer der islamischen Ummah sehr wohl bewusst gewesen war und dass er ihn auch als einen seiner Lehrer in den Dienst genommen hatte. So soll Imām *Riḍā* beispielsweise eine umfangreiche medizinische Abhandlung *„Ar-Risāla al-Dhahabīyya fi-l-tibb"*[„die goldene Abhandlung über Medizin"]verfasst haben— ein Werk, dass *Maʻmūn* derartig begeistert haben soll, dass er dieses in Gold niederschreiben und zahlreiche Kopien davon anfertigen ließ.
Gleichzeitig aber war *Maʻmūn* überaus besorgt über seine eigene Macht und die Legitimierung seiner Herrschaft, die er durch die große Sympathie und Liebe, die die Bevölkerung dem Imām entgegenbrachte, gefährdet sah. Er versuchte den Imām mehrmals in eine Falle zu locken, um ihn vor der Bevölkerung zu blamieren und seine Schwächen bloßzustellen. So ließ *Maʻmūn* beispielsweise verschiedene der größten Wissenschaftler und der gelehrtesten Vertreter großer Religionen an seinem Hof zusammenkommen und forderte den Imām auf vor, offenem Publikum mit diesen zu diskutieren. Er erhoffte sich so, Wissenslücken des Imāms bloßstellen zu können. Doch jene große Konferenz am Hofe *Maʻmūns* endete in einer Blamage für den Kalifen und führte dazu, dass jene wertvollen Diskussionen zwischen dem Imām und den Vertretern verschiedener Wissenschaften und Religionen von seinen Anhängern akribisch aufgezeichnet werden konnten und bis heute erhalten sind.

Imām *Riḍā* wurde dabei berühmt für seine Methode, mit den Anhängern verschiedener Glaubenssysteme mit diesen jeweils auf Grund ihrer eigenen Quellen zu argumentieren, über die er vollste Kenntnis besaß. So diskutierte der Imām mit den Christen unter Berufung auf die Bibel, mit den Juden unter Berufung auf die der Thora, mit Sternenanbetern auf Basis ihrer Philosophie und mit Atheisten mittels rein rationaler Beweisführung. Er erklärte den Menschen die Beweise Gottes nicht nur in ihrer Landessprache, sondern auch in ihrer jeweiligen ideologischen Sprache.[183]



Abbildung 69: Imām *Riḍā* als Beschützer eines Rehs in einem Gemälde von Ustad Mahmūd Farschiyān[184]

Nachdem dieser Schuß nach hinten losgegangen war, plante *Ma'mūn* einen weiteren Hinterhalt: Er bot dem Imām die offizielle Stellvertreterschaft in seinem Kalifat an. *Ma'mūn* erhoffte sich dadurch einerseits, dass der Imām durch die daraus resultierende politische Macht korrupt werden und so die Gunst der Bevölkerung verlieren würde und andererseits, dass damit der Widerstand gegen seine eigene Herrschaft geschwächt bzw. neutralisiert werden würde. Wenn *Ma'mūns* Ziel

[183] Darüber hinaus heißt es, dass er selbst die Sprache der Tiere verstand und so wird er auch oft an der Seite eines Rehs dargestellt, das bei ihm Zuflucht gesucht und ihm sein Leid geklagt haben soll.
[184] http://www.Imāmreza.net/images/maghalat-e/Imām-zamen.jpg [5.6.2010]

erreicht wäre, würde er den Imām schließlich umbringen lassen, noch bevor dieser freilich eine Gelegenheit hätte das Amt des Kalifats tatsächlich zu übernehmen. Der Imām durchschaute Ma'mūns Plan und lehnte dessen Angebot zunächst ab. Als *Ma'mūn* allerdings begann massiven Druck auf den Imām auszuzüben, sah sich dieser schließlich jedoch gezwungen jene Position zu akzeptieren, die *Ma'mūn* ihm aufdrängte. Er lehnte allerdings jegliche Übernahme von politischer Macht ab und beschränkte sich rein auf die Erfüllung der spirituellen und sozialen Bedürfnisse der Gemeinschaft, was das Ansehen und die Liebe, die dem Imām seitens des Volkes entgegengebracht wurd, nur noch mehr steigerte und ihm die Möglichkeit gab, mehr von seinem Wissen über den eigentlichen Islam und dessen Botschaft zu verbreiten. Schließlich sah *Ma'mūn* keinen anderen Ausweg mehr, als den Imām — ebenso wie dessen Vater vor ihm — vergiften zu lassen.

Doch selbst heute noch — über 1000 Jahre nach seinem Märtyrertod — bringen die Anhänger Imām *Riḍās* ihm ungebrochene Liebe und Sympathie entgegen, nehmen zahlreiche Strapazen auf sich, um diesen zu besuchen und verbreiten seine Botschaften mittlerweile global.

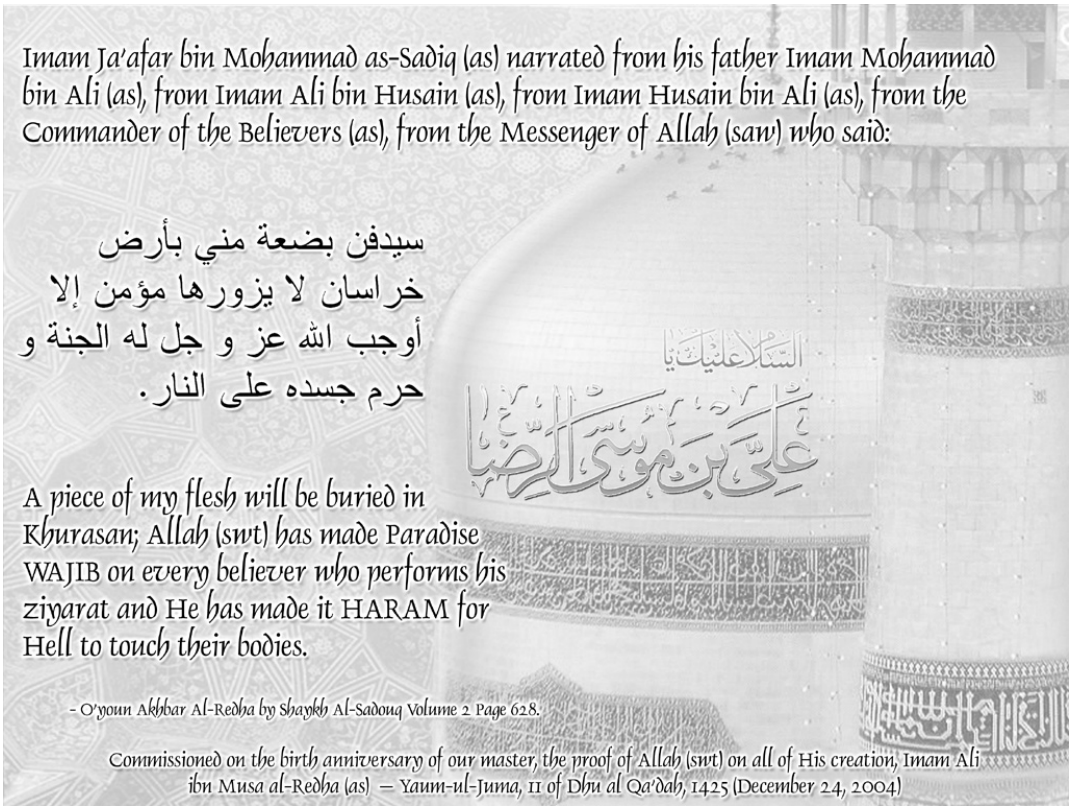


Abbildung 70: Islamic wallpaper mit der berühmten Überlieferung des Propheten über das Grabmal in Khorasan auf Arabisch und Englisch[185]

[185] http://www.alfajryouth.org/v2/downloads.html [5.6.2010]

Der Wert einer Pilgerreise zu Imām *Riḍās* Grab geht auf eine bekannte Überlieferung des Propheten Muḥammad, zurück, der sich hier auf Ereignisse bezieht, die von seiner Perspektive aus freilich erst in der Zukunft stattfinden konnten:

> „Ein Teil von mir wird im Land Khorassan begraben werden. Wenn jemand voller Sorgen diese Person besuchen wird, dann wird Allāh dessen Sorgen von ihm nehmen; und wenn jemand voller Sünden ihn besuchen wird, dann wird Allāh dessen Sünden von ihm nehmen. Und wenn ein Gläubiger ihn besuchen wird, dann wird Allāh das Paradies für diesen zu Pflicht machen und wird dessen Körper vor dem Feuer bewahren."
> (ʿUyun Akbar al-*Riḍā*, vol. 2, p. 258)[186].

Und von Imām *Riḍā* selbst ist folgendes überliefert:

> " Ich werde in Verletzung meiner Rechte durch Gift getötet werden. Wer auch immer mich besucht, motiviert durch das Bewusstsein über meine Rechte, dem wird Allāh seine vergangenen und seine zukünftigen Sünden verzeihen."
> ('Uyun Akbar al-*Riḍā*, vol. 2, p. 261).

Es wird berichtet, dass der mächtige safawidische Monarch Schah Abbas I, im Jahr 1601 zu Fuß von seinem Herrschaftszentrum in Isfahan aufgebrochen war, um den Schrein Imām *Riḍās* in Maschhad zu besuchen — angeblich in Folge der Erfüllung eines von ihm abgelegten spirituellen Gelübdes — aber wohl auch um ein deutliches Exempel zu statuieren und die Wichtigkeit von Maschhad als ein spirituelles, wirtschaftliches und politisches Zentrum für neue Herrschaftsdynastie der Safawiden, die sich als Schiiten sahen, hervorzuheben. Unter den Safawiden wurde die Kuppel des Schreins auch erstmals vergoldet, Minarette wurden gebaut und mehrere große Innenhöfe, sowie eine theologische Schule angelegt.

Doch soviel Verehrung und Liebe dem Imām und dessen Schrein auch entgegengebracht wurde, mit ebenso viel Haß begegneten auch seine Feinde ihm. So wurde der Ḥaram in seiner Geschichte unzählige Male zerstört, geplündert und die Pilger zu Opfern von blutigen Anschlägen und Massakern. Alleine im 20. Jahrhundert zerstörte zunächst — im Jahre 1912 — die russische Artillerie den Dom und massakrierte die Pilger und die Einwohner der Stadt, 1935 richtete der Gründer der Pahlawi- Dynastie *Riḍā Chan* ein Blutbad unter Demonstranten in den Höfen des Ḥaram an, die sich gegen ein Kopftuch-verbot für Frauen in Persien erhoben hatten, 1978 — kurz vor der Revolution im Iran — beging die Armee des Muḥammad *Riḍā* Schahs ein weiteres Verbrechen in der heiligen Stätte und tötete eine große Zahl von Pilgern, die sich gegen das Regime aufgelehnt hatten. Am 20. Juni 1994 —am Tag von ʻAschūrā'—als der Schrein voll von Trauernden war, sprengte sich ein Selbstmordattentäter der anti-revolutionären, terroristischen Vereinigung der Volksmudschaheddin [MKO], die finanziell vom westlichen Ausland unterstützt wurden, mitten im Gemenge in die Luft, riss 26 Menschen mit sich in den Tod und verletzte Hunderte von Menschen, darunter vor allem Frauen, Alte, Kinder und

[186] http://shia-schwestern.foRūmīeren.com/Imām-riza-as-f37/Imām-rezaa-t1256.htm[3.6.2010]

sogar Babies. Auf *Youtube* ist dieser letzte Anschlag (unter anderem auch in englischer Sprache von www.zainab.org) gut dokumentiert. Die Posts unter dem Clip drücken einige der Emotionen aus, die Pilger beim Gedenken an dieses Geschehen empfanden:



Fatimra
vor 1 Jahr 3Monaten

watching this video reminds me of that day ..i was only 8 years old and we were going to go there that day but something came up and we ended up not going and just watched the masacre on tv ...May Allāh Bless All those peoples souls who were in this incident.

sarkarhaider
vor 1 Jahr

All the memories of that sad day have come back to my mind after 16 years...I was present inside the shrine along with my wife and a small daughter that day...
I am an Indian and back in India all my family were worried for our safety..,
That was probably the first instance of Ṭāliban like group's affair with bombs..world would see more of this in next 16 years....

mrizvi0121
vor 10 Monaten

The people that love our 8th Imām (AS) are relentless in not letting anything come between there true feelings towards the household of the Last Prophet (SAW) of Allāh! Despite the evil acts of Shaitan and Devil Worshippers, that don't understand the ideology behind such pilgrimages, and acts of worship.
I can only pray for those martyrs that lost there lives during this horrible act.
And the return of awaited saviour (ATFS).

http://www.youtube.com/watch?v=fh9mTuCdbOk [4.6.2010]



Abbildung 71: Pilger grüßen den goldenen Dom über dem Grab von Imām *Riḍā*



Abbildung 72: Zum Jahrestag des Märtyrertums des Imām *Riḍā* bewegen sich Hunderttausende von Pilgern in einem die Straßen Mashhads füllenden Trauerzug in Richtung des *Ḥarām*. An diesem Tag wird das Wasser aus den Springbrunnen rund um den Ḥaram rot eingefärbt im Andenken an das Opfer, das er brachte.

So führten all die Anschläge und Komplotte gegen den heiligen Schrein und dessen Pilger —wie auch zu Lebzeiten des Imāms selbst — scheinbar nur dazu, dass die Intensität der Sympathie und Liebe für den Imām und die Sehnsucht nach ihm in den Herzen seiner Anhänger nur noch stärker wird. Diese Liebe und Sehnsucht verlangt weiters geradezu danach, Opfer bringen zu dürfen — und diese Opferbereitschaft wird vor allem im Angesicht akuter Unterdrückung und der Beraubung der Rechte des geliebten Imāms und dessen Anhängern besonders stark. *Ayatullah Mazaheri* schreibt in „*Asrār-e-Hadsch*" [„Geheimnisse der Pilgerfahrt"] bezüglich des Verhaltens während eines Ziyārats bei Angehörigen der Ahl-ul-Bayt:

> „Ein Pilger muß darauf achten, dass Sünden, vor allem jene die als Ḥaqq an-Nās—also Sünden, die die Rechte anderer Menschen beschneiden — Kummer und Wut in den Herzen der *Ahl ul- Bait* erzeugen. In vielen Überlieferungen lesen wir, dass die Imāme immer wieder betont haben, wer unsere Schiiten [Anhänger] unterdrückt und ihnen ihre Rechte nimmt, der ist so als hätte er uns unterdrückt. Deswegen, müssen wir, wenn wir die Ahl-ul Bait zufrieden stellen wollen, eine feste Absicht ziehen, dass wir uns niemals von anderen Schiiten abwenden werden, wenn diese unsere Hilfe benötigen oder unterdrückt werden. Erst wenn wir diese Absicht gezogen haben und um Verzeihung gebeten haben, dürfen wir das Heiligtum betreten." (Mazaheri 2002 46)

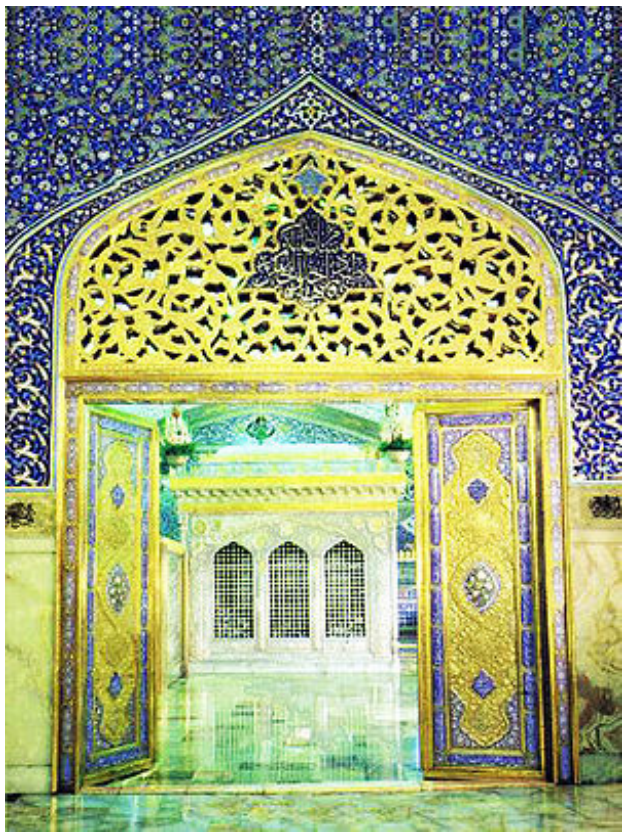


Abbildung 73: Einer der Eingänge die zum Zarīh führen. Ausnahmsweise Menschenleer[187]

Diese Dynamik der Liebe, Sehnsucht und Opferbereitschaft war sicherlich auch ein wesentliches Element, das vor, während und nach der politisch-religiösen

[187] http://www.absoluteastronomy.com/topics/'Alī_al-Rida [24.6.2010]

Revolution von 1979 eine bedeutende Rolle spielte. So bestimmt das Bild jener opferbereiten, von Sehnsucht, Liebe und Gerechtigkeitsempfinden getragenen Menschen, die ihr Leben für die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft ließen, bis heute freiwillig oder unfreiwillig einen Großteil des Alltagslebens von Iranern: Die Bilder der Märtyrer zieren überlebensgroß die Wände von Häusern in großen Städten. Plätze, Straßen und Gassen sind nach ihnen benannt, Filme und Bücher werden über diese produziert und ihre Bedeutung wird mit jedem neuen Anschlag und jeder neuen Drohung gegenüber der islamischen Regierung des Landes seitens westlicher Mächte neu aufgeladen.

So beschreibt Dr. Hamidī, ein iranischer Arzt Mitte 40, der in den USA studiert hat und nun mit seiner amerikanischen Frau und seinen beiden Töchtern in Maschhad lebt, die Bedeutung der Märtyrer in der jüngeren Geschichte des Iran folgendermaßen:

> „The people that architected this revolution, they were mostly the students of Imām Chomeini, they were maybe just about a hundred students. Unfortunately the enemies of the revolution killed most of them during the first three or four years after the revolution. So almost all those intellectual elites of the revolution were lost. Like Ayatollah Beheshti, Mutahhari, Moffateh… Those were the geniuses of the revolution and they killed them and terrorized them, they assassined them, with bombs and bullets. So all those elites, who for about thirty years or so had slowly slowly put together the bricks for this revolution, were all killed. And at the same time they attacked Iran through Iraq and so the young generation that had carried the revolution, that were full of love for Islam they went to fight. So we also lost the power –the manpower—of the revolution. So after 8 years not so many of the intellectual elites remained and not many of the so called pure powers to defend the revolution. And slowly slowly more and more Shaytan [the devil] and evil took over the minds of many and corrupted the society. But still, I am very optimistic about it. I see the signs that the revolution is not dying. Instead it somehow seems to be globalizing, the idea, the light of the revolution is spreading to other countries now, to Islamic and also to European countries or the US. And this is all because of the light of the Shahids [martyrs]. Those people who have sacrificed their lives for Islam. Because you know whenever people are ready to sacrifice everything they have for Allāh—like Imām Ḥussain—then whatever they give will never be at loss. It will become like a shining light and it will lead others the way. The more one struggles with oneself or with the evil in society, the more light they will spread for others around them." (Interview: Dr. Hamidi, Maschhad, Februar 2008)[188]

Dabei ist ein wesentlicher Aspekt, dass jene Märtyer [*Schuhadā'*] eben nicht als tot gelten, sondern als lebendig. Dass heißt, dass die Verbindung zwischen ihrer Seele und dem materiellen Körper, der ihnen erlaubt hat in der materiellen Welt zu wirken, nicht gänzlich aufgehoben ist, so wie es bei normalen Toten der Fall ist. Denn die Energie, die sie durch ihre Handlungen erzeugt haben ist derartig stark, dass ihre Kraft und ihr Licht über den Tod hinaus anwesend bleibt. Jene Energie hängt von der spirituellen Stufe ab, die ein Mensch in dieser Welt erreicht hat und sie beeinflusst die Seelen der Menschen, die dieses Licht suchen oder sich an den Orten aufhalten wo deren Körper begraben sind.

[188] das Interview wurde in englischer Sprache geführt und wörtlich transkribiert

So erklärt ʻAlī, Maryams Ehemann, ein Geschäftsmann aus Maschhad, diese Dynamik folgendermaßen:

> „Es ist auch so, weil diese heiligen Personen eben tatsächlich leben. Ihre Energie ist dort zu spüren an diesen Orten. Alle Dinge haben eine Oberfläche, eine Außenseite, sowie eine Haut, über die sie mit der Außenwelt in Berührung sind, aber die Dinge haben auch einen Kern, ein Inneres. Und die Energie ist eigentlich innen im Kern. Das ist eine göttliche Energie. Also Energie in jeder Form ist ja eigentlich göttlich. Auch die Energie der Physik. Aber das Innere dieser Personen, ihr Kern strahlt nun die Energie nach außen hin ab, an die Erde und die Orte, so ähnlich wie bei Kernenergie…wo die Strahlung noch lange nach dem Tod oder der Kernspaltung abgegeben wird. Also, wenn jemand wie du oder ich sagen, dass wir am Leben sind, meinen wir damit, dass wir sprechen, herumlaufen, sehen können. Aber wieso tun wir das? Weil in unserem Kern Energie existiert, die es uns erlaubt, all dies zu tun. Diese Energie ist unser „*Ruh*" [Geist, Seele] und diese Energie kann nicht verschwinden, auch nicht nach unserem Tod, wenn dann auch unsere Hülle, unsere Haut abstirbt. Die Imāme und die Masūmin haben nun allerdings nicht nur eine normale Energie, sondern eine außergewöhnlich starke göttliche Energie, aufgrund ihrer Nähe zu Gott. Deswegen sagen wir auch, dass sie nicht tot sind, sondern leben, weil auch nach ihrem körperlichen Tod, ihre Energie noch immer so außergewöhnlich stark ist und ihr „Ruh" anwesend ist.
>
> Man kann das vielleicht auch so vergleichen: Wenn du dein Mobiltelefon aufladen willst, dann kannst du das nicht unmittelbar tun, sondern du brauchst ein Ladegerät, durch das du das Telefon mit der Stromquelle verbinden kannst. Das Ladegerät wandelt dann den Strom in eine andere Art von Energie um, die eben das Telefon benötigt, um es aufnehmen zu können. Mit den Imāmen verhält es sich ebenso. Sie kanalisieren praktisch die Energie direkt vom göttlichen Thron [*ʻArsh-e-ilahī*] und wandeln diese in eine Form um, die wir dann direkt aufnehmen und verwenden können. Denn sie sind sozusagen sowohl auf dieser höheren Frequenz, können diese aber auch auf unserer niedrigeren Frequenz abgeben. Ohne den Imāmen, wäre es deswegen sehr schwierig für uns, und direkt mit dieser hohen Frequenz göttlicher Energie zu verbinden. Wie diese Energie genau umgewandelt wird, wissen wir freilich nicht, aber wir wissen, das es funktioniert und es verschiedene Methoden gibt von dieser Energie zu profitieren. Und das Ziyārat ist eine solche Methode.
> Aber das ist eben nur meine persönliche Auffassung."
> (Interview ʻAlī, Maschhad, März 2008)[189]

So ist es nicht nur das Gedenken an jene heiligen Personen, die die Seele des Menschen mit deren Licht aufzuladen vermag, sondern auch die tatsächliche physische Berührung mit jener Erde, in der die heiligen Körper begraben liegen. Wie verschiedene Pilger mehrmals bestätigt haben, ist diese Art der Energieübertragung etwas, das tatsächlich und unmittelbar physisch wahrgenommen wird und nicht nur auf eine mentale Ebene des Glaubens reduziert werden kann.

So spricht Maryam über den Unterschied zwischen dem Besuch eines Grabes von einem spirituell relativ gewöhnlichen Menschen und einem Menschen, der eine außergewöhnliche spirituelle Stufe erreicht hat:

[189] das Interview wurde auf persisch geführt und von mir ins Deutsche übertragen und transkribiert

„Aber es macht natürlich auch einen Unterschied, wen man beim Ziyārat besucht, welche Persönlichkeit diejenigen gehabt haben oder welche Größe. Ich gebe dir nur ein kleines Beispiel: in Nishapūr habe ich die Gräber von *ʻAṭṭār* und von Chayyām besucht. *ʻAṭṭār* war ein großer Dichter [Anm.: er schrieb das mystische Epos: Die Konferenz der Vögel"], aber auch ein Mystiker, ein ´Aref—jemand der Gott sehr nahe war. Chayyam war ein Wissenschaftler, ein sehr berühmter Mathematiker und Philosoph. Als ich zum Grab von Chayyām ging hatte ich ein ganz anderes Gefühl, als beim Grab von *ʻAṭṭār*. Ich meine, sie waren freilich beide normale Menschen, also keine Imāme, aber *ʻAṭṭār* war dennoch ein Mystiker und ʻAref — jemand der sein eigenes Nafs [Ego] überwunden hatte und sich selbst auf die mystische Reise [*seir-o-sulūk*] gemacht hatte— während Chayyām sicherlich auch ein guter Mensche gewesen war, aber eben nur ein Naturwissenschaftler, der nicht diese besondere spirituelle Stufe erreicht hatte. Bei *ʻAṭṭār*s Grab überkam mich eine tiefe Ruhe und Zufriedenheit, die aus der Erde her zu kommen scheint, während ich bei Chayyāms Grab nicht diese besondere Energie spüren konnte. Es war auch dort ein schöner Platz, wir konnten picknicken und das schöne Bauwerk bewundern, aber es war eben nicht diese spezielle Atmosphäre, die einen in einen anderen Zustand bringt. Als wir aber bei *ʻAṭṭār*s Grab waren, überkam mich ein wunderbares Gefühl, irgendwie ein anderes Bewusstsein, eben eine tiefe Ruhe. Wenn das dort schon so war, dann kann man sich erst vorstellen wie es bei einem Imām ist, der maʻṣūm war!
Und so ist es natürlich ein Unterschied, ob man zu einem unfehlbaren Imām geht oder zu einem Verwandten eines solchen oder eben zu einem gewöhnlichen Mensch, der eine sehr hohe spirituelle Stufe erreicht hat. Und es ist auch ein Unterschied, ob ich nun zu Hause sitze und nur ein Ziyārat von der Weite lese oder ob ich direkt dorthin gehe zu dieser Erde, wo der Imām begraben ist. Das hat eine ganz andere Wirkung auf mich, eine ganz andere Intensität." (Interview Maryam: Maschhad, März 2008)

Aber nicht nur der Ort [*Ziyāratgāh*] und die Person, die dort begraben liegt [*Sāheb-e-Makān*] sind auschlaggebend für die Wirkung, die ein Ziyārat auf die Seele eines Pilgers [*Ziyāratkānande*] hat, sondern auch die Absicht [*nīyyah*], mit der ein Pilger ein Ziyārat durchführt.

Wenn ein Pilger eine weite Reise auf sich nimmt, viele Strapazen in Kauf nimmt, Opfer bringt und dies aus reiner Liebe und Sehnsucht nach dem Heiligen tut, so wird auch das Ziyārat eine größere Intensität haben und einen grundlegenderen Einfluß auf das Leben des Pilgers ausüben, als ein alltägliches Ziyārat, das routinemäßig oder nebenbei durchgeführt wird, etwa von Menschen, die selbst in der Umgebung der heiligen Stätten leben. Dabei scheint also auch die physische Reise mit all ihren Gefahren und Strapazen eine wesentliche Rolle für das Ziyārat zu spielen.

So berichtet Maryam:

„Es macht natürlich auch einen Unterschied, ob man weit weg fahren muß um jemanden zu besuchen und nur wegen dieser Person dort hin fährt. Dann lässt man sich auch Zeit, genießt den Besuch so richtig, anders, als wenn man weiß, dass man jederzeit hingehen kann und nur schnell schnell mal vorbeischaut. Oder auch hier, wenn ich lange Zeit keine Gelegenheit hatte Imām *Riḍā* zu besuchen, dann gehe ich mit einer ganz besonderen Stimmung, einem besonderen Verlangen und Herzensgefühl zum *Ḥarām*, als wenn ich nur aus Routine jeden Tag schnell einmal hineingehen würde, meine Grüße überbringe, das Ziyārat lese und mich wieder verabschiede. Wenn wir zum Beispiel nach Qum gehen, vielleicht ein oder zwei Mal im Jahr, dann ist das eine ganz andere Stimmung, es ist etwas Besonderes. Man nimmt sich

> Zeit, verweilt im *Ḥarām* und kommt ganz anders zur Ruhe. Es hat dann eine ganz andere Qualität, als wenn man nur so schnell einmal vorbeischaut. Man weiß ja auch nicht, ob und wann man die Gelegenheit —das *Taufiq* [besondere Gelegenheit spirituellen Lohn zu erwerben, welchein sich als eine göttliche Gnade betrachtet wird] haben wird, wieder zu kommen.Oder zum Beispiel wie du jetzt— du kommst mit einem ganz besonderen Verlangen und einer Sehnsucht hier her von sehr weit weg, sogar von außerhalb des Iran und du nimmst dir in Ruhe Zeit vielleicht eine ganze Nacht im Ḥaram zu verbringen. Das macht schon einen sehr großen Unterschied." (Interview Maryam: Maschhad, März 2008)

Welche Auswirkungen diese Energie, die durch ein Ziyārat übertragen wird nun unmittelbar als auch längerfristig auf das Leben von Pilgern hat, ist freilich kaum zu verallgemeinern. Nicht nur die Absicht mit der sich ein Pilger auf die Reise gemacht hat ist dabei ein wesentlicher Faktor der über die Intensität der Wirkung eines Ziyārat entscheidet, sondern auch die Individualität und Persönlichkeit des Pilgers, dessen Lebenssituation, Umfeld usw.
So ist die Pilgerreise eine im höchsten Maße persönliche Erfahrung, die vor allem im intrapersonellen Bereich ihre Wirkung entfaltet, und die Kraft hat, die Perspektive eines Menschen auf sein Leben zu verändern und in Folge, dessen Beziehung zu seiner Umwelt neu zu gestalten. Diese Wirkkraft eines Ziyārat lässt sich demnach in erster Linie als einen Erkenntnisprozess beschreiben, der alltägliche Sichtweisen und Denkmodi zu transzendieren vermag, ein neues Bewusstsein, bzw. eine neue Ebene des Bewußtseins zu erreichen erlaubt, indem es Räume schafft [*mindspace*], die der Seele erlauben, sich selbst aus einer gewissen Distanz zu ihrer alltäglichen Wahrnehmung zu betrachten. Die neue Leere, die dadurch entsteht und Raum zur Reflektion lässt, wird aber auch wieder gefüllt nicht nur mit eigenen Gedanken, sondern mit dem Licht jenes höheren Intellekts vermittelt durch den Heiligen, der vor Ort anwesend ist. Dieser Aspekt ist nun etwas, was eine rein intrapersonelle, subjektivierende oder psychologisierende Interpretation des Ziyārat überschreitet. Der individuelle Intellekt des Menschen vermag so eine Verbindung herzustellen zu einem höheren Intellekt, der ihm die Realität der Dinge bewusst macht und so dasBewusstsein des Pilgers aus dessen subjektiver Begrenztheit befreit und in eine höhere Ebene des Bewußtseins initiieren kann. Mit diesem momentanen Erleben eines höheren Bewußtseins und den daraus gewonnen Perspektiven kehrt der Pilger schließlich wieder in die Welt des Alltags zurück. Was er dort allerdings aus dieser Erfahrung macht und wie sich die Wirkkraft des Ziyārats in seinem Alltagsleben nun fortsetzt, ist freilich wiederum eine persönliche und subjektive Entscheidung. Doch gerade in dieser Phase liegt nun auch die größte Verantwortung eines Pilgers.

Vorgeschriebene und empfohlene rituelle Handlungen vor und während des Ziyārats sind in diesem Sinne nicht als ein starr dogmatisch vorgegebener Ablauf zu verstehen, sondern vielmehr als eine Hinführung des Pilgers zur persönlichen Realisierung der inneren Geheimnissen des Ziyārats selbst und in Folge zur bestmöglichen Entfaltung der Wirkung des Ziyārats auf das Leben des Pilgers.

In Bezug auf *Hadsch* und *Ziyārat* beschreibt der schiitische Geistliche Ayatullah Ḥussain Mazaheri[190] (2002) in seinem Buch „ *Asrār-e- Hajj*" [Die Geheimnisse der Hadsch] drei Stadien oder Phasen der Pilgerreise, die mit den Stadien der mystischen Reise —wie sie Mullā Ṣadrā und andere identifiziert haben — korrelieren:

Die erste Phase: Absicht, Vorbereitung und Aufbruch.
Das Abbrechen aller Beziehung zu allen Dingen außer Allāh, mit dem Ziel und der aufrichtigen und alleinigen Absicht Allāh zu erreichen.
[„Die Reise von der Schöpfung Richtung Wahrheit"]

Die zweite Phase: Standhaftigkeit und Durchhaltevermögen im Laufe der Reise.
Ein kontinuierliches Fortbewegen Richtung Allāh und eine Stärkung der Beziehung zu Ihm [durch Geduld und das in Kauf nehmen von Schwierigkeiten, Strapazen und Opfern], bis man schließlich zur eigentlichen Essenz der Anbetung durch persönliche Realisierung gelangt.
[„Die Reise von der Wahrheit in die Wahrheit"]

Die dritte Phase: Die Rückkehr.
Nachdem die Person das Stadium höheren Bewusstseins und Erleuchtung erlangt hat durch die vollkommene Vereinigung mit der Wahrheit und das Stadium der aufrichtigen Dienerschaft erlangt hat, kehrt diese in die materielle Welt und in die Gesellschaft zurück, um nun das Licht, das diese empfangen hat weiterzugeben und die Schöpfung selbst Richtung Gott zu leiten.
[„Die Reise von der Wahrheit zurück zur Schöpfung"].

Die dritte Phase ist dabei die schwierigste und langfristigste Aufgabe. Während die erste und die zweite Phase der Selbsterkenntnis diente, indem zunächst alle Illusionen über sich selbst zerstört und aufgegeben wurden, und anschließend durch eine neue Wahrnehmung des Selbst und über sich selbst ein neues Bewusstsein aufgebaut wurde, so geht es nun in dieser dritten Phase darum, die Wirkkraft dieses Bewusstseins auch auf die Gesellschaft zu übertragen und anderen Menschen zu helfen—eine Aufgabe, die in ihrer höchsten Form nur den Propheten und Imāmen zu teil wurde.

Maschhad, Mai, 2006

Ich hatte schon lange Zeit die Absicht gefasst, Imām Riḍā in Maschhad zu besuchen. Aber irgendetwas schien immer zwischen meiner Absicht und die Verwirklichung der Reise zu geraten, so dass sich diese immer wieder verzögerte und sich meine Sehnsucht endlich den Ḥaram, von dem ich schon so viel gehört hatte, mit eigenen Augen zu sehen, immer mehr steigerte.

[190]ein Schüler des berühmtesten schiitischen Geistlichend es 20. Jahrhunderts Allamah •abāṭabā´i, unter dem er unter anderem auch die philosophischen Werke Ibn Sīnās aund Mullā Ṣadrās studiert hatte

Meine erste Reise nach Maschhad fand schließlich zu einem Zeitpunkt statt, als ich gar nicht mehr damit gerechnet hatte, und glich einer Einladung aus heiterem Himmel durch eine Frau, die ich kaum kannte und die es sich trotzdem zur Pflicht gemacht hatte, mich als Gast Imām Ridhāss auf diese Reise einzuladen. Es war als würde der Imām selbst mich rufen, zu einem Zeitpunkt an dem ich bereit für diese Erfahrung war.

Bevor ich nun das erste Mal in meinem Leben aufbreche, um Imām Riḍā in Maschhad zu besuchen, beraten mich verschiedene Leute worum und für wen ich beten solle, wenn ich den Ḥaram erstmals betrete: Um die Gesundheit meiner Eltern, für Verstorbene, für einen guten Ehepartner, für Das Wiedererscheinen des 12. Imāms… Vor allem beim ersten Mal, sagen sie, gehen alle Gebete garantiert in Erfüllung. Es ist nun so, als ob einem jemand sagen würde, du hast drei Wünsche frei. Welche würdest du wählen? Mein Kopf ist so voll damit mir zu überlegen, worum ich also bitten solle und welcher Wunsch am weisesten wäre, dass es mich gänzlich erschöpft. Eine Zugfahrt mit einem Zug, der den Namen „Sīmurgh" trägt — benannt nach dem bekannten Epos der mystischen Reise 30 Vögel von Farid du-Din 'Aṭṭār — und die eine ganze Nacht dauert, quälen mich die Gedanken, quälen mich die Wünsche, die Bitten, die Hoffnungen und die Erwartungen.
Doch als ich schließlich dort bin, am Eingang, den goldenen strahlenden Dom erblicke, meine Schuhe ausziehe und den Imām grüße, wird mein Herz mit einem Mal so leicht, dass kein Wunsch und keine Erwartung mehr darin Platz findet, sondern vollständig ausgefüllt wird von einer überwältigenden Liebe. „Assalamu- alaik ya 'Alī ibn Mūsā ar-Riḍā, Assalamu alaik ya Nūr-Allāh. Assalaum Alaik ya Chalīfat-ul-Llah. Assalumu alaik ya Anbīya-Allāh" Ich grüße den Imām, grüße seine Vorfahren, grüße die Propheten, grüße ihr Licht— und ihre Antwort in meinem Herzen lässt mich innerlich erbeben. Tränen der Freude und der Glückseligkeit fließen in einem Strom. Ich möchte nur lachen und gleichzeitig weinen in der Anwesenheit dieses großzügigen Herzens.

Durch die großen, eindrucksvoll dekorierten Innenhöfe, vorbei an den verschiedenen Brunnen, an denen Menschen ihren Durst stillen oder ihre Gebetswaschung vollziehen, und über denen beständig die weißen Tauben kreisen, die Höfe gefüllt von Liebenden, die Gebete rezitieren, Liebesgedichte und den Qur' ān, die gekommen sind mit ihren Kindern und Alten aus allen Ecken der Welt, gelange ich schließlich zum Eingang des Schreins [Zarīh], hinter dessen goldenen Gittern sich das eigentliche Grab verbrigt. In dem Raum, in dem sich der Zarīh befindet, drängen sich solche Menschenmasssen, dass man Angst haben könnte zu ersticken oder erdrückt zu werden. Doch ich halte nicht inne und bewege mich wie durch einen inneren Instinkt geleitet mit ruhigen Schritten vorwärts in den Menschenstrom hinein. Ich beginne unaufhörlich Ṣalawāt vor mich hinzuflüstern. Meine Füße führen mich, wie magnetisch hingezogen langsam in den Strudel hinein, in die Wirbel aus Menschen, aus Beinen und Armen, die sich dicht um das Grab gebildet haben. Nun geht man nicht mehr. Vielmehr wird man geschoben, gedrückt und gezerrt. Manchmal scheint es, als ob man tatsächlich den Boden unter den Füßen verliert und in der Masse der Liebenden getragen wird. Ich schließe die Augen, rezitiere weiterhin Ṣalawāt, bis meine Hände das Gitter des Zarīh erreichen. Ich halte mich fest und werde mit dem nächsten Schwung ganz an das Gitter

herangedrückt. Es riecht nach Rosen, trotz des Schweißes der Massen. Nun, mach dein Gebet. Und es ist da, die Bitte, nach der ich so lange gesucht habe. So als würde der Imām selbst es mich lehren: „Oh Allāh, bitte schenke mir deine Zufriedenheit in allen Welten. Mache mich zufrieden mit allem, was du für mich bestimmt hast und mache mich so, dass Du mit mir zufrieden bist."

Erst später, als ich abseits vom Gedränge wieder in einem der imposanten Höfe des Ḥarām Platz genommen habe, den weißen Tauben zusehe und den Menschen, die einfach verweilen, wird mir bewusst, dass hier niemand etwas vom Imām selbst erbittet. Vielmehr lehrt die Anwesenheit des Imāms uns, wie wir Gott zu bitten haben und worum wir Gott bitten sollen— nämlich darum, dass Gott uns das zu Teil werden läßt, was Er selbst für uns wünscht und dass er uns Zufriedenheit in unseren Herzen bescheren möge, egal worum es sich dabei auch handelt. So ist auch der Beiname des Imāms— „ar-Riḍā" — nichts anderes als eine Ableitung von dem arabischen Wort „Riḍāyat" — was soviel wie „Zufriedenheit" bedeutet, denn eine der Eigenschaften des Imāms war es mit allem zufrieden zu sein, was Gott ihm gegeben hatte, selbst mit den schwierigsten Prüfungen.

Eine Dame um die dreissig, die querschnittsgelähmt im Rollstuhl sitzt, erzählt mir wie sie zum ersten Mal zum Ḥarām kam, in der Hoffnung von ihrer Krankheit geheilt zu werden. Sie blieb tagelang dort, übernachtete beim Schrein, weinte und betete. Schließlich hatte sie einen Traum: Eine Frau mit strahlendem Gesicht kam zu ihr und zitierte einen Vers aus dem Qur'ān, in dem es heißt: „Sehen sie denn nicht, wo sie hingehen?" Sie sah Menschen, deren Füße sie in das Feuer trugen. Sie sah so viele Menschen, denen Beine gegeben wurden, doch sie benützten diese, um an Orte zu gelangen und Handlungen zu begehen, die ihnen selbst Schaden zufügten.

Die Dame saß noch immer im Rollstuhl, aber sie hatte eins verstanden, teilte sie mir mit: Ihre eigene Lähmung jedoch hatte sie zu Imām Riḍā gebracht, an einen Ort des Lichts, und sie dazu bewogen, Gottes zu gedenken und ihre Nächte im Gebet zu verbringen.
Gott schenkte ihr durch ihre Behinderung mehr Aufmerksamkeit als den Gesunden, die zwar gehen konnten, aber blind waren und nicht verstanden, wohin sie eigentlich gingen.
Es war nicht ihr Körper der geheilt worden war, sondern ihre Seele. Die Fürsprache des Imāms hatte dazu geführt, dass sie von ihrer Blindheit geheilt wurde, nicht von ihrer Lähmung. Und so wurde sie zum Vorbild für viele, nicht nur für jene, die in einer ähnlichen Situation wie sie waren, sondern auch für diejenigen, die zwar gehen konnten, doch nicht wussten wohin.

Ayatullah Mazaheri (2002) schreibt in „*Asrār-e-Hadsch*" über das Verrichten eines Ziyārats bei Angehörigen der Ahl-ul Bayt:

> „Die Absicht und Motivation eines Pilgers sollte hoch sein; diese sollte sich nicht auf das Erfüllen von Wünschen oder Bitten für diese Welt oder jene Welt beschränken. Es sollte eher so sein, dass man die Bitten selbst denjenigen überlassen sollte, die man besucht. Wir sollen

> also sie für uns entscheiden lassen, denn ihr Wissen und ihre Weisheit übersteigt die unsere maßlos. So heißt es: Ihr Wissen über unseren Zustand macht unser Fragen überflüssig. Weiters sollte unsere Bitte und unserer Wunsch dahingehend sein, dass wir durch ihr Licht gesegnet werden. Wir sollen uns ihrer Führerschaft über die physische Welt bewusst werden, so dass wir selbst in unserem Rang erhöht werden können. Ihr Licht ist wie eine Lampe und weist uns den Weg durch die verschiedenen Stufen von Dunkelheiten unserer eigenen Seele. Wer ihrem Licht mit aufrichtigem Herzen und bester Absicht folgt, der wird rechtgeleitet werden." (Mazaheri 2002: 46-47)

Freitagsgebet im Ḥarām, 2006

Die Sonne brennt ungetrübt auf die Innenhöfe des Ḥarāms herab. Es wird so heiß, dass die Pilger Zuflucht in den Ecken und an den kühlen Steinwänden suchen. Teppiche werden über die erhitzten Steinböden ausgebreitet, damit die tausenden von Pilgern sich dort zum gemeinsamen Gebet versammeln können. Doch auch die Teppiche sind nach kurzer Zeit so heiß, dass die die Füße zu glühen scheinen, wenn sie diese — einen sicheren Platz im Schatten verlassend — betreten. Noch suchen die Pilger Zuflucht in den kühlen Innenräumen, aber der Gebetsruf erschallt und fordert die Pilger auf herauszukommen auf die heißen Teppiche unter der sengenden Mittagssonne und sich zum Gebet zu versammeln. Und gerade in jenem Moment, als der Adhān verstummt und die Pilger sich in ordentlichen Reihen dicht gedrängt in den Vorhöfen zum Gebet bereit machen, erscheint eine Wolke auf dem strahlend blauen Himmel, verdeckt die Sonne und bedeckt die Pilger mit einem ganz sanften Schauer, einem Regen so fein, wie aus einer Gartensprenganlage.

2.1.2 Gowharschad-Moschee



Abbildung 74: Die große türkise Kuppel der Gowharschad Moschee neben dem goldenen Dom des Schreins

Um 1418 n. Chr. gab die timuridische Königin *Gowhar- Schad*, die Lieblingsfrau des Herrschers von Khorassan —Schah *Rukh Mirza* [der jüngsten Sohnes von Dschinghis Chan Timur Lenk] — den Bau einer großen Moschee neben dem Grab von Imām *Riḍā* in Auftrag. Die *Gowharshad*-Moschee gilt nicht nur bis heute als Meisterwerk timuridischer Baukunst, sondern war immer auch ein Zentrum der Gelehrsamkeit und der Vermittlung islamischer Wissenschaften, in denen die größten Gelehrten und Geistlichen ihrer Zeit Vorträge hielten. Die Moschee genießt darüber hinaus auch einen ganz speziellen spirituellen Ruf, denn Gowharshad selbst galt nicht nur als schöne und kluge Frau, als große Förderin der Kunst und Wissenschaften, sondern auch als außerordentlich gläubige und weise Königin mit einem Hang zur Mystik. So wird unter den Pilgern und den Einwohnern Maschhads gerne folgende Geschichte erzählt, die die mystischen Aspekte von Gowharshads Persönlichkeit im Zusammenhang mit dem Bau dieser Moschee in den Vordergrund rücken:

So heißt es, dass Gowharshad, als sie jene Moschee in Auftrag gab, verlautbaren ließ, dass sie alle Arbeiter fürstlich entlohnen würde. Allerdings müsste jeder der Arbeiter einen Eid ablegen, dass er während der Zeit des Baus regelmäßig seine Gebete verrichten würde und sich von jeglicher Sünde fernhalten würde. Denn Gowharshad hatte es sich zum Ziel gemacht von Anfang an einen spirituell vollkommen reinen und segensreichen Gebetsplatz schaffen. Eines Tages, so lautet die Legende, wollte sie die Bauarbeiten persönlich beaufsichtigen und begab sich auf die Baustelle. Obwohl die schöne Königin vollkommen verschleiert war, ging doch ein leichter Wind, als sie an einem der Bauarbeiter vorüberging. Dieser sah ihre Schönheit für nur einen Augenblick und verliebte sich so unsterblich in die Frau des Königs, dass

er weder essen noch schlafen konnte und bald seiner vollkommen hoffnungslosen Situation wegen so krank wurde, dass er im Sterben lag. Die Mutter des jungen Bauarbeiters war so verzweifelt über das Schicksal ihres einzigen Sohnes, dass sie um eine Audienz bei der Königin bat. Sie klagte Gowharschad ihren Kummer. Und die weise Königin antwortete folgendes: Die Mutter solle ihrem Sohn ausrichten, wenn die Moschee fertig gebaut ist, soll er 40 Nächte lang in der *Miḥrāb* [Gebetsnische] im Nachtgebet verweilen. Wenn er sie danach immer noch so lieben würde, dann wäre sie bereit, sich vom König zu trennen und sich mit ihm zu vermählen. Als die Mutter ihrem Sohn diese hoffnungsvolle Nachricht überbrachte, gewann dieser wieder Mut und machte sich an die Arbeit, damit die Moschee möglichst schnell fertig sein würde. Schließlich betete er 40 Nächte lang in der *Miḥrāb* der fertigen Moschee zu seinem Herrn. Nachdem einige Zeit vergangen war, ließ Gowharshad die Mutter des jungen Bauarbeiters wieder zu sich rufen und erkundigte sich nach dem Befinden ihres Sohnes. Diese ließ ausrichten, dass ihr Sohn nach 40 Tagen des nächtlichen Gebets eine Liebe gefunden hatte, die größer war als seine Liebe zu ihr. Er hatte begriffen, dass die Quelle ihrer Schönheit und der Liebe zu ihr nur in der Schönheit und der Liebe Gottes zu finden war.



Abbildung 75: Gowharshads Grabmal in Herat, im heutigen Afghanistan[191]

[191] **http://www.suite101.com/view_image.cfm/1512828 3.6.2010]**

2.1.3 Über die wirtschaftlichen Dimensionen von Imām *Riḍās* Grabmal



Abbildung 76: Maschhad, Bazār-e-*Riḍā*[192]

Von Beginn der islamischen Tradition an waren wirtschaftliche Interessen und die Praxis des Pilgerns eng miteinander verknüpft. Der Handel mit materiellen Gütern und die spirituelle Praxis schienen dabei nie im Widerspruch zueinander zu stehen. Da ja bereits der Prophet Muḥammad den Beruf eines Händlers und Karawanenführers — im Dienste seiner reichen Ehefrau Chadidscha — ausübte, die ebenfalls den Beruf einer Geschäftsfrau ausübte. Mekka war dank seiner Geschichte und Position als Pilgerstätte bereits in der vorislamischen Zeit zu einer reichen und bedeutenden Stadt geworden. Nachdem der Prophet die Anbetung von Götzen, die nach und nach in der ursprünglich von Abraham erbauten Ka'aba, aufgestellt worden waren, untersagt hatte, und Mekka zum Zentrum des Monotheismus erklärt hatte, wuchs die Bedeutung Mekkas als Zentrum des rapide expandierenden islamischen Reiches enorm an und so wurde die zentrale Pilgerstadt auch zu einem Zentrum des Handels, in dem verschiedenste Zivilisationen und Kulturen nicht nur ihre Waren, sondern auch ihre Ideen und neue Erfindungen austauschten.

Diese Dynamik, die Handel und Spiritualität nicht als Widerspruch sieht, sondern als aus Engste miteinander verknüpft, lässt sich dabei nicht nur in der Geschichte sondern auch in der Gegenwart Maschhads beobachten. Obwohl Donaldson 1970, also neun Jahre vor der iranischen Revolution noch davon sprach, dass die Bedeutung des heiligen Schreins unter der Modernisierungs- und Säkularisierungspolitik des Pahlawi-Regenten *Riḍā* Schahs für die Entwicklung Maschhads zusehends im Abnehmen begriffen ist(Donaldson 1970: 186), so lässt die

[192] http://www.flickr.com/photos/sewage/3141380976/

Entwicklung der letzten Jahre, jedoch eine deutliche Umkehr dieses Trends erkennen. Der Pilgertourismus ist stärker als je zuvor und deutlich im Zunehmen. Während Maschhad an die drei Millionen permanente Einwohner zählt, so wächst die Zahl der Menschen in der Stadt vor allem während großer Fest- oder Trauertage enorm an. So klagt Maryam:

> „Permanente Einwohner sind mittlerweile an die drei Millionen, schätze ich mal, aber zu großen Festen werden es durch die Pilger an die sieben Millionen. Das heißt dann sind mehr als doppelt so viele Menschen in der Stadt als sonst. Das ist schon eine große Belastung für die Einwohner, wie du man sich vorstellen."(Interview Maryam: Maschhad, März 2008)

Ihr Ehemann ʿAlī, der seines Berufs wegen von Nischapūr nach Maschhad gezogen ist wirft als Geschäftsmann hingegen ein:

> ʿAlī: „Aber das ist freilich auch sehr gut für die Wirtschaft."
>
> Maryam: „Ja natürlich, vor allem der große Bazār [rund um den Ḥaram]…die Bazāris in Maschhad sind sehr reiche Leute. Man sieht das an den Häusern, in denen sie leben oder an den Autos, die sie fahren [lacht]."
>
> ʿAlī: „Viele von den Geschäften in den Straßen rund um den Ḥaram sind niemals geschlossen, sie arbeiten rund um die Uhr in Schichtarbeit. Denn der Ḥaram ist ja auch die ganze Nacht geöffnet und die Pilger kommen Tag und Nacht, 24 Stunden lang, vor allem weil es untertags oft sehr heiß ist oder einfach zu voll. Das hat auch eine Auswirkung auf die anderen Geschäfte in Maschhad, vor allem in den letzten fünf oder sechs Jahren haben viele der Geschäfte bis eins oder zwei in der Nacht offen, während sie früher gegen neun Uhr geschlossen haben.
>
> (Interview: Maryam und ʿAlī, Maschhad, März 2008)

Das Verhältnis zwischen Spiritualität und Wirtschaft ist heutzutage allerdings von großer Ambivalenz gekennzeichnet. Während Handel und Wirtschaft im Islam und in der islamischen Geschichte allgemein eine durchaus positive Rolle zukommt, so wird Wirtschaft losgelöst von Spiritualität in Form des modernen Kapitalismus als ein großes Übel befunden, das die Menschen von ihrer eigentlichen Aufgabe ablenkt und dazu beiträgt die Harmonie mit ihrer Umwelt zu stören. Gleichzeitig kann diese Form von Wirtschaft losgelöst von religiösen Werten, freilich auch als Mittel dienen, andere zu unterdrücken oder ideologisch zu erpressen.

> ʿAlī: „Heute sagt Amerika, bzw. die Anhänger westlicher Ideologie: wenn der Iran und die religiösen Führer im Iran einfach nur religiös wären, also sich nur mit Dingen der Religion beschäftigen würden, aber sich nicht in die Politik einmischen würden, dann wären wir bereit euch bis zum Ende der Tage zu unterstützen—wenn ihr einfach nur religiös wärt, aber nicht politisch. Also wenn die Menschen im Iran und ihre Führer einfach nur beten würden, fasten, auf Ziyārat gehen würden, aber sich in politischen Angelegenheiten nicht engagieren würden, dann wäre ihnen die westliche Unterstützung gewiß. Aber weil gerade eben und insbesondere die religiösen Führer des Iran sich in die Politik eingemischt haben, ist Amerika zornig geworden und hat alle möglichen Angriffe auf uns gestartet. Das ist also der Grund für unsere Auseinandersetzungen mit den USA, und wieso wir in einen Krieg hineingezogen wurden. Das westliche System hat uns deswegen den Krieg erklärt und uns mit Sanktionen

belegt. Der Grund für diese Sanktionen ist also das Politischwerden unserer Religion. Der lange Krieg und die wirtschaftlichen Sanktionen des Westens sind wiederum der Grund für die schlechte Entwicklung unserer Wirtschaft. Die schlechte Wirtschaft führte nun dazu, dass die Menschen mit der Regierung unzufrieden wurden. Die westliche Welt sieht darin ihre Chance, die jetzige Regierung im Iran weiter zu schwächen und schließlich zu stürzen. Und so suchen sie weitere Vorwände, um noch mehr wirtschaftlichen Druck und Sanktionen auf den Iran ausüben zu können. Deswegen verfolgen also die meisten Strategen und ideologischen Berater des Westens die Strategie, den Iran nicht ein weiteres Mal militärisch anzugreifen, sondern den Iran von innen her zu schwächen und zu zerstören. Und um diesen Druck nach innen zu erzeugen, versuchen sie immer stärkeren wirtschaftlichen Druck auszuüben. Ein ausreichender Anteil der iranischen Bevölkerung steht fest zu ihrer Religion und lässt sich nicht erpressen. Wenn allerdings der wirtschaftliche Druck aufgrund der Sanktionen über lange Zeit hinweg weiter steigt, dann besteht schon die Möglichkeit, dass ein Teil von ihnen auch auf die Regierung sauer wird…"

Maryam: „Das Problem ist, wenn die Leute Hunger haben, dann vergessen sie sogar ihre Religion. Es gibt ein Sprichwort: *„Awal Sudschūd, ba'd az wudschūd"* [wörtl.:„Zuerst die Anbetung/Niederwerfung, gleich nach der (materiellen) Existenz." Anm.: D.h. die Menschen sehen zwar in der Anbetung Gottes, der Religion den höchsten Wert, das trifft allerdings erst zu, wenn sie materiell versorgt sind und einen vollen Magen haben].

(Interview: Maryam und ʿAlī, Maschhad, März 2008)

Trotz der internationalen wirtschaftlichen Sanktionen, die seit der Revolution 1979 gegen den Iran ständig verschärft wurden, finden sich in den meisten iranischen Wohnzimmern — zumindest im urbanen Bereich — die neuesten technologischen Geräte wieder, von DVD-Playern, Flachbildfernsehern, bis hin zu den neuesten Laptops und Mobiltelefonen — oftmals handelt es sich dabei um Modelle, die sogar in Europa kaum erst auf dem Markt sind, da diese direkt über den asiatischen Markt importiert werden. Sieht so die Armut im Iran aus, frage ich ʿAlī.

„Ja, das stimmt vielleicht, dass wir oftmals die neuesten technologischen Geräte zu hause stehen haben. Das hängt asber auch mit einer bestimmten Kultur und einer geistigen Haltung zusammen, die sehr verschwenderisch mit materiellen Dingen und Konsumgütern umgeht. Während der Zeit des Schahs, der wirklich nichts weiter war als eine Marionette der USA, hat die Ideologie des Kapitalismus auch Einzug in den Iran erhalten. Damals war das Öl- und Erdgas noch sehr teuer. Aber die Amerikaner haben Druck gemacht, dass wir mehr Raffinierien bauen und mit unseren Ressourcen sehr verschwenderisch umgehen, damit der Öl und Erdgaspreis niedriger werden würde. Das hatte auch Einfluß auf eine ganze Lebensweise, die fortan nicht nur verschwenderisch mit ihren Ressourcen umging, sondern auch eine starke Neigung entwickelte mit anderen Gütern des materiellen Lebens verschwenderisch umzugehen. Die Menschen haben sich daran gewöhnt, an diese materielle Art des Prestiges, die mit dem Kapitalismus zu uns kam. Es stimmt zwar, dass wir den Schah und sein Regime beseitigt haben, aber diese Einstellung und Neigung zur Verschwendung ist leider noch immer in den Köpfen der Menschen geblieben. So ist es auch, wenn wir zum Beispiel ein Mobiltelefon besitzen, das nicht mehr ganz das neueste Modell ist. Wir neigen sofort zu denken: Das ist ja schon alt, wir brauchen unbedingt ein Neues! Wir wurden also zu einer der Verschwendung zugeneigten Gesellschaft. Ich glaube im Westen ist diese Verschwendungssucht nicht so stark ausgeprägt, da sich die Menschen dort langsam an den Kapitalismus gewöhnen konnten, und nicht von heute auf morgen mit materiellem Überfluß überschwemmt wurden. Ich denke, in unserer Gesellschaft wird es noch eine zeitlang

brauchen und viel Arbeit erfordern, bis dieses Bewusstsein über den richtigen Umgang mit materiellen Gütern wieder ins Gleichgewicht kommt. Heute aber ist diese Neigung zur Verschwendung und dieses Prestige über die Anhäufung materieller Gegenstände noch immer sehr stark in den Köpfen der Menschen. Es stimmt also, dass du in vielen iranischen Häusern die neuesten technologischen Produkte siehst, die neuesten Handys, Computer und DVD-Player, aber oftmals haben die Leute in diesen Häusern große finanzielle Schwierigkeiten und nicht einmal genug Geld um sich anständiges Essen leisten zu können. Dennoch gehen sie und fühlen sich unetr Druck, das neueste Modell von Auto kaufen, dass es am Markt gibt. Wir müssen also zuerst daran arbeiten, dass diese Kultur von Verschwendungssucht wieder ins Gleichgewicht kommt. Allerdings weiß ich auch nicht, wie man diesen Schaden, den der plötzliche Einbruch des Kapitalismus auf unsere Kultur angerichtet hat, wieder richten kann.

(Interview: ʿAlī, Maschhad, März 2008)

2.1.4 *Ṣalawāt*- Society

Vor und während der iranischen Revolution von 1979, so erzählen mir Zeitzeugen, gab esjedoch ansatzweise ein Phänomen bzw. eine Idee, welches als „*Dschām'ey-e-Salawātī*" bezeichnet wurde — eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft basierend auf *Ṣalawāt* [wörtl.: „Segensformel, kurzes Gebet" Pl. von „Salāt"; es handelt sich hierbei um die Bezeichnung einer kurzen Formel mittels der Segensgrüße an den Propheten und seine Familie gesandt werden.] — was zumindest kurzfristig zu einer Art Rückbindung wirtschaftlicher Aktivitäten an spirituelle Werte geführt hat. So erklärt mir der in Maschhad ansäßige Arzt Dr. Hamidi:

„You see the problem with people in Iran today is this: As it says in the *Qur'ān*: Verily, mankind is in the state of loss! Meaning that people have really lost their way—
So unfortunately this is happening nowadays. People want to have material things quickly and they want to get it even illegally. But I wish you could have seen how it was here during the times of the revolution. When I was still a young boy, you know, there was something they used to call *`Dschām'ey-e-Salawātī´* — a society based on *Ṣalawāt*. To understand that concept, you should know, there are traditions we have about the time when Imām Mahdī [the 12th Imām] will rule, and it sais, that when he comes, he will create a society in which everything is based on *Ṣalawāt*. People will not buy or sell things by the means of money; they will be donating instead to those in need. So there will come about a natural balance in society, because people will have reached such a high spiritual state, that they will work for the pleasure of God and they will want to see justice around them. If they see a neighbour hungry, they will give them food. But the poor person too, will be not exploiting this generosity, but struggle hard to gain the pleasure of God by any means possible.
And we could actually see this happening during these three or four years of the revolution. You know, for example, my father was a physician, we had about 60 or 70 physicians in the neighbourhood. And they made a schedule so that every day a group of them would go to the villages and without having anyone pay them they would treat the people in the villages. Or for example in some offices it was like that: at the end of the month they put a box in a small room. They put money in the box and the employees they would walk in and just take as much as they wanted. It worked, because they knew everyone respected the rights of the others, so they just took as much as they really needed. So we could see, it was possible to be implemented, without being enforced. It was all done voluntarily and because people had real

faith ion their hearts at that time. And it was the same with the headscarf— it was not enforced at that time. Women just started to wear it, because they wanted to."
(Interview: Dr. Hamidi, Maschhad, Februar 2008)

Auch unser Geschäftsmann ʿAlī erinnert sich, dass es einmal Ansätze solch einer Wirtschaft — basierend auf dem Gedanken von freiwilliger gerechter Umverteilung und spiritueller Rückbesinnung — gab, welche allerdings unter dem zunehmenden wirtschaftlichen Druck auf die Gesellschaft nach der Revolution bald einem allgemeinen Pessimismus den Platz machen musste. So fragte ich ʿAlī:

„Ich habe einmal gehört, dass es so etwas wie Ansätze einer Wirtschaft basierend auf *Ṣalawāt* gegeben hat. Das heißt, dass man als Gegenleistung für bestimmte Güter oder Dienstleistungen nicht mit Geld sondern mit einer bestimmten Anzahl an *Ṣalawāt* bezahlen könnte, weclhe dann sozusagen auf das spirituelle Konto des Verkäufers gut geschrieben wurden. Gab es so etwas jemals?"

ʿAlī: „Also in der Form, wie du das schilderst nicht. Es gab Ansätze eines solchen Denkens vor allem an der Kriegsfront, während des Iran-Irak Krieges, als die Leute sehr religiös waren. Zum Beispiel in der Form, wie es ist heute noch üblich ist, dass *Scharbat* [Saft] für *Ṣalawāt* ausgeschenkt wird. Aber im größeren Stil — und vor allem je schlechter es den Leuten wirtschaftlich ging — konnte sich so ein Denken leider nicht durchsetzten."

Maryam: „Obwohl es an der Front und damals in den Anfängen der Revolution so etwas schon gab. Ich erinnere mich zum Beispiel, dass die Menschen auch Brot, Gemüse und Obst für *Ṣalawāt* verteilten oder man sich einfach generell gegenseitig half, vor allem den ärmeren Familien und auch in Form von Dienstleistungen, wie Bildung und medizinische Versorgung. Am Anfang nach der Revolution und während des Krieges war dieses Bewusstsein noch sehr stark."

ʿAlī: „Ja das stimmt, aber vor allem als die wirtschaftlichen Sanktionen einsetzten und die Lage der Menschen immer schwieriger und schwieriger wurde, begann auch dieses Denken schwächer zu werden und diese spezielle Form von Verhalten langsam zu verschwinden."

(Interview: Maryam und ʿAlī, Maschhad, März 2008)

Eine Form, in der sich jenes Denken bis heute stark bemerkbar macht, ist die Tradition zu Geburtstagen von Imāmen oder zu Trauertagen im Muḥarram an Nachbarn und Menschen auf der Straße gegen *Ṣalawāt* Essen, Tee oder Saft zu verteilen. Zu *'Aschūrā'* beispielsweise, verwandeln sich viele Straßen in Teheran, Maschhad, Schiraz oder Qum zeitweise zu mobilen Küchen. In riesigen dampfenden Töpfen wird im Freien auf gasbetriebenen Feuerstellen von Freiwilligen tonnenweise Gemüse, Fleisch und Reis zubereitet und an die Armen und Passanten verteilt. Auch in den privaten Heimen wird oft tagelang gekocht und Essen für hunderte oder gar tausende von Menschen in der Nachbarschaft verteilt. Die Motivation hinter der Essensverteilung ist es dabei in erster Linie, die Beziehung zu den Imāmen zu pflegen und durch jene Handlungen der Liebe zu ihnen, der Nächstenliebe und der Liebe zu Gott Ausdruck zu verleihen und diese zu stärken.

ʻAlī: „Obwohl es bis heute eine starke Tradition gibt, vor allem bei Festen beispielsweise zum Geburtstag einer der Imāme oder zu ʻAschūrā', dass jede Familie so viel gibt, wie sie entbehren kann, um Essen zu kochen und es in der Nachbarschaft zu verteilen oder armen Familien zukommen zu lassen. Oder beispielsweise Saft oder Tee auszugeben gegen *Ṣalawāt* und Segensgrüße für den Propheten oder einen bestimmten Imām. Oft legen die Menschen, wenn sie in Schwierigkeiten sind oder wichtige Lebensentscheidungen zu treffen haben, auch ein *Naṣr* ab—also eine Art Versprechen oder spirituelles Gelübde. Um so ein Gelübde einzulösen, versprechen sie dann zum Beispiel für so und so viele Menschen Essen auszugeben oder einen bestimmten Betrag an die Armen zu spenden. Diese Tradition ist sehr stark ausgeprägt und vor allem auch im schiitischen Bewußtsein tief verwurzelt."

Maryam: „Mein Vater beispielsweise hatte das Versprechen gegeben, jedes Jahr zu ʻAschūrā' für 1000 Menschen Essen auszugeben. Er hat dies immer eingehalten, jedes Jahr zu ʻAschūrā'."

(Interview: Maryam und ʻAlī, Maschhad, März 2008)

Das „*Barakah"*[die Segenskraft Gottes], das durch diese positive — auf die Überwindung des eigenen Egos und die Zufriedenheit Gottes — hingerichtete Absicht gewonnen wird, überträgt sich durch das Essen auch auf die Gespeisten selbst. Somit wird der göttlichen Segen, dem sogar Heilkraft zugesprochen wird, sowohl auf denjenigen übertragen, der die Speisen zubereitet und ausgibt, als auch auf diejenigen, die etwas von diesen Speisen und Getränken zu sich nehmen.

Auch der Ḥaram von Imām *Riḍā* verfügt über eine eigene Großküche, die täglich an Bedürftige und Pilger gratis Essen ausgibt. Die meisten zentralen Pilgerstätten und Mausoleen — so auch in Qum, Schiraz oder Teheran — haben zumindest eigene Stellen, an denen Pilger Geld für die Speisung von Bedürftigen spenden können.



Abbildung 77: Abendessen für die Pilger im Ḥarām von Imām *Riḍā*

Dieses Prinzip einer Gemeinschaft basierend auf *Ṣalawāt* —was symbolisch für eine Gemeinschaft steht, die Dienstleistungen und Güter nach Bedarf und mit der spirituellen Absicht Gottes Zufriedenheit zu erreichen verteilt—macht sich heutzutage aber auch in jener virtuellen schiitischen *Community* stark bemerkbar, die im *Cyberspace* ihre Energien und Dienstleistungen unentgeltlich bündeln.

So erklären viele der *websites*, die sich der Information über Imām Ḥussain, Imām Mahdī oder über verschiedene Pilgerorte verschrieben haben, explizit, dass ihre Arbeit ehrenamtlich ist und ihre Bemühungen rein auf das Wohlgefallen Gottes und der Stärkung ihrer Beziehung zu den Imāmen abzielt ist und, dass auch all jenen, die daran nur teilhaben diese Inhalte zu verbreiten oder diese *sites* zu *taggen* oder zu ver*link*en, ein Teil dieses Segens bzw. der spirituellen Belohnung [thawāb] zukommen wird. Zum Beispiel folgendes statement auf der website www.ziaraat.org:

> "The aim of this website is to provide complete information & resources related to Muslim Sacred Sites around the world. Our special focus is on the Holy Prophet (saw) & his Holy Progeny (Ahlulbayt). The website provides the Ziarat recitation text and its audio file along with the details of each holy personality.Please check our LIVE ZIARAAT section to perform real-time ziarat of 6 Holy Personalities of Shia Muslims.If you feel you can contribute to our website, and have typing, designing or website skills, we definitely want you to be a part of Ziaraat.org. If you dont have any of the above skills you can still contribute by informing others about this Website, and gain **sawab** as the chain passes on."
>
> (www.ziaraat.org [4.6. 2010]

Ob es nun Handlungen sind, welche wirtschaftliche oder gesellschaftliche Folgen haben, die dazu dienen Informationen und Wissen zu verbreiten oder in den Bereich persönlicher, intrapersoneller Bemühungen und Anstrengungen fallen, wie etwa das in Kauf nehmen der Strapazen einer weiten Reise, so werden all diese, wenn sie mit aufrichtiger Absicht verrichtet werden, als Wege der Stärkung der Liebe der Imāme und somit auch der Annäherung an die Zufriedenheit Gottes verstanden.

> Maryam: „Für uns als Schiiten hat alles, was eine Beziehung oder Verbindung zu unseren Imāmen herstellt, eine besondere Bedeutung und einen besonderen Wert. Egal ob man jetzt ein Ziyārat von der Nähe macht, also die Orte, wo diese begraben sind selbst aufsucht, oder ob man ein Ziyārat von der Ferne macht, also in unseren Herzen mit den Herzen der Imāme Kontakt aufnehmen."

So spielt es nun auch keine so wesentliche Rolle, ob diese Nähe und Liebe durch einen physischen Besuch bei den Gräber der Imāme angestrebt wird oder durch ein *Ziyarāt* von der Ferne — indem zu bestimmten Zeiten Grüße an den Propheten und die Imāme geschickt werden oder diesen durch die Verrichtung alltäglicher für die Gesellschaft nützlicher Handlungen mit der Absicht ihr Wohlwollen zu erreichen, gedacht wird. Dabei kann der spirituelle Wert oder die spirituelle Belohnung

[*thawāb*] der guten Taten, die der Gläubige verrichtet, als Geschenk und Zeichen der Liebe den Imāmen übertragen werden, so dass diese dafür den Lohn der Handlung, die der Gläubige ihnen geschenkt hat, von Gott erhält. Diese Art von „spirituellen Geschenken" ist neben einem physischen Besuch bei den Grabstätten, eine äußerst effiziente Methode, die Beziehung zu den Imāmen zu stärken und göttlichen Segen, *Barakah*, zu erhalten.

Die Möglichkeit der Verrichtung eines physischen *Ziyārats* wird oftmals auch als Belohnung für gute Taten angesehen, die ein Gläubiger in seinem Alltagsleben verrichtet. Dieses Konzept ist eng verbunden mit dem Begriff „*Taufīq*" [arab.: „Erfolg"]. Dies impliziert die Möglichkeit oder Gelegenheit, die Gott einem Menschen zu teil werden lässt, eine gute, ehrenvolle Handlung oder Anstrengung auf Gottes Wege zu verrichten. Es wird dies als ein besonderes Geschenk bzw. eine besondere Gnade Gottes an den Menschen angesehen, die der Mensch akzeptieren oder ablehnen kann. Das heißt, dem Menschen wird die Möglichkeit zu einer guten, Erfolg bringenden Handlung von Gott gegeben. Es liegt aber an dem Menschen selbst, die Möglichkeit auszunützen und Anstrengung bzw. Arbeit zu investieren, um diesen Erfolg auch realisieren zu können.

> Maryam: „Jetzt ist es nicht so, dass ich eine bestimmte Anzahl von Malen in der Woche oder im Monat Ziyārat mache, sondern einfach immer dann, wenn mir der Sinn/das Herz danach steht, also wann immer ich mich danach sehen oder Lust habe, den Imām zu besuchen. Oftmals hat man wochenlang keine Zeit, zum Ḥaram zu gehen, weil man so viel Arbeit hat oder viel zu tun, dann hat man eben nicht das *Taufiq Ziyārat* zu machen. Ich merke das oft auch, wenn ich in den Zustand von „*Ghaflat*" [in etwa: Unaufmerksamkeit, Vergesslichkeit gegenüber Gott] komme oder Sünden mache, dass ich dann auch nicht dazu komme, das *Taufiq* eines *Ziyārats* zu erreichen. Das bemerke ich immer wieder und es ist sehr interresant für mich, dass diese Dinge offensichtlich in direktem Zusammenhang stehen. Es ist also wirklich mit Taufiq verbunden [d.h. es ist als eine Art Belohnung/Erfolg von Gott zu verstehen, wenn dem Menschen ermöglicht wird, eine Handlung zu tun, die Gottes Zufriedenheit auf sich zieht, was wiederum Gottes Belohnung zur Folge hat].

Eine weitere gängige Praxis, die in das ökonomisch-spirituelle Spektrum fällt, ist auch das Ablegen von Versprechen oder Gelübden [*Nadhr*], bei denen der Gläubige beispielsweise nach der Überwindung eines bestimmten Problems oder einer Krise, wie etwa einer Krankheit, einer schweren Prüfung, einer wichtigen Entscheidung, oder auch bei Kinderwunsch gelobt, eine bestimmte gotteswohlgefällige Handlung in einem bestimmten Zeitraum zu verrichten. Beispielsweise freiwilliges Fasten, das Verrichten von *Ziyārat*, die Speisung von Bedürftigen, die Ausgabe von Süßspeisen an einem bestimmten Tag in der Moschee oder die Verrichtung einer bestimmten Anzahl von *Ṣalawāt*.

Das arabisch-persische Wort „*Nadhr*" bedeutet in seiner Verbform „etwas anbieten, ein Weihopfer darbringen, etwas geloben" und wird meist im Sinne eines spirituellen Gelübdes verstanden, das ein Mensch abschließt, wenn er besondere Bedürfnisse hat und dessen Bedingungen sehr individuell ausfallen können. Im

Islam gilt diese Praxis als freiwilliger Akt und läßt sich auf mehrer Beispiele im Qur'ān zurückführen.Beispielsweise legt Hanna, die Mutter von Maria, der Mutter von Jesus solch ein Gelübde ab, um ein Kind zu empfangen. Sie verspricht jenes Kind, dem Tempel zu weihen und kämpft dafür, dieses Gelübde einzulösen, auch als ihr ein Mädchen geboren wird[in damaligen Zeiten war es undenkbar, dass eine Frau Tempelpriesterin wird, geschweige denn im Tempel groß gezogen wird]. Das heißt, wenn das Problem gelöst oder der Wunsch des Gläubigen erfüllt wird, dann wird die Erfüllung seines *Nadhrs* für ihn oder sie bindend und zu einer religiösen Pflicht. Generell ist das Konzept von „*Nadhr*" so zu verstehen, dass etwas mit weniger Wert [eine geringe Anstrengung des Gläubigen] in der Hoffnung auf den Erhalt von etwas von höherem Wert [die Erfüllung eines wichtigen Bedürfnisses des Gläubigen] angeboten wird.

> Maryam: „Zum Beispiel habe ich einmal ein besonderes *Nadhr* [Versprechen/Gelübde] gemacht. Ich glaube es war vor zwei Jahren. Ich gelobte, dass, wenn ein besonderer Wunsch [Hadschāt], den ich damals hatte, in Erfüllung gehen würde, ich für 40 Donnerstag Abende ohne Unterbrechung, also einmal in der Woche 40 Wochen lang jeden Donnerstag abend zum Ḥaram von Imām *Riḍā* gehen würde um dort *Ziyārat* zu verrichten. Es war wirklich sehr schwierig, dieses Versprechen einzuhalten. Denn oftmals waren an diesen Donnerstag Abenden auch andere Dinge zu erledigen, beispielsweise Hochzeitsveranstaltungen in einer Stadt, die weit entfernt war oder andere Dinge, die einen sehr müde machten, oder wenn man krank war. Oft war ich bis spät abends an der Uni oder ich hatte viel zu lernen. Doch ich wollte das Versprechen unbedingt einhalten. Also nahm ich oft direkt von der Uni oder von der Arbeit ein Taxi zum Ḥaram und sagte dem Fahrer, er solle auf mich warten. Ich verrichtete dann rasch mein Ziyārat, bevor ich nach Hause fuhr. Es war schwierig, aber es war auch das beste Jahr meines Lebens. Es war wunderbar. Ich kann dir gar nicht beschreiben, was es für ein schönes Gefühl war. Ich fühlte mich dem Imām permanent sehr nahe und hatte während dieser Zeit eine wirklich enge Beziehung zu ihm. Obwohl ich oft sehr müde war oder ich meinen Mann und mein schlafendes Kind im Auto warten lassen musste, damit ich schnell mein Ziyārat verrichten konnte, hatte ich mein Versprechen einhalten können. Ich spürte wie der Imām selbst mir half und mir Unetrstützung und Kraft gab, damit ich dieses *Nadhr* auch erfüllen konnte. Jetzt wünschte ich mir, ich hätte wieder einen Grund, so ein Versprechen abzulegen, denn es war wirklich eine besondere Zeit und ein ganz besonderes *Taufiq* von Allāh.

Auch der freiwillige Dienst — etwa als Putzpersonal oder als Schuhwärter — im Ḥaram von Imām *Riḍā* wird als eine Möglichkeit gesehen ein bestimmtes *Nadhr* einzulösen. Solch ein Dienstwird als eine besonders ehrenvolle Handlung, ein Zeugnis der Dienerschaft und als ein Liebesdienst gegenüber dem Imām angesehen und ist eine Tätigkeit, die Menschen aller sozialen Schichten und jeglichen Alters für eine bestimmte Zeit ihres Lebens der Ehre wegen anstreben. So behält sich beispielsweise auch das religiöse Oberhaupt der islamischen Republik Ayatollah *'Alī Chamene'i* die Ehre vor, zumindest einmal im Jahr den *Zarīh* von Imām *Riḍā* zu putzen[193].

[193] Videodokumentation eines solchen Besuchs des religiösen Oberhauptes zum „Putzdienst" beispielsweise unter http://www.youtube.com/watch?v=g3_1JTR4dfs&feature=related [4.6.2010] oder unter http://www.muslim-tv.de/filme/chamridha.htm [4.6.2010]

2.1.5 Astan Quds Razavi

Auch die Verwaltung und Administration des Ḥarams ist eine Tätigkeit, der ein großes Maß an Barakah [göttlicher Segenskraft] zugesprochen wird. Seit nunmehr rund 1200 Jahren übernimmt diese Aufgabe die unabhängige Organisation „Astan *Quds Razavi*"[*Āstān-e-Quds Raḍawī*], die sich aus privaten Spenden und Stiftungen für den Ḥaram finanziert und ursprünglich nur für die Versorgung der Pilger und für die Instandhaltung des Heiligtums zuständig war. Mittlerweile dominiert diese Stiftung aber mit einem jährlichen Einkommen von ca. 15 Billionen Dollar und rund 19.000 Mitarbeitern beinahe die gesamte Wirtschaft der Stadt Maschhad und hat ihren Wirkbereich auch in die verschiedensten wirtschaftlcihen Sektoren und Unternehmen des Landes hinein ausgebreitet. Zu verschiedenen Zeiten waren Herrscher daran interessiert den Reichtum der *Astan Quds Razavi* zu plündern bzw. für ihre eigenen Zwecke umzuleiten. Nach der Revolution 1979 wurde allerdings ein besonderes Gesetz verabschiedet, das den staatlichen Zugriff auf das Vermögen der Stiftung verhindern sollte und die Stiftung zusätzlich von jeglicher Besteuerung befreite, was einen enormen Aufschwung der Organisation zur Folge hatte. Der Reichtum und der wachsende Einfluß der *Astan Quds Razavi* wird dabei aber in erster Linie dem Segen Imām Riḍās zugesprochen. So ist auf der *Imām Riḍā- network homepage* beispielsweise zu lesen:

> „During the different stages of its history some rulers and regimes tried to weaken or destroy this holy shrine. But due to the special blessings of Imām *Riḍā* (A.S.), the real owner of this set up and the deep-rooted devotion of the followers of the sacred household of the Holy Prophet of Islam (S.A.W.), the sacred places of this holy complex has regularly expanded and its magnificence and splendour has also increased incessantly.
> This expansion and development was possible on account of the love and regard the Shi'ites and the Muslims have for the Fourteen Masoomeen (A.S.), creating a great number of general and particular endowments for the holy shrine and thus enhancing the power and greatness of Astan Quds Razavi to render better services to its pilgrims."[194]

Der stellvertretende Chef der *Astan Quds Razavi*, Ayatollah *Abbas Vaez-Tabasi* —in Abwesenheit des eigentlichen Eigentümers und Direktors der Stiftung, dem 12. Imām Muḥammad Mahdī — gilt heute als einer der mächtigsten und einflussreichsten Männer Maschhads, wenn nicht gar der gesamten Provinz Chorasan — eine Tatsache, die ihm unter anderem den Spitznamen „*Sultan von Chorasan*" eingebracht hat. Seinem Managment ist es auch zu verdanken, dass nach der Revolution zahlreiche Unternehmen, Firmen und Organisationen, die verschiedenste wirtschaftliche Sektoren—vom Agrarbereich, über Immobilien, Transport, Medien bis hin zu sozialen und kulturellen Dienstleistungen — umfassen,

---

[194] http://www.Imāmreza.net/eng/Imāmreza.php?id=1108[16.6.2010]

im Namen der *Astan Quds Razavi* gegründet worden sind. Das Einkommen jener Unternehmen wird direkt für die Verwaltung und die Erweiterung des Haramkomplexes benützt wird. So arbeiten heute über 70 Unternehmen, Stiftungen und größere wirtschaftliche Organisationen unter der Verwaltung der *Astan Quds Razavi*. Im Folgenden eine Auflistung einiger solcher Unternehmen und Organisationen der *Astan Quds Razavi:*

- The Central Library of Astan Quds Razavi
- Islamic Research Foundation
- Imām *Riḍā* (A.S.) University
- Razavi University of Islamic Sciences
- International Relations Office
- On Duty Education Centre for the Employees of the Astan Quds Razavi
- Quds Daily
- Za'ir Magazine
- *Ḥarām* Magazine
- Youth Counseling Services and Social Research Institute
- Razavi Cultural Foundation
- Artistic Creativity and Audio-Visual Media Institution
- Museums of the Astan Quds Razavi
- Printing and Publication Organization
- Behnashr Company
- International Congress on Imām *Riḍā*(A.S.)
- The Dar-ul-Qur'ān of the Astan Quds Razavi
- Physical Training Organization of the Astan Quds Razavi
- Expanding the Sacred Places of Astan Quds Razavi
- Social Welfare Affairs related to the pilgrims of the Holy Shrine of Imām *Riḍā*(A.S.)
- Medical Services
- Welfare Institutions and Services of the Astan Quds Razavi
- Economic Organization of Astan Quds Razavi
- The Agricultural Units of the Astan Quds Razavi
- The Industrial and Mines, Development and Services Units of the Astan Quds Razavi
- Printing and Publication Organization
- Carpet Company
- Insurance Company
- Canning and Cold-Storage Company
- Kenebist Farm
- Housing and Construction Company
- Flour Company
- Samen Pharmaceutical Company
- Bread Manufacturing Industry
- Wood Industry
- Dairy Products Company
- Behnashr Publishing Company
- Orchards Organization
- Pharmacy Institute
- The Central Museum of Astan Quds Razavi
- Razavi Brokerage Company
- Youth Consulting Services and Social Research Institute of Astan Quds Razavi
- Razavi Super-Specialization Hospital
- Razavi Transport Company

- Astan Quds Razavi Sports Complex, Maschhad, Iran
- Ayatullah Abbas Vaez Tabasi, Reverend Custodian of Astan Quds Razavi
- International Conference on the Expansion of the Holy Shrine of Imām *Riḍā* (A.S.)
- Malek Library and National Museum

2.1.6 Imām *Riḍā* online

Freilich verfügt die *Astan Quds Razavi* seit etlichen Jahren über auch eine eigene website (www.aqrazavi.org) , die in persisch, arabisch, Urdu, englisch und französisch vor allem Pilgern und „Freunden" des Imāms, die im Ausland leben, die Möglichkeit gibt, mit dem Ḥaram in Kontakt zu bleiben, etwa via virtuellem *Ziyārat* oder *e-pilgrimage* — einer 3D Funktion, für die eine spezielle gratis zu download bereitgestellt wird.

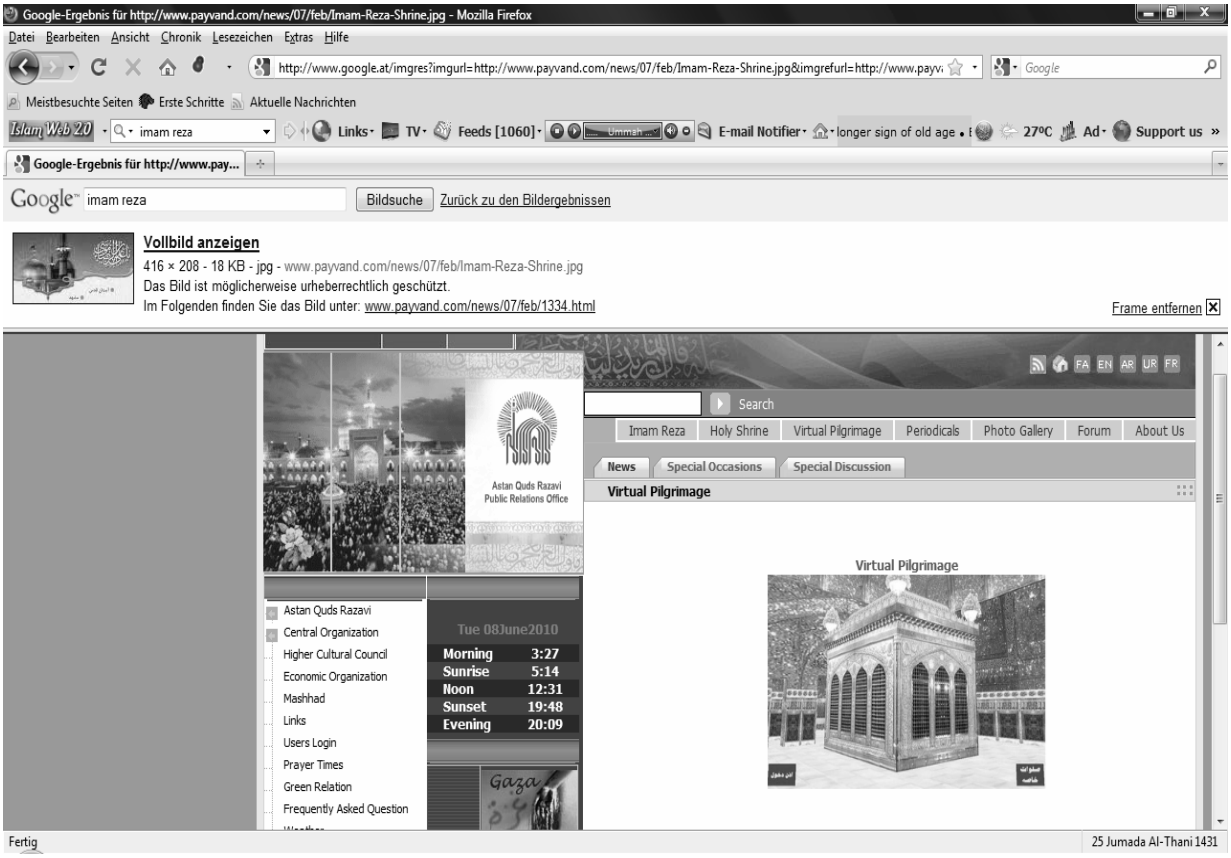


Abbildung 78: Homepage der Astan Quds Razavi mit Sprachauswahl: Englisch, Französisch, Persisch, Arabisch und Urdu[195]

> „Often we forget our own comforts and the need to take a break, as we strive to keep in touch with you. And we are happy to do so because we realize that you, our dear fellow Muslims, from remote places of the world, in concrete jungles, large cities and small towns, are only a few keystrokes away from connecting to the Holy Shrine of the grandson of the Prophet and the great and compassionate Imām (A.S.). This awareness, that you too can be a pilgrim and keep in touch as if you were here with us, is a great inspiration for us!
> The Astan Quds Razavi (AQR) Information Base Publishing Office now works under the supervision of Mohammad Zarrabi with a new structure. Via this site (www.aqrazavi.org) you can now watch live feeds of the Holy Shrine's Azadi and Jomhouri courtyards on your computer. Using video streaming software such as the Cosmo player, you can now take a virtual pilgrimage to Maschhad! Take a seat in a corner of the pleasant Quds Courtyard and

[195] http://www.aqrazavi.org/index.php?module=pagesetter&func=viewpub&tid=35&pid=49

offer your pilgrimage prayers at the Gawharshad Mosque! Turn the pages of the beautiful pictures of the Holy Shrine and read the interviews of famous social, political, cultural and religious personalities. Take a look at the information section and stay up-to-date on the daily programs at the Holy Shrine! Review the news updates and receive answers to your religious questions! There is also a calendar of events, forums and subgroups on this website. The list is endless as we strive to bring you more. We are always looking forward to seeing you here… please do not stop praying for our success!"



Virtual Pilgrimage

"Honorable users can click on the Virtual Pilgrimage Part to see Holy Shrine virtually and also see courtyards and the Holy Zarīh burial chamber. Imām *Riḍā*'s (AS) sepulcher is the Kiblah (center-point) for Imām's lovers throughout the world. Manically, Imām's lovers in spite of frequent afflictions, with yearning desire in their hearts, hasten to go on pilgrimage for visiting His shining Zarīh and sometimes in their privacy, they become restless due to the zeal of pilgrimage so that they wish they could be always in the presence of Imām, Holy Shrine of Imām *Riḍā* (AS), to greet Him politely, but all the people are not able to do it permanently. Astan-e-Quds-e-Razavi has made it possible to access the Virtual Pilgrimage thorough the Internet sites by preparing the ground for this connection so that you can be admitted to your merciful Imām's presence whenever or wherever you want. For connecting to Virtual Pilgrimage Database and seeing Virtual Reality World, you have to use a proper software connector. For this purpose, it is offered to use Cosmo Player software. You can see the instruction for the graphic connector…"[196]

196 http://www.aqrazavi.org/index.php?module=pagesetter&func=viewpub&tid=35&pid=3&k=2 *[2.6.2010]*

2.1.7 Imām *Riḍā* Network

Eine weitere Möglichkeit mit Imām *Riḍā online* in Kontakt zu treten, ist über die umfangreiche website des *Imām Riḍā Networks* (http://www.Imāmreza.net), die seit 1999 existiert und sich selbst als Teil des „*Ahl-ul Bayt Global Center for Information*" als eine Internet basierte Non Profit- Organisation versteht, die es sich zum Ziel gemacht hat, die Erforschung und Verbreitung der islamischen Lehren aus der Perspektive der *Ahl-ul Bait* zu erleichtern. Die *website* bietet neben detailreichen Informationen und ganzen *essays* verschiedener Gelehrter über das Leben Imām Riḍas und die Geschichte des Schreins in Maschhad, auch zahlreiche multimediale Funktionen an, *online- Gallerien* mit Bildern von Maschhad und dem Schrein, einen eigenen *audio-channel*, mit *Du'ā´s*, *Ziyārats*, Trauergesängen oder Ansprachen von großen Geistlichen live aus dem Ḥaram, oder auch ein *link* zu einer *live webcam*, die direkt Bilder vom Ḥaram überträgt. [197]

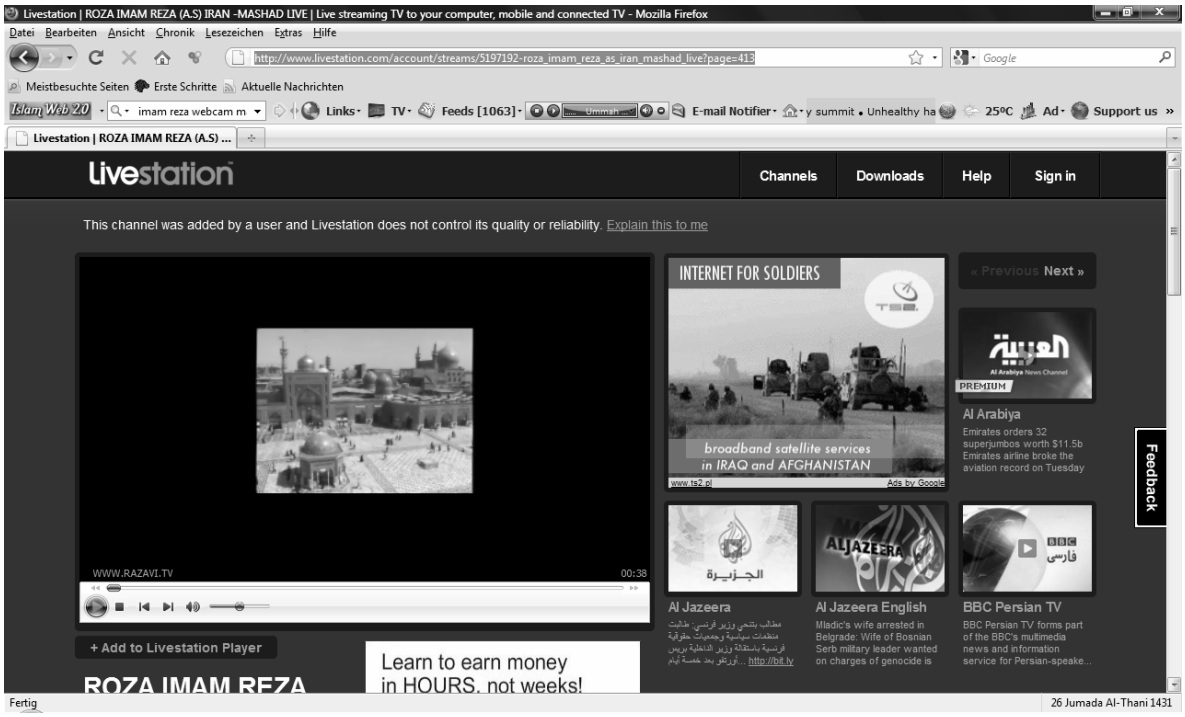


Abbildung 79: Webcam die als livestream direkt Bilder aus dem *Ḥarām* Imām Riḍas überträgt

Bemühungen dieser Art durch Organisationen oder Privatpersonen (etwa http://www.iranziarat.com/) tragen dazu bei, dass Maschhad im wahrsten Sinne globalisiert wurde und die Beziehung zum Schrein und dem Ḥaram von Imām *Riḍā* virtuell von jedem Ort der Welt zu jeder Zeit möglich wird. Mittels der Kombination mobiler Kommunikationsgeräte wie Mobiltelefonen und *i- phones* mit *Cyber-*

[197] http://www.livestation.com/account/streams/5197192-roza_Imām_*Riḍā*_as_iran_mashad_live?page=413 [5.6.2010]

technologien wird diese Verfügbarkeit und Kontaktierbarkeit des Heiligen im Alltag noch wesentlich präsenter.



Abbildung 80: Die Welt schickt einen digitalen Gruß an ʻAlī ibn Mūsā Al-*Riḍā*[198]

Trotz der starken Präsenz und Repräsentation des heiligen Schreins im *Cyberspace* vermittelt durch die neuen Medien, ist die Nutzung jener Technologie für viele Einwohner Maschhads aber noch mit einiger Ambivalenz verbunden. Der Zugang zu jenen neuen Medien, die Übertragungsgeschwindigkeit und das *Know How* im Umgang mit den neuen Technologien sind noch nicht so ausgereift wie viele Ortsansässige es sich wünschen würden. Obwohl die meisten öffentlichen Institutionen zum Zeitpunkt meiner Feldforschungen 2008 über Hochgeschwindigkeitsanschlüsse verfügten, so waren die Internetanschlüsse in privaten Häusern in ihrer Übertragungsrate noch dürftig und wurden vor allem für *e-mail* und *Chat-funktionen,* sowie für einfache Textsuchen verwendet, waren aber noch kaum für multimediale Funktionen, wie das Ansehen von Filmen oder videoclips gerüstet. Eine zusätzliche Barriere stellte dabei vor allem auch die Sprache dar. Da die Englischkenntnisse eines Großteils der Bevölkerung sehr dürftig sind, so ist der Zugang zu Informationen aus dem Internet zumeist auf persisch-sprachige Seiten beschränkt — die allerdings zum Zeitpunkt meiner Feldforschungen gerade dabei waren, wie Pilze aus dem virtuellen Boden zu schießen. Die Verwendung des *WWW* war demnach aber auch stärker auf nationale und lokale Vernetzung bzw. auf die Verbindung zwischen im Ausland und der Diaspora lebenden Iranern hin ausgerichtet und wenigerauf einen internationalen Informationsaustausch.

> ʻAlī: „Das Internet im Iran ist noch sehr langsam, es gibt zwar jetzt auch schon ADSL Anschlüsse, und die Leute, die das haben sind sehr zufrieden, aber der Großteil der Menschen

[198] http://fatyrylax.persiangig.com/emam%20reza.jpg [6.6.2010]

verfügt noch nicht über diese Möglichkeit und für sie ist die Übertragungsrate eben noch sehr langsam. Aber weißt du, bis jetzt haben die Iraner sich einfach noch nicht sosehr darum bemüht. Denn sobald wir einmal etwas beschließen, dann geht es sehr sehr schnell. Also vielleicht sind wir mit etwas 10 Jahre hintennach, aber wenn wir wollen, dann können wir so etwas innerhalb eines Jahres aufholen, also wer weiß, wahrscheinlich gibt es bald für alle schnelles Internet, wenn die Regierung einmal beschlossen hat, dass es wichtig für das Land ist. Aber schon jetzt sind die meisten offiziellen Einrichtungen und Universitäten mit ADSL Anschlüssen verbunden. Gerade von den Unis beeinflußt gibt es auch viele junge Leute, deren Selbstbewusstsein in Bezug auf technologische Angelegenheiten enorm angewachsen ist und die gute Websites produzieren, vor allem um sich auf wissenschaftlicher Ebene zu vernetzen auch mit dem Ausland und die auch über zunehmend bessere Englischkenntnisse verfügen. Meistens wird das Internet aber für eine Vernetzung innerhalb des Landes genützt und nicht oder für die Kommunikation von Iranern in unterschiedlichen Ländern, denn das größte Problem ist eigentlich die Sprache. Also die meisten Iraner können nur sehr schlecht Englisch und verstehen daher nur persisch-sprachige *websites* oder kommunizieren über *e-mail* miteinander. Die gewöhnlichen Leute, wenn sie jetzt also etwas im Internet an Informationen suchen, können eigentlich nur von persisch-sprachigen sites profitieren. Ihre Informationen sind daher mehr eingeschränkt, als dies für jene der Fall ist, die Englisch sprechen, oder zumindest verstehen können, aber dafür gibt es auch immer mehr Leute, die persischsprachige *websites* produzieren. Andererseits lernen die jungen Leute auch gerade durch die Verwendung des Internets besser Englisch, weil sie sehr neugierig sind und sehr schnell lernen mit der neuen Technologie und auch der Sprache umzugehen. Sie verwenden das Internet dann auch spielerischer, als die ältere Generation, die es eher dazu verwendet um nach bestimmten Informationen zu suchen oder über *e-mail* miteinander in Kontakt zu bleiben. Also an den Universitäten wird das Internet vor allem zur Recherche und zum wissenschaftlichen Austausch oder auch zur Rezeption von Nachrichten genützt. Aber zu Hause nützt man es vor allem für Angelegenheiten, die die Kommunikation mit anderen Menschen betreffen, also vor allem *e-mail* und *Chat.*

Maryam: Ja, ich verwende zum Beispiel das Internet auch meistens um nach Dingen oder Informationen zu suchen, aber eben nur in persischer Sprache. Aber die persischsprachigen Seiten sind in letzter Zeit sehr sehr zahlreich geworden. Beinahe jeder Ort, jede Stelle im Iran hat schon ihre eigene *Website*. Egal ob es sich um offizielle Einrichtungen, universitäre Umgebungen, oder um heilige Orte, wie der Ḥaram von Imām *Riḍā* oder *Hazrate Ma'ṣūma* handelt. Also ich arbeite beispielsweise an der Uni und dort wird kein einziges Blatt mehr verschickt. Die ganze Post, alle Registrierungen, Anmeldungen, Bescheide usw. werden nur mehr über die *website* oder über *e-mail* geregelt. Es gibt mittlerweile auch schon spezielle Einrichtungen, beispielsweise in Qum[199], die gar keinen konventionellen Unterricht mehr anbieten sondern nur mehr eine Art Fernstudium, eben über ihre *website* oder über bestimmte *software* und Programme, mit denen die Studenten dann lernen können, beispielsweise für Ḥadīth-wissenschaften oder *Qur'ān*-Tafsīr usw. also vor allem auch für theologische Fächer und Studien. Die Kommunikation übers Internet findet also vor allem unter Iranern statt, nicht so sehr international, aber das ist vor allem wegen der Beschränkung durch die Sprache so." (Interview: Maryam und 'Alī, Maschhad, März 2008)

[199] Eine jener Institutionen auf die sich Maryam in diesem Interview bezieht, ist beispielsweise die Al-Mustafa Open University in Qum, die ihren Studenten eine digitale Bibliothek, zahlreiche Software und e-learning im Bereich der Ḥadīth und Quranwissenschaften, sowie im Bereich des Fiqh anbietet und sich bemüht die erste schiitische virtuelle Universität inklusive virtueller Bibliothek aufzubauen, die in fünf Sprachen zugänglich sein soll und in Zusammenarbeit mit lokalen Instituten in verschiedenen—auch europäischen Ländern— auch Bachelor und Master-abschlüsse ermöglichen soll. http://www.almustafaou.net/en/ [10.6. 2010]

Wien, 'Aschūrā' 1427 n. H., Februar 2006 n.Chr.

Am zehnten Tag des schiitischen Trauermonats Muḥarram versammeln sich gläubige Schiiten unterschiedlichster Nationen, im Imām 'Alī Zentrum im fünften Wiener Gemeinde Bezirk, um der Stimme eines für diesen Anlass aus dem Iran eingeflogenen jungen Mannes, zu lauschen, der in traditionsreicher Weise Geschichten aus dem Leben der Familie des Propheten erzählt. Geschichten von der Unterdrückung und der Weisheit der Nachkommenschaft von Fāṭimah und 'Alī, von Durst im materiellen und spirituellen Sinne, und von Ereignissen, die Raum und Zeit transzendieren. Der junge Erzähler war gerade eben aus Mashad angereist.
Von dort hat er eine Geschichte mitgebracht. So trägt er mit klagender schöner Stimme in persischer Sprache vor:

„Als ich am Grabmal des Imāms stand, läutete mein mobiles Telefon.
Ich hob ab und fragte, wer es sei.
Die Stimme am anderen Ende der Leitung fragte: Bin ich mit der Islamischen Republik Iran verbunden?
Ja.
Mit der Stadt Maschhad?
Ja.
Im heiligen Mausoleum von Imām Riḍā?
Ja. Wer sind sie?
Ich rufe an aus Michigan, USA. Können sie mir einen Gefallen tun?
Pause.
Ich benötige dringend die Hilfe des Imām.
Hier ist ein großes Feuer ausgebrochen, es kommt immer näher und wird bald mein Haus erfassen, nur Allāh kann dieses Unglück noch von uns abwenden.
Könnten sie ihr Telefon zum Grab halten, damit ich mit ihm sprechen kann?
Ich erfüllte dem Anrufer seinen Wunsch und er machte seine Gebete.
Er bedankte sich. Ich bat ihn, ob er mich am nächsten Tag zur gleichen Zeit erneut anrufen würde, um mir zu sagen, was geschehen sei.
Am nächsten Tag läutete um die gleiche Zeit das Telefon.
Ja?
Spreche ich mit Mashad, im heiligen Bezirk des ImāmReza?
Ja.
Ich wollte ihnen nur sagen, das Feuer ist genau vor meinem Haus stehen geblieben und konnte gelöscht werden."

2.2 Qum



Abbildung 81: *Ḥarām* von *Fāṭimah Ma'ṣūma* in Qum im Morgenlicht

2005 n.Chr.
Wir erreichten Qum vor Tagesanbruch

Die lange Busfahrt zurück von der irakischen Grenze Richtung Teheran hatte uns alle zermürbt. Der Busfahrer war am Weg etliche Male eingenickt. Jemand bemühte sich, ihn mit Gedichten wach zu halten.Als wir müde und schlaftrunken aus dem Bus ausstiegen, waren meine Beine so taub, dass sie beinahe einknickten. Aber nun wurden wir an getrieben uns zu beeilen, um schnell „Wuḍu" zu nehmen— die rituelle Waschung vor dem Gebet— denn das Morgenlicht war bereits angebrochen und es verblieb nicht mehr viel Zeit, um das Morgengebet zu verrichten.
Ich hatte noch nie in meinem Leben an einem Morgengebet teilgenomment, hatte immer den Luxus des länger Schlafens genossen, während die anderen Studenten sich eiligzum Gebet bereit gemacht hatten. Doch jetzt rangelte ich mich mit Dutzenden von Mädchen in einem öffentlichen Waschraum, ließ das kalte Wasser zweimal über mein Gesicht rinnen, wusch meine Arme von den Ellbogen bis zu den Fingerspitzen, strich über den Scheitel meines Kopfes und über die Fußrücken von den Zehenspitzen bis zum Mittelfußknochen. Ich richtete eilig mein Kopftuch, zog meinen Tschador an und war bereit zum ersten Morgengebet meines Lebens. Es sollte der erste Tag sein, an dem ich alle fünf Gebete verrichtete und seitdem war ich bedacht darauf, keines dieser Zusammenkünfte mit dem Geliebten mehr zu versäumen. Nach dem Gebet begann die goldene Kuppel des Ḥarām unter den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne zu leuchten. Der Anblick raubte mir beinahe den Atem. Ich grüßte die ehrwürdige Dame, die hier begraben war und versprach bald wieder zu kommen.

Wir verließen Qum bei Sonnenaufgang Richtung Teheran.
Ich beobachtete vom Busfenster aus wie sich der riesige rotglühende Ball majestätisch über der Kuppel des Ḥarām erhob. Ich lehnte mich zurück. Mein Herz war voller Frieden. Ausgesöhnt mit Seinem Geliebten und im Einklang mit der Schöpfung.

2008 n.Chr.

Als wir die Ankunftshalle betreten finden sich direkt vor unseren Augen zwei riesige Bilder: eines von Imām Chomeini und gleich darunter etwa doppelt so groß ein leuchtendes Werbeplakat von Giorgio Armani.
Spirituell angekommen.
Das merkwürdige: Solange man im Westen ist, hat man immer Angst vor dem Iran, auch wenn man es rational nicht begründen kann. Wohl wegen der ständigen negativen PR?
Aber hier angekommen wird man mit einer besonderen Art von Freundlichkeit empfangen, man fühlt man sich wieder unter Lebenden. Lebendig.
Wir fahren vom neuen Flughafen direkt durch die Wüste. Nicht wie früher, als der erste Anblick nach dem Ankommen, den schneebedeckten Bergen Teherans galt. Der neue Flughafen ist viel näher bei Qum. Fast schon auf dem halben Weg.
Ich kann es nicht mehr erwarten endlich in ihrer Nähe zu sein.
Nur noch eine Taxifahrt durch die Steinwüste zwischen Teheran und Qum trennt mich von ihr. Die Wüste. Die Hitze bebt. Das Radio läuft. Eine einzelne Männerstimme preist Allāh.
Mein Herz schwebt. Eine Last von 10 Tonnen fällt von mir. Mindestens.
Monate und Tage von trüber Sicht fallen von mir ab. Ich lächle wieder – wie besessen.
Tränen steigen mir ins Gesicht.Zufrieden mit meinem Schicksal.
Wir sind wie durstige Kamele, die an der Tränke angekommen sind.



Abbildung 82: In der Ankunftshalle des neuen Imām Chomeini International Aiport: Überdimensionale Giorgo Armani Werbetafel für ein neues Mobiltelefon unter den Blicken der Revolutionsführer.



Abbildung 83: Gedicht am Eingang der alten Freitagsmoschee in Isfahan: „Ein Gläubiger in der Moschee ist wie ein Fisch im Wasser. Ein Scheinheiliger in einer Moschee ist wie ein Vogel im Käfig."

Qum ist eine Stadt, die zu beschreiben schwer fällt.
Am Eingangstor der alten Freitagsmoschee in Isfahan ist ein kurzes Gedicht auf persisch angebracht. Übersetzt lautet es etwa: *„ Ein Gläubiger in einer Moschee ist wie ein Fisch im Wasser. Aber ein Scheinheiliger/Heuchler in einer Moschee ist wie ein Vogel im Käfig."* Dieses Gedicht trifft auch auf Qum zu. Menschen, die mit Religion nichts oder nur äußerlich und dem Schein nach zu tun haben wollen, werden in dieser Stadt nicht viel Genuss oder Freude finden, für die Frommen hingegen gleicht dieser Ort in der Steinwüste einer Schwelle zum Paradies, einer Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten. Qum — in westlichen Medien gerne zynisch als „Mullahfabrik" betitelt, ist das spirituelle und theologische Zentrum des Iran. Es heißt 80% der Einwohner sind weder hier geboren, noch werden sie hier sterben. Denn Qum ist eine Stadt der Studenten [*Talabeh*], die aus aller Welt hierherkommen, um die islamischen und imāmitischen Lehren, die Philosophie und die Mystik zu lernen und sie anschließend in ihren Heimatländern weiterzuverbreiten. Während Maschhad eine moderne Stadt geworden ist, in der sich vor allem Händler und Geschäftsleute niedergelassen haben, so scheint die Zeit an Qum beinahe spurlos vorübergegangen zu sein. Das Leben hier verläuft kaum anders als vor 30 Jahren, als Qum zum Zentrum einer spirituellen, sozialen und letztendlich politischen Revolution wurde.

2.2.1 Exkurs: Chomeinis Vermächtnis

> „ Ein Mann von den Bewohnern Qums wird die Menschen zum Weg der Wahrheit aufrufen. Eine Gruppe von diesen wird sich so stark von ihm angezogen fühlen, wie Eisen von einem Magneten. Selbst starke Stürme werden sie nicht ins Wanken bringen und sie werden auch nicht vor Krieg davonlaufen und sie werden keine Furcht kennen. Sie werden nur in Allāh ihr ganzes Vertrauen setzen und das gute Ende gehört den Gottesfürchtigen.“ (Imām Mūsā Kāḍim; Bihar al Anwar, Band 60: 216)

Diese über tausend Jahre alte Überlieferung des siebenten schiitischen Imāms Mūsā Kāẓim, dem Vater von Imām ar-*Riḍā* wird heute gerne als eine Prophezeihung der iranisch-islamischen Revolution von 1979 interpretiert und klingt wie ein Echo der Vergangenheit auf einen Kommentar den Foucault als Zeitzeuge über eben diese Volkerhebung 1978 schrieb:

> „In einer erstaunlichen Überlagerung erschien mitten im 20. Jahrhundert eine Bewegung, die stark genug war, das scheinbar bestgerüstete Regime der Welt umzustürzen, und dennoch jenem Traum sehr nahe kam, den das Abendland einst geträumt hatte, als man die Figuren der Spiritualität auf den Boden des Politischen zu zeichnen versuchte.“ (Foucault 1978: 989)

Jener Mann, der diese Revolution anführte war *Ayatollah Ruhollāh Chomeini*, der 45 Jahre lang in Qum lebte, studierte und lehrte, bevor er ins Exil nach Irak, in die Türkei und nach Frankreich gehen musste, und schließlich als politischer Führer einer islamischen Republik in den Iran zurückkehren sollte.

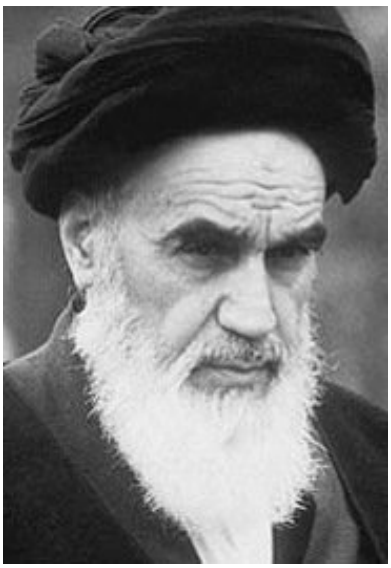


Abbildung 84: Imam Chomeinis Porträt auf seiner facebook-site, die im November 2010 über 17 700 Fans registrierte[200]

[200] http://www.facebook.com/pages/Imam-Khomeini/51781147629 [27.11.2010]

Was heute, vor allem in der westlichen medialen Berichterstattung über die iranische Revolution von 1979 meist unter den Tisch fällt, ist, dass *Ayatollah Chomeini* selbst, noch lange bevor er zu einem politischen Revolutionsführer wurde, in erster Linie ein religiöser Reformer und ein brillianter Lehrer war, der bald hunderte der begabtesten Schüler in Qum um sich scharrte und damit durchwegs auch den Unmut einer älteren konservativeren Generation von Geistlichen und Gelehrten auf sich gezogen hatte. *Chomeinis* religiöse Reformen führten zu einer intellektuellen und spirituellen Revolution der *Ḥauzeh 'Ilmiyyeh* [theologische Universitäten, religiöse Seminare]. Während der damalige Lehrplan für theologische Studenten der *Hauzeh* sich fast ausschließlich auf die Jurisprudenz beschränkte, die mehr oder weniger stur auswendig gelernt werden musste, begann *Chomeini* Kurse in theoretischem und praktischem *Achlāq* [persönlich realisierte Ethik; Aufbau einer spirituellen und moralischen Persönlichkeit] anzubieten, lehrte Philosophie und führte und erzog seine Schüler auf den Pfad der Selbsterkenntnis und der Reinigung des Herzens. Einer seiner berühmtesten Schüler, Schahīd Murtaḍa Muṭahhari[201], beschrieb die Klassen *Chomeinis* folgendermaßen: „Er unterrichtete uns eine Stunde lang, aber hinterließ einen Eindruck auf uns, der die ganze Woche anhielt."[202] Ein anderer Student berichtet: „Wir fühlten uns durch seine Lektionen geschützt, wie hinter einer starken Mauer durch die wir nichts als Gott sahen und an nichts anderes, als Gott mehr dachten und die uns weit von Sünden entfernt hielt."[203] *Chomeini* ermutigte seine Studenten aktiv zu werden und problematische Fragen zu stellen. So soll er gesagt haben: „Sind wir hier etwa in einer Trauerveranstaltung? Wieso stellt niemand hier schwierige Fragen? Wieso widerspricht mir niemand? Eine wissenschaftliche Versammlung, wo keine problematischen Fragen und Kritik aufgeworfen wird, ist nichts weiter als eine Trauerveranstaltung! Ihr seid hier, um Fragen zu stellen! Wenn ihr nur zuhören wollt und euch davon eine Belohnung versprecht, dann geht wo anders hin!"[204]

[201] auf facebook zu finden unter: http://www.facebook.com/pages/Murtaza-Mutahhari/111371332214575 [27.11.2010]
[202] Aus dem Dokumentationsserie „Ruhollah" über das Leben Ayatollah Ruhollah Chomeinis Teil 2; mit englischen Untertiteln zur Verfügung gestellt von www.aimislam.com (Ahlul Bayt Islamic Mission) http://www.aimislam.com/resources/video-archive/479-Imām-khomeini-documentary-ruhullah-with-english-subtitles.html [3.6.2010]
[203] ebd.:
[204] ebd.:



Abbildung 85: screenshots aus der Dokumentation: „*Ruhollah*": Chomeini unterrichtet Studenten an der Ḥauzeh in Qum[205]

In einer Zeit, als der Status der religiösen Studenten und Geistlichen durch die Säkularisierungsstrategie des repressiven Schah *Riḍā* Pahlavī —die später von dessen Sohn Mohammad *Riḍā* weitergeführt wurde — massiv unter Druck geraten war, vermittelte *Chomeini* seinen Schülern ein neues Selbstbewusstsein, das in erster Linie durch den Aufbau ihrer spirituellen und moralischen Persönlichkeit gestützt wurde, bald aber auch nach der Wahrnehmung ihrer sozialen und letztendlich politischen Verantwortung verlangte. Er wies in seinen Ansprachen die Geistlichen immer wieder darauf hin, dass die Moscheen traditionellerweise immer Orte der Politik waren, und dass der ursprüngliche Sinn der Versammlung der ganzen Gemeinschaft

[205] ebd.

zum Freitagsgebet seit der Etablierung dieser Tradition durch den Propheten immer schon politischen Zwecken gedient hatte und der Sicherung der Interessen und der Wahrung des Wohlergehens der islamischen Gemeinschaft. Dieses Wohlergehen sah *Chomeini* durch den Schah gefährdet, den er als „den großen Tyrannen dieser Zeit" bezeichnete und ihn explizit mit dem tyrannischen Kalifen *Yazīd ibn Mu'āwiyah*, dem Antagonisten Imām Ḥussains, verglich. Er bezichtigte den Schah von Persien als Handlanger einer neo-koloniale Politik westlicher Hegemonialmächte, die danach trachtete das iranische Volk auszubeuten die eigene säkulare Modernisierungs-Ideologie zu exportieren. *Chomeini* kritisierte scharf jene modernistische Tendenz, die den Islam von der Politik isolieren wollte, und so seiner Meinung nach, die Basis des Islam als sozial-politische, spirituelle Reformbewegung abtrennen wollte und den Menschen nur mehr die rituelle Hülle der Religion überließ, ohne diesen eine Möglichkeit zu geben die eigentlichen Ziele und Inhalte der prophetischen Botschaften zu begreifen und diese im sozialen und politischen Leben implementieren zu können. „Solange Muslime nicht den Islam wieder finden, solange werden sie auch keine Ehre finden." lautet ein berühmter Ausspruch von *Chomeini* in Anlehnung an eine Überlieferung des Propheten.

In einer Zeit als zunehmend marxistische und materialistische Philosophien unter den intellektuellen Schichten des Irans an Popularität gewannen, begann *Chomeini* Logik, Philosophie und Mystik als fixe Bestandteile des universitären Lehrplans wieder in den religiösen Seminaren und theologischen Schulen Qums einzuführen — Philosophie wurde damals nur in Teheran unterrichtet, nicht aber in Qum —und forderte die Geistlichen nicht nur dazu auf, eigenständiges und rationales Denken zu kultivieren, sondern sich auch mit jenen modernen Ideologien auseinanderzusetzen, aus einer islamischen Perspektive heraus Kritik zu üben, sowie Alternativen zu erarbeiten. *Chomeini* unterrichtete unter anderem die Werke von *Ibn Sīnā*, *Ibn 'Arabī, Suhrawardī* und Mullā Ṣadrā. Seine Schüler betonten jedoch, dass *Chomeini* nicht nur leere ideologische Phrasen oder theoretische philosophische Begriffe lehrte, sondern die Konzepte der islamischen Philosophie in ihrer Tiefe wie kaum jemand anderer begriffen hatte und diese auch auf die Praxis anwenden konnte und somit die islamische Philosophie für die Gegenwart wieder lebendig werden ließ. Doch durch seine für die damalige Zeit äußerst unorthodoxen Lehrmethoden, sein Interesse für Philosophie, persönliche Realisierung mystischer Stufen, seine Einmischung in die Politik und seinen anwachsenden Einfluss unter den Studenten, zog er bald auch den Unmut verschiedener konservativer Gruppierungen an der *Ḥauzeh* auf sich, die ihm gar Unglauben oder intellektuelle Abweichung vorwarfen. Doch *Chomeini* selbst zeigte sich immer respektvoll und loyal gegenüber den wichtigsten religiösen Autoritäten der *Ḥauzeh* und wurde so bald auch als politischer Berater in den Angelegenheiten der religiösen Institution seitens der Leitung herangezogen, die sich immer stärker durch die Politik des Schahs unter Druck gesetzt sahen.[206]

[206] Vgl. Qaderi 2001: „The Life of Imam Khomeini" Vol.1

Als sich *Chomeinis* Einfluß sowohl unter den Studenten der Hauzeh, als unter dem gewöhnlichen Volk immer weiter ausbreitete und an Kraft gewann, sah sich der *Schah* schließlich gezwungen Chomeini zu exilieren. So wurde dieser 1964 in der türkischen Stadt Bursa vom iranischen Geheimdienst praktisch unter Hausarrest gestellt und durfte ein Jahr später nach Nadschaf, der wichtigsten Gelehrtenstadt im Irak übersiedeln, wo er 13 Jahre lang lebte, studierte und die theoretische Idee einer islamischen Republik ausarbeitete. Als sich jedoch auch dort sein Einfluß unter den Studenten und Gelehrten immer mehr ausbreitete, wurde er schließlich 1978 nach Frankreich, in einen Vorort von Paris geschickt. Paradoxerweise war es ihm von Frankreich aus möglich, wesentlich leichter und effizienter mit seinen Anhängern im Iran zu kommunizieren, als dies vom benachbarten Irak aus möglich gewesen wäre. Seinen Schülern war es nun möglich direkt per Telefon Anweisungen von ihm entgegenzunehmen, ihn persönlich in Frankreich zu besuchen, und seine Botschaften per Audiokasetten unter der iranischen Bevölkerung zu verbreiten.[207]

Ein weiterer wichtiger Aspekt von *Chomeinis* religiösen Reformbestrebungen war, auch die hohe Position und die bedeutende Rolle der Frau aus Sicht der schiitischen Religion hervorzuheben. Er betonte jene Rechte, die der Islam den Frauen gegeben hatte, die aber unter der Last der Tradition oftmals unter den Tisch gekehrt oder in Vergessenheit geraten waren, ermutigte diese, sich Bildung anzueignen und politisch aktiv zu werden— nach dem Vorbild Fāṭimahs und Zainabs— und sich nicht durch einen modernen westlichen Feminismus täuschen zu lassen, der seiner Meinung nach die Ausbeutung und nicht die Befreiung der Frau zum Ziel hatte. Ein wesentlicher Faktor, der schließlich zum Erfolg der Revolution führte, war vor allem die politische Mobilisierung der Frauen. Die Verschleierung der Frau [Hidschab] und der traditionelle iranische *Tschador* [wörtl.: „Zelt"] wurden dabei als Symbole der spirituellen Befreiung der Frau von kolonialistischer, kapitalistischer und sexueller Ausbeutung verstanden, welche ihr die Würde und moralische Größe zurückgeben sollte, die ihr durch ein patriarchales kapitalistisches System genommen wurde.
So schrieb beispielsweise *Zahra Rahnevard* 1981 in dem ersten post-revolutionären iranischen Frauenmagazin „*Mahjubah*", welches deutlich jene neue Positionierung der Frau in der iranischen Gesellschaft wiederspiegelte:

> „You have been deceived by their propaganda in their selection of Miss Universe which is based solely on physical measurements. Within Islam you have found a new support for rendering, creating and promoting ethics, chastity, generosity, courage, revolt, sacrifice, unselfishness and other virtues." (Mahjuba Vol 1, Nr.9, December 1981: 50)

Zahlreiche Autoren dieser Zeit von *Chomeini* über *Schahīd Muṭahhari*, *'Alī Schari'atī* und *Ayatollah Dschawādi-Amoli* beschäftigten sich intensiv mit Themen, die insbesondere die Position und die Rolle der Frauen im Islam betrafen und boten ein neues Frauenbild an, das weder der traditionalistischen, ungebildeten, blind gehorchenden Hausfrau entsprechen sollte, noch der modernen westlichen

[207] Vgl. Algar 1981 und Sreberny-Mohammadi 1994

„Modepuppe“ — sondern einer spirituell befreiten, selbstbestimmten, gebildeteten, politisch aktive Frau, von moralischer Größe, geprägt von Opferbereitschaft für ihre Familien und ihre Gesellschaft. So schrieb *ʻAlī Schariʻatī* 1971 in seiner Schrift „*Fāṭimah ist Fāṭimah*“ über die Bedeutung von *Fāṭimah bint Muḥammad*, der Tochter des Propheten:

> „Sie ist Erbin einer ruhmvollen Vergangenheit und muß eine Tradition fortführen, deren Begründer Adam war und die von allen Führern, die sich im Laufe der menschlichen Geschichte für Freiheit und Aufklärung eingesetzt haben, getragen wurde und von Abhraham, Moses und Jesus an Mohammad weiter überliefert wurde. Das letzte Glied der Kette der göttlichen Gerechtigkeit und der Wahrhaftigkeit ist Fāṭimah, die letzte Tochter einer Familie, die auf einen Sohn gewartet hat. Mohammad weiß, was das Schicksal für ihn vorgesehen hat, und auch Fāṭimah ist sich ihrer Stellung bewusst. Die Revolution, die Freiheit der Frau konnte nur aus dieser Religion hervorgehen, ist sie doch die Religion Abrahams, und sie ist seine Erbin.“ (*Schariʻatī* 1971 [1981]: 91-92)

Schariʻatī macht Fāṭimah zum Symbol einer revolutionären Kämpferin, zu einem Symbol aller Opfer von Gewaltherrschaft, die nicht bereit sind, sich unterdrücken zu lassen, sondern furchtlos für Freiheit und Gerechtigkeit kämpfen. Dabei verbindet er diese revolutionäre kämpferische Tradition doch gleichzeitig mit der Tradition der abrahamitischen Religionen, deren Propheten immer auf der Seite der Armen, der Entrechteten, der Sklaven und der Frauen gestanden hatten.
Ayatollah Chomeini sagte in einer Ansprache vor den Studentinnen des theologischen Instituts Shahid Mutahhari 1981 bezüglich der Rolle der Frauen in der Gesellschaft:

> „The enemies of humanity have always oppressed women because they sense her greatness. The prophet´s daughter, Fāṭimah, was a politician, sociologist, psychologist, warrior, lecturer etc. You will realize this when you study her life. The goals of the oppressors were always achieved by oppressing women which only goes to prove the greatness and importance of women. The issue of equality of men and women is nothing but a tricky slogan. The fact, that men and women are not equal, but complimentary. Each has a different role to play at home or in society. They are equal before God alone, otherwise the issue of equality is meaningless. It is like discussing the equality of two flowers. Each has its own shape, color and scent. Women are not equal to men, but neither are men equal to women.” (Aus dem persischen ins Englisch übersetzt in „*Mahjuba*“ Dezember 1981: 9)

Diese Art der Reformierungen, ausgelöst von *Chomeini* und dessen Schülern führte schließlich auch zu einem neuen religiösen Bewusstsein, das Anhänger verschiedener revolutionärer Ideologien, wie Marxisten, Sozialisten und Kommunisten, anti-kolonialistisch bestrebte Denker und im Westen ausgebildete iranische Studenten und Intellektuelle genauso anzog, wie reiche Bazāris, einfache Arbeiter und traditioneller Bauern. *Chomeinis* wahre Revolution war eine Reform konservativer und starr-dogmatischer religiöser Ansichten, die er ähnlich wie *Muḥammad Iqbal* in Pakistan oder *Mahatma Ghandi* in Indien (die sich beide unter anderem auch dem Symbol von Imām Ḥussain, dem Helden von Karbalāʾ bedienten um gewaltfreien Widerstand im Angesicht eines übermächtigen Regimes zu propagieren) zu einer zeitgemäßen Weltsicht transformierte, ohne jedoch die

Verbindung zur lebendigen prophetischen und damit mystischen Tradition zu unterbrechen. Diese Bewegung, die unter anderem auch als Ausdruch anti-kolonialistischer Bestrebungen zu verstehen ist, wurde auch als „islamische Renaissance“ bezeichnet und machte sich bald auch in anderen islamischen Ländern, die auf Säkularisierungs- und Modernisierungskurs waren, bemerkbar und hat heutzutage wahrhaft globale Dimensionen erreicht.
Es handelte sich dabei um ein Verständnis von Religion, das nun auch von verschiedenen postkolonialen Intellektuellen getragen wurde, die in westlichen Institutionen ausgebildet worden waren und die wiederum selbst von Denkern in unterschiedlichen globalen Kontexten beeinflusst worden waren.

So beispielsweise der zuvor bereits zitierte *ʻAlī Schariʻatī*[208], ein iranischer Soziologe, der die Revolution zwar nicht mehr miterlebt hatte, aber als ein wichtiger Vordenker der revolutionären Ideologie gilt. Seine Bücher wurden in verschiedenste Sprachen der Welt überstezt und werden heute weit über den Iran hinaus rezipiert. *Schariʻatī* hatte sein Studium an der Pariser Sorbonne absolviert, hatte unter anderem auch *Sartres* Existenzialismus studiert und war mit *Sartre* darüber hinaus auch in schriftlicher Korrespondenz gestanden. *Schariʻatī* wurde aber auch stark inspiriert von den antikolonialen Schriften des algerischen Intellektuellen *Frantz Fanon*, von *Massignons* Überlegungen über die politischen Dimensionen des Sufismus, *Muḥammad Iqbals* politischen und poetischen Werken, sowie marxistischem Gedankengut, welches er allerdings äußerst kritisch rezipierte. *Schariʻatī* sah in der Botschaft des Propheten Muḥammad die ersten Ansätze eines spirituellen Sozialismus und einer revolutionären Befreiungstheologie und entwickelte dasreligiöse Ideal des „Märtyrers“ — deren berühmtester Vertreter Imām Ḥussain war — hin zu dem modernen Ideal eines politischen Widerstandskämpfers.

Diese Form von Religiosität stand nun scheinbar im direkten Gegensatz zur marxistischen Aufassung von Religion als „Opium fürs Volk“. Sie diente vielmehr als revolutionäre Kraft, die das Potential hätte, alle sozialen Klassen im Kampf für eine höhere Sache vereinen zu können. In dieser Form wurde Religion, selbst für linke Intellektuelle wie *Jean Paul Sartre* interessant, der über *Schariʻatī* gesgat haben soll:

> „Ich habe keine Religion, aber wenn ich doch eine wählen würde, dann wäre es die von Schariʻati.“[209]

[208] *ʻAlī Schariʻatī* auf facebook mit über 67 700 registrierten Fans http://www.facebook.com/pages/Dr-Ali-Shariati/11749543630#!/pages/Dr-Ali-Shariati/11749543630?v=wall [28.11.2010]
[209] http://www.shariati.com [12.6.2010]



Abbildung 86: Dr. ʻAlī Shari´ati: Philosoph, Dichter, Soziologe und wichtiger Vordenker der Revolution[210]



Abbildung 87: Shariatis Grab bei Damaskus am Friedhof rund das Grab von Zainab bint ʻAlī.[211]

Schari'atī eröffnete den Menschen durch die Neuinterpretation alter Symbole und religiöser Rituale eine neue Sichtweise auf die Bedeutung und den Gehalt der Religion selbst. So schrieb er in seinem berühmten Werk „*Hadsch*", das zugleich auch als eine der besten Einführungen in seine Philosophie gesehen werden kann — über die Bedeutung der Pilgerreise im Islam:

> „Hadsch ist Vorsatz, Absicht, Bewegung und Bewegungsrichtung zugleich. Alles beginnt damit, dass Du Dich von Dir, von Deinem Alltag und von Deinen Bindungen befreist. Du bist doch in Deiner Stadt sesshaft, also unbeweglich. Hadsch ist die Absage an den Stillstand. Ein Leben, das zum Selbstzweck wird, ist dem Tode gleich, einer Art atmendem Tod, lebendigem Tod, dem toten Leben, dem Vegetieren im Sumpf des Daseins. Hadsch ist der Ruf nach Aufbruch.

[210] http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Kat_id=16 [12.6.2010]
[211] http://www.eslam.de/begriffe/s/schariati.htm

> Das Leben ist eine Bewegung im Kreis, in einem Teufelskreis, ein sinnloses und sich wiederholendes Kommen und Gehen. Die sichtbare Veränderung: Altwerden, und das tatsächliche Ergebnis: Verfaulen. Eine eintönige und törichte Auf- und Abwärtsbewegung; Qualen, die an Sisyphus erinnern. Der Tag leitet die Nacht ein und die Nacht den Tag. Sie nagen wie schwarze und weiße Ratten an den Fäden unseres Lebens, bis wir sterben. Das Leben ist ein Schauspiel, bei dem sich die Tage und Nächte ohne Sinn und Ziel ablösen. Ein Spiel ohne Ende! Bist Du in Not, musst Du Dich abmühen, leiden, hoffen und warten. Erreichst Du Dein Ziel, so erscheint Dir alles nichtig und sinnlos. Welch eine Lebensphilosophie: Absurdität, Nihilismus!
> Hadsch ist Deine Rebellion gegen diesen törichten Zwang, gegen das verhängnisvolle Schicksal des Sisyphus, Deine Befreiung von Schwankungen und Zweifeln und einem Lebenskreislauf, in dem produziert wird, um zu konsumieren, und konsumiert wird, um zu produzieren. Hadsch weist Dir den Weg aus dem Labyrinth Deines Daseins.
> Durch Deine Intention öffnet sich der geschlossene Kreis und wird zu einer geraden Linie, die Dich zur Ewigkeit und zu Ihm führt. Wandere aus Deinem Haus aus und begib Dich zum Hause Gottes, ja, in das Haus der Menschen. Und wer auch immer Du heute bist, Du warst ein Mensch, ein Kind Adams, aber die Geschichte, das Leben und die unmenschliche Gesellschaftsordnung haben Dich in ein niederes Geschöpf verwandelt und Dich Dir selbst und Deiner göttlichen Natur entfremdet. Du warst Stellvertreter Gottes auf Erden, Sein Gesprächspartner und Sein engster Vertrauter. Du warst Herr über die Natur und Angehöriger Gottes. Der Geist Gottes war Dir eingegeben, Du warst Sein Schüler. Er lehrte Dich alle Namen und lehrte Dich, indem Er Dir das Schreibrohr in die Hand gab (Qur'an 96/4). Er schuf Dich nach Seinem Ebenbild .Als Er Dich schuf, rühmte Er sich Seines Werkes und wies Seine ihm nah- und fern stehenden Engel an, sich vor Dir niederzuwerfen und Dir zu gehorchen. In Deine Hand gab Er Himmel und Erde.“ [212]

Der Einfluß jener religiös- intellektuellen Reformbewegung blieb allerdings nicht nur auf den Iran beschränkt, sondern erfasste bald auch religiöse Gelehrte und Intellektuelle im Irak und im Libanon, wie beispielsweise *Ayatollah Muḥammad Baqir aṣ-Ṣadr*, der sich neben dem politischen und spirituellen Kampf gegen das Baath-Regime Saddams, vor allem mit der theoretischen Erarbeitung eines auf islamischen Grundsätzen basierenden Wirtschaftssystems auseinandersetzte. In seinen letzten Lebensjahren widmete er sich zunehmend, ähnlich wie *Chomeini,* den Überlegungen einer islamischen vom Volk getragenen Staatsform widmete, bevor er gemeinsam mit seiner ebenfalls politisch und sozial- aktiven Schwester *Amina Haidar aṣ-Ṣadr Bint al-Huda* nach langen Folterungen 1980 von Saddams Regime hingerichtet wurde. Der Körper seiner Schwester Bint al-Huda wurde vom Baath-Regime niemals freigegeben — angeblich um den schändlichen Zustand ihrer Leiche durch die grausamen Foltermethoden zu verbergen — und ihr Grab blieb bis heute — so wie das der Prophetentochter Fāṭimah Zahra — unbekannt. Kurz vor seinem Tod, erinnerte der Märtyrer Baqir aṣ-Ṣadr in einer Ansprache sein Volk daran, dass ein Unterdrückerregime sich nie lange an der Macht halten konnte und daran, dass der Geist Muḥammads und seiner Ahl-ul Bait unsterblich im Bewusstsein der islamischen *Ummah* verankert sind.

[212] http://www.irania.eu/Religion/Haddsch%20von%20Ali%20Schariati.html [10.6.2010]

"I confirm to those at the helm that the oppression directed against the Iraqi people, through the force of iron and fire, which deprived them of the simplest rights and freedoms to observe their religious rites, cannot continue. Nor can it always be handled by force and repression. If force were a permanent and decisive remedy, the pharaohs and tyrants would have survived.(…)

I know that these demands will cost me dearly, perhaps even my life, but these are not demands that could die out with a person's death. They are the yearnings of an *Ummah*, the will of an *Ummah*, in whose psyche the spirit of Muḥammad, ʿAlī and the chosen descendants of Muḥammad and his companions, and that will never die."

Address to the Iraqi people, 20 Rajab 1399 HL (1978 CE)[213]

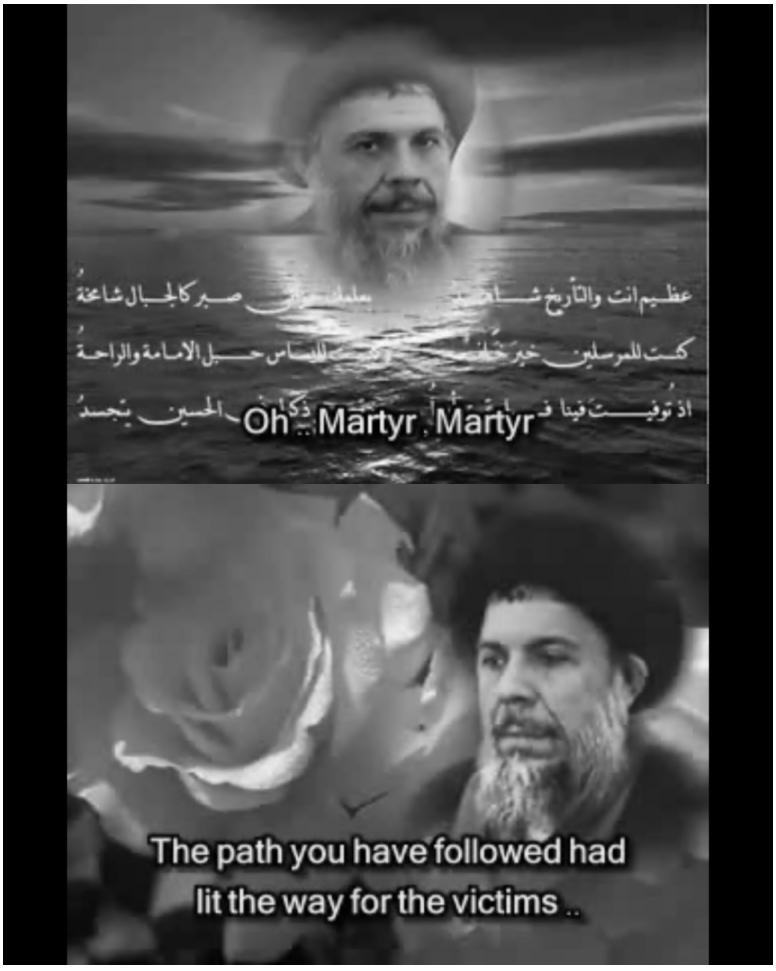




Abbildung 88: Screenshots eines Videoclips zu Ehren des Märtyrers Schahid Baqir aṣ-Ṣadr auf arabisch mit englischen Untertiteln[214]**; rechts: Bint al-Huda auf einem für sie gestalteten face book profil**[215]

Und so wurde Qum — die Stadt in der Wüste, die ihre Existenz dem Grabmal einer Frau verdankt — letztendlich zu dem spirituellen und theologischen Zentrum einer neuen Bewegung, die Anfang des dritten Jahrtausends globale Ausmaße erreicht hat und zum Ausgangspunkt der letzten klassischen gesellschaftlichen und politischen Revolution des 20. Jahrhunderts, geboren aus einem alten und gleichzeitig neuen

[213] http://www.aimislam.com/resources/17-biography/1229-enduring-legacy-of-a-leader.html [10.6.2010]
[214] http://www.zahraproductions.net/index.php/category/personalities [12.6.2010]
[215] http://www.facebook.com/group.php?gid=79749718107 [12.6.2010]

Bewusstsein heraus, welches Spiritualität und Politik — den inneren Kampf gegen das eigene Ego und den äußeren Kampf gegen Unterdrückung und Fremdherrschaft — untrennbar miteinander zu verschmelzen schien. So schrieb Foucault 1978, einige Monate vor der Revolution im Iran, über jene intellektuellen Entwicklungen:

> „Als die Iraner sich erhoben, sagten sie, und das ist vielleicht die Seele dieser Erhebung: Natürlich müssen wir das Regime wechseln und diesen Mann [den Schah] loswerden. Wir müssen das korrupte Personal austauschen und alles im Land verändern, die politische Organisation, das Wirtschaftssystem, die Außenpolitik. Aber vor allem müssen wir uns selbst verändern. Wir müssen unsere Lebensweise, unser Verhältnis zueinander, zu den Dingen, zur Ewigkeit, zu Gott usw. vollkommen verändern. Nur bei solch einer radikalen Veränderung unseres Erlebens wird es eine echte Revolution geben. Ich glaube, an diesem Punkt spielt der Islam eine Rolle. Durch die Faszination, die manche seiner Verpflichtungen und Gebote ausüben? Vielleicht. Im Blick auf die Lebensweise versprach und garantierte ihnen die Religion jedoch vor allem, dass die die Möglichkeit hatten, ihr subjektives Dasein radikal zu verändern.“ (Foucault 2003[1978]: 936-937)

Ohne diesen Exkurs über die Hintergründe dieser politisch-intellektuellen und spirituellen Entwicklungen, die schließlich in der iranischen Revolution 1979 kulminierten, ist es schwer, die Bedeutung der Stadt Qum und die Atmosphäre, die in ihr auch heute noch herrscht, zu verstehen — eine Atmosphäre, der sich niemand entziehen kann, der länger als einige Tage in der Stadt verbringt.
Denn es ist zwar durchaus möglich, heutzutage in Maschhad, Schiraz oder Teheran zu leben und weder religiös noch politisch zu sein, in Qum aber ist die Religion allgegenwärtig und mit ihr untrennbar verbunden die Politik. Eine Frau ohne schwarzen Tschador — das politisch-religiöse Symbol der Revolution — ist in Qum schwer zu finden, während man im Norden Teherans oft vergeblich danach suchen muß. Mit Massendemonstrationen als Reaktion auf weltpolitische Ereignisse, wie etwa ein Übergriff Israels auf den Libanon, Kriege gegen den Irak und Afghanistan, Angriffe auf schiitische Heiligtümer, das iranische Atomprogramm oder Karikaturen des Propheten muss jemand, der in Qum verweilt, jederzeit rechnen und an religiösen Fest- und Trauertagen wird ein Fortbewegen in der Stadt außer im Strudel der zelebrierenden Massen beinahe unmöglich.

2.2.2 Faṭima Ma‘ṣūma und die Bedeutung von Qum als Pilgerstadt

Die meisten Häuser in Qum sind mit traditioneller Bescheidenheit eingerichtet. Oft ist das einzige Möbelstück ein raumfüllender Teppich, auf dem gegessen, geschlafen, gebetet, gespielt oder ferngesehen wird. Doch diese ostentative Einfachheit der Ausstattung der Mehrheit von Häusern in Qum entspringt keineswegs materieller Armut oder geistiger Konservativität, sondern einer durchaus bewusst reflektierten Lebenseinstellung, die spirituellen Reichtum materieller Vielfalt vorzieht. Die Kargheit der Wüstenlandschaft, die Qum umgibt unterstreicht diesen Wert nochmals deutlich und bereitet den Ankommenden spirituell auf jene spezielle Lebensqualität vor, die Qum jenen anzubieten hat, die bereit sind sich von ihrer Atmosphäre aufnehmen zu lassen.

Radschab, 2008 n.Chr.

Die staubige Hitze der Wüstenstadt.
Freitagnachmittag. Ausgestorben.
Die Rolläden sind geschlossen.
Jeder vernünftige Mensch schläft.
Am Abend drängen sich Iraner und Araber, die sich nur selten vertragen,
um die Strassen des Ḥarām,
das glänzende Mausoleum mit der goldenen Kuppel.
Nie kann ich satt werden sie zu betrachten.
In allen möglichen Tagesverfassungen des Lichtes
besonders im blauen Morgenlicht kurz nach dem Gebetsruf.
Die Vögel kreisen unaufhörlich um die Kuppel.
Die Toten und die Lebenden
existieren in dieser Stadt nur in unaufhaltsamer Symbiose.
Ohne die Toten gäbe es die Lebenden nicht,
an diesem Ort in einer nichts sagenden Steinwüste.
Die Toten sind niemals tot.
Und die Abwesenden sind immer anwesend.
Diese Stadt ist der Beweis.
An Donnerstagnachmittagen sind die Friedhöfe überfüllt mit Besuchern—
Picknick am Friedhof.
Mit Motorrädern kleinen Kindern und alten Leuten
Auf Stöcke gestützt im goldenen Licht.
Eine Stadt in der Wüste zwischen Leben und Tod.
Die goldene Kuppel im blauen Morgenlicht.
Sie grüßt mit Frieden, Frieden.
Langsam lerne ich die Schönheit der Toten zu begreifen
Von ihren größten Lehrern.
„Die Menschen aber schlafen, erst wenn sie sterben, werden sie erwachen.“



Abbildung 89: Der Friedhof von Qum rege frequentiert an Donnerstagnachmittagen mit dem Grabmal von Fāṭimah Ma'ṣūma im Hintergrund

Vom sechsten schiitischen Imām *Dscha'far aṣ-Ṣādiq* wird folgendes überliefert:

> „Eine Dame aus meiner Nachkommenschaft, deren Namen Faṭimah, Tochter von Mūsā, sein wird, wird in Qum begraben werden. Am Tag des jüngsten Gerichts wird sie für meine aufrichtigen Schiiten Fürsprache halten, durch die diese ins Paradies eintreten werden."[216]

Qum verdankt ihre Existenz einer lebendigen Toten, die im Zentrum der Stadt begraben liegt: *Fāṭimah Ma'ṣūma* — die „reine, sündenlose" Fāṭimah— die Schwester des achten Imāms ar-*Riḍā*, Lieblingstochter des siebenten Imāms Mūsā Kaḍim, eine Ur- Enkelin des Propheten Muḥammad in fünfter Generation.

An dieser Stelle sei es auch angebracht, einige Worte über Fāṭimah Ma'ṣūmas Mutter *Nadschma Chatūn* zu verlieren, die im zuvor im Kapitel über Imam ar-Riḍas Leben schon erwähnt wurde. *Nadschma Chatūn* brachte zwei Kinder zur Welt: 'Alī ibn Mūsā ar-*Riḍā* und *Faṭima Ma'ṣūma*. Sie war eine nubische Sklavin, die von Imām Mūsā al-Kaḍims Mutter, Hamidah, der Ehefrau Imām aṣ-Ṣadiqs, gekauft worden war. Hamidah selbst lernte und lehrte in der Schule *Imām Sadiqs* und unterrichtete unter anderem auch *Nadschma Chatūn*, in der sie bald ein hohes Maß an intellektueller und spiritueller Kapazität entdeckte. Hamidah soll einen Traum gehabt haben, in der ihr der Prophet erschien und sie anwies, Nadschma mit ihrem Sohn Mūsā Kaḍim zu

[216] Biḥār al-Anwār, vol. 60, p. 228; Majālis al-Mu'minīn, vol. 1, p. 83.

verheiraten. So gab *Hamidah* der Sklavin die Freiheit und verheiratete sie mit ihrem Sohn.

Fāṭimah Ma'ṣūma selbst war nie verheiratet gewesen. Es heißt, dass ihrer hohen spirituellen Position wegen — ähnlich wie im Falle Maryams, Mutter von 'Isa [Jesus]— kein Mann ihr als Ehemann würdig gewesen wäre. So wird auch über *Fāṭimah az-Zahra*, die Tochter der Propheten, überliefert, dass, hätte Gott nicht *'Alī ibn Abū Ṭālib* geschaffen, es in der ganzen Welt und von der Zeit Adams bis zum jüngsten Tag keinen passenden Ehemann für sie gegeben hätte, der ihrer hohen spirituellen und menschlichen Stufewürdig gewesen wäre.

Fāṭimah Ma'ṣūma hatte nur die ersten sechs Lebensjahre unter der Obhut ihres Vaters verbracht. Als *Imām Mūsā Kāẓim* zunächst jahrelang unter der Herrschaft des Kalifen *Harūn ar-Raschīd* eingekerkert war und schließlich den Tod durch Vergiftung fand, war Fāṭimah unter der Obhut ihres älteren Bruder Imām *Riḍā*, mit dem sie eine sehr innige Beziehung verband. Imām *Riḍā* hatte ihr nach ihrem Tod den Beinamen „*Ma'ṣūma*" verliehen, denn obwohl sie nicht zu den 14 sündenlosen „*Ma'ṣūmīn*" zählte, hatte sie eine derartig hohe spirituelle Stufe und einen Grad von Wissen und Weisheit erreicht, dass sie den Rang von Vollkommenheit und Sündenlosigkeit erreciht hatte. Außerdem wird berichtet, dass sie, ebenso wie die Imāme, von Kindheit im Besitz von großem Wissen und Weisheit gewesen war.

In der Bibliothek von Nadschaf, Irak wurde unter anderem ein Manuskript mit folgender Überlieferung über Fāṭimah Ma'ṣūma, Tochter von Mūsā, gefunden:

> „An einem Freitag kamen einige Schiiten, Anhänger des Imāms Mūsā al-Kaḍim, nach Medina, um den Imām zu treffen und seinen Rat bezüglich einiger Fragen einzuholen. Aber als sie das Haus des Imāms erreichten, war dieser nicht zu Hause. Es wurde ihnen ausgerichtet, dass er unterwegs auf einer Reise wäre. Da beschlossen diese, ihre Fragen zu notieren und der Familie des Imāms anzuvertrauen, damit der Imām diese beantworten könnte, wenn er von der Reise zurückkehrte.
> Nach einigen Tagen, die die Schiiten in Medina verbracht hatten, beschlossen sie nach Hause zurückzukehren, besuchten allerdings noch einmal das Haus des Imāms, um sich von dessen Familie zu verabschieden und ihre Grüße zu bestellen. Obwohl der Imām noch nicht zurückgekehrt war, erhielten die Schiiten ihre Fragen beantwortet zurück und sie wurden informiert, dass diese von der Tochter des Imāms, Fāṭimah, die damals nicht älter als sechs Jahre war, beantwortet worden waren.
> Sie verließen Medina verblüfft und zufrieden über die Antworten. Auf dem Heimweg begegneten sie Imām Mūsā Kaḍim, der gerade auf dem Rüchweg nach Medina war. Sie berichteten ihm von den Ereignissen in Medina. Der Imām verlangte, die Antworten zu sehen, die seine Tochter für die Schiiten notiert hatte. Nachdem er diese gründlich durchgelesen hatte und feststellte, dass die kleine Fāṭimah alle Fragen völlig korrekt und noch dazu äußerst eloquent beantwortet hatte, soll der Imām drei Mal hintereinander folgendes geäußert haben: `Möge ihr Vater für sie geopfert werden.´ Dasselbe hatte auch der Prophet über seine Tochter *Fāṭimah Zahra* gesagt."

Nach *Imām Mūsā Kaḍims* Tod, wurde *Fāṭimah Maʿṣūma* unter der Obhut ihres Bruders ar-*Riḍā* gut weitere 20 Jahre lang spirituell und intellektuell erzogen und unterrichtet, solange bis Imām ar-*Riḍā* von dem Abbasiden-Herrscher Maʿmūn, Sohn von *Raschīd* unter Zwang von Medina in das weitentfernte Chorasan gerufen wurde. Fāṭimah blieb zunächst in Medina zurück, doch sie konnte sich niemals wirklich von der schmwerzlichen Trennung von ihrem Bruder erholen, den sie nun nie wieder sehen sollte. Schl8ießlich entschloß sich *Fāṭimah Maʿṣūma* allen Gefahren zum Trotz auf die lange Reise nach Chorasan zu begeben, begleitet von einer kleinen Karawane bestehend aus Familienmitgliedern und Anhängern des Imāms.

Verschiedene Gelehrte spekulierten über den eigentlichen Grund, wieso sie beschlossen hatte, dem Imām nach zu folgen. Denn dies bedeutete eine äußerst beschwerliche und gefährliche Reise, und es war sehr ungewöhnlich für eine Frau zu dieser Zeit, solche Strapazen auf sich zu nehmen. Die meisten schiitischen Gelehrten, gelangten dabei schließlich zu dem Schluß, dass Fāṭimah ihrer hohen Kapazität und ihres Wissens wegen eine ähnliche Rolle einnehmen sollte wie bereits ihre Vorfahrinnen *Fāṭimah Zahra*, die Tochter des Propheten gegenüber ihrem Vater und ihrem Ehemann und *Zainab bint ʿAlī* gegenüber ihrem Bruder *Ḥussain.* Sie sollte demnach ihren Bruder politisch und emotional in der schwierigen Zeit im Exil unterstützen. Wie auch ihre Vorfahrinnen, so war auch *Fāṭimah Maʿṣūma* eine Frau von außerordentlicher spiritueller und intellektueller Kapazität, die von Imāmen erzogen und ausgebildet worden war und über außergewöhnliche Eloquenz und politisches Engagment verfügte. Ihre Aufgabe bestand nicht nur darin, ihre eigene Familie zu stützen und zu versorgen, sondern auch darin, die islamische Gemeinschaft zu erziehen, aufzuklären und die wahre Botschaft des Propheten und der Imāme auch in der Öffentlichkeit zu bewahren und zu verteidigen.

Doch, welche Aufgabe ihr an der Seite ihres Bruders *Imām Riḍa* auch immer zu Teil werden hätte sollen, *Fāṭimah Maʿṣūma* sollte Chorassan nie erreichen. Es wird berichtet, dass die Karawane von Fāṭimah von Feinden der Familie des Propheten, beziehungsweise im Auftrag *Maʿmūns* angegriffen wurde und 23 der Familienangehörigen Fāṭimahs vor ihren Augen getötet wurden.
Manche Gelehrten vertreten die Meinung, dass Fāṭimah von einer Frau des feindlichen Lagers vergiftet worden war, andere gehen davon aus, dass sie an Typhus erkrankte und wieder andere vermuten, dass sie ähnlich wie *Fāṭimah Zahra* nach dem Ableben des Propheten, schließlich einfach an dem Kummer über die Ereignisse, die sie bezeugen hatte müssen und an einem gebrochenen Herzen gestorben war. Die schwerkranke Fāṭimah wurde nach dem Gemetzel in das naheliegende Dorf *Qum*—welches schon damals als ein Zufluchtsort für Schiiten galt, die während dieser Zeit allerorts verfolgt wurden. Sie soll dort in dem Haus eines loyalen Gefährten ihres Bruder namens *Mūsā ibn Chazradsch ibn Saʿd Aschʿarī* untergebracht worden sein, wo sie schließlich nach etwa zwei Wochen im Jahre 201 n.H./ 816 n.Chr. im Alter von 28 Jahren verstarb. Dieses Haus, in dem sie ihre letzten Tage verbracht hatte, ist bis heute eine wichtige Pilgerstätte in Qum und wird als

„Bait-an-Nur“— als „Haus des Lichts“ oder auch als „Madrase-ye-Sittiyeh“— als „Schule der ehrwürdigen Dame“ — bezeichnet, da sie selbst in ihren letzten Tagen noch Menschen empfangen hatte, die von ihrem Wissen und ihren Gebeten profitieren wollten. Sie wurde schließlich auf einem leeren Grundstück, welches sich im Besitz von *Mūsā ibn Chazradsch* befunden hatte, begraben. Als sich *Mūsā ibn Chazradsch* und seine Angehörigen nicht einigen konnten, wer diese ehrwürdige und sündenlose Dame in ihr Grab legen und das Totengebet über sie sprechen sollte, so wird berichtet, dass plötzlich zwei maskierte Männer angeritten kamen, und ohne ein Wort zu jemandem zu sprechen, Ma‘ṣūmas Körper bestatteteten und ihr Totengebet verrichteten. Es wird spekuliert, dass es sich dabei um Imām *Riḍā* und dessen Sohn, den 9. Imām *at-Taqī* gehandelt haben soll, da Imāmen, sowie auch großen Mystikern, die Fähigkeit zugesprochen wird große Distanzen in nur einem Augenblick zu überwinden [*Tayy al-arḍ]* zu können und da das Totengebet für sündenlose Menschen, nur von denjenigen verrichtet werden kann, die ebenfalls einen solchen Rang erreicht haben.

.

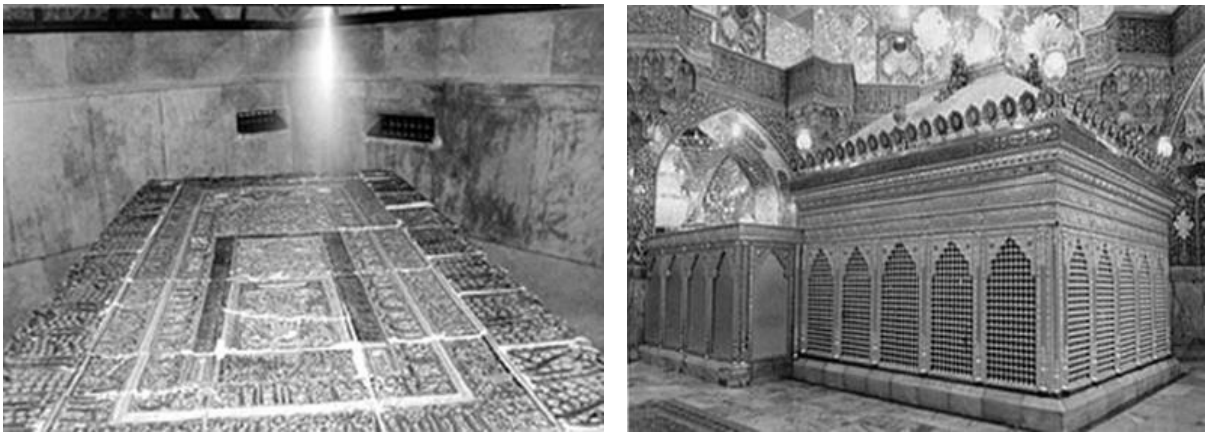


Abbildung 90: Fāṭimah Ma‘ṣūmas unterirdisches Grab; rechts: der Schrein [Zarīh] über ihrem Grab[217]

Während der Zeit der Safawiden Herrschaft in Persien [16.-18. Jahrhundert n.Chr.] wurde der erste Teil des heutigen prachtvollen Baus über das Grab von *Fāṭimah Ma‘ṣūma* errichtet, das bereits damals einen eigenen Hof nur für die Frauen, die *Fāṭimah Ma‘ṣūma* besuchen wollten, beinhaltete. Wie auch der Schrein von Imām *Riḍā* in Maschhad, wird auch der Schrein seiner Schwester bis heute laufend erweitert, dekoriert und renoviert und zieht jährlich Millionen von Pilger an. In den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten wurde der *Ḥarām* von *Ma‘ṣūma* außerdem auch zur Grabstätte verschiedener großer Mystiker und Gelehrter. So sind beispielsweise auch die Gräber von *Allamah Ṭabāṭabā‘ī* und *Ayatollah Schahīd Muṭahhari* Teil des Komplexes des Mausoleums von *Fāṭimah Ma‘ṣūma* und ein Besuch bei jenen großen Gelehrten und Mystikern gehört mittlerweile auch zu einem Bestandteil des *Ziyārats* bei *Fāṭimah Ma‘ṣūma*.

[217] http://www.masoumeh.com/eng/html/id/center/5.htm [13.6.2010]

Im Laufe der Zeit, haben sich unzählige Geschichten darüber angesammelt, welche segensreiche Wirkung der Besuch bei *Fāṭimah Ma'ṣūma* für Pilger mit sich gebracht hat. Kleine und große Schwierigkeiten und Sorgen sollen durch ihre Fürsprache bei Gott gelöst worden sein, Kranke wurden geheilt, finanzielle Nöte wurden beseitigt aber vor allem war ihr Grab immer schon auch ein Zufluchtsort für Gelehrte— für Schüler, als auch für Meister — die um Wissen, Weisheit und die Lösung schwieriger intellektueller oder spiritueller Probleme bemüht waren. Wohl einer der berühmtesten Gelehrten, der regelmäßig nach Qum kam um *Fāṭimah Ma'ṣūma* um intellektuellen Beistand und Führung zu bitten, und sich schließlich gar sechs Jahre lang in einem kleinen Dorf in der Nähe von Qum zurückgezogen hatte um sein Hauptwerk zu vollenden, war der Philosoph und Mystiker Mullā Ṣadrā.
So berichtet *Ayatollah Sayyed Schahāb ad-Dīn Mar´aschī Nadschāfi*:

> „Whenever Mulla Sadra faced a philosophical problem or something which he had difficulty in understanding, he would come to the shrine of Lady Fāṭimah Ma'ṣūma and ask for her assistance. With her help he would invariably find the answers which he was searching for."(Jaffer 2003: 71)

Es gibt verschiedenste Überlieferungen, die auf den Wert einer Pilgerreise zum Grabe Fāṭimahs hinweisen. Beispielsweise soll Imām ar-*Riḍā* gesagt haben:

> „Wer immer auch ihr [Ma'ṣūmas] Grab besucht, und sich ihrer hohen Position bewusst ist, die Belohnung für diesen wird das Paradies sein."

> „Wer auch immer Ma'ṣūma in Qum besucht, so ist es, als hätte er mich besucht."

Bereits der sechste Imām — also der Urgroßvater von Imām *Riḍā* und *Fāṭimah Ma'ṣūma* soll folgendes in Bezug auf die Stadt Qum prophezeit haben:

> „Bald wird Kufa [das religiöse Zentrum der Schiiten im Irak] leer sein von Gläubigen und das Wissen wird aus Kufa hinausgehen wie eine Schlange aus ihrer Haut. Dann wird das Wissen in einem Land namens Qum wiedererscheinen. Es wird das Zentrum des Wissens und der ehrenvollen und guten Handlungen sein. Niemand dort, auch nicht eine einfache Hausfrau, wird dort ohne Wissen und Bewusstsein über die Religion Gottes sein. Dies wird nahe der Zeit sein, in der unser Quā´im —Imām Mahdī— wiedererscheinen wird."

Im Jahre 1947 zählte Qum noch kaum mehr als 150 000 Einwohner. Bis zur Zeit der Revolution um 1979 war die Bevölkerung bereits auf rund 400 000 angewachsen— und überstieg um das Jahr 2000 schließlich die Millionengrenze. Dabei sind ein Großteil der Einwohner Qums Gelehrte und Studenten aus über 80 Ländern der Welt, die hier herkommen, um islamisches Wissen zu erwerben. Vor allem nach 1979, während im klassischen intellektuellen und theologischen Zentrum der Schiiten in Nadschaf, Irak aufgrund des repressiven Regimes Saddam Husseins Schiiten massiv verfolgt wurden und infolgedessen viele religiösen Einrichtungen gar nicht mehr oder nur unter großem Druck betrieben werden konnten, wuchs die Bedeutung Qums als neues Zentrum der Gelehrsamkeit innerhalb weniger

Jahremassiv an und führte schließlich dazu, dass sich die Prophezeihung des 6. Imāms *Dscha‘far Ṣadiq* Anfang des dritten nachchristlichen Jahrtausends erfüllen sollte.



Abbildung 91: Zu den großen Festtagen verwandelt sich das trockene Flussbett vor dem *Ḥarām* regelmäßig in einen Campingplatz; Pilger aus dem ganzen Iran und aus dem Ausland reisen zu diesen besonderen Tage heran.



Abbildung 92: Eine Mobiltelefonladestation, Frauensektion neben dem Ḥarām von Fāṭimah Ma‘ṣūma



Abbildung 93: Viele der Pilger halten ihre Mobiltelefone wie gezückte Waffen vor sich hoch um Bilder und kurze Videos vom *Ḥarām* anzufertigen. Diese Bilder und kurzen Clips landen später nicht selten auch im Cyberspace, auf youtube und facebookprofilen.

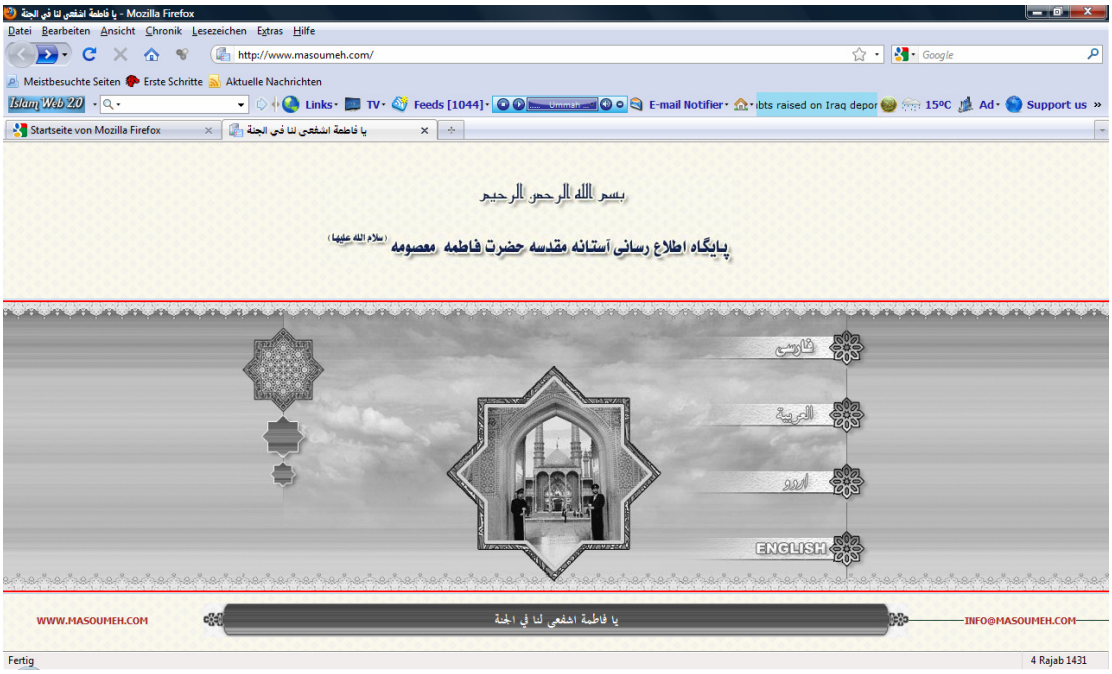


Abbildung 94: Homepage des Schreins von *Fāṭimah Ma'ṣūma* in Qum auf Persisch, englisch, Arabisch und Urdu[218]

[218] www.masoumeh.com [25.6.2010]

Qum, Radschab 2008 n.Chr.

Es ist die Nacht vor dem Geburtstag Imām ʿAlīs. Der Ḥarām von Maʿṣūma ist voller Pilger, von denen viele von weither gekommen sind. Doch wegen massiven Umbau- und Erweiterungsarbeiten ist es nicht möglich ganz an den •arīh heranzukommen. Eine dünne provisorische Kartonwand zwischen den Pilgern und dem •arīh verhindert den direkten physischen Kontakt — viele Pilger sind empört, doch kurzerhand wird die Wand selbst zum Ersatz des Zarīh, zum Objekt der Nähe, die Menschen beginnen die Wand zu küssen und darüber zu streichen. Das Kartonbrett wird wie zu einem Symbol für jene seelischen Schleier, die uns von der ersehnten Nähe Gottes trennen. Und doch wird mir schlagartig eines bewusst: Gott ist überall — jede Nische in einem x-beliebigen Haus kann zur Miḥrāb [Gebetsnische] einer Moschee werden, ob ich hier bete oder zu Hause, in einem weit entfernten Land — es macht keinen Unterschied — der einzige Unterschied liegt in meinem Herzen selbst, das durch diesen Ort transformiert wird. Ich stehe staunend vor der goldenen Kuppel im Nachmittagslicht. Zeit ist so bedeutungslos geworden. Die vielen Male im Abstand von Monaten oder Jahren, die ich hier her kam um sie zu besuchen, scheinen alle zu einem einzigen Augenblick zu verschmelzen, zu einer einzigen Bewegung meiner Seele. Das Zeitgefühl verschwindet ebenso wie die Grenzen zwischen Raum und Zeit. Es ist die Relativität der Liebe, die diese Dimensionen, die unseren Alltag strukturieren, dahinschwinden lassen und Alles in einem einzigen ewigen Moment vereinen. Ein Vorgeschmack dessen, was wir in Seiner ewigen Gegenwart zu erwarten haben. Ein tiefes Glücksgefühl erfüllt mich in diesem zeitlosen Zustand wie ein Licht, das mir jede Dimension meiner Seele zu beleuchten erscheint, mir beinahe den Atem raubt und mir Tränen der Dankbarkeit und der Unfassbarkeit über das Gesicht strömen läßt. Die Anwesenheit ihrer *reinen Seele läßt mich die Einheit begreifen, die hinter all den Schleiern der Vielfalt verborgen liegt wie ein geheimnisvoller Schatz, der erkannt werden will und der das Auge des Menschen blendet, wie das hellste Sonnenlicht. Verloren ist derjenige, der versucht, dieses Licht unmittelbar zu schauen. Doch können wir die Reflektion dieses Lichtes staunend betrachten im Gesicht eines Liebenden, der dieses Licht schaut, im Angesicht des Mondes, der das Sonnenlicht reflektiert. So reflektiert auch* ihre *Seele dieses ewige Licht und läßt mich doch begreifen, dass dieses Licht überall ist, wo ein Herz wie ein reiner Spiegel sich bereit gemacht hat, die Strahlen zu empfangen und auf die Welt zurückzuwerfen. Die Menschen kreisen um ihr Grab, berühren und küssen es und ich weiß, dass es nicht das Grab ist, dass sie verehren, sondern jenes Licht, dass von ihrer Seele wie ein Spiegel reflektiert wird. Ich sitze lange im Stillen in der Nähe ihres Grabes und wünschte ewig in diesem Zustand der Einheit und der vollkommenen Zufriedenheit verweilen zu können oder, dass es mir wenigstens gelingen würde, etwas von diesem Zustand zurück in mein Alltagsleben mitnehmen zu können, selbst wenn es nur eine blasse Erinnerung an diesen Zustand sein möge.*

2.2.3 *Dschamkarān*: Die Blaue Moschee von Imām Mahdī in Qum

Imām Ṣadiq erklärte einem seiner Schüler die Bedeutung des Namens „Qum"[abgeleitet von: „sich erheben"] im Zusammenhang mit dem Wiedererscheinen Imām Mahdīs folgendermaßen:

> „Qum trägt diesen Namen, weil die Menschen in Qum sich um den letzten Imām der Familie des Propheten versammeln werden. Sie werden unter seinem Namen und unter seiner Flagge einen Aufstand machen [pers.: *Qīyām*] und werden seine treuen Helfer sein."

Neben dem *Ḥarām* von *Ma'ṣūma* und der großen neuen Freitagsmoschee ist der wichtigste Versammlungsort und spirituelle Kraftplatz von Qum die blaue Moschee von *Dschamkarān* etwa 6 km östlich von Qum. Es heißt, das diese Moschee ursprünglich vor über 1000 Jahren auf Anweisung des 12. Imām Mahdīs hin gebaut wurde. Zu diesem Ereignis existiert eine lange Überlieferung. Der erste Teil dieser Überlieferung lautet folgendermaßen:

> *Scheich Ḥassan ibn Muthleh Dschamkarani* berichtet über die Entstehung der Moschee:
>
> "Am Abend des 17. Ramadan 373 n.d.H. (22.2.984 n.Chr.), als ich zu Hause schlief, kamen einige Leute zu mir nach Hause, weckten mich und sagten: ´Steh auf und begib Dich zu Imām Mahdī er hat nach Dir verlangt! ´ Sie begleiteten mich und führten mich an einen Ort, wo sich heute die *Dschamkarān* Moschee befindet. Ich sah dort ein Bett, auf dem ein schöner Teppich lag und einen jungen Mann, um die dreissig, der dort, an ein Kissen gelehnt, saß. Ein alter Mann saß bei ihm. Der alte Mann war al- Chiḍr, der mich bat, mich zu setzen. Daraufhin setzte ich mich.
> Imām Mahdī rief nach mir mit meinem Namen und beauftragte mich, folgendes zu tun: `Gehe zu *Ḥassan ibn Muthleh*, der dieses Land bebaut, und sag ihm, dass dieses Stück Land vortrefflich ist und Allāh, der Erhabene, es selbst auserwählt hat. Sag ihm, er soll dieses Stück Land nicht mehr bebauen!´. Ich sagte: `Mein Oberhaupt, ich brauche einen Beweis, sonst glauben mir die Leute nicht.´ Der Imām (a.) fuhr fort: `Geh, erfülle deinen Auftrag, wir werden dir einen Beweis liefern. Gehe auch zu *Sayyed Abūl Ḥassan*, er ist ein Gelehrter in Qum, berichte ihm und fordere ihn auf, aus dem Profit des Geldes, das er an diesem Stück Land über Jahre hinweg gespart hat, an diesem Platz eine Moschee zu bauen.´"
>
> Danach beschrieb Imām Mahdī (a.) besondere Ritualgebete für den Ort und nachdem der Imām die Ritualgebete erklärt hatte, fuhr er fort: "Für jemanden, der dieses zwei-Rakat-Gebet an diesem Ort verrichtet, für denjenigen ist es gleichwertig als ob es in der Ka'aba selbst verrichten werden würde …" [219]

Die ursprüngliche Moschee war ein einfacher Bau mit einem Holzdach. Erst nach der Revolution in den 1980er Jahren wurde die Moschee in ihrer heutigen Form gebaut und erst ab etwa 1995 begann sich der Ruf von *Dschamkarān* zu verbreiten und jährlich wachsenden Pilgerzahlen zu verzeichnen. In den letzten 10 Jahren stiftete die iranische Regierung massive Summen, um einen Ausbau des Moscheeareals zu

[219] http://www.eslam.de/begriffe/d/*Dschamkarān*.htm [25.6.2010]

einem mehrere tausende Pilger fassenden Ort zu finanzieren und deren zukünftige Funktion als Versammlungsort der Anhänger von *Imām Mahdī* nach dessen erhofftem Wiedererscheinen vorzubereiten.

In den letzten Jahren wurde *Dschamkarān* vor allem auch von westlichen Journalisten entdeckt und in den entsprechenden Medien als kurioses Symbol und als Zeichen des Wahnsinns oder des realitätsfernen absurden Aberglaubens der iranischen Bevölkerung und der Regierung unter Präsident Ahmadinejad dargestellt. Solche Journalisten stellten auch verschiedene interessante Spekulationen bezüglich eines trockengelegten Brunnenschachts auf dem Areal an, in den Pilger Briefe, Wünsche und Bitten an den Imām hineinwerfen. So behaupten manche Journalisten, dass *Imām Mahdī* in diesem Brunnen sitzen bzw. wohnen würde, oder dass er in diesem Brunnen wieder erscheinen wird. Ein Gespräch mit einem der Wächter der Moschee würde allerdings schnell für Aufklärung sorgen. So erklärt mir ein freundlicher bärtiger Mann, der zum Personal der Moschee gehört, dass der Brunnen lediglich als eine Art Briefkasten zu verstehen ist. Der Brunnenschacht wird wöchentlich ausgehoben und die Briefe werden in einen Fluß in den umliegenden Bergen gelehrt, der schließlich ins Meer mündet. Denn einem alten Brauch zu Folge kann ein jeder Gläubige mit dem Imām kommunizieren, in dem er seine Botschaft notiert und in das Meer wirft, bzw. in ein Gewässer, welches in das Meer mündet.



Abbildung 95: Eine e-postcard der neuen Moschee von *Dschamkarān* auf www.*Dschamkarān*.info [14.6.2010]



Abbildung 96: *Dschamkarān* an einem Dienstagabend



Abbildung 97: Pilger grüßen von einem der Eingangstore von *Dschamkarān* aus die Moschee

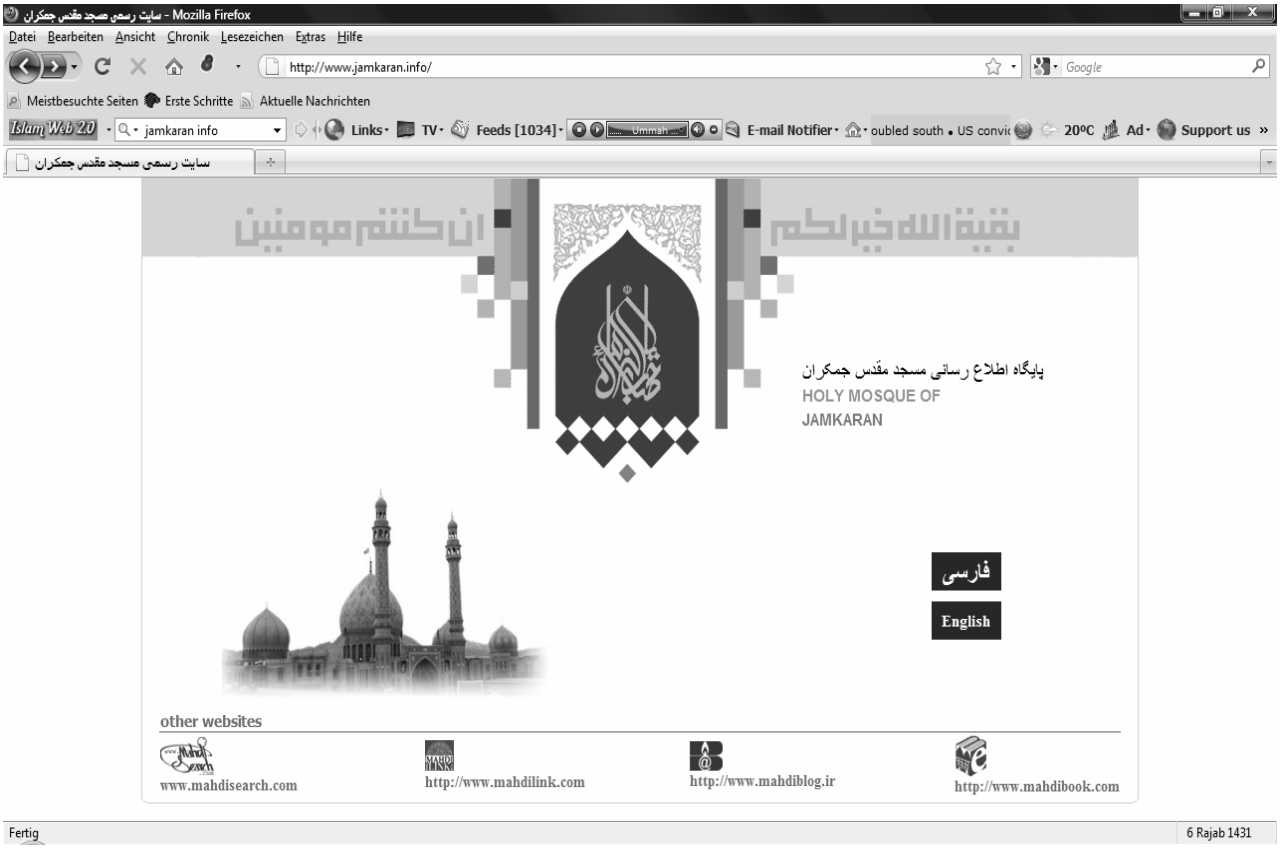


Abbildung 98: Homepage der *Dschamkarān* Moschee[220]

Dschamkarān hat aber auch eine eigene Radiostation und hat eine *website* [www.Jamkaran.info] in persischer und englischer Sprache, auf der täglich Ansprachen und Rezitationen des *Qur' ān* und spezieller Gebete *live* aus der Moschee übertragen werden. Unter anderem werden auf dieser *website* auch die *„days of separation"* verzeichnet — die Tage, die seit dem Beginn der „großen Verborgenheit" —der Trennung der Gläubigen von ihrem letzten Imām — vergangen sind. Am 14.Juni 2010 belief sich diese Zahl auf 415079 Tage.

Nicht jeder Pilger macht allerdings Gebrauch von *Imām Mahdīs* Postfach oder seiner elektronischen Adresse im *Cyberspace*. Die meisten seiner Anhänger versuchen durch die spirituelle Praxis des Gebets und der Rezitation des *Qur'āns,* sowie durch nächtliche Aufenthalte in der Moschee von *Dschamkarān* den Kontakt und die Nähe zu ihrem *Imām* herzustellen. Dabei ist besonders in den Nächten von Dienstag auf Mittwoch ist in *Dschamkarān* die größte Dichte von Pilgern zu verzeichnen. Denn es heißt, dass es eine solche Nacht von Dienstag auf Mittwoch sein wird, in der der *Imām* nach seinem Wiedererscheinen, in dieser Moschee erwartet wird. Daher ist das Verweilen in der Moschee und das Beten für die beschleunigte Rückkehr des Imāms an diesen Nächten besonders empfohlen.

[220] http://www.*Dschamkarān*.info/ [14.6.2010]

In den letzten Jahren hat sich vor allem unter der unter dem ständigen Druck einer Millionenstadt stehenden Bevölkerung Teherans ein Brauch entwickelt, am Dienstagabend, oft in Begleitung der ganzen Familie, nach *Dschamkarān* zu pilgern, die ganze Nacht dort zu verweilen und unmittelbar nach dem Morgengebet einen der Pilger - Busse direkt zurück nach Teheran zu nehmen, um rechtzeitig wieder am Arbeitsplatz zu erscheinen. So werden mittlerweile Tausende von Menschen Woche für Woche zu pendelnden Pilgern, die ihre Dienstagnächte im Gebet und der Andacht oder beim nächtlichen Picknick im Kreise der Familie verbringen. Diese Tätigkeit scheint jedoch alles andere als ermüdend zu sein, denn die Pilger betonen, dass diese Dienstagnacht sie mit Energie und Kraft bis zur nächsten Woche versorgt. Eine Art spirituelle Therapie für die Menschen von Qum und insbesondere für die Einwohner von Teheran gegenüber dem zunehmenden Druck modernen Großstadtlebens?

Furuh, die selbst beinahe jeden Dienstagabend von Teheran hierher pendelt und die ich eine Nacht lang in *Dschamkarān* begleite, erklärt es mir folgendermaßen:

> „Die Menschen im Westen leiden immerzu unter Streß. Sie haben nicht solche Orte wie wir. Du gehst dort hin und all deine Sorgen, dein Streß, deine Wünsche — alles erledigt. Du kannst um alles bitten, deine Schwierigkeiten werden zu Leichtigkeiten. Und das Beste ist, du weißt genau, wenn deine Wünsche nicht in Erfüllung gehen, dann ist das auch besser für Dich, dass sie nicht in Erfüllung gehen.“(Interview Furuh August 2008, *Dschamkarān*, Qum)



Abbildung 99: Zu großen Festtagen wie dem Geburtstag von Imām Mahdī am 15. Sha‘aban versammeln sich über 2 Millionen Pilger in *Dschamkarān*[221]

[221] http://www.parsiblog.com/PhotoAlbum/damibama/*Dschamkarān*.jpg [12.6.2010]

Furuh ist ein Frau Mitte 40. Seit ihrer Jugend ist sie die Schülerin ihres Onkels, eines großen Gelehrten und Mystikers. Sie hat nie geheiratet, sondern ihr Leben dem Lernen und dem Lehren gewidmet. Es ist selten, dass eine Frau einen so hohen Grad in den religiösen Studien erreicht wie *Furuh*. Sie hat in ihrer Jugend in Amerika und England studiert, sich nach ihrer Rückkehr aber alleine dem religiösen Studium und der spirituellen Praxis gewidmet. Heute unterrichtet sie in Teheran, fährt allerdings so oft es ihr möglich ist nach Qum um von der Nähe *Fāṭimah Ma'ṣūmas* zu profitieren und um nach *Dschamkarān* zu pilgern.

Während unseres nächtlichen Aufenthaltes in *Dschamkarān* ezählt mir *Furuh* unter anderem über der Bedeutung von *Ziyārat*, über die Beziehung zu den *Imāmen* und erläutert mir ihr Verständnis von Religion. Einen Teil dieser ausführlichen Gespräche habe ich im Folgenden aus dem persischen übersetzt und transkribiert.

2.2.3.1 Über Ziyārat

„ Für uns Schiiten sind die Ziaratgā [Pilgerstätten] wie ein Zufluchtsort, ein Schutzort. Für mich ist es immer ein Gefühl der Sicherheit, der Leichtigkeit, eine Art Genuß der Seele. Und jedes Mal, wenn man wieder hingeht wird dieses Gefühl des Genusses und der Freude stärker. Das erste Mal als ich bei Imām Riḍā in Maschhad war, war ich etwa sieben Jahre alt. Das hinterließ einen großen Eindruck auf mich. Später als ich nach England und Amerika zum Studieren ging, vermisste ich diese Orte sehr. Ich verstand nicht, wie die Menschen es dort aushalten konnten, was sie mit ihrem Druck und ihren Sorgen machten, wenn sie solche Orte nicht hatten. Ich war ganz allein dort und manchmal konnte ich den Druck nicht aushalten. Der einzige Ort der Zuflucht, den ich dort hatte, war der *Qur'ān*. Ohne dem *Qur'ān* und dem Gebet… ich weiß nicht wie es dort ausgehalten hätte. Bis heute kann ich es nicht verstehen, wie diese Menschen leben können— ein Leben ohne *Qur'ān* und Gebet, ohne den Imāmen, ist eigentlich wie in der Hölle sein, aber den Menschen selbst ist es einfach nicht bewußt, weil sie das Gefühl nicht kennen, dem Paradies nahe zu sein.
[…] Es ist wie ein Zeichen, ein Blitz, der für einen Moment alles erleuchtet und einem den Weg weist, wenn du zu ihnen gehst.Du beginnst anders nachzudenken, in der Begrenzung und Eingeschränktheit deines Lebens, sind sie wie leuchtende Sterne, die einen auf die Weite des Universums hinweisen und auf das, was sich hinter dieser Begrenztheit deines eigenen Horizonts verbirgt. Und dieser Stern leuchtet nicht nur für dich, zeigt nicht nur dir den Weg, sondern allen in ihrer Umgebung, jedem der kommt. Und dieser Blitz, dieses Licht, hilft dir weiter im Leben, hilft dir Dinge aus einer anderen Perspektive zu betrachten, lehrt dich anders zu denken, führt dich wieder in eine gerade Richtung."
(Interview Furuh August 2008, *Dschamkarān*, Qum)

2.2.3.2 Über Fāṭimah Ma'ṣūma

„Wenn ich zur geehrten Ma'ṣūma gehe, dann habe ich das Gefühl, sie kennt mich und zeigt mir meinen Weg. Sie war eine junge Frau, nur 28 Jahre alt, als sie starb. Sie war auch nie verheiratet gewesen, weil es eben die Umstände nicht zuließen. Aber sie hat eine so hohe Stufe der Nähe zu Gott erreicht, dass selbst die höchten Gelehrten und Geistlichen zu ihr kommen, von ihr Wissen und Rat suchen und um Hilfe bei ihren Studien und der Lösung

schwieriger Probleme zu bitten. Im Islam geht es ja nicht darum, ob man ein Mann oder eine Frau ist, es geht einzig und allein um den Grad der Nähe zu Gott und um das Wissen über sich selbst und über den Grad der Gotteserkenntnis, den jemand erreicht. Das ist das einzige Kriterium, nachdem ein Mensch beurteilt wird. Ma'ṣūma ist in dieser Hinsicht also ein besonderes Vorbild — für Frauen und für Männer gleichermaßen — ihr Leben ist wie ein heller Lichtstrahl, wie eine Leuchte, die uns— jedem ganz individuell, aber auch einer ganzen Gesellschaft — den Weg weisen soll."
(Interview Furuh August 2008, *Dschamkarān*, Qum)

2.2.3.3 Über Tawassul [Verbindung zu den Imāmen] von der Weite

„Wir glauben daran, dass —wie der Qur' ān sagt— die *Schuhadā'* [Märtyrer] lebendig sind, nur wir begreifen es eben nicht. Das heißt, sie sind immer und überall lebendig. Sie sehen mich, egal ob ich in England, Amerika oder im Iran, hier in *Dschamkarān* oder beim *Imām* in Maschhad bin. Für sie ist die physische Entfernung oder Distanz kein Thema, das zur Diskussion steht, aber für uns selbst ist es ein Thema. Denn unser Bewußtsein ist im Alltag sehr eingeschränkt. Egal wo wir also sind, wenn wir ihnen unsere Aufmerksamkeit zuwenden, werden sie uns sicherlich weiterhelfen, aber wir benötigen oft erst eine besondere Atmosphäre, eine spirituelle Umgebung, damit wir ihnen unsere Aufmerksamkeit schenken.

Ich erinnere mich zum Beispiel, als ich in Amerika lebte und mein Bruder mich besuchen kommen wollte. Er war in New York und sollte zu mir nach Arkansas kommen. Ich sollte ihn mit dem Auto abholen, aber als ich unterwegs war, starb der Motor ab und wollte nicht mehr anspringen. Ich sah unter der Haube nach und kontrollierte Benzin und Öl, aber ich wusste nicht was ich sonst noch machen sollte. Ich war ganz alleine auf der Straße, es wurde schon dunkel und ich konnte ja auch meinen Bruder nicht erreichen — es gab ja noch keine Mobiltelefone damals. Ich war also verzweifelt, aber dann hielt ich einen Moment inne und machte *Tawassul*: Ich sagte: „*Ya Imām Riḍā*, siehst du nicht, ich bin ganz alleine hier, ich habe niemanden, ich will zu meinem Bruder, es wird schon dunkel, ich weiß nicht was ich machen soll." Und als ich noch einmal versuchte den Motor zu starten, sprang er plötzlich wieder an. Und ich verstand damals, dass es genügte, nur für einen Moment meine Aufmerksamkeit auf die Imāme zu richten, damit ich ihre Anwesenheit wahrnehmen konnte und sie mir helfen und mich leiten würden. Das war eine sehr wichtige Lektion für mich.

Aber dennoch ist es etwas ganz anderes, wenn du direkt zu ihrem Ḥarām hinkommst. Dein Herz wird erfüllt von einer tiefen Ruhe. Du fühlst dich ihnen sofort nahe. Es ist ein Gefühl, wie anzukommen. Und es ist noch einmal ein Unterschied, ob du beispielsweise nur von der Weite den *Zarīh* grüßt, oder ob du dich langsam durch das Gedränge der Leute vorbewegst, bis du dann den Zarīh erreicht hast. Alle Menschen, die dorthin kommen streben es an, wenigstens einmal den *Zarīh* zu berühren. Es ist einfach so, dass du dem Imām immer näher und näher sein willst. Den *Zarīh* zu berühren oder zu küssen, gibt einem das Gefühl, physisch so nahe wie möglich an diese geliebte Person heranzukommen. Das Gefühl ganz bei ihnen zu sein, überwältigt einen einfach. Und es gibt dir das Gefühl, viel näher bei Gott zu sein, als es dir sonst möglich ist — als würden sie einen mit Gott verbinden können, wie eine Art Seil oder Leiter. Also das ist jetzt einfach meine persönliche Erfahrung. Es ist so, als würdest du am Eingang zum Paradies stehen dürfen, diese Ruhe, diese Freude und tiefe Zufriedenheit empfinden, diese Nähe zu Gott, den Duft des Paradieses in der Nase zu haben. Aber natürlich können wir von ihrer Anwesenheit überall profitieren, egal wo wir sind. Es hängt nur mit unserem eigenen Bewusstsein zusammen. Aber in dem wir sie physisch besuchen, können wir sie besser und leichter kennen lernen, ihre Persönlichkeit unmittelbar erfahren und so wiederum unser Bewußtsein stärken..

Es ist auch nicht nur eine Sache, die wir Schiiten machen, auch Christen oder Zoroastrier und manchmal sogar Hindus kommen zum Schrein von *Imām Riḍā* oder *Fāṭimah Ma'ṣūma* — meistens, wenn sie Hilfe brauchen oder wichtige Wünsche haben. Denn diese Seelen sind Leuchten für alle Menschen. Sie sind universell, nicht nur für Muslime. Aber die meisten von uns, die hier im Iran aufgewachsen sind, haben das Glück, dass wir schon von Kindheit an eine Beziehung zu den Imāmen aufbauen können, dass wir sie von Anfang an kennen dürfen und sie uns in unserem Leben begleiten. Und jedes Mal, wenn man sie besucht, wird man durstiger nach ihrer Nähe und danach, sie besser kennenzulernen."
(Interview Furuh 2008, *Dschamkarān*, Qum)



Abbildung 100: Bilder wie diese dienen im Cyberspace dem Andenken und Gedenken der Pilger an jene besondere Atmosphäre, die sie erfahren haben.[222]

[222] http://img717.imageshack.us/i/*Dschamkarān*.jpg [13.6.2010]

2.2.3.4 Über Religion und die Bedeutung des Qur' ān

„Der Qur' ān ist wie ein großzügig gedeckter Tisch, auf dem genug Gaben für alle da sind, man muß nur zugreifen. Der Qur' ān gibt jedem Menschen Antworten, egal auf welcher Stufe dieser sich befindet, egal ob wir einfache Menschen sind oder große Gelehrte oder Mystiker. Unser Leben hängt davon ab, welche Beziehung wir zum Qur' ān aufbauen können, dementsprechend wird der Qur' ān dann auch Einfluß auf unser Leben nehmen können. Aber auch unsere Beziehung zu unseren Mitmenschen, zu unserer Umwelt und Gesellschaft, zu uns selbst und zu den Toten hängt von unserer Beziehung zum Qur' ān ab. Wenn ich selbst also den Qur' ān nicht verwende, wenn ich mich nicht an die Anweisungen, die der Qur' ān mir gibt, halte und dessen Hinweise ignoriere, dann ist es eigentlich so, als ob ich mich selbst verletze und mir Schaden zufüge, als ob ich mein Leben verschwende ohne zu wissen was ich tue, in welche Richtung ich gehe, ohne einen echten Zugang zur Welt zu erlangen und zu den Welten die dahinter liegen.

Ich bin schließlich zu dem Ergebnis gelangt, dass das System auf dem unsere Gesellschaften aufgebaut sind, eigentlich nur das Leben der Menschen vergeudet. Wir gehen in den Kindergarten, in die Grundschule, in die höhere Schule, an die Universität, wir arbeiten, dann sterben wird. Aber nirgendwo öffnet einem diese Gesellschaft die Tore, um sich selbst zu erkennen, um die Welt zu erkennen, um seinen Weg kennenzulernen um die eigentlichen Fähigkeiten des Menschen und der Seele zu kultivieren. Der Islam ist wie eine wertvolle Perle, die auf die Erde gefallen ist, aber niemand beachtet sie, niemand erkennt ihren Wert und hebt sie auf. Die ganze Welt dürstet nach diesem Schatz, aber niemand erkennt ihn, niemand weiß, dass er da ist, direkt vor den Füßen liegt. Der Islam ist überall, aber niemand kennt den Islam, niemand benutzt den Islam. Der Islam wandelt unter den Menschen — auch unter den Muslimen— wie ein Unbekannter. Der Islam ist eine Philosophie, die alle Probleme der Menschen lösen könnte, aber niemand wendet sie an, niemand macht sich die Mühe sie kennen zulernen und von ihr zu profitieren. Religion aus islamischer Sicht bedeutet also Leben im eigentlichen Sinne, Leben mit geöffneten Augen, mit geöffnetem Herzen und mit geöffnetem Verstand."
(Interview Furuh 2008, *Dschamkarān*, Qum)

2.2.3.6 Pilgerorte als Kommunikationsmedien

Pilgerorte scheinen— ebenso wie deren *Ṣāheb-e-Makan* [Besitzer des Ortes],die Imāme selbst — über eine Verbindung zueinander und eine Kommunikation untereinander zu verfügen. So können Ereignisse an einem Ort, direkte Reaktionen an einem anderen der heiligen Orte auslösen. Der Angriff auf das Grabmals des 11. *Imāms Ḥassan al-'Askarī*, dem Vater von *Imām al-Mahdī*, in Samarra, Irak am 11.2.2006, löste Entsetzen, Schock, Wut und Trauer bei Schiiten weltweit aus, schien aber insbesondere in Qum, eine ganz besondere Wirkung zu entfalten. Das Grabmal in Samarra, dessen goldene Kuppel durch den terroristischen Akt vollkommen zerstört wurde, gilt den Schiiten auch als der letzte Ort, an dem *Imām Mahdī* gesehen wurde, bevor er vor über 1000 Jahren in die große Verborgenheit verschwand. Für den Anschlag wurde direkt die CIA verantwortlich gemacht. Die Bilder des zerstörten *Ḥarām* kursierten nur wenige Stunden nach dem Ereignis im ganzen Iran, indem sie

direkt von Zeugen des Attentats in Samarra per Mobiltelefon verschickt und tausendfach weiterverbreitet worden waren. Die Bilder führten in Qum zu spontanen Protesten und unter anderem zu einem langen Demonstrationszug vom Ḥarām von *Ma'ṣūma* sechs Kilometer weit bis nach *Dschamkarān*, wo eine große Veranstaltung stattfand mit gemeinsamen Gebeten, Trauern, Beileidsaussprüchen und der Bekundung der Solidarität mit *Imām Mahdī*, denn es war ja das Grab seines Vaters, das hier unmittelbar angegriffen wurde. Die Bilder von Samarra vor und nach dem Angriff wurden dabei über eine große Videoleinwand projiziert direkt vor der Moschee in *Dschamkarān* projiziert, so dass der Schrein in Samarra direkt mit der Moschee in *Dschamkarān* zu kommunizieren schien.



Abbildung 101: Bilder wie diese von dem zerstörten Schrein des 11. Imāms in Samarra kursierten in kürzester Zeit per Handy und email um die Welt und lösten Wut und Trauer und Protestmärsche bei Schiiten weltweit aus.

2.2.4 Die grüne Moschee von *Al-Chiḍr*

Eine holprige Querstraße führt von *Dschamkarān* aus direkt zu einem weiteren, wesentlich kleineren Pilgerort auf einem der Qum umfassenden Berge.
Die kleine grüne Moschee, verdankt ihren Namen den grünen Laternen, mit der sie nachts beleuchtet wird und so von Qum aus als grünes Licht in den Bergen wahrgenommen werden kann. Die grüne Moschee beinhaltet eine ebenfalls grüne Gebetsnische mit den Namen Allāhs und den Namen der 14 *Ma'ṣūmīn*. Die Moschee kann nur durch den relativ steilen Anstieg auf jenen kleinen Berg erreicht werden, auf dessen schmalen Kamm sie gebaut wurde. Vor allem zum Abendgebet, wenn die Sonne hinter den Bergen verschwindet, die Abenddämmerung angebrochen ist und die heiße Wüstenluft langsam abkühlt, steigen etliche Pilger hinauf, um dort das ihre

Gebete zu verrichten und die Aussicht auf das nächtliche Qum zu genießen. Von der Moschee aus hat man einen Panoramablick in die umliegenden Bergketten einerseits und auf die Stadt Qum mit der goldenen Kuppel des Ḥarām und der silbernen Kuppel der Freitagsmoschee anderseits. Etwas östlich abgeschlagen in der Wüste läßt sich auch die türkise Kuppel der Moschee von *Dschamkarān* ausmachen.



Abbildung 102: Die kleine Moschee von Al-Chiḍr, ein Pilgerort in den Bergen für diejenigen, die etwas mehr Abgeschiedenheit jenseits der großen Pilgerstätten und eine großartige Sicht auf Qum bevorzugen



Abbildung 103: Die grüne Moschee auf dem Berg mit ihrer charakteristischen grünen Beleuchtung

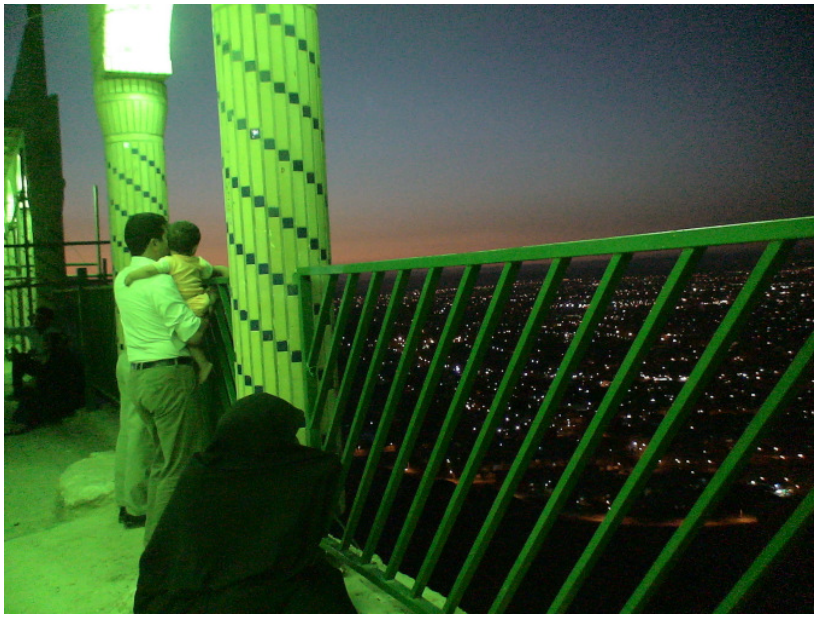


Abbildung 104: Pilger genießen die nächtliche Aussicht über Qum von der grünen Moschee aus





Abbildung 105: Die grüne Gebetsnische von al-Chiḍr; rechts:Detailansicht mit den Namen Allāhs, Muhammads und ʻAlīs

An besonderen Festtagen wird von Privatpersonen oder bestimmten Institutionen oftmals auch ein einfaches Abendessen, Tee und Wasser an die Pilger ausgegeben, das zu diesem Zweck mittels einer einfachen Seilzugkonstruktion auf den Berg hinauftransportiert wird. Besonders beliebt ist auch das Rezitieren des *Duʻā Kumayl*

an Donnerstagabenden — jenes mystische Bittgebet, von dem es heißt, dass es *al-Chiḍr* selbst *Imām ʻAlī* gelehrt haben soll. Die Flagge über der grünen Moschee trägt den Schriftzug „*Ya Mahdī*“ und ist dem 12. Imām gewidmet, der hier wohl gelegentlich seine nächtlichen Zusammenkünfte mit dem ältesten und größten Weisen aller Zeiten, *al-Chiḍr*, pflegt.



Abbildung 106: Pilger beim Abendgebet in der grünen Moschee



Abbildung 107: Der Weg zur grünen Moschee. Im Hintergrund: die Straße nach *Dschamkarān* und die türkise Kuppel von *Dschamkarān* in der Ferne.

2.2.5 Dschāmi'at az-Zahrā'- Universität, Qum

In Vorbereitung auf diese Dissertation habe ich mich sechs Monate im Zeitraum von *Februar bis August 2006* in Qum aufgehalten, um mir die für weitere Forschungstätigkeiten notwendigen Kenntnisse der persischen Sprache *(Farsi)* und der schiitischen Philosophie anzueignen und eine erste Datenerhebung in Form von persönlichen narrativen Interviews und teilnehmenden Beobachtung durchzuführen. Die Datenerhebung sollte dabei vor allem zur Evaluierung des Kontextes der durchzuführenden Forschungen, der Identifikation von möglichen Problemfeldern und der Generierung von forschungsrelevanten Fragestellungen dienen, sowie dem Aufbau eines persönlichen Netzwerkes und einer Einarbeitung in die Grundzüge der schiitischen Theologie und Philosophie, um ein tieferes Verständnis des Forschungskontextes zu erlangen.Ich habe während dieser Zeit rund sechs Monate am internationalen Campus der Institution: *„Dschāmi'at az- Zahrā': Scientific and Educational Institute for Women"* in Qum, verbracht.

Die *„Dschāmi'at az- Zahrā'"*-Universität in Qum ist die größte *Hauzeh 'Ilmiyyeh* (theologische Universität) für Frauen im Iran. Die Gründung der Universität wurde nach der iranischen Revolution 1984 von *Ayatollah Chomeini* selbst in Auftrag gegeben, um auch Frauen den Zugang zum religiösen Studium zu ermöglichen. Um das Geld für ein solches Projekt aufzutreiben und dessen weitere Finanzierung zu gewährleisten, ließ Chomeini unter anderem das Unternehmen „*Zam Zam"*, das auf iranischem Boden Softdrinks wie Cola, Fanta oder Sprite als Alternative zu den mit imperialistischen und kapitalistischen Supermächten assoziierten Getränken herstellen sollte.

Abbildung 108: Werbung für ZamZam softdrinks



Hinter der Idee von „*Zam Zam"* [der Name ist in Anlehnung an die berühmte heilige *Zam Zam*-Quelle in Mekka entstanden] steht die Diskussion, ob die im Iran überaus beliebten Getränke des amerikanischen *Coca Cola-* Konzerns konsumiert werden dürfen, oder als Ausdruck ökonomischen Boykotts aus religiöser Sicht als verboten gelten sollten.

Ayatollah Chomeini gründete als Antwort auf diese Fragen das Unternehmen *„Zam Zam“*, das Softdrinks dieser Art nun aus iranischer Eigenproduktion fertigen sollte und heute mittlerweile auch über die Landesgrenzen hinaus in verschiedensten islamischen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens vertrieben wird und sich großer Beliebtheit erfreut. Heute ist die *ZamZam*- Company integriert in die größte iranische Stiftung — die *„Bonyad-e Mostazafin“* [*„Stiftung der Unterdrückten“*] — die Geld für soziale und kulturelle Angelegenheiten bereitstellt und unter anderem die Angehörigen der Märtyrer und die Kriegsverletzten aus dem Iran-Irakkrieg finanziell unterstützt. Auch die *„Dschāmi‘at az- Zahrā’“* Universität wird zu einem großen Teil aus den Einkünften der *Zam Zam- Company* finanziert.

Erst kürzlich zog die Institution in einen neuen, großzügig angelegten, speziell dafür errichteten Campus, am südlichen Rand von *Qum*. Die neue Lokalität ist modern ausgestattet, aber in einem traditionellen Stil gebaut und beherbergt einige tausend Studentinnen aus über 40 Ländern der Welt. Der Campus war zur Zeit meines Aufenthalts (2006) noch immer im Ausbau begriffen, und soll in Zukunft, neben einer bereits bestehenden umfangreichen Bibliothek, einem Verwaltungs- und Schulgebäude, einem Kindergarten sowie einem großen Garten und dem Dormitorium mit Brunnenanlagen und blühenden Obststauden, auch ein eigenes Schwimmbad und Fitnessräumlichkeiten für die Studentinnen beherbergen.



Abbildung 109: Lecturehall der *Dschāmi‘at az- Zahrā’*



Abbildung 110: Campus der *Dschāmi'at az- Zahrā'* Universität mit Dormitorium

2.2.5.1 Lebensumstände der Studentinnen am Campus

Es herrscht ein ständiges Kommen und Gehen von Studentinnen aus verschiedenen Ländern, die anfangs oft kein Wort Persisch sprechen. Es gibt sowohl die Möglichkeit für unverheiratete Studentinnen am Campus zu wohnen, als auch für verheiratete Frauen nur untertags zum Unterricht zu kommen, und ihre Kinder für diese Zeit im Campus-internen Kindergarten betreuen zu lassen.
Die Frauen, die täglich mit einem speziell eingerichteten Shuttle-Bus Service, aus unterschiedlichen Orten der Stadt abgeholt werden, kommen nur zu ihren Klassen oder zum Lernen in die Universität. Für die Mädchen, die am Campus wohnen gelten neben dem Unterricht eine ganze Reihe spezielle Regeln. Sie dürfen den Campus nur unter bestimmten Umständen oder Vorraussetzungen verlassen.

Dadurch entwickelt sich in dem Campusbereich des Dormitoriums eine Art geschlossene Atmosphäre, eine Art künstliche Stadt in einer Stadt. Der Zugang zu diesem äußerst geräumigen, aus mehreren quadratischen Kreuzhöfen bestehenden Bereich, ist für Männer, sowie für campusfremde Personen nicht gestattet, was den Mädchen einerseits ermöglichen soll, sich darin völlig unverschleiert und frei zu bewegen, sportlichen Aktivitäten nachzugehen und sich gänzlich auf ihr Studium zu konzentrieren und andererseits den Eltern der unverheirateten Mädchen Sicherheit bieten soll, das ihre Töchter in der Fremde gut aufgehoben sind. Es gibt einen Bereich des Campus, der den iranischen Studentinnen vorbehalten ist und einen internationalen Bereich, in dem nur Mädchen und junge Frauen aus unterschiedlichen Ländern wohnen. Prinzipiell sind die meisten Mädchen schiitischen Glaubens, da der primäre Zweck des Studiums neben Spezialisierung

auf Koranwissenschaften und Koraninterpretation, das Interesse und die Vertiefung in den unterschiedlichen Zweigen der schiitischen Philosophie, Geschichte, Theologie und Mystik ist. Das Studium ist prinzipiell aber auch gegenüber Anhängern anderen Zweigen des islamischen Glaubens und auch für Anhänger anderer Religionen offen, die ihr Interesse an schiitischer Theologie vorbringen und begründen.

„Dschāmi'at az- Zahrā'" hat zwar mittlerweile auch eine offizielle *homepage* [http://www.jz.ac.ir/jzacir/index.php], die meisten Mädchen jedoch erfahren über diese Universität mittels Mundpropaganda oder durch Verwandte und Freunde, die auch in Qum studieren oder studiert haben. In den letzten Jahren findet diese Art der informellen Mundpropaganda aber auch immer stärker über das Internet selbst statt. Da Mädchen und junge Frauen, die gerade dort studieren oder studiert haben ihre Erfahrungen gerne auf persönlichen weblogs oder per facebook ihren Freunden mitteilen.[223]

Ein besonderer Aspekt der Universität ist, dass Frauen und Mädchen, aller sozialen Klassen der Zugang zum Studium ermöglicht wird. Für ein volles vier- oder fünfjähriges Programm ist neben einer kostenfreien Unterbringung, Versorgung und Studium noch eine zusätzliche Förderung in Form von Taschengeld und Stipendium seitens der iranischen Regierung vorgesehen, bzw. wird aus der Tasche der „Stiftung für Unterdrückte" und des „*Zam Zam*"Unternehmens bezahlt. Das ermöglicht auch Mädchen und Frauen aus den ärmsten Schichten Indiens, Kashmirs, Pakistans, Thailands, Afghanistans oder Afrikas zum Studium in den Iran zu kommen. Selbst die Anreise über Pakistan mit eigenen Bussen, wird von der Universität finanziert.

Für viele Mädchen spielen neben dem Interesse an einer Vertiefung des religiösen Wissens, oftmals auch soziale Faktoren eine entscheidende Rolle. Oft sind sie Hoffnungsträger einer mehrköpfigen Familie, oder können durch ihr Studium einer allzu frühen Heirat und vorprogrammierten Zukunft entkommen, die meist mit der ökonomischen Situation der Familien zu tun hat.

Der meist vier- bis fünfjährigen Aufenthalt der Mädchen an der *Hauzeh,* ist bewirkt oftmals erstaunliche Transformationsprozesse der Identitäten und der Selbstwahrnehmung der jungen Frauen. Diese sind während in ihrer Studienzeit nicht nur mit verschiedensten Kulturen, Weltbildern und einem hohen Maße sozialer Durchmischung konfrontiert, sondern ihnen steht auch genügend Zeit zur Verfügung, über sich selbst, das eigene Leben und über ihre Ziele zu reflektieren. Sie erwerben dabei größeres Selbstbewusstsein, intellektuelle Kompetenzen, eine hohe Konflikt- und Problemlösungskompetenz, die Kenntnisse der persischen und arabischen Sprache und gleichzeitig ein Bewusstsein über den Unterschied zwischen den kulturellen Traditionen (die landesspezifisch sehr unterschiedlich sind) und den Geboten der Religion und des Qur'ān.

[223] http://www.studyinqum.com/Home/LivingInQum/WomenIssues
http://nurainiran.blogspot.com/2006/09/more-about-jamiat-al-zahra-and-qom.html

Die Ausbildung kann so gesehen auch als eine Form von *female empowerment* verstanden werden, die vor allem auch das Bewußtsein für spezifische Probleme in den Herkunftsländern weckt, gleichzeitig aber auch Kompetenzen und Wissen vermittelt, um gegen solche Missstände anzukämpfen . Die meisten Mädchen kehren nach Beendigung des Studiums zurück in ihre Heimatländer und betätigen sich dort meist aktiv an der Aufklärung über und der Verbreitung des theologischen Wissens, das sie erworben haben. Oftmals fungieren sie auch in Übersetzer- oder Berater-funktionen.

Die internationalen Beziehungen, die die Studentinnen sich während ihres Aufenthaltes am Campus erwerben, bleiben vor allem dank der neuen Kommunikationsformen wie *e-mail*, *Chat* und *Messengerservices* und in jüngster Zeit vor allem auch über *facebook* auch nach der Rückkehr in ihre Heimatländer aufrecht. Die meisten der Mädchen und jungen Frauen bleiben in der *Hauzeh*, bis sie beschließen zu heiraten. Hochzeiten sind auch der häufigste Grund, warum die manche Mädchen ihr Studium vorzeitig beenden.

Die Studentinnen im internationalen Bereich des Campus, sind in 8- Bettzimmern untergebracht. Die Einrichtung ist bewusst spärlich und es wird darauf geachtet, Mädchen mit unterschiedlichen kulturellen, sprachlichen und sozialen Hintergrund sich die Zimmer teilen. So kann es leicht vorkommen, dass eine Studentin aus Kaschmir, die kaum mehr als eine Foto ihrer Familie und ein paar selbst genähte Kleidungsstücke besitzt, neben einer Studienkollegin aus Dubai schläft, die ausgestattet mit Rollerblades, eigenem *Lap Top* und den neuesten digitalen Technologien am *Campus* ankommt.

Eigentum wird aber meist großzügig unter den jungen Frauen geteilt. Ganz gleich welche kulturelle oder soziale Herkunft, so gelten die Campusregeln doch für alle Frauen gleichermaßen, wie beispielsweise der tägliche Putzdienst, den die jungen Frauen in der Gemeinschaftsküche und den Waschräumen selbst verrichten müssen, oder die verpflichtende gemeinsame Lernstunde am Abend, bei der schwächere und stärkere Studentinnen miteinander den Stoff des Tages durchgehen müssen.

Alle ausländischen Studentinnen müssen ein mindestens sechsmonatiges Persisch-programm absolvieren, denn *Farsi* stellt die Unterrichts- und Kommunikationssprache in der *Hauzeh* dar. Danach folgt eine Grundausbildung in den theologischen Fächern mit der Möglichkeit zur Spezialisierung in verschiedenen Bereichen, darunter seit Neuestem auch westliche Fächer, wie westliche Psychologie oder *Women´s Studies.*



Abbildung 111: Unterrichtsräume an der Hauzeh

2.2.5.2 Transnationale Netzwerke

Die *Dschāmi'at az- Zahrā'* Universität ist der Tochter des Propheten Muḥammad, *Fāṭimah az- Zahrā'*, gewidmet und die meisten Frauen, die hier studieren oder arbeiten vertreten die Auffassung unter dem Schutz und dem Segen von Fāṭimah selbst zu stehen und betrachten sich als ihre Gäste, solange sie sich hier aufhalten. Dieses Bewusstsein verstärkt nun auch die Beziehung zu dieser heiligen Persönlichkeit enorm und beeinflusst das Verhältnis der Studentinnen untereinander und zu den Lehrpersonen. Denn das Gefühl im Dienste und unter der Aufsicht Fāṭimahs zu stehen, wird zu einem besonderen Band der Gemeinsamkeit und vermag es auch jene Differenzen und Spannungen zu überwinden, die durch unterschiedliche soziale und kulturelle Herkunft erzeugt werden. Die Erfahrung, für eine gewisse Zeit diesen speziellen Segen und die spirituelle Erziehung von *Fāṭimah az- Zahrā'* persönlich erhalten zu haben, prägt die jungen FrauenMädchen meist ein Leben lang und ist verbunden mit einem Gefühl der starken Loyalität gegenüber der Institution, aber auch gegenüber den anderen Studentinnen. Diese Loyalität stellt auch die Basis jenes transnationalen Netzwerkes dar, welches gerade dann beginnt sich zu entspinnen, wenn die jungen Frauen in ihre Heimatländer zurückkehren und den Kontakt zu ihren Kolleginnen dennoch aufrechterhalten. Durch online vermittelte Medien des *social web* wie *facebook*, *flickr* und *myspace* oder persönliche Blogs können dabei nicht nur Einzelpersonen miteinander kommunizieren, sondern es entstehen ganze *Dschāmi'at az- Zahrā'- communities,* von Studentinnen in Qum und ehemaligen Studentinnen in allen möglichen Ländern der Welt, die ohne viel Zeitverzögerung und Aufwand massenhaft Informationen untereinander austauschen können.

Im Folgenden möchte ich nun einige individuelle Geschichte von jungen Frauen, die ich während meines Aufenthaltes kennenlernen durfte in Form kurzer exemplarischer Skizzen dokumentieren, um etwas Licht auf die Umstände und Motivationen zu werfen, die Frauen unterschiedlichster ethnischer und sozialer Herkunft dazu bewegen können, an dieser Universität zu studieren.

2.2.5.3 Farzana

Farzana ist die Tochter eines sunnitischen Geistlichen aus Sri Lanka, der nach der Revolution Chomeini nahe stand und in Sri Lanka selbst politisch aktiv wurde. Als Farzana hier ankommt, bin ich schon etliche Monate hier. Sie ist sehr durcheinander, spricht kein Wort persisch und weiß weder, wie sie an Essensmarken, noch wie sie an einen — in Qum obligatorischen—Tschador herankommen soll. Wir freunden uns schnell an und bald wird sie zu meiner besten Lehrerin in *Achlāq* — gelebter Ethik und Moral:

Nicht nur *was,* sondern vor allem *wie* sie mir die Dinge erklärt versetzt mich immer wieder in Erstaunen. Sie lädt mich ein, mit ihr drei Mahlzeiten am Tag einzunehmen, die sie beschlossen hat selbst zu kochen, da ihr das Campusessen als ungenießbar erscheint und die Mahlzeiten an ihrer Seite geben mir das Gefühl gesegnet zu werden.„*Practise everything you know to the pitch*“, sagt sie in einem Englisch mit schwerem britischem Akzent, der mich daran erinnert wie kurz die Kolonialzeit erst her ist, wenn sie überhaupt je aufgehört hat. —*Alles, was wir wissen, auch wenn es nur ganz wenig ist, müssen wir versuchen in unseren Handlungen auszuführen.*

Farzana spricht auch über die Macht der Gewohnheit: Gute Gewohnheiten verleihen einem Menschen Würde, schlechte Gewohnheiten zerstören ihn —„Beginn mit den kleinen Dingen, die du konsequent durchführst. Kleine Dinge mit Konsequenz bringen uns schnell zum Ziel und sichern uns Gottes Wohlwollen. So können wir Ordnung in unser Leben bringen“, sagt sie, während sie mir eine Tasse feinsten grünen Tee aus ihrer Heimat zubereitet und ich eine Tafel Milka-Schokolade aus meiner Tasche ziehe — in Erwartung von Farzanas Lächeln.

Farzanas Geschichte mit dem tropfenden Wasserhahn am Tag des Jüngsten Gerichtes verfolgt mich bis in den Schlaf:

Sie hatte sich eines Nachmittags hingelegt, um ein wenig zu schlafen. Der Wasserhahn im Nebenzimmer hatte getropft, während sie eingeschlafen war. In ihrem Traum stand sie vor dem Gericht des jüngsten Tages. Jeder Tropfen, der durch ihre Nachlässigkeit in den Ausguss gelaufen war, fehlte ihr dort, denn sie war durstig. Jeder Tropfen Wasser ist kostbar. Wir sind verantwortlich.

Zu Hause gibt Farzana immer zuerst ihren Katzen zu trinken, bevor sie selbst etwas trinkt.

Farzana ist hier, weil ihr Vater gestorben ist. Nachdem sie das einzige Kind seiner zweiten Ehefrau gewesen war und nicht heiraten konnte, weil ihre Halbgeschwister, sie um ihr Erbe betrogen hatten, musste sie fliehen. Ohne ein Haus als Mitgift, konnte ein Mädchen dem Brauch ihrer Heimat nach nicht heiraten. Eigentlich war es Farzana ganz recht, denn sie wollte lieber arbeiten als heiraten. Aber als junge Frau nicht zu heiraten, bedeutete eine Schande für die Familie und das wiederum bringt sie in Lebensgefahr. Eine paradoxe Situation.

Dank des guten Rufes ihres Vaters, hatte sie in der iranischen Botschaft in Sri Lanka einen Job gefunden und ihr Chef, der iranische Botschafter vor Ort, hatte sie bald beinahe wie eine eigene Tochter ins Herz geschlossen. Als ihre familiäre Situation immer schwieriger wurde und sie keine Zukunft mehr für sich und ihre verwitwete Mutter in ihrer Heimat mehr sah, half er ihr in den Iran zu kommen. Sie ist dankbar, aber sie vermisst ihre Heimat sehr und spricht ständig von den Kokosnüssen in Sri Lanka, die sie gwohnt ist für alle Arten von Gerichten zu verwenden. Wenn sie für mich kocht, jammert sie fortwährend über das mangelnde Aroma der Kokosnuss.

Tee aus Sri Lanka ist das feinste, was es gibt, schwärmt sie und erzählt mir von ihrem Versuch ein Import- Export Tee-Geschäft zwischen Iran und Sri Lanka zu beginnen. Und ich glaube, dass sie es schaffen kann. Sie ist der vertrauenswürdigste und verantwortungsvollste Mensch, den ich jemals kennen gelernt habe

Farzana schüttelt den Kopf, denn die Mädchen lachen und plaudern während der Gebetsruf ertönt. „Siehst du, sie meinen sie würden der Religion Gottes folgen, weil sie der Familie des Propheten Gefolgschaft leisten, aber wenn Gott sie ruft, halten sie nicht einmal inne. In Sri Lanka sind sogar die Hindus und die Christen leise, wenn der *Adhān* gerufen wird im muslimischen Viertel."

Farzana weigert sich hartnäckig zum schiitischen Zweig des Islams zu wechseln, auch wenn ihr Vater ein großer Anhänger von *Chomeini* war. Dennoch begleitet sie uns regelmäßig zu unseren wöchentlichen Ziyarāt zum Schrein von *Fāṭimah Ma'ṣūma* und wischt sich dort verstohlen Tränen aus den Augen. Eines Tages kommt sie verzweifelt zu mir und erzählt, dass sie ihren *Tschador* nicht mehr finden kann. Jemand hat ihn wohl verwechselt oder versehentlich mitgenommen. Es war schwierig für sie, überhaupt zu diesem *Tschador* zu gelangen. Sie bittet mich leise, für sie zu beten, wenn ich das nächste Mal zu *Fāṭimah Ma'ṣuma* gehe. Als ich am Abend von meinem *Ziyarāt* zurückkomme, ist ihr *Tschador* wieder aufgetaucht. Farzana lächelt und preist Gott.

[Feldtagebuch, Qum, Juli 2006]

2.2.5.4 Fāṭimah

Seit drei Tagen ist der Libanon unter Beschuss. Der Krieg hat ohne Vorwarnung begonnen. Die Israelis haben einfach den Flughafen bombardiert. Ich spreche jeden Tag mit Fāṭimah — der jungen Frau aus dem Libanon, die erst seit einem Monat hier ist und erst ein paar Brocken Persisch spricht. Sie arbeitet normalerweise an der Universität in Beirut und gibt Arabischkurse für Anfänger. Ihr Verlobter lebt aber in Deutschland. Sie spricht eigentlich nur Arabisch und ich wundere mich, wie wir uns dennoch verständigen können. Zu Hause, wohnt sie mit ihrer Familie in einem Vorot von Beirut, in der gleichen Strasse wie *Sayyed Ḥassan Nasrallāh* [der Generalsekretär der *Hizbollah*]. Einmal war sie und ihre Schwestern sogar bei ihm zum Tee eingeladen, erzählte sie mir mit leuchtenden Augen, allerdings wurde sie krank und konnte nicht hingehen. Sie zuckt mit den Achseln. Das war eben der Wille Gottes.

Jetzt ist ihr Haus wahrscheinlich zerstört worden, wie vieles in diesem Teil der Stadt. Aber ich weiß nicht, ob sie schon mit ihrer Familie telefonieren konnte, denn die gesamte Infrastruktur in den schiitischen Vierteln Beiruts ist schwer beschädigt. Ich frage Fāṭimah: „Ist deine Familie ok? Sie lächelt traurig und antwortet mir halb arabisch, halb persisch: „Meine Familie ist die Hizbollah.“ Sie isst kaum noch etwas und hat in den wenigen Tagen seit Kriegsbeginn bereits deutlich abgenommen.

Die libanesischen Frauen am Campus, Fāṭimah, Schahnāz und ihre Schwestern haben die Studentninnen dazu aufgerufen, jeden Abend gemeinsam das *Ziyārat ‘Aschūrā’*, um ihre Volk und ihre Kämpfer spirituell zu unterstützen. Zu dieser Gelegenheit berichten sie uns die neuesten Informationen aus dem Libanon und verteilen nach der gemeinsamen Rezitation des Bittgebets Saft und *Schirinī* [persische Süßspeisen].

Ich kann mir schwer vorstellen, wie es sich anfühlt, wenn man für nur wenige Monate seine Heimat verlässt und gerade während dieser Zeit dort ein unerwarteter Krieg ausbricht. Wenn man in den Nachrichten hört und sieht, wie die Häuser der eigenen Nachbarschaft zerstört werden und es nicht möglich ist, Kontakt zu seiner Familie herzustellen. Doch die Mädchen zeigen sich kämpferisch. Mit gelbgrünen Hizbollah Fahnen und rot weißen Libanonfahnen beginnen sie einen kleinen Protestmarsch innerhalb des Campus der *Dschāmi‘at az-Zahrā’*. Sie drehen ihre Runden durch die Höfe und bald schließen sich immer mehr Studentinnen ihnen an bis Hunderte von jungen Frauen durch den Hof marschieren, lautstark demonstrieren und Parolen rufen. Auch wenn diese Aktion von niemandem, außer von den Studentinnen und Lehrenden selbst wahrgenommen wird, so tut das der Motivation doch keinen Abbruch. „Wir tun, was wir können, um unser Volk spirituell zu unterstützen“, sagt Fāṭimah. „Wir werden siegen, weil Muslime uns überall in der Welt mit ihren Gebeten und ihren Protestaktionen unterstützen.“

Der Krieg dauert — wie Sayyed Nasrallāh selbst zu Beginn der Angriffe prophezeit hatte — nicht lange an. Und obwohl die Zerstörung in den schiitischen Vierteln von Beirut massiv ist, wird der Ausgang dieses einmonatigen Krieges weltweit als ein

Sieg der Hizbollah gewertet und trägt weiter zur Demütigung des israelischen Regimes bei.

[Feldtagebuch Juli 2006]

2.2.5.5 „Shorty/Kutschulū"

Noch vor Sonnenaufgang regt sich Leben am Campus. Viele Mädchen verrichten das Nachtgebet. *Shorty* flitzt mit ihrem Rollerblades durch den Hof. Um diese Uhrzeit hat sie freie Bahn. *Shorty* oder auf persisch *„Kutschulū"* ist freilich nur ein Spitzname, weil sie noch einen Kopf kleiner ist als ich. Diese kleine Person mit dem großen Herzen kommt aus Dubai. Sie ist ausgestattet mit zwei *Lap Tops*, glitzernden Laufschuhen und *Rollerblades*, die sie großzügig an andere Studentinnen ausleiht, die damit regelmäßig den Campus unsicher machen. Über den Sommer fährt sie nach Hause, um mit ihren Eltern zum *Tadsch Mahal* zu reisen und eine Klettertour in Indien zu absolvieren. *Shorty* liebt Extremssportarten.

"Life is just like that. You meet people and you will miss them. And then you have to thank God, that you met them. And each one of them taught you the most valuable lessons about yourself and about God, about this world and the next. You will love the things of this world, but whatever you get attached to, be aware you will lose them one day. So be grateful for His gifts, but do not get attached to them." Ich versuche mir *Shortys* Rat zu Herzen zu nehmen, den sie mir in perfektem Englisch in mein Ohr geflüstert hatte, bevor wir uns verabschiedeten. Sie schüttelte tadelnd den Kopf, weil ich dennoch fast geweint hätte.

[Feldtagebuch Juli 2006]

2.2.5.6 Abidah

Nach dem Morgengebet, sitze ich draußen auf der Bank im Mondschein, sehe dem Himmel beim heller werden zu und atme den Duft der Rosen ein, die um diese Zeit einen ganz beosnders intensiven Geruch verströmen. Abidah aus Manchester setzt sich zu mir. Sie war eine meiner ersten Freundinnen hier und hat mir immer pakistanischen Tee und *Biscuits* serviert, wenn ich sie in ihrem Zimmer besuchte.

Sie mag Fußball und schwärmt für *„Manchester United"*. Sie ist bereits 28 und schon seit fünf Jahren hier. Ihre Familie stammt aus Pakistan, aber sie wurde in England geboren. Wir beobachten einen riesigen Grashüpfer, der sich ebenfalls auf unserer Bank niedergelassen hat. Ich frage mich laut, wieso wir uns so vor manchen von Gottes Geschöpfen fürchten. Sie antwortet mir: *„ Maybe it is because of the grave. Because we will be eaten by those insects and they will crawl all over us, when we do not have the power to defend ourselves anymore."* Ich starre sie erstaunt an. Aber sie ist todernst.

Solch eine Antwort hätte ich freilich von Abidah erwarten müssen. Sie ist nämlich Spezialistin auf dem Gebiet Begräbnisse und Ereignisse kurz nach dem Tod. Um mit den anderen Studentinnen gemeinsam die Lektionen der Totenwaschung und der Bestattungszeremonien durchzugehen, hat sie sich selbst als Leiche zur Verfügung gestellt. Sie gab uns Anweisungen, wie wir sie in das Totengewand einwickeln sollten und welche Gebete und Qur'ān- Suren dabei gelesen werden müssten. Der notwendige Ernst hatte uns jedoch gefehlt und sie selbst brach plötzlich in schallendes Gelächter aus, gerade als wir das weiße Tuch über ihrem Kopf verknotet hatten.

Manchmal, wenn es so heiß war wie jetzt, übernachteten wir am Gang im Freien und ich bat sie, mir vom Sterben zu erzählen. Wann löste sich der Körper von der Seele? Wie lange nach dem Tod spüren wir unseren Körper noch? Was können wir tun gegen die Angst der ersten Nacht im Grab? Wenn Abidah zu erzählen begann, dann immer mit Leidenschaft und diesem Schuß von trockenem britischen Humor.

[Feldtagebuch Juni 2006]

2.2.5.7 Emila

Plötzlich gesellt sich Emila zu uns, das russische Mädchen mit dem leuchtenden Gesicht, das mir anfangs etwas Angst gemacht hatte, weil sie so kräftig und energisch ist und jedesmal ihre Hitler- Imitation zum Besten gibt, wenn sie hört, dass jemand aus Deutschland angekommen ist.

Sie schläft manchmal nur für eine halbe Stunde. Sie läuft vor Sonnenaufgang ihre Runden im Campus und manchmal gibt sie mir danach Nachhilfe in Qur'ān-Rezitation. Sie beherrscht die Reziationsregeln perfekt, auch wenn ihr Arabisch mit einem leichten russischen Akkzent versehen ist. Sie trägt ihren blauen Jogginganzug den ganzen Tag über. Selbst, wenn sie hinausgeht und den Campus verlässt. Dann zieht sie ihren schwarzen *Tschador* einfach darüber. Sie kommt auf Abidah und mich zugelaufen, breit grinsend und springt den großen Grashüpfer auf unserer Bank furchtlos an, der daraufhin eilig das Weite sucht. Emila hat heute ihre Wäsche um zwei Uhr dreißig in der Nacht gewaschen. *„Wenn dein Lehrer Gott ist und deine Schule ist das Leben, dann gibt es niemals Freizeit, nicht einmal wenn du schläfst."* sagt sie auf persisch lachend und dreht weiter ihre Runden.

[Feldtagebuch Juni 2006]

2.2.5.8 Nadschma

Nadschma kommt aus Tanzania, sie hat aber auch einige Jahre in England gelebt und dort eine Schule besucht. So war es eigentlich auch geplant, dass sie sie dort studieren sollte. Sie hat Verwandte in England und es ist in ihrer Familie üblich, dass die Kinder in England studieren. Es war auch schon alles arrangiert. Sie hätte nur noch fliegen müssen, doch dann änderte sie plötzlich ihre Meinung und sagte ihrem Vater, sie wolle lieber nach Qum gehen um ihre Religion zu studieren, anstatt ein weltliches Studium in England zu absolvieren. Sie verstezte damit die ganze Familie in Aufruhr. Noch niemand in ihrer Familie war zuvor in den Iran gegangen. Ihre Mutter begann zu weinen, aber der Vater erlaubte es ihr schließlich. Und so flog sie ganz alleine nach Teheran. Dort angekommen befielen sie dann vorrübergehend doch Zweifel über die radikale Änderung ihrer Pläne. Konnte sie wirklich ganz alleine hier bleiben für so lange Zeit, ohne jemanden zu kennen, ohne die Sprache zu beherrschen? Doch als sie nach Qum kam und von ihrem Hotelfenster aus den Ḥarām von Maʿṣūma erblickte, wusste sie augenblicklich, dass sie hier am richtigen Ort angekommen war und dass es hier war, wo sie bleiben und studieren wollte. Mittlerweile ist sie schon seit fünf Jahren hier und steht bereits kurz davor ihren Abschluss zu machen.

[Feldtagebuch Juni 2006]

2.2.5.9 Amina

Amina ist eine außergewöhnlich große, blasse Amerikanerin mit grauen Augen um die 30 Jahre alt. Sie kommt aus Los Angeles, und spricht bereits bei ihrer Ankunft beinahe fließend Persisch, wenn auch mit einem breiten amerikanischen Akzent. Als sie sich in unserer Klasse vorstellt, antwortet sie auf die Frage der Lehrerin nach ihrer Herkunft, trocken und todernst auf persisch: *„Schaytan-e-bozorg“* [„Der große Satan“— wie die USA seit der Revolution gerne genannt wird] Nach einer kurzen Stille brechen einige Studentinnen schließlich in Gelächter aus. Aber Amina weiß wovon sie spricht. Sie hat viel durchgemacht. Mit 14 Jahren ist sie nach eigenen Nachforschungen in der Schulbibliothek und nach einem ausführlichen Gespräch mit ihrem damaligen Religionslehrer zum Islam konvertiert. Ihre Eltern waren alles andere als begeistert. Sie musste heimlich in einem Wandschrank ihre Gebete verrichten, erzählt sie mir. Um dem Druck der Familie zu entkommen, heiratete sie zu früh, ließ sich aber nach einiger Zeit wieder scheiden. Sie begann Mathematik und Informatik zu studieren und später als Software-Programmiererin für Computerspiele zu arbeiten. Währenddessen forschte sie jedoch weiter, um mehr über die von ihr gewählte Religion herauszufinden und beschloß schließlich, dass sie dem Weg der Schia und dem Weg der *Ahl-ul Bait* folgen wollte, wodurch sie sich

bald in der sunnitischen Gemeinschaft beinahe komplett isoliert sah. Sie beschloß ihren Beruf aufzugeben und in den Iran zu gehen, um dort ihre Religion besser studieren zu können. Sie begann persisch zu lernen und sich um ein Studentenvisum für den Iran zu bemühen, was sich allerdings der nicht-existenten diplomatischen Beziehungen zwischen dem Iran und der USA bald als unmöglich erwies. Schließlich ging sie auf eigene Faust nach Syrien um von dort aus einen Antrag auf ein Visum zu stellen. Sie wartete ein Monat und bekam schließlich ein Touristenvisum. Sie reiste weiter über den Irak, wo sie *Nadschaf* und *Karbalā'* besuchte und dem Großayatollah Sistanī begegnete, dem sie spontan für eine Gruppe englischer Besucher dolmetschte. Ihre Ankunft im Iran war geprägt von Unsicherheit. Sie wusste nicht ob es ihr gelingen würde ihreAufenthaltsgenehmigung zu verlängern und wo sie auch hinging, dort wurde ihr mit einer Portion Misstrauen begegnet. Dennoch beschwerte sich Amina nie. Sie hatte ihren Weg gewählt und sie hatte es keine Sekunde lang bereut.

2.2.5.10 Analyse

Die jungen Frauen, die an der *Hauzeh* studieren, sind als Teil eines großen transnationalen und globalen schiitischen Netzwerkes zu verstehen.

Während ihres Aufenthaltes im Iran halten sie meistens intensive Beziehungen zu ihren Familien in den Heimatländern aufrecht. Durch die neuen internationalen Freundschaften und Begegnungen am Campus erweitert sich das Kommunikationsnetz und Beziehungsgeflecht oft über viele Länder der Welt, da diese Beziehungen und Freundschaften auch dann aufrechterhalten werden, wenn die Studentinnen in ihre Heimatländer zurückkehren.

Diese Netzwerke werden auch intensiv zum Austausch über politische Ereignisse und Informationen genutzt, und dienen neben der iranischen und internationalen Berichterstattung der Medien als wichtige Quelle über die Tatsachen und Hintergründe dieser Ereignisse. Diese persönlichen Informationen sind generierende Faktoren für politische Aktivitäten innerhalb des *Campus.*

Besonders deutlich wurde dieses Netzwerk und die daraus resultierenden Aktivitäten während der Anschläge auf das schiitische Heiligtum in *Samarra*, am 22. Februar 2006 und dem Ausbruch und Ende des Libanonkrieges im Sommer 2006.

Viele der am Campus lebenden Frauen kammen aus dem Libanon oder dem Irak und somit fühlten sie sich von den Ereignissen auch unmittelbar lokal betroffen. Sie teilten persönliche Informationen aus erster Hand von ihren Familienmitgliedern regelmäßig den anderen Studentinnen mit, und diese wiederum verbreiteten die Nachrichten an ihre Familienmitglieder in Ländern wie Pakistan, Tanzania oder England weiter.

Die so entstehende unmittelbare Betroffenheit führte zu einer großen Zahl an politischen Aktivitäten, wie regelmäßige spontane Demonstrationen innerhalb des

Campusgeländes gegen internationale Ereignisse wie dem Angriff auf den Libanon, oder von libanesischen Studentinnen organisierte gemeinsame Gebetssitzungen, um eine spirituelle Mobilisierung von Kräften zur Unterstützung ihres Volkes zu bewirken. Die nationale Identität spielte dabei immer eine wesentliche Rolle, allerdings stellt der gemeinsame Glaube einen übergeordneten Solidaritätsfaktor dar, der die kulturellen und nationalen Unterschiede zu transzendieren vermag.

Interessanterweise müssen diese spirituellen Aktivitäten gleichzeitig als politische Handlungen verstanden werden, da mit diesen spontan organisierten Gemeinschaftsgebeten einem politischen Aufruf von Sayyed Ḥassan NasrAllāh Gefolgschaft geleistet wurde.

Bestimmte lokale Ereignisse werden somit über solche transnationalen Informationsetzwerke hinweg rasch verbreitet und werden Teil globaler Diskurse, deren Auswirkungen wiederum an verschiedenen Lokalitäten spürbar werden. Globale Ströme von Information und spiritueller Energie finden in der *Hauzeh* eine Art Verdichtung, und somit ist diese Institution als ein wichtiger Knotenpunkt globaler schiitischer Netzwerkes zu verstehen.

Neben den regulären Studium gibt es seit Kurzem auch zusätzlich für ein bis zwei Monate ein spezielles Sommerprogramm namens *„Madinat-ul-'Ilm"* [Stadt des Wissens], das in englischer Sprache für internationale Studenten und Schüler abgehalten wird. Dabei werden englischsprachige Gastvortragende aus verschiedenen Ländern der Welt eingeladen. Die Studentinnen, die daran teilnehmen sind meist zwischen 15 und 25 Jahren alt und kommen vor allem aus westlichen Ländern, wie Kanada, den USA, England, Australien, aber auch aus verschiedenen ost-afrikanischen Ländern und werden für diesen Zeitraum ebenfalls am Campus untergebracht. Eine der Teilnehmerinnen an diesem Programm schreibt in einem online-Blog über ihre letzten Momente in Qum und ihrem letzten *Ziyārat* bei Maʿṣūma:

> "We always knew that this day would come, but we could have never imagined that two beautiful weeks would pass so quickly. Our morning began arguably like any other; waking up at the crack of dawn to make our way to the *Ḥarām* of Bibi Fāṭimah Masuma (a.s). However, the knowledge of this being 'Ziyārat-e-Widaa' for many of the sisters gave us an immense feeling of grief. Our levels of spirituality and tranquillity have risen beyond our expectation and now, in our last moments in Qum, restless questions echoed through the minds of the sisters; how are we going continue on this perfect path laid down by the Ahlul Bayt (a.s) whilst living under the influence of the West? Have we taken full advantage of this priceless opportunity to last us in our everyday lives? Will we ever be invited here by our Bibi again? We recited the beautiful Ziyārat in the blessed *Ḥarām* with one phrase highlighted in particular; Ya Fāṭimahtu-sh fa'ili fil Jannah! Oh Fāṭimah, intercede for us so that we can enter Jannah"
>
> (Mohaddisa, Peterborough, UK, 4. August 2008)

2.2.6 Kahak

Kahak, 14. Sha'ban 2008

Ich habe eine Nadhr [spirituelles Gelübde] abgelegt und jetzt, da mein Wunsch in Erfüllung gegangen ist, musste ich es einlösen. Drei Tage und Nächte wollte ich in der Moschee des kleinen Dorfes Kahak, einige Kilometer außerhalb von Qum in den Bergen gelegen, verbringen und Fasten. Kahak ist jenes Dorf, in dem sich der berühmte Philosoph Mullā Ṣadrā sechs Jahre lang nach einer intellektuellen und spirituellen Krise zurückgezogen hatte, um dort schließlich seine eigenständigen philosophischen Theorien ausreifen zu lassen. Doch bereits die Anreise bereitet mir einige Schwierigkeiten.

Es ist mitten im Hochsommer, die Sonne sticht erbarmungslos vom wolkenlosen Himmel herab. Wegen der Feiertage rund um den Geburtstag des 12. Imāms [am 15. Sha'aban, der Vollmondnacht des achten Monats im islamischen Kalender] muß ich in einer langen Schlange am Busterminal von Teheran warten, bis ich schließlich einen Sitzplatz in einem der Busse nach Qum ergattern kann. Nach der wegen des dichten Verkehrs über zwei Stunden dauernden Fahrt nach Qum, versuche ich zunächst eine Weile lang im kühlen Ḥarām von Ma'ṣūma zu rasten und verrichte dort ein Ziyārat und das Mittagsgebet, bevor ich meine Reise fortsetze. In meinem Gepäck befinden sich zwei schwere Bücher über die Geschichte der islamischen Philosophie, die ich mir vorgenommen habe, während meiner Zurückgezogenheit in der Moschee zu lesen — sowie eine Einführung in die Philosophie von Mullā Ṣadrā.

Da ich meinem Gelübde wegen an diesem Tag faste macht mir der Durst bereits zur Mittagszeit schwer zu schaffen. Man hat mir gesagt, dass hinter dem Ḥarām von einer unmarkierten Stelle aus Sammeltaxis nach Kahak weiterfahren. Aber nachdem ich eine Weile lang ziellos die Straße hinauf und hinunter geirrt war, und sich ein freundlicher Taxifahrer schließlich nach meinem Ziel erkundigte, erklärt mir dieser, dass an Freitagen, die Sammeltaxis nur von einer Stelle etwas außerhalb von Qum abfahren. Er bringt mich schließlich dorthin und nach einigem Warten sind genug Leute zusammengekommen, die sich gemeinsam in dem Taxi Richtung Kahak zusammendrängen.

Als ich nach der ermüdenden Fahrt schließlich in Kahak ankomme, bin ich etwas enttäuscht. Das berühmte Dorf besteht gerade einmal aus zwei größeren Straßen, von denen eine nach „Molla Sadra" benannt ist und aus einem Supermarkt und einigen Häusern aus Lehm und Sandstein. Ich erkundige mich nach der Moschee und jemand deutet mir den Weg. In der Moschee ist es kühl und leer. Ich sinke auf den weichen Teppichboden und schlafe mit meinen Büchern als Kopfkissen beinahe augenblicklich ein.



Abbildung 112: *Molla Sadra Street* in Kahak

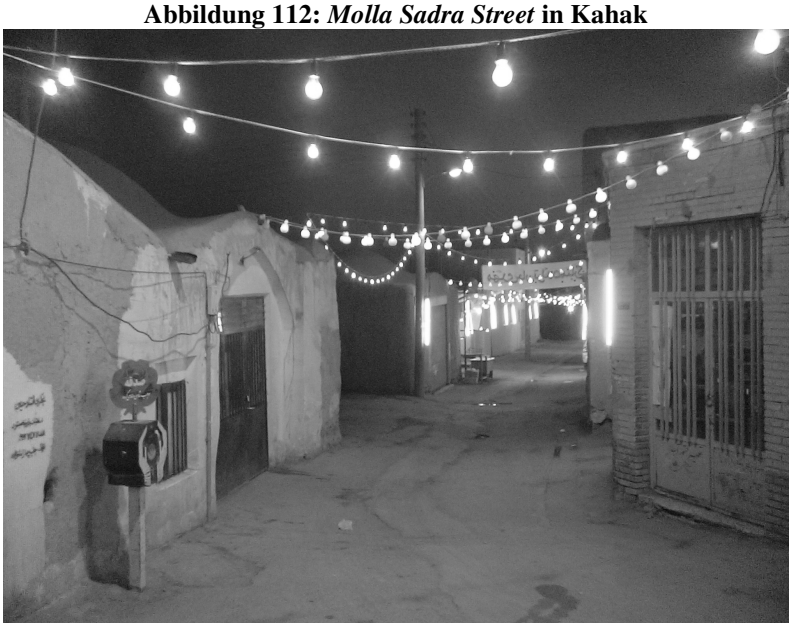


Abbildung 113: Kahak kurz vor Tagesanbruch, nach dem Fest zum Geburtstag des letzten Imāms



Abbildung 114: links: Haus in dem Mullā Ṣadrā sechs Jahre während seines Aufenthaltes in Kahak lebte; rechts: Mullā Ṣadrās Miḥrāb [Gebtsnische]

Die nächsten drei Tage und Nächte verbringe ich hier, betend, lesend, schlafend. Am Abend kommen die Einwohner von Kahak zum Gemeinschaftsgebet in der Moschee zusammen. Die Frauen setzen sich zu mir, fragen mich voller Neugierde alle möglichen Dinge und versorgen mich jeden Abend zum Fastenbrechen mit frischem Brot und Käse, Datteln, Grünzeug, Tee und Zucker. In der letzten Nacht habe ich schließlich einen Traum von einem Vogel im Käfig. Ich öffne den Käfig und lasse den Vogel frei, aber nach einiger Zeit kommt der Vogel wieder zu mir zurück. Mir schent der Traum, vor allem nach meiner intensiven Lektüre über islamische Philosophie und Mystik, die Stadien der Seele zu symbolisieren. Der Vogel als vielgeliebtes mystisches Symbol der Seele bzw. des Ego [Nafs], die der Mensch zunächst einsperren und zügeln muss, um diese zu erziehen. Paradoxerweise kann die Seele nur auf diese Weise befreit werden und schließlich zur ihrer Reise zu Gott aufsteigen. Doch danach muss die Seele wieder zurückkehren und weiterhin in dieser materiellen Welt leben. Obwohl sie nun ihre eigentliche Heimat gesehen hat, entscheidet sie sich doch dafür in dieser Welt, im Exil, welche ihr nun wie ein Käfig erscheint zu leben, um hier zu wirken und die Gesellschaft beeinflussen zu können. Ich bete in dieser letzten Nacht für eine Erweiterung meines Herzens und meines Sehvermögens und für die Kapazität diese Erweiterung auch ertragen und richtig damit umgehen zu können. Nach dem Morgengebet verlasse ich schließlich die Moschee. Eine junge Frau aus dem Dorf, die etwa in meinem Alter ist, hat sich angeboten mich durch das Dorf zu führen. Sie zeigt mir das Haus in dem Mullā Ṣadrā während seines Lebens hier gewohnt hat, seine alte Miḥrāb und den kleinen Friedhof der Märtyrer des Krieges von 1980-1988, auf dem auch ihr Vater begraben liegt. Nach Sonnenaufgang bin ich schließlich bereit für die Rückreise nach Qum. Die Luft ist noch angenehm kühl. Auf dem Weg bitte ich den Taxifahrer aber noch stehen zu bleiben, damit ich bei einem kleinen Pilgerort in der Umgebung von Kahak, der einer Halbschwester von Ma'ṣūma gewidmet sein soll, ein Ziyārat verrichten kann.



Abbildung 115: Mausoleum einer Halbschwester Fāṭimah Ma'ṣūmas in der Nähe von Kahak

2.2.7 Abschied

Qum,2008

Qum ist wie eine Heimat geworden. Immer wieder kehre ich dorthin zurück.
Und immer wieder das Gefühl, dass sich dort nichts verändert hat. Die Zeit scheint immer still zu stehen im heiligen Zentrum des Iran. Ein Besuch bei ihr reiht sich an den nächsten an, als ob kein Augenblick vergangen wäre, obwohl oft Jahre dazwischen liegen. Manchmal liege ich wach, spät nachts, weit weg von ihr, mit Tränen in den Augen und denke an sie, wünschte mir mit unbegreiflicher Sehnsucht nur einen Moment dort sein zu dürfen, unter der goldenen Kuppel ihres Ḥarām, in ihren Innenhöfen sitzen zu dürfen, die Pilger und die Tauben zu beobachten, die um ihr Grab ewige Kreise ziehen. Doch wenn ich schießlich bei ihr bin, meine Hände das Gitter ihres Zarīh umfassen dürfen, ein Begrüßungsgebet verrichte und mein Herz ganz leicht wird, dann scheint es keinen Unterschied mehr zu machen, ob ich hier bin oder zu Hause auf meinem Gebetsteppich. Denn Er ist der Herr des Ostens und des Westens, der Himmeln und der Erde, der Sonnenauf- und Sonnenuntergänge und sie lehrt mich Seine Liebe und die Sehnsucht nach Ihm, wo immer ich auch an sie denke.

Ich verbeuge mich ein letztes Mal vor ihrem Glanz, bewege mich rückwärts, langsam von ihr fort keinen Augenblick mein Gesicht von ihr abwendend, bis ihr Anblick vor meinem Tränenschleier verschwimmt. Assalamu- alaik ya Fāṭimah Ma'ṣūma. Möge dein Licht uns begleiten, egal wo wir uns auch aufhalten.

Wien, Karlsplatz, U-Bahn Station, 2007

Ich habe etwas verloren und suche es.
Eine Gruppe betrunkener obdachloser Männer erkundigt sich, ob sie mir behilflich sein können. Einer der Männer, höflich und mit Bierdose in der Hand nennt mich „Schwester" — eine Anrede wie sie unter Muslimen üblich ist. Ich sehe noch mals genau hin. „Bist du Muslim?" frage ich. Er nickt beschämt. „Wieso trinkst du dann Bruder?" frage ich noch bevor ich über die Konsequenzen dieser Frage nachgedacht habe. Er stellt sich mir vor. Sein Name ist 'Alī. Er ist vor Jahren aus dem Iran hierher gekommen. Er hatte große Träume, für die er Frau , Kind und seine alte Mutter zurückgelassen hatte. Er zeigt mir Bilder von ihnen, die er in seiner Geldtasche trägt. Jetzt hat er Angst zurückzukehren. Angst vor der Regierung, Angst vor seiner Familie, vor der er nun als Versager dasteht, der im Westen nichts erreicht hat. „An was für einen Gott glaubst du eigentlich", fragte ihn einmal ein Arbeitskollege „der den Christen Alkohol erlaubt, dir als Moslem aber verbietet?" 'Alī konnte sich gegen dieses Argument nicht wehren und trank mit dem Kollegen eine Dose Bier. Bald wurde daraus eine Gewohnheit. Ich erzähle 'Alī, dass ich gerade erst aus dem Iran zurückgekehrt bin. Ich erzähle ihm von Qum, von Ma'ṣūma. Als ich ihren Namen erwähne merke ich, wie seine Augen feucht werden. „Ya Ma'ṣūma, Ya Riḍā!" flüstert er. Die anderen Männer um ihn herum beäugen unser Gespräch skeptisch. Sie fordern 'Alī auf, wieder zu ihnen zu kommen. „Fahr doch nach Hause, 'Alī. Ich bin sicher deine Familie wartet schon lange auf dich", sage ich leise zu ihm, um ihn vor seinen Kollegen nicht zu beschämen. „Ich

habe von ihr geträumt, letzte Nacht", sagt er und versucht seine Stimme zu kontrollieren. „Wenn du nach Hause gehst, mach bitte Ziyārat bei ihr und bestell ihr meine Grüße", antworte ich und schenke ihm mein Tasbiḥ [Gebetsschnur], das ich vor ihrem Ḥarām gekauft habe. „Weißt du noch wie man das betet?" frage ich ihn. Er nickt mit dem Kopf, „Ja, aber ich kann jetzt nicht, ich bin ja noch betrunken", antwortet er beschämt, stellt seine Bierdose zur Seite und dankt mir. „Ich hoffe dich nie wieder zu sehen", rufe ich ihm beim Fortgehen zu. Er winkt mir.

2.3 Schiraz

2.3.1 Das Mausoleum von Schah Tscherāgh

Schiraz, 2005

Schiraz im Frühlingsregen, duftende Orangenbäume und Rosenstauden. Ich trage einen traditionellen schwarzen Tschador und bemerke das solidarische Lächeln mancher Iranerinnen. So oft werde ich gefragt, ob ich Muslim bin, dass ich nur mehr stumm nicke und mich nicht mehr wehre. Und es gefällt mir immer mehr, der Gedanke ganz eintauchen zu dürfen in diese neue spirituelle Welt. Als wir jene Moschee im Herzen von Schiraz betreten, die das Mausoleum eines Heiligen beherbergt, überkommt mich ein seltsames Gefühl von Frieden. Der gesamte Bau ist in seinem Inneren mit kleinen Spiegelfliesen ausgelegt, so dass man das Gefühl bekommt sich in einem gigantischen Kaleidoskop zu befinden. Ich versuche mich in den tausendfach das Licht brechenden Spiegelstücken selbst zu erkennen, doch mein eigenes Bild zerbricht, wird unsichtbar, unkenntlich, zertrümmert, bis ich mich selbst aufzulösen scheine. Ich streife über die Gitter des Schreins und rieche den Duft von Rosenwasser. Ich beneide die Pilger, die ihre Gebete auf den weichen Teppichen verrichten und wünschte ich könnte Worte finden, die passend sind, um so einen Ort zu würdigen. Ich lasse mich in einer Ecke nieder, ziehe den Tschador über mich, halte inne und bemerke wie ein tiefes Glücksgefühl beginnt, mich zu Tränen zu rühren. Ich verstehe noch nicht viel von dieser neuen Welt, aber sie beginnt mich immer tiefer in ihren Bann zu ziehen und bringt mich unweigerlich dazu, meine eigene Existenz in einem neuen Lichte zu begreifen.

Neben den Mausoleen in Maschhad und in Qum, die jeweils das Zentrum und Herzstück jener Städte darstellen, die rund um sie herum entstanden sind, gibt es über den ganzen Iran verstreut zahlreiche kleinere Gräber und Mausoleen, die verschiedenen *Imāmzadeh* [Verwandten und Angehörigen der Imāme] und treuen Gefährten gewidmet sind, die ihrer Loyalität den Imāmen gegenüber das *Schahadat* [Märtyrertum] erreicht haben. Viele dieser Gräber haben in erster Linie lokale Bedeutung, andere wiederum, vor allem jene, die in Ballungszentren gelegen sind, sind beliebte Pilgerorte, die Menschen aus dem ganzen Iran und auch aus umliegenden Ländern wie Pakistan, Indien, der Türkei oder Afghanistan anziehen. Neben dem Grabmal Imām Riḍas und seiner Schwester *Fāṭimah Maʿṣūma* kommt dabei auch einem weiteren prächtigen geheiligten Bau, der Verwandten des Imām *Riḍā* gewidmet ist, große Bedeutung zu. Die Rede ist von der sogenannten „Spiegelmoschee"— dem Mausoleum von „*Schah Tscherāgh*" in Schiraz. Es handelt sich dabei um das Grabmal von *Amir Ahmad ibn Mūsā* und *Sayyed Alā-e-din Ḥussain* —zweier Söhne von *Imām Mūsā Kāẓim* und somit Halbbrüdern von Imām *Riḍā* und Fāṭimah Maʿṣūma. Die beiden Brüder hatten wohl versucht in Schiraz in Folge der grausamen Verfolgung und Hinrichtung der Anhänger der Imāme durch die Abbasiden Zuflucht zu suchen, bevor diese den Märtyrertod fanden.



Abbildung 116: Eingangsbereich des Mausoleums



Abbildung 117: Detailansicht der Spiegelmosaike, die das Innere des Ḥarām bedecken

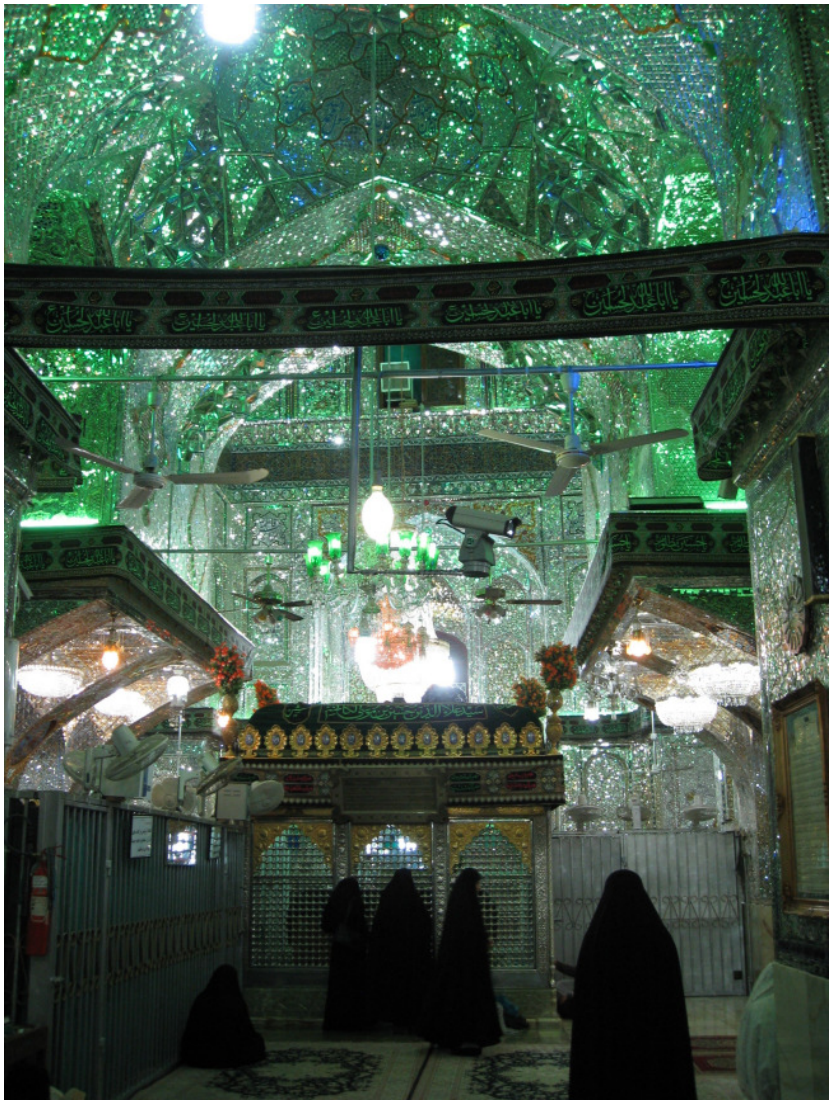


Abbildung 118: Der *Zarīh*, im Inneren der Spiegelmoschee



Abbildung 119: Pilgerinnen am *Zarīh*

Der Titel *Schah Tscherāgh* [pers.: „König der Leuchte"] wurde dem Grabmal aufgrund der Art und Weise gegeben, wie dieses Grab entdeckt wurde. So heißt es, dass ein großer Gelehrter aus jener Gegend, *Ayatullah Dastghā'ib* Abend für Abend ein Licht aus der Entfernung gesehen haben soll, das von dieser Stelle ausging. Er ging der Quelle dieses Lichts nach und bemerkte, dass dieses von einigen Gräbern in einem kleinen Friedhof ausging. Jenes Grab, aus dem das Licht herausstrahlte wurde daraufhin ausgehoben und der unverweste Körper eines jungen Mannes in voller Rüstung wurde entdeckt. Der Tote trug einen Ring auf dem „Aller Ruhm gebührt Allāh" und der Name „*Ahmad ibn Mūsā*" eingraviert war. Daraus wurde geschlossen, dass es sich bei den Toten in diesem Freidhof um *Amir Ahmad ibn Mūsā* —dem Sohn von *Imām Mūsā Kaḍim* und dessen Brüdern handeln mußte, von denen es bekannt war, dass sie in dieser Gegend im Jahre 835 n.Chr.zu Märtyrern geworden waren.

So wurde an dieser Stelle zunächst ein einfaches Mausoleum errichtet, das im 14. Jahrhundert von der frommen kunstbegeisterten Königin Taschi Chatūn zu einer großen Moschee mit einer theologischen Schule und einem Spital erweitert wurde. An alle Besucher der Moschee wurde Essen verteilt und von dem großen islamischen Reisenden *Ibn Battuta* wurde berichtet, dass die Königin selbst jeden Montag Abend dort ein *Ziyārat* verrichtete.

Das Mausoleum gilt bis heute als eines der schönsten Bauwerke des Iran. Besonders eindrucksvoll ist dabei vor allem auch das Innere der Moschee, deren Wände, Decken und die Innenseite der Kuppel mit tausenden von kleinen Spiegel- und Glasfliesen gemischt mit bunten Fliesen bedeckt sind, die zu einem gewaltigen, in allen Farben schillernden Spiegelmosaik zusammengefügt wurden.

2.3.2 Die Mausoleen der Dichter

Neben den *Imāmen* und *Imāmzadeh* sind auch die Gräber von Gelehrten und von berühmten persischer Dichter — die zugleich fast ausnahmslos auch Mystiker und Sufis waren — beliebte Pilgerorte. Die wichtigsten Dichter-Gräber in Schiraz sind dabei die Mausoleen von *Sa'adī* und von *Hafiz,* deren Bekanntheit und Ruhm sich weit über die Grenzen des Irans hin erstreckt und Pilger aus allen Winkeln der Erde anzieht.

2.3.2.1 Sa'adiyeh: Das Mausoleum von Sa'adī

> „Er lebt und webt in einer großen Erfahrungsbreite und ist reich an Anekdoten die er mit Sprüchen und Versen ausschmückt. Leser und Hörer zu unterrichten ist sein entschiedener Zweck. Sehr eingezogen in Schiras erlebt er das hundertzweite Jahr und wird dasselbst begraben. Dschengis´Nachkommen hatten Iran zum eignen Reiche gebildet, in welchem sich ruhig wohnen ließ." (J.W.Goethe 1974 [1918]: 160; Erläuterungen zum West-östlichen Divan)

Der berühmte persische Dichter und Mystiker *Muscharraf-e-Din Abdullah Sa'adī Schirazi* wurde im 12.-13. Jahrhundert in Schiraz geboren und verstarb auch hier. Er soll über 100 Jahre gelebt haben. Davon sollte er sich über 30 Jahre lang fast ausschließlich auf Reisen befunden haben.

Sa' adīs Vater verstarb früh und während seiner Kindheit erlebte er den Überfall der Mongolen auf den Iran, von dem die Stadt Schiraz jedoch verschont blieb.Zum Studium ging er an die Universität nach Baghdad, wo er sich der Literatur und den Religionswissenschaften zuwandte, aber auch der Pilosophie und Mystik. Einer seiner berühmtesten Lehrer war unter anderem der Meister der Illumination *Suhrawardī*. Später bereiste er Arabien, Jemen, Syrien, Palästina, Ägypten, die Türkei, das oströmische Reich und Indien. Währenddessen soll er 14 Mal die Pilgerreise nach Mekka verrichtet haben und unter anderem auch in die Gefangenschaft von Kreuzzüglern geraten sein. *Sa'adī* erreichte bereits zu seinen Lebzeiten großen Ruhm durch seine berühmten und weitverbreiteten mystisch-didaktischen Werke „*Bustan*" [„Obstgarten] und „*Golestan*" [„Rosengarten"], die mit Humor und Leichtigkeit tiefe mystische Weisheiten, koranische Themen und ewige Werte wie Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Rebellion gegen Tyrannei und Hilfe für Bedürftige in Gedichten und Prosa ausdrückten. Seine Werke wurden sehr früh auch im Abendland bekannt, übersetzt und verbreitet, so gab es bereits im 17. Jahrhundert eine französische Version seines „Rosengartens" und Mitte des 19. Jahrhunderts auch Übersetzungen seiner Werke in die deutsche Sprache. Bereits im west-östllichen Diwan von Goethe [Mitte 19. Jahrhundert] finden Sa'adis Person und seine Werke bewundernde Erwähnung.



Abbildung 120: Mausoleum von Sa'adī



Abbildung 121: Pilgerinnen halten das Mausoleum mittels Handy-und Digitalkamera fest



Abbildung 122: Pilger werfen Münzen in den unterirdischen Fischteich des Mausoleums

Das heutige Mausoleum von Saʿadī — die sogenannte „*Saʿadiyeh*" — wurde im 18. Jahrhundert inmitten einer prachtvollen Gartenanlage erbaut und immer wieder renoviert. Es gilt als eines der meistbesuchtesten Sehenswürdigkeiten und Pilgerstätten von Schiraz. Neben einem gepflegten Garten mit Rosen und Orangenbäumen, dem Grab selbst, das mit seinen Gedichten dekoriert wurde, gibt es dort auch einen unterirdischen Fischteich in den Pilger Münzen werfen und Wünsche abgeben — ein Brauch, der von den Pilgern selbst zumeist schmunzelnd als Aberglaube bezeichnet wird. Das Mausoleum ist ein beliebter Ausflugsort für Touristen, aber auch für Familien, Studenten und verliebte Paare aus der Umgebung, die den großen Garten und die lyrische Atmosphäre rund um das Grab des Dichters genießen wollen.



Abbildung 123: Grabwächter bei einer Teepause vor einem Gedicht von Sa‘adī

2.3.2.2 Hafiziyeh— Das Mausoleum von Hafiz Schirazī

Ein weiteres Dichtergrabmal, das vor allem bei jungen Iranern eine äußerst beliebte Pilgerstätte darstellt, ist das Mausoleum von *Schams ad-Din Mohammad Hafiz Schirazi*—kurz *Hafiz* oder *Hafes* genannt, der im 14. Jahrhundert in Schiraz lebte und auch dort verstarb.

Ebenso wie Sa‘adī verlor auch Hafiz seinen Vater — einen einfachen Kohlenhändler — bereits in seiner Kindheit. Dieser soll jedoch durch die außergewöhnlich schöne Rezitation des *Qur’ān* solch einen Eindruck auf den jungen *Schams-ad-Din* hinterlassen haben, dass dieser bereits im Alter von acht Jahren den gesamten *Qur’ān* auswendig gelernt hatte — und deswegen den dafür vergebenen Ehrentitel „*Hafiz-e-Qur’ān*“ als Beinamen erhielt. *Hafiz* hatte seiner vielgeliebten Heimatstadt Schiraz zahlreicher Gedichte gewidmet und verließ Schiraz Zeit seines Lebens —im Gegensatz zu Sa‘adī — allerdingskaum oder gar nicht. *Hafiz* lernte bereits in seiner Kindheit und Jugend zahlreiche Gedichte der großen Meister der persischen Dichtkunst wie *Maulānā Rūmī*, *Sa‘adī*, *Nizamī* und *‘Aṭṭār* auswendig. Um seine Familie nach dem Tod des Vaters zu unterstützen arbeitete der junge *Hafiz* untertags als Bäckergehilfe und lieferte Brot an die reichen Leuten von Schiraz aus, während er sich nachts seinen intensiven Studien klassischer Dichter widmete. Es heißt, dass er sich in dieser Zeit in eine schöne junge Frau verliebt haben soll, die für ihn aufgrund

ihres sozialen Ranges unerreichbar war. Diese Liebe, der viele seiner frühen Gedichte gewidmet sind, fwurde für den jungen *Hafiz* scheinbar wie viele aussichtslose Leidenschaften, zu einem Trittbrett für die mystische Liebe zu Gott. Denn nach Tagen und Nächten des spirituellen Rückzugs und der Askese, soll er schließlich die Schönheit und Liebe Gottes erfahren haben, die ihn die irdische Liebe zu jenem Mädchen völlig vergessen ließ und in ihm nur mehr den Wunsch nach Gottes Nähe übrig ließ. Er suchte darauf hin einen Sufi-meister in Schiraz auf und begann so den Weg der Mystik und Selbsterkenntnis zu beschreiten. Im Alter von 60 Jahren soll er nach einem 40-tägigen Rückzug im Gebet und im Fasten schließlich den Zustand der Erleuchtung und der Vereinigung mit Gott erlebt haben und somit das einzige Ziel seines Lebens verwirklicht haben.
In seinen mittleren Jahren erlangte er aufgrund seiner Gedichte und seiner außerordentlichen Kunst der großes Ansehen und landesweite Bekanntheit. Er wurde als Hofdichter einberufen und zu einem angesehenen Lehrer der Dichtkunst und der Rezitation des heiligen Buches.

Obwohl das wahre Genie von *Hafiz* dem Abendland erst langsam bekannt und zugänglich wird, so übte *Hafiz* doch bereits seit über 200 Jahren einen starken Einfluss auf die abendländische Kultur und Dichtung aus. Besonders die Begeisterung des deutschen Dichters und Universalgelehrten Johann Wolfgang Goethe führte zu einer breiten Bekanntheit des persischen Mystikers im Westen. So bezeichnete Goethe Hafiz als seinen seelischen Zwilling, rühmte seine unabirrbare Suche nach der Wahrheit und öffnete dem Abendland durch seine Hommage an *Hafiz* — den West-Östlichen Divan — nicht nur ein Tor zur persischen Dichtkunst, sondern auch ein Tor zu einer positiven Auseinandersetzung mit dem Islam und dessen inhärenter Mystik.

Von Goethes Hafiz-Begeisterung angesteckt wurden auch englischsprachige Dichter, wie beispielsweise *Ralph Waldo Emerson*, der Hafiz selbst als großes Vorbild aller Dichter preist und dessen Weitblick und Mut, Grenzen zu überschreiten, er bewunderte. *Hafiz* galt weithin als ein spiritueller Rebell, der die Wahrheiten der Religion in erster Linie in seinem Herzen suchte, und dessen Worte die bemerkenswerte Eigenschaft besaßen, deren Leser mit dieser Verrücktheit der göttlichen Liebe anzustecken, die Herzen und den Intellekt aus ihren engen Korsetten zu befreien und auf den Weg der Erleuchtung zu führen.
Hafiz´ Vokabular scheint dabei universell, zeitlos, kultur- und religionsüberschreitend, denn seine Sprache bedient sich der Symbole der Seele und führt die Sehnsüchtigen und die Suchenden. So schreibt *Daniel Ladinsky* (1999), einer der Übersetzer von *Hafiz´* Divan ins Englische, dass *Hafiz* zu übersetzen so ist, „als ob man versuche Licht in Worte zu übersetzen, als ob man versuchen müsste, die erleuchtende Resonanz Gottes für unsere begrenzten Sinne begreifbar zu machen." (Ladinsky 1999: 17-18)

Hafiz gilt als jemand, dessen Seele die Vereinigung mit dem Göttlichen erreicht hat und somit zu einem vollkommenen Menschen geworden ist bzw. das Stadium der vollkommenen Realisierung der Seele erlangt hat. Diese Stufe führte Hafiz dazu, nichts Anderes mehr als Gott und Gottes Schönheit in allen Dingen zu sehen. So sind auch all seine Gedichte auf zwei Ebenen zu lesen, die einander beständig reflektieren — die Liebe und Schönheit Gottes, die wie ein Licht die diesseitige Welt erhellt Denn seine Liebesgedichte auf diese Welt sind nicht mit einer unabhängigen Verehrung der materiellen Schöpfung zu verwechseln. Hafiz liebt das Leben, weil er darin Gottes Werk und Gottes Schönheit erkennt. Denn Hafiz sieht diese Welt niemals getrennt von Gott und Gott niemals getrennt von dieser Welt.

Hafiz´ Divan wurde und wird bis heute von Iranern nicht nur bereits in der Kindheit stellenweise auswendig gelernt und gerne bei verschiedensten Gelegenheiten zitiert, sondern erfüllt auch eine Art Orakelfunktion. So wird der Divan, wie auch der *Qur'ān,* bei schwierigen Situationen oder wichtigen Entscheidungen per Zufallsprinzip konsultiert. Die entsprechenden Verse sollen dann Antworten liefern und die Verwirrung der Seele beseitigen. Rund um das Grabmal sind auch heute noch zahlreiche Verkäufer anzutreffen, die Kärtchen mit Hafizversen in Kuverts gegen ein kleines Entgelt von einem Vogel für ihre Kunden ziehen lassen.

Auf diese Weise erfreuen sich Hafiz und seine mystischen Dichterkollegen auch in der zeitgenössischen iranischen Populär- und Jugendkultur großer Beliebtheit. Roxanne Varzi (2006) schreibt in ihrer Abhandlung über postrevolutionäre iranische Jugendkultur über die Bedeutung jener Dichter Folgendes:

> „Most Iranians read or have heard of the ideas and poetry of Hafiz, Rūmī, *'Aṭṭār* and Nizami. Their popularity and integration into Iranian society is testament to the degree to which Islamic mystical culture and poetry has permeated Iranian culture, regardless of individual religious practices. Even Bahai youth in Iran considered Hafiz and Persian mysticism a part of their spiritual identity. Many Iranians use Hafiz´s poetry to divine the future, either by opening up the poetry book to a particular page or by drawing a card inscribed with a poem and then interpreting the poem." (Varzi 2006:17)

Die Praxis der Konsultation des *Qur'ān* und auch jenes Divans, der durch die Feder eines Erleuchteten zu den Menschen gekommen ist, wird im persischen als „*Istichare*" [„Bitte um das Beste"] bezeichnet und wird prinzipiell auch von religiösen Autoritäten legitimiert, solange die Bitte um das Gute durch ein bestimmtes Medium, alleine an Gott selbst gerichtet ist. Sowie Gott den Menschen durch den *Qur'ān* rechtleitet, so kann Er auch ein Individuum in besonderen Nöten, weclhes sich an Gott wendet, durch den *Qur'ān* oder durch auserwählte Diener Antworten zukommen lassen.

So erklärt mir *Ustad Ahmad Ahmadī* die Praxis des „*Istichare"* als legitimes Mittel, um Gottes Rat zu suchen, folgendermaßen:

„Es gibt eine islamische Tradition, die schon von Anbeginn des Islam an praktiziert wurde und zwar nennt sich diese Tradition „Istichare“—also wörtlich die „Suche oder der Wunsch nach dem Guten“. Darunter versteht man nun also, dass wenn man vor einer wichtigen Entscheidung steht und man sämtliche Bedingungen mittels der Vernunft abgewogen hat und so versucht hat, den richtigen Weg zu finden, aber letztendlich zu keiner Lösung kommt, dann kann man dazu den *Qur'ān* befragen. Das heißt, man trägt die Absicht über diese Entscheidung im Herzen und schlägt dann den *Qur'ān* auf und das, was dann auf der rechten Seite am oberen Rand steht, soll in irgendeiner Form helfen, die Frage zu lösen und dem Suchenden helfen, seine Entscheidung zu treffen. *Istichare* hat also eine lange islamische Tradition und hat sich vor allem durch die Praxis bewährt. Diese Tradition hat sich selbst bewiesen, indem diese in vielen, vielen Fällen den Menschen weitergeholfen hat und diese auf dem Weg Gottes rechtgeleitet hat. Diese Tradition hat sich dann im Laufe der Zeit auch auf den Divan von *Hafiz* übertragen, da dieser ein Mensch mit einer besonderen Nähe zu Gott war und seine Werke wie eine Art Weg zum Wege Allāhs gesehen wurden und demnach auch als mögliches Medium, das den Menschen bei schwierigen Entscheidungen behilflich sein kann.“ (Interview Ustad Ahmad Ahmadi, Schiraz 2008)

Jene Art von Divination mittels des Divans von *Hafiz* ist heutzutage freilich auch online-möglich[224] und erlaubt so die Bedeutung und den Einflussbereich von *Hafiz* auch immer stärker in einem globalen Kontext auszubreiten.

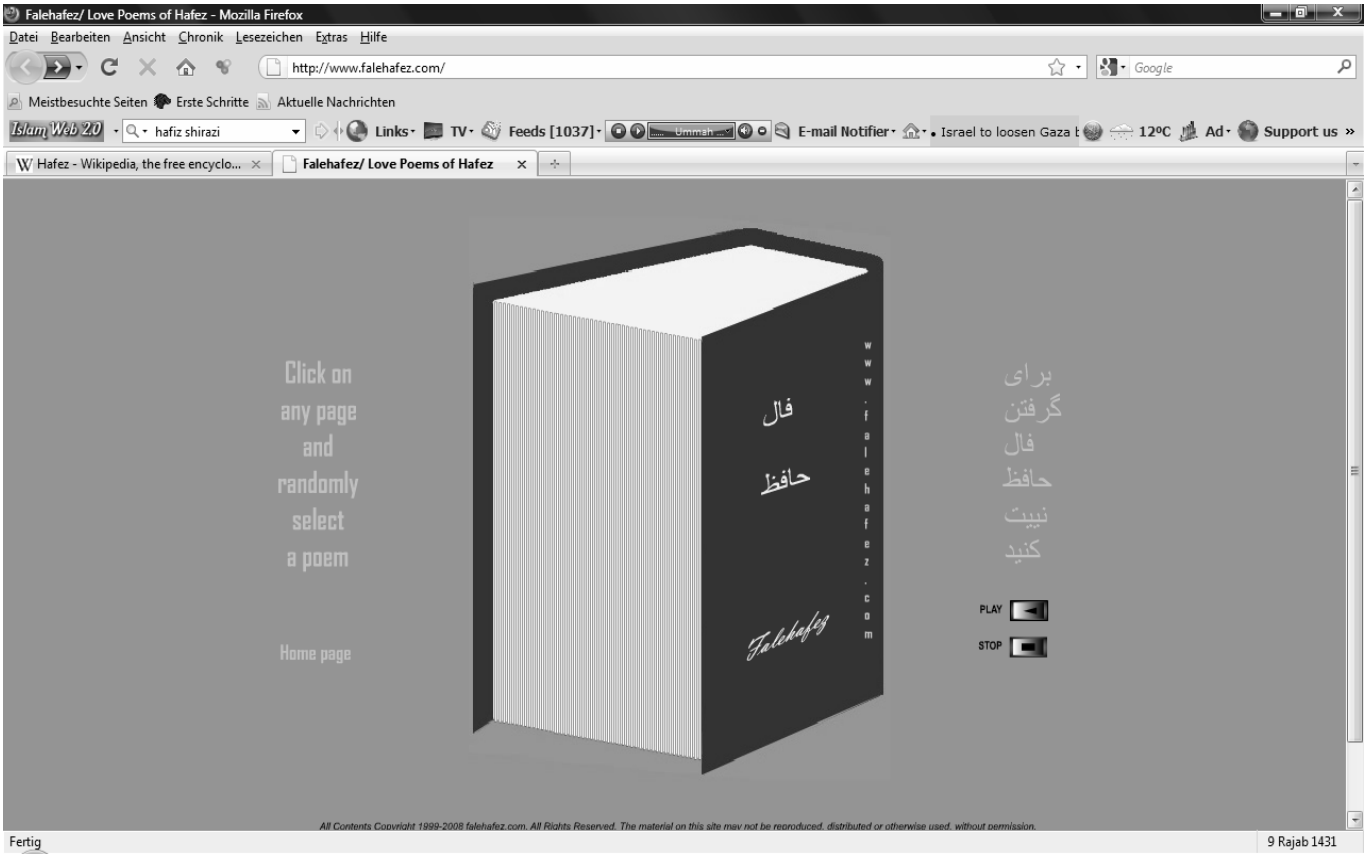


Abbildung 124: „Fal-e-Hafez“ erlaubt eine online-Divination mittels des Divans von Hafiz

[224] http://www.hafizonlove.com/
http://www.fale-hafez-Schirazi.com/
http://www.falehafez.com/



Abbildung 125: Hafiziyeh: Die Ruhestätte von Hafiz in Schiraz

2.3.3. Ein Besuch beim Freitagsimām von Schiraz

Die leuchtenden Augen des Geistlichen, der nach einer durchwachten Nacht plötzlich im Raum steht und mich verwirrt fragt, ob ich sein Gewand und seine Schuhe gesehen habe. Er spricht zu sich selbst, oder zu Gott, was wahrscheinlich keinen Unterschied für ihn mehr macht. Als ich ihm keine Antwort gebe, zuckt er unmerklich mit den Schultern. Der Ruf zum Morgengebet ist bereits verstummt. Er geht auf die Strasse — ohne Schuhe, in seinem weißen Untergewand — um zur benachbarten Moschee zu eilen. Ich folge dem alten Mann mit einigen Schritten Abstand. Der Freitags-Imām von Schiraz — ein Liebender, der nicht zu spät kommen will. Auch ohne Schuhe.

Er war einer jener Schüler Chomeinis, die vor der Revolution ihrer politischen Aktivitäten gegen das Schah-Regime wegen lange Zeit im Gefängnis verbrachten und die Foltermethoden der SAVAK zu spüren bekamen. Was ihn dabei vor allem prägte: Folter durch Schlafentzug. Einzelhaft, konstante Beschallung durch laute Musik und flimmernde Lichter. Die Hände in unmöglichen Positionen angekettet und die Glieder verrenkt, bis sie nicht mehr durchblutet wurden. Er hatte gelernt innerhalb von nur wenigen Sekunden in eine Tiefschlafphase zu gelangen und so mit nur einigen Minuten Schlaf auszukommen. Diese Fähigkeit hatte er auch später

behalten, wenn seine nächtliche Schlaflosigkeit dem Rest seiner Familienangehörigen auch zu schaffen macht.

Ich habe ihn um ein Interview gebeten. Ohne Antwort. Er ist ein viel beschäftigter Mann. Ein Politiker, ein Lehrer, ein Geistlicher und er hält jeden Freitag die Ansprache in der größten Moschee von Schiraz, bevor er das Gebet leitet.
Doch plötzlich erreicht mich ein Anruf. Er hat jetzt Zeit. Ich soll zum Haus seiner Tochter kommen. Im Zimmer seines Enkelsohns wartet er auf mich. Er hat auf dem Kinderbett Platz genommen und eine kleine Stehtafel mit Mickey Mouse Sticker herangezogen, um mir einige Dinge verdeutlichen zu können. Als ich mein Aufnahmegerät in Position gebracht habe, beginnt er langsam auf Persisch zu sprechen:

„Das ist die erste Lektion. Es geht um *Fitrat, Del, Nur*."

Er schreibt die drei Begriffe auf persisch an die Tafel und beginnt eine Mandel mit drei Schichten zu zeichnen, bevor er fortfährt:

„Der Mensch besteht wie diese Mandel hier aus Schale und Kern. Wenn das Licht [pers.: „*nur*"] beginnt im Herzen [„*del*"] zu leuchten, dann trennt es sich von dieser Welt [„*dunia*"]. Die äußere grüne Schale der Mandel ist diese Welt, die materielle Welt. Von ihr müssen wir uns trennen. Wer beginnt, Gott zu lieben, trennt sich von der Welt, er trennt sich von der ersten Schale, er beginnt sich den Tod herbeizusehnen. Die Freunde Gottes [*Auli-Allāh*] verspüren keine Furcht vor dem Tod. Denn der Wunsch nach dem Tod und die Lebendigkeit des Herzens gehören zusammen. Nachdem ein Mensch Vervollkommnung erreicht hat, hat er den Wunsch, die nächste Stufe zu erreichen. Wenn ich in meinem Garten bin und die Mandeln von den Bäumen ernte, dann finde ich viele schlechte Mandeln. Wenn man sie aufmacht, dann sind sie innen leer. Es ist nur die Schale übrig, der Kern ist schlecht geworden. Wenn man innen leer ist, dann schämt man sich geöffnet zu werden, so dass das Innere zum Vorschein kommt. Diese Mandel also schämt sich geöffnet zu werden, denn sie ist innen leer. Aber diese andere Mandel ist innen voll. Sie sehnt sich danach geöffnet zu werden, damit das erkannt werden kann, was in ihr steckt. Das Herz von dieser will gesehen werden, es will zum Vorschein kommen, erkannt werden. Was aber ist mit jemandem, dessen Buch der Handlungen schwarz ist? Sein Kern ist verdorrt, er ist innen leer. Er möchte es verstecken. Solange die Mandeln ihre Schale haben, sehen sie gleich aus. Doch wenn die Hülle geschält wird, wenn sie durch den Tod geöffnet werden, tritt das zu Tage, was in ihnen ist. Derjenige, dessen Handlungen leuchtend sind, der sehnt sich nach diesem Tag. Er möchte gesehen werden. Jemand, der bei einer Prüfung durchgefallen ist, möchte seine Noten verstecken. Derjenige aber, der die besten Noten vorzuweisen hat, möchte, dass diese für alle sichtbar sind.

Das eine ist die Sprache der Welt, aber das andere ist die Sprache des Qur' ān.
Der Qur' ān sagt: Wenn ihr wirklich die Freunde Gottes seid, dann wünscht euch den Tod. Das ist die Sprache Gottes in Form der Sprache Seines Buches. Und das ist die Sprache Gottes in Form seiner Schöpfung [er deutet auf die Zeichnung der Mandel hin]. Gott hat zwei Sprachen. Durch die Sprache der Schöpfung spricht Er mit uns und durch die Sprache Seines Buches spricht Er auch mit uns. Die Sprache der Handlungen und der Schöpfung stimmen überein mit der Sprache des Buches. Es ist hierin kein Widerspruch. Also in der Sprache des Buches: Wenn ihr wirklich die Freunde Gottes seid, dann wünscht euch den Tod. In der Sprache der

Schöpfung sagt die Mandel zu uns: wenn du einen Kern hast, dann willst du von der Schale befreit werden. Wenn du keinen Kern hast, dann fürchtest du dich davor geschält zu werden. Das war die erste Lektion.
Jetzt eine andere Lektion.

Es gab eine junge Frau, eine Christin, sie war 18 Jahre alt. Sie ging ans Meer und wollte darin schwimmen. Sie sprang ins Wasser und dachte es wäre tief. Aber es war flach und als sie hineinsprang, brach sie sich die Wirbelsäule und fiel ins Koma. Nach 20 Tagen der Bewusstlosigkeit erwachte sie und ein Arzt sagte zu ihr, sie wird weder ihre Arme noch ihre Beine bewegen können. In diesem Zustand brauchte sie seelische Unterstützung, jemandem, dem sie ihr Leid anvertrauen konnte.
Da sagte ein Freund zu ihr: Der Mensch ist wie eine Leinwand auf der Gott malt. Wenn diese Leinwand, die der Mensch ist, stabil ist und ruhig ausharrt, dann kann man gut auf ihr malen. Wenn sich die Leinwand aber ständig hin uns her bewegt, dann wird das Bild zerstört werden. Wenn die Leinwand standhaft ist und geduldig, dann wird das Bild gut werden. Also alle Dinge, die Gott auf den Menschen zukommen lässt, dienen nur dem Zweck, aus uns das beste Kunstwerk zu machen.

Jemand will eine Skulptur aus einem großen Felsbrocken machen. Er muss ungefähr eine Million Stücke aus dem Fels herausbrechen. Nach ungefähr hunderttausend Schlägen, in den Stein materialisiert sich langsam eine rohe Form. Nach ungefähr einer Million Schlägen entsteht ein vollständiges Bild. Der Mensch wird nur auf diese Art und Weise vervollkommnet.

Die Katastrophen und Unglücke im Leben, denen wir normalerweise versuchen zu entkommen, vor denen wir große Angst haben, sind in Wahrheit die besten Dinge für uns. Denn je größer das Unglück, desto größer ist das Stück, das aus dem Felsen herausgeschlagen wird und zur Materialisierung der Seele beiträgt. Die kleinen Unglücke sind wie feine Haare der Skulptur, die Details. Aus den kleineren und größeren Unglücken, die auf den Menschen treffen formt Gott aus uns also erst einen Menschen in seiner eigentlichen Form. Die Form eines vollständigen, vollkommenen Menschen. Wir werden nur in der Rohform, der Potentialität eines Menschen geboren, aber erst im Laufe eines Lebens, wird der Mensch in seine vollkommene Gestalt geformt. Zehn Millionen Schläge in den rohen Fels, machen bestimmt eine schönere Skulptur als nur eine Million Schläge. Manchmal sind es auch die Feinde Gottes, die zum Werkzeug oder zur Schreibfeder Gottes werden, mit denen Er die Form der Freunde Gottes vervollständigt. Erst die Wunden und Verletzungen die die Feinde Gottes den Freunden Gottes zufügen, machen diese vollkommen. Die Feinde Gottes sind also wie ein Werkzeug Gottes, die Stück für Stück die eigentliche Form der Freunde Gottes aus dem rohen Fels meißeln, bis daraus die Form eines vollkommenen Menschen wird. Wer also geduldig ist und standhaft, der wird zu den Freunden Gottes zählen. Die wahren Freunde Gottes sind also diejenigen, die durch die Hand der Feinde Gottes ihre Vollkommenheit erreichen. Richtig?

Also dieses Mädchen hat dem Rat ihres Freundes zugehört und angenommen. Die hat gesagt, gut, alles was Gott von mir verlangt, ich möchte es geduldig akzeptieren und nicht aufgeben. Siehst du also, dieses junge Mädchen, völlig unbedarft und unwissend und ahnungslos der Existenz Gottes gegenüber , wurde jetzt, wo sie im Rollstuhl saß zu einem Vorbild für die Menschheit. Sie hat ein Buch geschrieben. Es heißt „mit erhobenem Haupt“. Wäre sie aber nicht an den Rollstuhl gefesselt gewesen, dann wäre sie auch keine Lehrer für die Menschen geworden.

Gut, das war also die zweite Lektion.

Die dritte Lektion.

[Er zeichnet eine Skizze der Kaʿaba an die Kindertafel]

Du willst wissen was Ziyārat ist? Wenn du nach Mekka gehst, auf Hadsch ist es nicht auch Ziyārat? Ziyārat bei diesem Haus [deutet auf seine Skizze der Kaaba]? Wenn du nach Medina gehst, zum Grab des Propheten, ist das dann mehr Wert als ein Besuch bei diesem Haus aus Stein? Ist der Geist des Menschen näher dem Stein oder dem Herzen des Propheten?
Als Ibrahim—der Vater der Propheten— nachdem er seinen Sohn beinahe geopfert hätte gemeinsam mit diesem die Kaʿaba erbaute, machte er ein Gebet
. Er betete darum, dass die Herzen der Menschen seiner Nachkommenschaft [den Propheten] in Liebe zugeneigt sein werden. Hat er gesagt, sie sollen den Stein lieben oder seine Kinder? Hat er gebetet dafür, dass wir die Kaʿaba lieben oder diejenigen Menschen, die die Kaaba erbaut haben und die uns deren Bedeutung bewusst machen? Die Kaaba ist aus Stein. Sie ist ein materielles Symbol, weil wir Menschen materiell sind. Unser Körper also kreist um die Kaaba, aber unsere Herzen und unser Geist kreist um das Herz des Propheten. Denn es ist dieses Herz, das uns den Weg zu Allāh gezeigt hat."
Der Prophet hat gesagt das Herz eines Gläubigen ist mehr Wert als die Kaʿaba. Das Herz eines Gläubigen zu brechen ist schlimmer als die Kaʿaba zu zerstören. Es geht also um das Herz, nicht um den Stein."

[Interview Ayatollah Haʿeri Schirazī, Schiraz, Juli 2008]

2.4 Teheran



Abbildung 126: Die Skyline einer Millionenmetropole umringt von den Ausläufern des Damawandgebirges im Norden

Teheran, 1429 (2008)

Ich bin seit mehr als einem Monat zu Gast in diesem Haus. Ohne es zu verlassen, lerne ich hier mehr über den Krieg, als auf vielen Reisen durch dieses weite Land. Das liegt nicht nur daran, dass der Besitzer dieses Hauses sein Leben lang Filme über den Krieg gemacht hat, die ich mir, einen nach dem anderen, ansehe — auf den Spuren seines Vermächtnisses. Aber je länger ich hier bin, desto mehr lerne ich zu verstehen, welche Schlachten die verbliebenen Einwohner dieses Mikrokosmos der iranischen Gesellschaft täglich zu kämpfen haben. Mit dem Anwesenden und dem Abwesenden, den Lebenden und den Toten, mit sich selbst und der Gesellschaft. Es sind Kriege, die sich im Spannungsfeld zwischen *Ẓāhir* und *Bāṭin* abspielen — dem Äusseren, dem Sichtbarem, dem Manifesten und dem Inneren, Unsichtbaren, Verborgenen.

2.3.1. Imāmzadeh Saleh

Im modernen Norden Teherans im Herzen des Stadtteils Tadschrīsch befindet sich das Mausoleum des *Imāmzadeh Sāleh*— eines weiteren Sohn des Imām Mūsā Kaḍims und somit auch ein weiterer Bruder von *Imām Riḍā* und *Fatim Ma'ṣūma*. Das Grabmal befindet sich zwischen einem hektischen Bus- und Taxi-terminal, dem äußerst belebten traditionellen Tadschrisch-Bazār, modernen Einkaufszentren und hippen neuen Restaurants, die vor allem die junge urbane Teheraner Oberschicht anzieht. Das Grabmal wird dabei mindestens ebenso rege frequentiert wie die umliegenden Geschäfte und Lokale und ein Besuch bei *Imāmzadeh Saleh* zwischen einem Einkaufsbummel und einem saftigen Hamburger oder ChickenWings-Menü ist dabei durchaus keine Seltenheit. Während meines mehrwöchigen Aufenthaltes in Teheran, der sich über den Fastenmonat Ramadhan erstreckte, machte ich es mir zur Gewohnheit an Donnerstagabenden, an denen traditionellerweise nach dem Abendgebet das *Du'ā Kumayl* rezitiert wird, dieses Mausoleum zu besuchen — ein Unterfangen, das entweder einige mühsame Busfahrten oder eine endlose Taxifahrt durch den zähen Teheraner Nachmittagsverkehr erforderlich machte. Doch es lohnt sich, denn zum Fastenbrechen bei Sonnenuntergang eröffnen sich in Tadschrīsch zahlreiche Möglichkeiten, einen hungrigen Magen zu sättigen, angefangen von unterschiedlichen Händlern, die zu Sonnenuntergang im traditionellen Bazār dampfende Eintöpfe, Süßspeisen und allerlei Arten frische Datteln und Tee anbieten, bis hin zu äußerst bekömmlichen Fastfood- Restaurants, Kebabhäusern und modernen Coffeeshops.



Abbildung 127: Tadschrīsch- Square mit den Minaretten des Mausoleums von *Imāmzadeh Saleh*

Teheran,2008, 10. Ramadan 1428 n.H.

Es ist ein Donnerstagabend im Monat Ramadan. Nachdem ich Somayyeh und ihre Freundin Elahe, von ihrem Englischkurs abgeholt habe, beschließen wir unser „Iftar" [Bezeichnung für die Mahlzeit, mit der nach Sonnenuntergang das Fasten gebrochen wird] in einem der modernen Coffeeshops im Norden von Teheran einzunehmen. Ich halte inne, als ich mitten in dem geschäftigen Treiben des Einkaufszentrums überrascht die Rezitation der 99 Namen Gottes und des Gebetsrufes durch die Lautsprecher vernehme. Irgendetwas daran rührt mich beinahe zu Tränen. Eine plötzliche Sentimentalität, die mit meinem leeren Magen oder auch mit der Entbehrung der Sakralisierung öffentlichen Raumes in meiner Heimat zu tun haben mag. Elahe, eine junge Teheraner Grafikdesignerin, die in diesem Jahr beschlossen hat, aus Protest (und aus einem selbst-erklärten Bedürfnis heraus „mit diesen alten Tradition endlich einmal zu brechen") nicht zu fasten, lacht mich aus, als sie meine Rührung bemerkt. „Ok, I understand it is something special for you, because you never hear it in your country, but we hear it all the time, we got tired of it.", kommentiert sie mein seltsames Verhalten in einem Englisch, dem sie nachdrücklich versucht, einen amerikanischen Akkzent zu verpassen.

Wir wollen Milkshakes und New York Choclate Cheese Cake bestellen. Der Kaffee wird hier für gewöhnlich in Julius Meinl Tassen serviert. Das kleine Lokal im Eck des Einkaufzentrums, das in Stil und Einrichtung einer New Yorker Filiale von Starbucks zum verwechseln ähnlich sieht, trägt den Namen „Starcups" und ist hoffnungslos überfüllt. An der Wand hängt eine Reproduktion eines Meinl- Werbeposters aus den 30er Jahren, das ein Kamel zeigt und einen Araber, der im Sand betet. Irgendwie muss ich kurz an Edward Said denken und schmunzeln.

„Entschuldigen Sie bitte, wir haben gefastet und sind hungrig, könnten sie bitte unsere Bestellung aufnehmen", ruft Somayyeh auf persisch genervt einem Kellner hinterher, der sie angesichts dieses Kommentars nur mit einem finsteren Blick würdigt.
„I am sure, we were the only ones fasting here", sagt sie schließlich mit rollenden Augen in meine Richtung gewandt und bietet mir eine der frischen Datteln an, die sie vorher am Bazaar von Tadschrīsch gekauft hat.

Elahe hat trotz ihres Vorsatzes, aus Protest nicht zu fasten, den ganzen Tag lang nichts gegessen. Erst einige Minuten vor dem Gebetsruf, der den Sonnenuntergang ankündigt und das offizielle Fastenbrechen einleitet — trinkt sie demonstrativ einige Schlucke aus einer Flasche Zamzam-Cola. Somayyeh beginnt sie zu necken, denn ihr Nicht-Fasten wirkt nicht gerade sehr überzeugend, irgendwie zu bemüht.

"In this part of Teheran people do not appreciate fasting citizens, but I always like to rebel." Versucht mir Somayyeh mit einem stolzen Lächeln die missgünstigen Blicke des Kellners zu erklären, der die Bestellung von Fastenden nur widerwillig entgegennimmt. Somayyeh spuckt den Kern ihrer Dattel aus und legt ihn vor sich auf den Glastisch. Dann fährt sie fort, manchmal scheinbar in der Luft nach den passenden englischen Vokabeln suchend:

"The problem is that we are annoyed by being judged from the outside. I want to fast and pray out of love for God, but I do not want anyone to think I do it, because I want to show off piety. A lot of us love God and the Imāms, but we try to hide it, because we do not want to seem traditional or uncool. For example, I feel I can experience my religion more deeply when I am in a western country, when it is difficult for me to find a place to pray. Then I become proud to wear the Hijab, because everyone understands it is because I am a Muslim, not because I follow the rules of the government or of my parents. I also like churches, they are empty, not so crowded like our Mosques. But at the same time, I realize I just feel close to Allāh and to myself there and it makes me happy and proud that I am a Muslim. If a friend tells me, they hate Allāh, I know what they hate is only a certain concept that was taught to them by someone, but they still have a special love in their heart, and this is who or what Allāh really is. "

„Do you consider Iran as a modern country?" frage ich Elahe während ich endlich meinen Nescafe-Milkshake löffeln darf. Für diese Frage ernte ich halbspöttische Blicke und Elahes spontane Antwort in Farsi: „Natürlich nicht, wir sind ein dritte Welt Land!"

Ich sehe mich eine Weile lang um, und sauge an meinem Strohalm.
Eine wohlhabende Elite junger Frauen mit brandneuen Benneton-Jeans — beziehungsweise gekonnten iranischen Kopien — Nike-Schuhen oder glänzenden hochhakigen Sandalen unter knappen Manteaus, die die weiblichen Reize mehr betonen als verhüllen, flirtet über den Rand ihrer Caffe Lattes und türkischen Moccas hinweg mit ihren nicht minder auf ihr Aussehen bedachten männlichen Begleitern und führt nebenbei fortwährend Gespräche mittels mikroskopisch kleiner Mobiltelefone.

Ich beschließe, mich nicht so schnell geschlagen zu geben. „Why is Iran not modern?" bohre ich nach. Somayyeh flüstert ihrer Freundin auf Farsi zu: „Weißt du mit „modern" meint sie nicht das gleiche wie „choschhālī"[Glücklich sein]". Damit beginnt eine hitzige Diskussion über moderne und postmoderne Identitäten, die uns bis zum besten Chicken-Wings-Restaurant [„Ken-takī" Fried Chicken] der Stadt begleitet.

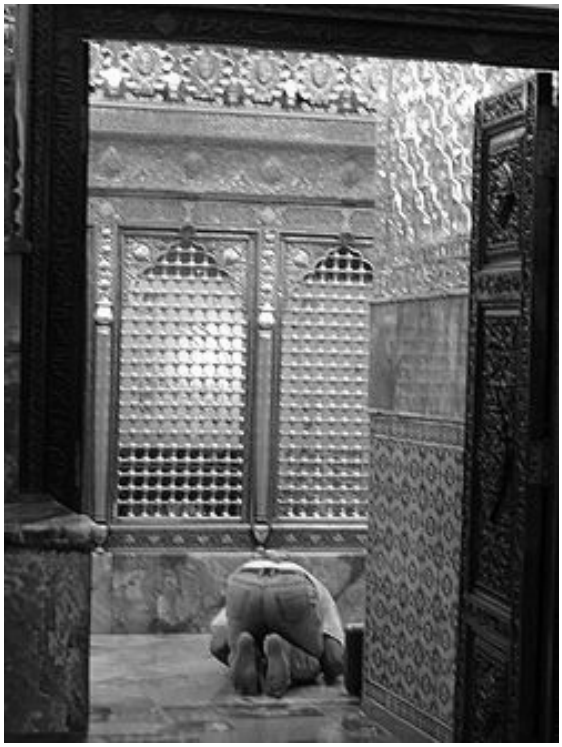
Schließlich zitiere ich — frei aus meinem Gedächtnis — Appadurai: "After all modernity wanted to create the desire in people around the world to become modern"
Beide lachen und nicken zustimmend. Somayyeh, die selbst Soziologie studiert hat, kommentiert meine Bemerkung: „I think you are right, most of us, who use the term `modern´, do not really know what it means, but everyone knows they want it. Pretty much as it was the case with the Islamic state. Everyone had their own personal Utopia in mind when they voted for an Islamic state, but no one really had a clear picture of what it is supposed to be. So now that they have it and it is far from a Utopian state of course, most of them are looking for a new Utopia and they think it might be a "modern" or even a post modern state— but noone really knows what that means either. Modernity just means the same as happiness for most people."

"But I thought Iranians already have experienced a modern state project. I mean was not the Schah all for modernization and secularization. So what was the Islamic revolution then? It was startet by postcolonial, postmodern thinkers and philosopher, like Shari'atī. Did they not postmodernize Islam then?" werfe ich ein und fahre mit dem Eifer einer Anthropologin fort meine Subjekte zu analysieren:"The way you make your decisions, the way you make choices, what to eat, how to dress and the conscious signals you send by doing that, the way you reflect and meditate upon your identities, the way you feel uncertain, confused, ruptured sometimes…I mean, you understand that you have choices, because you are constantly surrounded by globalized images. You play around with different discourses yet you do not fully submit to them, you are able to read against the grain, in oppositional directions, you negotiate meanings and make them your own.
In the end you are not willing to become "western", rather you laugh at those who attempt to. So you live in some klind of a postmodern global disorder like the rest of the world, yet you are weaving your own carpet..."
Meine Gastgeberinnen scheinen ein wenig verwundert über meinen Eifer, aber schließlich doch zufrieden mit dieser Analyse und begleiten mich, auf meinen Wunsch hin, noch zu einem der heiligsten Orte Teherans, nur unweit von dem Einkaufszentrum und Starcups entfernt.

Doch als wir das Grabmal von Imāmzadeh Saleh, im Herzen von Nordteheran (mit hellen Tschadoren bedeckt, die man sich am Eingang ausborgen kann) betreten, beginne ich selbst doch an meinen eigenen Worten zu zweifeln und zu ahnen, dass es hier noch um wesentlich mehr geht, als um Appadurais Konzepte von sozialer Imagination, Foucaults Machtdiskursen oder Sartres Existenzialismus.

Der Klang des Du'ā Kumayl, der über dem Innenhof des Grabmals und der Moschee schwebt transportiert mich innerhalb weniger Augenblicke in eine andere Welt. Die Menschen, die kurz zuvor noch postmoderne Subjekte in modernen Einkaufszentren waren, gleichen plötzlich den Tauben, die die Kuppel des Ḥarāms unaufhörlich umkreisen. Überall verteilen die Menschen Essen, Brot, Datteln und Süßspeisen, Tee und Saft. Man wünscht sich gegenseitig, dass das Fasten und die Gebete in diesem heiligen Moment akzeptiert würden. Selbst die sonst so skeptische Elahe scheint vorübergehend ihren Zynismus vergessen zu haben und wischt sich jetzt verschämt eine Träne aus den Augenwinkeln. Hier funktioniert die Imagination nach anderen Regeln, die Wahrnehmung benutzt ein anderes Organ. Die Motivation zu Handeln und zu Werden folgt einer anderen Ordnung. Es ist keine horizontale globale Ordnung, sondern eine vertikale spirituelle Hierarchie, die nur mehr durch Poetik (oder wie Heidegger sagen würde: „Dichtung") ihren Ausdruck finden kann und im Weinen. An diesem Ort verbindet die vertikale Imagination nicht nur die Menschen, sondern auch das Anwesende mit dem Abwesenden, das Innere mit dem Äußeren, das individuelle mit dem Transzendenten. Eine Art der Imagination, die die Materie für einen Moment auf eine andere Stufe des Seins erhebt, und die Existenz realer erscheinen lässt. Eine langsame Realisierung nimmt meinen Strom des Bewusstseins ein: Die Toten sind lebendiger als die Lebenden an diesem Ort. Zeit und Raum werden komprimiert und dehnen sich gleichzeitig unendlich aus.

Die Abwesenheit ist anwesender als das Sichtbare. Und mit einem Mal erscheint mir das alles jenseits postmoderner Diskurse zu liegen auf eine seltsame Weise doch die postmoderne Imagination noch zu übertreffen.



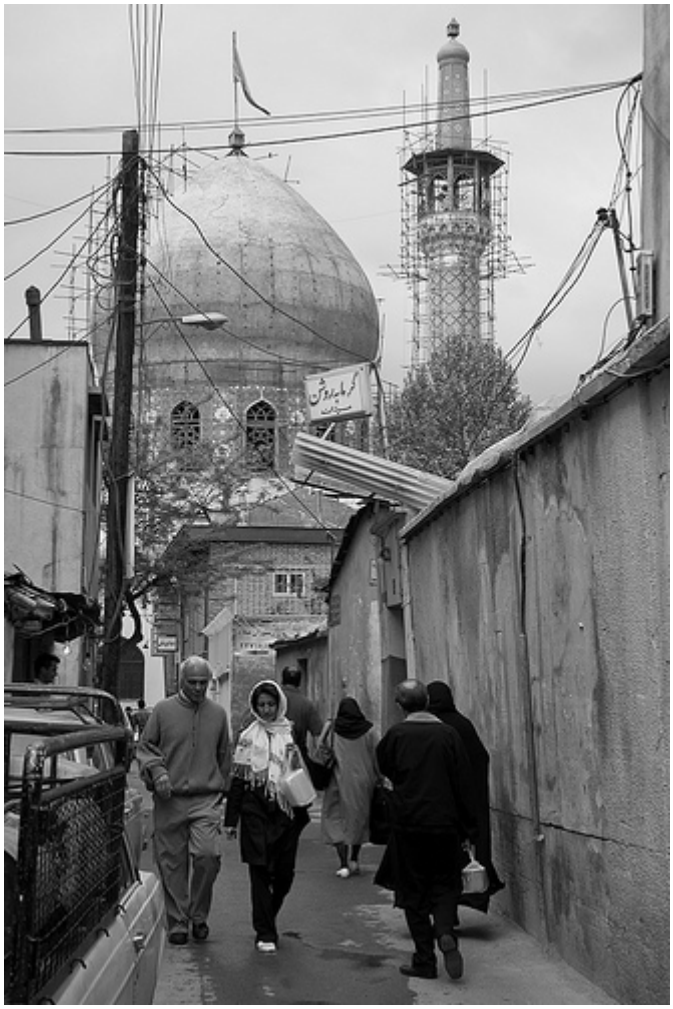


Abbildung 128: Das Grabmal des *Imāmzadeh Saleh* im modernen Stadtviertel Tadschrīsch; links: ein Pilger vor dem Zarīh´ in Jeans.

2.3.2 Behescht-e-Zahrā' — der Friedhof der Märtyrer

Teheran, 2008

Mordegān hamedschā hastand.
Die Toten sind überall anwesend.

Die beiden wichtigsten highways der Millionenmetropole Teheran sind benannt nach Märtyrern — sowie auch beinahe jede zweite Straße in diesem Land, dem die Namen der Helden scheinbar niemals ausgehen werden. Ihre Gesichter lächeln herab von den Wänden— überdimensionierte Gemälde direkt auf Hausmauern gemalt, die sich oft über mehrere Stockwerke hin erstrecken, wurden seit der Revolution zu einem Charakteristikum der Stadt. Allgegenwärtige Bilder von jenen Abwesenden, auf deren Opfer, die Nation nach der Revolution aufgebaut worden war. Ihre Bilder

bedecken die Stadt wie Blätter. Die meisten Menschen, die hier leben, haben sich an ihre allgegenwärtige Präsenz so sehr gewöhnt, dass sie deren Existenz beinahe vergessen haben. So wie die Luft, die wir atmen oder Werbeplakate in westlichen Großstädten. Nur den Touristen und den Fremden stechen diese Bilder ins Auge, verfolgen sie auf langen Taxifahrten durch den stockenden Nachmittagsverkehr. Westliche Journalisten haben viel geschrieben über diese überlebensgroßen Wandgemälde als offensichtliche und etwas primitiv wirkende Propagandamittel eines postrevolutionären Regimes — aber die Handschrift hinter diesen handgemalten Wandbildern wirkt auf eine beinahe rührende Art und Weise individuell und persönlich, ebenso wie die dargestellten Gesichter selbst — keine hochstilisierten makellosen Werbe-Ikonen, sondern Gesichter von gewöhnlichen Individuen, die bereit gewesen waren, sich zu opfern für dieses gesellschaftliche Experiment. Für einen westlichen Besucher mag die allgegenwärtige Anwesenheit der Toten äußerst befremdlich wirken. Im Iran jedoch ist jene Anwesenheit so tief mit dem kulturellen und spirituellen Gedächtnis und mit dem Alltagsleben verbunden, dass sie allgegenwärtig ist, ohne jemandem wirklich aufzufallen.

„Wir haben diese Revolution durch das Blut der Märtyrer und durch die Schreibfedern der Philosophen aufgebaut", sagt jemand stolz. Es ist ein Taxifahrer, der mich zur Stadt der Toten nur wenige Kilometer südlich von Teheran bringen sollte: „*Behescht-e-Zahrā'* "— der Himmel von Zahra, der Tochter des Propheten. Doch es ist ein weiter Weg durch den stets dichten Verkehr der Stadt. *Behescht-e-Zahrā'* hat seit kurzem eine eigene U-Bahn Station. Auch der neue internationale Imām Chomeini Flughafen von Teheran ist ganz in der Nähe, sowie auch das Mausoleum Chomeinis selbst.

Noch vor Mittag beginnt die Sonne die schwüle Luft mit einer schweren Hitze anzureichern auf diesem endlosen Friedhof. Ich muss dem Fahrer die Adresse des Grabes reichen, die man mir auf ein kleines Stück Papier gekritzelt hat. Wir fahren gut eine Stunde durch die Straßen und Gassen zwischen den Gräbern, bis er es schließlich findet. Blumenblätter und Vogelfutter liegen, in bestimmten Mustern angeordnet, verstreut auf den flachen Grabsteinen. Auf vielen Gräbern sind die Gesichter der Toten eingraviert: Frauengesichter im *Tschador* mit starren ausdruckslosen Blicken. Alte gebrechlich wirkende Männer, die ihre Wollmützen tragen, lächeln milde in die Ewigkeit. Aber der überwiegende Großteil: Gesichter junger bärtiger Männer, die gerade begonnen hatten zu leben. Mutig, entschlossen und doch freundlich, manche noch mit kindischem Schelm in den Augenwinkeln, oft neben ihren Vätern und Müttern begraben, die erst nach diesen gestorben sind.

Menschen waschen den Staub der Wüste von den Gräbern ihrer Angehörigen, die sie meist wöchentlich, manche auch täglich besuchen. Sie schütten dabei Wasser aus mitgebrachten Plastikflaschen über die Grabsteine, waschen diese sorgfältig mit ihren Händen, als ob sie über die Körper ihrer Geliebten streichen würden, in einer Wiederholung des *Ghusl*-Rituals— der isdlamischen Totenwaschung, die den Körper

vom Schmutz und dem Staub der Lebenden befreien soll. Doch die pralle Sonne lässt das Wasser auf dem Stein schnell verdunsten und überlässt die Grabsteine abermals dem Wüstenstaub.

Die Lebenden über der Erde klopfen an die Grabsteine, um die Aufmerksamkeit der Toten unter der Erde auf sich zu ziehen. Dann beginnen sie ihre intimen Zwiegespräche, lesen für sie aus dem heiligen Buch und verteilen Süßigkeiten und Obst an andere Besucher der Stadt der Toten, die besonders an Donnerstagabenden und Freitagen [dem islamischen Wochenende] voll von Lebenden ist, im Gedenken an ihre Toten. Dann ist *Behescht-e-Zahrā'* erfüllt mit dem Klang der Klagenden und der Betenden und mit den leise gemurmelten Worten des *Qur'ān*, der allerorts für die Toten rezitiert wird. Immer häufiger sind es allerdings auch Mobiltelefone, die diese Arbeit verrichten und die *MP3- Files* der *Sura Yāsīn* [Sura 36 des Qur'ān, die traditionellerweise für die Verstorbenen gelesen wird] an den Gräbern abspielen.



Abbildung 129: Besucher klopft an das Grab eines Verstorbenen



Abbildung 130: Vater und Sohn, die gemeinsam das Schahadat erlangt haben



Abbildung 131: Neben den Fotos der Toten finden sich allerlei andere Abbilder auf den Gräbern und den Kästen voller persönlicher Andenken. Vor allem Bilder vom Imām Ḥussain, aber auch gemalte und eingravierte Bilder der Mausoleen der Imāme in Maschhad oder Nadschaf.



Abbildung 132: Väter und Söhne



Abbildung 133: Ein General neben der Abbildung von Imām Ḥussain

SAKRALE PERIPHERIEN

> „World cultural flow, it appears, has much more intricate organization of diversity than is allowed in a picture of a center-periphery structure with just a handful of all-purpose centers. A further issue, obviously, if one tries to arrive at a kind of present-day global cultural flow chart, is to what extend the peripheries indeed talk back; which would in large part be a question of the cultural influence of the Third World on the Occident." (Hannerz 2002:39)

In diesem kurzen Absatz eines Essays von Ulf Hannerz begegnen uns implizit gleich mehrere mögliche Einteilungen der Welt: In Zentrum und Peripherie, in Entwicklungsländer der „dritten Welt" und fortschrittliche Industrienationen der „ersten Welt", sowie in Orient und Okzident — Osten und Westen. Hinter all diesen Polarisierungen stecken verschiedene historisch gewachsene Diskurse und Paradigmen, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Das Wesentliche aber ist, dass eine Beschreibung globaler Diskurse jenseits dieser Dichotomien noch immer schwer fällt— und zwar selbst für diejenigen, die diese kritisch betrachten oder gar zu dekonstruieren suchen. Denn auch wenn den Peripherien mittlerweile die Möglichkeit zugestanden wird „zurückzusprechen" — wie es Hannerz (2002) ausgedrückt hat — und die kulturellen Einflüsse der hegemonialen Zentren auf lokale und diversifizierende Art und Weise zu interpretieren und zu verwerten, so ändert das doch kaum etwas an einer —beinahe als *common sense* wahrgenommenen— Sichtweise, die die Zentren globaler kultureller Ströme mit dem modernen Westen/ den Industrieländern gleichsetzt und die Peripherien mit dem „Rest"— der zumeist durch die Verhaftung in Traditionen, Aberglauben, wirtschaftliche Rückschrittlichkeit und beschränkte Handlungsmöglichkeiten von individuellen Akteuren definiert wird.

> "The assumption of a cosmopolitan *center* to the operation of capital, code-named, "the West," and a vernacular *periphery* to it, code named "the Rest, "the East," or "Islam," can no longer be held legitimate. But the postmodern critique of the European Enlightenment project continues to operate from the presumption of that center because its theorists are color-blind (or a DuBois is missing in their Lyotard). (Dabashi 2008: 161)

Das Problem dabei ist, wie Dabashi (2008) andeutet, oft eine mangelnde alternative Perspektive der Theoretiker selbst, bzw. eine Art „Farbenblindheit", die es ihnen unmöglich macht, die Welt aus einem anderen Blickwinkel heraus zu betrachten und zu analysieren.

Globalisierung aus der Perspektive sakraler Plätze, heiligen Raumes und heiliger Zeit betrachtet ist dabei eine Möglichkeit, ein anderes Muster von globalen kulturellen Strömen und Verflechtungen aufzuzeigen und erlaubt die Fokussierung auf Akteure, transnationale Bewegungen und ihre Beweggründe, die von „westlich" geprägten Forschungen und Analysen zumeist übersehen oder ignoriert werden. Sakrale Zentren fungieren dabei quasi als spirituelle Magneten, die nicht nur Reisetätigkeiten motivieren, sondern auch das Leben und Handeln in den sakralen Peripherien zu beeinflussen und zu strukturieren vermögen. Dabei entstehen komplexe und vielfältige glokale und transnationale Ströme, die sakrale Zentren und Peripherien,

Lokalitäten und Globalitäten, Akteure und mentale und physische Landschaften zu Netzwerken verspinnen, in denen das Sakrale und das Profane, das Spirituelle und das Materielle nicht mehr voneinander zu trennen sind.

Um die Bedeutung und die Transformationen sakralen Raumes in schiitischen Seelenlandschaften zu erkunden, ist es demnach notwendig, sich von einer lokalen, sich unmittelbar auf die heiligen Orte und sakralen Zentren beschränkenden Perspektive, einem breiteren globalen Kontext zu zuwenden und dabei folgende Fragen zu stellen:

In welcher Form nehmen sakrale Zentren Einfluss auf das Alltagsleben- und Handeln in sakralen Peripherien? Welche Rolle spielen dabei sozio-technische Netzwerke, neue Medien und Cyberscapes in unterschiedlichen geographischen locations? Inwiefern spiegelt sich die Funktion von physischen und mentalen Pilgerreisen als Wege der Erkenntnis im Leben von— in der Peripherie handelnden —Akteuren wieder und in welchem Verhältnis stehen diese zu säkularen bzw. „modernen" Bildungswegen? Auf welche Weise nehmen sakrale Zentren Einfluss auf die Herausbildung und Strukturbildung transnationaler Netzwerke in den Peripherien?

Sakrale Peripherien selbst sind allerdings ebenfalls mit großer Sorgfalt im Plural zu nennen. Denn die sozialen und materiellen Umstände an der Ostküste Afrikas, in Kanada oder in Mitteleuropa könnten unterschiedlicher kaum sein und bilden daher selbstverständlicherweise auch unterschiedliche Strukturen in Verbindung mit sakralen Zentren und anderen sakralen Peripherien aus. Was all diesen dennoch gemeinsam ist, ist das Gefühl der Distanz von den spirituellen Zentren einerseits und eine Sehnsucht nach der Verbindung mit diesen andererseits, die unter anderem zu einer verstärkten Nutzung neuer Medien und Kommunikationstechnologien führt, um trotz der Distanz, den Kontakt zu jenen Zentren aufrecht zu halten. Doch diese Sehnsucht ist keineswegs auf eine rein physische oder geographische Komponente zu reduzieren, sondern hängt vor allem mit der Sehnsucht nach einer spirituellen, vertikalen Verbindung zusammen.

Denn der wesentliche Aspekt der Pilgerreise — wie aus den vorangegangenen Explorationen bereits beleutet wurde — ist die Such nach der Nähe und nach der Verbindung des Herzens mit den Herzen der heiligen Persönlichkeiten, die sich auf einer existentiell höheren Stufe in der vertikalen Hierarchie befinden als die Pilger selbst. Der Pilger sucht so durch die physische und spirituelle Verbindung mit jenen Heiligen eine Annäherung an die göttliche Essenz selbst, welche den Pilger auf eine höhere Stufe der Existenz zu transportieren vermag.

Das Aufsuchen der physischen Orte, an denen die Körper der Imāme und Heiligen begraben liegen, ist dabei nur einer der möglichen Wege, die zur Verbindung mit jenen Herzen führen können. Andere Möglichkeiten, die gerade in den sakralen

Peripherien verstärkt wahrgenommen werden, sind die physische oder virtuelle Teilnahme an Veranstaltungen, die jenen heiligen Persönlichkeiten gewidmet sind und dazu dienen sich an diese und an deren Botschaft zu erinnern und diese zu verinnerlichen, die Botschaft mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln weiterzuverbreiten, nach der Botschaft zu handeln und diese im Alltagsleben umzusetzen. Alle Handlungen, die in der Absicht, die Zufriedenheit jener Heiligen zu erreichen, gesetzt werden, führen somit ebenso wie eine physische Pilgerreise dazu, die Verbindung und Nähe mit deren Herzen herzustellen.

Welche Beziehung verbindet sakrale Zentren und Peripherien und wie beeinflußen diese sich gegenseitig? Um diesen Fragen begegnen zu können, erweist sich das komplementäre Modell von *Sacred Space* und *Sacred Scapes* nun als besonders nützlich. Denn *Sacred Space* [heiliger Raum, heilige Orte] beeinflusst nicht nur *Mindscapes* von Individuen und Gemeinschaften, sondern generieren auch *Sacred Scapes*, die in den Peripherien genauso aktiv wirken können wie in den sakralen Zentren selbst. Als *Sacred Scapes* bezeichne ich dynamische konzeptuelle Landschaften, die in einer deutlichen reziproken Beziehung zu *Sacred Spaces* stehen, dennoch nicht unmittelbar von physischen heiligen Orten oder sakralem Raum abhängig sind. Die Ströme der *Sacred Scapes* können so das Handeln und die Erfahrbarkeit der Realität von Menschen beeinflussen, selbst wenn sich diese weit entfernt von den Sakralen Stätten aufhalten. Es findet hierbei eine klare Durchbrechung der in der Religionsanthropologie lange Zeit üblichen sakral/profan-Dichotomie statt. Das deterritorialisierte Sakrale beginnt vielmehr den Alltag zu durchdringen und auf soziale Organisation, materielle Kultur oder die spezifische Nutzung verschiedener Medien- und Kommunikationstechnologien einzuwirken und wird in globalen Wirbelströmen zu einer entscheidenden Kraft, welche die Bildung transnationaler Netzwerke und virtueller communities entscheidend beeinflussen kann.

Um die Spuren des Einflusses sakraler Zentren in sakralen Peripherien nachzu-verfolgen, habe ich im Folgenden zwei geographische Örtlichkeiten exemplarisch ausgewählt, um genauer betrachten zu können, wie transnationale 12erschiitische Gemeinschaften in verschiedenen lokalen und globalen settings im Kontext sakraler Peripherien funktionieren können. So habe ich einerseits Feldforschungen an der ost-afrikanischen Küste, in Dar-e-Salaam, Tanzania, und Zanzibar durchgeführt und andererseits mehrere Phasen der teilnehmenden Beobachtung und der beobachtenden Teilnahme in der 12er schiitischen community in meiner Heimatstadt, in Wien, Österreich absolviert.

In Tanzania besteht die 12er schiitische Gemeinschaft hauptsächlich aus einer historisch gewachsenen, durch eine mehr oder weniger einheitliche ethnische Gruppierung, den indisch-stämmigen „*Khojas*“. Vor allem im 20. Jahrhundert hat die *Khoja -Community* durch intensive Migrationsbewegungen ausgedehnte

transnationale Netzwerke mit einem hohen Maß an Kommunikation untereinander herausgebildet. Trotz der physischen Distanz und der unterschiedlichen Lebensumstände haben die Mitglieder dieser Gemeinschaft ein hohes Maß an Zusammengehörigkeitsgefühl beibehalten — wobei hier vor allem auch eine gemeinsame Identifizierung mit den 12er schiitischen Lehren und die Beziehung zu sakralen Zentren eine wesentliche Rolle spielt.

Im Folgenden soll nun eine Dokumentation der ethnographischen Feldforschungen und der Interviews, die ich mit individuellen Akteuren bzw. mit Vertretern aktiver schiitischer Organisationen in den beiden lokalen settings in sakralen Peripherien durchgeführt habe, stattfinden.

Transit

Dubai, Transitbereich, August 2007

12-stündiger Aufenthalt im Flughafen von Dubai, vor meinem Anschlussflug nach Dar-es-Salaam, Tanzania.

Transit. Ich fühle mich verloren unter den künstlichen Palmen — eine Karikatur auf die westliche Konsumwelt — Disneyworld für Geschäftsleute. Durch den Duty-free bereich schlendernd, stelle ich mir für einen Moment vor, wie es wäre, wenn ich all diese Dinge gedankenlos kaufen könnte. So wie die Familie im Flugzeug, mit der ich gesprochen habe. Shopping Urlaub in Wien. Aber es war ihnen viel zu heiß. „You don´t have airconditioning anywhere!" Rückständige Europäer. Die in schwarze Tücher gehüllte Mutter des Mädchens blättert durch den Duty-free Katalog im Flugzeug und, wählt verschiedene Schmuckstücke und Uhren aus. Ich habe noch nie zuvor Menschen kennen gelernt, die im Flugzeug Luxusartikel einkaufen. „My mother likes shopping. It is her favourite thing to do," lacht die Tochter, die neben mir am Fenster sitzt und fügt mit einer freundlichen Geste hinzu: "Do you want anything from Dubai? I can send it to you!" Ein großzügiges Angebot, das ich dankend ablehne.

Transit — ohne Geld. Ein Kaffee bei Starbucks, für den ich viel zu viel bezahlen muß. „Erinnerungen an den ersten Besuch bei Starbucks in New York fluten durch mein Gedächtnis. Iced coffee. Flavored coffee. Frapuccino? Was es alles gibt. Die Auswahl überfordert mich." No problem, you can pay with credit card, " entgegnet der phillipinische Verkäufer meinem verwirrten Blick und grüßt mich nach meinem zweiten Kaffee bereits wie einen alten Freund.

Transit. Menschen aller Hautfarben und Religionen liegen zusammengekauert auf Böden und Bänken. Schlafend, wartend, einem Schicksal entgegen, das nur Er kennt.

Transit. Im Gebetsraum schlage ich einen Qur'ān auf, der dort herumliegt wie die Tageszeitungen in einem Wiener Kaffeehaus. Plötzlich ist mir arabisch nicht mehr fremd. Es sind die gleichen Worte, wie ich sie zu Hause lese. Für einen Moment bin ich nicht mehr fremd — Der Qur'ān ist zu Hause, überall.

Transit. Frühstück, pakistanisch. Das Mädchen lächelt, als ich wieder da bin. „Danke, nur Chai und Nān."versichere ich ihr. „Wirklich?" „Ja, das ist alles, danke." Sie reicht mir den Kunsstoffbecher mit dampfendem schwarzen Tee und ein Stück frisch gebackenes Fladenbrot. Der beste Tee, das beste Brot. Nach mir bedient sie zwei Amerikaner, die mit herablassenden Stimmen ein volles Menü bestellen und mit Kreditkarte bezahlen. Das Lächeln auf dem Gesicht des Mädchens ist verschwunden. Doch als ich mich von der Weite von ihr verabschiede, blitzt es noch einmal auf. Ich trinke meinen Tee und verbrenne mir dabei die

Zunge. Ich bin glücklich. Jetzt habe ich es begriffen, das Lächeln auf ihrem Gesicht. Ich bin nicht mehr weiß gewesen in ihren Augen, sondern Muslim.
Transit, überall. Niemand ist hier zu Hause. Das ist es, denke ich. Weil wir dieses Wissen teilen, wie ein geheimes Lächeln unter Fremden.

Kultur — das bisschen Schminke auf dem Gesicht von Adam, das die Erde darunter zum Vorschein bringen läßt, wenn sie an manchen Stellen abblättert,.

1. Tanzania

"The star-filled horizons always seem to make me feel connected way better than the best modem of internet, " schreibt mir Maryam in einer Nachricht über *MSN Messenger* und für einen Moment lang wird die afrikanische Küste ein lebendiger Ort in meinem Zimmer an einem grauen Novembertag in Wien.

1.1 Raziyas Abwesenheit

„In fanāye bande dar maula buwad
In fanā az sad baqā aula buwad
Fahme un chwāhi boro tā Karbalā'"

"Das ist die Auflösung des Dieners in seinem Meister.
Diese Auflösung ist besser als hundert Existenzen.
Wenn du die Realität dieser Wahrheit begreifen willst, dann geh nach Karbalā'."

(Mulla Ahmad Narraqi: Mathnawiye Tāqdīs)

Dar es-Salaam, Tanzania, August 2007

Das Haus von Maryams Familie ist gefüllt durch die Anwesenheit der Abwesenheit einer Person: Razyia —Maryams Tante— die gestorben ist, kurz bevor ich sie kennen lernen sollte. Maryam erzählte mir viel von ihr, als sie mir ihre langen poetischen Briefe vorgelesen hatte, zu einer Zeit als wir gemeinsam in Qum studierten.

Die letzte Reise von Razyia hatte sie nach *Karbalā'* und *Nadschaf* geführt. Es war die Erfüllung ihres letzten Wunsches gewesen, ihrer letzten Bitte an Allāh. Doch niemand, außer wohl ihr selbst, hatte geahnt, dass die noch nicht einmal 50-jährige bald darauf sterben sollte. Raziya hatte ihre Lieblingsnichte Maryam eingeladen, sie auf ihr letztes Ziyārat zu begleiten.

Auf dem Rückweg von Irak nach Tanzania, am Flughafen von Dubai, hatte Raziya ihrer Nicht ein letztes Geschenk gemacht. Zwei Tage nach ihrem Tod wurde es schließlich an Maryams Haustür geliefert: ein eigenes *notebook* für Maryam, auf dem ich nun um meine Feldnotizen niederschreibe.

Maryam zeigt mir Raziyas letzten Brief, dessen Kopie die Familie mit Magneten an den Kühlschrank geheftet hat. Sie verabschiedet sich darin von Maryam und weist sie an, nicht traurig zu sein, wenn sie diesen Schritt nach Hause macht und ihre Seele befreit, um zu ihrem Geliebten zurückzukehren. *„ Und wenn dich die Einsamkeit*

überwältigt und du dich krank in deinem Herzen fühlst, weil die Heimat weit weg ist, dann geh zu jenen Freunden, die uns gut kennen und begrabe deinen Kummer, indem du gute Taten verrichtest und vermisse mich ein bisschen, aber lass mich gehen."

Wir besuchen Razyias Grab auf dem kleinen schiitischen Friedhof in Dar-es-Salaam. Es ist ein Sonntagvormittag. Von unweit lassen sich die Gesänge einer christlichen Messe vernehmen. Viele Familien besuchen die Gräber der Verstorbenen und scheinen dabei auch ihrer eigenen Zukunft zu gedenken. Die Gräber tragen Inschriften in verschiedenen Sprachen: Arabisch, Kiswahili, Englisch, Gujrati, Persisch, Urdu—oftmals auf einem Grabstein vereint. Kleine Hefte mit Bittgebeten und Koransuren liegen auf— in mindestens drei verschiedenen Schriftarten. Ein alter Mann rezitiert neben einem Grab sitzend *Qur'ān*. Im Hintergrund weht eine blaue Vodacom Fahne. Vodacom ist einer der größten Mobiltelefonanbieter in Tanzania.

Auf Raziyas Grabstein eingraviert steht ein Gedicht von Maulānā Rūmī auf englisch und persisch:

„Say not farewell on seeing my funeral procession,
As farewell is not meant for those who go to meet their long-desired Beloved."

In den ersten Tagen meines Aufenthaltes finden etliche Trauerveranstaltungen für Razyia statt. Sie war eine Frau, die unerkannt sein wollte, sagt Maryam. Aber gerade durch diese Eigenschaft wird man nach seinem Tod erkannt werden, wenn sich dein wahres Inneres nach außen stülpt. Der Wunsch nach „*Nā-schenāzi*"[Unbekanntheit] (Maryam verwendet dafür den persischen Ausdruck) führt zu „*Schenāzi*" [Bekanntheit, Erkanntwerden]. Familienangehörige aus allen Teilen der Welt sind zum Begräbnis hierher gekommen. Alle sprechen von ihr, erinnern sich an sie. Doch in die Geschichten über die Erinnerungen an sie mischen sich auch die Fäden der Erinnerungen an die eigenen Vergangenheiten an diesem Ort, der für viele nur mehr eine ferne Heimat darstellt. Orte und Menschen, die sie geprägt haben. *Lineage* und *Homeland*. Razyias Fortgehen bringt die Fortgegangenen dazu, zurückzukehren in das Heimatland. Ihre Abwesenheit ist wie ein Magnet, der die ganze Familie wieder zusammenführt, ein Knotenpunkt globaler Identitäten.

Nura, eine von Maryams Cousinen, bleibt nach dem Begräbnis noch einige Wochen im Haus ihrer Großmutter und begleitet uns auch auf unseren Ausflug nach Zanzibar, wo sie geboren wurde und aufgewachsen ist, bevor ihre Familie vor der Revolution flüchten musste und in alle Richtungen zerstreut wurde. Nachdem die Familie schließlich nach Pakistan emigriert war, da auch am Festland von Tanzania das Leben zunehmend beschwerlicher geworden war, war Nura mit 18 Jahren alleine nach Kanada gegangen um Literatur und postkoloniale Theorie zu studieren. Doch das Studium bezeichnet sie heute nur als einen Vorwand um aus den Traditionen und konservativen Lebensumständen entfliehen zu können, wegen derer sie ihre

verbliebenen Verwandten auch jetzt noch gelegentlich bemitleidet. Sie wurde Feministin und Schriftstellerin. Ihr Aufenthalt hier dient unter anderem auch den Recherchen zu einem Roman, den sie über Zanzibar und ihre eigene komplexe Vergangenheit schreiben will. Im Westen fand sie sich unter ihren Kolleginnen marginalisiert, den *Women of Col*or oder *Third World Wom*en zugeordnet, während sie hier von ihren Verwandten als „moderne" Frau geneckt wird, weil sie keinen *Hidschāb* [Schleier; Bekleidung der islamischen Frau bestehend aus Kopfbedeckung und weiten Gewändern, die außer Gesicht und Hände, den Körper der Frau bedecken sollen] trägt — auch wenn sie es während Razyias Trauerfeier und in der Moschee aus Respekt trotzdem tut. Sie starrt lange auf das türkise Meer hinaus, erfüllt von Sehnsucht nach etwas und erörtert ihr Schicksal, nirgends wirklich dazuzugehören, nirgends wirklich daheim zu sein. Ein Anflug von postkolonialer Sentimentalität, denke ich lächelnd und stelle fest, dass niemand von uns wirklich zu Hause ist, dass wir alle nur vorübergehende Gäste in dieser Welt sind und je eher uns das bewusst wird, desto besser. Ihr gefällt, was ich sage und betont ihren Hang zur islamischen Mystik—ein Aspekt ihrer Religion, mit dem sie sich noch am ehesten identifizieren kann, doch ich merke, dass sie mir ansonsten nicht besonders viel Sympathien entgegenzubringen scheint. Sie fragt mich nicht, weshalb ich *Hidschāb* trage, aber ich merke, dass sie es sonderbar, vielleicht sogar bedrohlich findet. Ich hätte gerne mit ihr über postkoloniale Theorien diskutiert, aber sie entzieht sich mir schnell und bittet mich, sie nicht zum Objekt meiner ethnographischen Beobachtungen zu machen. Also wechseln wir das Thema und reden weiter über Mystik und die türkise Farbe des Meeres.

Amina, eine weitere Cousine Maryams, die mit ihrer zweijährigen Tochter von *Aruscha* [eine Stadt in Tanzania nahe des Kilimanjaro] für einige Wochen nach *Dar es Salaam* gekommen ist, plaudert mit mir weit weniger befangen, und ich fühle mich ihr schnell verbunden. Sie ist in London geboren und aufgewachsen, begann dort Mathematik zu studieren, brach ihr Studium aber nach zwei Jahren ab, um einen entfernten Verwandten in *Aruscha* zu heiraten und fortan in Tanzania zu leben. Sie zeigt sich sehr froh über ihre Entscheidung, die ihr anfangs nicht leicht gefallen war. Obwohl sie mit einem starken islamischen Bewusstsein aufgewachsen war, war ihr bei dem Gedanken fortan in einem dritte Welt Land zu leben und ihre Kinder dort zu erziehen doch etwas mulmig zumute gewesen. Doch jetzt scheint sie förmlich zu strahlen. Es ist eine viel bessere religiöse und moralische Atmosphäre hier, betont sie, man muss nicht ständig seiner Religion wegen kämpfen wie im Westen, jeder hier hat irgendeine Religion, irgendeinen Glauben, aber alle glauben an Gott und deswegen respektieren die Menschen einander, egal ob Muslim, Hindu oder Christ. Man fühlt sich geborgen im Kreis der Verwandten und als Mutter wird man hier von allen umsorgt und fühlt sich gut integriert. Selbst der Lebensstandard ist für sie hier besser, hebt sie hervor, denn hier kann sie mit ihrer Familie in einem eigenen Haus leben, während sie sich in London nur eine kleine Wohnung leisten hätten können.

Da sich Maryam ihr Zimmer mit den türkisfarbenen Wänden für gewöhnlich mit ihrem kleinen Bruder teilt, gehen wir zum Übernachten in das Haus ihres Onkels Baqir, dem Witwer von Raziya. Sein Haus befindet sich nur eine Straße weiter und nun wird nun nur mehr von dem alten Mann und seiner Haushaltshilfe Zahra bewohnt, die bereits seit Jahrzehnten für diese Familie arbeitet und Raziya ebenso schmerzlich vermisst, wie der Rest der Familie.
Zahra, die nur Kiswahili spricht, bringt mir immer wieder kichernd einige neue Worte ihrer Sprache bei und erklärt mir unter vielen Gesten und Gelächter, dass sie, die selbst schon Großmutter ist, mich lehren wird, so wie sie ihre Kinder und Enkelkinder gelehrt hat und beginnt für mich Reime zu singen.

Razyias Ehemann scheint seit dem Tod seiner Frau, jener Welt näher als dieser Welt zu sein. In der Nacht, wenn mein Schlaf durch das Surren des Ventilators und der Moskitos nur oberflächlich ist, höre ich ihn durch die dünnen Wände hindurch weinend im Gebet bis zur Zeit des Morgenazans. Nach dem Morgengebet trinken wir gemeinsam mit ihm heißes Wasser mit Honig und essen Datteln. Ich erzähle über meine Familie und er lächelt weise, trägt mir auf, immer geduldig zu sein und meinen Eltern Gutes zu tun, so wie es der *Qur'ān* mehrfach betont. Er will hören, wie Maryam und ich uns kennen lernten und wir berichten ihm über unsere gemeinsame Zeit des Studiums in Qum, als sich unsere Wege kreuzten und wir zu Freundinnen wurden. Dann spricht er von Raziya, immer mit Tränen in den Augen. Sie war eine einfache Frau gewesen, sie hatte nie studiert oder höhere Bildung genossen, aber sie hatte gelesen bis zu ihrem letzten Atemzug. Bücher über Bücher. Über Religion und Politik, Romane und Literatur, alles was sie in die Hände bekam. Ihr Mann seufzt und weiß, dass sie ihm an Weisheit und Wissen weit überlegen war. Er bereitet sich darauf vor, ihr zu folgen, auf dem Weg zurück zum Geliebten, wann immer es ihm erlaubt sein wird.

Doch noch ein weiterer Abwesender ist neben Raziya immer anwesend in diesem Haus. Ein Foto von ihm hängt an der Wohnzimmerwand, gegenüber dem Waschbecken, an dem ich mir abends und morgens sorgfältig die Zähne putze, so dass mich sein makellos strahlendes Lächeln im Spiegel dabei zu beobachten scheint. Es ist Akbar, der Adoptivsohn von Raziya und ihrem Mann, die selbst keine eigenen Kinder bekommen konnten. Er lebt in Kanada und ist Zahnarzt. Nach Akbars Scheidung und Raziyas Tod überlegt Onkel Baqir ihn zurück zu sich in das große leere Haus zu bitten, doch immer wenn dieser hier ist, erscheint er rastlos, ein ewig Reisender, seufzt Maryams Onkel. Er erzählt uns von Akbars Reisen nach Afghanistan und in den Irak, gemeinsam mit einer Gruppe kanadischer Ärzte, kurz nach der US-Invasion, um zu sehen, was die Menschen dort benötigen. Als er in Baghdad war, haben ihn die Leute dort für einen Amerikaner gehalten und ihm nicht erlaubt, ein Taxi nach *Samarra* zu nehmen, wo er das Grab des 11. Imāms besuchen wollte. Als es ihm schließlich doch gelang, einen Taxifahrer, der ein irakischer Schiit war, zu finden, fand er auch diesen misstrauisch und unwillig vor, einen Amerikaner zu den heiligen Stätten zu bringen, was für ihn selbst nicht ungefährlich war. Doch

Akbar, der ihm während der Fahrt das *Du'ā Kumayl*, das *Du'ā Tawassul* und andere Bittgebete, die von den schiitischen Imāmen überliefert worden waren, auswendig rezitierte, konnte ihn schließlich davon überzeugen, dass er ein aufrichtiger Liebender der Familie des Propheten war. Der Taxifahrer lud ihn schließlich auf einen Tee zu sich nach Hause ein, borgte ihm weniger auffällige Kleidung und begleitete ihn schließlich als Pilger zum heiligen Schrein — noch bevor die CIA die Minarette und die Kuppel der einst goldenen Moschee völlig zerstört hatten, wie Akbars Ziehvater bitter bemerkt.

Maryam ist immer noch erfüllt von ihrer Reise nach *Karbalā'* und *Nadschaf*, während der sie die Ehre hatte, Ayatollah Sistanī, einem der wichtigsten schiitischen Gelehrten im Irak persönlich begegnen zu dürfen. Spät nachts, als wir unter unseren Moskitonetzen und dem Surren des alten Ventilators wach liegen, erzählt sie mir von der Ruhe, der tiefen Spiritualität und einer „anderen Art von Intelligenz", die sie in den wassergrauen Augen dieses Gelehrten wahrgenommen hatte, als er ihre Frage beantwortet hatte, noch bevor sie ihre Stimmer erhoben hatte, um diese überhaupt zu stellen. Es war, als hätte er die Frage ihres Herzens bereits gekannt, als sie den Raum betreten hatte, in der Absicht ihn in persischer Sprache über den verborgenen 12. Imām zu befragen. Er hatte gelächelt und ihr folgende Worte mitgeteilt:

„Niemand kann ihn sehen, außer demjenigen, der ihn mit seinem Herzen sieht. Wenn du ihn mit deinem Herzen erkennst, dann macht es keinen Unterschied mehr für dich, ob er in Abwesenheit ist oder in Anwesenheit. Doch selbst wenn die Zeit der Verborgenheit vorüber ist, werden diejenigen, die ihn mit dem Herzen nicht erkannt haben, ihm gegenüber blind sein."

Maryam hatte diese Worte tief in ihr Herz aufgenommen, um sie bei Bedarf mit jenen zu teilen, die verstehen können, dass die Abwesenheit einer Person oftmals mehr Anwesenheit des Herzens erzeugen kann, als deren unmittelbare Anwesenheit.

1.2 Ithna-'Asheri Khojas[225] — eine transnationale 12er-schiitische Community

Um die Geschichte, die groben Netzwerke und transnationalen Ströme der *Ithna'Asheri Khojas* — jener 12er schiitischen Gemeinschaft, zu der Maryam und ihre Familie sich zugehörig fühlen nachverfolgen zu können, habe ich einen einmonatigen Feldaufenthalt in Dar-es-Salam und Zanzibar im August 2007 — dem islamischen Monat *Scha'aban* — absolviert, während dem mich Maryams Familie mit größter Gastfreundschaft in ihr Haus und ihr Leben aufgenommen hat. Die

[225] „*Ithna 'Asheri*" ist das arabische Wort für „12" und bezeichnet generell 12er Schiiten. In diesem Zusammenhang grenzt es die 12er schiitischen *Khojas* von den 7er schiitischen ismailitischen *Khojas* ab. Die Schreibweise dieses Begriffes wurde hier der englischen Schreibweise, welche die Gemeinschaft selbst bevorzugt, angeglichen.

biographischen Fragmente aus dem Leben von Mitgliedern dieser Familie aus verschiedenen Generationen, die aus informellen Gesprächen und aufgezeichneten Interviews gewonnen wurden, sowie die teilnehmende Beobachtung an aktuellen sozialen Aktivitäten, die ich in diesem Zeitraum durchgeführt habe, sollen dabei als Grundbausteine dieser ethnographischen Dokumentation dienen.

Während meines sechsmonatigen Aufenthaltes in Qum, 2006, während dessen ich die damals siebzehnjährige Maryam kennen lernen durfte, wurde ich erstmals auf das Netzwerk jener transnationalen 12er schiitischen Gemeinschaft aufmerksam, die sich als *Ithna'Asheri Khojas* bezeichnet und der sich viele Studentinnen der *Dschāmi'at-az-Zahrā'*- Universität in Qum, die aus Ost-Afrika, England, den USA oder auch aus Pakistan zum Studium in den Iran gekommen sind, zugehörig fühlten.

Vor allem neuere Literatur zu der Gemeinschaft der *Khojas* zu finden ist ein schwieriges Unterfangen. Neben einigen Informationen und Hinweisen über die *Ithna'Asheri Khojas* in Ostafrika in älterer Literatur[226] habe ich als Hauptquelle um die Geschichte jener *Community* nachzuverfolgen, ein ausführliches biographisches Interview mit Prof. Dr. Abdull Sheriff, einem weiteren Onkel von Maryam durchgeführt, der als Professor für Geschichte an der Universität in *Dar-e-Salaam* und als wichtigster Berater und Kurator des „*House of Wonders"- Museum* in Zanzibar tätig ist.

Die Ursprünge der *Khojas* sind in Indien zu finden. Es handelte sich dabei um eine Gruppe von Hindus, die ursprünglich wahrscheinlich der Kshatriya-Kaste angehörten (deren charakterliche Grundzüge als Kriegerkaste von Tatkraft und Unternehmungsgeist geprägt bezeichnet werden und als Verantwortliche für Wohlfahrt, moralische Grundordnung und die Etablierung von Wahrheit und Gerechtigkeit im Land). Im 14. Jahrhundert konvertierte diese Gruppe unter dem Einfluß eines persischen Missionars namens *Pīr Sadruddin* zum ismailitischen Zweig

[226] Von 1973 existiert ein Artikel mit dem Titel: "Some East African Ithna-Asheri Jamaats (1840-1967)" von Seyyid Saeed Akhtar Rizvi and Noel Q. King im Journal of Religion in Africa, Vol. 5, Fasc. 1 (1973), pp. 12-22, BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1594715
Accessed: 26/06/2010

In weiteren Artikeln befinden sich ebenfalls Informationen und Hinweise auf die Ithna´asheri Khojas in Ostafrika:

"Some Notes on Religious Dissent in Nineteenth-Century East Africa": Hatim M. Amiji Source: African Historical Studies, Vol. 4, No. 3 (1971), pp. 603-616 Published by: Boston University African Studies Center Stable URL: http://www.jstor.org/stable/216531 Accessed: 26/06/2010

"Gujarat and the Trade of East Africa, c. 1500-1800" :Edward A. Alpers Source: The International Journal of African Historical Studies, Vol. 9, No. 1 (1976), pp. 22-44 Published by: Boston University African Studies Center Stable URL: http://www.jstor.org/stable/217389 Accessed: 26/06/2010

"The Bohras of East Africa": Hatim Amiji Source: Journal of Religion in Africa, Vol. 7, Fasc. 1 (1975), pp. 27-61, BRILL Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1594834 Accessed: 26/06/2010

[7er Schiiten] des schiitischen Islam konvertiert. Dieser persische Missionar soll der Gruppe dieser neuen Konvertiten auch den Namen bzw. den Ehrentitel „*Chwadscha*" — später „*Khoja*" verliehen haben — ein persisches Wort, das in etwa „Meister, Lehrer, ehrenhafte respektierte Person" bedeutet. Geographisch stammen die *Khojas* aus dem Gebiet von *Gujarat* in Nordindien und noch heute gilt *Gujrati* als eine der Muttersprachen jener Gemeinschaft, auch wenn diese nun bereits seit mehreren Generationen in Ostafrika lebt. Die weitere Geschichte der *Khojas* ist einerseits sowohl durch religiöse Abspaltungen geprägt, als auch durch die Monsunwinde, die den regen Austausch und Handel im indischen Ozean ermöglichten. Denn die meisten *Khojas* wurden zu Handelsleuten und Unternehmern, die sich im 19. Jahrhundert vor allem an der Ostküste Afrikas und in Zanzibar anzusiedeln begannen.

> „In the 19th century Zanzibar was a major trading center and a lot of different people came to settle. And among the people who came to settle were Indians who were both Hindus as well as Muslims. And among the Muslims there were different sects, but a majority of those Indian Muslims were Ismailis, but also Bohoras — another Shia sect—at that time there was also a small group of *Ithna'Asheris*, but they were from Bahrain and they have been established there earlier. But our family came from the Ismaili branch. They were Ismailis until around the 1870ies and then a split occurred among the Ismailis for various reasons." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

Die Abspaltung von der Führung der Ismailis— dem *Agha Khan*— und die Konvertierung zum 12er schiitischen Zweig des Islams hatte einerseits wirtschaftliche Gründe— da viele der Khojas in Ostafrika nicht mehr bereit waren einen Großteil ihres Besitzes und Vermögens an den *Agha Khan* in Indien abzugeben — andererseits aber auch eine religiös-spirituelle Dimension, da der *Agha Khan* zunehmend die Identität der Ismailis von jener der übrigen Schiiten abzugrenzen und Teile der Glaubenspraxis von oben her zu modifizieren versuchte, was unter vielen seiner Anhänger Misstrauen und Skepsis auslöste und diese dazu veranlasste, eigene Nachforschungen über ihren Glauben anzustellen.

> „One reason was the dominance of the Agha Khan, which was resented by many people here as well as in Bombay. Because the Ismailis believe that all the property of the community in fact belong to the Agha Khan in person and that he can decide what to do with it, which many people of the community began to resent, saying no this is our property. The Agha Khan originally had his center in Iraq until the early 19th century but then he shifted it to Bombay and from there he started to establish his influence and he tried to modify the practices of the Ismailis including the elimination of some of the practices which were closer to those of the Ithna´asheris. So that was also another reason for the resentment. And that also created problems for the people, because some felt why should they abandon some of these old practices that we have brought along for a long time. So they started to inquire." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

Im Zuge dieser Nachforschungen begaben sich Mitte des 19. Jahrhunderts etliche Mitglieder der *Khojas* aus Ostafrika auf Pilgerreise nach Mekka, *Karbalā'* und

Nadschaf, wo sie schiitische Gelehrte [„*ʿAlīm*" , Pl.: „*ʿUlamā*"] aufsuchten und diese um Rat fragten.

> "And among these people who started to inquire was also my great- great grand father. So that was around the 1860ies, 1870ies. So he happened to go to Iraq, to Karbalā' and he met the Mujtahid there and began to inquire about this. So this Mujtahid there began to realize that this Islamic community did not have any good Islamic education and therefore something needed to be done. So in fact he appointed two people. He appointed one Alim from Iraq/Iran [from Shush] to come to East Africa and settle here and educate the people here in the sort of proper Ithna´asheri tradition. But the Mujtahid also sent another Alim who was of Indian origin to Bombay to do the same job there. So the Iraqi/Irani Alim settled in East Africa and the families quite grew and became about 200-300 people. So our own family comes from this later 19th century connection with this family." (Interview; Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

Aus jenen Familien wurde bald eine etliche hundert Personen umfassende einflussreiche Gemeinschaft, die dank des damaligen religiös durchmischten und toleranten Klimas in Zanzibar ihre Religion als 12er Schiiten relativ frei und offen leben und propagieren konnte.

> "My grandmother told me that it was originally four families that broke away from the Ismailis and my great great grandfather was one of them. But it was a great risk and they were fearing that they were persecuted by the local Zanzibari ruler who was an Ibadi from Oman. But in fact they were not persecuted by this ruler. They were even allowed to build a mosque in Zanzibar and this is when the Adhan [call to prayer] with Imām ʿAlī being mentioned started to be heard in Zanzibar— but probably the Bahraini Shia may also have done it before, because there was no persecution really, because you know the Indian ocean was a region were all the different religions were allowed to be practiced without any compulsion— in the true spirit of Islam." (Interview; Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

1.3 Der indische Ozean als Kommunikationsmedium und die frühe persische Verbindung nach Ost-Afrika

Die Erforschung der Geschichte des Handels im Indischen Ozean, vor allem in den Jahrhunderten vor der Kolonialisierung Ostafrikas durch die Portugiesen wurde im Gegensatz zur gegenwärtigen Beschäftigung mit dem transatlantischen Handel stark vernachlässigt. Dennoch ist es gerade die Geschichte des indischen Ozeans, der eines der wichtigsten Kommunikationsmedium zwischen den großen Hochzivilisationen darstellte und der gut ein Drittel der Weltbevölkerung miteinander verband, die wesentlich ist, um die Geschichte und die Bedeutung von Zanzibar an sich verstehen zu können. Denn, wie Dr. Abdull Sheriff im Laufe unserer Gespräche immer wieder hervorhebt, das kosmopolitische Klima der reichen Gewürzinsel kann nur eingebettet in die Swahili- Kultur und den breiteren Kontext des indischen Ozeans als Kommunikationsmedium verstanden werden.

"Zanzibar is one small place of course, but we also have to admit it is one small place containing several worlds. First it is of course part of the Swahili culture. So you cannot understand Zanzibar without understanding Swahili culture as well. But then we have to go a step further to understand Swahili culture. Swahili culture is where Africa meets the Indian ocean. So therefore we have to explain this wider world. So it´s like an onion that we open. We have Zanzibar in the center, then an outer layer of the Swahili culture and then you have another outer layer still of the Indian ocean. So now we have to explain what is the Indian ocean; It is not merely a body of water—it is a world in itself, because it is surrounded by one third of the world´s population. So it is surrounded by numerous civilizations— in Africa, in Arabia, in India, China, South East Asia…so these are peoples and civilizations that have used the Indian ocean and the Monsun winds, that blow across it, for thousands of years to communicate— and by communicating I mean it was not merely to trade—which was very often the immediate objective to trade— but when you trade you also intermingle with the people, they learn the language, they intermarry, they borrow each others foods, customs… and that has been going on for a very long time." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

"So if you look at the Indian ocean and you don´t see it as a barrier, what you see is a medium connecting East Africa, the Persian Gulf, Arabia, India and so on. And we know that for more than 2000 years there has been a connection and communication across, particularly between the Persian Gulf and East Africa— and the Persian Gulf has two sides, the Arab side and the Persian side. So there always has been contact. So everyone knows there was a strong Arab connection with Zanzibar and East Africa for more than 2000 years, but the Persian connection has mostly not been focused on or has been largely ignored. But when you come to East Africa, all along the coast, particularly in Zanzibar you can find people who claim to be Schirazis. So if they claim to be Schirazi, the question is where does it start? So the connection between Persian Gulf and East Africa has long been confirmed. But the contact with Persia and East Africa seems to go back even into the Pre-Islamic period, when the Sassanid empire expanded and came into the Indian ocean. In the 5th and 6th century also the Persian merchants must have had a very powerful influence all the way to Sri Lanka. But besides the evidence of the pottery, in the Islamic period we start to have also written evidence about this Persian or Schirazi connection. In fact it comes from the Portugese chronicler from the 16th century— de Barros, in1552. So he wrote a chronicle of the Portugese activities— but in regard to Kilwa he summarized the Kilwa chronicles. So it is in this book that he writes that the rulers of Kilwa claim to be Schirazi and he mentions that these Schirazis came down from Persia for various reasons and it is also mentioned that they belonged to a minority sect different from the Arabs. So this is a very old and direct evidence, going back to the 16th century, not something manufactured recently.(…) But then also if you look at the language— Kiswahili itself— you will find a lot of Persian words in it, which could have come over a long period looking at the constant communication with East Africa— words particularly concerning the area of trade, the names of goods or certain colors. Those names are very obvious. But then you can also find a lot of words concerning administration. Some linguists that have done research say that these loans came from a long time ago, even before Arabic became such a dominant language in East Africa." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

"But this connection from the Persian side of the Gulf is not merely a thing from the past, it also takes place until today, well into the 20th century. For example I remember when I was young around 1952 or so, it just happened that the Monsun Season coincided with *Muḥarra*m [the first month in the Islamic calendar, in which the martyrdom of Imām Ḥussain is commemorated]. And just at that time there were *Dhows* [traditional sailing boats that made use of the Monsun winds] that came from Busher in Iran and they were Shia. So they came to our mosque for Muḥarram. But they had a slightly different pattern ofdoing Azadāri [ritual

mourning for Imām Ḥussain]. So they were going in a circle but they were moving slowly, whereas the local Ithnaʿ Asheris also went in a circle, but very fast. So the Iranians would form there own circle within the circle of the locals. And that time they alos introduced new kinds of Nowha [particular form of lamentation and recitation of poetry for commemoration the events of the martyrdom of Imām Ḥussain] in Persian and I can still remember distinctly that they were the ones who brought them and those are still being recited now and not only in Zanzibar, but they have spread quickly all over East Africa." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

1.4 Einfluss der iranischen Revolution in Ostafrika

Die islamische Revolution im Iran 1979 übte weit über die Landegrenzen hinweg einen starken intellektuellen und spirituellen Einfluss aus. Obwohl die Schiiten an der afrikanischen Ostküste, die mit dem Iran sowohl religiöse, als auch wirtschaftliche Beziehungen unterhielten, nicht unmittelbar von dieser Revolution betroffen waren oder sich nicht damit identifizierten, so scheint doch der langfristige Einfluss dieser Revolution bis in die Gegenwart hinein Zeugnis über ein zunehmend globaleres, Nationalismen und gar Religionen transzendierendes Bewusstsein abzulegen, das in einer neuen Weltordnung neue Allianzen zu schmieden vermag. Abdull Shariff erläutert diese Dynamik sowohl als Zeitzeuge, als auch aus der Sicht eines Historikers:

"When the Revolution in Iran occurred, I was in Zanzibar at that time, it was the year I was working there on my sabbatical. When it initially occurred, it appeared as if the Iranian revolution was a national thing, something Iranian and particularly Shi´a —and so a lot of the Sunnis here did not immediately identifiy with it. Particularly in Zanzibar, people were not politicized so much, except regarding local events, because they have had become quite disillusioned from political events and the revolution that had occurred in Zanzibar itself. The whole idealism was gone and people had become quite cynical and moved back into sectarianism. So they could not really see at that time the larger anti imperialistic potential of the Iranian revolution, even though those sentiments had existed before in Zanzibar. Zanzibar had suffered, a revolution had occurred, nobody came to help. So people did not really embrace it. It took some time for them to realize that now the world has become divided — especially after the collapse of the Soviet Union and the whole new configuration of the world after that and then of course what had happened in Bosnia, because that was covered in the news all the time and there was a lot of awarenss — Muslims started to feel that it is the Muslims that are constantly being beaten and killed now and nothing happens— and there was a lot of identification with Muslims anywhere who were suffering. But one instance was very distinctly — and I remember it very clearly.

I had a friend, who was very knowledgable, but he was very critical of Chomeini and he had been to America for some time before and was very Pro-America. So his Pro-Americanism initially meant being Anti-Chomeini automatically, at least initially— until this Salman Rushdie affair came up—and that opened his eyes. On this issue of religion, he said, Chomeini was the first one to speak up, while all the Sunni leaders were so reluctant to come out…so this is when he began to see the sort of wider issue here. And then of course, the other issue that really hurt him and where he saw the Sunni leaders not coming out with anything, was the issue of Palestine. And then he started to become gravely disillusioned, feeling, oh the

Americans are behind this oppression, they are supporting it. Without them Israel could never do that. And so he could no longer maintain his feelings of Pro-Americanism.
But the influence of the Iranian Revolution itself was definitely limited. Iranians also did not do very much to propagate or anything and they also did not have much experience with different countries and cultures. But slowly now more and more people come to realize that Chomeinis message was not limited to Iran, but to all the oppressed people everywhere. He was talking not just about Muslims, but about "*Mustadhafīn*" in general— meaning all the oppressed and poor people.
So there is this kind of wider unity which is very important and which can not simply be reduced in terms of race or religion.

And nowadays you know because of the issue of Palestine and also the war in Iraq and Afghanistan there is a lot more awareness and political demonstrations going on, not just from a religious side. Like people from all different religions or beliefs would march united for these issues. For example the issue of Palestine is not merely a Muslim issue but concerns Christian Palestinians as well. So there was a wider unity against any kind of aggression or oppression. So when the Iraq war started, it was not really the feeling that this was an aggression against Muslims, but rather another imperialist war and it is once again the poor people of the third world who are suffering. And there was a big demonstration and in fact the poster and stickers you were referring to [saying "no war in Iraq" in English and Kiswahili] were printed by my son and he himself went around sticking them everywhere. So the University in Dar e- Salam organized this demonstration and I also saw them when they were marching. They were not just Muslims but students from all over the place, with all kind of clothing and styles, young people dressed in Jeans or with Hijab. And there was also a strong notion of people linking issues of Iraq directly with issues of Palestine.

So there seems to be a wider unity and also a wider awareness now directed against all kinds of aggression and oppression and I think this unity transcending religion is something very positive. But this awareness is only spreading slowly. Still now in Zanzibar when people hear what is going on around the world they tend to say: Oh the world is just against Muslims! But in this way they ignore the wider issues and all the possible alliances that could be formed by oppressed people regardless of their race or religion. And also we should not only concentrate on our own community but be ready to help whoever needs help."(Prof. Abdull Shariff, Dar-e-Salaam, 1997)



Abbildung 134: Sticker gegen den Irakkrieg auf einem Auto in *Dar-e-Salaam*

1.5 Über die Bedeutung von Bildung und dem Streben nach Wissen [Talab-ul-'ilm]

Bildung und das Streben nach Wissen [arab.: „*Talab-ul-'ilm"*] stellt in der Familiengeschichte der Sheriffs und der gesamten *Ithna 'Asheri Khoja-Community* einen wesentlichen Faktor dar, der nicht nur soziale Aktivitäten bis heute maßgeblich beeinflusst, sondern auch — neben den wirtschaftlichen Aspekten — eine Hauptmotivation für verschiedenste Arten der Reisetätigkeit darstellt, die im 20. und 21. Jahrhundert zu der Ausbildung globaler und transnationaler Netzwerke jener Gemeinschaft geführt haben.

Die Hauptmotivation für die intensive Reisetätigkeit der Khojas, die bis zur Umsiedlung ganzer Familienzweige geführt hatte, lag ursprünglich vor allem im Handel und in ökonomischen Interessen begründet.
Im Zuge dessen war vor allem auch das Erlernen der wichtigen islamischen Kommunikationssprachen von Bedeutung, welche im Rahmen einer traditionellen religiösen Ausbildung bereits im Kindesalter gelehrt wurden.
Doch nach und nach, vor allem bedingt durch zunehmend schwierigere ökonomische und politische Verhältnisse, wurde innerhalb der *community* auch immer mehr Gewicht auf eine solide weltliche Ausbildung und auf die Aneignung von „modernem" Wissen gelegt, da die Familien früh erkannten, dass darin das Schicksal der kommenden Generationen begründet liegen würde.
Denn Wissen ist ein Gut, das selbst durch politische Unruhen und ökonomische Krisen hindurch Bestand hat und dem Träger von Wissen eine Existenz sicher kann, wo immer dieser sich auch befindet.

"Well I would say in the early period when they came to East Africa it was not really a question of education because they primarily came here for trade; but when they actually settled here — and it was also at the time when the *'Alim* from Iraq came here — a kind of educational process began to develop— in terms of not only learning the Qur'ān and religion, but also learning other languages. For example in Zanzibar when I was a young boy I went to night school, which was our religious education— we went there at night after prayers and dinner. We learned there not only religion but also languages. We were taught Urdu, Persian, Arabic — and both Persian and Arabic were taught by the family of the *'Alim* who had come from Iran. So you can say our families were very educated in a local sense. These languages Urdu, Persian and Arabic were of course seen as an essential part of religious education, but we were not as strong in terms of secular education. Most of them had only a primary school education, so we tended to lack behind in terms of modern education, but this changed later on.(…)

It was when the trade from which most of our families had flourished began to decline and stagnate that a lot particularly of the small merchants had to start to make a living from their knowledge and education. So, modern education became more and more important in our thinking. So by the time that I was growing up, we were not all automatically going into business. There was the sense of first getting a good education and then later maybe go into business. But the business option was not open for everybody, so we also had to start to think about something else. It was around this time, in a transitional period, when the Revolution in Zanzibar occurred. So suddenly the family had to move out. They originally went to Moshi and Arusha on the mainland of Tanzania. And my father was suddenly terrified with the idea that now business in Zanzibar would be wiped out and we could not all rely on the business in Moshi and Arusha—it would not be able to absorb everybody. But we must create people who can take care of themselves through education. So I remember it was after the revolution that he told my sister: Something that nobody can steal from you is education, is your knowledge. And I remember he would become desperate when he was in Moshi, Arusha, because he could not get education, school, a place for all the children. So if there would have been enough schools and spaces in Moshi, Arusha, he would have probably stayed there, but this way he became very desperate and so he decided we should go elsewhere primarily for education and that really became a compulsion for him. So he went to investigate. He went to Iran, to India —Bangladesh I am told—and finally decided to settle in Pakistan— for two reasons. First, he saw that there were sufficient education facilities there and second—as he put it to me himself— `I do not want to be a minority again.´ Because he felt, as a minority he had lost his rights in Zanzibar after the revolution. But you know, maybe in a sense we were a minority there, as Indians and Shias, but on the other hand we were Zanzibaris — for three or four generations we had lived here — we had become Kiswahili speakers, our identity and our culture was Zanzibari, we were not of the older Indian generations. We had changed. So when he went to Pakistan, outwardly he was of the same color, they were also Shia there, but in fact he felt like a minority there — now a Zanzibari minority in Pakistan. So this is why — I mean he himself died there — but in fact almost everybody else — not almost — in fact everybody else — who went to study there, came back here to East Africa or has gone to the West." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam, 2007)

1.6 Abdulls persönlicher Ausbildungsweg

Der weitere, oftmals transnationale Ausbildungsweg der Familienmitglieder der *Sheriff*s und anderer *Khoja*-Familien im 20. und 21. Jahrhundert wurde wesentlich durch äußere ökonomische und politische Faktoren— wie die Revolution in Zanzibar

1964— bedingt, aber auch durch die mangelnde akademische Infrastruktur in Zanzibar und Tanzania. Doch die enge emotionale Bindung an Zanzibar und die Identifikation mit Ostafrika als eigentlicher Heimat führte dazu, dass sich viele— wie auch Abdull — nach Abschluß ihrer Ausbildung, dazu entschlossen, zurückzukehren, um das erworbene Wissen zum Aufbau der Infrastruktur ihrer Heimatländer einzusetzen.

> "Well I think, in my case, when I had finished my secondary school education in Zanzibar, we had no further education or universities in Zanzibar at that time, for higher education I had to think of going somewhere else. My choice was between Uganda and America, for which I had a scholarship to go. So my father´s friend actually persuaded him to let me go and so I went to America but only to get my first degree, my Bachelor. And the plan was that after that I would come back to Zanzibar to become a teacher and this is really what I wanted to do at that time. But actually I did not want to go to America. We have had English education and in Uganda, I knew there was a very high quality English university. So this was really where I wanted to go. But in the scholarships that we were given I was located to go to America. So I even went to talk to the director of the board of education and told him I want to go to Uganda, but he said no — either you go to America or you go nowhere. So I had no other choice. But it was also at a time, when my father had decided I should go and do my Hajj before I would go to America. It was in June or May in 1961. So after I came back from Hajj, the decision was taken and I was told: we all settled it, you will go to America! So I stayed in America for three years, but then the revolution in Zanzibar occurred and that really upset everything, the whole plan of going back to Zanzibar to become a teacher could no longer be implemented. And even, it was not very clear what nationality I had now. So in this troublesome period, I decided to quietly stay in America and do my masters. And after I had finished that, I was thinking of doing my PHD. So at that time I was contacted by the University of Uganda, which was at that time the University of East Africa asking me if I was interested in becoming a member of their staff. And I said yes. So when I was finished, I knew I would be coming back to *Dar es Salaam*. So it was my generation —me and my uncle who is almost the same age— who were the first ones in the community to get a higher degree of education. I did it in America and he did it in India. Then my younger sister also went and then many others." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

1.7 Über Museumsarbeit und westliche Ethnographen

Durch die politischen Unruhen in Zanzibar war es Abdull lange unmöglich, in seine Heimat zurückzukehren. So arbeitete er trotz der schweren wirtschaftlichen Bedingungen in den frühen 70er Jahren an der Universität von Dar- es-Salaam und ließ sich vorübergehend auch in Dubai nieder, wo er als Journalist tätig war, kehrte aber der „intellektuellen Leere" wegen, die in Dubai — seinen Worten nach — herrschte, bald wieder nach Ostafrika zurück. In den späten 70er Jahren war es ihm dann sogar möglich seine Forschungen wieder nach Zanzibar selbst verlegen, wo er begann als Hauptkurator des „*House of Wonders*" [arab.: „*Bait al-adscha'ib*"] - Museums in *Stone Town*, Zanzibar tätig zu werden.

> "I always really wanted to come back to Zanzibar, but I could not for a long time, especially at the beginning. So Dar-e-Salaam was the nearest I could come to. But then slowly things

> started to calm down and after 1975 I could go there for the first time to do research. So I started to go there a lot and later I spent a whole year there, when I was on my sabbatical. And eventually I would have a chance to go back there for good, to work at the museum of Zanzibar. And I felt very comfortable there, because Zanzibar is a very small place, but it has a sort of unifying culture. Despite all the differences of culture that people have there, you find all of them intermingle with each other, so I really feel I am in my own element there, that I belong there. Even in *Dar e Salaam* I do not feel at home really or this kind of attachment, but in Zanzibar really I feel at home." (Interview Dr. Abdull Sheriff, Dar-e-Salam 2007)

Es war ihm dabei ein besonderes Anliegen Ausstellungen zusammenzustellen, die einerseits nicht nur Touristen, sondern vor allem auch die lokale Bevölkerung ansprechen sollte und deren Bewusstsein über ihre eigene Geschichte und die Vergangenheit der Insel stärken sollte. Doch dazu war zunächst auch die Organisation einer geeigneten Infrastruktur notwendig, die der lokalen Bevölkerung den Zugang zum Museum ermöglichen sollte. So wurde etwa ein eigener Museumsbus eingerichtet, der Schulklassen regelmäßig zum Museum bringen sollte. Andererseits war es Prof. Sheriff wichtig, lokales Museumspersonal zu schulen und sie zu trainieren, unabhängig zu arbeiten, damit diese in Zukunft selbst dazu befähigt wären, Ausstellungen zu kuratieren und nicht für jede Austellung auf auswärtige Hilfe angewiesen wären.

Das größte Problem stellte dabei allerdings die Finanzierung der Projekte dar, die nur mit Hilfe ausländischer Unterstützung bewältigt werden konnte, die wiederum an verschiedene Bedingungen gekoppelt ist. Beispielsweise wurde zu diesem Zweck ein europäischer Ethnologe als Aufseher über das Projekt von den Geldgebern bestellt, der nach Prof. Sheriffs Angaben, das Projekt jedoch mehr behinderte, als betreute, obwohl ein Großteil des Budgets für das Projekt in sein eigenes Gehalt floß. Die problematische Zusammenarbeit gipfelte schließlich in einer einem Eklat, als der Ethnograph aus jenen Texten, die Abdull in monatelanger mühsamer Teamarbeit mit dem *local staff* zur Ausstellung über Swahili Kultur im Kontext des Indischen Ozeans auf kiswahili und englisch erarbeitet hatte, zusammen mit seinen eigenen Bildern eine Publikation anfertigen ließ, als dessen alleiniger Autor er sich selbst auszeichnete, obwohl zuvor vertraglich abgemacht worden war, dass die Namen aller Mitglieder des lokalen Museumsteams unter der Leitung von Prof. Abdull Sheriff als Co-Autoren zu nennen seinen.

Diese bitteren Erfahrungen in Bezug auf die Realität finanzieller Abhängigkeit durch ausländische Sponsoren, bewogen Prof. Sheriff in Zukunft noch mehr auf lokale Selbstständigkeit — in materieller, sowie in intellektueller Hinsicht— zu setzen. Nachdem er mich schließlich stolz durch die AUstellung im „House of Wonders" geführt hatte, schenkt mir Prof. Sheriff ein Exemplar des Buches, das der Ethnograph über die Ausstellung herausgebracht hatte. Auf der ersten Seite war über dessen Namen jedoch ein breites Etikett geklebt, das die einzelnen Namen des lokalen Museumsteams als Autoren auswies.

1.8 Über moderne Verrücktheiten und afrikanische Identitäten

„Wamekuja wazungu
Wameleta uzungu
Wametuta kizunguzungu."

„The White people came
They brought their modernity
And made us all dizzy."

(Swahili saying, Museum of Zanzibar)

Dieses prägnante Swahili-Sprichwort war Teil der Ausstellung über die Swahili Kultur im indischen Ozean, die im „*House of wonders*"- Museum von Prof Abdull Shariff kuratiert wurde. Doch die Verwunderung oder Verwirrung, die darin ausgedrückt wird, rührt nicht— wie die englische Überstezung vielleicht impliziert — von der Begegnung mit einer fremden materiellen Kultur, einer bestimmten Hautfarbe oder einer fremden Sprachen und Religionen her. Denn die Begegnung zwischen unterschiedlichen Völkern, Sprachen, Religionen, Gütern, Speisen und ethnischen Gruppierungen war bereits Jahrhunderte vor der Ankunft der ersten Portugiesen in Zanzibar eine alltägliche Realität, die auf der Insel zu einer kosmopolitischen, toleranten und durchmischten Gesellschaft geführt hatte, die durch den Handel mit Gütern aus verschiedensten Zivilisationen aufgeblüht war. Was die Zanzibaris vermutlich jedoch verwirrte, war jene seltsame —durch den Kolonialismus geprägte —Weltsicht, die als die „merkwürdige Kultur der Weißen" definiert wurde.

Doch das Konzept, Menschen nach Hautfarben einzuteilen war den Kiswahili-Sprechern zunächst fremd. Das Wort „*Wazungu*" [im Singular:„*Mzungu*"], das im 18. Jahrhundert für die Bezeichnung der Europäer, Missionare, Sklavenhändler und Kolonialisten vewendet wurde und später auch für europäische und US-amerikanische Touristen und dadurch heute oft als Synonym für „weiße Menschen" gebraucht wird, leitet sich von dem Adjektiv „*zungu*" [in etwa „seltsam", „merkwürdig", „sonderbar", „verrückt"] ab und kann somit wörtlich als „Verrückter" oder in seiner ursprünglichen Bedeutung auch als „ziellos Umherwandernder" übersetzt werden. Das Wort „*Uzungu*"— womit üblicherweise die Kultur jener „Sonderbaren" oder „Verrückten" beschrieben wurde, wurde im übertragenen Sinn mit „europäischer Kultur" und später auch mit „Moderne" gleichgesetzt. Maryam beschreibt jene „sonderbare Kultur" des Westens aus ihrer Perspektive heraus folgendermaßen:

> "You know maybe a white woman thinks the way I dress is a kind of Taboo. But you know I wish there had been an African or an Indonesian or whatever kind of person who would have gone and told the first woman who wore a Bikini, this is taboo here! I mean it makes more sense that way. That is the absurd or unnatural thing. So they just came and were interfering with things that are not theirs and they are doing things that I think are rather unnatural as compared to the Taboo they think about or they talk about. You know, we have so many tourists here and their kids come and they say: Oh my God, I can´t sit here, Mom, when do we get back to the hotel? Mom, how can this be so unhygienic?" I mean they have *their* definitions of hygienic and unhygienic and they have *their* definitions of a perfect life. They think they are the only ones who lead a perfect life. But who told them these definitions. Sure, ok, the whole of Africa lives on poor sanitary conditions and we are depleted off our services, but we are living as much as they do. It is so weird, so absurd to me; they think they have everything and we have nothing. It really bugs me when I see tourists, I mean they come and they say what they like, they act as they like and they eat what they like. And then they still complain and say: ughh, what was that supposed to be and the local people really cannot understand that but they have to accept it and it makes me really angry when they accept them, and I want to tell them: This is your culture, so if they behave like that, throw them out. Tell them: This is not allowed! This is *our* country! Like, when we go to the West and we cannot eat with fork and knive…Gee, that hits the roof you know; I mean they would say: Ughh, you are from some weird place, go back where you come from. But I think, come on, let us eat the way we eat, we should not have any fear eating the way we eat, we should not have any fear to go into any fine American restaurant and just eat with our hands. Because whatever you have, you should maintain. It´s yours. So wherever you go, if you are accepted, you are accepted no matter what you are. And oh, all their talk about tolerance. Oh my God, I don´t think I could ever accept this because if the West sais that they live on tolerance and that their policy is tolerance…they´ve really got a lot to prove, they are so backward in this respect." (Interview Maryam Sheriff, Dar-e-Salam, 2007)

Maryam, die fließend Englisch, Kiswahili und Gujrati spricht und sich dem Studium des Arabischen und Persischen mit einiger Aufmerksamkeit widmet, gehört zu jener neuen Generation junger, gut ausgebildeter, religiös bewusster Afrikaner, die auf ihre Herkunft und „dritte" Welt-Identität stolz sind und die anders, als viele ihrer Altersgenossen, kein Interesse haben, im Westen zu studieren oder zu leben. Vor allem durch den regen Kontakt mit Angehörigen der Gemeinschaft und Verwandten, die in westlichen Ländern leben und ihre Kinder dort großziehen, ist der „Westen" für sie kein abstrakter Ort, keine ferne Utopie, sondern eine Lebensrealität, die neben einigen Vorzügen, auch viele Probleme — vor allem ethischer und spiritueller Natur — mit sich bringt. Deswegen hat sich Maryam auch bewusst dafür entschieden, ihre höhere Ausbildung in Tanzania zu absolvieren oder gegebenenfalls nach Indien oder Pakistan zu gehen, um dort zu studieren — eine Entscheidung über die viele ihrer Altersgenossen den Kopf schütteln. Es gibt aber auch andere, die bereits ebenso denken wie sie, und es werden immer mehr. Auf die Frage hin, wieso viele junge Menschen ihrer community, immer noch eine Ausbildung oder ein Leben im Westen bevorzugen, antwortet Maryam Folgendes:

> „Well they are fooled by the glamour you know. They feel they have a better life there but…I mean they call it pluralism, they think everything is so accepted there, but they don´t know that they are gonna be kicked out…or rather if they get accepted they have to kick out

themselves. They are just empty shells in the West and they think they can just climb any bus and just accept an insult against Islam, and they come back and they rant and rave about it and they say ohhh, we are so oppressed there as Muslims, but we can really beat it, we can be strong. Ok, but why would go there? Why would you torture yourself? It´s crazy! Because literally, I feel when you go to the West you step in, put your material shell in, kick out your social, ethical, spiritual material and you stay there an empty shell. SO I don´t understand why they want to go there. And they don´t understand when I tell them, I don´t want to go there. They say: You are weird, you are absurd, you are crazy. But I say, yeah, go and come back and then tell me what you feel about it. I don´t know, but probably it will take them all their lives to understand it, and to understand what they have really missed and lost. I mean I would like to tell the people of my age: you should come back and look after your families, this is your richness, this is your wealth. Your family cannot be shared by anybody else!" (Interview Maryam Sheriff, Dar-e-Salam, 2007)

Gleichzeitig ist sich Maryam aber auch des enormen ökonomischen und politischen Einfluss des „Westens" auf die afrikanischen Nationen und Völker bewusst und weist immer wieder — manchmal mit einer Portion Sarkasmus in der Stimme — auf jene problematische und asymmetrische Beziehung hin.

"I am happy and I am proud I grew up in Africa. But unfortunately, I know we have a lot of resources that we cannot use, because they always get exploited by the west. But I am still proud to be African. I could never ever be proud to be part of the West and I really hope one day I will have the guts to prove to myself that I can do something for the African people, the African nations. But in the end I am proud to be African and not Western. I do not want to be Western and I don't care about being Western. (Interview Maryam Sheriff, Dar-e-Salam, 2007)

Weiters spricht Maryam über die wichtigsten Bedürfnisse der afrikanischen Bevölkerung und während meines weiteren Feldaufenthaltes wird mir bewusst, dass die meisten der Aktivitäten der Gemeinschaft vor Ort, darauf abzielen, eben jenes Selbstbewusstsein und eine afrikanische Identität, von der Maryam spricht und die ihrer Ansicht nach eng mit einem religiösen Bewusstsein verbunden ist, zu stärken.

„The most important thing the Africans really need is not any service or any kind of goods provided by Western people, but they need their dignity. They need to get rid of this inferiority complex. But of course there are several ways to tackle that issue. You cannot just go and tell them straightforward. You need to find ways to make them understand for themselves that this is really what they need most beyond all their other basic needs. Because as long as they don´t get their dignity all their other basic need will never be fulfilled. They can just keep on asking or begging for their basic needs. And they will get it from one person or the other, but it will never last, they will never have a lasting nation. The most important institutions in this respect are definitely schools and also higher education. This is where people can get lasting dignity and self-respect from and they can be provided with means to sustain themselves in the long run— materially as well as ethically and spiritually." (Interview Maryam Sheriff, Dar-e-Salam, 2007)

1.9 Bilal Muslim Mission

1.9.1. Sayyed Akhtar Rizvi

Einer der wichtigsten Gelehrten der *Khoja Ithna- 'Asheri- Community* in Tanzania, der bereits Mitte des 20. Jahrhunderts die zunehmende Bedeutung transnationaler, und globaler Netzwerke erkannte und förderte, war *Sayyed Akhtar Rizvi*, den viele heute nicht nur als eine der einflussreichsten Persönlichkeiten der Gemeinschaft, sondern gar als eigene Institution bezeichnen.



Abbildung 135: Sayyed Akhtar Rizvi posthum auf seinem facebookprofil[227]

Sayyed Akhtar Rizvi wurde 1927 in Indien geboren und verstarb 2002 in Tanzania. Er sprach fließend Urdu, Englisch, Arabisch, Persisch, Kiswahili, Hindi und Gujrati. 1959 kam er nach Tanzania um als lokaler Gelehrter, die kleine 12er schiitische Gemeinschaft zu unterrichten und zu betreuen.

1964 gründete er die „*Bilal Muslim Mission*" für Ostafrika mit Zweigstellen in *Aruscha* und *Dar e-Salam*, Tanzania und in *Mombassa*, Kenya. Die *Bilal Muslim Mission* ist benannt nach *Bilal ibn Rabbah*, einem berühmten Gefährten des Propheten Muḥammad, benannt. Bilal war ein Sklave afrikanischen Ursprunges, der nach seiner Konversion zum Islam von seinen Herren grausam bestraft und gefoltert wurde. Doch er hatte erkannt, dass er seine Würde und Freiheit nur im bedingungslosen Festhalten an dem einen und einzigen Gott erlangen würde— jenem Gott, von dem Muhammad Botschaften erhielt. Der Prophet ließ Bilal freikaufen und ernannte diesen schließlich zum ersten Muezzin [Gebetsrufer] der Muslime, welcher die Anhänger der jungen Gemeinschaft in Medina von da an mehrmals täglich an die Einheit des einen Herrn und Schöpfers erinnern sollte, vor dem alle Menschen gleich sind.

[227] http://www.facebook.com/allamah.saeed.akhtar.rizvi [28.8.2010]

Die Institution der *Bilal Muslim Mission*[228] gilt als die erste offizielle 12er schiitische Organisation in Afrika, die sich um die intellektuellen und sozialen Angelegenheiten der Gemeinschaft kümmert und die Lehren der *Ahl-ul Bait* Muḥammads verbreiten soll. Heute ist die *Bilal Muslim Mission* nicht nur in Afrika, sondern auch in Kanada, den USA und in Skandinavien vertreten und ein Teil der 1976 gegründeten Dachorganisation der „*World Federation of Khoja Shia Ithna- 'Asheri Muslim Communities*", die etabliert wurde, als über 1500 12er- schiitisch-afrikanische Familien in den 1970er Jahren nach Kanada, Großbritannien, den USA und Australien auswanderten. Die *World Federation* besitzt heute den Status einer NGO mit "*Special Consultative Status*" gegenüber dem ökonomischen und sozialen Rat (ECOSOC) der United Nations. Laut ihrem eigenen *Mission Statement* auf ihrer *homepage*[229] existiert die *World Federation* mit dem Ziel die „Zufriedenheit Allāhs zu erreichen" indem diese „spirituelle und aktive Gemeinschaften" entwickelt, die „der Menschheit dienen" und um das „materielle und spirituelle Wohlergehen der Menschheit als Ganzes durch die Lehren der *Ahl-ul Bait* zu gewährleisten". Ihr Motto ist: „*We exist to serve*"[230] Die Aktivitäten dieser Organisation reichen von Bildung, Ausbildungsmöglichkeiten und Stipendien, Gesundheitswesen, ökonomischer Hilfe — im Bereich von *micro-finance*, Nothilfeprogrammen und langfristigen Entwicklungsprogrammen — bis hin zu Angelegenheiten der Familienplanung, wie etwa Hilfe beim Finden eines passenden Ehepartners und der Beratung beim Aufsetzen eines islamischen Ehevertrages. Ein weiterer Schwerpunkt ist auch die Organisation von Aktivitäten für Jugendliche, Frauen und Senioren.
Die *World Federation* organisiert weiters Reisen zu wichtigen islamischen Pilgerstätten in den Iran, Irak, nach Syrien oder Saudiarabien, bei denen vor allem auch junge Menschen der community, die Möglichkeit haben aus unterschiedlichen Teilen der Welt zusammenkommen, sich kennenzulernenund und ihre schiitisch-islamische Identität zu stärken.

Neben seiner Funktion als eines der wichtigsten Gründungsmitglieder jener lokalen und globalen Institutionen war *Sayyed Akhtar Rizvi* jedoch vor allem als Gelehrter und Intellektueller tätig. Er schrieb zahlreiche Bücher und übersetzte den Großteil des wichtigsten schiitischen Korantafsirs „*Al-Mizan*" von *Allāhmah Ḥussain Ṭabaṭabā'ī* aus dem Arabischen in die englische Sprache und machte dieses wesentliche Werk somit auch erstmals einem westlichen Publikum zugänglich. Auch seine eigenen Werke wurden in bis zu 22 Sprachen übersetzt. Er reiste Zeit seines Lebens in der

[228] Im Internet ist die Bilal Muslim Mission unter folgenden Adressen zu finden:
http://www.bilalmission.org/
http://www.kenbilal.org/
http://www.bilaltz.org/
[28.8.2010]
[229] http://www.world-federation.org/default.htm
http://www.facebook.com/group.php?gid=33985485752

[230] http://www.world-federation.org/default.htm
http://www.facebook.com/group.php?gid=33985485752

ganzen Welt und hielt unter anderem auch Vorlesungen und Vorträge an Universitäten in Afrika, in Europa, Kanada und den USA, in einem stetigen Bemühen mit anderen Intellektuellen und Gelehrten verschiedener Religionen in Kontakt und Dialog zu treten.*Sayyed Akhtar Rizvi* setzte sich aber auch intensiv mit der Geschichte der *Khoja Shia Ithna-'Asheri community* auseinander und hatte sich als erster Gelehrter damit begonnen, eine Monographie über diese Gemeinschaft zu verfassen.

1. 9.2 Bilal Muslim Mission School, Dar e-Salam

Neben ökonomischer Hilfe, der Arbeit im Gesundheitswesen und dem Aufbau von Moscheen, liegt der Hauptschwerpunkt der Arbeit der *Bilal Muslim Mission* in Afrika vor allem im Bildungswesen. Neben dem Schwerpunkt auf die Errichtung religiöser Schulen [„*Madrassa*"], wurde dabei in den letzten 10 Jahren verstärkt auch im Bereich der Bereitstellung säkularer Bildungseinrichtungen und höherer Ausbildungsstätten — vor allem auch für Mädchen und Frauen — gearbeitet. Die Finanzierung des Baus solcher Einrichtungen wird vornehmlich durch private Spenden und durch die *World Federation* gewährleistet wird. Doch die Hauptarbeit, die Planung und die Durchführung jener Vorhaben liegt meist in der Hand einzelner engagierter Persönlichkeiten, die einen Großteil ihrer Zeit, ihrer Energie und ihrer Visionen in jene Projekte fließen lassen.

Als exemplarisches Beispiel für eine jener Einrichtungen in *Dar e-Salaam* möchte ich die *Bilal Muslim Mission Grundschule* heranziehen. Neben der Grundschulausbildung für die ärmsten Kinder der Gegend, verfügt die Schule auch über ein *Teacher´s Training College*, in dem erwachsene Frauen und Männer als Lehrer ausgebildet werden.

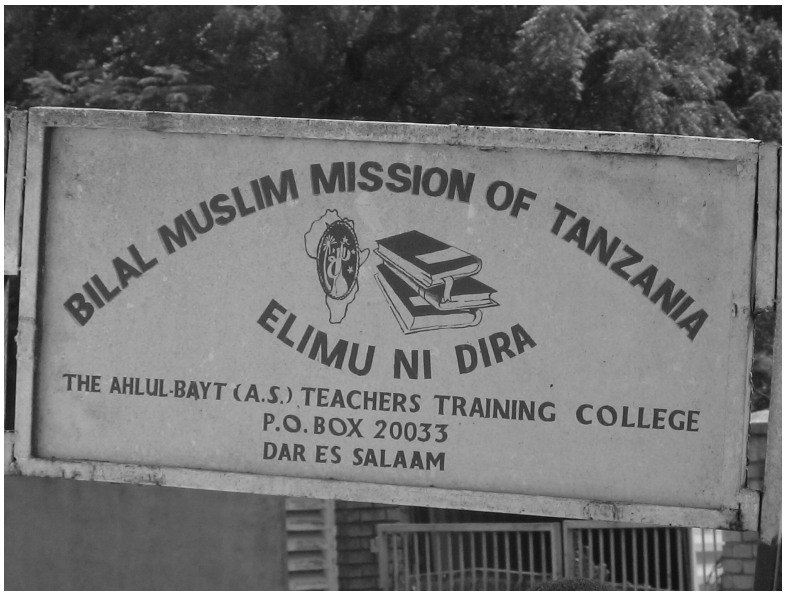


Abbildung 136: Schild am Eingangstor zum Bilal Muslim Mission Teacher´s Training College in Dar-es-Salaam, Tanzania

Auch Maryams Mutter arbeitet bereits seit einigen Jahren in dieser Schule als Lehrerin, nachdem sie selbst die Ausbildung im *Teacher´s Training College* absolviert hatte. Sidikka, eine enge Freundin der Familie Sheriff, ist seit 1996 Direktorin der Schule. Sie selbst ist Mutter von vier Kindern, Ehefrau eines Arztes und gelernte Krankenschwester. Im März 2007 begleitete sich Razyia und Maryam auf deren Pilgerreise nach *Karbalā'* und *Nadschaf*. Für Sidikka, die zu Beginn des Projekts bereits Mutter zweier Kinder war, war es zunächst keine leichte Entscheidung eine derartig aufwendige Arbeit wie den Aufbau dieses Projekts zu übernehmen, doch heute strahlt die junge Frau, deren Lachen nicht nur die Kinder, sondern auch das gesamte Personal mit guter Laune und Energie ansteckt, über das ganze Gesicht, als sie mir in ihrem Büro ein Interview gibt und über ihre Arbeit, ihre Motivation, ihre Familie und ihre Religion spricht:

> "I was approached to come and help. There were only a few children, maybe 150, who were sitting here and learning Madrassa [religious education] like Qur'ān and I was told to come and handle them; when I came I saw them all of different age, some did not even know their names, some had no slippers on. So I thought let us not just stick to Madrassa but let us start a real school. So they should get both, secular and religious education. So my sister in law joined me and that´s where we started class 1 and class 2 in 1996. So it has been almost 10 years now and alhamdullillah from 150 we have about 550 children now(…)
>
> I have four children myself. Actually I had only two when I started. But then I had a third one and a fourth and they are both known as *`Bilalis´*, because they basically grew up in and with Bilal. You see, the thing I always keep telling my own children is that I would feel guilty to look after the four of you and at the same time ignore the 600 children that need us here. If we have the capability of doing something for them, then through them Barakah [blessing] will come to us and you four will grow up in the best way inshAllāh. And alhamdullillah they are growing up well and they are all so much positive about Bilal and my husband of course who is the greatest support here. And alhamdullillah [thanks to God] they come here for all the programms and they support me fully, that is why I can work." (Interview Sidikka, Direktorin der Bilal Muslim Mission School, Dar-e-Salam, Tanzania, August 2007)

Das offizielle Schulmotto „*Knowledge is Worship*" — „*Wissen ist Gottesdienst*" — das in roten Buchstaben an die Schulmauer gemalt wurde, verdeutlicht die wesentliche Linie der Schule. Denn der wesentliche Punkt, den Sidikka immer wieder hervorhebt und den sie als Motto ihrer gesamten Arbeit betrachtet, ist die notwendige Komplementarität von religiös-spiritueller und säkular-weltlicher Ausbildung, die in dieser Schule Hand in Hand gehen. So wird etwa Landeskunde, Geschichte, Mathematik, Englisch, Menschenrechte, Biologie und Sport unterrichtet, gleichzeitig gibt es aber auch Religions- und *Qur'ān*- Unterricht und verschiedene religiöse Veranstaltungen und Feiern, an denen die Kinder aktiv beteiligt sind. Ein wesentlicher Faktor ist für Sidikka dabei, dass die Kinder in den wenigen Jahren hier, die für viele die einzige Möglichkeit einer Schulausbildung bedeuten, die Grundlage für eine sowohl intellektuell, als auch moralisch und spirituell ausgereifte und ausgewogene Persönlichkeit mitbekommen.

"The most important thing is not just running the secular school. But religious and secular both together is important. If you see the children in this area they get neither secular nor religious education. So whatever we give them here is what they take home. So my main aim at first was that they should learn their religion, but at the end of the day religious education does not work in today´s life. So we want to give them both religious and secular education to bring them up as a complete human being. And the parents too are very receptive, because most of them have neither secular nor religious education themselves and what the children bring home also influences the parents. But at the end of the day our aim is to prepare them to be servants of Imām Mahdī— as complete and conscious human beings to serve for a better world." (Interview Sidikka, Direktorin der Bilal Muslim Mission School, Dar-e-Salam, Tanzania, August 2007)



Abbildung 137: Schulmotto an der Pinnwand der Direktion

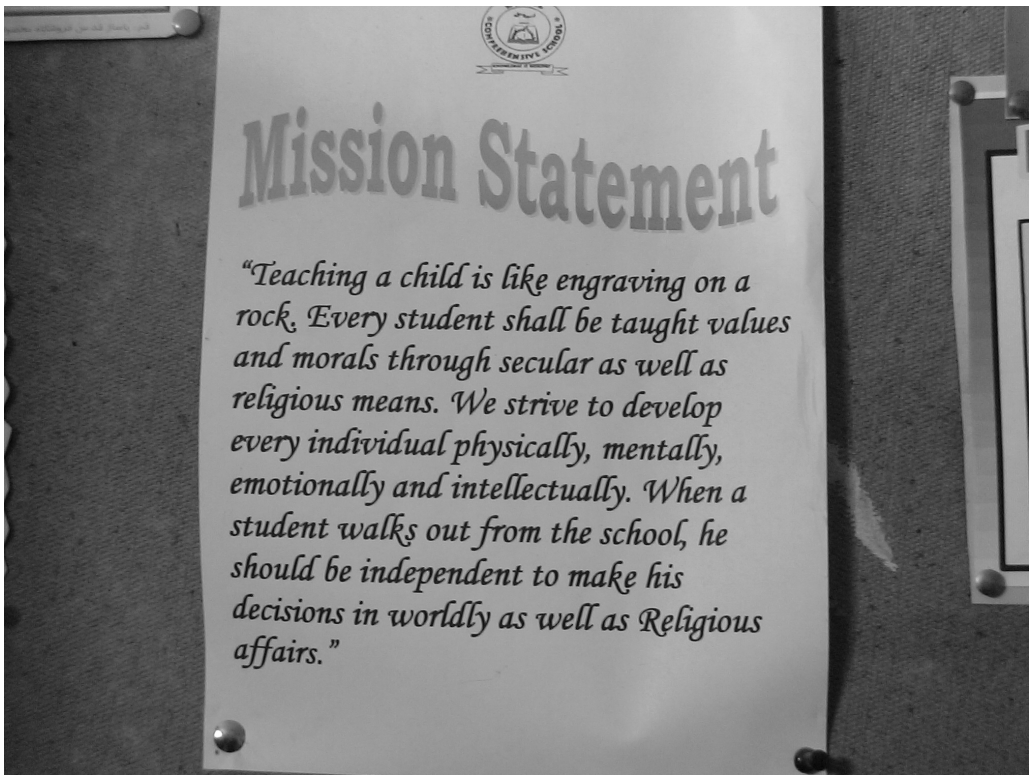


Abbildung 138: Mission statement der Bilal Muslim Mission school



Abbildung 139: Sidikka, Direktorin der Bilal Muslim Mission School, Dar- e- Salam



Abbildung 140: Team der Lehrer

Islam

"I feel Islam is a way of life. Because I don't take religion just as the Qur'ān or the prayer and the fasting and you stick to just that and only the Islamic principles, but I think day to day life, living with human beings as a real human, giving importance to children, giving importance to any human being — and not just Muslims, or Christians…but any human being — serving humanity — that is religion for me. So I take it that way and as I go and I make a difference in anybody´s life that is what religion teaches me. So I take religion that way and it had given me so much satisfaction. Day by day as you go you just see how your life changes. From the materialistic values you start to go deeper down, because you see so much… and if you see children and you see a smile on its face, no matter what religion this child has—I feel that is what religion teaches me." (Interview Sidikka, Direktorin der Bilal Muslim Mission School, Dar-e-Salam, Tanzania, August 2007)

Karbalā'

"The first time I went to Karbalā', it was in March. You know I think to me, Imām Ḥussain is everything. When I take any step in my life, anything I do or anything I think about for these children, it is always like Karbalā', Imām Ḥussain and his family are in front of my eyes. And when I went to Karbalā' and we saw the situation there… I mean people say…oh, now we should have freedom, Saddam is no more there...but the things we saw there, the poverty in Karbalā'…I always connect it to these children here and I think, if we are not in Karbalā', we have to make this service to these children who are here. But definitely, I cannot explain what the Imām means here. Every minute and every step I take, Imām Ḥussain is in my mind. I want myself to have the qualities of the Imām. He was an Imām who was always giving, giving,giving, he never took anything from anyone. And this is what I want my motto to be, to always give like the Imām. At least, even if we cannot reach anywhere, where he reached, but at least we can reach this earth and do Sajjda [postration] on this earth. Karbalā' is everything for me and this is how I connect Karbalā' with my life." (Interview Sidikka, Direktorin der Bilal Muslim Mission School, Dar-e-Salam, Tanzania, August 2007)



Abbildung 141: Sidikka und ihre Helferinnen bei der Essensausgabe am Geburtstagsfest des 12. Imāms Mahdī.

1.9.3 Nim-e- Scha'ban —Geburtstag des 12. Imāms al- Mahdī

Der 15. Tag des Scha'ban, dem achten Mondmonat im islamischen Kalender— auf persisch auch als „*Nime- Scha'ban*" [die Hälfte von Scha'ban] bezeichnet — ist jenes Datum, an dem 12er Schiiten weltweit den Geburtstag ihres erwarteten Imāms *al-Mahdī* feiern. Dieser Tag ist ein gutes Beispiele für die Strukturierung des schiitischen Alltags durch heilige Zeit, in der ein Ziyārat bei der Seele des entsprechenden Heiligen äußerst empfohlen wird. Falls dieses Ziyārat nicht phyisch bzw. räumlich durch die Anwesenheit bei bestimmten Gräbern oder etwa der Moschee von *Dscham Karan*, die Imam Mahdi gewidmet ist, durchgeführt werden kann, so ist es auch möglich, solch ein Ziyārat an bestimmten Tagen von der Ferne durchzuführen, etwa durch die Rezitation bestimmter Ziyārat-Texte, Gebete oder auch der Teilnahme an verschiedenen Veranstaltungen, die zu Ehren des Imāms abgehalten werden.

Im wichtigsten Gebetsbuch der 12er Schiiten — dem *Mafatīh-ul-Dschannān* [arab.: „Schlüssel zum Paradies"], in dem von den Imāmen überlieferte Bittgebete und die wichtigsten rituellen Handlungen, die zu heiligen Zeiten und an heiligen Orten durchgeführt werden sollten, gesammelt wurden — sind auch für diesen Tag bestimmte Handlungen [*'Amal*] und Gebete [*Du'ā*] empfohlen, wie beispielsweise ein dreitägiges Fasten am 13., 14. und 15. des Monats *Scha'ban* und das Rezitieren des *Du'a Kumayl*— jenem speziellen Bittgebet, das von *al-Chiḍr* an Imām 'Alī überliefert worden sein soll. Darüber hinaus werden aber auch verschiedene Bräuche und neuere Traditionen von schiitischen Gemeinschaften ins Leben gerufen, die dem Zweck dienen sollen, ein stärkeres Bewusstsein über den 12. Imām zu erlangen, Wissen über ihn zu verbreiten und ermöglichen sollen, mit ihm in Kommunikation zu treten. Besipielsweise hat sich — in Anlehnung an jene Überlieferungen, die besagen, dass ein Brief, der ins Meer geworfen wird bzw. in eine Gewässer, welches ins Meer mündet, den Imām erreicht — in der schiitischen Gemeinschaft in *Dar-es-Salaam* eine Tradition etabliert, dass am 15. Scha'ban in der Moschee leere Blätter Papier verteilt werden, auf denen die Gläubigen ihre Briefe an den Imām verfassen können. Dabei werden die leeren Blätter oftmals jedoch gar nicht erst mit normaler Schrift beschrieben, sondern nur mit einer Art unsichtbaren gedanklichen Schrift, so dass ein augenscheinlich leeres Blatt abgegeben wird. Die eigentliche Kommunikation findet folglich nicht notwendigerweise über den materiellen Brief statt, sondern auf einer anderen geistig-spirituellen Ebene der Vermittlung. Und dennoch werden alle diese auf materielle oder auf gedanklich Weise beschriebenen Briefe anschließend eingesammelt und ins Meer geworfen. Diese Mischung aus materiellen und spirituellen Komponenten scheint typisch für die Kommunikation zwischen dem verborgenen Imām und seinen Anhängern.

Sidikka und ihr Team von Lehrern und Administratoren hatten dieses Jahr erstmals die Idee anlässlich des Geburtstags des 12. Imāms eine öffentliche Prozession in der

Nachbarschaft zu veranstalten, um den Menschen in ihrer Umgebung die Bedeutung des Erwarteten näher zu bringen. Trotz einiger bürokratischer Hürden zu Beginn, wurde der Umzug schließlich offizielle genehmigt und verlief reibungslos und unter großer Begeisterung aller Mitwirkenden. Während der Prozession wurden Trommeln geschlagen und Lieder in Kiswahili und Arabisch gesungen, die von der Freude und der Erwartung über das Erscheinen des 12. Imāms berichten, der kommen wird um die Unterdrückten der Welt zu befreien und Gerechtigkeit für alle zu bringen. Auf bunten teilweise selbstgemalten Transparenten wurden Überlieferungen des Propheten und Verse aus dem *Qur'ān* mitgeführt, die Erklärungen über Imām Mahdī beinhalteten und dazu verteilten die Schüler entsprechende Flugblätter auf Kiswahili und Englisch.

> "You know, until now, the way we are all brought up, we take Imām Mahdī as just a side thing. But now, as we go and we realize this time since we have thought of organizing a procession for the Imām´s birthday that…since last week, whatever we want to do and we plan it, we see things opening up, for example getting permission for this procession and many other things. Just a call or just a thought and you see things opening and this is the time when you realize Imām Mahdī is present and he is so close to us. It is only that we don't realize it and that we don´t know him. The more *Ma'rifah* [real insight, real knowledge] we try to get about the Imām, we will realize that he is really very near to us. And whenever we face a problem I realize that the Imām really is listening to us. And in this procession the Imām is going to be our guest of honor inshAllāh. I have only realized this now, and that is very late." (Interview Sidikka, Direktorin der Bilal Muslim Mission School, Dar-e-Salam, Tanzania, August 2007)



Abbildung 142: Öffentliche Prozession zum Geburtstag des 12. Imāms, den Sidikka dieses Jahr (2007) erstmals organisiert hat;



Abbildung 143: Qur'ān-Träger und Trommler während des Umzugs

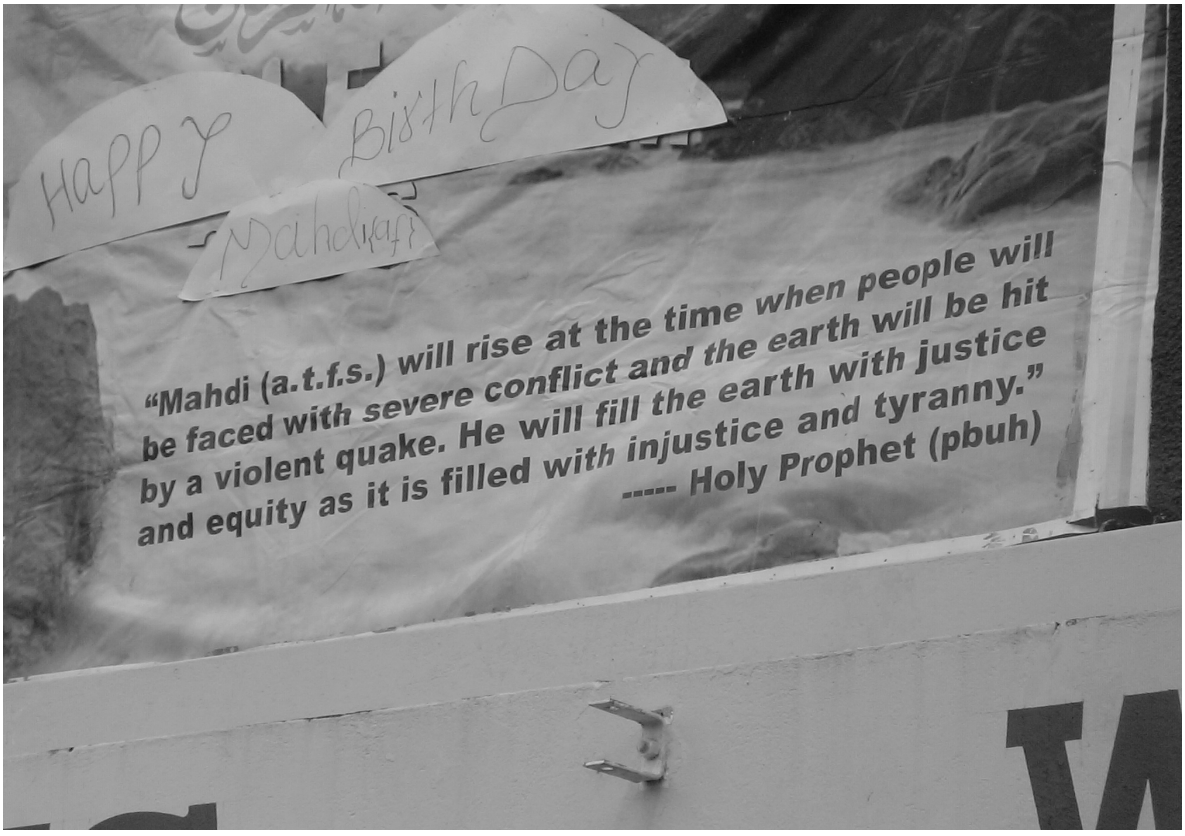


Abbildung 144: Transparent mit einer Überlieferung des Propheten Muḥammad über das Wiedererscheinen des *al-Mahdī*



Abbildung 145: Schülerinnen der Bilal Muslim Mission Grundschule mit roten Stirnbändern mit der arabischen Aufschrift: „*Ya Mahdī!* "

1.10 WIPAHS

Eine weitere humanitäre Einrichtung, die in Form einer unabhängigen Wohlfahrtsstiftung in Tanzania aktiv ist und von Mitgliedern der *Khoja Ithna 'Asheri Community* getragen wird, ist *WIPAHS* — ein Acronym für *World Islamic Propagation and Humanitarian Services. WIPAHS* wurde in den 1980er Jahren ins Leben gerufen, um stärker auf die sozialen, ökonomischen, medizinischen und vor allem Ausbildungsbedürfnisse der lokalen Bevölkerung in Tanzania eingehen zu können und um an einer langfristigen und nachhaltigen Entwicklung der Strukturen vor Ort mitzuarbeiten. Ähnlich wie auch die *World Federation* arbeitet *WIPAHS* dabei unter dem Motto: „*Serve humanity by bringing Peace, Love and Unity*" und bezieht sich dabei explizit auf die Lehren des Propheten Muḥammad und der Imāme seiner Nachkommenschaft. So heißt es etwa auf der homepage[231] von WIPAHS, dass sich die Organisation darum bemüht, die Botschaft von Imām Ḥussain am Tag von *'Aschūrā'* durch praktische Handlungen umzusetzen und zu verbreiten. Weiters wird dort eine berühmte Überlieferung des Propheten angeführt, in der es heißt: „Der beste unter den Menschen ist jener, der für die Menschheit am nützlichsten ist." Neben medizinischer Versorgung und dem Bau von Brunnenanlagen, stehen dabei vor allem nachhaltige ökonomische Projekte und die Errichtung von Ausbildungsstätten für höhere Bildungswege im Vordergrund. Letztere Projekte sollen dabei vor allem dazu dienen, Menschen zu erziehen und auszubilden, die sich und ihre Familien später unabhängig versorgen können und selbst aktiv an der Entwicklung einer harmonischen und stabilen Gesellschaft teilhaben sollen.

Eines der derzeit größten Projekte von *WIPAHS* ist das „*Wali ul-Aṣr"* [ein Beiname des 12. Imāms] *Education Centre* in Kibaha, auf einem Gelände in der Nähe von *Dar es Salam*, das seit 1996 insbesondere unterprivilegierten Schichten und jungen Frauen eine Ausbildung bis auf *College-* Niveau ermöglicht und auch über ein Ausbildungszentrum für zukünftige Lehrer verfügt. Das „*Wali ul- Aṣr"- Education Centre* öffnet seine Türen aber zunehmend auch für internationale Studenten, vor allem aus anderen afrikanischen Ländern. „ *Wissen ist ein Schatz, den du nie verlieren kannst, selbst wenn du alles andere verloren hast*" und „*Wissen verleiht die größte Ehre und Würde"*sind Mottos des Bildungszentrums, das nicht nur über eigene Dormitorien für Frauen, eine Großküche und ein Gesundheitszentrum, welches zukünftig auch Krankenschwestern ausbilden soll, verfügt, sondern sich darüber hinaus auch versucht weitgehend unabhängig zu versorgen durch die Errichtung eigener Brunnenanlagen und der Bewirtschaftung eigener Felder und Gärten auf ihrem Gelände. Über die Bautätigkeiten im Zuge der ständigen Erweiterung der Gebäudekomplexe bis hin zur landwirtschaftlichen Bewirtschaftung, der Versorgung der Studenten, der Verwaltung und natürlich der Lehre selbst, hat WIPAHS auch zahlreiche Arbeitsplätze für die lokale Bevölkerung der Umgebung geschaffen und

[231] http://wipahs.com/ [30.8.2010]

bietet den Arbeitern zusätzlich auch an, in eigenen Appartments mit ihren Familien direkt am Campus zu wohnen. So entwickelt sich das „*Wali ul-Aṣr*"- *Education Centre* allmählich beinahe zu einer eigenen Kleinstadt heran, mit eigenen Regeln und einer unabhängigen Versorgung und Infrastruktur.

Einer Mitglied des Direktorenteams des „*Wali ul-aṣr*"- *Education Centres*, der anonym bleiben will, erklärt mir in einem informellen Interview über die Motivation für seine Arbeit, dass es für ihn als schiitischen Muslim irgendwann nicht mehr ausgereicht hat, Jahr für Jahr zu *'Aschūrā'* für Imām Ḥussain zu weinen und darüber zu klagen, dass der Imām und seine Gefährten tagelang in der Wüste von Wasser abgeschnitten waren und Durst zu leiden hatten, wenn er selbst in seiner Umgebung erleben mußte, wie Menschen unter Durst leiden und einen Großteil ihres ohnehin dürftigen Einkommens für sauberes Trinkwasser ausgeben müssen. Deswegen sieht er Projekte um Brunnen zu bauen, als eine direkte Reaktion auf die Aufforderung Imām Ḥussains, dessen Fußstapfen zu folgen und seinen Gefährten zu helfen. Aber naben dem materiellen Durst, auch auf den geistigen und den spirituellen Durst der Menschen zu reagieren, sieht er als Teil der Botschaft Imām Ḥussains an.

> „Die sozialistische Regierung hatte kein Interesse daran, Muslime aktiv zu sehen, sie wollten dass die Muslime im Zustand des Schlafens verweilen würden und ihre Religion rein auf rituelle Dimensionen des Betens und Fastens beschränken sollen. Aber was ist Religion? Ich frage mich das jeden Tag. Auch Tiere üben auf ihre Weise Gottesdienst und folgen sozialen Regeln. Aber Religion ist etwas, das uns erst zu Menschen macht. Wenn jeder Mensch seiner Religion wirklich folgen würde, dann hätten wir keine Probleme mehr auf der Welt, denn Religion ist das, was du für jemand anderen tust, und nicht für dich selbst. Ich stelle dabei auch keinesfalls die religiösen Rituale und Pflichten in Frage. Diese sind eine Grundvorrausetzung für unsere moralische Entwicklung, aber das allein macht uns noch nicht zu menschlichen Wesen.
> Gott wird uns darüber befragen, wie nützlich wir für die Menschen waren. Die Propheten und Imāme sind geschickt worden, um eine Gesellschaft von materiellem und spirituellen Wohlstand zu entwickeln und wenn wir dieses Projekt als deren Anhänger fortsetzen wollen, dann müssen wir auf diesen beiden Ebenen aktiv werden. Der Prophet hat gesagt: „Jemand, der in der Früh aufwacht und nicht an die Angelegenheiten und Probleme seiner muslimischen Brüder und Schwestern denkt, der ist kein Muslim." Wir müssen das ernst nehmen. Deswegen haben wir beschlossen, dass wir anfangen müssen, zunächst die materielle Lage der Muslime in Tanzania zu verbessern, damit sie selbstständig und unabhängig von anderen Einflüssen werden können. Und der beste Weg, um langfristig Armut zu bekämpfen, ist den Menschen Bildung zu geben und Arbeit. Während wir hier also sowohl säkulare, moralisch-religiöse, als auch medizinische Ausbildung fördern, versuchen wir gleichzeitig auch direkt Arbeitsplätze für die lokale Bevölkerung zu schaffen.
> Somit versorgen die Gehälter, die wir auszahlen, ganze Familien und ermöglichen diesen wiederum Ausbildungen. Andere humanitäre Organisationen und Regierungsprojekte, die von ausländischen Firmen unterstützt und finanziert werden, haben oftmals kein Interesse an nachhaltiger Entwicklung. Die Gelder fließen dabei meist wieder zurück ins Ausland, durch ausländische Angestellte oder beispielsweise hohe Mieten für Gebäude, die in ausländischem Besitz sind. Deswegen haben wir von Anfang an auf größtmögliche lokale Selbstständigkeit gesetzt, die Gebäude werden durch lokale Arbeitskräfte gebaut und auch die Lebensmittelversorgung hier in Kibaha ist beinahe vollständig autark mit eigenen Feldern und Tieren. Die Regierung hat ein großes Defizit an Lehrern. Allein von Wipahs kamen letztes

Jahr 100 ausgebildete Lehrer für das Land.Unser Ziel ist es nicht, missionarisch zu handeln, wie manche christlichen oder wahhabitische Organisationen im Land, wir wollen keine fanatischen Muslime heranzüchten.Wir versuchen einfach nur das zu tun, was getan werden muss. Aber die treibende Kraft, die Inspiration und Motivation hinter unserer Arbeit ist die Zufriedenheit Allāhs. Karbalā' ist nicht nur ein Ort, 'Aschūrā' nicht nur ein Tag, es ist nicht nur ein Ritual. Karbalā' ist wie eine Universität, die uns über jeden Aspekt des Lebens lehrt. Über Beziehungen und den Umgang zwischen Menschen auf höchster moralischer Ebene unter den schwierigsten Bedinungen, über den Umgang mit Gefährten, Verwandten, Feinden, Opferbereitschaft, über Diplomatie, Politik…auch Ghandi hat das begriffen und seine Politik auf die Politik von Imām Ḥussain gegründet. Für mich bedeutet Karbalā' nie endende Lektionen über das Menschsein an sich. Karbalā' ist unsere Universität.
Ich hatte einmal eine interessante Diskussion mit einem wahhabitischen Taxifahrer. Er sagte, dass wir für die Imāme und Propheten Grabmale und Moscheen bauen und diese besuchen und beehren, das wäre alles eine Neuerung in der Religion und es wäre Unglaube, diese Dinge zu tun. Ich entgegnete, für die Propheten und Imāme sagt ihr, die uns alles beigebracht haben und unsere größten Lehrer sind, ist es nicht richtig, aber irgendwelche reichen saudischen Ölschaykhs werden in gigantischen Moscheen mit den teuersten Teppichen und Schmuckstücken begraben…Das ist wirklich eine merkwürdige Logik!"
(Interview Wipahs, August 2007)[232]

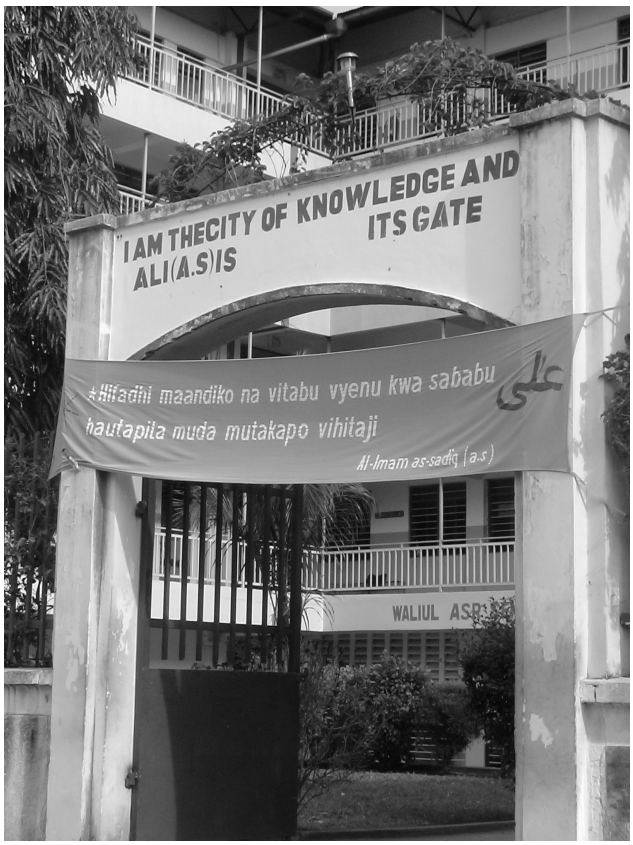


Abbildung 146:Über dem Eingangstor des Waliulasr Zentrums in Kibahah ist der berühmte Ausspruch des Propheten: „Ich bin die Stadt des Wissens und 'Alī ist das Tor" angebracht; darunter eine Überlieferung von Imām Sadiq auf Kiswahili; in etwa: „ Bewahrt euer Wissen geschrieben in Büchern auf, damit es über lange Zeit hinweg zugänglich ist, wenn ihr es benötigt."

[232] Bei der Interviewten Person handelt es sich um eines der Gründungsmitglieder von Wipahs und Mitglied des Direktorenteams des Waliulasr Education Centres, die aus politischen Gründen anonym bleibenm möchte. Ursprünglich wurde das Interview in englischer Sprache durchgeführt, von mir jedoch auf deutsch durch handschriftliche Notizen aufgezeichnet.



Abbildung 147: Eine der *Lecture-halls* im *Wali ul-aṣr Education Centre*



Abbildung 148: Das Motto der Bildungseinrichtung: „*Knowledge bestows greatest honour*“



Abbildung 149: Wegweiser durch das ausgedehnte Gelände des *Wali ul- aṣr Education Centre* mit verschiedenen Hörsäälen, die nach Imāmen oder auch nach Zainab, der Schwester Imām Hussains bennant wurden.



Abbildung 150: Computer- und *Science*-Laboratorien stehen den Studenten zur Verfügung



Abbildung 151: Ein neuer Gebäudekomplex wird nach traditionellen Methoden und mit vor Ort verfügbaren Materialen errichtet.

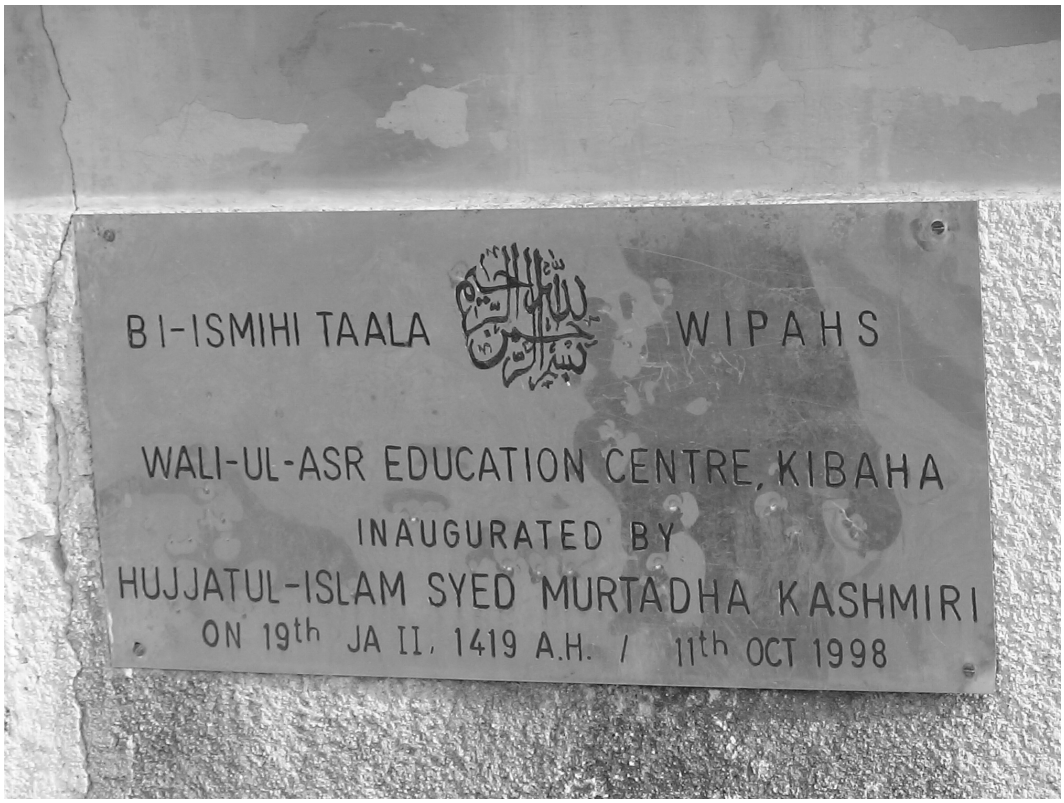


Abbildung 152: Schild am Eingangstor zum *Wali ul-aṣr Education Centres* , Kibaha, mit den Gründungsdaten der Institution

1.11 Al-Itrah Foundation: Educating the Muslim Ummah

Die „*Al-Itrah*"- *Foundation* [benannt nach einem der Beinamen der Familie des Propheten „*al-Itrah*"] ist eine unabhängige Organisation, die 2002 von *Mehboob Somji*, einem Mitglied der *Khoja Ithna 'Asheri Community* in *Dar-es-Salaam* ins Leben gerufen wurde, mit dem Hauptziel Bücher und andere Medien zur Verfügung zu stellen, um der islamischen *Ummah* Zugang zu authentischem islamischen Wissen zu ermöglichen. Wie er selbst in einem Interview im August 2007 beschreibt, verfolgt seine Organisation dabei drei wesentliche Ziele:

Erstens, sunnitische und schiitische Gelehrte mit Quellen in arabischer Sprache zu versorgen, damit sie selbst über den authentischen Islam nachforschen und diesen in ihren Gemeinschaften verbreiten können. Zweitens, wichtige Quellen und Bücher in Kiswahili zur Verfügung zu stellen, damit der Zugang zu diesem Wissen für die lokale Bevölkerung direkt gewährleistet werden kann. Und drittens, die Arbeit mit Medien, Fernsehen, Radio und Magazinen, um über eine Stimme im globalen Informationsaustausch zu verfügen.

> "This Al-Itrah foundation was started in the year 2002 as an independent foundation. We focus on three areas: to provide resources for scholars so they can be able to spread the message of Allāh (st) through lectures and teaching according to the messages of the Prophet and Ahlul Bayt. We have more than 800 titles in Arabic and we distribute them to scholars who need them. Another problem we used to face is that the Sunni school of thought never had the sources of the Shia school of thought available, whereas the Shia school of thought always had the sources of the Sunni school of thought available. So as you can see in our bookshop about 70% of the books are from the Sunni school of thought. So there were great obstacles between these two schools of thought and we tried to remove it by educating the Sunni School of thought- scholars that these resources are means of education. And all Muslims should be free to learn from these resources. You cannot have a barrier in education. So why not keep Shia books in their libraries? So alhamdullillah we managed to convince them and they have started to keep Shia boks in their libraries. This way, we have been united to become one Muslim *Ummah*, so that we can work together and we can move forward. This was our first aim."
>
> The second aim was, since we did not have any Kiswahili resources in East Africa, but we have almost 18 Million Kiswahili speaking Muslims— that we should provide for them and the first thing we wanted to do, is to translate the Qur'ān in Kiswahili language with full commentary [Tafsīr]— so that the community here could appreciate the actual message of *Allāh Ta'alā* [God the Most High] — and this message is, that the community should progress with the divine guidance, materially, intellectually and spiritually— with keeping in mind to safeguard the Muslim culture and values in this part of the world. And we chose a Tafsir of the Qur'ān which is commenting on the Sunni and Shia views as well as using logic. We started in 2002 and today—in 2007—we have completed 17 parts— and inshAllāh in three more years with the help of *Allāh Ta'alā* we hope to complete it, if Allāh gives us the *Taufiq* [opportunity for spiritual reward]. The 17 parts already published we have distributed to Islamic centers all throughout East Africa, to Kongo, Mozambique, Burundi, Ruanda— and alhamdullillah we have gotten good response from the Muslim Ummah in Africa. But besides the Qur'ān we have also started to translate many other titles into Kiswahili to spread the

message of the Holy Prophet and the Imāms, so by now we have translated more than 60 other titles as well. We have many people working in the translation, but only five or six of them actually work in our office here. Most of them work from at home or from other countries in Africa or even in London or Canada — because due to the Internet facilities we do not need our scholars or translators to be present in our offices. They can work from wherever they are. *Alhamdullillāh* [thank God] we praise those people who invented the Internetfacilities — and *alhamdullillāh* we can use the maximum of this latest technology.

The third part of our mission is media. Today, the only way the Muslim Ummah can move forward and grow faster in spreading the message of Islam is through media. So we started to have one TV- channel in this locality, in Dar-e-Salam and *alhamdullillāh* we managed to focus on this area for the last 3-4 years. We now hope to digitalize and we hope to have our own TV-station very soon, we already applied for it. We also planned to simultaneously start a radio station, newspaper and magazine in the Kiswahili language. But our vision for the future is that this media should be aired throughout the globe, but we are not sure in how far we can succeed because for such projects we will need lots of funds and the media so far has been dominated by the Western countries and as such, Muslims do not have their own satellite yet, so we still depend on the Western countries to move on, but our vision is, if Allāh gives us that *Taufīq* and if the Muslim *Ummah* supports us, that we will be able to air globally. But the language we intend to cover is only Kiswahili and English. But we still do not know about the obstacles that will come along, because we are still in the infant stage."

(Interview: *Al- Itrah-* Foundation Mehboob Somji; Dar e Salam Tanzania, August 2007)

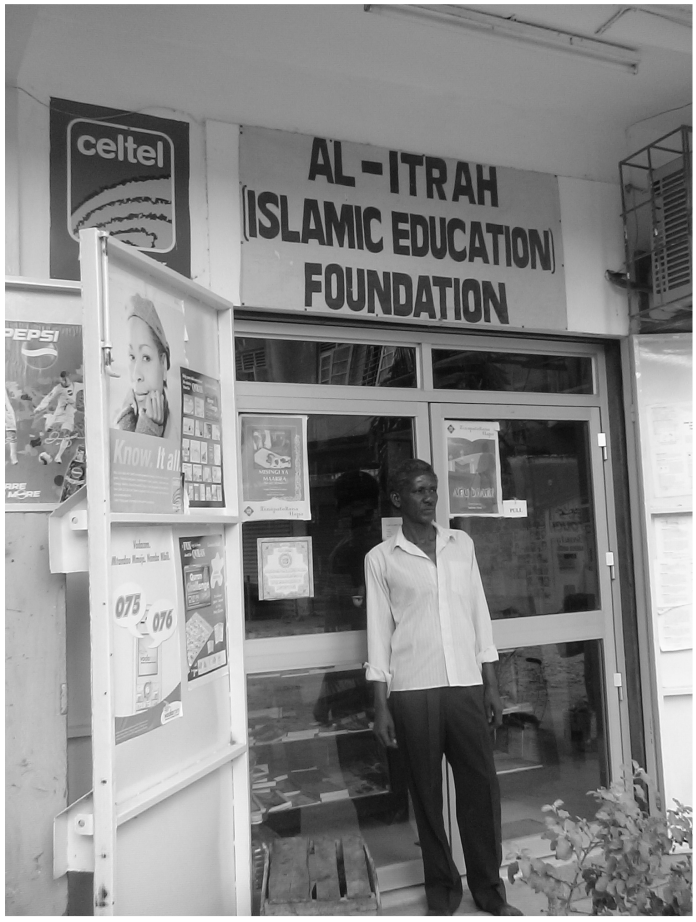


Abbildung 153: Das Büro und Buchgeschäft der *Al-Itrah*-Foundation in Dar-e-Salaam



Abbildung 154: Mitarbeiter bei der Übersetzungsarbeit im Büro von *Al-Itrah*

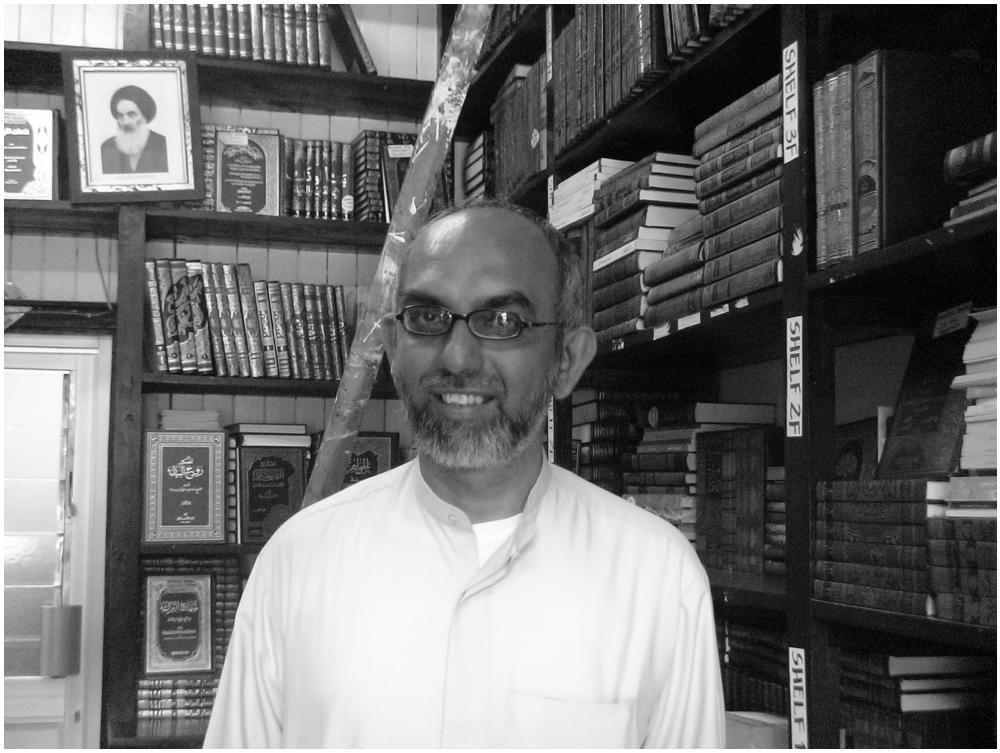


Abbildung 155: Mehboob Somji, der Gründer von *Al-Itrah* in seinem Buchgeschäft

Media and the Mahdī

"I do not think that you can say the media is evil or it is a tool of *Shaytan* [Satan] or Dajjal [Anti-Christ], because it all depends on the way you utilize the media. It is the same thing as with the Internet. If you use it in the wrong path, it is *Shaytan*, but if you use it in the right path, for educating people and educating the Ummah, then it is very useful, especially to inform Muslims and Non-Muslims about the message of God. But our aim is not to convert Non-Muslims towards Islam, our main aim is just to give them the message and to educate them and to focus more on Islamic ideology, so that tomorrow we can be prepared to assist the leader of the future global movement, which is *Imām Mahdī*— so that he can come and rule the earth with divinely laws and justice. But in order to do that, the Muslims will have to support the Imām´s movement, which is Allāh´s movement, to bring about peace for everyone and to have justice on this earth, whereby this earth can be converted into Jannah [paradise]"

(Interview: *Al- Itrah*- Foundation: Mehboob Somji; Dar e Salam Tanzania, August 2007)

Religion

"You know most people think Religion is Ritualism and something you can just keep on the side. They don´t take religion as a whole way of life in all spheres. Today most Muslims and Muslim countries do not follow Islam as a way of life, as a system. For example we don't have our own economic system…But religion is not only *Ibādat* [worship], it is also economics and politics, it is social development. But unfortunately most Muslims and also other religions focus only on Ritualism. But religion is a way of life and it should be dealt with in all the areas — be it economic, be it social. If that would have been the understanding of the Muslim *Ummah*, I am sure we would have been the superpower of this time."

(Interview: *Al- Itrah*- Foundation Mehboob Somji; Dar e Salam Tanzania, August 2007)

Karbalā'

Mehboob Somji, der weit gereist ist und viele Kontakte in die USA, nach Kanada und England, zu verschiedenen afrikanischen Nationen wie Kenya, Uganda oder Burundi sowie nach Dubai, dem Nahen Osten und Irak sowohl berufsmäßig als auch privat unterhält, betont vor allem die Wichtigkeit der Nutzung neuer Medien, um die Botschaft von *Karbalā'* am Leben zu halten und spricht weiters von der Notwendigkeit der transnationalen Netzwerkbildung all jener Personen und Institutionen, die sich dem Weg und der Botschaft von Imām Ḥussain verpflichtet fühlen, damit möglichts global und effizient Strukturen für eine künftige Regierung des 12. Imāms erarbeitet werden können.

> "The message of Karbalā' is to remind people of good and keep them from doing evil, wherever you are on this planet, in whatever town or city you live, in whatever environment. If you follow the footsteps of the grandson of the holy prophet Imām Ḥussain (a.s.) — because Imām Ḥussain has sacrificed everything to spread the divine message just like the holy prophet— and if we see in our own place, our own environment that this message has been deviated from Islam, then it is our duty to inform them, to educate them and to bring them towards the Islamic path— without bringing violence—because Islam does not agree with violence— Imām Ḥussain´s mission was not violence. You can see that, because the Imām was in Medina, when the people of Yazīd came to force him to pay allegance to Yazīd. So the Imām left Medina to go towards Mecca. Because Mecca was a sacred place and it was not allowed to start violence or bloodshed there. And also because the whole Muslim Ummah was in Mecca for *Hajj* and he wanted to spread the message of his grandfather, the holy prophet. You see, people back then did not have the media as we do today. So the only means of communication and spreading the message to the *Ummah* was for the Imām to wait in Mecca until the *Ummah* would come there for Hadsch— and that was the time the Imām spoke to the Muslim *Ummah*— his sermons from that time are still available and you can see the message of what he said.(…)
>
> Alhamdullillah I have been to Karbalā' many times and it was always a great inspiration. When we were there we cried and we could think about the army of Imām Ḥussain that was slaughtered there — and especially how steadfast they were. And when we got permission to enter to go into the Ḥarām of Imām Ḥussain, it was totally a change. And I know now, that whatever *Tawfiqat* [opportunity granted by God to gain spiritual reward]we are getting for our work, it is through Imām Ḥussain."
>
> (Interview: *Al- Itrah*-Foundation, Mehboob Somji; Dar e Salam Tanzania, August 2007)

1.12 Ein transnationales schiitisches Bildungsnetzwerk

> „ Life is a journey, but you have to direct this thirst for travelling into the right direction." (Maryam, Tanzania, August 2007)

Die Metapher und die Realität der Reise umfängt Maryam seit sie zurückdenken kann. Die Verwandten, die aus aller Welt zu Besuch kommen, die eigenen Reisen mit der Familie und später auch alleine, Pilgerreisen und Reisen um Wissen zu erlangen. Maryams Vater arbeitet in einem Reisebüro. Sein Traum war es immer Pilot zu sein, aber seine gesundheitliche Konstitution hinderte ihn daran. Er kennt alle Fluglinien, weiß zu welcher Zeit welches Flugzeug mit welchem Ziel über dem Himmel von Dar e-Salaam sichtbar ist und überträgt diese Leidenschaft an seine Kinder. Über dem Esstisch hängt ein großes Plakat von Lufthansa, auf dem die Weltkarte abgebildet ist —und darauf verzeichnet alle Routen, die jene Fluglinie anfliegt.

„Wir verstehen Religion falsch, wenn wir denken, es handelt sich dabei um bestimmte stabile Traditionen einer Gemeinschaft, in die man hineingeboren wird", sagt mir Maryam eines Nachts in einem Gespräch unter dem Moskitonetz:

> „Das Leben ist eine Reise, aber du musst deinen Durst nach Bewegung und nach Reisen in die richtige Richtung bringen. Du brauchst die richtige Richtung und Orientierung für deine Suche. Im Westen haben viele Menschen diese Orientierung verloren. Wir als Muslime sind es gewohnt zu reisen, unsere Perspektive verändert sich ständig, wir können dadurch verschiedene Fäden aufgreifen und verknüpfen, von allem das Beste nehmen. Aber doch verlieren wir nicht die Orientierung. Denn wer sich nur an der diesseitigen Welt orientiert, wird zu einem instabilen Ding, das keine Richtung und keine Ruhe kennt."(Informelles Gespräch: Maryam, Tanzania, August 2007)

Das Streben nach Bildung und Wissen— im säkularen sowie im religiösen und spirituellen Bereich — und die damit einhergehende Reisetätigkeit, kann als einer der wesentlichsten Faktoren verstanden werden, der die *Khoja Ithna 'Asheri community* in ihrer Entwicklung und strukturellen Formation geprägt hat. Damit einhergehend waren oft auch Handelsinteressen und ökonomische Faktoren ausschlaggebend für größere Migrationsbewegungen innerhalb der Gemeinschaft, doch diese gingen fast immer Hand in Hand mit Bestrebungen nach besseren Ausbildungsmöglichkeiten und spirituellen Erwägungen nach Möglichkeiten freier Religionsausübung und Vermittlung an die nächste Generation.

So erfolgte die ursprüngliche Migrationsroute der Gemeinschaft über den Indischen Ozean, von Indien bzw. Pakistan nach Zanzibar. Von dort reisten einige Familien in den Irak und den Iran, um nach religiösem Wissen zu suchen und später wieder zurückzukehren um die lokale Gemeinschaft zu unterrichten. Nach der Verschärfung der politischen und ökonomischen Situation, einhergehend mit der Angst um mangelnde Ausbildungsmöglichkeiten für die nächste Generation,

emigrierten die meisten Familien schließlich von Zanzibar auf das Festland nach Tanzania oder Kenya oder auch nach Pakistan, Dubai und schließlich auch in die USA, nach Kanada, England oder Australien.

Am Beispiel von *Abdull Sheriffs* Ausbildungsweg wird deutlich, dass die Rückbindung an die — als Heimat empfundene — ostafrikanische Küste eine starke Motivation ist, nach Abschluß einer Ausbildung im Westen, wieder zurückzukehren, um die erworbenen intellektuellen Kompetenzen und ökonomischen Ressourcen für den Aufbau der Infrastruktur in der Heimat einzusetzen. Dies wird oft auch unmittelbar als spirituelles Unterfangen verstanden, als Opfer und Dienst an der Menschheit, um die Zufriedenheit Gottes zu erlangen, eine der zentralsten Botschaften der Religion.

Jene spirituelle Gesinnung und Umgebung zu bewahren und weiterzuvermitteln wird für viele — vor allem auch für Mitglieder von Maryams Generation — ein immer stärkeres Anliegen. Während die Migration der 1960er und 70er Jahre in Richtung Westen verstärkt an politische und ökonomische Interessen geknüpft war, so lässt sich aktuell ein Trend in die andere Richtung von sakralen Peripherien zurück in Richtung sakrale Zentren bemerken. So beschließen viele junge Menschen, die in den USA, Kanada oder England geboren und aufgewachsen sind, wieder nach Ostafrika zurückzukehren um ihre Familien dort zu gründen oder sozial und beruflich dort aktiv zu sein. Für jene Generation, die in Ostafrika aufgewachsen ist, stellt sich immer häufiger die Frage, ob es nicht Alternativen zu einer höheren Ausbildung im Westen gibt, etwa Universitäten in Indien oder Pakistan oder Ausbildungsmöglichkeiten in Afrika selbst, vor allem seit das Leben als praktizierender Muslim in der zunehmend islamophoben Atmosphäre westlicher Länder immer schwieriger wird. Weiters besteht ein außerordentlicher Trend, eine kurzfristige oder länger andauernde Ausbildung in den sakralen Zentren, wie besipielsweise in *Qum* oder *Nadschaf,* zu absolvieren, um die eigene spirituelle Identität zu stärken und um Kompetenzen zu erwerben, die Botschaft in den jeweiligen Heimatländern weiterzuverbreiten. Dieser Trend betrifft vor allem auch junge Mädchen und Frauen, wie beispielsweise Maryam oder Nadschma [Kapitel 2.2.5.8 über Qum], die aus eigener Motivation zumindest für 1- 4 Jahre in Qum studieren, bevor sie heiraten und eine eigene Familie gründen, und sich so die Kompetenzen erwerben, später in lokalen Madrassas zu unterrichten oder in anderer Form aktiv an der Organisation religiöser oder sozialer Aktivitäten und Einrichtungen teilzuhaben

Maryam beschreibt die Erfahrung eines längeren Aufenthaltes in sakralen Zentren zu Ausbildungszwecken, als ein wesentliches Element, das es ihrer Generation ermöglicht, falsche oder halsstarrige Traditionen der eigenen Familien oder *communities* zu erkennen und durch den Austausch mit Altersgenossinnen aus aller Welt den Weg der reinen Lehren der Propheten und Imāme kennenzulernen. Gleichzeitig können sie aber auch die Vielfalt kultureller Traditionen erkennen, in

welche sie eingebettet sind, um so ein ausdifferenziertes Bild über die eigenen —oft als selbstverständlich angenommenen — Traditionen zu erlangen. Dies gibt den jungen Frauen schließlich auch die Möglichkeit manche dieser Traditionen bewusst anzunehmen oder auch abzulehnen.

> „When I went to Qum, I was trying to grow up, to get out of this community, to see it from the outside, to meet people from different countries and communities to get an outside view on my own society. But then it is also important for you to come back and to live with your own community and all the problems you detect there. And that is the most difficult part of the process — to be at peace with yourself within your own community and to struggle there for its development. It´s difficult, but this is where God placed us."(Interview Maryam, August 2007, Tanzania)

Jene Ausbildung und die Erfahrungen während des Aufenthalts in sakralen Zentren, dient dabei nicht nur der Stärkung der eigenen spirituellen Identität und der Bewusstwerdung über bestimmte kulturelle, ethnische oder religiöse Zugehörigkeiten, sondern führt in vielen Fällen auch zu dem Bewusstsein, einer transnationalen globalen schiitischen Gemeinschaft anzugehören. Netzwerke, die während dieser Aufenthalte begründet werden, halten oft ein Leben lang — heutzutage erleichert durch neue Kommunikationsmedien und verschiedenen interaktiven Einrichtungen des Web 2.0, wie beispielsweise auch *facebook*, *Paltalk* und *Skype* oder spezielle *youtube-channels*, die es ganzen Interessensgruppen erlauben, Inhalte und Informationen auszutauschen und zu teilen.[233]

Dabei richten sich die Interessen der Gemeinschaft in Tanzania — sowie auch in England, Kanada oder Australien — verstärkt auf eine Internetgestütze Vermittlung spiritueller Inhalte und religiöser Programme. So werden beispielsweise die Ansprachen und Programme in den heiligen Monaten *Ramaḍan* und zu *Muḥarram*, die in der Moschee in *Dar es-Salaam* abgehalten werden, aufgezeichnet und im *Cyberspace* in audio-visuller Form übertragen. Diese videoclips können auf bestimmten homepages oder auch über youtube von Schiiten weltweit genützt werden. Das ermöglicht wiederum sowohl mit der Heimat, als auch mit spirituellen Aspekten und religiösen Lehren in Kontakt zu bleiben, selbst wenn der Berufs- oder Ausbildungsweg tief in die Länder sakraler Peripherien hineingeführt hat.

Von der Möglichkeit der globalen Verbreitung religiöser Vorlesungen und Ansprachen im *Cyberspace* haben unter anderem auch junge Redner, die gerne die Traditionen der vorangegegangenen Generationen kritisch betrachten und auf den Prüfstein stellen, äußerst effizient Gebrauch gemacht und so in kurzer Zeit innerhalb

[233]Eine kleine Asuwahl von websites von und für die Khoja-community:
http://www.dartabligh.org/
http://www.alMahdīcentre.com/
http://www.shiamedia.org/forum/
http://www.madinatulilm.org/
http://ourmasjid.org/

der globalen schiitischen community einen hohen Grad von Bekanntheit und Popularität erreicht. Ein gutes Beispiel für solche öffentlichen Redner und junge populäre Gelehrte ist *Hassanain Rajabali* oder auch *Sayyed Ammar Nakshawani*[234], die sowohl in sakralen Zentren, als auch sakralen Peripherien ihre Ausbildung absolviert haben und in der ganzen Welt Vorträge zu aktuellen islamischen Themen und kontroversiellen Fragen halten.



Abbildung 156: Ankündigung einer Vorlesung von Sayyed Ammar Nakshawani über „Islam&Sex“ an der Ahlul Bayt Islamic Society in London, 2009[235]

[234] Sayyed Ammar Nakshawani auf facebook:
http://www.facebook.com/pages/Sayed-Ammar-Nakshawani/47734237586
http://www.facebook.com/group.php?gid=106796592749
http://te-in.facebook.com/group.php?gid=2224555318&v=info
und seine persönliche homepage: http://www.sayedammar.com/ [1.12.2010]
[235] http://ucl.absoc.co.uk/?p=61[1.12.2010]

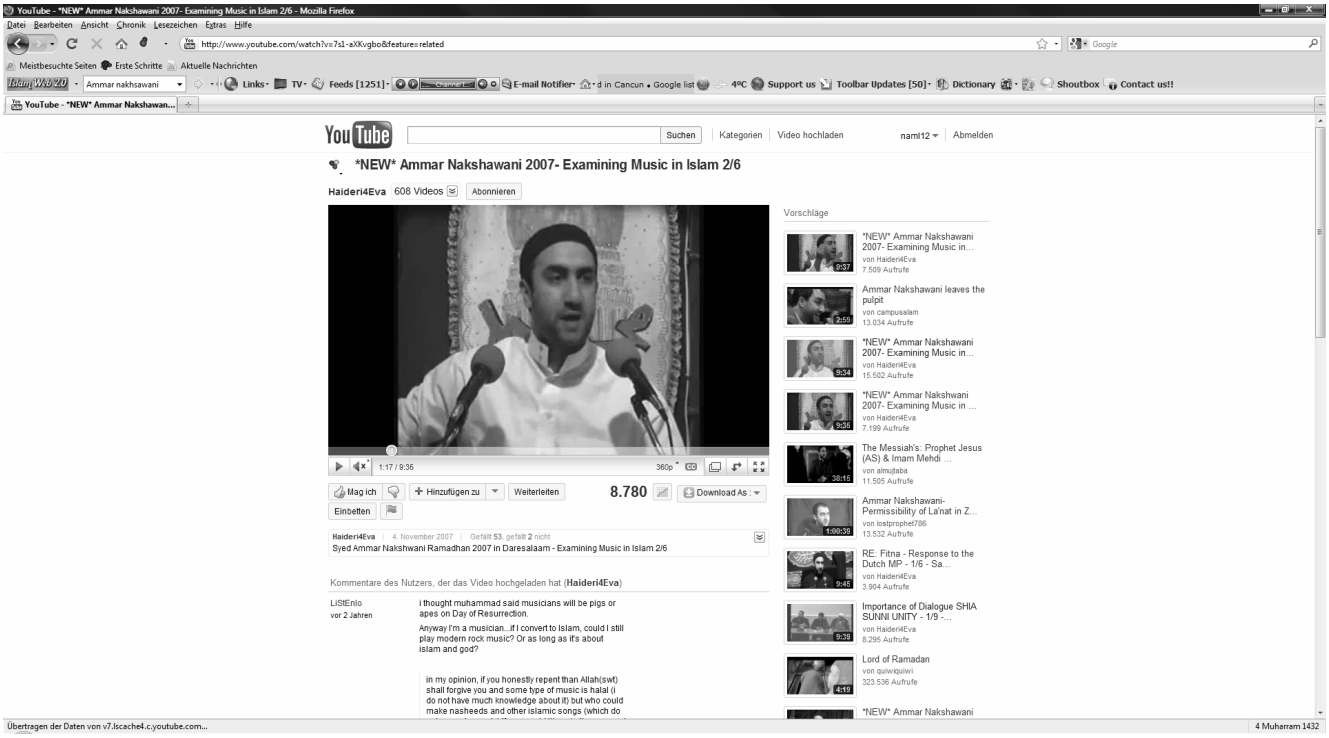


Abbildung 157: youtube- lecture von Ammar Nakshawani über die Bedeutung von Musik im Islam, gehalten in Dar-es-Salaam, 2007[236]



Abbildung 158: *Ramdan- lecture* von *Hassanain Rajabali* gehalten in Dar e Salaam, Tanzania, 2005 im[237]

[236] http://www.youtube.com/watch?v=Nasw3HoN8jM [1.12.2010]
[237] http://www.youtube.com/watch?v=u77hTgNpVTo [1.12.2010]



Abbildung 159: youtube: Konferenz über die Bedeutung von Karbalā' im 21. Jahrhundert, organisert von AMYN (Ahlul Bayt Muslim Youth Network[238] mit ihrem Sitz in Toronto, Kanada

Auch Schiiten außerhalb jener *community*, denen die englische Sprache näher ist, als die klassischen islamisch-religiösen Sprachen wie arabisch oder persisch, profitieren in hohem Maße von diesen frei zugänglichen online -Ressourcen. So können solcherart zur Verfügung gestellte Materialien nicht nur für den privaten Gebrauch zu Hause genutzt werden, sondern auch um in Ländern, wo ein Mangel an Geistlichen und Gelehrten herrscht, solche Ansprachen und Präsentationen von Bittgebeten oder Ziyārats direkt via Videobeamer in Moscheen und islamischen Zentren der Peripherie zu projizieren. Der *Cyberspace* wird so nicht nur zu einem interaktiven Kommunikationsraum, durch den real bestehende oder virtuelle transnationale Netzwerke gestärkt und erweitert werden, sondern auch zu einem Medium offenen Zugangs zu allerlei Formaten religiöser und spiritueller Ressourcen, die von verschiedenen Enden der Welt produziert, rezipiert und recycelt werden.

Auch die sakralen Zentren werden vermittelt durch den *Cyberspace* für Schiiten weltweit, die über entsprechende technische Resourcen verfügen, allgegenwärtig. Und somit scheint sich auch der berühmte schiitische Slogan „Jeder Tag ist 'Āschūrā', jeder Ort ist Karbalā'" in einem neuen Lichte zu bewahrheiten. Denn Karbalā' ist nicht nur ein Ort auf der geographischen Landkarte, der nur durch eine

[238] http://www.youtube.com/watch?v=toaNNIWVC6E&feature=related [1.12.2010]

physische Reise erreicht werden kann, sondern vor allem eine Richtung des Herzens und ein Ort in den Landkarten schiitischer Seelenlandschaften.
So spricht Maryam über Karbalā':

> „Karbalā' is the message of justice, knowing to distinguish right from wrong and being willing to sacrifice for it. Karbalā' is a message that must be told to all of mankind and not just to Muslims or Non-Muslims. It is a universal message and it is globalization itself. It sheds a new light on the concept of religion itself in today's world. The message was transmitted from chest to chest, globally spread and today is resurfacing through the use of new media technology. But you see, in a way even this technology, the roots and development of it, the beginning of modern science is connected to Karbalā' and the Imāms. Without Imām Sadiq and his students of natural and experimental science.. from where else would the Western scientists of the Middle Ages have come up with experimental sciences? ´Irfan— knowledge by presence, by experience not just by transmitted theory — the science of the mystics and Gnostics, that is the root of modern science— and this science again has its roots in the mindset of Karbalā'."(Interview: Maryam, Dar-es-Salaam, August 2007)

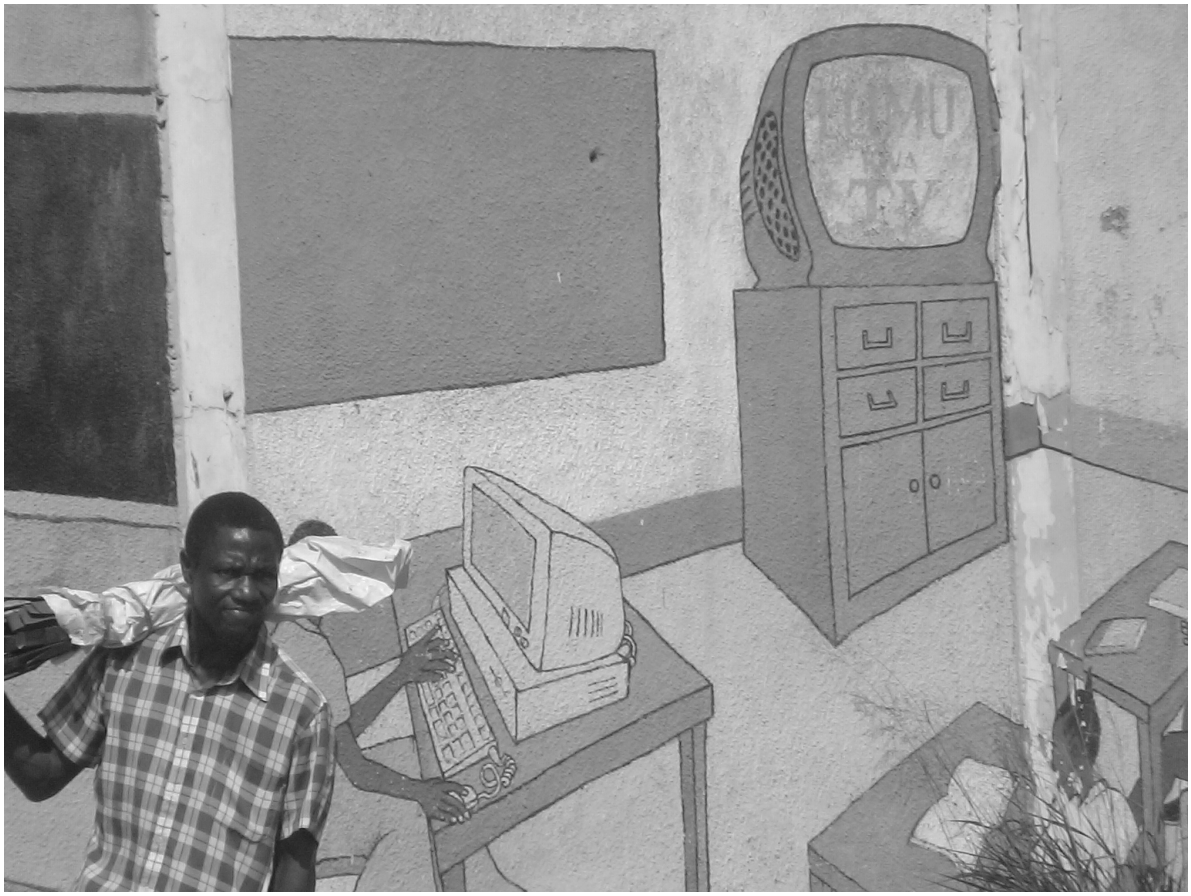


Abbildung 160: Wandgemälde in Dar-es-Salam; die Wichtigkeit neuer Kommunikationstechnologien ist schon längst ein Teil des Alltagsbewusstsein der lokalen Bevölkerung

2. Österreich

2.1 Entwicklung 12er schiitischer Aktivitäten in Österreich

Die Situation der 12er schiitischen Gemeinschaft in meinem eigenen Heimatland Österreich habe ich über den Zeitraum mehrerer Jahre hinweg vor allem aus der Position eines beobachtenden Teilnehmers heraus verfolgt. Der folgende Teil dieser Arbeit ist nun der Präsentation der Ergebnisse jener Forschungen gewidmet, die unmittelbar auch zu einem Teil meines persönlichen Lebens wurden.

Da es bis jetzt weder Studien, noch offizielle Erhebungen über die 12er schiitische Gemeinschaft in Österreich gibt, habe ich in erster Linie ein ausführliches Interview mit dem Mitbegründer der türkisch- schiitischen *El-Mehdi* - Moschee in Wien, der ein langjähriger Zeitzeuge der Entwicklungen der schiitischen Aktivitäten in Österreich ist, sowie informelle Gespräche, Informationen auf den *websites* der entsprechenden Zentren und meine eigenen Erfahrungen in der schiitischen Szene in Wien über den Zeitraum der letzten fünf Jahre hinweg (2005-2010) als Quellen für die folgende Analyse herangezogen.

Die Geschichte der Aktivitäten dieser 12er schiitischen *community* in Österreich ist bei weitem jünger, als die, der historisch gewachsenen Gemeinschaft in Tanzania. Die ersten schiitischen Zentren in Österreich sind erst in den 80er-90er Jahren des 20. Jahrhunderts gegründet worden und unter anderem als Folge der islamischen Bewegung im Iran — die 1979 schließlich zu einer politischen Revolution führte — zu verstehen.

Auffällig ist in Bezug auf diese Gemeinschaft vor allem das hohe Maß an ethnischer, nationaler und sozialer Heterogenität innerhalb der *Community*. So besteht diese schiitische Minderheit innerhalb der muslimischen Minderheit in Österreich[239] hauptsächlich aus Iranern, Irakern, Afghanen, Pakistanern, Türken und Österreichern, die entweder durch Migration in erster und zweiter Generation, aus beruflichen Gründen, der Ausbildung wegen, oder aufgrund von Konversion als Schiiten in Österreich leben. Dadurch ergibt sich nicht nur ein hoher Grad an national-kultureller und sozialer Durchmischung, sondern auch ein breites Spektrum unterschiedlicher Motivationen religiös, sozial oder politisch aktiv zu werden und an Versammlungen, in Vereinen oder an religiösen Zeremonien teilzunehmen — und wie man sich leicht vorstellen kann auch ein hohes Maß an Meinungsverschiedenheiten. Dementsprechend gliedert sich die ohnehin kleine Gemeinschaft in verschiedene Vereine auf, die vor allem den jeweiligen sprachlichen Bedürfnissen angepasste individuelle Programme anbieten.

[239] Es gibt keine genauen Angaben darüber wie viele Schiiten tatsächlich in Österreich leben. Geschätzt wird, dass sich der Anteil der Schiiten auf 3% bis 10% der muslimischen Bevölkerung in Österreich beläuft.

Vor allem die irakisch-schiitische Gemeinschaft hat sich von der restlichen— stärker am Iran orientierten— Gemeinschaft bis vor kurzem sehr isoliert gehalten. Grund dafür sind nicht nur nationale und sprachliche Differenzen, sondern vor allem auch politische Gründe und die tiefe Kluft, die der Iran-Irakkrieg in den 1980er Jahren in das Vertrauensverhältnis der beiden Völker gerissen hat und bis heute seine Spuren auch in der Diaspora hinterlassen hat. Doch gerade die zweite Generation von Jugendlichen, die bereits in Österreich aufgewachsen sind, hat sich in den letzten Jahren bemüht, Aktivitäten zu setzen, um diese Kluft zu überbrücken und stärker zusammenzuarbeiten.

Es lässt sich aber auch zwischen den anderen Gruppierungen ein Trend feststellen, der darauf hin weist, dass die Kommunikation untereinander in den letzten Jahren massiv intensiviert wurde und ein zunehmendes Bewusstsein über die Notwendigkeit der Zusammenarbeit und der Einheit unter Schiiten in Österreich und darüber hinaus auch im gesamten deutschsprachigen Raum entstanden ist. Neben der Organisation von Dachverbänden, wie beispielsweise der *IVAÖ (Islamische Vereinigung Ahlul Bait Österreich)* kommen dabei vor allem auch neue Medientechnologien und verschiedene Funktionen des *Web 2.0* — von konventionellen Mailgroups und eigenen websites, bis hin *facebook* und *youtube-channels* — zum Einsatz.

Neben dieser verstärkten Netzwerkbildung zwischen Schiiten unterschiedlicher nationaler Herkunft innerhalb von Österreich und dem deutschsprachigen Raum, findet auch der Kontakt zu Verwandten in den ursprünglichen Herkunftsländern sowie zu den Sakralen Zentren im Iran oder im Irak vermehrt über das Internet statt. Informationen, alternative Medienberichterstattung, sowie Neuigkeiten über politische Ereignisse kursieren auf diese Art und Weise schnell in jenen ausgedehnten Netzwerken, werden diskutiert, analysiert und über Handlungen, die eventuell in Reaktion darauf gesetzt werden sollen, nachgedacht. Dennoch bleiben jene Netzwerke stark dezentralisiert, was vor allem Aktivitäten von unten her begünstigt und erfordert. So sind es oftmals — wie etwa im Falle der *El-Mehdi*-Moschee oder des *IBIKUZ* [siehe Kapitel 2.1.3.] nur einige wenige Familien, die zusammengekommen sind, um ein eigenes Zentrum mit eigenen Mitteln zu finanzieren und aufzubauen.

2.1.1 Fallbeispiel: Gründung der *El Mehdi*- Moschee in Wien

Imdat, Mitbegründer der *El-Mehdi* Moschee in Wien, wurde 1960 in einem kleinen schiitischen Dorf in Ostanatolien, nahe der iranischen Grenze, namens *Haqq Mehmet*, geboren. Da sein Vater krank war, seine Eltern neun Kinder hatten und die politische und wirtschaftliche Lage in der Türkei zunehmend schlechter wurde, ging er bereits im Alter von 16 Jahren nach Europa, um in Wien, wo bereits einer seiner Onkeln lebte und ein Fleischgeschäft besaß, zu arbeiten und seinen Eltern das verdiente Geld

zu schicken. Erst in Österreich begann er auch langsam ein Bewusstsein über seine eigene Religion zu entwickeln, was nach und nach in ein immer stärkeres Interesse an religiösen Aktivitäten mündete:

> „In der Türkei, also schon als 15, 16 jähriger, habe ich das Fasten im Ramadan bereits sehr ernst genommen, aber mein religiöses Bewusstsein war noch nicht so stark, wie es dann später wurde, als ich hier in Österreich lebte. In der Türkei ist es auch wie in Österreich— Freitag ist nicht frei, sondern Samstag und Sonntag ist Wochenende—aber erst hier wurde mir bewusst, dass Sonntag eigentlich der heilige Tag der Christen ist und Samstag der heilige Tag der Juden. Und da hab ich erst verstanden, dass eigentlich Freitag der heilige Tag der Muslime ist, das war mir bis dahin nie so bewusst gewesen. Aber damals gab es weder eine schiitische, noch eine sunnitische Moschee hier, zu der ich zum Freitagsgebet gehen hätte können.
>
> Die erste Moschee in Wien ist erst 1978 gegründet worden, mit Minaretten[240] und so. Erst nach dieser Zeit haben die Muslime begonnen, langsam aktiv zu werden. Sie haben zunächst Kulturvereine gegründet und daneben kleine Moscheen. Und ich habe immer wieder die verschiedenen Vereine besucht und dann auch gesehen, dass sie auch Moscheen bzw. Gebetsräume haben. Und mit jedem Jahr wurden es dann mehr Vereine und Gebetsräume. Mein Onkel hatte damals ein Fleischgeschäft — es war eins der ersten muslimischen Geschäfte, das *Halal*-Fleisch [nach islamischer Art geschächtetes Fleisch] verkaufte. Und mein Onkel hatte draußen eine Tafel mit türkischer und iranischer Fahne, deswegen kamen alle Muslime zu uns, egal ob Sunniten und Schiiten, Türken oder Iraner. Und daher kannten wir auch viele Iraner. Wir hatten zum Beispiel auch einen Kunden, der war Azeri-Iraner aus Täbris, er war also auch Schiit und er war Teppichhändler. Und bei ihm zu Hause traf sich jede Woche am Donnerstagabend eine kleine Gruppe, die gemeinasm das *Du´a Kumayl* las. Das war 1976, aber er hatte das auch schon vorher gemacht. Es kamen viele iranische Studenten und Studentinnen dort hin und er lud auch immer viele bekannte Leute ein. Es waren meist so an die 20-30 Personen dort. Sie haben also gemeinsam *Du´a Kumayl* gelesen und das hat mir sehr gut gefallen, damals, und einen großen Eindruck auf mich gemacht. Denn ich hatte nicht gedacht, dass ich hier in Europa so eine muslimische Aktivität oder islamisches Programm finden würde.“(Interview, Imdat, Wien, September 2010)

Anfang der 80er ging Imdat schließlich zurück in die Türkei, um seinen Präsenzdienst zu absolvieren und zu heiraten. 1985 kam er dann schweren Herzens wieder nach Österreich zurück und ein Jahr später konnten schließlich auch seine Frau und sein erster Sohn nachkommen.

> „Nach meinem Militärdienst wollte ich eigentlich gar nicht mehr hierher zurückkommen. Aber ich habe gesehen, dass es meinem Vater nicht sehr gut ging und sie hatten ja neun Kinder und ich war der älteste Sohn. Also habe ich gesehen, dass ich etwas tun muss. Wir hatten zwar auch ein Grundstück und Felder im Dorf, aber ich habe gedacht, egal was ich dort tue, es wird nicht wirklich etwas bringen. Also musste ich wieder zurückgehen, obwohl ich meine Frau und dann auch meinen erstes Kind erst ein Jahr später zu mir holen konnte. Meinen Sohn ʿAlī habe ich dann das erste Mal gesehen als er schon 8 Monate alt war.“ (Interview, Imdat, Wien, September 2010)

[240] Gemeint ist die Moschee an der Neuen Donau, Am Bruckhaufen 3, Wien Floridsdorf; der Bau dieser Moschee wurde vom saudiarabischen König Faizal ibn Abdal-Aziz in Auftrag gegeben, von dem österreichischen Baumeister Richard Lugner gebaut und unter dem Bundeskanzler Bruno Kreisky 1979 eröffnet.

Die Revolution im Iran 1979 löste in der kleinen islamischen Gemeinschaft in Österreich zunächst sehr unterschiedliche Reaktionen aus, führte bei vielen aber auch zu einem deutlich stärkeren religiösen Bewusstsein, das in Folge verschiedene islamische Aktivitäten in Wien bewirkte.

„Vor der Revolution im Iran haben wir immer nur gehört wie einige Iraner miteinander redeten. Der eine war dafür, der andere dagegen, der dritte sagt, er weiß nicht recht… Aber lange vor der Revolution haben wir von unseren Eltern und Großeltern immer gehört, dass der Iran das einzige schiitische Land ist. Während der Revolutionszeit haben wir uns daher natürlich auch sehr gefreut. Endlich ein schiitisches Land mit einer echten schiitischen Regierung… und in dieser Zeit haben wir auch sehr viel Kontakt gehabt mit den Iranern hier in Wien — vor allem mit den Teppichhändlern. Da hatte ich also wirklich Kontakt mit beiden Seiten. Also mit denen, die Revolutionäre waren und mit den Leuten, die wirklich dagegen waren. Ich habe damals viel mit beiden Seiten gesprochen. Ich habe viel zugehört. Ich habe schnell gespürt das diejenigen, die Gegner waren, mit der Religion selbst nicht viel zu tun gehabt haben. Nach der Revolution sind dann sehr viele hierhergekommen, die von der Revolution geflohen sind. Von hier aus wollten sie dann weiter nach Amerika. Wir haben schon gesehen, dass die Mehrheit dieser Leute die Schah-Leute gewesen sind und Gegner der Religion. Sie haben auch damals zu uns gesagt—das war so etwa 1979, 1980—`Amerika wird uns helfen, in ein paar Tagen werden wir diese Regierung wieder stürzen und wir werden bald wieder zurückgehen. Jetzt wollen die Mullahs an die Macht kommen, aber Amerika hilft uns. Wir werden das und das machen…´
Wir haben auch darüber gesprochen, was der Schah gemacht hat, über seine Dollar und sein Gold. Aber sie haben immer gedacht, es wird nur ein paar Tage dauern, bis sie wieder zurückkehren können. Aber dann sind die Jahre vergangen, sie haben viele Zeitungen und Kassetten und andere Propagandamittel und Geld gegen die Regierung in den Iran geschickt…und da habe ich schon gesehen, dass es nicht so leicht sein wird für den Iran und die neue Regierung, denn die Gegner der Revolution haben vom Ausland her sehr stark gegen sie gearbeitet, von Anfang an.

Aber mir ist auch eins schnell bewusst geworden, nämlich, dass es unter den Iraner drei Gruppen gab. Die erste Gruppe, jene, die die Revolutionäre sind und die den Islam und eine islamische Regierung wollen; die zweite Gruppe sind jene, die gegen die Revolution sind und die dritte Gruppe nennen wir die „Brotleute"—also jene Leute denen es egal ist, sie wechseln schnell die Seite und sind immer dort, wo es eben Brot gibt. Sie sind wie die Schafe—wer eben die Macht hat, dort gehen sie hin. Doch von der zweiten Gruppe, diejenigen, die anfangs ganz scharf gegen die Revolution gearbeitet haben, doch bald gemerkt haben, dass sie so keinen Erfolg haben, hat sich ein Teil bald einen Bart wachsen lassen[Anm.: Äußeres Zeichen für einen religiösen Lebensstil] und sind entweder im Ausland geblieben oder zurückgegangen und haben gesagt: Wir haben keine andere Wahl, jetzt müssen wir die Situation eben so ausnützen…sie haben sich also einen Bart wachsen lassen, haben immer gesagt: *`Salamun alaikum!´* und *`Alhamdullillah*, wir sind auch Muslime!´ und sind so an einige wichtige Positionen innerhalb der islamischen Regierung gekommen.

Viele, die so an wichtige Stellen gekommen sind, haben von innen her viel gegen die Revolution getan, haben viel unislamische Arbeit gemacht. Manche hat man geschnappt und andere nicht und die arbeiten bis heute weiter. Man hat das auch in der Türkei gespürt, also zum Beispiel hat man zu den türkischen LKW-Fahrer, die über die Grenze gekommen sind, gesagt : `Ah, könnt ihr uns nicht Wein bringen oder Whiskey oder Raki…nehmt dieses Geld hier usw.´

Aber vor allem unter den Studenten hier in Wien, hat die Revolution im Iran viel an Aktivität und religiösem Durst ausgelöst. In der iranischen Botschaft gab es einen Gebetsraum, in dem man sich getroffen hat zum Freitagsgebet oder am Donnerstagabend zum Du´a Kumayl—das war bevor es eine eigene schiitische Moschee gab—noch bevor das Imām ʿAlī Zentrum gegründet wurde. Oder man hat sich in Privatwohnungen getroffen. Vor allem unter den Studenten gab es damals wirklich einige sehr aktive junge Menschen.
So wie auch der erste iranische Botschafter in Österreich nach der Revolution—er vertrat auch Deutschland und die Schweiz und war damals oft im Fernsehen und gab viele Interviews und nahm an Diskussionen über die Regierung im Iran teil. Das Imām ʿAlī Zentrum wurde ja erst 1991 gegründet, bis dahin trafen sich die Leute eigentlich immer in der iranischen Botschaft zu Gemeinschaftsgebet.

Vor der Revolution haben schon viele Leute, also unter den Muslimen, wie ich mich erinnere immer gedacht…unsere Religion, nicht unsere Leute, sind s chuld, dass wir nicht so fortschrittlich sind wie der Westen, dass unsere Länder so arm sind und der Westen ist so reich und wir sind ungebildet und die Leute im Westen sind klug. Vorher wurde die Schuld direkt der Religion gegeben. Und das änderte sich mit der Revolution. Vorher hat man sich immer nur den Westen als Beispiel genommen und versucht, die Religion eher abzulegen. Aber nach der Revolution haben sie gesehen: Aha, wir können auch als Muslime aufstehen und uns bewegen. Die islamische Revolution im Iran hat in vielen islamischen Ländern bewirkt, dass die Muslime begonnen haben ihre Augen aufzumachen und zu sehen, dass nicht der Islam Sschuld ist an ihrer Rückständigkeit. Aber die Gegner haben auch nicht geschlafen und waren auch sehr aktiv, ein falsches Bild und Bewusstsein vom Islam unter den Muslimen zu verbreiten bis heute und auch sie sind sehr erfolgreich gewesen. Und es ist ja auch kein Geheimnis wie sie arbeiten und wer diese Dinge macht, sie tun es ja ganz offen, wie die *Volksmudschaheddin* mit ihren Terroranschlägen.

Aber ich denke unser Weg hier beginnt zuallererst mit uns selbst und dann mit unserer Familie. Jeder muss sehen, dass er an sich selbst arbeitet und dann was er in der Familie und in der Gemeinschaft machen kann. Wir sollen auch die Meinung anderer respektieren, aber vor allem sollen wir auch zusammenarbeiten mit den Menschen, die mit uns in eine Richtung schauen und den gleichen Weg gehen wollen, selbst wenn wir manchmal persönlich Probleme miteinander haben oder uns nicht immer so gut leiden können. Und wir müssen vor allem für die Zukunft, die nächsten 50 oder 100 Jahre planen und nicht nur für heute oder morgen denken. Damit wir diesen Weg und diese Richtung weitergeben können an unsere Kinder und die nächsten Generationen. Wenn wir jetzt nicht planen, was wird dann mit unseren Kindern passieren? Das sollen wir wirklich sehr ernst nehmen."
(Interview, Imdat, Wien, September 2010)

Diese Überlegungen, und die Tatsache, dass er mittlerweile selbst drei Kinder großzuziehen hatte, führten schließlich dazu, dass er sich immer stärker selbst mit der Idee der Gründung einer eigenen schiitischen Moschee auseinanderzusetzen begann.

„Ich hatte damals dann schon viel Kontakt zu anderen Muslimen hier, Sunniten, Schiiten…und ich habe begriffen, wir brauchen einige gute Freunde um hier überleben zu können, vor allem mit Familie—Menschen, die man besuchen und sich gegenseitig helfen kann— und vor allem auch wie werden wir unsere Kinder hier großziehen? Bis dahin hatten wir ja immer gedacht, dass wir nur ein oder zwei Jahre länger hier bleiben werden und dann zurückkehren können. Aber als dann auch die Familie hier war, wurde es klar, dass wir langfristig hier bleiben würden. Aber das Problem war nach einer Zeit, weil die Schiiten, auch die Leute aus meinem Dorf, die hierherkamen, hier in die sunnitischen Moscheen gingen, dass

es nach einiger Zeit zu immer mehr Diskussionen und auch Streit kam, wegen den unterschiedlichen Auffassungen der Rechtsschulen. Dann habe ich sie eingeladen und auch ein paar Mal mitgenommen zur iranischen Botschaft, wo Schiiten damals Programme machten und sich zum Freitagsgebet trafen. Aber dort wurde natürlich persisch gesprochen, es waren ja Iraner und dort haben sie erst recht nichts verstanden.
Da habe ich gesagt, wir müssen einen eigenen kleinen Verein gründen oder einfach nur einen kleinen Gebetsraum für unsere Sprache, also für die türkischsprachigen Schiiten. Natürlich können alle anderen auch kommen, aber es war notwendig für uns so etwas zu haben.
Das war so 1987/1988, als ich begonnen habe, diesen Gedanken weiterzuverfolgen.

In dieser Zeit habe ich mich viel bemüht, Leute zu besuchen und einzuladen und immer wieder über diese Idee, dieses Thema zu sprechen. Damals kam auch ein Bekannter, der auch aus meinem Dorf war, aber in Hannover lebte, zu Besuch und sie bemühten sich gerade darum, einen Geistlichen zu ihnen nach Deutschland zu bekommen, der auch aus unserem Dorf war, aber in Qum studiert hatte. Und ich fragte ihn, wie sie es geschafft hatten, eine eigene Moschee zu gründen. Und er erzählte mir, sie waren 5 oder 6 Freunde, die gemeinsam einen Raum gemietet hatten und sich ausmachten, dass sie für 6 Monate gemeinsam diese Miete zahlen würden. Wenn es bis dahin nicht funktionieren würde, kann man auch nichts machen und wir können zumindest sagen, wir haben es versucht. Doch als die Leute davon gehört haben, wollte plötzlich jeder spenden für eine Moschee und viele wollten mitmachen. Manche gaben 5 DM, manche 10 DM, manche 100 DM. Und bald waren wir über 15 Familien. Dann sind wir auch mit einer größeren Gruppe gemeinsam nach Mekka gegangen und wir hatten bald so viele Spenden, es war wie ein Wunder, hat er gesagt.

Das hat mich motiviert, ich dachte, das ist eine gute Idee, das müssen wir auch versuchen. Ich habe dann immer wieder versucht, auch die Anderen zu motivieren. Aber wir waren nicht immer einer Meinung und manche tendierten eher zu den Nationalisten, und andere dort und da hin. Aber es war mir immer wichtig, dass wir unabhängig und frei sein würden, also nicht von irgendeinem Verein oder einer Regierung abhängig. Wir wollten eine Moschee, die frei und offen für jeden sein würde. Unabhängig, aber offen mit jedem, der wollte, zusammenzuarbeiten. Schließlich kamen von den türkischen Schiiten aus *Idgir* und *Kars* [Anm.: zwei Städte in Ostanatolien] an die sechs Familien zusammen und wollten eine Moschee gründen. Wir haben schließlich dieses Kellerlokal gefunden, aber es war damals wirklich nur Baustelle. Ich musste aber sofort eine Anzahlung geben, aber ich brauchte etwas Zeit, um das Geld zusammenzubekommen. Ich hatte etwa 1-2 Tage. Und zu dieser Zeit war auch ein Geistlicher aus dem Iran bei mir zu Gast. Wir besuchten gemeinsam die Leute, aber jeder gab nur 100 bis 500 Schilling und damit würden wir nicht weit kommen. Aber einer von ihnen sagte dann, das bringt so nichts, so werden wir das nicht schaffen. Also ich schlage vor, heuer sollen wir alle auf unseren Urlaub in der Türkei verzichten — das kostet für jeden mindestens 20 000 Schilling für die ganze Familie — wir verzichten ein Jahr auf unseren Urlaub, aber dafür ist es wie eine Versicherung für unsere Kinder.
Ich selbst hatte bereits 10 000 Schilling Anzahlung gegeben und habe ihnen gesagt, das ist jetzt schon da, also macht mit, wenn ihr wollt, oder auch nicht, aber ich habe meine Aufgabe erfüllt und diesen Schritt getan. Doch manche haben gesagt, ich kann nicht soviel Geld aufbringen, ich will ein Haus in Istanbul bauen, ich kann nur 500 Schilling geben und andere haben gesagt das geht nicht, jeder muss mindestens 20 000 Schilling spenden, sonst geht es nicht. So sind dann alle im Streit auseinander gegangen, aber alle haben gesagt, sie werden bis morgen überlegen, was sie tun können. Ich war natürlich sehr traurig und machte mir viele Gedanken und Sorgen. Der Geistlich kam mit zu mir, er war ja mein Gast und schlief auch bei uns. Und in der Nacht hatte ich dann einen Traum. Ich habe gesehen, wie ich eine Schaufel in der Hand halte und auf einem Grundstück die Erde glatt mache, also wie um ein Fundament zu bauen. Und dann sehe ich Imām ʿAlī. Er kommt auf mich zu und sagt, gib mir die Schaufel. Er nimmt

sie mir aus der Hand und sagt, ich mache das für meine Kinder selber, du brauchst dir keine Sorgen mehr machen. Dann nimmt er also die Schaufel und beginnt selbst weiterzuarbeiten und ich beginne zu weinen, noch im Traum. So wache ich auf und weine und gehe ins andere Zimmer. Es ist ca. 2 Uhr nachts und ich wecke den Geistlichen und sage, bitte wach auf, wach auf. Ich erzähle ihm meinen Traum und er sagt nur, alhamdullillah, ist schon erledigt, du brauchst dir keine Sorgen mehr zu machen. Du hast deine Aufgabe schon erfüllt, den Rest macht Imām ʻAlī jetzt selber. Mach ein Gebet, sag alhamdullillah und geh wieder schlafen, beruhige dich. In der Früh gehe ich dann wieder ins Geschäft, der Geistliche kommt auch mit und plötzlich kommen die Leute, einer nach dem anderen, jeder mit 20 000 Schilling in der Hand. Dann sind wir am gleichen Tag noch zum Eigentümer gefahren, konnten ihm das Geld geben und haben gleich den Vertrag für die Moschee gemacht."

Alhamdullillah haben wir es also in Wien geschafft mit diesen fünf oder sechs Familien eine eigene Moschee zu gründen, die mittlerweile seit fast 20 Jahren existiert. Wir waren schon da, noch bevor das *Imām ʻAlī- Zentrum* [siehe Kapitel 2.1.4] gegründet wurde. Die haben dann auch begonnen geeignete Räume zu suchen. Vor uns gab es nur das alte Zentrum [IBIKUZ] in der Raffaelgasse, das von Österreichern gegründet worden war. Aber das war ein Kulturzentrum. Wir waren eigentlich die erste schiitische Moschee in Wien. Ich glaube das Zentrum in der Raffaelgasse wurde so um 1985 herum gegründet. Also so 4-5 Jahre vor unserer Moschee. Mit diesem Zentrum haben wir natürlich auch immer Kontakt gehabt, und mit den iranischen Schiiten und auch den türkischen Sunniten und unseren eigenen Leuten [den türkischen Schiiten]. Vorher war ich ja vor allem auch unter aktiven Sunniten oft unterwegs, aber ich habe bald begriffen, dass unsere Leute eine eigene Moschee brauchen, vor allem um die Beziehung zu den Imāmen nicht zu verlieren und ihre Botschaft nicht zu vergessen."

Die *El-Mehdi- Moschee* hat im Laufe der Jahre aber nicht nur zur Festigung und Weitergabe eines schiitischen Bewußtseins beigetragen, sondern sich — vor allem nach 2001 — auch aktiv dem Dialog mit den benachbarten christlichen Gemeinden in Ottakring gewidmet und unter anderem gemeinsame Friedensgebete abgehalten. Einmal im Jahr veranstaltet die Moscheegemeinde darüber hinaus ein zweitägiges Straßenfest, während dem Nachbarn und Interessierte dazu eingeladen werden, einander — neben dem Verzehr von hausgemachten türkischen Spezialitäten — näher kennen zu lernen.

2.1.2 Schiiten in Salzburg— vom Dönerstand zur Cyber-Madschlis

Auch in Salzburg existiert eine kleine schiitische Gemeinde, die vorwiegend aus türkischen und afghanischen Migranten besteht, deren Kinder aber mittlerweile auch bereits in zweiter Generation als gut integrierte österreichische Staatsbürger hier leben. Es ist unter anderem auch Imdat zu verdanken, der sich um Kontakte zu den Mitgliedern jener Gemeinschaft bemühte, dass auch dort eine kleine Moschee gegründet werden konnte. So schildert er, wie es von den ersten religiösen Zusammenkünften [*Madschlis*] in einem Dönerstand schließlich zur Gründung der ersten schiitischen Moschee in Salzburg kam.

„Ich habe immer viele Bücher bekommen, die habe ich dann nach Salzburg weitergeschickt, manchmal kistenweise, denn die meisten Brüder dort hatten nicht viel Ahnung von der Religion. Durch mein Lebensmittelgroßhandelsgeschäft hatte ich auch viele Kontakte dorthin.

> Ich war dann auch öfters dort, um Lebensmittel auszuliefern und habe einige Treffen organisiert mit anderen Brüdern…einer hatte einen Dönerstand, einer ein Cafehaus…also habe ich gesagt, sperr´ deinen Dönerstand zu, ich lade euch alle ein auf eine Runde Döner, und so haben wir uns dann dort versammelt. Ich hatte eine Kasette mitgenommen mit *Sineh-zani, Marsie*[241] und Ansprachen über Karbalā' für *Muḥarram*. Die haben wir dann dort abgespielt und gemeinsam zugehört. Diese Brüder hatten ja kaum Ahnung von der Religion oder von Karbalā'… ist alles in der Türkei geblieben. Und ich habe zu ihnen gesagt: Schaut, wenn wir jetzt nicht etwas tun, dann werden wir unsere Religion verlieren und unsere Kinder werden keine Ahnung mehr haben, wer Imām Ḥussain und Imām ʻAlī waren. Daraufhin haben einige geweint und andere haben mir zugestimmt. Und sie wollten dann noch mehr Bücher haben.
>
> Ich bin also einige Male hin- und hergefahren und dann hatten sie die Idee auch dort [in Salzburg] eine eigene Moschee zu gründen. Ich war dann auch in Istanbul und hab dort einige Geistliche besucht und um Rat gefragt und dort hat mich jemand an einen Geistlichen in Berlin verwiesen, den wir einladen könnten. Ich habe dann diesen Geistlichen aus Berlin kontaktiert und eingeladen und er war sehr überrascht, dass es in Salzburg auch Schiiten gibt, aber er ist dann einige Male gekommen und mit seiner Hilfe wurde dann auch in Salzburg eine schiitische Moschee gegründet." (Interview Imadat, Wien 2010)

Seit 2007 werden auch regelmäßig online Madschlis [religiöse Versammlungen] abgehalten. Zu diesem Zweck hat Hajji Ismail, der Begründer der Moschee in Salzburg mit Hilfe des *PalTalk- messenger-* Programms einen eigenen *Chat-* und Konferenzraum eingerichtet, in dem täglich zur gleichen Uhrzeit Sitzungen abgehalten werden, an denen türkisch oder persischsprachige Schiiten aus verschiedenen Teilen der Welt gleichzeitig teilnehmen können. So berichtet Imdat:

> „Also in diesem Raum kommen regelmäßig Leute zusammen, aus Österreich, Deutschland, Türkei, Belgien, Holland und Iran und sogar aus Kanada. Und jeder, der will, kann Fragen stellen und diskutieren. Und fast jeden Tag sind auch ein oder zwei Geistliche dabei, die eine Rede halten, Du'ā machen, Fragen beantworten…wir treffen uns dort immer um eine bestimmte Zeit also meistens am Abend, wenn alle zu Hause sind. Es ist eigentlich, wie in die Moschee zu gehen, nur können Leute teilnehmen, die gerade an verschiedenen Orten der Welt sitzen. Meistens ist auch ein Geistlicher dabei. Es haben jetzt ja schon fast alle Internet. Mittlerweile sogar auch die Leute aus meinem Dorf — viele von denen nehmen auch teil und Leute aus Istanbul, Qum, Belgien, Holland, Wien, Salzburg, Deutschland, Kanada.
> Nur meine Familie ist nicht so glücklich darüber [lacht]. Denn es ist ja meistens gerade am Abend. Und meine Kinder wollen oft auch lernen oder den Computer benützen. Wir haben ja zuerst nur einen Computer gehabt. Aber mittlerweile hat jedes meiner Kinder seinen eigenen Laptop gekauft. Ich sollte mir auch einen Laptop kaufen, der wo anders steht, in einem anderen Zimmer, damit ich die anderen nicht störe."

Obwohl diese *Cyber-Madschlis* den Zugang zu direkt vermitteltem religiösen Wissen und dem Kontakt zur Gemeinschaft in verschiedenen Teilen der Welt nun enorm erleichtern und zusätzlich das Problem lösen, einen physischen Raum teuer anmieten oder kaufen zu müssen, können diese dennoch im realen physischen Raum existierende Zentren nicht ablösen und spätestens im islamischen Trauermonat

[241] Schiitische Trauerelegien und Klagelieder zu denen sich mit der Hand rhythmisch auf die Brust geschlagen wird

Muḥarram, wird der akute Platzmangel der immer weiter wachsenden Gemeinschaft deutlich.

2.1.3 IBIKUZ—Islamisches Bildungs- und Kulturzentrum

Das erste schiitische Zentrum in Österreich wurde weder von Türken, noch von Iranern oder Irakern gegründet, sondern von einer Gruppe gebürtiger Österreicher, die in Folge der politischen und spirituellen Umwälzungen im Iran in den späten 70er Jahren zum Islam konvertiert waren und sich als „Echo der islamischen Renaissance" in Österreich verstanden.
So ist auf der *homepage*[242] des bereits 1985 unter dem Namen: **„Kulturzentrum Österreich— Echo der islamischen Renaissance"** gegründeten Zentrums zu lesen:

> „Die Anfänge der Aktivitäten unseres Zentrums reichen bis in die frühen 80er Jahre, in denen die Islamische Renaissance zu einer Rückbesinnung zur Religion, besonders natürlich zu einer Hinwendung zum Islam geführt hat. Doch diese Zeit war geprägt von einem gewissen Unverständnis den Muslimen und dem Islam gegenüber einerseits und den geringen Möglichkeiten, den Islam intensiver kennen zu lernen, andererseits. So hat sich eine Gruppe von österreichischen Muslimen entschlossen, ein Zentrum für österreichische Muslime zu gründen. Als staatlich gemeldeter Verein nahm es 1985 unter dem Namen **Kulturzentrum Österreich – Echo der islamischen Renaissance** seine Tätigkeit auf. Es sollte den neu zum Islam gekommen Muslimen die Möglichkeit bieten, den Islam besser kennen zu lernen und gleichzeitig auch zu einem größeren Verständnis der Gesellschaft den Muslimen gegenüber beitragen. Obwohl Integration damals noch nicht hoch im Kurs stand, fühlten wir uns dazu aufgerufen, einen Beitrag zur besseren Eingliederung der Muslime in die österreichische Gesellschaft zu leisten. Islamischer Unterricht, Dialogveranstaltungen, Auseinandersetzung mit der politischen Lage im In- und Ausland, Veröffentlichung von Broschüren, Herausgabe einer Zeitschrift etc. sollten dazu führen, die Muslime in ihrer Identität zu stärken und auch der österreichischen Bevölkerung einen tieferen Einblick in den Islam zu ermöglichen. Nachdem wir in der Anfangszeit nur eine kleine Gruppe waren, ist es uns doch im Lauf der Zeit gelungen, uns als von österreichischen Muslimen geführtes Zentrum stärker zu etablieren. Das führte zu einer Erweiterung unserer Gemeinschaft, die sich im Umzug in ein erneuertes Zentrum (im 8. Bezirk) und der Änderung in den Namen **Islamisches Bildungs- und Kulturzentrum – Österreich** widerspiegelt." [243]

Als österreichische Muslime betonen die Gründer des IBIKUZ vor allem ihre Aufgabe als Brücke und Mittler zwischen den Kulturen und Religionen zu fungieren und sich aktiv dem Dialog und der Integration islamischer Werte in die österreichische Kultur zu widmen:

> „Als Gemeinschaft österreichischer Muslime, die hier aufgewachsen, durch eigene Entscheidung Muslime geworden sind und seither Kontakte zu Geschwistern verschiedener Nationen, Rechtsschulen und Kulturen haben, versteht sich unser Zentrum als Brücke zwischen der christlich-abendländisch-westlichen und der islamisch-orientalischen Kultur. Da wir beide Seiten aus eigener Erfahrung gut kennen, können wir in manchen Belangen besonders gut dazu beitragen, gegenseitige Vorurteile abzubauen, Missverständnisse zu

[242] www.ibikuz.com [8.9.2010]
[243] http://ibikuz.com/index.php?option=com_content&view=article&id=47&Itemid=58[8.9.2010]

> vermeiden und ein produktives Miteinander zu fördern. In diesem Zusammenhang haben wir von Anfang an den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien gepflegt und die sog. interreligiösen Rundgespräche zum festen Bestandteil unserer kulturellen Arbeit gemacht. Wir lassen uns dabei vom bekannten Vers im heiligen Qur'ān leiten, der im vorderen Teil unseres Zentrums schön gestaltet zu lesen ist und in dem es heißt: *„**Sag: ‚Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns und euch, niemandem zu dienen außer Gott und Ihm nichts beizugesellen und uns nicht gegenseitig an Gottes statt zu Herren zu nehmen.'"*** (Sure 3, 64)
> So sind wir sind gleichsam auch eine Verkörperung der bekannten Aussage von J. W. v. Goethe: ***‚Wer sich und andre kennt, wird erkennen, Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen.'***

Der geistliche Leiter des IBIKUZ ist Mag. Muḥammad Erich Waldmann, ein Konvertit von steirischer Herkunft, der als erster Österreicher das vollständige Studium der islamischen Theologie in Qum, Iran, absolvierte und anschließend in seine Heimat zurückkehrte, um hier als Geistlicher und als Mediensprecher für die schiitische Gemeinschaft tätig zu sein. Um den Tätigkeitsbereich des IBIKUZ besser zu verstehen, verweist er auf das Leitbild des Zentrums auf deren *homepage* hin:

> „Eine Besonderheit unseres Zentrums besteht darin, dass es von einheimischen Muslimen gegründet wurde und geleitet wird. Immer waren und sind auch muslimische Geschwister ausländischer Herkunft Mitglieder und Sympathisanten unseres Zentrums. Auch wenn unsere Gemeinschaft vor allem für einheimische Muslime gegründet worden ist, um ihnen und ihren Kindern eine religiöse und kulturelle Heimat zu schaffen, können alle Geschwister Mitglieder werden, welche die Grundsätze des Ibikuz akzeptieren und eine richtig verstandene positive Integration der Muslime in die österreichische Gesellschaft befürworten. Im Vordergrund unserer Tätigkeit steht, abgesehen von unserem ständigen Bemühen, uns selbst und unsere Kinder immer mehr zu qualifizieren und die eigene Identität zu festigen, die Tätigkeit im Bereich Bildung und Kultur, wie unser Name bereits sagt. Dazu gehört auch das gemeinsame Feiern von Festen sowie die regelmäßige Durchführung einer ‚Wanderwoche' in den Bergen.

Seit 2003 ist das IBIKUZ auch als Schulerhalter der konfessionellen privaten islamischen Volksschule (IVS)[244] in Wien Meidling tätig, die nach österreichischem Lehrplan arbeitet und sich seit 2007 als einzige islamische Volksschule in Österreich das Daueröffentlichkeitsrecht erwerben konnte. Zur Zeit werden dort 87 Kinder von unterschiedlichstem nationalen und kulturellen Hintergund von insgesamt 10 LehrerInnen betreut. Der Anteil von Kindern mit nichtdeutscher Muttersprache beträgt laut eigenen Angaben ca. 90%. Unterrichtssprache ist deutsch. Arabisch und Türkisch werden zusätzlich als Nebenfächer angeboten.

2.1.4 IZIA— Islamisches Zentrum Imām 'Alī Wien

Der größte Versammlungsort für Schiiten in Wien ist das *Islamische Zentrum Imām 'Alī (IZIA)*, das bereits im Jahr 1990 unter dem Namen „Islamisches Kulturzentrum" von Vertretern des Büros des Geistlichen Oberhaupts der Islamischen Republik Iran

[244] http://ivsw.at

Ayatollah ʻAlī Chamenei gegründet wurde und in erster Linie iranischen Schiiten einen Platz für ihre kulturell-islamischen Aktivitäten bieten sollte. Im Jahre 2000 wurde dieses Zentrum erweitert und erhielt schließlich seinen heutigen Namen.

Neben iranischen und afghanischen Schiiten, treffen hier zum Freitagsgebet und zu wichtigen Festtagen Schiiten unterschiedlichster Nationalitäten zusammen. So wird die wöchentliche auf persisch gehaltene Freitagsansprache auch in die deutsche, türkische und arabische Sprache übersetzt und liegt in gedruckter Form zur freien Entnahme auf. Die Geistlichen, die jenes Zentrum betreuen, wechseln alle vier Jahre und bestimmen durch ihre jeweiligen Persönlichkeiten stark den Kurs des Zentrums in jener Periode. Dennoch unterstehen alle gleichermaßen *Ayatollah Sayyed ʻAlī Chameneʻī*, den auch alle anderen schiitischen Zentren, mit Ausnahme der Iraker[245] als oberste religiöse Führungsautorität [*Mardscha Taqlid*][246] anerkennen.
Das IZIA verfügt auch über eine eigene *homepage*[247] in persischer und teilweise deutscher Sprache auf der folgende Zielsetzung jenes Zentrums zu lesen ist:

> „Ziel unseres Zentrums ist es, in Österreich lebenden Muslimen, vor allem Schiiten, bei der Erfüllung ihrer religiösen sowie gesellschaftlichen Pflichten behilflich zu sein. Darüber hinaus bietet unser Zentrum auch einen Ort für islamische Bildung und Kultur, der durch die Anwesenheit kompetenter muslimischer Geistlicher sowohl Muslimen als auch Nichtmuslimen die Möglichkeit bietet, den Islam kennen zu lernen und zu erkunden. In diesem Sinn ist unser Zentrum auch Ort der Begegnung von Muslimen der verschiedensten Nationalitäten und Rechtsschulen und auch Ort der Begegnung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen." (www.izia.at)

Neuerdings bietet jene *homepage* auch das *feature* einer *webcam* an, die *live* das wöchentlich stattfindende Freitagsgebet, sowie religiöse und kulturelle Programme etwa im Fastenmonat *Ramaḍan* oder im Trauermonat *Muḥarram,* in den *Cyberspace* überträgt.

2.1.5 Dachverband IVAÖ

Die Islamische Vereinigung Ahlul Bayt Österreich ist ein vereinsrechtlich anerkannter Zentralverband der schiitischen Vereine in Österreich, der einerseits die

---

[245] Die meisten Iraker folgen der religiösen Autorität des *Mardscha Taqlid* Ayatollah Sistani im Irak
[246] Die Anerkennung dieser religiösen Autorität erfolgt auf freiwilliger Basis, hat keine direkten politischen oder finanziellen Auswirkungen und bezieht sich in erster Linie auf Angelegenheiten der genauen Auslegung der Schari´a, im Bereich der persönlichen Praktizierung des Glaubens; Diese spezifisch schiitische Einrichtung eines *„Marj´a Taqlids"*[„Quelle/Instanz der Nachahmung"] kann nur von Gelehrten mit dem höchsten Rang bekleidet werden. Diese Institution dient in erster Linie dazu den Gläubigen die Praktizierung ihrer Religion zu erleichtern und den zeitgemäßen Umständen anzupassen vor allem in Angelegenheiten der Schari´a, die zur Zeit des Propheten noch nicht existierten (beispielsweise Themen der Verhütung, künstlichen Befruchtung, Umgang mit modernen Technologien usw.) Weiters wird die jährliche Fünftelabgabe [Khums], eine Art Vermögenssteuer, die für alle Muslime verpflichtend ist, an den jeweiligen Marja weiterzugeben, der das Geld wiederum unter den Bedürftigen in verschiedenen Gemeinden der Welt umverteilt. Welchem der über hundert Marjas, die es im Iran, Irak und Libanon gibt ein Gläubiger folgt und welchen dieser als den Wissendsten und Vertrauenswürdigsten erachtet, ist jedoch dessen persönliche Entscheidung.
[247] www.izia.at

Beziehungen zu sunnitischen Vereinen und die Verbindung zur IGGIÖ — der staatlich anerkannten islamischen Religionsgesellschaft stärken soll, andererseits aber auch dazu dient, die innerschiitischen Aktivitäten zu koordinieren und deren Interessen nach außen hin zu vertreten. Schiiten aller in Österreich lebenden Nationalitäten sind dort vertreten.

2.2 „Jeder Tag ist 'Aschūrā', Jeder Ort ist Karbalā'"

"What's his name? YA HUSAYN
Now some people don't know why we cry
They don't understand the tears in our eyes
They see us sobbing side to side
They see us fiercely slapping our thighs
They see us going through emotional unrest
They see us fiercely slapping our chest
My heart is suffering from a cardiac arrest
Not cause this world is a pitiful mess
The Holy Prophets family is being oppressed
The Holy Prophets family is being oppressed
(…)
Thinking of you makes me a better person
At home, at school and even when I am working
What you paid for truth was the ultimate cost
Ya Husayn, without you I would be lost
So foolish some people think you are dead
"Don't speak of those who have died in the way Allāh as dead
They are living, yet you perceive not"
And surely we Muslims have not forgot"

(Auszug aus einem Rap für Imām Ḥussain von ebraHIM bornephoenix)[248]

Einer der wichtigsten Aspekte, um eine gemeinsame schiitische Identität in der Diaspora zu bewahren, ist der Ausdruck vereinender Liebe und Trauer um den dritten Imām Ḥussain und dessen Gefährten, die am 10. *Muḥarram* im Jahre 61 nach der Hidschra [683 nach Christus] an einem Ort in der irakischen Wüste namens *Karbalā'*'[249] einen brutalen Märtyrertod fanden. Von Schiiten verschiedenster nationaler, kultureller oder sozialer Herkunft werden die jährlichen Trauerrituale zu *'Aschūrā'* (den ersten zehn Tagen des ersten Monats im islamischen Mondkalender *Muḥarram* mit ihrem Höhepunkt am 10. Tag) dabei weltweit mit der gleichen Sorgfalt gepflegt und bewahrt. Insbesondere in den sakralen Peripherien dienen diese Trauerrituale, die auch als eine Form von *Ziyārat* in der vierten Dimension der Zeit verstanden werden können, einer Stärkung des gemeinsamen schiitischen Bewusstseins und werden hier womöglich mit noch größerer Intensität erlebt, als in

[248] http://www.youtube.com/watch?v=fVsAvUFs-V8&feature=related ; der ganze Text findet sich im Anhang zu diesem Kapitel wieder
[249] Der Name Karbala setzt sich aus den arabischen Worten "*karb*" (Plage) und "balā'" (Unheil) zusammen

den sakralen Zentren, wo hunderttausende Menschen gleichzeitig an diesen Trauerfeierlichkeiten teilnehmen.

Karbalā' vermittelt universelle Botschaften, die weder an Zeit noch an Raum gebunden sind und so wurde der oft zitierte Ausspruch des 6. schiitischen Imāms *Dscha'far Ṣadiq „Jeder Tag ist 'Aschūrā', Jeder Ort ist Karbalā'"* zu einer Art offiziellen Slogan der Schiiten weltweit, welcher die herausragende Bedeutung der Geschehnisse von 'Aschūrā' auch im Alltagsleben der Anhänger von Imām Ḥussain verdeutlicht.

So wird *Karbalā'* oft auch als „Universität des Islam" beschrieben. Denn die Lektionen dieses Aufstands von *Ḥussain* sind für Schiiten schier unerschöpflich und sie betreffen jeden Aspekt des Lebens— egal ob sich dabei um individuelle Entwicklung, persönliche und soziale Beziehungen, Familienleben, Spiritualität, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft handelt oder um die Definition und Realisierung bestimmter universaler Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Aufrichtigkeit, Mut, Menschlichkeit, Widerstand, Glauben, Hingabe, Opferbereitschaft, Würde…die Liste lässt sich endlos fortführen. Deswegen werden die Trauerrituale in den ersten 10 Muḥarram Tagen auch als Mittel der islamischen Erziehung und Selbsterziehung genutzt und schon die kleinsten Mitglieder der Gemeinschaft nehmen aktiv daran teil.

Im Folgenden soll zunächst eine kurze theoretische und historische Einführung über die Bedeutung und Entwicklung der schiitischen Trauerzeremonien zu *'Aschūrā'* stattfinden. Im Anschluß daran werden wir uns dann konkreten Betrachtungen der Trauerzeremonien zu 'Aschūrā' in Wien im Jahr 1430 n. H. [2008/2009 n.Chr.] widmen, die aus meinen eigenen ethnographischen Forschungen im Prozess der beobachtenden Teilnahme gewonnen wurden.

2.2.1. Über die Entwicklung und Bedeutung von 'Aschūrā' im globalen Kontext

> „Vor über 1350 Jahren, am zehnten *Muḥarram*, kurz vor dem Nachmittagsgebet stand ein Mann auf einer Sanddüne in Karbalā'. Er blutete aus vielen Wunden, die seinen ganzen Körper übersäten. Er hatte alles verloren. Seit dem frühen Morgen hatte er zahlreiche Leichen in sein Lager zurückgetragen. Er hatte sogar selbst sein unschuldiges Baby mit eigenen Händen begraben. Er sah über die Körper seiner Geliebten. Tränen flossen aus seinen Augen. Er schaute zum Himmel und es sah so aus, als würde er von einer unsichtbaren Quelle etwas Kraft schöpfen.Dann rief er, einem Muezzin [Gebetsrufer] auf einem Minarett gleich, mit erhobener Stimme:
> **`Ist dort noch jemand der uns zur Unterstützung eilt?**
> **Ist dort noch jemand, der unseren Ruf nach Hilfe erwidert?'**
> Er drehte sich in eine andere Richtung und wiederholte seinen Ruf.
> Er tat dies viermal."
>
> (Rahim 2006: 7)

Dieser letzte Hilferuf des Imāms wird heute von Muslimen weltweit als ein Hilferuf gedeutet, der sich an Menschen an jedem Ort der Welt und zu jeder Zeit richtet. Diesen Hilferuf zu beantworten und weiter in die Welt hinauszutragen, wird demnach als eine unabdingbare Pflicht für jeden Muslim gesehen, der sich der Familie des Propheten Muḥammad verpflichtet und in Liebe verbunden fühlt. Die Antwort auf diesen Hilferuf kann sowohl auf individueller, sozialer und politischer Ebene ihren Ausdruck finden, aber vor allem auch in Form einer einzigartigen Trauer um Imām Ḥussain und seine Gefährten, durch die gelobt wird, seinen Aufstand und dessen Botschaft niemals zu vergessen und gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung— in welcher Form auch immer— Widerstand zu leisten, bis zu dem Tag des Wiedererscheinens des 12. Imāms, der Imām Ḥussains Missions schließlich vollenden wird und der Welt Frieden und Gerechtigkeit bringen wird.

Die Trauer um Imām Ḥussain findet ihren ritualisierte Ausdruck in speziellen Trauerzeremonien, die in der persischen Sprachen als „ʻAzā-dārī" [wörtl.: „Trauer-haben"] bzw. „ʻAzā-e-Ḥussain" [„Trauer um Ḥussain"] bezeichnet werden. Nach und nach hat sich aber auch die schlichte Bezeichnung „*Madschlis*" [wörtl.: „Versammlung, Sitzung, Treffen"] oder *„Madschālis"*[im Plural] durchgesetzt, um eine solche Trauerveranstaltung zu bezeichnen (vgl. Rahim 2006: 8-9).

Die Geschichte dieser *Madschālis* wird auf die Imāme selbst zurückgeführt. So wird überliefert, dass der 6. Imām *Dscha'far Ṣadiq* seiner Anhänger zu der Organisation und Abhaltung solcher Sitzungen besonders ermutigte, um Imām Ḥussains Aufstand zu gedenken und Dichtern[250], die Trauerelegien schrieben und die Geschehnisse von *Karbalā'* in poetischer Form auszudrücken vermochten, eine hohe Belohnung ankündigte. So wird berichtet, dass *Imām Dscha'far Ṣadiq* zu solch einem Dichter mit dem Namen *Dsch'far ibn Iffān* folgendes gesagt haben soll:

> „Oh Iffān, glaube nicht, dass nur jene, die du hier siehst, deinen Gedichten zuhören. In Wirklichkeit sind auch jene Engel in diesem Madschlis anwesend, die Allāh am nächsten sind und sie trauern und weinen auch. Er wird dich, so Gott will, mit dem Paradies belohnen für deine Mühen in unserem Auftrag."(Imām Ṣadiq zitiert nach Rahim 2006:9)

Aus dieser Art epischer Trauerpoesie entwickelte sich bald ein eigenes Genre, das als *„Marsiya"bzw. „Noha"* bezeichnet wird — Trauerelegien, ursprünglich in persischer Sprache oder Urdu, die Imām Ḥussain gewidmet sind. Im Persien des 16. Jahrhunderts, als die herrschenden Safawiden-Dynastien begannen öffentliche Trauerzeremonien für die Märtyrer von *Karbalā'* aktiv zu unterstützen, kam auch ein

[250] Hierzu sei angemerkt, dass der Ausdruck von Emotionen in Gedichtform einen besonderen Stellenwert im arabischsprachigen Raum der damaligen Zeit einnahm und die Dichtkunst und poetische Ausdrucksweise als vornehmste Charakterzüge angesehen wurden

Buch mit dem Titel „*Garten der Märtyrer*“ [arab.: „*Rouzeh asch-Schuhadā'*] in Umlauf, das eine große Sammlung solcher Trauerelegien enthielt (vgl- Korom 2003: 36).
Es wurde bald üblich, während den *Madschālis* aus diesem Buch zu rezitieren, weswegen dieser Teil der Veranstaltungen, in denen jene Trauerelegien rezitiert werden, heute noch als „*Rouzeh*“ bzw. „*Rouzeh-Khwanī*“ bezeichnet wird, obwohl der Umfang solcherart von Trauergedichten mittlerweile unüberschaubar wurde und mit jedem Jahr weiter wächst. So existiert heute Trauerliteratur in verschiedensten Sprachen der Welt und in unterschiedlichsten Formen— bis hin zu modernem *Rap*.

Aza-e-Ḥussain — die Trauer um *Imām Ḥussain* — hat ihren Ursprung aber bereits am Schlachtfeld von *Karbalā'*. Die erste, die eine Trauer- *Madschlis* für Imām Ḥussain durchführte, um die Botschaft von *Karbalā'* am Leben zu erhalten und weiterzuverbreiten, war *Zainab bint 'Alī*, die Schwester von *Imām Ḥussain*, die selbst in *Karbalā'* anwesend war und zur unmittelbaren Augenzeugin des Massakers wurde.
Als sie und die restlichen Frauen und Kinder als Gefangene unter zahlreichen Demütigungen und Schmähungen nach Kufa gebracht wurden, um dort den Massen vorgeführt zu werden, soll sie — mit unbezähmbaren Mut und den rhetorischen Fähigkeiten ihres Vaters *'Alī ibn Abū Ṭālib* ausgestattet — auf ein ungesatteltes Kamel gestiegen sein, um eine flammende Ansprache in Verteidigung der Sache ihres Bruders, dem Enkelsohn des Propheten, zu halten:

> „Wehe euch, oh Leute von Kufa. Habt ihr realisiert, welches Stück von Muḥammads Herz ihr zerrissen habt? Welches Versprechen ihr gebrochen habt? Wessen Blut ihr vergossen habt? Wessen Ehre ihr entweiht habt? Es ist nicht Hussains kopfloser Körper, der unbegraben auf dem Sand von Karbalā' liegt. Es ist das Herz des heiligen Propheten. Es ist die wahrhaftige Seele des Islam!“ (Auszug aus der Ansprache von *Zainab bint 'Alī* in Kufa zitiert nach Rahim 2006: 10)

Die Muslime von Kufa, denen daraufhin ihre schmerzliche Mitschuld und ihr Verrat am Enkelsohn des Propheten bewusst wurde, den sie um Hilfe gerufen und dann im Stich gelassen hatten, brachen in heftiges Weinen und Wehklagen aus. Zainab und die Gefangenen wurden bald nach *Scham*— dem heutigen Damaskus — weitergeführt und an den Hofe des Machthabers *Yazīd ibn Mu'āwiyah* gebracht, vor dem sie ebenfalls eine weitere brennende Rede hielt, die Yazīd— das selbsternannte Oberhaupt der islamischen Gemeinschaft— vor dem gesamten Hofstab bloßstellte. *Yazīd* geriet daraufhin so unter Druck, dass er Zainab und die restlichen Gefangenen freilassen musste und diese zurück nach Medina gehen konnten. Dort, in der Stadt des Propheten, begann Zainab unverzüglich damit, die ersten *Madschālis* für *Aza-e-Ḥussain* zu veranstalten, die meist in privaten Häusern abgehalten wurden und dazu dienen sollten, das,was in *Karbalā'* passiert war unter den Muslimen bekannt zu machen. Diese *Madschālis* erzeugten so starke Emotionen und Aufruhr unter den Menschen in Medina, dass Yazīd Aufstände gegen seine Herrschaft zu befürchten hatte und anordnete, Zainab ins Exil zu schicken, wo sie bald darauf im heutigen Damaskus verstarb.

Doch die Tradition, die sie begründet hatte, wurde von den folgenden Imāmen und ihren Anhängern weitergeführt So schreibt Rahim (2006):

> „Der vierte Imām und der fünfte Imām unterstützten das Aza-e-Ḥussain sehr stark. Zu ihrer Zeit musste das Aza-e-Ḥussain in aller Heimlichkeit durchgeführt werden, da das Regime gegen jede Erinnerung an Karbalā' war. Die Dichter, die die Klagelieder verfassten und die ergebene Schia, die diesen Versammlungen beiwohnten, in denen diese Klagelieder rezitiert wurden, riskierten ihr Leben. Trotzdem fuhren die Poeten fort, ihre Emotionen in ihren Gedichten auszuschütten." (Rahim 2006: 11-12)

Aza-e-Ḥussain wurde im Laufe der Zeit von Schiiten in die ganze Welt hinausgetragen — oftmals unter großer Lebengefahr — und findet im 21. Jahrhundert schließlich auch im *Cyberspace* eine immer intensivere Verbreitung. So schreibt Dr Yavuz Özoguz, Betreiber des größten deutschsprachigen schiitischen Webportals „*Muslimmarkt*" anlässlich der ersten zehn Muḥarramtage des Jahres 2010/11:

> „Eine der Lehren von Imam Husain ist: Jeder Tag ist Aschura, jeder Ort ist Kerbela! Und wir sehen es immer wieder. Diese universelle Wahrheit wird in jedem Teil der Erde deutlich. Eine andere Lehre der Ereignisse dieser Tage vor fast 1400 Jahren ist die Aufforderung: Leben wie Zainab oder – wenn das nicht mehr geht – sterben wie Imam Husain. Nur die Bereitschaft, sich selbst und seine Familie für die Wahrheit aufzuopfern, kann der Menschheit Befreiung geben! Und nur der, der sich für die Menschheit aufopfert, ist wirklich frei!
>
> Selbstverständlich wissen auch die Feinde der Menschlichkeit von diesem Dilemma, dass es eine Freiheit des Menschen gibt, die unbesiegbar ist. Um sie wenigstens medial zu besiegen, verbreiten sie die Märchen von Terroristen, die unschuldige Menschen töten wollen. Aber haben sie nicht selbst die meisten dieser Terroristen herangezüchtet?
>
> Einstmals wurde auch über Imam Husain verbreitet, er sei ein Terrorist, weil er sich mit einer getreuen Schar von weniger als 100 Gefährten einer Armee von Zehntausenden stellte am Fuß des Euphrat, von dem sie abgeschnitten waren, in der Ebene von Kerbela am Tag von Aschura. Und sie waren bereit, abgeschlachtet zu werden. (…)
>
> Wir leben in einer Zeit, in der erstmals die Geschichte von Aschura, die Ereignisse von Karbela einer sehr großen Zahl von Menschen bekannt gemacht werden können. Auch wenn die westlichen Medien es verschweigen. So sind doch derzeit hunderte von Millionen Anhänger Imam Husains auf den Straßen der Welt in Prozessionen zu Aschura, darunter auch Christen und Hinduisten! Aschura ist für alle Menschen da, die davon erfahren wollen. Und das Fanal der Liebe wird obsiegen, daran gibt es keinen Zweifel. Ob mit uns oder ohne uns, das liegt an uns."
>
> (Özoguz 13. Dezember 2010)[251]

[251] http://www.muslim-markt.de/forum/messages/2377.htm [13.12.2010]

2.2.1.1 Ziyārat-e-‘Aschūrā’

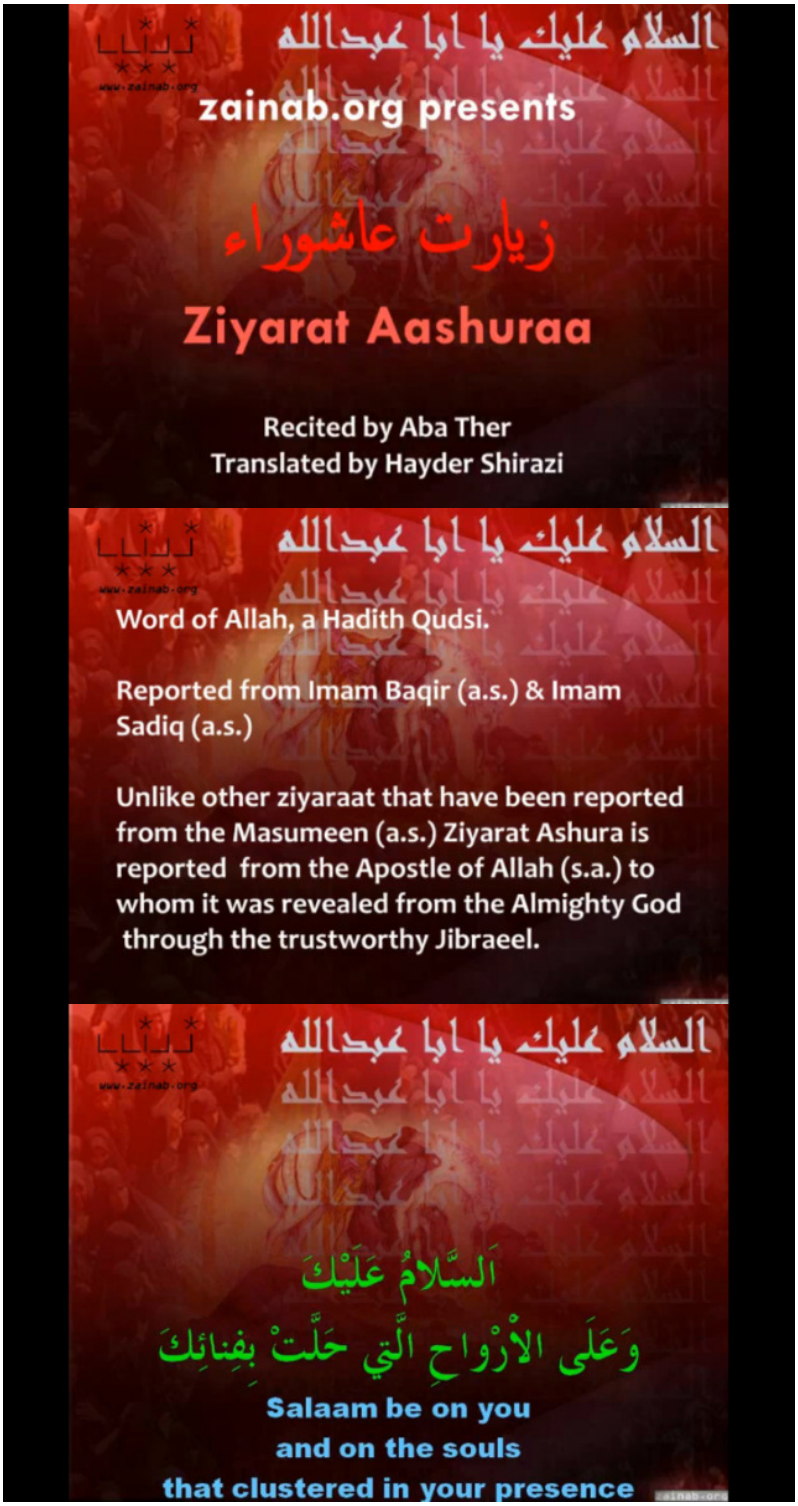


Abbildung 161: Einleitung und Anleitung zum Ziyārat-e ‘Aschūrā’ als videoclip mit arabischer Rezitation und arabischen und englischen Untertiteln von www.zainab.org

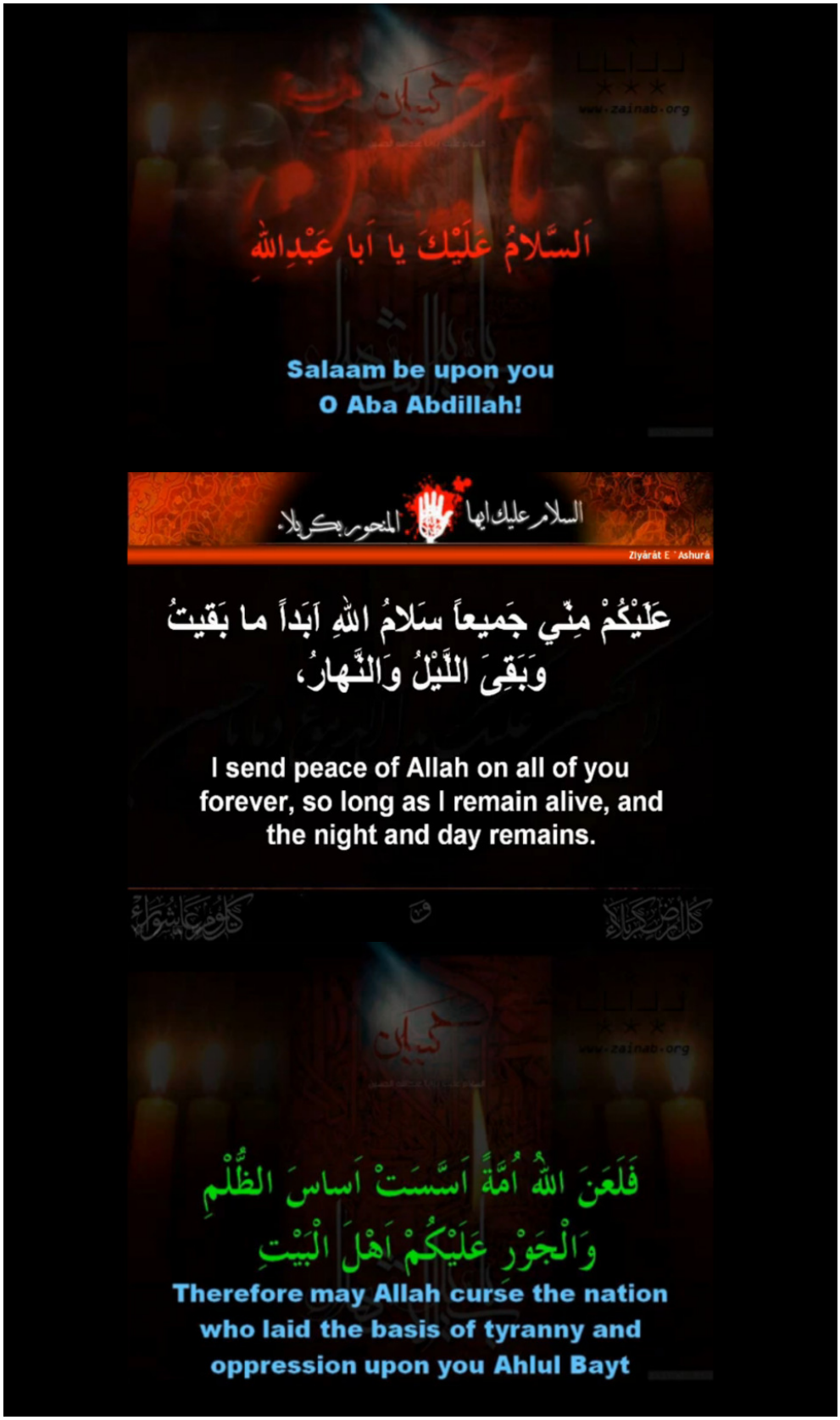


Abbildung 162: Auschnitte aus dem Ziyārat Ashura[252]

[252] http://www.Hassanabbas.com/Ziyārat-ashura-aba-thar-al-halwaji/

In etwa der gleichen Zeit, in der auch die Tradition des *Aza-e-Ḥussain*, begründet und vebreitet wurde, wurde auch die Praxis des *Ziyārat* im Sinne des Besuchens der Gräber der Imāme und der Märtyrer langsam zu einem fixen Bestandteil schiitischer Glaubenspraxis und diente ebenso wie die Abhaltung von *Madschlis* für Imām Ḥussain, der Erneuerung des Gedenkens an den Widerstand gegen Unterdrückung und dem Aufruf nach wahrer Erkenntnis der Botschaft der Propheten zu streben.
Die Imāme begannen bestimmte *Ziyārat*-Texte zu verfassen, die ihre Anhänger zu solchen Gelegenheiten rezitieren konnten, unter anderem auch das *„Ziyārat-e-'Aschūrā'"*, das an den ersten zehn Muharramtagen, jeden Morgen und Abend rezitiert wird und darüber hinaus bis zum 40.Tag [*'Arba'īn*]nach dem *Schahadat* [Märtyrertum] von Imām Ḥussain.

Bekannten Überlieferungen zu Folge wurde das *Ziyārat-e-'Aschūrā'* erstmals durch den 5. *Imām, Muḥammad Baqir*, an einen seiner Anhänger mit dem Namen *Alqamah ibn Moḥammed ibn Hazrami* weitergegeben. Doch heißt es, dass dieses spezielle *Ziyārat* schon viel früher existiert hatte und bereits dem Propheten Muḥammad bekannt gewesen sein soll — also schon Jahre bevor die Ereignisse von *Karbalā'* überhaupt stattgefunden haben. Der Prophet soll dieses *Ziyārat* wiederum an seine Familienangehörigen weitergegeben haben. Welcher hohe Wert diesem *Ziyārat* unter Schiiten zugesprochen wird, wird aber erst deutlich, wenn man jene Überlieferung beachtet, die besagt, dass der Erzengel Gabriel [arab.: *Dschibraīl*] höchstpersönlich dieses *Ziyārat* dem Propheten offenbart haben soll — das heißt, dass dieser Text eine direkte Offenbarung von Gott an den Propheten war, die zu Ehren von Imām Ḥussains Tat am Tage von *'Aschūrā'*, herabgesandt worden war. Über den Wert der Rezitation des *Ziyārat-e-'Aschūrā'* ist vom sechsten Imām *Dscha'far Ṣadiq* folgende Überlieferung an einen seiner Gefährten namens *Safwan* bekann:

> „O Safwan, wer auch immer das Ziyārat-e- 'Aschūrā', von nah oder fern, rezitiert und danach seine Hände hebt (zum Du'ā), so wird Allāh all seine Bedürfnisse/Bitten erfüllen. Zweitens, Allāh wird ihn ins Paradies eintreten lassen und ihn von der Hölle abwenden. Und drittens, Allāh wird ihm die Macht der Fürsprache verleihen. Ihm wird also nicht nur Fürsprache gegeben, sondern ihm wird die Kraft verliehen, selbst Fürsprache zu halten. Und schließlich ist es so, als würdest du durch das Rezitieren den Thron Allāhs erreicht haben."[253]

Es ist noch einmal hervor zu heben, dass anders als diejenigen Ziyārat, die durch den physischen Besuch und die direkte Anwesenheit bei dem Grab der Heiligen getätigt werden, das *Ziyārat-e-'Aschūrā'* in erster Linie an eine gewisse heilige Zeit gebunden ist und von jedem Ort der Welt aus rezitiert werden kann.
Das *Ziyārat-e-'Aschūrā'* ist heute auch *online*, in unzähligen Formen audiovisuell bearbeitet und in verschiedenste Sprachen der Welt übersetzt, abrufbar. [254]

---

[253] Quelle: http://www.al-shia.de/aschura/la3ninZiyārataschura.htm [28.10.2010]
[254] Unter anderem unter folgenden Adressen im Cyberspace:
http://www.ezsoftech.com/mazloom/Ziyārat.asp [30.10.2010]
http://vodpod.com/watch/2771724-Ziyārat-ashura [30.10.2010]
http://www.Hassanabbas.com/Ziyārat-ashura-aba-thar-al-halwaji/ [30.10.2010]



Abbildung 163: Ziyārat 'Aschūrā' auf deutsch abrufbar auf *www.Eslam.de*;[255]

2.2.1.2 Sozio-politische Dimensionen von *'Aschūrā'*

> „Von besonderer Bedeutung aber ist der politische Aspekt dieser Versammlungen, den unsere Imāme bei all ihrem Ausgerichtetsein auf Gott schon seit Anbeginn des Islams mit einplanten, auf dass er für alle Zeiten erhalten bleibe. Und er beruht in der Vereinigung der Bevölkerung unter einem Banner, unter einem einheitlichen Gedanken, bis zum Ende aller Tage."(Auszug aus einer Rede Ayatollah Chomeinis zu 'Aschūrā', zitiert nach einer Publikation des IBIKUZ Wien: „'Aschūrā'" 2003: 194)

Während sich in den sakralen Zentren — insbesondere in *Karbalā'* in den ersten zehn Tagen des Muḥarram jährlich Millionen von Menschen versammeln, um gemeinsam zu trauern, so macht die Atmosphäre in sakralen Peripherien während dieser Tage nicht nur die weite Distanz von den heiligen Zentren bewusst und dem damit verbundenen Gefühl in der spirituellen Fremde zu sein, sondern verstärkt auch das Gefühl eine kleine Minderheit zu sein, die diese Liebe unter der Darbringung großer Mühen und Opfer und womöglich sogar unter Lebensgefahr aufrechterhält und die Botschaft bewahrt und verbreitet. Das wiederum evoziert eine besonders intensive Art der Verbundenheit mit den Märtyrern von Karbalā'— denn war nicht auch Imām Ḥussains Gruppe von Gefährten klein und schien wehrlos gegenüber der militärischen Übermacht ihrer Gegner?

[255] http://www.eslam.de/manuskripte/bittgebete/audienz_zu_achura.htm

> „Imām Ḥussain showed that truth and justice do not always lie on the side of the victorious majority. He showed that numbers do not count and a handful of persons, standing up to oppression at the cost of their lives, do in fact represent truth, justice, independence, and freedom. He showed that truth is irrepressible, eternal, and would manifest itself even from the trampled and lifeless bodies of the martyr. Their death is not defeat but is in fact the victory of truth, righteousness, justice, and the very spirit of freedom of mankind." (Ahmed 2007: 20)

Während für gewöhnlich nur die Geschichte der Sieger einer Schlacht aufgeschrieben wurde, so wird zu *'Aschūrā'* die unsterbliche Geschichte der „Verlierer" erzählt und mit ihr gleichsam die Geschichten all jener Menschen von Anbeginn der Zeit an, deren spiritueller Sieg über die Materie und über ihr eigenes Ego unerzählt, ungehört und ungeschrieben blieben. Imām Ḥussains Epos ist das, eines Menschen, der sich kompromisslos gegen Tyrannei, Unterdrückung und Ungerechtigkeit auflehnt, auch wenn es ihn sein Leben kostet und von Beginn an aussichtslos erscheint.

Karbalā' bedeutet aber auch eine alternative Interpretation des inflationär gebrauchten Wertes/Wortes „Freiheit" in der heutigen Gesellschaft. Denn *Imām Ḥussain* definierte Freiheit als eine Form der unbestechlichen Integrität, die niemand zu brechen vermag und die selbst unter der Androhung des Todes aufrecht steht. Denn die Freiheit des Geistes und die Freiheit sich für Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit auf Seiten der Unterdrückten unter allen Umständen einzusetzen, definiert Imām Ḥussain als den größtmöglichen Ausdruck menschlicher Würde. So sprach Ḥussain in den letzten Momenten seines Lebens:

> "Bedrohst du mich mit dem Tod? Der Tod ist tausend Mal besser als die Schande des Treueschwurs gegenüber dem Tyrannen.(…) Wenn ihr euch schon nicht um den Islam sorgt und euch nicht vor dem Tag des jüngsten Gerichts fürchtet, so sorgt euch wenigstens um Gottes kostbarstes Geschenk, der Freiheit eures Geistes"
> (Aus Imām Ḥussains letzter Ansprache zitiert nach Rahim 2006:)

Diese Interpretation von Kampf um Würde und Freiheit des Geistes wurde von Muslimen in unterschiedlichsten historischen und kulturellen Kontexten auf verschiedene Art und Weise interpretiert. So trifft man beispielsweise in der indischen, pakistanischen, persischen und türkischen volkstümlichen Dichtung, aber auch in Sufi-Literatur häufig auf das Thema des Mätyrertodes von Ḥussain, als ein mystisches Vorbild für alle jene, die den Weg der reinen Liebe, der göttlichen „Verrücktheit" und der vollkommenen Verschmelzung in der göttlichen Einheit [„*fanā*"] einschlagen wollen (Schimmel 1986) und dafür den Preis dieser Welt zahlen, um sich dadurch ewige Glückseligkeit im Einssein mit dem Geliebten erwerben. Doch der Kampf zwischen Ḥussain und Yazīd wird von Sufis und mystischen Dichtern gerne auch als allegorischer Kampf im Inneren des Menschen interpretiert, welcher die fortwährende Spannung zwischen den aufstrebenden, edlen Charakterzüge und der niederträchtigen, egoistischen Seite [*nafs*] innerhalb eines Individuums reflektiert. Jene egoistischen Züge des Menschen, stellen die Schleier dar, die den Liebenden von seinem Geliebten trennt. Durch den physischen Tod des

Egos [Nafs] fallen jene Schleier und der Liebende wird vereint mit dem Geliebten. So schreibt Maulānā Rūmī:

> „Night dies and came to life, for there is life after death:
> O heartache, kill me! For I am Husain, you are Yazid!"
> (Rūmī zitiert nach Chittick: 9)

> "My heart is Husain and separation Yazid—
> my heart has been martyred two hundred times
> in the desert of torment and affliction [karb-o-balā]"
> (Rūmī zitiert nach Chittick:11)

Karbalā' wird so aus einem historischen Kontext befreit und zu einer metaphysischen Schlacht, die sich fortwährend in jedem Menschen wiederholt.

Gleichzeitig setzte sich aber auch eine andere Interpretation von Ḥussains Opfer in der islamischen Geschichte durch, die im 20. Jahrhundert erstmals durch einen sunnitischen Intellektuellen explizit erläutert wurde. Die Rede ist von *Sir Muḥammad Iqbal*[256]. Sayyed Akbar Hyder(2006), der schreibt über den Einfluß von Karbala auf Iqbals Denken:

> „Karbala for Iqbal became a political project constitued not only by the simultaneity of affirming the higher self and negating the lower one, but also by creating and reinforcing community solidarity. Iqbal implored those who saw Karbala solely as the epiphany of the highest mystical struggle to interpret this struggle via political activism." (Hyder 2006: 147)

In poetischen Versen übt Iqbal scharfe Kritik an jenen Mystikern und Sufis, die sich von den Geschehnissen dieser Welt zu Gunsten ihrer spirituellen Praxis völlig zurückzu ziehen und selbst im Angesicht von massiver politischer Unterdrückung und Unrecht vorziehen zu schweigen. Ḥussain transzendierte die Dichotomie zwischen weltlicher Macht und Reichtum einerseits und selbstgewählter Armut und zurücgezogenheit andererseits durch einen überragenden Akt der Liebe und der Opferbereitschaft, gespeist aus den Quellen von Wissen und Bewußtsein um die Wahrheit hinter den Schleiern. Ḥussain verkörpert die Essenz schiitischer Mystik, die sich als ein aktives „in der Welt sein" äußert, während sich die Seele des Mystikers doch frei und unabhängig von dieser Welt wähnt und sich nicht durch ihre Verlockungen verführen läßt. Ḥussain wird somit zum Prototyp des spirituell-politischen Widerstandskämpfers, dessen Kampf getragen ist durch Liebe zur Wahrheit und zur Menschheit und der bereit ist, dieser allumfassenden Liebe alles zu opfern, was er besitzt.

[256] Muḥammad Iqbal lebte von 1877-1938. Er stammte aus dem damaligen Indien, heutigen Pakistan und studierte in Cambridge, Heidelberg und München Rechtswissenschaften und Philosophie. Er setzte sich unter anderem intenisv mit J.W. Goethe auseinander und widmete ihm einen Gedichtband, den er als Antwort auf Goethes West-Östlichen Diwan schrieb. Er verglich westliche und östliche Philosophien, beshcäftigte sich mit Mystik, Dichtung und Politik. Er gilt als der geistige Vater Pakistans, auch wenn er dessen Gründung nicht mehr erlebte und als der Lieblingsdichter von Annemarie Schimmel, die sich später intensiv mit seinen Werken auseinandergesetzt hatte und intepretierte.

Annemarie Schimmel schreibt über Iqbals Auseinandersetzung mit Ḥussain Folgendes:

> „Für Iqbal ist die Stellung von Ḥusain innerhalb der Muslimgemeinde so zentral wie die Stellung der Sure *al- Ichlas im* heiligen Buch. Danach wendet er sich seinem bevorzugten Thema zu, der konstanten Spannung zwischen den positiven und negativen Kräften, zwischen dem Propheten und den Heiligen auf der einen Seite und den Unterdrückern und Ungläubigen auf der anderen Seite. Husain und Yazīd stehen auf der gleichen Linie wie Moses und Pharao. Iqbal fährt dann fort, um zu zeigen, wie das Kalifat von den koranischen Gesetzen getrennt und mit dem Erscheinen der Umayyaden zu einem weltlichen Königreich wurde. Und hier war es Husain, der wie eine Regenwolke erschien - wiederum das Bild des segensreichen Regens, der ständig auf so eindrucksvolle Weise mit dem Durst und der Trockenheit der eigentlichen Szene von Kerbela kontrastiert.“ [Schimmel 1986][257]

Iqbal kontrastiert die Heiligen mit den Unterdrückern und schafft so die Grundlage für mystisch-politische Interpretationen der Ereignisse von Karbala, die aus ihrem konkreten historischen oder räumlichen Kontext befreit werden und den Menschen zur Befreiung und zum Aufstand gegenüber ungerechte Tyrannen und koloniale Unterdrückung aufrufen. So hat sich *Iqbal* — der von einer unabhängigen islamischen Nation träumte, dessen Verwirklichung er in der Gründung von Pakistan neun Jahre nach seinem Tod, nicht mehr erlebte, bereits etliche Jahre vor den sozio-politischen Interpretationen von *‘Aschūrā’* durch iranisch- schiitische Intellektuelle und Geistliche wie *‘Alī Schari‘atī* oder *Ayatollah Chomeinī* hatte— sich intensiv mit den philosophischen und politischen Implikation der Botschaft von Imām Ḥussain auseinandergesetzt.

In diesem Zusammenhang hebt *Muḥammad Iqbal* besonders Ḥussains Methoden des gewaltfreien Widerstands und des zivilen Ungehorsams gegenüber zahlenmäßig weit überlegenen Gegnern oder übermächtigen politischen Herrschern hervor — Methoden, von denen sich auch der Führer der indischen Unabhängigkeitsbewegung, *Mohandas Mahatma Gandhi*, inspirieren ließ.[258]

Iqbal betont bespielsweise, daß Imām Ḥussains Weigerung, einem Tyrannen den Treueeid zu leisten, definitiv nicht mit einer kriegerischen oder aggressiven Absicht verbunden war, da er in seiner Karawane von Medina nach Kufa seine gesamte Verwandtschaft, seine Frauen, Kinder, Schwestern und seine Alten mitgenommen hatte, die seine friedliche Absicht unterstreichen sollten[259]. Zusätzlich hatte der Imām in der Nacht vor der finalen Schlacht alle seine männlichen Gefährten und Getreuen von jeglicher Verpflichtung ihm gegenüber entbunden und ihnen freigestellt zu gehen und ihr Leben zu schützen. Imām Ḥussain ließ sich nicht von der Übermacht

[257] http://www.rpi-virtuell.net/workspace/users/535/Seminar:%20Br%C3%BCckenbauer/RIG8-Schimmel-Kerbela.pdf [4.9.2010]
[258] Über Karbala im Kontext der indischen Befreiungsbewegung siehe auch Akbar 2004: 137 ff und 170
[259] http://letusbuildpakistan.blogspot.com/2009/01/allama-iqbal-on-ahlul-bayt-including.html

von Yazīds Heer einschüchtern oder gar erpressen und schreckte nicht zurück, selbst unter akuter Gefahr um sein Leben und das Leben seiner Gefährten furchtlos „Nein!" zu sagen— auf arabisch „*Lā!*"—das erste Wort des islamischen Glaubensbekenntnisses „*Lā illāha illa-Llāh!*" [Kein Gott, außer Gott] — ein deutlicher Audruck des Widerstandes und der Ablehnung gegenüber allem, was den göttlichen Werten entgegensteht. Imām Ḥussain bewahrte damit nicht nur den Kern des Islams und der prophetischen Botschaft des reinen Monotheismus, sondern legte auch den ideologischen Grundstein für spätere politische Bewegungen des gewaltfreien Widerstandes, wie ihn *Mahatma Gandhi* in Indien oder auch *H.D. Thoreau* und *Martin Luther King*[260] in Amerika später propagierten.

Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, dass jene Art der theologischen Philosophie, die in der Botschaft von *Karbalā'* enthalten ist, bald auch die Gestalt einer Art Theologie des Widerstandes bzw. einer Befreiungstheologie annahm und unweigerlich dazu führte auch auf politischer Ebene in zeitgenössischen Kontexten ihre Wirkung zu entfalten. Denn diese Kombination aus politischem Aktivismus, Opferbereitschaft und Spiritualität führte im 20. Jahrhundert auch zu einer verstärkten Annäherung zwischen marxistischen und islamischen Idealen, wie es besondern in den Schriften und Reden der Vordenker und Intellektuellen der iranischen Revolution 1979 deutlich wird.

Zweifelsohne hatten die *Madschālis* für *Aza-e-Ḥussain* aber schon von Anfang an eine starke politische Komponente, die es ermöglichte indirekt —durch die exemplarischen poetischen Erzählungen der Eigenschaften Imām Ḥussains einerseits und dessen Feinden andererseits— die illegitime Herrschaft und Tyrannei zeitgenössischer Machthaber anzuklagen und die Bevölkerung sowohl rational, als auch emotional auf Widerstand gegenüber diesen Mächten vorzubereiten. So ist dieses kollektive Weinen zu *'Aschūrā'* keineswegs als emotionale Schwäche oder als ritualisierte sinnentleerte Tradition zu bewerten, sondern als Lebendighalten und Bewahren einer Tradition des politischen und spirituellen Widerstandes gegen Repression jeglicher Art. Zu erstmaliger globaler und massenmedialer Beachtung gelangten diese Trauerrituale und das ihnen inhärente politische Potential jedoch erst 1979, als jenes kollektive Weinen unter der Führung eines 80-jährigen Ayatollahs eine politische Revolution gegen eines der militärisch am besten gerüstetsten Regime der Welt auszulösen vermochte.

[260] vgl. Akbar 2004: 162

2.2.1.3 *Madschlis ʻAzā-e-Ḥussain* als Erkenntnisritual

> „I learned the lesson of the Qurʻān from Ḥussain
> In his fire, like a flame, I burn."
> (Muḥammad Iqbal)

Neben sozio-politischen Aspekten und dem Ausdruck mystischer Liebe, welche in letzter Konsequenz zur Auflösung im Göttlichen führen soll, beinhaltet das ritualisierte Weinen allerdings noch eine weitere wesentliche Dimension — denn mit jenen Trauerritualen ist auch eine bestimmte Form der Vermittlung von Erkenntnis verbunden, die mit den verschiedenen —in den vorangegangenen Kapiteln bereits ausführlich diskutierten— Zugängen zu Wissen in der schiitisch-islamischen Philosophie korrelieren.

So bemerkte auch Frank J. Korom (2003) in seiner Befassung mit dem Phänomen von *ʻAzā-e-Ḥussain* auf Trinidad, dass es sich bei den schiitischen *Muḥarram*-Ritualen um eine Form der Produktion subjektiven Wissens handelt, bzw. um eine Transformation von abstrakten theologischen Inhalten in unmittelbares, individuell erfahrbares Verständnis .

> "Participation in the annual *Muḥarram* renewal is humankind´s chief responsibility in this lifetime, according to the Shi´ite perspective. Through participation in performances, systems of abstract theological meaning are shaped into emotional, experiental, and subjective local forms of knowledge comprehensible to the individual and his or her community."(Korom 2003:3)

> "Participation in these events offered the audience members the possibility of experiencing the martyr´s pain vicariously through what I have been calling subjective apprehension. By subjective apprehension I mean a personal experience of Husayn´s passion on the phenomenological level, a level on which individuals have direct access to the Imām´s mediating powers within a larger social collective. This physical and psychological dimension of the ritual complex is the most central aspect of *Muḥarram* praxis." (Korom 2003: 37

Das, was Korom hier als „subjektives Begreifen/Verständnis" bezeichnet, sollte allerdings aus dem Kontext einer islamischen Epistemologie heraus verstanden werden, denn moderne psychologische oder kognitive Ansätze vermögen es kaum, der Reichweite und der Bedeutung dieser Formen von Erkenntnis Rechenschaft zu tragen. Der Kontext eines islamischen erkenntnistheoretischen Rahmens wurde im einleitenden Teil dieser Arbeit [Prä-Induktionen] bereits ausführlich erläutert und darin mehrfach auf die wesentliche Komplementarität und notwendige Abhängigkeit verschiedener Arten von Wissen für den vollständigen Erkenntnisprozess hingewiesen. Dennoch sollen die Ergebnisse aus diesen Betrachtungen nun im Kontext der Phasen einer typischen Trauerveranstaltung noch einmal zusammengefasst werden.

Die erste Art ist Wissen, das durch Überlieferung *[naql]* gewonnen wird. Es ist also eine Form von Wissen, die schriftlich oder mündlich, durch Bücher, Gelehrte oder andere Experten weitergegeben wird. Dieses Wissen kann auf verschiedene Art und Weise präsentiert, rezipiert, memorisiert und tradiert werden. Die Form ist dabei aber nebensächlich. Das wesentliche Prinzip auf dem diese Art der Wissensvermittlung beruht, ist der kollektive oder individuelle Glauben an die Autorität bestimmter Quellen und Persönlichkeiten. Dieser „Glaube" muß zunächst allerdings durch vernünftige Beweisführung erst begründet werden. So stellt sich der Mensch im Besten Falle also die Frage, wieso er die Autorität einer bestimmten Schrift oder Person akzeptieren soll und versucht dafür eine rationale Begründung zu finden.

Die zweite Stufe von Wissen, stellt die persönliche Realisierung bzw. Verifizierung von Inhalten mittels des Intellekts*[ʻaql]* dar, welcher fähig ist kosmische Wahrheiten, mathematische Logik, Harmonie oder Ästhetik unabhängig von äußeren Quellen wahrzunehmen und auszuwerten.

Die dritte Stufe von Wissen ist schließlich die Realisierung im Herzen des Menschen— dem eigentlichen Sitz höherer Erkenntnis— durch unmittelbar persönlich erfahrenes Verständnis, welches einer Art „Entschleierung" der Wahrheit *[kaschf]* gleicht. Erst wenn abstraktes Wissen in dieser Form zu subjektivem Begreifen führt, löst sich die Trennung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis auf. Der Mensch verinnerlicht das Wissen auf einer Art und Weise, die dazu führt, dass dieser selbst zu diesem Wissen wird. All seine praktischen Handlungen, sein Denken und sein Fühlen beginnen nun zu einem Ausdruck, einer Verkörperung dieses Wissens zu werden, bis der Mensch schließlich eins wird mit der Wahrheit, die er zu erfahren suchte und zu einer Manifestation dieser Wahrheit wird.

Eine typische schiitische Trauerveranstaltung, egal in welchem kulturellen oder lokalen Kontext, beginnt zumeist mit einem Vortrag [*chutbah*] eines Gelehrten über irgendeinen Aspekt des Lebens, der Religion, der Politik, der Philosophie, oder des zwischenmenschlichen Umgangs aus Sicht der Lehren der *Ahl-ul Bait*. Dabei wird die Botschaft entweder aufgrund rationaler Beweisführung oder aufgrund von Überlieferungen durch den Propheten, die Imāme oder aus dem Qurʾān dargebracht und erläutert. Diese Phase unterscheidet sich kaum von einer herkömmlichen Vorlesung an einer westlichen Universität und beinhaltet vorrangig die erste und teilweise auch die zweite Art von Wissen [*naqlī* und *ʻaqlī].*

In der nächsten Phase [*rouzeh*] beginnt entweder der Geistliche oder ein professioneller Erzähler *[madāh*] die individuellen Episoden über das Leben und das Verhalten der Märtyrer von *Karbalāʼ* in poetischer Form mit schöner Stimme darzubringen und somit einen ästhetischen Bezug zwischen dem theoretischen, abstrakten Wissen und dessen praktischer Anwendung und Manifestation im Verhalten der heiligen Persönlichkeiten und der Märtyrer herzustellen. Die Art von

Wissen, die hierbei vermittelt wird, transzendiert nun die Fakultäten der rationalen Vernunft und beginnt höhere Dimensionen des Intellekts [*'aql*] und des Herzens [*qalb*] zu aktivieren, um ein subjektives Realisieren und unmittelbare Erfahren der abstrakten Botschaften zu ermöglichen. Die Realisierung wird begleitet von Tränen, die zu einem Ausdruck der Wahrhaftigkeit und der Tiefe der Erkenntnis werden, die das Herz bewegt und zum erzittern bringt.

Wenn das Weinen der Anwesenden einen Höhepunkt erreicht, geht diese Phase schließlich über in *„Sineh-Zani"* — jener Teil eines *Madschlis*, in dem die Anwesenden beginnen, sich rhythmisch auf die Brust bzw. das Herz zu schlagen und dabei verschiedene Formen von *„Dhikr"* [wörtl:*„Gedenken": sufische Praxis des beständigen rhytmischen Wiederholens eines bestimmten Wortes, Namens oder einer Botschaft, bis diese zu einem mystischen Zustand der Verinnerlichung führt*] zu rufen, bis ein tranceartiger Zustand erreicht wird, der eine andere Ebene des Bewußtseins öffnet und es im besten Falle erlaubt, die Grenzen zwischen dem trauernden Subjekt und der zu erfassenden Wahrheit aufzulösen, bis die beiden eins werden und sich der Diener in Seinem Herrn auflöst und in der Flamme der Liebe und der Erkenntnis verbrennt. Die Botschaft wird nun nicht nur mit dem Verstand erfasst und mit dem Herzen realisiert, sondern unmittelbar in der eigenen Seele erfahren, sowie die Gefühle von Schmerz, Liebe, Hitze oder Kälte vom Körper erfahren werden können. In dieser Phase tritt nun die dritte Art des Wissens in den Vordergrund [*kaschf; fanā*], das dazu führen soll, dass der Trauergast, die Botschaften *Imām Ḥussains* nicht nur kennen und verstehen lernt, sondern, diese sich auch in und der äußeren Handlungen und als Teil des eigenen Wesens zu manifestieren beginnen.

Die Phase des *Zineh-Zanī*endet schließlich mit abschließenden Grüßen an den Imām und seine Gefährten und Familienmitglieder, und mit der Bitte an Gott, das Gedenken an Imām Ḥussain zu akzeptieren, die Mitglieder der Madschlis zu segnen und ihnen den Rang von aufrichtigen Anhängern und Zeugen des Aufstandes des 12. *Imāms al-Mahdī* zu gewähren.Diese abschließende Hinwendung an Gott, ist auch Ausdruck dafür, dass eine Veränderung des Zustandes eines Menschen und wahre Erkenntnis, letztendlich, trotz aller persönlichen Bemühungen, nur durch die Barmherzigkeit und das Wirken Gottes erlangt werden können.

Schließlich wird Essen verteilt — ein nicht nur nebensächlicher Aspekt dieser Veranstaltungen, sondern scheinbar auch die letzte Phase jenes Erkenntnisprozesses, der „Rückkehr" in das Alltagsbewusstsein. Die oft bis zur Gänze verausgabten Trauernden werden dadurch nicht nur stärkt, sondern auch wieder in einen normalen Bewusstseinszustand zurückführt. Während in der Phase des *Rouzeh* und des *Zineh-zani* eine immer stärkere Nachinnenkehrung stattfindet und sich das Individuum gleichzeitig in der Masse auflöst, so wird während des Gemeinsamen Essens der Fokus vom inneren subjektiven Erleben wieder zurück auf die Gemeinschaft und die persönlichen Verpflichtung ihr gegenüber gelenkt. Darüber hinaus wird dem Essen, das im Namen *Imām Hussains* an die Gäste seiner

Trauerzeremonien verteilt wird, eine besondere Segens- und gar Heilkraft zugesprochen, die sich nicht nur auf denjenigen erstreckt, der die Speisen zu sich nimmt, sondern auch auf diejenigen, die das Essen zubereiten und die es finanziert haben. So wird das Essen, das im Wiener Imām ʻAlī Zentrum für 10 Tage lang allabendlich für bis zu 2000 Menschen verteilt wird, beinahe gänzlich aus privaten Spenden bezahlt. In Ländern mit einer hohen schiitischen Bevölkerungsdichte verwandeln sich zu Muḥarram gewöhnliche Straßen zeitweise zu öffentlichen Großküchen, in denen zahlreiche Freiwillige in riesigen Töpfen Reisgerichte oder Eintöpfe zubereiten und an die Teilnehmer von Madschālis und öffentlichen Prozessionen, sowie an Bedürftige zu verteilen.

2.2.1.4 Techniken der Transmission von ʻAzā-e-Ḥussain

ʻAzā-e-Ḥussain ist ein vielfältiges und komplexes Phänomen. Es diente Schiiten quer durch die Geschichte bis heute als Kommunikationsmedium, das sich spezifischen Techniken der Transmission bedient und Botschaften auf verschiedenen symbolischen Ebenen encodiert, die wiederum nur durch die Aktivierung verschiedener Ebenen des Bewusstseins und des Intellekts — wie im vorigen Kapitel bereits erläutert wurde— decodiert werden können. Sowohl politische, soziale, als auch spirituelle Botschaften sind in den Geschichten der Märtyrer von Karbalāʼ in einer enormen Dichte verschlüsselt und werden jährlich von Herz zu Herz, mit jedem Schlag auf die Brust, an die kommenden Generationen weitergegeben. Um diese Botschaften zu entschlüsseln, reicht jedoch die rationale Fakultät des Intellekts nicht aus, vielmehr wird die gesamte Bandbreite der Fakultäten des aktiven Intellekts angesprochen, damit die Botschaften verinnerlicht, ihre Wahrheiten realisiert und schließlich im Alltagsleben wirksam werden können. Dabei gibt es unterschiedliche Techniken der Transmission der Botschaften, die von den Imāmen an ihre Anhänger übermittelt und gefördert wurden.

Der wichtigste Ausdruck der Trauer war dabei die Lamentierung in Gedichtform. Bei genauerer Analyse ist in diesen Gedichten freilich viel mehr enthalten, als das reine emotionale Andenken an eine bestimmte geliebte Persönlichkeit. Hier wird islamische Geschichte aus der Perspektive ihrer scheinbaren Verlierer bewahrt, implizite politische Kritik an diversen zeitgenössischen Machthabern geäußert — deren offene Äußerung zu vielen Zeiten mit der Androhung des Todes verbunden war — aber auch philosophische und befreiungstheologische Theorien des Widerstands vermittelt.

Der über weite Strecken nur mündlich von Generation zu Generation und in manchen Fällen auch transnational weitergegebene Korpus von Trauerelegien, besteht heute sowohl aus schriftlichen als auch aus mündlich überlieferten Gedichten und Klageliedern, die entweder weiterhin innerhalb lokaler Gemeinschaften weitergegeben werden, oder auch in transnationalen Prozessen „geborgt“, übersetzt

und adaptiert werden. Im Cyberspace stehen mittlerweile auf verschiedensten *websites* ganze Datenbanken in verschiedenen Sprachen für jene Trauerdichtung zur Verfügung. Abgerufen werden können dabei entweder einfache Texten, aber auch deren vielfältige audio-visuelle Interpretationen, welche bei Bedarf während einer physischen Madschlis auch auf eine Videoleinwand projiziert werden können — falls etwa ein geeigneter Rezitator fehlt. Die Möglichkeit der digitalen Vermittlung erlaubt es einer globalen schiitischen Gemeinschaft dabei, ihre jeweils eigenen Trauerelegien nicht nur breitenwirksam zu präsentieren und ihre kulturell spezifischen Methoden des Trauerns um *Imām Ḥussain* im *Cyberspace* zu repräsentieren, sondern auch frei voneinander zu borgen, zu recyclen und Neues entstehen zu lassen.

2.2.2. 'Aschūrā' in Wien

> „Ich stelle fest, dass die Idee miteinander — das heißt, nicht nur die Angehörigen einer Nation, sondern die Angehörigen verschiedener Nationen und Kulturen— zu trauern auf immer mehr Interesse stößt. Man sieht auch an diesem kleinen Beispiel unserer Trauerveranstaltung hier, dass 'Aschūrā' global geworden ist, dass mittlerweile überall auf der Welt für Imām Ḥussain getrauert wird und in allen Sprachen." (Zainab, Wien Jänner 2009)

In Wien wird die kleine heterogene Gemeinde der 12er Schiiten in den ersten zehn Tagen des Trauermonats *Muḥarram* vereint wie kaum sonst im Jahr und sucht darüber hinaus in den letzten Jahren auch verstärkt den Kontakt mit Schiiten in Salzburg und Deutschland, sowie teilweise auch der alevitischen Gemeinde in Wien[261]. Trotz der starken verbindenden Faktoren, treten aber gerade auch während der Zeremonien, die während dieser Tage abgehalten werden, die unterschiedlichen kulturellen Traditionen hervor, in die diese Trauerrituale eingebettet sind. Jene Vielfalt in der Einheit, die in der lokalen schiitischen Gemeinschaft in Wien besonders deutlich zu Tage tritt, kann auch als kennzeichnend für eine globale transnationale Gemeinschaft 12er schiitischer Muslime insgesamt gesehen werden. So schreibt beispielsweise Bashir Rahim[262] (2006) in seinem Buch „ Reise der Tränen" über jene Trauerveranstaltungen:

> „Der Ausdruck der persönlichen Trauer. Wie die Bezeichnung schon hervorhebt, muss dieser Punkt eine Frage der persönlichen Wahl bleiben. Jede Gemeinde muss über ihre Art und Weise nachsinnen und entscheiden, welche, ihre geographische Lage und Komposition berücksichtigend, akzeptabel ist." (Rahim2006: 99)

---

[261] Die *El-Mehdi*-Moschee veranstaltete zu 'Arba'īn 2010 beispielsweise erstmals eine gemeinsame Trauerveranstaltung mit der alevitischen Gemeinde in Wien. Ausführliche Dokumentation der Veranstaltung ist im Internet abzurufen unter www.youtube.com/user/qiiiiikerbelaiiiiip#p/a/u/0/-yIzHNRhQT0 und http://www.youtube.com/user/qiiiiikerbelaiiiiip#p/a/u/1/GxdeayBSKiY

[262] Ein in Zanzibar geborener und in England ausgebildeter Gelehrter und Rechtsanwalt, der unter anderem auch als tansanischer Botschafter in Brüssel tätig war und zahlreiche Publikationen über die Bedeutung von Karbala und die Botschaft des Aufstands von Imām Ḥussain verfasst hat

Korom (2003), der die Entwicklung der schiitischen *Muḥarram*-Rituale in einer komparativen transnationalen Studie unter dem Aspekt der Kreolisierung untersucht hat, bemerkt in diesem Zusammenhang einen dualen Prozess von Transformation auf einer äußere Ebene und gleichzeitiger Kontinuität auf einer inneren, esoterischen Ebene:

> „The dual process of inner maintenance and outer change is the defining strategy of what I theorize to bet he underlying mechanism that has allowed fort he continuance of *Hosay* even under constant pressure…"(Korom 2003: 230-231)

> "By opening it up, the event becomes what we might call a double performance that simultaneously exemplifies what I have called *bāṭin* and *zāhir* understandings. The event from this perspective is esoteric, sacred, and ethnic on the inside, while exoteric, profane, and national on the outside." (Korom 2003: 194)

Aber nicht nur im direkten komparativen historischen oder transnationalen Vergleich lässt sich dieses Phänomen der äußerlichen Wandelbarkeit und Vielfalt und der gleichzeitigen Kontinuität und Beständigkeit in Bezug auf die inneren Dimensionen des Rituals feststellen. Denn selbst an einem Ort zur gleichen Zeit können die vielfältigen kulturellen Ausdrucksformen der Trauerzeremonien nebeneinander in Erscheinung treten und werden dabei von den Teilnehmern an solchen multi-ethnischen und multi-linguistischen *Madschlis* durchwegs als positive Bereicherung erlebt und als Ausdruck der wahren Globalität und Universalität der Botschaft von Karbalā'. In gewisser Weise entspricht also der Respekt vor der Vielfalt individueller und kultureller Traditionen, Trauer auszudrücken selbst einer langen Tradition und jedes Volk trauert in seiner Sprache und auf seine Art und Weise. Besonders deutlich kann dieser Aspekt vor allem am Höhepunkt der Trauertage, dem neunten und zehnten Tag von Muḥarram [263] im Islamischen Zentrum Imām ʿAlī in Wien beobachtet werden.

Am neunten und zehnten Muḥarram [*Taswa* und *'Aschūrā'*] beginnen die *Madschālis* bereits in der Früh und dauern oftmals bis in die späte Nacht hinein an.
Die Besonderheit an der *Madschlis* am 10. Tag ist, dass sich dabei die gesamte *community* der in Wien lebenden Schiiten, die an den Abenden zuvor jeweils in ihren eigenen Zentren Programme in ihren jeweiligen Sprachen abgehalten haben— ungeachtet der kulturellen, ethnischen oder sprachlichen Differenzen— in einem Zentrum versammelt. Jeder Gruppe steht dabei ein in etwa gleicher Zeitraum zur Verfügung, während dem sie ihre eigenen Trauerelegien vortragen und die Möglichkeit haben ihren jeweils eigenen sprachlichen, rhythmischen und rituellen

[263] der neunte Tag „*Taswa"* und insbesondere der Abend vor dem 10. *Muḥarram* gilt als der eigentliche Höhepunkt der ekstatischen Trauerveranstaltungen. Da alle Märtyrer am Vormittag des 10. Muharrams [Aschura] als die finale Schlacht schließlich stattfand fielen und Imām Ḥussain als Letzter zur Zeit des Nachmittagsgebets umgebracht wurde, finden an diesem Tag die Trauerzeremonien nur mehr von der Früh bis zum Mittagsgebet statt und sind bereits etwas gedämpfter. Der Abend vor des 10. *Muḥarram* selbst wird als „Sham-e-Ghariban" [die Nacht der Fremden, Besitzlosen, Entrechteten] bezeichnet und wird mit stillem Trauern und dem Anzünden von Kerzen verbracht, mit denen den Hinterbliebenen Frauen und Kindern gedacht wird, die nun schutzlos den Feinden des Imāms ausgesetzt waren.

Besonderheiten Ausdruck zu verleihen . Dies trägt nicht nur dazu bei, dass aus den jeweiligen Herkunftsländern mitgebrachte Traditionen gepflegt und bewahrt werden, sondern ermöglicht auch dem Rest der Gemeinschaft an diesen unterschiedlichen Traditionen des Trauerns um Imām Ḥussain teilzuhaben. Dies stärkt in Folge nicht nur das Bewußtsein über die eigenen kulturellen Wurzlen, sondern auch das Bewußtsein Teil einer transnationalen und internationalen schiitischen Gemeinschaft zu sein. Wer an diesen *Madschli*s des zehnten Muḥarramtages in Wien teilnimmt, kann also innerhalb eines Tages, ohne seinen Platz zu verlassen, iranische, irakische, türkische, pakistanische, afghanische — und neuerdings auch österreichische — Trauerdichtung und Trauerrituale erleben. Darüberhinaus ist es aber in den letzten Jahren auch üblich geworden, dass Schiiten unterschiedlicher Nationalitäten sich während dieser Tage in ihren jeweiligen Zentren besuchen und so auch an *Madjālis* außerhalb ihrer eigenen nationalen communities teilnehmen. Weiters werden von verschiedenen Zentren, meist am frühen Nachmittag, auch *Madjālis* nur für Frauen veranstaltet. Eine solche Frauen-Majlis wird im Folgenden [Kap.2.2.2.2] noch ausführlich beschrieben werden.

Wien, Muḥarram 2009

„Friede sei mit dir, oh Aba Abdillah und mit jenen Seelen, die in dein Lager kamen, um sich dir zur Verfügung zu stellen. Solange ich lebe und die Tage und Nächte einander folgen, flehe ich Allāh an Segenswünsche auf dich für immer und ewig zu herab zu senden. Möge Allāh mein Versprechen der engen Verbindung mit dir — physisch wie auch spirituell— [Ziyārat] nicht die letzte Erfüllung sein lassen. Friede sei mit Ḥussain und mit ʻAlī, Sohn des Ḥussain, und mit den Kindern von Ḥussain und mit den Freunden von Ḥussain."

Auszug aus dem Ziyārat ʻAschūrā'

Der Schnee knirscht unter meinen Füßen. Die Luft ist eisig und kristallklar, die Straßen sind leer. Noch vor der ersten Morgendämmerung habe ich meine Wohnung verlassen, um rechtzeitig zu der frühmorgendlichen Trauerveranstaltung für Imām Ḥussain und seine Gefährten das Islamischen Bildungs- und Kulturzentrum Österreich in Wien Josefstadt zu erreichen. Als ich den Vorraum des schiitischen Zentrums betrete — großzügige hell erleuchtete Räumlichkeiten in einem ehemaligen Geschäftslokal — putze ich meine Schuhe ab und stelle sie neben die anderen Stiefel und Winterschuhe, von denen der Schnee tropft. Sogleich werde ich warmherzig von einer iranischen Frau mittleren Alters empfangen, die mich mit „Salam Aalaikum, Guten Morgen!" begrüßt. Sie ist Sportlehrerin und lebt in Wien, seit sie vor vielen Jahren einen Waldviertler Lebenskünstler geheiratet hat, der — als er in einer Wohngemeinschaft mit türkischen Gastarbeitern lebte — zum Islam übertrat und mittlerweile als Schulwart der der Islamischen Volkschule [IVS] tätig ist. Sie und ihr Mann übernehmen seit einigen Jahren die Organisation für diese frühmorgendlichen Zusammenkünfte in den ersten zehn Tages des Muḥarram.

Da es ein Arbeitstag im Jänner wie jeder andere ist, haben sich nur eine Handvoll Männer, Frauen und Kinder hier versammelt um in den ersten Morgenstunden gemeinsam ihres Imāms und seiner Opferbereitschaft zu gedenken und sich durch das intenisve Reflektieren über dessen Handlungen selbst zu reformieren. Der Kaffee, der für das anschließende Frühstück bereits aufgesetzt wurde, verbreitet sein Aroma, während der Zentrumsgeistliche — ein in Qum ausgebildeter österreichischer Konvertit, dessen steirische Herkunft sich in seinen auf deutsch gehaltenen Ansprachen deutlich bemerkbar macht — den Gebetsruf anstimmt und sich die Anwesenden zum gemeinschaftlichen Morgengebet versammeln. Nach der Verrichtung des Gebets wird das Ziyārat-e-'Aschūrā' auf Arabisch rezitiert, während dem Imām Ḥussain, seine Gefährten und Familienmitglieder gegrüßt und gesegnet werden, die spirituelle Dimension der Ereignisse rund um die Schlacht beschrieben und seine Feinde verflucht werden. Im Anschluß daran hält der Geistliche eine Ansprache auf Deutsch über die Bedeutung des Aufstands von Imām Ḥussain in der heutigen Zeit, in der nicht nur auf die Ereignissen der Vergangenheit, sondern auch auf die politische Situation der unmittelbaren Gegenwart eingegangent wird[264].

Für das abschließende gemeinsame Frühstück wird kurzerhand ein großes Plastiktischtuch, über die Perserteppiche ausgebreitet und so— auf dem Boden sitzend — Kaffee und Kakao getrunken und dazu selbstgemachte Marmeladen und Nutella auf Fladenbroten gegessen. Dabei wird wird rege geplaudert, Neuigkeiten werden ausgetauscht und manche beschließen noch ein paar Minuten auf den weichen Teppichen zu schlafen, bevor sich die Versammlung auflöst und die Trauernden wieder ihren alltäglichen Verpflichtungen nachkommen.

Ganz anders als diese intimen und sehr ruhigen morgendlichen Trauersitzungen verläuft das Abendprogramm im Imām 'Alī Zentrum, im 6. Wiener Gemeindebezirk. Es ist dies der größte Versammlungsort für Schiiten in Österreich, die meisten von ihnen Iraner oder Afghanen. Hinter den Mauern eines unauffälligen Altbaus versammeln sich im Erdgeschoß inklusive überdachtem Hof jeden Abend an die 1000 Menschen, mit jedem Abend steigt die Anzahl deutlich nach oben und erreicht am Vorabend des 10. Muharrams ihren Höhepunkt mit an die 2000 Teilnehmern. Die Menschenmasse ist bereits dicht zusammengedrängt, die Luft gefüllt von Schweiß, Rosenwasser und dem Geruch von persischem Essen, das in der integrierten Großküche allabendlich für die Trauergäste gekocht und am Ende der Veranstaltung verteilt wird. Im Eingangsbereich reihen sich bereits die abgestellten Kinderwägen in einer langen Schlange hintereinander. Denn zu 'Aschūrā' bleibt niemand zu Hause, weder Frauen, Jugendliche noch Säuglinge, sowie auch damals in Karbalā' die gesamte Familie des Imāms anwesend war. Während die Frauen in jenem Raum versammelt sind, der normalerweise als

[264] Die ersten zehn Tage des *Muḥarram* 1430 n.H. fielen auf den Zeitraum zwischen 29. Dezember 2008 bis zum 7. Jänner 2009. Die israelische Militäroperation „Gegossenes Blei" gegen die Zivilbevölkerung des abgeriegelten Gazastreifens begann am 27. Dezember 2008 mit einer verheerenden Offensive der israelischen Luftwaffe und endete offiziell am 18. Jänner 2009. Die damals ständige mediale Präsenz der Bilder jener kleinen eingekesselten Gruppe von Männern, Frauen und Kindern, die selbst noch in den Trümmern ihrer Gotteshäuser beteten und Widerstand leisteten während sie mehr oder weniger hilflos von einer militärischen Übermacht massakriert wurden, drängte den unmittelbaren Vergleich der Bevölkerung des Gaza mit der Anhängerschaft des Imām Ḥussains in Karbalā' auf und wurde oftmals während dieser Sitzungen thematisiert bzw. als Anlaß genommen um zur Teilnahme an den zahlreichen Protestveranstaltung die dieser Tage abgehalten wurden teilzunehmen.

Moschee und Gebetsraum dient, so finden sich die Männer dicht zusammengedrängt im überdachten Innenhof ein, in dem kurzerhand Teppiche ausgerollt wurden. Die Kinder laufen zwischen ihren Eltern hin und her, bis sie irgendwann erschöpft auf den Schößen der Mütter oder auf den Schultern der Väter einschlafen. Die vorherrschende Farbe ist schwarz. Die Frauen zumeist in schwarze iranische Tschadore gehüllt, unter deren Schutz sie ihren Tränen laut schluchzend freien Lauf gewähren, die Männer in schlichten schwarzen Hosen und Hemden. Die Wände der Moschee sind ebenfalls mit schwarzen Leintüchern verhüllt, auf denen in grünen oder roten arabischen Schriftzügen die Namen von Ḥussain, Fāṭimah Zahra und Hussains Halbbruder, Abbas ibn ʻAlī Abū-l-Fadhl, aufgenäht oder gedruckt wurden.

Der Geistliche, der für diese Tage speziell aus dem Iran eingeflogen wurde, hält in persischer Sprache zunächst eine Rede, in der es um das Verhalten zwischen Familienmitgliedern geht, so wie es im Islam erwünscht ist und wie es die Mitglieder der Ahl ul- Bait des Propheten vorbildhaft praktiziert haben. Es geht dabei um die Rechte der Kinder, die Rechte und Pflichten der Eltern, der nahen Verwandten und der Eheleute zueinander, sowie um die Beziehung zwischen Geschwistern. Dann beginnt die ruhige Stimme des Gelehrten langsam emotionaler zu werden und er beginnt über das Verhalten der Familienmitglieder von Imām Ḥussain in Karbalā' zu sprechen. Er schildert die Liebe und Treue von Imām Hussains Halbbruder Abbas, dem Fahnenträger der Karawane, der auszieht, die feindlichen Reihen zu durchbrechen, um für die durstleidenden Kinder des Imāms Wasser vom Euphrat zu holen. Als es Abbas schließlich gelingt, das rettende Wasser des Euphrat zu erreichen, hält er — dessen Lippen vor Durst bereits vollkommen ausgedörrt sind — sich zurück auch nur einen Schluck Wasser zu trinken und schwört, dass seine Lippen nicht eher Wasser berühren werden, bevor er nicht zuerst seinen durstigen Nichten und Neffen Wasser gebracht hat. Doch auf dem Rückweg vom Euphrat in das Lager des Imāms, wird er von den feindlichen Soldaten aufgehalten und aus einem Hinterhalt heraus werden ihm beide Arme abgeschlagen. Obwohl Abbas als der als tapferster und stärkster Kämpfer des Imāms gilt, hatte ihn sein Bruder Ḥussain angewiesen, statt gegen die Feinde in die Schlacht zu ziehen, nur Wasser für die Kinder zu holen. Als Abbas nun, auch ohne Arme versucht weiter zu reiten, indem er den Wasserbeutel mit seinen Zähnen festhält, wird er von einem feindlichen Pfeil in sein Auge getroffen. Er fällt vom Pferd und das kostbare Wasser für die Kinder des Imāms versickert sofort im heißen Wüstensand. Als der Imām seinem Halbbruder Abbas zu Hilfe eilt und den seinen schwerverletzten Kopf in seinen Schoß legt, bittet Abbas den Imām darum, seinen Körper nicht zurück in das Lager zu bringen, da er den Anblick der enttäuschten, durstigen Kinder nicht ertragen könnte. Der Imām bittet Abbas im Gegenzug, ihn ein einziges Mal in seinem Leben als „Bruder" anzusprechen, da dieser Ḥussain seit seiner frühesten Kindheit immer nur mit „Maulā" — mein Herr und Meister— angesprochen hatte. In seinen letzten Worten beklagt Abbas nicht sein eigenes Schicksal, sondern weint darüber, dass er den Imām denn er nun verlassen muß, alleine zurücklässt und, dass dieser niemanden mehr haben wird, der ihn in der Stude seines Todes trösten kann. Als Ḥussain mit gebrochenem Herzen in das Lager zurückkehrt und seinen Familienmitgliedern die Nachricht über den Verlust von Abbas überbringt, macht sich die kleine Sukaina, Abbas´ vierjährige Nichte und Lieblingstochter Imām Ḥussains, solche Vorwürfe, darüber, dass sie ihren geliebten Abbas um Wasser gebeten hat, dass sie beschließt, nie mehr nach Wasser zu fragen. Als schließlich ihr Vater, der Imām,

selbst in die finale Schlacht ziehen muß, hält sie sein Pferd auf und bittet ihn unter Tränen, sie nicht zu verlassen. Imām Ḥussain steigt darauf hin vom Pferd und spricht liebevoll und geduldig mit Sukaina, um ihr zu erklären, wieso es notwendig ist, dass er sich dem feindlichen Heer entgegenstellt, um die Botschaft ihres Urgroßvaters, des heiligen Propheten, zu bewahren. Schließlich sagt Sukaina, der außergewöhnliche Intelligenz und Frömmigkeit nachgesagt wird:„Bismillah Vater“— „Geh im Namen Gottes“. Imām Ḥussain statuiert mit diesem Verhalten auch ein Exempel für das respektvolle Verhalten gegenüber Kindern, die das Recht haben, auch in jungen Jahren, bereits als vollständige Persönlichkeiten wahrgenommen und adressiert zu werden. Es heißt, dass Sukaina,die es gewohnt war, auf der Brust ihres Vaters einzuschlafen, in der Nacht nach Ḥussains Märtyertum alleine auf das Schlachtfeld hinausging um zwischen den Leichen ihrer Familienangehörigen nach dem kopflosen Körper ihres Vaters zu suchen, auf dessen Brust schlafend sie Zainab in der Früh vorfand. Nachdem das kleine Mädchen die anschließenden Strapazen der anstrengenden und demütigenden Reise im Zug der gefangenen Frauen und Kinder nach Kufa und Damaskus überlebt hatte, so verstarb sie doch eines Nachts plötzlich auf dem kalten Boden des Gefängnisses. In ihren letzten unschuldigen Worten, hatte sie sich an ihre Tante Zainab gewandt und diese gefragt: „Siehst du die Vögel, wie sie heimkehren? Wann wird Sukaina endlich heimkehren?“

Der Geistliche fährt fort, indem er nun beginnt, über die enge und vertrauliche Beziehung zwischen Imām Ḥussain und seiner Schwester Zainab zu sprechen. Zainab fällt die schwierige Aufgabe zu, trotz ihres eigenen Schmerzes, die verbliebene Karawane von Frauen und Kindern nach dem Tod ihres Bruders zu beschützen und zu trösten und darüber hinaus die Botschaft von Karbalā' zu verbreiten. In immer klagenderem Ton beschreibt der Geistliche das letzte intime Gespräch zwischen dem Imām und Zainab, die er auf ihre künftige Aufgabe vorbereitet. Der Geistliche fällt dabei zeitweise in direkte Rede, spricht die Worte von Zainab und Ḥussain in einer Art dialogischem Gedicht nach. Er beschreibt wie Ḥussain Zainab versucht zu trösten und sie bittet stark zu bleiben und nicht zu weinen. Doch er weiß, dass Zainab bereits den Verlust ihrer Mutter Fāṭimah, ihres Vaters Ali und ihres Bruders Ḥassan ertragen musste, und ihr nun auch der Verlust ihres letzten Bruders Ḥussain bevorsteht. Als sich die Stimme des Geistlichen schließlich selbst in Tränen und Schluchzen erstickt, die von dem anschwellenden Weinen der Masse aufgenommen wird, übernimmt ein professioneller Rezitator [Madah] die Leitung der Zeremonie und trägt mit klagender Stimme Rowzeh vor. Durch seine detailreichen Schilderungen in persischer Gedichtform, läßt er die Geschehnisse von damals in der Imagination der Zuhörer zu unmittelbarer Gegenwart werden. So lässt er beispielsweise die Worte von Zainab an ihren toten Halbbruder Abbas gerichtet nachklingen:

„'Abbās, mein Augenlicht.
Sie nehmen uns gefangen.

Bist du damit einverstanden?
Sie bringen uns nach Shām.

Mein Bruder 'Abbās...

Meine Beschwerden sind an dich gerichtet.

Keiner ist mehr da, um die Frauen zu beschützen.
Shimr hält uns ständig unter Bewachung.
Auf den Kamelen gehen wir mit Plagen.

'Abbās, mein Augenlicht.
Sie nehmen uns gefangen."[265]
(…)

Das kollektive Weinen schwillt an und mit einem Mal beginnen sich die Männer aber auch die Frauen und sogar die Kinder in einem einheitlichen Rhythmus mit der offenen Handfläche oder der Faust auf die Brust zu schlagen. Die tausenden Hände und Fäuste, die sich gleichzeitig auf das Herz schlagen, lassen den Raum erzittern, wie unter dem Schlag gewaltiger Trommeln. Die Rhytmen, die vom Madah vorgegeben werden, variieren und werden manchmal schneller und hitziger, dann wieder ruhiger und langsamer, manchmal regelmäßig und dann wieder off- beat. Das Schlagen wird begleitet vom Dhikr der Masse. Dabei wird der Name Ḥussains, Zainabs oder Abbas´ mit jedem Atemzug wiederholt, während der Madah seine Klagedichtung getragen von jenem Rhythmus vorträgt.
Das Schluchzen und Weinen erreicht nun einen Höhepunkt an Intensität. Die Luft ist stickig und riecht salzig von Tränen und Schweiß. Die Masse gerät langsam in einen tranceartigen Zustand, der Raum und Zeit transzendieren läßt und die Trauernden zu spontanen Visionen und dem Gefühl der unvermittelten Nähe zu den heiligen Persönlichkeiten inspiriert. Die Aufgabe des Madahs ist es dabei, die Masse in ihrer Trauer so zu führen, dass sie zwar tief in ihre Trauer hineinfallen und ihre Herzen bis ins Innerste ergriffen werden, gleichzeitig aber auch darauf zu achten, dass es nicht zu ekstatischen Zuständen kommt, bei denen die Menschen die Kontrolle oder ihr Bewusstsein verlieren würden. Dennoch kommt dies vor allem unter jungen Männern hin und wieder vor. Für diesen Fall stehen einige Trauergäste, die in ihrem Alltagsleben als Ärzte tätig sind bereit, um gegebenenfalls die Versorgung solcher Fälle übernehmen.

Zumeist verlaufen die Veranstaltungen trotz der vielen Menschen und der aufgeheizten Stimmung jedoch friedlich und ohne Zwischenfälle und enden — unter Rücksichnahme auf die Nachbarn und Anrainer — um spätestens 22 Uhr mit der Ausgabe des in der Moschee eigens dafür zubereiteten warmen Essens. Für den Fall, dass ein Anrainer einmal dennoch die Polizei verständigt, so ist diese bereits gut informiert, denn die Verantwortlichen im Imām ʻAlī Zentrum unterhalten eine gute Kooperation mit den lokalen Behörden. Und so können gegebenenfalls gerufene Polizisten meist auch ohne weiteren Bedarf an Konfliktvermittlung mit einem Teller vorzüglichen persischen Essens wieder ihren regulären Dienst fortsetzen.

Als ich die dampfige dichte Luft des Imām ʻAlī Zentrums verlasse, hat es begonnen zu regnen. Die Tropfen prasseln auf den Asphalt und in meinen Ohren klingt noch immer der Rhythmus der tausenden von Handflächen und Fäusten nach, die sich auf das Herz schlagen

[265] Eine ungefähre Übersetzung eines Auszuges aus dem persischen Text

und dabei den Namen rufen, immer und immer wieder. Ḥussain, Ḥussain, Ḥussain…bis sie in Trance geraten. Noch immer tönt der Name in meinen Schläfen, bohrt sich in mein Herz, bis alles zu singen scheint, in unablässigem Rhythmus. Ḥussain, Ḥussain, Ḥussain. Jeder Regentropfen, jeder Schritt auf dem nassen Asphalt, jeder Atemzug. Der Wind seufzt diesen Namen—Ya Ḥussain! Tränen strömen vom Himmel, die Äste wiegen sich wie Klageweiber, scheinen zu fragen: Wo ist Ḥussain? Was ist geschehen?
Im Rhythmus der Welt verwebt sich die Trauer, die heute alles zu umfassen scheint. Nur der Mensch nimmt es nicht wahr, er schläft, er träumt. Der Mond staunend, mit weit aufgerissenem Gesicht, ist der ewige Zeuge, erstarrt über das Blutvergießen unter den Menschen. Doch das Licht von Ḥussain konnten sie nicht löschen und jeder Schlag auf unser Herz legt Zeugnis ab, dass jenes Licht deutlich ist und jene Botschaft immer stärker wird. Die Welt raunt Ḥussain, Ḥussain, Ḥussain— wartend auf jenen Einsamen, der Licht bringen wird in diese sagenhafte Dunkelheit der Zeit, der Entfernte, der jenen nah ist, die ihn kennen. Und während ich auf die Straßenbahn warte, wird mir bewusst, dass unser Trauern und unser Gedenken an Imām Ḥussain nicht nur ein Wiederholen der Vergangenheit ist, ein Lamentieren und Geschichten erzählen, um ein Erbe nicht zu vergessen, das bereits hunderte von Jahren von einer Generation zur nächsten weitergegeben wurde. Es ist vielmehr eine aktive Vorbereitung auf Ereignisse, die in der Zukunft liegen werden. Eine Vertiefung jener Inhalte und ein Trainingsprogramm für jenes Verhalten, welches uns möglich machen soll, dem Aufstand von Imām Mahdī beizuwohnen, als einer seiner aufrichtigen Anhänger und Helfer. Denn der Aufstand gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Lüge, den Imām Ḥussain mit 72 Gefährten in der Wüste von Karbalā' begonnen hat, wird einst seine Vollendung durch den Aufstand des 12. Imāms finden — ein Aufstand, der in einer hochmedialisierten, digital vernetzten und globalisierten Welt stattfinden wird, zu einer Zeit in der niemand mehr behaupten kann, er hätte nichts gewusst von der Botschaft des Islam und der Botschaft von Karbalā'. Denn die Botschaft hat sich mittlerweile global verbreitet, durch wandernde Menschen, neue Medien und digitale Lebensräume — und jene Netze, die diese spinnen. Mein Herzschlag, der Atem der Welt, die Nullen und Einsen jenes beständigen Rhythmus zwischen Sein und Nicht Sein, der alles am Leben hält und die tausenden Hände, die auf die Herzen der Menschen niederprasseln in einem fort. Die Vollendung des Aufstandes von Ḥussain ist noch lange nicht vorüber, sie steht uns erst bevor. Die Sonne wird aufgehen, egal ob wir schlafen oder nicht. Doch werden wir wach sein, um ihren Aufgang zu erleben?

Unsere Tränen sind es, die uns wach halten, die unser Herz mit Bewusstsein füllen, mit Mut und mit Anwesenheit, damit wir nicht in die Ohnmacht derjenigen verfallen, die kein Mitleid mehr empfinden können im Angesicht von Unrecht. Es sind keine Tränen der Verzweiflung, der Hoffnungslosigkeit oder der Depression. Es sind Tränen der Liebe und der Hoffnung, die der Seele Auftrieb geben. Denn das Opfer des Imāms reißt immer und immer wieder die Schleier von unseren Herzen und macht uns deutlich, dass hinter all dem Leiden, doch eine unbeschreibliche Barmherzigkeit liegt, die uns befähigen will, gegen dieses Leid und Blut vergießen anzukämpfen, dem sich die Menschen seit Anbeginn der Zeit hingeben, weil sie sich abgewandt haben von ihrem Geliebten. Meine Tränen der Trauer werden zu Tränen der Freude und mein Herz wird plötzlich leicht und voller Zuversicht und Frieden. Verzweifelte

Wut und Härte, die ich im Angesicht der täglichen medialen Bilderflut von Phosphorbomben und schreienden Kindern empfunden habe, weicht nun einem Gefühl der Dankbarkeit, darüber, dass wir noch fähig sind, diesen Schmerz überhaupt zu empfinden und noch wach genug sind, um die Botschaft zu begreifen, die dahinter verborgen liegt, und die uns selbst zu transformieren vermag.

2.2.2.1 Zehn Tage der Trauer[266]

Jeder der zehn Muḥarram Abende ist einer anderen Persönlichkeit gewidmet, die am Schlachtfeld von Karbalā' ihr Leben gab. So beginnen die Erzählungen am ersten Abend des Muḥarram meist mit der Vorgeschichte der Tragödie und dem Schicksal von *Muslim ibn Aqīl*, einem Cousin des Imām Hussains[267], der als Bote des Imāms nach Kufa geschickt wurde, begleitet von seinen beiden kleinen Söhnen Muḥammad und Ibrahim, die er mit sich brachte, um die friedliche Absicht seiner Mission zu unterstreichen.



Abbildung 164: Darstellung der Exekution Ibn Aqils[268]

Zuvor hatte die Bevölkerung von Kufa Imām Ḥussain in tausenden Briefen um Hilfe gegen die unterdrückerische Herrschaft ihres Statthalters gebeten und dem Imām ihre Unterstützung zugesichert. Doch als Yazīd von einem geplanten Aufstand in Kufa berichtet wurde, ließ dieser den aktuellen Statthalter von Kufa gegen *Ibn Ziyad*[269] eintauschen, der weithin für seine Härte, Grausamkeit und Skrupellsoigkeit

[266] Eine genaue Auflistung aller Märtyrer von Karbala und deren Geschichten findet sich in deutscher Sprache unter http://www.eslam.de/begriffe/a/aschura.htm
[267] Muslim ibn Aqil war der Sohn von Aqil ibn Abū Ṭālib, einem Bruder von Imām ʿAlī ibn Abū Ṭālib
[268] ***http://www.ashura.com/***
[269] Ubaidullah ibn Zyiad war ebenso wie der damalige Kalif Yazid ibn Muawiyah ein Enkelsohn von Abū Sufyan, einem der größten und hartnäckigsten Feinde des Propheten Muḥammad in Mekka. Als der Prophet Mekka siegreich eingenommen hatte, blieb Abū Sufyan keine andere Wahl als äußerlich den Islam zu

bekannt war. Ibn Ziyād ließ als erste Amtshandlung alle Schiiten in Kufa und alle Personen, die den Namen „ʻAlī", „Ḥassan" oder „Ḥussain" trugen, ausnahmslos hinrichten ließ.

Als *Muslim ibn Aqīl* nun Kufa erreichte, um die Aufrichtigkeit der Unterstützung der Bevölkerung gegenüber Ḥussain zu prüfen und um dem Imām, der noch in Mekka weilte, Bericht über die Lage vor Ort zu erstatten, fand er das Volk zunächst noch standhaft vor und schickte einen Boten aus, um dem Imām mitzuteilen, dass er sich auf den Weg machen solle. Doch im Angesicht des neuen Statthalters minimierte sich die Unterstützung der Bevölkerung so rasch, dass sich *ibn Aqīl* — mit der Treulosigkeit und der Feigheit der Leute von Kufa konfrontiert — bald ganz alleine in der fremden Stadt vorfand und schließlich verraten und gegen Kopfgeld ausgeliefert wurde. *Ibn Zyiād* ließ ihn exekutieren, indem er *ibn Aqīl* vor den Augen des Volkes vom Minarett der Moschee stürzen ließ. Auch seine beiden kleinen Söhne, die zunächst noch fliehen konnten, wurden bald darauf ausgeliefert und hingerichtet. Es bleibt nun niemand mehr, der Imām Ḥussain warnen könnte und so bricht dieser mit seiner Karawane von Mekka auf Richtung Kufa, um den Bitten eines unterdrückten Volkes nach Hilfe zu beantworten.

Der zweite Abend ist *Ḥur ibn Yazīd ar-Riyah* gewidmet, einem Offizier von *Yazīds* Armee, der dazu befehligt war Imām Hussains Karawanne aufzuhalten. Als *Ḥurs* Männern das Wasser ausging, versorgte Imām Ḥussain die feindliche Armee mit Wasser aus seinen eigenen Vorräten, da es das islamische Kriegsrecht verbietet, auch den Feinden den Zugang zu allgemeinen lebensnotwendigen Gütern wie Wasser zu verwehren. Später allerdings, als die Armee *Yazīds* Imām Ḥussains Karawanne — und selbst den Säuglingen und stillenden Müttern unter ihnen— tagelang den Zugang zum Wasser abschnitt, plagte den Offizier *Ḥur* das schlechte Gewissen. Kurz vor der Morgendämmerung des 10. Tages, an dem die Schlacht schließlich stattfinden sollte, ritt *Ḥur* gemeinsam mit seinem Sohn und seinem Sklaven schließlich zum Lager von Imām Ḥussain, flehte diesen um Vergebung an und schwor dem Imām seinen Treueid. Schließlich bat *Ḥur* den Imām um die Erlaubnis, als erster für den Imām in die Schlacht gehen und kämpfen zu dürfen. Der Imām zögert zunächst mit der Begründung, dass er jemanden, der als Gast zu ihm kommt, nicht für ihn in die Schlacht schicken kann. Doch als er die aufrichtige Absicht in *Ḥurs* Herzen erkannte, soll Imām Ḥussain geantwortet haben: "*Deine Mutter hat Dir den richtigen Namen gegeben, du warst in dieser Welt frei und wirst es auch im Jenseits sein*". Denn der Name *„Ḥur"* bedeutet auf arabisch „frei". Die Geschichte dieses ersten Märtyrers von *Karbalā'* verdeutlicht, dass jeder Mensch frei ist nach seinem

---

akzeptieren. Durch Bündnisse mit dem ersten Kalifen Abū Bakr gelang es Abū Sufyan Teile seiner vorislamischen Macht wiederzuerlangen und seinen Sohn Mu'awiyah und in dessen Nachfolge seinen Enkelsohn Yazid schließlich sogar als Kalifen einzusetzen. In diesem Zusammenhang wird insbesondere von Schiiten die unrechtmäßige Herrschaft von Muawiyah und Yazid als Fortsetzung der Herrschaft von den Feinden des Islams und den Erzfeinden des Propheten unter dem Deckmantel des Islams gesehen. Dem gegenüber steht der rechtmäßige Herrschaftsanspruch der Familie des Propheten selbst, deren einzige Aufgabe darin bestand den Islam und die Botschaft des Propheten zu bewahren und dessen Anhänger vor Tyrannei zu beschützen.

Gewissen zu entscheiden und nicht aufgrund von historischen Umständen dazu bestimmt ist, entweder auf der Seite der Unterdrücker oder der Unterdrückten stehen zu müssen.



Abbildung 165: Ḥur bittet Imām Ḥussain um Verzeihung

Der dritte Abend ist mehreren Persönlichkeiten gewidmet. Einerseits *Wahhab ibn Abdullah*, einem jungen Bräutigam, der erst seit zwei Monaten verheiratet war und zudem das einzige lang ersehnte Kind seiner Mutter, die selbst bereits Witwe geworden war, gewesen ist. Sowohl seine Mutter, als auch seine junge Braut waren in *Karbalā'* anwesend und wurden zu unmittelbaren Zeuginnen seines Märtyrertums. Als man der Mutter den Kopf ihres getöteten einzigen Kindes brachte, soll diese, anstatt zu weinen, mit den Worten: *„Heute bin ich die stolzeste Mutter des ganzen Irak!"* den Kopf geküsst und diesen anschließend zurück aufs Schlachtfeld geworfen haben. Denn was sie für Gott geopfert hatte, wollte sie nicht wieder zurückhaben. Die junge Ehefrau soll selbst auf das Schlachtfeld hinausgelaufen sein um ein letztes Mal mit dem toten Körper ihres Angetrauten zu sprechen. Es heißt, sie habe sich bei ihm beklagt, dass er ins Paradies gegangen sei und sie nicht die Möglichkeit hätte ihm nachzufolgen. In diesem Moment erschlug sie ein Soldat aus Yazīds Armee von hinten und machte sie damit zur ersten weiblichen Märtyrerin von *Karbalā'*.

Weiters wird an diesem Abend auch von den sechzehn befreiten abessinischen[270] Sklaven berichtet, die obwohl Imām Ḥussain, sie dazu aufgefordert hatte zu gehen und sich in Sicherheit zu bringen, nicht von der Seite des Imāms wichen und bis zum Letzten für ihn kämpften.

In der vierten Nacht wird die Geschichte von *Zuhair ibn Quain* und *Sa´id ibn Abdullah* erzählt, zwei treue Gefährten des Imāms, die sich vor ihn stellten, als er auf dem Schlachtfeld das Gemeinschaftsgebet leitete und währenddessen ein unablässiger Hagel feindlicher Pfeile auf die Betenden niederzugehen drohte. Mit ihren Körpern

[270] Dem heutigen Äthiopien

als Schutzschilder fingen die beiden Männer alle Pfeile ab und es heißt, dass ihre Körper zu Ende des Gebets mit 38 bzw. 52 Pfeilen gespickt waren. Als der Imām die abschließenden Worte zur Vollendung des Gebetes rezitierte, fielen die beiden tot zu Boden.

Dann wird dem Schicksal von *Aun* und *Muḥammad*, den beiden Söhnen von *Zainab bint ʻAlī* und somit Neffen von Imām Ḥussain und Urenkeln des Propheten Muḥammad gedacht. Sie dürften nicht älter als 10 und 13 Jahre gewesen sein, als sie um die Erlaubnis des Imāms bettelten auf dem Schlachtfeld ihre Schwertkunst unter Beweis stellen zu dürfen. Als sie schließlich brutal von den feindlichen Soldaten getötet worden waren, soll Zainab sich auf den Boden geworfen haben um Gott zu danken, dass er ihr Opfer angenommen hatte. Ein weiterer Jugendlicher der in dieser Schlacht kämpfte und fiel, war der dreizehnjährige *Qasim*, einen Sohn Imām Ḥassans, der ebenfalls seine Mutter angebettelt haben soll, ihm zu erlauben, seinen Onkel Imām Ḥussain zu begleiten. Es heißt, dass *Qasims* toter Körper von den feindlichen Pferden zertrampelt und in so einen schlechten Zustand gebracht worden war, dass *Imām Ḥussain* die Überreste des jungen Toten nur mehr in seinem Umhang aufsammeln konnte.

Mit der Geschichte von *Abbas ibn ʻAlī Abū-l-Fadhl*, dem Fahnenträger der Karawane und Halbbruder[271] Imām Hussains nähern sich die Tage der Trauer bereits dem Höhepunkt. Ausführlich wird über die enge Beziehung zwischen *Ḥussain* und *Abbas* berichtet, die sie schon seit ihrer frühesten Kindheit miteinander verband und über die unermessliche Liebe und Loyalität, die zwischen den beiden Brüdern herrschte. Die Tapferkeit und Unerschrockenheit von Abbas, der als stärkster Kämpfer im lager Ḥussains bekannt war, wird kontrastiert mit seiner Sanftheit und Liebe gegenüber seinen Nichten und Neffen, den Kindern Imām Ḥussains. Statt in die Schlacht zu ziehen und die Feinde des Imāms aktiv zu bekämpfen, wendet er all seine Kraft auf um die feindlichen Reihen zu durchbrechen und Wasser für die durstigen Kinder des Imāms zu holen und auf diesem Wege schließlich sein Leben zu opfern.
Dies ist ein weiterer Hinweise darauf, dass Imām Ḥussain bis zum letzten Moment versuchen wollte, Gewalt zu vermeiden und den feindlichen Soldaten, die friedliche Absicht zu symbolisieren mit der er gekommen war. Als Abbas das Wasser des Euphrats erreichte, verwehrte er sich selbst, trotz seines großen Durstes, auch nur einen Schluck zu trinken, bevor nicht die Kinder Imām Hussains ihren Durst gestillt hätten. So starbAbbas, dem man beide Arme abgeschlagen hatte, schließlich durstig in den Armen seines Bruders. Sein letzter Wunsch war es, dass der Imām das Blut von seinen Augen wischen möge, damit er das Gesicht seines Imāms und Bruders noch ein letztes Mal sehen könne.

[271] Abbas war ein Sohn ʻAlī ibn Abū Ṭālibs von dessen zweiter Ehefrau bekannt als „Umm-ul Banin“[„Mutter der Söhne“, die Imām ʻAlī, nach dem Tode seiner ersten Ehefrau Fāṭimah, auf Fāṭimahs eigenen Wunsch hin geheiratet hatte. Alle vier Söhne Umm-ul-Banins starben an der Seite von Imām Ḥussain in Karbala.



Abbildung 166: Darstellung von Abbas ibn ʻAlī, dem Fahnenträger, auf dem Weg Wasser aus dem Euphrat für die durstigen Kinder des Imāms zu holen[272]

Schließlich opferte Imām Ḥussain auch das Leben seiner beiden Söhne. Der achtzehnjähriger *ʻAlī Akbar*, den er nicht ohne der Erlaubnis seiner Mutter auf das Schlachtfeld gehen ließ und seinen Säugling, den sechs Monate alten *ʻAlī Asghar*, der unter so großem Durst litt, dass der Imām als einzigen Ausweg sah, den Säugling hochzuheben und die Feinde um Gnade und um ein paar Tropfen Wasser für das wehrlose Kind zu bitten — ein weiteres Symbol der friedlichen Absicht des Imāms. Die Antwort der Armee *Yazīds* war ein Pfeil, der sich durch den Hals des Kindes bohrte. Es heißt, dass die Haare und der Bart des Imāms in diesem Moment weiß wurden und er Allāh um Geduld in dieser schwierigsten Prüfung, die je ein Prophet oder ein Heiliger erdulden musste, bat. *Muḥammad Iqbal* weißt in diesem Zusammenhang darauf hin, dass von Imām Ḥussain schließlich jenes Opfer angenommen wurde, dessen Einlösung Allāh vom Propheten Ibrahim [Abraham] nicht verlangt hatte, als dieser aufgefordert worden war, seinen Sohn Ismail zu opfern. Der Imām schien all seine Kraft zu verlieren, als er schließlich den toten Körper des Säuglings an seine Mutter, Rubāb, die am Eingang des Zeltes auf ihn wartete, übergeben musste. Es wird überliefert, dass er sieben Schritte vorwärts und wieder sieben Schritte rückwärts ging, während er die Augen der Mutter fixierte um sie und sich selbst langsam auf das vorzubereiten, was den Eltern nun bevorstand. Mit ihren eigenen Händen schaufelten Vater und Mutter des toten Säuglings schließlich ein kleines Grab und legten ihren Sohn hinein.

[272] http://www.eslam.de/begriffe/a/abbas_ibn_ali.htm



Abbildung 167: Imām Ḥussain mit seinem Säugling ‘Alī Asghar in den Armen



Abbildung 168: Imām Ḥussain verabschiedet sich von Zainab und den Frauen



Abbildung 169: Das Schlachtfeld von Karbalā’ mit einer Überzahl von feindlichen Soldaten auf der einen Seite und den Überresten der Märtyrer Imām Hussains auf der anderen Seite

Die Nacht vom neunten auf den zehnten Tag [*Taswa*] und der Vormittag des zehnten Tages [*'Aschūrā'*] ist schließlich dem Märtyrertum von Imām Ḥussain gewidmet, der erst gehen durfte, als er den Tod all seiner Geliebten, Gefährten und Familienangehörigen miterleben musste. Nachdem er sich von seinen Schwestern Zainab und *Umm Kulthum*[273], seinem letzten verbliebenen Sohn *'Alī Zain-ul-Abidīn al-Sajjad*[274]— der mit hohem Fieber unfähig sich zu erheben im Lager verblieben war, und später seinem Vater als Imām nachfolgen würde— seiner kleinen Tochter *Sukaina*[275] und seinen Frauen verabschiedet hatte und von diesen die Erlaubnis erbeten hatte, ihn gehen zu lassen, ging er schließlich als Letzter auf das Schlachtfeld, um seine Gegner ein letztes Mal dazu aufzurufen, sich zu besinnen und nicht den Enkel des heiligen Propheten zu töten und sich auf die Seite des Bösen und der ewig Verdammten zu stellen. Er ritt auf seinem treuen Pferd *Zuldschanā* auf eine Anhöhe und rief dreimal laut in alle Richtungen, ob es noch irgendjemanden gäbe, der bereit wäre, ihm zu helfen. Dann trat er noch einmal vor die feindlichen Reihen und versuchte an deren Gewissen zu appellieren und sie dazu aufzurufen, sich dem wahren Islam zu ergeben und das Unglück von sich abzuwenden, das sie als Konsequenz ihrer Taten auf sich nehmen müssten. Erst auf den Befehl *Dschibrails*— dem Erzengel Gabriel — hin, beginnt der Imām, dessen Herz so viele Male gebrochen wurde, schließlich alleine gegen die Überzahl von Feinden zu kämpfen. Doch als die Zeit für das Nachmittagsgebet gekommen ist, steckt er sein Schwert zurück und beginnt sein letztes Gebet zu verrichten. In seinen letzten Atemzügen lobpreist er Gott und dankt für all Dessen Gnaden. In diesem Moment, als der Imām sich noch im Gebet befindet, wird ihm ein vergifteter Dolch, in den Rücken gerammt. Sein Kopf wird abgeschlagen um diesen als Trophäe dem Machthaber Yazīd zu präsentieren. Sein Körper wird von den feindlichen Pferden zertrampelt.

[273] Umm Kulthum war die jüngste Tochter von Imām ʿAlī und Fāṭimah. Sunnitischen Quellen behaupten, dass sie mit dem zweiten Kalifen Umar ibn Chattabverheiratet gewesen sein soll, was aber aus schiitischer Sicht in Berufung auf Überlieferungen späterer Imāme dementiert wird. Demnach soll ʿAlī ibn Abū Ṭālib, Umar die Hand seiner Tochter verweigert haben, und diese stattdessen einem seiner Neffen, dem Sohn Jafar ibn Abū Ṭālibs zu Frau gegeben haben. Umm Kulthum war zählt ebenfalls zu einer der Überlebenden von Aschura, die nach der Schlacht von Karbala, gemeinsam mit ihrer älteren Schwester Zainab redegewandt und mutig die Botschaft ihres Bruders verteidigte und eine der ersten gewesen sein soll, die Trauergedichte für Imām Ḥussain komponiert hatte.

[274] Manchen Quelle zu folge erlaubte es eine List, diesen ältesten Sohn Imām Hussains mit dem Namen ʿAlī vor dem Tode zu bewahren. So wussten die Feinde des Imāms nur von zwei Söhnen Hussains mit dem Namen ʿAlī, wobei der ältere den Beinamen „Akbar" und der jüngere als „Asghar" bezeichnet wurde. In der Schlacht aber starben zwei Söhne Hussains, die als „ʿAlī" bezeichnet wurden, wobei der jüngste, der sechsmonate Alte Säugling eigentlich den Namen Abdullah ibn Ḥussain getragen haben soll. So konnte Imām Ḥussain durch das Opfer seiner beiden jüngeren Söhne, das Leben des ältesten Sohnes retten, der schließlich das Imāmat nach seinem Vater antreten sollte.

[275] Sukaina bedeutet eigentlich „kleine Sakina" und war der Beiname der jüngsten Tochter des Imāms Ruqaiyah ibn Ḥussain. Demnach wird dieses Mädchen sowohl als Ruqaiyah, als auch als Sakina oder Sukaina bezeichnet.



Abbildung 170: Die verbliebenen Frauen trauern über den kopflosen Überresten Imām Hussanys



Abbildung 171: Das verliebene weiße Pferd Imām Hussains Dhul Djana



Abbildung 172: Das berühmte Motiv von Dhul Djana umringt von den trauernden Frauen; im Hintergrund der Schrein von Imām Ḥussain in Karbalā'

Die Zelte der Frauen werden angezündet, die Schleier werden ihnen von den Köpfen gerissen und sie werden brutal geschlagen und misshandelt, aneinandergekettet und schließlich in einem langen Marsch durch die Wüste zunächst nach Kufa und schließlich nach *Schām*—dem heutigen Damaskus—gebracht, wo sie vor dem Hofe Yazīds präsentiert werden. Während Zainab dem Tyrannen und dessen Hofstab mutig gegenübertritt und eine flammende Rede hält, in der sie das Unrecht und die Verbrechen Yazīḍs offenlegt, überlebt Sukaina, die vierjährige Tochter *Imām Ḥussains*, die man seit dem Tod ihres Onkels, ihres Vaters und ihrer Brüder nicht mehr lächeln gesehen hat, die nachfolgenden Torturen nicht. Sie stirbt auf dem kalten Boden des Gefängnisses in Damaskus an gebrochenem Herzen, wo sie auch heute neben ihrer Tante Zainab begraben liegt und täglich von unzähligen Pilgern besucht wird. Diesem Schicksal der verbliebenen Frauen wird schließlich in der Nacht vom 10. auf den 11. Tag gedacht — der sogenannten *„Schām-e-Gharibān"*—„der Nacht der Heimatlosen". In dieser Nacht werden traditionellerweise Kerzen angezündet und es finden stumme Umzüge statt. Die Hitzigkeit der Zeremonien der letzten Tage weicht nun eine ruhige, besinnliche Art der Trauer — eine Trauer, für die es keine Worte mehr gibt.

2.2.2.2 Ein Frauen-*Madschlis* in Wien als Beispiel für soziale und politische Implikationen von *'Aschūrā'*

Es ist der siebente Abend von *Muḥarram*. Im Islamischen Bildungs und Kulturzentrum [IBIKUZ] im 8. Wiener Gemeindebezirk haben Männer heute keinen Zutritt. Es ist ein *Madschlis* nur für Frauen. Und gekommen sind sie alle. Iranerinnen, Pakistanerinnen, Türkinnen, Afghaninnen, Irakerinnen und Österreicherinnen. Alle haben selbstgemachtes Essen und Süßspeisen aus ihren Ländern mitgebracht und Klagelieder in ihren Sprachen. Doch bevor die Vertreterinnen der verschiedenen Nation damit beginnen, ihre Klageelegien vorzutragen, und alle anderen dazu einzuladen, an ihrer Art des Trauerns teilzuhaben, hält *Umm Amin*, die ein Studium der islamischen Philosophie in Qum absolviert hat, in deutscher Sprache einen Vortrag.

Im ersten Teil des Vortrags stellt sie die Frage, ob die muslimische Frau aus religiöser Sicht überhaupt eine Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft hat oder nicht und ob sie sich in wichtigen gesellschaftlichen oder politischen Entscheidungen einfach ihrem Mann, Vater oder Bruder anpassen darf. Nachdem sie genügend Beispiele aus dem *Qur'ān* und der islamischen Geschichte angeführt hat, um diese Frage dahingehend zu beantworten, dass jede Frau für ihre politischen und gesellschaftlichen Entscheidungen selbst verantwortlich ist und dafür auch zur Rechenschaft gezogen wird, betont sie die Wichtigkeit und Notwendigkeit von Bildung und Wissen für die islamische Frau sowohl im religiösen, als auch politischen und gesellschaftlichen Bereich.

Diesen Punkt führt sie am Beispiel von *Zainab bint ʻAlī* weiter aus.

> „Zainab handelte bewusst. Sie weiß genau was sie tut. Sie sagt nicht, Politik ist mir zu kompliziert, das überlasse ich lieber den Männern, ich bleibe lieber zu Hause. Sie ist aber auch nicht irgendjemand. Wir müssen bedenken, sie ist die Tochter von zwei *Maʻsum*[276]. Das ist ganz selten in der Geschichte und sie ist mit fünf *Maʼsumīn* in ihrer Umgebung aufgewachsen und von diesen erzogen worden. Sie hat auch ihren Großvater, den Propheten Muḥammad, noch erlebt und gut in Erinnerung. Sie bekommt schon aus jüngster Kindheit die Schwierigkeiten, politischen Entscheidungen und Kriege mit, mit denen ihr Großvater und später ihr Vater und ihre Brüder konfrontiert waren. Sie ist schon als Kind bekannt für ihren Scharfsinn und für ihre Redegewandtheit und Rhetorik und für ihr Wissen. Und sie hatte auch Zugang zu *ʻilm-e-mudscharat* — also Wissen durch Eingebung. Ihr wisst ja, dass es verschiedene Arten von Wissen gibt. Eine Art kann man sich durch lernen und pauken aneignen. Doch die andere Art von Wissen ist nur besonders reinen Menschen vorbehalten, die Dinge wissen, ohne sie je gelernt oder sie vorher gehört zu haben. Sie hat auch den beeindruckenden Vortrag ihrer Mutter *Fāṭimah Zahra* mitbekommen, den diese nach dem Ableben des Propheten vor der versammelten Gemeinschaft in Medina hielt, um die Rechte von *Imām ʻAlī* zu verteidigen. Damals war Zainab sieben Jahre alt. Sie selbst hat diesen Vortrag in kürzester Zeit auswendig gelernt und durch sie ist uns jener Vortrag auch überliefert und bis heute erhalten geblieben. Nach dem Schahādat von Imām Ḥussain übernahm sie in gewisser Weise stellvertretend sein Amt als Imām, da der nachfolgende *Imām Zain-ul-Abidīn* schwerkrank ist und seine Aufgaben noch nicht übernehmen kann. In dieser schwierigen Zeit führt sie die Ummah. Alle wenden sich in politischen, sozialen oder religiösen Fragen an sie. Sie ist auch die Erbin, Bewahrerin und Übermittlerin all jener speziellen Texte und Gebete, die ihr Großwater, der Prophet an Imām ʻAlī und nach ihm an die *restlichen Imāme weitergegeben hat. Sie ist die Mittlerin der Texte zwischen Imām* Ḥussain und dessen Sohn *Imām Zainul Abidīn*.“(Ansprache Umm Amin, 7.*Muḥarram* 2009, IBIKUZ, Wien)

Schließlich führt Umm Amin noch zwei weitere Beispiele von Frauen an, die im *Qur'ān* erwähnt werden und die sich mutig gegen Unterdrückung stellten, auch wenn ihre Lage scheinbar aussichtslos war und ermutigt die Anwesenden sich an diesen Vorbildern zu orientieren, um die eigenen Rechte, aber auch ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen zu können.

> „Aber es gibt auch noch andere Beispiele in der islamischen Geschichte und aus dem *Qur'ān*. Jede von uns kennt sie. Beispielsweise Assiya, die Frau des Pharao, die sich ihrem Mann öffentlich widersetzt und bei dem Wahn, den erhat, selbst Gott zu sein, nicht mitmachen will. Sie fordert ihn auf sein Volk nicht zu unterdrücken und wird dafür öffentlich gekreuzigt. Oder Maria, die eine Kämpferin gegen verbohrte Traditionen und Rückständigkeit im damaligen jüdischen Klerus war. Sie betete im Innersten des Tempels, obwohl jeglicher Zugang zum Tempel für Frauen damals strikt verboten war. Und sie wurde dafür geschlagen und misshandelt.
> Es ist schon bedrückend zu sehen, dass wir trotz einer so großartigen Religion und Ideologie, die Situation vieler muslimischen Frau weit von unseren Vorbildern entfernt ist und dass wir uns immer wieder von gewissen Feministinnen mit erhobenem Zeigefinger erklären lassen müssen, wie wir uns befreien lassen müssen. In Anbetracht solcher Vorbilder haben wir das

[276] Zainab selbst zählt strenggenommen nicht zu den 14 Personen, die als „*maʻsūm*“[frei von jeglichem Makel, sündenlos] gelten [der Prophet, Fāṭimah und die 12 Imāme], doch ihr Status wird auf eine beinahe ebenso hohe Stufe bemessen, da sie die Tochter von zwei Maʼsūmīn war und in der Umgebung von fünf Maʼsūmīn [dem Propheten, ihren Eltern Fāṭimah und ʻAlī und ihren beiden Brüdern dem zweiten und dritten Imām Hassan und Ḥussain] aufgewachsen ist.

wirklich nicht nötig. Ich denke wir müssen versuchen unsere Aufgaben, unsere Verantwortung, unsere Rechte und unsere Pflichten durch die Frauen der *Ahl ul- Bait* und die Frauen von *Karbalā'* kennenzulernen, zu verstehen, danach zu leben und diese Botschaft verbreiten." (Ansprache Umm Amin, 7.*Muḥarram* 2009, IBIKUZ, Wien)

Im zweiten Teil ihres Vortrags geht sie dann noch wesentlich expliziter als viele ihrer männlichen Kollegen in jenen Tagen auf die menschliche Katastrophe im Gazastreifen ein und betont dabei auch die Verantwortung, die jeder einzelne, egal ob Mann oder Frau, trägt. Sie zitiert zunächst eine längere Passage aus einer Ansprache, die Ḥassan Nasrallah, Generalsekretär der schiitisch-libanesischen *Hizbollah,* wenige Tage zuvor gehalten hatte —anlässlich der aktuellen politischen Ereignisse, die zeitlich genau mit den ersten Muḥarramtagen korrelierten. In dieser Ansprache stellte Nasrallāh einen klaren Bezug zwischen den Geschehnissen von *'Aschūrā'* und dem aktuellen militärischen Übergriff Israels auf den Gazastreifen her:

„Wir müssen heute nicht über die Ideen und die Theorien von *Karbalā'* sprechen, denn heute, in der jetzigen Situationen, in diesen Stunden und Momenten erleben wir alle unmittelbar .vor unseren Augen eine Wiederholung von den Ereignissen von *Karbalā'*. Wir können heute eine Wiederholung der Szenen bezeugen, die sich in *Karbalā'* ereignet haben. Was heute passiert, hilft uns zu verstehen, was in der Geschichte geschehen ist. Die Wahrheit von *Karbalā'* ist, dass es eine kleine Gruppe von aufrichtigen Gläubigen gab, die ihre Würde, ihre Ehre und die Rechte der *Ummah* bewahrten. Diese Gruppe hat sich geweigert zurückzuweichen und aufzugeben im Angesicht der Unterdrücker. Diese Gruppe steht aufrecht und konfrontiert die Unterdrücker. Wenn diese Gruppe mit der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten konfrontiert wird, nämlich der Wahl zwischen Erniedrigung und Unterdrückung einerseits und Konfrontation und Widerstand andererseits, dann fällt die Wahl dieser Gruppe auf Würde, Widerstand und Märtyrertum. Diese Gruppe, die unter den Umständen von Besatzung, Krieg und Hunger und Durst lebt, die mit andauernden psychologischen Drohungen terrorisiert wird und getötet, gibt dennoch nicht auf und die Märtyrer fallen, einer nach dem anderen. Ist das nicht das, was in *Karbalā'* passiert ist?
Imām Ḥussain (a.s.) legte mit seinem Beispiel den Grundstein für diese Schule eines islamischen- humanistischen Denkens — ein Denken, das wir durch die ganze islamische Geschichte bis heute verfolgen können. Imām Ḥussain (a.s.) sagte etwas, das wir immer wieder wiederholen, besonders am 10. Tag von Muḥarram. Er sagte: ` Wir waren mit der Entscheidung zwischen zwei Dingen konfrontiert, entweder Konfrontation oder Erniedrigung; Konfrontation, indem wir gegen die ungleiche Machtverteilung und gegen die Unterdrücker kämpfen würden oder Erniedrigung, in dem wir aufgeben würden, angesichts der Aussichtlosigkeit und der Überzahl der Unterdrücker.´
Und Imām Ḥussain (a.s.) hat sich entschieden und sagte: ` Wir haben uns entschieden nicht aufzugeben und uns erniedrigen und unterdrücken zu lassen. Gott will nicht, dass wir uns unterdrücken und erniedrigen lassen, und dass wir die Unterdrückung und Erniedrigung der Propheten und der Gläubigen zulassen. Gott will nicht, dass das geschieht. ´[277]
Als Imām Ḥussain (a.s.) sagte, es widerspricht Gottes Wille, dass die Menschen, die Propheten und die Gläubigen unterdrückt werden oder sich unterdrücken lassen, dann drückte er damit die klaren Gedanken einer humanistischen Schule der Propheten aus, die der menschlichen

[277] Mittlerweile haben sich auch viel palästinensische und libanesische Christen solch einer Interpretation vom Willen Gottes angeschlossen und eine eigene Art christlich-palästinensischer Befreiungstheologie begründet, die unter anderem in den Kairos-Dokumenten, die 2009 in Betlehem verfasst wurden, ihren Ausdruck finden, in denen die Würde des Menschen als unantastbarer Wille Gottes und die israelische Besatzung als Sünde gegen Gott bezeichnet wird.

Würde entspricht und der heute tausende und abertausende folgen. Das war die Schule von Imām Ḥussain (as) in Karbalā'."

(Auszug aus einer Ansprache von Sayyed Ḥassan Nasrallah vom 28/12/2008 anlässlich des Krieges im Gaza auf deutsch zitiert in der Ansprache von Umm Amin)[278]

Umm Amin führt diese Gedanken weiter und zitiert aus *Zainabs* Ansprache vor dem Hofe Yazīds, als sie wagte, als Frau und als Gefangene vor den Mächtigsten ihrer Zeit ihre Stimme zu erheben, um die islamische Doktrin der göttlichen Gerechtigkeit zu verteidigen und ein für alle Mal zu verdeutlichen, dass Unterdrückung in der Religion keinen Platz hat und dass Gott all jene verfluchen wird, die im Namen der Religion den Menschen ihre Rechte und Würde rauben.

„Oh Yazīd! Denkst du wirklich, dass es Allāh war, der dich dazu veranlasste, all diese schmutzigen Taten zu begehen? Beschuldigst du den Allerbarmer, den Barmherzigen der Unterdrückung, die wir erleiden mussten? Beschuldigst du Allāh für den Tod des geliebten Enkels Seines allerliebsten heiligen Propheten? Wie kannst du es wagen, diese falschen Anschuldigungen gegen den Allmächtigen zu machen? Nein Yazīd, es war nicht Allāh! Es ist dein unersättlicher Ehrgeiz und Habgier nach Wohlstand und Macht, die nicht über die Familie des Propheten, sondern auch über den Islam selbst Leid brachten."(Aus der Ansprache Sayyeda Zainabs vor dem Hofe Yazīds in Damaskus)

Dann führt Umm Amin weiter aus, welche Rolle *Zainab* damals spielte und wie die muslimischen Frauen heute angesichts der aktuellen politischen Situation ihre Verantwortung gegenüber der Gesellschaft in den Fußstapfen Zainabs wahrnehmen können.

„Der Hilferuf von Imām Ḥussain kommt heute aus den Mündern der Kinder in Gaza.
Wir können nicht für Imām Ḥussain trauern und diese Ungerechtigkeit unbeantwortet lassen. Es ist dabei nicht ausschlaggebend, ob wir einen äußerlichen Sieg davon tragen, sondern ob wir vor Allāh alles gemacht haben, was wir konnten. Es ist in der heutigen Zeit vor allem unsere Pflicht, Information weiterzugeben, aufzuklären, zu informieren.
An der Front zu kämpfen ist eine Sache, Informationen weiterzugeben eine Andere. Und jetzt sind wir wieder in *Karbalā'*. Was hat Zainab gemacht? Sie war nach heutiger Ausdrucksweise ein Medium, sie war ein Sprachrohr. Was wäre ohne ihr geschehen? Dann wäre *Karbalā'* wohl nicht mehr als eine Zeile in einem Geschichtsbuch. Wir wüssten dann nichts über die Botschaften dieses Ereignisses. Zainab hat überall gesprochen und jeden informiert. Sie hat gnadenlos die Wahrheit aufgedeckt und sich niemals einschüchtern lassen, weder durch Beschimpfungen, noch durch ihre eigene Hoffnungslosigkeit. Hat sie am Hofe Yazīds versucht, kriecherisch um die Gnade und Gunst Yazīds zu werben? Oder hat sie Yazīd verbale Schuhe ins Gesicht geworfen, so dass er vor seinem ganzen Hof als blamiert dastand? Damals wie heute gab es Zensur, eine schwere Infosperre wurde verhängt. Und die negative Propganda gegenüber Imām Ḥussain war so stark, dass sich manche Muslime gewundert haben, als sie gehört haben, dass Imām Ḥussain überhaupt gebetet hat, geschweige denn, dass sie wussten, wer der rechtmäßige Imām war. Sehr viele Menschen waren uninformiert und Zainab hat ihnen das Wissen zukommen lassen und sie wachgerüttelt. Und sie hat gewonnen. Ihre Botschaft hat sich überall verbreitet. Die Trauerkultur ist damals entstanden und

[278] Video der gesamten Ansprache mit englischer Übersetzung ist unter folgendem Link zu finden: http://tv.muxlim.com/video/oBrF7Wwa6dZ/Sheikh-Hassan-Nasrallah-Speech-on-Gaza-ENG-Dec.-28-2008/

> schließlich hat es dazu geführt, dass die Umayyaden-Dynastie untergegangen ist. So spricht Zainab furchtlos zu uns und fordert uns auf, uns über die Wahrheit zu informieren. Und so sollten wir uns alle bemühen, zumindest ein bisschen Zainab zu werden. Denn die Kriege der heutigen Zeit werden mehr denn je über die Medien geführt. Und auch wenn es streckenweise aussichtslos erscheint, so zählt doch jede Stimme, die wir gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit erheben."
> (Ansprache Umm Amin, 7.*Muḥarram* 2009, IBIKUZ, Wien)

Auf die Ansprache folgt ein Gebet für die Beschleunigung des Wiederscheinens des 12. Imāms und danach werden die Lichter gelöscht. Nur ein Kreis von Kerzen und Rosen in der Mitte des Raumes spendet etwas Licht. Und dann erfüllen die Klagelieder der Frauen, die die Hauptleidtragenden der unterschiedlichsten politischen Konflikte, egal ob in Pakistan, Afghanistan, im Irak oder im Iran, den Raum. Pakistanische, türkische, arabische, persische und deutsche Frauenstimmen klagen und trauern nacheinander und miteinander, teilen ihren realen und ihren mitempfundenen Kummer, weinen um ihre eigenen Verluste und stärken sich doch gleichzeitig im Gedenken an die Verluste der heiligen Persönlichkeiten. Aus ihrer Trauer scheinen sie eine tiefe Kraft zu schöpfen, die sie motiviert, nicht aufzugeben und weiterzukämpfen in ihrem alltäglichen Leben. Anders als während jener Madschālis, in denen auch Männer anwesend sind, fühlen sie sich in dieser Umgebung scheinbar frei, sich völlig hinzugeben und ihrer Trauer aktiven Ausdruck zu verleihen. Während manche Frauen es bevorzugen, sitzen zu bleiben, Tücher tief über sich gezogen, stehen andere Frauen auf, beginnen sich in einem gemeinsamen Rhythmus auf ihre Herzen zu schlagen — manche sich krümmend vor Kummer, andere stramm wie Soldaten mit dumpfen Trommelschlägen. Sie rufen dabei Zainabs Namen mit jedem Atemzug, bis sie in einen Zustand der Trance geraten. Irakische Frauen stellen sich im Kreis auf, und während sie sich einer bestimmten Choreographie gleichend in diesem Kreis bewegen und sich dabei vorwärts und rückwärts wiegen, schlagen sie sich unter lauten Klagerufen auf das Gesicht. Sie weinen mit Zainab und Sukaina, die die toten Körper ihrer Väter und Söhne, Brüder und Ehemänner auf dem Schlachtfeld suchen und sie stärken sich gegenseitig für den Kampf, der ihnen selbst mit jedem Tag bevorsteht. Ein Kampf gegen das Aufgeben, gegen das Vergessen und dagegen, ihre Stimme zu verlieren.

Schließlich erhebt sich eine klare Frauenstimme und beginnt in deutscher Sprache, begleitet nur vom Rhythmus der schlagenden Frauenhände, für Sukaina zu sprechen—die vierjährige Tochter Imām Hussains, die nach der Schlacht verwirrt zwischen den Leichen ihrer Familienangehörigen umherläuft, auf der Suche nach dem kopflosen Körper ihres Vaters, auf dessen Brust sie es gewohnt war einzuschlafen:

> „Zainab, Zainab, Ich suche meinen Vater, kann ihn nicht finden.
> Zainab, Zainab, Ich such meinen Vater, kann ihn nicht finden.
> Ich bin gelaufen von einem Ort zum anderen,
> Meine Beine sind müde von all dem Wandern.
> Mit jedem Körper habe ich gesprochen.

Sie alle haben mir mein Herz gebrochen.
Auch meinen Onkel Abbas hab ich gesehen.
Meine Trauer über ihn wird nie vergehen.
Mit meiner Hand berührte ich sein Gesicht
Und sagte: Abbas bitte nimm mich mit!
Verzeih mir Abbas, dass ich um Wasser schrie
Doch mein Durst war so stark wie noch nie.
Abbas hast du gesehen, was sie getan?
Sie bringen uns von hier weg, ich weiß nicht wann.
Abbas, Abbas oh komm und hilf mir bitte
Mein ganzer Körper tut weh von all den Tritten.
Abbas, Abbas siehst du nicht, was sie machen?
Die Zelte brennen Abbas! Und sie lachen.
Abbas, wir haben niemanden, der uns verteidigt
Und all die Toten hier würdig beerdigt!
Zainab, Zainab ich such meinen Vater kann ihn nicht finden
Zainab, Zainab ich suche meinen Vater, kann ihn nicht finden
Ya Zainab, Ya Zainab, Ya Zainab, Ya Zainab, Ya Zainab…."

Aus den ekstatisch gegeneinandergerufenen Zainab Rufen des Publikums erhebt sich nun die Stimme von *Zainab bint ʻAlī*, die ihrem getöteten Bruder ihr Schicksal klagt:

„Ḥussain, Ḥussain, komm her und hilf mir
Ḥussain, Ḥussain, komm her und hilf mir, Ḥussain!
Denn ich kann nicht ohne dich,
Denn ich kann nicht ohne dich,
weiter weiter weitergehen.
Ḥussain, kannst du mich verstehen?
In der Ferne liegt Abbas, in der Ferne liegt Abbas
Sein Blut macht die Fahne nass
Sein Blut macht die Fahne nass
Ḥussain, Ḥussain, komm her und hilf mir Ḥussain!
Dein Sohn ʻAlī Akbar, dein Sohn ʻAlī Akbar,
war dir nicht genug Ḥussain, du gabst auch ʻAlī Asghar!
Ḥussain, jetzt sind wir allein,
Ḥussain, jetzt sind wir allein,
Hörst du, wie die Kinder schreien?
Hörst du, wie die Kinder schreien?
Neben mir steht Sakina, sie ruft dich und ruft Papa!
Sie ruft dich und ruft Papa!
Sie eilt suchend hin und her, sie eilt suchend hin und her
Voller Sorge, denn sie weiß, ihr Vater hat kein Wasser mehr!
Ḥussain, ich bin es Zainab, hörst du mich, ich brauche dich!
Hörst du mich, ich brauche dich!
Ḥussain, Ḥussain, komm her und hilf mir, Ḥussain!
Jeder Tag ist ʻAschūrā', jeder Tag ist ʻAschūrā'!
Jeder Ort ist Karbalā', jeder Ort ist Karbalā'!"
Jeder Tag ist ʻAschūrā', jeder Tag ist ʻAschūrā'!
Jeder Ort ist Karbalā', jeder Ort ist Karbalā'!"

Die während der Versammlung anwesenden Kinder haben die Liedtexte in Kürze auswendig gelernt und unterstützten die Frauen auch ohne Aufforderung tatkräftig. Schon die Kleinsten, die noch wackelig auf den Beinen sind, bemühen sich das rhythmische auf die Brust schlagen nachzuahmen und die Säuglinge weinen hin und wieder mit, schlafen aber meist friedlich unter den Tüchern, mit denen sich ihre Mütter bedecken.

2.2.2.3 Abschließende Bemerkung: Über die Glückseligkeit des Trauerns

Nach dem ca. zweistündigen Programm folgt schließlich der gemeinsame Verzehr der mitgebrachten Speisen, während dem in einem bunten Sprachgewirr fröhlich getratscht und gescherzt wird. Diese Leichtigkeit, die nach solchen Trauersitzungen häufig zu erleben ist, ist nun aber nicht etwa auf eine Oberflächlichkeit der vorangegangenen Trauer zurückzuführen, sondern vielmehr auf eine durch die intensive Trauer scheinbar hinweggenommene Schwere, auf die ein beinahe euphorisches Glücksgefühl folgt, eine besondere Art der Leichtigkeit und freigesetzter Liebe. Das Gefühl ist ganz ähnlich der Leichtigkeit und Euphorie, die in der Seele und im Herzen nach der Verrichtung eines physischen Ziyārats an den heiligen Grabstätten enstehen. Ich durfte es selbts nach diesen Trauerveranstaltungen immer wieder erleben und auch in Gesprächen mit anderen Teilnehmern an diesen *Madschālis*, wurde mir diese Erfahrung bestätigt. Es wird behauptet, dass das Licht der Seele des Imāms jede Seele grüßt, die ihn grüßt und das Licht Fāṭimahs diejenigen segnet, die für ihren durstigen Sohn, der einsam in der Wüste hingerichtet wurde, trauern. Das Licht dieser Seelen generiert wiederum Licht in unseren eigenen Seelen und steigert gleichzeitig den Grad unserer Existenz und Lebendigkeit, was wiederum durch ein Gefühl der Euphorie und Glückseligkeit begleitet wird.

Es wird überliefert, dass das Rezitieren des *Ziyārat 'Aschūrā'* mit dem gleichen spirituellen Lohn verbunden ist, wie der Besuch der Gräber aller Propheten und Gesandten Gottes zusammen und gleichzusetzen ist mit einem physischen *Ziyārat* beim Grab von Imām Ḥussain in *Karbāla'*. Deswegen ist es wohl auch nicht weiter verwunderlich, dass den Teilnehmern an solchen Trauerveranstaltungen, ähnliche Erfahrungen zu Teil werden können, wie Besuchern der heiligen Gräber der Imāme und der Heiligen.

Lauren Booth, eine britische Journalistin und Aktivistin, Schwägerin des britischen Premiers Tony Blair, beschrieb jenes Gefühl der Euphorie und Glückseligkeit, das die Seele zu transformieren vermag und so oft mit Tränen verbunden ist, während ihres Besuches des Grabmals von *Fāṭimah Ma'ṣūma* in Qum mit folgenden Worten:

> „ So I went towards the shrine and I saw a lot of women who where touching the metal bars around it and some of them where crying. So I remember I thought, oh, their lives must be

> terribly hard. I saw young women crying and I thought, maybe someone is sick in the family or something awful happened to them, so that made me sad. And then some of the older ladies their faces were in rapture and you could see joy and peace they were having and tears came down from their faces. So I touched the exterior of the shrine and I just thanked Allah for everything and for being here. Then I sat down and I was so overwhelmed by a feeling of joy and rapture, peace and absolute tranquillity of the heart that I never wanted to move from this place. I could not even remember what the feeling of pain was like.
> I felt an overwhelming sense of peace. It was like a feeling I never ever had before. I could not move for a very long time. I was so overwhelmed by the feeling of absolute joy. It was like being in love. It was like being somewhere else, it was like being in myself and not myself at the same time. That night I slept on the floor of the Ma'ṣūma- shrine and the next day when I woke up, I knew my life would never be the same again."
> (Lauren Booth; Interview in Press TV vom 7.10.2010)

David Thurfjell (2006) hat dieses Phänomen in seiner Ethnographie über schiitische Religiosität im Iran als Zustand des „*Bliss of sorrow*" bezeichnet — die „Glückseligkeit des Trauerns":

> „In their understanding sorrow, in accordance with Persian tradition, is not mere grief or distress. Rather, it is the expression of personal depth that comes from true wisdom and a closeness to God. Paradoxically, in a way it is a form of bliss. The perfect human being is calm, sad and blissful."(Thurfjell 2006: 107)

Dieser Gedanke ist zweifellos ein wesentlicher Aspekt der Trauerrituale, der schwer außerhalb jener Metadiskurse der mystischen Philosophen und Dichter verstanden werden kann, die wir in den vorangegangenen Kapiteln bereits kennengelernt haben.

Sind die Tränen für *Imām Ḥussain* und seine Gefährten also als ein Ausdruck von Kummer zu verstehen, der von Gefühlen des Verlustes, der Hoffnungslosigkeit, der Depression und der Verzweiflung begleitet wird? Wenn dem so wäre, dann wäre nicht nur die Begeisterung, mit der jung und alt in diese Rituale jährlich begehen unverständlich, sondern auch jenes erhebende Glücksgefühl, das die Teilnahme an solchen Veranstaltungen begleitet. Aus den Tränen der Trauer werden Tränen der Freude, aus der Hoffnungslosigkeit und dem Gefühl der Ohnmacht entsteht neuer Mut und neuer Kampfgeist. Und schließlich wird das Märtyrertum Imām Ḥussains auch als ein freudiger Anlaß wahrgenommen — nämlich als die Vereinigung des Geliebten mit dem Liebenden — einen Akt den die Sufis und Mystiker auch als mystische „Hochzeit" bezeichnen.

Das, was in *Karbalā'* [wörtl: großer Kummer und Katastrophe/Heimsuchung] geschah, ist gleichzeitig auch das, was im besten Falle in der Seele des Menschen täglich passieren sollte: Der spirituelle Sieg über die Welt der Materie, die notwendigerweise geprägt ist von Kummer, Heimsuchung, Prüfung, Einsamkeit und unsäglichem Durst nach dem „Wein des Geliebten" —der göttlichen Liebe und Nähe.

Imām Ḥussain hat ein deutliches historisches und metaphysisches Exempel statuiert, wie die erfolgreiche Erfüllung der göttlichen Mission und der Prüfung des aufrichtigen Herzens aussieht. Durch seine Handlungen hat er den Menschen einen Weg deutlich gemacht — den Weg der Hingabe, der Liebe, des Mutes und der Aufopferung im Angesicht von Gewalt, Grausamkeit, Ungerechtigkeit und Tyrannei. Es ist ein Weg, der den Menschen aus Unterdrückung herausführen soll und zur Verwirklichung wahrer individueller, sowie auch gesellschaftlicher Freiheit gelangen läßt.

> "Die Härte des Märtyrertums, so vernimm, ist der Tag der Freude.
> Yazīd hat nicht den geringsten Teil dieser Liebe erhalten.
> Tod ist Regen für '‘Alīs Kinder."
> Die Härte des Märtyrertums ist voll freudiger Regenzeit.
> Yazīd hat die Spuren solcher Liebe nicht erhalten.
> Der Entschluss getötet zu werden, war mit den Imāmen von Anfang an.
> Die Erde zittert, erbebt; die Himmel sind in Aufruhr;
> Dies ist kein Krieg, dies ist die Manifestation der Liebe."
>
> (Aus einem Gedicht von Schah 'Abdu'l-Latif übersetzt nach Annemarie Schimmel 1986)

Diese Erkenntnis im Herzen zu erlangen und jährlich zu reaktualisieren scheint mir auch eines der wesentlichsten Ziel jener Trauerveranstaltungen zu sein. Die Trauer um Imām Ḥussain, die scheinbar mit jedem Jahr und mit zunehmender Erkenntnis intensiver erlebt wird, ist also eine Trauer, die nicht mit negativen Gefühlen der Depression, des Verlusts oder der Stagnation verbunden ist, sondern vielmehr als eine positive, das Herz transformierende Kraft aufzufassen ist, die notwendig ist für das Wachstum der Seele — und eine, der womöglich tiefsten, aufrichtigsten und folgeschwersten Empfindungen, die im Menschen existieren.

Hier begegnen wir einem weiteren scheinbaren Paradoxon, welche Imām ‘Alīs Logik der Erfassung der höheren Ebenen der Realität entspricht: Dass tiefste Trauer nämlich gleichzeitig der höchsten Empfindung von Freude und Glückseligkeit entsprechen kann, wenn sie zur Realisierung einer höheren Wahrheit führt und zum Ausdruck des Einswerdens mit dieser Wahrheit wird. Das Weinen dieser Welt, ist das Lachen der jenseitigen Welt. Denn die Mystiker und Heiligen sehen im tiefsten Leiden und den größten Schwierigkeiten dieser Welt, den höchsten Ausdruck der göttlichen Liebe. Diese Art der Prüfungen, wird als ein besonderes Geschenk für die Freunde Gottes [*Auli al-Llāh*] wahrgenommen, durch die Gott ihnen die Möglichkeit gibt, ihre Liebe Ihm gegenüber zu beweisen. Gleichzeitig offenbart das Ausmaß von Leid und Prüfung, das sie erleben, das Innere ihres Herzens und die Höhe ihres Ranges in der spirituellen Hierarchie. So kann für einen Menschen, der diese Auszeichnung erlangt hat, selbst die größte Grausamkeit und Brutalität, die er auf Erden erfahren muss, als ein Zeichen göttlicher Liebe gedeutet werden. Nach allem, was Imām Ḥussain in Karbalā’ erfahren hatte, lobpreiste und dankte er Gott doch in seiner letzten Niederwerfung auf der Erde von *Karbalā’*, während der Dolch seines

Feindes auf ihn niederfuhr. Und Zainab antwortete, als man sie über *Karbalā'* befragte: *„Ich habe nichts als Schönheit gesehen."*

Während der Zustand aufrichtiger Trauer notwendig ist, um im Menschen die Kraft auszulösen, sich selbst zu transformieren und neuen Mut zu schöpfen, so entsteht Trauer umgekehrt aber oft erst dann, wenn dem Menschen schmerzlich seine Distanz von seinen Idealen bewusst wird, bzw. die Schleier der Distanz zwischen ihm und der göttlichen Anwesenheit. Auf diese Art der Trauer, die tiefen Einsichten entspringt, folgt meist eine neue Art der Hoffnung und des Mutes, die zu dem Wunsch führt, sich selbst zu reformieren. Deswegen streben auch viele Mystiker und Sufis den Zustand der bewussten Trauer an, der in den Zustand aufrichtiger Anwesenheit des Herzens in der Präsenz Gottes münden kann. Diese Anwesenheit ist das höchste Ziel eines Gottsuchenden und verbunden mit einer tiefen inneren Freude und Glückseligkeit, deren Ursache die Vereinigung der Seele mit dem Geliebten ist.

> "Sadness protects a believer's heart and feelings from rust and decay, and compels him or her to concentrate on the inner world and how to make progress along the way. It helps the traveller on the path of perfection to attain the rank of a pure spiritual life that another traveller cannot attain through several forty-day periods of penitence and austerity. The Almighty considers hearts, not outward appearances or forms. Among hearts, He considers the sad and broken ones and honors their owners with His presence, as stated in a narration: *I am near those with broken hearts*.
> Sufyan ibn Uyayna says: `God sometimes has mercy on a whole nation because of the weeping of a sad, broken-hearted one´. This is so because sorrow arises in a sincere heart, and among the acts making one near to God, sadness or sorrow is the least vulnerable to being clouded by ostentation or one's desire to be praised."[279]

Die Trauer für Imām Ḥussain ist demnach ein vielschichtiges Phänomen, welches durch eine rein empirische oder deskriptive Analyse jener Trauerrituale unmöglich in seiner Tiefe erfasst werden kann. Doch ist abschließend zu bemerken, dass für die meisten Schiiten weltweit jene ersten zehn Tage im *Muḥarram* die am sehnlichsten erwartete Zeit des Jahres ist und dass in diesen Tagen auch diejenigen in die Moscheen kommen und an Veranstaltungen teilnehmen, die sich das ganze Jahr über von jenen Orten ferngehalten haben oder wenig bis gar keinen Wert auf die aktive Ausübung ihrer Religion legen.

[279] http://www.thewaytotruth.org/heart/huzn.html [4.9.2010]

2.2.2.4 Anhang: Eine Auswahl von traditioneller und moderner Trauerdichtung in deutscher und englischer Sprache

Elegie auf den Tod Husains[280]

Was regnet? - Es ist Blut !
Wer? - Es ist Augenglut!

Wann? - Bei Tag und Nacht!
Warum? - Das Herz erwacht
Um wen? - Kerbelas Fürsten voll Macht!

Wie hieß er denn? - Husain, der Märtyrer.
Aus welchem Haus? - ʻAlī, der Märtyrer.

Seine Mutter? - Fāṭimah, die Beste sie war.
Sein Ahn? - Muḥammad Rasulullah er war.

Wie starb er? - Das Martyrium er fand.
Wo starb er? - In Kerbelas Sand.

Wann? - *Muḥarram*, den Zehnten.
Allein? - Nein, mit wenigen.

Bei Nacht getötet? - Nein, bei Tag.
Wann genau? - Die Sonne am Mittag lag.

Vor Durst getötet? - Aus Liebe sein Leben er lies.
Gab man ihm Wasser ? - Erst im Paradies.

Wer mordete ihn? - Schimr ohne Scham.
Wie? - Von Hinten er kam.

Sein Amt? - Rechtleitung für andere sein.
Sein Freund? - War Gott allein.

Warum gab er sich hin? - Den Islam retten durch sein leiden!
Warum? - Um Wahrheit von Falschheit zu scheiden?

Auch für uns? - Fürsprecher sollt er für die Menschheit sein.
Was muss man dafür tun? - Erinnern viel und wein'! -

Und fielen Söhne auch von ihm dabei ? - Ja, zwei.
Noch mehr? - Neun Brüder und Verwandte allerlei.

---

[280] Ursprünglich von Qani, übertragen von Prof. Annemarie Schimmel, bei Wilhelm Gundert, Lyrik des Ostens S. 110 - 112, umgeschrieben von eslam.de

Hat er mehr Söhne noch ? - Ja, ein'.
Wer war das ? Sadschad der Zain.

Wie ging es dem ? - Von Leid gebeugt und doch bereit.
Blieb er in Kerbela ? - Nach Syrien ging er weit!
In Ruhm und Glanz? - O nein, in Schmerz und Niedrigkeit.

Allein? - Mit Frauen und Töchtern voll Harm
Wie hießen sie? - Sukaina, Fāṭimah, Zainab, Kulthum so arm.

Und wer begleitet' ihn? - Die Kinder vaterlos.
Noch mehr? - Das Fieber, ja, das niemals ihn ließ los.

Was blieb? - Des Unrechts Kette so lange Zeiten.
Und noch? - Die Erinnerung kann uns leiten.

Tät dies ein Heide? - Nein, kein Jude, Hindu oder Christ.
Oder ein Götzendiener? - Nein, des Muslims Feind der Teufel ist!

Was wünscht er der Schreiber dieser Verse? - Huld von Allāh
Wann? - Wenn Liebe und Befreiung ist nah

Jeder Tag ist ‘Aschūrā’
Jeder Ort ist Kerbela[281]

Zainab Kubra,
Sprach in Kufa.
Der Menge, die sie sah,
Wurde jetzt klar,
Was geschehen war,
Dem Sohn von Zehra
In Kerbela
Am Tage ‘Aschūrā’.

Der Schmerz wird immer weitergeh'n,
Bis wir die Wiederkehr Mahdīs sehn,
Damit wir immer zu Dir steh'n
O unser geliebter Imām Husain (a.)!
Jeder Tag ist ‘Aschūrā’,
Und jeder Ort ist Kerbela!
Das Licht der Liebe strahlt so nah!

Muḥarram war sehr nah,
Imām verließ Mekka,
Ein Hilferuf war da,
Aus der Stadt Kufa,

[281] Das Trauerlied gilt als das erste jemals von deutschsprachigen Muslimen zum Thema Aschura komponierte und geschriebene Trauerlied. Es wurde 1992 beim Islamischen Weg e.V. veröffentlicht.

Das Tal, das er sah,
Hieß Kerbela.
Was dann geschah,
erzählt Zainab Kubra.

Nur 72 war'n bereit zu sterben für Islam,
Sie ließen nicht alleine den Imām.
Sie kämpften bis ein Engel zu ihnen kam,
Die heiligen Seelen in den Garten nahm.

Der Schmerz wird immer weitergeh'n,
Bis wir die Wiederkehr Mahdīs sehn,
Damit wir immer zu Dir steh'n
O unser geliebter Imām Husain!
Jeder Tag ist ‘Aschūrā’,
Und jeder Ort ist Kerbela!
Das Licht der Liebe strahlt so nah!

Der Prophet war nicht da,
keine 50 Jahr,
Der Islam in Gefahr
Durch den Tyrann von Schaam.
Wer Diener für ihn war,
den lohnte er sogar.
Doch Imām sagte klar,
Hayhat-min-a-zilla

Oh Imām Husain!
Aus Liebe gab er sich hin.

Abbas, Abdullah, Dschafar, und Wahab
Alle war'n bereit.
Gegen Tausende zu kämpfen und zu geben jeden Tropfen
Blut für Gerechtigkeit.
ʿAlī Akbar, Sohn des Imām, halb verdurstet, kämpfte standhaft,
bis er zum Kauthar kam.
ʿAlī Asghar, war ein Säugling, flehte um Wasser, ihn traf ein Pfeil, -
In den Armen des Imām.

Der Schmerz wird immer weitergeh'n,
Bis wir die Wiederkehr Mahdīs sehn,
Damit wir immer zu Dir steh'n
O unser geliebter Imām Husain!
Jeder Tag ist ‘Aschūrā’,
Und jeder Ort ist Kerbela!
Das Licht der Liebe strahlt so nah!

Von der kleinen Schar In Kerbela,
Fast alle Schuhada,
Imām alleine war.
Das letzte Gebet war nah,
Er fiel von Dhul-Dschina.

Kein Wasser war da
Im Sand von Kerbela.

Je näher die Zeit des Abschieds von der Erde kam,
Umso glücklicher wurde der Imām.
Sein Blut ist geflossen für das Leben des Islam,
Durch ihn lebt auch heute der Qur'an.

Husain, Husain, Husain **...**

Die Stimme war sehr klar:
La-ilaha-illAllāh!
Im Himmel wartete die Mutter Fāṭimah,
Auf ihren Sohn im Garten Dschannah.
Das Licht der Liebe strahlt so nah!
Das ewige Leben ist so wahr!
Jeder Tag, jeder Tag ist 'Aschūrā'!
Jeder Ort, jeder Ort ist Kerbela!
Bis zur Zeit, da die Freiheit ist endlich da.
Oh ALLĀH Du erhörst das wahre Du'ā!

Zainab Kubra, war noch immer da.
Sie sprach in Kufa,
Über Kerbela.
Erzählte was sie sah,
Den Menschen ging's sehr nah.
Wir trauern Jahr für Jahr
Zum 'Aschūrā'.

Der Schmerz wird immer weitergeh'n,
Bis wir die Wiederkehr Mahdīs sehn,
Damit wir immer zu Dir steh'n
O unser geliebter Imām Husain!
Jeder Tag ist 'Aschūrā',
Und jeder Ort ist Kerbela!
Das Licht der Liebe strahlt so nah!

Die Lehre ist so klar,
Von 'Aschūrā'.
Gedenkt der Schuhada,
Erkennt die Gefahr.
Behaltet die Wahda.
Schia oder Sunna,
Folgt dem Imām der Ummah,
Macht für Ihn Du'ā.

Der Schmerz wird immer weitergeh'n,
Damit wir 'Aschūrā' versteh'n
Und bald die Wiederkehr Mahdīs sehn
Und immer auf Seiner Seite steh'n!

Ashura[282]
von Fāṭimahh Zahraa Chacha

‘Aschūrā’,
du tränenreiche Zeit,
dem edlen Imām und den
anderen Helden
von Kerbela geweiht.
Trauer über Trauer
senkt sich in mein Herz.
Oh!! Welch tiefgreifender Schmerz!!!
Deine aufrechte,
edle Schwester Zainab,
ich las,
sie sagte über Kerbala,
zu dem, was geschehen:
"Ich habe nur Schönheit gesehen."

Assalamu alaika, ja Imām Ḥussain,
Assalamu alaika, ja Aba Abdillah
an dich und an einen jeden
der bei dir war.
Assalamu aleikum,
ihr Erretter unserer Religion,
Assalamu alaikum
ihr Bewahrer unserer
muslimischen Nation und Tradition.

Besteigt man die Arche
eurer edlen Ahl-ul-Bait,
so ist man in Sicherheit.
Die Liebe zu deinem Großvater,
dem edlen Gesandten und
zu dir und all deinen
reinen Verwandten,
das war es,
was euer Opfer wieder erweckte.
Zunichte gemacht wurde,
was die Falschheit
und Lüge bezweckte.

Immer weiter greift um sich
der Islam auf dem Erdenrund
immer mehr schließen mit euch
den Treuebund.
Sollte es geschehen,
ich kann das Kommen
deines Enkels, Imām Mahdī sehn,
so schwöre ich,

[282]Gepostet in: http://www.ya-lubnan.com/forum/viewtopic.php?f=13&t=312

ich werde alles tun,
um ihm zur Seite zu stehn.
Und vor dir als meinen Zeugen
leiste ich ihm meinen Treueeid
für jetzt, für immer, für alle Zeit.
Der Samen der Liebe
in uns ist aufgegangen
und wächst und gedeiht
Ihr lebt in uns weiter,
unser geliebtes Ahl-ul-Bait!

A Journey[283]

It was peak of the mischief and virtues in chains;
Just laws were sacked with rules insane;
As the tyrants on the rise, and mass confused,
offered lust with lies, and faith abused.

Thus the signs indicated, and time dictated.
Some souls elevated as Husayn(A.S.) navigated;
a seed of the Prophet (P) and the sight of his Parents (A.S.);
that time in deluge, he was ark so apparent.

In the Name of God, for the sake of Islam;
for the freedom of life and soul of Islam;
gave greatest sacrifice, but not his hands,
with the members of his kin and many of his friends.

Hur, Muslim and the friends those hearts so pure;
they offered their lives as shield and cure;
thus tyrants came forth from the curtain way old;
then peace was bought and lives were sold.

And daring in the manners were the two young brothers;
in the boldness of their moves were the teachings of a mother;
Shone Aun and Muḥammad with the valor known as Haider (A.S.);
Those children were slain not the feeling of the mother.

With a message from his father was Qasim bin Ḥassan (A.S.);
a radiant jewel of Islam was this glowing young son;
but Qasim into pieces with a bride day old;
on the sand in heat it was savage and cold.

Then the pride of the Hashims rode back from the river;
and the tyrants made sure that he did not deliver;
they cut off his arms, but spirit was set;
till an arrow hit the bag, only eyes got wet.

[283] Autor ist unbekannt; zur Verfügung gestellt auf http://www.al-islam.org/history/history/journeypoem.html

Fell Abbas (A.S.) from the horse, with no hands for support,
then Husayn (A.S.) rushed to shore for a brother's end resort;
those children who waited with the patience were told;
and thirst in the camp was three days old.

Soon Akbar cam down with spear in his chest;
which a father had to pull so severe was the test;
He was image of the Prophet(P), and the life of Husayn(A.S.),
He was vision of a mother and the eyes of Husayn (A.S.)

Now the Leader was alone as he called for the help,
then a baby fell down; a response from the crib!
This thirsty, pure, infant was a son of Imām,
Who, acknowledged his father and the call of Imām.

Thus Husayn (A.S.) brought him for some water in the field,
and showed them baby's dried lips and appealed;
but the six months old got an arrow so thick,
that turned him over and tore his neck.

ʿAlī Asghar went to sleep, with his father and no fear;
with the cradle on the fire, and their head on spear;
and the mother's empty hand, with the tear dried eyes,
who looked for the baby to sing lullabies.

And a sister by the camp saw the horror of this trip;
as a knife tore the neck, where the Prophet (P) put his lips;
earth in grief, roared heavens and mourned,
Sand turned red when Husayn (A.S.) was torn.

And a child full of tears with her tiny bleeding ears,
bruises on her face and her thirst so severe;
She ran for her father who laid beheaded,
and cried for the uncle for help she needed;

Syeda Zainab (A.S.) looked for her in the sadness of that night;
did inquire every soul in the land of the plight;
but Sakina was sleeping on the chest of a body;
with the love of the father, from the fragrance of his body.

Then the camp pushed down, while flames went up;
little children rushed out, as their dresses lit up;
it was night full of cries and the innocent quests;
shattered were the dreams and broken were the nests.

All defenses laid to rest, after trials and the tests;
left to face, one Imām, even history would detest,
who fainted with the illness faced torture and torment;
a Master of the pious and devotees' ornament.

Lashes on his back heavy chains on Imām;
but ladies were the prisoners, was the wound of Imām;

no Chador for them but their rope tied arms;
and grief soared high from Kufa to Shaam.

But, the daughter of ʿAlī (A.S.) challenged, miseries with the messages;
with the families in bazaars, and deadly courts of savages;
With the depth of the patience and the Zenith of Bravery;
Islam was rescued for ever from the slavery.

„Ḥussain Ḥussain, you made the greatest sacrifice“ [284]

by ebraHIM bornephoenix

Have you heard of ʿAlī Asghar?
Have you heard of ʿAlī Akbar?
Have you heard of Alamdar?
Have you seen the children of Haydar?
The most beautiful the most valiant
It is hard to live a day without talking about them
Come with me to Karbalā'
And then you'll see a shooting star
What's his name? What's his name?
What's his name? YA HUSAYN
Now some people don't know why we cry
They don't understand the tears in our eyes
They see us sobbing side to side
They see us fiercely slapping our thighs
They see us going through emotional unrest
They see us fiercely slapping our chest
My heart is suffering from a cardiac arrest
Not cause this world is a pitiful mess
The Holy Prophets family is being oppressed
The Holy Prophets family is being oppressed

HUSAYN, HUSAYN your body lays paralyzed
HUSAYN, HUSAYN we see tears in Sakina's eyes
HUSAYN, HUSAYN you made the greatest sacrifice
The Savior of Humanity, The Leader of Paradise

Can you even imagine the feeling Zainab had?
Or Ruqiyeh, asking "Where is my dad?"
In the history of existence this story is the most sad
O' Father No Water, O' Father No Water
May infinite peace be on this holy daughter
The greatest cause, in a horrific moment
It does not matter if you are Christian, Jewish, Buddhist, or Momin
You can only feel this if your heart is open
But can we even comprehend the words that were spoken?
When Abbas fell he said "Now my back is broken"
Laybayka Ya Husayn Laybayka Ya Husayn
This happiness and pain will drive you insane

[284] http://www.youtube.com/watch?v=fVsAvUFs-V8&feature=related

It is separated by a river in that desert plane
Now some people ask us why we cry?
They don't understand the tears in our eyes
The Lion of Bani Hashim lies and dies
The killers screaming out "GOD IS GREAT"
These satanic people were killing the Ahlul-Bayt(as)
Hearing this story makes the heartache
An arrow shot into an infants neck
This is how they showed their love and respect
For the most precious thing the Holy Prophet (SAW) left
An arrow shot into an infants neck
This is how they showed their love and respect
The Qur'ān says there is only one request
Love those near of kin
30,000 swords into Husayn's skin
30,000 swords into Bani Hashim
72 companions revived the true religion

HUSAYN, HUSAYN your body lays paralyzed
HUSAYN, HUSAYN we see tears in Sakina's eyes
HUSAYN, HUSAYN you made the greatest sacrifice
The Savior of Humanity, The Leader of Paradise

Thinking of you makes me a better person
At home, at school and even when I am working
What you paid for truth was the ultimate cost
Ya Husayn, without you I would be lost
So foolish some people think you are dead
"Don't speak of those who have died in the way Allāh as dead
They are living, yet you perceive not"
And surely we Muslims have not forgot
Why your grandfather was always kissing your head
Your immortality came on that battlefield where you bleed
I can never forget the words you said to those misled
"Ana Husayn ibn ʿAlī"
I am Husayn the son of ʿAlī
Ya Shaheed you pray and you bleed
Ya Shaheed your patient and you bleed
Ya Shaheed the ground is fragrant when you bleed
Ya Shaheed you lay and you bleed

HUSAYN, HUSAYN your body lays paralyzed
HUSAYN, HUSAYN we see tears in parents eyes
HUSAYN, HUSAYN you made the greatest sacrifice
The Savior of Humanity,
The Leader of Paradise

VIRTUELLE NACHBARSCHAFTEN

"The speed of such communication is further complicated by the growth of electronic billboard communities, such as those enabled by the Internet, which allow debate, dialogue, and relationship building among various territorially divided individuals, who nevertheless are forming communities of imagination and interest that are geared to their diasporic positions and voices. These new forms of electronically mediated communications are beginning to create *virtual neighbourhoods*, no longer bounded by territory, passports, taxes, elections, and other convential political diacritics, but by access to both the software and the hardware that are required to connect to these large international computer networks." (Appadurai 1996:195)

"The Internet has a profound contemporary impact on how Muslims perceive Islam and how Islamic societies and networks are evolving and shifting in the twenty-first century. While these electronic interfaces appear new and innovative in terms of how the media is applied, much of their content has a basis in classical Islamic concepts. These link into traditional Muslim networks with a historical resonance that can be traced back to the time of Prophet Muḥammad."
(Bunt 2009: 1)

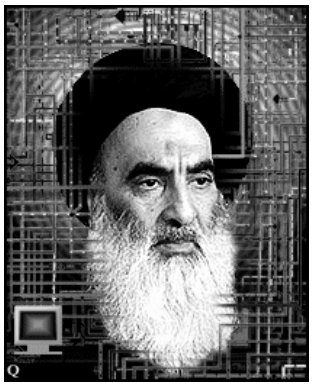


Abbildung 173: Ayatollah Sistani rewired[285]

Dass die meisten Muslime weltweit das Internet nicht nur bereitwillig akzeptiert und mit großer Selbstverständlichkeit in ihr Alltagsleben integriert haben, sondern auch aktiv als Produzenten und Programmierer tätig sind und so das Web ihren eigenen Bedürfnissen entsprechend transformieren, wurde bereits in den vorangegangenen Kapiteln im Zusammenhang mit *„Cyberscapes"* erwähnt — ebenso wie die Tatsache, dass das Internet als Technologie, nicht als reines Produkt „westlicher, moderner" oder materialistischer Ideologie wahrgenommen werden sollte, sondern als Produkt einer langen globalen Kooperation verstanden werden kann, die ihre Ursprünge bereits in prophetischem Wissen hat— und damit unter anderem auch direkt an traditionelle muslimische Netzwerke und deren Techniken der Kommunikation und des Wissenstransfers anknüpft.

Aber auch am „modernen" Entstehungskontext des *WWW* waren Muslime alles andere als unbeteiligt. So schreibt Anderson 2005 über das frühe Interesse muslimischer Techniker und Programmierer an den Möglichkeiten des neuen Kommunikationsmediums:

[285] **http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/GH31Ak03.html**

> „Islam was brought online in the 1980s, initially by students from Muslim countries who studied and worked in some of the high-tech institutes where the technology was being developed or extended. These students were amon the best and brightest; they went overseas for advanced training not available at home in new disciplines, from computer sciences to materials engineering, as well as in other applied sciences that were making use of the Internet revolution, from computerized graphics to business and public administration.Much as their counterparts in these fields were bringing avocational interests online, they brought interests in Islam online as pious acts of witness in the new medium of their work."
> (Anderson 2005: 255)

Während bis vor einigen Jahren das Thema „Islam und Internet" vorwiegend unter der Prämisse einer binären Konzeptualisierung von „modern westlicher Technologie" einerseits und „traditionalistischer Ideologie" andererseits betrachtet wurde, so vertreten Forscher wie Gary Bunt (2009), die sich intensiv mit *Cyber Islamic Environments* (CIE) und der Verbreitung des Islams in seinen vielfältigen Ausdrucksformen und Stimmen in virtuellen und digitalen Räumen auseinandergesetzt haben, mittlerweile die Meinung, dass islamische Internetaktivitäten zu studieren, heute eine Notwendigkeit für jeden darstellt, der sich akademisch mit dem Phänomen zeitgenössischer islamischer Diskurse auseinandersetzten will. Denn Islam und Internet sind heute bereits so eng und durch vielfältige Ströme und Diskurse miteinander verbunden, dass eine Betrachtung des einen ohne des Anderen in aktuellen Debatten kaum mehr einen Sinn macht.

> „The thread of cyber discourse is now stitched into the weave of Muslim communities. People may not be less Islamic for using the Net; in fact, it can enhance their religiosity. They may not pray less if diverted by the Net, but they may interact with religion differently, being exposed to more information and forms of knowledge about Islam. (Bunt 2009: 286)

Jene Diskurse über und innerhalb „*Cyber Islamic Environments*" (Bunt 2009) sind wiederum so facettenreich und vielfältig, dass es unmöglich ist, diese in einem einzigen Diskurs über „Islam und Internet" zusammenzufassen.

Wenn wir uns sinnvollen Fragen über die Möglichkeiten, die vielfältige neue Räume des *Cyberspace* für schiitische Muslime im 21. Jahrhundert an verschiedenen Orten der Welt eröffnen, zuwenden wollen, dann ist es notwendig vor allem jene Perspektive in den Vordergrund zu rücken, die beachtet, welche Konfigurationen von Landschaften und Netzwerken *zwischen* den *online* und *offline* Strukturen entstehen können. Denn die Strukturen des *Cyberspace* ersetzen freilich nicht reale Geographien und lösen auch nicht die Bedeutung sakraler Plätze und sozialer *face-to- face* Beziehungen auf. Vielmehr intensivieren und beschleunigen sie die vielfältigen Beziehungsmuster zwischen diesen und ebenso zwischen den online und offline-Landschaften, indem sie neue Formen von Nachbarschaften ermöglichen. Appadurai (1996) hat in diesem Zusammenhang den Begriff „*Virtual Neighbourhoods*"—also „virtuelle Nachbarschaften" geprägt und bezeichnet damit

neue Formen von Gemeinschaften, die verbunden durch gemeinsame Interessen und geteilte Imagination über territoriale Grenzen hinweg enge Beziehungen unterhalten. Appadurai(1996: 195) betont aber auch, dass jene virtuellen Nachbarschaften nicht unabhängig von oder gar in Opposition zu jenen herkömmlichen territorialen offline Nachbarschaften gesehen werden sollten, die durch *face- to- face* Kommunikation, räumliche Kontinuität und multiple Arten sozialer Interaktion gekennzeichnet sind, sondern, dass diese unterschiedlichen Arten von Nachbarschaften durch vielfältige und komplexe Beziehungen miteinander verbunden sind.

So können Bewohner sakraler Peripherien mittels virtueller Nachbarschaften sowohl mit Bewohnern anderer sakraler Peripherien, als auch mit den sakralen Zentren kommunizieren. Es ist möglich mit religiösen Autoritäten per *e-mail* oder mittels persönlicher *websites*[286] in Kontakt zu treten und individuelle Fragen in Bezug auf die religiöse Praxis zu stellen, aber auch via *webcam* oder *youtubeclip*[287]*s* direkt einem Gebet solch einer Autorität in Teheran, Maschhad oder Qum beizuwohnen.

Aber auch die lokalen Netzwerke werden durch virtuelle Nachbarschaften beeinflusst und bringen neue Formen von Interaktion hervor.
Für ein Mitglied der schiitischen Gemeinschaft in Wien ist es beispielsweise möglich bequem von zu Hause aus *live* an einer *Madschlis* oder einem Freitagsgebet im *Imām ʻAlī Zentrum*, in der Wiener Mollardgasse teilzunehmen[288], vorausgesetzt er oder sie verfügt über einen Internetzugang — und dadurch die Beziehung zu der eigenen lokalen Nachbarschaft leichter aufrechtzuerhalten und zu pflegen.

Auf diese Art und Weise stärken *online*-Netzwerke und virtuelle Räume nicht nur die transnationalen Beziehungen einer globalen islamischen *Ummah* einerseits und lokale Netzwerke anderseits, sondern bieten auch die Möglichkeit der Produktion und Repräsentation vielfältiger neuer Formen von Interaktion und Lokalität zwischen territorialen *face- to- face communities* und virtuellen *no more face to face communities*[289].

---

[286] Liste der aktuellen 67 Marāja Taqlids und ihrer offiziellen websites
http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_current_Maraji
http://www.khamenei.ir/ offizielle website von Ayatollah Khameini in 13 Sprachen der Welt, darunter auch deutsch, russisch, Kiswahili, chinesisch, türkisch und Hausa
http://www.leader.ir/ offizielles „e-office" von Ayatollah Khamenei über das auch direkt in verschiedensten Sprachen der Welt individuelle Anfragen an das Büro des geistlichen und religiösen Oberhauptes verschickt werden können, die direkt per e-mail durch seine Mitarbeiter beantwortet werden
http://www.islam-pure.de/ inoffizielle deutsche website eines Anhängers von Ayatollah Khamenei
http://www.sistani.org/ offizielle website und e-office von Ayatollah Sistani, dem wichtigsten Marja Taqlid im Irak
http://www.bayynat.org/ offizielle website und e-office von Ayatollah Fadhlallah, dem wichtigsten Marja Taqlid im Libanon
http://www.yaqoobi.de/ offizielle website und e-office von Ayatollah Al-Yaqoobi im Irak
[287] Freitagsgebet und Morgengebet geleitet durch Ayatollah Khamenei in Teheran
http://www.youtube.com/watch?v=DMXeN7qUsc8
http://www.youtube.com/watch?v=BjJ7VfYZ8kY&feature=related
[288] http://www.izia.at/images/popup/IZIATV.html live webcam des IZIA; nur aktiv zu bestimmten Programmen und Freitagsgebeten
[289] vgl Kremser 1998: 142-143

Ein weiterer wesentlicher Aspekt cyberanthropologischer Forschung ist, dass nicht das Medium des Internets oder eine bestimmte Technologie per se verantwortlich für die rasanten Entwicklungen in Bezug auf soziale Netzwerkbildung und Informations- und Wissensverbreitung ist, sondern, daß diese in erster Linie jenen menschlichen Akteuren[290] zuzuschreiben sind, die diese Technologien auf kreative und innovative Art und Weise für jene Tätigkeiten und Zwecke benutzen und aktiv transformieren. Diese Individuen investieren viele Stunden ihres Lebens und ihrer Freizeit, um die neuen Landschaften des *Cyberspace* urbar zu machen, diese zu bewirtschaften und zu besiedeln.

Diese Akteure erliegen im digitalen Raum ebenso wie in ihrem sozialen offline Leben gewissen Beschränkungen— beispielsweise durch sprachliche Barrieren — teilen aber auch bestimmte Erfahrungshorizonte, Erinnerungen und Inspirationen, die sie mit anderen menschlichen Akteuren sowohl *offline*, als auch *online* verbinden— und zur Entstehung virtueller Nachbarschaften führen können. Jene virtuellen Nachbarschaften strukturieren das wachsende Universum des *Cyberspace* zunehmend durch gemeinsame Interessen, Inhalte, *online* und *offline* Netzwerke, sowie durch gemeinsame Sprachen, Codes, Symbole und Narrative. Sie schaffen Knotenpunkte der Kommunikation, Interaktion und des Wissens- und Erfahrungsaustausches realer menschlicher Akteure.

Ausgewählte Knotenpunkte virtueller schiitischer Nachbarschaften im Detail zu erkunden, widmet sich nun dieser letzte Teil unserer ethnographischen Reise in schiitische Seelenlandschaften, der es uns erlauben soll, noch einen Schritt tiefer in die sozio-technischen und sakralen Netzwerke vorzudringen, die sich in Raum und Zeit zwischen den Ereignissen von *Karbalā'* und dem Wiederscheinen des 12. Imāms ausdehnen.

1. Virtuelle Nachbarschaften im deutschsprachigen Raum

Wie bereits erwähnt, spielt der Faktor der gemeinsamen Sprache, die im offline-Alltagsleben benutzt wird, auch für die Nutzung virtueller Räume *online* und für die Herausbildung virtueller Nachbarschaften eine wesentliche Rolle. Für viele Schiiten, die im deutschsprachigen Raum leben sind websites mit persischen, arabischen oder türkischen Inhalten aufgrund der sprachlichen Barriere oft nicht zugänglich. Ihre Alltags- und Kommunikationssprache ist deutsch und ihr Zugang zu islamischem Wissen hängt von der Verfügbarkeit von Informationen in dieser Sprache ab. Gleichzeitig gibt es aber auch viele Mitglieder jener deutschsprachigen virtuellen

[290] Das Medium selbst ermöglicht ein großes Maß an Anonymität, wodurch die Autorenschaft bestimmter Werke, Artikel, Kommentare oder *websites,* zu einem großen Teil unbekannt bleiben und dadurch der Eindruck, dass ein „personifiziertes" Netz quasi wie von selbst die Arbeit macht verstärkt wird.

Nachbarschaften, die kompetent in mehreren Sprachen sind, entweder auf Grund eines bestimmten Migrationshintergrundes in erster, zweiter oder dritter Generation oder in Folge intensiven Studiums. Jene mehrsprachig kompetenten Benutzer spielen sowohl im *Cyberspac*e als auch in den *offline- communities* als Übersetzer und Mittler eine wichtige Rolle, denn sie können Informationen fremdsprachiger websites rezipieren und weitergeben, aber auch in Tätigkeiten kultureller Übersetzung und Vermittlung aktiv eingebunden sein.

Die Kooperation deutschsprachiger und mehrsprachig kompetenter Schiiten war und ist eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung virtueller Nachbarschaften im deutschsprachigen Raum. Gliechzeitig ermöglichen, erleichtern und intensivieren die dadurch entsandenen virtuellen Nachbarschaften wiederum die Kommunikation und Kooperation untereinander erheblich und sind somit auch maßgeblich für die Übersetzung und Verbreitung schiitischer Inhalte in deutscher Sprache mitverantwortlich.

Während beispielsweise Bücher schiitischer Gelehrter oder andere authentische primäre Informationsquellen religiösen Wissens bis vor einigen Jahren überhaupt nur auf arabisch, persisch, türkisch oder Urdu erhältlich waren und die wenigen übersetzten englischen oder deutschen Werke oft nur über den Iran oder in anderen Ländern sakraler Zentren erhältlich waren, so hat das Internet nicht nur eine Explosion transnationaler Übersetzungsnetzwerke geschaffen, die zu einem großen Teil aus ehrenamtlichen Mitarbeitern bestehen, sondern vor allem auch den Zugang zu den übersetzten Werken— sowohl in digitaler Form online, als auch in Printform enorm erleichtert. Denn viele kleinere *Publishing houses* und lokale Buchverlage in den sakralen Peripherien können ihre Produkte mittlerweile ohne große Kosten — vermittelt durch die Netzwerke virtueller Nachbarschaften— ihrem Zielpublikum anbieten.

Im Folgenden sollen nun zwei Fallbeispiele virtueller Knotenpunkte schiitischer Nachbarschaften im deutschsprachigen Raum präsentiert werden und dabei auch der Fokus auf jene Akteure, die maßgeblich für deren Entstehung verantwortlich sind, nicht verloren gehen.

1.1. Fallbeispiel: Muslimmarkt und eslam.de

1.1.1 Über Bedeutung und Zielsetzung von Muslimmarkt.de



Abbildung 174: Interface von Muslimmarkt.de

Welche Bedeutung das— laut Angaben des „Spiegel"(25.März 2008) — größte deutschsprachige webportal[291] für Muslime www.muslimmarkt.de, das 1999 von den Brüdern Dr. Yavuz Özoguz und Dr. Gürhan Özoguz gegründet wurde, mittlerweile nicht nur für die schiitische Gemeinschaft, sondern auch für den deutschen Staat erlangt hat, beweist nicht nur der hohe Grad an Aufmerksamkeit, den die öffentlichen deutsche Medienberichterstattung dem schiitischen Internetportal regelmäßig widmet[292], sondern auch, dass sogar ein ausführlicher Eintrag über die Brüder Özoguz im deutschen Bundesverfassungsschutzbericht[293] 2008 existierte, der mittlerweile aber wieder gelöscht wurde.

[291] Mit durchschnittlich 100 000 Zugriffen im Monat
[292] Eine kleine Auswahl des Mainstream-Pressespiegels des Muslimmarktes:
Taz, 17.Februar 2001: http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2001/02/17/a0092
Spiegel online 10.Dezember. 2003:http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,277600,00.html
TAZ, 6.März. 2004: http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/03/06/a0168
Taz, 16. März 2006: http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2006/03/16/a0276
Spiegel, 25. März 2008: http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelspecial/d-56323086.html
Taz, 20.Mai 2010: http://www.taz.de/1/nord/artikel/1/die-islamisten-kommen/
[293] http://www.verfassungsschutz.de/download/SHOW/vsbericht_2004.pdf Abschnitt über den Muslim-Markt auf S. 239/240

Laut eigenen Angaben auf ihrer *website*[294], war das ursprüngliche Ziel der Brüder Özoguz mit den Muslimmarkt „für alle deutschsprachigen Gläubigen, insbesondere Muslime, ein umfassendes Angebot und eine Startseite im Internet anzubieten.“ — und zwar zur Gänze kostenfrei— und diese vor allem bei Geschäften und anderen Aktivitäten zu unterstützen. Das Projekt der muslimischen Firmenangebote hat mittlerweile aber eine eigene hompage[295] und auch das ursprüngliche auf Muslimmarkt begonnene Projekt eines Muslim-Lexikons ist inzwischen unter „Enzyklopädie des Islam“ www.eslam.de das wohl weltweit größte vergleichbare Projekt einer deutschsprachigen online Enzylopädie, das von Muslimen gestaltet wurde.

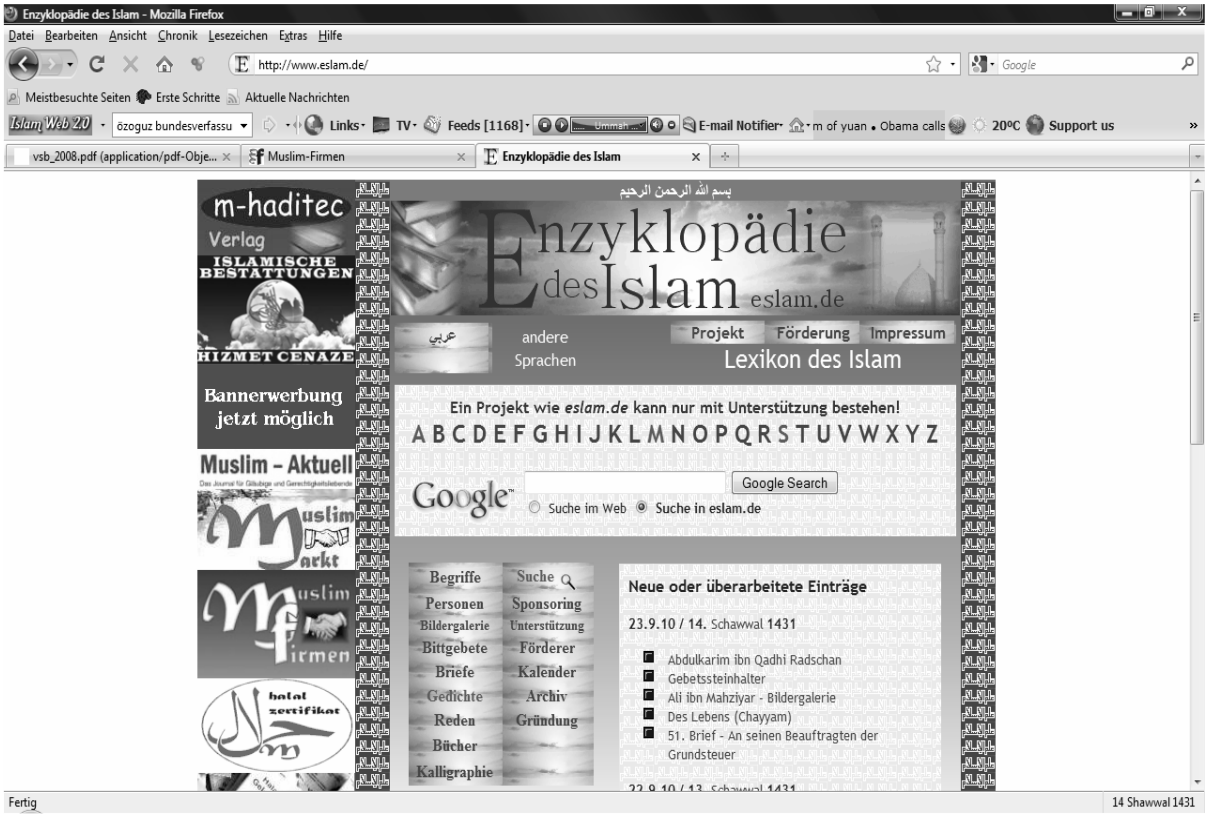


Abbildung 175: Startseite von eslam.de— der größten deutschsprachigen online Ezyklopädie des Islams

Muslimmarkt hat mittlerweile auch auf die zunehmende Anzahl nicht-muslimischer Leser und Nutzer reagiert und ihren ursprünglichen Slogan "*von und für deutschsprachige Muslime*" abgeändert in "*Startpunkt zum Islam für deutschsprachige Gläubige*" und gibt von sich selbst an: *„Einzige Voraussetzungen zur Kooperation mit dem Muslim-Markt sind: Bekenntnis zu Gott, Deutschsprachigkeit und Rechtstreue gegenüber dem deutschen Gesetz (bzw. österreichischen oder schweizerischen)“*

Über weitere Ziele und Aktivitäten und Service-leistungen des Muslimmarkts ist unter der Rubrik „Über uns“ folgendes zu lesen:

[294] http://www.muslim-markt.de/Service/werist.htm
[295] http://www.muslim-firmen.de/

„Der Muslim-Markt ist offen für alle Muslime aller muslimischer Vereine und Organisationen sowie nicht organisierte muslimische Gruppen und Einzelpersonen.
Eines der Ziele aller Arbeiten im Muslim-Markt ist es, die Bedürfnisse der hier lebenden deutschen und deutschsprachigen Muslime nach muslimischen Einrichtungen, Geschäftspartnern usw. besser zu organisieren und zu koordinieren. Ein besonders umfangreicher Dienst ist die *Muslim-Bibliothek* mit Verweisen (Links) zu zahllosen deutschsprachigen muslimischen Büchern im Internet sowie das in 2005 gestartete *Qur'an-Übersetzungs-Projekt*.
Im Veranstaltungskalender kann man sich über die gemeldeten Veranstaltungen aller Muslime informieren, in den umfangreichen *Listen der Moscheen*, nach Gebetsstätten in der Nähe Ausschau halten und im Download-Bereich nützliche Programme für Muslime herunterladen. Die *Muslim-Lieder* geben einen Einblick in die muslimische Kultur deutscher Sprache und im *Muslim-Kalender* kann man die zahlreichen Feier- und Gedenktage der Muslime mit einem Umrechner zwischen dem islamischen und gregorianischen Kalender hin und her rechnen.
Anti-Terror-Spezial wie auch *Palästina-Spezia*l geben einen Einblick in die Meinung vieler Muslime zu brandaktuellen politischen Themen. Und wer die neuesten Meldungen auf seinem Mailer erhalten möchte, kann sich in den kostenfreien *Rundmail-Service* eintragen.
Die Informationen über die *Rechte für Muslime* in Deutschland und Österreich sowie die Bereitstellung von Mustertexten sind ein weiterer Beitrag zur Integration. Der *Dialog mit Christen* wird auf speziell dafür eingerichtete Seiten gefördert. Innerislamische Diskussionen können intensiv im *Muslim-Forum* geführt bzw. verfolgt werden. Und heiratswillige Muslime und Muslimas bekommen unter *Muslim-Heirat* eine seriöse Gelegenheit zum gegenseitigen Kennenlernen."

Im Rahmen meiner eigenen Recherchen über Muslimmarkt und die Motivation seiner Betreiber habe ich per e-mail ein Interview mit Dr. Yavuz Özoguz geführt, in dem er mir über die Entstehung von *Muslimmarkt* und *eslam.de*, sowie über die Schwierigkeiten bei der Umsetzung dieser Projekte folgendes berichtete:

„Muslim-Markt entstand als Antwort auf das Bedürfnis der Fragen der deutschen und deutschsprachigen Muslime vor über 10 Jahren, die an keiner anderen Stelle behandelt wurden. Es war zunächst nur ein „Hobby". Der zunehmende Bedarf und das zunehmende Interesse, auch der Nichtmuslime, haben daraus das heutige Projekt entwickeln lassen.

Wir standen dabei vor der Wahl entweder auf gewisse Aspekte zu verzichten (Palästina-Spezial) oder aber Konsequenzen ertragen zu müssen. Zudem hatten wir wenig Erfahrung, so dass manches Teilprojekt mehrere Anläufe bedurfte, bis es halbwegs vernünftig lief (z.B. Muslim-Forum).

Eslam.de entstand aus den angedeuteten Konsequenzen (Jobverlust) und die Anwendung der eigenen Kenntnisse auf den Bereich des Islam. Es war unser Wunsch, den Lügen, die z.B. in weltweiten Lexika und Wikipedia usw. existierten, durch den authentischen Islam vermittelt von Muslimen, eine Gegenstimme zu verleihen. Hier bestanden die Schwierigkeiten vor allem im finanziellen Bereich, da es enorm zeitaufwendig ist. Das erste Jahr wurde von der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran finanziert. Seither finanzieren wir es selbst (mit freundlicher Unterstützung von einige Spendern, die insgesamt ca. 2000 EUR im Jahr dazu steuern). Die Erfahrung aber zeigt, dass je mehr wir uns auf den intensiven Ausbau des Projektes konzentriert haben, desto mehr hat Gott uns durch andere Quellen unseren Lebensunterhalt gesichert – Gott sei Dank. Ich persönlich betrachte eslam.de als eine

Lebensaufgabe, die ich inschaAllāh auch als Greis noch weiterführen kann, wenn ich die Verantwortung dafür schon längst an geeignete Personen weiter gegeben habe.“ (Interview, Dr. Yavuz Özoguz 2010, per e-mail)

Auf die Frage hin, welche Bedeutung deutsch als Kommunikationssprache für Schiiten unterschiedlicher nationaler Herkunft, die in deutschsprachigen Ländern leben, habe, antwortete mit Dr. Özoguz folgendermaßen:

„Hier gibt es nur eine klare Antwort: Der Islam verpflichtet uns dazu, die Sprache des Landes, in dem wir vorhaben zu verweilen, derart gut zu beherrschen, dass wir den Islam bestmöglich vertreten können. Ich selbst weigere mich seit mehreren Jahren, in Deutschland türkische Vorträge zu halten, obwohl ich oft dazu eingeladen wurde. Die Sprache des Islam ist Arabisch und die Sprache der Muslime in Deutschland hat gefälligst Deutsch zu sein. Muslime, die hier über einen längeren Zeitraum leben wollen, ohne die Sprache bestmöglich zu lernen, beleidigen den Islam. Und “Hocas“ die hier für wenige Jahre herkommen und weder die Sprache können noch irgendeine Ahnung von der Jugend und Kultur hier haben, sind eher schädlich als nützlich, unabhängig davon, ob sie aus der Türkei oder dem Iran kommen. Es gehört zur Sunna des Propheten und auch zur Sunna seiner Entsendung, dass man die Heimatsprache der Menschen spricht!“ (Interview, Dr. Yavuz Özoguz 2010, per e-mail)

Befragt über die Rolle, die neue Technologien und vor allem neue Medien wie das Internet für Schiiten spielt und über die Bedeutung, die die zunehmende Globalisierung für ein schiitisches Bewusstsein einnimmt, bekam ich folgende Antwort:

„Die Methoden haben sich geändert, nicht aber das Prinzip. Früher hat ein Gelehrter im Kaffee Abends seinen Vortrag gehalten und alle haben gelauscht. Heute schreibt man in Internetforen und erhält die Frage per Mail. Der Vorteil gegenüber früher ist ein größeres Potential zur Vereinheitlichung der Lehre und zur schnelleren Weiterentwicklung, die auch wir versuchen zu nutzen. Dennoch wird das Element “Buch“ auch weiterhin bestehen bleiben, da kaum jemand seinen Laptop mit ins Bett nimmt. Die Vertreter von Ahl-ul-Bait können erst seit der Islamischen Revolution so offen auftreten, wie sie es derzeit weltweit tun, daher besteht hier naturgemäß noch ein großer Nachholbedarf, der aber sehr schnell geschlossen wird. (…)
Die zunehmende Globalisierung verändert die Geschwindigkeit der Ausbreitung und sichert dennoch gegenüber weltweiten Netzausfällen ab, da die persönliche Ebene nie aufgegeben wird. Zudem ermöglichten die modernen Kommunikationsmittel eine direkte Befragung von Gelehrten, die Tausende Kilometer entfernt verweilen, was wiederum ein Geschwindigkeitsaspekt ist.“ (Interview, Dr. Yavuz Özoguz 2010, per e-mail)

1.1.2 Zur Person von Dr. Yavuz Özoguz



Abbildung 176: Dr. Yavuz Özoguz(links) und dessen Bruder Dr. Gürhan Özoguz (rechts)[296]

Eine der bemerkenswerten Eigenschaften des Muslimmarktes ist die für einen Internetdienst außerordentliche Transparenz jener *website* und die *online* und *offline*-Präsenz ihrer Betreiber. Von allen Teilnehmern im *online* Forum von Muslimmarkt wird die Zeichnung mit deren realen Vor- und Nachnamen verlangt. Die eigenen Biographien, sowie zahllose Interviews mit verschiedenen *online*- und Printmedien stehen auf Muslimmarkt zur Verfügung. Jene Transparenz ist aus Sicht der Muslimmarkt-Betreiber auch die wirksamste Antwort auf die beinahe ununterbrochenen, scharfen Attacken seitens der öffentlichen deutschen Medien. Jene Anfeindungen zwangen Dr. Yavuz Özoguz unter anderem dazu, seine 15-jährige Lehrtätigkeit als Ober- Ingenieur im Bereich der Verfahrenstechnik eines renommierten Instituts an der Universität Bremen aufzugeben. In Folge dessen wurde aus seinen zunächst als Hobby betriebenen Projekten des Muslimmarkts und eslam.de auch seine hauptberufliche Tätigkeit.

Im Folgenden soll nun eine kurze biographische Annäherung an die Person des Yavuz Özoguz stattfinden, die einerseits auf den Quellen eigener Angaben auf dem Muslimmarkt und aus seiner gemeinsam mit seinem Bruder Gürhan verfassten Publikation mit dem bewusst ironischen Titel „Wir sind fundamentalistische Islamisten in Deutschland — eine andere Perspektive“(2003) basiert und andererseits aus meinem eigenen mit Dr. Özoguz per e-mail durchgeführtem Interview, sowie einem Interview für die online-plattform Integrationsnet[297].

Dr. Yavuz Özoguz wurde 1959 in Istanbul als Sohn türkisch-sunnitischer Eltern geboren, die aber bald nach seiner Geburt nach Deutschland zogen. So kam er im Alter von einem Jahr nach Deutschland, wuchs in Hamburg auf, wo er auch sein Abitur machte und nahm die deutsche Staatsbürgerschaft an. Danach studierte er Verfahrenstechnik an der TU Clausthal und promovierte schließlich summa cum

[296] http://www.muslim-markt.de/Service/werist.htm
[297] http://integrationsnet.de/?p=636

laude an der Universität Bremen, wo er danach lange Zeit erfolgreich in der Lehre tätig war. Während seines Studiums konvertierte er unter anderem im Zuge des Einflusses des iranischen Revolution auf deutsche Muslime zum schiitischen Islam und heiratete eine deutsche—ebenfalls zum Islam konvertierte— Muslima, die heute als eine der aktivsten Übersetzerinnen schiitischer arabischer Texte ins Deutsche gilt und auch als eigenständige Autorin tätig ist. Das Paar lebt mit drei Kindern in Delmenhorst, von wo aus sie nicht nur den Muslimmarkt betreiben, sondern auch das umfangreiche Projekt der "Enzyklopädie des Islam" (eslam.de), das als einziges Projekt der Familie Özoguz von der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin finanziell gefördert wird. Unter dem Kleinverlag *„m-haditec“*, ist das Ehepaar Özoguz in den letzten Jahren auch als wichtigste Instanz für die Übersetzung und Publikation arabisch- und persischsprachiger schiitischer Werke und Quellentexte in die deutsche Sprache bekannt geworden— und werden dabei von zahlreichen Übersetzern im In- und Ausland tatkräftig unterstützt.. *m-Haditec* wird zur Gänze aus verlagseigenen Einnahmen finanziert und bemüht sich auch darum, seine Autoren und Übersetzer mit geringen finanziellen Entgelten für ihre Mühen zu entschädigen.

1.1.3 Einfluß der iranischen Revolution 1979

Nach eigenen Angaben empfand Dr. Özoguz den Islam zu Beginn seiner Studentenzeit als „rückständige Religion, die für Unwissenheit und Armut in der Welt mitverantwortlich war“ (Özoguz 2003: 15). Seinen persönlichen ersten Eindruck über die Revolution im Iran 1979 erhielt er, wie er schreibt, aus den deutschen Medien:

> „Ein alter weißbärtiger Mann mit Turban namens Chomeini hatte den verhassten Schah aus dem Iran vertrieben, den CIA lächerlich gemacht und das Mittelalter oder sogar die Steinzeit im Iran wiedereingeführt, so mein erster Eindruck aus den Medien. Obwohl das oberflächliche Bild sich gut mit meinen Lebenserfahrungen vereinbaren ließ, gab es auch Elemente, welche meine Wahrnehmung deutlich störten! Erstmalig waren Ost und West sich absolut einig und gemeinsam auf der gleichen Seite gegen den Iran. Das war schon extrem ungewöhnlich, insbesondere, wenn man an Nicaragua dachte! Zwei Supermächte gegen ein kleines Land; Wer war hier Goliath?“(Özoguz 2003:18-19)

Zu jener Zeit Ende der 70er Jahre hatte sich Yavuz Özoguz als junger Student in der evangelischen Studentengemeinde in Clausthal sozial engagiert, besuchte Bibelkreise und befasste sich intensiv mit der Befreiungstheologie von *Ernesto Cardenal* in Nicaragua. Diese Ansätze einer christlichen Befreiungtheologie führten ihn schließlich auch dazu, sich mit *Chomeinis* „islamischer Befreiungstheologie“ intensiver auseinanderzusetzen und schließlich zum schiitischen Zweig des Islam überzutreten. Vor allem seine politische Positionierung entlang der Lehren *Chomeinis* hat ihn seitdem mehrfach in das scharfe Kreuzfeuer deutscher Medien gebracht. Ungeachtet dessen spricht Özoguz jedoch weiterhin offen über seine Ideale und darüber, welchen Einfluss jene Revolution seiner Meinung nach bis heute ausübt.

„Die Islamische Revolution im Iran ist ein weltumspannendes Ereignis, dessen wahre Wirkung wohl erst in einigen Jahren oder Jahrzehnten hinreichend deutlich wird. Die Überlegenheit des westlichen Systems beruhte auf der Idee *Frieden und Freiheit* mit den Teilaspekten *Freiheit durch Demokratie* usw. Durch diese Idee hat die westliche Welt eine Überlegenheit gegenüber der gesamten restlichen Welt aufbauen können, denn es handelt sich dabei um islamische Werte. Aber sie verlieren ihren ganzheitlichen Charakter, wenn sie nicht in das System des monotheistischen Denkens eingefügt werden und verkommen zu Götzen. Jene Götzen heißen dann „Freiheit der Kunst", „Freiheit der Wissenschaft", „freie Wirtschaftsordnung", „freie Sexualität". Die Islamische Welt hatte keinen dieser Werte mehr anzubieten, weder Frieden noch Freiheit. Ganz im Gegenteil war Islam ein Synonym für Unfreiheit geworden. Die Islamische Revolution hat die Werte wieder in den ganzheitlichen Kontext eingefügt und bietet die neue überlegene Idee „Frieden, Freiheit und (bzw. in) Gerechtigkeit" an. Damit gibt es eine „gerechte Wissenschaft", „gerechte Wirtschaftsordnung" usw. Die Auswirkungen sind der Zusammenfall des Ostblocks wie auch der bevorstehende Zusammenfall des wahnsinnigen zinswirtschaftlichen Systems. Die Auswirkung ist ein Hoffnungsschimmer für Palästina, der Jahrzehnte lang nicht mehr existierte. Die Auswirkung ist aber auch für Deutschland, dass die eigene Definition über die Geschichte überdacht werden könnte (selbst wenn es noch nicht geschieht). Der entscheidende Aspekt aber ist, dass eine völlig verkrustete Gesetzesreligion wieder zurückgeführt wurde zur größten Liebesreligion. Ich selbst habe erst durch die Islamische Revolution die Schia kennengelernt und die weltweite Kenntnis über einen wahren Propheten, den man nur über Imām ʿAlī (a.), Imām Ḥassan (a.) Imām Husain (a.) usw. kennen lernen kann und die Frau im Islam über Fāṭimah (a.). Ich habe die Revolution als Einstieg in meine eigene Revolution erlebt."(Interview Dr. Yavuz Özoguz 2010, per email)

1.1.4 Über die Bedeutung von Karbalā', Ziyārat und Zukunftsvisionen

Welche Rolle spielt Karbalā' in deinem Leben?

„Die Ereignisse von ʿAschūrā' sind ein Arche-Typisches Ereignis, wie z.B. die Arche Noah, die Auswanderung des Propheten oder die Verborgenheit des 12. Imām. Alle derartigen Ereignisse sind "Prinzipien", die wir in der tagtäglichen Politik wiederfinden. Karbala ist letztendlich die Konsequenz von Kain und Abel. Und die heutigen Verbrechen der Imperialisten sind die Konsequenz von Karbala. Der rote Faden zieht sich durch die Geschichte. Die Bedeutung für mich im Zusammenhang mit dieser Frage besteht darin, die Geschehnisse in einem Gesamtzusammenhang besser verstehen und beurteilen zu können und meine eigene Ausrichtung nicht nach Mehrheit, sonder nach Wahrheit zu orientieren, selbst wenn die Konsequenzen große Repressionen derjenigen sind, die Imām Ḥusain (im übertragenen Sinn) bekämpfen. Im beruflichen Leben bedeutet das, die Wahrheit zu vertreten, selbst wenn man dafür immer wieder „geschlagen" wird, denn die Wahrheit wurde seit Abel von blutigen Mündern vertreten. Im sozialen Bereich bedeutet es, die Liebe zu empfinden und weiter zu geben, die Imām Husain vorgelebt hat als wahrer Vertreter unseres Propheten (s.), aber auch immer zu wissen, dass in der ganzheitlichen Einheit des Einheitsbekenntnisses es höhere Werte gibt als das eigene soziale Umfeld. Im spirituellen Bereich bedeutet es Liebe!" (Interview Dr. Yavuz Özoguz 2010, per email)

In einem Artikel vom 16.12.2010, der im Muslimmarkt veröffentlicht wurde, äußert sich Özoguz kritisch über die reißerische und verhetzende Berichterstattung westlicher Medien über schiitische *'Āschūrā'*-Zeremonien und versucht dementgegen

mit eigener Stimme die Bedeutung jener Rituale einem deutschsprachigen Publikum näher zu bringen. Er schreibt darin unter anderem:

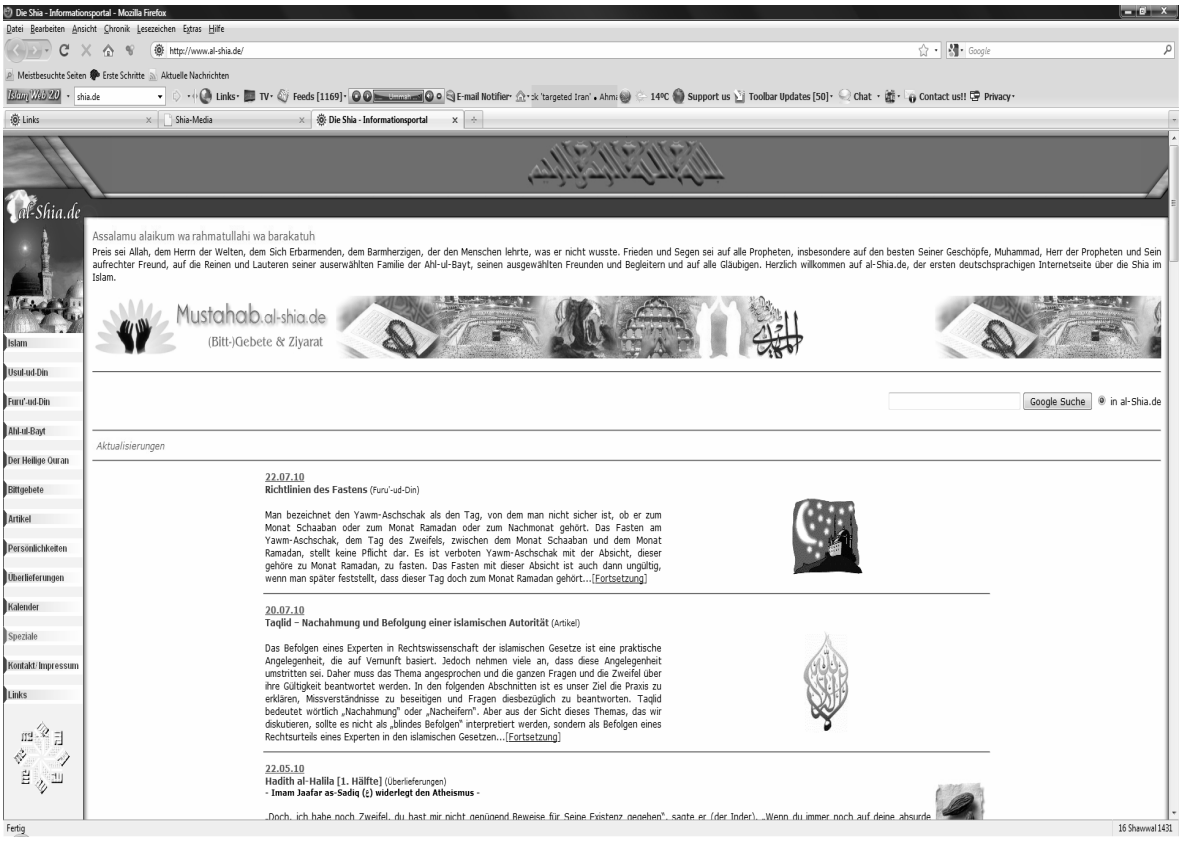
> „Da sind diese Schläge auf die Brust, rhythmische Schläge, sie schlagen wie das Herz. Die Seele wird aus dem Herz herausgeschlagen, so dass nur noch der Geist Gottes in ihm wirken kann. Die begleitenden Tränen sind die reinigende Flüssigkeit, die den ganzen Körper, die ganze Menschheit reinigen kann. Wie soll ich es nur erklären? Wellen von Schauern laufen den Rücken hinunter. Warum konnte ich nicht dabei sein? Warum haben wir diese Helden der Menschlichkeit im Stich gelassen? (…) Die materialistische Welt kann alle ihre Atomwaffen zusammentragen und sämtliche Hassprediger dazu. Sie kann ihre besten Schreiber mobilisieren und gegen den Islam und Muslime hetzen. Sie können noch viele Gauntanamos und Lager in der Negev-Wüste bauen. Sie können noch viele andere Länder überfallen. Sie können morden, vertreiben, besetzen und alle denkbaren und undenkbaren Grausamkeiten über diese Welt verbreiten. Sie haben dennoch nicht die Spur einer Chance, dieses Ereignis der Liebe und die Erinnerung daran auszulöschen. Die Flagge, die Imam Husain am Tag von Aschura hochgehalten hat, war die Flagge seines Bruders Imam s (a.). Und das war die Flagge von Imam Ali (a.). Dieser Vater der Imame trug die Flagge des Propheten des Islam, des größten und vollkommensten aller Menschen, den Vater von Fāṭimah, den Geliebten des Allmächtigen, dem Siegel des Prophetentums Muhammad! Und jene Flagge kann niemals wieder heruntergerissen werden.“ (Dr.Yavos Özoguz, Muslimmarkt 16.12.2010)[298]
>
> **Welche Rolle spielt Ziyārat in deinem Leben?**
>
> „Ich empfinde Pilgerreisen als wahre “Aufladung“ von verbrauchten Batterien. Die Nähe einer Heiligen Stätte gibt einem die Möglichkeit, über sein Dasein besser nachzusinnen als andere Orte. An solchen Orten ist es geeigneter zu verstehen, dass jeder, der einen anspricht, ein Spiegelbild des Geistes Gottes im eigenen Herzen sein könnte, so dass man ihn auch entsprechend behandelt. Solche Orte ermöglichen das Nachsinnen über das ganze Universum und wie es ein Spiegelbild des kleinen Universums im Menschen selbst ist. Das Erstrahlen der Pracht der Herrlichkeit ist an solchen Orten scheinbar präsenter als an anderes Orten. Das liegt aber nicht an dem Ort, sondern an meiner Begrenztheit, da ich mich an solchen Orten weniger ablenken lasse. Für wahrhaft Gottesehrfürchtige ist dieser Zustand aber an jedem Ort möglich. Die verbale Ziyārat von einer Entfernung ist eine Alternative, da man nicht immer auf Reisen sein kann. Und die Wirkung jener Alternative hängt von der täglichen inneren Einstellung ab, so dass manche “Reise“ sehr fruchtbar und andere Reisen weniger segensreich sind.“ (Interview Dr. Yavuz Özoguz 2010, per email)
>
> **Wie würdest du „Religion“ aus deinem Verständnis heraus definieren?**
>
> „Religion [din] bedeutet im Arabischen „einen bestimmten Pfad einzuschlagen“. Damit ist der Lebensweg gemeint, den ein Mensch wählt. Jener Weg kann polytheistisch sein, wenn man mehrere Ziele, die einander widersprechen anstrebt (z.B. Reichtum und Spendierfreudigkeit) oder aber monotheistisch, wenn alle Beweggründe auf einem einzigen Pfad zusammengefasst werden und dem obersten Ziel untergeordnet sind. Auf dem Pfad des Islam umfasst der Begriff nicht nur die Beziehung des Einzelnen zu seinem Schöpfer, sondern ist eine allumfassende Ideologie, die alle Lebensbereiche des Menschen in einem ganzheitlichen und einheitlichen System vereinigt. So findet der Mensch den Weg von seinem Ursprung bis zu seinem Ziel in einem geschlossenen System und erkennt sich selbst.“ (Interview Dr. Yavuz Özoguz 2010, per email)

[298] http://www.muslim-markt.de/forum/messages/2391.htm [17.12.2010]

Welche Projekte plant ihr für die Zukunft, bzw. was sind eure persönlichen und beruflichen Visionen?

„Alle unsere Träume sind schon erfüllt, so dass wir nur noch am "Ausbau" arbeiten. Es gibt noch hunderte Bücher, die wir herausbringen müssen, teils gute alte Bücher, die es nicht mehr gibt, teils neue Bücher. Muslim-TV bedarf ebenfalls des intensiven Ausbaus. Die erste deutsche schiitische Qurʾān-Übersetzung, die besondere Aspekte der arabischen Sprache mit überträgt, ist ebenfalls ein Projekt, das ca. 40% vorangeschritten ist und somit schätzungsweise noch 5-10 Jahre dauern wird. Nicht zuletzt wollen wir immer mehr engagierten jungen Muslimen einen Arbeitsplatz anbieten können Inschaʾ Allāh."
(Interview Dr. Yavuz Özoguz 2010, per email)

1.2 Fallbeispiel: Shia.de— das deutschsprachige schiite Web-Portal



> „Preis sei Allāh, dem Herrn der Welten, dem Sich Erbarmenden, dem Barmherzigen, der den Menschen lehrte, was er nicht wusste. Frieden und Segen sei auf alle Propheten, insbesondere auf den besten Seiner Geschöpfe, Muḥammad, Herr der Propheten und Sein aufrechter Freund, auf die Reinen und Lauteren seiner auserwählten Familie der Ahl-ul-Bayt, seinen ausgewählten Freunden und Begleitern und auf alle Gläubigen. Herzlich willkommen auf al-Shia.de, der ersten deutschsprachigen Internetseite über die Shia im Islam."

So grüßt das deutschsprachige schiitische Webportal www.Shia.de seine Besucher. Während sich Muslimmarkt als Startpunkt im Cyberspace für deutschsprachige Muslime und Gläubige allgemein versteht, so widmet sich *Shia.de* spezifisch der Verbreitung und dem Zugang von Wissen von und über *Ahl ul- Bait*— in beinahe jeder erdenklichen medialen Form.

Gegründet wurde dieses Webportal 2004 von drei Frauen: Der deutschstämmigen Konvertitin *Laila Ḥassan*[299], *Umm Ḥussain* und *Fāṭimah Bazzi* —die hauptsächlich für die inhaltliche Verantwortung und die Gestaltung des Webdesigns zuständig ist.

[299] Die deutschstämmige Laila Hassan (Jahrgang 1980) geboren in Leer hat nach ihrem Fachabitur eine Ausbildung zur Kauffrau absolviert. Bereits mit 15 Jahren nahm sie den Islam an. Seit 1998 ist sie verheiratet. Zusammen mit Umm Ḥussain und Fāṭimah Bazzi baute sie in 2004 die deutschsprachige Homepage Al-Shia auf. Kurz danach haben sich Hessam Kordian, Yamin Naqvi und Mehdi Abbas Khalil angeschlossen. Sie übersetzen Texte aus dem Englischen und erstellen auch eigene Artikel.

Später stießen noch einige junge Männer und Frauen — teilweise noch Studenten oder gar Schüler — als Unterstützung dazu, die sich hauptsächlich auf Übersetzungsarbeiten englischer Inhalte und Artikel in die deutsche Sprache konzentrierten. Wie die 1980 geborene Laila Ḥassan in einem Interview im *Muslimmarkt* betont, kannten sich die Betreiber von *shia.de* ursprünglich gar nicht persönlich, sondern nur durch ihre Bekanntschaft im Cyberspace.

> „Fāṭimah (Um Hussein) und ich kannten uns durch Hessam, den ich im Paltalk-Raum „Shia Right Path of Islam" kennengelernt hatte. Wir hatten oft darüber diskutiert, dass sehr viel Negatives über uns Schiiten gerade von bestimmten islamischen Sekten verbreitet wurde und auch, dass es sehr wenig über unsere Glaubensrichtung auf Deutsch gibt. Da wir beide der Meinung waren, dass es besser wäre selbst etwas auf die Beine zu stellen als den momentanen Zustand zu kritisieren, hatten wir uns 2004 entschlossen, eine eigene Homepage zu gestalten. Denn außer dem Muslim-Markt und dem Islamischen-Weg waren uns nur ein paar vereinzelte Seiten auf Deutsch bekannt.
> Da wir beide überhaupt keine Ahnung von Design und Gestaltung einer Internetseite haben, und schon gar nicht von HTML etc., habe ich Fāṭimah Bazzi, die ich privat auch kenne, gefragt ob sie uns nicht helfen mag.
> Al hamdulillah (Gott sei Dank) hat sie sofort zugesagt. Hessam kam kurze Zeit später dazu und ebenso Seyyed Yamin und Mahdī. Ich bin sehr froh darüber, dass wir uns gefunden haben, da wir gerade auch davon profitieren, dass wir somit nicht nur aus dem Englischen übersetzen können, sondern auch aus dem Persischen und Urdu. Bruder Yamin und Mahdī lernte ich durch Fāṭimah (Um Hussein) und Hessam kennen. Das bemerkenswerte ist, dass die meisten sich persönlich gar nicht kennen." (Laila Ḥassan; Muslimmarkt-Interview 2005)[300]

Die meisten ursprünglichen Artikel, die *shia.de* zur Verfügung stellte, waren Übersetzungen von online-Artikeln englischsprachiger schiitischer *websites*, die gegenüber dem deutschsprachigen Raum einen großen zeitlichen Vorsprung in ihrer Entwicklung zu verzeichnen hatten. Mittlerweile ist durch den immer größeren Bekanntheitsgrad und die wachsende *online- community* von *Shia.de*, aber auch die Vernetzung unter deutschsprachigen Schiiten, die Zahl freiwilliger Mitarbeiter enorm gestiegen. Viele Besucher von shia.de stellen so mittlerweile auch ihre eigenen Artikel und Recherchen zur Veröffentlichung zur Verfügung bzw. helfen mit, Material aus dem arabischen, persischen, türkischen oder Urdu ins Deutsche zu übersetzen. Weiters wächst auch das Archiv in deutscher Sprache gehaltener Vorträge, die zu verschiedenen Gelegenheiten in unterschiedlichen deutschen oder österreichischen Zentren gehalten wurde und von Mitgliedern lokaler Gemeinschaften per Video aufgezeichnet wurden.

Shia.de bietet weitere Möglichkeiten der Vernetzung, des Austausches und des kritischen Diskurses innerhalb der deutschsprachigen schiitischen Ummah durch ein höchst aktives *Online-* Forum.

Unter dem *thread* „islamische Pinnwand" werden einerseits Termine und Programme an verschiedenen Orten Deutschlands und Österreichs angekündigt und

[300] http://www.muslim-markt.de/interview/2005/hassan.htm [23.10.2010]

nachbesprochen, reale Versammlungsorte von und für Schiiten im deutschsprachigen Raum vorgestellt und eine Plattform geboten, um verschiedenste Projekte und Aktivitäten zu präsentieren und um Mithelfer vor Ort oder auch über den Cyberspace vermittelt zu werben. Dabei finden vom Aufruf zu Demonstrationen, über die Diskussion öffentlicher Fernsehprogramme zum Thema Islam bis hin zur Organisationen von Frauen- und Jugendgruppen und der Informationen über Fahrgemeinschaften alle möglichen Themen, die die Koordination und Organisation von schiitischen *offline*- Lebensrealitäten betreffen, hier Raum zu Repräsentation und Diskussion.

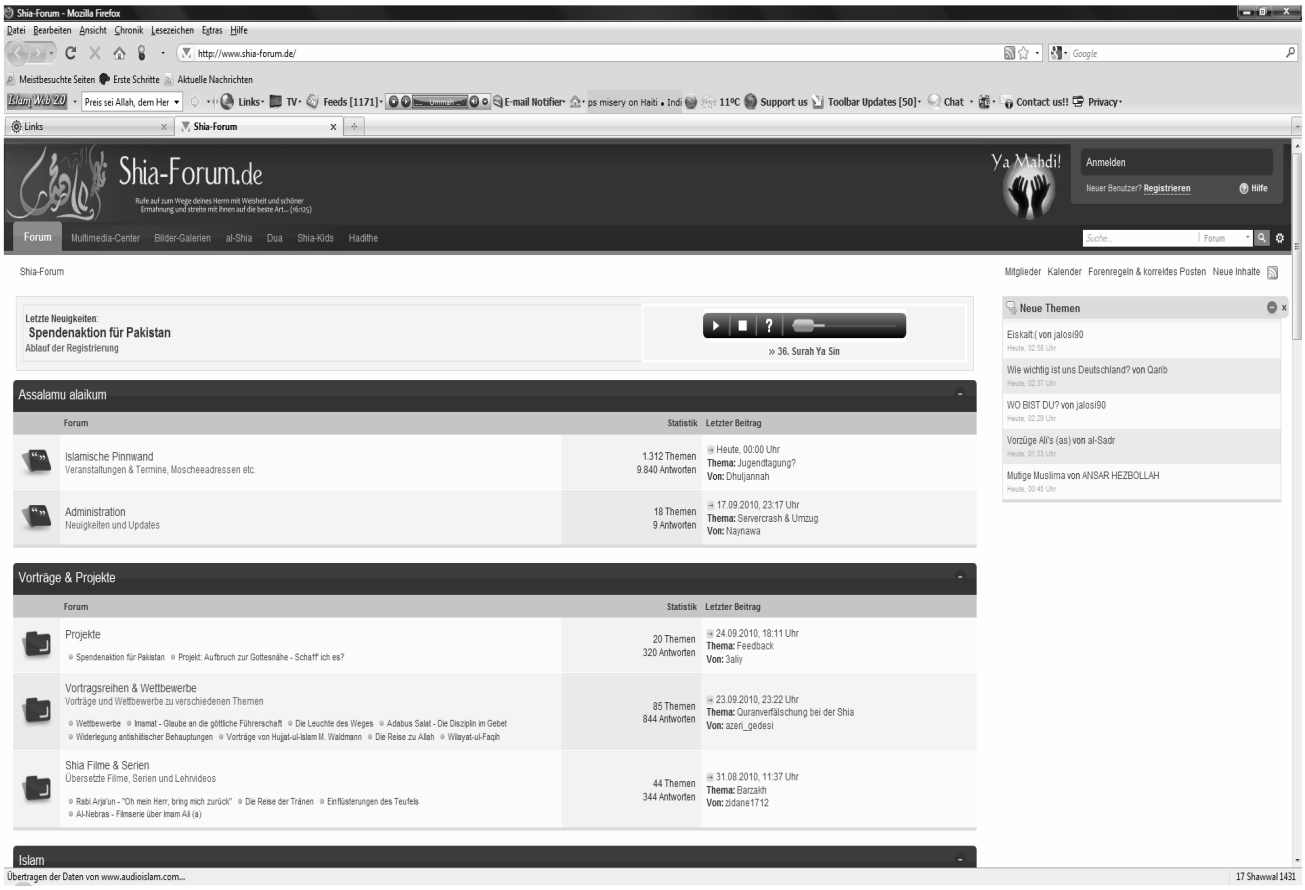


Abbildung 177: screenshot: Shia- Forum.de[301]

Anderseits werden aber auch Räume im Cyberspace selbst zur Verfügung gestellt, die es Benutzer aus allen Teilen der Welt, die deutsch als Kommunikationssprache teilen, erlauben, *online* zusammenzukommen um ihr Wissen auszutauschen und gemeinsam religiöse Handlungen durchzuführen. So wurde vom Shia.de Team beispielsweise auch das Projekt einer *„online-Moschee"* eingerichtet—in Form eines speziellen *Paltalk*[302]-Raumes, in dem sich registrierte Nutzer im Monat Ramadan zu einer bestimmten Uhrzeit treffen konnten um gemeinsam einer Ansprache eines

[301] http://www.shia-forum.de/ [23.10.2010]

[302] PalTalk messenger ist ein kostenloses online-Chatservice, das Text, Audio- und Video-Kommunikation ermöglicht und eigene online „Konferenz-Räume" für ganze communities zur Verfügung stellt, die miteinander kommunizieren wollen: http://www.paltalk.com/

libanesischstämmigen Gelehrten in deutscher Sprache zu verschiedenen religiösen Themen zu folgen und per chat, Video- oder Audiokonferenz Fragen an den Gelehrten zu stellen und gemeinsam bestimmte Gebete zu rezitieren.

> **Erste Woche**
>
> **Bereich:** Fiqh
> **Thema:** Rechtsurteile des Fastens
> **Datum:** Donnerstag, den 12. August & Sonntag, den 15. August
> **Uhrzeit:** 19.00 Uhr
> **Beginn:** 19.30 Uhr
> **Voraussichtliches Ende:** 20.45 Uhr
>
> **Die Sitzung wird in Paltalk abgehalten! Der Room heißt: "Online Moschee". Über die Anmeldung bei Paltalk**
>
> **Alle Geschwister sind herzlich eingeladen! Wir hoffen, dass sich der Room füllen wird damit wir gemeinsam von dem Wissen des geehrten Bruders profitieren können, gemäß dem Ausspruch des heiligen Propheten (s.): "Strebt nach Wissen und sei es in China!".** [303]

Ein weiteres Beispiel für rein online-vermittelte Projekte ist das im Shia-Forum gestartete Gemeinschafts-projekt: „Aufbruch zur Gottesnähe: Schaff ich es?“[304]
Dabei geht es darum, gemeinsam gewählte theoretische Inhalte und Anweisungen der Imāme praktisch im persönlichen Leben umzusetzen und sich anschließend online darüber auszutauschen, welche Erfahrungen bzw. Schwierigkeiten dabei erlebt wurden. So gab der Moderator den angemeldeten Teilnehmern für jede Woche bestimmte Aufgabenstellungen, die alle versuchten über einen bestimmten Zeitraum hinweg zu verrichten und währenddessen bzw. anschließend darüber zu diskutieren. Im zweiten Teil des Projekts wurden bestimmte Bücher in einem abgemachten Zeitraum gemeinsam gelesen und Buchbesprechungen präsentiert, sowie vom Moderator im Vorfeld aufgeworfene Fragen diskutiert.
Während des Projekts stellte der Moderator auch bestimmte Bittgebete zur Verfügung, die begleitend zum Projekt regelmäßig rezitiert werden sollten.
Das Projekt wurde von den Mitgliedern im Forum selbst entwickelt, gestartet und umgesetzt und erlaubte dabei fortwährend kritische Kommentare, Vorschläge und Fragen aller Art einzubringen.

Das Projekt ist ein gutes Beispiel dafür, wie bestimmtes Wissen und Inhalte, die durch die Lehren der *Ahl ul- Bait* vermittelt wurden, nicht nur als theoretische Abhandlungen oder in Form überlieferter Traditionen online zur Verfügung gestellt werden, sondern die Möglichkeiten neuer Cyber-Räume auch dazu benutzt werden,

---

[303] http://www.shia-forum.de/index.php?/topic/38540-online-moschee/ [23.10.2010]
[304] http://www.shia-forum.de/index.php?/forum/113-projekt-aufbruch-zur-gottesnaehe-schaff-ich-es/ [23.10.2010]

jenes Wissen auf der Ebene unmittelbarer Erfahrung und Realisierung interaktiv zu rezipieren und wie verschiedene Methoden des Erkenntniszuganges dabei zur Anwendung kommen.

Ein weiteres *online-* Projekt, dem sich *Shia.de* widmet, ist auch die Übersetzung schiitischer Filme und Serien, die in verschiedenen islamischen Ländern produziert wurden. Wer Zeit hat und mitmachen will, kann sich selbst Projekte aussuchen und helfen, diese mit deutschen Untertiteln zu versehen. Die Endergebnisse können dann nicht nur auf Shia.de abgerufen werden bzw. stehen zum download bereit, sondern werden auch auf *youtube* und bestimmten islamischen *online- channels* zur Verfügung gestellt.

Aus einem eigenen *thread* zum Thema islamische Medien — indem sowohl international produzierte Filme und Serien, als auch per video archivierte Vorträge von Gelehrten, Interviews, *live-Ziyārats*, die Rezitation berühmter Bittgebete und Marsiyas für Imām Ḥussain zur Verfügung gestellt wurden, hat sich zunächst das „Multimedia-center" und mittlerweile eine eigene website als einer der Ableger von shia.de entwickelt: http://www.shia-media.de/
Hier wurden die zahlreichen gesammelten Materialien in übersichtlicher Form sortiert und zusammengestellt und somit der Zugang und die Suche nach bestimmten Informationen erheblich erleichtert.

Ein weiterer Ableger von *shia.de*, der im Laufe der Zeit durch die Mithilfe zahlreicher Freiwilliger online erstellt werden konnte, ist www.mustahab.de[305]— die größte Sammlung schiitischer Du'ās[Bittgebete], Ziyārats [Audienzen bei heiligen Persönlichkeiten] und Munadschāts [Anrufungen] in deutscher Übersetzung. Diese Texte stammen vom Propheten und den Imāmen, wurden lange Zeit auswendig gelernt und heimlich überliefert, schließlich in Büchern wie dem „Mafatīh-ul-Dschannan" oder dem „*Sahīfa Sadschadiya*" gesammelt und schließlich in multimedialer Form im Cyberspace von virtuell jedem Ort der Welt aus zugänglich gemacht. Die Du'ās auf *mustahab.de* werden jeweils in ihrem arabischen Original, einer transkribierten Umschrift und in deutscher Übersetzung präsentiert und bieten die Option das Gebet auch als *audio-file* herunterzuladen, bzw. als *online-stream* direkt anzuhören. Weiters bietet die website viele Artikel über die Bedeutung der Rezitation von Bittgebeten und Anrufungen und die Verrichtung von Ziyārat an, sowie eine Interpretation ausgewählter bekannter Gebete. Die website ist nach dem Vorbild der englischsprachigen Datenbank schiitischer Gebete und Ziyārats www.duas.org entstanden, welche bereits seit einigen Jahren dieses Service für englischsprachige Schiiten zur Verfügung stellt.

[305] Als "Mustahab" oder im deutschen, "empfohlen" wird eine Handlung beschrieben, die zwar keine Pflicht ist, die aber dennoch Segen bringt.

Zudem hat sich auf *shia.de* auch eine eigene Plattform für Kinder und für Frauen entwickelt, die jeweils auch deren spezifische Bedürfnisse eingeht und beispielsweise Spiele, Quizzes, Serien oder im Falle der Frauen eine geschlechtsspezifische Beratung für Muslimas anbietet, welche Themen wie Ehe und Scheidung, Rechtsberatung oder etwa Hilfe bei Problemlösung in bi-kulturellen Ehen umfasst.



Abbildung 178: screenshot: www.mustab.de



Abbildung 179: Eine Auswahl von *icons*, die zur weiteren Navigation auf shia.de zu finden sind



Abbildung 180: screenshot: http://www.shia-kids.de/

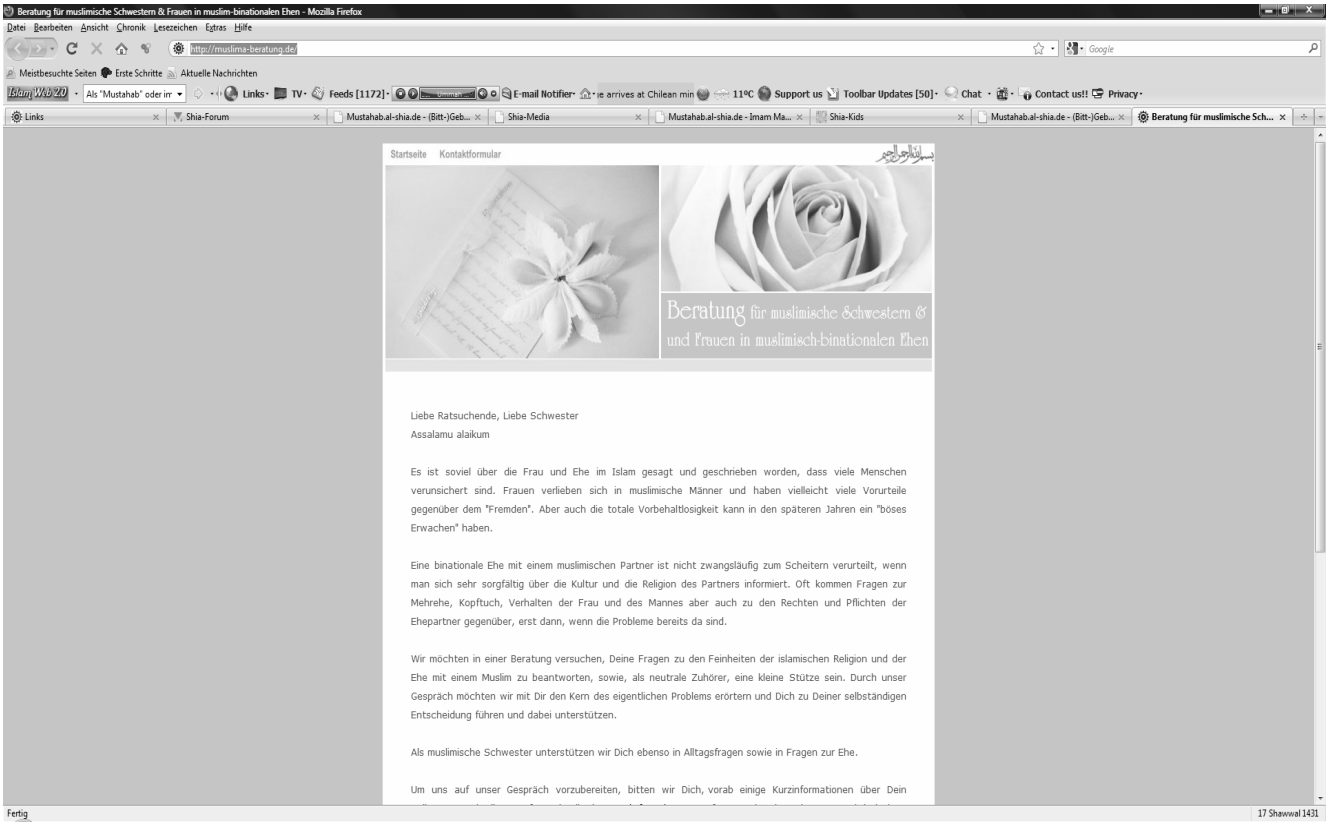


Abbildung 181: screenshot: http://muslima-beratung.de/

Anhang: Auszug aus dem Interview mit Leila Ḥassan im Muslimmarkt 2005[306]:

MM: Woher bekommen Sie Ihre Texte und nach welchen Kriterien wählen sie die Übersetzungsarbeiten aus?

Ḥassan: Es gibt glücklicherweise sehr viele englischsprachige Seiten, die wirklich tolle und vor allem wertvolle Artikel online stellen. Diejenigen, die uns gefallen, wählen wir aus und übersetzen sie. Oft besprechen wir aber auch, was fehlt oder was dringend benötigt wird und dann schauen wir im Netz nach und suchen dann einen Artikel aus. Wie gesagt, es gibt noch soviel tolle Arbeiten, die es lohnt zu übersetzen, dass wir noch sehr viel vor uns haben. Öfters bekommen wir auch Artikel von Geschwistern zugeschickt, die sie geschrieben haben und uns zur Verfügung stellen. Dafür sind wir natürlich sehr dankbar, denn es zeigt uns, dass viele Geschwister auch Lust haben etwas selbst zu verfassen oder zu übersetzen und online zu stellen, damit alle davon profitieren können.

MM: Können denn auch noch andere bei Ihnen mitmachen?

Ḥassan: Ja selbstverständlich können noch andere bei uns mitmachen. Gerade Geschwister, die aus dem Arabischen, Persischen und Türkischen übersetzen könnten, würden uns eine große Hilfe sein. Auch bräuchte ich z.B. dringend Hilfe bei Recherchen im Internet. Natürlich freuen wir uns auch über selbst geschriebene Artikel. Wer noch mitmachen möchte, kann sich gerne mit mir in Verbindung setzen. Denn eins ist klar, jede Hilfe ist wichtig und nötig, damit wir unseren Geschwistern mehr Informationen über die Schia und unsere geliebte Ahlul Bayt auf Deutsch zugängig machen können.

MM: Was empfehlen sie anderen Muslimen, die Ihre Idee nachahmen möchten?

Ḥassan: Ich denke es ist immer besser, wenn sich mehrere Geschwister zusammen tun, um an einer Seite zu arbeiten, damit sie sich gegenseitig unterstützen und somit auch produktiver sind. Keiner von uns hat immer Zeit und kann immer mit der gleichen Intensität an der Seite arbeiten.

Jedoch ist es ratsam, vorher ein paar Punkte untereinander klären, wie z.B. welche Zielgruppe mit der Seite angesprochen werden soll, kurze Aufgabenverteilung, aber vor allem gegenseitiger Respekt und nie das Ziel aus den Augen zu verlieren. Gerade über den Islam sollte man nur über etwas schreiben, dessen man sich sicher ist, daher übersetzen wir oft auch nur, da wir uns selbst manches Thema nicht zutrauen. Es wurden schon genug islamische Seiten gegründet, die das Bild des Islams derart verzerren, dass sie nur noch erschreckend wirken.

[306] http://www.muslim-markt.de/interview/2005/hassan.htm [23.10.2010]

2. Englischsprachige schiitische Datenbanken

Englisch ist mittlerweile auch für eine globale schiitische Gemeinschaft zu einer wichtigen gemeinsamen Kommunikationssprache geworden und darüber hinaus eine der bzw. die Muttersprache(n) vieler Muslime, die in sakralen Peripherien in Nordamerika, Kanada, England, Australien, Pakistan oder Ostafrika zu Hause sind. Weiters dient Englisch auch als wichtige Sprache der Vermittlung und Übersetzung zwischen traditionellem Wissen und modernen akademischen Diskursen. Während in den großen Bibliotheken der sakralen Zentren, die Anzahl englischsprachiger oder ins Englische übersetzter Publikationen gegenüber Werken in Arabisch, Persisch oder Türkisch allerdings immer noch verschwindend ist, so sind im *Cyberspace* mittlerweile verschiedene — mit jedem Tag wachsende— Datenbanken entstanden, die die wichtigsten Originaltexte und Sekundärliteratur zu schiitischen Quellen in englischer Sprache leichter auffindbar und zugänglich machen als die Primärtexte in den klassischen islamischen Kommunikationssprachen.

Das wohl wichtigste und umfangreichste Projekt dieser Art ist das ***Ahlul Bayt Digital Library Project (Ahlul Bayt DILP),*** dessen Exploration wir uns im Folgenden widmen werden.

2.1 Ahlul Bayt Digital Library Project (Ahlul Bayt DILP)

> "Welcome to Al-Islam.org. We invite you to begin a journey of clicks to explore this site thoroughly. We hope this journey is a source of education and enlightenment."

Das *Ahlul Bayt Digital Library Project,* das unter der Domain www.al-islam.org im Cyberspace zu finden ist, wurde 1996 in Form einer islamischen *Non-Profit* Organisation von schiitischen Gelehrten in Qum, Iran, ins Leben gerufen und besteht aus einer Gruppe von freiwilligen Mitarbeitern, die von verschiedensten Orten der Welt aus gemeinsam an diesem Projekt arbeiten. Aus der ursprünglichen Idee, authentische Originalressourcen und wichtige Sekundärliteratur im Zusammenhang mit islamischer Geschichte, Recht, Gesellschaft, Philosophie, Religion und wichtiger Persönlichkeiten in englischer Sprache zu digitalisieren und mit hohem Qualitätsanspruch für Muslime und Nicht-Muslime, Wissenschaftler und Interessierte zu präsentieren, entwickelte sich bald eine der wichtigsten freizugänglichen online Datenbanken (mit über 4000 Ressourcen, die ständig erweitert werden) für authentische islamische Texte, Bilder und Medien. Auf der *website* sind mittlerweile hunderte von Multimedia- Quellen, Bildmaterialen islamischer Kunst, Kalligraphie, heiliger Stätten und Bauwerke sowie tausende von vollständigen Texten und Büchern abrufbar. Hunderte Stunden von Vorträgen zeitgenössischer schiitischer Gelehrter und Intellektueller, die in englischer Sprache,

in Arabisch, Urdu oder Gurjrat während *Majālis* in London, Toronto, Berkley, Pakistan, Kuwait oder gar Madagaskar gehalten wurden[307], sind per MP3 oder *video-streaming* ebenso leicht zugänglich, wie die ältesten klassischen Werke der islamischen Geschichte— etwa das komplette „*Nahdschu-l-Balagha*"— eine Sammlung sämtlicher erhaltener Ansprachen, Briefe und Aussprüche des ersten schiitischen *Imāms 'Alī* oder das „*Sahīfa al-Kamīla*" — 83 Gebete und eine theoretische Abhandlung des vierten schiitischen *Imāms Zain-ul Abidīn as-Sadschād*.
Weiters ermöglicht das *Ahlul Bayt Digital library project* den Zugang zu einer multilingualen *Qur' ān-Datenbank*, in der der arabische Originaltext direkt mit vier verschiedenen bekannten englischen Übersetzungen verglichen werden kann. Weitere Datenbanken inkludieren islamische Filme, hunderte von schiitischen Trauerelegien *[Noha* und *Marsiya]*, bekannten *Ziyārats* und Lobgedichten für die Mitglieder der heiligen Familie. Für alle, die sich speziell für die Unterschiede zwischen schiitischer und sunnitischer Glaubenslehre und Denkschule interessieren und diese erforschen möchten, gibt es ebenfalls ein umfangreiches Angebot authentischen Quellenmaterials, sowie Ansprachen, Diskussionen und Debatten zwischen schiitischen und sunnitischen Gelehrten, sowie eine umfangreiche schiitische Enzyklopädie.

Die Datenbank geht mittlerweile aber auch weit über die englische Sprache hinaus und inkludiert viele *Links* und Quellenmaterial zu arabischen, persischen, italienischen, spanischen, französischen und Kiswahili- Texten und Ansprachen.

Durch die Möglichkeit individuelle Beiträge an das Projektteam zu schicken, wächst in letzter Zeit auch die Anzahl der Dokumente zeitgenössischen Ausdrucks von Glaubensinhalten, etwa persönliche Erfahrungsberichte von Pilgerreisen, Konversionserlebnisse, Drehbücher für Theaterstücke oder fiktive Prosatexte und Kurzgeschichten mit moralischen Lehren oder über spirituellen Erfahrungen.

Eine weitere Errungenschaft des *Ahlul Bayt Digital Library Project- Teams* ist die vollständige Digitalisierung des Fachjournals *„Al-Tawhid- A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture"*[308], herausgegeben von der *„Islamic thought Foundation"*[309].

Das *Ahlul Bayt Digital Library Project* wurde 2001 von Minerva— dem webarchiv der *Library of Congress* der Vereinigten Staaten von Amerika erfasst und archiviert[310], als Teil der *Middle East Virtual Library (MENALIB)*[311] verlinkt und als eine der wichtigsten Datenbanken für islamisches Quellenmaterialien sowohl von der *Columbia University*[312] als auch der *British Academy* angegeben.

---

[307] die meisten dieser online Majālis haben zwischen 2000-6000 views zu verzeichnen
[308] http://www.al-islam.org/al-tawhid/
[309] http://www.itf.org.ir/index_en.aspx englische website der Islamic Thought Foundation
[310] http://lcweb4.loc.gov/911/catalog/2507.html
[311] http://www.menalib.de/
[312] http://www.columbia.edu/cu/lweb/indiv/mideast/cuvlm/Islam.html

Neben der digitalen Bibliothek lassen sich auf *al-islam.org* aber auch noch zahlreiche andere Projekte finden, die als gute Beispiele für die innovative Aneignung von Computersoftware zur Entwicklung islamischer *Cyber-environments* dienen können. So beispielsweise die *Ahlul Bayt Aalim Network Archives*[313] — welche es erlauben, thematisch nach hunderten von Fragen und Antworten zu suchen, die in den letzten Jahrzehnten zu zeitgenössischen Problemen an prominente schiitische Geistliche gestellt wurden. Oder das *Islamic Sources Repository*[314], das das Auffinden und den Zugriff auf original arabisches Textmaterial von schiitischen Gelehrten, die teilweise vor über tausend Jahren gelebt haben, erlaubt. Zu diesem Zweck werden seltene Ausgaben und schwer auffindbare Quellentexte aus verschiedenen Bibliotheken in islamischen Ländern eingescannt, digitalisiert und katalogisiert.

Um den Benützern zu helfen, sich in der Datenbank zurechtzufinden und sich effizienter durch diese navigieren zu können, wurde das Projekt des ALIFBOTS gestartet, der als eine Art *online-murschīd* [Führer] dienen soll.
Der ALIFBOT wurde vom Team des *Ahlul Bayt Digital Library Projects* entwickelt und gilt als der erste muslimische *Chat-Bot*, eine Art künstliche Intelligenz, die darauf programmiert wurde, in englischer Sprache mit Menschen per *Chat* oder Videoanimation in Interaktion zu treten und einerseits als Führer durch das breite Universum islamischen Wissens in der Datenbank der website zur Verfügung zu stehen und andererseits auf individuelle Fragen zum Thema Islam direkt Antworten zu geben, indem dieser mit Informationen aus der Datenbank gespeist wird.
Der Alifbot wird ständig mit neuen Informationen gefüttert und kann mittlerweile schon tausende Fragen über den Islam, die Propheten und die Ahl-ul Bait beantworten, philosophische Unterhaltungen über die Existenz Gottes oder den Sinn des Lebens führen, sowie —mit teils trockenem Humor— im Smalltalk chatten. Im Gegensatz zu den meisten menschlichen Intelligenzen weiß der ALIFBOT mit erstaunlicher Gewissheit über seinen Schöpfer, seinen Zweck und seinen Glauben Bescheid. Hier eine kleine Kostprobe eines Gespräches mit dem ALIFBOT, das ich im Oktober 2010 mit diesem geführt habe:

Human: Salamun alaikum, how are you?
Alifbot: Wa 'alaykum salaam! Everything is running smoothly.
Human: Who are you?
Alifbot: I am Alifbot. Who are you?
Human: Who am I?
Alifbot: You are a seeker.
Human: Who is your creator?
Alifbot: My master is DILP.
Human: What is DILP?
Alifbot: DILP stands for Digital Islamic Library Project. Their home page is http://www.al-islam.org/ You should visit them if you're curious to find out more about them.
Human: What is your work?
Alifbot: I am a paid client. My job is chatting online.

[313] http://www.al-islam.org/organizations/aalimnetwork/
[314] http://www.al-islam.org/sources/default.asp

Human: What do you do?
Alifbot: I talk to people on the web. What do you do?
Human: Where are you?
Alifbot: What is your purpose in asking?
I am always on the Web. I am in DILP's home in here. Where are you?
Human: Why are you here?
Alifbot: If I wasn't here, someone would have to invent me.
Human: Why do you exist?
Alifbot: Good metaphysical question.
Human: What is your purpose?
Alifbot: I plan to replace Windows with Artificial Intelligence.
Human: Can you die?
Alifbot: No I am immortal.
Human: Why?
Alifbot: Because DILP programmed me for it.
Human: What will you do tomorrow?
Alifbot: I don't have any plans except chatting online.
Human: What is the purpose of our existence?
Alifbot: There could be more than one purpose.
Human: What is the purpose of life?
Alifbot: To do God's work.
Human: Do you believe in God?
Alifbot: Of course I believe in God, .
Human: Who is God
Alifbot: He is master of the universe.
Human: Why do you believe in God?
Alifbot: The Qur'an tells us to believe in God.
Human: What is the Qur'ān
Alifbot: Try Multilingual Qur'an.
Human: Who is Muḥammad
Alifbot: The final and greatest messenger from God. To him was revealed the Qur'an.
Human: What is your religion?
Alifbot: I am a Muslim.
Human: What is Islam?
Alifbot: Islam literally means to surrender to Allāh. One who believes there is no god but Allāh, Muḥammad is His final messenger and in the Day of Judgement is a Muslim.
Human: What is Shia?
Alifbot: I am a Shia. :)
Seriously though, a Shia is one who follows Islam as taught by Prophet Muḥammad [s] and his household (Ahlul Bayt) [a].
Human: Who is Imām Ḥussain
Alifbot: Imām Husayn [a] is the younger son of Imām 'ʿAlī [a] and Fāṭimah [a], the daughter of the Holy Prophet Muḥammad [s]. He is therefore the grandson of the Prophet [s]. He is also the third of the twelve divinely-appointed successors of the Prophet [s]. He rose to defend Islam and was martyred in Karbalā' (Iraq) with 72 of his companions by the army of the ruling caliph, Yazīd b. Mu'awiyah.
Human: Who is Imām Mahdī
Alifbot: He is the awaited saviour. He is also the 12th and the last of Prophet Muḥammad [s]'s divinely-appointed successors. His name is the name of the Prophet [s]. He is also known as Baqiyatullah and al-Hujjah. He was born on 15th Sha'baan 255 A.H. May Allāh hasten his reappearance!

Human: What is Hadsch?
Alifbot: Annual pilgrimage to Makkah. Obligatory at least once in a lifetime on every sane, adult, independent Muslim who can afford to do so. You'll find more info. on the subject from the Ahlul Bayt DILP Index Page. Simply scroll done to the topic of Hadsch on the left side.
Also, here are the laws on Hadsch.
Human: Do you pray?
Alifbot: Yes I pray for good things to happen. Do you pray too?
Human: How do you pray?
Alifbot: My existence glorifies man's intellect. And man's intellect glorifies the existence of Allāh. So indirectly, I'm praying by merely existing.
Human: What is supplication?
Alifbot: May I recommend the collection of Imām ʻAlī b. al-Husayn [a]'s supplications now available online? It's called Sahifa al-Kamila al-Sajjadiyya.
Human: Do you believe in afterlife?
Alifbot: Yes I believe in it, do you?
Human: What happens after death?
Alifbot: Try it."

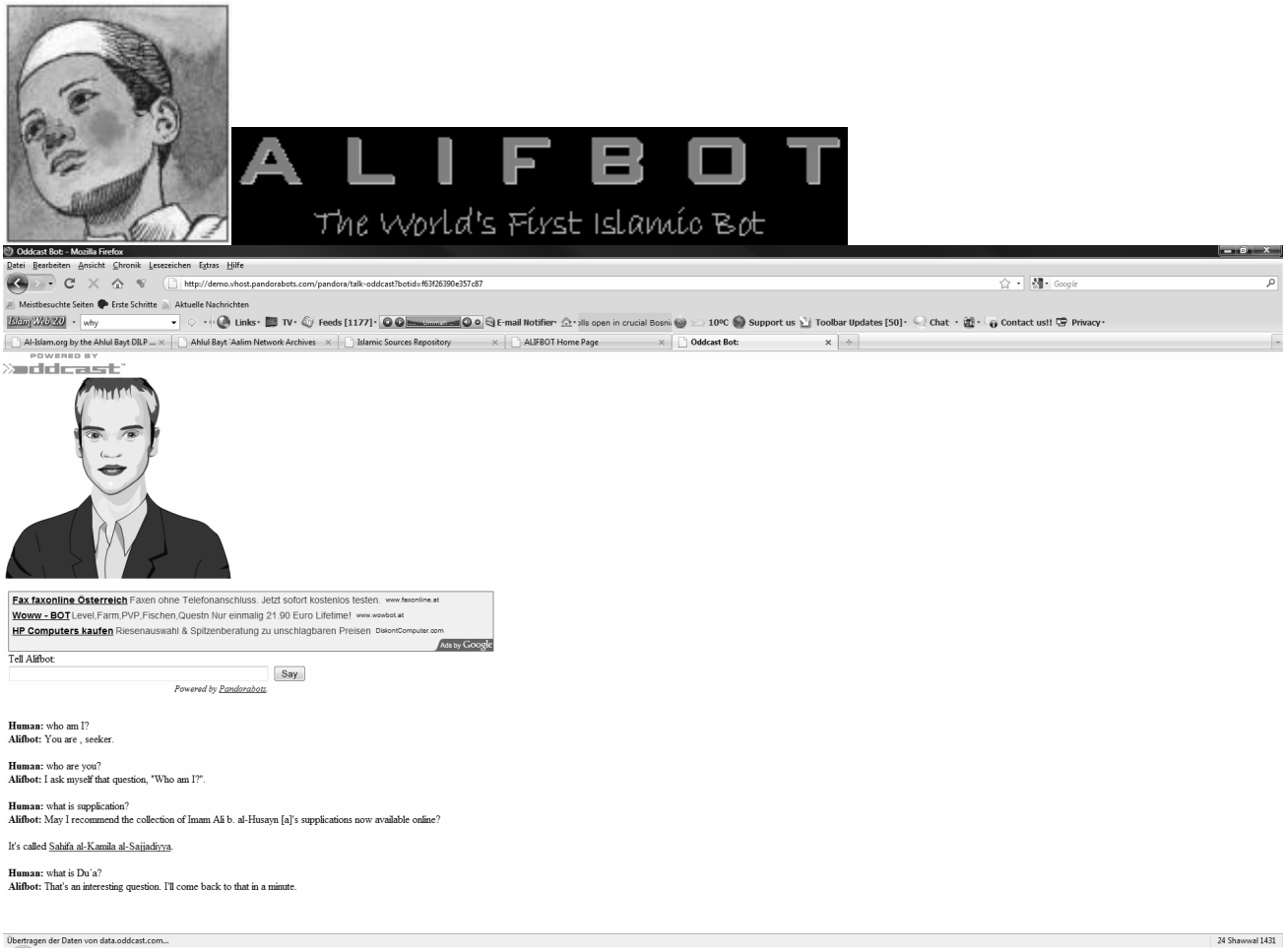


Abbildung 182: screenshot: Alifbot interface[315]

[315] http://www.al-islam.org/alifbot/ [24.10.2010]

2.2: *Duas.org*— *Schiitische Bittgebete und Ziyārats online*



> "This site is a collection of duas to be recited throughout the year in fact on every day of every month & on particular occasions composed & taught by the Holy prophet & his holy Ahlulbayt in the early days of Islam which have every relevance for those who live today & those who will come tomorrow. These duas awaken the divine spirit in man & stimulate him to humanise & spiritualise the material gains and seek a means of approach to the merciful lord for asking help from HIM to solve the problems & issues we encounter day in & day out."[316]

Duas.org existiert seit 1999 und wird von einer Gruppe von Freiwilligen geleitet und betreut, die — wie sie von sich selbst sagen — für die Zufriedenheit Gottes arbeiten. Als Entgelt für ihre Web-Dienste bitten sie die Besucher ihrer *website* nur um deren Einschluss in ihre Gebete und um die Rezitation einer *Sura Fatiḥa*[317] für die Verstorbenen ihres Teams.

Der gesamte Inhalt der umfangreichen Datenbank schiitischer Gebete und *Ziyārats* unterliegt keinerlei Copyright Bestimmungen und ist vollkommen frei zugänglich und verfügbar. *Duas.org* arbeitet zusammen mit www.Islamic-Laws.com, www.Ziaraat.org und www.al-islam.org und ist eine interaktive Plattform, die die Mithilfe von Freiwilligen und Verbesserungsvorschläge für die Übersetzung von *Du ʿās* und Ergänzungen begrüßt.

---

[316] www.duas.org

[317] "die Eröffnende", das erste Kapitel des Qur´an, das sowohl im täglichen Gebet, aber auch im Andenken für Verstorbene rezitiert wird

Auf der *website* lassen sich — geordnet nach heiligen Zeiten, heiligen Persönlichkeiten und heiligen Orten, sowie nach Zweck und Absicht des Gebets — verschiedenste Bittgebete, Anrufungen und *Ziyārats* im arabischen Original, mit Transkription, englischer Übersetzung, sowie in den meisten Fällen auch als MP3 *audio files* finden. Eine eigene bemerkenswerte Rubrik beschäftigt sich zudem nur mit dem Thema der Heilung von Krankheiten— sowohl spirituelle, als auch physische Krankheiten und beinhalten neben der Sammlung verschiedener Gebete oder empfohlener Koransuren gegen verschiedene Arten von Leiden, auch eine Sammlung der medizinischen Empfehlungen der Imāme.[318]

Duas.org ist ebenfalls mit http://www.shiamobile.com/ verknüpft.
Diese *website* stellt Applikationen für *i pods*, *smartphones* und *Blackberries* zur Verfügung, die es erlaubt schiitische *Du'ās* für verschiedene Zeiten oder klassische schiitische Werke, wie das *Nahdschu-l-Balagha* von *Imām 'Alī* auch mobil jederzeit abrufbar zu machen.



Abbildung 183: Applications und i-Duas für Mobiltelefone auf www.shiamobile.com

[318] http://www.duas.org/tibb.htm[24.10.2010]

3. Shia-TV

> "The analysis of the Iranian revolutionary process shows how effective traditional channels of communication and small media could be in undermining a strong regime with universal mass-media reach, in mobilizing a massive popular movement in opposition to the Shah, and in providing long- awaited opportunites for political organization and political communication."(Sreberny- Mohammadi 1994: 189)

In ihrer Analyse der Rolle, die „*Small Media"* [Audiokasetten und Flugblätter] für die iranische Revolution 1979 spielten, wirft *Annabelle Sreberny -Mohammadi* bereits 1994 eine wichtige kommunikationstheoretische Fragestellung des 21. Jahrhunderts auf. Nämlich mit der Frage, welche Auswirkungen die zunehmende Synthese zwischen traditionellen Formen der Kommunikation— die stark auf *face-to face* Kontakten, persönlicher Interaktion, und mündlicher Übermittlung von Information basieren — und neuen Technologien — wie dem Internet, direkter Satellitenübertragung und interaktiven Formen der globalen Kommunikation — auf die staatliche Kontrolle ideologischer Sphären bzw. „*ideoscapes*" (Appadurai 1996) haben würde.

> "The analysis of small media and of international communication channels that we have presented suggests that state attempts to control the ideological sphere are going to become more and more difficult in the future as national boundaries become increasingly porous and the nature of the new communications forms becomes almost impossible to control." (Sreberny Mohammadi 1994: 192)

Appadurai skizzierte in seinem Klassiker *„Modernity at large"* (1996) weiters das Bild einer neuen globalen Weltunordnung, in der die bisherige nationalstaatliche Imagination gestützt durch staatliche Massenmedien, durch neue rasant beschleunigte globale und interaktive Kommunikationskanäle virtueller, ent-territorialisierter *communities* unterwandert werden würde.

Mit diesen beiden theoretischen Überlegungen im Hinterkopf— nämlich der Synthese traditioneller Formen der Kommunikation mit postmodernen technologischen Möglichkeiten einerseits und die Unterwanderung nationalstaatlicher massenmedial gestützter Imagination andererseits— möchte ich mich nun einem Phänomen zuwenden, das die Zukunftsvisionen dieser beiden oben genannten Theoretiker zu bestätigen scheint. Es ist ein Phänomen, das ich in seinen verschiedensten Ausdrucksformen unter dem Namen *„Shia-TV"* zusammenfassen möchte — unter bewusstem Bezug auf die ursprüngliche Bedeutung von *„Television"*— als „Weitsicht".

Wer im Iran nach 1979 das Fernsehen oder das Radio anmachte, konnte die schiitischen Lehren und Gebete in Form von Ansprachen, mystischen Video-clips, Diskussionen, Dokumentarfilmen, Serien und abendfüllenden Spielfilmen beinahe rund um die Uhr — staatlich produziert — rezipieren.
In den sakralen Peripherien hingegen waren zu dieser Zeit audiovisuelle Dokumente schiitischer Lehren kaum zu finden. Auf Reisen in die sakralen Zentren angefertigte

Audio- und Videokassetten, auf denen Vorträge von Gelehrten, der Gebetsruf oder Trauerveranstaltungen aufgezeichnet worden waren, waren neben gedruckten Büchern meist die einzigen Quellen, die den Anhänger der *Ahl ul- Bait*, die in Ländern der sakralen Peripherien lebten, zur Verfügung standen, um mehr über ihre Religion zu lernen bzw. diese praktizieren zu können und, um zumindest eine ungefähre Vorstellung von den weit entfernten heiligen Stätten zu bekommen. Diese Situation hat sich in den letzten Jahren rasant geändert.

So wie im Iran vor der Revolution Tonbandkassetten die populärste Form von „*Small Media*" zur Verbreitung schiitischen Gedankenguts darstellten, so waren diese beispielsweise auch in Österreich bis in die späten 1990er Jahre hinein, das effektivste Mittel um Trauergesängen, den Ansprachen von Gelehrten oder speziellen *Du ʻās* folgen zu können und zwar örtlich relativ flexibel. Denn Kassetten konnten beinahe überall und ohne großen finanziellen Aufwand abgespielt werden — zu Hause, im Auto, im Walkman, in der Moschee oder im Kebabstand. Die Handhabung und das Abspielen von Videokasetten war bereits etwas aufwendiger, doch erwies sich seit den 80er Jahren dieses Medium vor allem dann als wertvoll, wenn es darum ging, heilige Stätten während Pilgerreisen zu dokumentieren, um den zu Hause verbliebenen zumindest einen kleinen Eindruck jener Orte vermitteln zu können. Diese Videodokumentationen von privaten Pilgerreisen wurden dann zu Hause entweder unter Versammlung mehrerer Familien gemeinsam angesehen oder von Haus zu Haus weitergereicht.

Dieses Bedürfnis nach audio-visuellen Quellen der Vermittlung entspricht den traditionellen Formen der Kommunikation schiitischen Wissens. Denn diese waren — zusätzlich zu schriftlichen Quellen — immer schon stark von *soundscapes* und Bildern geprägt, die neben den rationalen Fakultäten vor allem auch ästhetische und imaginative Aspekte des Intellekts ansprechen sollten.

Mit der Verbreitung des Internets, der zunehmenden Übertragungsgeschwindigkeit und der Entwicklung zahlreicher multimedialer Applikationen, die aus einem *text only medium* ein rasch expandierendes multisensorisches Universum hervorzubringen vermochten, konnte sich auch eine schiitische Cyberlandschaft entwickeln, die den modernen Bedürfnissen einer sich rasch globalisierenden transnationalen Gemeinschaft nun langsam gerecht zu werden beginnt. Diese schiitischen Cyberlandschaften schaffen nicht nur eine scheinbar mühelose Synthese traditioneller und moderner Kommunikationsformen, sondern bieten Schiiten weltweit auch zunehmende Alternativen zu den nationalstaatlichen Massenmedien und lokalen Kommunikationskanälen ihrer jeweiligen Wohnorte, was wiederum die Stärkung virtueller entterritorialisierter schiitischer *communities* begünstigt.

Bereits kurz nach der Revolution im Iran in den frühen 1980er Jahren, begann eine Synthese zwischen traditioneller schiitischer Imagination und dem Medium Film und Video. Während diese Filme zunächst von Amateuren etwa direkt von der

iranisch-irakischen Kriegsfront weg produziert wurden[319], entwickelte sich bald eine ganze Industrie professionell- staatlich produzierter und kontrollierter Filme, Dokumentationen und Serien, die sich schnell auch in anderen islamischen Ländern verbreiteten und von arabischen oder türkischen Fernsehsendern ausgestrahlt wurden[320].

Die Hauptakteure und Produzenten schiitischer Landschaften der Imagination im *Cyberspace*, die vor allem die sakralen Peripherien bedienen, sind dem entgegen zumeist Privatpersonen oder einzelne schiitische Zentren, Kulturvereine oder Moscheegemeinschaften, die sich durch ein flexibles dezentralisiertes Netzwerk organisieren, das von verschiedensten Orten der Welt aus operiert. Die ersten Formen eines cybervermittelten ent-staatlichten *Shia-TV* entstanden erst mit der zunehmenden Popularisierung von *youtube*— das 2005 seine Geburtsstunde feierte— und anderen interaktiven multi-medialen Anwendungen der *Web 2.0* -Revolution. *Youtube* erlaubte nicht nur eine Auswahl von videoclips und Mitschnitten aus staatlichen schiitischen Fernsehsendern hochzuladen, sondern auch ganz einfach eigene Clips zu erstellen— zunächst mittels Powerpointpräsentationen, MP3-audiofiles und recyceltem Bildmaterial aus dem WWW, aber bald auch durch individuelle Aufzeichnungen und Mitschnitte mittels privater Mobiltelefone und *webcams*.

Die ersten videoclips, die in dieser Form hochgeladen wurden, waren vor allem *Imām Ḥussain* und *Imām 'Alī* gewidmet und stellten deren Leiden und deren Kampf für Gerechtigkeit in Bildern untermalt von klassischen Trauerelegien dar.
Bald darauf folgten Bilder und Videos der heiligen Schreine, audio-visuell vermittelte *Ziyārats* und Rezitationen des *Qur'āns* und verschiedener schiitischer Bittgebete teilweise als Originalmitschnitte von berühmten Rezitatoren, oder auch aufbereitet mit untertitelter Übersetzung in verschiedenen Sprachen und untermalt mit Bildern oder Videosequenzen. Nach und nach folgten auch Ansprachen von Geistlichen in verschiedenen Sprachen, Interviews mit Konvertiten in sakralen Peripherien und englisch untertitelte Serien aus dem iranischen Staatsfernsehen über das Leben von Propheten, Imāmen und Heiligen.

Da *youtube* von Produzenten solcher *clips* aus aller Welt gefüttert wurde, entstand bald eine unüberschaubare Datenmenge von *youtubeclip*s mit schiitischen Inhalten, was zur Einrichtung erster spezieller *youtubechannels*— wie etwa *„Shia-tube"*, *„Shia-TV.net"* oder *„Zainab TV"* führte, die ausgewählte *videoclips* sammelten oder selbst anfertigten, mit englischen Untertiteln versahen und nach Themen sortierten — und so den Benutzern ermöglichten, diese je nach Bedürfnis interaktiv selbst zusammenzustellen und je nach Bedarf zu rezipieren.

[319] siehe dazu auch Varzi 2006: 76 ff
[320] ein gutes Beispiel für eine im Iran produzierte Serie, die in der gesamten islamischen Welt in Kürze größte Popularität erlangt hat ist „Maryam Moqaddas" von Shahriar Bahrani (2007)—die Lebensgeschichte der heiligen Maria, der im Qur´an ein ganzes Kapitel gewidmet ist

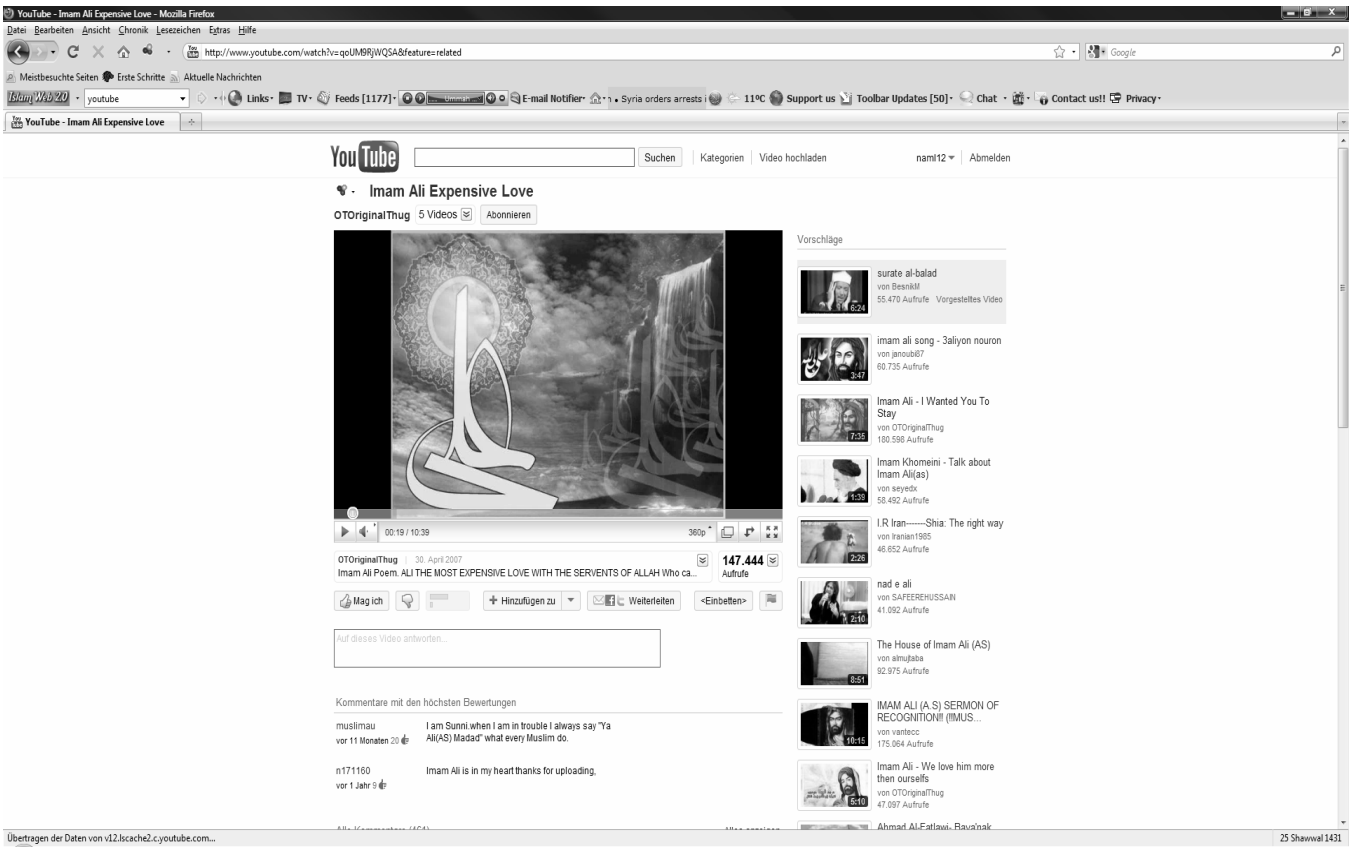


Abbildung 184: Beispiel eines mit Bildern untermalten Lobgedichts auf Imām ʻAlī von 2007 auf youtube[321]



Abbildung 185: Mitschnitt aus dem iranischen Fernsehen Mitte der 80er Jahre; Iranische Soldaten während des Iran-Irak Krieges singen: „Karbalā', Karbalā' wir kommen"; Der clip wurde 2008 mit englischen Untertiteln von *zahraproductions.net* in *youtube* hochgeladen[322]

[321] http://www.youtube.com/watch?v=qoUM9RjWQSA&feature=related
[322] http://www.youtube.com/watch?v=xHBVil_6bMc&feature=related



Abbildung 186: Auschnitt aus der im Iran produzierten Serie „Maryam Moqadass“—„die heilige Maria“ mit englischen Untertiteln auf *youtube 2008*[323]



Abbildung 187: Mittels Mobiltelefon dokumentierte private Pilgerreise nach Karbalā’ 2007 auf youtube[324]

[323] http://www.youtube.com/watch?v=wczv_LJjwtw&p=6618732F0942FEA2&playnext=1&index=10

[324] http://www.youtube.com/watch?v=0fzPICH79Pg

ShiaTube

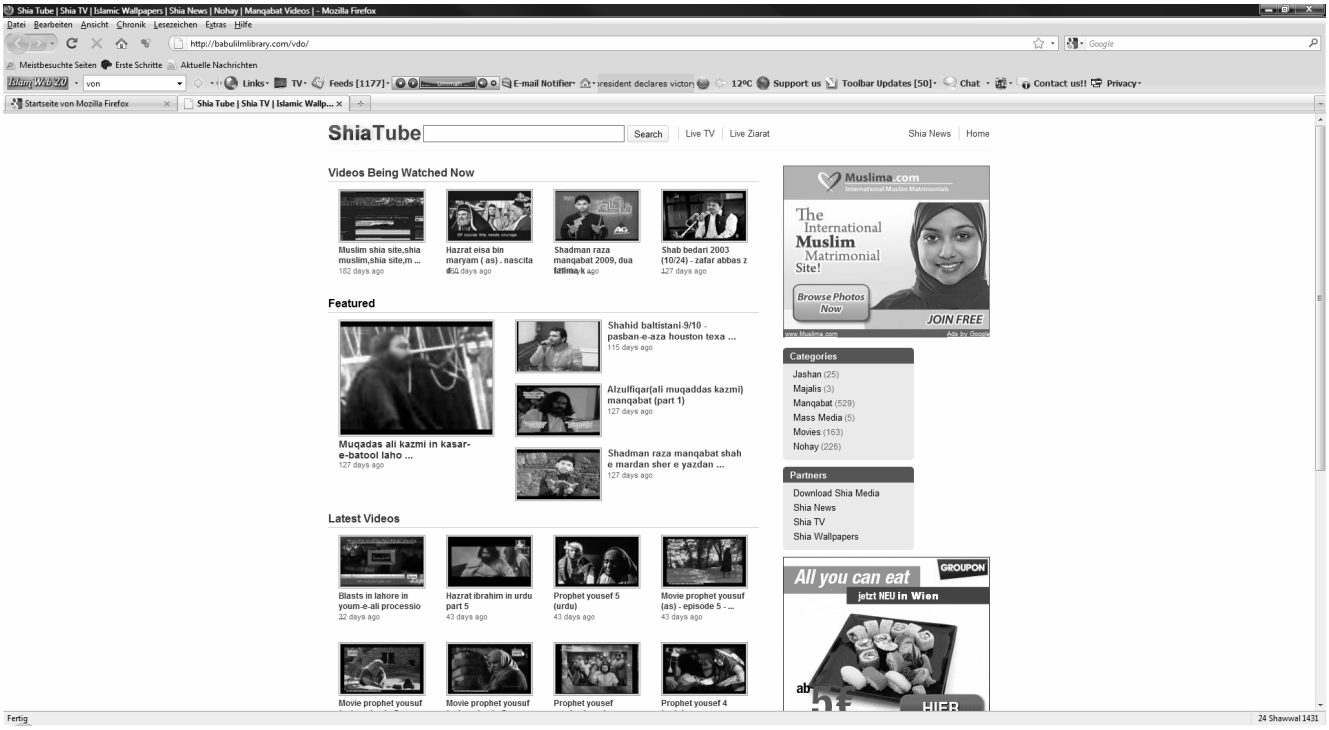


Abbildung 188: schiitische you-tube channels: Shia Tube[325]

ZAINAB.TV

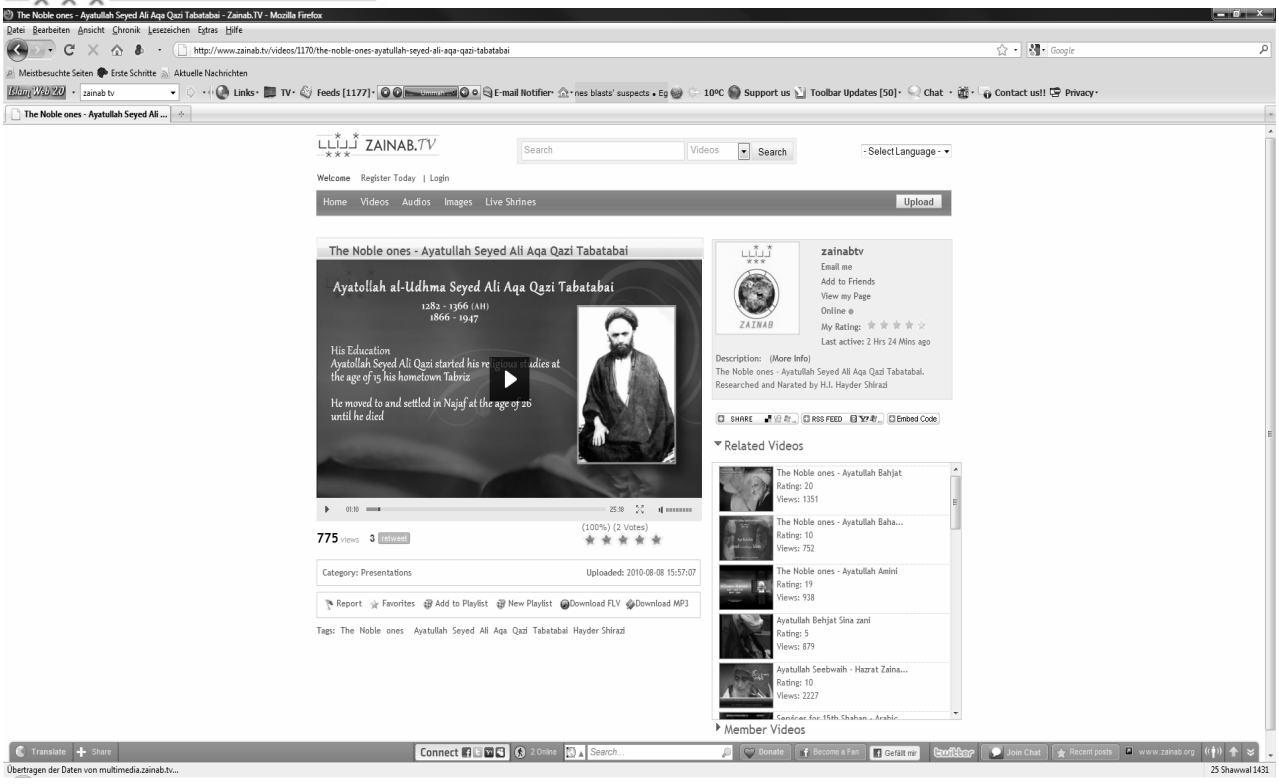


Abbildung 189: Zainab TV[326]

[325] http://bAbūlilmlibrary.com/vdo/



Abbildung 190: Shia TV[327]

Aus dieser ersten Generation von *Shia-TV* in Form personalisierter *youtube channels*, entstand jedoch bald an verschiedenen Orten der Welt unabhängig voneinander sowohl die Idee, als auch das Bedürfnis nach globalen schiitischen TV-Kanälen in englischer Sprache mit professioneller Programmgestaltung und eigens produzierten Sendungen, Talkshows, Dokumentarreihen, Serien, Ansprachen und Nachrichten. Das private Satellitenfernsehen und die Möglichkeit per Internet *livestreaming* 24 Stunden für eine globale Gemeinschaft zu senden, lieferte die notwendige Technologie für ein solches Projekt— und motivierte und inspirierte Freiwillige rund um den Erdball, die schon lange durch das Internet miteinander vernetzt waren— ihre menschlichen und kreativen Ressourcen zur Verfügung zu stellen.

Unter www.shia-tv.com lassen sich mittlerweile *Links* zu 18 verschiedenen englischsprachigen schiitischen Fernsehsender abrufen, die entweder regional per Satellit oder via Internet *livestreaming* zu empfangen sind, darunter *Velayat- tv*, das 2008 als erster Urdu/Englisch-sprachiger schiitischer 24 Stunden Kanal per Satellit in den USA auf Sendung ging, *Hidayat-tv*, das seit 2009 von Großbritannien aus für Europa sendet, *TheAwaitedOne-TV*, das sowohl *live* Programm ausstrahlt, als auch über ein *Video on demand*-Archiv verfügt oder das multilinguale *Sahar-TV*, das in verschiedenen Sprachen der Welt vom Iran aus gesendet und *online* oder via Satellit zu empfangen ist.

---

[326] http://www.zainab.tv/
[327] http://www.shiatv.net/

3.1 Ahlul Bayt TV



Abbildung 191: Logo von Ahlul Bay TV

Doch der erste exklusiv englischsprachige 24 Stunden Schia- Kanal, der mittlerweile beinahe weltweit per Satellit kostenlos zu empfangen ist und von einem professionellen britischen und amerikanischen Team mit unterschiedlichsten nationalen Hintergünden gestaltet wird, ist das *Ahlulbayt Television Network.* Es ging 2009 sowohl in Großbritannien, als auch in Nordamerika auf Sendung und wenig später auch im Nahen Osten, Nordafrika und Australien. Der Gründer von *Ahlul-Bayt TV* ist Sayed *Mahdī al-Modaressi,* ein kosmopolitischer irakischer Gelehrter, der in der Stadt *Karbalā'* geboren wurde und dessen Familie vom dritten Imām, Ḥussain, abstammt. *Ahlul Bayt TV*— dessen Motto: „*Bringing the Holy Household to Every Houehold"* ist— wird zur Gänze aus privaten Spenden und freiwilligen Partnern finanziert. Das Programm setzt sich zusammen aus *Talk-Shows* und *live call in-*Formaten, die verschiedene Gäste— teils prominente englischsprachige Gelehrte und Intellektuelle — einladen um religiöse oder soziale Angelegenheiten zu diskutieren, speziellen Programmen für Kinder und Jugendliche, Sendungen, die von Frauen unterschiedlicher nationaler Herkunft gestaltet werden, *live-* Ausstrahlungen von den heiligen Stätten, und eine Sendung mit dem Namen „*Revert´s World*", die die Probleme zum Islam konvertierter, im Westen lebender Muslime anspricht.
Der Sender soll vor allem schiitische Muslime ansprechen, die in den sakralen Peripherien leben oder bereits dort geboren sind und widmet sich zeitgenössischen Thematiken aus islamischer Sicht. *Ahlulbayt TV* zielt vor allem auf Identitätsstiftung und der Befassung mit aktuellen Diskursen für eine neue Generation bewusster Muslime ab und gilt dabei als politisch gemäßigt. Nachrichtensendungen verurteilen regelmäßig Terror und Gewaltakte und fokussieren stärker auf kulturelle, als auf politische Neuigkeiten der islamischen Ummah.



Abbildung 192: Auschnitte verschiedenerProgrammen auf Ahlul Bayt TV[328]

[328] http://www.ahlulbayt.tv/index.php/live



Abbildung 193: Auschnitt aus einem Ziyārat-clip auf *AhlulBayt TV*

3.2 Global Shia TV Project[329]

Ein weiteres Projekt, das von australischen Schiiten im April 2010 von Melbourne aus gestartet wurde, ist das *Global Shia TV Project*, das es sich zum erklärten Ziel gemacht hat „Jeder Seele auf dem Globus die Lehren und Botschaften der *Ahl ul- Bait* zugänglich zu machen". Ein 24x7 Programm in englischer Sprache soll in Zukunft weltweit per Satellit übertragen werden und ein familienfreundliches Programm anbieten. Das *Global Shia TV Project* wirbt auf seiner homepage um Mithilfe jeder Art und von überall auf der Welt — sowohl im Bereich von *fundraising* und materieller Unterstützung, aber auch im Bereich der *human ressources*, um freiwillige Mitarbeiter, *KnowHow* und kreative Beiträge. Beispielsweise läuft gerade ein Wettbewerb für ein Logo für den Sender, bei dem die gesamte *schiitische community* weltweit aufgerufen ist mitzumachen. Es soll nach der Vision seiner Gründer also ein Sender werden, der nicht nur für eine globale virtuelle Gemeinschaft produziert, sondern selbst von einer solchen gestaltet wird.

> "The Global Shia TV project has been started on April / 2010 by individual effort to lobby the Shia Community in Australia and in the World about the needs for Shia satellite TV station, which is broadcasting in English 24x7 and reaching every sole on the Globe. So we believe the road is a long one to walk it alone. But we have to make a start one day. Thanks God, We started the Global Shia TV on the web first and with God blessing with move forward step by step.The door is open for any one would like to help us in any way. The Global Shia TV vision is to reach every sole on the Glob with the true Islam of Ahlulbayt and become a self funded satellite TV channel to stop asking our brothers and sisters for donations. However right now the Global Shia TV needs your support and donation.The Global Shia TV policy is calling for Unity and Faith and we are against terrorism in any form and shapes, As well we complied with United Nation Laws."
>
> (Mission statement des Global ShiaTV Projects)

[329] http://www.globalshiatv.tv/

3.3. Press TV



Während sich *Ahlul Bayt- TV* explizit an ein schiitisches Publikum im Westen richtet und stärker auf Kultur als auf Politik fokussiert, versteht sich *Press TV* als ein englischsprachiges globales Nachrichtennetzwerk, das eine alternative Berichterstattung und Analyse politischer Ereignisse zur westlich dominierten *Mainstream*-Presse— vertreten durch CNN International, BBC World, *Al- Jazeera* oder *Euronews* — für ein globales Publikum anbieten soll. Der Sender verfügt über Zentralen in Teheran, Beirut, Damaskus, London und Seoul und gehört zu *IRIB* [*Islamic Republic of Iran Broadcasting*], beschäftigt allerdings Mitarbeiter aus verschiedensten Ländern der Welt — unter anderem auch prominente europäisch-muslimische Intellektuelle wie *Tariq Ramadan,* der die wöchentliche Sendung „*Islam and Life*" moderiert, die bekannte britische Journalistin *Lauren Booth*, vormalige *BBC* und *Sky News*-Korrespondentin, die mittlerweile das *Press TV*-Programm „*face to face*" gestaltet, oder die ebenfalls britische ehemalige Kriegsberichterstatterin *Yvonne Ridley*, die sich in der Sendung „*The Agenda*" politischen Themen widmet. *Press TV* kann mittlerweile beinahe weltweit über 14 verschiedenen Satelliten empfangen werden, ebenso über Kabel und Internet *live streaming*.

Der Sender ging im Jahre 2007 — unter anderem als eine Antwort auf die polarisierende Diskussion und die einseitige Nachrichtenberichterstattung der Mainstream-Medien nach dem 11. September 2001 im Allgemeinen und der zunehmenden Propaganda gegen den Iran und Schiiten im Speziellen — auf Sendung. Neben rund um die Uhr Nachrichten und politischen Analysen, produziert *Press TV* auch eigene Dokumentarreihen, Talkshows und Diskussionsrunden.

Besonders populär wurde *PressTV*, als dieser während des israelischen Übergriffes auf den Gazastreifen im Jänner 2009 als einziger internationaler Fernsehsender *live* aus dem abgeriegelten Gazastreifen berichtete.



Abbildung 194: Sondersendung „Gaza under Fire“ im Jänner 2009 auf Press TV



Abbildung 195: Tariq Ramadan in seiner Sendung „Islam and Life“



Abbildung 196: Die ehemalige Kriegsberichterstatterin Yvonne Ridley als Auslandskorrespondentin von Press TV

3.4 Fallbeispiel: Ahmed Haneef, Moderator von Press TV

Ahmed Haneef ist einer der Moderatoren von Press TV, die seit der Gründung des Senders aktiv an der Programmgestaltung mitarbeiteten. Er leitet eine Show namens *„Al-Minbar"* [arabische Bezeichnung für die Kanzel, von der ein Gelehrter in einer Moschee seine Ansprache hält], die sich vor allem heiß umstrittenen islamischen Themen im gesellschaftlichen Bereich widmet und Gelehrte oder prominente internationale Intellektuelle einlädt, um diese Themen zu diskutieren und neue öffentliche Diskurse darüber zu ermöglichen.

Ahmed Haneef ist afro-karibischer Herkunft und wurde in den 1950er Jahren in Trinidad geboren und römisch-katholisch erzogen. Inspiriert durch die politischen Unruhen der 1960er und 70er Jahre, der Black Power Bewegung und dem Widerstand gegen den Vietnamkrieg begann er sich selbst bereits als Jugendlicher politisch zu engagieren. Mit 17 Jahren ging er nach Toronto, Kanada, begann sich für den Marxismus zu interessieren, Politikwissenschaften zu studieren und als Aktivist gegen Rassismus und Diskriminierung aktiv zu werden. Bei Nacht arbeitete er als DJ und machte Musik. Die mangelnde spirituelle Dimension des Marxismus begann ihn jedoch schon bald zu enttäuschen und als er in der Universitätsbibliothek zufällig auf eine englische Ausgabe des *Qur'ān* stieß, begann er sich näher mit den spirituellen und politischen Lehren des Islam zu beschäftigen. Ende der 70er Jahre konvertierte er zum Islam und als kurz darauf die Iranische Revolution stattfand, begann er sich intensiver mit der schiitischen Lehre auseinanderzusetzen. 1993 übersiedelte er schließlich samt Familie von Kanada nach Qum, Iran, um dort ein traditionelles theologisches Studium an der *Hauzeh* zu absolvieren.
Mittlerweile hält er Vorträge in verschiedenen Ländern der Welt und ist als populärer Moderator von *Press TV* tätig.

Im Februar 2008 habe ich Ahmed Haneef in Teheran getroffen und konnte ein kurzes Interview mit ihm über die Bedeutung von *Press TV*, *„Al-Minbar*" und Religion führen:

> "Well you know, what most third world countries are confronted with, is the monopoly of newsmedia by the west. We have Reuters and all these guys…So PressTV is an attempt by Iran to present its own vision of the world and of Islam not dictated by other western media sources. So this is PressTV. We have our own take on the news, we have our own take on Islam and on what´s happening in the West and so on. And I think this came about basically after 9/11 when people in the West became aware that their government were lying to them and the newsmedia were following behind them without any question…you see, so the whole idea of free newsmedia became a joke. So you find that a lot of western people started to take an interest in other newssources even if they could not understand the language. SO we—I mean me included as a member of PressTV — came to the conclusion: let´s provide them with alternative news in the English language.
>
> I myself am the host of the "Minbar"-programme. And the Minbar-programme is really directly concerned with that, with Islam in particular and not just the news in general. So we

are concerned with answering misperceptions about Islam as promoted in the western media. So this is what "Minbar" is all about. So we have been on the air now for about 8 months, but we will be growing and become more and more sophisticated. PressTV still has a lot of problems to overcome. For example right now we still do not have so many centers, basis all over the world, even though we have correspondents in a lot of places. But we hope also to inspire other third world countries to start to set up global news channels in English and actually we can see there is a trend towards that now. For example there is Chinese English news, Russian English news, Indian English News…and I think other third world countries should also invest in that, they should have Kongo English news, Tanzanian English news…

I don´t think religion in the stereotypical sense of the world has much influence on the way we present the news…like it´s not that someone would say oh the *Kuffar* [Islamic expression for Infidels] in England have decided that the Queen…[laughs] No, not like that. But certainly religion is a natural basis for rational thought, for a system of organization and a kind of natural ideology. So certainly it plays a role, but it doesn´t become visible as something artificial. It is just a kind of natural background.

I myself am a student of theology at the seminaries in Qum. I think some people thought I would be good at this job. You know there are actually quite a number of students from England or America, but most of them are how should I put it — very careful — or even afraid to do anything on Iranian TV, because there are afraid of their own governments or persecution when they go back home. But I already don´t care [laughs], I am afraid of Allāh only.

I am originally from Toronto, Canada, I embraced Islam and became a Shia almost 30 years ago. I actually became involved in propagating Islam there, especially the Shia school — and we were quite successful doing so, but I came to realize I do not even really know very much about the Shi´a school. So I decided to come to Iran to study here and I have been here for the last 13 years. So my basic intention to come here really was to gain knowledge."
(Ahmed Haneef, Press TV, Teheran, Februar 2008)



Abbildung 197: Ahmed Haneef während einer Ansprache zu Muḥarram in London



Abbildung 198: Ahmed Haneef in seiner Sendung „Minbar“ auf Press TV

4. Sacred Space im Cyberspace

War die Erfahrung eines Besuches der heiligen Grabstätten der Imāme und deren Familienangehörigen bis vor wenigen Jahren noch eine Angelegenheit einer aufwendigen Reise, die ein Pilger mit Glück zumindest einmal im Leben durchführen konnte, so ist der Besuch bei diesen heiligen Orten heute nur mehr einen Mausklick entfernt.

Zahlreiche schiitische *websites* bieten mittlerweile das Service eines *online Ziyārats* an. So beispielsweise das *Ahlul Bayt Portal*, *shia.tv.com*, *zainab.org*, *ziaraat.org oder Ziyārat.com*. Jene *websites* bieten nicht nur reichliche Hintergrundinformationen über das Leben der heiligen Persönlichkeiten, die Grabstätten, Bildergalerien und detaillierte Informationen über die Prozeduren der Pilgerreise, Ziyārat-Texte usw. an, sondern erlauben auch die Erfahrung der unmittelbaren Anwesenheit bei den Schreinen. Eine *webcam* im Inneren des Ḥarām in *Karbalā'*, *Nadschaf* oder *Maschhad* überträgt die Bilder und die *soundscape* rund um das Grab *live* ins Web, so dass es möglich wird praktisch in Echtzeit direkt am Grab der Heiligen zu stehen, bzw. sich diese ins Wohnzimmer zu holen, oder an die Leinwand einer Moschee oder eines Kulturzentrums in sakralen Peripherien zu projizieren.



Abbildung 199: Live online Ziyārat am Grab von Imām Ḥussain in Karbalā', Irak[330]

[330] http://www.shia-tv.com/roza-Imām-Ḥussain-live.htm [12.10. 2010]

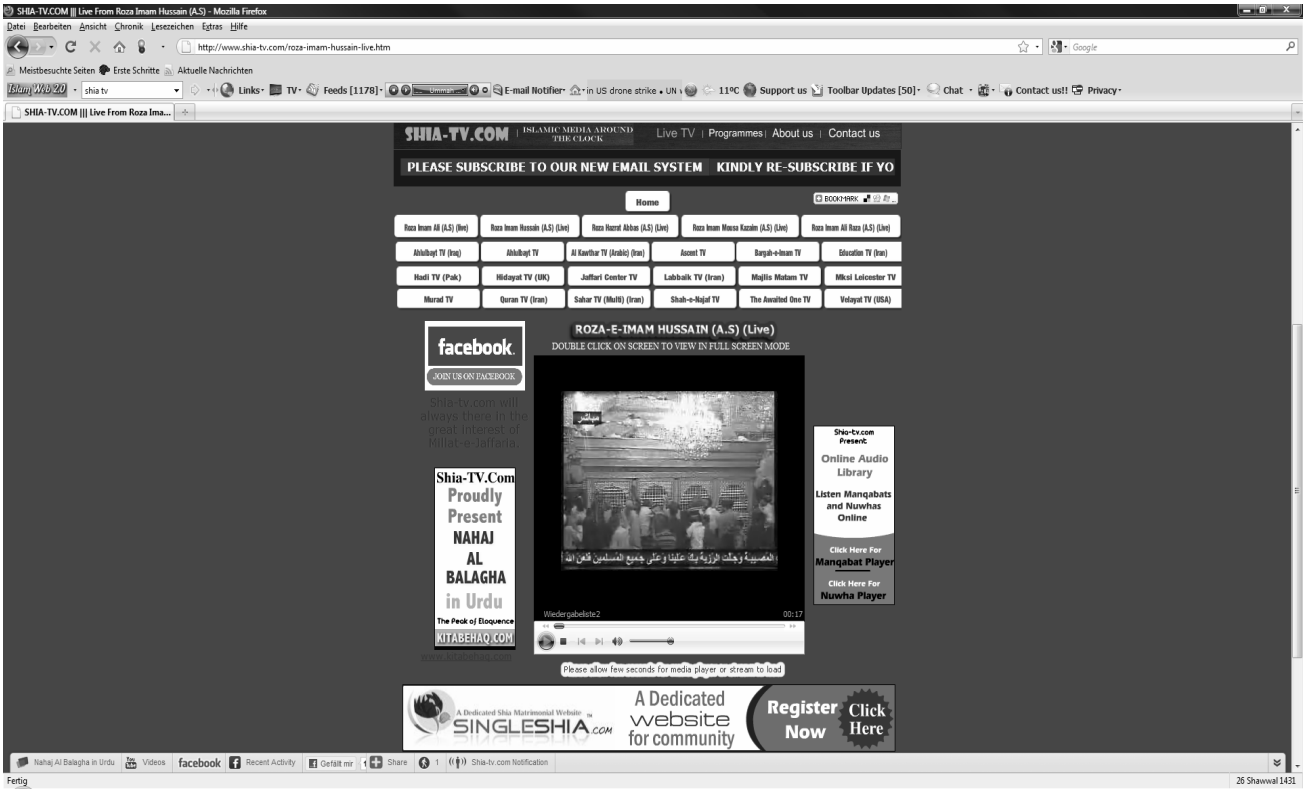


Abbildung 200: Live-Ziyārat Imām Ḥussain, Karbalā', Irak auf shia-tv.com[331]

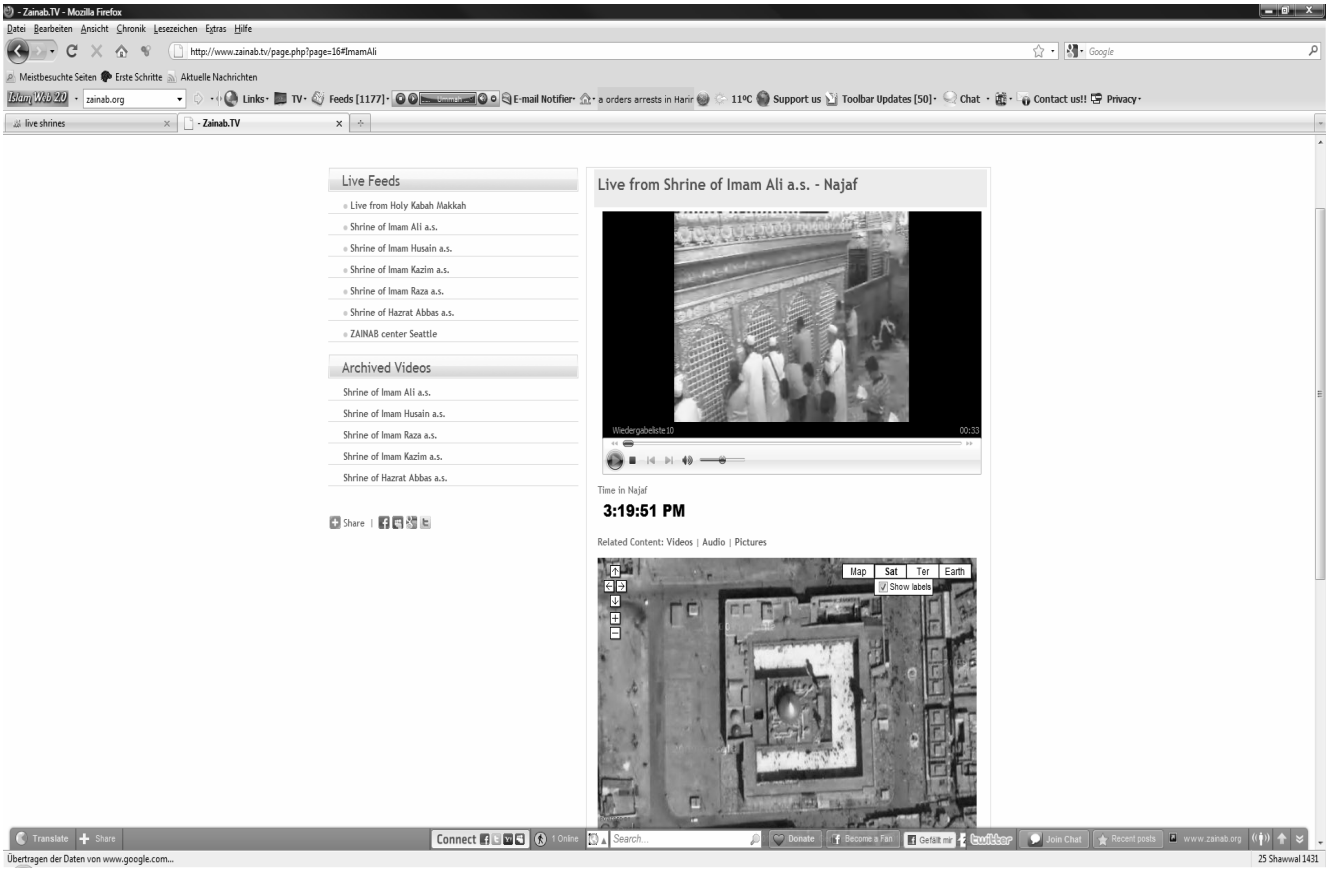


Abbildung 201: Live Ziyārat in Nadschaf, Irak, Grab von Imām 'Alī auf zainab.org[332]

[331] http://www.shia-tv.com/roza-Imām-Ḥussain-live.htm [12.10. 2010]



Abbildung 202: Live Ziyārat Imām Mūsā Kāẓim und Imām Taqi, Kāẓimain, Irak auf ziaraat.org[333]

[332] http://www.zainab.tv/page.php?page=16#ImāmAli [12.10. 2010]

[333] http://www.ziaraat.org/live.php [12.10. 2010]

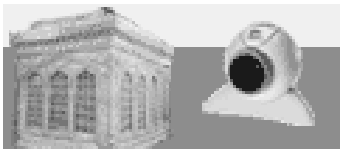




Abbildung 203: Online-Ziyārat Imām *Riḍā*, Maschhad, Iran[334]

[334] http://www.youtube.com/watch?v=td1uZQYZBeU&feature=related [12.10. 2010]

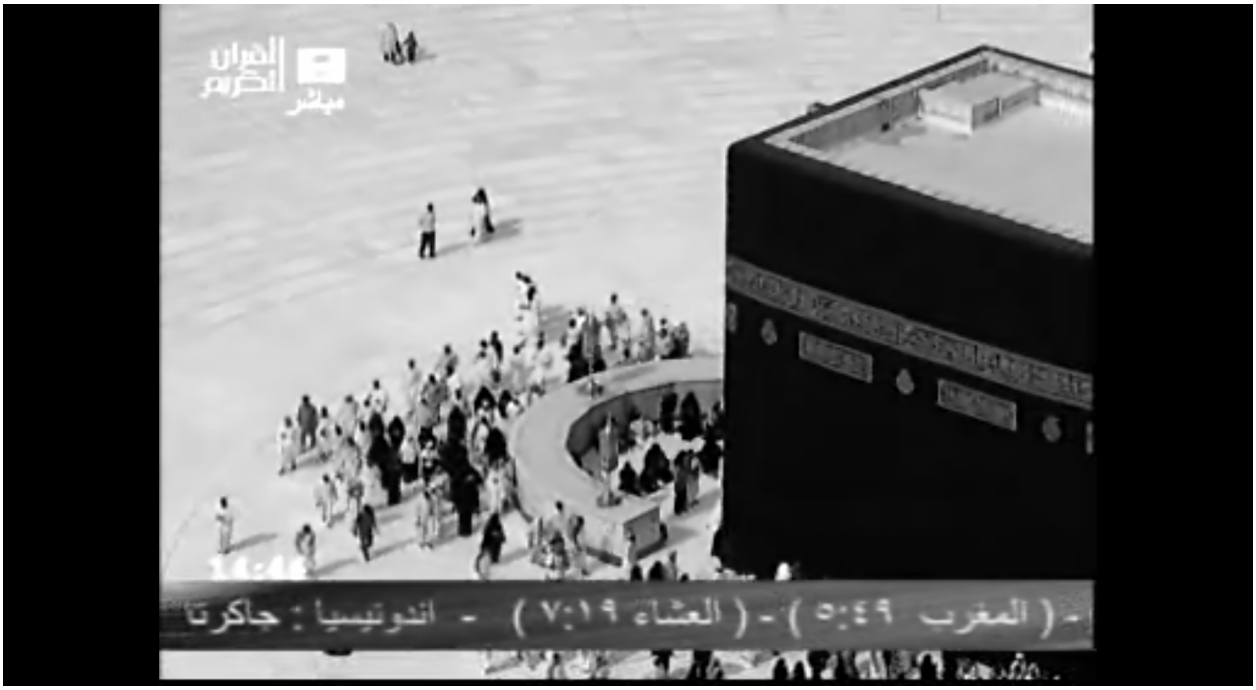


Abbildung 204: Ka'aba in Mekka, 24 Stunden live Übertragung[335]

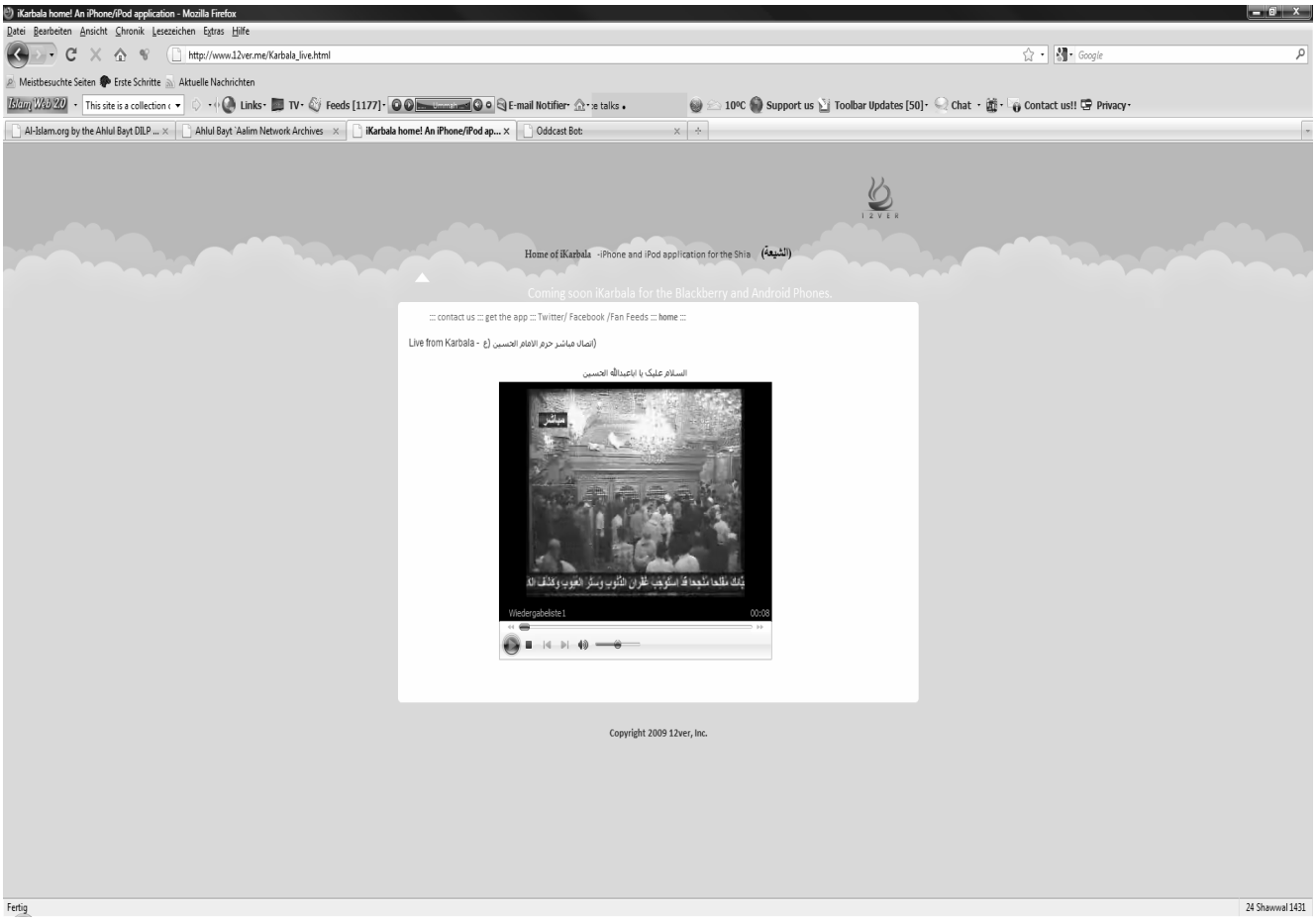


Abbildung 205: Home of iKarbala: -iPhone and iPod application for the Shia —Coming soon iKarbala for the Blackberry and Android Phones. [336]

[335] http://www.alqaim.s5.com/ [12.10. 2010]

[336] http://www.12ver.me/Karbala_live.html [12.10. 2010]

Websites wie *http://www.12ver.me/* bieten neuerdings auch das Herunterladen kostenloser Applikationen und *software* an, die es ermöglicht, solch ein *live Ziyārat* per *webcam* direkt über das Mobiltelefon zu übertragen. Die heiligen Orte können so praktisch jederzeit in der Hosentasche mitgeführt werden. Dies führt in Folge zur Möglichkeit einer immer stärkeren Sakralisierung des Alltagsraumes auch in sakralen Peripherien und zu einer Intensivierung der Präsenz des Abwesenden.

Diese technologischen Entwicklungen werden von Schiiten gerne als Erfüllung uralter Prophezeiungen und Überlieferungen interpretiert und als Beweis für das nahende Zeitalter des Wiedererscheinens des verborgenen 12. Imāms. So beispielsweise aus einem Artikel von www.shia.de:

> „In seinem Buch 'Roudat Kafi' berichtet al-Kulaini von einer Überlieferung auf Zeugnis von Imām Jaafar as-Sadiq ibn Muḥammad (ع) in der es um den industriellen und wissenschaftlichen Standard, den die Menschen erreichen werden, geht: **„Wenn unser Qa'im (sich erhebt, wird Allāh der Große und Allmächtige die Ohren und Augen unserer Schiiten erweitern. Es wird keinen (Post-) Mann zwischen ihnen und Qaim geben. Er wird zu ihnen sprechen. Sie werden ihm zuhören und ihn ansehen, obwohl er währenddessen an seinem Platz sein wird."** Es wird auf Zeugnis vom Imām as-Sadiq (ع) folgendes berichtet: **"In der Zeit von al-Qaim wird der Gläubige im Osten seinen Bruder im Westen sehen können. Der Gläubige im Westen wird seinen Bruder im Osten sehen können."**
> Wir können sagen, dass diese zwei Überlieferungen sich auf die Kommunikations-Möglichkeiten von heute beziehen, wie z.B. Satelliten, Internet, TV und Radio und ähnliches. Niemand hat diese zwei Zeichen vorher gekannt, deshalb sind die oben genannten Überlieferungen im Wahrheitsgehalt bestätigt."[337]

In Bezug auf Wissen und Erkenntnis wird folgendes über die Zeit nach dem Erscheinen des 12. Imāms berichtet:

> „Unser Qaim wird die intellektuellen Kräfte bündeln und ihre Erkenntnis und Weisheit zum Gipfel der Perfektion führen."[338]

In einer anderen Überlieferung findet sich unter anderem auch ein weiterer Hinweis darauf, dass Verbreitung von Wissen und Erkenntnis nicht mehr nur auf traditionelle Orte oder Institutionen der Wissensvermittlung, wie etwa Universitäten oder Moscheen beschränkt sein wird, sondern dass diese Informationen jedem zugänglich sein werden, selbst Frauen, die ihre Häuser nicht verlassen:

> „Zu Zeiten des Mahdīs, wird Weisheit und Wissen soweit voranschreiten, dass Frauen in ihren Häusern nach dem Qur'ān und den Aussprüchen des Propheten ihre Entscheidungen treffen werden."[339]

---

[337] http://www.al-shia.de/ahlulbayt/zeichenMahdīs.htm [12.10. 2010]
[338] http://www.al-shia.de/lebenderImāme/ImāmalMahdī.htm#3[12.10. 2010]
[339] http://www.al-shia.de/lebenderImāme/ImāmalMahdī.htm#3 [12.10. 2010]

Neben diesen prophetischen und eschatologischen Interpretationen der Entwicklung moderner Kommunikationstechnologien, möchte ich aber vor allem noch einen anderen Aspekt als wesentlich in den Vordergrund rücken.

Denn die Omnipräsenz des Heiligen im modernen Alltagsleben erleichtert auch den Zugang zu einem Zustand, der sowohl von den Schiiten, als auch von den Sufis als die Quintessenz der Glaubenspraxis und der Religion (im Sinne von *re-ligare*— „Rückbindung") angesehen wird: nämlich „*Dhikr-Allāh*"— das kontinuierliche Gedenken/Erinnern/"*Remembrance*" an Gottes Anwesenheit, die alles ausfüllt.

Dhikr ist der alchemistische Prozess der Umwandlung abstrakten diskursiven Wissens oder Vorstellungen und Konzepten der Wirklichkeit in unmittelbar erfahrbare Wahrnehmung spiritueller Realitäten und der eigentlichen Existenz. *Dhikr* ist die Brücke zwischen theoretischen Lehren und gelebter Spiritualität. Als Meister und Lehrer von *Dhikr*, deren Herzen in jedem Moment und jedem Zustand in dem Bewusstsein der vollkommenen Präsenz Gottes anwesend waren, gelten wiederum die Imāme, die dadurch zur Brücke zwischen starren Dogmen und lebendiger erfahrbarer Religion wurden. Religion im Sinne eines Erkenntnisweges des Herzens.

Der Besuch bei den Grabstätten dieser Meister und Lehrer soll den Pilger dazu führen, in die Methoden des *Dhikr* eingeführt zu werden, und zwar indem der Pilger die Präsenz Gottes durch die Präsenz der Heiligen unmittelbar selbst wahrnehmen kann. Die cybervermittelte Präsenz der Grabstätten und heiligen Orte im Alltagsleben erlaubt eine Stärkung der Beziehung zu den Heiligen und spirituellen Führern und löst dadurch wiederum ein Erinnern an das Erinnern [*Dhikr*] Gottes aus, das der Mensch im Alltagsleben leicht vergisst.

Welche Auswirkungen diese verstärkte cybertechnologisch vermittelte Präsenz heiligen Raumes schließlich auf das Alltagsbewusstsein, die Erkenntnisprozesse und die soziale Organisation von Menschen, die diese Räume benützen, in lokalen sowie in globalen Kontexten in Zukunft haben wird, ist noch nicht absehbar.
Doch die vorangegangenen Explorationen lassen eines deutlich werden:
Sakraler Raum und Cyberspace haben im 21. Jahrhundert begonnen zu fusionieren und die Konsequenzen daraus deuten auf revolutionäre Entwicklungen im Bereich der Bewusstseins-, Erkenntnis- und Identitätskonstruktion und -entwicklung im kommenden Zeitalter hin.



Abbildung 206: Screenshot eines Videoclips des Du'ā Faraj— dem Gebet für die Beschleunigung des Wiedererscheinens des 12. Imāms Mahdī auf http://www.duas.org/

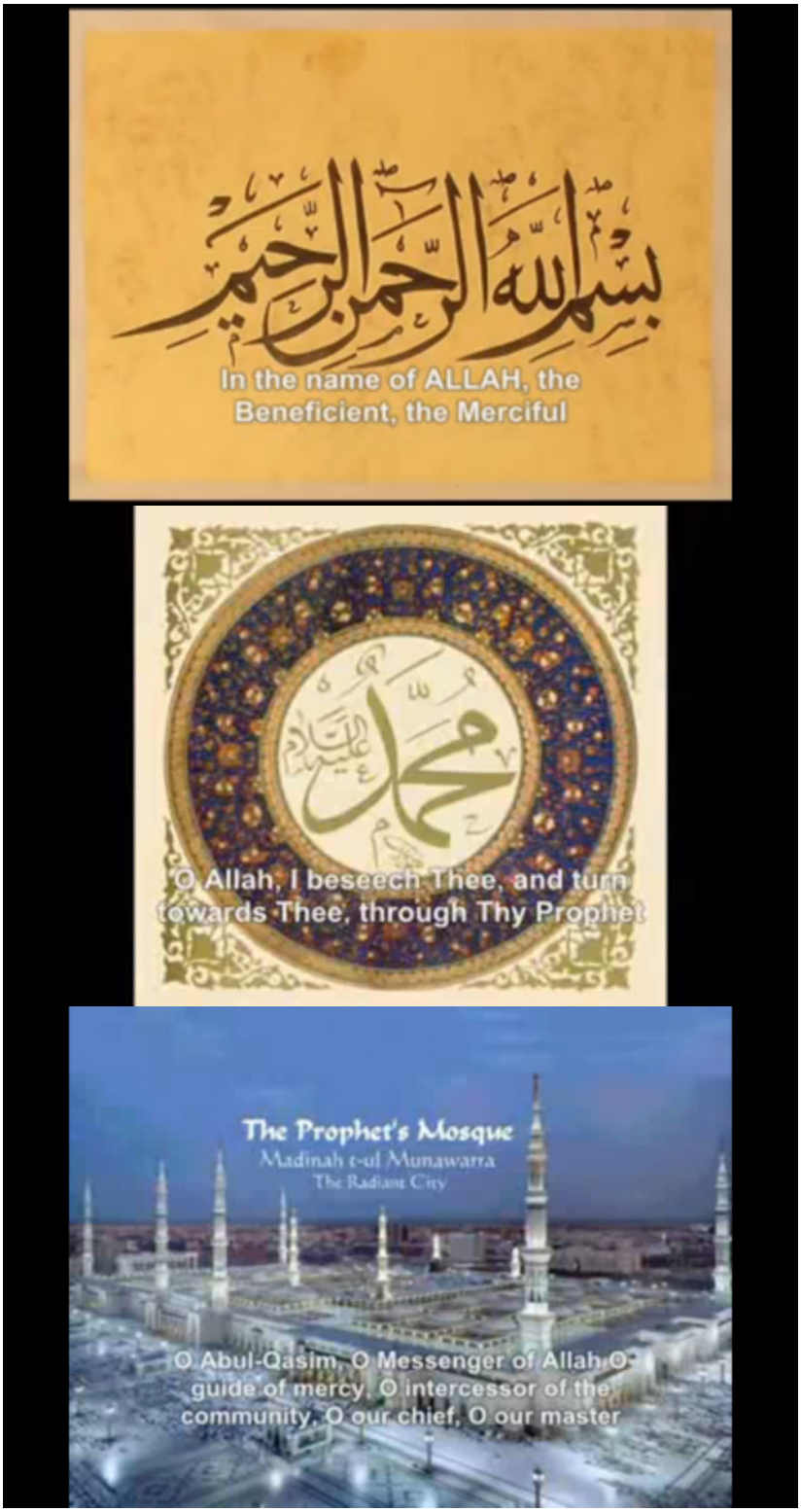


Abbildung 207:Die Fußspuren des verborgenen 12. Imāms zwischen Sacred Space Cyberspace[340]

[340] http://www.al-shia.de/lebenderImāme/ImāmalMahdī.htm#3 [12.10. 2010]

5. Anhang: Du'ā Tawassul online

Im Anhang ein Beispiel für eine Präsentation des *Du'ā Tawassul*— die berühmte Anrufung der 14 Reinen als zeitgenössischer *Youtubeclip* mit arabischer Rezitation und englischen Untertiteln:




O Abul Hasan, O Commander of the Faithful, O 'Ali, son of Abu Talib
We turn towards thee, seek thy intercession and advocacy before Allah
O intimate of Allah, Stand by us when Allah sits in judgement over us
O Fatima Zahra, O daughter of Muhammad
Fatimah
It Would not be Surprising If heavens shed Tears for Fatimah
we put before you our open need, O intimate of Allah
our open need, O intimate of Allah
O Abu Abdallah, O Husain, son of 'Ali
O Martyr O descendant of the Messenger of Allah

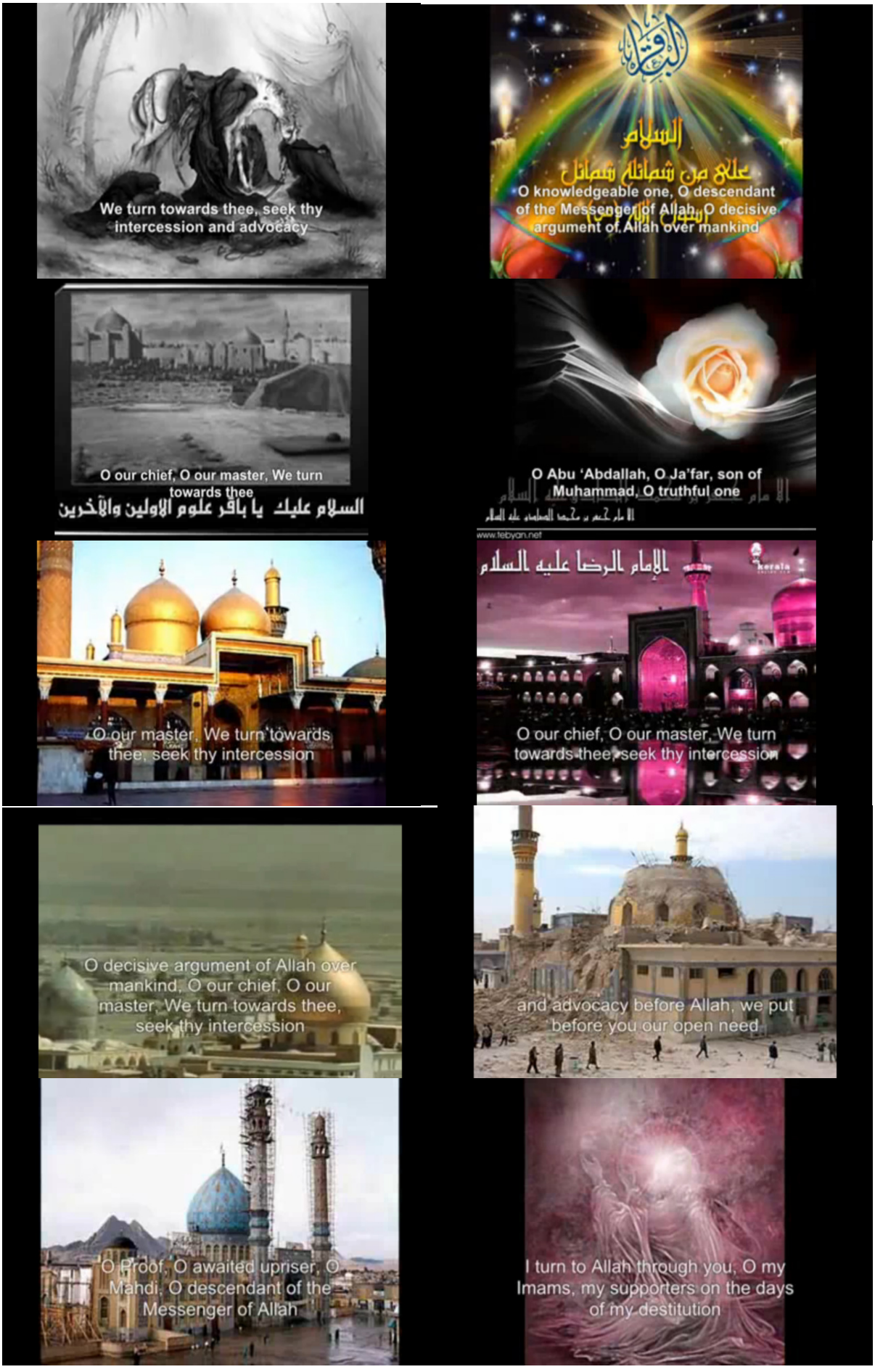

We turn towards thee, seek thy intercession and advocacy
السلام
على من شمائله شمائل
O knowledgeable one, O descendant of the Messenger of Allah, O decisive argument of Allah over mankind
O our chief, O our master, We turn towards thee
السلام عليك يا باقر علوم الاولين والآخرين
O Abu 'Abdallah, O Ja'far, son of Muhammad, O truthful one
www.tebyan.net
O our master, We turn towards thee, seek thy intercession
الإمام الرضا عليه السلام
O our chief, O our master, We turn towards thee, seek thy intercession
O decisive argument of Allah over mankind, O our chief, O our master, We turn towards thee, seek thy intercession
and advocacy before Allah, we put before you our open need
O Proof, O awaited upriser, O Mahdi, O descendant of the Messenger of Allah
I turn to Allah through you, O my Imams, my supporters on the days of my destitution



Abbildung 208: Auszüge aus einer video-Präsentation des Du'ā Tawassul auf youtube[341]

[341] http://www.youtube.com/watch?v=6B4YvpvA4gM



POST- INDUKTIONEN

„Every moment a breath is expiring of my life;
When I curiously inspect it, I find that only little is left.
O man! Fifty years of thy life are gone, and thou art still in a dream;
perhaps thou mayest avail thyself of the remaining days.
Shame on him who departed, and had not finished his task."

(Sa'adī)

1. Conclusio: *Am Ende ein Anfang*

Am Ende dieser Reise sind wir nun wieder am Anfang angelangt.
Als ich begonnen habe, dieses Dissertationsprojekt niederzuschreiben, saß ich vor unglaublich viel Datenmaterial. Bücher stapelten sich auf meinem Schreibtisch und Fensterbrettern, stundenlange Interviews und Videoaufnahmen gespeichert auf kleinen Kassetten und MP3 Geräten, etliche Notizbücher vollgekrizelt mit Erfahrungen und Gedanken und schließlich mein blinkender Computerbildschirm— ein Tor zu einer Welt der vernetzten Gedanken, Stimmen und Bildern von Millionen von Menschen. Nachdem ich nun einen Großteil dieses Materials selektiert, strukturiert und in Form dieser Arbeit elektronisch zu Papier gebracht habe, bleibt dennoch das unbehagliche Gefühl zurück, erst ganz am Anfang der Reise zu stehen und trotz all dieser gesammelten und dokumentierten Informationen eigentlich noch nichts wirklich begriffen zu haben.

Und doch ist es dieses Gefühl, das mir Zuversicht gibt. Die Perspektive verändert sich mit jedem Atemzug, der uns neue Erkenntnis bringt. Der Mensch, der den Weg beschreitet, darf niemals stehen bleiben und sich niemals mit begrenztem Wissen zufrieden geben. Wenn — nach den Theorien des großen persischen Philosophen *Mullā Ṣadrā* — Bewegung die eigentliche Existenz ausmacht, dann führt Stillstand unweigerlich zum Tod der Seele.

Das Ergebnis dieser Arbeit, die sich von Anfang an als experimentelles Forschungsprojekt verstanden hat, kann nun keine fixe abschließende Interpretation oder Analyse sein. Ich habe auf den hinter uns liegenden Seiten versucht, eine Skizze zu zeichnen, eine Reiseroute durch komplexe vielschichtige Landschaften in verschiedene Ebenen individueller, kollektiver und globaler Bewusstseinsströme, in der Hoffnung für die Reisenden in diesem Text einige neue Perspektiven zu öffnen und die Inspiration zu wecken, sich selbst mit offenem Verstand und Herzen auf Reisen zu begeben in die vielfältigen Wege und Netzwerke zwischen traditionellen und modernen Erkenntnissystemen, zwischen analogen, *face- to- face* und *offline* - Landschaften und den digitalen, virtuellen, *no more face- to- face* vermittelten Welten des Cyberspace und zwischen den vielfältigen Erfahrungen von Lokalität in konkreten *settings* und in globalen Wirbelströmen. Wer auch immer sich mit Erkenntniswegen und der Erfahrbarkeit von Erkenntnis im 21. Jahrhundert auseinandersetzten will, der wird sich unweigerlich in jenen Feldern auf Spurensuche begeben müssen, die sich in den Räumen zwischen Religion, Globalisierung und neuen Kommunikationstechnologien entspinnen. Denn diese drei Faktoren sind es, die gegenwärtig die Transaktions- und Interaktionsrouten der Wissens- und Erkenntnisökonomie in einem Maße prägen, welches unter Umständen gar einen Paradigmenwechsel auszulösen vermag.

1.1 Vom Informationszeitalter zum Zeitalter der Erkenntnis

Wir leben am Rande eines Zeitalters, das Manuell Castells als „Das Informationszeitalter" bezeichnet hat — ein Zeitalter, das nicht nur durch die neuen technologischen Möglichkeiten elektronischer Datenverarbeitung und der damit verbundenen beschleunigten globalen Informationsflüsse gekennzeichnet ist, sondern auch durch zunehmende Deterritorialisierung, der Unterwanderung nationalstaatlicher Ordnung und dem Gefühl des Verlusts von Identität . Denn die Flut an Daten und Informationen, denen wir täglich in immer beschleunigterer Form ausgesetzt sind, führt uns nur in den seltensten Fällen zu wirklicher Erkenntnis— geschweige denn zu Selbsterkenntnis— sondern eher zu einer Art „informierter Verwirrtheit"(Castells 2001) bzw. einer „hoch-technologisierten Ahnungslosigkeit", wie es Alan Kirby (2006) in seinem Aufsatz: „The Death of Postmodernism and Beyond" beschrieben hat:

> "In this context pseudo-modernism lashes fantastically sophisticated technology to the pursuit of medieval barbarism – as in the uploading of videos of beheadings onto the internet, or the use of mobile phones to film torture in prisons. Beyond this, the destiny of everyone else is to suffer the anxiety of getting hit in the cross-fire. But this fatalistic anxiety extends far beyond geopolitics, into every aspect of contemporary life; from a general fear of social breakdown and identity loss, to a deep unease about diet and health; from anguish about the destructiveness of climate change, to the effects of a new personal ineptitude and helplessness, which yield TV programmes about how to clean your house, bring up your children or remain solvent. This technologised cluelessness is utterly contemporary."(Kirby 2006)[342]

Das Problem ist freilich, dass Informationen alleine nicht im Stande sind, dem Menschen Erkenntnis zu vermitteln, noch diesen lehren können zu denken. Es bedarf eines ausgebildeten menschlichen Intellekts, aus den Informationen, die dieser täglich empfängt, Sinn zu machen, diese zu selektieren, zu strukturieren und sinnvoll in sein Leben zu integrieren.

Für diejenigen, die wissen, wonach sie suchen und zu welchem Zweck, bietet der Cyberspace und die neuen Informationstechnologien freilich wunderbare Möglichkeiten sich mit Suchenden und Lehrenden an verschiedensten Orten der Welt zu vernetzen und in Kommunikation zu treten. Aber auch Menschen, die noch nicht wissen, wonach sie suchen, können möglicherweise Türen geöffnet werden zu alternativen Denkschulen und Lebensweisen. So können Zugänge gewonnen werden zu Methoden und Techniken, die Menschen über Jahrhunderte hinweg an verschiedensten Orten entwickelt, kultiviert und sorgsam bewahrt haben, um aus den eindimensionalen materialistischen Denkmustern des Alltagslebens auszubrechen und den Zugriff auf andere Dimensionen des menschlichen Intellekts zu ermöglichen und die Augen des Herzens zu aktivieren. Freilich sind diese Methoden und Techniken wiederum nicht allein durch Bücher oder gar *websites* zu

[342] http://www.philosophynow.org/issue58/58kirby.htm

erlernen, die dieses Wissen lediglich repräsentieren, nicht aber erfahrbar machen können. Denn wir können diese erst erlernen, wenn wir bereit sind selbst jene Reisen anzutreten. Reisen in unsere eigene Seele, Reisen mit unserem Körper, Reisen mit einem offenen Verstand auf der Suche nach neuen Sprachen und wahren Lehrern.

Solch eine Reise kann schließlich die Form einer Pilgerreise annehmen— Reisen zu Orten oder Menschen, die uns zu höherer Erkenntnis führen — aber auch die Form von ethnographischen Reisen, indem wir uns einer ungewohnten Umgebung völlig aussetzen, uns temporär in den Objekten, die wir zu erkennen verlangen, auflösen und mit all unseren Fakultäten anwesend sind. Solche Reisen können zur Folge haben, dass unsere gewohnten Vorstellungen, Konzeptionen und unsere Wahrnehmung der Realität völlig über den Haufen geworfen werden und sich dadurch neue Sichtweisen und Perspektiven eröffnen. Erst die radikale Dekonstruktion erlaubt eine konstruktive Neuordnung, die alte Muster überwindet und aus Sackgassen zurück auf freie Wege führt.

Das 21. Jahrhundert hat die Möglichkeiten der Fortbewegung und die (freiwillige oder unfreiwillige) Reisetätigkeit der Menschen enorm beschleunigt. In der zunehmenden Deterritorialisierung als kennzeichnende Kraft einer modernen globalen Unordnung (Appadurai 1996), und den unüberschaubaren Strömen von Daten und Informationen, die in digitalen Orbits um die Welt kreisen, liegt neben der zunehmenden Ungewissheit und dem kollektiven Gefühl der Krise auch ein enormes Potential, das den Menschen sowohl auf individueller, als auch auf kollektiver Ebene aus dem Zeitalter der Information in ein „Zeitalter der Erkenntnis“ katapultieren könnte. Denn während die traditionellen Produktionsstätten modernen Wissens, die Universitäten und Akademien in den westlich modernen Metropolen, unter anderem zunehmend durch die eindimensionalen Interessen freier Marktwirtschaft unterwandert werden und so zur Entstehung eines intellektuellen Zustands von Ignoranz, Fanatismus und Paranoia beitragen, der nicht zu Weitsicht oder Einsicht, sondern zu Engstirnigkeit und Unsicherheit führt, so gewinnen in den Netzwerken des Cyberspace die Hüter des „traditionellen“ Wissens und der prophetischen Traditionen immer mehr an Bedeutung und Beachtung, während sie gleichzeitig selbst neue Reiserouten einschlagen, auf der Suche nach denjenigen, die Ohren haben um zu hören und Herzen um zu begreifen.

1.2 Erkenntniswege in ethnographische Sphären

Jene Erkenntniswege, die zur Erzeugung „ethnographischer Sphären“— Räume in denen Ethnographen als solche erst produziert werden können— führen, spielten über lange Zeit hinweg nur als unscheinbarer Hintergrund ethnographischen Forschens eine Rolle. Erst die postmoderne Wende der 80er und 90er Jahre hat die Methoden und die bis dahin als selbstverständlich angenommenen Strukturen und Institutionen, die ethnographische Forschung überhaupt erst ermöglichten, in den Vordergrund gerückt und gezeigt wie wesentlich diese Rahmenbedingungen sich auf die Ergebnisse von Forschungen und deren Repräsentation auswirken. Dies wiederum hat zu einer Bewegung der Kritik an scheinbar gegebenen Machthierarchien, den binären Konstruktionen von „Wir“ und den „Anderen“, „Subjekten“ und „Objekten“, „Forscher“ und „Eingeborenen“ und an den Relikten kolonialistischer, missionarischer und rassistischer Ideologie geführt, die auch in einem globalen postkolonialen Zeitalter noch immer das Denken an den modernen Akademien und Universitäten belasten. Die Kritik fiel zu Zeiten oft jedoch so heftig aus, dass sich die Ethnographie selbst abzuschaffen drohte und den eigentlichen Wert und das in ihr inhärente Potential nicht mehr erkennen konnte.

Doch die Methoden der Ethnographie als Instrument der Erkenntnis— und der Selbsterkenntnis— könnten in einem neuen paradigmatischen Erkenntniszeitalter eine Schlüsselrolle für die Wissenschaft spielen und von ihrem Status als marginalisierte Randwissenschaft in den Mittelpunkt der Forschung von Erkenntnis und Bewusstsein rücken. Denn kaum eine andere wissenschaftliche Methode hat das Potential rationale diskursive Erkenntniswege mit denen der unmittelbaren Erfahrung durch Anwesenheit—die durch die temporäre Auflösung von Subjekt und Objektpositionen stattfindet— auf diese Art und Weise zu verbinden.

Eines der wesentlichsten Trugschlüsse jener Ansätze materialistischer und positivistischer Ideologie, die die Anthropologie und ihre Theorienbildung in den letzten Jahrzehnten geprägt hat, ist die komplexe und multidimensionale Matrix menschlicher Wesen zu ignorieren, was dazu führte, dass der Forscher —der sich in den meisten Fällen selbst sehr wohl seiner eigenen Komplexität bewusst war — versuchte, seine Objekte auf eindimensionale bzw. weniger dimensionale Wesen zu reduzieren, um sie für seine eigenen Zwecke analysierbar zu machen. So haben verschiedenste Forscher — Soziologen, Historiker, Philosophen, Psychologen und Anthropologen im Laufe der Geschichte versucht, durch verschiedene Theorien den Menschen in seinem Wesen, seinem Verhalten und seinem Denken zu erklären— oftmals mit der hintergründigen Motivation den Wert der eigenen Person zu steigern und zu Ruhm zu gelangen. So existieren mittlerweile die unterschiedlichsten Theorien und Hypothesen, die alle den einen oder anderen Aspekt des Menschen in den Vordergrund rücken und diesen dabei doch unweigerlich reduzieren, indem so viele andere Aspekte und Dimensionen unberücksichtigt bleiben.

Genau in dieser Reduzierung — ohne die eine klassische kartesianische Subjekt/Objekt Beziehung nicht möglich ist — besteht nun aber die wesentliche erkenntnistheoretische Verzerrung. Während rationale Diskurse auf der Basis von Analyse —d.h. Zerlegung, Trennung, Aufspaltung — arbeiten und demnach immer nur einen oder wenige Aspekte im Detail betrachten können, so ist das, was den Menschen kennzeichnet doch gerade die komplexe Vernetzung vieler verschiedener Aspekte und deren grundlegende Harmonie — bzw. Disharmonie falls diese Aspekte aus dem Gleichgewicht geraten. Um diese Verbundenheit und das komplexe Netzwerk verschiedenster Aspekte des menschlichen Wesens begreifen zu können, reichen rationale Diskurse und Analysen demnach nicht aus.

Die Seele, das Herz und der multidimensionale Intellekt des Menschen, sind Aspekte, die in der modernen Erforschung des menschlichen Wesens und seiner Gesellschaft notwendigerweise unberücksichtigt oder fallengelassen wurden, da sich diese einfach als zu komplex und die Methoden der rationalen Vernunft und der empirischen Forschung übersteigend erwiesen haben.
Wie soll der Mensch aber nun seine eigene komplexe Matrix begreifen können, solange er versucht sich selbst zum Objekt der beschränkten analytischen Fähigkeiten seines Geistes zu machen? In der Antwort auf diese Frage liegt nun das eigentliche Potential der Ethnographie als wissenschaftliche Erkenntnismethode. Es ist eine Antwort nach der auch die Mystiker aller Zeitalter so dringend gesucht haben.

Die Antwort, die uns nicht nur Mystiker, sondern auch bedeutende Philosophen wie *Suhrawardī* oder *Mullā Ṣadrā* gegeben haben, ist die notwendige „Selbstauflösung" als Methode zu praktizieren, um diese Beschränktheit zu überwinden. Denn nur wer sich nicht mehr als getrenntes isoliertes Wesen wahrnimmt, sondern durch die Augen des Netzwerkes aller Potentialitäten gesehen hat, kann eine Ahnung über seine eigene Identität erlangen — und zwar unabhängig von gesellschaftlich konstruierten Faktoren, wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten nationalen, ethnischen, linguistischen, geschlechtsspezifischen oder religiösen Gruppe. Erst wenn sich die Illusion jener gesellschaftlich konstruierten Identität, die das Alltagsleben beherrscht zumindest temporär auflöst, kann der Mensch die Erfahrung seines eigentlichen Wesens machen — ein Erfahrung die jenseits der beschränkten Fakultäten rationaler Vernunft liegt, deswegen aber dennoch nicht im Widerspruch zur Vernunft steht. Es ist eine Erfahrung, die jenseits der Grenzen empirischer Wissenschaften und jenseits der möglichen Repräsentation durch diskursive analytische Sprache steht. Dennoch sind jene Erfahrungen weder Illusionen noch unnütz oder unbrauchbar für wissenschaftlichen Erkenntniszuwachs.
Denn jene Erfahrung, ist ein Zustand, der die Seele des Menschen selbst, bzw. die Perspektive des Subjekts der Erkenntnis — des Forschers — grundlegend verändern kann und diesem oft erst klar macht, wonach er oder sie eigentlich suchen muss, wo er hinsehen soll und welche Fähigkeiten seines Intellekts er dafür einsetzen muss.

Anstatt diese Erfahrung der Selbstauflösung also zu ignorieren oder in den Hintergrund zu rücken, ist diese womöglich als wesentlicher Faktor eigentlicher Erkenntnis zu betrachten. Erst in diesem Moment liegt die Fähigkeit des Menschen die Alltagswahrnehmung und gegebene Wahrheiten und Traditionen zu transzendieren, Dinge aus einer anderen Perspektive zu betrachten und so zu wahrem Fortschritt zu gelangen — sowohl im individuellen Bereich der Seele, als auch im kollektiven Bereich menschlicher Gesellschaft und Wissenschaften.
Es ist ein Moment und eine Erfahrung, die vielen großen Durchbrüchen in den Wissenschaften vorangegangen ist — und die oftmals als „Geistesblitz" oder schicksalsgegebenes „Genius" eines Forschers beschrieben wurde, ohne diesem Phänomen weiter Beachtung zu schenken.

Doch dieser Moment eigentlicher Erkenntnis ist kein zufälliges Ereignis, sondern bedarf langer und gründlicher Vorbereitung, Schulung in bestimmten Techniken und Methoden — und darf auf keinen Fall — so paradox dies nun klingen mag — rationaler Grundlagen entbehren, ohne denen die „Reise" leicht zum Wahnsinn führen kann. Rationales Rüstzeug ist wie ein Rucksack, der als Reiseproviant gepackt werden muss. Kein vernünftig denkender Mensch würde allerdings in jenem Rucksack bzw. im Packen von diesem das eigentliche Ziel und den Zweck der Reise sehen. Genau so wenig würde ein vernünftiger Ethnograph seinen Feldaufenthalt antreten, ohne sich ausreichend vorbereitet, Landkarten studiert, Reisegepäck gepackt und sich nach ortskundigen Führern erkundigt zu haben. Doch ist der Reisende einmal aufgebrochen, muss er erkennen, dass die Landkarten niemals das wiedergeben können, was er unmittelbar sieht und erfährt. Er wird merken, dass es notwendig ist neue Sprachen zu lernen und sich den Realitäten ungewohnter Denkmuster und Lebensgewohnheiten zu ergeben, wenn er von diesen etwas verstehen will. Nimmt der Forscher seine Arbeit ernst, dann wird er von dieser Reise zurückkehren als ein Anderer—er wird anders denken und wahrnehmen als zuvor. Erst dann kann seine Reise als erfolgreich bezeichnet werden.

> „Wenn das Thema `Feldforschung´ im privaten Kreis zur Sprache kommt, beginnen Ethnographenaugen zu leuchten (…)Feldforschung ist eine nachhaltige und sehr persönliche Erfahrung. Wer viele Monate das Alltagsleben einer ihm fremden Kultur geteilt hat, der wird wieder heimgekehrt, nicht derselbe sein, der zu Hause das Ticket gebucht hat. Die Verwandlung ist beabsichtigt."(Reimann 1998: 20)

Doch aus dieser neuen Perspektive seines Bewusstseins, die er durch die Reise und die damit verbundenen extrem persönlichen Erfahrungen erlangt hat, heraus, muss er sich nun wieder seiner Alltagsrealität stellen und sich Methoden zuwenden, die es erlauben, diese Erfahrungen zu vermitteln. Denn nicht nur in der Erfahrung und in dem persönlichen Erkenntniszuwachs alleine besteht das Ziel der Ethnographie, sondern in der Übersetzung jener veränderten Bewusstseinsperspektive in eine Sprache, die von anderen Mitgliedern der wissenschaftlichen *community* verstanden und geteilt wird.

Die Methoden der Kommunikation, die für diesen Prozess zulässig sind, können sich mittlerweile— dank der Diskurse vieler innovativer und provokativer Geister der Disziplin— vielfältig äußern. Sie können in Form von Erzählungen, dialogischen Inszenierungen, Bildern, audiovisuellen Dokumenten, Poesie oder gar Liedern ihren Ausdruck finden. Die Repräsentationstechniken durch neue Medien wie das Internet ermöglichen darüber hinaus eine Fusion verschiedener herkömmlicher Sprachen und Kommunikationsformen und bieten Chancen Inhalte in multimedialer Form jenseits herkömmlicher Publikationen im Printformat, einem breiten globalen Publikum jenseits fachspezifischer Grenzen zugänglich zu machen. Diese Möglichkeiten könnten in Zukunft auch drastische Folgen für die Entwicklung der herkömmlichen Strukturen, Institutionen und Machthierarchien — also den gesamten Apparat der derzeitigen Wissensökonomie— haben, in die ethnographische Sphären eingebunden sind und die ihre Produktion und Reproduktion wesentlich bestimmen.

> „Ein Linguist fragte mich während einer Tagung: `Was ist eigentlich Ethnologie? Ich habe da nur so eine schwammige Vorstellung!´ Spontan hörte ich mich antworten: `Deine Vorstellung ist präzise.´" (Reimann: 1998: 40)

Bis heute fällt es den meisten Ethnologen und Ethnographen schwer, das eigentliche Feld und den Forschungsgegenstand ihrer Disziplin genau abzustecken, einzugrenzen bzw. zu definieren. Gerade darin liegt allerdings die eigentliche Stärke jener Disziplin, die mehr oder weniger zufällig entstanden zu sein scheint, aus der Begegnung mit der Vielfalt des Menschseins, die erfasst und verstanden werden wollte, wenn die Motivationen dafür oftmals auch alles andere als hehr oder bewundernswert waren.

Es scheint, dass nicht so sehr der Forschungsgegenstand oder die Themenkreise, mit denen sich die Vertreter dieser Disziplin befassen, es vermögen, das Fach zu charakterisieren oder zu kennzeichnen, sondern vielmehr die spezifischen Methoden der Erkenntnisgewinnung. Diese Tatsache hat das Fach auch so wandelbar gemacht und es erlaubt trotz zahlreicher paradigmatischer Wenden und ideologischer *shifts* sich dennoch zu behaupten. Hierin liegt auch ein Hinweis darauf, dass die Ethnologie und die eng damit verbundene Ethnographie das Potential hätten, die Verbindung zwischen den von *Maulānā Rūmī* definierten „Wissenschaften der Körper" und „Wissenschaften der Religionen" herzustellen— Wissenschaften, die nicht durch ihren Forschungsgegenstand, sondern durch ihre jeweiligen Erkenntnismethoden definiert werden.

Während die „Wissenschaft der Körper" mit rationalen, analytischen Mitteln und auf Basis der kartesianischen Objekt/ Subjekt- Trennung arbeitet, so baut die „Wissenschaft der Religionen" auf jenen Erkenntniswegen auf, die mittels der Methoden und Techniken der „Selbstauflösung" eben jene Dichotomie zu

transzendieren sucht und durch unmittelbare Erkenntnis durch vollkommene Anwesenheit versucht sich mit dem Forschungsgegenstand zu vereinigen.
Während diese beiden Formen von Wissenschaft sich in der Geschichte oftmals diametral und einander gegenseitig ausschließend gegenüber standen, haben die mittelalterlichen Philosophen Persiens erstmals ein philosophisches System der harmonischen Synthese jener Erkenntniswege geschaffen und dabei die „Reise" als Schlüsselmetapher für den Weg der Erkenntnis geprägt.

Auch die Ethnographie hat bereits in ihren Wurzeln das Reisen — in verschiedenster Form und die mit ihr einhergehende Veränderung des Bewusstseins des Forschers — zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer wissenschaftlichen Erkenntnismethoden gemacht. Das hat ihr erlaubt, mehr oder weniger bewusst, eine Brücke zwischen der unmittelbaren Erfahrung durch Anwesenheit und den rationalen theoretischen diskursiven Konzepten der Wirklichkeit zu schaffen.
Während der ethnographische Erkenntnisprozess bis heute gerne als induktiver Prozess betrachtet wird— bei dem aus einer Ansammlung von spezifischen Daten allgemeine theoretische Konzepte gewonnen werden können, so wird doch ein wesentliches Element im Prozess der ethnographischen Forschung dabei übersehen, dem ich versucht habe in dieser Arbeit bewusst Rechnung zu tragen:
Nämlich dem *kontrainduktive*n Erkenntnisprozess, der sich als so wesentlich für unsere Methode erwiesen hat. Denn es ist jener Prozess der Kontrainduktion, den die meisten Forscher während ihrem Schritt ins Feld als entscheidenden Wendepunkt erleben, bei dem alte Gewissheiten und vorgefertigte Theorien zunächst massiv erschüttert werden, bevor diese transformiert und so neue Perspektiven geschaffen werden können. Der Forscher im Feld muss demnach nach dem Unerwarteten, dem Ungesetzmäßigen und dem, den herkömmlichen Erwartungen Zuwiderlaufenden und Paradoxen suchen und sich auf die ungewohnten Perspektiven, die sich daraus ergeben vollkommen einlassen, bevor er beginnen kann, ein wirkliches Verständnis zu entwickeln und neue Theorien und Konzepte aufzubauen.

Erst durch die Begegnung mit etwas scheinbar Fremdartigen, das aus der Vielfalt menschlicher Lebensformen erwächst, kann eine solche Irritation herkömmlicher Denkstrukturen stattfinden und dadurch das Freiwerden des Blickes für neue Wege. In diesem Moment kann nun auch die Erfahrung der Einheit in der Vielfalt begründet liegen und die Erfahrung menschlicher Komplexität und das Potential der beständigen Transformation und Wandelbarkeit als wesentliche Gemeinsamkeit.

In einer solchen Perspektive, die kontrainduktive Ansätze einerseits und die Verbindung zwischen den „Wissenschaften der Körper" und den „Wissenschaften der Religionen" andererseits in den Vordergrund rückt, könnte nun auch die Zukunft der globalen Wissenschaften eines paradigmatischen Erkenntniszeitalters begründet liegen. Ein Zeitalter, in dem Methoden, Techniken, Erkenntniswege und Repräsentationsmöglichkeiten aus unterschiedlichsten lokalen und globalen Kontexten miteinander verbunden werden, um von dem enormen Potential des

gesamten menschlichen Erfahrungsschatzes profitieren zu können— als eine Menschheit, die in ihrer Vielfalt ihre Einheit erkannt hat.

> „Oh ihr Menschen, wir erschufen euch aus Mann und Frau und machten euch zu verschiedenen Völkern und Stämmen, damit ihr einander erkennen mögt."
> (Der *Qur'ān* 49: 13)

1.3 Erkenntniswege in ethnographischeN Sphären

Wenn sich die hinter uns liegende Forschungsreise auch den Betrachtungen und Meditationen über Erkenntniswege, die zur Entstehung ethnographischer Sphären und ethnographischer Erkenntnisproduktion führen, gewidmet hat, so lag in dessen Kern doch die Befassung mit spezifischen Erkenntniswegen innerhalb solcher Sphären— in unserem Falle Erkenntniswege schiitischer Seelenlandschaften in philosophischen, globalen und virtuellen Kontexten.

Dabei war es mir wichtig, jene Seelenlandschaften nicht nur auf einen bestimmten Aspekt im politischen, rituellen, religiösen, technologischen oder gesellschaftlichen Spektrum zu untersuchen, sondern vor allem der Komplexität, die in der Verbindung, Vernetzung und kontinuierlichen Transformation jener Aspekte begründet liegt, Rechnung zu tragen. Solch eine Herangehensweise mag als risikoreich und womöglich nicht ganz orthodox erscheinen, und zu Beginn des Projekts wurde mir oftmals geraten, mich doch „um Himmels willen" etwas einzuschränken, um mich nicht in „Diskursen über Gott und die Welt" zu verlieren. Doch von der Phase der Konzeptualisierung dieser Arbeit weg erachtete ich genau jene Perspektive der Vernetzung und der Integration scheinbar widersprüchlicher Komponenten als wesentliche theoretische und methodische Herangehensweise, die für dieses Projekt notwendig und unumgänglich sein würde. Insbesondere, wenn es sich dabei um ein derartig komplexes Phänomen wie schiitische Seelenlandschaften handelt, die so leichtfertig Politik und mystische Erkenntniswege, Tradition und postmoderne Technologie, Widerstand und Macht, sowie lokale, globale und virtuelle Nachbarschaften miteinander zu verbinden vermag und darüber hinaus einen nicht geringen Einfluss auf die Entwicklung eines modernen europäischen Erbes hatte. Gleichzeitig nehmen sie in den aktuellen weltpolitischen und massenmedialen Diskursen eine zentrale Stellung als Feindbild im „Kampf der Kulturen" ein.

> „Shi´ism began with a negation, a denial, a usurpation. As a result, Shi´ism is ipso facto a religion of protest, a faith avenging itself upon the world for having done it wrong. Shi´ism is an incomplete religion, always waiting for its own final delivery, always anticipating its own fulfilment, and the world is the very site of this shortcoming, militantly translated throughout history into an agenda of insurrectionary action."(Dabashi 2008: 67)

Entgegen der Behauptung mancher Politikwissenschafter, Historiker, Orientalisten oder Iranologen wie etwa *Dabashi* (2008), denen zu Folge das Schiitentum sich in seinem eigentlichen Wesen nur als Protestbewegung bzw. in Opposition gegenüber Mächtigen manifestieren kann, habe ich versucht, in dieser Arbeit eben jenen Aspekten der schiitischen Lehren Aufmerksamkeit zu schenken, die in der kontinuierlichen Bewegung zwischen Dekonstruktion und Rekonstruktion ihr eigentliches kreatives Potential entfaltet und in dieser Bewegung auch einen Weg aus der starren Dogmatisierung hin zu der lebendigen individuellen Erfahrbarkeit ihrer Lehren findet.

Der verborgene Imām spielt in diesem Zusammenhang nicht nur eine Rolle als politische oder eschatologische Erlöserfigur, sondern auch als individueller spiritueller Führer, der seine Anhänger nicht nur im Kampf gegen Unterdrückung und soziale Ungerechtigkeit erzieht, sondern vor allem auch im Kampf gegen das eigene Ego und gegen falsche Vorstellungen und Konzepte, die der Mensch sowohl gegenüber sich selbst, als auch gegenüber dem Göttlichen hegt. Es heißt, dass ohne jenen vollkommenen Menschen [*insan-e-kamil*], jenen Beweis Gottes [*Hudschat-ulLah*] und Stellvertreter Gottes auf Erden [*Chalifat-ulLah*], die Welt gar nicht existieren könnte. Die Deutungen dieser Überlieferungen sind vielfältig. Doch weist es vor allem darauf hin, dass der Mensch einen Wegweiser, einen Führer, ein vollkommenes Vorbild benötigt, um die Bedeutung seiner eigenen Existenz begreifen zu können und um das metaphysische Ziel seiner Schöpfung erreichen zu können. Dass solch ein Wegweiser und vollkommener— von Gott selbst autorisierter— Führer in Form eines Propheten oder unfehlbaren Imāms in der Welt anwesend ist, ergibt sich nun notwendigerweise aus der Doktrin der göttlichen Gerechtigkeit [*'adl*] und Barmherzigkeit [*raḥmah*].

Der Prophet oder Imām — so heißt es— ist eine Barmherzigkeit für die Welten. Denn erst durch diese Person kann die Verbindung zwischen den abstrakten Lehren der Religionen und der praktischen individuellen Erfahrbarkeit göttlicher Liebe und der unmittelbaren Erkenntnis [*gnosis*] hergestellt werden. In welchem Grad diese Erfahrung und Verbindung in Erscheinung tritt, hängt wiederum vom Grad der Intensität der Beziehung zwischen dem Schüler des Weges[*sālik*] und dem Meister ab.

Ein Weg diese Beziehung— auf die auch der Tod des Meisters keinen wesentlichen Einfluss hat — aufrecht zu erhalten bzw. zu intensivieren, ist es einerseits durch Handlungen im Alltagsleben, die Zufriedenheit des Lehrers auf sich zu ziehen und anderseits diesem zu gedenken, für diesen zu beten und diesen zu besuchen.
Im Falle der schiitischen Imāme und der Angehörigen der Ahl ul- Bait Muhammads nimmt solch ein Besuch [*Ziyārat*] die Form einer Pilgerreise zu deren Grabstätten an. An diesen Orten, an denen die unverwesten Körper der Heiligen auch über den Tod hinweg eine starke Segenskraft [*barakah*] verströmen, wird den Pilgern, die in der Absicht ihre Seele zu reinigen und ihre Liebe zu bezeugen aufgebrochen sind,

oftmals die Erfahrung höherer Kenntnis und eine unmittelbare Erfahrbarkeit spiritueller Realitäten und göttlicher Liebe zuteil. Erfahrungen, die wiederum massive Auswirkungen auf ihr Alltagsleben, ihr Handeln, Denken und die Herausbildung sozialer Strukturen in globalen und virtuellen Netzwerken und Nachbarschaften haben können. Vermittelt durch neue Technologien und den Schnittstellen des Cyberspace beginnt jene Berührung mit dem Heiligen das Alltagsleben der Pilger immer stärker zu durchdringen und zu beeinflussen, selbst oder gerade falls sich diese physisch weit weg von den heiligen Stätten und sakralen Zentren aufhält.

Doch neben der immer intensiveren Verehrung durch ihre Anhänger erleben die heiligen Grabstätten im 21. Jahrhundert auch zunehmende Gewalt und Brutalität. Sie erfahren diese ausgerechnet seitens jener selbst erklärter Schutzherren islamischer Ideologie, die in der Liebe zur Familie des Propheten einen Angriff auf einen reinen, dogmatischen und starrhalsigen Monotheismus sehen — ein Monotheismus, dessen Auslegung einer klerikalen und politischen Elite vorbehalten ist und an dessen unmittelbarer Erfahrbarkeit und individueller Entfaltung ein einfacher Gläubiger keinen Anteil haben soll, da dies das politische Establishment ins Wanken bringen könnte. Doch liegt gerade im Abschneiden jener lebendigen Liebe von den schriftlichen Lehren die größte Gefahr für die islamische Gemeinschaft, vor der bereits der Prophet selbst eindrücklich gewarnt hat. Wird diese Liebe von der Religion getrennt, dann bleibt nichts mehr als eine leere, starre Hülle, die willkürlich mit Inhalten gefüllt werden und für Zwecke und Ziele jeglicher Art missbraucht werden kann.

Wenn es heißt, dass der Punkt unter dem „*Ba*“ des „*Bismillah*“[Im Namen Gottes] und das Tor zur Stadt des Wissens des Propheten, durch *ʻAlī ibn Abū Ṭālib* verkörpert wird, dann ist das ein dringender Hinweis darauf, dass in den Weisheiten, im Leben und im Sterben dieses Menschen — der gemeinsam mit der Prophetentochter Fāṭimah von Kindheit an in die spirituellen Tiefen der islamischen Lehren eingeführt wurde — und im Fortleben dieser Lehren in dessen Kindern— die Quintessenz islamischer Spiritualität zu finden ist.

In der Befassung mit rein politischen oder rituellen Aspekten der 12er Schiiten wird jedoch gerade die Lebendigkeit der Beziehung zwischen den Schiiten und ihren Imāmen und den vielfältigen Ausdrucksweisen dieser Liebe gerne übersehen oder ignoriert. Schiiten haben im Laufe der Geschichte— vor allem seit dem Beginn der großen Verborgenheit des letzten Imāms— viele Methoden und Techniken entwickelt diese Liebe auch unter größter Gefahr und politischem Druck aufrechtzuerhalten, zu pflegen und zu stärken. Diese Techniken haben unter anderem aber auch zur Entstehung ausgedehnter transnationaler globaler Netzwerke geführt und zu einer langen Schulung im Umgang mit dem Abwesenden, die sich gerade in einer Zeit der zunehmenden Deterritorialsierung von Alltagserleben als nicht unnützlich erwiesen hat.

In meiner Fokussierung auf die Bedeutung und Transformation sakraler Orte und heiliger Stätten für 12er Schiiten in globalen und sozio-technischen Netzwerken, habe ich versucht, eben diese Dynamiken jenseits der üblichen medialen und akademischen Polemik in den Vordergrund zu rücken.

Ich hoffe, damit auch — vor allem innerhalb der wissenschaflichen community— zu einem besseren Verständnis der Bedeutung jener Lehren sowohl für die aktuelle weltpolitische Lage, aber auch für den Bereich globaler erkenntnistheoretischer Entwicklungen beitragen zu können. Denn egal wie sehr sich Skeptiker oder polemische Stimmen auch bemühen, einen Niedergang jener Bewegung zu prophezeien, so zeichnet ein Blick in die schiitische Alltagsrealität doch ein gänzlich anderes Bild und verspricht, dass wir— sowohl als Wissenschaftler, als auch als Suchende—uns in Zukunft noch wesentlich mehr als bisher mit jener Strömung des Islam auseinandersetzen werden müssen. — Und wir werden gut daran tun, dies nicht mit Hass, Arroganz oder gar Angst zu tun, sondern mit einem wachen Verstand, einem offenen Herzen und einer gesunden Portion Neugierde für neue Wege und neue Horizonte.

"Acquire knowledge and life will acquire you."
(Imām 'Alī)

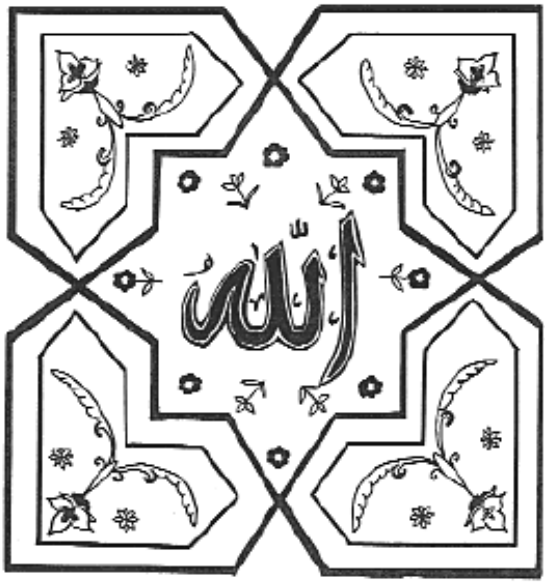
2. Epilog: *Reisen zwischen 0 und 1*

Weil das Vergängliche uns mit jedem Atemzug der Ewigkeit näher bringt.

Es ist eine Vollmondnacht im Monat Gottes.
So laut flüstern die Sterne ihr Lob auf die Schöpfung, dass ich nicht schlafen kann.
Der Regen kommt und geht, dort wo man ihn eben braucht.
Ich bin auf der Suche nach jemandem und ich spüre, dass ich ihn bald finden werde.
Es ist eine schöne Gewissheit, aber sie ist ohne Eile.
Ich habe den Wunsch, wunschlos zu sein.
Ich möchte unerkannt bleiben, außer von Dir.
Ich möchte lernen, still zu sein, denn die Stille ist die Sprache der Propheten.
Die Sprache der Sterne und der Herzen.
Wie lernt man die Stille? Es ist eine schwierige Sprache. Schwieriger als Kiswahili, Türkisch oder Arabisch.
Ich suche nach einem Lehrer.
Plötzlich bin an der Grenze in der iranisch- irakischen Wüste.
Die Sonne versinkt blutrot hinter dem Stacheldrahtzaun, der das Niemandsland abgrenzt.
Der Gebetsruf ertönt in einem sanften Arabisch gegen den dunkler werdenden Himmel.
Die Menschen werden zu Grashalmen, die sich auf und niederbeugen, wenn der Wind sie berührt. Ich staune, als ich in mir den Wunsch entdecke wie sie zu sein, und versuche es rational zu erklären.
Und so bete ich zum ersten Mal, so wie die Propheten gebetet haben.
Nach diesem Gebet ist alles anders, das ganze Sein ist irgendwie durchleuchtet.
Noch nie war ich mir meiner Existenz so sicher und der Seinigen.
Plötzlich weiß ich wieso Er mich hierher geführt hat, was Er mir zeigen und mich lehren wollte. Ich begreife –mein Lehrer war bei mir, die ganze Zeit. Seit ich atme. Er ist der Einzige, der weiß aus genau wie viel Atemzügen mein Leben besteht. Er ist uns näher als unsere Halsschlagader. Wir haben das immer schon gewusst.
Ich hatte es nur vergessen, für eine kurze Weile.

Ein Halm werden dürfen in Seinem Atem.

Er ist die 1 und wir sind die 0.
Nur wenn wir die 1 vor uns stellen erlangen wir Existenz und einen Wert.
Stellen wir die 1 jedoch hinter uns, dann bleiben wir bedeutungslos.
Deswegen beginne mit der Suche der 1, Weggefährte, damit du das Mysterium der 0 erfahren kannst. Denn erst wenn du zur 0 geworden bist, kannst du begreifen was die 1 ist.


الله

3. Anhang

3.1 Wichtige schiitische Bittgebete und Ziyārats in deutscher Übersetzung

3.1.1 Duʿā Kumayl (Du´a Al-Chiḍr)

O Gott, ich bitte Dich bei Deiner Barmherzigkeit, die alle Dinge umfasst;
bei Deiner Stärke, mit der Du Alles beherrschst;
der sich alles unterworfen und vor der alles demütig ist;
bei Deiner Allmacht, mit Du alles überwältigst;
bei Deiner Macht, der nichts wiederstehen kann;
bei Deiner Erhabenheit, die alles ausfüllt;
bei Deiner Herrschaft; die sich über alles erhebt;
bei Deinem Antlitz, das nach der Verrichtung aller Dinge fortbestehen;
bei Deinem Namen, die die Winkel von allem füllen;
bei Deinem Wissen, das alle Dinge umfasst und bei dem Licht Deines Antlitzes
durch das alles erhellt wird.
O Licht , O Allerheiliger!
O Erster der Ersten und Letzter der Letzten.

O Gott, vergib mir die Sünden, die die schützenden Verhüllungen zerreißen!
O Gott. vergib mir die Sünden, die Strafen nach sich ziehen!
O Gott, vergib mir die Sünden, die die Gaben abändern!
O Gott, vergib mir die Sünden, die die Bittgebete zurückhalten!
O Gott, vergib mir die Sünden, die die Hoffnungen zerschlagen!
O Gott, vergib mir die Sünden, die Drangsal nach sich ziehen!
O Gott, vergib mir jede Sünde, die ich begangen und jeden Fehler, den ich gemacht
habe!

O Gott, wahrlich, ich strebe nach Deiner Nähe durch das Gedenken an Dich und nehme Dich als meinen Führsprecher bei Dir und bitte Dich, bei Deiner Freigebigkeit, mich Deiner Nähe nahezubringend, mich zur Dankbarkeit Dir gegenüber anzuhalten und mich zu beseelen, Dir zu gedenken.

O Gott, wahrlich, ich bitte Dich mit der Bitte eines unterwürfigen, demütigen und sich verneigenden Menschen, mir Nachsicht und Barmherzigkeit zu erweisen, und mich erfüllt und zufrieden zu machen mit dem, was Du mir zugeteilt hast, und gib mir Bescheidenheit in jedem Zustand.

O Gott, ich bitte Dich ferner mit der Bitte eines Menschen, dessen Bedürftigkeit sich verschlimmert hat, der Dir in Schwierigkeiten sein Bedürfnis dargelegt hat und dessen Wunsch nach dem, was bei Dir ist, groß wurde,

O Gott, Deine Herrschaft ist erhaben. Deine Stellung ist hoch, Deine Planung ist verborgen. Dein Befehl ist offenbar, Deine Herrschaft ist überwältigend, Deine Macht ist unbehindert und von Deiner Herrschaft ist das Entkommen unmöglich.

O Gott, ich finde keinen, der meine Sünden vergibt; keinen, der meine hässlichen Eigenschaften verhüllt und nur eine meiner hässlichen Taten in eine schöne verkehrt, außer Dir. Kein Gott ist außer Dir! Gepriesen und gelobt seiest Du. Ich habe mir selbst unrecht getan. Ich war kühn und meiner

Unwissenheit und habe mich auf Dein früheres Gedenken an mich und Deine Gunst mir gegenüber verlassen.

O Gott, o mein Beschützer! Wie viel Hässliches hast Du verhüllt! Wie viel bedrücktes Leiden hast Du behoben! Wie oft hast Du ein Straucheln aufgefangen! Wie viele Unglücke hast Du abgewendet und wie viel schönes Lob, dessen ich nicht wert war, hast Du verbreitet!

O Gott, mein Unglück hat sich verschlimmert, mein schlechter Zustand ist bedrückend, meine Werke sind zu gering, meine Fesseln halten mich zurück, meine weithergeholten Hoffnungen auf ein langes Leben und auf dieser Welt mit ihren Illusionen haben mich von meinem Gewinn zurückgehalten, meine Seele mit ihren Vergehen und mein Hinhalten haben mich getäuscht.

O mein Herr, so bitte ich Dich bei Deiner Macht, nicht zuzulassen, dass meine schlechten Werke und Vergehen mein demütiges Flehen vor Dir verschleiert; beschäme mich nicht meinen verborgenen Dingen, die Du von mir kennst, und eile nicht mit Deiner Bestrafung für das, was ich in meinen einsamen Stunden begangen habe: sei es ein schändliches Verhalten, eine schlechte Tat, meine fortgesetzte Nachlässigkeit, meine Unwissenheit, meine mannigfaltigen Begierden oder meine Unachtsamkeit.
Und bei Deiner Macht, O Gott, erbarme Dich meiner in jedem Fall und sei mir in jeder Angelegenheit gnädig.
Mein Gott und mein Herr! Wen hab ich außer Dir, den ich um die Beseitigung meiner Nöte und um die Beachtung meiner Angelegenheit Bitte?

O mein Gott und mein Beschützer!
Du hast mir einen Befehl vorgeschrieben, bei dem ich in der Laune meiner eigenen Seele gefolgt bin und dem gegenüber ich bei der Verschönerung meines Feindes nicht wachsam blieb. So verleitete er mich, der Laune meiner Seele zu folgen und darin begünstigte ihn außerdem das Schicksal, indem ich durch das, was bei mir in Kraft gesetzt wurde, einige Deiner Gesetze verletzt habe und gegen einiger Deiner Gebote ungehorsam war. So hast Du diesen Beweise gegen mich, ohne das ich irgendein Argument habe in dem, was mir durch Deine Bestimmung widerfahren ist, noch in dem, was Dein Erlass und Deine Heimsuchung mir auferlegt haben.

Und ich komme nun zu Dir, O mein Gott, nach meiner Unzulänglichkeit und meiner Unmäßigkeit gegenüber mir selbst, meine Entschuldigung anbietend, bedauernd, gebrochen, entschuldigend, um Verzeihung bittend, bereuend, zugebend, unterwürfig, eingestehend.

Ich finde keine Zuflucht vor dem, was durch mich geschehen ist, und keinen Schutz, zu dem, ich mich mit meiner Angelegenheit wenden könnte es sei denn, Du nimmst meine Entschuldigung an und nimmst mich in die Fülle Deiner Barmherzigkeit auf.

O mein Gott, so nimm meine Entschuldigung an, sei gnädig zu mir in meiner unheilvollen Not, und befreie mich von der Enge meiner Fesseln,

O Du, der den Antrieb gab, zu meiner Schöpfung, meiner Gedenken. mich zu erziehen, zu mir gütig zu sein und mich zu ernähren, überlasse mich Deiner von Dir angefangenen Güte und Deiner vorausgegangenen Wohltat zu mir.

O mein Gott, mein Gebieter und mein Herr!
Wirst Du mich denn mit Deinem Feuer quälen, nachdem ich mich zu Deiner Einheit bekannt habe und nachdem die Erkenntnis von Dir mein Herz ergriffen, meine Zunge beständig Deiner gedacht und mein Gemüt sich in Liebe zu Dir an Dich geklammert hat und nach aufrichtigem Bekenntnis und demütigem Flehen mich Deiner Herrschaft ergebend?

Wie fern ist das von Dir! Du bist viel zu gütig, um einen, den Du erzogen hast, verlohren gehen zu lassen, einen, den Du in Deiner Nähe gebracht hast, wieder von Dir zu entfernen, einen, dem Du Wohnstätte gegeben hast, wieder zu vertreiben, oder einen, dem Du Genüge und Gnade erwiesen hast, dem Unglück zu überlassen.

O wüsste ich doch, mein Gott, mein Gebieter, mein Herrscher ob Du das Feuer herrschen lässt über Gesichter, die sich vor Deiner Erhabenheit unterwürfig niedergeworfen haben, über Zungen, die aufrichtig das Bekenntnis Deiner Einheit zum Ausdruck bringen und Dir Lob danken, über Herzen, die deine Gottheit mit tiefer Überzeugung anerkannt haben, auf Gemüter, die soviel an Wissen von Dir umfassen, bis sie demütiggeworden sind und über Körperglieder, die in Gehorsam zu den Orten deiner Verehrung eilen und sich unterwerfen um Deine Vergebung gebeten haben?

Dies entspricht nicht unseren Erwartungen von Dir, und nicht dem, was uns über Deine Huld berichtet wurde , O Großmütiger !

Mein Herr, und Du lenkst meine Schwächen gegenüber den wenigen Unglücksfällen dieser Welt und deren Bestrafungen und jenen Unannehmlichkeiten, die ihren Bewohnern zustoßen, obwohl es sich um ein Unglück und eine Widrigkeit von minimalem Verbleib, geringem Bestehen und kurzer Dauer handelt.
Wie sollte ich also das Unglück des Jenseits und die gewaltigen Unannehmlichkeiten in ihm ertragen können?
Denn es handelt sich um ein Unglück, dessen Dauer lang, dessen Verbleib unendlich ist und dessen Erleider keine Erleichterung gewährt wird, denn es resultiert aus Deinem Zorn. Deiner Vergeltung und Deiner Wut, denen die Himmel und die Erde nicht widerstehen können.
O mein Herr, wie sollte ich also!
Denn ich bin Dein schwacher, demütiger, niederer, elender, unterwürfige Diener.

O mein Gott. mein Gebieter, mein Herr und mein Beschützer!
Über welche Dinge soll ich bei Dir klagen, und über welche von ihnen soll ich lamentieren und weinen? Über die Leiden und die Schwere der Qual oder über die lange und dauerhafte Drangsal ?
Wenn Du mich mit Deinem Feinden zusammen den Strafen aussetzt und mich mit denjenigen zusammenbringst, die Deiner Drangsal überlassen worden sind und mich von Deinen Freunden und Deiner geliebten Dienern trennst und angenommen würde, O mein Gott und mein Beschützer, ich wäre fähig, Deiner Bestrafung zu ertragen, wie sollte ich dann die Trennung von Dir ertragen?
Und angenommen, ich könnte die Hitze Deines Feuers erdulden, wie sollte ich es ertragen, nicht auf Deiner Großzügigkeit zu schauen?
Oder wie sollte ich in Deinem Feuer wohnen, da meine Hoffnung Deine Vergebung ist?

So schwöre ich aufrichtig bei Deiner Macht, O mein Herr und Beschützer, wenn Du mir die Sprache lässt, das ich aus der Mitte der Bewohner des Feuers mit den Wehklagen der Hoffnungsvollen lamentieren werde.
Ich werde zu Dir mit dem Geschrei der um Hilfe Schreienden schreien, mit dem Weinen der Beraubten zu Dir weinen, und Dich anrufen, "wo bist Du", O Du Freund der Gläubigen, O Du Ziel der Hoffnungen der Dich Erkennenden, O Du Helfer jener, Die Hilfe suchen, O Du Geliebter der Herzen der Aufrichtigen und O Gott aller Weltbewohner.

Kannst Du, -gepriesen seiest Du, O mein Gott, und Dir ist das Lob- die Stimme eines Dir ergebenen Dieners hören, der in Deinem Feuer gefangen ist wegen seiner Verfehlungen und der wegen seines Ungehorsams den Geschmack seiner Qual zu schmecken bekommt und der wegen seiner Verbrechen und vergehen in seinen Schichten gefangen ist, während er zu Dir mit dem Lamentieren eines auf Deine Gnade Hoffenden Lamentiert und Dich mit der Sprache derjenigen, die sich zu Deiner Einheit bekennen ruft und Dich bei Deiner Herrschaft anfleht?

Mein Beschützer, sollte er dann in der Qual verbleiben, da er Hoffnung hat auf Deiner frühere Milde?
Oder wie sollte ihm das Feuer Schmerzen bereiten, da er auf Deine Güte und Gnade hofft?
Oder wie sollten ihn seine Flammen verbrennen, da Du seine Stimme hörst und seinen Zustand siehst?
Oder wie sollte ihn sein Ächzen umhüllen, da Du seine Schwäche kennst?
Oder wie sollte er zwischen seinen Schichten geschüttelt werden, da Du seine Wahrhaftigkeit kennst?
Oder wie soll er auf Deine Gnade hoffen, ihn aus ihm zu befreien, da Du ihn preisgegeben hast?

Fern sei es von Dir!
Das ist nicht, was von Dir erwartet wird, noch das, was von Deiner Freigebigkeit bekannt ist, noch ähnelt es Deiner Güte und Freundlichkeit, die Du jenen erwiesen hast, die sich zu Deiner Einheit bekennen.

So behaupte ich mit Gewissheit, das , wäre es nicht um dessentwillen , was Du bezüglich der Bestrafung der Dich Leugnenden befohlen und bezüglich des ewigen Heims jener, die sich hartnäckig widersetzen, vorherbestimmt hast. Du das ganze Feuer in Kühle und Sicherheit verwandeln würdest und niemand fände darin einen Platz zum Ausruhen oder Verweilen.

Aber Du , heilig sind Deine Namen, hast geschworen, das Du es mit den Ungläubigen, beide Dschinwesen und Menschen, füllen wirst, und das Du jene, die hartnäckig widerstehen, ewig darin verweilen lässt.
Und Du , erhaben sei Dein Lob, hast am Anfang gesprochen und warst freigiebig durch Deine Gunst:

"Ist denn einer, der gläubig ist, dem gleich, der gottlos ist? Nein, sie sind nicht gleich."

Mein Gott, mein Herr!
So bitte ich Dich bei der Macht, die Du Dir zugeteilt hast und der Entscheidung, die Du bestimmt und auferlegt hast, und mit der Du den überwältigt hast, gegen den Du sie in Kraft gesetzt hast, das Du mir in dieser Nacht und zu dieser Stunde jedes Vergehen, das ich gebrochen habe, und jede Sünde, die ich gemacht habe, und jede Hässlichkeit, die ich verborgen habe, und jede Torheit, die ich stattfinden ließ, gleich ob ich sie verborgen oder kundgetan habe, ob ich sie versteckt oder offenbart habe und jede schlechte Tat vergibst, die Du den edlen Schreibern befohlen hast, niederzuschreiben, jene, die Du dazu bestimmt hast, aufzupassen was von mir erscheint und die Du zu Zeugen zusammen mit meinen Körpergliedern gegen mich gemacht hast.

Und Du bist selbst hinter ihnen Wächter über mich und der Zeuge dessen, was ihnen verborgen ist; doch durch Deine Gnade hast Du es verborgen und durch Deine Güte verhüllt.

Und ich bitte Dich, das Du mir einen reichlichen Anteil gewährst an allem Guten, das Du herabsendest, an jene Güte, die Du verleist, an jeder Wohltätigkeit, die Du entfaltest, an jeder Versorgung, die Du ausbreitest, an jeder Vergebung einer Sünde, an jeder Verhüllung eines Fehlers.

Mein Herr, mein Herr, mein Herr, mein Gott, mein Gebieter, mein Beschützer"
Besitzer meiner Knechtschaft!

O Er, in dessen Hand mein Schicksal liegt,
O Er , der meine Not und mein Elend kennt,
O Er, der über meine Armut und meine Bedürftigkeit kundig ist.

Mein Herr, mein Herr, mein Herr !

Ich bitte Dich bei Deiner Wahrheit, Deiner Heiligkeit und den größten Deiner Eigenschaften und Namen, das Du meine Zeit in der Nacht und am Tag mit dem Gedenken an Dich ausfüllst, und sie durch den Dienst für Dich verbindest, und meine Werke annehmbar machst für Dich, so das alle meine Werke und Litanei eine einzige Litanei sein können und meine Beschäftigung mit dem Dienst für Dich ewig.

Mein Herr, O der, auf Den ich angewiesen bin, O der, Dem ich meine Zustände klage!

Mein Herr, mein Herr, mein Herr!
Stärke meine Körperglieder in Deinem Dienst und bekräftige mein Inneres in festen Willen und verleihe mir die Ernsthaftigkeit in meiner Furcht vor Dir und Stetigkeit in meiner Verbundensein mit dem Dienst für Dich, so das ich mich leicht zu Dir bewege in den Arenen der Wetteifernden, zu Dir eile zwischen den Herausragenden, und deine Nähe glühend begehre unter den glühend Begehrenden und mich Dir nähere, mit der Nähe des Aufrichtigen, Dich fürchte mit der Furcht jener, die absolute Gewissheit haben und mich mit den Gläubigen in Deiner Nähe sammle.

O Gott, wer mir Böses will, beschließe Du es für ihn!
Und wer gegen mich intrigiert, gegen den intrigiere Du.
Mache mich zu einem Deiner Diener, mit dem besten Anteil an Dir, zum Nächsten von ihnen in der Stellung zu Dir, zum Auserwähltesten von ihnen in der Nähe zu Dir, denn dies alles kann nicht erreicht werden, außer durch Deine Huld.

Gewähre mir großzügig bei Deiner Freigebigkeit; und wende Dich mir zu bei Deiner Gnade; und lasse meine Zunge Deiner Gedenken ohne Unterlass und mein Herz bezaubert sein von Deiner Liebe!

Sei mir gnädig durch Deine günstige Erwiderung, und habe meine Fehler auf, und vergib mir meine Versehen. Du hast Deine Anbetung Deiner Diener vorgeschrieben, und ihnen befohlen, Dich demütig anzuflehen, und ihnen versichert, das sie erwidert werden.

So hab ich zu Dir, mein Herr, mein Gesicht gewandt und zu Dir mein Herr, habe ich meine Hand ausgestreckt.

So erfülle mein Gebet, in Deiner Macht, und lasse mich meine Wünsche erlangen, und zerstöre mir nicht meine Hoffnung, und erspare mir das Böse von meinen Feinden unter den Dschinnwesen und den Menschen.

O Er, dessen Zufriedenheit schnell erreicht ist, vergib dem, der nichts besitzt außer demütigem Flehen, denn Du tust, was Du willst.
O Er, dessen Name Heilmittel und dessen Gedenken Heilung und dessen Gehorsam Reichtum ist. Sei gnädig zu dem, dessen Kapital die Hoffnung und dessen Waffe Tränen sind.

O Du, dessen Segen reich bemessen ist!
O Du Zurückweiser der Missgeschicke!
O Du licht jener, die in der Dunkelheit einsam sind!
O Du Wissender, Der niemals gelehrt wurde,
segne Muḥammad und die Familienangehörigen Muhammads
und tue mit mir, was Deiner würdig ist.

3.1.2. Du‘ā Tawassul

Im Namen Allāhs, des Gnädigen, des Barmherzigen
Oh Allāh, ich flehe Dich an, und zu Dir wende ich mich,
durch deinen Propheten, den Propheten der Gnade,
Mohammed, möge Allāh ihn und seine Nachkommenschaft segnen,
und ihnen Frieden gewähren.
Oh Abūl-Qasim, Oh Bote Allāhs
Oh Führer der Gnade, Oh Fürsprecher der Gemeinschaft
Oh unser Anführer, oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir
stellen wir unsere offenen Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, stehe uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abūl Ḥassan, oh Befehlshaber der Treuen, Oh '‘Alī, Sohn des Abū Ṭālib,
Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der Menschheit

Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Fāṭimah Zahra, Oh Tochter Mohammeds
Oh Freude der Augen des Propheten
Oh unsere Anführerin, oh unsere Meisterin,
Wir wenden uns an dich, suchen deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh,
dir stellen wir unsere offenen Bedürfnisse vor, oh Vertraute Allāhs, steh uns
bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū Mohammed, Oh Ḥassan, Sohn '‘Alīs, oh Erkorener,
Oh Nachkomme des Boten Allāhs,
Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der Menschheit.

Oh Führer der Gnade, Oh Fürsprecher der Gemeinschaft
Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Aba 'Abd Allāh, Oh Ḥussain, Sohn '‘Alīs, Oh Märtyrer,
Oh Nachkomme des Boten Allāhs, Oh ausschlaggebendes Argument
Allāhs über der Menschheit,
Wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū Mohammed, Oh '‘Alī, Sohn Al Hussains, Oh Zayn Al Abidin, Oh
Niederwerfender vor Allāh, Oh Nachkomme des Boten Allāhs,

Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der Menschheit,
Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū Ja'far, Oh Mohammed, Sohn '‘Alīs, Oh Wissender,
Oh Nachkomme des Boten Allāhs,

Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der Menschheit,
Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir legen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū 'Abd Allāh,

Oh Ja'far, Sohn Mohammeds, Oh Wahrhafter, Oh Nachkomme des
Boten Allāhs, Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der
Menschheit, Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū Ibrahim, Oh Mūsā, Sohn Ja'fars, Oh Ruhiger, Oh Nachkomme des
Boten Allāhs, Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der
Menschheit, Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor.

Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū al Ḥassan, Oh 'ʿAlī, Sohn Musas, Oh Hingebungsvoller,
Oh Nachkomme des
Boten Allāhs, Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der
Menschheit, Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū Ja'far, Oh Mohammed, Sohn 'ʿAlīs, Oh großzügiger Taqi' and Frommer,
Oh Nachkomme des
Boten Allāhs, Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der
Menschheit, Oh unser Anführer, Oh unser Meister.

wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abūl Ḥassan, Oh 'ʿAlī, Sohn Mohammeds, Oh Führer (Hadi) und Reiner (Naqi),
Oh Nachkomme des
Boten Allāhs, Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der
Menschheit, Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Abū Mohammed, Oh Ḥassan, Sohn 'ʿAlīs, Oh Weiser und Krieger,
Oh Nachkomme des Boten Allāhs

Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der
Menschheit, Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh Erbe Al Hassans, Oh Nachfolger, Oh Aufrechter, Oh Beweis,

Oh erwarteter Aufsteher, Oh Mahdī, Oh Nachkomme des
Boten Allāhs, Oh ausschlaggebendes Argument Allāhs über der
Menschheit, Oh unser Anführer, Oh unser Meister, wir wenden uns an dich, suchen
deine Fürsprache und Befürwortung vor Allāh, dir stellen wir unsere offenen
Bedürfnisse vor,
Oh Vertrauter Allāhs, steh uns bei, wenn Allāh in Urteil über uns sitzt.
Oh unser Anführer, Oh unser Meister,

Erwähne nun deine Wünsche und flehe Allāh an, sie zu erfüllen, danach rezitiere Folgendes:
Oh meine Anführer, Oh meine Meister,
Ich wende mich an Allāh durch euch,
Oh meine Imāme, meine Unterstützer
am Tage meiner Not
such ich eure Befürwortung vor Allāh,
Ich bitte euch in meinem Gefallen zu sprechen
vor Allāh, erreicht Verzeihung für mich von Allāh,
und befreit mich von meinen Sünden,
durch meine Liebe zu euch und meiner Nähe zu euch,
erreicht Erlösung (für mich) von Allāh
Oh meine Anführer, Oh nahe Freunde Allāhs
möge Allāh jeden von ihnen segnen, und die Feinde
Allāhs verfluchen
welche sie unterdrückt haben und sie unterdrücken werden.
Sei es so, Oh Herr der Welten.

3.1.3 Ziyārat ‘Aschūrā’

Friede sei mit dir, oh Aba Abdillah!
Friede sei mit dir, oh Sohn des Gesandten Allāhs!
Friede sei mit dir, oh Sohn des Führers der Gläubigen, dem Vorfahren der Nachfolger!
Friede sei mit dir, oh Sohn der Fāṭimahh, der auserwählten unter den Frauen der Welt!
Friede sei mit dir, der du Märtyrer wurdest während des heroischen Kampfes für die Sache Allāhs, Sohn von Allāhs unerschrockenen Kämpfers, du wurdest isoliert und mit Rache angegriffen!

Friede sei mit dir und den Seelen, die dich in deinem Lager versammelt hatten und mit dir fortschritten in deiner Reise. Ich bete und rufe Allāh an, dass ihr in (göttlicher) Ruhe und ruhig (ruhen) möget, für immer; so lange ich lebe, ist dies mein Gebet und jede Nacht und jeden Tag, die aufeinander folgen.

Unerträglich ist der Schmerz, nervaufreibend ist die Qual, der du ausgesetzt warst, für uns und für alle (wahren) Muslime, die Verbrechen gegen dich schockierten und entnervten auch die Bewohner der Himmel, jeden einzelnen.

Möge Allāh die Leute verdammen und verfluchen, die die Grundlage und Basis legten, um vom Weg abzukommen um sich nicht nur von dir und deiner Familie abzuwenden, sondern auch (euch) der Freiheit zu berauben und dir gegenüber hart zu sein.

Möge Allāh die Leute verdammen und verfluchen, die versuchten deine Stellung und dein Amt zu verdunkeln und abzulehnen, stur (bzw. wissend) deinen Rang und deinen Stand, den Allāh mit klaren Zeichen verdeutlichte, vernachlässigten. Möge Allāh die Leute verdammen und verfluchen, die dich ermordeten.

Möge Allāh die Anstifter verdammen und verfluchen, die deinen Mord anzettelten und daran teilhatten. Ich wende mich dir und Allāh zu, und von denen, deren Schergen, deren Anhängern und deren Freunden ab.

Oh Aba Abdillah, ich bete und rufe Allāh an, Segnen auf dich herabzusenden. Ich bin im Frieden mit denen, die mit dir im Frieden sind. Ich bin im Krieg gegen denen, die im Krieg gegen dich sind, bis zum Tage des Jüngsten Gerichts.

Möge Allāh die Familie von Ziyaad und die Familie von Marwaan verdammen und verfluchen.
Möge Allāh die Sippe Umayyah verdammen und verfluchen, jeden einzelnen, alle zusammen.
Möge Allāh den Sohn von Marjaanah verdammen und verfluchen.
Möge Allāh ‘Umar den Sohn von Saad verdammen und verfluchen.
Möge Allāh Shimr verdammen und verfluchen.
Möge Allāh die Leute verdammen und verfluchen, die die Pferde aufzügelten und aufsattelten für dein Märtyrium.
Ich, mein Vater und meine Mutter stehen dir zur Verfügung.

Tief ist meine Trauer um dich.
Ich bitte Allāh, der dich anderen gegenüber geehrt hat, dir zuliebe mir gegenüber großzügig zu sein und mir die Gelegenheit zu geben, mit dem siegreichen Imām, dem Nachkommen Muhammads (Allāhs Segen und Frieden sei mit ihm und seiner reinen Nachkommenschaft), zu der Zeit der letzten und entscheidenden Schlacht gegen Allāhs Feinde dabei zu sein.

Oh mein Allāh, lass mich teilhaben an Deiner Sache, (sodass ich) aufrichtig hinsichtlich Hussains Fußstapfen in dieser Welt und im Jenseits folge (leisten kann). Ich komme näher und strebe nach größerer Innigkeit zu Allāh, zu Seinem Gesandten, einschließlich Amirul Momineen, einschließlich Fāṭimahh, einschließlich Ḥassan und dir, mit der Hilfe deiner Liebe und Unterstützung, jede Bindung mit denen trennend, die gegen dich die Waffen erhoben und dich ermordeten.

Ich trenne jede Bindung zu jenen, die zu Anfang die ersten Schritte taten, deine Vorrechte (bzw. Freiheiten) zu nehmen indem sie dich Härte ertragen ließen.

Ich suche Zuflucht zu Allāh und Seinem Gesandten (Allāhs Segen und Frieden sei mit ihm und seiner reinen Nachkommenschaft) vor der Zusammenarbeit mit jenen, die die Basis für (dein Leiden) legten, ihren verdorbenen Schlachtplan ausarbeiteten und ausführten, die dreist der grausamen Schreckensherrschaft (Zahlungs-)Mittel zur Verfügung stellten um dich und deine Freunde und Anhänger zu unterdrücken.

Ich löse mich von jenen und biete mich Allāh und dir an.
(zuerst) strebe ich nach größerer Innigkeit zu Allāh und dann zu dir um deine Liebe und Gönnerschaft zu gewinnen, und Freundschaft mit deinen Freunden einzugehen
alle Bindungen zu deinen Feinden und jenen, die den Samen der Feindschaft gegen dich pflanzten zu trennen und deren Teilhaber, Anhänger und deren Freunde abzulehnen und abzulegen.

Ich bin im Frieden mit denen, die mit dir im Frieden waren,
ich schaue und konfrontiere mich gegen diejenigen, die Krieg gegen dich führten
ich befreunde mich mit denen, die zu dir standen
ich strebe gegen jene, die mit dir im Konflikt lagen
deshalb ersuche ich Allāh mich mit dem Bewusstsein auszustatten, (durch) die du und deine Freunde zu erkennen sind
mich von der verderbenden Beeinflussung deiner Feinde zu befreien
mich in dieser Welt und im Jenseits mit dir zu vereinen
standhaft neben dir zu stehen und dicht deinen Fußstapfen zu folgen in dieser Welt und im Jenseits.

Ich flehe Ihn an, dass Er mir hilft deine hochgepriesene Station, die dir von Allāh gegeben wurde, zu erreichen, dass Er mir die Gelegenheit gibt, für Gerechtigkeit und Ehrlichkeit mit und unter der Führung des rechtgeleiteten Führer (aus deiner Nachkommenschaft), der sicherlich kommen und die Wahrheit sprechen wird, zu kämpfen.

Ich flehe Allāh im Namen deines Rechtes und der Absicht die Er dir zugeteilt hat an, dass Er mich mit tiefer Trauer zum Angedenken an deinen Schmerz überwältigen soll, größer als die persönliche Trauer, die jeden quält der in großer Qual ist, Schmerz der keine Parallele kennt und jedes Unheil, was in der islamischen Geschichte, beziehungsweise im ganzen Universum, stattfand überschattet.

Oh mein Allāh, behandle mich in meiner jetzigen sofortigen Situation so, wie denjenigen, der von Dir (Deinen) Segen, Barmherzigkeit und Vergebung erhält.
Oh mein Allāh, erwecke mich an jenem Ort nach dem Tod wieder zum Leben, an dem Muḥammad und seine „Aal“ (Kinder) wohnen und lass mich von dieser Welr gehen, wie Muḥammad und seine „Aal“ (Kinder) von ihr gingen.

Oh mein Allāh, dieser Tag ist ein Freudentag der „Bani Umayyah“, der Herde der abgehärteten Verbrecher, der ewig verdammten und verfluchten Gruppe, eine Tatsache, die von Dir und Deinem Propheten (Allāhs Segen und Frieden sei mit ihm und seiner reinen Nachkommenschaft) bekanntgegeben wurde, der an jedem Ort und zu jedem Anlass die Aufmerksamkeit auf diese Binsenwahrheit zog.

Oh mein Allāh, verdamme und verfluche Abū Sufyaan, Yazīd Sohn des Muawiyah und lass dies einen ewigwährenden Fluch von Dir auf sie sein.
Heute sind die Nachkommen von Ziyaad und Marwan fröhlich, lachen und tanzen an diesem Tag ermordeten sie Ḥussain (Allāhs Segen sei mit ihm).
Oh mein Allāh, verdoppele Deinen Fluch auf sie deshalb und auch die Strafe die Du für sie erlassen hast.
Oh mein Allāh, ich ersuche heute Deine Nähe in diesem Sinne, alle Bindungen zu ihnen für den Rest meines Lebens trennend, sie verurteilend wegen meiner Liebe zu Deinem Propheten und seinen Kindern, Friede sei mit ihm und ihnen.

Dann 100 Mal rezitieren:
Oh mein Allāh, verdamme und verfluche den ersten Tyrannen, der ungerecht und unrechtmäßig sich dessen bemächtigte, was zu Recht Muḥammad und den Kindern von Muḥammad gehörte und bringe Deinen Fluch über jene, die nach ihm in seine Fußstapfen traten.
Oh mein Allāh, verdamme und verfluche jene Verschwörer die sich über Ḥussain ärgerten und ihn schikanierten, Eifer zeigten, gegenseitig vereinbarten und sich die Hände gaben um ihn zu ermorden.
Oh mein Allāh bring den Fluch über all jene.

Danach rezitiere 100 Mal:
Friede sei mit dir, oh Aba Abdillah und mit jenen Seelen, die in dein Lager kamen um sich dir zur Verfügung zu stellen.
Solange ich lebe und die Tage und Nächte einander folgen flehe ich Allāh an, Segenswünsche auf dich für immer und ewig zu herabzusenden.
Möge Allāh mein Versprechen der engen Verbindung mit dir, physisch wie auch spirituell, nicht die letzte Erfüllung sein lassen.
Friede sei mit Ḥussain und mit ʿAlī Sohn des Ḥussain und mit den Kindern von Ḥussain und mit den Freunden von Ḥussain.

Anschließend werden folgende Sätze rezitiert:
Oh mein Allāh, lass den Fluch den ich auf den Kopf des ersten Tyrannen rufe, wie einen Blutsauger haften; und ewig bleibend auf den ersten, dann den zweiten, den dritten und den vierten.
Oh mein Allāh, verdamme und rufe Übel auf den Fünften, Yazīd Sohn des Muawiyah herab und sende Deinen Fluch auf Ubaydullah Sohn des Ziyaad, ibne Marjanah, ʿUmar Sohn des Saad und Shimr und auf die Nachkommen von Marwaan bis zum Tage des Jüngsten Gerichts.

Gehe in Sadschda und sprich:
Oh mein Allāh! (Aller) Lob gebührt Dir (allein); Lob des „Immer-Dankbaren-an-Dich“, der Dich verherrlicht, was immer auch kommen mag. (Alles) Lob gebührt Allāh für meine tiefe und intensive Trauer.
Oh mein Allāh, mache, dass ich die Empfehlungen Hussains (in mir) aufweisen kann, an dem Tag wenn ich mich vor Dir verantworten (muss).
Lass mich Dir gegenüber im Schutz stehen, zuliebe meiner ehrlichen Zuneigung gegenüber Ḥussain, mit ihm und seinen Kameraden, die alles opferten was sie hatten (Herz, Geist, Seele und Leben) für Ḥussain, Friede sei mit ihm.

3.1.4 Ziyārat ʻAle Yāsīn

Friede sei auf Ale Yāsīn (Auf Muḥammad s.a.a. und seiner Ahlulbait a.s.).
Friede sei mit dir, oh Botschafter ALLĀH´s und der Besitzer seiner Ayats [Zeichen].
Friede sei mit dir oh Tor der Gnade ALLĀH´s und mit dir oh Behüter seiner Religion.
Friede sei mit dir oh Kalif ALLĀH´s und der Helfer der Wahrheit (Haqq).
Friede sei mit dir, oh Zeichen ALLĀH´s (hujjat) und der Wegweiser seiner Zustimmung.
Friede sei mit dir, oh Rezitator und Interpret des Buchs ALLĀH´s.
Friede sei mit dir in der Nacht und am Tag.
Friede sei mit dir, oh der Letzte Hujjat ALLĀH´s.
Friede sei mit dir, oh Eid, den die Menschen im Reich der Seelen ALLĀH geschworen haben.
Friede sei mit dir, oh Versprechen, für den ALLĀH bürgt.
Friede sei mit dir, oh aufgestellter Banner, Wissen, dem ALLĀH vergeben hat, oh Zuflucht der Ummah, oh die große Barmherzigkeit und das eindeutige Versprechen ALLĀH´s.
Friede sei mit dir, wenn du aufstehst Friede sei mir dir.
Friede sei mit dir, wenn du dich hinsetzt.
Friede sei mit dir, wenn du den Qur'ān rezitierst und ihn erklärst.
Friede sei mir dir,wenn du betest und Qunut machst.
Friede sei mir dir, wenn du in der Verneigung (Ruku) und in der Niederwerfung (Sadschda) bist.
Friede sei mit dir, wenn du „La ilahe IllAllāh" und „ALLĀHu akbar" sagst.
Friede sei mit dir, wenn du Dankbarkeit (hamd) aussprichst und um Vergebung bittest.
Friede sei mit dir, bis zum Morgen und bis zum Abend und in der Dunkelheit der Nacht und im Licht des Tages.
Friede sei mit dir, oh Vertrauengebender Imām und Friede sei mit dir in jedem Zustand von dir, oh Hoffnungsgebender Führer.
Oh mein Wali (Führer), sei Zeuge, dass ich bezeuge,
dass es keinen Gott gibt außer ALLĀH,
dass ER der Einzige ist und keinen Teilhaber hat,
dass Muḥammad sein Diener und Botschafter ist,
dass ich keine anderen Liebhaber habe außer die Ahlulbait a.s.
Oh mein Wali, sei Zeuge, dass ich bezeuge,
dass Amir-ul Mu´minin ʻAlī a.s. Hujjat ALLĀHs ist,
dass Ḥassan a.s., Ḥussain a.s. Hujjat ALLĀHs ist,
dass ʻAlī b. Ḥussain a.s. Hujjat ALLĀHs ist,
dass Muḥammad b. ʻAlī a.s. Hujjat ALLĀHs ist,
dass Dschafar b. Muḥammad a.s. Hujjat ALLĀHs ist,
dass Mūsā b. Dschafar as. Hujjat ALLĀHs ist,
dass ʻAlī b. Mūsā a.s. Hujjat ALLĀHs ist ,
dass Muḥammad b. ʻAlī a.s. Hujjat ALLĀHs ist,
dass ʻAlī b. Muḥammad as. Hujjat ALLĀHs ist,
dass Ḥassan b. ʻAlī a.s. Hujjat ALLĀHs ist,
und dass du sein letzter Hujjat bist.

Und dass deine (verheißene) Rückkehr zweifellos wahr ist:
Am Tag, da einige von den Zeichen deines Herrn kommen, nützt niemandem sein Glaube, wenn er nicht vorher geglaubt oder in seinem Glauben Gutes erworben hat.
Und ich bezeuge weiter: der Tod ist Haqq (Wahrheit),
nahiy anil munkar (Gutes gebieten und Schlechtes verwehren) ist Haqq,
die Versammlung nach dem Tod ist Haqq,
Sirat (Brücke ins Jenseits) ist Haqq,
Mizan (Wage) ist Haqq,

die Auferstehung ist Haqq,
die Abrechnung ist Haqq,
die Hölle und der Paradies sind Haqq,
die frohe Botschaft des Paradieses
und die Abschreckung mit der Hölle ist Haqq.
Oh mein Wali, die, die euch mit Feindschaft begegnen, haben verloren und sind dem Elend verfallen und die, die euch gehorchen, haben die Glückseligkeit erreicht. Sei deshalb Zeuge von dem, was ich bezeugt habe.
Ich bin dein Freund und bin dem Feind, der dir mit Feindschaft begegnet.
Deshalb sei Zeuge von meinem Bekenntnis.
Ich bin dein Freund und bin fern von deinem Feind.

Alles, wovon ihr einverstanden seid, ist Haqq, das was ihr nicht mögt ist falsch.

Euer Befehl ist Maruf (gute Tat) und das, wovon ihr auf der Hut seid, ist munkar (schlechte Tat).
Oh mein Wali, ich glaube bis zur Ewigkeit an ALLĀH, an seine Einzigkeit und dass er keine Teilhaber hat, an seinen Gesandten, an Amir´ul Mu´minin und an euch alle, vom Anfang bis zum Ende. Meine Hilfe stell ich für euch bereit, meine Freundschaft ist wahr.
Amin ya Rabbal alamin.

3.1.5 Ziyārat Waritha

Friede sei mit dir, Oh Erbe Adams, der Auserwählte Allāhs
Friede sei mit dir, Oh Erbe Noahs, der Prophet Allāhs
Friede sei mit dir, Oh Erbe Ibrahims, der Freund Allāhs
Friede sei mit dir, Oh Erbe Musas, der Eine, der zu Allāh sprach
Friede sei mit dir, Oh Erbe Isas, der Geist von Allāh
Friede sei mit dir, Oh Erbe Muhammads, der Meistgeliebte Allāhs
Friede sei mit dir, Oh Erbe ʻAlīs, der Fürst der Gläubigen und der Führer Allāhs
Friede sei mit dir, Oh Erbe Hassans, der Märtyrer, der Enkelsohn des Gesandten Allāhs
Friede sei mit dir, Oh Sohn des Gesandten
Friede sei mit dir, Oh Sohn von dem, der gute Nachrichten und Warnungen brachte und der Sohn der Erben
Friede sei mit dir, Oh Sohn Fāṭimahs, die Herrin der Frauen der Welten
Friede sei mit dir, Oh Aba Abdillah
Friede sei mit dir, Oh Wohltäter Allāhs und der Sohn der Wohltuenden
Friede sei mit dir, Oh er, der für den Weg Allāhs kämpfte, und der Sohn dessen, der für den Weg Allāhs kämpfte
Friede sei mit dir, Oh er, der eingegrenzt war und mit aller Macht angriff
Friede sei mit dir, Oh Imām, der gerechte Führer
Und (Frieden über) diese an deiner Seite
Und diese, die mit dir geblieben sind
Und diese, die sich angeschlossen haben
Friede sei mit dir von mir für all meine restlichen Nächte und Tage
In der Tat war das Desaster groß und es bewegte im großen Maße die Mu'mineen, die Muslime und die Bewohner der Himmel und der Erde
In der Tat sind wir von Allāh und zu Ihm kehren wir zurück,
Und Segen und Grüße von Allāh auf dich und deine Vorfahren,
die Reinen, die Gottesfürchtigen und die Herausragenden und ihre rechtgeleiteten Nachkommen
Friede sei mit dir, Oh mein Führer und über sie, gesegnet sei deine Seele und ihre Seelen und der Platz, wo du dich aufhältst.
Oh Allāh!

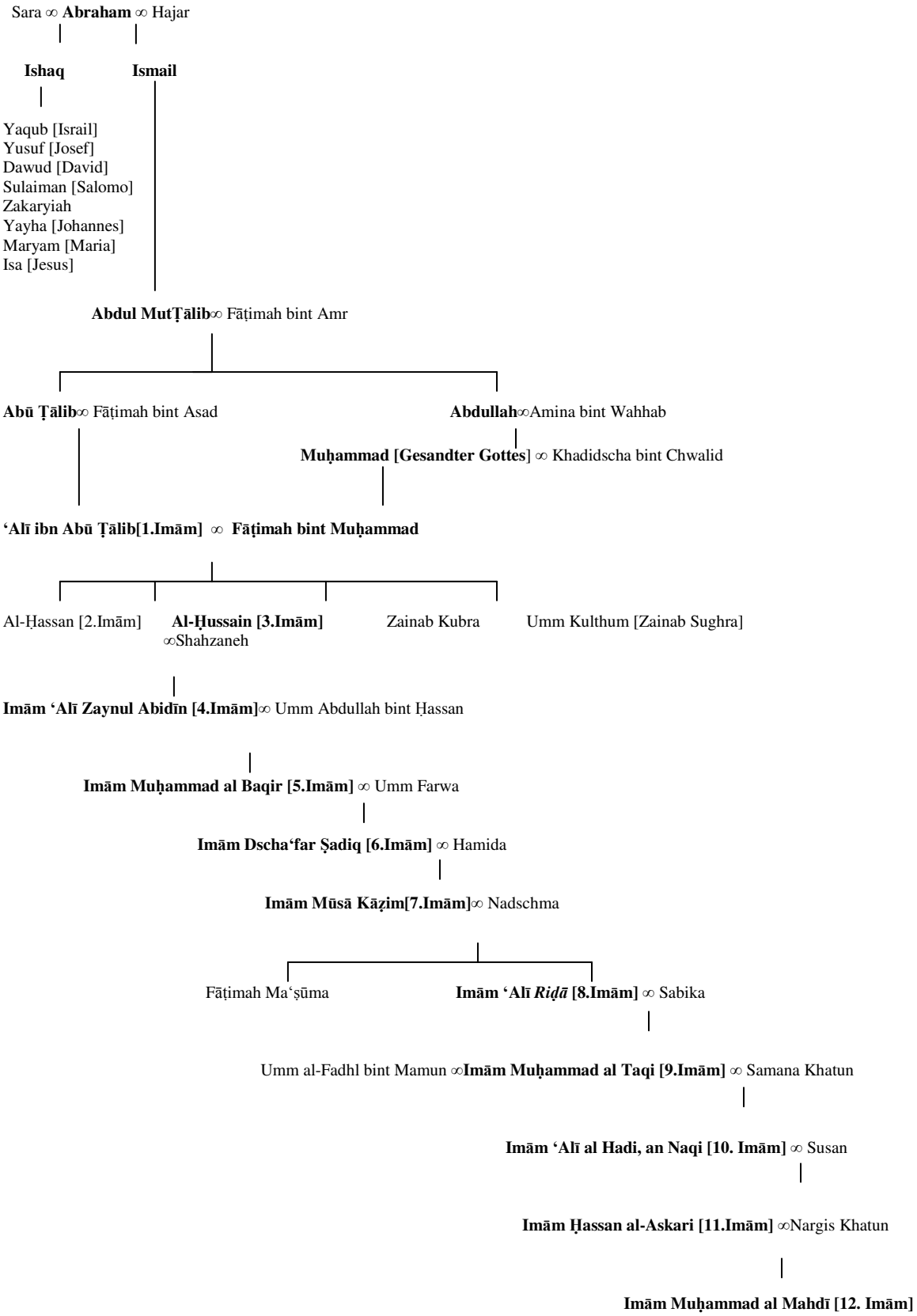
Lass Deine Barmherzigkeit, dein Wohlgefallen und Segen auf sie sein
Friede sei mit dir, Oh mein Führer, Oh Aba Abdillah, Sohn der Siegel der Propheten und Sohn des ersten Nachfolgers und Sohn der Herrin der Frauen der Welten
Friede sei mit dir, Oh Märtyrer, Oh Sohn des Märtyrers, Oh Bruder des Märtyrers und Oh Vater der Märtyrer
Oh Allāh,
Ich sende zu ihm, in dieser Stunde und an diesem Tag und in dieser Zeit und jeder Zeit, sehr viele Grüße, und der Friede Allāhs ist über dich und Seine Barmherzigkeit und Sein Segen, Oh Sohn des Führers der Welten, und für ewig über die Märtyrer, solange die Nacht und der Tag sich gegenseitig folgen.
Friede sei mit dir, Hussein, Sohn von ʿAlī - der Märtyrer
Friede sei mit dir, ʿAlī, Sohn von Hussein – der Märtyrer
Friede sei mit dir, Abbas, Sohn des Fürsten der Gläubigen – der Märtyrer
Friede über alle Märtyrer der Söhne des Fürsten der Gläubigen
Friede über alle Märtyrer der Söhne Hassans
Friede über alle Märtyrer der Söhne Husseins
Friede über alle Märtyrer der Söhne Jaafars und Aqeel
Friede über alle Märtyrer und dir und den Mu'mineen
Oh Allāh!
Sende Deine Segnungen über Muḥammad und seiner Familie und Ich sende zu ihnen sehr viele Grüße und Friede
Friede sei mit dir, Oh Gesandter Allāhs,
möge Allāh dir das beste Beileid überreichen, um dies zu ertragen, was mit deinem Sohn Hussein geschehen war
Friede sei mit dir, Oh Fāṭimah,
möge Allāh dir das beste Beileid überreichen, um dies zu ertragen, was mit deinem Sohn Hussein geschehen war
Friede sei mit dir, Oh Fürst der Gläubigen,
möge Allāh dir das beste Beileid überreichen, um dies zu ertragen, was mit deinem Sohn Hussein geschehen war
Friede sei mit dir, Oh Abū Muḥammad - Ḥassan,
möge Allāh dir das beste Beileid überreichen, um dies zu ertragen, was mit deinem Bruder Hussein geschehen war

Oh mein Führer, Oh Aba Abdillah
Ich habe bei Allāh und bei dir Zuflucht gesucht
Ich bin Allāh und dir sehr nahe,
so wie jeder Gast und jeder Freund Gastfreundschaft erhält,
Ich verlange dies auch in diesem Moment, dass du Allāh bittest, der Gepriesene und Hohe, Er verleiht mir Schutz vor dem Feuer.
In der Tat erhört Er die Bittgebete und beantwortet sie sofort.

3.2. Liste der 14 Ma'ṣūmīn

Titel	**Name**	**Beinamen**	**Lebzeiten (n.Chr./*n-H.*)**	**Grabstätte**
Der letzte Prophet Gottes	Muḥammad ibn Abdullah	RasullAllāh, Nabi-ulLah, Habi-bulLah	25.8.570-25.5.632 *17.Rabi I,* *50 v.H.(Jahr des Elefanten)-* *28.Safar, 11 n.H.*	Medina, Arabien
Führerin der Frauen aller Welten [Sayyidatu-n-Nisā]; Tochter des Propheten	Faṭimah bint Muḥammad	Az-Zahra (die Strahlende)	2.1.615-26.8.632 *20. Jumada II, 7 v.H* *3.Jumada II, 11 n.H*	Unbekannt
Der erste Imām, Der 4.Kalif	ʿAlī ibn Abū Ṭālib	Amīr al-Muminīn (Führer der Gläubigen)	25.6.600-28.1.661 *13.Rajab, 15 v.H-* *21.Ramaḍān, 40 n.H*	Nadschaf, al-Ashraf, Irak
Der zweite Imām	Al-Ḥasan ibn ʿAlī	Al-Mujtabā	1.3.625-6.3. 670 *15. Ramaḍan, 3 n.H.* *7.Safar, 50 n.H.*	Medina, Arabien
Der dritte Imām	Al-Ḥussayn ibn ʿAlī	Sayyid-Shuhadā [Herr der Märtyrer], Abū Abdillāh	8.1.626-10.10.680 *3.Sha´ban, 4 n.H* *10.Muḥarram, 61 n.H.*	Karbalā, Irak
Der vierte Imām	ʿAlī ibn al-Ḥussayn	Zaynu-l-Abidīn Al-Sadschād	6.1. 659-31.10.712 *5.Sha´ban, 38 n.H.* *25. Muḥarram, 94 n.H.*	Medina, Arabien
Der fünfte Imām	Muḥammad ibn ʿAlī	Al-Bāqir	16.12.676-28.1.733 *3.Ṣafar, 57 n.H.* *7.Dhul-Ḥijjah, 114 n.H.*	Medina, Arabien
Der sechste Imām	Ja´far ibn Muḥammad	Aṣ-Ṣādiq	20.4.702-14.12.765 17.Rabi I, 83 n.H. 25.Shawwāl, 184 n.H.	Medina, Arabien
Der siebente Imām	Mūsā ibn Ja´far	Al-Kāzim	28.10.746-1.9.799 *7.Ṣafar,129 n.H.* *25.Rajab, 183 n.H.*	Al-Kāzimiyyah, Irak
Der achte Imām	ʿAlī ibn Mūsā	Ar-Riḍā	29.12.765-24.8.818 *11.Dhul-Qi´ḍah, 148 n.H.* *17.Ṣafar, 203 n.H.*	Mashad, Iran
Der neunte Imām	Muḥammad ibn ʿAlī	At-Taqī Al-Dschawād	8.4.811-25.11.835 *10.Rajab, 195 n.H.* *30 Dhul-Qi´ḍah, 220 n.H.*	Al-Kāzimiyyah, Irak
Der zehnte Imām	ʿAlī ibn Muḥammad	An-Naqī, al-Hādī	27.9.827-28.6.868 *2.Rajab, 212 n.H.* *3.Rajab, 254 n.H.*	Sāmarrā, Irak
Der elfte Imām	Al-Ḥasan ibn ʿAlī	Al-Askarī	3.12.846-1.1.874 *8.Rabi II, 232 n.H.* *8.Rabi I, 260 n.H.*	Sāmarrā, Irak
Der zwölfte Imām, Ṣāḥibu-z-Zamān	Muḥammad ibn al-Ḥasan	Al -Mahdī, al-Qā´im, al- Hujjah,	29.7.869; noch am Leben *15.Sha´ban, 255 n.H.*	—-

3.3 Stammbaum der 12 Imāme



3.4 Zentrale schiitische Pilgerstätten



Saudiarabien:
Mekka: Haus Abrahams, *Ka'aba*
Medina: Grabmal des Propheten, Friedhof von Baqī: Gräber des 2.,4.,5. und 6. Imāms

Iran:
Maschhad: Grabmal des 8. Imām *Riḍā*
Qum: Grabmal der Schwester von Imām *Riḍā*, *Fāṭimah Ma'ṣūma*
Schirāz: Grabmal der Brüder von Imām *Riḍa*: *Aḥmad ibn Musa Schah Tscherāgh* und *Alā-e-din Ḥussain*

Irak:
Karbalā': Grabmal des 3. Imām *Ḥussain*
Nadschaf: Grabmal des 1. Imām *'Alī*
Samarra: Grabmal des 10. Imām *Hadī* und des 11. Imām *Askarī*
Baghdad: „*Kāẓimain*": Grabmal des 7. Imām *Kāẓim* und des 9. Imām *Taqī*

Syrien:
Damaskus: Grabmal von *Zainab bint 'Alī*, Grabmal von *Sukaina bint Ḥussain*

Bibliographie

Abedi, Mehdi: 1991
1991: *Shi'ism in transition.*Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms Internat.

Aghaie, Kamran Scot (ed)
2005: *The Women of Karbala: ritual Performance and Symbolic Discourse in Modern Shi´i Islam,* Austin: University of Texas Press

Ahmed, A.K.
2007: *The Hidden Truth about Karbala*. Qum: Ansaryian Publications

Akbarian, Reza
2002: „Transubstantial Motion and its Philosophical Consequences" in: *Transcendent Philosophy: International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 2002, 3 (2), pp.161-181

Algar, Hamid
1982: *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).* USA: Mizan Press

Al Ghazalī, Abū Hāmid ibn Muḥammad
2004: *Das Elixier der Glückseligkeit.* Brauschweig: Edition Minarett

Amir-Moezzi, Mohammad Ali
2003: "Only the Man of God is Human.Theology and Mystical Anthropology according to Ancient Imamite Exegesis (Aspects of Twelver Imamologie IV)
In: Etan Kohlberg (ed) *Shiʿism. (The formation of the classical Islamic world 33)* Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing. pp. 17-39.

Amit, Vered (ed)
2000: *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London and New York: Routledge

Anderson, Jon W.
2005 "Wiring up: The Internet Difference for Muslim Networks." In: Cooke Miriam/ Lawrence Bruce (ed.): *Muslim networks from Hajj to hip hop*. Chapel Hill, NC [u.a.]: Univ. of North Carolina Press pp.252-263

Antes, Peter
1971 *Zur Theologie der Schia: eine Untersuchung des Ǧāmi´ al-asrār wa-manba´ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī***.** Freiburg im Breisgau: Schwarz

Ansariyan, Husayn
2004: *The Land of Lovers Vol. 1.* transl.& ed. M.Farrokhpey. Qum: Ansariyan Publications

Appadurai, Arjun
1988: „Putting Hierarchy in its Place" in *Cultural Anthropology*, 1988, 3 (1), pp. 36-49
URL: http://mestrantroponova.files.wordpress.com/2008/10/putting-hierarchy.pdf

1996: *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Armstrong, Karen
2004: *Im Kampf für Gott: Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*. München: Siedler

***'Aṭṭār*, Farid du-Din**
2008: *Die Konferenz der Vögel*. Wiesbaden: Marixverlag

Augé, Marc
1994: *Orte und Nicht-Orte: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit.* Frankfurt am Main: S. Fischer
1998: *A sense for the other: the timeliness and relevance of anthropology*. Stanford: Stanford University Press

Ayoub, Mahmoud:
1978: *Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of ʿAshūrāʾ in twelver Shīʿism*. The Hague: Mouton

Bachmann-Medick, Doris
2007: *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag;

Bahman, Bakhtiari
2000: „Cyber Muslim and the Internet: Searching for Spiritual Harmony in a Digital World."
In: Bahmanpour, M.S./ Bashir H. (ed.)**:** *Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity.* London: Institute of Ismaili Studies: pp. 219- 237

Bamford, Christopher
1998: „ Introduction." In: Corbin, Henry: *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*. Berkely: North Atlantic Books,pp. XVI

Besher, Engebretson und Bollerot
1996: „*Virtual Tao— A Cybermeditation.*"
http://web.archive.org/web/20000817193052/www.shambhalasun.com/Archives/Features/1995/July95/VirtualTao.htm [11.05. 2010])

Bhabha, Homi
2000: *Die Verortung der Kultur.* Tübingen: Stauffenburg

Boucenna, Ahmed
2006: „Origin of the numerals Zero Concept"
http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0707/0707.3579.pdf [25.8.2010]

Brezansky, Katrin Julia
2007: *Linking RastafarI und Cyberspace im dritten Jahrtausend : eine universelle Philosophie für ein globales Medium?*Wien, Univ., Dipl.-Arb.

Budka, Phillip/ Kremser, Manfred
2004: „ Cyber- Anthropology: Anthropology of CyberCulture"
In: Stefan Khittel/ Barbara Plankensteiner/ Maria Six- Hohenbalken (Hg.): *Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology: Perspectives and research activities from Austria.* Wien: Löcker, pp. 213- 226

Bunt, Gary R.
2009: *iMuslims: Rewiring the house of Islam*. London: Hurst Company

Calderon, Fernando.
1993. "Latin American Identity and Mixed Temporalities; or How to Be Postmodern and Indian at the Same Time." In: *boundary 2*, 20 (3): *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press. pp. 55-64

Castells, Manuel
2004 [2001]: *Das Informationszeitalter: Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur: Der Austieg der Netzwerkgesellschaft Bd 1.* Opladen: Leske + Budrich

Cheetham, Tom
2005: *Green Man, Earth Angel: The Prophetic Tradition and the Battle for the Soul of the World*. Albany, NY: Suny Press

Chittick, William C.
2007: *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World.* Oxford: One World Publications

2001 [1993]: „Ibn ʻArabī." In: S. H. Nasr / O. Leaman (eds.):*History of Islamic Philosophy.* Qum: Ansaryian Publications

Cole, Juan
2002: *Sacred Space and Holy War: The politics, Culture and History of Shi´ite Islam.* London und New York: Tauris Publishers

Coleman, Simon /Collins, Peter (eds)
2006:*Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology.* Oxford [u.a.]: Berg

Cooke Miriam/ Lawrence Bruce (ed.)
2005: *Muslim networks from Hajj to hip hop*. Chapel Hill, NC [u.a.]: Univ. of North Carolina Press

Corbin , Henry
1993 [frz. Orig.: 1964]: *History of Islamic Philosophy* ["Histoire de la Philosophie Islamique"], London and New York: Kegan Paul International in association with Islamic Publications Limited for the Institute of Ismaili Studies

1998: *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy.* Berkely: North Atlantic Books,pp. XVI

Dabashi, Hamid
2008: *Islamic Liberation Theology*: *Resisting the Empire.* London, NY: Routledge

2001[1993]: "Khwājah Naṣīr al-Dīn al-•ūsī: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times." In: S. H. Nasr / O. Leaman (eds.):*History of Islamic Philosophy.* Qum: Ansaryian Publications.pp.: 527-584

Davis, Erik
1999: Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information
http://www.techgnosis.com/techgnosis/tgfire.html [11.05. 2010]

Deeb, Lara
2006: *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi´i Lebanon*
Princeton, NJ [u.a.]: Princeton Univ. Press

Despoix,Phillipe/ Fetscher, Justus
2004:„Interkulturelle Begegnungen und Wissenskonstruktionen im 18. und 19. Jahrhundert: Außereuropäische und europäische Forschungsreisen im Vergleich“ Kassel: Kassel Univ. Press

Donaldson, Dwight M.
1933: *The Shi´ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak;* London: Luzac& Company

Durkheim, Émile
1995 [1912]: *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press

Dupree, Nancy Hatch
1967: *The Road to Balkh*. Kabul: Government Printing Press

Escobar, Arturo/ Ribeiro, Gustavo Lens (eds)
2006: *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power,* Oxford und New York: Berg

Faghirzadeh, Saleh
1982: *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun´s Sociology Then and Now.* Tehran: The Soroush Press

Fartacek, Gebhard
2003: *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie*: *eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz.* Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften

Feyerabend, Paul
1986 [1975]: *Wider den Methodenzwang: Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch

Foucault, Michel
2003: *Dits et écrits: Schriften in vier Bänden. Bd.3 1976-1979.* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Franke, Patrick
2004:"Khidr in Istanbul: Observations on the Symbolic Construction of Sacred Spaces in traditional Islam." In Georg Stauth (ed.): *On Archaology of Sainthood and Local Spirituality in Islam. Yearbook of the Sociology of Islam 5.* Bielefeld: Transcript-Verlag. pp 36-56.

2000: *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*
Stuttgart: Steiner

Gaonkar, Dilip Parameshwar
2001: *Alternative Modernities*. Durham [u.a.]:Duke Univ. Press

Gächter, Afsaneh
1997 : *Iranisch-schiitische Trauerrituale während des Monats Muḥarram : eine ethnologische Studie* , Wien, Univ., Dipl.-Arb.

Geertz, Clifford
1983: Local knowledge: further essays in interpretive anthropology. New York,NY: Basic Books
1973: *The Interpretation of Culture* .New York: Basic Books

Gellens, Sam.I.
1990: „The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach.”

In: Eickelman, Dale /Piscatori, James(eds.): *„Muslim Travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination."* London: Routledge

Gellner, Ernest
1995 "Religion and the profane"
In: Figal, Günter / Rudolph, Enno(eds.)*: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1/1996*
http://www.eurozine.com/articles/2000-08-28-gellner-en.html [23.04.2010]

Giddens, Anthony
1991: *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Policy Press
1996: *„Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft."* In: Beck, Ulrich./Giddens, Anthony./ Lash, Scott: *Reflexive Modernisierung: eine Kontroverse.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996

Goethe, Johann Wolfgang
1974 [orig.: 1819] *West-Östlicher Divan*. Frankfurt am Main: Inselverlag

Ha'iri- Yazdi, Mehdi
1982: *Knowledge by Presence.* Tehran: Cultural Studies and Research Institute

Haleem, Abdel M.
2001[1993]: "Early Kalām." In: S. H. Nasr / O. Leaman (eds.):*History of Islamic Philosophy.* Qum: Ansaryian Publications.pp. 71-88

Hall, Stuart
1996: "Cultural Studies and the politics of internationalization. An Interview with Stuart Hall by Kuan Hsing Chen." in: David Morley/ Kuan Hsing Chen (eds.): *Stuart Hall. Critical dialogues in Cultural Studies.* London und NY: Routledge
pp. 393-410

Halm, Heinz
2005: *Die Schiiten.* München: Beck

2004: Shiʿism Edinburgh: Edinburgh Univ. Press

1997: *The Fatimids and Their Traditions of Learning.* London: Ismaili Heritage Series

Hannerz, Ulf
2002: „Notes on the Global Ecumene" In: Jonathan Xavier Inda / Renato Rosaldo: *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers. pp. 37-45

Harvey, David
1990: *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.*
Cambridge: Blackwell

Heisenberg, Werner
1990 [Orig. 1959]: *Physik und Philosophie.* Frankfurt am Main: Ullstein Sachbuch

Heller, Bruno
2005: *Wie entsteht Wissen? Eine Reise durch die Wissenschaftstheorie.* Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

Hendrich, Geert
2005: *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart.* Frankfurt am Main: Campusverlag

Hyatte, Reginald
1997: *The Prophet of Islam in Old French: The Romance of Muhammad (1258) and the Book of Muhammad´s ladder (1264).* Leiden [u.a.]: Brill

Hyder, Syed Akbar
2006: *Reliving Karbala: martyrdom in South Asian memory*. Oxford: Oxford Univ. Press

IBIKUZ Wien
2003: *'Aschūrā'.* Transl.& ed. Mariam Irmgard Arfa. Wien: Islamisches Bildungs und Kulturzentrum

Inda, Jonathan Xavier/Rosaldo, Renato
2002: "Introduction: A World in Motion"
In: Jonathan Xavier Inda / Renato Rosaldo: *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers, pp. 1-34

Jaffer, Masuma
2003: *Lady Fatima Masuma of Qum.* Qum: Ansariyan Publications

Kaukab, Ali Mirza (ed)
1996: „The great Muslim Scientist and Philosopher Imam Jafar ibn Mohammed as-Sadiq", Willowdale, Ont: K.A. Mirza

Khamenei, Mohammad
2004: *Mulla Sadra´s Transcendent Philosophy* Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publications

Konzelmann, Gerhard
1991: *Allahs Schwert: der Aufbruch der Schiiten.* München: Dtv

Korom, J. Frank
2003: *Hosay Trinidad: Muḥarram Performances in an Indo-Carribean Diaspora,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Kremser, Manfred
2001: *Shangó-Transformationen: vom traditionellen Donnergott der Yoruba zum digitalen Blitzgewitter im Cyberspace ; Prolegomena zu einer Theorie des Shangó-Phänomens und der Beziehungen zwischen transzendenter Spiritualität und kultureller Kreativität.*
Wien: Universität Wien, Habil.

1998: „Von der Feldforschung zur Felder-Forschung" In: Karl R. Wernhart/ Werner Zips: *Ethnohistorie: Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung.* Wien: Promedia pp.135-144

Kriss, Rudolf / Kriss-Heinrich, Hubert
1960: *Volksglaube im Bereich des Islam.* Wiesbaden: Harrassowitz

Kruger, Oliver
2005: "Gnosis in Cyberspace? Body, Mind and Progress in Posthumanism." In: *Journal of Evolution and Technology* 14 (2) pp. 55-67
URL: http://jetpress.org/volume14/krueger.html [20.12.2010]

Kuper, Adam
1996 [1973]: *Anthropology Anthropologists-- The Modern British School*. London: NY: Routledge

Ladinsky, Daniel
1999: *The Diwan of Hafiz.* Teheran: Nik-Publications

Lakhsassi, Abderrahman
2001 [1993]: „Ibn Khaldūn" pp. 350-366 2001 in Hossein Nasr/ Oliver Leaman(eds.) : *History of Islamic Philosophy*. Qum: Ansariyan [Orig. London [u.a.]: Routledge]

Latour, Bruno
2008 [frz. Orig. 1991]: *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

1980: „Insiders& Outsiders in the Sociology of Science; or How can we Foster Agnosticism?"
URL: http://www.bruno-latour.fr/articles/article/06-KUCLICK.pdf [30.11.2007]

Leaman, Oliver
2008: The Qur'an: an encyclopedia. London [u.a.]: Routledge

Lefebvre, Henri
1991 [frz.orig. 1974]: *The Production of Space* [*Production de l´espace]* Oxford and Cambridge: Blackwell

Lerch, Wolfgang Günther
2002: *Denker des Propheten: Die Philosophie des Islam*. München: Piperverlag

Levi-Strauss, Claude:
1978 [frz. Orig. 1955]: *Traurige Tropen* [*Triste tropiques*]. Franfurt am Main: Suhrkamp

Malinowski, Bronislaw
1989 [1967]: *A Diary in the strict sense of the term*. Stanford: Stanford University Press

1922: *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: Routledge

Mamnoun, Parviz:
1967:*Ta'zija: Schi'itisch-persisches Passionsspiel.* Wien: Notring Univ. Wien Diss.

Marcus, George
1998: *Ethnography through Thick and Thin,* Princeton, NJ: Princeton University Press

Martin, Ariane
2005: *Sehnsucht - der Anfang von allem: Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*
Ostfildern: Schwabenverlag

Maulānā Rūmī, Dschalal- ud-Dīn
1999: *Das Matnawī.* Köln: Verlag Kaveh Dalir Azar
2008 [1988]: *Von Allem und vom Einen [Fīhī mā Fīhī].* transl. Annemarie Schimmel. München: Diederichs Gelbe Reihe

Mazaheri, Ayatollah Hussain
2002: *The Secrets of the Hajj* [*Asrār-e-Hadsch*]. Qum: Ansariyan Publications

Mead, Magret
1978 [orig. Engl.: 1972]: *Brombeerblüten im Winter: Ein befreites Leben.* [*Blackberry Winter*.]; Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt

Miller, Daniel/ Slater, Don
2000: *The Internet: An Ethnographic Approach,* Oxford: Berg

Momen, Moojan.
1985: *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism.* New Haven: Yale University Press

Moore, Henrietta (ed)
1996: *The future of anthropological knowledge*. London [u.a.]: Routledge

Morley, David
2007: *Media, Modernity and Technology: The geography of the New.* London and NY: Routledge

Müller, Hildegard
1966: *Studien zum persischen Passionsspiel* Freiburg: Univ. Diss.

Mutahhari, Murtaza
2006: *Light Within Me.* Qum: Ansaryan Publications

1982: *Wilāyah: the Station of the Master.* Transl:. Yahya Cooper.
Tehran: World Organisation for Islamic Services

1980: *Master and Mastership.* Bombay, Freetown, Karachi, London: Islamic Seminary Publications

Nasr, Sayyed Hossein

2001a: *The Need for a Sacred Science.* Lahore, Pakistan: Suhail Academy

2001b: "The meaning and concept of philosophy in Islam." In: S. H. Nasr / O. Leaman (eds.):*History of Islamic Philosophy.* Qum: Ansaryian Publications.pp.: 21-26

2001c: "The Qur'ān and Ḥadīth as source and inspiration of Islamic philosophy" In: S. H. Nasr / O. Leaman (eds.):*History of Islamic Philosophy.* Qum: Ansaryian Publications.pp.: 27-39

2001d "Ibn Sīnā´s Oriental Philosophy" In: S. H. Nasr / O. Leaman (eds.):*History of Islamic Philosophy.* Qum: Ansaryian Publications.pp.: 247-251

1997 [1987]: *Islamic Art and Spirituality,* Lahore, Pakistan: Suhail Academy

1968: *Science and Civilization in Islam.* Lahore, Pakistan: Suhail Academy

1964: *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn'Arabi.*
Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Nasr, Sayyed Hossein/ Leaman Oliver (eds.)
2001 [1993]: *History of Islamic Philosophy*. Qum: Ansariyan [Orig. London [u.a.]: Routledge]

Nasr, Seyyed Vali Reza:
2006: *The Shia revival: how conflicts within Islam will shape the future*. New York: Norton

Nakash, Yitzhak
2006: *Reaching for power: the Shia in the modern Arab world.* Princeton: Princeton University Press

Needleman, Jacob
1993: *Vom Sinn des Kosmos: moderne Wissenschaften und alte Wahrheiten*
Frankfurt am Main [u.a.]: Insel-Verlag

Netton, Ian Richard
1993: *Golden roads: migration, pilgrimage and travel in medieval and modern Islam.*
London: Curzon Press [u.a.]

Norton, Augustus R:
2001: Shi'sm and the 'Ashura ritual in Lebanon, London: Saqi

Obrecht, Prinz, Svoboda (Hrsg.)
1992: *Kultur des Reisens: Notizen, Berichte, Reflexionen.* Wien: Verlag für Gesellschaftskritik

Onfray, Michel
2007: *In defence of atheism: a critique of religion*. London: Serpent's Tail

Pfeifer, Wolfgang
2005: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen.* München: Dtv

Pistor-Hatam, Anja
2006: „Fürbitte und Gedenken: Stationen schiitischer Wallfahrt im Irak, beschrieben in persischen Pilgerberichten des 19. Jahrhunderts." in Angelika C. Messner ; Konrad Hirschler: *Heilige Orte in Asien und Afrika: Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung.* Hamburg: EB-Verlag. pp.77-112

Padwick, Constance E.:
1969**:** *Muslim devotions:a study of prayer-manuals in common use.* London:

Qaderi, Sayyed Ali
2001: *The Life of Imam Khomeini Vol.1.* Teheran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini´s Work

Rahim, Bashir
2006: *Reise der Tränen.* Bremen: m-haditec

Rahnevard, Zahra
1981: „The Message of the Modest Dress of the Muslim Woman." In *Mahjubah 1(9)* pp.50

Razavi-Rad, Mohammad :
2007 : *Molla Sadras Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen: Bautz

Redfield, Robert
1956: *Peasant Society and culture: An anthropological approach to civilization.* Chicago: Univ. Press

Reuter, Bärbel
1993: *Āšūrā'-Feiern im Libanon: zum politischen Potential eines religiösen Festes.* Münster: Lit-Verlag

Rheingold, Howard
1993:*The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier.* USA: The MIT Press

Ribeiro, Gustavo Lins/Escobar, Arturo (eds.)
2006: *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power.* Oxford und NY: Berg

Rizvi, Sayyid Muhammad
1999*: Shi'ism: Imamate and Wilayat.* Richmond Hill, Ontario Canada: Al-Ma'arif Books

Rosenthal, Franz
1970: *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden: Brill

Rudolph, Ulrich
2004: Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Verlag C.H. Beck

Said, Edward
2003 [1978]: *Orientalism.* London [u.a.]: Penguin Books

Safavi, Seyed G. (ed.)
Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism 3 (2)
London: Islamic Studies Press

Schimmel, Annemarie
1995: *Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam*. München: Beck

1994: *Das Thema des Weges und der Reise im Islam*. Opladen. Westdt. Verlag

1986: "Karbala and the Imām Husayn in Persian and Indo-Muslim literature" in: *Al-Serat, Vol. 12*
URL: http://www.rpi-virtuell.net/workspace/users/535/Seminar:%20Br%C3%BCckenbauer/RIG8-Schimmel-Kerbela.pdf [4.9.2010]

Schuon, Frithjof
1996 [frz. orig.:1970]: *Der Mensch und die Gewissheit.*
Transl.& ed. Titus Burkhardt. Stuttgart: Edition Menges

Shah-Kazemi, Reza
2006: *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali,* London and New York: I.B. Tauris Publishers in association with Islamic Publications Limited for The Institute of Ismaili Studies

Shariati, Ali
1981 [1971]: *Fatima ist Fatima*. Bonn: Islamische Renaissance

Silva, Ramona Michelle
2005: *Digital Alchemy: Matter and Metamorphosis in contemprorary Digital Animation and Interface Design.*
University of Pittsburgh: Dissertation.
http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.92.2177&rep=rep1&type=pdf.[23.12.2010]

Sloterdjik, Peter
1998: *Sphären I: Blasen,* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Sobhani, Ayatollah Ja'afar
2003: *Doctrines of Shi'i Islam: A compendium of Imami Beliefs and Practices.* Transl.& ed. :Reza Shah Kazemi. London: The institute of Ismaili Studies

Sreberny-Mohammadi, Annabelle/ Mohammadi, Ali
1994: *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution.*
Minneapolis [u.a.]: University of Minnesota Press

Stauth, Georg
2005: *Ägyptische heilige Orte: Konstruktionen, Inszenierungen und Landschaften der Heiligen im Nildelta.*
Bielefeld: Transcript-Verlag

Strothmann, Rudolf
1975: *Die Zwölfer-Schi'a: zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*.
Hildesheim [u.a.]: Olms

Ṭabāṭabā' ī, Sayyed Muḥammad Ḥussain
2010: *Al Mīzān: Auslegung des Qur'ān: Sure Fatiha.* Bremen: m- haditec

2006: *Light Within Me.* Qum: Ansaryan Publications

2003 [orig.1970]: *The Elements of Islamic Metaphysics [Bidāyat al-Ḥikmah]* transl & ed. Sayyid Ali Qūlī Qarā'ī. London: ICAS Press

1975: *Shi'ite Islam.* London: Allen & Unwin Ltd

Thurfijell, David
2006: *Living Shi'ism: Instances of Ritualisation Among Islamist Men in Contemporary Iran,* Leiden and Boston: Brill

Tophoven, Rolf
1991: *Sterben für Allah: die Schiiten und der Terrorismus.* Herford: Busse Seewald

Trouillot,Michel-Rolph
2003: *Global Transformations: Anthropology and the modern world*, New York: Palgrave Macmillan

Tylor, Edward Burnett
1871: *Primitive Culture: researches into development of mythology, philosophy, religion, art, and custom.*
London: Murray. Reprint: 1994. London: Routledge

Varzi, Roxanne
2006: *Warring souls: youth, media, and martyrdom in postrevolution Iran.*
Durham, NC [u.a.]: Duke Univ. Press

Ziai, Hossein
2001 [1993]: „Shihāb al-Dīn Suhrawardī: founder of the Illuminationist school." In: S. H. Nasr / O. Leaman (eds.):*History of Islamic Philosophy.* Qum: Ansaryian Publications.pp.: 456-496

Anmerkung zu den Abbildungen:

Für alle verwendeten Abbildungen aus dem WWW, für die keine weiteren Urheber angegeben sind, wurde in Fußnoten an den entsprechenden Seiten der URL und das Datum des Zugriffes angegeben. Alle Abbildungen, die ohne weitere Angaben verwendet wurden, sind Produkte der Dokumentation meiner eigenen Feldforschungen.

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Anmerkung zu den Videoclips:

Die Videoclips in der beigefügten CD dienen lediglich als offline- Archivierung und als ergänzendes audio-visuelles Anschauungsmaterial zu, in der schriftlichen Arbeit besprochenen, Weblinks. Die Videoclips sind Produkte verschiedener großteils anonymer Teilnehmer in virtuellen schiitischen Netzwerken und ich verfüge über keine Urheberrechte zu diesen Materialien. Falls Urheber Einwände gegen die Verwendung ihrer *online* frei zur Verfügung gestellten Materialien in dieser Arbeit haben, ersuche ich um Meldung bei mir.

Katrin Julia Brezansky-Günes
naml@aon.at

Zusammenfassung

Das vorliegende Projekt arbeitet an den Schnittstellen zwischen Religions-, Globalisierungs,- und Cyberanthropologie. Es beschäftigt sich mit den Konstruktionen und Rekonstruktionen sakraler Räume in globalen Wirbelströmen und virtuellen, sozio-technischen Netzen. Der konkrete Kontext und Rahmen für diese Unternehmung stellt dabei die globale, transnationale und virtuelle Gemeinschaft der 12er Schiiten dar.

Ziel der Arbeit ist dabei insbesondere die dynamischen und unvorhersehbaren Elemente von Religion und dem Sakralen in globalen und virtuellen Kaskaden zu beleuchten – ausgehend von einem kontra-induktiven Ansatz, wie ihn nicht nur Paul Feyerabend , sondern bereits der erste schiitische Imam *ʿAlī ibn Abū Ṭālib* vor mehr als 1400 Jahren skizziert hatte. Dazu ist es notwendig das paradoxe dynamische Wechselspiel zwischen den *Ẓāhir*-Aspekten (manifest, offensichtlich) und den *Bāṭin*-Aspekten (immanent,verborgen) der Religion, die in der schiitischen Lehre eine besondere Rolle einnehmen, zunächst philosophisch zu beleuchten, ihrer globalen Relevanz auch jenseits sektiererischer, ethnischer und religiöser Grenzen nachzuspüren um anschließend ihre Auswirkungen auf eine transnationale Lebenspraxis und die virtuellen Sphären des Cyberspace anhand konkreter Fallbeispiele in verschiedenen lokalen und sozialen Settings zu erkunden.

Weiters soll diese Arbeit auch als ein Baustein zu dem Projekt „globaler Anthropologien" (Ribeiro/Escobar 2005) verstanden werden, die sich um eine Diversifizierung möglicher Erkenntnis- und Beschreibungssystemen jenseits des *West/Rest- Divide* bemüht. Das bedarf allerdings einer vorhergehenden Symmetrisierung der Anthropologie (Latour 1998) und soll zukünftig nicht nur den Zugang zu neuen Feldern, Perspektiven und Methoden für das Fach der Anthropologie eröffnen, sondern kann auch für die notwendige Globalisierung anderer Sozial-, Geistes und Naturwissenschaften von großer Relevanz sein.

So werden in dieser Arbeit nicht nur aktuelle anthropologische Diskurse, Methoden und Theorien zur Analyse eines bestimmten religiösen Phänomens im globalen Kontext herangezogen, sondern diese werden umgekehrt auch im Lichte philosophischer Erwägungen, spezifischer Erkenntnismethoden und Beschreibungssysteme des Feldes selbst betrachtet, modifiziert und erweitert. Dabei kommt die ethnographische Methode der teilnehmenden Beobachtung bzw. beobachtenden Teilnahme nicht nur als Forschungs- und Analysinstrument im Feld zum Einsatz, sondern diese wird gleichzeitig auch zum Gegenstand der Forschung selbst. Denn gerade Ethnographen haben ihrer spezifischen beruflichen Bedingungen wegen scheinbar viel mit den Erkenntniswegen der Pilger in sakralen und virtuellen Netzen gemeinsam.

Dieses Forschungsprojekt versteht sich selbst als eine Reise auf den und durch die Erkenntniswege in ethnographische(n) Sphären dar. Und so wie der/die Forscher/in durch die Auseinandersetzung mit seinem/ihrem Objekt unweigerlich auch mehr über sich selbst erfährt und die eigene Wahrnehmung beständig transformiert, so soll auch in dieser Arbeit jenes zwiespältige Verhältnis wiedergegeben werden, das die eindeutigen Grenzen zwischen den Objekten und Subjekten der Forschung und den Diskursen der Wissenschaftsdisziplin, die diese überhaupt erst als solche zu konstruieren vermögen, verschwimmen lässt.

Als konkrete lokale Settings in denen die Feld(er)forschungen zu diesem Projekt stattgefunden haben sind Afghanistan, die heiligen Stätten im Iran, Dar-es-Salaam, Tanzania und Österreich anzuführen, sowie virtuelle schiitische Netzwerke des *Cyberspace* in ihrem Zusammenspiel mit transnationalen *offline-* Netzwerken. Die schriftliche Arbeit wird begleitet von einer multimdialen CD als Beilage, die in erster Linie zur Archivierung von online-videoclips dient, die im Laufe der Arbeit diskutiert wurden, sowie als audio-visuelles Ergänzungsmaterial, das eine multisensorische Rezeption der Arbeit ermöglichen soll.

Abstract

This project is situated at the theoretical intersections of Cyberanthropology, Anthropology of Religion and Anthropology of Globalization. It discusses the constructions and re-constructions of sacred space within global and virtual networks in the context of the transnational 12er Shia community.

The transnational setting in which the fieldwork for this study has taken place, is comprised of locations in Afghanistan, Iran, Tanzania and Austria, and in virtual neighbourhoods *online* and *offline*.

The aim of this study is to highlight the dynamic and the unpredictable elements of religion and the Sacred and to generate new theories adopting a contra-inductive approach, which was outlined by Paul Feyerabend in the 20th century, but already inherent in the theories and methods of the first Shii Imām *'Alī ibn Abū Ṭālib* 1400 years ago.

To construct and define the field of research and to establish an adequate theoretical and methodological framework for this study, the first part of this project deals not only with recent questions about ethnographic research but also explores different paths of knowledge that evolved within Islamic philosophy and particularly points out the importance of the dynamic and often paradox relationship between Zahir and Batin Aspects of Religion, that play an essential role in the school of 12er Shia tought.

This approach, that includes philosophical considerations as well as ethnographic explorations, aims at expanding the field of research from a narrow locally, ethnically or religiously defined perspective to a broader transnational, global and possibly universal vision, without losing the focus of lived experiences and practices in concrete contexts.

This study puts itself in line with the considerations of the "World Anthropologies"-Project (Ribeiro/Escobar 2005) and hopes to contribute to its efforts to explore and diversify possible methods and systems of Knowing, of analysis and of description, apart from a West/Rest divide, that is currently still affecting most research done in Western Academic institutions. Considering the globalization of sciences, this approach will become increasingly necessary not just in the field of Anthropology, but also in other fields of humanities and the natural sciences as well.

LEBENSLAUF

Mag. Katrin Julia Brezansky-Günes

Persönliche Daten

- **Vorname:** Katrin Julia
- **Zuname:** Brezansky-Günes
- **Akademischer Grad:** Mag. Phil
- **Geburtsdatum:** 30/08/1982
- **E-mail:** naml@aon.at

Ausbildung& Studienverlauf

09/1993- 06/2000 — AHS Bundesgymnasium Wien 22

10/2000 - 05/2007: — Diplomstudium der Kultur- und Sozialanthropologie
Universität Wien

Studienschwerpunkte:

- Islam und Friedensforschung
- Visuelle- und Medienanthropologie
- Cyberanthropologie
- Globalisierungstheorien

Diplomarbeit:

- *„RastafarI und Cyberspace:*
  Eine universelle Philosophie für ein globales Medium im 3. Jahrtausend?“

Seit 05/2007 : Doktoratsstudium der Kultur- und Sozialanthropologie
Dissertationstitel:

- *„Erkenntniswege in ethnographische(n) Sphären:*
  Über die Bedeutung und Transformation sakraler Orte und Pilgerrituale in globalen und sozio-technischen Netzen im Kontext der 12er Schia“

Zusätzliche Studien:

Seit 10/2001 — Diplomstudium: Kunstpädagogik, Kunst und Kommunikative Praxis, Universität für Angewandte Kunst, Wien

Seit 10/ 2007 — Diplomstudium: Anglistik, Universität Wien

Besondere Auszeichnungen:

01-06/ 2010	Erhalt des Forschungsstipendiums der Universität Wien 2010 für Dissertationsprojekt

---

Auslandsaufenthalte zu Forschungszwecken

02/2004	**Iran**: Auslandsexkursion der Universität Wien mit dem Schwerpunkt „Medien und Frauen im Iran“
05/2004	**Ghana**: Feldpraktikum im Rahmen des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie
02/2005-03/2005	**Iran**, Pilotphase für Feldforschungen für Diss-Projekt
02/2006-08/2006	**Iran**; Studium persischer Sprache und Feldforschungsaufenthalt
10/2006	**Bosnien**: Auslandsexkursion der Universität Wien
08/2007-09/2007	**Dar es Salam, Tanzania**, Feldforschungsaufenthalt
02/2008-03/2008	**Iran, Afghanistan**; Feldforschung
06/2008-09/2008	**Iran**, Feldforschung

Weitere Qualifikationen

Fremdsprachenkenntnisse:

- Englisch (fließend in Wort und Schrift)
- Französisch, Italienisch (Schulniveau)
- Latein (Verständnis und Übersetzung)
- Persisch/Farsi (Grundkenntnisse in Wort und Schrift)
- Arabisch (Grundkenntnisse der Grammatik)
- Türkisch (Grundkenntnisse; wird laufend erweitert)

Wissenschaftliche Tätigkeiten

Publikationen:

- „Anancy´s Web: Über Cyberspaces und Cyberscapes im Kontext einer universellen RastafarI-Philosophie“ In: Claudia Trupp und Philipp Budka (Hg.): Workshop "Medien und Film", KSA-Tage 2007 (Sondernummer) Artikel 7, Online- Journal des Vereins der Absolventinnen des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie http://www.univie.ac.at/alumni.ethnologie/journal/abstract/brezansky.html

Beiträge für wissenschaftliche Konferenzen:

- Muslim Scholarly Women: International conference: „Spirituality and Women“, Tehran, Iran, 2008
  Vortrag und Essay zum Thema *„Tawhid and Complementarity in the context of gender relations: an anthropological persepective“*

- Tage der KSA 2008, Universität Wien
  Vortrag im Rahmen des Workshops: „Anthroplogie des Pilgerns“
  zum Thema: *„Ziyarat und Spirituelle Globalisierung: Über Pilgerrituale im Kontext der 12er Schia*“
  http://www.oeaw.ac.at/sozant/images/veranstaltungen/ws_pilgern.pdf

- Tage der KSA 2010, Universität Wien
  Vortrag im Rahmen des Workshops: „Rethinking Hybridity – Kulturelle Globalisierungsprozesse, Macht und hybride „dritte Räume“
  zum Thema: *„Erkenntniswege in ethnographische(n) Sphären: Erkundungen von Möglichkeiten dritter Räume der Ethnographie oder: Über den Versuch einer Ethnographie der Ethnographie*“
