

Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

„Grenzenlose Liebe zu Imām Ḥusayn?
Eine Untersuchung schiitischer Trauerrituale zu ‘Āšūrā’
im Libanon, unter besonderer Berücksichtigung der
Geißelungsprozessionen in Nabatieh“

Verfasserin

Lisa Lenz BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, im März 2014

Studienkennzahl laut Studienblatt	A 066 810
Studienrichtung laut Studienblatt	Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer	Dr. Johann Heiss

Dank

Mein Dank gilt meiner Familie, allen voran meinen Eltern, die mich sowohl auf inhaltlicher und mentaler, als auch auf jeder anderen erdenklichen Ebene unterstützen und während meines Studiums eine fördernde Atmosphäre schufen. Ich danke meinem Großvater, der mir als Vorbild und Motivator immer hilfreich zur Seite steht.

Herrn Dr. Heiss danke ich für die unkomplizierte Betreuung und für die umfangreiche Rückmeldung zu meiner Abschlussarbeit. Herrn Univ.-Prof. Dr. Wolfram Reiss, der meinen Aufenthalt im Libanon angeregt und ermöglicht hat, danke ich für seine unterstützende Netzwerkarbeit.

Außerdem danke ich meinen Freunden im Libanon, allen voran Abdallah und Christoph, ohne die ich nie 'Āšūrā' in Nabatieh erlebt hätte. Šukrī, Michael und Anne danke ich für ihre tollen Bemühungen, Interviewpartner zu finden und Übersetzungsarbeit zu leisten. Mein besonderer Dank gilt allen interviewten Personen, ohne die diese Arbeit nicht geschrieben worden wäre.

Abstrakt

Vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit schiitischen Trauerritualen zu ‘Āšūrā’ in den ersten zehn Tagen des muslimischen Monats Muḥarram. In dieser Zeit gedenken SchiitInnen Imām Ḥusayns Märtyrertod in der Schlacht von Karbalā’ im Jahr 680. Die Erinnerung daran wird in Form unterschiedlicher Trauerrituale aufrechterhalten. Die Trauerrituale dienen nicht nur der Weitergabe von zentralen religiösen Aspekten des schiitischen Islams, sondern fungieren in der Tradition der Zwölfer-Schia im Libanon u.a. als Mittel, um politische Forderungen zu äußern und eine kollektive schiitische Identität zu stärken. Neben täglichen Trauerversammlungen, aufwendigen szenischen Darstellungen und Prozessionen am zehnten Tag finden in der südlibanesischen Stadt Nabatieh jährlich Selbstverletzungen junger Männer zu Ehren Imām Ḥusayns statt. Die Selbstverletzungen, bei denen sich junge Männer Schnitte am Kopf zufügen, werden vor einem großen Publikum praktiziert, wobei unterschiedliche Faktoren als Beweggründe dienen können. Die Mehrheit der SchiitInnen im Libanon distanziert sich klar von dieser Form der Trauerausübung und bevorzugt andere Rituale. Praktizierende demonstrieren durch rituelle Selbstverletzungen ihren Glauben, Frustrationen aufgrund ihrer sozialen Situation, schiitische und insbesondere lokale Identitäten, politische Zugehörigkeit und ihre männliche Stärke.

Abstract

The present master thesis deals with Shiite mourning rituals during ‘Āšūrā’ which takes place in the first ten days of the Muslim month Muḥarram. During these days, Shiites commemorate the martyrdom of Imām Ḥusayn in the battle of Karbalā’ in 680. Different mourning rituals keep the history alive and strengthen the Shiite collective memory. Not only the communication of religious aspects, but also the expression of political claims and the reinforcement of a collective Shiite identity is central to the mourning rituals. Beside daily mourning gatherings, elaborate theatre plays and processions on the tenth day, some male believers in the South Lebanese town of Nabatieh commemorate Imām Ḥusayn by flagellating their bodies. The self-flagellation, in which young men cut their heads for various reasons, are watched by a numerous audience. However, the majority of the Shiites in Lebanon rejects this type of mourning custom. In these processions, Shiite flagellants express their believes, political and social frustrations, as well as a Shiite and local identity, political solidarity to a certain party and their masculinity.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
1. Ritualtheorien	12
1.1 Begriffsherkunft und Definition.....	12
1.2 Entwicklung von Ritualtheorien	13
1.2.1 Émile Durkheim	13
1.2.2 Victor Turner	13
1.2.3 Mary Douglas und Maurice Bloch.....	15
1.3 Bedeutungen und Funktionen von Ritualen.....	16
1.4 Commemorative Rituals	19
1.5 Blutrituale	21
2. Zur allgemeinen Situation von SchiitInnen – ein Überblick.....	22
3. Geschichtlicher Hintergrund: Politische und religiöse Entwicklungen	24
3.1 Vorgeschichte – die Spaltung der muslimischen Urgemeinde.....	24
3.2 Die Schlacht von Karbalā’ – Gründungsmoment der Schia	27
3.3 Die nachfolgenden Imāme und ihre vergeblichen politischen Bemühungen.....	29
4. Zentrale Elemente des schiitischen Glaubens	31
5. Die schiitischen Trauerrituale zu ‘Āšūrā’	33
5.1 Religiöse, soziale und politische Bedeutung.....	33
5.2 Beginn – erste Rituale nach 680.....	34
5.3 Förderung und Entwicklung unter safawidischer Herrschaft (1501-1722).....	37
5.4 Bestandteile der ‘Āšūrā’-Rituale.....	38
5.4.1 Die Trauerversammlungen (<i>mağles</i> , Pl. <i>mağālis</i>).....	39
5.4.2 Der Besuch von Ḥusayns Grabstätte	42
5.4.3 Die szenischen Darstellungen.....	43
5.4.4 Die öffentlichen Trauerumzüge und Geißelungsprozessionen	45
5.4.4.1 Ursprung.....	45
5.4.4.2 Exkurs: Die christlichen Wurzeln der Selbstgeißelung	47
5.4.4.3 Gegenwärtige Geißelungspraktiken zu ‘Āšūrā’	48
5.4.5 Conclusio	52
6. Exkurs: ‘Āšūrā’ in anderen religiösen Traditionen	53
7. SchiitInnen im Libanon	55
7.1 Erste schiitische Gemeinden auf libanesischem Territorium.....	55
7.2 Heutiger Siedlungsraum.....	57
7.3 Ein Leben in Marginalisation.....	58
7.4 Von ökonomischer und sozialer Rückständigkeit zur Landflucht	61

7.5 Mūsā as-Ṣadr – Ein Reformator der schiitischen Rechte	62
7.6 „The Shia Awakening“	63
8. ‘Āšūrā’ im Libanon	66
8.1 Beginn und Entwicklung der Trauerrituale	67
8.1.1 Einführung in den Libanon	68
8.1.2 Reformation	69
8.1.3 Politisierung	69
8.2 ‘Āšūrā’-Zeremonien in der Gegenwart	73
8.3 Geißelungsprozessionen im Libanon	74
8.4 Anthropologische Forschung zu ‘Āšūrā’ im Libanon	77
8.4.1 Robert Benedictis Feldforschung 2004	79
8.4.2 Lara Deeb – die Modifikation der ‘Āšūrā’-Rituale	83
9. Empirische Forschung	86
9.1 Teilnehmende Beobachtung	87
9.2 Qualitative Interviews	95
9.2.1 Die InterviewpartnerInnen	97
9.2.2 Schriftliche Antworten	106
Die Studenten ‘Alī, Ḥasan und Abdallah - Unterstützer der Amal-Partei	106
10. Ergebnisse der empirischen Forschung	108
10.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Hinblick auf ‘Āšūrā’ innerhalb der schiitischen Gemeinschaft im Libanon	108
10.1.1 Emotionale Verbundenheit mit Ḥusayn als einigendes Element	108
10.1.2 Religiöse Erstkontakte und Erziehung	109
10.1.3 ‘Āšūrā’ als Schule und Lehre fürs Leben	110
10.1.4 Kollektive vs. individuelle Trauer	110
10.1.5 Aktuelle politische Bedeutung von ‘Āšūrā’	111
10.2 <i>Taṭbīr</i> : Die Selbstgeißelungspraxis zu ‘Āšūrā’	112
10.2.1 Drei unterschiedliche Positionen	112
10.2.2 Beweggründe und Motivationen	113
10.2.3 ‘Āšūrā’ als Männlichkeitsritual?	116
10.2.4 Darstellung in den Medien	118
10.2.5 Genderaspekte	119
10.3 Zur Bewertung der aktuellen sozialen Situation von SchiitInnen im Libanon	121
10.4 Ergänzung wichtiger Ritualbestandteile	122
Conclusio	123
Quellennachweis	125
Bibliographie	125
Weiterführende Literatur	128
Persönliche Interviews	128

Sonstiges	129
Anhang	130
1. Geografische Ansicht des libanesischen Staatsgebiets	130
2. Glossar wichtiger arabischer Begriffe.....	131
3. Interview-Leitfaden.....	132
4. Impressionen aus Nabatieh	134

Einleitung

„Haydar-haydar-haydar“ rufen die Selbstgeißler in Nabatieh¹ in Erinnerung an die Martyrien der schiitischen Imāme, während sie sich immer wieder mit der Hand auf die blutende Wunde am Kopf schlagen, die sie sich zuvor mit Schwertern oder scharfen Klingen zugefügt haben. Blutige Bilder solcher Szenen gehen jedes Jahr zu ‘Āšūrā’ weltweit durch die Medien. Hinter diesem Trauerritual steht jedoch ein gesamter religiöser Komplex, bei dem die Erinnerung an die Schlacht von Karbalā’ im Jahr 680 und den dabei getöteten Imām Ḥusayn im Zentrum steht. Mehrere, zum Teil sehr unterschiedliche Trauerrituale werden jährlich von SchiitInnen veranstaltet. Der Umzug in Nabatieh stellt eine umstrittene und vielfach abgelehnte Praxis dar. Ihr Akzeptanz- und Anerkennungsgrad innerhalb der libanesischen Gesellschaft und die Sicht der Teilnehmenden darauf bilden einen wichtigen Schwerpunkt der Untersuchung. Vom blutigen Spektakel, das ich im November 2012 im Libanon beobachten konnte, befremdet und gleichzeitig fasziniert, möchte ich in der vorliegenden Arbeit herausfinden, welche Motive die Menschen dazu bewegen, sich mit solcher Hingabe auf kollektive Klagen und Selbstverletzungen einzulassen. Dabei sollen die Selbstgeißelungsprozessionen in Verbindung mit anderen ‘Āšūrā’-Ritualen sowie deren Hintergrund, Entstehung und Entwicklung kontextualisiert werden. Der regionale Fokus auf die südlibanesischen Stadt Nabatieh² spielt dabei eine besondere Rolle, da sie einerseits ein bedeutendes schiitisches Zentrum darstellt und andererseits als Schauplatz der wichtigsten Trauerrituale zu ‘Āšūrā’ fungiert.

Bei der Umschrift der arabischen Wörter wurde zur besseren Leserlichkeit darauf verzichtet, sämtliche Begriffe zu transkribieren. Ortsnamen wie *Beirut*, *Mekka*, *Medina*, *Nabatieh*, *Baalbek* und *Bekaa* oder im Deutschen gebräuchliche Worte wie *Koran* und *Safawiden* werden nicht in der Umschrift wiedergegeben. Dasselbe gilt für international bekannte Namen wie Saddam Hussein, Fouad Chehab, Camille Chamoun oder Hisbollah (eigentlich *Ḥizb Allāh*). Ansonsten richtet sich die Transliteration von arabischen Wörtern und Namen nach der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (vgl. Brockelmann 1969).

¹ Nach ordnungsgemäßer Transliteration aus dem Arabischen eigentlich Nabaṭīya, dt.: Nabatäa.

1. Ritualtheorien

1.1 Begriffsherkunft und Definition

I am not, of course, trying to discover what ritual „really“ is, for it is not an entity to be discovered. Rather, ritual is an analytical category that helps us deal with the chaos of human experience and put it into a coherent framework. There is thus no right or wrong definition of ritual, but only one that is more or less useful in helping us understand the world in which we live. (Kertzer 1988: 8)

Die Bedeutungen des Wortes „Ritual“ sind sehr vielfältig und zeigen sich unter anderem in den Klassifikationen von Ritualen. Mit fast jeder Handlungsbezeichnung und vielen anderen Begriffen kann ein zusammengesetztes Wort mit Ritual gebildet werden. Daher existiert eine lange Reihe an Ritualtypologien wie Alltagsrituale, Heilrituale, Opferrituale, Tanzrituale, Reinigungsrituale, Übergangsrituale³ und viele mehr.

Dabei ist zu beachten, dass die Anwendung von Typologien und universalisierenden Vergleichen oft den kulturellen Eigenwert und die Akteursperspektiven ausblendet, umgekehrt aber das Vorverständnis des Betrachters implizit oder explizit transportiert und privilegiert. (Brosius e.a. 2013: 10)

Man kann demzufolge nicht von einer einheitlichen Definition des Ritualbegriffes ausgehen.

Daher ist es sinnlos zu fragen: „Was ist ein Ritual?“ [...] Besser ist zu fragen: „Wer bezeichnet ein Handlungsgeschehen als Ritual – und warum?“ Dann wird deutlich, dass der Begriff „Ritual“ selbst nicht wertfrei und geschichtsübergreifend ist, sondern in bestimmte Zeiten und kulturell und historisch geprägte Diskurse gehört und sich auch seinerseits wiederum prägend auf kulturelle und diskursive Praktiken auswirkt. (ebda.)

Auch die etymologische Herkunft des Wortes führt auf keine einheitliche Bedeutung zurück. Der Wortstamm „Ritual“ deutet auf einen Ursprung aus dem Sanskrit hin, wo die Wortwurzel *rta* mit „Ordnung, Wahrheit“ übersetzt wird. Eine andere Deutung der Wortherkunft bezieht sich auf die indogermanische Verbalwurzel *ri*, „fließen“. Beide Lesarten sind konträr. Während bei Ersterer die „unveränderliche kosmologische Ordnung“ betont wird, steht bei Letzterer der stetige Wechsel und Dynamik im Vordergrund.

Der sprachverwandtschaftlich näher stehende lateinische Begriff *ritus* wurde in der Antike vor allem für feierliche religiöse Bräuche verwendet, was jedoch der heutigen Begriffsausweitung von Ritual nicht gerecht wird (vgl. Brosius e.a. 2013: 10), die mit Ende des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem kolonialen Kontakt zu anderen Kulturen festzustellen ist. Zu dieser Zeit erfuhr auch das Interesse an religiösen Kulturen einen Aufschwung, das sich in der

³ Eine Sonderform stellen die in der Anthropologie besonders beachteten Übergangsriten (*rites des passage*) dar, bei denen die aktiven TeilnehmerInnen von einem Status zum nächsten hinüberwechseln (vgl. Van Gennep 1909).

Etablierung von wissenschaftlichen Disziplinen wie der Anthropologie, Soziologie und Religionswissenschaften ausdrückte. Wichtige Gründerpersönlichkeiten dieser Fächer gelten zugleich als erste europäische Ritualtheoretiker. Darunter sind beispielsweise William Robertson Smith, James George Frazer, Arnold van Gennep, Émile Durkheim oder Ruth Benedict erwähnenswert (vgl. Brosius e.a. 2013: 11).

1.2 Entwicklung von Ritualtheorien

1.2.1 Émile Durkheim

Für den französischen Soziologen Émile Durkheim (1858-1917), der den Ritualbegriff in den Sozialwissenschaften maßgeblich beeinflusste, wird die Welt durch religiöse Praktiken in eine sakrale und eine profane Sphäre aufgeteilt. In *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (erstmalig 1912 publiziert) definiert er die Funktion von Ritualen als Stärkung von sozialen Gruppenbeziehungen, Identitäten und des Gefühls von Sicherheit. Dies wird durch eine zeremonielle Zurschaustellung kollektiver Symbolismen erreicht. Durch rituelles Singen und Tanzen etwa werden kollektive Repräsentationen gebildet, die den Individuen als eigene äußere Triebkraft erscheinen. Während ritueller Handlungen werden alltägliche Ideen zu sakralen umgewandelt. Generell können das religiöse und das profane Leben nicht zeitgleich beansprucht werden. In der Zeit, in der religiöse Aspekte geltend gemacht werden, sind daher gewisse Charakteristika des profanen Lebens verboten. Beispielsweise zählt in gewissen Kontexten und Situationen die Aufnahme von Nahrung zur profanen Sphäre und ist daher in religiösen Zeiten verboten (Fastenzeit) (vgl. Durkheim 1947: 306f).

Ab Mitte des 20. Jahrhunderts erfuhr der bis dahin neutral oder negativ besetzte Ritualbegriff in der Wissenschaft eine Neuerung, indem in wenigen Jahren einige wichtige theoretische Abhandlungen zur Ritualforschung publiziert wurden. Zu dieser Zeit definierten anthropologische Studien Rituale als „symbolische, expressive, erfahrungsgesättigte, performative und kommunikative Ereignisse“ (Brosius e.a. 2013: 11). Diese Ansicht vertraten etwa John Beattie, Mary Douglas, Edmund Leach und Victor Turner (vgl. Brosius e.a. 2013: 11f).

1.2.2 Victor Turner

Der aus Schottland stammende Victor Turner (1920-1983), der nach dem Zweiten Weltkrieg sein Anthropologiestudium abschloss und an der Seite von Meyer-Fortes und Firth arbeitete,

gehörte der theoretischen Ausrichtung der *Manchester School of Anthropology* unter seinem Mentor Max Gluckman an. Er führte seine Feldforschung unter den Ndembu in Sambia durch, in der er davon ausgeht, dass Rituale das Werk der Götter sind. Die ritualisierten Handlungen können einer Gruppe von Menschen dazu dienen, gemeinsame Energien zu kanalisieren und ihr Handeln mit einem moralischen Zweck auszustatten. Turner spricht in diesem Zusammenhang auch von „*bounded communities*“. Der Anthropologe gilt als einer der wichtigen VertreterInnen der symbolischen Anthropologie, indem er seine Forschungssubjekte durch Beobachtungen aus Literatur und Philosophie, vor allem anlehnend an Semiotik und Strukturalismus, erklärt (vgl. Abrahams 2009: vi).

In the social sciences generally, it is, I think, becoming widely recognized that religious beliefs and practices are something more than “grotesque” reflections or expressions of economic, political, and social relationships; rather are they coming to be seen as decisive keys to the understanding of how people think and feel about those relationships, and about the natural and social environments in which they operate. (Turner 2009: 6)

In seinem bedeutenden Werk *The Ritual Process* (erstmalig erschienen 1969), bezieht sich Turner auf die von Arnold van Gennep entwickelte analytische Rahmenordnung der *Rites de Passage* (1909). Dort werden sie als solche Riten definiert, die jeden Wechsel von Ort, Status, sozialer Position und Alter begleiten. Diese Übergangsrituale laufen nach einem dreiteiligen Schema ab. Die erste Phase der Ritualhandlung besteht in einer Absonderung vom gewöhnlichen Alltagsgeschehen. Dabei tritt ein Übergangsprozess von einem Schwellenstatus zur rituellen Welt auf, die keine alltäglichen Vorstellungen und Begriffe von Raum und Zeit mehr aufweist. Die Gruppe oder das Individuum legt symbolisches Verhalten an den Tag, das die Distanziertheit gegenüber einem früheren fixen Punkt in der Sozialstruktur bzw. zu einem Set an kulturellen Konditionen zum Ausdruck bringt. In einer zweiten Phase werden bestimmte Aspekte der Krise, die die erste Phase der Separation einleitet, nachahmend dargestellt. Die Schwellenphase beinhaltet für die das Ritual ausführenden Personen mehrdeutige Charakteristika, da diese einen kulturellen Bereich durchqueren, das wenige oder gar keine Gemeinsamkeiten mit dem vergangenen oder dem zukünftigen Status aufweist. Die dritte und letzte Phase bei Übergangsritualen stellt die Rückkehr und Wiedereingliederung in die Alltagswelt dar (vgl. Turner 2009: 94).

Das Phänomen der Homogenität und Kameradschaft unter den Teilnehmenden ist im Rahmen der liminalen Phase von besonderer Bedeutung für die vorliegende Arbeit. Turner erwähnt als Beispiel millenaristische (chiliastische) religiöse Bewegungen, die vor allem für die entwurzelten und desillusionierten Massen von Stadt und Land, die am Rande der Gesellschaft leben, attraktiv wirken. Auch in ehemaligen Stammesgesellschaften, die unter

die fremde Vorherrschaft komplexer Industriegesellschaften gebracht wurden, findet man eine Tendenz zu chiliastischen Strömungen. Eigenschaften solcher Bewegungen sind Homogenität, Gleichheit, Anonymität, Absenz von Eigentum und Besitz, die Reduktion aller Gruppenmitglieder zum selben sozialen Status, uniformes Erscheinen (durch Kleidung), sexuelle Abstinenz und die Abschaffung von Rang. Von den Mitgliedern wird Demut, Selbstlosigkeit und totale Hörigkeit gegenüber dem Gruppenführer oder dem Propheten und seinen verehrten Anweisungen erwartet. Die Maximierung von religiösen Standpunkten und Verhaltensweisen anstelle von säkularen, die Aufhebung von verwandtschaftlichen Vorrechten und Verpflichtungen sowie die Einfachheit von Sprache und Handlungen zeichnen die religiösen Bewegungen aus. Dazu kommt die Akzeptanz von Schmerz und Leiden bis hin zum Märtyrertod (vgl. Turner 2009: 111f).

Turner unterscheidet außerdem zwischen kalendarischen und „*life crisis*“ Ritualen. Erstere werden überwiegend von Gruppen abgehalten oder betreffen oft ganze Gesellschaften. Sie finden meist an wichtigen bestimmten Zeitpunkten statt. Viele richten sich nach dem jährlichen Produktionszyklus der Landwirtschaft wie beispielsweise Erntefeste. Zu den kalendarischen Ritualen gehören auch alle Übergangsrituale, die eine Gruppe beim Wechsel von einem Status zum nächsten begleiten. Exemplarisch seien kollektive Rituale zur Kriegsvorbereitung oder zur Vorbeugung von Hungersnot, Seuchen oder Dürreperioden genannt (vgl. ebda.: 169). Im Gegensatz dazu beziehen sich die *life crisis*-Rituale auf eine einzelne Person, die von der Geburt bis hin zum Tod mehrere einschneidende soziale Veränderungen durchlebt, die durch Übergänge von einem Status zum nächsten markiert sind. Dabei handelt es sich hauptsächlich um Rituale die bei der Geburt, in der Phase der Pubertät, Heirat und Tod sowie beim Wechsel zu einer höheren Position (politisches Amt, Mitgliedschaft in einem elitären Club, etc.) abgehalten werden (vgl. ebda.: 168).

1.2.3 Mary Douglas und Maurice Bloch

Unter Ritualen im Allgemeinen wurden „*bestimmte Arten von Handlungen und de[r] Ausdruck des Glaubens an bestimmte symbolische Ordnungen*“ (Douglas 1981: 13) verstanden. Ritualismus ist nach dieser Definition besonders in Gesellschaftsgruppen, „*wo man dem symbolischen Handeln den höchsten Grad unbezweifelbarer Wirksamkeit zuspricht*“, besonders stark ausgeprägt (Douglas 1981: 20).

Mary Douglas (1921-2007), Schülerin von E. E. Evans-Pritchard, lehrte an der *University of London* Sozialanthropologie und verfasste einflussreiche Werke über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Symbolsystemen. In *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (auf Deutsch erstmals 1974 erschienen) werden unterschiedliche wissenschaftliche Ansätze aus der Anthropologie, Soziologie, Soziolinguistik und Psychoanalyse kombiniert.

Rituelles Verhalten stellt für Douglas primär eine Kommunikationsform dar, die sich durch non-verbales Einverständnis ergibt. Rituale haben neben ihren zentralen Funktionen, Informationen weiterzugeben, auch eine ästhetische Bedeutung, indem sie Ausdruck und bestätigende Ausschmückung einer Gesellschaft sind.

Die Anthropologin stellt eine Abwendung vom Ritual in der heutigen Gesellschaft fest. Sie sieht im „*Schwinden des Verbundenseins durch gemeinsame Symbole*“ eine problematische Entwicklung und registriert verbreiteten Abscheu und Widerwillen gegenüber Ritualen. Der Begriff des Rituals sei ein anstößiges Wort geworden, in dessen Bedeutungsrahmen man gegen jede Art von Formalismus rebelliere (vgl. Douglas 1981: 11).

Mit dieser Sichtweise wurde der bis dahin mit „primitiven Kulturen“ und Rückständigkeit assoziierte Ritualbegriff dahingehend positiver konnotiert, als dass auch westliche Handlungen vermehrt als Rituale betrachtet und untersucht wurden.

Im Gegensatz zu Mary Douglas hält Neuhauser in seinem zeitlich aktuelleren Sammelband jedoch fest, dass die vor einigen Jahrzehnten ausgesprochene Prophezeiung, die religiöse Welt sei vom Absterben bedroht, von einer „Wiederkunft der Religion“ auch in den säkularisierten Gesellschaften abgelöst wurde und daher auch Rituale eine Neubelebung erfahren (vgl. Neuhauser 2009: 7).

Der britisch-französische Anthropologe Maurice Bloch (geb. 1939), der sich in seiner Feldforschung in Madagaskar vor allem auf syntaktische und linguistische Ritualaspekte konzentriert, geht davon aus, dass in Ritualen spezielle Sprachcodes verwendet werden, die meist singend oder durch Reden übermittelt werden. Innerhalb des stattfindenden Rituals werden also alltägliche Formen der Kommunikation verändert. Auch non-verbale Kommunikationsmodifikationen finden statt, die sich beispielsweise im rituellen Tanz äußern (vgl. Bloch 1989: 20).

1.3 Bedeutungen und Funktionen von Ritualen

In der Theorie wird zwischen Ritualen in einem engeren Sinn und Ritualisierungen unterschieden. Unter Ritualen werden primär Handlungen verstanden, die auf gewisse Art und

Weise bewusst und zielgerichtet durchgeführt werden und auf die soziale Umwelt einwirken. Die bewusste Durchführung der rituellen Handlungen soll nicht ausschließen, dass unbewusste Elemente darin wirksam sind, jedoch wird betont, dass Rituale „*gestaltet, inszeniert und geradezu designt*“ sind (vgl. Brosius e.a. 2013: 14).

Zur Bestimmung von Ritualen ist ihr kontextueller Rahmen entscheidend. Die meisten Rituale werden zeitlich und räumlich deutlich sichtbar abgegrenzt, indem sie etwa zu bestimmten, von außen gekennzeichneten Zeiten und an besonderen Orten stattfinden. Diese Kontexte standardisieren Formalien und kanalisieren Emotionen, indem bestimmte Reaktionen vorgegeben werden. Zu den ritualisierten Emotionen gehört etwa das im Ritual vorgeschriebene Weinen (vgl. ebda.), das besonders bei ‘Āšūrā’ einen zentralen Stellenwert einnimmt (siehe Kapitel 5 und 10.1.4).

Die Formalität von Ritualen betrifft auch ihre Darstellung und Performanz. Sie setzen sich größtenteils aus wiederholten und wiederholbaren Elementen, zum Beispiel nachahmbaren Handlungen, zusammen. Diese Teilelemente werden bewusst und nach Regeln zu einem Ritualkomplex zusammengefügt.

Ritualisierungen hingegen beziehen sich auf routinierte Alltagshandlungen, bei denen zwar auch förmliche, repetitive und performative Handlungsmuster auffindbar sind, aber die kulturelle Symbolik, die eine Überhöhung der Handlung und ihrer Normativität ausmacht, fehlt (vgl. Brosius e.a. 2013: 12).

Rituale in einem engeren Sinne der Begriffsverwendung sind mithin in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden [...]. Sie vermindern die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch „praktische Logik“, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden. (Brosius e.a. 2013: 15)

Die Frage nach Bedeutung oder Funktion von Ritualen wird je nach Forschungsmaterial und wissenschaftlicher Perspektive unterschiedlich ausfallen. Als unbestritten gilt, dass Rituale individuelle und kollektive Ausdrucksmittel für emotionale Erfahrungen sind (vgl. Neuhauser 2009: 7). Rituale können bei Individuen oder sozialen Gruppen subjektive Emotionen wie Angst, Freude oder ästhetische Reize bewirken, indem sie soziale Beziehungen stabilisieren, solidarisieren oder hierarchisieren. Oft werden die im Mittelpunkt des Rituals stehenden Ereignisse durch die Transzendierung in eine vergangene Welt mit der Gegenwart in Beziehung gesetzt.

Indem sie die Sinn- und Bedeutungsfragen sozialen Handelns aktualisieren und dann weitgehend ausschalten, werden sie zu Habitus, Gewohnheit oder Struktur und formen damit

ein kulturelles Gedächtnis, bei dem das richtige und angemessene Verhalten nicht unbedingt jedes Mal neu ausgehandelt oder legitimiert werden muss. (Brosius e.a. 2013: 16)

Aus diesem Zusammenhang ergibt sich auch, dass die Gegenwart nicht ohne die ihr zugrunde liegende Vergangenheit verstanden werden kann. 'Āšūrā' als Gedenkfeier eines historischen Ereignisses muss daher im Hinblick auf die Geschichte betrachtet werden.

Rituale sind weiters oftmals Ausdrucksmittel einer religiösen Erfahrung, stellen aber gleichzeitig auch den Zugang zur Religion dar (vgl. Neuhauser 2009: 8).

Neben religiösen Inhalten dienen Rituale oft auch politischen Zwecken, auf die sich der Anthropologe David Kertzer spezialisiert hat. Durch Rituale versuchen etwa ehrgeizige politische Persönlichkeiten, ihr Herrschaftsrecht durchzusetzen, amtierende Autoritäten trachten danach, ihre Einflussnahme zu stärken und Revolutionäre versuchen durch Rituale, eine neue Anhängerschaft zu gewinnen. Politische AkteurInnen und Institutionen setzen Riten als Mittel ein, um in ihrer Umgebung eine politische Atmosphäre zu erschaffen. Durch die Teilnahme an Ritualen identifizieren sich die Partizipierenden auf symbolische Art und Weise mit der jeweiligen politischen Ausrichtung (vgl. Kertzer 1988: 1). Politische Rituale können für die TeilnehmerInnen zu einem besseren Verständnis des Weltgeschehens beitragen, indem es im Rahmen von Ritualen drastisch simplifiziert wird. Kertzer stellt richtigerweise fest, dass wenige AutorInnen Ritualen in der modernen Politik Bedeutung beimessen, sondern der Fokus vor allem auf religiösen Ritualen in „weniger entwickelten“ Gesellschaften ruht (vgl. ebda.: 2). Die Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Ritualen birgt aufgrund der oftmaligen Verwobenheit der beiden Aspekte Schwierigkeiten in sich und stellt für Kertzer eher eine Behinderung als eine Hilfestellung dar (vgl. ebda.: 9).

Der Autor hält fest, dass Rituale eine Grundlage für Revolution und Widerstand bieten können, vor allem für solche Gruppen, die von einer militärischen Macht unterdrückt werden und in deren Tradition keine Mechanismen für umfangreiche politische Organisation bestehen. Oftmals besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dem Fehlen von hierarchischer politischer Organisation und militärischer Unterlegenheit. Rituale stellen eine Basis für gemeinsame Identifikation und Kommunikation zur Verfügung, bei der politische Beziehungen und Machtverhältnisse neu definiert werden können (vgl. Kertzer 1988: 168f). Die Aspekte der Revolution und des Widerstandes kommen in 'Āšūrā'-Ritualen im Libanon vielfach und auf mehreren Ebenen zum Ausdruck und sind essentielle Bestandteile des Ritualkomplexes, wie sich später zeigen wird.

Für die vorliegende Untersuchung zur jährlich stattfindenden schiitischen Trauerveranstaltung unter besonderer Berücksichtigung der Selbstgeißelungspraktiken sind zwei Klassifikationen von Ritualen relevant und werden daher näher vorgestellt.

1.4 Commemorative Rituals

In der *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals* (2004), in der 'Āšūrā' als Ritual verwunderlicher Weise nicht erwähnt wird, wird definiert, dass Gedenk- oder Erinnerungsrituale (*commemorative rituals*) zum feierlichen Gedächtnis einer Person, eines Ortes oder eines Ereignisses stattfinden. In erster Linie fungieren sie als Gedächtnisstütze und Mittel zur Erinnerung, um den am Ritual Teilnehmenden etwas Vergangenes in Erinnerung zu rufen. Oft geschieht dies über vokale oder körperliche Beteiligung. Indem der Bedeutung der Erinnerung in Gedenkritualen eine zentrale Rolle zukommt, kann diese Art von Ritualen von anderen unterschieden werden. Die symbolische, zeitliche und physische Distanz zu der Person oder dem Ereignis, dem die Ehre gebührt, ist dabei charakteristisch. Weiters beinhalten Erinnerungsrituale verbale Inhalte wie Reden, Predigten oder damit zusammenhängende symbolische Gestiken, die von großer Bedeutung für die Ausführung und Aufrechterhaltung der Rituale sind. Gedenkrituale, wie 'Āšūrā' eines ist, gehören zu den weltweit verbreitetsten und universellen Genres von religiösen Ritualen und umfassen eine lange Reihe an Riten, angefangen bei gemeinsamen Gottesdienst-Praktiken der großen Weltreligionen bis hin zu rituellen Tänzen der australischen Aborigines. Zentraler Bestandteil jedes einzelnen Gedenk- bzw. Erinnerungsrituals ist die Zusammenführung von Vergangenheit und Gegenwart (vgl. Gunn 2004: 93), oftmals im Hinblick auf eine verbesserte Zukunft (siehe auch Kapitel 10.1.5). So wird beispielsweise auch das täglich fünf Mal wiederholte Gebet im Islam oder die Sonntagsmesse im Christentum zu den Erinnerungsritualen gezählt, da diese durch ihre vermittelnden Funktionen ebenfalls als Gedenkveranstaltungen angesehen werden können.

Weil das Ereignis eines Todesfalls in vielen Kontexten als unschönster Bestandteil des menschlichen Lebens gilt, ist die Beerdigung das universellste und erkennbarste Erinnerungsritual im Gedenken an eine verstorbene Person. Auch werden Todes- und jährliche Feiertage eingeführt, um die Menschen an den Tod eines bedeutenden Individuums zu erinnern. Charakter und Persönlichkeit des/r Verstorbenen werden hervorgehoben, sowie seine/ihre sozialen Rollen und vergangenen Aktionen bzw. Taten in Erinnerung gerufen (vgl. Kapitel 5). Mit der Praxis der Bestattung sind Gedenkfeiern verbunden, die im Gegensatz zu Begräbnisfeiern auch zur Erinnerung an ein wichtiges Ereignis oder an einen heiligen Ort

stattfinden können. Als Beispiel werden hier die zahlreichen Trauerfeiern zum Gedenken an die Zerstörung des World Trade Centers in den USA genannt, in denen nicht nur den Toten, sondern auch dem Geschehnis an sich und dem ehemaligen Ort gedacht wird. Diese Formen von Ritualen sind bedeutend, da sie implizieren, dass das ritualisierte Gedenken auch als Mittel von Kritik, Trauer und Schuldzuweisung fungieren kann. Damit eine Person, ein Ort oder ein Ereignis aus der Vergangenheit erfolgreich ins Gedächtnis gerufen werden kann, bedarf es eines symbolischen Aktes oder einer Geste im Gedenkritual. Dieses Symbol mag eine stellvertretende Repräsentation des zu erinnernden Objektes sein oder etwa eine bestimmt ausgeführte Bewegung des eigenen Körpers (z.B. Tanz oder im Fall von 'Āšūrā', rituelles Weinen oder Schlagen). Im westlichen Kontext sind Reden, Vorträge oder andere Formen von verbalen Äußerungen wie beispielsweise Litaneien und Anrufungen die üblichsten Mittel in Gedächtnisritualen, um die Erinnerung der Teilnehmenden zu stimulieren (vgl. Gunn 2004: 94). Schon in antiken rhetorischen Texten wird mehrfach erwähnt, dass Reden zum Gedenken an eine verstorbene Person dazu dienen, die gemeinsame Verbindung zu diesem Individuum zu stärken. Obwohl in Erinnerungsritualen in erster Linie Personen bedacht und hoch gelobt werden bzw. ein gemeinsamer Feind verurteilt wird, üben sie eine identitäre Funktion aus, da tendenziell die Gemeinsamkeiten der teilnehmenden Personen betont werden.

Daneben weist ein Erinnerungs- oder Gedenkritual aber auch Beschränkungen und Grenzen auf, die durch soziale Gepflogenheiten und Praktiken zustande kommen. Beispielsweise wäre es während eines Gedenkrituals oder einer Bestattungszeremonie für den/die RednerIn oder die Führungsperson im Ritual höchst unpassend, sich selbst statt der zu erinnernden Person in den Mittelpunkt der Veranstaltung zu stellen (vgl. ebda.: 95).

Es kann daher festgehalten werden, dass der Hauptzweck von Gedenkritualen darin besteht, die Vergangenheit in die Gegenwart zu transferieren, um die gemeinschaftliche Verbundenheit zwischen den TeilnehmerInnen feierlich zu begehen.

Ian und Aleida Assmann prägten den Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“, der sich auf Selbst- und Weltbilder bezieht, die im Laufe mehrerer Jahrhunderte über Generationen hinweg durch die wiederholte Erinnerung an Texte, Bilder und Rituale geprägt wurden. Neben dem kulturellen ist das kommunikative Gedächtnis Bestandteil des übergeordneten kollektiven Gedächtnisses. Während sich das kommunikative Gedächtnis auf die alltägliche orale Überlieferung von drei Generationen innerhalb einer Gruppe beschränkt, umfasst das kulturelle Gedächtnis ein höheres Maß an Formalität und bezieht sich auf eine mythische

Vorzeit. Tradition und Wiederholung spielen im kulturellen Gedächtnis zentrale Rollen. Es wird im Rahmen von Gedenktagen und religiösen Festen wie beispielsweise ‘Āšūrā’ eines ist manifestiert (vgl. Assmann 1992). Die Beschaffenheit des kulturellen Gedächtnisses ist stetiger Veränderung unterworfen. Kulturelles Gedächtnis kann im Zeitalter hoch entwickelter Kommunikationstechnologien auch in Form neuer Medien reproduziert werden (vgl. Assmann 1999). Im Falle meiner teilnehmenden Beobachtung an Muḥarram-Gedenkfeiern, lassen sich Ton-, Fotografie- und Videoaufnahmen von Trauerprozessionen per Mobiltelefon als Beispiel nennen (vgl. auch Kapitel 10.2.5).

Ein weiterer wichtiger Aspekt in der Untersuchung von Ritualen, insbesondere bei Erinnerungs- und Gedenkritualen, ist die Frage nach Inklusion und Exklusion. Religiöse Rituale richten sich meist an eine bestimmte Gruppe von AkteurInnen, während gleichzeitig Mitglieder anderer Gruppen ausgeschlossen werden. Dieser Gesichtspunkt zeigt sich beispielsweise besonders deutlich in Konfrontationen zwischen schiitischen und sunnitischen Auslegungen von ‘Āšūrā’-Feiern (vgl. Kapitel 6).

1.5 Blutrituale

Neben der Form der eben erwähnten Erinnerungsrituale gibt es die Kategorie der Blutrituale, die von Gruppen in unterschiedlicher Weise ausgeführt werden. Dazu gehören Tieropfer, Menschenopfer, Rituale, bei denen Blut fließt oder Schnittwunden zugefügt werden, Rituale, die sich um Menstruationsblut drehen und Rituale, bei denen symbolisches Blut verwendet wird. Den meisten Blutritualen ist eine spirituelle Bedeutung immanent, bei denen oftmals ein kultureller Mythos artikuliert oder nachgestellt wird. Blutrituale können aber auch Zugeständnisse oder Opferbringung an eine höhere spirituelle Macht darstellen. Manche markieren den Übergang von einem sozialen Status zu einem anderen (*rites des passages*). Üblicherweise erfordern Blutrituale, wie andere Riten auch, auf immer ähnliche Art und Weise wiederholende Vorführungen. Blut stellt ein beinahe universelles Symbol an Lebenskraft dar, das in diversen und zahlreichen religiösen sowie magischen Metaphern zum Ausdruck kommt. In den meisten Zusammenhängen symbolisiert Blut übernatürliche Kraft. Auch Blut vergießende Sportarten wie die Gladiatorenspiele und die Tierkämpfe im antiken Rom sind auf bestimmte Art und Weise mit Blutritualen verbunden, obwohl ihr unterhaltender Aspekt anstelle der religiösen Bedeutung im Vordergrund steht (vgl. Tumminia 2004: 53).

Rituale, bei denen Blutvergießen von zentraler Wichtigkeit ist, können unterschiedliche Ausformungen annehmen. Verhandlungen oder einen Treuepakt mittels Blut zu besiegeln, gehört wahrscheinlich zu den ältesten Praktiken der Menschheit. Das Konzept Blutsbrüderschaft zu schließen oder eine soziale Beziehung durch das Vermischen des Blutes mehrerer Personen geltend zu machen, stammt aus der Antike. Manche der blutigen Rituale beinhalten Selbstopfer wie beispielsweise im japanischen Selbstmord-Ritual *hara-kiri*. Die Praxis, nach Entehrung der eigenen Person den Freitod zu begehen, die ursprünglich von entwürdigten Samurai-Kämpfern ausgetragen wurde, ist bis heute in Japan nicht vollends verschwunden. Im Mittelalter begannen christliche Fanatiker, von denen manche später heilig gesprochen wurden, mit der Kasteiung des eigenen Körpers. Selbstgeißelungen, bei denen das Blut floss, gehörten dazu (vgl. Tumminia 2004: 55 und Kapitel 5.4.4.2).

Viele früher akzeptieren religiösen Praktiken – so auch die Trauerpraktiken zu ‘Āšūrā’ – werden heutzutage kritisch betrachtet. MenschenrechtsaktivistInnen alarmieren die Öffentlichkeit von Vorfällen mit menschlichen Opfern. Nichtsdestotrotz üben Religion außerhalb der etablierten westlichen Traditionen nach wie vor Blutrituale aus. Die moderne Medizin war für die ab dem Ende des 20. Jahrhunderts weit verbreite Assoziation von Blut mit dem tödlichen AIDS Virus und dem Stigma der HIV Infektion ausschlaggebend. Dies wird auch im Kapitel 10.2 nach Interviewaussagen deutlich. Die rasante Ausbreitung und Konsumation von an Gewalt verherrlichenden Videospielen und Kinofilmen gibt einer neuen Symbolik von Blut Aufschwung, bei der virtuelles anstelle von körperlichem Blut eine wichtigere Bedeutung zukommt. Einhergehend mit der Veränderung von Gesellschaften und dem ständigen Wandel an Symbolen, werden auch Blutrituale Modifikationen unterzogen (vgl. Tumminia 2004: 56).

Nach dieser allgemeinen Betrachtung von Ritualtheorien und Funktionen von Ritualen, wird näher auf das thematische und regionale Untersuchungsfeld – schiitische Trauerrituale zu ‘Āšūrā’ im Libanon – eingegangen.

2. Zur allgemeinen Situation von SchiitInnen – ein Überblick

Die schiitische Richtung des Islams und deren Vertreter standen bis in die achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts nicht im Mittelpunkt akademischer oder medialer Aufmerksamkeit.

Erst mit der Absetzung des Schahs von Persien 1979 durch schiitische Revolutionäre, der anschließenden Errichtung der islamischen Republik Iran, der Berichterstattung über den libanesischen Bürgerkrieg in den 80er Jahren, Unruhen in Afghanistan und über schiitische Aufstände gegen Saddam Hussein wurden SchiitInnen als politische AkteurInnen wahrgenommen. Weiterhin im Schatten blieben allerdings ihre über dreizehn Jahrhunderte alten religiösen Traditionen. Bestenfalls gingen Bilder von Selbstgeißelungszeremonien, auf denen sich Männer den Rücken blutig schlagen oder sich mit Schwertern die Stirn zerhacken, durch die internationale Medienlandschaft. Solche Bilder wirken verstörend und suggerieren in der Vorstellung der RezipientInnen eine Konstruktion von SchiitInnen als fremd, unverständlich, mystisch und irrational, wenn nicht barbarisch. Dadurch ist das Schiitentum in vielen Köpfen als *„besonders bedrohliche Spielart des ohnehin fanatisch verschrienem Islams“* festgeschrieben (Halm 2005: 7).

130 bis 195 Millionen Menschen weltweit, also zehn bis fünfzehn Prozent der 1,3 Milliarden MuslimInnen, gehören der schiitischen Richtung des Islam an (vgl. Nasr 2006: 34). Der Iran stellt mit 85 Prozent der 57 Millionen Einwohner den weltweit höchsten SchiitInnen-Anteil, im Irak und in Bahrain zählen 60 Prozent der Gesamtbevölkerung zur schiitischen Glaubensgruppe. Im Libanon sind SchiitInnen mit 30 bis 40 Prozent die größte Bevölkerungsgruppe. Daneben gibt es zahlreiche schiitische Minderheiten in Saudi-Arabien, Kuwait und Katar, wo deren politische Partizipation entweder eingeschränkt oder gar nicht vorhanden ist (vgl. Chalabi 2006: 7). In Ägypten mit seinen etwa 80 Millionen EinwohnerInnen leben zwei Millionen SchiitInnen, die in der nach- Mubarak-Ära verstärkt anti-schiitischen Ressentiments ausgesetzt sind (vgl. Harrer 2013). Im zentralen Bergland von Afghanistan existieren die mongolischen Hezara, die ebenfalls der schiitischen Richtung des Islam angehören. Drei Viertel der BewohnerInnen Aserbaidschans sind heute schiitischen Glaubens. Auch in Indien, im pakistanischen Panjab, in der umstrittenen Region Kaschmir und in Tadschikistan leben schiitische Gemeinden (vgl. Halm 2005: 9; Marcinkowski 2010: 19).

Die größte religiöse Gruppe innerhalb des Schiitentums gehört der Tradition der Zwölfer-Schia an, von der die vorliegende Arbeit handelt. Die AnhängerInnen dieser schiitischen Ausrichtung werden auch als ImamatInnen bezeichnet. Daneben existieren aber auch noch kleinere schiitische Konfessionen wie die IsmailitInnen des Aga Khan (siehe Kapitel 3.3), die indischen Bohras, die Fünfer-SchiitInnen bzw. ZaiditInnen im Jemen oder die syrischen

Nusairi-AlawitInnen. Daneben wird der Glaube der DrusInnen zum Schiitentum gezählt (vgl. Halm 2005: 10)⁴.

Im folgenden Kapitel wird die Entstehung des schiitischen Islams beleuchtet. Dabei stellt die historische Schlacht von Karbalā' im Jahr 680 einen entscheidenden Moment dar, ohne den die Schia (abgeleitet von *aš-šī'a* „Anhängerschaft, Partei“) nicht in ihrer heutigen Form existieren würde.

3. Geschichtlicher Hintergrund: Politische und religiöse Entwicklungen

3.1 Vorgeschichte – die Spaltung der muslimischen Urgemeinde

Der in der islamischen Geschichte wichtigste dogmatische Bruch – derjenige zwischen SchiitInnen und SunnitInnen, dessen volle Entwicklung sich über mehrere Jahrhunderte hinweg zog – entstand aufgrund der unregelmäßigen Nachfolge des Propheten Muḥammad. Da der Begründer des Islams zu seinen Lebzeiten (570-632) keinen eindeutigen Nachfolger bestimmt hatte, debattierte die junge muslimische Gemeinde nach seinem Tod darüber, wer dem Propheten in seiner Position folgen sollte und wer das Recht habe, darüber zu bestimmen. Das politische System zu Zeiten wurde als Kalifat bezeichnet, wobei der Kalif – das arabische Wort *ḫalīfa* bedeutet übersetzt „Stellvertreter“ oder „Nachfolger“ (vgl. Halm 2005: 11) – nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Führung verkörperte. Die Mehrheit der MuslimInnen unterstützte die Autorität und Regierung des Kalifen. Daneben gab es jedoch einige, die ʿAlī bin Abī Ṭālib (geb. um 598), Cousin und später Schwiegersohn des Propheten, als rechtmäßigen Nachfolger Muḥammads anerkannten. Jene kleine Gruppe von MuslimInnen, die später als SchiitInnen bezeichnet wurden, war davon überzeugt, der Prophet selbst habe ʿAlī durch göttliche Inspiration als seinen Nachfolger deklariert (vgl. Aghaie 2005:1). Außerdem sei ʿAlī aufgrund seiner engen Verbindung zu Muḥammad mehr als jeder andere aus der Familie des Propheten für das Amt der Nachfolge prädestiniert.

Der Name der Gruppe, die ʿAlī als Muḥammads direkten Nachfolger sehen wollten, leitet sich vom Begriff *šīʿat ʿAlī*, ʿAlīs Partei, ab. Diese Gruppe wurde zunehmenden Maßes mit der Propagierung des Imāmats assoziiert, an dessen Spitze ein Imām sitzt, der ein Nachkomme aus der direkten Verwandtschaftslinie des Propheten sein muss (vgl. Halm 2005: 11). Das

⁴ Die Unterschiede der drusischen und schiitischen Doktrin sind allerdings so groß, dass von einer eigenständigen Religion gesprochen werden muss.

arabische Wort *Imām* ist mit der Präposition *amāma* verwandt, was „vor“ bedeutet. Ein Imām ist der „Vorbeter“ oder der Leiter des Gebets. Halm übersetzt den Begriff als „Gemeindeoberhaupt“ (vgl. Halm 2005: 11), obwohl ein Imām mehrheitlich kein politisches Amt ausübte. In der Tradition der Zwölfer-Schia wird der Imām als mit übernatürlichen Fähigkeiten wie Unfehlbarkeit und besonderem religiösen Wissen ausgestattet betrachtet. Aufgrund der unterschiedlichen Ansichten hinsichtlich des Kalifats bzw. Imāmats werden SunnitInnen eher mit dem Staat und der politisch dominanten Elite in Verbindung gebracht, während SchiitInnen auch heute noch oft die Opposition stellen (vgl. Aghaie 2005: 2; siehe auch Kapitel 2).

Trotz ‘Alīs offenkundigen Fähigkeiten und Qualifikationen⁵, die auch von der sunnitischen Mehrheit anerkannt wurden, wurde er mehrmals an der Ausübung des regierenden Amtes gehindert (vgl. Halm 2005: 12). Erster Kalif nach dem Tod des Propheten wurde Abū Bakr, Weggefährte des Propheten Muḥammads. Danach folgten ‘Umar und ‘Uṭmān. Während der Regierungszeit ‘Uṭmāns, der aus dem mekkanischen Klan der Umayyaden stammte, wurden die ersten schwerwiegenden Spannungen der jungen muslimischen Gemeinde sichtbar. Die Person des dritten Kalifen stammt aus dem Klan der Banū Umayya, einer in Mekka alteingesessenen Adelsfamilie, die lange Zeit am vorislamischen Polytheismus festhielt und versuchte, den Propheten Muḥammad und die Durchsetzung seiner Botschaft zu behindern. Als sie letztendlich auch zum Islam konvertierten, strebten die Mitglieder der Banū Umayya danach, ihre ehemalige Vormachtstellung im Rahmen des neu etablierten islamischen Systems wiederaufzubauen. ‘Alī hingegen war ein Repräsentant der ersten MuslimInnen, die die neue Religion frühzeitig übernahmen, dem Propheten im Exil in Medina beistanden und sich selbst als religiösen Uradel verstanden. Um einen Bürgerkrieg zu vermeiden, verzichtete ‘Alī auf eine Anfechtung der Wahl des Kalifen ‘Uṭmān. Doch die fortbestehende Auseinandersetzung gipfelte 656 in einem Machtkampf, indem ‘Uṭmān in seinem Haus von Aufrührern getötet wurde. Danach wurde ‘Alī von seinen Befürwortern endlich zum Oberhaupt der muslimischen Gemeinde ausgerufen (vgl. Halm 2005: 13).

Aus schiitischer Sicht werden die ersten drei Kalifen nach dem Tod des Propheten als unrechtmäßig bezeichnet, da dem aus ihrer Sicht rechtmäßigen Nachfolger ‘Alī die Ausübung des Amtes verweigert wurde. Letztendlich erhielt er nach der Ermordung ‘Uṭmān im Jahr 656 das Kalifat, herrschte jedoch lediglich fünf Jahre und wurde im Jahr 661 selbst ermordet.

⁵ ‘Alī war Muḥammads Stellvertreter in Medina, als dieser auf Feldzügen unterwegs war, soll beim Einzug des Propheten in das eroberte Mekka das Banner getragen haben sowie den Jemen unterworfen und zum Islam bekehrt haben (vgl. Halm 2005: 12).

Während ‘Alī im sunnitischen Islam als vierter Kalif gezählt wird, gilt er für die Gemeinde der Zwölfer-Schia als erster Imām.

Nach ‘Alīs Tod konzentrierten sich die Hoffnungen der schiitischen Gemeinde im Kontext eines sich rasch auf die Gebiete des Nahen Ostens, Nordafrikas und des Iran ausbreitenden islamischen Imperiums auf seine Söhne und somit Muḥammads Enkel Ḥasan und Ḥusayn. Der ältere Ḥasan, genannt *al-Muğtaba*, der Auserwählte, wurde um 625 geboren und wuchs bis zu Muḥammads Tod im Haus des Propheten auf. Es ist überliefert, dass Muḥammad und seine Enkelsöhne eine große Zuneigung verband (vgl. Momen 1985: 26). Zum Zeitpunkt von ‘Alīs Tod wurde Ḥasan im Alter von etwa 37 Jahren im Irak zum nächsten Kalifen ausgerufen. Mu‘āwiya bin Abī Sufyān, Gouverneur von Damaskus und Syrien und Anhänger des ermordeten Kalifen ‘Utmān, zwang Ḥasan jedoch indirekt dazu, ihm das Kalifat zu überlassen. Mu‘āwiya, der somit ‘Alīs Nachfolger im Kalifat wurde, war sowohl Mitglied des Quraīš-Stammes als auch des wohlhabenden Herrscherklans der Umayyaden. Allgemein bekannt wurde er für seine späte Konvertierung zum Islam und seine hartnäckige Feindseligkeit gegenüber Muḥammad (vgl. Pinault 1992: 4). Nachdem Mu‘āwiya mit seinen Truppen aus Syrien in den Irak einrückte, zeigte sich Ḥasan unentschlossen, konnte aber durch eine große Summe an Bestechungsgeld durch Mu‘āwiya von seinem Verzicht auf das Kalifenamt überzeugt werden. Mu‘āwiya konnte somit den Irak widerstandslos einnehmen. Der Umayyaden-Herrscher schaffte in seiner Regierungszeit die Wahl von Kalifen ab und führte stattdessen die Erbfolge ein, indem er seinen Sohn Yazīd zum Nachfolger ernannte (vgl. Pinault 1992: 5). Die Unterstützer ‘Alīs im Irak sahen den Machtwechsel als erneute Chance, die Oberhand zu gewinnen (vgl. Halm 2005: 17). Yazīd, der zweite Kalif der Umayyaden-Dynastie, der von 680 bis 683 regierte, wurde von den SchiitInnen als ungerecht, repressiv und korrupt empfunden. Nach schiitischer Überlieferung sandten die mit der sozialen Situation unzufriedenen Untertanen im Süden des heutigen Irak Briefe an den zu diesem Zeitpunkt 54 Jahre alten Ḥusayn, ‘Alīs zweiten Sohn, in Medina, in denen sie den Prophetenenkel baten, sie in einem Aufstand gegen den Regenten anzuführen (vgl. Aghaie 2005: 3). Nachdem Ḥusayn seinen Cousin Muṣlīm als Kundschafter nach Kūfa vorausgeschickt hatte und dieser ihm bestätigte, dass die Situation günstig sei und tausende Anhänger ihre Unterstützung für eine Militärkampagne zugesagt hatten (vgl. Halm 2005: 17), brach Ḥusayn mit einer kleinen Anhängerschaft von etwa fünfzig Mann und seiner Familie 680 von Mekka auf, um den Unterdrückten zu helfen (vgl. Aghaie 2005: 3). Ḥusayns Gefolgschaft wurde von Yazīds überlegenen Truppen umzingelt und daran gehindert, nach Kūfa vorzudringen. Von den angekündigten tausenden Unterstützern tauchte kein einziger auf,

um Ḥusayn zu helfen (vgl. Halm 2005: 17). Dennoch wollte Ḥusayn sich nicht der Herrschaft des Kalifen beugen, was zehntägiges Warten, Verhandlungen und gelegentliche Kämpfe zur Folge hatte, die in der Schlacht von Karbalā' im Jahr 680 gipfelten.

3.2 Die Schlacht von Karbalā' – Gründungsmoment der Schia

Am zweiten Tag des muslimischen Monats Muḥarram (am 2. Oktober des Jahres 680) lagerte Ḥusayn bei Karbalā', einer Ortschaft 70 km nördlich von Kūfa (vgl. Halm 2005: 17). Der syrische Gouverneur verstärkte das Truppenkontingent auf 4000 Mann, die Ḥusayns Anhängern den 20 km entfernten Zugang zum Fluss Euphrat verwehrten. Ḥusayns Männer und Familie mussten in der irakischen Wüste drei Tage lang Durst erleiden, während friedliche Verhandlungen erfolglos blieben, da Ḥusayn sich weigerte, Yazīds Kalifat zu akzeptieren. Am Morgen des neunten Muḥarrams belagerten die feindlichen Truppen Ḥusayns Zeltlager aus nächster Nähe und am darauf folgenden Tag, dem zehnten Muḥarram – 'Āšūrā' wird vom arabischen Wort für zehn abgeleitet – nach gregorianischer Zeitrechnung am 10. Oktober 680, kam es zu einzelnen Gemetzeln zwischen Ḥusayns und Yazīds Armeen, die am Nachmittag zur Okkupation des Lagers führten. Dabei wurden Ḥusayn und seine männlichen Anhänger, 32 Reiter und 40 Mann zu Fuß, umgebracht. Unter den Toten befanden sich auch Ḥusayns Halbbruder Al-'Abbās, sein Sohn 'Alī al-Akbar und sein Neffe al-Qāsim, ein Sohn seines Bruders Ḥasan. Die Leichen der Kämpfer mitsamt ihrem Anführer wurden vor Ort begraben. Diese Stätten in Karbalā' sind bis heute von schiitischen PilgerInnen oft frequentierte Schreine (siehe auch Kapitel 5.4.2).

Ḥusayns abgeschlagener Kopf wurde nach Kūfa gebracht und in der Umayyaden-Moschee in Damaskus bestattet, wo er noch in heutiger Zeit verehrt wird (vgl. Halm 2005: 18). Nach einer anderen Überlieferung soll das Haupt des Märtyrers in Askalon in Palästina (heute Israel) begraben worden sein, von wo aus er später von den Kreuzfahrern nach Kairo gebracht worden ist. Heute erinnert ein Schrein neben der al-Azhar Moschee an Ḥusayns Ruhestätte (vgl. Halm 2005: 18). Imām Ḥusayn trägt unter SchiitInnen den Titel *Sayyid aš-šuhāda*, was so viel wie „Prinz der Märtyrer“ bedeutet (vgl. Momen 1985: 28).

Unter den überlebenden Verwandten waren Ḥusayns Schwester Zaynab und sein Sohn, der mittlere 'Alī (*al-Ausat*), der aus gesundheitlichen Gründen nicht an den Gefechten teilnehmen konnte. Er gilt bei den SchiitInnen als vierter Imām und trägt auch den Beinamen Zayn al-'Ābidīn. Der Rest der Frauen und Kinder sowie Ḥusayns Sohn wurden gefangen genommen und zuerst nach Kūfa (vgl. Halm 2005: 18), später nach Damaskus transportiert. Auf ihrem

Weg wurden die Gefangenen nach schiitischer Überlieferung in Ketten an öffentlichen Plätzen zur Schau gestellt und die Köpfe der Märtyrer auf Spießen getragen (vgl. Aghaie 2005: 4). Nach sunnitischer Tradition soll der Kalif die Gefangenen ehrenvoll behandelt und sie nach Medina entlassen haben (vgl. Halm 2005: 18).

Die Schlacht von Karbalā' stellt für gläubige SchiitInnen das zentrale Element in ihrer Existenzgeschichte dar. Wie bei anderen bedeutenden geschichtlichen Ereignissen auch, wurden die Überlieferungen der Begebenheiten im Laufe der Jahrhunderte wieder und wieder ohne Existenz einer historisch gesicherten oder zuverlässigen Version modifiziert weitergegeben (vgl. Aghaie 2005: 3). Das „Buch von der Ermordung Ḥusayns“ ist die älteste bekannte Quelle für die Geschehnisse in Karbalā'. Verfasst wurde der historische Roman von einem Kufier namens Abū Miḥnaf, der um 774 gestorben sein dürfte (vgl. Halm 1988: 20; Reuter 1993: 30). Die oben beschriebene

ältere, noch recht nüchterne historische Tradition über die Ereignisse von Karbalā' wurde später von Legenden überwuchert. Es entstanden all die rührenden, schreckenerregenden und bluttriefenden Episoden, die bis heute die bevorzugten Themen der schiitischen Passionsspiele wie auch Gegenstand bildlicher Darstellungen in der Volkskunst sind. (Halm 2005: 18)

So erzählt man sich bis heute vor allem in den 'Āšūrā'-Trauerversammlungen die Geschichten vom Tod Ḥusayns und seiner Verbündeter. 'Alī al-Akbar beispielsweise starb tragisch in den Armen seines Vaters. Ḥusayns historisch nicht bezeugter jüngerer Sohn, 'Alī al-Asghar, ein Säugling, wurde durch einen Pfeil durch seine Kehle getötet. Ḥusayns Halbbruder Al-'Abbās wurden mit dem Versuch, die feindlich gesinnten Truppen zu überreden, Ḥusayns Gefolgschaft wenigstens eine kleine Menge Wasser zu gewähren, zuerst der rechte, dann sein linker Arm abgeschlagen. Weiters sind Ausschmückungen der Szene, in der die überlebenden Frauen und Ḥusayns Sohn dem Kalifen vorgeführt und von ihm gedemütigt wurden, weit verbreitet (vgl. Halm 2005: 21).

Die Schlacht von Karbalā' ist zugleich Dreh- und Angelpunkt des schiitischen Glaubens. Erst Ḥusayns Märtyrertod hat letztendlich die eigenständige Existenz der Schia begründet. Vor dem historischen Ereignis 680 hat eine eigene schiitische Glaubenstradition oder Religionsgruppe noch nicht existiert. Die Gruppe der späteren SchiitInnen hat sich vor Ḥusayns Tod vielmehr durch politische Ansichten von der Mehrheit der MuslimInnen unterschieden. Beginnend mit dem Ableben des dritten Imāms wurde das sich schnell ausbreitende Phänomen des religiösen Schiitentums ausgelöst (vgl. Halm 2005: 21). Die überlebenden Angehörigen Ḥusayns begannen kurz nach der bedeutenden Schlacht, um ihren

getöteten Imām und die anderen Märtyrer von Karbalā' zu trauern, was das Kernelement der heutigen 'Āšūrā'-Gedenkfeiern darstellt (siehe Kapitel 5.2). Bevor auf eben diese Trauerveranstaltungen eingegangen werden kann, werden der Vollständigkeit halber die restlichen schiitischen Imāme kurz vorgestellt und anschließend wichtige Elemente im schiitischen Glauben erörtert.

3.3 Die nachfolgenden Imāme und ihre vergeblichen politischen Bemühungen

Im weiteren Verlauf der Geschichte wurden vereinzelt erneute Umsturzversuche durch Ḥasans oder Ḥusayns Nachkommenschaft unternommen, die allesamt scheiterten. Die Mehrheit der schiitischen Gemeinde trat von nun an als oppositionell positionierte Sekte auf (vgl. Halm 2005: 21). Als Ḥusayns einziger männlicher Nachkomme überlebte 'Alī Zayn al-'Ābidīn. Er gilt den SchiitInnen als vierter Imām. Über sein Leben ist wenig bekannt, er starb um 713 in Medina. Sein Nachfolger Muḥammad al-Bāqir, „der Öffner“, zeigte ebenfalls keine politischen Ambitionen. Sein Halbbruder Zaid scheiterte mit seinem Versuch, 739/40 einen Putsch in Kūfa anzuzetteln, und bezahlte dies im Kampf mit seinem Leben. Eine eigenständige schiitische Strömung, die Zaiditen, existieren heute nur noch im Norden des Jemen. Unter die Lebzeit des sechsten Imāms, Ġa'far aṣ-Ṣādiq, ein wohlhabender Grundbesitzer aus Medina, fiel die abbasidische Revolution des Jahres 750, mit der auch die SchiitInnen wieder neue Hoffnung schöpften, am politischen Geschehen in Arabien teilzunehmen. Diese Aussicht entpuppte sich jedoch als illusorisch, die SchiitInnen wurden von der neuen Herrscherdynastie der Abbasiden ins politische Abseits gedrängt, und blieben so in der Opposition (Halm 2005: 26). Der sechste Imām zählt zu den Begründern des schiitischen Rechts. In Medina sammelte und kommentierte der Privatgelehrte Überlieferungen des Propheten Muḥammad. Die sich von ihm ableitende dschafaritische Rechtsschule stellt für SchiitInnen die Autorität für alle rechtlichen und religiösen Fragen dar. Ġa'fars Tod 765 und das frühzeitige Ableben seiner für die Erbfolge prädestinierten Söhne stürzte die Schia erneut aufgrund der unregelmäßigen Nachfolge in eine schwere Existenzkrise (vgl. Halm 2005: 27).

Zu diesem Zeitpunkt spaltete sich die schiitische Gemeinde erstmals. Viele verschiedene Gruppierungen bildeten sich heraus und erkannten jeweils unterschiedliche Imāme als ihr neues Oberhaupt an. Bis heute existiert nur noch die Strömung der IsmailitInnen, die Ġa'fars früh verstorbenen Sohn Ismā'īl und seine Nachkommen als legitime religiöse Anführer

anerkennen. Das heutige Oberhaupt der Gemeinde trägt den Titel *Āqā Ḥān* (Aga Khan) und ist der 49. Imām aus dieser Abstammungslinie.

Als nachfolgender Imām wurde gemeinhin Ġa‘fars Sohn Mūsā mit dem Beinamen al-Kāzīm akzeptiert, der in Medina lebte und vom Kalifen 795/96, der sich auf Pilgerfahrt befand, festgenommen und in den Irak gebracht wurde, wo er unter Hausarrest lebte. Daraus lässt sich schließen, dass die immer größer und einflussreicher werdende Gefolgschaft des Imāms dem Kalifen gefährlich schien. Ab diesem Moment wurden alle weiteren Imāme von den Kalifen im Irak festgehalten, um sie unter Kontrolle zu behalten. In schiitischen Quellen werden die gewaltsamen Tode der gefangenen Imāme durch die Kalifen von Bagdad hervorgehoben und die lange Aufeinanderfolge an Martyrien beklagt, die historisch jedoch nicht belegt ist (vgl. Halm 2005: 28).

Als achter Imām gilt den Zwölfer-SchiitInnen ‘Alī ar-Riḍa, der wie sein Vater in Medina lebte, später aber vom Kalifen, der damals an der Außengrenze des Staates (heutiges Turkmenistan) residierte, unter seine Kontrolle geholt wurde. Der neunte sowie der zehnte Imām wurden ebenfalls durch die damaligen Kalifen deportiert und kontrolliert bzw. durch Heiratsallianzen an die Kalifenfamilie gebunden. In der Mitte des neunten Jahrhunderts war die Anhängerschaft der Schia dennoch so sehr erstarkt, dass der Kalif 850 befahl, die Pilgerstätten bei Ḥusayns Grab in Karbalā’ zu vernichten.

Der elfte Imām hinterließ keine Nachkommen, sodass die SchiitInnen erneut durch die ungeklärte Frage nach ihrer Führungsperson in eine schwere Krise gestürzt wurden. Wieder bildeten sich durch die Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde mehrere Gruppen und Sekten. Diese historische Phase wird in der schiitischen Geschichtsschreibung als *ḥaira*, die Zeit der Verwirrung, bezeichnet (vgl. Halm 2005: 31). Unter ihnen existierte eine Gruppierung, die der Ansicht war, der elfte Imām habe sehr wohl Nachkommen hinterlassen. Er soll seinen 869 geborenen Sohn Muḥammad jedoch versteckt haben, um diesen vor dem Einfluss des Kalifen zu bewahren. Dieser lebt seit jeher im Untergrund und werde – so der schiitische Glaube – eines Tages zurückkehren und die legitime Herrschaft übernehmen. Erst im Laufe von zwei Jahrhunderten setzte sich dieses Konzept durch, während die restlichen Sekten ausstarben. So entstand die heute größte schiitische Strömung der Zwölfer-SchiitInnen (*Iṭnā ‘aṣarīya*) oder ImāmitInnen, die sich im Glauben an die Existenz des zwölften Imāms im Verborgenen und an seine erlösende Rückkehr von den anderen Gruppen abgrenzten. Nach dieser Auffassung löste der zwölfte Imām Muḥammad 941 die „Periode der großen Abwesenheit“ aus. Er lebt bis heute verborgen auf der Erde und wird einst wiederkehren, um die Gläubigen zu erlösen (vgl. ebda.: 32). Er ist dafür bestimmt, die Aufgabe seines Vorfahren

zu vollbringen. Sein Beiname *al-Mahdī* bedeutet „der Rechtgeleitete“ und wird mit einem zukünftigen Retter, einem Messias assoziiert. Die Erwartung eines von Gott bestimmten Heilbringers, der den Islam zu seiner reinen Urform zurückführt, ist in der gesamten muslimischen Welt vertreten, spielt bei den sunnitischen MuslimInnen aber keine so zentrale Rolle (vgl. Halm 2005: 36).

Die weltweite Gemeinschaft der SchiitInnen existiert seit dem Untertauchen des zwölften Imāms ohne geistliche Führung oder anwesendes rechtmäßiges Oberhaupt weiter (vgl. Halm 2005: 32). In der Folgezeit bis in die geschichtliche Gegenwart beschäftigt sich die schiitische Gemeinde mit der Frage, wer dazu befugt ist, als Stellvertreter des entrückten Imāms bis zur Rückkehr des Mahdī und seiner Wiedererrichtung des Goldenen Zeitalters die Leitung und Lenkung der SchiitInnen zu übernehmen (vgl. Halm 2005: 33). Über mehrere Jahrhunderte wurden Kontroversen und Debatten geführt, um ein stellvertretendes Oberhaupt für die schiitische Glaubensgemeinschaft zu bestimmen. Währenddessen hat der schiitische Gelehrtenrat nach und nach die Aufgaben des Imāms an sich genommen. Dieser Prozess ist noch immer in Gang und kam im Iran zu einem vorläufigen Höhepunkt, indem die *Mullahs*, die iranischen islamischen Gelehrten, die Macht im Staat übernommen haben (vgl. ebda.: 58).

4. Zentrale Elemente des schiitischen Glaubens

Generell unterscheidet sich der schiitische Islam in seinen Grundsätzen und Vorschriften nicht in großem Maß von seinem sunnitischen Pendant, das auf den „fünf Säulen des Islams“ beruht. Diese umfassen etwa das fünfmalige Beten am Tag oder das Fasten im Monat Ramaḍān. Sie werden jedoch im Schiitentum entsprechend ihrer Wichtigkeit unterschiedlich gereiht (vgl. Marcinkowski 2010: 36f). Beide großen muslimischen Richtungen, Sunnitentum und Schiitentum, teilen im Prinzip den Glauben an die Einheit und die Gerechtigkeit Gottes, an das Prophetentum und die Prophezeiung sowie an die Auferstehung nach dem Tod. Die schiitische Gemeinschaft unterscheidet sich von den SunnitInnen im Bekenntnis an die Imāme als einzig rechtmäßige Nachfolger der Propheten und an die Gerechtigkeit als eine innere Natur Gottes. Die Bedeutung des Imāmats ist für SchiitInnen gleich hoch wie die des Korans und der Sunna. „*Wer den Imām nicht kennt, der kennt Gott nicht.*“ (Pohl-Schöberlein 1986: 31). Außerdem ist dem Schiitentum der Glaube an die Unfehlbarkeit der Propheten inhärent, was im Sunnitentum abgelehnt wird (vgl. Marcinkowski 2010: 37).

Im Glauben der Zwölfer-Schia spielen neben der Autorität der zwölf Imāme, „die vierzehn Unfehlbaren“ eine weitere wichtige Rolle. Damit sind der Prophet Muḥammad, seine Tochter

Fāṭima sowie die zwölf Imāme gemeint. Sie alle werden als frei von Irrtümern und Sünden angesehen. Daher wird den ihnen zugeschriebenen Überlieferungen große Bedeutung beigemessen. Im Gegensatz dazu betrachtet man im sunnitischen Glauben allein die Äußerungen des Propheten als zuverlässig und in der Praxis als erstrebenswert. Die Zusammenstellung der Überlieferungen stellt, ähnlich wie bei den SunnitInnen, die Grundlage des schiitischen Rechts dar (vgl. Halm 2005: 33).

Die vierzehn wichtigen Persönlichkeiten gelten allesamt nicht nur als unfehlbar, sondern auch als Märtyrer. Die Familie des Propheten wird deshalb auch als „Haus des Kummers“ bezeichnet. In der schiitischen Glaubenspraxis der imāmitischen Richtung werden die Todestage der Imāme feierlich betrauert. Es wird davon ausgegangen, dass die Imāme, allen voran Ḥusayn, bewusst und willentlich ihr Schicksal angenommen haben. So ist „der Prinz der Märtyrer“ nicht in den Irak aufgebrochen, um die politische Macht zu übernehmen, sondern um der göttlichen Bestimmung zu folgen und einen Märtyrertod zu sterben (vgl. Halm 2005: 34).

In der Zwölfer-Schia steht und fällt das Fortbestehen des Kosmos mit der Existenz eines Imāms. Da der zwölfte Imām bis zum heutigen Tag im Verborgenen lebt und für SchiitInnen als Einziger Anspruch auf das Amt als Oberhaupt der schiitischen Gemeinde hat, wird theoretisch jede andere Herrschaft als Usurpation und Tyrannei betrachtet (vgl. Halm 2005: 56). Mit dem Versprechen an die Glaubensgemeinschaft, dass einst der Erlöser auf die Erde zurückkommen wird, *„verfügt die Schia über eine mächtige Utopie, die sich zur politischen Mobilisierung nutzen lässt“* (Halm 2005: 122) und macht die Religion daher *„auch in heutiger Zeit gerade für unterdrückte Bevölkerungsgruppen besonders attraktiv“* (Pohl-Schöberlein 1986: 33):

Den eigentlichen Kern im Glauben der Zwölfer-Schia stellen laut Halm die Passionsriten zu ‘Āṣūrā’ dar, über die allein man Zugang zu und Verständnis für die essentiellen schiitischen Religionselemente erlangen kann (vgl. Halm 2005: 10).

Im Folgenden werden die unterschiedlichen und vielschichtigen Rituale der SchiitInnen im Zusammenhang mit der Schlacht von Karbalā’ ausführlich behandelt.

5. Die schiitischen Trauerrituale zu ‘Āšūrā’

The suffering of Husayn and its commemoration “became the very core of the Shi’i faith” [...], which is “a religion of lament more concentrated and more extreme than any to be found elsewhere. [...] No faith has ever laid greater emphasis on lament. It is the highest religious duty, and many times more meritorious than any other good work.” (Elias Canetti zit. nach Chelkowski 2008: 155)

5.1 Religiöse, soziale und politische Bedeutung

In der wissenschaftlichen Literatur wird die Wichtigkeit und zentrale Bedeutung von Ḥusayns Märtyrertum in Karbalā’ für die Identitätsbildung und das kollektive Bewusstsein der SchiitInnen klar ersichtlich.

The importance of the rituals of Muḥarram in invoking the memory of Karbala cannot be overestimated, for it is in these rituals that the moods and motivations that are induced in the believers by the symbol of Husayn’s martyrdom surface. And it is in these rituals that the world as lived and the world as imagined are fused together. (Nakash 2008: 218)

Man darf allerdings nicht davon ausgehen, wie oben schon erwähnt, dass bereits zum Zeitpunkt der Schlacht im Jahr 680 eine schiitische Gruppe mit eigenen Traditionen und Ritualen existierte. Die Mitglieder der islamischen Gemeinde unterschieden sich vordergründig durch die politische Unterstützung ‘Alīs und seiner Familie auf der einen Seite oder durch die Gefolgschaft Mu‘āwiyas auf der anderen Seite. Erst durch Ḥusayns Leiden und seinen Märtyrertod konnte ein zentrales schiitisches religiöses Symbol konstruiert werden. Durch die Berufung auf und die Erinnerung an Ḥusayns Märtyrertum in Karbalā’ wurden unter SchiitInnen starke und lang andauernde Motivationen und Stimmungen etabliert, die bis heute weltweit unter schiitischen MuslimInnen wirksam sind und sowohl ihr Zusammengehörigkeitsgefühl als auch den Unterschied zum Sunnitentum betonen. Im kollektiven Gedächtnis der Schia spielt das Festhalten an und die Reaktivierung des dramatischen Ereignisses in Karbalā’ eine zentrale Rolle. Mit dem jährlichen Gedenken und der Auffrischung der Erinnerung an Ḥusayns Leidensweg erneuert die schiitische Gemeinschaft ihre Verbundenheit mit den zwölf Imāmen. Das Leiden Ḥusayns, des „Prinzen der Märtyrer“, wird als Quelle der Erlösung der schiitischen Gemeinde gesehen. Darum muss das Leiden verinnerlicht und nachgeahmt werden. Nach schiitischem Glauben ist Imām Ḥusayn gestorben, um den idealen Islam zu bewahren und die nachfolgenden Generationen von MuslimInnen dazu zu bewegen, diesen zu beschützen. Sein Märtyrertod wird als ein Symbol des Opfers im Kampf gegen Gut und Böse sowie im Bestreben nach Gerechtigkeit gesehen (vgl. Nakash 2008: 217).

Demnach wird ‘Āšūrā’ in den von der Zwölfer-Schia dominierten Gebieten stark mit sozialem Protest, politischem Widerstand, Revolution und Separatismus, sowie mit der Forderung nach Machtbeteiligung und regionaler Hegemonie assoziiert. All diese Werte sind tief in der Glaubenstradition der Zwölfer-Schia verwurzelt und können über diese Tradition artikuliert werden. Die religiösen Überlieferungen drehen sich gehäuft um Leiden, Aufopferung und Auflehnung gegen Unterdrückung. Diese Aspekte lassen sich relativ einfach in die aktuelle Situation transferieren und haben dadurch im Vergleich zu westlichen Revolutionsgedanken den Vorteil, dass sie auch von einer breiten, ungebildeten Masse verstanden und umgesetzt werden können. Außerdem ist die schiitische Tradition des sozialen und politischen Widerstandes nichts Importiertes, sondern entstammt der eigenen Religionsideologie, auf die man sich berufen kann (vgl. Halm 2005: 121).

Die Wichtigkeit der Rituale muss außerdem im Licht individueller und kollektiver Bedeutung für gläubige SchiitInnen gesehen werden. Sowohl die aktiv in Ritualen Teilnehmenden als auch die ZuschauerInnen identifizieren sich mit Ḥusayn. Während sorgenvollen oder persönlich anspruchsvollen Lebensphasen konfrontieren sich die Gläubigen damit, dass ihr Leiden verglichen mit dem Ḥusayns in Karbalā’ unbedeutend ist (siehe auch Kapitel 10.3). Dieser Gedanke gibt ihnen Kraft und Stärke, mit dem eigenen Leben klarzukommen. Auf gemeinschaftlicher Ebene ist eine entsprechende Vorbereitung der Trauertage erforderlich, die auf der Mitarbeit und dem Beitrag aller Beteiligten aufbaut. Arbeitskräfte, Tätigkeiten, finanzielle Mittel werden von den Mitgliedern der Gemeinde beigesteuert. Die Zusammenarbeit zum Zwecke der Erinnerung an Ḥusayn bringt einen verstärkten Gemeinschaftssinn während der Durchführung der Rituale und danach mit sich. Beim gemeinsamen Essen nach Ritualabschluss kann dann zusammen nach den emotional aufreibenden und anstrengenden Tagen entspannt werden (vgl. Chelkowski 2008: 175).

5.2 Beginn – erste Rituale nach 680

Die Entwicklung schiitischer Trauerzeremonien führt Halm bis zur Schlacht von Karbalā’ zurück. Der Tod Ḥusayns löste bei seinen Parteigängern in Kūfa, die ihm trotz angekündigter Unterstützung nicht zu Hilfe kamen, eine schwere Gewissenskrise aus. In Kūfa hatte sich nach der Katastrophe in Karbalā’ eine Gruppe von ‘Alīs Anhängern etabliert, die als die schiitische Kerngesellschaft gesehen wird. Sie bezeichneten sich als *at-Tawwābūn*, die Büsser. Ihr Anführer war Sulaiman bin Surad, ein etwa sechzigjähriger Araber aus aristokratischer Elite, der schon bei der Schlacht von Siffin an ‘Alīs Seite gekämpft hatte. In dessen Haus

versammelten sich die wichtigen Autoritätspersonen der šī‘at ‘Alī, um gemeinsam die Katastrophe von Karbalā’ und ihr Mitwirken durch unterlassene Hilfeleistung zu beklagen. Nicht enden wollende Reue und Selbstvorwürfe sowie das Streben nach Gewissenserleichterung durch Sühnung einten die Büßer (vgl. Halm 2005: 22). Die Männer bekannten sich zu ihrer Schuld sowie ihrem Versagen und sannan danach, ihre Schmach durch den Tod zu büßen. Die zur Überlegung stehende Option eines kollektiven Sühne-Selbstmordes wurde abgelehnt, da der Koran, das offenbarte Wort Gottes, den Freitod sowie das Töten anderer MuslimInnen untersagt. Als Kompromisslösung entschieden die führenden Persönlichkeiten, den verbotenen Freitod durch ein kollektives Selbstopfer auf dem Schlachtfeld abzubüßen. Der Sühnetod, der vom militärischen Feind vollzogen wird, erschien den Büßern als legitimes Mittel, ihre Schuld zu tilgen (vgl. Halm 2005: 23).

Im Rahmen dieser Betrachtungen drängt sich die offensichtliche Ähnlichkeit mit Glaubensvorstellungen und -praktiken aus dem Christentum auf. Auch von schiitischer Seite wurde oftmals auf Parallelen hingewiesen. Es bestehen jedoch mehr bedeutende Unterschiede als Gemeinsamkeiten. So ist die schiitische Sünde nicht als Erbsünde zu verstehen. Sie ist kein existenzieller Fehler, der der Menschheit von Anbeginn anhaftet und sie dadurch erlösungsbedürftig macht. Vielmehr ist die Sünde, die die schiitischen Gläubigen zu büßen haben, auf ein konkretes historisches Fehlverhalten der gesamten Gemeinde zurückzuführen. Die SchiitInnen damals wie heute glauben daran, diese Schuld durch Buße und das Vergießen ihres eigenen Blutes abzugleichen. Alle Nachkommen der schiitischen Gemeinschaft werden dazu angehalten, zusätzlichen zu den eigenen die früheren Fehler der Schia wieder gutzumachen (vgl. Halm 2005: 23).

Aus der tragischen Geschichte erklärt sich, warum die Antwort von SchiitInnen, die sich im ‘Āšūrā’-Ritual mit Schwertern verwunden oder selbst geißeln, bis heute lautet: *„Um zu zeigen, daß, wenn wir dort in Karbalā’ dabei gewesen wären, wir dem Imām beigestanden und unser Blut vergossen hätten und mit ihm gestorben wären.“* (Halm 2005: 24)

Die ursprüngliche Herkunft der ‘Āšūrā’-Feiern findet sich in der Zeit unmittelbar nach der Schlacht von Karbalā’⁶. Der oben beschriebene Kontext lässt folgern, dass es sich beim ursprünglichen ‘Āšūrā’-Ritus weniger um eine Trauerzeremonie als vielmehr um ein

⁶ In der Wissenschaft wurden einige aufgrund mangelnder Informationen erfolglose Versuche unternommen, „die Muḥarramfeierlichkeiten in eine direkte Entwicklungslinie mit historischen Vorläufern zu stellen“, z.B. mit dem babylonischen Kult um den Erntegott Tammuz oder mit prozessionsartigen Gedenkfeiern um die Figur des Siyavus aus vorislamischer persischer Zeit (vgl. Reuter 1993: 33ff).

Bußritual handelte. Die jährliche Manifestation der Schuldtilgung zu ‘Āšūrā’ lässt die Gläubigen hoffen, ein gnädiger Gott werde die SchiitInnen somit der noch fälligen Strafe entbinden.

Im Irak verfasste der Wortführer der Gruppe um die Büßer ein Schreiben an die Unterstützer ‘Alīs, indem er sie zu einem kollektiven Marsch in den Tod einlud. Im November 684 folgten die Schuldbewussten dem Euphrat aufwärts, Richtung Norden. Als sie nach Karbalā’ gelangten, verweilten sie dort einen Tag und eine Nacht mit schwarz gefärbten Gesichtern (vgl. Halm 2005: 24). Mehr als sie den toten Imām betrauerten, beklagten sie an Ḥusayns Grab ihr eigenes Versagen und ihre Schuld. Zwei Monate später wurde die Gruppe der Büßer in Nordmesopotamien von syrischen Soldaten aufgehalten, wie geplant und erhofft angegriffen und bis auf einige wenige getötet. Diejenigen unter den Büßern, die den feindlichen Angriff überlebten, versanken in tiefe Schmach. Während die Verbündeten ihre Scham durch das erfolgreiche Todesgelübde beenden konnten, hatten sie selbst schändlicher Weise versagt (Halm 2005: 24).

Der „Büßermarsch“ der reuigen Anhänger ‘Alīs und Ḥusayns stellte gewissermaßen erst den eigentlichen Anstoß zu einer Herausbildung eines schiitischen Islams dar. Zu diesem Zeitpunkt sind die zentralen Bestandteile einer schiitischen Religion bereits vorhanden. Die essentiellen Begrifflichkeiten wie Reue, Buße, Verfehlung und Strafe sowie die charakteristische Bereitschaft zum Selbstopfer sind bis heute in gleicher Form bewahrt worden und für schiitische Gläubige von hoher Relevanz. Die Selbstopfer, die diese, als kufische Büßerbewegung bezeichnete Aktion, im Jahr 685 noch tatsächlich vollbrachten, wurden in den traditionellen Gepflogenheiten zu ‘Āšūrā’ ritualisiert und substituiert. ‘Āšūrā’-Rituale können daher als Ersatzhandlung verstanden werden:

[...] der rituelle Akt – das Vergießen des eigenen Blutes durch Geißelung oder Schwerthiebe gegen die Stirn – ersetzt das, was eigentlich gemeint ist – den Sühnetod –, sichert dem Vollzieher aber gleichwohl dessen Resultat, nämlich die Befreiung von der historischen Schuld. (Halm 2005: 25)

Das Schuldbekenntnis in der Öffentlichkeit und das Beweinen der eigenen Sünden stellen die Kernelemente der schiitischen Buß- und Trauerrituale dar. Die Gedenkfeiern zu ‘Āšūrā’, allen voran am zehnten Tag des Monats Muḥarram, Ḥusayns Todestag, gelten als Höhepunkt des gesamten Jahres. Die Vergegenwärtigung der Leidensgeschichte Ḥusayns ermöglicht es den gläubigen SchiitInnen sein Martyrium nachzuempfinden. Dadurch wird nicht nur die persönliche Schuld eines jeden Gläubigen, sondern auch ein Teil der gemeinschaftlichen Sünde der Schia aus der Vergangenheit abgebußt. Das kollektive Trauern am Grab Ḥusayns stellt also die älteste Form des schiitischen ‘Āšūrā’-Rituals dar (vgl. Halm 2005: 40).

Der erste historisch dokumentierte Hinweis auf die Durchführung von Trauerritualen zu Ehren Imām Ḥusayns stammt aus dem Jahr 963, als die Dynastie der Buyiden (945-1055) über den Süden des Iraks und den Iran regierte. Die schiitischen Herrscher unterstützten die religiösen Rituale ihres Volkes, um die Legitimation als SchiitInnen zu stärken sowie die Wiederbelebung der schiitischen Identität in der Gegend rund um Bagdad zu fördern (vgl. Aghaie 2005: 5), wobei das sunnitische Kalifat in Bagdad unangetastet blieb. Die Anzahl der schiitischen Bevölkerung hat vor allem in den Städten des Irans zugenommen und auch das syrische Aleppo war überwiegend schiitisch besiedelt. Unter diese Zeitspanne fällt auch die wichtigste Periode für die Ausbildung von schiitischen Ritualen, Recht und Literatur (vgl. Halm 2005: 42). Im Jahr 963 durften SchiitInnen ihren Trauertag erstmals öffentlich begehen. Ein Chronist aus Bagdad dokumentierte dies im ältesten vorgefundenen Bericht über die Prozessionen folgendermaßen:

Am 10. Muḥarram wurden in Bagdad die Märkte geschlossen, und man stellte allen Verkauf ein: die Metzger schlachteten nicht, und die Garköche kochten nicht. Unablässig baten die Leute um einen Schluck Wasser. In den Suqs wurden Zelte aufgeschlagen und mit Filzdecken behängt; die Frauen zogen mit aufgelöstem Haar in den Marktgasen umher und schlugen sich die Gesichter; es erhob sich die Totenklage um al-Husein. (Name des Autors unbekannt, zit. nach Halm 2005: 41)

Daraus lässt sich schließen, dass das Trauerritual zu diesem Zeitpunkt schon in ausgebildeter Form existierte. Unbestritten ist jedoch, dass SchiitInnen diese Praxis schon vor 963 ausführten (vgl. ebda.).

Zwei Formen von 'Āšūrā'-Riten lassen sich seit dem Mittelalter historisch belegen. Sowohl der Vortrag von Klageliedern als auch die Prozessionen sind damals wie heute die beiden zentralen rituellen Elemente zu 'Āšūrā'. Beide waren für die Entwicklung der *ta'zīya*, dem szenischen Passionsspiel, entscheidend.

5.3 Förderung und Entwicklung unter safawidischer Herrschaft (1501-1722)

Eine nennenswerte Veränderung in der Entwicklung der 'Āšūrā'-Rituale fand mit der Etablierung des safawidischen Staates im Gebiet des heutigen Iran ab dem Jahr 1501 statt. Gründer der Dynastie der Safawiden, die bis 1722 an der Macht blieb, war der erst 15-jährige Schah Ismā'il, Oberhaupt eines aserbajdschanischen Sufi-Ordens und von turkmenischen Gefolgsleuten zum König der Könige proklamiert. Bis zum Jahr 1501 hatte dieser den gesamten Iran und Irak unter seine Herrschaft gebracht (vgl. Halm 2005: 42). Im 16. Jahrhundert löste er bei seiner Thronbesteigung mit der Ausrufung des orthodoxen Zwölfer-Schiitentums zur offiziellen Staatsreligion eine Welle der Schiitisierung aus, die das gesamte

Reich erfasste. Zunächst fehlte der noch mehrheitlich sunnitischen Bevölkerung die schiitische Infrastruktur. Um zuerst einen Gelehrtenstand mit einer eigenen Wissens- und Bildungstradition zu etablieren, wurden arabische Gelehrte aus dem Irak, der Golfregion und aus dem Süden des Libanon engagiert, die zu einer raschen Schiitisierung bis zum Ende des 17. Jahrhunderts beitrugen. Der Iran war nun ein überwiegend schiitisches Land, das einen ansehnlichen schiitischen Klerus vorzuweisen hatte. Aus dieser Zeit stammen auch die ersten Überlieferungen von westlichen Reisenden über die Muḥarram-Prozessionen⁷.

Schiitische Symbole und Rituale dienten der Herrschaft der Safawiden nicht nur zur Selbstdefinition (vgl. Aghaie 2005: 5) sondern auch zur Legitimation gegenüber der sunnitischen Konkurrenz im Osten (Usbeken, Mongolen) und dem gefährlicheren Rivalen im Westen (Osmanisches Reich). Dadurch wurde schiitischen Ritualen eine neue Bedeutung und Form gegeben. Die Riten und Praktiken wurden nun erstmals unter Herrschern betrieben, die selbst der schiitischen Gemeinde angehörten. Sie wurden in der Folge weiterentwickelt, ohne sunnitische Ablehnung befürchten zu müssen, da SchiitInnen sich in ihrer Identität und Zusammengehörigkeit bestätigt fühlten und geografisch von SunnitInnen abgegrenzt lebten (vgl. Aghaie 2005: 6).

Wichtige schiitische Gemeinschaften wurden aber nicht nur innerhalb des Safawiden-Imperiums etabliert, sondern auch innerhalb arabischer schiitischer Provinzen beispielsweise im Irak und im Libanon (siehe Kapitel 7). In diesen Regionen lebten SchiitInnen als Minderheiten unter sunnitischer Dominanz und wurden abwechselnd geduldet oder verfolgt (vgl. Aghaie 2005: 7). Im 19. Jahrhundert wurden schiitische Rituale und Glaubenspraktiken erneut weiterentwickelt und modifiziert, wobei irakische SchiitInnen besonders maßgebend waren (vgl. Aghaie 2005: 7).

5.4 Bestandteile der ‘Āšūrā’-Rituale

Die Wurzeln des ‘Āšūrā’-Ritus, Klage und Selbstbeschuldung, rufen die Tragödie von Karbalā’ immer wieder erneut ins kollektive schiitische Bewusstsein. Durch Gesten, Bilder, Symbole und dargestellte Szenen werden die Ereignisse veranschaulicht und nachgestellt. In einer Zeitspanne von zwölf Jahrhunderten bildeten sich fünf unterschiedliche Hauptrituale heraus, mit deren Hilfe Gläubige die Schlacht von Karbalā’ erinnern. Dazu gehören Trauerversammlungen, Pilgerfahrten zu Ḥusayns Grab in Karbalā’ am zehnten Tag von

⁷ Dazu gehören beispielsweise der Bericht des Engländers Thomas Herbert 1634 oder der des Türken Evliya Tschelebi 1640 (vgl. Halm 2005: 43), der die älteste gesicherte Beschreibung über die Verwundung Gläubiger durch Schwerter und Messer aufweist.

‘Āšūrā’ sowie am vierzigsten Tag nach der verlorenen Schlacht, öffentliche Trauerumzüge, die szenische Darstellung der Schlacht von Karbalā’ und Selbstgeißelungen (vgl. Nakash 2008: 218).

5.4.1 Die Trauerversammlungen (*mağles*, Pl. *mağālis*)

Als ältestes Mittel, die Tragödie von Karbalā’ weiterzugeben, gelten die Trauerversammlungen, in denen SchiitInnen die Details und Episoden der Schlacht in arabischer bzw. persischer Sprache wiedergeben und gemeinsam um den Tod Ḥusayns und seiner Gefährten trauern. Laut Überlieferungen hat diese Tradition unmittelbar nach Ḥusayns Tod begonnen, als die angehörigen Frauen noch vor ihrer Gefangenschaft und Deportation nach Damaskus um den toten Imām wehklagten (vgl. Nakash 2008: 218).

Während der Regierungszeit der Umayyaden wurden die Trauerversammlungen im Geheimen in Privathäusern der Imāme und ihrer AnhängerInnen veranstaltet. Unter der Herrschaft der Abbasiden war die Abhaltung der Gedenkfeiern nicht nur auf die private Sphäre beschränkt, sondern wurde auf öffentliche Moscheen ausgeweitet. Im zehnten Jahrhundert tauchten in Aleppo, Bagdad und Kairo bereits speziell für diese Veranstaltungen bestimmte Gebäude auf. Die Funktionen dieser variierten abhängig von lokalem und historischem Kontext, aber in vielen Städten und Dörfern entwickelten sich die Gebäude zum Sammelpunkt der Trauerveranstaltungen (vgl. Nakash 2008: 219). In schiitischen Städten und Stadtvierteln gibt es bis heute eigene Versammlungslokale, die nur für die ‘Āšūrā’-Tage vorgesehen sind. Im Iran heißen diese Gebäude *tekye* oder auch *ḥusaynīya*. Letztere Bezeichnung findet auch im Libanon Verwendung. Die Versammlungsstätten werden von Vereinen oder Gemeinden finanziert, die auch die Prozessionen um ‘Āšūrā’ organisieren. Dort werden sowohl die rituellen Gerätschaften verwahrt, als auch Versammlungen, Rezitationen, Selbstgeißelungen und Passionsspiele abgehalten (vgl. Halm 2005: 45).

Im Rahmen der Trauerversammlungen werden den trauernden und weinenden ZuhörerInnen in einem Klagelied die Details der Tragödie in Karbalā’ mitgeteilt. Diese kennen die tragischen Szenen von Kindesbeinen an. Eine strukturierte Form des Klageliedes entstand gegen Ende des 15. Jahrhunderts im Iran. Es war damals und ist bis heute üblich, den Vortragenden des Klageliedes ins Wohnhaus zu beordern, wo auch die Frauen regen Anteil an der Rezitation nehmen (vgl. Halm 2005: 45). Die Vorträge der Sänger müssen allerdings nicht gezwungenermaßen im Monat Muḥarram oder an einem der Todestage der verehrten Imāme stattfinden, sondern können das ganze Jahr über zu feierlichen Anlässen aufgeführt werden. Eine Sonderform, die auch bei Muḥarram-Zeremonien im Libanon beobachtet werden kann,

beinhaltet das Aufhängen eines großen Vorhanges, der mit gemalten oder gestickten Szenen aus Karbalā' geschmückt ist. Üblicherweise befinden sich als Motive Ḥusayn und sein weißes Pferd in der Mitte der Leinwand. Ḥusayn wird oft in kriegerischen Situationen dargestellt, etwa wie er einem Gegner den Kopf abschlägt (vgl. Halm 2005: 46).

Der Versammlungsort ist stets mit Teppichen ausgelegt und die Wände sind mit schwarzen Stoffen und Fahnen verhängt. In der Literatur ist auch die Rede von anderen kriegerischen Symbolen wie Schwertern, Schildern und Helmen, die eine Atmosphäre erzeugen sollen, die die Ereignisse in Karbalā' mit der Gegenwart verbindet. Gegenüber dem Eingang wird ein Pult aufgestellt und rundherum werden in einem Halbkreis Bänke und Stühle positioniert, auf denen die hohen Persönlichkeiten Platz nehmen. Die anderen Trauergäste lassen sich auf dem Teppichboden nieder. Die Frauen werden stets getrennt von den Männern entweder auf Balkonen, in Hinterräumen oder hinter Trennwänden oder -vorhängen platziert. Der Imām stellt in seiner Predigt Parallelen zwischen der gegenwärtigen lokalen Situation und der Ungerechtigkeiten unter der Herrschaft der Umayyaden her (vgl. Chelkowski 2008: 170).

Im Laufe der Zeit wurden die Trauerversammlungen weiterentwickelt, sodass sie die Rezitation von arabischen und persischen Texten einschlossen, die die Geschehnisse der ersten zehn Tage, den Höhepunkt im Jahreszyklus des schiitischen Glaubens, im ersten Monat Muḥarram behandeln. In den Schriften, die in der schiitischen Welt nicht einheitlich verwendet werden, steht an jedem der zehn Trauertage ein anderes spezifisches Ereignis rund um Karbalā' – beispielsweise Ḥusayns Ankunft in Karbalā' und seine mutigen Verhandlungen mit Yazīds Stellvertreter, der tragische Tod Ḥusayns Sohnes 'Alī al-Akbar, der in den Armen seines Vaters starb oder jener des Neffen Qāsim, der am Tag seiner Hochzeit im Kampf fiel – im Vordergrund (vgl. Nakash 2008: 219).

Die Rezitationen in den Gedenkfeiern haben die Funktion, über das 'Āšūrā'-Ritual hinausreichenden Einfluss auf das Publikum auszuüben. Daher sind ausdrucksstarke Phrasen wie *“As if every place is for my eyes Karbala - And any time is the day of Ashura”* (Nakash 2008: 219) wirkungsvolle Mittel, die eingesetzt werden, um die Bedeutung von 'Āšūrā' auf das alltägliche Leben umzulegen (dies wird mit der Auswertung der Interviews in Kapitel 10.1 deutlich). Die aktive Teilnahme des trauernden Publikums ist entscheidend. Mittels jährlicher Wiederaufführungen des historischen Ereignisses wird zusammen mit der schiitischen Identität auch das kollektive Gedächtnis erneuert. Dies wird durch gemeinschaftliches Beweinen Ḥusayns, seiner Familie und seiner Gefährten erreicht. Als Instrument für die Initiierung des Weinens dient die literarische Totenklage (vgl. Nakash 2008:

219). Die Gläubigen werden durch die Lieder und Gedichte zum Trauern und Tränen Vergießen angehalten. Damit gehen auch gegen die Umayyaden ausgesprochene Flüche einher, insbesondere gegen Yazīd und Ḥusayns Mörder Šimr (vgl. Chelkowski 2008: 170). Die Gläubigen sollen Freude durch Schmerzen ersetzen. Das Weinen soll die tragische Vergangenheit Ḥusayns mit der Gegenwart des Gläubigen verbinden und in Einklang bringen. Dies ermöglicht SchiitInnen, sich mit Imām Ḥusayn zu identifizieren und in weiterer Folge die Abwesenheit und fehlende Unterstützung in Karbalā' zu bereuen. Außerdem können gläubige SchiitInnen durch das Vergießen ihrer Tränen gegen Ungerechtigkeiten und Unterdrückung emotional protestieren. SchiitInnen glauben daran, dass ihr Weinen in der Zukunft vergolten und belohnt wird. Für diejenigen, die an einem Ritual teilnehmen, das zu einem Strom an Tränen führt, wird der Akt des Weinens Erlösung bringen, während diejenigen, die 'Āšūrā' als Tag des Segens begehen, in die Hölle verdammt werden (vgl. Nakash 2008: 220).

Mourning for the martyrs of Karbala has been viewed by Shi'is as a means of achieving salvation, a belief illustrated by the often-repeated quotation, "Anyone who cries for Husayn or causes someone to cry for Husayn shall go directly to paradise." (Aghaie 2005: 6)

Die versammelten Trauernden beginnen gegen Ende des vorgetragenen Klageliedes auf ihre Brust zu schlagen, während sie rufen: „*The horses which stamped on your breast should have stamped on ours also.*“ (Chelkowski 2008: 170f) Die Trauerversammlung endet mit einem Gruß an Ḥusayn, während dem sich alle Teilnehmenden nach Karbalā' richten und ihre Handflächen zum Himmel erheben⁸. Ein *mağles* dauert abhängig von den äußeren Umständen zwischen einer halben und mehreren Stunden. Tee und Kuchen sowie kaltes Wasser werden dazwischen verteilt.

Für die Frauen gibt es zusätzlich zu den *mağālis* in der *ḥusaynīya* eigene Trauerversammlungen in Privathäusern oder im Frauenbereich von Moscheen⁹. Dabei sitzen die Frauen schwarz gekleidet in einem Kreis und eine Sängerin beginnt das Martyrium Ḥusayns in Karbalā' zu rezitieren. Nach etwa einer halben Stunde tritt die Sängerin in die Mitte des Kreises und stimuliert die Frauen durch die Qualität ihrer Stimmlage zum Weinen. Die Trauernden schlagen sich mit den Händen auf die Brust und stoßen rhythmische Sprechgesänge aus. Das Wehklagen und Weinen der Frauen wird mit der Zeit immer ekstatischer, während sie gleichzeitig ihren Oberkörper vor und zurück wiegen und sich auf Brust oder ins Gesicht schlagen. Am zehnten Tag von 'Āšūrā' entblößen Frauen in einigen

⁸ Dies wurde vor allem bei der Trauerversammlung in Wien als wichtiges Element wahrgenommen.

⁹ Wie von der Autorin beispielsweise in Baalbek kurz beobachtet.

Trauerversammlungen ihren Oberkörper und schlagen sich auch auf ihre Köpfe (vgl. Chelkowski 2008: 171).

Nachdem die Trauerversammlungen in den Tagen des Muḥarram beendet wurden, wird in großen Mengen vorbereitetes Essen in extra aufgeteilten Portionen an die TeilnehmerInnen verteilt (siehe auch Kapitel 10.4).¹⁰

5.4.2 Der Besuch von Ḥusayns Grabstätte

Obwohl es, wie schon erwähnt, unklar ist, an welchen Stellen Haupt und Leichnam Imām Ḥusayns begraben liegen, hat sich Karbalā' als bedeutendstes Ziel schiitischer Pilgerfahrten behauptet. In den ersten Jahrzehnten nach Ḥusayns Tod war der Besuch seines Grabes in Karbalā' aufgrund der politisch angespannten Lage noch eine gewagte Unternehmung, die nur von den Imāmen und deren Familienangehörigen durchgeführt wurde. Ab dem neunten Jahrhundert versuchten die Imāme dennoch, die Praxis der Pilgerreisen am zehnten Tag des Muḥarram (*zīyārat āšera*) und am 40. Tag nach der Schlacht von Karbalā' (*zīyārat al-arba'in*) zu institutionalisieren. Aufbauend auf die Versuche des sechsten Imāms, den Besuch des Grabmals zu verbreiten, verherrlichten die nachfolgenden Imāme und deren Anhängerschaft die geografische Position Karbalā's. Der dortigen Erde wurden segnende und heilende Kräfte zugeschrieben und die zukünftige Belohnung betont, die denjenigen bevorsteht, die zum Grab Ḥusayns pilgern. Mit der wachsenden konstruierten Heiligkeit von Karbalā' nahm auch die Zahl der Pilgernden immer mehr zu. Diese Entwicklung mag einer der Gründe für die Entscheidung des abbasidischen Kalifen al-Mutawakkil gewesen sein, Ḥusayns Grab im Jahr 850 zu zerstören. Gleichzeitig wurde den PilgerInnen der Zugang zur Gedenkstätte verwehrt. Mit der Regierungszeit der schiitischen Safawiden-Herrscher fanden Pilgerreisen zum Grab jedoch wieder in großem Umfang statt (vgl. Nakash 2008: 221). Der Besuch von Ḥusayns Schrein stellt einen der wichtigen Grundelemente des kollektiven Gedächtnisses der Schia dar. Die wesentliche Funktion des Besuches ist die Aufrechterhaltung des Kontaktes und des Verständnisses zwischen den Gläubigen und ihrem Imām. Weiters beinhaltet die Pilgerfahrt einen bildenden Aspekt. SchiitInnen sollen sich durch diese Praxis ihrer Religion eigenen Riten und Bräuche bewusst werden, um das kollektive Gedächtnis und die schiitische Gruppensolidarität in Abgrenzung zum Sunnitentum zu bewahren. Wie in vielen anderen religiösen Kontexten auch, ist die Existenz und Anbetung eines fortbestehenden Objektes zur

¹⁰ Für weiterführende Literatur zu den einzelnen und voneinander abweichenden Traditionen der maḡālis in der Türkei, Indien, Pakistan, Aserbaidshan und der Karibik siehe Chelkowski (2008).

Festigung des Glaubens hilfreich. Ḥusayns Schrein gilt als bleibendes, unveränderbares Symbol in einer sich ständig transformierenden Welt. Das Bestreben, Karbalā' als Zentrum schiitischer religiöser Hingabe zu etablieren, wurde zu mancher Zeit als ernsthafte Konkurrenz zur Pilgerstätte in Mekka angesehen (vgl. Nakash 2008: 222).

5.4.3 Die szenischen Darstellungen

Ursprünglich wurden unter dem Begriff *ta'zīya* alle Aspekte des 'Āšūrā'-Rituals zusammengefasst. Heutzutage versteht man im Iran darunter das schiitische „Passionsspiel“¹¹ zum Gedenken an Imām Ḥusayns Märtyrertod, das ausgiebig in der Literatur behandelt wird. Es wurde hauptsächlich im Iran entwickelt. Die Vielfalt an theatralischen Dimensionen spiegelt den persischen kulturellen Einfluss wider. Womöglich wurde das schiitische Passionsspiel durch die Fronleichnams-Prozessionen des Christentums und die theatralischen Nachahmungen des Kreuzweges inspiriert. Auch antike iranische Praktiken wie beispielsweise der Gebrauch von Bannern und Pferden für Bestattungsumzüge mögen darauf Einfluss gehabt haben (vgl. Nakash 2008: 224). Bereits im zehnten Jahrhundert finden sich in Bagdad Belege für die Inszenierung von einzelnen Elementen aus der Tragödie von Karbalā' in den Tagen zu 'Āšūrā'. So wurden Zelte aufgeschlagen, die Ḥusayns Lagerstätte veranschaulichen sollten. Außerdem wurden die ZuseherInnen von den Darstellern um einen Schluck Wasser gebeten, was wiederum auf die lange Durstperiode in der Wüste erinnern soll. In Reiseberichten ist oft von lebenden Bildern wie etwa Kindern in Särgen und mitgeführten Kultobjekten die Rede (vgl. Halm 2005: 47). Die Illustration von Episoden aus Karbalā' zum Gedenken an Imām Ḥusayn wurde von den safawidischen Herrschern ab dem 16. Jahrhundert gefördert und erlangte in dieser Phase sogar den Status einer nationalen Institution. Die Muḥarram-Riten wurden in die allgemeine iranische Kultur integriert. Die persische Literatur etwa konzentrierte sich auf schiitische Heilige und Märtyrer. Nach dem Ende der safawidischen Herrschaft wurde den schiitischen Mystizismen der breiten Massen mehr Bedeutung beigemessen, was dem Schiitentum, angesichts sunnitischer afghanischer Invasoren zu bestehen half. So wurde trotz politisch instabiler Lage im Land die schlichte Illustration einiger Szenen aus Karbalā' im Rahmen des so genannten *šabīh* im Iran des

¹¹ Reuter stellt in ihrer Arbeit richtigerweise fest, dass der Begriff des Passionsspieles für die Bezeichnung der szenischen Darstellungen zu 'Āšūrā' zu kurz gegriffen ist, da er nur eine Interpretationsmöglichkeit beinhaltet und außerdem den Vergleich mit christlichen Passionsspielen impliziert (vgl. Reuter 1993: 46). In vorliegender Arbeit wird er dennoch verwendet, da er in der Literatur üblich ist und zur besseren Verständlichkeit beiträgt.

späten 18. Jahrhunderts vollends zum Theaterstück *ta'zīya* weiterentwickelt. Dieser Prozess ging mit literarischen Entwicklungen einher (vgl. Nakash 2008: 223).

Im 19. Jahrhundert finden sich bereits viele Berichte englischer Reisender über *ta'zīya* wieder (vgl. Halm 2005: 48). Das Passionsspiel am zehnten Tag der 'Āšūrā'-Feierlichkeiten zeichnet sich durch besondere stilistische Merkmale aus. Beispielsweise sind die Dialoge der Heldenfiguren in Versen geschrieben, während die Bösewichte in Prosa sprechen. Die Protagonisten sind grün oder weiß gekleidet. Traditionell trägt der gegnerische Feind rote Kleidung. In moderneren Inszenierungen haben die Soldaten britische Offiziersuniformen an, die Gelehrten tragen Brillen und die Schurken setzen als Markenzeichen schon mal Sonnenbrillen auf. *Ta'zīya* soll kein illusionistisches Theaterstück sein, daher stellt beispielsweise eine Schüssel Wasser den Fluss Euphrat oder ein Darsteller mit Regenschirm den Engel Gabriel, der gerade vom Himmel herabsteigt, dar. Die Besonderheit bei der Aufführung des Passionsspiels liegt in den gemeinsam geteilten Empfindungen des Publikums und der Darsteller sowie in der Nichtexistenz jeglicher Begrenzungen zwischen ZuseherInnen und Schauspielern (vgl. Halm 2005: 49). Der darstellerische Höhepunkt der Tragödie ist nicht die Szene, in der Ḥusayn getötet wird, sondern die, in der der Imām das weiße Totenhemd anzieht und damit symbolisiert, dass er den von Gott bestimmten Märtyrertod frei wählt und akzeptiert (vgl. Halm 2005: 50).

Das 19. Jahrhundert gilt als die wichtigste Periode für das Passionsspiel. Jede größere Gemeinde im Iran konnte einen eigenen Ort für *ta'zīya* vorweisen. Schlagartig beendet wurde diese Zeit durch das Verbot des Pavlavi-Herrschers Reza Schah, das jeglichen religiösen Einfluss auf das öffentliche Leben untersagte (vgl. ebda.: 50). In weiterer Folge wurden alle Riten der Muḥarram-Tage verboten, jedoch wurden die Prozessionen und *ta'zīya* heimlich weiter praktiziert. Nachdem britische Truppen den Schah seines Amtes enthoben hatten, erfreuten sich die Passionsspiele erneuter Beliebtheit, erlangten jedoch nie wieder ihren früheren Stellenwert. Fortschrittliche Führungspersonen und religiöse Gelehrte sahen die Tradition der *ta'zīya* äußerst kritisch. Ein Teil von ihnen duldet die Aufführungen als einflussreiches Mittel, Ḥusayns Botschaft der großen Masse der Bevölkerung zu vergegenwärtigen. Manche lehnten sie ab, da die Darstellung besonders ehrwürdiger Personen nach muslimischer Auffassung nicht rechtens sei, weil man sie mit derartigen Verfälschungen entehren würde.

Im heutigen Iran werden die Aufführungen zu 'Āšūrā' als Tradition des Volkes geduldet. Auch in der Hauptstadt Teheran kann man *ta'zīya* an öffentlichen Plätzen und Straßen beobachten (vgl. Halm 2005: 51).

In anderen schiitischen Gebieten tauchte Vergleichbares erst relativ spät auf. Im Irak wurde *šabīh* lediglich im 18. Jahrhundert eingeführt, wo es allerdings nie das Ausmaß eines Theaterstücks im herkömmlichen Sinn erfüllte. Die Unterschiede zur iranischen *ta'zīya* sind zahlreich. *Šhabīh* im Irak spiegelt den starken arabischen Stammescharakter der schiitischen irakischen Gesellschaft wider.

Mündliche Überlieferungen besagen, dass *ta'zīya* erst im 19. Jahrhundert durch einige Iraner in die südliche, überwiegend schiitische Stadt Nabatieh in den Libanon gebracht wurde. Dort hat das dramaturgische Bühnenstück über die historische Schlacht seit 1970 seine noch heute dargestellte Form (vgl. Nakash 2008: 225).

5.4.4 Die öffentlichen Trauerumzüge und Geißelungsprozessionen

5.4.4.1 Ursprung

Öffentliche Trauerumzüge zu 'Āšūrā' sind während der Dynastie der Buyiden in Bagdad ab dem Jahr 963 erstmals historisch belegt. Es wird davon ausgegangen, dass trauernde SchiitInnen schon in der Zeit davor diese Praxis auslebten. Die eigentliche Form der Umzüge variierte von Ort zu Ort, da darin die konkreten sozialen Realitäten und die jeweiligen Spannungen in den unterschiedlichen Gesellschaften einbezogen wurden. In vielen Orten diente das spezielle Versammlungsgebäude, die *ḥusaynīya*, als Ausgangspunkt der Umzüge. Die Teilnehmenden zogen durch die Straßen ihres Heimatortes und kehrten dann zur *ḥusaynīya* zurück. Wichtiger Bestandteil der öffentlichen Prozessionen waren und sind die Praktiken des sich auf die Brust und ins Gesicht Schlagens (*laṭam*). Diese Methoden dienten schon in vorislamischer Zeit zum Ausdruck von Trauer um einen verstorbenen Menschen (vgl. Nakash 2008: 222).

Sowohl die Überlieferungen europäischer Reisender als auch schiitische Quellen weisen daraufhin, dass die Wurzeln der Selbstgeißelungspraktiken zu Ehren Ḥusayns im Gebiet des Kaukasus und Aserbaidschans liegen. Die frühesten Reiseberichte reichen in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts zurück, in denen ein bemerkenswerter Unterschied der lokalen Geißelungsbräuche feststellbar wird. Während in den südlichen Städten wie Isfahan und Shiraz kein Blutvergießen erwähnt wird, wurden im Norden des Irans, in den türkischsprachigen Regionen des Kaukasus und Aserbaidschans Gläubige beobachtet, die ihre Köpfe mit Schwertern verletzten (vgl. Nakash 2008: 225).

Man kann also davon ausgehen, dass Selbstgeißelungsprozessionen anlässlich 'Āšūrā' in den Gebieten um den Norden des Irans frühestens ab dem 17. Jahrhundert stattfanden. Im Zentrum und Süden des Landes sowie in den arabischen schiitischen Gegenden ist diese

Praxis erst ab dem 19. Jahrhundert unter anderem durch die Erkenntnisse aus schiitischen Biografien und verbalen Überlieferungen aus dem Irak belegt. Werner Ende zitiert den irakischen Schiiten Muḥammad Maḥdi al-Qazwini, der 1927 davon ausgeht, dass der Gebrauch von Eisen in den Muḥarram-Riten erst vor einem Jahrhundert von Menschen eingeführt wurde, die in den Regeln der Scharia nicht gut unterrichtet waren. Andere Quellen bestätigen, dass diese Praxis im 19. Jahrhundert von türkischen schiitischen Pilgern aus dem Kaukasus und Aserbaidshan über den Iran in die Städte Nağaf und Karbalā' gebracht worden ist. Es ist aber gut möglich, dass Selbstgeißelungen im Irak schon früher bekannt waren, aus Angst vor einer Verfolgung durch die Osmanen aber nur bei geschlossenen Versammlungen in versteckten privaten Kellern abgehalten wurden (vgl. Ende 2008: 37).

Ivar Lassy untersuchte die Muḥarram-Riten der aserbaidshanischen männlichen Schiiten im nordöstlichen Kaukasus im frühen 20. Jahrhundert. Er stellte mitunter fest, dass die Geißler aus den ärmsten Schichten der Bevölkerung stammten. In den ersten Tagen des Muḥarram versammelten sich die Männer in speziellen Räumen, geißelten sich mit Ketten und sangen dazu rhythmische Geißellieder, die das Blutvergießen für Ḥusayn verherrlichten. Das Ritual wurde erst nach dem körperlichen Kollaps der Teilnehmenden eingestellt. Die Prozession am zehnten Tag von Muḥarram beinhaltete eine weitere gewaltvolle Form der Selbstgeißelung. Die Gruppe kleidete sich in weiße Gewänder und schlug mit Schwertern und Dolchen auf ihre kahl geschorenen Köpfe ein. Diese Handlung ging mit lautem Rufen und den anregenden Schreien der Anführer einher. Zusätzlich wurden sie durch Trommler unterstützt (vgl. Nakash 2008: 227f).

Manchen AutorInnen erscheint es plausibel, dass die Ausübung von Selbstgeißelungen von einer extremen schiitischen Gruppe, den Qizilbāš, in das Zwölfer-Schiitentum gebracht worden ist. Die orthodoxe Schia erachtete die Doktrin und Rituale der Qizilbāš als übertrieben. Im 15. Jahrhundert wurden türkische Stämme und christliche ArmenierInnen aus dem östlichen Anatolien, den armenischen Hochländern und dem Kaukasus von Sufi-Scheichen aus dem safawidischen Reich zur Konversion gebracht. Als neues Zentrum, indem die Kontakte zwischen den religiösen Führern und ihren neuen AnhängerInnen aufrechterhalten werden sollten, wurde die Stadt Ardabil im nördlichen Iran erkoren. Mit der Festigung der safawidischen Herrschaft bekamen diese neuen Gläubigen den Beinamen Qizilbāš („Rotkopf“). Diese Gruppe stellte mit ihren für ihren Spitznamen charakteristischen roten Kopfbedeckungen das militärische Rückgrat und den Adel der regierenden Dynastie im 16. Jahrhundert. Ein Soldat der Qizilbāš verfügte über ein ansehnliches Arsenal an Waffen – Bogen, Lanze, Schwert, Dolch und Streitaxt. In Anbetracht dessen ist es vielleicht nicht

verwunderlich, dass zumindest einige von diesen Waffen als Instrumente zur Selbstgeißelung eingesetzt wurden. Die Qizilbāš, deren Ideologie und organisatorische Form mit denen einer Bruderschaft vergleichbar ist, hielten ekstatische *dhikr*-Rituale (intensive Gebetsriten im Sufismus) ab. Neben überwiegend schiitischen Elementen spielten auch christliche Aspekte eine wichtige Rolle im spirituellen Dogma der Qizilbāš, was auf die anfängliche Konversion von christlichen ArmenierInnen zum schiitischen Islam zurückzuführen ist. Außerdem mag die Anwesenheit anderer christlicher Sekten im Osten Anatoliens und im Kaukasusgebiet prägend gewesen sein (vgl. Nakash 2008: 227).

5.4.4.2 Exkurs: Die christlichen Wurzeln der Selbstgeißelung

Es ist wahrscheinlich, dass die Praxis der Selbstgeißelung im 14. oder 15. Jahrhundert aus Italien in den Osten Anatoliens und den Kaukasus überliefert wurde. Es wird angenommen, dass die freiwillige Selbstgeißelung als eine Art religiöser Bußübung noch nicht in den Frühzeiten des Christentums und auch nicht durch das Aufkommen des Mönchtums entstanden ist. Die erste ernsthaft betriebene kollektive Selbstgeißelung mit dem Ziel, die Sünden der Menschheit durch das Nachempfinden der Leiden Christi gutzumachen, begann im Jahr 1260 in Italien mit der Geißlerbewegung der Franziskaner. Die Ausbreitung des Rituals wurde durch die niedergeschlagene Stimmung im Land nach langen Perioden von Hungersnot, Pestseuchen und Kriegen gefördert. Die Geißler übten sich in Fasten und entsagten allen weltlichen Freuden oder öffentlichen Vergnügungen. Gelegentlich versammelten sich die Büsser zu Tausenden und marschierten, sich selbst dabei geißelnd, durch die Straßen. Priester schritten ihnen mit Kreuzen und Bannern voraus. Diese ursprüngliche Geißlerbewegung hatte Einfluss auf andere Geißelungsrituale in Italien und im restlichen Europa. In der Zeitspanne zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert existierten in Italien mehr als hundert Bruderschaften, die Selbstgeißelung praktizierten. Im Jahr 1376 gab es allein in Florenz mindestens 25 Geißler-Bruderschaften.

Für sie war die Selbstgeißelung in Andacht an Christus und als Form, sein für die Christenheit erlittenes Leid zu teilen, ein besonderes Ritual in ihrer religiösen Glaubenspraxis. Die Mitglieder der Geißler-Bruderschaften glaubten an die Erlösung derer, die sich in Selbstgeißelung übten (vgl. Nakash 2008: 228).

Es gibt zwei unterschiedliche Theorien, wie die Praxis der Selbstgeißelung ihren Weg von Italien nach Anatolien und in den Kaukasus gefunden hat. In der Mitte des 14. Jahrhunderts hatte sich das Geißeln des eigenen Körpers als Buße in Sizilien und Griechenland verbreitet. Diese Gebiete und andere italienische Territorien des Mittelmeerraumes wurden im 14. und

15. Jahrhundert von den Osmanen vereinnahmt. Es wird angenommen, dass Kriegsgefangene oder Einheimische, die nach Ostanatolien und in den Kaukasus gebracht wurden, das Ritual der Selbstgeißelung mitbrachten (vgl. Nakash 2008: 228). In Anbetracht dessen, dass ab der Mitte des 15. Jahrhunderts zahlreiche Mitglieder von italienischen Bruderschaften auf den Kriegsgaleeren im Kampf gegen das Osmanische Reich eingesetzt wurden, ist diese Annahme nicht von der Hand zu weisen.

Der zweite Erklärungsversuch geht davon aus, dass sich die Praxis der Selbstgeißelung von Italien aus über Handelstätigkeiten in die Region des Kaukasus und Ostanatoliens verbreitet hat. Anatolien war laut Nakash schon vor dem Byzantinischen Reich ein Zentrum von regen Handelsaktivitäten. Die Küstenstadt Trabzon (Trapezunt) war der Knotenpunkt, an dem sich die Handelsroute über das Schwarze Meer mit der Landroute durch den Kaukasus kreuzte. Dort betrieben Italiener Handel mit Kaufleuten aus Armenien, dem Kaukasus und Georgien. Auch nachdem die Osmanen ihre Herrschaft über Anatolien etabliert hatten, blieben Geschäftsbeziehungen mit den Italienern aktiv bestehen. Dies könnte die Verbreitung von Selbstgeißelungen begünstigt haben (vgl. Nakash 2008: 229).

5.4.4.3 Gegenwärtige Geißelungspraktiken zu ‘Āṣūrā’

Die Geißelumzüge und blutigen Prozessionen, auch *haydar* genannt, finden lediglich am zehnten Tag im Monat Muḥarram statt. Die körperlichen und öffentlich zur Schau gestellten Bußübungen sind jungen schiitischen Männern, die in Vereinen oder Bruderschaften organisiert sind, vorbehalten. In der schiitischen Gemeinde büßen sie stellvertretend für alle Mitglieder die Sünden und Schulden ab, indem sie sich neben Ketten mit Schwertern oder Dolchen in der rituellen Prozession die Stirn blutig schlagen. Dabei tragen sie weiße Oberbekleidung als Totenhemd, das ihre Bereitschaft zum Martyrium symbolisiert. Vor allem junge Buben und Jugendliche nehmen am Geißelungsritus teil, worauf ich später noch näher eingehen werde. Halm schreibt, dass auch in der historischen Schlacht von Karbalā’ die meisten Märtyrer Kinder oder Jugendliche waren. Frauen hingegen nehmen äußerst selten als aktive Geißlerinnen an den Umzügen teil. Nach islamischem Recht gelten Frauen in Berührung mit Blut als unrein (vgl. Halm 2005: 54), sie nehmen jedoch meiner Beobachtung nach eine wichtige Rolle in der Motivation der sich selbst geißelnden Männer ein (siehe auch Kapitel 10.2.5).

Mehrmals hat der schiitische Klerus versucht, die Selbstgeißelungen zu unterbinden, indem Rechtsaussendungen (*fatāwā*) verfasst wurden, die diese Praxis als nach islamischer Tradition unzulässige Neuerung definierten. Jedoch ist ein großer Teil dieser Gelehrten selbst mit der

jahrhundertealten rituellen Praxis zu ‘Āšūrā’ aufgewachsen und erachtet die Prozessionen als selbstverständlich und verdienstvoll. Heutzutage sind die Selbstgeißelungen während der Umzüge im Iran zwar nicht offiziell verboten, gelten aber als verpönt und werden lediglich stillschweigend toleriert. Bei den gegenwärtigen Prozessionen im Iran geißeln sich die Teilnehmenden eher symbolisch den bedeckten Rücken mit kleinen Ketten (vgl. Halm 2005: 54).

Im arabischen Siedlungsraum der SchiitInnen entbrannte in den 1920er Jahren eine hitzige Debatte zwischen Gelehrten über die Gesetzmäßigkeit der Selbstgeißelungen und anderen Muḥarram-Praktiken, die eine tiefe Krise in den schiitischen Gemeinden Syriens, Libanons und Iraks auslöste (vgl. Ende 2008: 33). Zentrale Figur dieser Kontroverse, die auch als „die große *fitna*“ (arabisch für Rebellion, große Prüfung) bezeichnet wird, war Sayyid Muḥsin al-Amīn al-‘Āmilī (1867/8-1952). Der Autor eines umfangreichen biografischen Nachschlagewerkes wurde in Ġabal ‘Āmil im Südlibanon geboren. Nach seinem Studium in Nağaf ging er nach Damaskus, wo er die spirituelle Leitung der dortigen schiitischen Gemeinde übernahm. Sayyid Muḥsin publizierte 1928 eine Stellungnahme in einer Broschüre (*al-tanzīh li-a‘māl al-shabīh*), die als Basisdokument der *fitna* und als ihr gleichzeitiger Auslöser gilt. Darin erklärt der Verfasser die Selbstgeißelungen in den Muḥarram-Umzügen als gegen die islamischen Gesetze verstoßende Neuerungen. Außerdem seien der Gebrauch von Musikinstrumenten und die Teilnahme unverschleierter Frauen unrechtmäßig. Diese Veröffentlichung führte zu einer Reihe von Gegenreaktionen. Die Muḥsin-kritischen Stimmen kamen von libanesischen Schiiten, die seine Erklärungen als skandalösen Angriff auf religiös etablierte Institutionen verstanden (vgl. Ende 2008: 34). Es wurde unter anderem damit argumentiert, dass die Praxis des Einschneidens der Stirn oder Kopfhaut als Zeichen der Trauer um Imām Ḥusayn dem medizinischen Brauch des Aderlasses zur regenerierenden Bluterneuerung ähnelt und daher gleichermaßen bzw. umso mehr erlaubt sein muss, wenn es für einen religiösen Zweck getan wird (vgl. Ende 2008: 36)¹².

Werner Ende hält in seinem Artikel fest, dass Sayyid Muḥsin nie daran interessiert war, die Trauerzeremonien zu ‘Āšūrā’ zu verbieten. Im Gegenteil, er wollte diese wieder beleben und ausweiten, indem er die ursprüngliche, reine Form der Traueritten von allen verfälschenden Erneuerungen befreite und diese, so hoffte er, in einen Teil schiitischer Missionsarbeit verwandelte. Muḥsin war nicht der Erste, der versuchte, die Praxis der Selbstgeißelung einzudämmen. Dokumentierte Belege für die Versuche, Innovationen während der Muḥarram-Feiern zu eliminieren, finden sich aber erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, also

¹² Auch heute noch wird von AnhängerInnen der Amal-Partei die Praxis damit argumentiert. (siehe Kapitel 10.2.2)

etwa zu gleichen Zeit mit Muḥsins Reformgedanken (vgl. Ende 2008: 37). Als Ergebnis der internen schiitischen Debatte um die rechtmäßige Abhaltung der Trauerzeremonien nahmen 1929 mehr Selbstgeißler denn je an den Prozessionen teil. Die Befürworter Sayyid Muḥsins, die Morddrohungen erhielten und sich als „Umayyaden“ beschimpfen lassen mussten, versteckten sich oder verließen vorübergehend die Stadt. Der Großteil der schiitischen Gelehrten aus dem Libanon und dem Irak enthielt sich während der *fitna* ihrer Meinung. Einige der Prominentesten sprachen sich für die Selbstgeißelungen aus, während die Zahl derjenigen, die für eine Abschaffung der gewaltvollen Praxis waren, zu dieser Zeit noch sehr gering war. Aus Angst, die Kontrolle über die ungebildete schiitische Masse zu verlieren, erkannten die Gelehrten Selbstgeißelung als Zeichen von Frömmigkeit an, während sie es gleichzeitig vermieden, selbst an den Zeremonien teilzunehmen (vgl. Ende 2008: 39).

Nach Vorstellungen in schiitischer Tradition stellen die gläubigen Männer, die sich selbst geißeln, nicht nur die Bereitschaft unter Beweis, ihr Blut für Ḥusayn zu vergießen, sondern lassen tatsächlich ihren roten Lebenssaft fließen, was als Abbüßung eines Teils der kollektiven Schuld der Schia gesehen wird (vgl. Halm 2005: 55). Oder, wie Toufic es in seinem künstlerisch beeindruckenden Bildband über ‘Āšūrā’-Prozessionen formuliert:

The basic reason the ceremony’s participants hit themselves and self-flagellate is not some unreasonable feeling of guilt for not succoring Imām Husayn and his family around 1300 years ago, but that such cruelty is a most efficient mnemonic. (Toufic 2005: 14)

Die Umzüge, bei denen sich die Gläubigen rhythmisch auf die Brust schlagen, gehören zu den ältesten Muḥarram-Riten. Bedeutend ist diese Praxis deshalb, weil sie von allen SchiitInnen, unabhängig von deren Alter oder Geschlecht durchgeführt werden kann. Dabei bildet man mit der rechten Hand eine Schalenform und schlägt sich immer wieder und im Takt zu den Sprechgesängen unterhalb der linken Schulter auf die Brust. Diese rituelle Handlung erzeugt ein dumpfes rhythmisches Geräusch, das kilometerweit entfernt hörbar ist und dadurch einen starken Eindruck macht. Ergänzend werden die Namen der beiden Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusayn immer wieder mit kurzer abgehackter Stimme hervorgestoßen. Beim auf die Brust Schlagen werden verschiedene Techniken unterschieden. Die Form, bei der die Gläubigen beide Arme über den Kopf heben und diese dann kraftvoll auf die Brust fallen lassen, ist vor allem für jüngere Männer bestimmt, „*die darin einen regelrechten sportlichen Ehrgeiz entwickeln.*“ (Halm 2005: 51) Unter den Geißlern findet man auch heute noch extremere Gruppen, die sich mit Eisenketten, spitze Nadeln oder Holzscheiben Verletzungen zufügen. Begleitet werden sie von sich auf die Brust schlagenden Teilnehmern. Die Intensität der

Selbstgeißelung steigert sich im Laufe des Rituals. Mit den Geißelungsgeräten stechen sich die Büsser in Arme und Wangen, bis das Blut fließt und die Menge durch Weinen und Schluchzen Anteil nimmt (vgl. Halm 2005: 53).

Es ist nicht klar festlegbar, wann genau (zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert) begonnen wurde, mittels Schwertern, Messern und Ketten menschliches Blut für den gefallenen Ḥusayn zu vergießen. Der Gebrauch dieser und ähnlicher Geißelungsinstrumente hat den Muḥarram-Riten aber jedenfalls einen gewaltvollen Beigeschmack zugefügt (vgl. Nakash 2008: 225).

Darum ist man in heutiger Zeit bemüht, dass eine Führungsperson die Oberaufsicht über die Geißler behält und verhindert, dass die Situation eskaliert. Schon Graf Arthur de Gobineau, der Mitte des 19. Jahrhunderts als Diplomat den Iran bereiste¹³, hielt fest, es sei schwer, sich dem Eindruck einer solchen Szenerie zu entziehen, an die man mit gemischten Gefühlen wie Mitleid, Sympathie und gleichzeitigem Entsetzen gefesselt sei (vgl. Halm 2005: 53).

Während den Prozessionen wird streng auf die Geißelnden geachtet, besonders auf die jungen Teilnehmer, damit es zu keinen ernsthaften Verletzungen kommt. Sanitäter und Rettungswagen sind stets in Reichweite. Dass ZuschauerInnen durch die Eskalation der Trauerzeremonie in Gefahr gebracht worden sind, ist laut Halm ein Gerücht. Entgegen vieler Behauptungen sind nicht-schiitische und auch ausländische BeobachterInnen zugelassen, nicht selten werden sie freundlich willkommen geheißen (vgl. Halm 2005: 54).

Nakash merkt an, dass die religiöse und emotionale Leidenschaft, die durch die Prozessionen entfacht wird, Potential hat, schiitisch-sunnitische Konflikte zu verschärfen bzw. gegen die Regierung gerichtete Proteste zu entfachen (vgl. Nakash 2008: 122). So kam es etwa am zehnten Tag des Muḥarram 1983 im libanesischen Ort Nabatieh zu einem bewaffneten Zusammenstoß zwischen trauernden SchiitInnen und israelischen Soldaten, die den Süden des Landes besetzt hielten¹⁴ (vgl. Halm 1988: 169). Aus diesem Grund sind sowohl sunnitische als auch schiitische Regierungen bestrebt, die Prozessionen zu ‘Āšūrā’ zu verbieten oder wenigstens unter Kontrolle zu halten (vgl. Nakash 2008: 222). Auch in aktueller Zeit sind die Gedenkfeiern um die Tage von ‘Āšūrā’ blutigen Anschlägen und Massakern von radikalen sunnitischen Gruppierungen ausgesetzt (siehe auch Kapitel 9.1).

¹³ 1861-1864 erfüllte Gobineau, der durch seine Postulate einer „arischen“ Menschengattung und der Schädlichkeit der Rassenmischung bekannt wurde, dort eine Mission als außerordentlicher Gesandter (vgl. Abid 2013: 139).

¹⁴ Scheich Muḥammad Mahdī Šams ad-Dīn, Stellvertreter Mūsā as-Šadr, erließ in diesem Zusammenhang eine *fatwā*, die den Widerstand gegen jede Form von Fremdherrschaft legitimisierte.

5.4.5 Conclusio

Die Entwicklung der Muḥarram-Riten über zwölf Jahrhunderte hinweg macht sichtbar, wie soziale und politische Veränderungen den schiitischen Islam geprägt und transformiert haben. Die Trauerversammlungen sowie der Besuch von Ḥusayns Ruhestätte gehören zu den ältesten Mitteln, die Tragödie von Karbalā' wieder zu beleben und gleichzeitig das kollektive Gedächtnis der SchiitInnen zu stärken. Deutlich dabei wurde, dass diese beiden frühen 'Āšūrā'-Bräuche in der formativen Phase des Schiitentums entstanden sind, als die SchiitInnen eine Minderheit darstellten, die von sunnitischen Dynastien regiert wurden. Unter Herrschergeschlechtern wie den Buyiden oder den Safawiden, die danach bestrebt waren, ein schiitisches Reich zu errichten, konnten sich strukturiertere Riten wie öffentliche Prozessionen und Theaterstücke relativ rasch entwickeln. Die Einführung von Selbstgeißelungspraktiken zum Gedenken an die Leiden Ḥusayns durch konvertierte Turkstämme und armenische ChristInnen (Qizilbāš) zeigt den Einfluss christlicher Elemente im Schiitentum.

In einer Zeitspanne von über 1200 Jahren beinhalteten die Trauer-Rituale zu 'Āšūrā' visuelle, dramaturgische und gewaltvolle Ausdrucksformen. Die vielen schiitischen Gemeinden legten sich jedoch nie auf ein verbindliches Format fest, sondern lebten ihre Praktiken von Ort zu Ort unterschiedlich aus. Die Diversität an Muḥarram-Ritualen verdeutlicht die differenten Kulturen und sozialen Realitäten von SchiitInnen, in deren Kontext sie sich entwickelten (vgl. Nakash 2008: 229). Die Art und Weise, sich während der Prozessionen zu bewegen, eine Gruppe um einen oder mehrere Anführer zu bilden und sich auf die Brust zu schlagen, unterscheidet sich von Gemeinschaft zu Gemeinschaft. Auch der Ausdruck von Männlichkeit in den Ritualen sowie die erwartete Reaktion der Frauen darauf sind verschieden. Jede schiitische Gemeinde verehrt bestimmte Helden in der Schlacht von Karbalā' und verlagert ihre Aufmerksamkeit auf andere Aspekte. Inhalt und Sprache (Dialekte) der Texte variieren von Ort zu Ort. Der Komplex an vielfältigen Trauerritualen zu 'Āšūrā' reflektiert kulturelle Unterschiedlichkeiten zwischen schiitischen Gesellschaften. Gemeinsam ist allen Ritualen das Ziel, durch die Ausübung der Riten schiitische Identität zu konstruieren (vgl. Mervin 2007: 147). Diese kann aus mehreren unterschiedlichen Ebenen bestehen. Neben der religiösen Identität und Verbundenheit sind es sowohl soziale Zugehörigkeiten als auch politische Ideologien, die SchiitInnen einen und in den 'Āšūrā'-Ritualen zum Ausdruck kommen.¹⁵

¹⁵ Erwähnen möchte ich an dieser Stelle außerdem, dass 'Āšūrā'-Feiern nicht nur im Kontext des Nahen und Mittleren Ostens, sondern auch in der Diaspora von schiitischen MigrantInnen abgehalten werden. So findet

6. Exkurs: ‘Āšūrā’ in anderen religiösen Traditionen

Neben den feierlich begangenen Trauertagen im schiitischen Glauben existiert ‘Āšūrā’ auch in einer weiter gefassten islamischen Tradition, die sich von jener, die in der vorliegenden Arbeit behandelt wird, stark unterscheidet.

‘Āšūrā’ wird nicht immer als Skandal in der muslimischen Geschichte betrauert, sondern mitunter auch als freudiges Fest zur Erinnerung an ein glorreiches Ereignis gefeiert. Diese „freudenvolle“ Version von ‘Āšūrā’ wurde von Seiten einer wahhabitisch-salafistischen Ausrichtung des Islam als einzig wahre und rechtmäßige Interpretation dargestellt. Die Auslegung basiert auf einigen Ḥadīthen, traditionellen Überlieferungen von Weggefährten des Propheten Muḥammads. Diese Texte werden nach wie vor dazu verwendet, das schiitische ‘Āšūrā’ zu diskreditieren, indem es als *bid‘a* dargestellt wird, eine ungesetzmäßige Neuerung des Islam. Nach sunnitischer Ansicht leitet sich ‘Āšūrā’ demnach aus zwei möglichen Herkunftsn – entweder aus vorislamischem arabischen Kontext oder einem jüdischen Ursprung entnommen – ab. Bei letzterem wird angenommen, dass ein Gedenktag an das jüdische Pessach-Mahl mit der Flucht des Propheten Muḥammad von Mekka nach Yaṭrib (später Medina) zusammenfiel (Mokrani 2010: 49). Für viele MuslimInnen stellt ‘Āšūrā’ daher einen Fastentag dar, der parallel zum jüdischen Fastentag im Monat Tischri von Muḥammad in Medina festgelegt worden sein soll. Das ehemals aufgestellte Fastengebot wurde nach Unstimmigkeiten mit der jüdischen Gemeinde in Medina zu einem freiwilligen Akt modifiziert und durch den Fastenmonat Ramadan ersetzt. Heute noch gilt der zehnte Tag des ersten muslimischen Monats als freiwilliger Fastentag.

In nordafrikanischen Gebieten wird ‘Āšūrā’ karnevalesk begangen, indem die Tradition des Fastens mit alten landwirtschaftlichen Ritualen, wie Feuer- und Wasserriten vereint wurde (vgl. Reuter 1993: 28).

Nach schiitischer Sichtweise bilden diese Ḥadīte und andere sunnitische Überlieferungen widersprüchliche Rechtfertigungen und Erfindungen, um ‘Āšūrā’ als Freudenfest zu begehen und damit die traurige Erinnerung an Ḥusayns Tod zu übertrumpfen (vgl. Mokrani 2010: 51). Nach Überlieferungen aus Altem Testament und Koran soll Gott am zehnten Tag des Monats Muḥarram Adam vergeben und ihn zum ersten Propheten auserkoren haben. An jenem Tag soll auch Noah nach der Sintflut seine Arche verlassen und wieder Land betreten, Moses das rote Meer durchquert und Hiob die Botschaft bekommen haben, dass das Ende seiner

beispielsweise jährlich eine große ‘Āšūrā’-Prozession in London statt, über die auch die Medien Bericht erstatten (vgl. Abid 2013: 147).

schweren Prüfungen bevorstehe. Auch Jesus soll nach sunnitischen Überlieferungen am Tag von ‘Āšūrā’ auferstanden sein (vgl. Mokrani 2010: 50). Die Echtheit dieser überlieferten Geschehnisse wird von Gelehrten stark angezweifelt, da vielmehr von deren Konstruiertheit durch die Umayyaden-Dynastie ausgegangen wird, die starkes Interesse daran hatte, die tatsächlichen Ereignisse vom Muḥarram im Jahr 680, die die islamische Gemeinde erschütterte, in Vergessenheit geraten zu lassen. Die Schlacht von Karbalā’ und die Niederstreckung des Imām Ḥusayns und seiner Gefolgschaft durch Yazids Armee gelten jedoch als historisch belegt (vgl. Brezansky-Günes).

Gewaltvolle Zwischenfälle unter SunnitInnen und SchiitInnen zu ‘Āšūrā’ sind beispielsweise in Pakistan fast unvermeidlich, insbesondere durch die Provokationen terroristischer Gruppierungen wie Sipah-e-Sahaba Pakistan oder Lashkar-e-Jhangvi. *„Demonstrating joy or sadness in a border area between Sunnites and Shiites is provocative, in a world where the rituals are also signs of identity, power and exclusion.”* (Mokrani 2010: 50)

In den 80er Jahren erschien eine lange Reihe an Publikationen und Neupublikationen klassischer sowie moderner Bücher und Hefte auf Arabisch, die teilweise auch auf Englisch oder in andere Sprachen übersetzt wurden und verschiedene Auslegungen von ‘Āšūrā’ diskutierten. Im letzten Jahrzehnt, vor allem nach der US-amerikanischen Invasion im Irak und den mit der Hisbollah verknüpften Vorfällen, wurde eine neue Welle an religiöser Propaganda und anti-schiitischer bzw. anti-sunnitischer Literatur vor allem im Irak und im Libanon festgestellt. Heute gelten Facebook, YouTube und viele andere Webseiten als virtuelles Schlachtfeld um die „wahre“ Herkunft und Auslegung von ‘Āšūrā’ (vgl. Mokrani 2010: 51).

Nach Erläuterungen zur Entstehung des schiitischen Islams, der zentralen Schlacht von Karbalā’ und den sich darauf beziehenden unterschiedlichen Trauerritualen, wird der Fokus im Folgenden auf das regionale Gebiet des Libanon gerichtet. Im nachstehenden Kapitel wird im Speziellen auf die Situation von libanesischen SchiitInnen eingegangen. Deren Ursprung, Geschichte, Transformation und aktuelle Lage wird erläutert, um anschließend ‘Āšūrā’-Rituale im Libanon vor diesem Hintergrund zu kontextualisieren.

7. SchiitInnen im Libanon

“The Shia of Lebanon were on the margins of history, cut off from the great ideas.” (Chalabi 2006: xi)

Heute stellen SchiitInnen mit schätzungsweise 30 bis 40 Prozent (ca. 1,7 Millionen der Bevölkerung) die größte Religionsgemeinschaft im Libanon dar. Gesicherte Zahlen oder Statistiken existieren jedoch nicht, da die letzte Volkszählung im Libanon in den 1930er Jahren durchgeführt wurde.

AkademikerInnen sprechen vom “Schiitischen Erwachen“ in den späten 1960er und 1970er Jahren, als erstmals verschiedene Räte und Bewegungen gegründet wurden, um politische und soziale Interessen der schiitischen Gruppen zu vertreten. Diesem Kontext entstammen auch die beiden aktuell wichtigsten schiitischen Organisationen im Libanon: Zum einen die militante Gruppe Amal („Hoffnung“), die nach Reformen im politischen System verlangt und zum anderen die Miliz Hisbollah („Partei Gottes“), die sich als libanesisch islamische Widerstandsmacht gegen den Feind Israel inszeniert und deren zentrales Ziel es ist, einen islamischen Staat zu errichten (vgl. Reuter: 1993).

7.1 Erste schiitische Gemeinden auf libanesischem Territorium

Bereits seit frühislamischer Zeit besiedelten SchiitInnen den Süden des heutigen libanesischen Staatsterritoriums. Über die genaue Entstehung der ersten schiitischen Gemeinden im Libanon sind keine historischen Zeugnisse bekannt, als gesichert gilt jedoch die Existenz einzelner Gruppen in Syrien (heutiges Gebiet von Libanon, Syrien, Palästina und Jordanien) ab dem zehnten Jahrhundert. Die ersten schiitischen SiedlerInnen stammen vermutlich vom arabischen Klan der Banū ‘Āmila¹⁶ aus dem Stamm der Gudam-Linie ab, der im neunten Jahrhundert das Bergland von Galiläa und dem Südlibanon besiedelte. Die schiitischen libanesischen Autoren dieser Quellen betonen dabei vor allem die rein arabische Abstammung der Schia im Libanon (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 14).

Die ersten SchiitInnen ließen sich in einer Zeit nieder, in der mit dem Fatimidenkalifat in Kairo und der Buyiden-Dynastie im Iran die Macht erstmals in schiitischer Hand lag. Das Herrschergeschlecht der Fatimiden, das seinen Machteinfluss vom Zentrum in Ägypten auf

¹⁶ Auch die Bezeichnung der südlibanesischen schiitisch dominierten Region Ġabal ‘Āmil hat seinen Ursprung vermutlich im Namen eines jemenitischen Stammes, der aus dem Jemen in den Süden des Libanons immigrierte (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 13).

Syrien ausdehnen konnte, fungierte als Protektor der syrischen Schia, die in dieser Zeit ein „Goldenes Zeitalter“ erlebte. Durch den Beginn der Kreuzzüge, die allmähliche Verfolgung der SchiitInnen von Seiten der SunnitInnen, die neue Herrscherdynastie der Mamluken und die damit einhergehenden Repressionen und Zwangskonvertierungen der schiitischen Bevölkerung, waren viele dazu gezwungen worden, sich aus den sunnitisch dominierten Regionen um Tripoli im Norden des Landes zurückzuziehen. Die Mamluken verfolgten eine systematische anti-schiitische Politik und siedelten im 13. Jahrhundert SunnitInnen und MaronitInnen in von SchiitInnen bewohnten Gegenden an (vgl. Erbel 2008: 10). Die teilweise vertriebenen schiitischen Familien wurden in der Region Ġabal ‘Āmil und in der Bekaa-Ebene sesshaft und ernährten sich durch von Regen bewässerte Landwirtschaft. Es gibt reichlich Beweismaterial an antiken Olivenpressen, Brunnen, Mühlen und Sarkophagen, das auf landwirtschaftliche Existenz seit geraumer Zeit hindeutet. Dennoch waren Agrar-Techniken in der Gegend Ġabal ‘Āmil nicht so komplex entwickelt wie beispielsweise im Libanon-Gebirge, was vermutlich auf das günstige Klima und fruchtbare Land zurückzuführen ist. Korn und Getreide waren neben Tabak die wichtigsten Erntepflanzen. In der späten Periode der Osmanischen Herrschaft befand sich die Region Ġabal ‘Āmil an der Peripherie des Reiches, stellte aber mit seiner geografisch günstigen Lage an der direkten Route von der Hafenstadt Sa‘īda (Sidon) nach Damaskus einen strategischen Punkt dar, der Ende des 18. Jahrhunderts jedoch seine Bedeutung einbüßte (vgl. Chalabi 2006: 12ff). Ġabal ‘Āmil war durch den Mangel an Schulen und einer daraus resultierenden hohen AnalphabetInnenrate sowie durch das Fehlen ökonomischer Möglichkeiten im Vergleich zu seinen angrenzenden sunnitischen und christlichen Nachbardörfern benachteiligt (vgl. Chalabi 2006: 13).

Die schiitische Gemeinde in Ġabal ‘Āmil war stark bäuerlich geprägt. Über die Lebensweise der Bauern, die am Grund der sozialen Pyramide angesiedelt waren, ist wenig bekannt, da deren Geschichte nur verbal kommuniziert wurde. Sie verbrachten ihren Tag mit harter Arbeit, um ihre Schulden und Steuern zu bezahlen (vgl. Chalabi 2006: 19).¹⁷ Die bäuerliche Gesellschaft der SchiitInnen des Ġabal ‘Āmil wurde durch die Gruppe einiger weniger Großgrundbesitzer, die zu ‘amā’, dominiert, die strenge feudale Herrschaft und Kontrolle über ihre Landwirte ausübten. Die Autorität dieser Feudalherren wurde nur geringfügig durch die ‘ulamā’, eine Gruppe religiös gelehrter Schiiten ausgeglichen. Diese stellte keine eigene soziökonomische Schicht dar, sondern deren Mitglieder wiesen unterschiedliche wirtschaftliche Hintergründe auf. Die Tradition des religiösen Studiums wurde vom Vater

¹⁷ Für weiterführende Erläuterungen über die Struktur der bäuerlichen Gesellschaft siehe Chalabi 2006.

zum Sohn weitergegeben (vgl. Chalabi 2006: 21). Über viele Jahrhunderte hinweg spielten die *‘ulamā’* eine wichtige Rolle im Leben der SchiitInnen des Ğabal ‘Āmil und trugen dabei maßgeblich zu Erhalt und Weitergabe des schiitischen Glaubens bei. Es wurden häufig politische Allianzen zwischen Mitgliedern der Gruppe der *‘ulamā’* und der politisch einflussreichen *zu‘amā’* geschlossen (vgl. Chalabi 2006: 22). Die *‘ulamā’* brachte die kleine schiitische Gemeinschaft im Libanon mit den größeren Gemeinden beispielsweise im Südirak in Kontakt. Das internationale Netzwerk der schiitischen Gelehrten des Ğabal ‘Āmil brachte zahlreiche religiöse Lehrer hervor, deren Ruhm sich auf die gesamte schiitische Welt erstreckte (vgl. Cobban 1986: 139).¹⁸ Im 16. Jahrhundert waren einige schiitische Gelehrte aus Ğabal ‘Āmil durch die Gründung von religiösen Schulen am Aufbau eines safawidischen Reiches und an der Schiitisierung des Irans beteiligt. Seit dieser Phase bis in die Gegenwart unterhalten die libanesischen SchiitInnen enge Beziehungen mit ihren iranischen Pendants (vgl. Halm 1988: 167).

Die von ständiger Verfolgung bedrohten SchiitInnen zogen sich in immer unzugänglichere Bergregionen und relativ unfruchtbare Gebiete zurück und wurden dadurch mehr und mehr von ihrer sozialen Umgebung isoliert. Ihre im Vergleich zu den anderen religiösen Gruppen geringe Anzahl, die prekäre wirtschaftliche Lage und die geografische Distanz zu anderen Glaubensmitgliedern im Irak und im Iran waren Aspekte, die ihre Isolation und Marginalisation verstärkten (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 5). Hinzukommend bestritt der Großteil der SchiitInnen seinen kläglichen Lebensunterhalt als Bauern oder Nomaden, die nur im Rahmen von straffen Stammes- und Feudalstrukturen überleben konnten (vgl. ebda.: 6).

7.2 Heutiger Siedlungsraum

In der Zeitspanne zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert ließen sich die SchiitInnen des Libanon in etwa in den Gebieten nieder, in denen sie auch heute noch verbreitet sind. Obwohl mehrere Versuche seitens der schiitischen Gemeinde unternommen wurden, gelang es nicht, das ehemalige Siedlungsgebiet im Libanon-Gebirge zurück zu gewinnen. Es mangelte mitunter an einer fähigen Führung, die die Rückkehr zu einstiger Verbreitung und Bedeutung unterstützt hätte. Heute konzentrieren sich die schiitischen Lebensräume auf etwa ein Drittel der libanesischen Gesamtfläche, wobei der Süden des Libanons als religiöses, kulturelles und politisch aktives Zentrum gilt (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 77). Überwiegend schiitische Orte

¹⁸ Beispielsweise brachte im 14. Jahrhundert Muḥammad Ibn Makki al-‘Āmilī aus Ğizzīn, einer Ortschaft östlich von Sa‘īda, die Theorien der Ḥilla-Schule aus dem Irak in den Libanon. Er wurde 1384 hingerichtet (vgl. Cobban 1986: 139).

sind die Küstenstadt Šūr (Tyros), das dazugehörige Hinterland und die Region Ġabal ‘Āmil¹⁹ bis zur nördlichen Begrenzung des Līṭānī-Flusses (vgl. Momen 1985: 268).

Ġabal ‘Āmil mit einer Fläche von mehr als 3.000 Quadratkilometern (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 13) ist das wichtigste Siedlungsgebiet der libanesischen SchiitInnen, deren Anteil dort mit 80 Prozent landesweit am höchsten ist (vgl. Halm 1988: 167). Daneben wird die Region auch von anderen religiösen Gemeinschaften wie maronitischen und griechisch-orthodoxen ChristInnen, SunnitInnen und DrusInnen bewohnt (vgl. Chalabi 2006: 12). Weitere wichtige schiitische Städte sind Sa‘īda, Zahla, Tibnin und Nabatieh. Die SchiitInnen in Libanons Hauptstadt Beirut leben überwiegend im Süden und in den südlichen Randvierteln. Obwohl sich der Anteil der SchiitInnen in Beirut Anfang des 20. Jahrhunderts nur auf etwa fünf Prozent belief, stellen SchiitInnen heute, ausgelöst durch eine große Migrationswelle aus dem Südlibanon, die Mehrheit der Stadtbevölkerung. Eine weitere mehrheitlich schiitisch besiedelte Region im Libanon ist die nördliche Bekaa-Ebene im Osten des Landes, die sich von Baalbek bis Hermel erstreckt. In der Stadt Hermel, in der zur Zeit der Volkszählung 70 Prozent der EinwohnerInnen schiitisch waren, waren es in den 80er Jahren aufgrund der Emigration von dort ansässigen ChristInnen bereits 100 Prozent (vgl. Momen 1985: 268).

7.3 Ein Leben in Marginalisation

Lange Zeit hindurch galten SchiitInnen im Libanon als die ärmste und am wenigsten gebildete Gesellschaftsgruppe. Anfang des 20. Jahrhunderts bewohnten SchiitInnen überwiegend ländliche ärmere Gebiete und lebten als bäuerliche Gesellschaft. Die große Mehrheit der Bauern wurde durch eine kleine Elite an Familien von Grundbesitzern dominiert. Die SchiitInnen, die in den Städten lebten, verbargen meist ihre religiöse Zugehörigkeit und gaben vor, dem Sunnitentum anzugehören.

Im 19. Jahrhundert hatten die osmanischen Besatzer ein eigenständiges christliches Verwaltungsgebiet, das Libanon-Gebirge, geschaffen. Nach dem ersten Weltkrieg wurde Frankreich ein Mandat über Syrien zugesprochen. Die ChristInnen des Gebietes konnten ihre Forderung, einen unabhängigen Staat zu gründen, bestehend aus den Gebieten des Libanon-Gebirges, Ġabal ‘Āmil, Akkar, der Bekaa-Ebene und dem zentralen Landstreifen, mit französischer Unterstützung erfolgreich durchsetzen. Auf den betreffenden Territorien lebte eine große Anzahl von sunnitischen MuslimInnen, die sich selbst als SyrerInnen definierte

¹⁹ Die Bezeichnung Ġabal ‘Āmil wird zunehmend vom Namen Ġanūb Lubnān, „Süden des Libanon“ verdrängt (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 9).

und daher die Teilung des Landes in Syrien und Libanon ablehnte (vgl. Momen 1985: 264). Im Gegensatz zur Gruppe der SunnitInnen und ChristInnen verfügten SchiitInnen nicht über ein Protektorat einer externen Kolonialmacht (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 5). Dass die Schia des Libanons plötzlich in die politische Diskussion involviert wurde, war eine Folge dieses Konfliktes zwischen ChristInnen und SunnitInnen, die von den Großmächten Frankreich und Großbritannien unterstützt wurden. Auf sunnitischer Seite war man der Ansicht, als Stellvertreter für alle MuslimInnen zu fungieren, SchiitInnen und DrusInnen eingeschlossen (vgl. Momen 1985: 264), als die Wiedereingliederung in Syrien gefordert wurde. Die ChristInnen erkannten jedoch, dass die SchiitInnen es vorzogen, Teil eines multi-konfessionellen Libanons zu sein, anstatt in ein von SunnitInnen dominiertes Syrien eingegliedert zu werden. Es waren daher mitunter die Bestrebungen von Seiten der ChristInnen der Auslöser dafür, dass SchiitInnen aus ihrer apolitischen und vergessenen Position heraus ins Rampenlicht gebracht wurden und ab dem Jahr 1926 eine offizielle Gemeinschaft unabhängig von den SunnitInnen konstituierten.

Die Volkszählung im Jahr 1932 offenbarte eine sehr knappe Mehrheit der christlichen Bevölkerung. Seit dem letzten Zensus verhindert die christliche Fraktion eine aktuelle Volkszählung, da diese eine deutliche muslimische Mehrheit belegen würde. Basierend auf der letzten offiziellen Volkszählung, bei der sich die Zahl der SchiitInnen auf 155.000 belief, wurde ein Nationaler Pakt ausgearbeitet, der ab der vollständigen Unabhängigkeit des Libanons 1944 fortan alle Aspekte des politischen und öffentlichen Lebens bis heute nach einem konfessionellen Proporzsystem regelt. So sind beispielsweise die Parlamentssitze proportional nach der absoluten Anzahl der Religionsangehörigen aufgeteilt. ChristInnen wurden 54, SunnitInnen 20, SchiitInnen 19 und DrusInnen sechs Sitze im Parlament zugesprochen. Im Rahmen des Nationalen Paktes wurde außerdem vereinbart, dass der Präsident der libanesischen Republik ein maronitischer Christ sein muss, während der Premierminister aus der sunnitischen Konfessionsgruppe zu stammen hat. Die Gruppe der SchiitInnen hat das lediglich repräsentative Amt des Parlamentssprechers und des Landwirtschaftsministers inne.

In den 1950er Jahren wurden Forderungen von Seiten der MuslimInnen nach einer neuen Volkszählung laut (vgl. Momen 1985: 265), da sich die Zusammensetzung der libanesischen Bevölkerung seit dem letzten Zensus in den 1930er Jahren mit Sicherheit verändert hat. Dies ergab sich unter anderem aus den unterschiedlichen Geburtenraten der verschiedenen religiösen Gruppen und aus der hohen, ebenfalls nach Konfessionen unterschiedlichen Zahl

an AuswandererInnen (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 5). Die Gemeinschaft der MuslimInnen war der Ansicht, die ChristInnen zahlenmäßig überholt zu haben, und fand außerdem an der automatisch im Gesetz verankerten christlichen Dominanz in allen Bereichen des öffentlichen Lebens Anstoß (vgl. Momen 1985: 265). Also setzte sich weder die libanesische Regierung noch die Führungsriege der wirtschaftlichen und kulturellen Bereiche gemäß ihrer aktuellen konfessionellen Mitgliederanzahl zusammen. Insbesondere für SchiitInnen impliziert das politische Proporzsystem eine unfaire Machtverteilung, da davon ausgegangen wird, dass sie die drittgrößte Religionsgemeinschaft im Libanon darstellen, während sie selbst überzeugt sind, seit den 60er Jahren die größte religiöse Gruppe auszumachen. Die Gruppe der maronitischen ChristInnen versuchen seit jeher, eine neue Volkszählung zu verhindern, um ihre privilegierte Position nicht zu gefährden (vgl. Pohl-Schöberlein 1986: 5).

Der steigende Anklang des arabischen Nationalismus unter Nasser, die Suez-Krise 1956 und die Unzufriedenheit mit der Regierung unter Chamoun führten 1958 zu einer internen Krise im Libanon, wodurch die bestehenden Machtstrukturen jedoch kaum geändert wurden.

Die SchiitInnen sahen sich selbst innerhalb des politischen Systems des konfessionellen Proporzsystems unterrepräsentiert, was sich erst mit dem libanesischen Bürgerkrieg zwischen 1975 und 1990 änderte, als die alten Herrschaftsstrukturen aufgeweicht wurden (vgl. Halm 2005: 114). Beginnend mit dem Eingreifen von SchiitInnen in den Krieg wurde die ehemalige Minderheit in der Öffentlichkeit weitgehend bekannt (vgl. Halm 1988: 166)²⁰.

Der Libanon ist der einzige christlich dominierte Staat im Nahen Osten, was durch die Trennung eines einheitlichen muslimischen Blockes ermöglicht wurde. Ein christlich geprägter Staat wirkt für das überwiegend christliche Europa berechenbarer, als ein islamisch geprägter. Das politische Erwachen der Schia und ihr Mitwirken in der libanesischen Politik scheinen aus europäischer Perspektive erstmals zur Berechenbarkeit eines Landes beigetragen zu haben. Solange der Libanon und dessen Sicherheitspolitik wesentlich von christlichen Parteien mitgeprägt werden, hoffen europäische Regierungen, dass auch radikale Gruppierungen (wie die Hisbollah) eher unter Kontrolle gehalten werden.

²⁰ Zur komplexen politischen Beteiligung der SchiitInnen im libanesischen Bürgerkrieg siehe z.B. Cobban (1986).

7.4 Von ökonomischer und sozialer Rückständigkeit zur Landflucht

Bis ins 20. Jahrhundert war die schiitische Bevölkerung des Libanons vor allem in der Gegend Ġabal ‘Āmil und in der nördlichen Bekaa-Ebene ansässig. Rund 85 Prozent aller libanesischen SchiitInnen lebten in diesen beiden Regionen, die sich jedoch ökonomisch sowie politisch deutlich voneinander unterschieden.

Die schiitischen Gemeinschaften im Libanon waren bis ans Ende der 1950er Jahre die am wenigsten politisch organisierte Gruppe im Land. In geografisch peripheren und isolierten Gegenden lebend, wurden sie durch fehlende staatliche Unterstützung marginalisiert. Es mangelte der schiitischen Bevölkerung vor allem an Schulen und anderen Bildungsmöglichkeiten sowie an Infrastruktur und einem funktionierenden Gesundheitssystem (vgl. Reuter 1993: 10).

Die in manchen Augen zurückgebliebene Situation der SchiitInnen im Libanon änderte sich Mitte des 20. Jahrhunderts durch drei wichtige soziopolitische Veränderungen. 1950 setzte eine Verschlechterung der ökonomischen Situation der Bauern ein, was wiederum massive Migrations- und Urbanisierungsbewegungen in die Hauptstadt Beirut auslöste. Während der Anteil der SchiitInnen in Beirut im Jahr 1943 lediglich sechs Prozent ausmachte, war er in den Siebzigern bereits auf 29 Prozent gestiegen. Die überwiegende Mehrheit der SchiitInnen lebte in Armenvierteln in den äußeren Bezirken der Stadt.

Neben der Landflucht gab es Bestrebungen der libanesischen Regierung unter Präsident Fouad Chehab (1958-1964), die peripheren Regionen des Landes zu integrieren. Dadurch wurde der Ausbau von infrastrukturellen Einrichtungen und Bildungsinstitutionen in den schiitischen Provinzen fokussiert. Darüber hinaus wurden SchiitInnen gezielt in Armee und administrative Ämter miteinbezogen. Als Folge entstand nicht nur eine neue soziale Mittelschicht, vielmehr wurden sich die betroffenen Teile der libanesischen Gesellschaft ihrer marginalisierten Position bewusst.

Als dritter Faktor kam die Migration ins Ausland, vor allem nach Westafrika, hinzu. Heute sind vermehrt die Golfstaaten und Libyen Hauptziele für SchiitInnen, die in relativ kurzer Zeit viel Geld verdienen wollen. Nach ihrer Rückkehr in den Libanon konstituierte sich eine neue schiitische Elite, die sich nun aktiv an Politik und Wirtschaft des Landes beteiligte (vgl. Reuter 1993: 12).

7.5 *Mūsā as-Ṣadr – Ein Reformator der schiitischen Rechte*

1959 wurde Mūsā as-Ṣadr geistliches Oberhaupt der schiitischen Gemeinde, der einen Wendepunkt in der marginalisierten Situation der libanesischen SchiitInnen markierte. As-Ṣadr's Vorfahren stammten aus der Gegend um Ġabal 'Āmil, während der schiitische Gelehrte, geboren 1928 in Ghom als Sohn eines *Mudschtahids*²¹, aus dem Iran in den Libanon migrierte. Er bezog als schiitischer Mufti und Gemeindeoberhaupt der Zwölfer-SchiitInnen seine Residenz in Ṣūr. As-Ṣadr war derjenige, der die Gruppe der SchiitInnen, die sich am Grund der sozialen Gesellschaftsleiter befand, mit kaum vorhandener Infrastruktur und isolierten, von der Regierung ignorierten Siedlungsgebieten, aus ihrer benachteiligten Position herausholte (vgl. Momen 1985: 266). Durch seinen direkten Appell an die schiitischen Bauern konnte As-Ṣadr die Massen für sich gewinnen und sie von der Notwendigkeit der Emanzipation vom Patronat der Großgrundbesitzer überzeugen (vgl. Halm 1988: 168). Im Dezember 1967 wurde auf seine Initiative der Oberste Nationale Schiitische Rat gegründet und As-Ṣadr zu dessen Präsident gewählt (vgl. Momen 1985: 266). Hiermit hatten SchiitInnen im Libanon erstmals eine politische Vertretung (vgl. Reuter 1993: 14). Zu den Aufgaben der Kommission gehörte die Interessensvertretung aller schiitischen Belange im Libanon, die wirtschaftliche und soziale Förderung der rückständigen Gebiete des Ġabal 'Āmil und der Bekaa-Ebene (vgl. Halm 1988: 168) sowie die Verteidigung des Südens gegenüber dem Nachbarstaat Israel (vgl. Reuter 1993: 14). Die Etablierung des Rates gilt als Abschluss des Prozesses, der 1926 begonnen hatte und die SchiitInnen von der sunnitischen Dominanz unabhängig machte.

Massive Kritik an der Regierung brachte Mūsā As-Ṣadr ins Zentrum des politischen Geschehens, als er für einen unabhängigen libanesischen Staat eintrat und die Vernachlässigung der ärmeren schiitischen Gegenden anprangerte. Außerdem übte er Kritik an der Unfähigkeit der libanesischen Armee, das Land um Ġabal 'Āmil vor der israelischen Besatzung zu schützen.

1970 war Mūsā As-Ṣadr auch federführend an der Gründung eines „Rates des Südens“ beteiligt, der sich zum Ziel gesetzt hatte, die Region Ġabal 'Āmil mithilfe von Regierungsgeldern zu fördern sowie wirtschaftlich und sozial anzukurbeln. Als einige Jahre später die versprochenen finanziellen Mittel nicht zur Verfügung gestellt wurden, organisierte As-Ṣadr mehrere Massenkundgebungen im Namen der „Bewegung der Beraubten“, die Druck auf die Regierung ausüben sollten (vgl. Momen 1985: 266).

²¹ Islamischer Rechtsgelehrter im Iran.

Trotz As-Şadrs Bemühungen konnte keiner der beiden initiierten Räte die formulierten Ziele zum Wohle der SchiitInnen umsetzen (vgl. Reuter 1993: 14). Dennoch war As-Şadr der erste, der libanesische SchiitInnen dazu brachte, sich als eigene Gruppe zu definieren und sie dazu mobilisierte, politisch aktiv zu werden und ihre Rechte einzufordern (vgl. Momen 1985: 266). Obwohl eine erfolgreiche Mobilisierung der SchiitInnen im Süden des Landes statt gefunden hatte, war As-Şadrs Einfluss in der Bekaa-Ebene gering. Dort ist das Schiitentum weniger religiös ausgerichtet als in Ġabal 'Āmil. Im Vergleich kamen in der Vergangenheit nur wenige erwähnenswerte Gelehrte aus der Bekaa-Ebene und die üblichen Trauerzeremonien zu 'Āšūrā' finden dort in einfachem und schlichterem Rahmen statt.

Ende August 1978, während einer Reise nach Italien, verschwand der populäre Mūsā As-Şadr auf mysteriöse Weise bei der Zwischenlandung in der libyschen Hauptstadt Tripolis, worüber keine näheren Details bekannt sind (vgl. Momen 1985: 266). Es wird angenommen, dass er entweder geplanterweise oder versehentlich umgebracht worden ist. Sein Verschwinden löste unter den SchiitInnen im Libanon eine allgemeine Verwirrung aus. Das Ereignis fiel noch dazu zeitlich nahe mit der Islamischen Revolution im Iran und der israelischen Besatzung des Südlibanon zusammen. Nach dem Beginn des Iran-Irak-Krieges wurde die Situation noch verwickelter, als die pro-Khomeini ausgerichtete Amal in den Straßen Baalbeks und Beiruts gegen die libanesische Riege der irakischen Baathisten kämpfte (vgl. Momen 1985: 267).

7.6 „The Shia Awakening“

Angeregt durch As-Şadrs „Bewegung der Beraubten“, gründeten einige seine Unterstützer 1975 die Partei Amal („Hoffnung“), eine teils politische, teils militante schiitische Organisation, die die politische und ideologische Rolle der Bewegung übernahm (vgl. Reuter 1993: 14). Die Partei war allerdings nicht in der Lage, die als Fremdherrschaft empfundene Machtposition der PLO (Palästinensische Befreiungsorganisation) zu erschüttern (vgl. Halm 1988: 168).²² Die PLO operierte von Şūrs Hinterland aus, wo schiitische Bauern unter dem Patronat weniger Grundbesitzer ein ärmliches Leben fristeten. Erst mit der Zerschlagung der PLO 1982 durch die israelische Invasion wurden die dort ansässigen SchiitInnen wieder Herren ihres eigenen Landes (vgl. Halm 1988: 167). Gleichzeitig wurde dadurch der erklärte Hauptgegner der Amal-Miliz beseitigt, sodass ein neues politisches Ziel formuliert werden

²² Die Amal-Partei musste dadurch in den ersten Jahren des Bürgerkriegs an Einfluss und Popularität einbüßen, was sie jedoch im Kontext der israelischen Besatzung im März 1978, des mysteriösen Verschwindens As-Şadrs und der Revolution im Iran wieder wettmachen konnte (vgl. Reuter 1993: 15).

musste. Die Amal versucht seitdem, das erneute Eindringen von PLO-Kämpfern in palästinensische Camps im Süden Beiruts und des Libanons zu verhindern (vgl. ebda.: 169).

1982, kurz vor der zweiten israelischen Invasion, fanden Kämpfe zwischen der Organisation der Amal und den palästinensischen Guerillagruppen im Süden Beiruts und im Südlibanon statt. Die schiitischen Milizen rund um Baalbek wurden in beträchtlichem Ausmaß vom iranischen Militär verstärkt, welches seine Einheiten in der Gegend stationierte (vgl. Momen 1985: 267). Baalbek gilt als Zentrum der militanten schiitischen Organisationen der Bekaa-Ebene, die mittels finanzieller und militärischer Hilfe vonseiten des Irans gestützt werden (vgl. Halm 1988: 169).

In den 80er Jahren fanden außerdem eine Reihe von Terrorakten gegen Israel und andere ausländische Mächte statt, die schiitischen Gruppierungen, vor allem der Bewegung *Islamischer Ğihād* zugeschrieben wurden.

Zu Beginn des libanesischen Bürgerkrieges radikalisierten sich einige Teile der Amal-Organisation. Um den Geistlichen Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh bildeten sich mehrere Gruppierungen heraus, die die bestehende Ideologie der Amal-Partei zu beeinflussen versuchten. Durch die Revolution im Iran gestärkt, strebten die Gruppierungen nach einer vermehrt islamistischen Leitlinie. Der öffentliche Bruch mit der Mutterpartei Amal erfolgte jedoch erst 1982, als deren politische Ausrichtung unter Nabih Berri von den radikalen Gruppierungen als zu säkular und kompromissbereit erachtet wurde. Die radikalen islamischen Parteien verzeichneten viele AnhängerInnen aus Beirut und der Bekaa-Ebene, die sich durch die kompromisslose Ablehnung gegenüber sowohl der amerikanischen bzw. westlichen als auch der israelischen Politik angezogen fühlten. Diese Ideologie wurde durch militante Aktionen (z.B. den Angriff auf die US-Marines) manifestiert. Durch die iranische Revolution beflügelt, konnten diese Gruppen erfolgreich die Lücke schließen, die in Folge des Abzuges der palästinensischen Organisationen aufgrund einer erneuten israelischen Invasion entstanden war.

Die bekannteste dieser radikalen Gruppen war die Hisbollah, die „Partei Gottes“. Während Amal den Libanon als definitive Heimat propagierte und Reformen im politischen System anstrebte, erklärte die militante Hisbollah-Partei den Aufbau eines islamischen Staates und die Befreiung von der israelischen Besatzung zu ihrem Hauptziel (vgl. Reuter 1993: 17). 1982 vom damaligen iranischen Botschafter in Syrien und späteren Innenminister des Irans Haschemi Mohtaschemi gegründet und sich ideologisch stark am Iran orientierend (vgl. Halm 2005: 114), konnte die Hisbollah raschen Zuwachs und Anstieg an Popularität verzeichnen, vor allem unter der Führung des Scheichs Muḥammad Ḥusain Faḍl Allāh, der als Unterstützer

Khomeinis Ideologie galt (vgl. Momen 1985: 267). Die Hisbollah verfolgte die von Khomeini geforderten Ansprüche, darunter den Kampf gegen den Erzfeind Israel und die Verbreitung der islamischen Revolution (vgl. Halm 2005: 115).

Die Hisbollah wird geistlich angeführt (vgl. Halm 2005: 115). Der politische Einfluss von Geistlichen hat bei den SchiitInnen des Libanon und des Irak eine andere Tradition als beim iranischen Klerus. Genau wie im Südirak, lebten auch die SchiitInnen im Südlibanon in unterentwickelten ländlichen Gebieten. Die Gruppe der Geistlichen stellte oftmals die einzigen gebildeten Mitglieder dar, die deshalb für die Position eines intellektuellen Anführers oder Vorkämpfers prädestiniert waren. Außerdem können die meisten religiösen Gelehrten nützliche internationale Beziehungen und einen hohen Grad an Mobilitätsbereitschaft vorweisen. Die schiitischen *‘ulamā’* bilden ein dichtes Netz an internationalen Kontakten über staatliche Grenzen hinweg, das auch in politischen Belangen aktiviert werden kann (vgl. Halm 2005: 121).

Der erste Generalsekretär der Hisbollah, Scheich ‘Abbās al-Mūsāwī, seine Frau und sein Sohn wurden 1992 bei einem israelischen Angriff getötet. Sein Nachfolger wurde der 1960 in Beirut geborene Scheich Ḥasan Naṣrallāh, der im iranischen Qom studierte und bis heute Generalsekretär der Hisbollah-Milizen ist. Um die Durchsetzung ihrer Forderungen voranzutreiben, verübte die Hisbollah 1983 mit Sprengstoff beladenen Lastwagen einen schweren Terroranschlag auf das US-Hauptquartier in Beirut, bei dem über 200 amerikanische Soldaten getötet wurden. Diese Aktion gilt als erstes großes Selbstmordattentat im Nahen Osten.

Zu Beginn der Geschichte der Hisbollah war die militante Partei noch in hohem Maß politisch und finanziell vom iranischen Regime abhängig, was sich allerdings im Lauf der Zeit änderte. Mit dem Ende des Bürgerkrieges im Libanon konnte sich die Organisation als patriotische Partei durchsetzen. 1992 war sie erstmals mit acht Parlamentssitzen in der libanesischen Regierung vertreten und nimmt seitdem an allen wichtigen politischen Entscheidungen des Landes teil (vgl. Halm 2005: 115).

Innerhalb der erwachten schiitischen Bewegung – unabhängig von traditionellen Führungspersönlichkeiten und den linken Parteien – kristallisierten sich nach as-Ṣadr Verschieden drei unterschiedliche Richtungen heraus, die oppositionell gegeneinander agierten. Amal auf der einen Seite trat aktiv gegen die Seite der radikal islamischen Gruppierungen, darunter Hisbollah, auf. Eine Zwischenposition nahm der „Oberste Schiitische Rat“, geführt von Šams ad-Dīn, dem Nachfolger as-Ṣadr, ein. Während die

islamistischen Parteien den Stellenwert der Religion überbetonten, räumte der Rat ihr eine moderate Bedeutung ein (vgl. Reuter 1993: 17).

War es Mūsā As-Ṣadr auch während der 70er Jahre gelungen, einer spezifisch schiitischen Identität Ausdruck zu verleihen, indem er eine Bewegung ins Leben rief, mit der sich ein Großteil der Angehörigen dieser Gemeinschaft identifizieren konnte und darin erstmals eine politische Stimme fand, so erwies sich doch wenige Jahre später, daß diese Gemeinschaft und ihre Bewegung längst nicht so homogen war, wie es zunächst den Anschein haben konnte, ja daß fundamentale ideologische Unterschiede über Ziel und Weg einer politischen Neuordnung des Gemeinwesens bestanden. (Reuter 1993: 17)

Über die letzten Jahrzehnte, vor allem betreffend die Entwicklungen seit dem „schiitischen politischen Erwachen“ und die Gründung schiitischer Parteien in den 80er Jahren bis zur heutigen Situation, ist über SchiitInnen im Libanon nicht viel geschrieben worden. Auch aus meinen Interviews mit SchiitInnen, die aus unterschiedlichen sozialen Herkunft und Regionen stammen, ging keine eindeutige Antwort über die politische sowie gesellschaftliche Stellung von SchiitInnen im Libanon hervor. Manche von ihnen gaben an, dass sie sich nach wie vor innerhalb des libanesischen Systems benachteiligt und marginalisiert fühlen. Andere wiederum sehen heute keinen sozialen oder ökonomischen Unterschied zwischen den schiitischen, sunnitischen oder christlichen Gesellschaftsgruppen. Laut den Interviewten seien SchiitInnen vollständig in der libanesischen Gesellschaft integriert und würden keinerlei Benachteiligung erfahren (siehe Kapitel 10.3).

Anhand einer eingehenden Betrachtung der Entwicklungen und Formen von schiitischen ‘Āšūrā’-Ritualen im Libanon können jedoch Rückschlüsse auf die heutige politische und soziale Situation von SchiitInnen sowie deren interne und externe Wahrnehmung im Libanon gezogen werden.

8. ‘Āšūrā’ im Libanon

Struktur und Bedeutung von ‘Āšūrā’ im Libanon und den damit einhergehenden Trauerveranstaltungen sind, historisch betrachtet, ständigem Wandel und fluiden Veränderungen unterworfen. Die ‘Āšūrā’-Feierlichkeiten werden in allen Ländern mit schiitischer Bevölkerung, aber auch von Stadt zu Stadt oder von Dorf zu Dorf innerhalb eines Staatsgebietes unterschiedlich begangen. Im Libanon reflektieren diese unterschiedlichen Elemente den sich verändernden politischen und sozialen Status der SchiitInnen besonders deutlich (vgl. Deeb 2006: 131).

Die 'Āšūrā'-Feierlichkeiten rufen weltweit Diskussionen und vielfältige Reaktionen hervor. Vor allem die Praxis der Selbstgeißelung löst in vielen Gesellschaftsgruppen einen Aufschrei aus. Im Libanon ist die Tradition der Verwundung des Kopfes mit Schwertern oder Messern, laut Stellungnahmen mancher, der Hisbollah nahe stehender Imāme, verboten. In der südlichen Stadt Nabatieh wird sie aber nach wie vor praktiziert, geduldet und jährlich von Tausenden Schaulustigen besucht, obwohl die Mehrheit der LibanesInnen, darunter viele gläubige SchiitInnen, dieses blutige Spektakel scharf verurteilt.

Wie alle schiitischen MuslimInnen weltweit gedenken libanesische SchiitInnen jedes Jahr während der ersten zehn Tage des islamischen Monats Muḥarram Imām Ḥusayn und seinem Märtyrertod. Im Libanon wird die gesamte Periode des zehntägigen Trauerns als 'Āšūrā' bezeichnet, was sich vom arabischen Wort für „zehn“ ('ašara) ableitet. Der zehnte Tag war das Datum, an dem sich die eigentliche und entscheidende Schlacht von Karbalā' ereignete.

Die traditionellen Bräuche zu 'Āšūrā' beinhalten im Libanon das Abhalten und Teilnehmen sowohl privater als auch öffentlicher *mağālis* (Sg. *mağles*), Trauerversammlungen, in denen die Geschichte des Märtyrertodes wiederholt erzählt wird (vgl. Deeb 2005: 241). Die Gläubigen, die in den Trauerversammlungen diese Geschichten aufnehmen und weitergeben, werden gleichzeitig als aktive TeilnehmerInnen im heiligen Drama gesehen. Die wiederholende Erinnerung an Ḥusayns Märtyrertum konstituiert eine ständig präsente Realität im Leben von SchiitInnen. Leiden ist daher ein von ihnen internalisiertes Element, das an die nachfolgenden Generationen weitergegeben wird (vgl. ebda: 48).

Neben den *mağālis*, die auch auf vierzig Tage ausgedehnt werden können, nehmen viele SchiitInnen in zehntägigen Trauerprozessionen, *maṣīrāt*, teil, in deren Rahmen Männer und Frauen oft *laṭam*, das rituelle Schlagen des eigenen Körpers, praktizieren (vgl. Deeb 2005: 241). Eine kleinere Anzahl von überwiegend Männern übt im Rahmen des zehnten Trauertages die rituelle Selbstverletzung *taṭbīr* aus. Diese Praxis wird kontrovers und kritisch innerhalb des Libanon und über dessen Grenzen hinaus betrachtet.

8.1 Beginn und Entwicklung der Trauerrituale

8.1.1 Einführung in den Libanon

Im Gebiet Ġabal 'Āmil wurden geschlossene Trauerversammlungen während Muḥarram schon seit Jahrhunderten abgehalten (vgl. Ende 2008: 37). Öffentliche Trauerrituale nahmen proportional mit der steigenden Beteiligung und aktiven Partizipation der SchiitInnen am gesellschaftspolitischen Geschehen im Libanon zu. Nabatieh wurde zum libanesischen

Zentrum der Totenklage um Ḥusayn und Karbalā'. Auch Passionsspiele werden nach wie vor dort aufgeführt. Öffentliche Umzüge und Trauerversammlungen finden heutzutage nicht nur im Süden, sondern auch im Osten des Landes, in der Bekaa-Ebene (vgl. Chelkowski 2008: 172), in Beirut und den südlichen Vororten statt (vgl. Mervin 2007: 137).

Die Rituale zu 'Āšūrā' wurden aus dem Irak und dem Iran vor über einem Jahrhundert in den Libanon gebracht. Mündliche Überlieferungen besagen, dass es SchiitInnen unter osmanischer Herrschaft verboten war, ihre spezifischen Rituale öffentlich durchzuführen. Es war daher üblich, die Trauerversammlungen im Geheimen in Privathäusern abzuhalten. Kinder wurden als Wachposten positioniert, um die Trauernden frühzeitig vor osmanischen Kontrolleuren vorzuwarnen. Die Versammelten konnten dann vorgeben, lediglich den Koran zu lesen. In seiner Autobiografie beschreibt Muḥsin al-Amīn, dass die gläubigen SchiitInnen in den ersten Tagen von Muḥarram üblicherweise ein Buch mit dem Titel *al-Mağālis* lasen. Am zehnten Tag wurde *maqṭal* (ein Bericht über das Martyrium Ḥusayns) gelesen und ein Gebet gesprochen. Danach wurde eine spezielle Speise, *harīssa* (bestehend aus Hühnerfleisch und Weizen), in die Moschee gebracht, wo sie an Bedürftige verteilt wurde.

Als Muḥsins geistiger Lehrer, Mūsā Šarara, 1880 von seinen religiösen Studien aus dem Irak zurückkehrte, wurden einige Veränderungen in den Ritualpraktiken nach irakischer Sitte umgesetzt. Bücher anderer Autoren wurden anstelle der alten gelesen und neue wöchentliche Versammlungen und Begräbnisrituale eingeführt. Muḥsin begrüßte all diese Erneuerungen. Abgesehen davon, gab es aber auch andere Veränderungen. Um 1895 lockerten die osmanischen Obrigkeiten ihre restriktive Politik gegenüber der schiitischen Gemeinde und ihren Ritualen. Teil der panislamischen politischen Strategie war es, mehr Toleranz gegenüber der schiitischen Minderheit walten zu lassen. Den iranischen Gemeinden in Istanbul wurden mehr Freiheiten zugestanden und diesen war es erlaubt, ihre 'Āšūrā'-Rituale öffentlich zu begehen (vgl. Mervin 2007: 138). Auch den IranerInnen, die sich in Damaskus und im Gebiet Ġabal 'Āmil im Libanon niedergelassen hatten, war es gestattet, die Geschehnisse in Karbalā' in Form eines Theaterstücks und bestimmten öffentlichen Prozessionen wiederaufleben zu lassen. Bei letzteren wurde auch *taṭbīr*, die rituelle Selbstverletzung durch das Einschneiden der Kopfhaut, praktiziert, bei der die Prozessierenden mit der Hand oder der flachen Seite eines Schwertes immer wieder auf die Wunde schlagen, um das Blut fließen zu lassen.

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches verbreiteten und entwickelten sich die iranischen Rituale unter dem Bestreben von 'Abd al-Husayn Sadiq, einem Kleriker aus Nabatieh, weiter. Die Praktiken wurden im heutigen Gebiet des Libanon auf größeren Marktplätzen in Ġabal

‘Āmil und Nabatieh ausgeübt sowie auf heute syrischem Staatsgebiet um den Schrein von Sayyida Zaynab in einem Dorf nahe Damaskus (vgl. Mervin 2007: 139).

8.1.2 Reformation

Nach der Einführung und Verbreitung der ‘Āšūrā’-Rituale im Libanon durch IranerInnen wurden sie in einer zweiten Phase von Muḥsin al-Amīn in den 1920er Jahren reformiert (siehe auch Kapitel 5.4.4.3). Einerseits organisierte er durch die Herausgabe einiger Bücher die Trauerversammlungen neu, andererseits verbat er sowohl die Aufführung des Passionsspiels als auch jede Art von Selbstgeißelung, die er als gesetzeswidrige Erneuerungen definierte. Diese Reformbestrebungen brachten, wie bereits erläutert, kritische Auseinandersetzungen und hitzige Debatten innerhalb der schiitischen Gemeinde im Libanon mit sich (vgl. Mervin 2007: 139). Muḥsins Ziel war es, die Trauerrituale zu rationalisieren und zu ihrer ursprünglichen Form zurückzuführen. Hintergedanke war dabei auch, ein neues positiveres Bild von SchiitInnen zu präsentieren. Seine Gegner verteidigten die traditionellen Rituale, durch die Gläubige ihre Hingabe zu Imām Ḥusayn und ihre schiitische Identität ausdrücken konnten. Im Libanon hatten die Reformgedanken Muḥsins aufgrund seiner relativ geringen Anzahl an Unterstützern und der Autorisierung aller ‘Āšūrā’-Rituale durch die Mehrheit der Gelehrten keine großen Auswirkungen auf die breite Masse der SchiitInnen. In Damaskus hingegen wurden seine neuen Ideen umgesetzt, weil es dort kaum kritischen Gegenstimmen gab. Die Darstellung des tragischen Theaterstücks und die Geißelungsumzüge wurden beendet und die syrischen SchiitInnen übten Muḥsins reformierte Rituale in der Altstadt von Damaskus aus (vgl. Mervin 2007: 140). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden die öffentlichen *taḫbīr*-Prozessionen erneut zugelassen. Allerdings durften diese nur am zehnten Tag des Muḥarram in der Morgendämmerung und ohne die Anwesenheit Außenstehender abgehalten werden, wohingegen im Libanon die Prozessionen untertags und vor großem Publikum abgehalten wurden (vgl. Mervin 2007: 142).

8.1.3 Politisierung

In einer dritten Entwicklungsphase der Muḥarram-Riten wurden die gängigen Trauerpraktiken nicht nur verbreitet, sondern auch zu politischen Zwecken eingesetzt. Bis in die 1970er Jahre bestimmten lokale politische Führer in Verbindung mit religiösen Gelehrten das Geschehen im von SchiitInnen besiedelten Süden des Libanon. Nach dem Verlust von

Palästina 1948 versuchten einige Mitglieder der Baath-Partei die Rituale zu ‘Āšūrā’ mit einer politischen Bedeutung auszustatten. Yazīd wurde mit Israel gleichgesetzt, Ḥusayn mit Palästina. Die schiitischen Gelehrten ignorierten jedoch die Baath-Militanten, auch die Gläubigen ließen sich zunächst nicht für eine politische Inszenierung von ‘Āšūrā’ gewinnen. Mit der Wanderungsbewegung von SchiitInnen aus ländlichen Gebieten in die Vororte Beiruts und deren öffentlicher Ausübung der Rituale in den Straßen begannen Einfluss und Autorität der traditionellen politischen Führungsfiguren zu schwinden. In dieser Zeit tauchte Mūsā as-Ṣadr auf der politischen Bühne auf und zeigte sich in jenen Bereichen erfolgreich, in denen die alten Führungsriege versagten. In einer Rede in Baalbek 1974 sagte er:

Do not allow ceremonies or lamentation to serve as a substitute for action. We must transform the ceremonies into a spring from which revolutionary fury and constructive protest will gush forth [...] Now let me ask you: If Husayn were living with us and saw that the rights of the people and justice were being trampled under the foot of pride, what would he do? (Mūsā al-Ṣadr zit. nach Mervin 2007: 140f)

As-Ṣadr instrumentalisierte die ‘Āšūrā’-Riten zum Ausdruck eines revolutionären Verständnisses sowie zum politischen und sozialen Protest. Nach der israelischen Besetzung des Südlibanons wurden die Rituale zum Mittel des Protests gegen die Okkupation und zur Verherrlichung des islamischen Widerstands transformiert (vgl. Mervin 2007: 141). In seinen Reden 1974 und im Jahr darauf trat eine neue Auslegung der Tragödie von Karbalā’ auf und fand bei einem breiten Publikum Anklang. As-Ṣadr betonte die Wichtigkeit aktiven Handelns anstelle von Trauer („*We do not want sentiments, but action.*“) und wies auf die Bedeutung Karbalā’s für die Gegenwart hin. Er machte darauf aufmerksam, dass „Ḥusayns Revolution“ keine einmalige historische Episode darstelle, sondern durch alle Zeiten als Quelle für Reformen und Beispiel für Veränderungen fortlebe (vgl. Reuter 1993: 94).

„*O rising generations, if our demands are not met we will set about taking them by force: in this country justice is not given, it must be taken.*“ (zit. nach Reuter 1993: 96)

Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh, geistiger Führer der Hisbollah, erklärte, dass nicht die Selbstgeißler die eigentlichen Anhänger Ḥusayns seien, sondern die Widerstandskämpfer der Hisbollah-Partei (vgl. Mervin 2007: 141). Für diese stelle Ḥusayns Martyrium eine Quelle der Inspiration dar, weil der Imām selbst wissend, aber furchtlos seinem Tod entgegenblickte. Er opferte sein Leben zum Zweck eines übergeordneten Sieges (vgl. Deeb 2006: 162).

Uneinigkeit in der Abhaltung öffentlicher Prozessionen gaben Hisbollah und Amal, den beiden schiitischen Parteien im Libanon, die Möglichkeit, ihren Rivalitäten Ausdruck zu verleihen (vgl. Mervin 2007: 141). Im März 2002 wurden bei einem Straßenkampf in

Nabatieh, bei dem es darum ging, ob Mitglieder der Hisbollah oder der Amal die Prozession an erster Stelle anführen dürfen, siebzig Personen verletzt (vgl. Mervin 2007: 144).

Sleiman, Autor einer Studie zu den 'Āšūrā'-Feierlichkeiten im Libanon, betont die Wichtigkeit politischer Interpretationen für den Erhalt der Rituale zu 'Āšūrā'. Sie sind seiner Ansicht nach nur deshalb über eine so lange Zeitspanne präsent geblieben, da sie auf einer zweiten Ebene politisch ausgelegt wurden

und so das Fest bzw. einzelne Elemente des Festes auch in Zeiten, in denen Ideen wie arabischer Nationalismus und Sozialismus virulent waren, auch denen noch sinnvoll erschien, die die traditionelle Lesart ablehnten. (Reuter 1993: 76f)

Indem sich immer mehr SchiitInnen ihrer marginalisierten Situation im libanesischen Gesellschaftssystem bewusst wurden und der Erfolg der Mobilisierungsbewegung anwuchs, änderte sich auch der Charakter der 'Āšūrā'-Feiern im Libanon.

Diese Mobilisierung entlang einer konfessionellen Grenze weckte das Interesse an religiösen Feiern im allgemeinen [...], aber in besonderem Maße an solchen Feiern, in denen die Gefühle angesichts von Tyrannei und Unterdrückung thematisiert wurden. Sie erhielten eine in zuvor nicht gekanntem Maße politische Bedeutung. Mit der Politisierung des Festes, die sich in der expliziten Bezugnahme auf politische und soziale Themen auf der einen und der „Umwandlung“ der Prozessionen in Massendemonstrationen auf der anderen Seite äußert, geht eine andere Entwicklung einher, die man als „Aschurisierung“ der Politik umschreiben könnte, da das Husain-Thema auch außerhalb der Festdekade seinen Platz im politischen Diskurs fand. (Reuter 1993: 94)

So wurden beispielsweise relevante politische Reden und Veranstaltungen bewusst an religiös wichtigen Tagen angesetzt (vgl. ebda.). Erbel, die in ihrer Untersuchung einzelne Predigten von politisch und religiös einflussreichen schiitischen Klerikern zu 'Āšūrā' analysiert hat, hält fest:

'Āšūrā' wird in den Predigten als Instrument des Aufrufs zum Widerstand, zum Kampf, zur Stärke, zur Identität, zur Einheit im islamischen und nationalen Sinne gebraucht. Die Symbolik wird also genutzt, „instrumentalisiert“, um politische Botschaften zu vermitteln. Ferner wird die religiöse Symbolik zur Mobilisierung der Massen und zur Belehrung der Gläubigen eingesetzt und damit die Instrumentalisierung im religiösen und politischen Kontext vollzogen. Die Predigten bilden somit eines der stärksten Mittel zur Einflussnahme im religiösen und politischen Umfeld der Schiiten im Libanon. (Erbel 2008: 57).

Reuter zeigt jedoch auf, dass zwischen der politischen Interpretation der 'Āšūrā'-Feierlichkeiten und der tatsächlichen Umsetzung dieser Forderungen nach politischem Aufbegehren eine Diskrepanz besteht. So änderte sich in den Praktiken der 'Āšūrā'-Feiern in den Jahren direkt nach As-Šadrs Reden vorerst wenig (vgl. Reuter 1993: 98). Erst mit dem Einsetzen des Bürgerkrieges im Libanon Mitte der 1970er Jahre wurde eine Verdopplung an Selbstgeißeln in der 'Āšūrā'-Prozession sowie ein wachsendes mediales Interesse daran

festgestellt (vgl. ebda.: 99f). In den frühen 80er Jahren wurde ein Rückgang an TeilnehmerInnen und öffentlicher Aufmerksamkeit vermutet, was zum Teil an den bewaffneten Auseinandersetzungen im Süden, hauptsächlich aber an der Orientierungslosigkeit vieler SchiitInnen gelegen haben mag, die durch die Rivalität zwischen den beiden Führungspersönlichkeiten Nabih Berri (Amal) und Scheich Šams ad-Dīn (Oberster Schiitischer Rat) ausgelöst wurde.

Die Besetzung libanesischen Territoriums durch Israel 1982 brachte einen punktuellen Wandel in die Ausrichtung der ‘Āšūrā’-Feierlichkeiten. Der Revolutionsaspekt gegen Unterdrückung – diesmal gleichgesetzt mit der israelischen Armee – wurde wieder stark betont und führte dazu, dass im Jahr 1983 150.000 TeilnehmerInnen, darunter 5.000 Geißler, anlässlich ‘Āšūrā’ in Nabatieh zusammen kamen. Das Fest im Süden des Libanon wurde überwiegend von der Amal-Partei organisiert und unterstützt, indem sie beispielsweise Mitglieder als Ordnungskräfte zur Verfügung stellte. In Beirut musste die Partei mit der Vorherrschaft der Hisbollah und anderen islamistischen Gruppen konkurrieren. Beide Strömungen innerhalb der schiitischen Bewegung übernahmen die Organisation von Prozessionen bzw. Demonstrationen in unterschiedlichen Stadtteilen Beiruts. Da die Rivalität zwischen den beiden Parteien anwuchs und sich letztendlich in gewaltvollen Zusammenstößen entlud, wurden die jeweiligen ‘Āšūrā’-Prozessionen zu Machtdemonstrationen der jeweiligen Partei und Ideologie. Hisbollah und ähnliche politisch-religiöse Organisationen behielten die Oberhand über die Feierlichkeiten in der Hauptstadt, die vor allem von BewohnerInnen der Armenviertel ausgetragen wurden. In den Prozessionen, die nicht nur am zehnten Tag des Monats Muḥarram, sondern täglich an den zehn ersten Tagen stattfanden, wurden nicht nur Bilder von Revolutionsführer Khomeini und iranische Flaggen mitgetragen, sondern auch die Einführung des islamischen Rechts und die Etablierung eines islamischen Staates im Libanon gefordert (vgl. Reuter 1993: 103).

Obwohl beide Parteien (Hisbollah und Amal) eine aktivistische Ḥusayn- und ‘Āšūrā’-Interpretation repräsentieren, werden die Rolle des Unterdrückers und die Organisationsstruktur unterschiedlich ausgelebt. Von Seiten der Amal wird die politische Bedeutung von ‘Āšūrā’ in den Vordergrund gestellt, wohingegen die Hisbollah die Religiosität des Festes in einer Gesamtdauer von zehn Tagen und die Unrechtmäßigkeit der Selbstgeißelungen betont (vgl. Reuter 1993: 113f).

8.2 ‘Āšūrā’-Zeremonien in der Gegenwart

Heutzutage werden Trauerrituale in den ersten zehn Tagen von Muḥarram im Libanon überall dort abgehalten, wo SchiitInnen leben. In den Dörfern und Städten im Süden des Landes, vor allem in Nabatieh und Šūr, in der Bekaa-Ebene, in den südlichen Vororten von Beirut und auch in der Hauptstadt selbst. Die täglichen Trauerversammlungen und -umzüge werden von örtlichen Vereinen, religiösen Schulen und den beiden politischen Parteien, Hisbollah und Amal, organisiert (vgl. Mervin 2007: 144). Die ‘Āšūrā’-Feierlichkeiten in der kleinen Stadt Nabatieh, kulturelles und religiöses Zentrum der Region Ġabal ‘Āmil, stellen im Libanon eine Besonderheit dar. Dort werden immer noch über hundert Jahre alte Traditionen fortgeführt. Am zehnten Tag wird die Tragödie von Karbalā’ auf einer großen Bühne vor der *ḥusaynīya*, dem speziellen Gebäude für ‘Āšūrā’-Riten, inszeniert. Monate davor wird bereits mit den Vorbereitungen begonnen. Seit den 1960er Jahren ist Nabatieh ein Pilgerort für SchiitInnen aus dem Süden des Libanons (vgl. Benedicti 2007: 172). Die Darstellung dauert den gesamten Vormittag und ist jedes Jahr ähnlich. Neben den SchauspielerInnen treten auch echte Pferde und Kamele auf. Das Stück basiert auf einem arabischen Text aus dem Jahr 1936, den ‘Abd al-Ḥusayn Sadiq, Scheich aus Nabatieh und Gegner von Muḥsins Reformen, verfasst hat. Der Text besteht aus einer bearbeiteten Version von schiitischen historischen Belegen. Das Stück in Nabatieh weist mehr Ähnlichkeiten mit der irakischen Ausführung als mit der bekannteren iranischen *ta’zīya* auf. Ein lokales Komitee trägt die organisatorische Verantwortung. Die Aufführung zieht viele Besucher von außerhalb Nabatiehs in die Stadt. Einige kommen extra aus Beirut oder von weiter weg (vgl. ebda.). Neben Gläubigen und TouristInnen kommen auch PolitikerInnen sowie VertreterInnen von Zeitungen und Fernsehen. Die Besucherzahlen wurden in den 60er Jahren auf 30.000 bis 40.000 geschätzt, in den 70er Jahren bereits auf 60.000 (vgl. Reuter 1993: 61).

Im nahe gelegenen Dorf Ġibshit wird ein ähnlich konzipiertes Schauspiel aufgeführt, das zwei Stunden dauert und ebenfalls erfolgreich ist.

Einige Tatsachen weisen daraufhin, dass die schiitischen EinwohnerInnen von Nabatieh ‘Āšūrā’ als charakteristisches Merkmal ihrer örtlichen Gemeinschaft sehen. Dies belegt beispielsweise die Zahlung von Jahresbeiträgen durch Ortsansässige, die zur Deckung der Veranstaltungskosten verwendet werden. Damit werden die Ausgaben für das Schauspiel am zehnten Tag und die dafür benötigten DarstellerInnen, die allesamt aus der lokalen Bevölkerung ausgewählt werden, bezahlt (vgl. Benedicti 2007: 172).

Das Passionsspiel am zehnten Tag von ‘Āšūrā’ ist nicht die einzige Attraktion in Nabatieh, die eine so große Ansammlung an Menschen anzieht und Verkehrsbehinderungen rund um

die kleine Stadt auslöst. Während bzw. nach dem Stück findet eine große Trauerprozession statt, in deren Rahmen viele Teilnehmer Selbstgeißelung, *taṭbīr*, praktizieren (vgl. Mervin 2007: 145).

8.3 Geißelungsprozessionen im Libanon

Die Geißelungsprozessionen zu ‘Āšūrā’ wurden höchstwahrscheinlich erst Ende des 19. Jahrhunderts von iranischen MigrantInnen in die Stadt Nabatieh in den Libanon gebracht. Sehr bald übernahmen Nicht-IranerInnen ebenfalls den Brauch. Mit der Unterstützung lokaler Autoritäten wurden die Muḥarram-Zeremonien von Nabatieh mit den Geißelungsumzügen und dem Passionsspiel eine populäre Attraktion für SchiitInnen und Nicht-SchiitInnen aus den benachbarten Dörfern und darüber hinaus (vgl. Ende 2008: 37).

Dass Sayyid Muḥsins Bestreben, die Selbstgeißelungen zu Ehren Ḥusayns zu verbannen, nicht mehr Unterstützung innerhalb der schiitischen ‘*ulamā*’ gewonnen hat (siehe auch Kapitel 5.4.4.3), führt Ende mitunter auf ökonomische Gründe zurück. Jede Trauerzeremonie, bei der große Menschenmassen an Teilnehmenden und ZuschauerInnen versorgt werden müssen, bedeutet wirtschaftliche Profite für die jeweilige Gemeinde. Es ist daher offensichtlich, dass einige Leute aus finanziellen Gründen an der Fortsetzung der traditionellen Muḥarram-Riten interessiert sind (vgl. Ende 2008: 42).

Einige schiitische Gelehrte haben die Praxis der Selbstgeißelung verboten, weil die Selbstverletzung im Islam als *ḥarām* (verboten) gilt. Die Hisbollah-Partei verbietet ihren AnhängerInnen offiziell seit Mitte der 1990er Jahren *taṭbīr* bzw. *haydar* auszuüben, weil Khomeini und später Khamenei es im Iran ebenfalls verboten. Die Partei organisiert stattdessen eine Blutspendeaktion, bei der alle Mitglieder über Fernseh- und Radiostationen zum Blutspenden aufgerufen werden (vgl. Mervin 2007: 146). In den südlichen Stadtteilen von Beirut wurden in den letzten Jahren in den Tagen um ‘Āšūrā’ so viele Blutspenden verzeichnet, dass es direkt nach den Gedenkfeiern zu einem großen Blutkonserven-Überschuss kam (vgl. Deeb 2006: 135).

Nach wie vor ist die Debatte um die Selbstgeißelungen zu ‘Āšūrā’ innerhalb der schiitischen Gemeinschaft weder in der *fatwā*-Literatur noch in den Medien oder der Öffentlichkeit abgeschlossen. Die modern orientierten Gelehrten sprechen sich immer wieder gegen die Praxis aus, die Traditionalisten tolerieren sie. Im März 2002 befragte ein Journalist zahlreiche schiitische Gelehrte über ihre Einstellung zu den ‘Āšūrā’-Ritualen, insbesondere hinsichtlich

der Selbstgeißelungspraktiken. Die eine Hälfte der Befragten sprach sich für diese Form der Glaubensausübung, die andere Hälfte dagegen aus (vgl. Mervin 2007: 146).

Auch im gesamtgesellschaftlichen Kontext ist Selbstgeißelung zum Gedenken an Imām Ḥusayn höchst umstritten. Von vielen Seiten wird ‘Āšūrā’ in Nabatieh mit der Rückständigkeit der SchiitInnen in Verbindung gebracht. Einige AutorInnen von Studien über ‘Āšūrā’ berichten, dass sich LibanesInnen schockiert zeigten, als diese hörten, dass sie an den Trauerfeierlichkeiten im Süden teilgenommen haben. Eine weit verbreitete Angst ist, dass die blutigen Bilder, die durch die internationalen Medien gehen, nun der gesamten Bevölkerung im Libanon übergestülpt werden und diese als barbarisch betrachtet werden würden (vgl. Deeb 2006: 136). Auch während des Forschungsprozesses für die vorliegende Arbeit wurden mehrfach diese Erfahrungen gemacht (siehe Kapitel 10.2.4).

In seiner unveröffentlichten Arbeit geht Ralph Rizkallah (1977) davon aus, dass den ‘Āšūrā’-Feierlichkeiten ein selbstzerstörerischer Charakter zu Grunde liegt, der in der Praxis der Selbstgeißelung besonders deutlich hervortritt. Neben einem psychoanalytischen Ansatz, der die Schuldgefühle, die bei der nachfolgenden Generation entstehen, betont, führt der Autor soziökonomische und politische Faktoren an, die für die Partizipation an den Selbstgeißelungsprozessionen ausschlaggebend sind. Nur mithilfe letzterer könne laut Rizkallah der Umstand erklärt werden, dass die Selbstgeißelungen in den Tagen zu ‘Āšūrā’ nur im Südlibanon stattfinden und mehrheitlich von Mitgliedern einer klar umrissenen sozialen Gruppe, den „*defavorisés*“ ausgeführt werden (vgl. Reuter 1993: 70). Das Gefühl der Schuld, Imām Ḥusayn in der Wüste nicht unterstützt zu haben, das erstmals in der frühen kufischen Bewegung der Būṣer Ausdruck fand (siehe Kapitel 5.2) und entscheidenden Einfluss auf das kollektive Gedächtnis von SchiitInnen ausübte, wurde bereits mehrfach erörtert. Dazu gehören auch die Erinnerung und Weitergabe der tragischen Geschehnisse in Karbalā’ durch schiitische Traditionen, Bräuche, Legenden sowie durch politische und religiöse Institutionen, nicht zuletzt durch die Familie. In dieser sieht Rizkallah ein weiteres Grundelement für die aktive Teilnahme an Selbstgeißelungen zu ‘Āšūrā’. Die empfundenen Schuldgefühle innerhalb eines patriarchalisch geprägten Familiensystems führen bei männlichen Individuen zu ödipalen Konflikten, die durch eine restriktive Sexualmoral noch verstärkt werden. So ziele laut Rizkallah ‘Āšūrā’ *„auf das sichtbare symbolische Abbüßen der Schuld an Husain, die wahre Quelle der Schuldgefühle, die in den Flagellationen ihren klarsten Ausdruck finden, [ist] jedoch im Tötungswunsch gegenüber dem Vater zu suchen“* (Reuter 1993: 71). Die Projektion von an der Vaterfigur festgemachten Emotionen

auf den Märtyrer Ḥusayn sieht der Autor als möglich, da die zugeschriebenen Eigenschaften des allmächtigen Vaters – uneingeschränkte sakrale Autorität und Sündenlosigkeit – auf den Imām übertragen werden. Weiters geht Rizkallah aufgrund der vielfältigen islamischen Reinigungsgebote davon aus, dass Sexualität im Islam als unrein erlebt werden kann und dadurch Schuldgefühle hervorgerufen werden. Aufkommende sexuelle Bedürfnisse werden daher von MuslimInnen unterdrückt, wodurch das Aggressivitätspotential steigt, was wiederum zu einer Intensivierung der Schuldgefühle führt. Die Praxis der Selbstgeißelung dient in diesem Kontext sowohl der Reinigung durch das beim Ritual vergossene Blut als auch dazu, Autoaggressionen schuldfrei auszuleben (vgl. Reuter 1993: 72).

In seiner Untersuchung startet Rizkallah ebenso wie andere Autoren den Versuch, nachzuweisen, dass die Teilnehmer der 'Āšūrā'-Geißelungsprozessionen mehrheitlich aus der sozial am schlechtesten situierten Gruppe stammen. Die Flagellanten aus den angrenzenden Dörfern, die nach Nabatieh kamen, um Ḥusayns Tod zu betrauern, waren überwiegend Kleinbauern. Die aus Nabatieh stammenden SchiitInnen, die an den Prozessionen aktiv teilnahmen, gehörten wenig angesehen Berufsständen an. Unter ihnen waren Müllmänner, Schuster, Straßenhändler, Schuhputzer oder Bäckerlehrlinge (vgl. Reuter 1993: 72).

Für Rizkallah stellt die Praxis der Selbstgeißelung Strafe und Gewaltzufügung dar, die gegen die eigene Person gerichtet sind. Beides kann als Folge von Frustrationen gesehen werden, die sich aus verschiedenen Faktoren und auf mehreren Ebenen ergeben und sich in den Individuen anstauen. Armut, Unterentwicklung, Repression und die Nichterfüllung der existentiellen Bedürfnisse können Auslöser für Desillusionierungen sein. Die Flagellanten können die angestauten Aggressionen jedoch nicht an deren Urheber – Politiker, Landbesitzer, Chefs – auslassen, daher werden die Aggressionen im 'Āšūrā'-Ritual gegen die eigene Person gerichtet, religiös legitimiert und auf diesem Weg kanalisiert. Der eigene Körper wird zur physischen Projektionsfläche, an der man Enttäuschungen auf gewaltvolle Art und Weise äußern kann. 'Āšūrā' erfüllt demnach eine „Ventilfunktion“ für unerfüllte Bedürfnisse und Wünsche von jungen männlichen Schiiten (vgl. Reuter 1993: 73).

Die Motivationsgründe für die Ausführung der Selbstkasteiung anlässlich 'Āšūrā' sind divers und sehr unterschiedlich. Rizkallah führt insgesamt zehn Aspekte an, die sowohl von Partizipierenden als auch ZuschauerInnen genannt wurden. Manche Personen nehmen daran teil, um ihrem Glauben an und ihrer Zugehörigkeit zur Schia Ausdruck zu verleihen. Andere SchiitInnen sehen darin eine Vorübung für den Heiligen Krieg. Darunter wird symbolisch sowohl die religiös-historische Armee Ḥusayns als auch die aktualisierte Version davon

verstanden, die SchiitInnen als die stärkste und mutigste Gruppe im Libanon und die Selbstgeißler als mögliche Revolutionäre präsentiert. Diese sehen ihre Aufgabe darin, die repressive Obrigkeit zu stürzen. Weiters wird in der Selbstgeißelung auch die Einigung der Gemeinschaft im Glauben gesehen. Andere erachten die Buße als Primäraufgabe im Geißelungsritual oder definieren die Teilnehmer über ihre Rolle im Trauerritus. Ein weiterer Motivationsgrund kann familiärer Natur sein. So kann der Sohn in der 'Āšūrā'-Prozession den Platz des Vaters einnehmen.

Manche jedoch, die nicht am Geißelungsumzug teilnehmen, setzen die Flagellanten mit Wilden gleich. Unter ihnen gibt es zwei unterschiedliche Gruppen, die diese Ansicht teilen. Diejenigen, die den „wahren Islam“ zu repräsentieren glauben, betrachten die *taṭbīr*-Praxis als unerlaubte Neuerung (*bid'a*) und somit als nach islamischem Gesetz unrechtmäßig. Daneben gibt es die Gruppe der „kultivierten SchiitInnen“, die Selbstgeißelungen als rückständig und barbarisch verurteilt oder darin politisch reaktionären Anachronismus zu erkennen glaubt. Außerdem kann man laut Rizkallah davon ausgehen, dass sich manche SchiitInnen neben den religiös-spirituellen mitunter aus rein pragmatischen Gründen selbst geißeln. Vielleicht um Eigenwerbung zu betreiben und ihr Geschäft zu bewerben, vielleicht um ihre männliche Potenz zu zeigen und Frauen zu imponieren. Als letzter Motivationsfaktor an dieser Stelle soll das Fehlen eines politischen Bewusstseins angeführt werden, das zur Aufrechterhaltung der feudalen Strukturen beiträgt.

In diesem Absatz wurde deutlich, dass unter den Befragten sowohl Zustimmung und Akzeptanz als auch völlige Ablehnung gegenüber der Selbstgeißelungspraxis verbreitet sind (vgl. Reuter 1993: 75).

8.4 Anthropologische Forschung zu 'Āšūrā' im Libanon

Die 'Āšūrā'-Zeremonien der einzelnen Regionen im Libanon haben das Interesse von WissenschaftlerInnen der Religions- und Sozialanthropologie seit der Entstehung des unabhängigen libanesischen Nationalstaates 1943 geweckt. Aus diesem Grund findet man Feldforschungsberichte aus einer Zeitspanne von über fünfzig Jahren vor, die umfangreiches ethnografisches Material zusammengetragen haben. Durch sie kann man die Entstehung der Trauerrituale im Kontext der Entwicklung der libanesischen bzw. schiitischen Gesellschaft nachvollziehen. Der Großteil der bisherigen Untersuchungen fokussierte die in den Trauerritualen angewandten religiösen Texte und Praktiken in Ġabal 'Āmil. Anthropologische ForscherInnen sehen daher in den feierlichen 'Āšūrā'-Ritualen eine Art Institution, die durch

ihre eigenen semiotischen Mittel das Selbstverständnis einer ganzen Gruppe von Menschen ausdrückt. Dieses Selbstbild wird sowohl für die Repräsentation in der eigenen Gruppe, als auch in Abgrenzung zu Anderen verwendet (vgl. Benedicti 2007: 170). Feldforschungen, die in der Region Ġabal ‘Āmil durchgeführt wurden, zeigen einerseits die Stärke und Lebendigkeit religiöser Symbole auf, andererseits ermöglichen sie die Untersuchung der Semiotik, die den Ritualen zu ‘Āšūrā’ innewohnt und zwei wichtige unterschiedliche Aspekte – religiöse *und* politische – aufweist.

Die älteste Studie wurde vom britischen Anthropologen E. Peters 1952 im Dorf Ġbā‘ bei Nabatieh durchgeführt. Seine Untersuchung liefert wichtige Aufschlüsse über die politische Instrumentalisierung von ‘Āšūrā’-Feiern. Außerdem zeigt sie auf, welche katalytischen Effekte ‘Āšūrā’-Rituale auf die Aufrechterhaltung des kollektiven Gruppengefühls haben. Die untersuchte schiitische Gemeinde porträtiert sich selbst durch die gemeinsam ausgeführten Trauerriten als VertreterInnen des Islams.

Etwa zur selben Zeit erforschte der Libanese W. Chrara die ‘Āšūrā’-Rituale im Ort Bint Ġbaīl. Dabei betonte er die politische Dimension der Feierlichkeiten in der Umdeutung der geschichtlichen Ereignisse. Er zeigt auf, dass das Beweinen der Tragödie von Karbalā’ und das Trauern um die palästinensische Landenteignung einander ähneln. Beide Wissenschaftler prophezeien den Untergang der ‘Āšūrā’-Feiern, was nachfolgende Entwicklungen widerlegt haben. Trotz schwerwiegender soziökonomischer Veränderungen – vor allem begründet durch Emigration – konnte die Lebendigkeit der politischen und religiösen schiitischen Identität bewahrt werden (vgl. Benedicti 2007: 171). Nach einer langen Phase, in der der kulturelle Einfluss des Westens eine prägende Rolle spielte, gewannen religiöse Traditionen in den lokalen Gemeinden an Wichtigkeit. In diesem Zusammenhang bekam die Rezitation der *ta’zīya* und die dramaturgische Darstellung der Schlacht von Karbalā’ am zehnten Tag des Muḥarram eine wichtige Bedeutung, die vor dem Hintergrund der israelischen Besatzung und des davon ausgelösten Widerstandes neu interpretiert wurde (vgl. Benedicti 2007: 172).

Der Anthropologe Robert Benedicti analysierte in seiner Feldforschung (2003) die Prozesse, in denen die traditionellen Zeremonien erneuert und neu interpretiert wurden. Im Jahr 2001 waren die Trauerfeierlichkeiten in Nabatieh vom Aufstand der PalästinenserInnen gegen die israelische Besatzung geprägt. Neben den Ansprachen in den Trauerversammlungen hat die dramaturgische Erinnerung an Karbalā’ durch in das Stück integrierte Symbole die Verbindung zur Intifāda hergestellt. Nach der Schlusszene stürmten junge Buben und Mädchen die Bühne und bewarfen die Darsteller, die die umayyadischen Soldaten verkörperten, mit Steinen. Diese politische und gleichzeitig religiöse Inszenierung von

‘Āšūrā’ stellte die historische Schlacht von Karbalā’ im Kontext des arabisch-israelischen Konflikts als Neuinterpretation der aktuellen Gegenwart dar (vgl. Benedicti 2007: 173).

In den späten 90er Jahren zeigte eine Untersuchung von H. Kassatly, dass ‘Āšūrā’ den religiösen Spaltungspunkt der beiden schiitischen Parteien Hisbollah und Amal darstellt. Auch in gegenwärtiger Zeit ist ‘Āšūrā’ nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Veranstaltung. Kassatly schlussfolgert, dass durch die lokalen ‘Āšūrā’-Zeremonien eine Identität konstruiert wird, die stärker ist als das individuelle Zugehörigkeitsgefühl zum weltweiten Schiitentum (vgl. Benedicti 2007: 172).

Die Übersicht über den anthropologischen Forschungsstand betreffend ‘Āšūrā’ im Libanon lässt drei wichtige Schlussfolgerungen zu. Erstens wird durch die Untersuchungen das Ausmaß der mehrfachen Symbolebenen in den Trauerfeierlichkeiten deutlich. ‘Āšūrā’ in der heutigen Zeit umfasst sowohl religiöse als auch politische Aspekte und Bedeutungen. Zweitens wird die Rolle der Rituale als Katalysatoren für die Erweckung und den Erhalt des lokalen gemeinschaftlichen Bewusstseins der SchiitInnen offen gelegt. Drittens wird auch der neue Stellenwert der jährlichen Trauerfeste sichtbar: die soziale Integration der TeilnehmerInnen wird dadurch gefördert und ein Gefühl politischer sowie religiöser Zusammengehörigkeit initiiert, das sich auf die lokale Gemeinschaft bezieht (vgl. Benedicti 2007: 173).

Im Folgenden wird näher auf zwei konkrete Fallstudien zu ‘Āšūrā’-Feiern im Libanon eingegangen, um einerseits die Instrumentalisierung religiöser Riten zum Zweck der Identitätsbildung zu verdeutlichen, und andererseits, um die Rituale und deren politisch motivierte Modifikationen ethnographisch zu beschreiben.

8.4.1 Robert Benedictis Feldforschung 2004

Der Anthropologe führte von Februar bis März 2004 eine Feldstudie während der ‘Āšūrā’-Tage in Nabatieh durch. Die wichtigsten Zeremonien während dieser Tage spiegeln die generelle Atmosphäre des Trauerfestes wider. Sie gewährt Einblick in eine stark emotionale, religiöse Erfahrung, die die Teilnehmenden aktiv werden lässt (vgl. Benedicti 2007: 173). Benedicti beschreibt die Stimmung in Nabatieh als feierliche und farbenfrohe Szenerie. Ihn erinnert die Szene mehr an ein Volksfest als an eine Trauerversammlung. Die Hauptfeiern zu ‘Āšūrā’ finden abends in den ersten neun Tagen des Monats Muḥarram statt. Ab sechs Uhr

verhängt die Polizei eine Ausgangssperre, damit etwa eine Stunde später die *Ḥusayni*-Prozession begangen werden kann. Die teilnehmenden Personen bilden einen Trauerzug, wobei sie nach Gruppen entsprechend ihrer jeweiligen politischen Loyalität oder ihrer Herkunft getrennt auftreten. Der historische Leichenumzug in Nabatieh wird von den örtlichen Imāmen angeführt. Die Anhängerschaft der beiden politischen Parteien Hisbollah und Amal marschieren in ihren Uniformen zu den Gesängen ihrer Anführer und tragen Bilder oder Embleme ihrer parteiinternen Vorbilder mit sich. Die Prozessionen der Büßer sind die Höhepunkte der Zeremonie. Gruppen von Männern im Alter von sechs bis sieben Jahren begehen *laṭam*, die Trauerpraxis, bei der sie einheitlich ihre Oberkörper im Rhythmus zu wiederholten Ausrufen schlagen. Die Zeremonien ziehen zur *ḥusaynīya*, dem spirituellen Mittelpunkt der ‘Āšūrā’-Feiern. Die Beobachtung ihres Umzugs erlaubt einen ersten Einblick in die spirituelle Erfahrung der teilnehmenden SchiitInnen. Mit ihren rituellen Handlungen wollen die Gläubigen, einen Teilaspekt des Gründungsmoments durchleben und nachempfinden, sowie die Sünden ihrer Vorfahren abbüßen (vgl. Benedicti 2007: 174). Diese *Ḥusayni*-Prozessionen laufen in den ersten neun Tagen auf immer gleiche Weise ab. Daran anschließend finden Trauerversammlungen statt, die in drei Phasen unterteilt werden. Zuerst wird ein Teil des Korans rezitiert und ein angesehener Gelehrter hält eine Predigt. Danach tritt ein Sänger ans Rednerpult, der die Geschichte des Märtyrertums Imām Ḥusayns und seiner Anhänger in Form eines Klageliedes vorträgt. Die Rezitation der Leidensgeschichte wird nach schiitischer Auffassung als eigene Kunst erachtet, in deren Rahmen die teilnehmenden Gläubigen eine spirituelle religiöse Erfahrung machen, die durch ihre Tränen sichtbar wird. Der Vortragende gilt als besonders fähig, wenn er dem Publikum das Gefühl vermittelt, die Gemeinschaft der loyalen Unterstützer der Märtyrer von Karbalā’ zu verkörpern (vgl. ebda.)

Am eigentlichen ‘Āšūrā’-Tag, dem zehnten Tag des Monats Muḥarram, werden in Nabatieh zwei weitere Trauerrituale beinahe zeitgleich vollführt. Das dramatische Theaterstück *ta’zīya* stellt die Tragödie von Karbalā’ auf visuelle Weise dar und ermöglicht so den ZuschauerInnen, die historischen Ereignisse zu memorieren (siehe auch Kapitel 5.4.3). Während der Aufführung kann man die rituellen, sich rhythmisch wiederholenden Ausrufungen „*Haydar*“ von den trauernden Schiiten hören, die in mehreren Gruppen durch die Straßen der Altstadt von Nabatieh ziehen²³. Zu den lautstarken Anrufungen schlagen sich die Geißler mit der rechten Hand rhythmisch auf ihre offenen Wunden am Kopf, so dass das Blut über Stirn und Gesicht fließt und den Oberkörper bedeckt. Diese Szene gewährt beobachtenden

²³ Der Name Haydar bedeutet „Löwe“ und ist ein Spitzname des ersten schiitischen Imāms ‘Alī.

Personen einen Einblick in die spirituelle Erfahrung der aktiv Teilnehmenden. Die Menschen im Publikum scheinen sich in einem Zustand religiösen Enthusiasmus zu befinden, der an eine mystische Erfahrung erinnert, ähnlich wie das kollektive religiöse Erlebnis der Geißler. Das religiöse Spektakel birgt ein gewisses Ausmaß an Gewalt in sich, hält Benedicti fest, das trotz ihres selbstzerstörerischen Charakters die Teilnehmenden zum aktiven Handeln motivieren kann (vgl. Benedicti 2007: 174).

Für den Autor der Studie wirkt es, als durchlebten die AkteurInnen der unterschiedlichen 'Āšūrā'-Feierlichkeiten dieselbe spirituelle Erfahrung, die an einigen gemeinsamen Merkmalen festgemacht werden kann. Nicht alle Teilnehmenden empfinden jedoch dieses spirituelle und identitätsstiftende Erlebnis in gleichem Ausmaß. Die Schiiten, die aktiv an den Selbstgeißelungszeremonien teilnehmen, erleben ein erlösendes Gefühl, während die ZuschauerInnen auf beiden Seiten der Straßen durch das Beobachten der Geißler im Gedenken an Imām Ḥusayn die komplementäre Verbundenheit mit der schiitischen Gemeinschaft verspüren. Die festliche Atmosphäre trägt zur Entwicklung dieser Empfindungen bei (vgl. Benedicti 2007: 175f).

Nabatiehs urbane Identität

Ein interessanter Aspekt in Benedictis Feldforschung ist das Wiederaufleben der lokalen urbanen Identität in Nabatieh. Diese Identität einer ganzen Gesellschaftsgruppe im Südlibanon wurde für mehr als zwei Jahrzehnte unterdrückt (vgl. Benedicti 2007: 176). In den Gesprächen, die der Wissenschaftler mit den Ortsansässigen führte, war die Identität der Stadt ein großes Thema. Auch die Predigten in den Trauerversammlungen drehten sich darum. Die Wiedergeburt einer eigenen städtischen Identität in Nabatieh beinhaltet die Imagination der EinwohnerInnen als „Wir-Gruppe“, die der libanesischen Regierung entgegen gesetzt wird. Dieser Konflikt wurde in der Debatte um die Ansetzung des konkreten Datums des zehnten 'Āšūrā'-Tags sichtbar. Während die staatliche schiitische Obrigkeit das Datum mittels astronomischer Berechnungen für den ersten März festsetzte, hielten sich die lokalen schiitischen Geistlichen an die traditionellen Mondphasen und legten den Tag für den zweiten März fest. Ausgehend von dieser Meinungsverschiedenheit stellte Benedicti drei zugrunde liegende Strukturen fest. Zum einen wird der Unterschied zwischen „wir in Nabatieh“ und „die in der Regierung“ betont. Die eine Gruppe folgt den gegebenen Naturgesetzen, die andere wissenschaftlichen Berechnungen. Die EinwohnerInnen verstehen sich selbst als lokale Gemeinschaft, der die zentrale schiitische Autoritätsgewalt gegenübersteht (vgl. Benedicti

2007: 177). In weiterer Folge repräsentiert die örtliche Gemeinde in Nabatieh ihrer eigenen Auffassung nach den authentischen, „wahren“ Islam, während die andere Seite einer vom ursprünglichen Islam abweichenden Form zugeschrieben wird. Die gläubigen schiitischen EinwohnerInnen von Nabatieh sehen sich als eine lokale Gemeinschaft. Als „Referenzgruppe“, deren integrativer Bestandteil sie sind, haben sie das Recht, das Datum von ‘Āšūrā’ zu bestimmen und die Trauerfeierlichkeiten in finanzieller sowie kreativer Hinsicht auszurichten und zu organisieren. Auf diese Weise wird die lokale schiitische Community in Nabatieh als Behüterin des authentischen Islams imaginiert (ebda.: 178). Diesen Aspekt führte Benedicti weiter aus, indem er auf die Bemühungen der religiösen Autoritäten in Nabatieh einging, die ‘Āšūrā’-Zeremonien einer religiösen Reform zu unterziehen, durch welche sie von allem Politischen befreit werden sollten. Die SchiitInnen, die an den Trauerveranstaltungen teilnehmen, sollen sich nicht aufgrund der Zugehörigkeit zu politischen Parteien, sondern als Dorf- bzw. Stadtgemeinschaft zu Ehren ihres gemeinsamen historischen Gründungsmomentes solidarisieren (vgl. ebda.: 179). Die ‘Āšūrā’-Trauerfeiern dienen daher zweierlei Zwecken: Einerseits soll durch die gemeinsam durchgeführten Rituale das traditionelle, religiöse Leben bestärkt und die lokalen, rituellen Praktiken weiter erhalten werden. Andererseits soll durch diese Aufwertung der religiösen Praxis die lokale schiitische Gemeinde von der vorherrschenden Dominanz der politischen Parteien befreit werden (vgl. Benedicti 2007: 189).

Die lokalen schiitischen Prediger instrumentalisieren die vormals religiösen Themen und Symbole, um soziale und politische Ideen auszudrücken und zu vermitteln (vgl. Benedicti 2007: 199). Hier ist also eine andere Form des häufig auftretenden (und viel kritisierten) Phänomens der Instrumentalisierung religiöser Konflikte zu politischen Zwecken zu bemerken. Während weltweit bei vielen radikalen Ideologien und Gruppierungen religiöse Symbolik als Mittel zur Politisierung eingesetzt, d.h. religiöse Interpretationen in und Begründungen für politische Strategien gesucht bzw. instrumentalisiert werden, zeigen die Kleriker in Nabatieh bewusst politische Inhalte und Missstände auf, um darin religiöse Inhalte zu verorten und zu instrumentalisieren. Die Strategie ist dieselbe, das Ziel jedoch ein anderes. Dies ist vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Realität im Libanon nicht weiter verwunderlich, ist es doch ein Land, in dem Religion, Politik und Identität stark miteinander verbunden sind und oftmals nicht getrennt werden können.

Benedicti bringt einen weiteren wichtigen Aspekt der ‘Āšūrā’-Feiern vor, dessen Kernbotschaft die aktive Anfechtung von Ungerechtigkeiten ist. Die schiitische Geschichte

weist eine lange Reihe an sozialen und politischen Diskriminierungen auf. Das von Gott bestimmte Schicksal der SchiitInnen ist es daher, gegen die Ungerechtigkeiten anzukämpfen und gegen Unterdrückung jeglicher Art Widerstand zu leisten (vgl. Benedicti 2007: 185). In der Vergangenheit wurde die schiitische Minderheit durch mehrere sunnitische Dynastien (Umayyaden, Abbasiden, Osmanen) unterdrückt, gefolgt von englischer Kolonialherrschaft, Saddam Husseins Regime und der nachfolgenden amerikanischen Besatzung im Irak sowie der israelischen Besatzung im Südlibanon. Der permanente und fortbestehende Kampf gegen Ungerechtigkeit charakterisiert die kollektive Identität der SchiitInnen (vgl. ebda.: 2007: 186).

8.4.2 Lara Deeb – die Modifikation der ‘Āšūrā’-Rituale

Strukturen und Bedeutungen von ‘Āšūrā’ sind fluid, so schreibt die Anthropologin Lara Deeb in ihrem Artikel, der Entwicklungen und Veränderungen der ‘Āšūrā’-Rituale im Libanon behandelt. Verschiedene Elemente sind in unterschiedlichen Orten verinnerlicht und reflektieren die sich ändernde politische und soziale Situation der schiitischen MuslimInnen im Libanon, wie beispielsweise die wachsende Popularität der Hisbollah-Partei (vgl. Deeb 2005: 241). Die oftmals untrennbare Verbundenheit von Religion und Identität stellt in der libanesischen Gesellschaft nicht nur unter den schiitischen Gemeinschaften ein zentrales Element dar. Gleichzeitig darf nicht davon ausgegangen werden, dass alle libanesischen SchiitInnen an den ‘Āšūrā’-Tagen Imām Ḥusayn gedenken, da sich bei weitem nicht alle SchiitInnen auch als solche identifizieren. Seit den 1970er Jahren ist die Identifikation mit und die Zugehörigkeit zu spezifischen schiitischen politischen Parteien und Bewegungen exponentiell gewachsen, was sich in mehreren Veränderungen in den ‘Āšūrā’-Ritualen widerspiegelt (vgl. Deeb 2005: 242).

Deeb stellt eine Transformation von „traditionellem“ zu „authentifiziertem“ ‘Āšūrā’-Gedenken bei SchiitInnen im Libanon fest. Die von der Autorin als traditionell bezeichneten Trauerzeremonien tauchten seit dem 20. Jahrhundert in Libanons ländlichen Gebieten und den südlichen Vororten Beiruts auf. Die Verbreitung in den städtischen Zonen stieg gleichzeitig mit der Landflucht eines Großteils der schiitischen Bevölkerung und den Migrations- und Urbanisierungsbewegungen in den 1960er Jahren. Die Prozessionen werden von manchen nicht teilnehmenden Personen als beängstigende Zurschaustellung der „zurückgebliebenen“ Traditionen des schiitischen Glaubens gesehen und weiters als markanter Unterschied zu anderen Gruppen im Libanon interpretiert, die vermeintlich moderner und entwickelter sind. Diese bis in die Mitte der 1980er Jahre anhaltende

Stigmatisierung von SchiitInnen hängt mit der politischen und ökonomischen Marginalisierung schiitischer Gebiete im Libanon zusammen (siehe auch Kapitel 7.3).

Die traditionellen ‘Āšūrā’-Gedenkfeiern in den schiitischen Gemeinden im Libanon verliefen bis 1974 relativ homogen und wenig gegensätzlich ab. Danach fanden Reformbestrebungen gegen althergebrachte Trauerriten statt, ausgelöst durch die erste Mobilisierungsbewegung von SchiitInnen als eigene konfessionelle Gruppe. Diese Gruppierung, die sich um Sayyid Mūsā As-Ṣadr organisierte, verknüpfte die gegenwärtige schiitische Mobilisation im Libanon mit ‘Āšūrā’.

Als Voraussetzungen für die Transformation von ‘Āšūrā’ beschreibt Deeb die politische Situation des Libanon vor dem Hintergrund des Krieges und der israelischen Angriffe. Die Veränderungen in den Praktiken der ‘Āšūrā’-Gedenktage von traditionellen hin zu authentifizierten Ausformungen lassen sich in drei zentralen Bereichen erkennen. Der am offensichtlichsten modifizierte Aspekt in der ‘Āšūrā’-Reformbewegung zeigte sich in der Abhaltung der *maṣīrāt*, der Trauerprozessionen. Traditionellerweise, heutzutage nur noch in der südlibanesischen Stadt Nabatieh praktiziert, beinhaltete das rituelle Schlagen des eigenen Körpers (*laṭam*) auch das Vergießen des körpereigenen Blutes. Im Rahmen der Reformbewegung wurde das Blutvergießen während des ‘Āšūrā’-Rituals als unislamisch kritisiert, weil es vorsätzliche Selbstverletzung verlangt. Nach iranischem Vorbild wandten schiitische Gelehrte im Libanon Rechtsauskünfte (*fatāwā*) an, die diese religiöse Glaubenspraxis verurteilten. Mitte der 1990er Jahren verbot auch die Hisbollah das Blutvergießen zu Ehren des Imāms Ḥusayn (vgl. Deeb 2005: 244). Des Weiteren appellierte die schiitische Mobilisierungsbewegung vor allem an Frauen, sowohl an den Gedenkfeiern zu ‘Āšūrā’ als auch im Generellen in der Gemeinschaft vermehrt aktiv und öffentlich teilzunehmen.

Die von der Hisbollah beglaubigten oder authentifizierten *maṣīrāt* in den südlichen Beiruter Vororten stellen einen scharfen Gegensatz zu den traditionellen Trauerzeremonien dar. Nach militärischem Muster wird *laṭam* von großen, nach Alter organisierten Gruppen von Männern, die in Uniformen oder in schwarz gekleidet sind, praktiziert. In drei engen Reihen marschieren sie hinter einem Anführer mit Mikrofon, der Trauerlieder und Elegien anstimmt und sicherstellt, dass die Gruppe das rituelle Schlagen, das in diesem Kontext Blutvergießen ausschließt, in perfekter Einheit ausführt. Die Männer schwingen zuerst beide Arme nach unten, dann nach oben und weg von ihren Körpern und schlagen sich schließlich laut mit ihren Händen auf die Brust. Ein weiterer Unterschied besteht in der Rolle der Frauen bei

dieser Art von Trauerzeremonie. Schiitinnen fällt hierbei nun nicht mehr lediglich ein Beobachterstatus zu, vielmehr partizipieren ebenfalls organisierte Gruppen von Frauen und Mädchen an der Gedenkprozession. Wie bei den Männern sind sie nach Alter gegliedert, und jeder Gruppe geht eine Leiterin für die Klagelieder voraus. Vielfach gehen Frauengruppen verschleiert und aneinander gekettet. Dies soll die überlebenden Angehörigen Ḥusayns, die von Yazīd gefangen genommenen wurden, symbolisieren.

Die aktive Teilnahme von Frauen an *maṣīrāt* und der abgewandelte *laṭam*-Stil wird von den meisten SchiitInnen im Libanon bevorzugt und als entwickelter sowie – historisch gesehen – authentischer betrachtet (vgl. Deeb 2005: 245).

Das zweite transformierte Element im schiitischen ‘Āšūrā’-Ritual im Libanon, das Lara Deeb beschreibt, ist die Tradition der Trauerversammlungen. Die authentifizierten *maḡālis* beinhalten längere Predigten und gemäßigte Schilderungen der historischen Tragödie als in den traditionellen Trauerversammlungen. Des Weiteren ist es nun nicht mehr vordergründiger Zweck der Veranstaltungen, emotionale Reaktionen der Teilnehmenden hervorzurufen. Vielmehr steht die Weitergabe von religiösen, sozialen und politischen Lektionen im Mittelpunkt. Die versammelten SchiitInnen sollen über die wahre Bedeutung der Schlacht von Karbalā’ unterrichtet werden, um Geschichte und Gegenwart verbinden zu können. Es wird auf historische Richtigkeit und die Vermeidung von unprüfbaren geschichtlichen Übertreibungen zur Stimulation von Emotionen Wert gelegt (vgl. ebda.: 246).

Die veränderte Bedeutung der Veranstaltungen im muslimischen Monat Muḥarram nennt Deeb als dritten Punkt der Modifikationen. Im Kontext der passiven politischen Teilnahme der schiitischen MuslimInnen im Libanon vor den 1970er Jahren lag der Schwerpunkt des Gedenkrituals auf individueller religiöser Erfahrung, ausgedrückt durch das Vergießen von Tränen und Blut. Zentral war das Streben nach individueller Erlösung, vielmehr als das Verlangen nach kollektivem, politischen oder sozialen Aktionismus wie seit der schiitischen Reformbewegung. Aus der Perspektive der neuen Mobilisierungsbewegung gesehen sind Blut und Tränen unislamisch und passiv. Zu viel Weinen bilde weinende und schwache Persönlichkeiten, was wiederum zu Verinnerlichung des Weinens als kulturelles Merkmal der schiitischen Gemeinschaft führe, so die revolutionäre schiitische Ansicht (vgl. Deeb 2005: 247). Gefühle und Emotionen wären zwar notwendig, jedoch um Ḥusayns Lektionen zu lernen und aufzunehmen. Das Herz soll gebraucht werden, um den Verstand zu erreichen.

In den bereits existierenden Forschungen zu ‘Āšūrā’ wird ausführlich auf die unterschiedlichen Trauerrituale eingegangen, jedoch wurde die Praxis der Geißelungsprozessionen nicht so eingehend untersucht wie beispielsweise die szenischen Darstellungen am zehnten Tag von ‘Āšūrā’. Die blutigen Umzüge sind heute umstritten, da sie von einer überwiegenden Mehrheit abgelehnt und nicht für gut oder richtig geheißen werden. Dennoch stellt die *taṭbīr*-Praxis für einige, vor allem für männliche Schiiten, eine wichtige Möglichkeit dar, nicht nur ihren religiösen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. In der durchgeführten empirischen Erhebung wurden daher Motivationen und Beweggründe untersucht, die für SchiitInnen heute ausschlaggebend sind, Selbstgeißelung im Namen von Imām Ḥusayn zu praktizieren.

9. Empirische Forschung

Die Erörterung und Beantwortung meiner Forschungsproblematik setzt sich einerseits aus umfangreich vorhandener Literatur zur Thematik und andererseits aus eigener empirischer Forschung, die innerhalb eines neunmonatigen Studienaufenthaltes im Libanon (September 2012 bis Juni 2013) durchgeführt wurde, zusammen. Für die empirische Untersuchung wurde der Forschungsansatz der Einzelfallstudie gewählt, der Handlungsmuster basierend auf realen AkteurInnen wissenschaftlich rekonstruiert. Theoretische Konzepte wurden hierbei nicht statisch übernommen, sondern wandelbar und offen für Interpretationen der Alltagswelt angewendet. Der Ansatz der Einzelfallstudie soll gewährleisten, dass ein möglichst geringes Ausmaß an Stereotypisierungen und Vorstrukturierungen eingehalten wird, da ein individueller Fall eingehende Behandlung findet. Den konkreten Erhebungsmethoden liegen Kommunikationen zu Grunde, die die soziale Wirklichkeit der GesprächspartnerInnen sichtbar machen. Hierbei soll sich die Forschungssituation so wenig wie möglich von der Alltagssituation unterscheiden (vgl. Lamnek 2005: 328).

Die Anwendung mehrerer und unterschiedlicher Methoden war in dieser Forschung sinnvoll, um ein umfangreiches und differenziertes Gesamtbild zu erlangen. In Anbetracht des Ausmaßes an existierender Literatur zur Thematik von ‘Āšūrā’ wurden in vorliegender Arbeit Ergebnisse bereits durchgeführter Untersuchungen zu schiitischen Trauerritualen und die Resultate eigener teilnehmender Beobachtungen sowie transkribierter Interviews, schriftlicher Antworten und informeller Gespräche zusammengeführt.

Die Einzelfallstudie stellt keine Deskription oder Reproduktion der Kommunikationsinhalte dar, sondern verlangt Interpretationen und Kategorisierungen (vgl. Lamnek 2005: 328), was im Kapitel 10 angewandt wird.

9.1 Teilnehmende Beobachtung

In meiner Untersuchung geht der Befragung mittels qualitativer Interviews die, in der Kultur- und Sozialanthropologie immer schon mit Erfolg eingesetzte, wissenschaftlich-empirische Methode der teilnehmenden Beobachtung voraus (vgl. Lamnek 2005: 547ff). Auf Basis meiner Anwesenheit als teilnehmende Beobachterin bei der 'Āšūrā'-Trauerprozession in der südlibanesischen Stadt Nabatieh und den daraus gezogenen Eindrücken und Annahmen wurden sowohl die Forschungsfrage, als auch die Leitfäden für die fokussierten Interviews entwickelt.

Teilnehmende Beobachtung kann als methodisch kontrolliertes Fremdverstehen bezeichnet werden, da es *„um die Erfassung der sozialen Konstituierung von Wirklichkeit und um Prozesse des Aushandelns von Situationsdefinitionen, um das Eindringen in ansonsten nur schwer zugängliche Forschungsfelder geht“* (Lamnek 2005: 548). Charakteristisch für diese Methode ist die Anwendung in der natürlichen Umgebung der untersuchten Personen oder Gruppen, die oft Subkulturen oder soziale Randgruppen innerhalb der Gesamtgesellschaft repräsentieren. Idealerweise nimmt der/die ForscherIn an der alltäglichen Lebenswelt der Untersuchungspersonen teil und *„versucht durch genaue Beobachtung etwa deren Interaktionsmuster und Wertvorstellungen zu explorieren und für die wissenschaftliche Auswertung zu dokumentieren“* (ebda.: 549). Im Mittelpunkt der Beobachtung steht individuelles oder kollektives soziales Handeln und Verhalten, welches stets in Bezug zu gesellschaftlich konstruierten Strukturen und Mustern steht. Dabei muss beachtet werden, dass soziales Handeln sowohl durch den Kontext, als auch durch Absichten und subjektive Interpretationen der AkteurInnen inklusive die der ForscherInnen geprägt ist. Beobachten als sozialwissenschaftliche Methode hat also immer ein Verhalten zum Gegenstand, *„dem sowohl ein subjektiver Sinn als auch eine objektive soziale Bedeutung zukomm[t]“* (Lamnek 2005: 549). Neben bloßer Beobachtung und Deskription ist die Interpretation des Gesehenen essentiell für die Analyse der beobachteten Ereignisse. Dabei besteht jedoch die Gefahr, durch mangelnde Beachtung der *„geltenden Sinn- und Bedeutungszusammenhänge des analysierten soziokulturellen Systems“* (ebda.: 551) die Daten ungültig oder unzuverlässig auszuwerten. Darüber hinaus können zu weit führende Interpretationen zu verzerrten Ergebnissen führen,

wenn der/die ForscherIn von seinem/ihrer eigenen soziokulturellen ethnozentrischen Standpunkt ausgeht und diesen auf andere Kontexte überträgt. Aus diesem Grund wurden nach den teilnehmenden Beobachtungen im Rahmen dieser Forschung qualitative Interviews hinzugezogen, um ausgewählten RepräsentantInnen der untersuchten sozialen Gruppe die Möglichkeit zu bieten, das Beobachtete selbst einzuordnen, zu kontextualisieren, zu erklären und letztendlich zu bewerten.

Die Perspektive der beobachteten AkteurInnen zu verstehen bzw. einzunehmen kann nicht durch komplette Sozialisation im Untersuchungsfeld erfolgen, da die zu erkundenden Phänomene sonst als selbstverständlich erscheinen würden. Daher stellt Reflexion und bewusste Distanzierung vom eigenen sowie dem zu untersuchenden Sinnverständnis eine Hauptanforderung der teilnehmenden Beobachtung dar. Die Prozesse des reinen Beobachtens und des rationalen Verstehens eines Phänomens sind in der Forschungsrealität untrennbar miteinander verbunden und bedingen einander gegenseitig (vgl. Lamnek 2005: 551).

Die methodologische Besonderheit der teilnehmenden Beobachtung besteht in ihrem Fokus auf tatsächlich feststellbaren Handlungsentscheidungen und Verhaltensweisen der zu untersuchenden Personen. Während Befragungen hauptsächlich auf die Erhebung von Einstellungen, Meinungen, Emotionen, Vorstellungen und Erwartungen abzielen, kann mittels Beobachtung der Alltagswelt der Befragten festgestellt werden, inwiefern sich die Dinge, die von der Untersuchungsperson geäußert werden, von dem was sie tatsächlich tut oder umsetzt, unterscheiden. Es ist ein gängiges Phänomen, dass Menschen Schwierigkeiten damit haben, ihre eigenen Handlungen und Verhaltensweisen zu beschreiben. Daher bietet sich die Methode der Beobachtung bei Untersuchungsfällen wie gesellschaftlichen Ritualen, in denen soziales Verhalten analysiert werden soll, an (vgl. ebda.: 552).

Im Zentrum der teilnehmenden Beobachtung steht die Ermittlung des sozialen Handelns von individuellen oder kollektiven sozialen Einheiten. Um die Gültigkeit und Zuverlässigkeit der Resultate abzusichern, kann eine Kombination der Methoden von Befragung und Beobachtung ergänzend und hilfreich sein. Das Beobachten stellt eine *„ganz besondere Art des Erfahrens von Umwelt bzw. von sozialer Realität“* (Lamnek 2005: 553) dar. Dabei ist stets zu bedenken, dass die Erfahrbarkeit der sozialen Realität durch die individuelle Sinneswahrnehmung geprägt, bestimmt und in weiterer Folge beschränkt ist (vgl. ebda.).

Eine Problematik dieser Methode ist die zeitliche Begrenzung. Aus dem gesamten Forschungsfeld können jeweils nur einzelne Ausschnitte und Teile beobachtet werden, die unter ausgewählten selektiven Untersuchungskriterien betrachtet werden, die wiederum nur

einen Teil – nie die gesamte soziale Realität des Ausschnittes – behandeln (vgl. Lamnek 2005: 554). Die Auswahl der Kriterien und die Forschungsschwerpunkte tragen zu einer selektiven Wahrnehmung bei, wobei gewisse Inhalte bevorzugt beobachtet werden, während gleichzeitig andere Aspekte weniger oder gar nicht registriert werden (vgl. ebda.: 557). Als Forschungsperson muss man also davon ausgehen, dass die eigenen Ziele und Annahmen maßgeblich auf die Dokumentation und Interpretation der beobachteten Phänomene einwirken.

Intention der teilnehmenden Beobachtung ist, dass sich die beobachtende Person selbst in das Forschungsfeld integriert und somit Teil des zu untersuchenden sozialen Gefüges wird. Bei der nicht teilnehmenden Beobachtung hingegen ist die Forschungsperson außerhalb des sozialen Feldes positioniert und beobachtet von einem externen Blickwinkel aus (vgl. ebda.: 561). Zwischen diesen beiden Formen der Beobachtung existieren eine Reihe weiterer Beobachtungstypen, bei denen der Partizipationsgrad des/der ForscherIn variiert. So kann die forschende Person im Laufe des Forschungsprozesses völlig eins mit ihrem Untersuchungsfeld werden, darin aufgehen und als aktives vollwertiges Mitglied der sozialen Gruppe wahrgenommen werden. Eine weitere Beobachtungsform ist die Teilnahme und Interaktion am Forschungsfeld in der Rolle des/der Beobachters/in. Beim dritten Rollentypus ist der/die ForscherIn ein/e BeobachterIn, der/die am zu erkundenden sozialen Feld teilnimmt. Bei der vierten Form wird reine Beobachtung ohne Interaktion mit dem Feld betrieben (vgl. ebda.: 562).

Im Falle der vorliegenden Arbeit, wurde während der Beobachtungen die Rolle der Beobachterin als unvollständige Teilnehmerin eingenommen. Dabei war ich zwar nicht vollständig in das explizit zu untersuchende Ereignis involviert, da ich nicht aktiv an den Selbstverletzungen in der Gruppe teilgenommen habe, aber zumindest war ich als eine Zuschauerin unter tausenden anderen SchiitInnen Teil und sinngebendes Element der Gesamtveranstaltung.

Während meines Aufenthaltes im Libanon wurden teilnehmende Beobachtungen während einer Trauerversammlung, den szenischen Darstellungen und den Geißelungsprozessionen durchgeführt. Zusätzlich wurde eine Trauerversammlung in Wien teilnehmend beobachtet. Die Beobachtungen werden im Folgenden in chronologischer Reihenfolge ethnografisch erörtert.

Am Abend des 21. November 2012 begleitete ich mit einer kleinen Gruppe von anderen StudentInnen den befreundeten Schiiten Hasan zum *mağles*, einer typischen

Trauerversammlung (siehe auch Kapitel 5.4.1) in eine Moschee in Zoqāq al-Blāt, einem zentralen überwiegend schiitisch bewohnten Stadtteil Beiruts. Zu diesem Datum fand der sechste der insgesamt zehn Trauertage statt. In der Moschee nahm ich, zusammen mit anderen Frauen, die allesamt schwarz gekleidet und deren Köpfe bedeckt waren, in der linken, gut gefüllten Hälfte des Raumes auf einer einfachen Holzbank Platz. Während der etwa eineinhalb stündigen Andacht erklärte eine mit Ḥasan bekannte junge Schiitin, Tochter eines angesehenen Scheichs, die aufgrund ihres sozialen Status einen besonderen schwarzen Umhang trug, die auf Arabisch vorgetragenen Inhalte der Zeremonie und übersetzte sie ins Englische. Die 21-jährige verheiratete Frau sprach unter anderem von der für SchiitInnen besonderen Rolle und Vorbildfunktion, die Imām Ḥusayn durch sein Verhalten zu seinen Lebzeiten einnahm. Außerdem war es ihr spürbar wichtig zu betonen, dass der Brauch, ‘Āṣūrā’ durch Selbstgeißelung zu memorieren, verboten und zu verurteilen sei und nichts mit dem „richtigen“ Schiitentum zu tun habe. Die Praxis werfe ein schlechtes Bild auf die gesamte Schia. Sie distanzierte sich in ihren Aussagen klar davon und hob hervor, dass der schiitische Islam friedliebend und gewaltfrei ist.

Der Raum, in dem wir uns befanden, war durch mehrere aneinander gereihte Trennwände geteilt, sodass die im Islam vorgeschriebene Geschlechtertrennung eingehalten werden konnte. Inmitten der Veranstaltung fiel jedoch eine Trennwand unerwartet um, die sofort wieder aufgestellt wurde. Vorne im Raum befand sich eine Art Bühne, über der ein großes besticktes Stück Stoff gespannt hing, auf dem der Kopf des Imām Ḥusayn sowie sein weißes Pferd zu sehen waren. Im Lauf der Trauerversammlung kamen und gingen immer wieder Leute, wodurch eine gewisse Unruhe erzeugt wurde. Während der männliche Vortragende zuerst politische Belange ansprach, wurden im Frauenteil leise private Gespräche miteinander geführt, teilweise sogar gelacht und dem Vortrag scheinbar nicht allzu viel Aufmerksamkeit geschenkt. Mit Voranschreiten der Zeit und der offensichtlichen Hinwendung des Redners zu religiösen Inhalten herrschte eine wahrnehmbare Ernsthaftigkeit. Als der Wortführer zum Trauerlied ansetzte, wurden von manchen Frauen Taschentücher ausgeteilt. Jede Frau bediente sich an den gereichten Taschentuch-Boxen, was auf die bereits erörterte Wichtigkeit hindeutet, die das Weinen und Vergießen von Tränen durch die TeilnehmerInnen in den *mağālīs* darstellt. Relativ abrupt setzte hörbares Schluchzen und Weinen sowohl der Frauen, als auch der Männer ein. Die Frauen saßen nach vorn gebeugt und vergruben ihre Gesichter in den Händen oder Taschentüchern. Ihre Schultern und Oberkörper zuckten mit den Wehklagen. Manche wiegten auch ihren Oberkörper hin und her. Der Sänger trug mit weinerlicher schmerz erfüllter Stimme die Elegie vor, die immer wieder durch seine Schluchzer

unterbrochen wurde, was das Weinen der TeilnehmerInnen sichtbar verstärkte. Ebenso schlagartig wie es angefangen hatte, endete das Trauerlied. Die Schiitinnen fuhren sich mit den Taschentüchern übers Gesicht und trockneten sich Augen und Wangen. Danach wurde es im Raum unruhig und die Versammlung im Inneren löste sich rasch auf. Beim Verlassen der Räumlichkeiten herrschte dichtes Gedränge und jede Person bekam in einen weißen Plastiksack gewickelte Speisen überreicht. Gemeinsam mit einem weiteren Scheich, der auch Deutsch sprach, aßen wir Reis mit Hühnerfleisch und Rosinen und tranken dazu gezuckerte Fruchtsäfte aus Trinkpackungen mit Strohhalmen. Als offensichtlich ausländische Gäste wurden wir mit großer Aufmerksamkeit und Gastfreundschaft bedacht und viele der um uns herumstehenden Leute boten uns immer wieder Nachschlag an.

Vier Tage später konnten in der Stadt Nabatieh gleich zwei weitere wichtige schiitische Trauerrituale zu ‘Āšūrā’ beobachtet werden²⁴. Am 25. November machte ich mich in Begleitung eines libanesischen Schiiten und eines weiteren Studenten auf den Weg nach Nabatieh, das etwa 80 km von Beirut entfernt im Süden des Libanon liegt. Da es ein Sonntagmorgen war, waren die ansonsten viel befahrenen Straßen leer und die Autofahrt dauerte nur eine knappe Stunde. Je mehr wir uns dem Zielort näherten, desto mehr Fahrzeuge mit großen Flaggen, teilweise mit Bildern von Imām Ḥusayn, tauchten auf. Auf dem Weg gab es eine Militärkontrolle, was im Libanon zur Tagesordnung gehört. Die libanesisches Tageszeitung *Daily Star* berichtete am Tag davor, dass die libanesisches Armee fünf Syrer mit Sprengsätzen gefasst habe, die Anschläge auf die schiitische ‘Āšūrā’-Veranstaltung geplant hätten (vgl. Zaatari 2012). Daraufhin wurden verstärkte Militärpräsenz und Kontrollen angekündigt, von denen aber nichts zu bemerken war. Nachdem wir das Auto etwas außerhalb vom Ortskern geparkt hatten, gingen wir zu Fuß weiter in die Ortsmitte, wo zwei Mal unsere Taschen von jungen Männern in Zivilkleidung durchsucht wurden.

Um etwa halb elf Uhr sahen wir die ersten Gruppen von Männern in weißen T-Shirts durch die Straßen laufen und lauthals Sprechchöre rufen. Kurze Zeit später starteten die Trauerumzüge, *maṣīrāt*, in Gedenken an Ḥusayns Märtyrertod, bei denen in Abständen von wenigen Minuten Gruppen von zehn bis fünfzehn Männern an uns vorbei durch die Straßen zogen. Sie trugen blutende Wunden am Scheitel und Schwerter in der Hand. In rhythmischen Bewegungen schlugen sich die Gläubigen mit der Hand auf den Kopf, dazu ständig ‘Alīs Ehrennamen „Haydar“ rufend. Verglichen zu dem, was etwa zwei Stunden später beobachtet

²⁴ Teile dieses Berichts wurden am 27. November 2012 in einem Online-Bericht veröffentlicht (vgl. Lenz 2012).

werden konnte, floss zu diesem Zeitpunkt noch relativ wenig Blut. Einige hatten ihre Wunden am Kopf sauber verarztet und trugen einen Verband.

Die aktiv an der Prozession beteiligten Personen waren mehrheitlich junge Männer zwischen etwa 14 und 35 Jahren. Jeder Geißlergruppe voraus gingen Sanitäter mit dem Rücken voran, um die sich Schlagenden im Blick zu haben und im Notfall reagieren zu können. Einige in schwarz gekleidete junge Frauen begleiteten die Gruppen und nahmen mit ihren Mobiltelefonen Videos und Fotos der Männer auf. Auf den Gehsteigen standen links und rechts ZuschauerInnen, die meisten in schwarzer Kleidung. Viele nahmen das Geschehen mit technischen Geräten auf, alle wirkten ernst. Nach und nach passierten uns immer mehr Gruppen mit zunehmend stärker blutenden Wunden, lauter werdenden Sprechgesängen und ekstatischen Schlägen auf den Kopf. Auch kleine Kinder trugen blutige Verbände auf dem Kopf und wurden von ihren Eltern an der Hand geführt oder sichtlich stolz auf den Schultern getragen.

Zeitgleich zu den geißelnden Gruppen begann auf einem großen Platz mit sandiger Arena die szenische Darstellung der Schlacht von Karbalā'. Die männlichen Darsteller trugen aufwendige Kostüme, ritten auf echten Pferden und Kamelen, während aufgebaute Zelte als Kulisse dienten. Über Lautsprecher wurde der Text des Stückes von einer CD abgespielt, zu dem die Darsteller spielten und den Mund bewegten.

In den Gassen fanden sich bereits eine größere Anzahl an ZuschauerInnen und mehr an der Prozession Teilnehmende ein. Viele Männer triefen mittlerweile vor Blut, einige trugen blutige Verbände, blutige Schals, blutige Kleidung und blutige Schwerter. Der für mich bisher unbekannte beißende Geruch von Blut stieg mir in die Nase, viele Frauen hielten sich daher Taschentücher oder die losen Enden ihrer Kopftücher vor Mund und Nase.

Viele Gruppen wurden von Trommlern begleitet, die die „Haydar“-Rufe zusätzlich verstärkten und die Männer immer mehr in spürbar ekstatische oder tranceähnliche Zustände versetzten. Die Rettungskräfte, die den Gruppen vorausgingen, wirkten nicht mehr neutral, sondern trieben die Gruppen an, indem sie den Rhythmus des Sprechgesangs vorgaben. Die Rettungssanitäter, laut *Daily Star* eine Hilfsorganisation der Hisbollah, waren aktiv im Einsatz, immer wieder wurden Menschen von der Prozession weggeführt und in aufgebauten Zelten medizinisch versorgt. Die hygienischen Bedingungen, unter denen die Selbstgeißelungen ausgetragen wurden, waren fragwürdig. Viele Männer schnitten sich mit Schwertern oder Rasierklingen in die Kopfhaut und mehrmals beobachtete ich, wie die Klingen anschließend mit einem Schuss Wasser abgespült und dem nächsten weitergereicht wurden. Eine später

interviewte Person gab an, dass großer Wert darauf gelegt wird, pro Person nur eine sterile Klinge zu verwenden (vgl. Interview Hisham; Zaatari 2012).

Die meisten Männer, die an der Geißelungsprozession in Nabatieh teilnahmen, kamen bereits blutüberströmt aus der *ḥusaynīya*, wo ihnen die Einschnitte in die Kopfhaut von einer erfahrenen Person zugefügt werden. Auf den Straßen konnte man auch sehen, dass sich Männer gegenseitig die Schnitte am Kopf machten. Manche Geißler zogen ihre Schwerter so über den Straßenasphalt, dass ein Geräusch von wetzenden Säbeln entstand, das durch Mark und Bein fuhr.

Die Gesichter der umstehenden Leute waren nicht leicht zu deuten. Viele litten sichtlich mit, einige junge Frauen wirkten aber auch eher angewidert und durch den Blutgeruch verstört. Andere blickten ausdruckslos, Familien mit Kindern schienen sich alltäglich zu verhalten. Etwas abseits vom Tumult wurde gegessen und die Kinder liefen umher.

Mit gleichzeitigem Fortschritt der theatralisch dargestellten Leidensgeschichte wurde auch die Prozession der sich selbst Geißelnden immer wilder und ekstatischer. Ein paar Gruppen von Schiiten übertrafen das bisher Gesehene noch, indem sie barfuss liefen und mit entblößtem Oberkörper an der Prozession teilnahmen. Viele Männer trugen Tätowierungen mit Ḥusayn-Motiven und hatten auch Schnitte und Wunden an Rücken und Brust. Die extremsten Zurschaustellungen waren die, bei denen die Teilnehmenden auf Knien dahin krochen und mit Eisenketten auf ihre blutenden Kopfwunden schlugen.

Mittlerweile waren die Straßen voller Blutlachen und von durchtränkten Stoffresten, Tüchern und Verbänden übersät. Ich versuchte damit nicht in Berührung zu kommen, aber das war fast unmöglich.

Das Schauspiel, das wir immer wieder zwischendurch besuchten, neigte sich langsam dem Ende zu. Nach und nach wurden alle Anhänger Ḥusayns umgebracht und schließlich der verehrte Mann selbst getötet und von den weiblichen Darstellerinnen beweint. Vor dem offiziellen Ende des Stückes brachen wir auf, um den großen Ansturm an Menschen zu vermeiden. Ein letztes Mal zogen blutende Männer an uns vorbei. Viele waren jetzt schon sichtlich erschöpft und heiser geschrien. Sie bildeten Ketten, indem sie sich an den Gürtelschlingen ihrer Leidensgefährten festhielten. Ich beobachtete noch, wie zwei Sanitäter einen Jugendlichen, der stark blutete, abführen wollten. Dieser weigerte sich jedoch, kämpfte sich frei und stolperte unkontrolliert zu seiner Gruppe zurück.

Das Blut auf den Straßen war von der Sonne bereits angetrocknet und die Schuhsohlen blieben auf dem Rückweg zum Auto unangenehm am Asphalt kleben.

Zusätzlich zu den teilnehmenden Beobachtungen im Libanon wurde in meiner Heimatstadt Wien im November 2013 eine Trauerversammlung am elften Tag des Monats Muḥarram im Imām ‘Alī Zentrum, der größten schiitischen Gemeinde, die stark persisch geprägt ist, durchgeführt. Die dort beobachteten rituellen Handlungen, die vordergründig aus gemeinsamen Trauern und Weinen bestehen und Selbstverletzungen ausschließen, stimmen großteils mit den bereits an anderer Stelle beschriebenen überein (siehe Kapitel 5.4.1). Ein schiitischer Gelehrter, der für ‘Āšūrā’ extra aus dem Iran nach Wien anreiste, äußerte sich gegenüber den Selbstgeißelungen diplomatisch. Seiner Meinung nach drücken bestimmte Verhaltensweise verschiedene Dinge aus, speziell gilt dies für den Aspekt der Trauer. Verschiedene Kulturen trauern auf eigene Art und Weise. Nach den einflussreichen schiitischen Gelehrten ist *taṭbīr*-Praxis als *ḥarām*, also verboten, einzustufen, weil sie als Selbstverletzung definiert wird, die im Islam verboten ist. Gleichzeitig dient das Ritual aber auch dem Ausdruck starker Trauer nicht nur im Schiitentum, sondern auch in vielen anderen religiösen Traditionen (siehe auch Kapitel 1.5), und wird daher nicht von staatlicher Seite unterbunden. Viel wichtiger ist, die Tragödie von Karbalā’ am Leben zu halten, indem man sie immer wieder in Erinnerung ruft.

Anhand der teilnehmenden Beobachtungen lassen sich deutlich die in der Literatur erwähnten verschiedenen Phasen ritueller Ereignisse erkennen (vgl. Turner/ Van Gennep bzw. Kapitel 1.2.2). Besonders wird die räumliche und zeitliche Abgrenzung von Ritualen im Kontrast zur profanen Sphäre ersichtlich, auch wenn dieser Übergang bei den beobachteten Ritualen relativ abrupt stattfindet.

Weiters bestätigen die Beobachtungen die anfangs erläuterte Inszeniertheit von Ritualen. Vor allem die szenischen Darstellungen sowie die Prozessionen am zehnten Tag des Muḥarram zeigen, dass diese Rituale für ein breites öffentliches Publikum gestaltet und designt werden. Es konnte beobachtet werden, dass im Rahmen der ‘Āšūrā’-Riten Emotionen und Reaktionen vorgegeben werden, mit dem übergeordneten Ziel, kollektive Vergangenheit und Gegenwart miteinander in Beziehung zu setzen (vgl. Brosius 2013:14 bzw. Kapitel 1.3).

9.2 Qualitative Interviews

Der Fokus der empirischen Untersuchung liegt neben den teilnehmenden Beobachtungen auf der Befragung ausgewählter Personen mittels qualitativer Interviews, die im alltäglichen Umfeld der Befragten stattfanden, um authentische Informationen zu generieren. Die Fragen waren dabei nicht standardisiert, das heißt sie wurden im Verlauf des Interviews an GesprächspartnerIn und -situation angepasst und die Reihenfolge der Fragen wurde flexibel festgelegt.

Bei der Durchführung von qualitativen Interviews ist der Aufbau einer Vertrauensbasis zwischen ForscherIn und befragter Person entscheidend, wobei oft eine dritte Person hilfreiche Kontakte und Vermittlung herstellen kann (vgl. Lamnek 2005: 355). Gerade bei meinem Forschungsthema, bei der meine KonversationspartnerInnen über ihre religiöse Einstellung und Praxis sprechen sollten, war eine offene und ehrliche Gesprächsbasis essentiell. Um diese so weit wie möglich sicher zu stellen, wandte ich mich bei der Auswahl und Kontaktherstellung der InterviewpartnerInnen an unterschiedliche Schlüsselpersonen, die teilweise auch bei den Interviews anwesend waren und gegebenenfalls als ÜbersetzerInnen tätig sein konnten.

Für meine Untersuchung wandte ich die Form des fokussierten Interviews an, die eine der älteren Interviewtypen darstellt und *„auf dem Kontinuum zwischen qualitativer und quantitativer Methodologie etwas näher auf der Seite der positivistischen Forschungslogik angesiedelt“* ist (Lamnek 2005: 368). In den 40er Jahren aus der US-amerikanischen Propaganda-Wirkungsforschung entstanden und später von Merton und Kendall (1956) weiterentwickelt, handelt es sich dabei *„um eine Kombination von unentdeckter Beobachtung und qualitativem Interview“* (Lamnek 2005: 369). Die Bedeutungsstrukturierung geht hierbei von der befragten Person aus, jedoch ist die Intention des Interviews weniger die Generierung von hypothetischen Konzepten. Ziel des fokussierten Interviews ist vielmehr, deduktiv aufgestellte Hypothesen, die der/die ForscherIn im Vorfeld entwickelt hat, zu falsifizieren bzw. zu verifizieren. Voraussetzung bei der Anwendung dieser Interviewform ist eine konkrete unkonstruierte Situation, welche die interviewte Person erfahren oder erlebt und der/die ForscherIn beobachtet hat. Die Situation soll mittels Generierung und Selektierung der zentralen Strukturen und Bedeutungen analysiert werden, die durch eine genaue Auseinandersetzung mit der Situation und den Reaktionen der zu befragenden und in dieser Situation anwesenden Personen erreicht werden können. Die Beobachtungsanalyse dient als

Grundlage für einen vom/ von der ForscherIn formulierten Interview-Leitfaden, der anzusprechende Themen und relevante Aspekte beinhaltet. Die Befragung selbst findet als Interview mit offenen Fragen und erzählenden oder berichtenden Antworten statt. Das fokussierte Interview zielt auf die Erfassung subjektiver Erfahrungen der zu beforschenden Person „in der früher erlebten und vom Forscher aufgrund der Beobachtung analysierten Situation“ ab (Lamnek 2005: 369). Das im Gespräch generierte Datenmaterial wird dazu verwendet, die auf Basis der Beobachtung formulierten Hypothesen unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten. Die entwickelten Theorien können so in direkter Gegenüberstellung mit der sozialen Realität auf ihre Gültigkeit überprüft werden. Folgend müssen die Forschungshypothesen abgewandelt oder verworfen werden, falls andere Reaktionen der Befragten auf die Situation erhoben werden, als im Vorhinein angenommen (vgl. ebda.)

Das fokussierte Interview behält im Gegensatz zum narrativen oder problemzentrierten Interview die quantitative Forschungslogik bei, gleichzeitig weist es aber bei der Datenerhebung qualitative und interpretative Charakteristiken auf. Im Mittelpunkt steht nicht das Entwickeln einer Hypothese, sondern das Überprüfen einer formulierten Annahme in der Realität (vgl. Lamnek 2005: 370).

In der tatsächlichen Gesprächssituation versuchte ich, drei zentrale Punkte zu berücksichtigen. Zum einen sollte ein möglichst hoher Grad an Nicht-Beeinflussung durch den/die ForscherIn erzielt werden. Aspekte, die der befragten Person wichtig sind, nicht die der/die ForscherIn für zentral erachten, stehen im Mittelpunkt des Interesses. Voraussetzung dabei ist, dass die vorformulierten Theorien im Gespräch nicht erwähnt werden, da diese sonst eine Beeinflussung des Interviews und dessen Resultate darstellen könnten. „Diese Anweisung entspricht dem methodologischen Prinzip, den Relevanzsystemen der Betroffenen und nicht denen des Forschers Geltung zu verschaffen“ (Lamnek 2005: 370). Zum anderen soll auf Spezifizierung geachtet werden. Die interviewende Person soll auf Spezifikation und Präzisierung der Aussagen der Befragten bestehen. Emotionen, Verhaltensweisen und Handlungen in Bezug auf die konkrete miterlebte Situation sollen nicht nur genannt, sondern auch genauer beschrieben, analysiert und interpretiert werden. Diese Interviewanweisung stimmt ungefähr mit dem methodologischen Konzept der Explikation überein. Der dritte Hinweis für InterviewerInnen bezieht sich auf die Tiefgründigkeit des Gesprächs. Der/die ForscherIn soll sich nicht mit bloßen deskriptiven Berichten zufrieden stellen lassen, auch wenn diese bewertender Natur sind, und aussagen, ob die Situation positiv, negativ, belastend

oder erfreulich empfunden wurde. Es soll vielmehr versucht werden, selbst enthüllende Kommentare der untersuchten Person zu generieren (vgl. Lamnek 2005).

Lamnek schreibt des Weiteren, dass gerade bei Studien auf dem Gebiet der Kultur- und Sozialanthropologie die Anpassung an die natürliche Umwelt von besonderer Wichtigkeit ist, da die Alltagswelt und soziale Umgebung der AkteurInnen analysiert werden sollen. Dies kann durch eine künstliche Laborsituation nicht erzielt werden, daher muss sich der/die ForscherIn ins soziale Feld begeben, um möglichst authentisches Daten- und Informationsmaterial zusammenzutragen. Dies setzt auch voraus, dass mit Untersuchungsmethoden gearbeitet werden muss, mit denen die zu beforschenden Personen alltäglich vertraut sind, damit dadurch nicht deren gewöhnliches Verhalten beeinflusst wird, was schon allein durch die Präsenz der forschenden Person gegeben sein kann (vgl. Lamnek 2005: 572).

Mit der Anwendung der teilnehmenden Beobachtung als Forschungsmethode geht gleichzeitig interpretatives Vorgehen einher. Der/die ForscherIn muss in der Lage sein, sich in die zu untersuchenden Personen hineinzusetzen, ihre Verhaltensweisen zu interpretieren und dafür ein bestimmtes Maß an Vertrauen aufbauen (vgl. ebda: 575).

Dieses konnte ich in meiner Forschung nur beim Einsatz qualitativer Befragungen erreichen, indem ich die InterviewpartnerInnen durch einen gemeinsamen Bekannten oder persönliche Kontakte auswählte. Die dritte Person diente mir dabei als problemvertrauter Informant, der ebenfalls als Außenstehender auftrat, da er einer anderen religiösen Gruppe angehörte (vgl. ebda: 607).

Als Verhaltensgrundregel im Feld kann noch angemerkt werden, dass der/die BeobachterIn sich so zu verhalten hat, dass das soziale Feld nicht verändert wird. Dabei muss aber gleichzeitig klar sein, dass Wahrnehmung durch Beobachtung immer selektiv und subjektiv geschieht sowie durch Vorwissen und bisherige Erfahrungen der beobachtenden Person geprägt ist.

„Wir glauben nur, was wir sehen – leider sehen wir nur, was wir glauben wollen.“ (Atteslander zit. nach Lamnek 2005: 591).

9.2.1 Die InterviewpartnerInnen

Insgesamt wurden für die Beantwortung der Forschungsfrage sechs fokussierte Interviews an verschiedenen Orten im Libanon und ein ergänzendes Gespräch in Wien durchgeführt.

Während die Interviews mit den fünf berufstätigen Personen direkt an ihrem jeweiligen Arbeitsplatz, also in einer vertrauten Umgebung, stattfanden, interviewte ich einen Studenten in einem Kaffeehaus. Bei fast allen Interviews im Libanon war außer der befragten Person noch eine weitere Person anwesend. In vier Fällen nahm die Person, über die der Kontakt zur interviewten Person hergestellt wurde, am Interview teil und übersetzte die Inhalte vom Arabischen ins Englische bzw. ins Deutsche. Zwei Interviews mit libanesischen SchiitInnen wurden komplett auf Englisch durchgeführt, wobei bei einem davon eine weitere Person anwesend war, die sich jedoch nicht am Gespräch beteiligte, da sie der englischen Sprache nicht mächtig war.

Die Interviewsituationen waren von mal zu mal unterschiedlich. Überwiegend begegneten mir die Interviewpersonen sehr offen und redselig. Mit einer Ausnahme war es mir erlaubt, die Gespräche mittels eines digitalen Diktiergerätes aufzunehmen. Bei einem Interview herrschte offensichtliches Misstrauen mir gegenüber, was jedoch nicht direkt zum Ausdruck gebracht wurde. Die Person wollte aus Sicherheitsgründen nicht aufgenommen werden und während des Interviews bekam mein libanesischer Bekannter und Übersetzer einen Anruf von seinem Onkel, der den Kontakt zum Befragten hergestellt hatte. Am Telefon wurde mitgeteilt, dass der Befragte äußerst skeptisch sei, da er uns beide als Spione vom FBI verdächtigte. Der Onkel versuchte die interviewte Person zu beruhigen, da ja sein Neffe dabei wäre, dem er vertrauen könne. Im Dorf sei der Argwohn gegenüber AusländerInnen, vor allem unter SchiitInnen, weit verbreitet, erklärte der libanesischer Freund.

Im Folgenden werden die einzelnen libanesischen GesprächspartnerInnen eingehend vorgestellt.

Hāšim: Selbstgeißelung zu Ehren Ḥusayns

Das erste Interview fand am 3. März 2013 in einem Kaffeehaus der belebten Al- Ḥamrā'-Straße in Beirut statt. Neben dem Interviewten war ein gemeinsamer Bekannter, sunnitischer Muslim und Cousin von Hāšim anwesend, der Fragen und Antworten in Englisch und Arabisch übersetzte.

Der 23-jährige Schiit stammt ursprünglich aus einem Dorf in der Nähe der Stadt Nabatieh, besuchte dort die Evangelische Volksschule und studiert nun an der *Lebanese International University* in Beirut. Nicht seine Eltern, die er als nicht sehr religiös beschreibt, sondern seine Tante, die viel über das Schiitentum liest und weiß, brachte Hāšim den schiitischen Islam näher. Der Student bezeichnet sich selbst als nicht sehr religiös, beispielsweise könne er nicht das tägliche fünfmalige Gebet ausführen, da er arbeite.

Als Kind hat Hāšim an den Trauerversammlungen anlässlich ‘Āšūrā’ teilgenommen, seit drei Jahren nimmt er auch aktiv an den Geißelungsprozessionen in Nabatieh teil. Zuerst habe er Angst gehabt, doch dann siegte die Neugier darüber, eine unbekannte Erfahrung zu machen, erzählt er. Hāšims Mutter habe Angst um seine Gesundheit, aber für den schiitischen Studenten selbst sei die Praxis mittlerweile etwas ganz Normales.

Taṭbīr bedeutet für Hāšim eine Erlösung von den vielen Emotionen, die sich im Laufe der Trauerversammlungen, an denen er teilgenommen hat, um sich auf die Prozession vorzubereiten, angestaut haben. Er fühlt sich danach ruhig und entspannt und empfindet eine größere Verbundenheit zu seinem Glauben. Am Abend und in der Nacht zum zehnten Tag dauert die Trauerversammlung, an der Hāšim gemeinsam mit Freunden und Familienmitgliedern teilnimmt, besonders lang und es wird bis zum Morgengrauen geweint. Dadurch fühlen sich die Gläubigen auf die erlösende Geißelung vorbereitet. Hāšim erwähnt die durchorganisierte Planung der *taṭbīr*-Umzüge. Jede Gruppe hat einen speziellen Anführer, der sie lehrt und ihnen erklärt, was sie zu tun haben. Daneben sorgen Sanitäter dafür, dass sich niemand ernsthaft verletzt. Die einzelnen Gruppen, die am zehnten Tag von ‘Āšūrā’ durch die Straßen von Nabatieh prozessieren, setzen sich durch die jeweilige gemeinsame Herkunft aus ihrem Dorf zusammen. Angst vor durch Blut übertragbare Krankheiten hat der Student laut seinen Angaben nicht, da er eine eigene Rasierklinge hat, mit der ihm der Schnitt im Kopf zugefügt wird. Nach dem Ende der Prozession, die etwa eine Stunde dauert, nimmt Hāšim eine Dusche, wonach die Wunde nicht mehr blutet. Dies führt er darauf zurück, dass die Stelle am Kopf besonders sei und darum schneller als sonst verheile. Die Wunde sei nicht mit sonstigen Verletzungen vergleichbar. Auch während des Selbstgeißelungsaktes habe Hāšim keinen Schmerz verspürt. Das Fehlen einer Erklärung für dieses Erlebnis macht es für den jungen Mann zu etwas Besonderem. Obwohl einige von Hāšims engen Freunden ihn von der Ausführung der Tradition abhalten wollen, ist er von dessen Sinnhaftigkeit überzeugt und verlangt von ihnen Respekt für seinen Glauben, so wie er ihre Religion respektiert (vgl. Interview Hāšim am 3.3.2013).

Nabīl: ‘Āšūrā’ als „Schule des Widerstandes“ und „Revolution für Gerechtigkeit“

Am 23. Mai 2013 führte ich zwei Interviews in englischer Sprache in der *Evangelical School* in Nabatieh durch. Das erste Gespräch fand mit dem Informatiklehrer Nabīl in einem Büro der Schule statt, deren SchülerInnen zu neunzig Prozent schiitisch sind.

Nabīl, der aus Nabatieh stammt und sich selbst als sehr religiös bezeichnet, erzählte mir ausführlich von den Details der Schlacht von Karbalā' und den Legenden rund um den Tod Ḥusayns und seiner Angehörigen, bevor er seine persönlichen Erlebnisse schilderte. Nabīls Familie lebte einige Jahre im Oman, bevor sie wieder in den Libanon zurückkehrte. Als Kind mit etwa neun, zehn Jahren schaute er bei der szenischen Zurschaustellung der Schlacht von Karbalā' zu und hörte die Prozessionen in den Straßen seiner Heimatstadt. Nicht nur seine Eltern, sondern vor allem die soziale Umgebung in Nabatieh trugen zur Beziehung zu seinem Glauben und zu seiner Religion bei, meint Nabīl. Als Mitglied einer religiösen Jugendorganisation (vergleichbar mit der katholischen Jungschar oder Pfadfindergruppen, die im Libanon jedoch von einer politischen Partei unterhalten werden), wurden ihm islamische Inhalte und Wissen über 'Āšūrā' beigebracht. Jede Jugendorganisation hat ein eigenes Zentrum, in dem sich die Kinder regelmäßig versammeln und das entweder zur Partei der Hisbollah oder der Amal gehört. Mit dreizehn Jahren beteiligte sich Nabīl an den von der Amal organisierten Jugendveranstaltungen zu 'Āšūrā', indem er an den Trauerumzügen teilnahm. Mit fünfzehn machte der Schiit seine erste aktive Erfahrung in der Selbstgeißelungszeremonie. Er war damals sehr aufgeregt, erzählt er, und habe vor dem ersten Schnitt Angst gehabt. Darüber hinaus gibt er an, womöglich nicht aus religiösen Gründen dazu getrieben worden zu sein. Weil seine Cousins, Nachbarn und Freunde ebenfalls an der Selbstgeißelungsprozession teilnahmen, wollte auch er mitmachen. Unter den jungen Burschen herrschte ein Konkurrenzkampf, wer am meisten Blut vergießen könne, so Nabīl. An den weißen T-Shirts, die die Geißler tragen, könne man gut erkennen, wer am meisten Blut verloren hat. Nabīl führte diese Praxis in den 'Āšūrā'-Gedenktagen zwei oder drei Jahre lang aus, bis er etwa 23 Jahre alt war. Er bereut nicht, Selbstgeißelungen betrieben zu haben. Damals wie heute hätte er dieselbe religiöse Linie verfolgt, was das tägliche Beten, Fasten und den Konsum von Alkohol anbelange. Heute wisse er jedoch, dass *taṭbīr* nicht die Liebe zu Imām Ḥusayn ausdrücken könne, keine einzuhaltende Regel darstellt und 'Āšūrā' auch mittels anderer Praktiken und Ritualen ins Gedächtnis gerufen werden kann. Beispielsweise durch das groß angelegte Theaterstück, das in Nabatieh aufgeführt wird und vor allem für die jungen ZuseherInnen eine gute Möglichkeit darstellt, über die schiitische Vergangenheit zu lernen (vgl. Interview Nabīl am 23.5.2013).

Fāṭima: Die selbst bestimmte Schiitin

Das zweite aufgezeichnete Gespräch führte ich mit der 54-jährigen Fāṭima, die als Sekretärin in der mehrheitlich von schiitischen Kindern besuchten *Evangelical School* in Nabatieh arbeitet. Sie lebte lange Zeit im Stadtviertel Bourj Hammoud in Beirut, in dem verschiedene religiöse Konfessionen dicht nebeneinander wohnen. In der konfessionell gemischten Umgebung, in der sie in Beirut aufwuchs, sorgten ihre Eltern dafür, dass in den Tagen von ‘Āšūrā’ eine speziell dafür ausgebildete und bezahlte Person zu ihnen nach Hause kam und der gesamten versammelten Familie die Tragödien von Ḥusayn und Ḥasan vorlas. Fāṭima verbindet mit ‘Āšūrā’ daher eine traurige, aber zugleich schöne Erinnerung. Wenn sie die Gedenkfeiern heute im Fernsehen mitverfolgt und Tränen für Ḥusayn vergießt, verbindet sie das stark mit der Erinnerung an ihre Eltern. In ihrer Kindheit war die Schlacht von Karbalā’ mit dem Ende der ‘Āšūrā’-Veranstaltungen schnell wieder vergessen – bis zum nächsten Jahr im Monat Muḥarram.

Fāṭima studierte englische Sprache und Literatur an der libanesischen Universität – einer der wenigen staatlichen Universitäten des Landes – und unterrichtete dreißig Jahre lang, bevor sie die Stelle in der Volksschule annahm. Nach ihrer Heirat mit 23 Jahren zog Fāṭima in das Dorf ihres Mannes namens Deir al-Zahrānī, nicht weit von Nabatieh entfernt, das früher christlich, heute aber muslimisch dominiert ist. Die Glaubenspraktiken zu ‘Āšūrā’ unterscheiden sich hier von denen in Beirut ihrer Kindheit und Jugend. Von Fāṭima als konservativ bezeichnete SchiitInnen strömen jedes Jahr nach Nabatieh, da es als schiitisches Zentrum des Südlibanons gilt und alle drei wichtigen Trauerpraktiken durchgeführt werden (Trauerversammlungen, Prozessionen und das szenische Stück). Fāṭima selbst hört zwar jährlich den Tumult zu ‘Āšūrā’, nahm aber nie selbst daran teil – weder aktiv, noch als Zuschauerin. Sie möchte auch ihre drei Kinder, die allesamt medizinische Studien gewählt haben, davor bewahren, ZeugInnen dieser Rituale zu werden.

Fāṭima, die bereits Großmutter ist, betont ihre Liebe und Zuneigung zu Imām Ḥusayn, grenzt sich aber von den „Fanatikern“ ab, indem sie ihren Verstand benutzt, wie sie sagt. Gott habe verboten, sich selbst zu verletzen. Angst habe sie vor allem vor Krankheiten wie dem AIDS-Virus, der sich durch die blutigen Rituale leicht verbreite. Viele EinwohnerInnen von Nabatieh hätten in Afrika gelebt, daher gäbe es viele mit dem Virus Infizierte. Aus diesem Grund erlaubt sie ihren Kindern nicht, an der Veranstaltung teilzunehmen oder auch nur etwas anzufassen²⁵. Meine Interviewpartnerin weist darauf hin, dass nicht nur sie, sondern auch ihre

²⁵ Von dieser Angst war auch schon im Theorieteil in Kapitel 1.5, im Rahmen der Charakterisierung von Blutritualen, die Rede (vgl. Tumminia 2004).

Schwestern und Brüder und darüber hinaus viele andere SchiitInnen so denken. Nichtsdestotrotz respektiere sie die Einstellung und Praktiken anderer SchiitInnen (womit sie auch im Speziellen auf die Ansichten ihres Kollegen Nabīl verweist). Sie bezeichnet die Ausführung der Geißelungspraktiken als „religiöse Hysterie“ und sagt, die Menschen, die sich daran beteiligen, ließen sich nicht von ihrem Verstand, sondern von reinen Emotionen leiten. Sie würde es lieber sehen, wenn die Gläubigen ihr Blut für bedürftige Menschen spenden würden.

Fāṭima macht die untrennbare Verbundenheit von religiösen und politischen Angelegenheiten traurig. Die erwachsenen Geißler würden nur aufgrund ihrer politischen Zugehörigkeit *taḡbīr* praktizieren bzw. ablehnen. Die Kinder würden die von direkten männlichen Verwandten (Vater, Großvater) weitergegebenen Traditionen mitmachen.

Heute nimmt Fāṭima an keinen privaten Trauerversammlungen mit bezahltem Vorleser teil, obwohl dies in ihrem Elternhaus Tradition war. Sie begründet dies mit ihrer Bildung, durch die sie auf keine andere Person, die ihr die Geschichten näher bringe, angewiesen sei. Wenn sie sich danach fühlt, Details über Ḥusayn oder Karbalā' herauszufinden, könne sie diese selbst nachlesen. Um zu trauern, möchte sie keine externe Person, um sie dazu zu animieren. In Fernsehen und Internet könne sie 'Āšūrā' mitverfolgen sowie nachempfinden und für sich alleine weinen (vgl. Interview Fāṭima am 23.5.2013).

Wisām: Blutspenden für die Botschaft Ḥusayns

Ein libanesischer Freund brachte mich am 1. Juni 2013 in sein schiitisches (von der Hisbollah dominiertes) Nachbardorf Farkalla, wo ich durch seinen Onkel, dem Dorfarzt, Kontakt zu einem schiitischen Mitarbeiter der Apotheke aufnehmen konnte. Das Interview fand im Hinterzimmer der lokalen Apotheke statt. Der Interviewte bestand darauf, dass das Gespräch nicht mit einem Diktiergerät aufgenommen wird, also wurde, während mein Freund die Inhalte vom Arabischen ins Englische übersetzte, ein Interviewprotokoll verfasst.

Ebenso wie andere InterviewpartnerInnen besuchte Wisām als Schiit eine christliche Schule und lernte seine Religion im Elternhaus kennen. Der „wahre“ schiitische Glaube besteht für den Angestellten in einem ehrlichen und gutmütigen Verhalten gegenüber seiner Mitmenschen. Außerdem ist es für eine religiöse Person wichtig, ihre Loyalität zu allen Propheten auszudrücken.

Mit sieben Jahren hatte Wisām seine erste Erfahrung mit 'Āšūrā' in Beirut, wo er die Trauerprozessionen mitverfolgt hat. Die Anteilnahme an 'Āšūrā' ist für ihn ein Muss, da man damit dem Imām Ehre erweist, der sich nicht nur für die schiitische Gemeinde, sondern für

die Menschheit im Allgemeinen geopfert hat. Wisām trägt an den zehn Tagen schwarze Kleidung und nimmt täglich an den Trauerversammlungen teil. Am zehnten Tag sieht er sich meistens zusammen mit seinem Vater und manchmal seiner Tochter die Zurschaustellung der historischen Schlacht in der Ortschaft Tayybe an, wo ein Theaterstück wie in Nabatieh aufgeführt wird, aber keine Selbstgeißelungen stattfinden. Wisām persönlich lehnt das rituelle Blutvergießen am zehnten Tag ab und geht stattdessen Blut spenden, um Ḥusayns Botschaft festzumachen, wie er sagt. Sichtlich stolz erzählt er von seiner 14-tägigen Pilgerreise nach Karbalā’ und zeigt ein großes Foto des Schreins, das eingerahmt in seinem Büro hängt (vgl. Interview Wisām am 1.6.2013).

Am 12. Juni 2013 interviewte ich nacheinander zwei Personen schiitischen Glaubens, die beide als Altenpflegepersonal bei der Mutter einer befreundeten Frau in Beirut arbeiten. Die Gespräche fanden am Arbeitsplatz der Interviewten, in der Wohnung der pflegebedürftigen Dame, statt. Die Tochter der Patientin übersetzte von Arabisch auf Deutsch.

Zukayna: Jeder Tag ist ‘Āšūrā’

Die gelernte Krankenpflegerin ist in Nabatieh geboren und mit etwa drei Jahren mit ihrer Familie nach Beirut gezogen. Zukayna ist etwa dreißig Jahre alt, verheiratet und hat zwei kleine Kinder. In jungen Jahren, im Alter von etwa drei oder vier, hat die Schiitin ihrem Vater regelmäßig beim Verrichten des Gebets zugesehen und hinter diesem gebetet. Von ihrer Mutter wurde Zukayna dann in die Moschee mitgenommen, wo sie mit etwa sieben Jahren anfang, regelmäßig zu beten. Im Alter von etwa acht Jahren nahm sie jeden Sonntag an Kursen für Kinder teil, die von schiitischen Jugendorganisationen initiiert wurden und einen religiösen Schwerpunkt hatten. Neben diesen Kursen lernte sie auch von ihren Eltern über ‘Āšūrā’. Die zierliche Frau mit einer ungewöhnlich tiefen Stimme ist von ihrer Religion überzeugt und bemüht sich laut eigenen Angaben nach Kräften, die religiösen Traditionen einzuhalten, obwohl sie einräumt, dass sie ab und zu Fehler macht und eine durchaus „bessere Muslimin“ sein könnte.

Zukayna hat die weitere Bedeutung von ‘Āšūrā’ mit zwölf Jahren verstanden. Als Teenagerin war sie zwei Mal bei den spektakulären Feierlichkeiten in Nabatieh dabei. Die blutigen Prozessionen haben ihr jedoch Angst gemacht und sie wollte sie nicht sehen. In Beirut geht Zukayna zu ‘Āšūrā’ in eine Schule in ihrem Bezirk, in deren Räumlichkeiten in diesen Tagen zwei Mal täglich (vormittags und nachmittags) Trauerveranstaltungen abgehalten werden. Die Hauptfeier von ‘Āšūrā’ in Beirut findet am zehnten Tag statt. Zukayna geht mit ihrer

Schwester und ihren Kindern innerhalb eines Umzuges, bei dem einige Leute *laṭam* betreiben und weinen, etwa eine halbe Stunde zu einem großen Platz im Stadtteil Dāḥiya. Die Prozession wird von einem Pick-up mit Lautsprechern angeführt. Auf den Straßen werden Süßigkeiten, die traditionelle Speise *harīssa* (Weizenkörner mit Huhn oder anderem Fleisch) und Wasser ausgeteilt. Auf dem Hauptplatz werden kurze Szenen aus der Tragödie um Karbalā' nachgespielt und es wird eine Predigt gehalten, wie die Bedeutung von 'Āšūrā' in die heutige Zeit umgesetzt werden kann. Anschließend wird zusammen gebetet.

Zukayna spielt während des Gesprächs eine Aufnahme eines Trauerliedes vor, die sie auf ihrem Handy gespeichert hat. Auch außerhalb des Gedenkmonats Muḥarram wird ihr bang ums Herz, sagt sie, wenn sie die Elegie, die in einer besonderen Stimmlage vorgetragen wird, hört. Nicht nur zu 'Āšūrā', sondern fast jeden Tag, vor allem dann, wenn sie durstig ist²⁶, gedenkt die befragte Schiitin Ḥusayns Tod und der Schlacht von Karbalā'. Nach den Trauerveranstaltungen zu 'Āšūrā' wünscht sich Zukayna, in der Zeit Ḥusayns gelebt zu haben und mit ihm durch die Martyrien gegangen zu sein (vgl. Interview Zukayna am 12.6.2013).

Ḥusayn gibt den schiitischen Islam stolz an seine Kinder weiter

Der Mitte dreißig-jährige Mann wurde zwar in Beirut geboren, seine Familie lebt jedoch in einem Dorf in der Nähe der Stadt Šūr im Süden des Libanon. So wie viele libanesische Familien wohnte auch Ḥusayns Familie einen Großteil des Jahres über in der Hauptstadt, verbrachte aber die heißen Sommermonate im Dorf auf dem Land. Die Ehefrau und die drei Kinder des ausgebildeten Krankenpflegers und Bambus-Handwerkers, der unter der Woche nach Beirut pendelt, leben ebenfalls im Dorf.

Aus Erzählungen seines Vaters weiß Ḥusayn, dass 'Āšūrā' in den 60er Jahren von den Kommunisten verboten war und heimlich abgehalten werden musste. Jede Versammlung zu 'Āšūrā' wurde damals von der Polizei aufgelöst. Ḥusayn selbst kann sich noch erinnern, dass 'Āšūrā'-Feiern in seiner Kindheit lediglich an drei Orten im gesamten Libanon begangen wurde. Dazu zählten Nabatieh und zwei Viertel in Beirut. Mittlerweile hat jedes schiitische Dorf ein eigenes Zentrum speziell für 'Āšūrā'-Feierlichkeiten vorzuweisen. Diese Veränderung macht meinen Interviewpartner sehr glücklich, sagt er, weil man daran sehen kann, wie der schiitische Glaube wächst.

Ḥusayn erzählt von seiner ersten persönlichen Erinnerung zu 'Āšūrā', als er als Sechsjähriger krank war, von seiner Großmutter an der Hand genommen und auf einen Tisch gelegt wurde. Die Großmutter zeigte ihm damals mit einem Messer, wie Imām Ḥusayn getötet wurde.

²⁶ Bezieht sich auf die Tage in der Wüste, die Ḥusayn und seine Gefolgschaft ohne Wasser ausharren mussten.

Danach wurde er liegend von den Frauen zur Moschee getragen, wo die szenischen Darstellungen vorgeführt wurden. Ḥusayn interpretiert diese Handlungen als Opferbringung oder Wiedergutmachung. Auch an die Teilnahme an den Trauerversammlungen, die an den zehn ersten Tagen im Monat Muḥarram jeweils in einem anderen Privathaus abgehalten wurden, kann er sich gut erinnern. Mit acht Jahren ging Ḥusayn auf Wunsch seiner Mutter zum Scheich der lokalen Moschee, der ihn in muslimischem Gebet instruierte. Ab diesem Zeitpunkt begann er gemeinsam mit seinen Freunden regelmäßig zu beten und auch an den vorgeschriebenen Tagen zu fasten. Mit 18 oder 19 Jahren hat es Ḥusayn mit dem Beten nicht so genau genommen, wie er sagt, aber seitdem er verheiratet ist, bezeichnet er sich als sehr gläubig. Er halte jedoch nicht alle Regeln streng ein, beispielsweise gibt er Frauen die Hand. Die Religiosität seiner Kinder scheint für den Schiiten von großer Bedeutung zu sein. Seine neuneinhalbjährige Tochter Fāṭima trägt bereits ein Kopftuch und hält die muslimischen Fastentage²⁷ ein, wie Ḥusayn sichtbar stolz erzählt. Seine Ehefrau, die seine Kusine ist, erzählt den Kindern abends vor dem Schlafengehen die Geschichten rund um das Ereignis in Karbalā' und Imām Ḥusayns Gefährten. Fāṭima könne die Gebete und Erzählungen bereits auswendig aufsagen, so berichtet der Vater. Er nimmt seine Kinder stets zu den Trauerversammlungen zu 'Āṣūrā mit, die in seinem Dorf täglich von sieben bis zehn Uhr abends stattfinden und Ḥusayn in seinem Glauben stärken, wie er sagt. Am zehnten Tag nehmen Ḥusayn sowie seine Nachkommen aktiv an den *maṣīrāt*, den Prozessionen teil, bei denen sich die Trauernden auf die Brust schlagen, die *taṭbīr*-Praxis lehnt er jedoch ab. In Beirut machen viele SchiitInnen, so auch der Befragte und seine Kinder, bei einem dreistündigen Umzug mit. Die Prozession beginnt bei einer bestimmten Moschee und geht bis ins von der Hisbollah kontrollierte Viertel Dāḥiya, wo Hisbollah-Chef Ḥasan Naṣrallāh um ein Uhr eine Ansprache bzw. Predigt hält. Es wird davon ausgegangen, dass Imām Ḥusayn auch um ein Uhr seine Feinde gebeten hat, ein letztes Mal vor der endgültigen vernichtenden Schlacht das Gebet zu verrichten.

Ḥusayns Tochter Fāṭima weint bei den Trauerritualen, was ihren Vater stolz zu machen scheint. Besonders mit seinem Sohn Mahmud spricht Ḥusayn oft über die tragischen Ereignisse aus der schiitischen Vergangenheit. Weiters legt er Wert darauf, dass sein Sohn zu 'Āṣūrā schwarz gekleidet ist und ein Stirnband mit Aufschrift zum Gedenken an Ḥusayns Martyrium trägt. Er meint, die Kinder stecken sich gegenseitig mit Begeisterung an. Die religiösen Inhalte, die er früher in der säkularen, offeneren Umgebung der libanesischen

²⁷ Am Tag des Gesprächs wurde Imām Ḥusayns Geburtstag gefeiert, der für SchiitInnen einen freiwilligen Fastentag darstellt. Diejenigen, die fasten, siebenzig Mal ein bestimmtes Gebet sprechen und zum Nachtgebet kommen, haben das Böse von sich abgewendet, so eine verbreitete Vorstellung (vgl. Interview Ḥusayn 2013).

Hauptstadt in der Schule nicht gelernt hat, werden heutzutage auf dem Land stärker betont. Daneben finden religiöse Veranstaltungen für Kinder, beispielsweise ein Koran-Wettbewerb statt, bei dem Ḥusayns Tochter brillierte (vgl. Interview Ḥusayn am 12.6.2013).

9.2.2 Schriftliche Antworten

Mein libanesischer Freund Šukrī, der auch das Interview mit Wisām vermittelte, studiert an der libanesischen Universität in Nabatieh, wo er als einer der wenigen christlichen StudentInnen viele schiitische StudienkollegInnen hat. Leider ergaben sich aufgrund der politischen Sicherheitslage keine weiteren persönliche Interviews, jedoch ließ Šukrī meinen ausgearbeiteten Interviewleitfaden (siehe Anhang) von drei seiner schiitischen Freunde handschriftlich und mit Signatur gezeichnet beantworten. Auf diese Weise konnten auch die Erfahrungen und Meinungen von ‘Alī, Ḥasan und Abdallah²⁸ in die Ergebnisse meiner Forschung aufgenommen werden. Diese Art von Datenerhebung hatte mitunter auch den Vorteil, dass sich die befragten Personen offener zu diesem Thema äußerten. Durch die Anonymität und Indirektheit der Beantwortungen hatte ich besonders bei ‘Alī den Eindruck, dass gewisse Hemmungen vor Meinungsäußerungen abgebaut werden konnten.

Die Studenten ‘Alī, Ḥasan und Abdallah²⁹ - Unterstützer der Amal-Partei

‘Alī, aus einer Familie von zwei Brüdern und drei Schwestern, stammt aus der libanesischen Küstenstadt Šūr. In der Universität in Nabatieh studiert er Betriebswesen. Sein religiöses Wissen erlangte ‘Alī durch seine Familie und später durch die Gesellschaft, in der er heute noch lebt. Der Student ist von seiner Religion überzeugt und liest regelmäßig im Koran. Er bezeichnet sich als „nicht restriktiv“, weil er beispielsweise christliche Freunde hat. Das erste Mal erlebte ‘Alī ‘Āšūrā’ als zehn Jähriger in Šūr, wo er mit seinen Freunden und anderen SchiitInnen in den Trauerumzügen mitmarschierte. Mit zwanzig Jahren nahm er das erste Mal an den Trauerfeierlichkeiten in Nabatieh teil, die er nun jedes Jahr besucht. In seinen Begründungen und Sichtweisen spiegeln sich Argumentationen der Amal-Partei wieder, die ‘Alī unterstützt. Die Überzeugung und der Glauben, dass er nicht in den Himmel komme, wenn er nicht aktiv zu ‘Āšūrā’ trauert, bewegten ihn dazu, am zehnten Tag sein Blut für Ḥusayn zu vergießen. Die Ausführung der Schnittwunden durch Schwerter und die

²⁸ Die beiden Letzteren sind fiktive Namen, da die Verfasser der Antworten ihre Namen nicht leserlich auf dem Fragebogen angegeben haben.

²⁹ Nach korrekter Umschrift eigentlich ‘Abd Allāh. Im Hinblick auf bessere Lesbarkeit wird hier jedoch die übliche Schreibweise übernommen.

anschließenden Schläge auf den Kopf schildert ‘Alī als unvorbereitete plötzliche Aktion. Manche Männer würden aufgrund des hohen Blutverlustes erleichen, schreibt er. Seine Gefühle während des Rituals empfindet er als traurig und schmerzvoll. Nach beendeter Prozession fühlt er sich erlöst und erneuert. Die Prozedur bleibe zwar jedes Jahr gleich, doch die Erfahrung und der Glaube daran wachse von Jahr zu Jahr.

Ḥasan stammt aus dem Dorf Deir al-Zahrānī im Süden des Libanon. Er studiert Betriebswesen an der Universität in Nabatieh. Seine ersten religiösen Erinnerungen reichen bis zu seinem siebten Lebensjahr zurück. Ausschlaggebend für die Beschäftigung mit Religion war seine Familie. Ḥasan liest über den Islam, geht zu Vorträgen und in die Moschee. Er bezeichnet sich selbst als „guten Muslim“. ‘Āšūrā erlebte er bereits im Alter von zwei Jahren. Mit 13 war er mit seiner Familie und Freunden bei den Trauerveranstaltungen in Nabatieh dabei. ‘Āšūrā ist Ḥusayn sehr wichtig, es repräsentiere alles, wofür er stehe. „*My whole life and my morals is build in the aspect of Aushura [sic]*“, resümiert er. Dabei gehe es nicht nur um Religion, sondern um zentrale Werte, die über die religiöse Ebene hinausgehen. Als Beispiel nennt er die Geschichte von Abbās, der sich für seinen Halbbruder Ḥusayn aufopferte, obwohl er die Möglichkeit gehabt hätte zu flüchten.

Ḥasan empfindet Kummer und Schmerz während der Trauertage, weil er nicht mit den schiitischen Märtyrern vor Ort sein konnte. Laut ihm betrifft ‘Āšūrā jeden Aspekt des Lebens, besonders beeinflusst sind davon das Denken und der Umgang mit anderen Menschen.

Abdallah hat auf dem Papier mit der Beantwortung seiner Fragen auf Arabisch keine persönlichen Informationen angegeben. Auch er betont zuerst die eigentliche Bedeutung von ‘Āšūrā als Widerstand gegen jegliche Unterdrückung. Außerdem gebe ‘Āšūrā den Menschen den notwendigen Anstoß dazu, über die eigene Person zu reflektieren sowie Sichtweisen und Handlungen zu überdenken und zu ändern.

Abdallah beschreibt ‘Āšūrā als Kampf zwischen Gott und Satan, der in Gestalt der feindlichen Armee siegte. Gott habe jedoch die Schlacht auf menschlicher Ebene gewonnen, da er die gesamte Schia auf militärischem und menschlichem Weg verteidigt hat. Imām Ḥusayn verkörpert in diesem fundamentalen Kampf zwischen Gut und Böse das Göttliche.

Die Trauererfahrung in der Gruppe ist laut Abdallah wichtig. Dabei komme zum Vorschein, dass Ḥusayns Liebe als eine Art „sakralste Verbindung“ zusammenhält und verbindet.

Seiner Meinung nach hat die Selbstgeißelungspraktik keinen religiösen Ursprung, sondern sei ein traditioneller Brauch, der durch *Ḥadīte* und bestimmte politische Parteien am Leben

gehalten wird. Die Leute, die daran teilnehmen, wollen damit ihre Liebe zu Ḥusayn zum Ausdruck bringen.

10. Ergebnisse der empirischen Forschung

10.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Hinblick auf ‘Āšūrā’ innerhalb der schiitischen Gemeinschaft im Libanon

Die Resultate der Interviewauswertungen spiegeln im Großen und Ganzen das wieder, was auch in früheren Untersuchungen zu ‘Āšūrā’ schon festgestellt wurde (siehe Kapitel 5 und 8). Anhand der Erläuterung der unterschiedlichen Trauerrituale und der sich darauf beziehenden persönlichen Befragungen, kann man feststellen, dass Durkheims Theorie von der Umwandlung alltäglicher zu sakralen Ideen (vgl. Durkheim 1947: 306f bzw. Kapitel 1.2.1), in entgegen gesetzte Richtung abläuft. Anlässlich der festlichen Erinnerung an die historische Schlacht und das Martyrium Ḥusayns, werden religiöse Inhalte wie der Gründungsmoment des schiitischen Islams für den alltäglichen Widerstand gegen politische und soziale Unterdrückung sowie für den Kampf gegen Ungerechtigkeiten instrumentalisiert.

Des Weiteren lassen die Ergebnisse eine allgemeine Funktion von Ritualen, die bereits anfangs erwähnt wurde, erkennen. Durch die Erinnerung und Betrauerung einer gemeinsamen Vergangenheit durch die Zurschaustellung kollektiver Symbolismen werden soziale Gruppenbeziehungen und Identitäten gestärkt, sowie ein Gefühl von Sicherheit in der Gemeinschaft erhalten (vgl. Durkheim 1947). Die von den befragten Personen vordergründig als religiös verstandenen Rituale zu ‘Āšūrā’ sind ganz im Sinne Victor Turners immer auch Ausdruck sowohl ökonomischer, als auch politischer und sozialer Beziehungen (vgl. Kapitel 1.2.2).

10.1.1 Emotionale Verbundenheit mit Ḥusayn als einigendes Element

Als erste sichtbare Gemeinsamkeit aller befragten Personen fällt auf, dass die besondere Liebe und Hingabe zu Imām Ḥusayn betont wird. Die Zuneigung zum Prophetenenkel tritt als essentielles Religionsbekenntnis auf und wird als allgegenwärtig und überirdisch beschrieben. Nabīl gibt an, die Liebe zu Ḥusayn sei sogar größer als diejenige, die er zu seinen Eltern empfinde. Ḥusayns tiefe Verehrung wird von den Befragten damit begründet, dass er für den Erhalt des Islams und für die gesamte Menschheit gestorben ist. Die bedeutungsvollen Emotionen gegenüber Ḥusayn verbinden die von mir interviewten Personen, gleichzeitig

äußern sie diese Gefühle auf ganz unterschiedliche Art und Weise. Die Empfindungen werden zu ‘Āšūrā’ im Rahmen mannigfacher ritualisierter Handlungen ausgedrückt. Jede der interviewten Personen folgt einer eigenen Tradition innerhalb des Schiitentums, in der bestimmte Bücher gelesen und den Instruktionen diverser Imāme Folge geleistet wird (vgl. Interview Wisām 2013; Interview Waldmann 2013³⁰). Von mehreren Stellen wird erwähnt, dass alle unterschiedlichen schiitischen Traditionen innerhalb der Gemeinschaft akzeptiert werden und jeder gläubigen Person, die freie Wahl der spezifischen Ausrichtung zustehe (vgl. Interview Wisām 2013: 3; Antworten von ‘Alī 2013).

Neben der Zuneigung zu Ḥusayn wird auch die Liebe zu den Mitmenschen in mehreren Gesprächen hervorgehoben. Das soziale Miteinander ist das Wichtigste im schiitischen Glauben, wird erzählt. Gleichzeitig werden aber auch die Verteidigung der Religion, des schiitischen Glaubens und der Gemeinschaft als wichtige Punkte erwähnt (vgl. Interview Zukayna 2013; Interview Wisām 2013; Interview Nabīl 2013).

10.1.2 Religiöse Erstkontakte und Erziehung

Eine weitere Gemeinsamkeit aller interviewten Personen stellen der Erstkontakt mit ‘Āšūrā’ und religiöse Erfahrungen mit dem Islam im Allgemeinen dar. Alle Personen gaben an, religiöse Praktiken und Glaubenslehren innerhalb der Familie erlernt zu haben, weil in der Schule kein religiöser Unterricht stattgefunden hat. Einige der Befragten besuchten außerdem eine christliche Schule, bei der sie christliche Glaubensinhalte erlernten und auch an Messbesuchen teilnahmen (vgl. Interview Hāšim 2013; Interview Wisām 2013).

Interessanterweise bezeichnen etwa die Hälfte der GesprächspartnerInnen ihre Familie als religiös offen und moderat bzw. als nicht sehr religiös (vgl. Interview Hāšim 2013; Interview Fāṭima 2013; Interview Ḥusayn 2013), obwohl Ḥusayn erwähnt, dass seine Schwestern in den Siebziger Jahren schon mit acht bis neun Jahren als eine der ersten in der Schule ein Kopftuch getragen haben. Wisām ist der einzige der befragten SchiitInnen, der seine Familie als religiös einschätzt.

³⁰ In Wien wurde mit Muhammad Waldmann, dem stellvertretenden Geistlichen eines schiitischen Zentrums, ein informatives Interview über ‘Āšūrā’ geführt. Da der Interviewpartner zum einen als religiöser Experte auf diesem Gebiet gesehen werden kann und zum anderen einen spezifisch persischen Hintergrund aufweist, wurde er nicht mit den anderen interviewten Personen vorgestellt.

10.1.3 ‘Āšūrā’ als Schule und Lehre fürs Leben

Alle GesprächspartnerInnen weisen mit Nachdruck darauf hin, dass ‘Āšūrā’ eine Schule bzw. Lehre für das Leben darstellt. Alles im Leben komme von ‘Āšūrā’ und der von Mūsā as-Ṣadr geprägte Ausdruck „jeder Tag ist ‘Āšūrā’“ kommt oftmals in den Interviews vor (vgl. Interview Ḥusayn 2013; Interview Nabīl 2013; Interview Wisām 2013). Zukayna sagt, dass sie beinahe jeden Tag an ‘Āšūrā’ denkt.

Bei der Trauerversammlung in Wien wird in der vorgetragenen Predigt betont, dass es nicht wichtig sei, damals in Karbalā’ nicht dabei gewesen zu sein, sondern Ziel ist es, die Botschaft von ‘Āšūrā’ zu verinnerlichen. Der interviewte Scheich Waldmann, der zum Schiitentum konvertiert und stellvertretender Geistliche des größten schiitischen Gemeindezentrums Österreichs ist, sagt, dass ‘Āšūrā’ nicht auf die zehn Tage im Monat Muḥarram beschränkt ist, sondern jeden Tag praktiziert werden sollte. An die Bedeutung der Ereignisse in Karbalā’ soll das ganze Jahr über erinnert werden. Die Handlungen der feindlichen Truppen gegenüber Imām Ḥusayn dienen dabei als Beispiel, wie man sich als SchiitIn nicht verhalten soll. Stattdessen soll man für Frieden, Gerechtigkeit, gesellschaftliche Sicherheit und den Islam eintreten. Im Falle eines Angriffs sollen diese Werte mit dem eigenen Blut verteidigt werden, lehrt ‘Āšūrā’. Die Kernbotschaft, niemandem Unrecht zuzufügen, aber sich gegen zugefügtes Unrecht zu wehren, soll stets bewusst gemacht werden (vgl. Interview Waldmann 2013:3)

Die Äußerungen in den Interviews geben auch Aufschluss über die historische Entwicklung und wachsende Bedeutung von Religion im Allgemeinen und ‘Āšūrā’ im Speziellen. Religion wird gegenwärtig im Vergleich zu früher als wichtiger wahrgenommen (vgl. Interview Ḥusayn 2013). Einige der Interviewten (Fāṭima, Ḥusayn) sind in Beirut aufgewachsen, wo die säkulare und offene Atmosphäre betont wurde. Das Leben auf dem Land wird jedoch als religiöser und traditioneller als in der Hauptstadt beschrieben. So wird etwa religiösem Unterricht und Lerninhalten in der Schule heutzutage mehr Beachtung geschenkt (vgl. Interview Ḥusayn 2013).

10.1.4 Kollektive vs. individuelle Trauer

Eine genauere Betrachtung der Trauerausübung zu ‘Āšūrā’ zeigt, dass Fāṭima die einzige der Interviewten ist, die Ḥusayns Tod in Karbalā’ nicht im Kollektiv betrauert. Sie ist somit das einzige Beispiel in der vorliegenden Untersuchung, das der Theorie von Mary Doulgas entspricht, die eine allgemeine Abwendung von Ritualen und eine fehlende Verbundenheit

durch rituelle Symbole feststellt (vgl. Douglas 1981: 11 bzw. Kapitel 1.2.3). Fāṭimas Kollege Nabīl vertritt die entgegen gesetzte Position und widerspricht damit Douglas' These. Alle Empfindungen, egal ob Freude oder Trauer, haben mehr Effekte, wenn sie in einer Gruppe wahrgenommen und geäußert werden. Gemeinsames Trauern bringt genau wie geteilte Freude die anwesenden Personen näher zusammen. Hier werden im Sinne Victor Turners Emotionen kanalisiert (vgl. Turner 2009 bzw. Kapitel 1.2.2). Außerdem ist die Erfahrung in der Gruppe wichtig, um die Rituale an kommende Generationen weitergeben zu können. Der Informatiklehrer Nabīl betont wie alle InterviewpartnerInnen die Wichtigkeit der Erinnerung an 'Āšūrā', wo Menschen sich versammeln und gemeinsam trauern.

Wie schon Mary Douglas und Maurice Bloch festgestellt haben (siehe Kapitel 1.2.3), dienen Rituale auch der Kommunikation innerhalb einer Gemeinschaft. Unter den interviewten SchiitInnen wird es als religiöse Pflicht angesehen, die Geschehnisse von Karbalā' weiter zu erzählen, um sie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Bei den Trauerversammlungen werden auch allgemeinere Informationen weitergegeben. Beispielsweise wird beratschlagt, wie der islamische Glaube gelebt werden kann und was den „wahren Islam“ ausmache. Die Kontinuität, die vor 1400 Jahren durch die Schlacht von Karbalā' ausgelöst wurde, bis heute anhält und alle SchiitInnen weltweit verbindet, wird hervorgehoben. Das Wissen um, der Glaube an und das Betrauern von Ḥusayns Märtyrertod ist für SchiitInnen erstrebenswert und bringt ihnen Gottes Gnade und Anerkennung (vgl. Interview Nabīl 2013: 16). Fāṭima und Ḥusayn erwähnen beide die Schuldgefühle, die sie empfinden, weil sie Ḥusayn in seinem Kampf nicht beistehen konnten.

10.1.5 Aktuelle politische Bedeutung von 'Āšūrā'

Fāṭima glaubt fest daran, dass die Vergangenheit der Schia, angefangen bei Ḥusayns Widerstand gegen Unterdrückung, heute wieder mehr Aktualität denn je besitzt. Im Fernsehen kann man jeden Tag verfolgen, wie Menschen umgebracht und geschlachtet werden, sagt sie.³¹ Das schockierende an der damaligen Zeit war jedoch, dass die direkten Nachkommen des Propheten Mohammed auf diese Art und Weise behandelt wurden. Auch Wisām teilt diese Meinung und geht in diesem Zusammenhang ebenfalls auf den Krieg im Nachbarland Syrien ein. Dieselbe Situation wie im historischen Karbalā' wiederhole sich heute in Syrien und im Irak (vgl. Interview Wisām 2013: 2).

³¹ In diesem Zusammenhang spielte Fāṭima auf ein zu dieser Zeit im Internet kursierendes Video an, in dem ein syrischer sunnitischer Soldat dabei gefilmt wurde, als er das Herz seines Gegners verspeist.

In den Interviews wird deutlich, dass viele SchiitInnen die politische Botschaft von ‘Āšūrā’, die vor etwa vierzig Jahren an Wichtigkeit zunahm (siehe Kapitel 7.6), verinnerlicht haben. Imām Ḥusayn habe der schiitischen Gemeinde das Prinzip der Aufopferung und des Widerstands gelehrt, was laut dem Befragten Nabīl im Kampf gegen die israelische Besatzung stark zum Ausdruck kam (vgl. Interview Nabīl 2013). Für ihn ist ‘Āšūrā’ eine Lehre, Feinde zu besiegen und den eigenen Stolz nicht aufzugeben. ‘Āšūrā’ bedeutet für ihn eine „*school of resistance*“, wie Nabīl es nennt. Dieser Gedanke könne dazu verwendet werden, andere SchiitInnen zu einer „Revolution der Gerechtigkeit“ zu animieren. Jeder gläubige Schiit, er selbst eingeschlossen, würde sich selbst für seinen Glauben und seine Familie opfern, so wie es Imām Ḥusayn in der Schlacht von Karbalā’ getan hat, gibt sich Nabīl überzeugt (vgl. Interview Nabīl 2013: 15).

Wisām bezeichnet die Gegenspieler Ḥusayns, Yazīd und dessen Vater Mu‘āwiya als „Terroristen“. Bei ‘Āšūrā’ gehe es nicht nur um Blut und Schwerter, vielmehr bedeutet die Schlacht in Karbalā’ eine wichtige Botschaft für die Menschen, für Rechte und Gleichheit einzustehen (vgl. Wisām 2013: 1). Diese Botschaft wurde jedoch bis jetzt noch nicht umgesetzt oder erfüllt, daher wird die Rückkehr des Mahdi erwartet (vgl. Wisām: 2). Trotz dieser Aussagen meint Wisām, dass ‘Āšūrā’ keine politischen, sondern nur religiöse Inhalte umfasse. Seine Begründung dafür lautet, dass ohne Ḥusayn die Schia erst gar nicht existieren würde. Damals, vor 1400 Jahren, hätte es noch keine politischen Parteien gegeben, daher kann der ursprünglichen Tradition auch kein politischer Sinn innewohnen. Wisām gibt aber an, dass heutzutage die Teilnahme politischer Kräfte an ‘Āšūrā’ wichtig ist (Wisām 2013: 1).

Hier wird das von Kertzer untersuchte, im Theorieteil bereits erwähnte, politische Interesse bei Ritualen deutlich. So werden in den Interviews einerseits aktuelle politische Ereignisse und Entwicklungen mithilfe von ‘Āšūrā’ vereinfacht. Andererseits wird ersichtlich, dass das historische Ereignis um Ḥusayns Tod für SchiitInnen im Libanon eine Grundlage für revolutionäres Gedankengut bildet (vgl. Kertzer 1988: 168 bzw. Kapitel 1.3).

10.2 Taṭbīr: Die Selbstgeißelungspraxis zu ‘Āšūrā’

10.2.1 Drei unterschiedliche Positionen

Die befragten Personen können bezüglich ihrer Einstellung zu den praktizierten Selbstgeißelungen in drei Gruppen eingeteilt werden, wobei die Unterscheidungen fließend verlaufen. Die erste Kategorie bilden diejenigen Personen, die *taṭbīr* ablehnen (Fāṭima, Wisām, Zukayna und Ḥusayn). Sie vertreten die Meinung, dass die SchiitInnen, die die Praxis

ausüben, nicht nachdenken und den eigentlichen Sinn von ‘Āšūrā’ nicht verstehen. Die Befragten, die Selbstgeißelung zu Ehren Ḥusayns als falsch empfinden, sprechen sich dafür aus, dass stattdessen Blut gespendet werden sollte (vgl. Interview Zukayna 2013; Interview Fāṭima 2013). Eine zweite Gruppe wird von jenen repräsentiert, die den Selbstverletzungen tolerant gegenüber stehen. So meinen etwa Nabīl, Abdallah und teilweise auch Ḥusayn, dass es in ihren Augen zwar bessere Wege gäbe, Imām Ḥusayns Märtyrertod zu würdigen, aber wenn manche von der Praxis überzeugt seien, sei dagegen nichts einzuwenden. In dieser Gruppe befindet sich auch eine Person, die früher selbst die Selbstgeißelungspraxis ausgeübt hat, mittlerweile aber davon abgekommen ist.

Zur dritten Kategorie können die aktiven Selbstgeißler gezählt werden, die von der *taṭbīr*-Praxis überzeugt sind und diese seit einigen Jahren ausführen. Dazu gehören die Studenten Hāšim, ‘Alī und Ḥasan, die altersmäßig deutlich jünger als die restlichen Interviewpersonen sind.

10.2.2 Beweggründe und Motivationen

Die Gründe für die Ausübung der *taṭbīr*-Praxis in Form eines sogenannten Blutrituals (vgl. Tumminia 2004 bzw. Kapitel 1.4) scheinen sowohl in der Literatur als auch in den durchgeführten Gesprächen sehr vielfältig und divers zu sein. Abhängig von der individuellen Persönlichkeit können sich die Motivationen, die letztlich zur selbstverletzenden Handlung führen, beachtlich voneinander unterscheiden.

Der offensichtlichste Motivationsfaktor ist die religiöse Hingabe zu Imām Ḥusayn. Nabīl erklärt, dass manche Schiiten damit ihre eigenen Sorgen und Erbitterungen ausdrücken. Das Blut dabei lässt die Leute nachempfinden, was in Karbalā’ passiert ist und die Situation nochmals durchleben. Die Selbstgeißler sind wütend auf das, was damals Ḥusayns Gefolgschaft in Karbalā’ angetan wurde. Sie wollen die Leiden ihres Vorbilds ins Gedächtnis rufen und ehren, indem sie Vergleichbares durchmachen. Die Schnitte am Kopf sollen an Ḥusayns Tod durch Enthauptung erinnern (vgl. Interview Nabīl 2013).

In bereits vorgestellten wissenschaftlichen Untersuchungen findet man das Abbüßen und Beweinen der eigenen Sünden sowie der kollektiven Schuld, die der Schia auferliegt, als Erklärungen, was mit den Angaben aus den Interviews übereinstimmt. Eine wichtige Rolle dabei spielt das Schuldbekenntnis in der Öffentlichkeit, welches das *taṭbīr*-Ritual von anderen ‘Āšūrā’-Ritualen, die im privaten Raum abgehalten werden (*maḡālis*), unterscheidet. Andere AutorInnen glauben in der Selbstgeißelung die „schuldfreie Befriedigung von Aggressivität“ zu erkennen (vgl. Reuter 1993: 72). Weiters wird dem Ritual eine

Ventilfunktion zugeschrieben, die den Ausdruck von Unzufriedenheit und Frustration gegenüber Obrigkeiten, Politik und der eigenen marginalisierten Situation kanalisiert. Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist tief in den Teilnehmenden verankert. Dies bezieht sich wiederum auf die im Theorieteil erwähnte Zusammenführung von Vergangenheit und Gegenwart, im Hinblick auf eine bessere Zukunft (vgl. Kapitel 1.3). Dieser Aspekt scheint zumindest beim Interviewten Hāšim nicht vordergründig zu sein, da er angibt, nie in einer Situation, in der er sich gegenüber anderen Gruppen oder Konfessionen benachteiligt fühlte, gewesen zu sein (vgl. Interview Hāšim 2013).

Die Wichtigkeit von tiefer Emotionalität, die mit allen ‘Āšūrā’-Ritualen, aber im Speziellen auch mit der *taṭbīr*-Praxis einhergeht, ist offensichtlich. Nicht nur die Geißelnden selbst, sondern auch die zahlreichen ZuschauerInnen streben danach, diese zu empfinden. Wenn man sich auf eine der sich selbst verletzenden Männergruppen konzentriert, erzählt Nabīl, steigen wütende Emotionen in ihm selbst und in den ZuseherInnen auf, weil das viele Blut und die Schwerter an die historische Schlacht in Karbalā’ erinnert. Würde man in dieser emotionalen Situation einem Feind begegnen, gibt sich Nabīl überzeugt, käme es gezwungenermaßen zu gewalttätigen Übergriffen, wie es beispielsweise 1982 der Fall war, als trauernde SchiitInnen israelische Soldaten überwältigten (vgl. Interview 2013: 19).

Robert Benedicti schreibt den Prozessionen zu ‘Āšūrā’ einen sozialisierenden Faktor zu. Er hat festgestellt, dass vor allem in der Stadt Nabatieh eine speziell urbane Identität unter den schiitischen BewohnerInnen konstruiert wird (vgl. Benedicti 2007 bzw. Kapitel 8.4.1). Mary Douglas hält auf theoretischer Ebene dazu fest, dass Rituale im Allgemeinen stets den Glauben an bestimmte symbolische Ordnungen beinhalten, was Benedicti in seiner Arbeit zur spezifischen urbanen Identität in Nabatieh unterstreicht (vgl. Douglas 1981). Sowohl Nabīl, der aus Nabatieh stammt, als auch ‘Alī aus Šūr geben an, dass das soziale Umfeld für ihre religiöse Praxis sehr ausschlaggebend sei.

Hāšim, der regelmäßig die *taṭbīr*-Praxis am zehnten Tag von ‘Āšūrā’ betreibt, fügt der langen Reihe an Beweggründen einen pragmatischen hinzu. Bei ihm sei es reine Neugier gewesen, die in den dazu getrieben hat, am blutigen Ritual teilzunehmen. Bestimmend sind dabei ältere Buben, denen die jüngeren nacheifern wollen und für die sie eine Vorbildrolle einnehmen. Hierbei kann davon ausgegangen werden, dass zumindest in bestimmten Altersgruppen ein Gruppenzwang zur Durchführung der Selbstgeißelung existiert.

Die *taṭbīr*-Prozessionen in Nabatieh sind neben dem Ausdruck der religiösen Zugehörigkeit und Frömmigkeit auch Ausdruck einer politischen Zugehörigkeit. An den ‘Āšūrā’-Gedenktagen liefern sich die schiitischen Parteien im Libanon, allen voran Hisbollah und Amal, Machtdemonstrationen. Jedoch schafft das feierliche Gedenken an Ḥusayns Tod in der Schlacht von Karbalā’ zwischen den politischen Konkurrenten gleichzeitig Solidarität, allerdings ohne dass dabei ein Konsens erzielt wird. Während die Hisbollah ihrer Anhängerschaft Selbstgeißelungen untersagt, ruft Amal ihre UnterstützerInnen dazu auf. Es wird daher davon ausgegangen, dass der Großteil der Selbstgeißler in Nabatieh politisch an der Amal orientiert ist. Es ist daher kein Zufall, dass alle drei interviewten *taṭbīr*-Praktizierenden angeben, nach der Amal-Partei ausgerichtet zu sein (vgl. Interview Hāšim 2013; ‘Alī 2013; Ḥasan 2013).

Auffallend ist, dass fast alle GesprächspartnerInnen aussagen, dass die Selbstgeißelungen zu ‘Āšūrā’ nichts mit politischen Interessen zu tun haben. Tatsache ist aber, dass die eine wichtige schiitische Partei das Blutvergießen verbietet, während die andere es unterstützt, was auf eine deutliche Verstrickung von Religion und Politik, wie es im Islam traditionell der Fall ist, hinweist. Politische Implikationen werden nach Ansicht der Autorin nicht absichtlich verschwiegen, weil Einheit nach außen demonstriert werden soll, sondern weil eine implizite politische Instrumentalisierung stattfindet, die so mit religiösen Inhalten verwoben ist, dass sie nicht als solche wahrgenommen wird.

Fāṭima schreibt in dieser Hinsicht der Amal-Partei große Einflussnahme auf die Geißelnden zu. Dadurch, dass diese schiitische Parteilinie die Praxis erlaubt und als sinnvoll erachtet, ziehen viele Anhänger mit. Würden die Politiker der Amal wie die Hisbollah das *taṭbīr*-Ritual verbieten, so würden auch die Parteimitglieder mit dieser Praxis aufhören, ist sich die Schuladministratorin sicher (vgl. Interview Fāṭima 2013). Hāšim, der Student, der mit der Amal-Partei sympathisiert, übt die Geißelungspraktik aus, weil es die Partei gutheißt. Die zwei Argumente, die die Partei anführt, sind die lange Tradition, die bereits der Prophet Muḥammad selbst und Ḥusayns Tochter Fāṭima ausgeführt haben sollen, und der gesundheitliche Aspekt, der beim Vergießen von Blut durch die automatische Bluterneuerung auftritt (vgl. Interview Hāšim 2013). Ḥasan erklärt, dass der Schnitt, den man sich in der Kopfhaut zufügt, nicht mehr als einen halben Zentimeter misst. Das viele Blut und die Schreie machen das Ritual blutiger und spektakulärer als es ist. Auch er bezieht sich auf eine Studie, die besagt, dass sich das verbrauchte Blut im Kopf staut und daher eine regelmäßige Bluterneuerung nicht von Schaden wäre, was der Argumentation der Amal entspricht.

Neben den angesprochenen gesundheitlichen Aspekten wie der Bluterneuerung, die, im Sinne vieler Rituale Blut als zentrales Symbol von Lebenskraft inszenieren (siehe Kapitel 1.5), kann auch die Tradition innerhalb der Familie entscheidend für die Teilnahme sein (vgl. Interview Fāṭima 2013). In der Literatur findet man Hinweise darauf, dass in der Geißelungsprozession oftmals der Sohn den Platz des Vaters einnimmt (vgl. Reuter 1993: 75).

Die Eltern üben einen großen Einfluss auf die Entscheidung aus, meint Nabīl. Wenn der Vater sich gegen die Teilnahme an der Praxis ausspricht, wird sein Sohn nicht daran teilnehmen, ist der Lehrer überzeugt (vgl. Nabīl 2013: 14).

Wie ich in Nabatieh mehrfach beobachten konnte, gibt es auch manche Eltern, die ihren Söhnen schon im Kleinkindalter die Wunden am Kopf zufügen. In den Interviews darauf angesprochen, sind auch hier die angegebenen Meinungen nicht einheitlich, jedoch überwiegt eine verbreitete Ablehnung. Nur ‘Alī findet es richtig, da auch die Kinder von klein auf über ihre Religion lernen müssen, findet er. Ḥasan und Abdallah, die der *taṭbīr*-Praxis im Allgemeinen nicht abgeneigt sind, halten es nicht für gut, wenn sie bereits bei kleinen Kindern ausgeführt wird. Für Abdallah widerspricht dies dem Recht auf individuelle Freiheit.

Taṭbīr hat einen starken kollektiven Charakter. Hāšim erklärt im Interview, dass die Praxis nicht alleine ausgeführt werden kann. Die vorangehenden Trauerversammlungen an den zehn Tagen und die soziale Umgebung stellen wichtige Bestandteile des Rituals dar. Die Geißler in Nabatieh nehmen an den Trauergedenkfeiern an den Tagen zuvor teil (vgl. Interview Hāšim 2013). Die Selbstgeißlung zu ‘Āšūrā’ darf daher nicht als einzelnes rituelles Element angesehen werden, sondern ist stark mit der Tradition der *mağālis* verbunden.

Für Hāšim sind nicht die einzelnen Personen in der Gruppe wichtig, die einander auch nicht gezwungenermaßen kennen müssen. Vielmehr sind die Geißler durch ihre Religion und ihren Glauben miteinander verbunden. Nach dem gemeinsamen Trauern sind sie Freunde, die ein besonderes Erlebnis miteinander geteilt haben (vgl. Interview Hāšim 2013).

Ḥasan schreibt, dass die Personen in der Gruppe sehr wichtig sind. Nach dem gemeinsamen Trauern verändert sich die Beziehung. Man fühlt sich einander durch eine intensive Verbundenheit näher (vgl. Antworten Ḥasan 2013; Antworten ‘Alī 2013). Auf die Frage, ob sich die Gedenkpraxis von Jahr zu Jahr unterscheidet, meint Ḥasan, dass er jedes Jahr eine größere Sicherheit hinsichtlich seiner Gefühle wahrnehme (vgl. Ḥasan 2013). Laut Nabīl und mehrerer Angaben von schiitischen LibanesInnen nimmt die Teilnahme und Größe der *taṭbīr*-Prozessionen in Nabatieh jedoch jedes Jahr immer mehr ab.

10.2.3 ‘Āšūrā’ als Männlichkeitsritual?

Neben den vielen Erklärungsansätzen, die bisher vorgestellt wurden, um die Beweggründe der Selbstgeißler in den heutigen ‘Āšūrā’-Zeremonien nachvollziehbar zu machen – darunter psychologisch hervorgerufene Schuldgefühle, Vaterkomplexe, körperlich unterdrücktes sexuelles Verlangen, gegen die eigene Person gerichtete Aggressivität, Frustration über die benachteiligte wirtschaftliche, politische und soziale Situation (siehe auch Kapitel 5.4.4.3 und 8.3) – wurde dennoch in keiner gesichteten Quelle der Begriff des Männlichkeitsrituals mit den Selbstverletzungen im Rahmen von ‘Āšūrā’ in Verbindung gebracht, der meines Erachtens einem anthropologischen Beobachtenden auf der Hand liegen müsste.

Während meiner teilnehmenden Beobachtung in Nabatieh war für mich ab einem gewissen Zeitpunkt der Eindruck da, dass es bei den Selbstgeißelungsprozessionen nicht vordergründig um das Gedenken an Ḥusayns Märtyrertod geht, sondern vielmehr das kollektive Gruppenerlebnis, der gemeinsam erfahrbare Schmerz sowie die Identität und Zugehörigkeit zur Schia und deren exzessive Zurschaustellung entscheidend ist. Die Männer fallen in eine Art Blutrausch, aus dem sie als Individuen nicht mehr leicht herauskommen können, da sie von der Gruppe mitgezogen und gestützt werden, wenn jemand physisch bedingte Schwäche zeigt. Es wirkt, als ob sich vor allem die jungen Teilnehmer durch das Ritual als Männer beweisen und zeigen, dass sie Schmerzen aushalten können.

Aus meiner Sicht können jene Feststellungen anderer AutorInnen bestätigt werden, nach denen die Beobachtung oder gar die Teilnahme an Trauerfeierlichkeiten zu ‘Āšūrā’ ein besonders eindrückliches und unvergessliches Erlebnis ist. Für mich war besonders die stark sichtbare Gruppendynamik interessant, die vor allem Buben in sehr jungem Alter dazu brachte, an der Prozession aktiv teilzunehmen. Die ZuschauerInnen werden von der Stimmung der Geißler angesteckt. Die rhythmischen, stakkatoartigen und sich immer wiederholenden Sprechchöre und Schläge auf den Körper lösen unbewusst Anreize zum Mitmachen aus.

Nabīl spricht im Interview an, dass er sich wahrscheinlich nicht aus religiösen Gründen zur Selbstgeißelung entschieden hat. Ein gewisser Gruppenzwang war der Auslöser, dass er an der Prozession teilnehmen wollte, weil seine Nachbarn, Freunde und Verwandte dies ebenso taten. Dabei herrschte ein bestimmter Wettbewerb unter den jungen Burschen, wer von ihnen mehr Blut vergießen konnte. Des Weiteren meint Nabīl, dass manche Leute nur aus reiner Selbstdarstellung und Prahlerei beim Geißelungsritual mitmachen, beispielsweise um die Freundin zu beeindrucken. Solche Schiiten seien nicht gläubig, sondern wollen nur ihre

Tapferkeit öffentlich unter Beweis stellen, so Nabīl. Auch sein etwa 17-jähriger jüngerer Bruder, so glaubt Nabīl, übe die Selbstgeißelung zu ‘Āšūrā’ aus, um Freundin und Freunde zu beeindrucken (vgl. Interview Nabīl 2013: 18). Er diskutiert mit ihm aber nicht ausführlich über die Abhaltung von *taṭbīr*, da er davon überzeugt ist, dass auch sein Bruder mit der Zeit den eigentlichen Sinn von ‘Āšūrā’ verstehen und seine Trauerpraxis ändern werde.

Ein weiterer Aspekt, der dafür spricht, dass die Selbstgeißelungen zu ‘Āšūrā’ mitunter als Männlichkeitsbeweis fungieren, ist die geringe Teilnahme von älteren Männern an der *taṭbīr*-Prozession. Die überwiegende Mehrheit der Teilnehmer ist zwischen zwölf und 35 Jahren alt. Nabīl erklärt diesen Umstand damit, dass viele Schiiten in einem gewissen Alter anfangen, nachzudenken, und genau wie er selbst zu dem Schluss kämen, dass die Selbstgeißelung nicht verpflichtend oder vonnöten sei (vgl. Interview Nabīl 2013: 14).

10.2.4 Darstellung in den Medien

Die Repräsentation der Geißelungspraktiken in Nabatieh stellt vor allem für diejenigen SchiitInnen, die *taṭbīr* ablehnen, ein problematisches Thema dar. Von vielen Medien werden SchiitInnen mit fanatischem Gedankengut assoziiert und somit stigmatisiert.

Nicht nur Fāṭima sondern auch die junge Schiitin in der Beiruter Moschee betonen von sich aus in den ersten Sätzen, die wir miteinander wechseln, dass sie der Schia angehören, „aber nicht fanatisch“ seien (vgl. Interview Fāṭima 2013).

Ḥusayn meint dazu, dass alles falsch sei, was über SchiitInnen berichtet und gesagt wird. Das Wichtigste sei, dass man die Ursprünge von ‘Āšūrā’ nicht vergesse und seine Mitmenschen liebe. Die Schia zeichnet sich durch die Liebe zwischen den Menschen und den Respekt aller Glaubensrichtungen (auch des Judentums, betont Ḥusayn extra) aus (vgl. Interview Ḥusayn 2013).

Laut Nabīl sei die Meinung der Schia über die Selbstgeißelungspraxis gespalten. Eine große Gruppe vertritt die Meinung, dass *taṭbīr* nicht zivilisiert sei und der Westen dadurch die SchiitInnen im Libanon als „Wilde“ und nicht als Menschen abstempeln würde. Auch Nabīl, der in seinen Jugendjahren selbst *haydar* praktiziert hat, denkt, dass es für das Image der Schia besser wäre, die Praxis aufzugeben (vgl. Interview Nabīl 2013: 18).

Die Befragten Hisham, ‘Alī und Ḥasan, die selbst an der Geißelungsprozession teilnehmen, geben an, sich nicht um die mediale Berichterstattung zu kümmern. Ihnen seien die Meinungen im Westen darüber gleichgültig, da die Menschen dort sowieso nichts über ihren

Glauben verstünden. Ḥasan denkt, dass die Medien lediglich auf Profit aus seien und das Gegenteil des Berichteten der Wahrheit entspreche.

Die verbreitete Ablehnung innerhalb der Schia und die negative Darstellung des Selbstgeißelungsrituals mögen auch Gründe dafür sein, dass ein junger libanesischer Automechaniker, der in Wien lebt, ein Interview mit mir verweigerte. Der aus dem Südlibanon stammende Schiit gab bei einem informellen Gespräch an, *haydar* in jungen Jahren in Nabatieh ausgeübt zu haben, mittlerweile sei er darauf aber nicht stolz und es sei ihm unangenehm, früher „etwas so Dummes“ gemacht zu haben.

10.2.5 Genderaspekte

In der Literatur zu ‘Āšūrā’ findet man erstaunlicherweise nicht viel über Genderrollen und die Perspektive von Frauen in ‘Āšūrā’-Ritualen. Deeb (2006) ist einer der wenigen AutorInnen, die sich damit näher befasst, daher wird an dieser Stelle kurz auf ihre Erhebungen eingegangen.

In ihrer Einleitung, in der sie mit Vorurteilen und negativen Zuschreibungen an die Schia aufräumen will, hält sie fest, dass, ausgehend von einer feministischen westlichen Sichtweise, der Modernitätsgrad von Frauen anhand ihres Status gemessen wird. Diese Annahme beruht wiederum auf dem Grundsatz, dass moderne Gesellschaftsmitglieder als Individuen auftreten und sich als solche definieren. In diesem eurozentrischen Weltbild werden Stereotype über muslimische Frauen, die als rückständig betrachtet werden, verankert. Oft bleibt unbeachtet, dass MuslimInnen selbst ein anderes Verständnis von Modernität und deren Auslebung haben. Für viele werden moderne Frauen von solchen verkörpert, die ihre Frömmigkeit öffentlich zur Schau stellen. Dies impliziert die Demonstration von Wissen und Praxis über den Islam, das Streben nach der stetigen eigenen Verbesserung und die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben der Gemeinde. Modernität findet hier also nicht in einem individualistischen Konzept, sondern im Rahmen sozialer Beziehungen Ausdruck (vgl. Deeb 2006: 30).

Deeb stellt im Rahmen ihrer Untersuchung fest, die an früherer Stelle bereits ausführlicher erwähnt wurde (siehe Kapitel 8.4.2), dass die islamische Mobilisationsbewegung innerhalb der Schia vor allem Frauen dazu aufrief, sich aktiv und öffentlich an ‘Āšūrā’-Zeremonien sowie am generellen religiösen und sozialen Leben zu beteiligen. Der neue Stil, *laṭam* auszuüben, und die Sichtbarkeit weiblicher Partizipation an den Umzügen werden von gläubigen SchiitInnen als Indikatoren für Fortschritt und Authentizität gesehen (vgl. Deeb 2006: 140).

Im Themenkomplex von ‘Āšūrā’ betonen schiitische Frauen vor allem die Verbindung zu Zaynab (vgl. auch Interview Fāṭima 2013), der Schwester des getöteten Imāms. Ihr Verhalten in Karbalā’ gilt als Musterbeispiel des öffentlichen Aktivismus und wird mit drei außergewöhnlichen Eigenschaften charakterisiert. Ihre Willensstärke, ihr Mitgefühl und ihr Einsatz für die Mitmenschen sowie ihre Offenheit und beherzte Art, in der Öffentlichkeit zu sprechen, gelten als weibliche Ideale innerhalb des Schiitentums (vgl. Deeb 2006: 162f). Darauf aufbauend beteiligen sich viele Schiitinnen, besonders in den Tagen um ‘Āšūrā’, aktiv an freiwilligem sozialen Engagement innerhalb ihrer Gemeinde (vgl. ebda.: 164ff) ganz nach dem religiösen Grundsatz „*Serving the community, serving God*“ (ebda.: 186).³²

Im Gegensatz zu den ‘Āšūrā’-Ritualen, die sich auf die Trauerversammlungen und Umzüge beziehen, in denen Frauen mittlerweile fast zu gleichen Teilen wie Männer zugegen sind, ist die weibliche Partizipation an den Prozessionen am zehnten Tag in Nabatieh kaum vorhanden. Reuter erwähnt, dass an den Geißelungsprozessionen in Nabatieh ausschließlich Männer teilgenommen haben, bis 1972 erstmals zwei junge Frauen bei den Prozessionen mitmachten und sich rituell selbst verletzten. Auch danach führten einige Frauen, meist junge Mädchen, das *taṭbīr*-Ritual durch, ohne dass jedoch ein größerer Zuwachs an weiblichen Teilnehmenden stattgefunden hätte (vgl. Reuter 1993: 63). Nabīl begründet die geringe weibliche Teilnahme an den Geißelungsprozessionen damit, dass die Frauen nach islamischer Tradition in Gegenwart von Männern, die nicht ihrer engeren Familie angehören, ihr Haar bedecken. Beim Einschneiden der Kopfhaut würden die Frauen jedoch ihr Kopftuch abnehmen müssen und jeder bekäme ihr unbedecktes Haar zu sehen (vgl. Interview Nabīl 2013: 14).

Auch ich konnte nur wenige sich selbst geißelnde Frauen in Nabatieh beobachten. Interessanterweise titelte aber eine englischsprachige libanesische Tageszeitung am Tag nach ‘Āšūrā’ mit dem Foto einer blutüberströmten Frau (vgl. Zaatari 2012).

Frauen nehmen meiner Beobachtung nach sehr wohl eine wichtige Rolle in den Geißelungsumzügen zu ‘Āšūrā’ ein, indem sie als aktive Zuschauerinnen an den Emotionen der Geißler teilhaben und deren rituellen Handlungen mittels technischer Geräte wie Mobiltelefone und Tablets aufnehmen und dokumentieren. Sowohl die Anwesenheit der Frauen als auch die vielfach von ihnen durchgeführten Aufnahmen der Szenen können als weitere Push-Faktoren für die exzessive Zurschaustellung von Maskulinität und die Ausübung der Praxis betrachtet werden.

³² An dieser Stelle kann darauf leider nicht näher eingegangen werden, obwohl der Thematik eine größere Aufmerksamkeit gebührt. Für eingehende Betrachtungen siehe Deeb 2006 und Abid 2013.

Aus mehreren Quellen und auch aus dem Gespräch mit Zukayna geht hervor, dass spezielle Trauerversammlungen nur für Frauen an den vierzig Tagen nach dem ersten Tag im Monat Muḥarram abgehalten werden. Wie so oft in anthropologischen Untersuchungen kann hier eine räumliche Einteilung von Genderrollen festgestellt werden. Während gewaltvolle und öffentliche Prozessionen den Bereich der Männer dominieren, sind Frauen vermehrt in der Privatsphäre des Hauses zurückgezogen und führen dort ihre Trauerrituale aus.

10.3 Zur Bewertung der aktuellen sozialen Situation von SchiitInnen im Libanon

In der Literatur finden sich vor allem Publikationen über die langsame Verbesserung der prekären wirtschaftlichen und sozialen Lage von SchiitInnen der Sechziger und Siebziger Jahre und die beginnende politische Mobilisierung durch Mūsā as-Ṣadr und andere Schlüsselfiguren. Zur aktuellen Situation von SchiitInnen innerhalb der libanesischen Gesellschaft ist mir nichts bekannt, weshalb versucht wurde, während den Interviews mehr darüber herauszufinden.

Wie es auch Nabīl sagt, sei die Schia stärkste und machtvollste Gruppe im Libanon, da sowohl Hisbollah als auch Amal dazu gezählt werden. Außerdem gibt es nach wie vor einzelne einflussreiche Familien von Religionsgelehrten innerhalb der schiitischen Gemeinschaft. Sie verwenden ihre politische Macht jedoch nicht im Bereich der libanesischen Innenpolitik, sondern konzentrieren sich auf die nationale Verteidigung des Landes gegenüber Israel. Innerhalb der letzten fünfzig Jahre haben die Mitglieder der schiitischen Gemeinschaft des Libanons beachtlich aufgeholt und sich bis zur gesellschaftlichen Spitze hoch gekämpft, so Nabīls Meinung. Dazu zählen viele wohlhabende und einflussreiche Leute wie Mūsā as-Ṣadr oder Ḥasan Naṣrallāh, die in den Gesprächen mit meinen InterviewpartnerInnen auch oftmals erwähnt werden (vgl. Nabīl 2013).

Zukayna vertritt eine andere Ansicht. Obwohl die SchiitInnen im Libanon die zahlenmäßig größte religiöse Gruppe darstellen, habe sich ihre marginalisierte Situation nicht wesentlich geändert. Zukayna hat das Gefühl, dass auf politischer Ebene alle gegen Gläubige der Schia seien. Wenn der bekannte Ḥasan Naṣrallāh eine Rede hält, sind zwar VertreterInnen von anderen religiösen Gruppen stets anwesend und respektieren Naṣrallāhs einflussreiche Persönlichkeit, jedoch gingen SchiitInnen bei politischen Entscheidungen häufig in die Defensive. Auf sozialer Ebene habe es sehr wohl auch positive Veränderungen zugunsten der SchiitInnen gegeben, vor allem was Ausbildungsmöglichkeiten betrifft. Insgesamt scheint

Zukayna aber nicht das Gefühl zu haben, dass sich die Situation der SchiitInnen sonderlich verbessert habe (vgl. Interview Zukayna 2013). Diese Meinung teilt auch Wisām: Zwar hätten SchiitInnen heute bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt als in den Fünfziger und Sechziger Jahren, aber im Großen und Ganzen habe sich die marginalisierte Situation nicht verändert. SchiitInnen seien jedoch aufgrund ihrer Liebe zu Ḥusayn und durch die von ihm durchgestandenen Martyrien darauf vorbereitet, schwierige Lebenslagen und Misere zu meistern und auszuhalten (vgl. Wisām 2013: 2).

‘Alī sieht die politisch benachteiligte Situation der SchiitInnen im Libanon im Kontext der allgemeinen marginalisierten Lage von SchiitInnen im Nahen Osten begründet. Ökonomisch betrachtet, macht er sich keine Sorgen, da SchiitInnen im Besitz von Waffen und dadurch in der Lage sind, sich gegenüber dem Angriff von Feinden zu schützen. Auf sozialer Ebene habe sich seiner Meinung nach die Situation der schiitischen Gemeinschaft sogar noch verschlimmert. SchiitInnen werden als „Ungläubige“ angesehen, wobei er sich vermutlich auf die Ideologie einiger sunnitischen Gruppierungen bezieht. Von Diskriminierung könne man ‘Alīs Meinung nach aber nicht sprechen. So wie viele andere erwähnt auch er den „Volkshelden“ Mūsā as-Ṣadr, der den SchiitInnen im Libanon bessere Chancen ermöglicht habe. Ḥasan fasst die heutige Situation der SchiitInnen mit nur einem markanten Wort zusammen: „Ungerechtigkeit“.

10.4 Ergänzung wichtiger Ritualbestandteile

Im Laufe der durchgeführten Interviews wurden rituelle Bräuche zu ‘Āšūrā’ erwähnt, die in der Literatur bis jetzt keinen Eingang fanden, was daran liegen könnte, dass diese als nicht wichtig erachtet wurden. Im Sinne wissenschaftlicher Vollständigkeit möchte ich diese kurz erwähnen.

Die *mağālis* oder Trauerversammlungen im Libanon werden nicht nur an den zehn ersten Tagen im Monat Muḥarram abgehalten, sondern können auch das ganze Jahr über als eine Art kleine Gedächtnisfeier für ‘Āšūrā’ stattfinden. Üblicherweise erfolgen sie alle zwei bis drei Monate, wobei dies von der finanziellen Situation der veranstaltenden Personen abhängig ist. Am zehnten und vierzigsten Tag nach der Schlacht in Karbalā’ wird jährlich traditionellerweise bis zur Mittagszeit gefastet, da laut den Überlieferungen die Schlacht nach ein Uhr mittags begann. Das Arbeiten ist in dieser Zeit nach schiitischer Auffassung *ḥarām*. Ḥusayn betont im Gespräch, dass es sich um eine religiöse Trauerzeit handelt, was bedeutet, dass man in dieser Periode weder singen noch heiraten soll (vgl. Interview Ḥusayn 2013).

Ganz nach der Theorie Durkheims wird hier auf die Trennung von sakraler und profaner Sphäre Wert gelegt. Das Ende der religiösen Trauerversammlungen wird von einer profanen Handlung markiert: das gemeinsame Verzehren einer zu diesem Anlass besonderen Speise, *harīssa*.

Schließlich wird in vorhandenen Untersuchungen der soziale Institutionscharakter von 'Āšūrā'-Feierlichkeiten missachtet. Aus den Interviews geht hervor, dass Geldspenden an Bedürftige wichtiger Bestandteil von 'Āšūrā' ist. Zu den Trauerveranstaltungen werden Boxen aufgestellt, in denen Geldspenden entgegen genommen werden. Es wird erwartet, dass die gläubigen SchiitInnen zu 'Āšūrā' etwas geben bzw. schenken, sei es Geld, Wasser, Speisen oder Süßigkeiten (vgl. Interview Ḥusayn 2013; Interview Waldmann 2013; Beobachtung in Wien 2013).

Conclusio

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass 'Āšūrā' ein die Schia konstituierendes und verbindendes Ereignis darstellt, das jährlich mittels unterschiedlicher Rituale – besonders Gedenk- bzw. Erinnerungsrituale sowie Blutrituale – und Veranstaltungen mit dem Ziel in Erinnerung gerufen wird, die Vergangenheit nicht in Vergessenheit geraten zu lassen sowie die Zukunft im Sinne von Ḥusayns Botschaft umzugestalten. Dieser Auslegung wohnt revolutionäres Gedankengut inne, das viele libanesischen SchiitInnen verinnerlichen. 'Āšūrā'-Feierlichkeiten dienen daher nicht nur einem religiösen Zweck, bei dem Zusammengehörigkeiten gekräftigt, Identitäten geschaffen und aufrechterhalten sowie der Glaube gestärkt werden. Vielmehr ist manchen Veranstaltungen, vor allem den Trauerumzügen, ein deutlich politischer Charakter immanent, der von den schiitischen politischen Kräften und Parteien im Libanon bestimmt wird. Interessanterweise lassen sich aus den Interviews bezüglich der ehemaligen marginalisierten Situation von SchiitInnen im Zedernstaat kaum Verbesserungen feststellen, obwohl sich die GesprächspartnerInnen von der militärischen Überlegenheit und Stärke der anteilmäßig größten Religionsgruppe überzeugt geben.

Die mediale Stigmatisierung des Schiitentums mit Gewalt und Fanatismus ist für viele Befragte ein Problem, das nicht die Wahrheit widerspiegelt. Der schiitische Glaube kennzeichnet sich neben der tiefen Verbundenheit zu den zwölf Imāmen, insbesondere zum getöteten Imām Ḥusayn, durch das Einstehen für Gerechtigkeit und die Verteidigung der Religion gegen feindliche Angriffe.

Die Selbstgeißelungen einiger schiitischer Männer repräsentieren nicht die religiöse Trauerpraxis, wie sie von der Mehrheit der SchiitInnen im Libanon ausgeübt wird. Sie können neben dem Ausdruck von tiefer Trauer, Schmerz und Schuldgefühlen, mitunter als Ersatzhandlungen für Abreaktionen, Männlichkeitsbeweise und Stärkedemonstrationen jugendlicher Unüberlegtheit verstanden werden. Wichtig dabei ist jedoch, die Praxis der Selbstgeißelung als Bestandteil mehrerer Trauerrituale zu betrachten. Die Prozessionen sind eng verbunden mit den davor stattfindenden Trauerversammlungen und dürfen nicht losgelöst von diesen untersucht werden.

It is really the men who deserve to cry in this city. All this pressure they are constantly under. Here in the black hole sun of the Middle East, how do you show that you have become a man? How do you cross to the other side? What do you have to do to present yourself as worthy of being called a man? What if you can't fight? What if you can't wheel and deal? What if you just want to dance? (Al-Khalil 2009: 84)

Quellennachweis

Bibliographie

Abid, Liselotte. 2013. *Als Fāṭima ihr Recht forderte: Weibliche Symbolik im schiitischen Islam*. Holzhausen. Wien.

Abrahams, Roger D. 2009. Foreword, in Victor Turner. 2009. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction. New Jersey. p. v-xxi.

Aghaie, Kamran Scot. 2005. Introduction: Gendered Aspects of the Emergence and Historical Development of Shi'i Symbols and Rituals, in: Aghaie, Kamran Scot (Ed.) *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin. pp. 1-21.

Al-Khalil, Zena. 2009. *Beirut, I love you: A Memoir*. Saqi Books. Beirut.

Assmann, Aleida. 1999. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Beck. München.

Assmann, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck. München.

Benedicti, Robert. 2007. The Holy Day as a Political Gathering in Lebanese Society: 'Aschura 2004, in Tramontini, Leslie / Mallat, Chibli (Hg.) *From Baghdad to Beirut...Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue s.j.* Beirut. pp. 169-205.

Bloch, Maurice. 1989. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. The Athlone Press. London.

Brezansky-Günes, Katrin Masume. o.J. *Über die Bedeutung des 10. Muharram*. URL: <http://www.safinah.at/Artikel/Islam/Die%20Bedeutung%20des%2010.%20Muharram.htm> (Zuletzt eingesehen am 09.01.2014, 16:57)

Brockelmann, Carl. 1969. *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt: Denkschrift dem 19. Internationalen Orientalistenkongreß in Rom*. Steiner. Wiesbaden.

Brosius, Christiane / **Michaels**, Axel / **Schrode**, Paula. 2013. Ritualforschung heute – ein Überblick, in Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.) *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. Pp. 9-24.

Chalabi, Tamara. 2006. *The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon: Community and Nation State, 1918-1943*. Palgrave Macmillan. New York.

Chelkowski, Peter. 2008. Popular Shi'i Mourning Rituals, in: Luft, Paul / Turner, Colin (Eds.) *Shi'ism: Law, Rite and Ritual*. Vol III. Routledge. London. Pp. 155-176.

Cobban, Helena. 1986. The Growth of Shi'ī Power in Lebanon and Its Implications for the Future, in Cole, Juan R. I. / Keddie, Nikki R. (Hg.) *Shi'ism and Social Protest*. Yale University Press. New Haven, London. Pp. 137-155.

Cole, Juan R. I. / **Keddie**, Nikki R. (Hg.) 1986. *Shi'ism and Social Protest*. Yale University Press. New Haven, London.

Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'ī Lebanon*. Princeton University Press. Princeton, Oxford.

Douglas, Mary. 1981. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik: Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M.

Durkheim, Émile. 1947. *The Elementary Forms of Religious Life: A Study in Religious Sociology*. The Free Press. Glencoe, Illinois.

Ende, Werner. 2008. The Flagellations of Muharram and the Shi'ite Ulama, in: Luft, Paul / Turner, Colin (Eds.) *Shi'ism: Law, Rite and Ritual*. Vol III. Routledge. London. Pp. 33-45.

Erbel, Anja. 2008. „Unser Blut für Husain!“. Zur Instrumentalisierung religiöser Symbolik in zeitgenössischen schiitischen Reden und Predigten im Libanon. EB-Verlag. Hamburg.

Gunn, Joshua. 2004. Commemorative Rituals, in Salamone, Frank A. (Hg.) *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*. Routledge. New York. Pp. 93-95.

Halm, Heinz. 1988. *Die Schia*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

Halm, Heinz. 2005. *Die Schiiten*. Verlag C. H. Beck. München.

Harrer, Gudrun. 2013. Ägypten: Hilfe, die Schiiten kommen!, in *Der Standard* – Onlineausgabe am 4.4.2013 URL: <http://derstandard.at/1363706907505/Hilfe-die-Schiiten-kommen> (Zuletzt eingesehen am 18.4.13, 10:33)

Kertzer, David I. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press. New Haven, London.

Lamnek, Siegfried. 2005. *Qualitative Sozialforschung: Lehrbuch*. Beltz Verlag. Weinheim, Basel.

Lenz, Lisa. 2012. *Trauer, Blut und Volksfeststimmung: Ashura in Nabatäa*. URL: <http://religion.orf.at/stories/2560793/> (Zuletzt eingesehen am 16.02.2014, 09:17)

Luft, Paul / **Turner**, Colin (Hg.) 2008. *Shi'ism: Law, Rite and Ritual*. Vol III. Routledge. London.

Marcinkowski, Christoph. 2010. *Shi'ite Identities: Community and Culture in Changing Social Contexts*. LIT Verlag. Münster.

Mervin, Sabrina. 2007. Ashura: Some Remarks on Ritual Practices in Different Shiite Communities (Lebanon and Syria), in Monsutti, Alessandro / e.a. (Hg.) *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*. Lang. Bern. Pp. 137-148.

Mokrani, Adnane. 2010. Ashura in Sunnite Mirrors: Confused Borders between Joy and Sadness, in *Islamochristiana* 36: pp. 47-62.

Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press. New Haven.

Monsutti, Alessandro / **Naef**, Silvia / **Sabahi**, Farian (Hg.) 2007. *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*. Lang. Bern.

Nakash, Yitzhak. 2008. An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura, in: Luft, Paul / Turner, Colin (Ed.) *Shi'ism: Law, Rite and Ritual*. Vol III. Routledge. London. Pp. 217-333.

Nasr, Vali. 2006. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. W. W. Norton & Company. New York, London.

Neuhauser, Martin (Hg.). 2009. *Religion und Rituale: Akademie der Völker und Kulturen 2009*. LIT. Berlin.

Pinault, David. 1992. *The Shi'ites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. British Academic Press. New York.

Pohl-Schöberlein, Monika. 1986. *Die schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Gabal Amil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems*. Klaus Schwarz Verlag. Berlin.

Reuter, Bärbel. 1993. *'Āšūrā'-Feiern im Libanon: Zum politischen Potenzial eines religiösen Festes*. LIT. Münster, Hamburg.

Salamone, Frank A. (Hg.) 2004. *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*. Routledge. New York.

Toufic, Jalal. 2005. *Ashura: this blood spilled in my veins*. Forthcoming Books. Lebanon.

Tramontini, Leslie / **Mallat**, Chibli (Hg.) 2007. *From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue s.j.* Beirut.

Tumminia, Diana. 2004. Blood Rituals, in Salamone, Frank A. (Hg.) 2004. *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*. Routledge. New York. pp. 53-57.

Turner, Victor. 2009. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction. New Jersey. p. v-xxi.

Van Gennep, Arnold. 1909. *Les rites de passage*. Nourry. Paris.

Zaatari, Mohammed. 2012. Thousands take part in Ashoura rituals in south Lebanon, in *The Daily Star Lebanon* -Onlineausgabe am 25.11.2012. URL: <http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2012/Nov-25/196143-thousands-take-part-in-ashoura-rituals-in-south-lebanon.ashx#axzz2tKdLHID7> (Zuletzt eingesehen am 14.2.2014, 21:58)

Weiterführende Literatur

Hirst, David. 2010. *Beware of Small States: Lebanon, Battleground of the Middle East*. London.

Khalaf, Samir. 2012. *Lebanon Adrift: From Battleground to Playground*. London.

Lassy, Ivar. 1916. *The Muharram Mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia: an Academical Dissertation*. University of California.

Nielen, Holger. 2005. *Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich. Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, Ashura und Purim*. Logos-Verlag. Berlin.

Norton, Augustus R. 1987. *Amal and the Shia: Stuggle for the Soul of Lebanon*. University of Texas Press. Austin.

Norton, Augustus Richard / Safa, Ali. 2000. Ashura in Nabatiyya, in *Middle East Insight* 15, No. 3: pp. 21-28.

Norton, Augustus R. 2005. Ritual, Blood and Shiite Identity: 'Ashura in Nabatiyya, Lebanon, in *The Drama Review* 49, No. 4: pp. 140-155.

Vocke, Harald. 1978. *The Lebanese War: Its Origins and Political Dimensions*. London.

Persönliche Interviews

Interview mit Hāšim: durchgeführt am 3. März 2013, Kaffeehaus im Stadtteil Hamra in Beirut, Libanon.

Interview mit Nabīl: durchgeführt am 23. Mai 2013, Bürozimmer der *Evangelical School* in Nabatieh, Libanon.

Interview mit Fāṭima: durchgeführt am 23. Mai 2013, Bürozimmer der *Evangelical School* in Nabatieh, Libanon.

Interview mit Wisām: durchgeführt am 1. Juni 2013, im Bürozimmer einer Apotheke in der Ortschaft Farkalla, Gemeinde Marjayoun, Libanon.

Interview mit Zukayna: durchgeführt am 12. Juni 2013, in der Wohnung einer gemeinsamen Bekannten im Stadtteil Hamra, Beirut, Libanon.

Interview mit Ḥusayn: durchgeführt am 12. Juni 2013, in der Wohnung einer gemeinsamen Bekannten im Stadtteil Hamra, Beirut, Libanon.

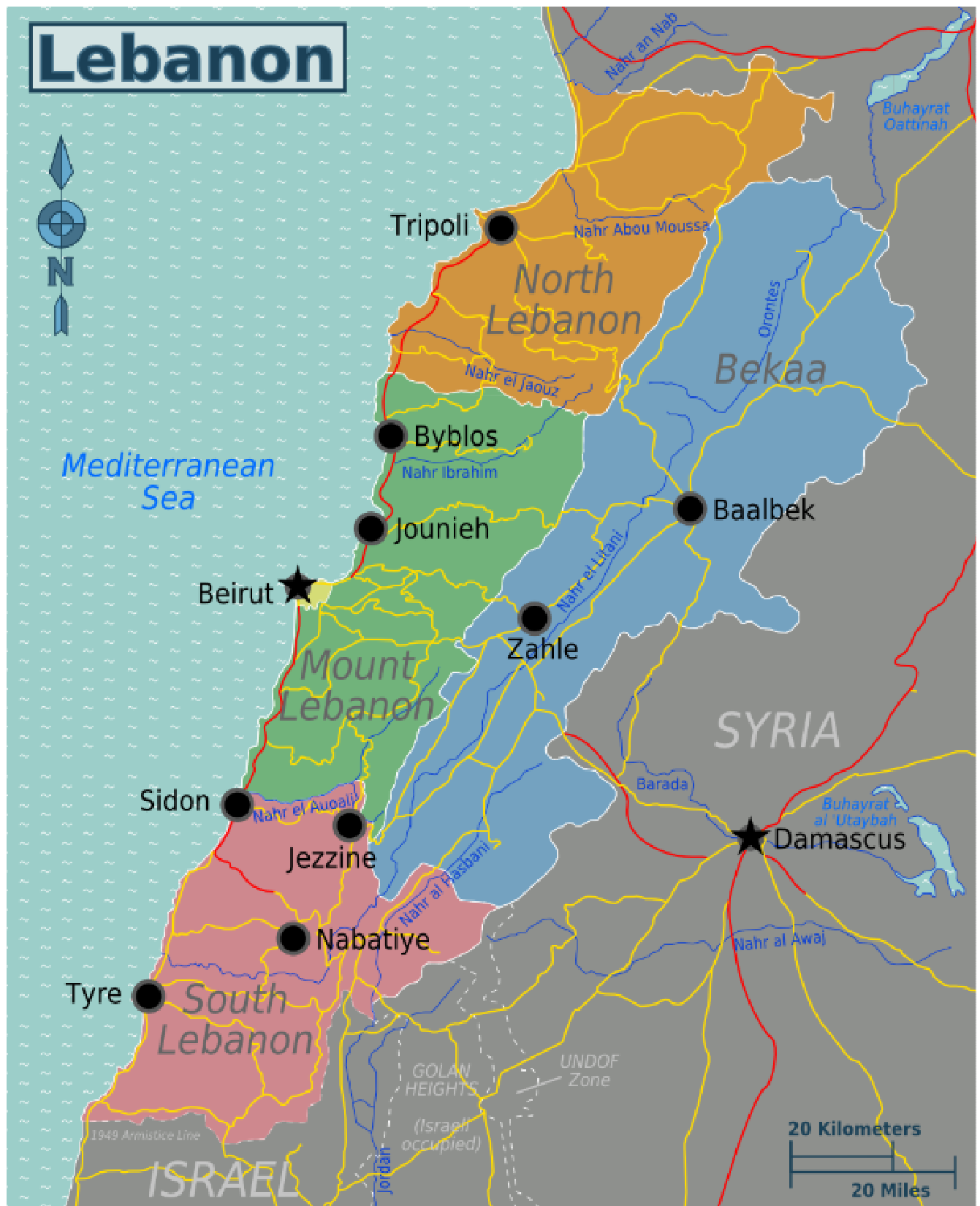
Interview mit Muhammad Waldmann: durchgeführt am 23. September 2013, in seinem Büro des *Imām 'Alī Zentrums*, 1060 Wien.

Sonstiges

Handschriftliche Beantwortung von Fragen von drei Personen (‘Alī, Ḥasan und Abdallah).
Erhalten am 31. Mai 2013.

Anhang

1. Geografische Ansicht des libanesischen Staatsgebiets



(Quelle: http://www.worldofmaps.net/uploads/pics/Lebanon_region_map.png)

2. Glossar wichtiger arabischer Begriffe

Bid‘a unrechtmäßige Erneuerung oder Innovation der Glaubenstraditionen im Islam

ḥalīfa (Kalif) „Stellvertreter“, „Nachfolger“, der die politische und religiöse Führung der Gemeinde innerhalb des Kalifats inne hatte

Fatwā islamisches Rechtsgutachten

Fitna „Rebellion“, „große Prüfung“; bezieht sich meist auf den Bürgerkrieg innerhalb der islamischen Urgemeinde

Ḥadīṭ traditionell überlieferte Texte von Weggefährten zu Lebzeiten des Propheten Muḥammads

Ḥarām nach islamischer Gesetzgebung „verboten“

Ḥusaynīya religiöses Gebäude, das für die Abhaltung von Ritualen zu ‘Āšūrā’ bestimmt ist

Imām Vorbeter, Leiter des Gebets im schiitischen Islam

Laṭam rituelles Schlagen des Körpers mit der Hand als Ausdruck von Trauer

Maḡles (Pl. *Maḡālis*) private oder öffentliche Trauerversammlungen, in denen die Tragödie von Karbalā’ nacherzählt wird

Masirāt Trauerumzüge zu ‘Āšūrā’, bei denen Männer oft *laṭam* betreiben

Muḥarram erster Monat im muslimischen Jahr

Šabīḥ bezeichnet die Vorläufer des vollständig ausgebildeten Theaterstückes im Iran; im Libanon gleichbedeutend mit *ta‘zīya*

Ta‘zīya iranischer Begriff für die zum Theaterstück entwickelten szenischen Darstellungen zu ‘Āšūrā’

Taṭbīr rituelle Selbstgeißelung zum Gedenken an Imām Ḥusayns Märtyrertod

‘*Ulamā*’ Gruppe der islamischen Religionsgelehrten

Umma Islamische Gemeinschaft

Zu ‘*ama*’ Gruppe von einflussreichen Großgrundbesitzern im Gebiet des Ġabal ‘Āmil

3. Interview-Leitfaden

General questions:

- Where did you grow up?
- School
- Education
- Job
- Family

First contact with religion:

Who instructed you in religion?

Would you consider yourself as a strict believer?

Individual religious development? / Development of your faith?

First contact with 'Āšūrā':

When was your first time that you participated in 'Āšūrā' in Nabatieh?

Other places where you attended 'Āšūrā' (before/ after)?

How did you practise 'Āšūrā' outside of Nabatieh?

When/ how often did you participate?

With whom?

How did you get to know about it?

Why did you want to participate?

Are there any other reasons (beside the religious ones)?

'Āšūrā' rituals:

How did you prepare yourself?

Can you describe what happened there exactly?

What does it mean for you?

How did you feel in the situation?

What does it mean for your faith/ belief?

How did you feel after the event?

Has something changed?

- In your faith?
- In your daily life?

- In your personality and way of thinking and acting?

Are the other people in the group who mourned with you important for you?

How is your relationship to them?

Has the relationship changed after mourning together?

What about the people watching?

If you participated more than one time: are there differences/ changes between the several times?

Have you ever participated in an event (religious or not) where you had similar feelings?

Do you think Non-Shiites can understand what and why you are doing this?

Tatbīr

What do you think about some statements of Shiite Imams that Taṭbīr-lamentation is forbidden?

I met some Shiite people who refuse this version of procession – why?

What do you think about that/ them?

Do you sometimes discuss with people about that?

Do you know people who don't want you to participate in 'Āšūrā' in Nabatieh?

People told me, that because of this form of mourning which is reported in the Western media, people in the West think Islam and especially Shiite Islam is brutal and violent. What do you think/ how do you feel about that?

In Nabatieh I observed only young men who stroke their bodies and cut their heads. Why?

What about women? Older men?

What do you think about parents who do taṭbīr to their little children?

Political and social situation:

What do you think about the situation (social, political, economical) of the Shiites in Lebanon?

Has something changed since the 1960ies?

Do you support a Shiite political organisation?

Do you sometimes feel discriminated or underprivileged?

Does mourning in 'Āšūrā' give you a feeling of solidarity / belonging together as Shiite?

Summary:

Is there something else that comes into your mind when thinking and speaking about 'Āšūrā'?

Is there an important aspect we didn't talk about?

Can you summarize in a short statement: what does 'Āšūrā' and especially 'Āšūrā' in Nabatieh mean for you?

4. Impressionen aus Nabatieh



Eine schwarz gekleidete Menschenmenge vor der ḥusaynīya erwartet den Beginn des Schauspiels



Plakate der schiitischen Amal-Partei prangern an Gebäuden, von denen ZuschauerInnen das Geschehen beobachten



Vier junge Männer unmittelbar vor dem Einschnitt ihrer Kopfhaut



Während im Hintergrund Männergruppen prozessieren, machen Familien Mittagspause



Ein junger Mann nach der Selbstverletzung



Kleine Buben nehmen aktiv an der Prozession teil



Gleichzeitig wird die Schlacht von Karbalā' nachgestellt



Frauen filmen die Selbstverletzungsprozession mit ihren Handys

E-Mail: lisa.lenz@gmx.at

Zur Person

Lisa Lenz BA

geboren am 2. Mai 1989 in Wien

Bildungsweg

SS 2011-WS 2014	Masterstudium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien, Curriculum A 066 810
WS 2012- SS2013	Studienjahr an der Near East School of Theology in Beirut, Libanon
2009	Erweiterungcurriculum Arabische Kultur und Sprache am Institut für Orientalistik Wien
WS 2007-WS 2010	Bachelorstudium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien, Curriculum A 033 610
06/2007	Matura im Bundesrealgymnasium
1999-2007	Bundesrealgymnasium Wenzgasse in Wien XIII
1995-1999	Volksschule Atzgersdorf in Wien XXIII

Fremdsprachen

Englisch, Französisch, Basiskenntnisse in Arabisch, Spanisch

Publikationen

11/2012	<i>Trauer, Blut und Volksfeststimmung: Aschura in Nabatäa</i> URL: http://religion.orf.at/stories/2560793/
01/2012	Zwischen Facebook und Islam: Indonesische MuslimInnen in Österreich, in: Slama, Martin (Ed.): <i>Islam und Macht in Südostasien</i> . Austrian Studies in Social Anthropology, Sondernummer 1/2012 (Artikel 5), p. 58-74. URL: http://www.univie.ac.at/alumni.ksa/index.php/islam-und-macht-in-sudostasien/zwischen-facebook-und-islam.html