

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	58 (2004)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Narrative Strukturen des Erzählers über heilige und ihre Gräber in Afghanistan
<b>Autor:</b>	Rzehak, Lutz
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-147627">https://doi.org/10.5169/seals-147627</a>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 04.02.2026

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

# NARRATIVE STRUKTUREN DES ERZÄHLENS ÜBER HEILIGE UND IHRE GRÄBER IN AFGHANISTAN

Lutz Rzehak, Bamberg

*Abstract:* Narrative Structures of Discourse about Saints and Their Graves in Afghanistan

The paper aims to analyse the verbal behaviour of people in Afghanistan when they are talking about holy persons and places. It is based upon fieldwork which was carried out in Northern Afghanistan in 1996 and in Southwestern Afghanistan in 2001. It is argued here that oral communication about saints and holy places can be regarded as a field of communication with its own narrative structures and signification mechanisms. Texts which are produced in this discourse are intended mostly to answer real or implied questions about the holiness of a person or place, and thus show common features of finality. The structure of these texts may differ depending, among other things, on the amount of information which is available, and on the question of whether self-reference is considered necessary by a speaker or not. If information is limited to the name of a holy person or place, those parts of the name which underline the godly and pious character (e.g. *sayed*, *mollā*, *hāġī*, *xāġa*, *pīr* etc.) may serve as sufficient proof of sanctity. Nevertheless, contaminations, telescoped words, or associative wordplay with personal names and toponyms are often used to present a saint in a more holy way. If more information is available, narration is focused on single events which are understood as manifestations of holiness. Correlating such events temporally, causally and finally, a speaker may generate more or less elaborated stories which structurally follow the example of a well established genre in Afghan oral literature known as *rewāyat*. Texts of this type affect emotionally, and are therefore of high argumentative strength. Some types of events are included repeatedly in narrations about holy persons and places and can be regarded as well-established *topoi* of this discourse. When self-reference is considered necessary by a speaker to explain his own relation to a holy person or place, the main plot concerning manifestation of holiness may be interwoven with a subsidiary plot concerning the speaker's personal history.

## 0. Einleitung

Gilt es ein Problem zu lösen, wenden sich Menschen in Afghanistan gern an Heilige oder sie besuchen Orte, die in einer oder anderen Weise mit heiligen Personen in Verbindung stehen. Solche Personen und Orte erfahren in weiten Teilen der Bevölkerung eine besondere Verehrung. Auch wer sich für aufgeklärt

hält und deshalb sogar in einer schweren Notlage kaum einen Heiligen um Hilfe bitten würde, ist erfahrungsgemäss trotzdem gut über die bedeutsamsten Heiligen in seiner Region informiert und kennt die wichtigsten Orte der lokalen Heiligenverehrung. Selbst die Verfechter einer reinen Lehre des Islam, die diese Form der Heiligenverehrung aus ihrem Glaubensverständnis heraus kategorisch ablehnen, kommen nicht umhin, solchen als heilig angesehenen Personen und Orten ihre besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, und sei es nur deshalb, um – wie zuletzt unter den Taliban geschehen – den damit verbundenen Kult zu unterbinden. Es liegt nahe, dass die besondere Rolle von Heiligen und Orten, die mit ihnen in Verbindung stehen, auch einige besondere Formen des Sprachverhaltens bewirkt, sobald von ihnen die Rede ist.

Einige Aspekte dieses Sprachverhaltens sollen in diesem Beitrag untersucht werden. Im Sinne einer pragmatischen Sprachbeschreibung möchte ich zeigen, dass das Erzählen über Heilige und ihre Gräber oder über andere Orte, die mit ihnen in Beziehung gebracht werden, oft nach festgelegten Mustern erfolgt, die eine *narrative Strukturierung* erkennen lassen. In diesem Zusammenhang soll die Frage gestellt werden, ob *elementare sprachliche Handlungen* des Erzählens über heilige Personen und Orte mit der Generierung bestimmter *Texttypen* einhergehen, die wiederholbaren Prinzipien folgen, das heisst eine ähnliche Art von Finalität aufweisen, gleichartige formale oder argumentative Standards besitzen, und deshalb in einer generalisierenden Weise als *Diskursuniversum* angesehen werden können.<sup>1</sup>

Gegenstand dieser Untersuchung sind also nicht primär die Heiligen oder die Orte, die mit ihnen in Verbindung gebracht werden. Gegenstand dieser Untersuchung ist auch nicht unmittelbar das in ihrem Umfeld stattfindende Kultwesen, sondern der *mündliche Diskurs*, der über heilige Personen und Orte geführt wird.<sup>2</sup>

1 Zu den Begriffen *elementare sprachliche Handlung*, *Texttyp* und *Diskursuniversum* vgl. SCHLIEBEN-LANGE, 1983:139-140.

2 Einen Überblick über Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen in Afghanistan gibt DUPREE, 1976. Eine sehr detaillierte Untersuchung über Wallfahrtsorte und Wallfahrtswesen im Raum Kabul, der gelegentlich auch Erzählungen über Heilige beigefügt sind, bietet EINZMANN, 1977. Die Angaben bei XALİL, 1339 beziehen sich ebenfalls auf Kabul, beschränken sich aber auf eine Nennung der Heiligen und eine Beschreibung ihrer Gräber. Andreev, 1927:56-62 berichtet über Heiligengräber in Panğşır. Zu vergleichenden Angaben über Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen in benachbarten Regionen siehe u.a. BASILOV, 1977; EINZMANN, 1988; PASTNER, 1978 und 1984; CHAMBERT-LOIR / GUILLOT, 1995 sowie KRISS / KRISS-HEINRICH, 1960.

Die Auswertung des Quellenmaterials muss hermeneutisch sein. Die zu analysierenden Formen von Mündlichkeit sind jedoch durch eine Reihe von Umfeldern bestimmt, unter denen die Sprechsituation, also die räumlich-zeitlichen Gegebenheiten einer sprachlichen Handlung, neben anderen Rahmenfaktoren wie Kontext, Region, Gesprächskonventionen und – im multilingualen Milieu Afghanistans nicht zu vergessen – die jeweilige Einzelsprache eine vorrangige Bedeutung besitzt.<sup>3</sup> Um diese Bedingungen und Umfelder des Sprechens in gebührender Weise berücksichtigen zu können, ist diese Untersuchung exemplarisch ausgerichtet und verzichtet auf quantitative Methoden im Sinne einer Aufstellung und Auswertung der zahlenmässigen Ergebnisse von Massenuntersuchungen.

Die Untersuchung basiert überwiegend auf Materialien, die ich 1996 mit Ingeborg Baldauf (Berlin) bei einer gemeinsamen Reise in die nordafghanischen Provinzen Balx,<sup>4</sup> Faryāb und Čūzgān gesammelt habe. Dabei haben wir annähernd zwanzig Wallfahrtsorte besucht, wo neben Erhebungen zur äusserlichen Gestalt der Wallfahrtsorte und zum Wallfahrtswesen auch zahlreiche Interviews mit Personen durchgeführt wurden, die diese heiligen Orte betreuten, zur Wallfahrt aufsuchten, die nur von ihnen gehört hatten oder aufgrund eines offiziellen Amtes damit zu tun hatten. Weitere Materialien habe ich im Spätsommer 2002 bei einer Reise in die südwestafghanische Provinz Nīmrōz sammeln können.

Im Mittelpunkt stehen Erzählungen über zwei strukturell verschiedene Heiligengrabkomplexe, von denen sich eins mit dem Namen Sayed ‘Abbās Āqā im Zentrum der Stadt Mazār-e Šarīf befindet und das andere mit dem Namen Mīr Qāsem Čān in einem ländlichen Gebiet in der näheren Umgebung dieser

3 Zur Theorie der Umfelder des Sprechens und ihren Typen vgl. COSERIU, 1975:278-285.

4 Da sich diese Arbeit mit ausgewählten Aspekten von Mündlichkeit befasst, werden afghanische Eigennamen, Begriffe und Textausschnitte in einer phonologisch orientierten Umschrift wiedergegeben. Um den in Afghanistan verbreiteten Formen von Mehrsprachigkeit gerecht zu werden, verwende ich für alle dies betreffenden sprachlichen Einheiten, die – wenn nichts anderes vermerkt ist – in Persisch (Dari), gelegentlich aber auch in Paschto und Belutschi angeführt werden, ein einheitliches Umschriftsystem. Beim Persischen wird die für Afghanistan charakteristische Aussprache mit den *maghūl*-Lauten ē und ō berücksichtigt. Lange oder beständige Vokale werden – im Interesse einer Einheitlichkeit der Umschrift für alle relevanten Sprachen – auch dann durch ein entsprechendes Transkriptionszeichen gekennzeichnet, wenn in der betreffenden Sprache keine phonemisch relevante Opposition zu einem qualitativ gleichwertigen Kurzvokal vorliegt. Zur besseren Identifizierung der angeführten sprachlichen Einheiten werden schriftsprachliches ‘Ain und Hamza auch dann markiert, wenn sie (wie zum Beispiel ‘Ain am Wortanfang) phonologisch nahezu bedeutungslos sind.

Stadt. Die strukturelle Verschiedenheit dieser Wallfahrtsorte resultiert aus dem unterschiedlichen Grad ihrer Etablierung als Heiligengrab sowie aus dem ungleichen Ausmass ihrer Bekanntheit und Popularität. Ergänzend wird auf Erzählungen über andere Heilige und ihre Gräber Bezug genommen.

## 1. Einige terminologische und glaubensinhärente Grundlagen des Sprechens über heilige Personen und Orte

Heilige werden in den meisten Sprachen Afghanistans als *bozorg* (Plural: *bozorgān*)<sup>5</sup> oder *walī* (Plural: *awliyā*)<sup>6</sup> bezeichnet. Auf Paschto ist mitunter auch das Wort *audāl* (Plural: *audālān*, *audālūna*) zu hören, das darüber hinaus “Einsiedler” bedeutet. Gelegentlich können Heilige auch mit dem Wort *pīr* (Plural: *pīrān*)<sup>7</sup> angerufen werden, das in einem mystischen Kontext normalerweise das Oberhaupt eines Derwischordens oder einen Meister benennt. Als Appellativum kann neben dem Namen eines Heiligen auch das Wort *xāğā* (Plural: *xāğagān*)<sup>8</sup> eingesetzt werden.

Da der Islam keine offizielle Heiligsprechung kennt, ist es nicht immer einfach, festzustellen, ob eine Person als heilig gelten kann oder nicht. Es ist zunächst und vor allem eine Glaubensfrage. Dennoch sind bestimmte Formen einer Legitimation als *bozorg* oder *walī* notwendig, um den Glauben hervorzu bringen und am Leben zu halten.

Als *bozorg* oder *walī* gilt, wer Gott nahe ist und dem Gott nahe ist. Personen, die als heilig gelten, können deshalb auch als *mard-e xodā* – “Mann, Freund Gottes” verstanden werden. Als heilig wird angesehen, wer von Gott mit einer bestimmten Kraft ausgezeichnet wurde. Heilige gelten daher als Träger einer göttlichen Segenskraft – *barakat* (Plural: *barakāt*).<sup>9</sup> Diese Segenskraft gilt als Geschenk Gottes an einen von ihm auserwählten Menschen. Grundsätzlich kann *barakat* jedem Menschen zuteil werden.

5 Von Persisch: *bozorg* – “gross”; “achtenswerte Person”. Auf Paschto auch *bzərg* ausgesprochen.

6 Von Ar. *waliya* – “nahestehen”, “Freund, Helfer, Beistand, Beschützer sein”.

7 Von Persisch: *pīr* – “alt” (über Menschen und Lebewesen); “Alter”, “Greis”.

8 Aussprachevarianten: *xwāğā*, *xūğā* (Persisch), *xoğā* (Paschto), *xwāğā* (Belutsch). Sonstige Bedeutungen: “Herr”, “reicher Händler oder Grundbesitzer”; “Eunuch”.

9 Von Ar. *baraka*, sonstige Bedeutungen im Persischen: “Überfluss”, “gutes Leben”, “Wohlstand”.

Einige Personen gelten bereits aufgrund ihrer Abstammung als Freunde Gottes und damit als Träger von *barakat*. Hierzu zählen in erster Linie die direkten Nachfahren des Propheten – *sayed* (Plural: *sādāt*).

Nach weit verbreiteter Meinung kann *barakat* unabhängig von Abstammung oder sozialem Status auch eine Belohnung Gottes für eine besonders fromme, ganz und gar auf Gott gerichtete Lebensweise sein. Eine solche Lebensweise mag zwar für viele Gläubige als erstrebenswert gelten, aber sie ist mit grossen Entbehrungen und Selbstaufopferungen verbunden, die nicht jeder erbringen kann (oder will). Aus diesem Grund sagt man über jemanden, der gezeigt hat, dass er eine vollkommen auf Gott gerichtete Lebensweise führen kann, mitunter *besyār zahmat kašīda* – “er hat sich sehr bemüht / angestrengt”. Weil die Kraft für solche Anstrengungen nicht jedem Gläubigen gegeben ist, herrscht die Vorstellung vor, dass Gott seinen Freunden hilft, ein solches Leben zu führen. Eine auf Gott ausgerichtete Lebensweise ist also zugleich Bedingung, um Gottes *barakat* teilhaftig werden zu können, wie auch ein Ausdruck dessen, dass jemand über *barakat* verfügt.

Solche Träger von *barakat* werden als *šaxs-e mazhabī* – “religiöse, fromme Person”, *šaxs-e dīndār* – “gläubige Person” oder als *šaxs-e bozorgwār* – “ehrwürdige, verdienstvolle Person” bezeichnet. Als besonders verehrungswürdig gelten Personen, deren gottesgefälliger Selbstverzicht mit ausserordentlichem Grossmut und der Bereitschaft, Almosen zu geben, einhergeht. Sie werden mit dem Attribut *saxī* – “freigebig”, “edelmüsig”, “hochherzig” versehen.

Auch das Verhalten der Mystiker wird gern mit Kräften in Verbindung gebracht, über die nur Freunde Gottes verfügen können. Wandererwische und Asketen (*darwēš*, *malang*, *faqīr*)<sup>10</sup> oder Einsiedler, die sich oft in der Nähe von Friedhöfen aufhalten, gelten ebenfalls als Träger von *barakat*.

Dass eine gottgefällige Lebensweise zugleich Bedingung dafür und Ausdruck dessen ist, zu den Freunden Gottes zu gehören, zeigen auch die Namen, unter denen viele Heilige in Erinnerung behalten werden. Epitheta wie *hāḡī* – “Wallfahrer nach Mekka”, *sayed* – “Nachfahre des Propheten”, *mollā* – “Mulla”, *sūfī* – “Sufi”, *maulawī* – “geistlicher Lehrer” und ähnliche Attribute aus dem religiösen Bereich sind beliebte Namensbestandteile von Personen, die auch lange über ihren physischen Tod hinaus als heilig angesehen werden und deren Grabstätten deshalb zu Wallfahrtsorten wurden.<sup>11</sup> Aber auch die liebevollen Anrede-

10 Auf Paschto auch: *darwēzgar*, *xāstgar*, *pakīr*.

11 Zum Beispiel: Sayed ‘Ālem Ğān Āqā, Sayed Habīb Ğān, Sayed ‘Abbās Āqā (alle in Mazār-e Ṣarīf, ausführlicher zu letzterem auf S. 214 f.), Sayed Yūsuf Ğān und Sūfī ‘Abdolqāder

formen *bābā* – wörtlich: “(Gross-)Väterchen” und bei weiblichen Heiligen *bībī* – “(Gross-)Mütterchen” sowie Ehrenbezeichnungen wie *śāh* – “König” und *mīr* / *amīr* – “Fürst”, “Herrschер”, *gawānmard* – “edel”, “grossmütig”; “Jüngling” oder einfach *āqā* “Herr” sind beliebte Bestandteile der Namen von Heiligen geworden.<sup>12</sup>

Mitunter werden übernatürliche Fähigkeiten nicht allein mit Gottes Segenskraft – *barakat* erklärt, sondern auch mit dem Wirken von Geistern (*genn*, Plural: *gennhā* oder *ağenna*) in Verbindung gebracht.<sup>13</sup> Über jemanden, der von Dschinns heimgesucht wird, heisst es *ō-rā genn gereft* – “er ist von Geistern besessen”. Da solche Geister gewöhnlich in grosser Zahl, also wie eine Armee (*laškar*), auftauchen, sagt man über eine betroffene Person auch *laškar-aš āmad* – “seine Armee ist gekommen”. Die Dschinns können die aussergewöhnlichsten Fähigkeiten verleihen und die befallenen Personen zum Beispiel in Sprachen sprechen lassen, die sie ansonsten nicht beherrschen. Gibt jemand plötzlich Äusserungen von sich, die von anderen als Urdu identifiziert werden, dann heisst es *laškar-aš az hendūstān āmad* – “sein Heer [von Geistern] ist aus Indien gekommen”.<sup>14</sup> Personen, die von Geistern besessen sind, werden im Allgemeinen als *dēwāna* – “verrückt” bezeichnet. In die Nähe der Freunde Gottes wird deshalb nur gestellt, wer in der Lage ist, diese Geister auch zu kontrollieren. Über ihn sagt man dann *ō pādšāh-e gennhā-st* – “er ist der König der Dschinns” oder *ō tasxīr-e gennhā-st* – “er ist ein Dschinn-Beschwörer”, “er ist Sieger über die Dschinns”. Solchen Personen wird dann zum Beispiel auch die Begabung zugeschrieben, mit Hilfe der Geister in die Ferne sehen zu können und zu erkennen, ob jemand, der sich an einem anderen Ort befindet, Probleme hat. Diese Begabung des in die Ferne sehenden Wahrsagens nennt man *hāzerāt kardan*. Wer

Argomandī (beide in Dehdādī, Provinz Balx), Mollā Aka (in Šebergān), Hāḡī Faiz Moham-mad Ğān, Hāḡī Allāhyār (beide in Xābgāh, Provinz Nīmrūz), Mollā Karam (in Kang, Provinz Nūmrūz). Zu weiteren Beispielen vergleiche die Namen der Heiligengräber von Kabul bei EINZMANN, 1977:119-293, und XALĪL, 1339.

12 Zum Beispiel: Bābā-ye Qambar (in Mazār-e Ṣarīf), Śāh Pahlawān und Bībī Nūšīn (in Šebergān), Mīr Qāsem Ğān (in Dehdādī, Provinz Balx, ausführlicher hierzu auf S. 219 ff.), Ğawānmard-e Qassāb (in Balx), Bābā-ye Xwāggīr, Faiz-e Mīr ‘Abbās (in Kang, Provinz Nīmrūz), Amīrān (in einem gleichnamigen Ort, Provinz Nīmrūz, ausführlicher hierzu auf S. 208), Ğawānmard-e Qassāb (in Balx). Zu weiteren Beispielen vergleiche die Namen der Heiligengräber von Kabul bei EINZMANN, 1977:119-293, und XALĪL, 1339.

13 Zu den Theologien der Dschinns vgl. ZBINDEN, 1953.

14 Die Begabung, unverhofft in fremden Sprachen sprechen zu können, wurde 1996 in Dehdādī (Provinz Balx) von mehreren Personen in übereinstimmender Weise als häufigstes Kennzeichen dafür genannt, dass jemand von Dschinns besessen ist.

sich der Fähigkeit, die Dschinns kontrollieren zu können, bewusst wird, sucht oft eine gottgefällige Lebensweise, um diese Begabung auszubauen. Nicht selten wählt er deshalb den Weg eines Sufi.<sup>15</sup>

Das bisher Gesagte deutet bereits an: Das Heilige bedarf einer *Manifestation*, um als solches erkannt zu werden. Eine ganz und gar auf Gott gerichtete Lebensweise gilt als Hinweis darauf, dass jemand zu den Freunden Gottes gerechnet werden kann. Noch deutlichere Zeichen von Gottesnähe und Heiligkeit sind aussergewöhnliche Taten und Geschehnisse, deren Überzeugungskraft in dem Masse zunimmt, wie sie die Gewohnheit durchbrechen. Es besteht der Glaube, dass Gottes Huld (*karam, lotf*) seine Freunde solche Wunder vollbringen lässt. Man nennt diese Taten und Geschehnisse deshalb *karāmat* (Plural: *karāmāt*) – “Huldwunder”.<sup>16</sup> Als aussergewöhnliche Taten, die auf den Besitz von *barakat* hinweisen und als *karāmāt* gedeutet werden können, werden uns im Folgenden vor allem Heilungswunder und Traumwunder begegnen wie auch die Fähigkeit, sich einer vorsätzlichen oder unabsichtlichen Zerstörung zu widersetzen.

Auch der Tod als *śahīd* – “Märtyrer” im weitesten Sinne des Wortes kann jemanden als Heiligen erkennen lassen, aber er ist keine *Conditio sine qua non*, um als Heiliger verehrt zu werden.

15 Eine Person, die nach allen in Frage kommenden Merkmalen als “lebender Heiliger” angesehen werden darf, konnten wir 1996 in Dehdādī (Provinz Balx) im Haus der Familie Kešwārī kennen lernen. Der jüngste Sohn dieser Familie, der damals kaum dreissig Jahre alt war, hatte zunächst über die Begabung verfügt, in Sprachen zu sprechen, die er nie gelernt hatte. Später zog er sich während der grössten Sommerhitze vierzig Tage lang in einen kleinen Keller zurück, wo er mit niemandem sprach und sich nur von trocken Brot und Wasser ernährte, um im Gottesgedenken (*zekr*) die Kontrolle über die Geister zu erlangen, die ihn befiehen. Erst als er den Keller wieder verliess, soll er jene auffallend weisse Hautfarbe erlangt haben, die wir später bei ihm beobachten konnten. Nach seiner vierzigtägigen Zurückgezogenheit im Gottesgedenken (*cella*) wählte er den Weg eines Mystikers und begann, in seinem Dorf eine Sufi-Gemeinde des *naqšbandiya*-Ordens wiederzubeleben, die es dort siebzig Jahre vorher zum letzten Mal gegeben haben soll. Er ist auch in der Lage, Dschinns zu kontrollieren (das heisst zum Beispiel: herbeizurufen und wegzuschicken), die andere Personen befallen. Deshalb suchen Personen, die als *dēwāna* – “verrückt” gelten, gern seine Hilfe. Durch seine grossmütigen Almosenfeste, die er seit seiner *cella* jeden Freitag in seinem Haus veranstaltet, hat er ausserdem das Ansehen eines *saxī* erlangt.

16 Solche, von Gottesfreunden vollbrachten Huldwunder sind zu unterscheiden von den Zeichenwundern Gottes (*āyāt*) und den Machtwundern der Propheten (*mo'ğezāt*). Zu den theologischen Grundlagen und Erscheinungsformen islamischer Heiligenwunder vgl. GRAMLICH, 1987.

Neben der notwendigen Manifestation von Heiligkeit sind zwei weitere Glaubensprämissen zu erwähnen, um die Erzählungen über heilige Personen und Orte im oben beschriebenen Sinn auslegen zu können:

Die Verehrung von Heiligen ist nicht auf die Zeit ihres irdischen Lebens beschränkt. Man sagt: *bozorg namēmīrad, zenda ast* – “ein Heiliger stirbt nicht, er ist lebendig”, *az morda-ešān ham faiz mēbīnand, arwāh-ešān nāzer ast* – “von seinem Leichnam erfährt man Wohltaten, sein Geist überwacht alles”. Mehr noch: Seine Fähigkeit, Huldwunder zu vollbringen, kann nach dem Tod wachsen. In poetischer Form heisst dies: *bozorgān-rā pas az mordan bozorgī bēštar gardad* – “Die Heiligkeit der Heiligen nimmt nach dem Ableben zu.”

Göttliche Segenskraft ist ausserdem übertragbar. Ein Freund Gottes steht Gott so nah, dass alle, die ihn ehren, auch von Gott verehrt werden und deshalb auf Gottes Hilfe rechnen können. Eine Person, die mit Segenskraft beschenkt wurde, kann andere daran teilhaben lassen. Über heilige Personen kann *barakat* daher auch anderen Menschen zuteil werden. Quelle einer von Gott herab gesandten Segenskraft können die heiligen Personen selbst sein – zu Lebzeiten wie auch über ihren physischen Tod hinaus. Aber auch ihre Gräber sowie Gegenstände, die ihnen gehört haben, oder Orte, an denen sie sich aufgehalten haben, kurz gesagt alles, was mit ihnen in Berührung gekommen ist, kann Träger von *barakat* sein.

Die beliebtesten Wallfahrtsorte sind deshalb Gräber von Heiligen, die als *mazār* – “Heiligengrab”, *ziyāratgāh* – “Wallfahrtsort” oder – wie die Wallfahrt selbst – meistens einfach als *ziyārat* bezeichnet werden. Auch Orte, an denen sich berühmte Heilige aufgehalten haben sollen, dienen der Wallfahrt. Solche Stätten heissen *pāygāh, qadamgā(y)* – beides ungefähr: “Ort mit den Spuren [eines Heiligen]” oder *nazargāh* – “Ort, wo der Heilige seinen Blick ruhen liess”. Gegenstände, die heiligen Personen gehörten, werden als Reliquien meistens in Moscheekomplexen aufbewahrt, die deshalb eine besondere Berühmtheit erlangen und ebenfalls der Wallfahrt dienen.

Die meisten Wallfahrtsorte sind männlichen Heiligen gewidmet. Es gibt aber auch einige Gräber von weiblichen Heiligen, so zum Beispiel das der namhaften Dichterin Rābe'a-ye Balxī in der Stadt Balx oder das der Bībī Nōšīn bei Šebergān, die erst wenige Wochen vor unserem Besuch ums Leben gekommen war.<sup>17</sup> Mitunter besteht ein Wallfahrtskomplex aus mehreren Gräbern, unter denen neben dem Grabmal des namengebenden Heiligen auch die Gräber seiner

17 Siehe hierzu auch Anmerkung 23 auf S. 206.

Mutter, anderer Verwandter und Nachfahren oder das Grab eines Schülers sein kann. Auch diese Gräber können in das Wallfahrtsritual einbezogen werden.<sup>18</sup>

Es kommt auch vor, dass Wallfahrtstätten an Orten eingerichtet werden, die der betreffende Heilige nie besucht hat, an denen er auch nicht begraben ist und wo auch keine Reliquie aufbewahrt wird. Solche Stätten dienen dem Gedenken an einen besonders hoch angesehenen Heiligen und können gewissermassen als "Aussenstellen" eines anderen *ziyārat* gelten. Sie befinden sich häufig bei Wohnstätten von Mystikern und heissen deshalb meistens *langar* – eigentlich: "Anker", aber auch: "Unterkunft", "Zufluchtsort".<sup>19</sup>

Aus dem Gesagten ergibt sich weiterhin: Der Status eines Heiligen ist nicht statisch, sondern er muss dynamisch gesehen werden. Heiligkeit kann sich plötzlich manifestieren. Ebenso plötzlich kann der Glaube an die Heiligkeit einer Person oder eines Ortes entstehen, er kann wachsen, abnehmen und er kann auch wieder verschwinden. Mit dem Glauben an die Heiligkeit einer Person oder eines Ortes entwickelt sich auch die Popularität des entsprechenden Wallfahrtsortes.

Wallfahrtsorte werden aufgesucht, um ein vorhandenes Problem zu lösen oder um Problemen vorzubeugen. Übereinstimmend wurde bei den Gesprächen immer wieder betont, dass jeder, der einen Wallfahrtsort besucht, ein aufrichtiges Anliegen (*niyat*) haben sollte – *yak murām-u maqsad, yak niyat-e sāp dar del-aš dārad* – "ein Ziel, eine Absicht, ein reines Anliegen im Herzen trägt". Am Wallfahrtsort werden Bittegebete (*do‘ā*) gesprochen und der Heilige wird um Hilfe (*madad*, auch: *yārī, komak*) angerufen. Bestimmte Heilige sind prädestiniert, bestimmte Arten von Problemen lösen zu helfen. Wer ein spezielles Problem hat, wird deshalb nicht immer das am nächsten gelegene *ziyārat* aufsuchen, sondern er kann sich an einen Heiligen wenden, von dem bekannt ist, dass er in vergleichbaren Fällen bereits geholfen hat. Manche Wallfahrtsorte befinden sich in idyllischen Gegenden und werden in regelmässigen Abständen zu Erholungszwecken (*barāye tafrih* – "für die Entspannung") besucht. Auch solche Besuche gelten als fromme und gottgefällige Tat.

Das Wallfahrtswesen verfügt über eine nicht zu unterschätzende wirtschaftliche Komponente. Personen, die mit der Bitte um Hilfe das Grab eines Heiligen

18 So zum Beispiel am Grabmalkomplex Mīr Qāsem Ğān in einem gleichnamigen Ort in der Nähe von Mazār-e Šarīf. Hierzu ausführlicher weiter unten im Text ab Seite 219.

19 Zahlreiche *langar* wurden in Afghanistan für ‘Alī errichtet, dessen eigentliches *ziyārat* sich in Mazār-e Šarīf befindet und dieser Stadt auch ihren Namen gab (*mazār-e šarīf* – "das heilige, edle Grab"). Eine der ihm gewidmeten Wallfahrtstätten weitab von Mazār-e Šarīf ist zum Beispiel das Langar-e Saxī (Belutsch: Saxīai langar) in Kang (Provinz Nīmrōz).

oder einen anderen Wallfahrtsort aufzusuchen, sind oft zu grosszügigen Spenden bereit, opfern Tiere oder verteilen Speisen an andere Wallfahrer. Solche Gaben heissen *nazr* (Plural: *nozorāt*), wenn sie mit einem Gelübde verbunden sind, oder *xairāt*, wenn es sich um sonstige wohltätige Gaben handelt. Mitunter wird die Entrichtung einer Geldspende gleich am Eingang zu einem Wallfahrtskomplex verlangt und somit zur Bedingung für die Wallfahrt gemacht. Spenden kommen in erster Linie den Personen zugute, die sich als *motawallī* – “Aufseher”, “Wächter” (auch: *moğāwer*) um Aufrechterhaltung und Pflege eines Wallfahrtsortes verdient machen. In friedlichen Zeiten mit geordneten Machtverhältnissen wird das Recht, als *motawallī* an einem Heiligengrab dienen zu dürfen, durch die lokale *waqf*-Behörde erteilt oder zumindest beglaubigt.<sup>20</sup>

Nicht jedes Heiligengrab hat einen *motawallī*. Manche Gräber, die sich meistens in der Nähe von staatlichen Einrichtungen oder sogar auf dessen Territorium befinden, werden von Mitarbeitern dieser Einrichtungen betreut. Solche Heiligengräber sind selten über das jeweilige Stadtviertel hinaus bekannt und werden daher nur in mässiger Zahl und meistens nur von Anwohnern aufgesucht, falls überhaupt Zugang gewährt wird. Sie sind nicht so bedeutungsvoll, um in grösserer Zahl Wallfahrer anzuziehen, aber die Achtung, die man ihnen entgegenbringt, ist gross genug, damit sie wie eine seltene Gartenpflanze gepflegt, gehütet und Besuchern vorgeführt werden.<sup>21</sup> Zahlreiche Heiligengräber, die sich oft weit ausserhalb von irgendwelchen Siedlungen befinden, haben überhaupt keine Betreuer. Sie werden selten speziell aufgesucht, doch wer auf seiner Reise an ihnen vorbeikommt, erweist den dort begrabenen Heiligen in der

20 Zur Verwaltungsstruktur vgl. EINZMANN, 1977:75.

21 Als Beispiel können drei Gräber in Mazār-e Šarīf dienen. Das Ziyārat-e Sayed ‘Ālem Ğān Āqā liegt auf dem Gelände der Schule Līsa-ye Fātema-ye Balxī und wird von Soldaten einer benachbarten Garnison betreut. Es befindet sich direkt an der westlichen Ausfahrtsstrasse der Stadt und soll Autofahrern Glück bringen, wenn sie beim Vorüberfahren des Heiligen gedenken. Die Lehrerinnen und Lehrer der Schule Līsa-ye Soltān Razīya pflegen auf ihrem Schulhof ein Heiligengrab, das einfach als Xuškmazār – “Trockenes Grab” bekannt ist und von Menschen aus der Nachbarschaft zur Behandlung von Hautkrankheiten aufgesucht wird. Für Anwohner kaum zugänglich war 1996 ein Heiligengrab, das sich im Zentrum von Mazār-e Šarīf im Hof des Gästehauses der von ‘Abdorrašíd Dūstom angeführten Ğonbeš-e mellī-ye eslāmī-ye Afġānestān – “Nationale Islamische Bewegung Afghanistans” befand. Es ist in einen hohlen Baumstamm eingearbeitet. Obwohl der Name des dort begrabenen Heiligen nicht bekannt war, wies es mit *panğā*, Nischen zum Abstellen von Kerzen und abgelegten Tüchern alle Attribute eines gepflegten Heiligengrabes auf. Zur *panğā*, ihren möglichen Erklärungen sowie zu anderen, häufig wiederkehrenden Ausschmückungselementen an Heiligengräbern in Afghanistan siehe EINZMANN, 1977:41-72.

Regel seine Ehre – und sei es nur, indem er die Hände vom Lenkrad nimmt und zum Gebet faltet, um sie anschliessend über das Gesicht zu streichen.

Das Vorhandensein institutionalisierter *motawallī* ist also vom Grad der Etablierung eines Heiligengrabes als Wallfahrtsort abhängig. Popularität und Beliebtheit eines Wallfahrtsortes sind dabei von direkter Bedeutung für die wirtschaftliche Situation des oder der *motawallī*.

## 2. Gesprächskonventionelle Aspekte

In der Gegend von Mazār-e Šarīf gibt es insgesamt 99 Heiligengräber. Wenn es hundert wären, müsste die Wallfahrt statt zum Haus der Kaaba nach Balx stattfinden. In Mazār-e Šarīf und im Bezirk Balx gibt es endlos viele Heiligengräber. Eins fehlt noch. Wenn es noch eins mehr gäbe – es sind ja 99 – wenn es hier noch eins mehr gäbe, müsste man zum Hağğ hierher statt nach Arabien fahren. 99 Heiligengräber, die mit den Anfängen des Islam verbunden sind! (*Aus einem Gespräch mit Wallfahrern am Grab von Mīr Qāsem Ğān*)<sup>22</sup>

Die Provinz Balx wird wegen der grossen Zahl an Heiligengräbern, von denen viele zudem mit Personen aus den Frühzeiten des Islam in Verbindung gebracht werden, in ganz Afghanistan als heilig angesehen. Gespräche über Heilige und ihre Taten gehören hier zum Alltag. Wallfahrer aus fernen Gegenden sind keine Seltenheit. Sie kommen nicht nur zum *Naurōz*-Fest nach Mazār-e Šarīf, sondern sie sind auch sonst immer willkommen, helfen sie doch, das Prestige der Provinz Balx und der Provinzhauptstadt Mazār-e Šarīf als Wallfahrtszentrum mit einer überregionalen Bedeutung anzuheben. Die Menschen in Balx sind sich dieser religiösen Bedeutung ihrer Region sehr wohl bewusst. Der übermässige Eifer von Wallfahrern aus anderen Gegenden, die aus Unkenntnis der lokalen architektonischen Gegebenheiten manchmal sogar Wohnhäuser als Heiligtümer ansehen, kann deshalb mit einer ähnlichen Ironie beäugt werden, wie sie auch bei Einheimischen in anderen touristischen Zentren gegenüber einem auffälligen Verhalten von Gästen oft zu beobachten ist:

22 Mündliche Erzählungen werden in einer deutschen Übersetzung wiedergegeben, die auch eine stilistische Adäquatheit zum Originaltext anstrebt. Anakoluthe, also Brüche in der syntaktischen Konstruktion, die zur Selbstkorrektur eingefügt werden oder als genuine Ausdrucksform mündlicher Kommunikation in freier Rede auch sonst häufig zu beobachten sind, werden durch drei Punkte ... gekennzeichnet. Ergänzungen, die zum notwendigen Verständnis eingefügt wurden, und Anmerkungen zu Gefühlsäusserungen stehen in eckigen Klammern.

Einer hat erzählt: "Ich steige zum ersten Mal in Kabul ins Flugzeug." Das ist die Erzählung von einem, der in Kabul aufbricht und nach ... kommt, nach Mazār-e Šarīf. Er sagt: "Ich habe gehört, dass es in Mazār-e Šarīf viele Gräber gibt." Er sagte: "Ich bin zum ersten mal ..., ich bin nach Mazār-e Šarīf versetzt worden. Ich war zuvor noch nie hier gewesen. Als ich aus dem Flugzeugfenster schaute", erzählt er, "Friedhöfe, Friedhöfe, Friedhöfe! Ich habe die ganze Zeit gebetet, so schöne Friedhöfe! Überall Friedhöfe! So viele Kuppeln! Als das Flugzeug", erzählt er, "über Mazār-e Šarīf kreiste, habe ich gebetet, immer nur gebetet. Einer hat auf mich gezeigt und gefragt: 'Was machst du da?' Ich sagte: 'Hier sind Heiligengräber.' – 'Nein, das sind [normale] Häuser.'" [Die Anwesenden lachen.] (*Aus einem Gespräch mit Wallfahrern am Grab von Mīr Qāsem Ğān*)

Ein solcher Humor kann nur von Personen entwickelt werden, die sich mit einem selbstsichereren Stolz der Tatsache bewusst sind, dass ihre Region ohnehin über eine ausreichende Zahl an Heiligtümern verfügt, um im gesamten Land dafür verehrt zu werden. Trotz gelegentlicher Ironie wird die Aufrichtigkeit eines Wallfahrers nicht in Frage gestellt. Für unsere Gespräche an den Wallfahrtsorten bedeutete dies, dass auch wir – in einer Zeit, als sich nur wenige Ausländer in Nordafghanistan aufhielten – nie als störende Fremde empfunden wurden, sondern wie andere Wallfahrer willkommen waren. Die Tatsache, dass wir aus einem besonders fernen Land kamen, wurde meistens als Hinweis auf den grossen Ruhm des jeweiligen Heiligengrabes gedeutet. Um die Bedeutung eines Wallfahrtsortes zu unterstreichen, wurde nämlich auch uns gern erzählt, aus welchen fernen Gegenden Menschen dorthin anreisen.<sup>23</sup>

Gesprächspartner waren in erster Linie die *motawallī*, also die Personen, die sich als Diener des jeweiligen Heiligen verstehen, die sein Grab pflegen und bei Bedarf Wallfahrer betreuen. In Gesellschaften wie der afghanischen, wo das Reden als etwas bedeutsames und wichtiges gilt, existieren strenge Konventionen, wer überhaupt reden darf und wer an bestimmten Plätzen reden darf. Einen *motawallī* an einem Heiligengrab zum Erzählen über den Heiligen aufzufordern, dessen Grab er betreut, entspricht diesen Konventionen. Es ist üblich, dass sich fremde Gäste beim ersten Besuch eines Wallfahrtsortes nach dessen Besonderheiten erkundigen. Manchmal waren bei den Gesprächen auch andere Personen

23 Einige Tage nachdem wir in der Nähe von Šeberğān ein sehr junges, aber in diesen Wochen ausgesprochen populäres *ziyārat* (Ziyārat-e Bībī Nūšīn) besucht hatten, wurden wir von Bekannten in Mazār-e Šarīf gefragt, ob wir etwa die ausländischen Gäste waren, von denen man dort erzählt. Die Kunde über unseren Besuch hatte sich also innerhalb weniger Tage bis nach Mazār-e Šarīf herumgesprochen. Wir waren selbst zu einem Gegenstand der Erzählungen über dieses Heiligengrab geworden, wodurch dieses *ziyārat* zweifellos noch mehr aufgewertet werden sollte.

anwesend, um sich ebenfalls die Erzählungen über die Heiligen anzuhören oder um selbst etwas zu berichten. Erzählungen über heilige Personen und Orte besitzen auch einen hohen Unterhaltungswert.

Somit kann die Sprechsituation während der Materialsammlung in Nordafghanistan insgesamt als konventionskonform und gewöhnlich angesehen werden.<sup>24</sup> Der alltägliche Charakter der in Nordafghanistan geführten Gespräche über Heilige und ihre Gräber und die unterschiedliche Stellung, die solche Erzählungen in verschiedenen Gegenden Afghanistans in der alltäglichen Kommunikation einnehmen, wird auch aus folgendem Vergleich ersichtlich: Als ich mich 2002 in Südwestafghanistan, einer Region, die nicht *per se* als heilig gilt und viel weniger Heiligengräber aufzuweisen hat, nach Wallfahrtstätten erkundigte, glaubte man, mir erst einmal zu erklären zu müssen, was es mit dem Heiligenkult eigentlich auf sich hat. Ein einheimischer Literat, der selbst ein langes Gedicht über die Heiligengräber seiner Region verfasst hat, erklärte mir in diesem Zusammenhang:

Die Menschen glauben daran und gehen dort zu den *ziyārat* und bitten sie, ihre Hoffnungen und Wünsche, ja, ihre Anliegen zu erfüllen. Das ist eine Besonderheit dieser Gesellschaft, eine Besonderheit dieser Gesellschaft, dass sie an viele dieser ..., an viele *ziyārat* ..., dass sie fest daran glauben und denken, das *ziyārat* könne irgend etwas tun. (*Aus einem Gespräch mit belutschischen Literaten in Zaranğ, Provinz Nīmrōz*).

### 3. Zwischen assoziativem Wortspiel und kohärent geordneter Geschichte

Elementare sprachliche Handlungen des Erzählers über Heilige und ihre Gräber dienen in erster Linie dazu, die implizierte oder tatsächlich gestellte Frage nach der Heiligkeit einer Person oder eines Ortes zu beantworten. Dazu sind entsprechende Informationen notwendig. Mitunter sind alle verfügbaren Informationen aber auf den Namen eines Heiligengrabes beschränkt. Assoziative Wortspiele um den Namen eines Heiligengrabes bilden deshalb die einfachsten und mitunter auch die einzigen Erzählmuster, wenn von Heiligen und ihren Gräbern die Rede ist.

24 Ungewöhnlich war sicherlich die Tatsache, dass wir die Erzählungen auf Tonband aufnahmen. Dies wurde uns aber in allen Fällen gern gestattet, weil Gästen aus einer besonders fernen Gegend offensichtlich auch ein besonderes Interesse zugestanden wird.

Wenn man sich zum Beispiel erkundigt, warum die Gräber von Hāḡī Faiz Mohammad Ġān, Hāḡī Allāhyār (beide in Xābgāh, Provinz Nīmrōz) oder Mullā Karam (in der Nähe von Kang, Provinz Nīmrōz) als *ziyārat* verehrt und zur Wallfahrt aufgesucht werden, erfährt man nur, dass dies *dīndārēn mardum* – (Belutschi:) “fromme Männer” waren. Alle verfügbare Information wird aus dem Namen abgeleitet, denn wer als *hāḡī* – “Wallfahrer nach Mekka” oder *mol-lā* – “Mulla” bezeichnet wird, muss ein frommer Mann gewesen sein und ist deshalb bereits aufgrund seines Namens ausreichend verehrungswürdig.

Mitunter wird der Name eines Heiligengrabes mit den Mitteln sprachlicher Kontamination in einer solchen Weise umgeformt, dass er in assoziativer Weise besonders deutlich auf die Heiligkeit eines Ortes verweist. Einer der populärsten Wallfahrtsorte im westlichen Teil der Provinz Nīmrōz ist das ca. 30 Autominuten nordöstlich von Zarāng mitten in einer Wüste gelegene Grabmal von Amīr Ma‘n ebn Zāheda-ye Šaibānī, der zu den ersten arabischen Herrschern von Sīstān gehört haben soll.<sup>25</sup> Im Volksmund wurde der arabische Name *Amīr Ma‘n*, der für die Sprachgewohnheiten der einheimischen Bevölkerung sicher etwas fremdlich wirkt, zu der geläufigen Form *amīrān* – “die Emire” umgeformt, so dass dieses Grabmal den meisten Menschen heute nur als *Ziyārat-e Amīrān* – “Grabmal der Emire” bekannt ist. Niemand weiß genau, welche Emire dort begraben sein sollen, aber die Tatsache, dass es mehrere sind und nicht nur ein einziger, von dem noch dazu kaum etwas bekannt ist, lässt den Komplex als einen lohnenswerten Wallfahrtsort erscheinen. Auch die oft zu hörende Legende, wonach an diesem Ort riesige Schätze begraben sein sollen, die immer wieder Grabplünderer anlockten, welche dann elend in der Wüste verdursteten und zugrunde gingen, entstand offensichtlich in assoziativer Verknüpfung mit dem durch Kontamination entstandenen Namen dieses Ortes: Wo Emire begraben sein sollen, muss es auch Schätze geben. Und wer es wagt, Heiligengräber auszurauben, der muss natürlich dafür bestraft werden. Mit dieser als Huldwunder gedeuteten Fähigkeit, sich gegen Plünderer zur Wehr zu setzen, haben die vermeintlichen Emire einen zusätzlichen Beweis ihrer Heiligkeit erbracht.

Sprachliche Kontamination dürfte auch bei der Namensgebung eines *ziyārat* im Spiel gewesen sein, das sich im Verwaltungsbezirk Dehdādī in der Provinz Balx befindet und den meisten Menschen dieser Region als Pol-e Emām

25 Es handelt sich offensichtlich um den arabischen Heerführer Ma‘n bin Zā’ida bin Matar bin Šuraik aš-Šaibānī, der im Jahre 768 von Kalif Manṣūr nach Sīstān entsandt wurde, nach schriftlichen Quellen aber in Bust umgebracht worden sein soll. Das Todesjahr wird mit 772 oder 774 angegeben. Vgl. hierzu *Ta’rīh-i Sīstān*, 1974:424-425.

Bokrī – “Brücke des Imam Bokrī” bekannt ist. Diese Brücke wird als *qadamğay* dieses Imam verehrt, aber niemand weiss genau, wann er gelebt haben soll, welche Taten er vollbrachte und wo er begraben ist. Einer der Anwohner erinnert sich jedoch:

Mein Grossvater hat erzählt, dass eine alte Frau in der Wüste lebte, Hirse (*arzan*) anbaute und Hühner hielt. Die Brücke hat sie ganz und gar aus Hühnereiern gebaut. Heute sagt man Pol-e Emām Bokrī, aber eigentlich heisst es Pol-e Māmā Bokrī – “Brücke von Grossmutter Bokrī”. Manchmal sagt man auch Pol-e Kampīr – “Brücke der alten Frau” oder Pol-e Māmā – “Brücke der Grossmutter”. Die Wüste dort heisst Dašt-e Arzana. Das hängt auch mit ihr zusammen. (*Erzählung eines Wallfahrers am Grabmal von Mir Qāsem Ğān*)

Die im Volksmund durch Kontamination vollzogene Umformung des Namens Māmā Bokrī zu Emām Bokrī half offensichtlich, das Ansehen dieses Ortes als *ziyārat* zu erhöhen, denn wer den Titel eines *emām* – “Imam” trägt, kann bereits kraft seines Namens als verehrungswürdig angesehen werden, wogegen es andernfalls einer zusätzlichen Erklärung bedarf, weshalb eine alte Frau mit dem Namen Bokrī als Heilige verehrt werden sollte.

Manche Heiligengräber verleiten bereits durch ihren Namen zur Legenbildung. Auch wer nichts ausser dem Namen des Grabmals weiss, das als Hağğ-e Piyāda – wörtlich: “Wallfahrt nach Mekka zu Fuss” bezeichnet wird und in der Nähe vorislamischer Ruinen mitten in einer Wüste der Provinz Balx liegt, wird diesem Ort seine Aufmerksamkeit schenken und vielleicht ein Bittgebet sprechen, wenn er vorbei kommt, denn wer zu Fuss bis nach Mekka gereist sein soll, der muss selbstverständlich über besondere Kräfte verfügen und ein Freund Gottes sein. Auf dem Hof der Schule Līsa-ye Soltān Raziya in Mazār-e Šarīf befindet sich das Grab eines unbekannten Heiligen. Die Anwohner glauben, dass dieser Heilige helfen kann, Hautkrankheiten zu heilen. Sie entnehmen Erde von seinem Grab, die sie wie Salbe zum Trocknen wunder Stellen auftragen. Der Name des Grabmals lautet Xoškmazār – wörtlich: “Trockengrab” und gestattet ausreichende Assoziationen zur Erklärung der erhofften Wundertaten. Welche Legenden mit dem Namen des Heiligen Bābā-ye āb-e ġōš – wörtlich: “Grossväterchen kochendes Wasser” verbunden werden, dessen Grabmal sich auf einem Friedhof an der westlichen Ausfahrtsstrasse von Mazār-e Šarīf in Richtung Balx befindet, konnte nicht in Erfahrung gebracht werden. Der märchenhaft anmutende Name bietet jedoch viel Spielraum für Erklärungen.

Wundertaten können in assoziativer Weise nicht nur mit den Namen von heiligen Personen oder Orten verbunden werden, auch Toponyme aus der nähe-

ren Umgebung werden gelegentlich einbezogen.<sup>26</sup> Das Grabmal von Mīr Qāsem Ğān liegt in der Nähe der Ortschaft Dehdādī. Für die Herkunft dieses Namens existiert folgende volksetymologische Deutung:

Als Mīr Qāsem Ğān in diese Gegend kam, gab es hier nur Wüste und vier oder fünf Häuser. Dort wurde Weizen angebaut. Mīr Qāsem Ğān fragte: "Warum erntet ihr den Weizen nicht?" – "Weil wir niemanden haben, der das machen könnte", gab man ihm zur Antwort. Am folgenden Tag hatte Mīr Qāsem Ğān den ganzen Weizen bis zum Abend abgeerntet. Da wurden die Menschen auf ihn aufmerksam und sagten: "Gottes Blick ruht auf ihm. Das war ein Huldwunder, denn niemand kann so eine Tat vollbringen." Daraufhin bot man Mīr Qāsem Ğān an, zu bleiben und übertrug ihm das Dorf. Mīr Qāsem Ğān fragte zur Versicherung: *deh dādī?* – "Hast du [mir] das Dorf gegeben?". Daher kommt der Name des Dorfes Dehdādī. (*Erzählung eines Wallfahrers am Grabmal von Mīr Qāsem Ğān*)

Wie wir sehen, kann das assoziative Wortspiel mit einem Namen mit der Generierung einer kleinen Geschichte einhergehen, um die Frage nach der Manifestation der Heiligkeit einer Person möglichst anschaulich zu beantworten. Unter inhaltlichen Gesichtspunkten bietet diese Geschichte kaum mehr als die Wiedergabe eines einzelnen Ereignisses. Sie existiert zudem in verschiedenen Varianten, bei denen jedesmal die Wortkombination *deh dādī* – "[du] gabst das Dorf" mit dem Wirken von Mīr Qāsem Ğān in Verbindung gebracht wird, um die Herkunft des Ortsnamens Dehdādī zu erklären.

Variationen bei der erzählenden Wiedergabe einzelner Ereignisse können deshalb neben assoziativen Wortspielen mit Eigennamen oder – wie in diesem Fall – auch in Verbindung mit ihnen als weiterer Texttyp des Erzählens über Heilige und ihre Gräber angesehen werden.

Je mehr bei der erzählenden Wiedergabe einzelner Ereignisse temporale Markierungen und Verknüpfungen sowie logische, kausale und finale Konnektoren in die Erzählung eingebunden werden und je elaborierter dies geschieht, um so deutlicher werden beim Erzählen sequenziell kohärent geordnete Geschichten generiert, in deren Mittelpunkt eine Komplikation steht, die den oder die Protagonisten sowie den Erzähler und seine Rezipienten auch emotional berührt. Im idealtypischen Fall wird auf diese Weise eine Geschichte produziert, bei der sich nicht nur das erzählte Ereignis, sondern auch die narrative Struktur der Darlung als reproduzierbar und tradierungsfähig erweist. Solche Geschichten wer-

26 Vgl. hierzu auch die Erklärungsversuche zur Herkunft des Namens Dašt-e Arzana – "Arzana-Wüste" im Zusammenhang mit dem *ziyārat* Pol-e Emām-e Bokrī weiter oben im Text auf S. 209.

den als *rewāyat* – “Geschichte”, “Überlieferung” im kulturellen Gedächtnis bewahrt und damit jederzeit abrufbar gemacht.

Im Zusammenhang mit einem Heiligen, der nur unter dem Namen Ğawānmard-e Qassāb – wörtlich: “der edle, grossmütige Schlächter” in Erinnerung behalten wurde und dessen Grabmal sich in Balx befindet<sup>27</sup>, existiert zum Beispiel folgende Überlieferung:

Zur Zeit des Kalifen ‘Alī gab es einen Mann, der ‘Alī sehr verehrte. Dabei hatte er ‘Alī – Friede sei mit dem vierten Kalifen und seiner Hoheit dem Propheten! – nie gesehen. Obwohl er ihn nie gesehen hatte, war er ein grosser Verehrer von ihm.

Eines Tages glaubte er, dass er ‘Alī einmal sehen müsse. Gerade als er das dachte, fragte ihn sein Ladennachbar: “Woran denkst du?” Der Mann sagte: “Ich denke gerade daran, dass ich ‘Alī einmal treffen werde und ihn erkenne, obwohl ich ihn noch nie zuvor gesehen habe.”

Der Ladennachbar [ging zu ‘Alī] und sagte zu ihm: “Es gibt da einen Mann, der dich einmal treffen möchte.”

‘Alī kam und eines Tages kaufte er bei diesem Mann Fleisch. Der Ladennachbar fragte ihn: “Hast du diese Person erkannt?” Der Mann sagte: “Nein.” Der andere sagte: “Das war ‘Alī.”

Da begann der Mann, seine Augen herauszuziehen, und er sagte: “Augen, die ihren Herrn und Beschützer nicht erkennen, gehören herausgezogen.” Und dann hackte er seine Hände ab und sagte: “Hände, die ihrem Kalifen Fleisch geben, ohne ihn zu erkennen, gehören abgehackt.” Und so verunstaltete er seinen ganzen Körper.

Und ‘Alī wurde zugetragen: “Es gibt da einen Fleischer, der sich verstümmelt hat, weil er euch nicht erkannt hat.” ‘Alī – Friede sei mit ihm! – ging zum Laden des Fleischers und brachte alle dessen Körperteile wieder an Ort und Stelle. Und dann betete er zum Hofe Gottes: “Oh Gott! Ich flehe dein liebes Gesicht an, damit dieser Mann wieder gesund wird.” Und Gott war gnädig, und dieser Mann ist mit Gottes Kraft wieder genesen. (RAHMĀNĪ, 1374:603-604)<sup>28</sup>

Wenn diese Darlegung als eine tradierte Geschichte (*rewāyat*) erscheint, dann liegt das daran, dass sie in ihrem Aufbau bestimmten Regeln und einer inneren Struktur folgte, die das Erzählen zu einer solchen Geschichte werden liessen. Eine Geschichte zeichnet sich in dem hier angesprochenen Zusammenhang dadurch aus, dass Zustände und Ereignisse nicht nur in einer zeitlich geordneten

27 Ğawānmard-e Qassāb gilt als Zunftheiliger der Schlächter, weshalb es in Afghanistan mehrere Wallfahrtsorte gibt, die mit ihm in Verbindung gebracht werden. Vgl. auch EINZMANN, 1977:234-235.

28 Über Huldwunder, einen zerlegten Leib wieder zusammenfügen zu können, wird im islamischen Raum im Zusammenhang mit verschiedenen Heiligen berichtet. Vgl. hierzu GRAMLICH, 1987:201-202.

Abfolge zueinander stehen, sondern dass eine Sequenz von Zuständen und Ereignissen kausal beziehungsweise final aufeinander bezogen wird. Wir haben es bei Geschichten also mit einer Textsorte zu tun, bei der die einzelnen Textinhalte eine festgelegte Funktion für die Struktur des Gesamttexts besitzen.<sup>29</sup> Die Minimalstruktur dessen, was hier als Geschichte qualifiziert werden soll, lässt sich wie folgt darstellen und beschreiben:

- (1) Ausgangszustand..... *Setting*
- (2) zeitliche Verknüpfung
- (3) mindestens ein “aktives” Ereignis..... *Episodensystem*
- (4) kausale Verknüpfung..... *Initierendes Ereignis + Reaktion*
- (5) Endzustand

An einen (1) Ausgangszustand schliesst sich in (2) zeitlicher Verknüpfung mindestens ein (3) “aktives” Ereignis an, welches in einer (4) kausalen Verknüpfung zu einem (5) Endzustand führt. Den Ausgangszustand möchte ich als *Setting* bezeichnen, die “aktiven” Ereignisse, die durch dieses *Setting* inhaltlich zugelassen werden müssen, als Episodensystem. Das Episodensystem besteht aus einer oder mehreren Episoden, deren kausaler Zusammenhang durch ein initierendes Ereignis und eine entsprechende Reaktion hergestellt wird und die zu einem bestimmten Endzustand führen.

Aufbau und narrative Struktur der oben angeführten Erzählung über Čawānmard-e Qassāb lassen sich überblicksartig wie folgt darstellen (Tab. 1, siehe nächste Seite).

Nicht immer werden Geschichten über heilige Personen und Orte in einer so elaborierten Weise erzählt wie im Fall der Überlieferung von Čawānmard-e Qassāb, die weit über die Grenzen von Balx hinaus auch in anderen Gegenden Afghanistans bekannt ist und dem Idealtyp einer erfolgreich tradierten Überlieferung nahekommt. Neben assoziativen Wortspielen mit Personen- oder Ortsnamen und variierenden Darlegungen über einzelne Ereignisse bilden sequenziell kohärent geordnete Geschichten, deren narrative Struktur im Grossen und Ganzen dem hier beschriebenen idealtypischen Schema folgt, jedoch ein wichtiges Erzählmuster, das beim Reden über heilige Personen und Orte gern eingesetzt wird.<sup>30</sup> Eine dem Texttyp der *rewāyat* – “Geschichte”, “Überlieferung” entlehnte

29 Hier folge ich im Wesentlichen den Ausführungen von HERRMANN/GRABOWSKI, 1994:231-235.

30 Eine Beschreibung und Analyse dessen, wie solche elaborierten Geschichten zielgerichtet in die alltägliche Kommunikation eingebunden werden können, bietet MILLS, 1991.

<i>Setting</i>		
<i>Ausgangszustand</i>		Ein Fleischer achtet 'Alī in einem solchen Masse, dass er glaubt, ihn erkennen zu können, obwohl er ihn noch nie gesehen hat.
<i>Episodensystem</i>		
1	<i>Initierendes Ereignis</i>	Ein anderer Fleischverkäufer informiert 'Alī, wie sehr dieser vom Besitzer seines Nachbarladens verehrt wird.
	<i>Reaktion</i>	'Alī kommt zu diesem Fleischer, bleibt aber unerkannt.
2	<i>Initierendes Ereignis</i>	Der Fleischer erfährt, dass 'Alī bei ihm war, er ihn aber nicht erkannt hat.
	<i>Reaktion</i>	Der Fleischer verstümmelt seinen Körper.
3	<i>Initierendes Ereignis</i>	'Alī erfährt von der Selbstverstümmelung des Fleischers und bittet Gott, die Körperteile des Fleischers wieder herzustellen.
	<i>Reaktion</i>	Die Bitte von 'Alī wird erhört. Der Fleischer wird geheilt.
<i>Endzustand</i>		Durch das Huldwunder hat der Fleischer noch mehr Grund, 'Alī zu verehren. Durch seine Bereitschaft zur Selbstverstümmelung wurde der Fleischer selbst zu einem verehrungswürdigen Heiligen.

Tabelle 1: Die Überlieferung von Ğawānmard-e Qassāb als Geschichte

Erzählstruktur kann, wie ich noch zeigen werde, sogar bei der Generierung neuer Geschichten reproduziert werden.

#### 4. Das strukturell verschiedene Erzählen über strukturell verschiedene Heiligengräber

Bisher wurden sprachliche Handlungen des Erzählens über Heilige und ihre Gräber weitgehend ohne Berücksichtigung der Umfelder beschrieben, in denen diese Handlungen erfolgen. Struktur und Inhalt des Erzählens über heilige Personen und Orte werden aber in einem starken Masse durch den Redekontext beeinflusst, unter dem hier in erster Linie die lokalen Gegebenheiten eines Wallfahrtsortes und die Gesprächspartner zu verstehen sind. Die beiden Wallfahrtsorte, die für eine exemplarische Betrachtung der situativen und kontextualen Determinanten des Erzählens ausgewählt wurden, weisen einige grundlegende strukturelle Verschiedenheiten auf. Eine kurze Beschreibung der Wallfahrtsorte

soll helfen, die situativen und kontextuellen Unterschiede zu verdeutlichen. In diesem Zusammenhang erscheint es ausserdem methodologisch angebracht, das sprachliche Handeln als *funktionales Erzählen* zu begreifen. *Funktional* bedeutet hier, dass die Ereigniswiedergabe einem übergeordneten Zweck dient, während beim *nicht-funktionalen* Erzählen übergeordnete Zwecke nur eine untergeordnete Rolle spielen.

#### *4.1 Das Grabmal von Sayed 'Abbās Āqā*

##### *Lage, Ausstattung und Bedeutung*

Das Heiligengrab von Sayed 'Abbās Āqā befindet sich mitten im Zentrum von Mazār-e Šarīf an der östlichen Ausfahrtsstrasse in Richtung Universität. Es liegt in einem stark frequentierten Basarviertel nur wenige Minuten Fussweg von der zentralen Moschee Rauza-ye Šarīf entfernt.

Der Heilige Sayed 'Abbās Āqā soll Anfang des 20. Jahrhunderts gelebt haben und während der turbulenten Ereignisse unter der Herrschaft von Bača-ye Saqāu (alias Habībollāh Kalakānī), also ungefähr 1928, bei einer Koranrezitation ums Leben gekommen sein.

Das Grabmal besitzt keine Überbauung, es ist an drei Seiten nur von einem Eisenzaun umgeben, der mit blauen Kunststoffplanen abgedeckt ist. Die der Strasse zugewandte Seite ist offen. An der Eingangsseite hängt eine Tafel mit dem Namen des Heiligen und einigen Angaben zu seiner Person. Danach soll Sayed 'Abbās Āqā von 'Alī abstammen. Unter der Tafel steht ein Kerzenständer. Der gesamte Komplex ist kaum mehr als zwei Meter breit und drei Meter lang. Das mit Tüchern abgedeckte Grab ist vertikal zur Strasse ausgerichtet, so dass das Kopfende ungefähr nach Norden zeigt.

Das Grabmal wird seit seiner Einrichtung vor ungefähr zehn Jahren von einem alten Mann mit Namen Rahīm Qōl betreut, der aus dem Dorf Alandīxāna im Bezirk Andxōy stammt. Er ist nach eigenen Angaben nicht mit dem hier begrabenen Heiligen verwandt, sondern durch ein Traumerlebnis dazu berufen worden, Diener dieses Heiligen zu sein. Er besitzt ein Dokument der Waqf-Verwaltung von Mazār-e Šarīf, das ihn als *motawallī* dieses Heiligengrabes ausweist und sitzt jeden Tag von früh bis abend am Grab.

Trotz seiner zentralen Lage im stark frequentierten Basarbereich von Mazār-e Šarīf kommen nur selten Besucher zum Grabmal von Sayed 'Abbās Āqā. Viele Passanten falten zwar die Hände zu einem Bittgebet, wenn sie am Grabmal vorbeikommen, manche geben auch eine Spende, doch nur wenige

bleiben stehen, um sich mit einem Anliegen an den hier begrabenen Heiligen zu wenden.

Damit kann das Grabmal von Sayed 'Abbās Āqā zusammenfassend als ein vergleichsweise junges *ziyārat* angesehen werden, was sich auch in einer schlichten baulichen Gestaltung widerspiegelt. Trotz seiner zentralen Lage wird es nur selten aufgesucht und geniesst keine übermäßige Popularität. Sayed 'Abbās Āqā gehört nicht zu den so genannten *haftād-u dū mašāyex-e Balx* – “72 Scheichs von Balx”,<sup>31</sup> ist durch seine Abstammung als *sayed* aber als Heiliger legitimiert. Der *motawallī* besitzt keine auf formalen Kriterien wie Abstammung beruhende Legitimation für dieses Amt.

### *Das Erzählen über das ziyārat*

Rahīm Qöl bot eine ausführliche Erzählung über den Heiligen und die Entstehung des ihm gewidmeten *ziyārat*, die hier vollständig und im Wortlaut wiedergegeben werden soll:

[1] Ich war also in Andxōy und litt an Epilepsie, an Epilepsie. Ich hatte Epilepsie. Jeden Tag hatte ich drei Anfälle, fiel um, blutete aus dem Mund und aus der Nase. Als ich wieder einmal einen Anfall hatte, riss ich mich zusammen und kam nach Mazār-e Šarīf.

[2] Hier bin ich umhergelaufen, aber ich konnte keine Stelle finden. Keine Stelle – nichts! Ich hatte keine Stelle. Niemand wollte mir eine Stelle geben. Dann kam ich hierher, um mich als Tagelöhner zu verdingen, hierher auf den Basar, damit ich etwas zu essen bekomme. Da kam ein Mann auf einem Fahrrad, er kam und sagte: “Willst du Wächter werden?” – “Ich werde Wächter!” – “Gut, dann komm mit mir!” Er hat mich hierher auf den Basar gebracht. Er hat mich hierher gebracht und gesagt: “Sitz nachts ruhig hier, am Tag verschwindest du, geh weg!” Dann haben wir es so vereinbart. Er hat [es] so mit mir beschlossen.

[3] Dann bin ich also hierher gekommen. Also eine Nacht war ich hier, zwei Nächte, dann noch eine Nacht, als da plötzlich inmitten dieser Löcher, die es hier gibt, ein Feuer auftauchte. Ein Feuer habe ich gesehen. Ich war verwundert, hatte Angst, ging in mein Zimmer und habe geschlafen.

[4] Dann kam ein Mann, der Eigentümer dieser Vertretung hier kam, er kam hierher zu dieser Grube und fragte: “Was ist hier los? Was ist hier los?”, fragte er. “Nichts ist los. Hier in dieser Grube ist ein *ziyārat*.” – “Oh, hier ist ein *ziyārat*. Deshalb sitzen Sie hier.” Wir haben dann ausführlich über diesen Anblick [hier] gesprochen und ich habe das *ziyārat* aufgeräumt. Dieses Loch da habe ich freigelegt.

[5] Als ich es aufräumte, tauchte ein rotes Banner auf. Ein rotes Banner. Genau hier unten in der Grube war das.

31 Unter dieser Bezeichnung werden namhafte Heilige zusammengefasst, die in der einen oder anderen Weise mit den Frühzeiten des Islam in Verbindung stehen.

[6] Ich kam also wieder hierher und habe gemauert, mit jedem Tag begann mein Zustand immer besser zu werden. Ich habe das hier gemauert, gemauert, dann habe ich das rote Banner hier aufgestellt.

[7] Dann kam, es kam ein Mann und sagte: "Was ist das für ein *ziyārat*? Wie ist dieses *ziyārat*?", fragte er. Ich sagte: "Das ist ein *ziyārat*. Hier bin ich geheilt worden." Er lachte auf und ging weg.

[8] Sehr früh am nächsten Morgen kam er aber wieder. Er sagte: "Ich hatte einen Traum, und einer meiner Söhne hatte einen Traum, meine Frau hatte auch einen Traum, und ich hatte auch einen Traum. Was soll ich machen? Wenn ich diesen [Ort] hier nicht herrichte, das geht nicht. Wir müssen das hier aufbauen, [um zu sehen:] wessen Grundstück mag das sein?" Ich sagte: "Das Land gehört diesem Heiligen! Was soll sonst sein?"

[9] Dann hat er – was hat er gemacht? – dann hat er das hier ruckzuck errichtet. Er hat es errichtet und er hat geweint. Nein! Er hat es nicht [gleich] errichtet, sondern er ist noch einmal weggegangen. [Ich sagte:] "Ich errichte es!" [Er sagte] Nein, ich soll es nicht aufbauen.

[10] Dann hatte er wieder einen Traum. Wieder hatte er einen Traum [und zwar:] "Der Heilige fragte mich: 'Was tust du? Ich wollte dir eine Prüfung stellen.'" Dann kam derselbe [Mann] wieder, seine Frau hatte denselben Traum gesehen, sein Sohn auch. Er kam, hat eine Decke neben sich gelegt, einen Hammel geschlachtet und [ungebrannte] Ziegel geformt. Genau hier hat er Ziegel geformt. Er hat die *panğā* aufgestellt, hat geweint und acht Tage lang hier gearbeitet.

[11] Dann bin ich wieder dorthin [zum *ziyārat*] gegangen. Dort hat mich der Besitzer der Sägewerkstatt wieder nicht gelassen. Wieder habe ich hier aufgeräumt, aber was ich auch tat, er hat mich nicht gelassen. Dann bin ich zum verehrten Herrn Gouverneur gegangen.

[12] Der verehrte Herr Gouverneur hat dann in der *Awqāf* [-Verwaltung] angerufen und gesagt: "Er soll das hier zugewiesen bekommen. Tag und Nacht soll er dort sein. So soll es sein, er soll der Diener dieses Heiligen sein." Eines Tages bin ich dann [noch einmal] zum Herrn Gouverneur gegangen. Ich sagte: "Erlauben Sie, dass wir eine Mauer drum errichten? Geben Sie mir ein zwei Leute!" Er hat mir dann Leute mitgegeben, wir sind hierher gekommen. Da sahen sie, dass hier ein anderer dabei war, es [das Grabmal] abzudecken. Da sagten die [vom Gouverneur geschickten] Leute: "Weshalb sollten wir hier her kommen? Die Leute errichten das hier doch selbst", sagten sie. "Was sollen wir hier bauen?" Sie gingen wieder weg. So war das.

[13] Ich hatte noch einen Traum. Ich hatte einen Traum, seine Genealogie ... jeder, der kommt, fragt ja danach.

[14] Ich habe den Heiligen im Traum gesehen. "Die Genealogie", sagte er, "geh, meine Genealogie ist in Sozma-Qal'a." Ich fuhr nach Sozma-Qal'a, im Bezirk Sar-e Pol. Dort fuhr ich hin und habe nach Sayed Ğāpor Āqā gefragt. "Sayed Ğāpor Āqā!", habe ich gesagt, "Da ist so ein Sayed 'Abbās Āqā, so ein *ziyārat*, gibt es ihn in ihrer Familie?" Er sagte, "Es gibt [so einen]!" Ich sagte, dass ich seine Genealogie benötige. Er hat eine grosse, grosse ... hat er herausgezogen, mit Stempeln und so weiter. Er hat alles aufgeschrieben und mir gegeben. Aufgeschrieben und mir gegeben. Ich habe es hier her gebracht, und dann habe ich einen Grafiker gefunden. Er hat sich die Genealogie angeschaut, ich habe ihm alles erzählt. Er sagte, dass er alles anfertigt. Er hat es [eine Tafel mit Name und Genealogie] angefertigt. jetzt hängt es hier zur Ehre. So war das.

[15] So war es also lange Zeit, bis da ein Mann war, ein Kommandant. Er schrie, genau hier. Er hatte Nierensteine. Steine. Er kam hier runter und sein Nierenstein war plötzlich weg. Dann kam ein Mann mit Ekzemen. Er kam hierher, hat sich mit der Erde von hier eingerieben, drei Tage lang

hat er das gemacht, vier Tage – dann war er wieder gesund. Ein anderer hatte Harnsteine. Ganz gekrümmmt kam er an. Und als er hier reinkam, konnte er wieder Wasser lassen. So bin ich hier also der Fürbitter dieses Mächtigen. Ich selbst wurde hier geheilt, ich bin der Diener dieses Heiligen, der Diener, der Fürsorger dieses Heiligen, sein Putzdiener. Das ist alles, was ich will, Tag und Nacht hier für diesen Mächtigen, für diesen Mächtigen sein.

[16] Tag und Nacht war ich hier, als wieder jemand kam und mich wegschicken wollte: "Verschwinde von hier! Was treibst du hier?" – "Das Land gehört zu dem *ziyārat!*" Es kam also ein Mann, wollte alles zerstören, er sagte: "Ich werde ...". Er hat das *ziyārat* entehrt.

[17] Als er dann weg ritt, er hiess Hāḡī Mohammad 'Alī, war er auf der Stelle tot. Es waren noch keine fünf Minuten vergangen. Auf der Stelle war er tot. Er war auf der Stelle tot.

[18] Und ich bin jetzt schon zehn Jahre der Diener dieses Heiligen, der Fürsorger dieses Heiligen, dieses *sayed*. Kurz gesagt: Seit zehn Jahren bin ich also hier. Ich bin der Fürbitter dieses Mächtigen. Gott, der allerhöchste! Ich bin der Fürsorger dieses *sayed*, der Fürsorger dieses Heiligen, dieses *sayed*. Ich bin sein Feger, sein Diener. Ich habe hier einen Traum gesehen. Und dann hat mir doch ... ich hatte ja auch keine Familie, niemand wollte mir seine Tochter geben. Aber dann, als meine Krankheit geheilt war, hat Gott mir hier eine Witwe gegeben.

Die gesamte Erzählung wurde ohne Unterbrechung als geschlossener Text geboten. Unter inhaltlichen Gesichtspunkten fällt auf, dass Rahīm Qōl die Erzählung über den Heiligen Sayed 'Abbās Āqā in einer emotional berührten und berührenden Weise aufs Engste mit einer Erzählung über sein eigenes Leben verflochten hat. Unter funktionalen Aspekten kann der übergeordnete Zweck dieser Darlegung darin gesehen werden, dass Rahīm Qōl den Heiligen, dessen Grab er betreut und das sich als *ziyārat* nur einer eingeschränkten Bekanntheit und Popularität erfreute, als einen besonders starken Heiligen mit grossen Wunderkräften legitimieren und damit auch anderen Hilfesuchenden empfehlen wollte. Dies geschah aus einem tiefen Glauben an die Wunderkräfte des Heiligen.<sup>32</sup> Des weiteren verfolgte seine Erzählung das Ziel, seine Position als *motawallī* als gerechtfertigt und ehrenhaft erscheinen zu lassen. Alle für diese übergeordneten Zwecke als relevant erachteten Ereignisteile wurden beim Erzählen nach dem Kriterium einer problemadäquaten Schilderung ausgewählt und in der Reihenfolge wiedergegeben, in der sie sich ereignet haben und eine kausale Deutungskette bilden.

Damit folgte die von Rahīm Qōl gegebene Erzählung weitgehend jenem narrativen Muster, das durch den etablierten Texttyp der *rewāyat* vorgegebenen ist. Seine Erzählung begann mit der Darstellung eines *Ausgangszustandes (Setting)*, an den sich in *zeitlicher Verknüpfung* ein aus mehreren *aktiven Ereignissen*

32 Der Erzähler deutete zu keinem Zeitpunkt des Gespräches an, dass er irgendwelche Spenden erwartet.

sen bestehendes *Episodensystem* anschliesst, das in einer *kausalen Verknüpfung* zu einem *Endzustand* führt. Überblicksartig lässt sich die Struktur der Erzählung von Rahīm Qōl folgendermassen darstellen:

<i>Setting</i>			
<i>Episodensystem</i>			
<i>Ausgangszustand</i>		Hilfesuchender mit einem aufrichtigen Anliegen ( <i>niyat</i> )	Rahīm Qōl leidet an Epilepsie, findet deshalb keine Frau und möchte geheilt werden [1]
<i>Handlung</i>		Reise nach Mazār-e Šarīf; Tätigkeit als Nachtwächter	
1	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Erste Offenbarung des Heiligengrabs	nächtliches Feuer [3]
	<i>Reaktion</i>	Deutung	Rahīm Qōl legt ein Loch frei, das er als <i>ziyārat</i> erkennt [4]
2	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Zweite Offenbarung des Heiligengrabs	Rahīm Qōl findet im Loch ein rotes Banner [5]
	<i>Reaktion</i>	Heilwunder	bei den Bauarbeiten am Grabmal verschwinden die Epilepsieanfälle [6]
3	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Zweifel an der Heiligkeit	ein Passant lacht Rahīm Qōl aus [7]
	<i>Reaktion</i>	Traumwunder	der Passant und seine Familienmitglieder sehen den Heiligen im Traum; der Passant kehrt zum Grabmal zurück [8]
4	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Zweifel an der Heiligkeit	der Passant nimmt von seiner Absicht Abstand, beim Errichten des Grabmals zu helfen [9]
	<i>Reaktion</i>	Traumwunder	der Passant und seine Familienmitglieder sehen den Heiligen erneut im Traum; der Passant opfert ein Schaf und hilft bei der Errichtung des Grabmals [10]
5	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Zweifel an der Heiligkeit	Rahīm Qōl soll vom Besitzer des Grundstücks vertrieben werden [11]
	<i>Reaktion</i>	Formaljuristische Bestätigung der Heiligkeit	Rahīm Qōl bekommt bei den Behörden eine Ernennung zum <i>motawallī</i> und Arbeitskräfte für den Aufbau des Grabmals [12]

6	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Unkenntnis über den Namen des Heiligen	Rahīm Ql ist unglücklich, weil Passanten an der Heiligkeit zweifeln, solange Name und Herkunft unbekannt sind [13]
	<i>Reaktion</i>	Traumwunder	der Heilige gibt sich im Traum als Sayed 'Abbās Āqā aus Sozma-Qal'a zu erkennen; Rahīm Qōl reist nach Sozma Qal'a und findet die Genealogie des Heiligen [14]
7	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Anliegen ( <i>niyat</i> )	Besucher des Heiligengrabs kommen mit Nierensteinen, Hautekzemen und Harnsteinen [15]
	<i>Reaktion</i>	Heilwunder	Besucher werden von Nierensteinen, Hautekzemen und Harnsteinen erlöst [15]
8	<i>Initiiierendes Ereignis</i>	Zweifel an der Heiligkeit	eine einflussreiche Person droht, das Heiligengrab zu zerstören [16]
	<i>Reaktion</i>	Huldwunder	der Zerstörer wird mit dem Tod bestraft [17]
<i>Endzustand (mit kausaler Beziehung zum Ausgangszustand und zum Episodensystem)</i>		Rahīm Qōl ist geheilt, mit einer alten Witwe verheiratet und froh, Diener des Heiligen zu sein, dem er das zu verdanken hat [18]	

Tabelle 2: Die Erzählung über die Etablierung des Heiligengrabes von Sayed 'Abbās Āqā als Geschichte

#### 4.2 Das Heiligengrab von Mīr Qāsem Ğān

##### Lage, Ausstattung und Bedeutung

Das Heiligengrab von Mīr Qāsem Ğān befindet sich ca. dreissig bis vierzig Autominuten ausserhalb von Mazār-e Šarīf in dem gleichnamigen Dorf Mīr Qāsem Ğān im Verwaltungsbezirk Dehdādī. Durch die ländliche Lage ist die Wallfahrt für die Bewohner der Provinzhauptstadt also mit einem wesentlich grösseren Aufwand verbunden als der Besuch eines Heiligengrabes innerhalb der Stadt. Es liegt jedoch in einer durchaus idyllischen Umgebung. In der Nähe des Grabmalkomplexes verläuft ein kleiner Kanal, dessen Ufer von schattigen Bäumen umgeben sind. Direkt am Ufer wurden Sitzecken (*xārxāna*) eingerichtet, deren mit Kamelgras (*šotorxār*) verkleidete Wände angenehme Kühle spenden. Es gibt ausserdem Feuerstellen (*dēgdān*), wo auch Kochkessel zur Verfügung stehen. Damit sind gute Voraussetzungen für ein längeres Verweilen am Wallfahrtsort gegeben.

Der Grabmalkomplex ist bautechnisch vergleichsweise aufwendig gestaltet. Er ist von einer Lehmmauer umgeben. In den Innenbereich gelangt man durch einen überkuppelten Eingangsbereich, in dem sich links und rechts Sitznischen befinden. Am Eingang ist eine *panga* angebracht, eine stilisierte Hand aus Eisenblech, die mit Hilfe einer Stange aufgestellt wird. Der Grabmalkomplex kann nur durch diesen Eingang betreten werden. Was die architektonische Gestaltung nahelegt, wird auch praktiziert: An Wallfahrtstagen sitzt ein *motawallī* am Eingang, um von den Wallfahrern Geldspenden entgegenzunehmen.

Das Mausoleum steht im Zentrum des Innenhofs. Es wurde in Lehmbauweise errichtet und ist ebenfalls mit einem Kuppeldach bedeckt. Als Eingang dient eine alte, mit Schnitzereien verzierte Holztür, deren blauer Anstrich zum Teil mit Blutflecken beschmutzt ist. An der Aussenwand befinden sich auf beiden Seiten des Eingangs kleine Nischen. Über dem Eingang ist eine Beschreibungstafel mit dem Namen des Heiligen angebracht.

Das Grab im Innenraum des Mausoleums ist im rechten Winkel zur *qibla* ausgerichtet, so dass das Kopfende auch hier ungefähr nach Norden zeigt. Es ist mit Holzplanken verkleidet, die mit derselben blauen Farbe bestrichen sind wie die Eingangstür. Auf der rechten Seite befindet sich am Kopfende eine kleine Tür, die sich öffnen lässt, um Erde vom Grab zu nehmen. Im Innenraum waren diverse Fähnchen, Papierfetzen und Nischen mit Wachsresten zu sehen.

Vor dem Mausoleum befinden sich im eingemauerten Innenhof des Grabmalkomplexes sieben weitere Gräber ohne Überbauung. Sie werden ehemaligen *motawallī* dieses Grabes zugeordnet.

Ungefähr 200 Meter von diesem Grabmalkomplex entfernt liegt direkt an der Strasse, die zum Dorf Mīr Qāsem Ğān führt, ein weiteres Grab, das einem gewissen Mīr Fōlād (wörtlich: „stählerner Mīr“) zugeschrieben wird. Hierbei handelt es sich um einen hügelgrabartigen Bau aus einem Lehm- und Strohgemisch mit einer Höhe von ca. 1,80 m, einer Länge von ca. 2,50 m und einer Breite von ca. 1,50 m. Wer zum Grabmal von Mīr Qāsem Ğān gelangen möchte, muss zuerst am Grabmal von Mīr Fōlād vorbei, da letzteres direkt auf dem Weg liegt.

Mīr Qāsem Ğān soll zu den “72 Scheichs von Balx” gehört haben. Er soll vor ungefähr 500 Jahren in der Gegend gelebt haben, wo sich heute sein Grab befindet. Ursprünglich soll er jedoch aus Buchara (einer anderen Variante nach aus Samarkand) stammen. Zunächst wurde berichtet, dass er in der neunten Generation von Zain ol-‘Ābedīn abstammen soll. Eine schriftliche Genealogie, die uns später in der Ortschaft Dehdādī gezeigt wurde, weist ihn jedoch erst in der 31. Generation als Nachfahren von Zain ol-‘Ābedīn aus. In jedem Fall kann Mīr

Qāsem Ġān bereits aufgrund seiner Abstammung und seiner Zugehörigkeit zur Gruppe der *sayed* als Heiliger angesehen werden.

Wallfahrten zum Grabmalkomplex von Mīr Qāsem Ġān finden vorwiegend in der Zeit von Frühling bis Herbst statt. In den Wintermonaten wird das Grab nur in Ausnahmefällen bei besonders dringenden Anliegen aufgesucht. Die Freitage sind für die Wallfahrt der Männern vorbehalten. Frauen und Kinder kommen gewöhnlich mittwochs.

Bei ihrer Anreise müssen die Wallfahrer zunächst am Grabmal von Mīr Fōlād vorbei, der ein Diener von Mīr Qāsem Ġān gewesen sein soll. Hier werden erste Bittgebete (*do'ā*) gesprochen. Wer Zahnschmerzen hat, schlägt einen Nagel in das Grabmal, um seinen Schmerz an den Heiligen zu binden. Geisteskranke Kinder lässt man Lehm vom Grabmal schlecken. Lehm vom Grab kann bei Hautkrankheiten auch auf die betroffenen Stellen aufgetragen werden, wird aber anschliessend wieder an den Grabaufbau geheftet, was die Lehmklumpen erklärt, die auf der senkrechten Vorderseite des Grabes zu sehen sind.

Vor einem Besuch des Grabmalkomplexes von Mīr Qāsem Ġān baden viele Wallfahrer im Kanal. Aus diesem Grund sind unterschiedliche Wochentage für die Wallfahrten von Männern und Frauen reserviert. Das Baden dient der Erfrischung sowie der rituellen Reinigung vor dem Besuch des Heiligen.

Das Grab von Mīr Qāsem Ġān wird bei verschiedenen Anliegen aufgesucht:

Oft kommen Frauen mit Kinderwunsch. Sie erhalten von den Betreuerinnen des *ziyārat* einen gebrannten Ziegel, den sie mit nach Hause nehmen. Wenn ihr Anliegen erfüllt wurde, bringen sie den Ziegel zusammen mit Opfergaben (*nazr*) zurück. Das können Nutztiere wie Ziegen oder Schafe sein, die den Betreuern des *ziyārat* als lebende Gabe gespendet oder an Ort und Stelle geschlachtet und zubereitet werden, um andere Wallfahrerinnen zu bewirken (*xairāt*).

Vor allen Dingen wird das Grab von Personen mit Hautkrankheiten besucht, um Erde zu entnehmen, die auf die kranken Hauptpartien auftragen und anschliessend an die Holzplanken geheftet wird, die das Grab umgeben. Sollen erkrankte Tiere behandelt werden, darf Erde vom Grab in Beuteln mit nach Hause genommen werden.<sup>33</sup>

Als besondere Gabe des Heiligen Mīr Qāsem Ġān wurde ausserdem seine Fähigkeit genannt, Verrückte zu heilen. Die betroffenen Personen werden auf ein Bett gebunden und ins Mausoleum getragen, wo sie eine Nacht lang einge-

33 Die Betreuer des Heiligengrabes füllen regelmässig Lehmerde nach, um das Grab wieder zu restaurieren. Durch den Kontakt mit dem Grab erlangt auch die neue Erde *barakat*.

sperrt bleiben. Selbst Rinder sollen durch Mīr Qāsem Ğān schon von einer Krankheit geheilt worden sein, die als *dēwānagī-ye gāw* – “Rinderwahnsinn” bezeichnet wurde.

Die *motawallī* des Grabmals von Mīr Qāsem Ğān erheben den Anspruch, direkte Nachfahren des hier begrabenen Heiligen zu sein. Sie werden deshalb auch *ēšān* genannt. Ihr Recht, das Heiligtum betreuen zu dürfen, leitet sich also aus ihrer Abstammung ab, die durch eine handgeschriebene Genealogie belegt werden konnte.<sup>34</sup> Sie sind auch die einzigen Bewohner der Ortschaft, die den Namen des Heiligengrabes führt und in unmittelbarer Nähe gelegen ist. Das Dorf, das insgesamt zwanzig Haushalte zählt, wird also ausschliesslich von *ēšān* bewohnt, die zugleich das Heiligengrab betreuen und auch nur untereinander Ehen schliessen.

Trotz der engen familiären Bindungen musste eine Regelung getroffen werden, um die Einträge aus dem Wallfahrtsgeschäft aufzuteilen. Diese Regelung geht auf eine Entscheidung aus dem Jahre 1871 zurück, als das Dorf nur vier Haushalte zählte. Damals habe sich einer der vier *ēšān* bei der Aufteilung der Spenden benachteiligt gefühlt und einen Richter in Balx um Rechtsprechung gebeten. Dieser habe entschieden, dass die Spendeneinnahmen aus der Wallfahrt zu gleichen Teilen an alle vier Haushalte aufzuteilen seien.<sup>35</sup> Seitdem wechseln sich die Nachfahren jedes der vier damaligen *ēšān*-Haushalte im wöchentlichen Rhythmus bei der Betreuung des Grabmals ab und dürfen auch nur dann Spenden entgegen nehmen. Im Verlauf einer Wallfahrtsaison ist jeder der zwanzig Haushalte im Dorf Mīr Qāsem Ğān mindestens einmal an der Reihe.

Damit kann der Heiligengrabkomplex Mīr Qāsem Ğān zusammenfassend als ein seit alten Zeiten etablierter Wallfahrtsort angesehen werden, dessen Entstehungsgeschichte kaum mehr nachvollzogen werden kann. Er ist unter baulichen Gesichtspunkten vergleichsweise aufwendig gestaltet und wird regelmässig in hoher Zahl frequentiert. Die dezentrale Lage ist der Wallfahrt nicht abträglich. Im Gegenteil: Die idyllische Umgebung veranlasst vor allem städtische Besucher, die Wallfahrt mit einem Landausflug zu verbinden. Die Legitimation von Mīr Qāsem Ğān als Heiliger ist durch das formale Kriterium seiner Abstammung

34 Diese Genealogie, nach der die heutigen Betreuer des Grabmals in der neunten Generation von Mīr Qāsem Ğān abstammen, wurde angeblich erst in jüngerer Vergangenheit rekonstruiert und aufgeschrieben, weil fast alle älteren Dokumente in den Wirren des Bürgerkriegs verloren gingen.

35 Eine mit dem 2. Šawwāl 1411 (= 17.4.1991) datierte und von der Justizverwaltung in Ma-zār-e Šarīf beglaubigte Abschrift des Originaldokuments aus dem Jahre 1871 konnte vorgelegt werden.

als *sayed* und seiner Zugehörigkeit zu den “72 Scheichs von Balx” vorbestimmt, was von niemandem in Zweifel gezogen wird. Dasselbe gilt für die ebenfalls auf dem formalen Kriterium der Abstammung beruhende Legitimation der *motawallī*.

### *Das Erzählen über das ziyārat*

Die Erzählung der *motawallī* am Grabmal von Mīr Qāsem Ğān erfolgte flüssig, aber ohne einen inneren Zusammenhang, der die Darlegung im oben beschriebenen Sinn als sequenziell kohärent strukturierte Geschichte qualifizieren würde. Die Erzählbereitschaft der Betreuer folgte anderen Motiven als im Falle des Grabmals von Sayed ‘Abbās Āqā. Einer der *motawallī* sagte gleich zu Beginn des Gesprächs:

Wenn Sie etwas erfahren wollen, wollen sie dann nicht auch ein wenig helfen oder nicht, das Ziyārat-e Mīr Qāsem Ğān herzurichten? Wenn sie helfen, dann werde ich Ihnen auch etwas erzählen. Nichts ist umsonst. (*Aus der Erzählung eines der motawallī am Grabmal von Mīr Qāsem Ğān*)

Die Frage, welche Huldwunder Mīr Qāsem Ğān vollbracht habe, stiess auf eine gewisse Verwunderung. Seine Wundertaten werden als so selbstverständlich und so zahlreich angesehen, dass die Frage danach absurd erschien. Wörtlich sagte einer der *motawallī*:

Ich weiss nicht, welche Huldwunder er ... vollbracht hat. Die Leute kommen und werden geheilt. Verrückte kommen und werden gesund. Kranke kommen und werden geheilt. Allen, die irgendwelche Schwierigkeiten haben, hilft er. Wenn du nicht weiter weisst, wenn du irgendwelche Probleme hast, in welcher Hinsicht auch immer, dann geh hin und sag aus reinem Herzen: Der reine Gott möge meine Angelegenheiten heilen! Dann wird Gott die Sache klären. Er ist doch ein Freund Gottes. So ist das. (*Aus der Erzählung eines der motawallī am Grabmal von Mīr Qāsem Ğān*)

Im weiteren Gesprächsverlauf wurden doch noch Wundertaten erzählt, die Mīr Qāsem Ğān schon zu Lebzeiten als Heiligen erkennen liessen. Hierzu gehörten Beispiele seiner Fähigkeit zur Bilokation und einige Wahrsagungswunder. Über Heilungswunder, die in einem direkten Zusammenhang mit dem praktizierten Wallfahrtswesen stehen würden, wurde von den *motawallī* kaum berichtet. Wenn sie darüber sprachen, mit welchen Anliegen die Wallfahrer kommen und wie diese Anliegen erfüllt werden, geschah das in einer eher sachlichen Form, die keine persönliche oder gar emotionale Beziehung zu einem konkreten Ereignis erkennen liess. Wenn die Schilderung überhaupt Emotionen erkennen liess, dann am ehesten eine gewisse Ironie:

Er ist vor allem für die Verrückten da. Wenn jemand verrückt wird, fesselt man ihm die Gliedmassen und bringt ihn hierher, schliesst ihn über Nacht ein, dann strampelt er mit den Füssen. Am Morgen kommt er heraus und ist gesund. Eine Nacht bleibt er da, bis zum Morgen. Es gibt auch welche, die nur eine oder anderthalb Stunden dort bleiben, aber diejenigen, die sehr krank sind [Erheiterung bei den Anwesenden], bleiben eine Nacht. (*Aus der Erzählung eines der motawallī am Grabmal von Mir Qāsem Ğān*)

Wenn Wallfahrer über Heilungswunder sprachen, die an diesem *ziyārat* geschehen waren, erfolgte die Darlegung dagegen in einer durch die Anschaulichkeit des konkreten Einzelfalls emotional sehr berührenden Weise. Zum Beispiel:

Erst vor dreissig Tagen gab es bei einem der Offiziere in unserer Nachbarschaft einen 18 Monate alten Knaben, der kein Wasser lassen konnte. Ich war vorher schon einmal bei diesem *ziyārat*, obwohl ich damals nicht so sehr daran glaubte. Allmählich habe ich dann bemerkt, dass es doch einen Einfluss ausübt, einen seelischen Einfluss oder einen anderen Einfluss hat. Dieser Offizier sagte: "Wir haben unser Kind zu dem einem Arzt gebracht, 50 000 [Afghani] ausgegeben, 60 000 [Afghani] ausgegeben, es ist nicht gesund geworden. In den letzten drei Tagen hat unser Kind wieder grosse Qualen gehabt." Ich habe dann zu ihm gesagt: "Da gibt es ein *ziyārat*, etwas weiter unten, da gibt es eine Strasse und dort ist es dann direkt an der Strasse. Mir hat mal jemand davon erzählt, der auch solche Probleme hatte, ich solle mir das merken, weil ich ja Kinder habe, damit ich bei Bedarf dorthin gehen kann." Er [der Offizier] geht also am Nachmittag mit seinem Kind dorthin. Als das Kind, das kein Wasser lassen konnte, dort war, konnte es etwas Wasser lassen. Die Nacht vergeht. Am nächsten Tag kommt er wieder dorthin. Als das Kind, das in einem Stück Stoff eingewickelt ist, am folgenden Tag dorthin kommt, schläft es ein. Es hatte drei Tage lang geweint. Der Arzt hatte ja versucht, den Stein mit einem Schlauch herauszuholen. Deshalb hatte das Kind 24 Stunden ununterbrochen geweint. Als er um das *ziyārat* herumläuft, beruhigt sich das Kind. Es schläft ein. Als er nach Hause geht und das Kind noch immer in seinen Armen schläft, fragt er sich: 'Wieso schläft es plötzlich? Es hat so lange geweint!' Als er zu Hause ankommt, versucht die Mutter, das Kind zu wecken. Es schläft sofort wieder ein. Dann wickeln sie die Tücher ab, in die das Kind eingebettet war, und sehen: die Tücher sind vollkommen durchnässt und in dem Stoff liegt ein winzig kleiner Stein, wie ein Erdklumpen, der mit dem Urin herausgekommen war. Als sich das Kind zwei bis drei Stunden erholt hatte und wieder aufwacht, war es vollkommen gesund und wollte etwas zu essen haben, Reisbrei. Es war wieder völlig gesund. Wenn du ihm jede Stunde eine Schüssel Reisbrei hingestellt hast, hat er ihn aufgegessen. (*Erzählung eines Wallfahrers am Grabmal von Mir Qāsem Ğān*)

So wie der *motawallī* am Grabmal von Sayed 'Abbās Āqā hat auch dieser Wallfahrer seine Erzählung über eine Wundertat des Heiligen Mir Qāsem Ğān mit einer Erzählung über sich selbst verflochten und zu einer minimal strukturierten Geschichte geformt. Während er früher nur zögernd an die Wunderkräfte von Heiligen glaubte, ist er durch eine Heilung, die nicht ihm selbst, sondern dem Kind eines Nachbarn wiederfahren war, davon überzeugt worden, dass ein Be-

such dieses Heiligengrabes Wunder bewirken kann. Die Erzählung über ein konkretes Ereignis diente dem übergeordneten Zweck, den eigenen Wandel zu einem Verehrer dieses Heiligen zu veranschaulichen, und wurde deshalb tendenziell als Geschichte strukturiert.

Die freundliche, aber vergleichsweise emotionslos vorgetragene Erzählung der *motawallī* erfolgte dagegen als Aneinanderreihung einzelner Ereignisse, die zum Teil in verschiedenen Varianten erzählt wurden und in ihrer Gesamtheit keine zusammenfassende oder übergreifende Strukturierung erkennen liessen. Unter funktionalen Gesichtspunkten diente ihre Erzählung nicht dem übergeordneten Zweck, die besonderen Fähigkeiten des Heiligen legitimieren und die eigene Stellung als *motawallī* in irgend einer Weise erklären zu müssen. Mīr Qāsem Ğān war durch seine Zugehörigkeit zu den “72 Heiligen von Balx” und durch das florierende Wallfahrtswesen ausreichend als Heiliger legitimiert. Die persönliche Stellung als *motawallī* ist durch das formale Kriterium der direkten Abstammung vom Heiligen ausreichend gerechtfertigt. Beides bedurfte keiner zusätzlichen Legitimierung in Form einer funktionalen Geschichte, die den Erzähler und seine Rezipienten auch emotional berührt hätte.

Die einzige Erzählung, die von den Betreuern dieses Grabmals nach dem Vorbild der *rewāyat* als Geschichte strukturiert wurde, lässt durchaus einen übergeordneten Zweck erkennen und kann somit ebenfalls als funktionales Erzählen angesehen werden. Sie bezog sich auf den wechselnden Rhythmus, in dem die zwanzig Haushalte des Dorfes die Betreuung dieses Grabmals regeln, und sollte den Aufteilungsrhythmus bei den Spendeneinnahmen als korrekt und gerecht erscheinen lassen:

Einmal beklagte sich eine *ēšān*-Frau, deren Mann und Vater gestorben waren und deren Sohn noch zu klein war, dass sie seit dem Tod ihres Mannes am wenigsten von den Einkommen des *ziyārat* abbekomme. Einmal habe jemand sogar etwas von den Spenden genommen, obwohl er gar keinen Anspruch darauf hatte, weil sie an der Reihe war. Daraufhin wurde diese *ēšān*-Frau mit den Worten beruhigt: “Macht euch keine Sorgen. In wenigen Tagen wird dieser Mann das Zehnfache von dem zurückbringen, was er genommen hat.” Tatsächlich erkrankte dieser Mann kurze Zeit darauf an einem Hautekzem unter dem Arm. Obwohl er zehnmal so viele Gaben brachte wie er damals genommen hatte, darunter auch erlebte Stoffe, wurde er sein Leiden nicht mehr los. (*Aus der Erzählung eines motawallī am Grabmal von Mīr Qāsem Ğān*)

Eine Generierung bestimmter Texttypen, die sich als Geschichte qualifizieren lassen, ist beim freien Erzählen über heilige Personen und Orte also besonders dann beliebt, wenn die Darlegung einen übergeordneten Zweck verfolgt und in diesem Sinne als funktionales Erzählen angesehen werden kann.

## 5. Zusammenfassung: Das Erzählen über heilige Personen und Orte als Diskursuniversum

Das (mündliche) Erzählen über heilige Personen und Orte kann in Afghanistan als Kommunikationsbereich mit eigenen Signifikationsmechanismen und narrativen Mustern angesehen werden. Wie jeder Diskurs hat auch dieser seine Eigenarten in der Art und Weise des Gebrauchs, den er von den Zeichen macht, bezüglich seiner formalen und argumentativen Standards.

Zentraler Gegenstand dieses Diskurses ist die Manifestation von Heiligkeit. Die im Diskurs produzierten Texttypen zielen gemeinhin darauf ab, die implizierte oder tatsächlich gestellte Frage nach der Heiligkeit einer Person oder eines Ortes zu beantworten, und weisen damit eine ähnliche Art von Finalität auf. Hier wurden allerdings nur reale Kommunikationsakte untersucht, in denen diese Frage positiv beantwortet wurde.<sup>36</sup>

Die Texttypen, die zu diesem Zweck produziert werden, variieren nach dem Umfang der verfügbareren Information über die Manifestation von Heiligkeit einer Person oder eines Ortes sowie hinsichtlich übergeordneter Zwecke, die in einer als notwendig oder nicht notwendig erachteten Referenz des Erzählers auf sich selbst und seine Beziehung zum jeweiligen Heiligen gesehen werden können.

Ist die Information über eine als heilig angesehene Person (oder seltener über einen solchen Ort) auf den Namen beschränkt, gelten jene Namensbestandteile, die auf den gottesnahen Charakter einer Person verweisen (*sayed, mollā, hāgī, xāğā, pīr u.a.*), unter formalen und argumentativen Gesichtspunkten als ausreichender Beleg von Heiligkeit. Sprachliche Kontamination und assoziative Wortspiele mit den Namen von Personen oder Orten können in diesen Fällen dazu beitragen, eine Person oder einen Ort als besonders heilig erscheinen zu lassen.

Vorwiegend beim nicht-funktionalen Erzählen, also wenn eine Referenz des Erzählers auf sich selbst und seine Beziehung zum jeweiligen Heiligen als

36 Es kommt gelegentlich vor, dass jemand nur behauptet, ein Heiligengrab entdeckt zu haben, um sich an den Spenden der Wallfahrer zu bereichern. 1996 wurde sogar berichtet, dass jemand in Šebergān in derselben Absicht seine Tochter für tot erklärt hatte und die Umstände ihres Todes mit allen Attributen beschrieb, die als Manifestation von Heiligkeit gelten. Am vermeintlichen Grab der Tochter entwickelte sich bald ein einträglicher Wallfahrtsbetrieb. Der Betrug flog erst auf, als das Mädchen, das sich nach wie vor bester Gesundheit erfreute, zufällig von einem Nachbarn gesehen wurde. Der Diskurs über solche Vorkommnisse stellt einen zweifellos interessanten Sonderfall des Erzählens über heilige Personen und Orte vor, der hier ausgeklammert bleiben musste.

nicht notwendig erachtet wird, können Texttypen produziert werden, bei denen die Schilderung von Einzelereignissen, in denen sich Heiligkeit in der einen oder anderen Weise manifestiert, im Mittelpunkt steht. Diese Schilderungen stehen meistens für sich selbst und werden kaum mit Hilfe von temporalen Markierungen oder logischen, kausalen und finalen Konnektoren zu einer übergreifenden Geschichte zusammengefügt.

Je mehr Markierungen, Verknüpfungen und Konnektoren dieser Art in die Erzählung eingebunden werden und je elaborierter dies geschieht, umso deutlicher werden Geschichten generiert, bei denen Zustände und Ereignisse nicht nur in einer zeitlich geordneten Abfolge zueinander stehen, sondern in denen eine Sequenz von Zuständen und Ereignissen auch kausal beziehungsweise final aufeinander bezogen wird. Solche Geschichten besitzen für die Beantwortung der Frage nach Heiligkeit eine besondere argumentative Stärke, weil die geschilderten Ereignisse den oder die Protagonisten sowie den Erzähler und seine Rezipienten auch emotional berühren. Im erfolgreichen Fall können mit Hilfe solcher Geschichten nicht nur die Einzelereignisse im kulturellen Gedächtnis bewahrt und abrufbar gemacht werden, sondern auch die narrativen Strukturen, in denen diese Ereignisse geschildert wurden. Das Ergebnis einer erfolgreichen Tradierung bildet als *rewāyat* – “Geschichte”, “Überlieferung” einen speziellen Texttyp des Diskurses über heilige Personen und Orte, der durch eine vergleichsweise geringe Varianz in Inhalt und narrativer Struktur gekennzeichnet ist.

Die Struktur erfolgreich tradierter Geschichten kann auch bei der Generierung neuer Geschichten reproduziert werden, bei denen meistens eine erst in jüngerer Vergangenheit erfolgte Manifestation von Heiligkeit mit direktem Bezug zur Jetztzeit des Erzählers im Mittelpunkt steht. Als Ausgangszustand begegnet uns in diesen Geschichten entweder ein Hilfesuchender mit einem aufrichtigen Anliegen (*niyat*) oder – in den oben angeführten Beispielen nicht dokumentiert – ein ungewöhnlicher Todesfall als *śahīd* im weitesten Sinne dieses Wortes. Das Episodensystem setzt sich aus fakultativen und in sich austauschbaren Episoden zusammen, bei denen ein initiierendes Ereignis eine nicht selten vorhersehbare Reaktion hervorruft. Diese Episoden beschreiben “aktive” Ereignisse, deren argumentative und erzähltechnische Funktion darin besteht, eine Person als heilig erkennen zu lassen und den Glauben an ihre Wunderkraft zu stärken.

Bestimmte Episoden kommen in solchen Geschichten, aber auch in anderen Texttypen immer wieder vor und können im Diskurs über heilige Personen und Orte als fest etablierte Topoi angesehen werden, denen eine grosse argumentative Kraft zugeschrieben wird. Plötzliches Feuer und das Auffinden roter Banner gelten als verlässliche Manifestation eines Heiligengrabs. Traumvisionen, bei

denen sich der oder die Heilige zu erkennen gibt, werden als Huldwunder geschildert. Besonders gern wird von Heilwundern berichtet, deren argumentative Funktion gesteigert werden kann, wenn jemand ausserdem zu berichten weiss, dass diese Wunder schon Personen aus fernen Gegenden angezogen haben. Viele Geschichten beinhalten mindestens eine Episode, bei der Personen bestraft werden, die an der Wahrhaftigkeit eines Heiligen gezweifelt haben, oder bei der ein Heiliger seine Widerstandskraft gegen eine beabsichtigte Zerstörung seines Grabmals demonstriert. Oft ist deshalb sogar von zerschellenden Bulldozern die Rede.

Lässt sich ein Teilnehmer am Diskurs über heilige Personen und Orte zu dem von einem übergeordneten Zweck leiten, der häufig darin zu sehen ist, die eigene Stellung zum Heiligen, gegebenenfalls sogar die eigene Rolle als Diener eines Heiligen und Betreuer eines Heiligengrabes erklären oder legitimieren zu wollen, wird die Schilderung von Ereignissen, in denen sich Heiligkeit manifestiert, bei der Generierung von Geschichten auf eine emotional berührte und berührende Weise gern mit einer Darstellung des eigenen Werdegangs verflochten. Den Endzustand einer solchen Geschichte bildet dann oft die eigene Erlösung durch die Wunderkraft des Heiligen.

## Literaturverzeichnis

ANDREEV, M. S.

1927 *Po étnologii Afganistana. Dolina Pandžšir. (Materialy iz poezdki v Afganistan v 1926 g.).* Taškent.

BASILOV, V. N.

1977 *Kul't svjatyx v Islame.* Moskva.

CHAMBERT-LOIR, Henri; GUILLOT, Claude (Hgg.)

1995 *Le culte des saints dans le monde musulman.* Paris.

COSERIU, E.

1975 *Sprachtheorie und allgemeine Sprachwissenschaft.* München.

DUPREE, L.

1976 Saint cults in Afghanistan. In: *American Universities' Field Staff Reports. South Asia Series.* 20/1:1-26.

EINZMANN, Harald

1977 *Religiöses Volksbrauchtum in Afghanistan: Islamische Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Raum Kabul.* Wiesbaden (= Beiträge zur Südasiensforschung; 34).

- 1988 *Ziarat und Pir-e Muridi: Golra Sharif, Nurpur Shahan u. Pir Baba; 3 muslimische Wallfahrtstätten in Nordpakistan*. Wiesbaden. (= Beiträge zur Südasiensforschung; 120).
- GRAMLICH, Richard
- 1987 *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden (= Freiburger Islamstudien; XI).
- HERRMANN, Theo; GRABOWSKI, Joachim
- 1994 *Sprechen: Psychologie der Sprachproduktion*. Heidelberg, Berlin, Oxford.
- KRISS, R.; KRISS-HEINRICH, H.
- 1960 *Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*. Wiesbaden.
- MILLS, Margaret A.
- 1991 *Rhetorics and Politics in Afghan Traditional Storytelling*. Philadelphia. (= Publications of the American Folklore Society; N.S.; Persian Studies Series; 12).
- PASTNER, Stephen
- 1978 Power and Pirs Among the Pakistani Baluch. *Journal of Asian and African Studies* 13/3-4:231-243.
- 1984 Feuding with a Spirit among the Zikri Baluch: The Saint as Champion of the Despised. In: AHMED, A. S.; HART, D. M. (Hgg.): *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus*. London: 302-309.
- RAHMĀNĪ, Raušan
- 1374 *Afsānahā-ye dārī*. Tehrān (= 1995).
- SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte
- 1983 *Traditionen des Sprechens: Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Ta'rīh-i Sīstān*
- 1974 *Ta'rīh-i Sīstān ("Istorija Sistana") / perevod, vvedenie i kommentarii L. P. SMIRNONOV*. Moskva (= Pamjatniki pis'mennosti Vostoka; XLII).
- XALĪL, Ebrāhīm
- 1339 *Mazārāt-e šahr-e Kābol*. Kābol (= 1960/61).
- ZBINDEN, E.
- 1953 *Die Djinn des Islam*. Berlin.

