

Klänge, Düfte und Geschmäcke: Türöffner in die Welt des Verborgenen

Grenzerfahrungen im Sufi-Islam Pakistans

Jürgen Wasim Frembgen

Following the approach of „sensorial anthropology“ the author investigates the meaning and role of sensual perceptions within the context of Sufi Islam in Pakistan. He focuses in particular on exceptional emotional states of mystical rapture and trance at saints' shrines by discussing excerpts from ethnographic narratives. The latter exemplify the role of mystical sounds, sacred fragrances and paradisiacal tastes as „door openers“ into the spiritual world of divine secrets, the realm of the unseen and unspeakable. In addition, they show how auditory, olfactory and gustatory experiences actually shape the experiences of devotees and how these dimensions interact with each other.

Sufis, die an den Schreinen ihrer verehrten Meister den Eintritt in die jenseitige Realität des Göttlichen suchen, die dort – mit ihren eigenen Worten – „aus der Weinschale der Gottesliebe trinken“, machen ebenso wie Gläubige, die ihren Heiligen aus eher pragmatischen Gründen huldigen und sie als Mittler und Fürsprecher bei Allah anrufen, emotionale und körperliche Erfahrungen von unmittelbarer Sinnlichkeit. Vor allem in den pakistanischen Tieflandprovinzen Punjab und Sindh ist das Grabmal, von dem die Mächtigkeit eines *Gottesfreundes* (*walī Allāh*) ausstrahlt, ein ästhetisch aufgeladener, der Alltagsebene entthobener sakraler Raum, in dem sich – oftmals in visueller Opulenz – ein Wahrnehmungspanorama entfaltet (Abb. 1)¹:

1 In einem früheren Text (Frembgen 2005) habe ich mich in erster Linie mit visuellen und haptischen Ausdruckselementen beschäftigt, die über Artefakte an



Abb. 1: Schrein des Sufi-Heiligen Majnun Sain, einem Schlösschen gleichend; November 2009; Lahore, Punjab
(© J.W. Frembgen)

Neben visuellen und haptischen Ausdruckselementen spielen auditive, olfaktorische und gustatorische Dimensionen eine wichtige Rolle. Außerdem ist der Gebrauch von *Seelendrogen* (vor allem Cannabis) hervorzuheben, der Pforten gesteigerter Wahrnehmung öffnet und Zugang zu inneren Bildwelten ermöglicht. Im Kontext devotionaler Riten evozieren und strukturieren diese Wahrnehmungen religiöse Grenzerfahrungen in Form außergewöhnlicher Zustände wie mystische Ergriffenheit, Verzückung und Trance.

Ausgehend von einem sensuellen ethnologischen Ansatz diskutiere ich in diesem Beitrag die Rolle mystischer Klänge, heiliger Düfte und paradiesischer Geschmäcke als Türöffner in die *'alam al-ghaib* – eine unsichtbare, spirituelle Welt der Geheimnisse, die dem gewöhnlichen Auge verborgen bleibt, aber in die unmittelbare Nähe Gottes führt, eine Sphäre des Ungewöhnlichen, in der – wie die islamischen Mystiker sagen – „Worte an der Küste bleiben“. Sufis streben auf ihrem inneren Weg nach der Vereinigung

Heiligenschreinen vermittelt werden (Gegenstände auf dem Grab, sakrale Assemblagen und weitere Objektivationen der Frömmigkeit). Die vorliegende kleine Untersuchung schließt explizit daran an.

ihrer Seele mit dem göttlichen Geliebten – nach der Aufhebung aller Gegensätze in Zuständen mystischer Einheit und Verzückung, einer erotischen *unio mystica*, deren Erfahrung „unaussprechlich“ bleibt oder sich höchstens in Paradoxen äußert wie in den theopathischen Aussprüchen mancher iranischer Meister, zum Beispiel Bayezid Bistami (gest. 874), Hallaj (gest. 922) oder Ruzbihan Baqli (gest. 1209), einer ekstatischen Seelensprache, die sich der menschlichen Vernunft entzieht.² Die Einsicht, dass Worte inadäquat bleiben, um mystische Erfahrungen auszudrücken, kommentierte eine junge Iranerin wie folgt: „Wenn man Liebe in Worte fassen könnte, dann wäre es keine Liebe mehr, sondern Sprache.“³ Daher sind es insbesondere nicht-sprachliche, sinnliche Ausdruckselemente, die an *aromatisierten* Schreiben mystische Grenzerfahrungen erlauben, ein *Schmecken* der spirituellen Wirklichkeit und Wahrheit (*haqīqat*).

ETHNOLOGIE DER SINNE

In seinem Buch *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology* (1989), das auf zahlreichen Feldaufenthalten im westafrikanischen Niger zwischen 1976 und 1988 basiert, diskutiert Paul Stoller nicht nur den Gebrauch der Sinne bei den dort lebenden Songhay, sondern reflektiert auch seine eigenen Formen der Wahrnehmung. Welche Auswirkungen diese Perspektive für einen radikal empirisch arbeitenden Feldethnologen und sein Schreiben hat, deutet er mit folgenden Worten an:

If anthropologists take a sensual turn they will position themselves to let the other's world penetrate their being. This repositioning [...] would transform the fundamental relationship among our writers, texts and readers. In most ethnographic texts, anthropologists are the authors. [...] In more sensualized ethnographies the scenes described (people, interviews, ritual) become authors, the anthropologist becoming the intermediary between the author and an audience. These texts are then the products of socialization in two worlds.⁴

Stoller propagiert im letzten Kapitel seines Buches eine narrative Ethnographie, die besser als dies etwa dem Medium Film gelingen könnte, die

2 Vgl. Ernst 1985; Hajjar 2018: 198.

3 Schriftliche Mitteilung des Iranisten Marian Brehmer (April 2018).

4 Stoller 1989: 56.

sinnlich wahrnehmbaren Dimensionen einer Kultur in ihrer Unmittelbarkeit in den Fokus nimmt.⁵ In den folgenden Kapiteln versuche ich diesen Ansatz durch ausgewählte dichte Beschreibungen aus eigenen Erzählberichten zum Sufi-Islam in Pakistan zu verdeutlichen. Eine Haltung zweifelnder akademischer Distanz erscheint mir dabei gegenüber mystischen Erfahrungswelten generell fragwürdig.⁶

Im Jahre 1991 entwirft David Howes in einem von ihm herausgegebenen Quellenwerk dezidiert eine *Ethnologie der Sinne* (*anthropology of the senses* bzw. *sensorial anthropology*), die andere Kulturen durch deren kollektiven Gebrauch der Sinne zu verstehen sucht, wobei individuelle Differenzen je nach Alter, Geschlecht, Tätigkeit und Temperament vor dem Hintergrund der betreffenden Gesellschaft zu betrachten sind.⁷ Daraus ergibt sich die Frage, in welcher Weise die verschiedenen Sinne geübt, gewöhnt und gelernt werden und in der jeweiligen Kultur und Gesellschaft in der Regel ein hierarchisiertes Profil ergeben, sowohl mit einzelnen Präferenzen als auch mit gegenseitigen Durchdringungen und symbolischen Korrespondenzen (etwa zwischen Farbe, Klang, Geruch und Temperatur). Auf diese Weise lassen sich spezifische *cultural maps of the senses* erstellen. Howes identifiziert verschiedene Bereiche einer Kultur, in denen die Sinne praktisch genutzt werden, v.a. nennt er das rituelle Leben, in dem Techniken der Körperwahrnehmung (z.B. das Hören von Musik und Tanz) seit der Kindheit eingeübt und kontrolliert werden.

In seinen Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung im Rahmen ethnologischer Feldforschung bezieht sich Gerd Spittler sowohl auf die Arbeiten von Stoller als auch auf den Begriff der Resonanz bei Unni Wikan, der Empathie, Mitgefühl, Verstehen und geteilte Erfahrung impliziert.⁸ Spittler betont, dass zur „Dichten Teilnahme“ unbedingt das Erleben mit der Einbeziehung aller Sinne gehört, das gesamte körperliche und seelische Fühlen also.⁹

Im vorliegenden Fall beschränken wir uns auf den Bedeutungshorizont der Sinne im spezifischen raum-zeitlichen Kontext des indigenen, lokal ge-

5 Vgl. Stoller 1989: 154–156; Stoller 1997.

6 Vgl. Paper 2004: 9; Frembgen 2017: 166–171.

7 Vgl. Howes 1991; Classen u.a. 1994: 119–122.

8 Vgl. Wikan 1992; vgl. Spittler 2001: 20.

9 Vgl. Spittler 2001: 19–20.

bundenen und gefühlsbetonten Sufi-Islams in Pakistan, der von Pluralität und Hybridität bestimmt wird. Uns interessiert mit anderen Worten das Sensorium der Sufis und Gläubigen an Heiligenschreinen und die Art und Weise, wie dadurch Erfahrungen geformt werden. Dabei werden sowohl regionale kulturelle Prägungen aus dem Punjab und Sindh wirksam als auch tradierte Erscheinungsformen der Religion und Ästhetik des Islam. Im Zusammenhang der Riten eines devotionalen Islam, wie er für Südasien charakteristisch ist, stellen sich Fragen, ob einzelne Sinne stärker angesprochen werden als andere, ob eine Sequenz in der Stimulation von Sinneseindrücken festzustellen ist, inwieweit einzelne Sinne miteinander interagieren und welche Rolle religiöse Spezialisten in deren Gebrauch spielen.¹⁰

AUDITIVE ERFAHRUNGEN

Für Muslime im Allgemeinen und Sufis im Besonderen spielt das emotional berührende Hören rezitierter Koran-Verse eine herausragende Rolle. Das Hören erscheint wichtiger als das Lesen und Sehen; „das Organ, die Verse aufzunehmen, ist das Gehör“.¹¹ Gläubige reagieren verzückt, ergriffen und beglückt auf die Wahrheiten der göttlichen Offenbarungsrede und ihres ästhetischen Wohlklangs.¹² Ein Mystiker aus Lahore erzählte mir, dass für ihn die Sure *rahmān* (55) und die Sure *yā-sīn* (36) ebenso wie der Gebetsruf die Qualität einer Klang-Therapie hätten, wenn sie mit schöner Stimme vorgetragen würden. An den Schreinen der Sufi-Heiligen wird jedoch nicht nur das heilige Wort zu Gehör gebracht – bspw. durch einen blinden Koranrezitator, den Vorbeter der angegliederten Moschee oder den regelmäßigen Ruf zum gemeinsamen Gebet –, sondern einzelne Ergriffene und Berufssänger tragen auch mystische Dichtungen laut vor. Solche performativen Rezitationen sollen die Hörer zu mystischem Erleben inspirieren.¹³

Eine wohlklingende poetische Sprache voller geistiger Tiefe vermag – ob sie gesungen, rezitiert oder gelesen wird – profunde ästhetische Erfahrungen hervorzurufen. Seyyed Hossein Nasr bemerkt dazu: „Persian Sufi literature contains what one could call the depiction of paradise, that is, it

10 Vgl. Howes; Classen 1991: 278–280.

11 Kermani 1999: 173.

12 Vgl. Kermani 1999: 365–425.

13 Vgl. Avery 2004.

creates a kind of celestial atmosphere for the soul to breathe in¹⁴. Hauptthemen der Sufi-Dichtung in Persisch, Urdu, Punjabi, Sindhi und anderen Islam-Sprachen sind *tauhid*, die Vergegenwärtigung der absoluten Einheit und Einzigkeit Gottes mit dem Ziel, schließlich in Ihm zu *entwerden*, und *ishq*, die glühende Gottesliebe, die in all ihrer Schönheit besungen wird. Während im Mittelpunkt der persischen Poesie die Trennung von dem Geliebten steht, wird in Urdu, Punjabi und Sindhi die Vereinigung besungen. Der Liebende erscheint dabei immer in Gestalt einer Frau, der Geliebte als Mann. Die Metaphern und Symbole, die Dichter oft in verschwenderischer Fülle verwenden, erlauben eine Annäherung an das göttliche Mysterium.



Abb. 2: Ein junger Qawwal singt bei einem Heiligenfest für den Gottsucher Bablo Sain; Februar 2013; Makli Hill bei Thatta, Sindh
(© J.W. Frembgen)

Unmittelbar neben den Grabmälern mystischer Lehrmeister finden neben dem Lesen und Rezitieren des Korans und poetischer Werke zu bestimmten Anlässen kollektive Riten des ekstatischen Gottgedenkens (*zikr*) statt; bei diesen Andachtsübungen gruppieren sich Mitglieder von Sufi-Orden um ihren Führer, um spezifische heilige Formeln rhythmisch zu wiederholen und oftmals laut zu intonieren.¹⁵ Zum Klangraum vieler Heiligenschreine in

14 Nasr 1999: 5.

15 Vgl. Frembgen 2008b: 156–164.

Pakistan gehört neben solchen Rezitationen und Anrufungen das mystische Hören (*samāʿ*) gesungener Sufi-Verse in den Genres *qawwalī* (s.o. Abb. 2), *kāftī*, *sufiyānā kalām* und *qalandrī dhamālain*. Musik und der daraus oftmals entstehende Tanz schaffen eine intensive, rauschhafte Atmosphäre, in dem die Gläubigen – von trunkener Liebe zu Gott und den Heiligen überwältigt – den *Augenblick der Gegenwart* (*waqt-e hāl*) verwirklichen – Momente mystischer Ergriffenheit angesichts des Unsagbaren. Bei solchen Konzerten kommt es nicht selten zu veränderten Bewusstseinszuständen.

Am 6. Muharram des Jahres 1427, dem 5. Februar 2006 nach dem gregorianischen Kalender, wurde ich im Rahmen des jährlichen Festes am Todestag des Sufi-Heiligen Baba Farid ud-Din Ganj-i Shakar (gest. 664 Hijri, 1265 n.Chr.) in Pakpattan im Süden des Punjab Zeuge eines *qawwalī*-Konzertes (Abb. 3), das unweit des großen Schreins im Hinterhof eines Privathauses stattfand.¹⁶ Bei den Teilnehmern handelte es sich in der Mehrzahl um Sufis des Chishti-Sabiri-Ordens; den Vorsitz dieser rituellen musikalischen Darbietung zu Ehren ihres verehrten Meisters führte der amtierende Shaikh, der an einem Ende des schmalen, überdachten, mit Rosenblättern bestreuten Hofes auf einem Kissen Platz nahm. Am anderen Ende gruppierten sich zehn Musiker, zuvorderst die beiden Hauptsänger. In ihrem kraftvollen und dichten Gesang rühmten sie den prominentesten Schüler von Baba Farid, nach dem ihr Ordenszweig benannt wurde. Nachdem der erste Sänger ein mystisches Gedicht intoniert hatte, folgte der zweite mit einer stakkatoartig vorgetragenen hymnischen Aufzählung der Eigenschaften des Heiligen, danach setzte der Chor mit Versen ein, die durch ihre Wiederholungen einen dichten Stimmteppich webten, dann wieder Akklamationen des Leadsängers, immerzu vorangetrieben durch peitschendes Händeklatschen und die Schläge der Tabla. Die folgende Beschreibung versucht einen Eindruck von der Intensität dieser Musikerfahrung zu vermitteln, bei der mir die Struktur des *qawwalī*-Konzerts deutlich wurde:

Nach einigen Läufen auf dem Harmonium setzen die Sänger ohne rhythmische Begleitung ein und singen abwechselnd poetische Verse – mitunter wie in einem Frage-Antwort-Spiel –, mit denen der spezifische Charakter des Liedes festgelegt und die Atmosphäre bestimmt werden. In der *alaap*-Phase herrscht relative Stille, und der Leadsänger oder Mohri, Safdar Ali Chan, schaut aufmerksam in die Gesichter der Hörer, um Reaktionen abzulesen. Er geht auf den emotionalen Ausdruck der Sufis, auf ihre Gesten und

16 Zum Folgenden siehe Frembgen 2010: 124–132.

verzückten Rufe ein, indem er einzelne Verse wiederholt, bestimmte Worte betont, das rhythmische Tempo des Vortrags steigert oder Zäsuren setzt. Ziel dieser ekstatischen Musik ist die Öffnung für die innere Wahrheit der mystischen Verse und schließlich das Erreichen eines anderen Bewusstseinszustandes, der zur Erfahrung des Göttlichen hinführt.¹⁷



Abb. 3: Die Qawwali-Sänger Safdar Ali Khan und Mubarak Ali Khan bei einem Heiligenfest; Februar 2006; Pakpattan, Punjab
(©: J.W. Frembgen)

Es folgten weitere vokale Meditationen mit Versen in Punjabi, in denen Baba Farid gepriesen wurde, während der Rhythmus unter Trommelschlägen und Händeklatschen stetig wuchs und – den Variationen der Solostimmen folgend – Fahrt aufnahm:

Der Mohri lenkt und steigert den Fluss des ekstatischen Liedes durch die Verse, die er, von ausdrucksvollen Gesten begleitet, hymnisch vorträgt und die

17 Frembgen 2010: 127–128.

vom Chor hypnotisierend wiederholt werden. Er beginnt jeweils langsam und erhöht dann sein Tempo. Während des Refrains, den er vorgibt und den anderen Sängern dann übergibt, schrauben sich die Stimmen hoch in die Sphäre der Engel zu einem jubelnden Lobpreis des Tschischti-Heiligen und gewinnen unter dem treibenden Rhythmus der pulsierenden Tabla-Schläge und des frenetischen Händeklatschens ungeheure Kraft und Intensität.

Nach der Intonation wird der Rhythmus zur hauptsächlichen Matrix meiner Erfahrung. Mein Körper erschauert, an Waden, Schenkeln und Oberarmen fühle ich ein Kribbeln, als sei ich Stromschlägen ausgesetzt. Die Klänge tragen meine Seele hinweg, lassen mich in Landschaften jenseits der Rationalität reisen. Ich gerate in einen Zustand der Trance, einer totalen Erfahrung von Emotionen! Meine Augen füllen sich mit Tränen.

Erst nach einer Weile finde ich zurück und schaue mich um – eine Stimmung der Verzückung und völligen Selbstvergessenheit hat uns alle erfasst, ergriffen haben einige ihre Augen geschlossen, wiegen ihre Köpfe und Oberkörper, werfen ihre Arme emphatisch nach vorne, seufzen und stöhnen. Einzelne Sufis reichen Geldscheine – immer ehrfurchtsvoll mit beiden Händen – durch die Reihen hin zum Scheich, über dessen Kopf das Geld mit einer kreisenden Bewegung gesegnet wird und dann nach vorne zurückwandert, um schließlich auf ein Harmonium gelegt oder vor die Musiker auf den Boden gestreut zu werden.¹⁸

Diese Beschreibung spiegelt nur eine Zwischensequenz des Musikrituals, das einem Höhepunkt entgegenstrebt, bei dem sich der Shaikh erhob – und mit ihm alle Anwesenden, einschließlich der Sänger – und langsam mit würdevollen Schritten auf die Musiker zuing und ihren, so möchte ich sagen, *spirituellen Dienst* mit der feierlichen Übergabe von Geldscheinen entlohnte. Das Zeitgefühl kam mir völlig abhanden, das Konzert dauerte weit über zwei Stunden. Anschließend fragte mich ein älterer Sufi, ob ich „Geschmack an diesem *samā*“ gefunden hätte, und fügte hinzu, dass *qawwalī* „das Herz weich mache“, es sei eine Musik, „die uns von der sichtbaren in die unsichtbare Welt fliegen lässt“.¹⁹ Ein Ausnahmezustand, eine Zeit des Rausches, hervorgerufen durch *deep listening*, die jeder von uns individuell erlebte, eine spirituelle Erfahrung, in der sich jeder selbst in einem Spiegel sah. Doch zugleich waren wir alle eingebunden in eine kollektive Stimmung der Verzückung, die eine *höhere Gnade* erfahren lässt.²⁰ Während solcher und ähnlicher Musikereignisse, denn man hört auch

18 Frembgen 2010: 129.

19 Frembgen 2010: 131.

20 Vgl. Hajjar 2018: 438.

Konzerte klassischer nordindisch-pakistanischer Musik mit dem *Ohr des Herzens*, werden viele Anwesenden *ergriffen*, was sie körperlich durch ein Kribbeln spüren, wenn sich die Körperhaare aufstellen, und mehr noch empfinden sie Schmerz und Wehmut, der zu Tränen rührt. Manche – sowohl Männer und Angehörige des „Dritten Geschlechts“ (*khwājā sara, hijra*) als auch an einigen wenigen Heiligenschreinen Frauen – fallen in Trance (*hāl*) und tanzen mit ekstatischen Bewegungen. Es sind Zustände einer Übermächtigung durch die religiöse Wirklichkeit, die als Geschenke und Gnadenerweise Gottes gelten.²¹ Sie verwandeln den Menschen und ergreifen ihn körperlich, führen zu einer Entgrenzung und Aufgabe des Egos, vermitteln ihm gar das Gefühl, leicht zu sein wie eine Feder. Tänzer, die ich in Sehwan Sharif, dem größten Wallfahrtsort Pakistans in der südlichen Provinz Sindh, dazu befragte, beschrieben *hāl* als ein „Sinken“ oder „Eintauchen in den Ozean der Liebe“, währenddessen sie die energetische Gegenwart des Sufi-Heiligen als Wärme oder Duft spürten.²²

OLFAKTORISCHE ERFAHRUNGEN

Der Zauber des Duftes ist in der muslimischen Welt wohlbekannt; vor allem in der persischen Poesie dient er als beliebte Metapher. Der Duft ist, wie Annemarie Schimmel schreibt, „die Wunderkraft, die den fernen oder unsichtbaren Geliebten ins Gedächtnis ruft“²³. Der große Dichter und Sufi-Meister Maulana Rumi (gest. 1273) besingt häufig die Düfte, so rühmt er im fünften Buch seines berühmten mystischen Lehrgedichts, dem *mathnavī*, Moschus und Ambra und dichtet: „Gewöhne deinen Bauch an duftende Pflanzen und Rosen, damit du die Weisheit und Nahrung der Propheten erhältst“, ferner heißt es: „[d]amit du für die Liebenden wie der Geruch der Rose und ihr Führer zum Rosengarten wirst“.²⁴ Anders als die angenehmen Düfte gehört jedoch Geruch an sich in der Poesie Rumis ebenso wie die Farbe zur Begierde und bleibt daher dem Diesseits verhaftet; Heuchler und Verbrecher verströmen einen solchen.²⁵ So ähneln abstoßende Eigenschaf-

21 Vgl. Frembgen 2016: 158.

22 Vgl. Frembgen 2016: 168.

23 Schimmel 1984: 58.

24 Rumi, Das *Maṭnavī* 2012: 30, 68, 174, 233.

25 Vgl. Rumi, Das *Maṭnavī* 2012: 246, 283; Schimmel 1995: 8.

ten dem Geruch von Knoblauch und Zwiebeln, den der Prophet Muhammad verabscheute.²⁶ Am schlechten Geruch erkennt man Übeltaten, der geistige Duft ist dagegen mit guten Gedanken verbunden.²⁷

Aufgrund dieser moralischen Assoziationen wird in der islamischen Mystik der Duft zu einer Metapher für die Liebe zu Gott, ein Sufi atmet den Gnadenhauch Gottes, den *Duft des Einsseins*. Viele mystische Dichter loben den Dufthauch der göttlichen Liebe, so wie der hochverehrte Sultan Bahu (gest. 1691) in Punjabi: *Allāh chambe dī būti, mere man wich murshid lā'e hū*. – „Mein Meister pflanzte den göttlichen Jasmin in mich ein“, und in der übernächsten Zeile: *Andar būti mushk machāyā, jān phullān te ā'e hū*. – „Als die Blüten sich entfalteten, strömte ihr Duft ganz durch mich hindurch.“²⁸ Der ägyptische Shadhili-Shaikh Sharaf ad-Din al-Busiri (gest. 1296) rühmte den Duft des Propheten: „Kein Duft gleicht dem Staub, der seine Gebeine umschließt – selig, wer von ihnen einatmet oder sie küsst“.²⁹ Eine verbreitete fromme Segensformel lautet: „Möge der Staub seines Grabes angenehm duften!“ Den Heiligen – ob verstorben oder lebend – eignet im Islam wie im Christentum ein außergewöhnlicher Wohlgeruch, ein Aroma der Süße.³⁰ Dem Mund eines Heiligen entströmt ein süßer Duft. Damit wird vor allem Rosenduft assoziiert, von dem in der Poesie so oft die Rede ist, schließlich gilt die Rose als Sinnbild der immerwährenden göttlichen Schönheit. Ihre Destillate Rosenwasser und Rosenöl verkörpern Reinheit, Segen und Wohlgeruch.³¹ Eine besondere Bewandtnis hat es mit *khushbu-ē 'Ali*, dem Duft des heiligen Ali, Cousin und Schwiegersohn des Propheten und erster Imam der Schiiten. Der indische Qalandar-Mystiker Shaikh Bu 'Ali (gest. 1324) unterzog sich der Überlieferung nach zwanzig Jahre der asketischen Übung, in einem Fluss zu stehen.³² Danach fragte ihn Gott: „Hast du einen Wunsch?“, und der Sufi antwortete: „Lass mich Ali werden!“ Doch Gott entgegnete, dass dies unmöglich sei. Unröstlich stellte sich der Asket weitere zwanzig Jahre in den Fluss. Gott fragte ihn dann ein

26 Vgl. Schimmel 1995: 8.

27 Vgl. Schimmel 1995: 8–9; Classen u.a. 1994: 55, 130.

28 Elias 1998: 37.

29 Hajjar 2018: 181.

30 Vgl. Classen u.a. 1994: 52–54.

31 Vgl. Frembgen 2007.

32 Diese mündliche Überlieferung erzählte mir ein Derwisch am 9. Oktober 2008 im Konvent von Bodla Bahar in Sehwan Sharif/Sindh.

zweites Mal, aber dieser wiederholte seinen unerfüllbaren Wunsch. Gott teilte ihm daraufhin mit, dass er ihn nur zum „Duft Alis“ machen könne. Auf diese Weise erhielt der Heilige seinen Namen. Im Sindh umschreiben Sufis das Verlöschen des Egos und die Verschmelzung mit dem Göttlichen, indem sie rühmen, dass sich ein Suchender oder Wissender „im Duft der Heiligkeit auflöste“. Mystiker und Dichter haben ihre literarischen Werke nicht von ungefähr *Dufthauche der Schönheit*, *Hauche der Vertrautheit*, *Duftbrise der Seelen* oder *Jasmin der Liebenden* genannt.

In den Riten, die an den Schreinen der Sufi-Heiligen durchgeführt werden, sprechen Blumengaben eine sakrale Sprache (s.u. Abb. 4). Folglich spielen liebliche Gerüche eine wichtige Rolle: neben Rosenwasser (das bei Festen unter den Pilgern verspritzt wird), Weihrauch und dem indischen Aloe-Holz (*ud*) bspw. auch eine aromatische Paste aus lang duftendem Sandelholz. Am jährlichen Todestag eines Heiligen, der als *heilige Hochzeit* mit Gott gefeiert wird, reibt man das Kenotaph mit Sandelholz ein, anschließend wird dieser mit Rosenwasser gewaschen. Auf das Grab streut man Rosenblüten und andere Blütenblätter. Auch andere Sakralobjekte werden bei dieser Gelegenheit rituell mit Rosenwasser, Parfüm und anderen aromatischen Substanzen, z.B. Bündeln mit Basilikumblättern, gereinigt und mit Weihrauch beräuchert. Allenthalben glimmen Räucherstäbchen und erfüllen mit ihren feinen, grauen, rasch hochschwirrenden Rauchfahnen den Schreinbezirk. Hier Notizen einer Begegnung mit meinem jüngst verstorbenen Sufi-Lehrer Ashfaq Ahmad Khan (gest. 2018) aus Lahore, mit dem ich mehr als zwei Jahrzehnte regelmäßig Heiligenfeste und Konzerte klassischer nordindisch-pakistanischer Musik hörte:

Während wir in seinem Musikzimmer Raga-Klängen lauschen, pflegte er Räucherstäbchen anzuzünden, deren Duft uns half, von der äußeren in eine innere Welt hinüberzugleiten. Die Bambusstäbchen waren mit ockerfarbenen und dunkelbraunen Pasten aus natürlichen Inhaltsstoffen überzogen, deren wohltuende Eigenschaften bereits in altindischen Ayurveda-Texten beschrieben werden: Rose, Jasmin, Lavendel, Safran und Naag Tschampa.

Mein Freund bevorzugt handgerolltes Räucherwerk der Marke *Cycle Brand* aus Madras, das die Familie von N. Nanga Rao dort seit Generationen herstellt. [...] [E]ine langsam glimmende Mischung, die ein reiches, süß-würziges Aroma entfaltet. Zu ihren Ingredienzen gehören Sandelholz, Kräuter, Harze und das Öl der Tschampak-Blüte.

Der Duft von *Cycle Brand* wurde über die Jahre für mich zu einem Erinnerungsträger, der Assoziationen zu den Räumen der traditionellen Musik Pakistans weckt.³³



Abb. 4: Das mit duftenden Blumen geschmückte Bildnis des Sufi-Heiligen Mahlan Shah; November 2017; Lahore, Punjab (© J.W. Frembgen)

Um Kontakt mit Geistern aufzunehmen, wird an Heiligenschreinen vor allem Weihrauch (*lubān*) verwendet. Mein Freund Baba Wali Mohammad Baloch, der in einem Slumviertel der Megametropole Karachi lebt und sich selbst scherzhaft *khushbū kā diwānā* – einen „nach Wohlgeruch Verrückten“ nennt, praktiziert dort als magischer Heiler. Zu Beginn einer Séance lockt er durch Weihrauch seine Shidi-Heiligen sowie Geister und Dämonen herbei. Indem er den Rauch selbst inhaliert, gerät er in einen Trancezustand, um Aufschluss über die Notlagen und Krankheiten seiner Patienten zu gewinnen. Zunächst legt er einige Bröckchen *lubān* auf eine Räucherpfanne und stellt diese, um sie zu erhitzen, über die brennenden Öllämpchen in der Nische seines Hauschreins, der mehreren Heiligen seiner afro-pakistanischen Gemeinde, den

33 Frembgen 2010: 79.

Shidi, geweiht ist. Dann bindet er sich ein Tuch um den Kopf, stellt die Pfanne vor sich auf den Boden, inhaliert mehrfach und gerät sodann aufgrund seiner langjährigen Übung in wenigen Sekunden in eine kurze, heftige Ekstase, während der er die Worte *haqq, haqq Allāh* hervorstößt. Nun erscheinen ihm – wie er mir nachher erzählte – seine beiden, durch den Wohlgeruch magisch angezogenen *mokil*, unsichtbare Jinn-Fürsten, die ihm zur Seite stehen. In diesem außergewöhnlichen Bewusstseinszustand widmet er sich seinen Klienten. Mit Weihrauch – dem wichtigsten Medium der Kommunikation mit der Sphäre der Geister – räuchern die religiösen Spezialisten der Shidi bei ihren Ritualen auch die heiligen Trommeln (Abb. 5).



Abb. 5: Inhalieren von Weihrauch bei einem Heilritual der Shidis; Februar 2012; Karachi, Sindh (© J.W. Frembgen)

Im Kontext von Besessenheitstherapien atmen alle Anwesenden nicht nur Weihrauch ein und beräuchern teils ihren ganzen Körper und ihre Kleidung damit, sondern stecken sich auch einen zuvor in Parfüm getauchten Baumwollwulst an ihre Ohrfläppchen. Nach ihrer Identifizierung werden die unreinen Geister durch den Wohlgeruch aus dem Körper herausgelockt und können durch magische Praktiken in Schach gehalten werden.

GUSTATORISCHE ERFAHRUNGEN

Derwische feuchten den Zeigefinger ihrer rechten Hand an, stecken ihn in die Asche des heiligen Feuers, das an vielen Grabmälern von Sufi-Heiligen glimmt, und essen ein wenig davon; fromme Besucher kauen Rosenblütenblätter, die auf das Kenotaph gestreut wurden, nehmen eine Prise heiligen Salzes, dem *Sitz der Wahrheit*, das sich in einem Behälter beim Grab befindet, essen Nüsse, Trockenfrüchte und Zuckerbällchen, die mit Segenskraft (*baraka*) aufgeladen sind, trinken heilbringendes Wasser, das dem Durstigen an jedem Schrein zur Verfügung steht. Manche essen gar ein wenig Graberde, am berühmtesten ist wohl die *khāk-e Karbala*, die heilige Erde vom Grab des schiitischen Märtyrers Imam Husain. Am Schrein von Shah Nurani in den Bergen Baluchistans essen Pilger Brotfladen, die in der heißen Asche des heiligen Feuers gebacken werden. An jedem größeren Heiligschrein in Pakistan gibt es eine Freiküche (*langar*) für die Armen und Bedürftigen; dort werden in schweren, bauchigen Kochkesseln Linsengerichte, *biryāni* und Fleisch zubereitet, andernorts auch Brot mit Butter, süßer Reis und Fruchtsaft. Es gilt als religiös verdienstvoll, Essen zu spenden und dies bei einer Speisung selbst mit eigenen Händen zu verteilen (s.u. Abb. 6).

Bei bestimmten *Gottesfreunden* wissen die Besucher genau, welche Speisen der Heilige liebt und ihm als Opfergabe darzubringen sind. So etwa im Falle der Shidi-Heiligen in Karachi: Bava Ghor bringt man eine *malīda* genannte Speise dar, die aus Schmelzbutter, Brot und Zucker zubereitet und mit Kardamom aromatisiert wird, während seine Schwester Mai Nuri als Gabe Reis und Rohrzucker erhält. Alle Nahrungsmittel, die an der Ruhestätte eines hier lebendig anwesend gedachten Heiligen konsumiert werden, enthalten seinen Segen. So auch im Falle des in Makli im Sindh begrabenen, ursprünglich aus Kerala stammenden Hajji Baba (gest. 2011):

Morgens gab es Tee mit einer Art Zwieback, mittags und abends Linsen mit Gemüse und Brot. Zuerst aßen die Männer, danach die Frauen und Kinder. Am Schrein wird diese einfache Mahlzeit bis heute nach Hajji Babas eigener Rezeptur aus Linsen und Gemüse gekocht, täglich zwei Kilogramm davon, die Leute nennen sie daal, obwohl sie nicht nur aus Linsen besteht. Nur wenige kennen den eigentlichen Namen dieses südindischen Gerichts, sambhar, das aus gelben Mung-Bohnen, Spinat, Kürbis und Tomaten zubereitet und mit grünem Chili, Tamarindenmark und Ingwer gewürzt wird. [...] Fast täglich klopfen Besucher an das Tor seiner Einsiedelei. Babaji forderte sie dann zunächst auf zu essen, danach könnte man reden. Er beherr-

zigte die Überlieferung des Propheten: ‚Gib den Menschen zu essen, dann sind sie glücklich.‘ Und er zitierte Rumi: ‚Frag nicht nach dem Glauben, gib Brot zu essen.‘ Gastfreundschaft war daher Hajji Babas oberstes Gebot.³⁴

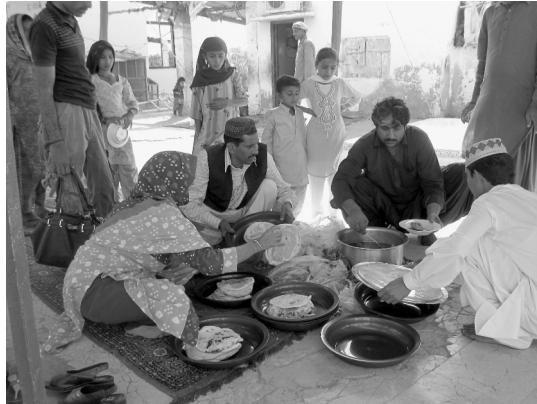


Abb. 6: Verteilung segensreicher Speisen bei einem Heiligenfest; Februar 2013; Makli Hill bei Thatta, Sindh
(© J.W. Frembgen)

Eine besondere Rolle spielen Süßigkeiten (*mithai*), die fromme Besucher, deren Anliegen der Heilige erfüllt hat, an die Anwesenden verteilen. Sie geben einen Vorgeschmack auf die Freuden des Paradieses. Auch Derwische, die bei Heiligenfesten den sakralen Rauschtrank *bhāng* genießen, nehmen, wenn sich die Wirkung der Droge nach ein bis zwei Stunden voll entfaltet hat, große Stücke braunen Rohrzuckers in den Mund, der zu einem enormen *Kick* verhilft. *Sabzi* zu konsumieren, so das indigene Codewort für den grünen Trunk aus zerstoßenen Cannabispflanzen, dient dazu, den *waqt-e hāl* zu verwirklichen, den Zustand der Entrückung und des Übergangs in die andere, verborgene Welt – eine Zeit der Entäußerung, in der die Trunkenen den Duft der Vereinigung einatmen.³⁵ Hier einige Gedanken und Beobachtungen während des Heiligenfestes am Schrein von Lal Shahbaz Qalandar (gest. 1274) in Sehwan Sharif im Sindh:

34 Frembgen 2017: 38–39.

35 Vgl. Frembgen 2008a: 119.

[H]at nicht Rumi selbst den Rausch einen der „Bausteine des Jenseits“ genannt? Und rühmen in seiner Heimat Afghanistan die Derwische nicht bis heute Haschisch als *madschuun-e falakseer*, als ein „Promenieren am Himmel entlang“? Der Qalandar jedenfalls scheint [...] das Erbe Shivas angetreten zu haben, der indischen Gottheit des Rausches, der Musik und des Ekstasestanzes, die früher in Sehwan in einem großen Tempel verehrt wurde. Shivas heilige Gabe ist die Wirkung des *bhāṅg*, des Cannabis-Getränks. Sowohl für hinduistische *Sadhus* als auch für islamische Mystiker hat der Genuss von Haschisch sakralen Charakter. Er gilt als Schlüssel, der die Tür öffnet zum Raum der Einheit, dem erfüllten Sein in Gott. [...]

Die morgendliche Prozedur des Haschisch-Zubereitens im Zelt ist ein kultischer Akt: sorgsam, geduldig, begleitet von Anrufungen an den Qalandar. [...] Dabei werden zunächst Mandeln mit Wasser versetzt und mit einem großen, mit Rasselringen besetzten Holzstößel in einem Mörser zerstoßen, danach gibt man Kardamom, Fenchel und schwarzen Pfeffer hinzu [...] [A]nschließend eisgekühltes *bhāṅg* und viel Zucker sowie Pistazien, Melonen- und Kürbiskerne und Kümmel. Die Mischung wird zum Ende in ein Filtertuch gegossen und hindurchgepresst.³⁶

Wenngleich die Verhaltensregeln der Sufi-Orden ihren initiierten Mitgliedern, dem Vorbild des Propheten Muhammad folgend, Genügsamkeit und regelmäßige Perioden des Fastens auferlegen,³⁷ also den Nahrungstrieb und besonders den Genuss von Fleisch bewusst bekämpfen, so wird ihre Lebensführung jedenfalls nicht nur durch Leibfeindlichkeit bestimmt. Von Qalandar-Derwischen weiß man, dass sie nach dem Fasten wahre Festmähler veranstalteten und dabei mitunter bis zum Erbrechen schlemmten.³⁸ Aber auch der große Sufi-Meister Rumi soll Süßigkeiten unter seinen Schülern verteilt haben, wie auf einer persischen Miniatur im *Museum of Fine Arts* in Boston zu sehen ist.³⁹ Abschließend sei erwähnt, dass es altindischer ästhetischer Theorie folgend auf dem Subkontinent auch bei einer Aufführung von Musik und Tanz für Künstler und Publikum darum geht, den ‚Saft‘ eines Raga zu extrahieren und ihn im Sinne einer Verkörperung von Gefühlszuständen zu erleben.

36 Frembgen 2008a: 79–80.

37 Vgl. Frembgen 2008b: 149–156; Reynolds 2000.

38 Vgl. Frembgen 2008b: 152–153.

39 Vgl. Sabri 2018: 104.

CONCLUSIO

In den eros-orientierten Riten der Devotion an den Gräbern der verehrten Gottesfreunde wird das Numinose konkret mit allen fünf Sinnen erfahren – in der religiösen Alltagspraxis, um sich dessen Heil- und Segenskraft (*baraka*) anzueignen, bei besonderen Festtagen jedoch sowohl im Kollektiv als auch individuell, um Schleier der Geheimnisse (persisch *pardehā-ye asrār*) wegzureißen, um in Zuständen mystischer Verzückung, Ergriffenheit und Trance einen Zugang, wenngleich meist nur in Ahnungen, zur anderen, jenseitigen Welt des Verborgenen zu finden. Diese inneren Erfahrungen werden also unmittelbar über die Sinne vermittelt und geschehen nur mit göttlicher Ermächtigung. Neben Sehen und Berühren dienen vornehmlich Klänge, Düfte und Geschmäcke als Brücken in diese Welt des *Unausprechlichen*. Sie öffnen Türen zu sakralen Räumen, in denen sensiblen Gottsuchern Visionen, Lichterfahrungen und Traumbilder zuteilwerden, in denen Liebe und *tauhīd*, die Einheit und Einzigkeit Gottes, d.h. die beiden Wesenskerne des Sufi-Islam, auf ästhetisch-sinnliche Weise wahrgenommen werden können. Beim Besuch eines Heiligenschreins spielen Bilder, Farben, Ornamente und Formen der Architektur zwar eine wichtige Rolle, doch ist während der Riten das Hören der Sinn, dem – wie im Islam generell – höchste Bedeutung beigemessen wird. Die innige Berührung des Grabes und sakraler Gegenstände und das Umkreisen des Grabes prägen die alltägliche Huldigung des Heiligen. Dies gilt in besonderem Maße, wenn ein lebender Heiliger zum Fokus der Devotion wird, man küsst ihm ehrfürchtig die Füße, massiert seinen Körper, hängt an seinen Lippen. Obwohl ein Schrein durchwegs von einem Duft der Heiligkeit erfüllt ist, gehören Wohlgerüche vor allem zur rituellen Rezitation von Koran und Poesie sowie zur Musik. Sie erweitern das Panorama der Wahrnehmung. Ferner setzen religiöse Spezialisten vor allem bei kollektiven Riten den Geruchssinn gezielt als *Türöffner* ein. Der Geschmackssinn wird dagegen eher am Ende eines Ritus bzw. zum Ausklang eines Grabbesuches angesprochen. Schließlich gibt es außergewöhnliche Riten der Devotion, bei denen mehrere Sinne miteinander interagieren und eindeutige Zuordnungen schwerfallen, so etwa bei der jährlichen religiösen Waschung des Mausoleums von Sayyid Mughul Pir in dem Ort Jati unweit des Indus-Deltas mit Milch.

LITERATUR

Anmerkung: Wenn in diesem Text nicht ausdrücklich auf Belegstellen in der Literatur verwiesen wird, so handelt es sich um Ergebnisse eigener Feldforschungen in Pakistan.

Avery, Kenneth S.: *A Psychology of early Sufi samā'. Listening and altered states*. London – New York: RoutledgeCurzon 2004.

Classen, Constance; Howes, David; Synnott, Anthony: *Aroma. The Cultural History of Smell*. London – New York: Routledge 1994.

Elias, Jamal J.: *Death before Dying. The Sufi Poems of Sultan Bahu*. Berkeley u.a.: University of California Press 1998.

Ernst, Carl W.: *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press 1985.

Frembgen, Jürgen Wasim: „Assemblage und Devotion: Macht und Aura von Objekten in muslimischen Heiligenschreinen im Punjab“, in: Tobias L. Kienlin (Hg.), *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur*, Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt 2005, 171–177.

Frembgen, Jürgen Wasim: „Reinheit, Segen und Wohlgeruch. Beiträge zur Ethnographie von Rosenwasser und Rosenöl im muslimischen Orient“, in: *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 11 (2007), 81–110.

Frembgen, Jürgen Wasim: *Am Schrein des roten Sufi. Fünf Tage und Nächte auf Pilgerfahrt in Pakistan*. Frauenfeld: Waldgut 2008a.

Frembgen, Jürgen Wasim: *Journey to God. Sufis and Dervishes in Islam*. Karachi: Oxford University Press 2008b.

Frembgen, Jürgen Wasim: *Nachtmusik im Land der Sufis. Unerhörtes Pakistan*. Frauenfeld: Waldgut 2010.

Frembgen, Jürgen Wasim: „Manchmal tanze ich auf Dornen!‘ Ekstase und Trance im Sufi-Islam“, in: Michael Schetsche; Renate-Berenike Schmidt (Hg.), *Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände*, Bielefeld: transcript 2016, 157–175.

Frembgen, Jürgen Wasim: *Das Rätsel des Pfeils. Begegnungen mit Sufi-Meistern*. Frauenfeld: Waldgut 2017.

Hajjar, Ralf Osman: *Besuch der Gräber. Der sufische Kult um die Würde des Menschen in der Shādhiliyya-Tradition*. Hage: catware.net Verlag 2018.

- Howes, David: „Sensorial Anthropology“, in: David Howes (Hg.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto u.a.: University of Toronto Press 1991, 167–191.
- Howes, David; Classen, Constance: „Sounding Sensory Profiles“, in: David Howes (Hg.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto u.a.: University of Toronto Press 1991, 257–288.
- Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H. Beck 1999.
- Nasr, Seyyed Hossein: „Persian Sufi Literature. Its Spiritual and Cultural Significance“, in: Leonard Lewisohn (Hg.), *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, Vol. II, Oxford: Oneworld 1999, 1–10.
- Paper, Jordan: *The Mystical Experience: A Descriptive and Comparative Analysis*. Albany: State University of New York Press 2004.
- Reynolds, Gabriel Said: „The Sufi Approach to Food: A Case Study of Ādāb“, in: *The Muslim World* 90 (2000), 198–217.
- Rumi, Maulana Jalal ud-Din: *Das Maṣnavī. Fünftes Buch. Moūlānā Ḡalāl ad-Dīn Rūmī. Der Prophet der Liebe*. Zürich: Edition Shershir 2012.
- Sabri, Zahra: „Mystic Power. Why Sufism is not what it is made out to be“, in: *Herald* (Karachi) 51/4 (2018), 100–105.
- Schimmel, Annemarie: *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie*. Wiesbaden: Harrassowitz 1984.
- Schimmel, Annemarie: *Vom Duft der Heiligkeit*. Steinfurth: Rosenmuseum 1995.
- Spittler, Gerd: „Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 126/1 (2001), 1–25.
- Stoller, Paul: *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1989.
- Stoller, Paul: *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997.
- Wikan, Unni: „Beyond the Words. The Power of Resonance“, in: *American Ethnologist* 19/3 (1992), 460–482.

ABBILDUNGEN

Abb. 1: Schrein des Sufi-Heiligen Majnun Sain, einem Schlösschen gleichend; November 2009; Lahore, Punjab; © J.W. Frembgen.

Abb. 2: Ein junger Qawwal singt bei einem Heiligenfest für den Gottsucher Bablo Sain; Februar 2013; Makli Hill bei Thatta, Sindh; © J.W. Frembgen.

Abb. 3: Die Qawwali-Sänger Safdar Ali Khan und Mubarak Ali Khan bei einem Heiligenfest; Februar 2006; Pakpattan, Punjab; © J.W. Frembgen.

Abb. 4: Das mit duftenden Blumen geschmückte Bildnis des Sufi-Heiligen Mahlan Shah; November 2017; Lahore, Punjab; © J.W. Frembgen.

Abb. 5: Inhalieren von Weihrauch bei einem Heilritual der Shidis; Februar 2012; Karachi, Sindh; © J.W. Frembgen.

Abb. 6: Verteilung segensreicher Speisen bei einem Heiligenfest; Februar 2013; Makli Hill bei Thatta, Sindh; © J.W. Frembgen.

