



Besessenheit und Identität

Erkundungen zum *zār*-Kult am Shatt al-Arab (SW-Iran)

Gebhard Fartacek

Abstract. – *Zār* is a well-known possession cult in northeastern Africa; however, its existence in South Arabia and in the Gulf Region is relatively fameless. This article addresses the performance of *zār* rituals in Khuzestan (southwestern Iran), which is mainly practiced by the minority of “Black Arabs”. Based on an ethnological pilot study it is argued that the (so called) *zār* cult plays a highly significant role for the construction of individual and collective identities. Moreover, in the region of investigation it has a strong ethnic dimension. It provides a socioreligious network which ranges over all the different – often isolated and marginalized – Black communities along the Arabian-Persian Gulf. [*Arabistan, Khuzestan, Black Arabs, zār, spirit possession, ethnicity*]

Gebhard Fartacek, Mag. Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW), Lektor am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien sowie an der Pädagogischen Hochschule Wien. – Forschungsschwerpunkte: Kosmologien und religiöse Glaubenssysteme im Nahen Osten, epistemologische Modelle, lokale Konfliktbewältigungsstrategien und Ethnizität. – Publikationen: s. zitierte Literatur.

Einleitung

At first one is possessed by only a single zaar or a very few of them, but as these increase the possessor becomes an “um” or “abu”. When someone is supposed to have zeeraan the “um” or “abu” is consulted and this oracle gives directions as what must be done. Always there are feasts to be given by one who has a zaar or zeeraan, and to these feasts are invited, when for men, all those men who have zeeraan, and for a woman, all the women so possessed. Only those who belong to their society, or fraternity, are invited. When there is a feast word must be sent to all members, some of whom live in

far distant villages. There must all be present, the penalty for non-appearance being to give a feast to all the zeeraan community (Dykstra 1918: 20).

Dieser Auszug entstammt einem Artikel der vor knapp hundert Jahren in der Zeitschrift *Neglected Arabia* publiziert wurde. In Bezug auf die arabisch-persische Golfregion handelt es sich um eine der ältesten Quellen zum sogenannten *zār*-Kult.¹ Bezeichnenderweise widmete sich M. D. Dykstra, die im Rahmen der “Arabian Mission” viele Jahre ihres Lebens in Bahrein verbrachte, nicht nur theologischen und medizinischen Aspekten. Wie aus dem oben angeführten Zitat deutlich wird, thematisiert sie im Kontext der “*zār*-Feste” auch Verwandtschaft, Ethnizität und Gruppenkohäsion. Die Fragen, wer darf, wer soll, wer muss zu einem solchen *zār*-Fest eingeladen werden, schienen bereits damals – zumindest in der arabisch-persischen Golfregion – eine wichtige Rolle zu spielen.

Und heute? Der vorliegende Artikel versucht der Frage nachzugehen, welche Bedeutung die Konzeption von *zār*-Geistern für die Bevölkerung in der arabisch-persischen Golfregion, respektive am Shatt al-Arab, in der Gegenwart hat. Dabei ist vorauszuschicken, dass der themenrelevante Forschungsstand in Hinblick auf diese Region – abgesehen von ein paar wenigen, überwiegend älteren Arbei-

1 Mit Ausnahme von Literaturverweisen (Autorenname, Titel) sowie eingedeutschten Orts- und Eigennamen orientiert sich die in diesem Artikel verwendete Umschrift an den modifizierten Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).

ten – als großes Desiderat bezeichnet werden kann. Angesichts von enormen wirtschaftlichen, gesellschaftspolitischen und soziokulturellen Umbrüchen (Globalisierung, Verwestlichung), ethnischen Auseinandersetzungen (Khuzestan vs. Arabistan), religiösen Spannungen (Sunna vs. Schia), geschlechtlichen Konfrontationen (“Boyāt”, Emu) und damit verbundenen islamistischen Diskursen (“Fiṭra”), die allesamt für dieses Regionalgebiet bezeichnend sind, stellt sich umso mehr die Frage, welche Relevanz der Durchführung von *zār*-Ritualen hinsichtlich *rezenter* Identitätskonstruktionen zuteilwird. In diesem Beitrag soll daher der Versuch unternommen werden, eine vorsichtige Bestandsaufnahme des *zār*-Kults für die Gegend des Shatt al-Arab durchzuführen und damit verbundene Konstruktionsprozesse von Eigenem und Fremden arbeitshypothetisch zu beleuchten.

Die empirische Grundlage dieses Artikels bildet (1) eine umfangreiche systematische Literaturrecherche (arabisch-, persisch-, englisch-, französisch- und deutschsprachige Quellen) sowie eine Analyse des vorhandenen audiovisuellen Materials, (2) mehrere Expert/-inn/-en-Interviews mit Wissenschaftler/-inne/-n und Privatgelehrten, die mit der Durchführung von *zār*-Ritualen im Untersuchungsgebiet vertraut sind, sowie (3) eine themenrelevante Pilotstudie, welche von mir im Herbst 2008 primär unter der arabisch sprechenden Bevölkerung in der südwestiranischen Provinz Khuzestan (in geringerem Ausmaß auch in den Provinzen Bushehr, Fars und Hormozgan) durchgeführt wurde.²

2 Den folgenden Personen bin ich in diesem Zusammenhang zu besonderem Dank verpflichtet: Zum einen ist dies mein Kollege und Freund Bahram Gharedaghi, der sich seit vielen Jahren intensiv mit *Zār*-Ritualen auseinandersetzt und mich äußerst herzlich in seinem Haus in Arvand (Khuzestan) aufnahm. B. Gharedaghi, der mittlerweile sein Leben ganz dem *zār* gewidmet hat, besitzt ein beachtliches Repertoire an exklusivem Filmmaterial über *zār*-Veranstaltungen, an denen er selbst teilgenommen hat, und welches er mir und dem Phonogrammarchiv der ÖAW zur Verfügung stellte. Ihm verdanke ich neben ethnografischen Einsichten auch zahlreiche Hinweise zum Forschungsstand. Für ein mehrstündiges Experteninterview bedanke ich mich beim berühmten iranischen Filmemacher Mehrdad Oskoueï, der einen ethnologischen Film über den *zār*-Kult auf Qeshm drehte und mir viele hochinteressante Fallbeispiele, Hintergründe und Zusammenhänge vermittelte, die er im Zuge seines Feldaufenthalts erheben konnte. Explizit bedanke ich mich des Weiteren bei Stephan Procházka vom Wiener Institut für Orientalistik für seine Unterstützung und für das Zurverfügungstellen von transkribierten bzw. übersetzten *zār*-Liedern aus der Region des Shatt al-Arab sowie für eine schriftliche Fassung eines (bislang unveröffentlichten) Konferenzbeitrags. Für intensive Fachgespräche über rezente Transformationsprozesse in der arabisch-persischen Golfregion im allgemeinen und über die Bedeutung von *Zār* im speziellen bedanke ich mich bei Shahnaz Nadjmabadi (Asien-Orient-Institut,

Der vorliegende Artikel gliedert sich in drei Hauptkapitel. Zunächst wird kurz auf den Begriff *zār* und seine Bedeutungsvielfalt eingegangen; dann werde ich vor allem unter Bezugnahme auf meinen Feldaufenthalt (teilnehmende Beobachtung) und auf Grundlage der Expert/-inn/-en-Interviews die ethnografischen Aspekte zur Durchführung von *zār*-Ritualen am Shatt al-Arab behandeln. Im zentralen dritten Kapitel werde ich insbesondere auf gedachte und gelebte Zugehörigkeiten und Abgrenzungen im Untersuchungsgebiet eingehen. Dabei wird deutlich, dass die Frage nach dem Ursprung des *zār*-Kults für die “schwarzen Araber” am Shatt al-Arab ursächlich mit der Konstruktion ihrer eigenen ethnischen Identität korrespondiert.

Insgesamt muss zum Entstehen dieses Artikels festgehalten werden, dass eine auf umfassender Feldforschung beruhende sozialanthropologische Studie zum “*zār*-Kult am Shatt al-Arab” bislang fehlt und die vorliegenden Ausführungen mehr arbeitshypothetischen Charakter im Sinne von *work in progress* haben. Dieser Artikel mag dennoch seine Berechtigung haben, da er einen kleinen Beitrag zur Reflexion des bisherigen Forschungsstandes zu leisten vermag. Jenseits dessen liegt das Ziel dieses Artikels im Erschließen von möglichen Beziehungen zwischen Besessenheitsvorstellungen, Identitätskonstruktionen und ethnischen Grenzziehungen in der gegenwärtigen Golfregion. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den epistemologischen Grundlagen zuteil, die letztlich den kognitiven Konstruktionsprozessen von Eigenem und Fremden zugrundeliegen.

Universität Tübingen), die über eine ausgesprochene Expertise zu den persisch-arabischen Beziehungen in der Golfregion verfügt. Mein Dank gilt ferner Pedram Khosronejad (Department of Social Anthropology, University of St. Andrews), der mich im Zuge eines längeren Fachgesprächs auf wichtige Aspekte zur Folklorisierung von *zār*-Veranstaltungen im heutigen Iran aufmerksam machte. Ausdrücklich erwähnen möchte ich auch meine Kollegin Leyla Mehrnama, die am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien eine von mir betreute Diplomarbeit verfasste und im Zuge dessen den persisch-sprachigen Forschungsstand zum *zār*-Kult beleuchtete. Ihre fundierte Auseinandersetzung mit der klassischen Monografie “*Ahl-e Hava*” bildet zweifellos einen wichtigen Beitrag zum Untersuchungsgegenstand. Für einschlägige philologische Bemerkungen sowie für wichtige Literatur- und Internethinweise bedanke ich mich fernerhin bei Lorenz Nigst (Institut für Orientalistik der Universität Wien) mit dem mich bereits eine jahrelange fruchtbare Zusammenarbeit in anderen Themenbereichen (Pilgerwesen, Baraka) verbindet. Last – but not least – bedanke ich mich bei allen Interviewpartner/-inne/-n, die mir trotz der angespannten politischen Situation im Iran vertrauten und mich an ihrem Leben teilhaben ließen. Besonders erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhang Abdallah und all die Freunde aus Fallāḥīya.

1 Zār – zur Begriffsklärung

Folgt man der Fachliteratur, so gibt es im Wesentlichen zwei unterschiedliche Erklärungsansätze für die etymologische Herkunft des Begriffs *zār*. Zum einen – sehr naheliegend für alle Arabisch Sprechenden – wird ein etymologischer Zusammenhang zur arabischen Wortwurzel *z-w-r* hergestellt (*zāra* – besuchen, heimsuchen; *zā'ir* – Besucher; *ziyāra* – der Besuch); bestimmte Geister würden demnach ihre Menschen “besuchen”. Zum anderen wird in der wissenschaftlichen Literatur die Auffassung vertreten, dass der Begriff *zār* abessinischen Ursprungs ist und vom Namen der höchsten Gottheit der Kuschiten abgeleitet wurde (vgl. dazu beispielsweise al-Shahi 1984: 29 f.; Bose 1992: 43). Zu Recht weist Doumato (2000: 171) darauf hin, dass es sich auch um eine Rückführung handeln könnte: “[I]t may well have been an Arabic loan word adopted into Amharic and reintroduced into Arabic by the Ethiopian slaves who were the leading Zār performers in the Gulf.”

Die rezente Verwendung des Begriffs *zār* ist äußerst vielschichtig und komplex. Sowohl in der Fachliteratur als auch in der Alltagssprache der Menschen in der Golfregion bezeichnet *zār* eine Vielzahl von Dingen, die – epistemologisch betrachtet – auf sehr unterschiedlichen Bezugsebenen angesiedelt sind. Meinen eigenen Erhebungen zufolge lassen sich mindestens neun unterschiedliche Konnotationen identifizieren:

- zār*₁ bezeichnet eine Kosmologie bzw. eine Religion (“*zār*-Kult”);
- zār*₂ dient als Bezeichnung für eine Gruppe von Menschen, die dieser Kosmologie/Religion anhängen (im Sinne von *ahl zārān*; wörtl. *zār*-Familie);
- zār*₃ als Bezeichnung für eine Gruppe von Geistern, die innerhalb dieser Kosmologie eine zentrale Rolle spielen (“*zār*-Geister”);
- zār*₄ eine rituelle Veranstaltung in deren Mittelpunkt die Interaktion mit den *zār*-Geistern steht;
- zār*₅ ein Heilverfahren, welches Menschen von (psychischen) Krankheiten heilt;
- zār*₆ eine Bezeichnung für eine bestimmte Musikgattung;
- zār*₇ eine Bezeichnung für bestimmte Tänze;
- zār*₈ als Thema von modernen Theaterstücken, Verfilmungen und literarischen Werken;
- zār*₉ als Folklore: eine exotische Thematik, ein boomender Publikumsmagnet mit dem man gute Geschäfte machen kann.

Innerhalb der Sozialanthropologie ist sowohl der Begriff des *Kults* als auch der Begriff der *Besessenheit* etwas umstritten. Beide Begriffe sind hier nur als behelfsmäßige Arbeitsbegriffe zu verstehen – wobei ich mich bei *Kult* an Turners Definition im Sinne von *cult of affliction* orientiere (vgl. Granzow 2008: 12 f.); zum Begriff der *Besessenheit* (vgl. Basu 2002: 41–44) möchte ich vorab anmerken, dass es bei *zār* nicht um die Vertreibung der Geister oder um das Austreiben eines Dämons aus dem menschlichen Körper (Exorzismus) geht, sondern vielmehr um ein ständiges Ausverhandeln mit ihnen: man möchte sich mit den *zār*-Geistern versöhnen.³

2 Ethnografische Notizen zu Besessenheitsritualen und Identitätskonstruktionen am Shatt al-Arab

2.1 Vorbemerkungen zum Untersuchungsraum: Khuzestan versus Arabistan

Die Provinz Khuzestan liegt im äußersten Südwesten des Iran. Sie ist mehrheitlich von Arabern besiedelt, die zum Teil separatistische Bestrebungen haben und sich vom persischsprachigen Iran deutlich abzugrenzen versuchen. Sie nennen ihr Land Arabistan; eine Bezeichnung, die wiederum die Perser/-innen nicht gerade gerne hören. Die gegenseitigen Ressentiments sind auf beiden Seiten sehr stark ausgeprägt, wenngleich sich sowohl die persische als auch die arabische Bevölkerung in Khuzestan/Arabistan (von den christlichen Minderheiten abgesehen) zur 12'er Schia – und somit zur iranischen Staatsreligion – bekennen. Bei meinen Feldaufenthalten in den südöstlich gelegenen Provinzen Fars und Bandar Abbas habe ich den Eindruck gewonnen, dass die dort lebenden (sunnitischen!) Araber wesentlich integrierter mit der (schiihischen) persischsprachigen Bevölkerung zusammenleben als dies in Khuzestan/Arabistan der Fall ist.⁴

3 Vgl. Natvig (1998); Lewis (1991); Makris (2000); al-Harban (2005) sowie die folgenden Ausführungen.

4 Zu den Spannungen zwischen Persern und Arabern in historischer Hinsicht, respektive zur Siedlungsgeschichte der iranischen Golfküste, siehe Nadjmabadi (2005). Im Rahmen meiner Pilotstudie (Herbst 2008) war meine Rolle als ethnologischer Feldforscher durch den Umstand bestimmt, dass mein gesprochenes Arabisch als “flüssig” bezeichnet werden kann (nicht so meine Persischkenntnisse) – was mir bei den meisten Arabern Tür und Tor öffnete. Gleichsam reagierten manche Perser auf meine einseitigen Sprachkompetenzen eher mit Befremden. Dies war vor allem in Khuzestan der Fall; demgegenüber scheint das Hin-und-Her-Wechseln zwischen verschiedenen Sprachen im Großraum Bandar Abbas mit deutlich weniger Emotionen verbunden zu sein.

Auf Fragen der Ethnizität werde ich gegen Ende des Textes noch ausführlicher eingehen, möchte jedoch gleich an dieser Stelle erwähnen, dass – trotz einer gewissen Folklorisierung, wie sie gegenwärtig im Großraum Bandar Abbas beobachtet werden kann – die Existenz des *zār*-Kults im Iran vielen Iraner/-innen nicht bewusst ist. Dies gilt nicht nur für die Farsi-Sprechenden, sondern auch für die “weißen Araber” in Khuzestan/Arabistan, wo der *zār*-Kult nahezu ausschließlich Sache der “schwarzen Araber” zu sein scheint.⁵

Wenn auch die (nach außen gerichteten) Grenzen zwischen den *ahl-zīrān*, also denjenigen, die an *zār*-Ritualen und dem dazugehörigen Glaubenssystem teilhaben, und denjenigen, die das nicht tun, im heutigen Khuzestan/Arabistan nicht so undurchlässig und absolut gezogen werden wie dies etwa von Gholam Hoseyn Sa’di vor mehr als 40 Jahren für die Inselwelt bei Bandar Abbas beschrieben wurde (vgl. Marsden 1972; Bashiri 1983), so gilt dennoch ein striktes Endogamiegebot (das – wie überall auf der Welt – in Einzelfällen de facto immer wieder gebrochen wird und prinzipiell als eine *normative* Festlegung verstanden werden muss).

Dort wo die *zār*-Geister zum fixen Bestandteil des menschlichen Glaubenssystem gehören und die Veranstaltungen keinen folkloristischen Hintergrund haben, werden die rituellen Handlungen im Kontext des *zār*-Kults meiner Beobachtung nach eher “vertraulich” und unbemerkt von den Islamischen Ordnungshütern praktiziert. Und das aus gutem Grund: Verschiedene rituelle Elemente, wie beispielsweise das Trinken von Blut, wären für die meisten Außenstehenden wahrscheinlich nur sehr schwer mit den gemeinhin bekannten Prinzipien der 12’er Schiitischen Glaubensdoktrin vereinbar. Der Vorwurf der Häresie liegt in der Luft und könnte die “schwarzen Araber”, die ohnedies mit rassistischen Vorurteilen zu kämpfen haben und ökonomisch betrachtet tendenziell zum ärmeren Teil der Bevölkerung zählen, zusätzlich unter Druck bringen (vgl. dazu beispielsweise Kapteijns and Spaulding 1996).

2.2 Sich mit den Geistern aussöhnen: Zur ideellen Konzeption der *zār*-Geister und damit einhergehenden rituellen Interaktionen

Generell wird im Rahmen des *zār*-Kults von der Existenz unterschiedlicher Arten von *zār*-Geistern ausgegangen, mit denen sich die Menschen immer wieder aufs Neue arrangieren und versöhnen müssen – um mit diesen Entitäten möglichst im Einklang zu leben (vgl. al-Shahi 1984: 28–38; Natvig 1988: 57). So gesehen handelt es sich bei den *zār*-Geistern nicht um “irgendwelche wild gewordenen” Dämonen, die die Menschen bedingungslos verfolgen.

In Khuzestan/Arabistan besteht die Vorstellung, dass die *zār*-Geister den Menschen sehr nahe stehen und dass darüber hinaus jeder Mensch vier oder fünf *zār*-Geister besitzt, die ganz speziell ihm persönlich zugeordnet sind. Wenn Menschen *zār*-Veranstaltungen durchführen, dann primär mit der Intention, durch rituelle Handlungen die relevanten Geister herbeizurufen, mit ihnen zu kommunizieren und sie nach ihren Wünschen und Bedürfnissen zu befragen (s. u.). Ziel der *zār*-Rituale ist das Verhandeln mit den Geistern und schließlich die Erfüllung ihrer Wünsche und Forderungen. Doch ist es bei *zār*-Veranstaltungen *niemals* ein Ziel, die *zār*-Geister zu vertreiben oder gar zu vernichten. Daher wäre es auch verfehlt, im Kontext von *zār*-Ritualen von Geisteraustreibung oder Exorzismus zu sprechen.

Von meinen Untersuchungen zu “Begegnungen mit Ğinn” im Großraum Syrien ausgehend (Fartacek 2002, 2010), erinnert mich die gedachte Zuordnung der *zār*-Geister zu individuellen Menschen an das Konzept des *qarīn*; also an den Glauben, dass jeder Mensch einen Doppelgänger oder eine Doppelgängerin in der Welt der Dämonen hat. Diese Vorstellung findet auch in der Sunna ihre Entsprechung. So soll der Prophet Muhammed explizit davon gesprochen haben, dass jeder Mensch einen solchen “dämonischen” Doppelgänger besitze: “The Prophet is reported to have said: ‘There is not one of you who does not have a Qarin derived from the Jinn’ and ‘There is no descendant of Adam who does not have a Shaytan attached to him’” (zitiert nach Fahd 1997: 407). Die Vorstellung dieser Doppelgänger-Dämonen hat in unterschiedlichsten lokalen Traditionen Eingang gefunden (vgl. dazu beispielsweise Winkler 1936). Besondere Relevanz wird dem *qarīn* oft im Kontext von schwarzer Magie zuteil, indem der Scheich, wenn er etwas über einen bestimmten Menschen wissen will, dessen *qarīn* befragt (Fartacek 2010: 61).

Wenn meine Gesprächspartner/-innen aus der

⁵ Die Begriffe “schwarze Araber” und “weiße Araber” sind im Rahmen des vorliegenden Artikels nicht als ethnische, sondern als emische Kategorien zu verstehen, die primär von jenen Menschen verwendet werden, die an *zār*-Veranstaltungen regelmäßig teilnehmen und sich selbst als “schwarze Araber” bezeichnen (siehe auch weiter unten).

zār-Gemeinschaft allgemein über die Welt der *zār*-Geister erzählten, so wurde immer wieder darauf verwiesen, dass es in etwa so sei wie bei den Menschen: Es gebe unter den *zār*-Geistern solche, die man fürchten müsse und andere, die relativ harmlos seien. Es gebe welche, die das Böse im Kopf hätten und welche, die es gut mit dem Menschen meinten. Manche seien in ihren Wünschen und Forderungen unverschämt, andere könnten relativ einfach befriedigt werden. Die Welt der *zār*-Geister wird in Khuzestan/Arabistan also analog der menschlichen entworfen – wie bei den Menschen so gibt es auch unter den *zār*-Geistern gute und böse, schlaue und dumme, barmherzige und unbarmherzige, gläubige und ungläubige.

Auch diese Sichtweise, dass die Welt der *zār*-Geister letztlich einem Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft gleicht, stellt eine bemerkenswerte Parallele zu den syrischen Konzeptionen hinsichtlich der “Welt der Ğinn” dar (vgl. Fartacek 2010: 59 f.). Allerdings wurde von meinen Gesprächspartner/-innen am Shatt al-Arab immer wieder betont, dass die *zār*-Geister von den *ġinn* deutlich zu unterscheiden seien. Letztere würden eher mehr Probleme bereiten und im Gegensatz zu den *zār*-Geistern könne man mit ihnen *nicht* verhandeln.

Charakteristisches Kernelement in der Konzeption der *zār*-Geister sind deren unterschiedliche Herkunftsregionen: So gibt es eine Gruppe von *zār*-Geistern, die aus Ostafrika stammt, eine andere Gruppe stammt aus Südarabien, insbesondere aus der Gegend von Aden, eine weitere Gruppe von *zār*-Geistern stammt aus Syrien, eine aus der Golfregion bzw. aus dem Oman und schließlich gibt es auch eine Gruppe von *zār*-Geistern, die aus dem Iran stammt. Dementsprechend sprechen die *zār*-Geister unterschiedliche Sprachen. Das Spektrum reicht dabei von Suaheli und Amharisch über Arabisch bis hin zum Persischen. Wenn nun die Rede davon ist, dass jeder Mensch vier bis fünf Geister hat, die ihm persönlich zugeordnet sind, so geht dies mit der Vorstellung einher, dass jeder Mensch einen ostafrikanischen, einen südarabischen, einen syrischen, einen persischen und/oder einen *zār*-Geist aus der Golfregion hat.

Jenseits der geografischen Zuordnung lassen sich die *zār*-Geister auch nach ihren Vorlieben für bestimmte Farben gliedern: Eine Gruppe liebt vor allem die Farbe Grün; eine andere Gruppe die Farbe Rot; wieder eine andere Gruppe die Farbe Gelb-Braun und es gibt noch weitere Gruppen. Manche Interviewpartner/-innen betonten mir gegenüber ferner, dass sich die *zār*-Geister auch durch verschiedene Vorlieben für bestimmte Nahrungsmittel oder auch für bestimmte Körperteile in unterschied-

liche Gruppen unterschieden. So gäbe es beispielsweise eine Gruppe, die sich von den Zähnen angezogen fühle; d. h., diese *zār*-Geister lieben es, wenn man ihnen die Zähne zeigt.

Darüber Bescheid zu wissen, ist insofern von zentraler Bedeutung als man sich die jeweiligen Präferenzen der einzelnen *zār*-Geister bei den *zār*-Veranstaltungen zu Nutze macht, wenn es etwa darum geht, einen bestimmten Geist herbeizurufen. Will man etwa eine Zusammenkunft gezielt einem *zār*-Geist widmen, der zur Gruppe der Roten zählt, so wird der ganze Raum festlich rot geschmückt, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ziehen sich rote Kleidung an – und je nachdem welche kulinarischen Vorlieben der *zār*-Geist hat, werden entsprechende Leckerbissen kredenzt. Folgerichtig kommen bisweilen eigene Tänze zum Einsatz, in denen die Teilnehmer/-innen den Mund öffnen und ihre Zähne zeigen (gedacht für jene *zār*-Geister, die die Zähne lieben).

Jenseits dieser Gruppen von unterschiedlichen *zār*-Geistern gibt es auch am Shatt al-Arab (so wie in den anderen Regionen des *zār*-Kults) die Konzeption von einzelnen, besonders berühmten *zār*-Geistern, die auf islamische Mystiker zurückzuführen sind, wie beispielsweise ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (1077–1166 n. Chr.). Im Rahmen einer *zār*-Veranstaltung wird dieser *zār*-Geist mit “Sayyid Ġilānī” angesprochen.

2.3 Zeitliche Dimensionen bei der Durchführung von *zār*-Veranstaltungen

Im Jahreszyklus des Sonnenjahrs betrachtet eignen sich gleichermaßen der Winter wie der Sommer bzw. der Frühling wie der Herbst für die Durchführung von *zār*-Veranstaltungen. Doch gemäß des Islamischen Mondkalenders gibt es günstigere und weniger günstige Zeiten: Eine besonders gute Zeitspanne ist der Islamische Monat Sha‘bān; demgegenüber werden in den Monaten Muḥarram, Ramaḍān⁶ sowie in der ersten Hälfte des Monats Šafar grundsätzlich keine *zār*-Rituale durchgeführt.

Was nun die tageszeitliche Dimensionierung sowie die Dauer der einzelnen *zār*-Veranstaltungen betrifft, so beginnen diese – nach Auskunft meiner Interviewpartner/-innen – üblicherweise spätabends gegen 23.00 Uhr. Grob gesprochen gliedern sich diese Zusammenkünfte in drei Phasen zu je ein-

6 Auch außerhalb des *zār*-Kults besteht vielfach die Vorstellung, dass die Ğinn im Ramaḍān gefesselt seien. Vgl. dazu beispielsweise Canaan (1929: 21), der in diesem Kontext auch auf Sunna und Koran verweist.

einhalb Stunden. Dazwischen gibt es jeweils eine Pause von etwa einer halben Stunde, in der Tee getrunken, gegessen und geraucht wird.

Die drei Hauptphasen sind in weitere Unterphasen gegliedert, wobei sich diese primär auf die regionalen Identitäten der jeweils angesprochenen *zār*-Geister beziehen. Werden beispielsweise zuerst die arabischen Geister in ihrer Sprache angesprochen, folgt dann eine Sequenz für die afrikanischen Geister. Den Abschluss bildet in der Regel die "Einigung", die meist aus einer Mixtur unterschiedlicher Sprachen und Rhythmen besteht. Welche Sprachen und Dialekte bzw. welche Musikrhythmen letztlich zum Einsatz kommen sowie deren konkrete Phasenabfolge, sind von Fall zu Fall verschieden und stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit den jeweiligen Gründen für die Durchführung der *zār*-Veranstaltung bzw. mit den im Vorhinein zu treffenden Vereinbarungen (siehe weiter unten). Die meisten *zār*-Veranstaltungen enden gegen 4.30 Uhr – noch vor Sonnenaufgang.

Literaturhinweisen zufolge, dass manche *zār*-Veranstaltungen oft mehrere Tage lang dauern können – wie beispielsweise "in the case of a person who has been possessed for the first time the ritual may last a number of days and nights" (Marsden 1972: 28) – dürften (so sie überhaupt vorkommen) im heutigen Khuzestan/Arabistan eher die Ausnahme sein.

2.4 Diagnose und Heilung von Krankheit

Fragt man nach den konkreten Zielen, Hoffnungen und Erwartungen, die die Menschen an die Durchführung von *zār*-Ritualen knüpfen, so bekommt man meist zur Antwort, dass sie der Heilung von Krankheit dienen. Ist ein Mitmensch erkrankt oder hat er psychische Probleme, so kommen zwei unterschiedliche Verfahren zum Einsatz, die meinen Erhebungen zufolge quasi Seite an Seite nebeneinander existieren:

1) Man bereitet eine *zār*-Veranstaltung, um die entsprechenden *zār*-Geister zu befragen, *warum* sie der Person Schwierigkeiten machen und welche Wünsche und Forderungen sie haben. Im Zuge dieser *zār*-Veranstaltung wird mit den Geistern über deren Forderungen verhandelt und es kommt zum Abschluss eines Vertrags (*ʿaqd*). In weiterer Folge versucht man den Forderungen der *zār*-Geister gerecht zu werden bzw. den Vertrag zu erfüllen. Als direkte Folge dieser Vertragseinlösung darf die Genesung des betreffenden Menschen erwartet werden. Hier beste-

hen auffällige Parallelen zu der in vielen Teilen der orientalischen Welt üblichen volksreligiösen Praxis des Ablegens und Einlösen von Gelübden (*naḍr*, *nuḍūr*) – vgl. dazu beispielsweise Fartacek (2011: 10–12); aus sozialanthropologischer Sicht verleiht ein solches rituelles Vorgehen für die betroffenen Menschen *Erwartungssicherheit* (vgl. Fartacek 2010: 174–183).

2) Zum Einsatz kommt zunächst ein diffiziles Inventar für die Krankheitsdiagnose. Wenn jemand körperlich erkrankt oder über psychische Probleme klagt, so kann die *māmā-zār* oder der *bābā-zār* mit der betroffenen Person ein ausführliches Vorgespräch führen. Danach legt sich die *māmā-zār* oder der *bābā-zār* schlafen und legt dabei ein Stoffstück des Patienten unter den Kopfpolster. In der Folge erhält die *māmā-zār* / der *bābā-zār* einen (prophetischen) Traum, der ganz genau Aufschluss über die eigentlichen Probleme des Kranken gibt und auch darüber, was sich die *zār*-Geister wünschen. Nicht immer fordern die *zār*-Geister die Durchführung einer *zār*-Veranstaltung, es können auch andere Wünsche sein – wie beispielsweise die Pilgerfahrt zum Heiligtum des al-Ḥaḍr (auf halben Weg zwischen Abadan und Arvand) oder das Ablegen eines Gelübdes bei Sayyid ʿAbbās in Abadan (dort, wo die Gelübde die größte Verbindlichkeit haben; vgl. Young 1977: 45) oder der *zār*-Geist fordert materielle Geschenke, die ihm im Zuge einer rituellen Handlung überreicht werden müssen. Im Rahmen des Vorgesprächs mit dem Kranken bzw. im Rahmen des Traumes der *māmā-zār* oder des *bābā-zār* kann unter Umständen deutlich werden, dass im konkreten Fall nicht die *zār*-Geister der Auslöser sind, sondern gänzlich andere Ursachen für das Schlechtergehen des Menschen verantwortlich sind. In diesem Kontext kommen dann oft andere traditionelle Heilverfahren aus dem Bereich der Arabischen Medizin (*aṭ-ṭibb al-ʿarabī*) bzw. des sogenannten *Volksislams* (*ad-dīn aš-šaʿbī*) zur Anwendung.

Nach Auskunft einer *māmā-zār*, die im Gespräch mit mir diese beiden Möglichkeiten erläuterte, könne es in seltenen Fällen auch vorkommen, dass jemand nur vorgebe, Schwierigkeiten zu haben oder krank zu sein. Allerdings würde sie dies bereits beim Vorgespräch – oder allerspätestens im Zuge ihres Traumes – bemerken. Sie würde solche Menschen dennoch nicht tatenlos nach Hause schicken oder gar des Raumes verweisen, sondern mit ihnen freundlich plaudern, und falls sich herausstellen sollte, dass es dem Menschen ernst sei und er unabhängig von seinem Gesundheitszustand den ex-

pliziten Wunsch habe, eine *zār*-Veranstaltung, die speziell ihm bzw. seinem *zār*-Geist gewidmet sei, durchzuführen, so könne man das ruhig machen.

2.5 Metaphysische Interaktionen: Verhandlungen, Opfertagen und das Trinken von Blut

Wenn in den *zār*-Veranstaltungen die jeweiligen Geister herbeigerufen werden, so spielen dabei einerseits der Patient (*marīd*), also die Person derentwegen die *zār*-Veranstaltung durchgeführt wird, und andererseits der rituelle Leiter der Veranstaltung (*bābā-zār*) oder die rituelle Leiterin (*māmā-zār*) eine Schlüsselrolle. Letztere führen (oft unter Einsatz von Stockschlägen) die Verhandlungen mit dem *zār*-Geist des Patienten. Der Patient fällt dabei in Trance (*ḡaybūba*, *duhūl*) und der Geist spricht aus dessen Mund.

Die Phase der wörtlichen Kommunikation mit dem *zār*-Geist dauert meist nur einige Minuten lang. Im Zuge dessen wird der *zār*-Geist zunächst nach seinem Namen und nach seiner Herkunft befragt und danach, warum er dem betreffenden Menschen Schwierigkeiten bereitet und was seine Forderungen sind. Dabei muss es sich nicht immer um einen der vier bis fünf *zār*-Geister handeln, die der jeweiligen Person unmittelbar zugeordnet sind. Es kann auch ein "fremder" *zār*-Geist sein, der einem Menschen Probleme bereitet, wenngleich dies eher selten der Fall ist. Gelegentlich soll es sogar vorkommen – so meine Interviewpartner/-innen – dass der *zār*-Geist in einer Sprache spricht, die der Patient oder die Patientin im Alltagsleben nicht beherrscht (im Sinne von Xenoglossie).

Die Forderungen der *zār*-Geister können, wie bereits erwähnt, sehr unterschiedlich sein. Häufig handelt es sich um materielle Gaben, wobei hier von meinen Gesprächspartner/-innen immer wieder ein Goldring oder ein Ring mit einem Edelstein genannt wurde. Oft beziehen sich die vom *zār*-Geist geäußerten Forderungen auch auf die konkrete Ausgestaltung einer *zār*-Veranstaltung, auf die Art der Speisen oder auf die Dekoration. Ein wichtiges Element dabei ist, dass mit den *zār*-Geistern bezüglich ihrer konkreten Wünsche *verhandelt* werden kann. Manche *zār*-Geister – so wurde mir immer wieder erzählt – seien nämlich in ihren Forderungen unverschämt. In solchen Fällen appelliert die *māmā-zār* oder der *bābā-zār* an die Vernunft des *zār*-Geistes und versucht, ihn davon zu überzeugen, dass seine Forderungen überzogen sind, da es sich beispielsweise die betreffende Person schlichtweg finanziell nicht leisten könne, sei netwegen eine dermaßen große *zār*-Veranstaltung durchzuführen oder gar einen

so teuren Ring zu kaufen. Oder man versucht, sich mit dem *zār*-Geist dahingehend zu einigen, dass die teure *zār*-Veranstaltung erst zu einem späteren Zeitpunkt durchgeführt wird, weil der Kranke oder dessen Familie momentan kein Geld habe, jedoch in ein, zwei Jahren genug angespart hätte.

Ein Schlüsselement im Rahmen dieser rituellen Handlungen bildet die oft gestellte Forderung nach dem Trinken von Blut. Der *zār*-Geist verlangt eine bestimmte Menge bestimmten Blutes, welches der Patient oral einnehmen muss. Im übertragenen Sinn wird dieses Blut jedoch vom *zār*-Geist "getrunken", das diesen zusätzlich stärkt.

Wenn das Trinken von Blut gefordert wird, so ist dies immer mit dem Vollzug eines Schlachtopfers verbunden. In der Regel definiert der *zār*-Geist in seinen Forderungen ganz genau, welches Tier oder welche Tiere geschlachtet werden müssen. Meistens sind es Ziegen; aber auch Schafe, Kühe oder Hühner (insbesondere Hähne) dienen als Opfer. Meinen Vorerhebungen zufolge geht es dabei nicht so sehr um den rituellen Akt des Schlachtens, also um das "Hervorbereitenlassen des Blutes" oder darum, dass der *rūḥ* (Lebensgeist) eines Tieres anstelle des eigenen Lebens geopfert wird (in Anspielung an die Überlieferung von Abraham, der seinen Sohn Ismail opfern wollte; vgl. Fartacek 2003: 187–193). Das Schlachten des Tieres wird meist irgendwann am Nachmittag vor der Nacht der *zār*-Veranstaltung ohne größeres Aufheben erledigt.⁷ Das Blut wird dann in Gläsern abgefüllt und zwischengelagert. Doch der als "wirklich wichtig" angesehene Part findet dann während der *Zār*-Veranstaltung statt, wo der Patient das Blut – für seinen *zār*-Geist – trinkt.

Wie die *māmā-zār* im Gespräch mit mir immer wieder betonte, würde durch das Trinken von Blut der *zār*-Geist größer, stärker und mächtiger werden: Es sei nicht der Kranke selbst, der durch das Blut unmittelbar gestärkt werde, vielmehr werde sein *zār*-Geist gestärkt – und erst in weiterer Folge könne dies wiederum dem Kranken zugutekommen. Diese Aussage ist insofern interessant, als sich in der Literatur Hinweise finden (z. B. Sa'idi 1967: 42), wonach eine *māmā-zār* oder ein *bābā-zār*, bevor sie oder er ein solcher wird, mehrmals reichlich

⁷ Vgl. dazu jedoch die Ausführungen von Dykstra (1918: 22), die davon berichtet, dass das Opfertier zuvor geschmückt, misshandelt und zweimal vom Patienten geritten werden muss: "Immediately after this the ram is killed. This is done by the 'abu' [*bābā zār*; Anm. d. Verf.] or 'um' [*māmā zār*; Anm. d. Verf.] as the case may be, assisted by the zaar, as the possessed one is called, and a third party. The head of the ram is held over a large tray or dish, for not a drop of blood must be spilled or wasted. When the beast is killed, a glass is filled with the blood and into it is put some saffron and some sugar and the zaar drinks while the blood is warm."

Blut zu sich nehmen müssen. Dahinter steckt die Grundüberlegung, dass die rituellen Führerinnen und Führer zur Durchführung der Verhandlungen einen besonders starken und mächtigen *zār*-Geist benötigen.

Wie viel Blut vom *zār*-Geist eingefordert wird, ist sehr unterschiedlich; meist jedoch sind die Mengen durchaus beachtlich. So erzählte mir beispielsweise die *māmā-zār* von einem Fall aus ihrem Zuständigkeitsbereich: Ein *zār*-Geist hat den Wunsch, dass jedes Jahr eine spezielle *zār*-Veranstaltung extra nur für ihn durchgeführt wird, im Zuge derer er fünf Gläser (zu je einem Viertel Liter) Blut trinken will. Das wird auch so gemacht. Jedes Jahr zu einem bestimmten Zeitpunkt gibt es diese Veranstaltung, wo die betreffende Frau für ihren *zār*-Geist fünf Gläser Blut zu sich nimmt. Im Übrigen macht dieser *zār*-Geist "seinem" Menschen sonst keinerlei Schwierigkeiten, denn das ist quasi der "Deal": Jedes Jahr 5 Gläser Blut, dafür aber keine weiteren Forderungen und keine weiteren Probleme.

2.6 Genderbeziehungen: Zur sozialen Rolle der *māmā-zār* und des *bābā-zār*

Grundsätzlich sind es sowohl Frauen als auch Männer, die in der Region des Shatt al-Arab als Ritualmeisterinnen oder Ritualmeister agieren. Dementsprechend sind *zār*-Veranstaltungen in Khuzestan/Arabistan sowohl Sache der Frauen als auch Sache der Männer.⁸ In der Regel nehmen beide Geschlechter an den *zār*-Veranstaltungen teil. Es gibt aber auch *zār*-Veranstaltungen, die nur für Frauen sind und (seltener) auch solche, an denen ausschließlich die Männer teilnahmeberechtigt sind. Die *māmā-zār* oder der *bābā-zār* klärt stets mit den Patienten im Vorfeld ab, was ihnen lieber ist: eine gemischtgeschlechtliche Veranstaltung oder eine nur für die Gruppe des eigenen Geschlechts.

Im Zuge meines Aufenthalts im Herbst 2008 eignete sich der Fall, dass bei einer ursprünglich gemischtgeschlechtlich geplanten Veranstaltung im letzten Moment ein paar Männer aus terminlichen Gründen absagen mussten. Da nur noch zwei (nicht verwandte) Männer als Teilnehmer übrig geblieben waren, änderte man im letzten Moment den Plan und veranstaltete – auf Wunsch der Patientin – eine Zusammenkunft an der ausschließlich Frauen teilnahmeberechtigt waren.

Immer wieder wurde mir gegenüber vehement betont, dass es bei den gemischtgeschlechtlichen *zār*-Veranstaltungen niemals zu unsittlichen Handlungen oder Annäherungen käme. Dies sei – so meine Gesprächspartner/-innen – einer der häufigsten Vorwürfe derjenigen, die erklärtermaßen *nicht* an derartigen Zusammenkünften teilnahmen und deshalb eine schlechte Meinung hätten.

Meinen eigenen Beobachtungen zufolge sind die Beziehungen zwischen den Geschlechtern unter der "dunkelhäutigen" Bevölkerung (bzw. unter jenen Menschen in Khuzestan, die an *zār*-Ritualen teilnehmen) auch in den alltagsweltlichen Interaktionen deutlich liberaler als dies bei anderen Bevölkerungsgruppen in der Golfregion der Fall ist. Bezeichnenderweise hatte ich vor allem unter den sogenannten "weißen Arabern" den Eindruck gewonnen, dass diese die Segregation der Geschlechter – gemessen am allgemeinen Niveau der arabisch-islamischen Welt – auf eine besonders nachdrückliche Weise betreiben.

Vom gesellschaftlichen und rituellen Stellenwert her scheint es zwischen der *māmā-zār* und dem *bābā-zār* keine hierarchischen Unterschiede zu geben. Es ist nicht so, dass der *bābā-zār* über der *māmā-zār* steht oder die *māmā-zār* über dem *bābā-zār*, vielmehr können grundsätzlich sowohl Männer als auch Frauen als rituelle Führer oder Führerinnen tätig werden. Oft wird dieses Amt innerhalb der Familie "vererbt", jedoch müssen die Anwärter oder Anwärterinnen in allen Fällen eine jahrelange Ausbildung absolvieren, indem sie bei einem *bābā-zār* oder bei einer *māmā-zār* lernen und zunächst als Helfer oder Helferinnen tätig sind. Obendrein müssen diese Menschen über spezielle Fähigkeiten verfügen, wobei in diesem Zusammenhang immer wieder eine besonders gute Stimme als Voraussetzung genannt wurde: Die *zār*-Geister kämen nur dann, wenn man ein "richtiges" Fest feiere bei dem "schön" (im Sinne von *korrekt*) gesungen werde.

Beide – sowohl *bābā-zār* als auch *māmā-zār* – verfügen innerhalb der örtlichen gesellschaftlichen Strukturen über eine vergleichsweise hohe soziale Stellung. Ich erlebte sie in allen Fällen als absolute Respektpersonen, die nicht nur über eine kräftige Stimme, sondern auch über ein äußerst selbstsicheres Auftreten verfügten. Bemerkenswerterweise handelt es sich bei diesen Menschen traditionellerweise um Analphabeten – ein Umstand der auch bei der "dunkelhäutigen Bevölkerung" in dieser Region heutzutage eher selten ist. Dies ist insofern hoch interessant, als das ein ganz entscheidender und wichtiger Unterschied ist zu jenen Scheichs, deren magische Handlungen in der Literatur oft unter dem Begriff *Volksislam* subsumiert

⁸ In der Literatur zum *zār*-Kult in Ägypten und Sudan findet man gelegentlich die etwas verallgemeinernde Behauptung, dass die Durchführung von *zār*-Ritualen ausschließlich eine Angelegenheit der Frauen sei (vgl. Boddy 1988, 1989, 2010; Nabhan 1994; Schulz 2007).

werden (Kriss und Kriss-Heinrich 1962). Außerhalb des *zār*-Kults arbeitet jeder noch so peripher angesiedelte Sheikh im Kontext der Dämonologie u. a. mit Zahlenmystik und Buchstabenmagie – die Kenntnis der Schrift bildet dabei eine unabdingbare Voraussetzung. So wäre es beispielsweise in Syrien vollkommen undenkbar, dass ein Scheih oder eine Scheiha nicht lesen und schreiben könnte. Schließlich ist das Wissen um Magie auch innerhalb der *little tradition* im Bereich des Islams zu einem hohen Maße ein schriftgebundenes. Doch lassen sich unter Umständen Parallelen ziehen zur islamischen Tradition der “blinden und schriftlosen Propheten”, die einen besonderen Draht zu Gott haben und im Sinne “lebender Heiliger” Gott besonders nahe stehen.

Eine *māmā-zār*, mit der ich ein ausführliches Interview führen konnte, wies mehrmals darauf hin, dass sie selbst kaum lesen und schreiben könne – so als wäre eben dies eines der Wesensmerkmale, das sie von den anderen “normalen” Menschen unterscheidet. Aus sozialanthropologischer Perspektive könnte diese “bewusste Nichtkenntnis der Schrift” auch so erklärt werden, dass die im Koran und Sunna explizit enthaltenen Anforderungen für ein gottgefälliges Leben und für das Befolgen des “Geradlinigen Weges” (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) im Kontext der *zār*-Rituale irrelevant sind. Darüber hinaus könnte die “bewusste Schriftlosigkeit” dieser Würdeträgerinnen oder Würdeträger auch als eine provokante Ansage gegen die Gelehrtenengesellschaft interpretiert werden.

Nicht zufälligerweise finden sich in der Biografie einer *māmā-zār* oder eines *bābā-zār* oft deutlich dissoziative Elemente (Fartacek and Nigst 2014; s. a. Young 1975: 578–582); ihr Leben verläuft stets anders als das der normalen Menschen. Über die Großmutter (VaterMutter) der oben erwähnten *māmā-zār* wird Folgendes erzählt: Sie war eine sehr berühmte *māmā-zār*, deren Bekanntheit bis weit über Hormoz hinaus reichte. In früheren Lebensjahren arbeitete sie bei einem Großgrundbesitzer, einem Scheich, als Dienerin. Eines Tages wurde sie von diesem *sheikh* beschuldigt, etwas gestohlen zu haben. Sie sagte zu ihm (sinngemäß): “Ich war dir gegenüber jahrelang loyal. Aber du bist es offensichtlich nicht. Mit dem heutigen Tag werde ich dich verlassen!” Daraufhin ging sie einfach fort. (Ein solches Auftreten, so meine Interviewpartner/-innen, sei für das Haushaltspersonal in dieser Gegend normalerweise vollkommen undenkbar.) Sie verließ den Scheich für immer und errichtete am Ortsrand eine Hütte aus Schilf. Dort hauste sie von nun an und dort begann ihr neues Leben als *māmā-zār*. Sie war die mächtigste *māmā-zār* weit

und breit. Sie trug Männerkleidung und (entgegen der üblichen geschlechtsspezifischen Gepflogenheiten) ritt sie ein Pferd. Sie war äußerst gefürchtet und wurde zu einer legendären Person.

2.7 Ökonomische Aspekte des *zār*-Kults

Der *zār*-Kult kostet Geld – so die sinngemäße Aussage meiner Interviewpartner/-innen. Schließlich müsse man im Vorfeld der Veranstaltungen einiges besorgen; das viele Essen (Früchte, Nüsse und Süßigkeiten) und auch das Schmücken des Raumes kostet etwas. Dazu kommen noch diverse Sonderwünsche der *zār*-Geister, wenn diese etwa das Trinken von Blut fordern, so entstehen Kosten für die Opfertiere; und richtig teuer wird es, wenn sie einen Goldring oder Edelsteine verlangen.

Darüber hinaus gibt es eine ganze Menge von Menschen, die im Rahmen einer *zār*-Veranstaltung arbeiten und auf die ein oder andere Art und Weise entlohnt werden müssen. Es obliegt in der Regel der *māmā-zār* oder dem *bābā-zār*, zunächst die Summe zu kassieren und dann das Geld in gerechten Anteilen unter ihren “Mitarbeiter/-innen” zu verteilen. Jede/r dieser spirituellen Führer/-innen hat zwei oder drei Helfer/-innen, die – vielleicht vergleichbar mit Lehrlingen – die Raumdekoration bewerkstelligen, den Tee zubereiten und die sich gegebenenfalls um jene Teilnehmer/-innen kümmern, die in Trance gefallen sind und nicht mehr von selbst zu sich kommen. Es kann auch vorkommen, dass diese Assistent/-inn/-en im Zuge einer *zār*-Veranstaltung passagenweise das Vorsingen übernehmen. Eine *māmā-zār* bildet mit ihren zwei oder drei Assistentinnen eine Gruppe (im Sinne einer sozialen Einheit), die als *‘udda* bezeichnet wird. Analog dazu besitzt auch jeder *bābā-zār* seine *‘udda*. Neben der Entlohnung dieser Assistent/-inn/-en geht ein verhältnismäßig kleiner Teil des Geldes auch an die Trommler/-innen.

Für die Durchführung einer durchschnittlichen *zār*-Veranstaltung werden im heutigen Khuzestan umgerechnet zwischen 100 und 300 Euro verlangt, exklusive der Kosten für ein etwaiges Schlachtopfer oder materiellen Gaben, die im Zusammenhang mit den Forderungen eines *zār*-Geistes erbracht werden müssen.

Inwieweit diese Preise angemessen sind und inwieweit es sich hier um Ausbeutungsmechanismen handelt, wird nicht nur in der Literatur, sondern auch unter den betreffenden Menschen in Khuzestan/Arabistan eifrig diskutiert. In diesem Zusammenhang möchte ich bemerken, dass die *zār*-Protagonist/-inn/-en, die ich näher kennenlernen konnte,

salopp formuliert “auch nicht reicher sind als die anderen Dorfbewohner/-innen”. Allerdings verfügen die Protagonist/-inn/-en des *zār*-Kults vielfach über ein erhebliches gesellschaftliches Prestige, was sich unter anderem darin äußert, dass sie unentgeltlich Lebensmittel erhalten oder auf Nachbarschaftshilfe zurückgreifen können, die über das normale Ausmaß deutlich hinausgeht.

Die Diskussionen darüber, dass die eine oder andere Geldforderung der *zār*-Protagonist/inn/-en übertrieben sein könnte, verweist möglicherweise auf das Vorhandensein von folkloristisch-kommerzialisierten *zār*-Varianten in anderen Gegenden (vgl. Khabari/Ja‘far – *zār* als Theaterstück). Wenn dem so sein sollte, dann drängt sich die Vermutung auf, dass die öffentlichen Diskussionen, die ursächlich durch diese neue Form von *zār*-Veranstaltungen ausgelöst wurden, im Sinne der These von Tanja Granzow (2008) auch auf die als authentisch wahrgenommene Form des *zār*-Kults zurückwirkt. Aus sozialanthropologischer Perspektive ergeben sich dabei interessante Assoziationen zum Konzept “Ethnicity, Inc.” von John Comaroff und Jean Comaroff (2009), wo postuliert wird, dass ethnische Grenzziehungen *auch* vom Markt mitbestimmt werden. Dieser Gesichtspunkt leitet nun zu den beiden Schlusskapiteln über, wo die Rolle kollektiver Identitätskonstruktionen im Kontext des *zār*-Kults am Shatt al-Arab näher beleuchtet werden soll.

3 Dimensionen ethnisch-religiöser Grenzziehungen

3.1 *Zār* als konstituierendes Merkmal der arabischsprachigen dunkelhäutigen Bevölkerung

Wer sind nun die Leute, die regelmäßig an *zār*-Ritualen teilnehmen, um mit den Geistern in Kontakt zu treten? Im Rahmen meiner Pilotstudie komme ich zu dem Schluss, dass dem *zār*-Kult eine äußerst wichtige Rolle im Zusammenhang mit kollektiven Identitätskonstruktionen im Sinne ethnischer Abgrenzung zuteilwird. In Khuzestan/Arabistan hat es tatsächlich den Anschein, als wäre die Durchführung von *zār*-Veranstaltungen primär eine Angelegenheit der arabisch-sprachigen “dunkelhäutigen” oder “schwarzen” Bevölkerung – zumindest wurde dieser Umstand von meinen (dunkelhäutigen) Interviewpartner/-inn/-en vehement behauptet: Die “weißen Araber” würden nur in Ausnahmefällen an *zār*-Ritualen teilnehmen. Überhaupt würden die “weißen Araber” eher auf sie (die “schwarzen Araber”) herabschauen und den Umgang mit ihnen meiden. Rassistische Übergriffe gäbe es hier in die-

ser Gegend Gott sein Dank kaum; doch wenn es dazu käme, dann gingen diese eher von den “weißen Arabern” aus und nicht von den Farsi-Sprechenden.

Während meiner Feldaufenthalte unter den sogenannten “weißen Arabern”, die sich mehrheitlich zur 12’er Schia bekennen (es gibt auch eine mandäische Minderheit), konnte ich Belege dafür sammeln, dass in deren (volks-)religiösen Konzeptionen die Durchführung von *zār*-Veranstaltungen *nicht* evident ist. Die lokalkulturellen Konzeptionen der “Weißen” über das Wirken der Dämonen haben sowohl in inhaltlicher als auch in struktureller Hinsicht auffallende Ähnlichkeiten mit jenen Konzeptionen, welche mir aus dem Großraum Syrien bekannt sind. Eine zentrale Rolle spielen vor allem zwei gefürchtete Gattungen von Dämonen, nämlich einerseits die Sa‘luwe (im Osten Syriens unter dem Namen Sa‘lawiye bekannt; siehe Fartacek 2010: 75–77) und andererseits die sogenannte Ṭanṭal, deren Verbreitung vermutlich auf Arabistan und den Südirak (vgl. Young 1977) beschränkt ist. Wie in Westsyrien findet sich auch unter den “weißen Arabern” in Arabistan das Phänomen der Kabsa, einer dämonischen Krankheit, die in emischer Sichtweise bei Missachtung bestimmter Tabus, die mit unterschiedlichen sozialen Zeitspannen einhergehen, auftritt (das Phänomen und deren regionale Unterschiede sind in Fartacek [2010: 98–102] ausführlich beschrieben). Bei all den konzeptionellen und rituellen Parallelen zum Großraum Syrien ist es bezeichnend, dass die “weißen Araber”, mit denen ich in Khuzestan/Arabistan sprach, mit den Begriffen *zār* oder *ahl zīrān* kaum etwas anfangen konnten. Umso größer war das Erstaunen, als ich damit begann, ihnen von *zār*-Ritualen zu erzählen. Ein (gut gebildeter) Interviewpartner entgegnete überrascht, dass er aus der Literatur wisse, dass es so etwas in Ägypten gäbe. Doch er höre von mir zum ersten Mal, dass *zār*-Veranstaltungen nur 40 Kilometer von seiner Haustür entfernt ebenfalls durchgeführt werden – “wir wissen nichts voneinander, obwohl das Land eben ist!”

Der Umstand, dass sowohl meine “weißen” als auch meine “dunkelhäutigen” Interviewpartner/-innen jeweils für sich in Anspruch nahmen, dass sie keine “Zugereisten” seien, sondern schon seit langem (*min zamān*) hier in dieser Gegend lebten, legt den Schluss nahe, dass diese beiden Gruppen relativ isoliert voneinander koexistieren und/oder etwaige Interaktionen zumindest den Bereich der gelebten Religion nicht tangieren. Dazu passend sei angemerkt, dass sich diese beiden Bevölkerungsgruppen auch hinsichtlich ihrer Speisegewohnheiten sehr deutlich voneinander unterscheiden.

Ob jemand Schiit oder Sunnit ist, sei im Kontext

des *zār*-Kults vollkommen egal – so die sinngemäße Aussage meiner “dunkelhäutigen” Interviewpartner/-innen: Die einen würden halt zusätzlich an den Muḥarram-Umzügen teilnehmen, die andern nicht. Sonst bestehe kein Unterschied. Hier in Arvand (Shatt al-Arab) gebe es nur ein einziges sunnitische Haus; aber in Bandar Abbas gebe es viele Sunniten. Und sie alle gehörten zur *ahl zīrān*!

Der Begriff *ahl zīrān* bezeichnet wörtlich die *zār*-Familie oder *zār*-Gemeinschaft, wobei *zīrān* ein Plural von *zār* ist. Gemeint sind damit all jene Menschen, die den *zār*-Kult als Glaubenssystem in ihr Weltbild integriert haben und mehr oder weniger regelmäßig an den rituellen *zār*-Veranstaltungen teilnehmen. Die Bezeichnung *ahl hawā* (arab.) bzw. *ahl-e hava* (pers.), die Sa’di 1967 für jene Menschen im Großraum Bandar Abbas anführt, scheint in Khuzestan/Arabistan – zumindest in heutiger Zeit – nicht gebräuchlich zu sein.

Interessanterweise scheint ein Singular im Sinne von “ich bin ein *zār*-Anhänger” analog zu “ich bin Muslim (*anā muslim*)” oder “ich bin Christ (*anā masīḥī*)” in der Umgangssprache nicht zu existieren. Allenfalls verwendeten meine Interviewpartner/-innen Umschreibungen wie “*anā tābi‘ la-l-ahl zīrān*” (ich gehöre zur *zār*-Familie) oder “*anā ġizz min al-ahl zīrān*” (ich bin Teil der *zār*-Familie). Dies dürf-

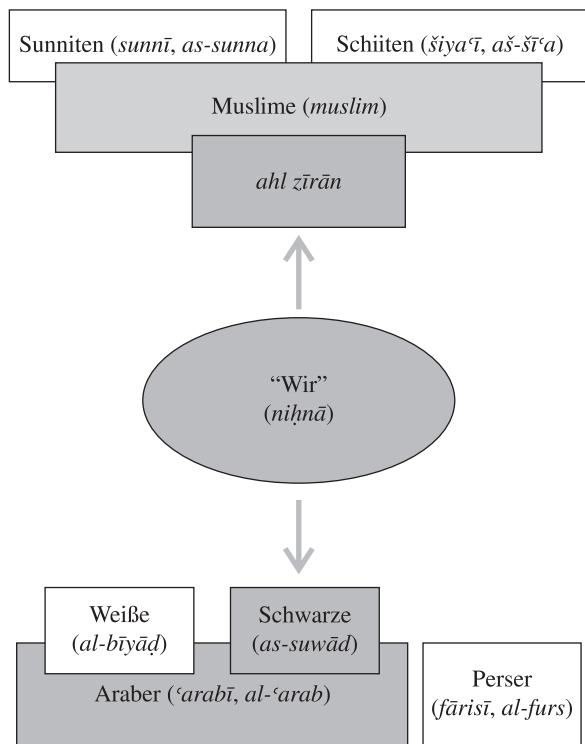


Fig. 1: Zum ethnischen (sprachlich-religiösen) Wir-Bewusstsein der *zār*-Gemeinschaft am Shatt al-Arab.

te nicht nur für die Region des Shatt al-Arab gelten, zumindest meinte Mehrdad Oskouei im Zuge eines Experteninterviews auf meine Anfrage, dass auch auf der Insel Qeshm kein Singular als Ausdruck der Gruppenzugehörigkeit existiere.

Die von meinen Interviewpartner/-innen am Shatt al-Arab verwendeten Begriffe für “schwarze Araber” und “weiße Araber” waren *as-suwād* und *al-bīyād* was wörtlich mit “die Schwarzheit” bzw. “die Weißheit” übersetzbar wäre. Gelegentlich vernahm ich sowohl unter “schwarzen Arabern” als auch unter “weißen Arabern” die Bezeichnung *zangī* bzw. *zangī* (wörtl. Neger) wobei ich den Eindruck hatte, dass dieser Ausdruck in Khuzestan/Arabistan nicht immer mit pejorativen Konnotationen einhergeht.

Was den *zār*-Kult am Shatt al-Arab von den *zār*-Varianten in anderen Regionalgebieten auszeichnet – jenseits inhaltlicher Aspekte, die sich u. a. in den Klassifizierungen der *zār*-Geister finden lassen und die nicht im Fokus dieses Artikels liegen –, ist die extrem starke Relevanz für ethnische Grenzziehungen. Folgt man den Ausführungen meiner (dunkelhäutigen) Interviewpartner/-innen so ist *zār* die Religion der “schwarzen Araber” – zumindest aus emischer Perspektive. Die *ahl zīrān* bildet so gesehen eine eigene ethnische Gruppe, die – aus Sicht jener, die dazugehören – *primordialistisch* verstanden wird. Man wird in die Gruppe hineingeboren, man sollte innerhalb der Gruppe heiraten und sollte bis zum Lebensende Teil dieser Gruppe bleiben. Im Sinne des sozialanthropologischen Modells der *relationalen* bzw. *situativen Ethnizität*⁹ ist es dabei kein Widerspruch, dass sich die Betroffenen in gewissen Kontexten *auch* als Muslime bzw. als 12’er Schiiiten fühlen (können).

Überblickt man die Aussagen in der *zār*-Literatur aus dem afrikanischen Raum hinsichtlich der Frage nach Gruppenzugehörigkeit (“wer ist Teil der *zār*-Familie und wer gehört nicht dazu?”) so fällt auf, dass etwa im städtischen Kairo Initiationsrituale eine sehr wichtige Rolle spielen. Sie markieren den Eintritt einer außenstehenden Einzelperson in die *zār*-Gemeinschaft, die dann “vollwertig und irreversibel zum Kreis der initiierten Adeptinnen” gehört (Granzow 2008: 16). Folgt man demgegenüber meinen Interviewpartner/-innen am Shatt al-Arab, so wäre es in dieser Region ohnedies klar, *wer* Teil der *zār*-Gemeinschaft ist und *wer* nicht. Die *māmā-zār* meinte dazu mir gegenüber sinngemäß: “Die Menschen aus meiner eigenen Gruppe kenne ich ohnehin alle persönlich, und sollte eine fremde Person

9 Barth (1969); Eriksen (2000); zu konstruktivistischen Erklärungsansätzen siehe Comaroff and Comaroff (2011: 69 f.).

bei mir anklopfen, um Heilung zu finden, so ist es selbstverständlich, dass dieser Mensch zur *ahl zīrān* gehört, denn alles andere ergibt keinen Sinn”.

Im Rahmen meiner Pilotstudie am Shatt al-Arab fand ich keine unmittelbaren Hinweise auf bestimmte Rituale speziell für Personen, die zum ersten Mal in ihrem Leben an einer *zār*-Veranstaltung teilnehmen. Meine Interviewpartner/-innen argumentierten, dass ihre Kinder im Laufe des Lebens “langsam hineinwachsen” und schrittweise auch mit den *zār*-Geistern vertraut werden würden.

3.2 Das Fremde im Eigenen: Die inhaltliche Konzeption der *zār*-Geister als Ausdruck ethnisch-religiöser Verbundenheit

Wie bereits vermerkt, wird im Untersuchungsgebiet davon ausgegangen, dass jede Einzelperson vier bis fünf *zār*-Geister hat, die speziell diesem Menschen zugeordnet sind, wobei diese Geistwesen aus vier oder fünf unterschiedlichen Regionen stammen: Eines aus der Golfregion, ein anderes aus Südarabien, ein weiteres aus dem Großraum Syrien und schließlich hat jeder Mensch auch einen *habašī*, ein Geistwesen aus dem ostafrikanischen Raum. Es ist besonders wichtig, dass jeder Mensch danach trachtet, speziell mit “seinem” Geist in einer harmonischen “reziproken” Beziehung zu leben.

Überblickt man die Gebiete aus denen diese *zār*-Geister stammen, so fällt auf, dass dies im Großen und Ganzen jene Regionen sind, in denen Menschen leben, die Teil der *ahl zīrān* sind. So fremd sind die hier angesprochenen fremden Regionen also nicht; vielmehr werden über das Konstrukt der unterschiedlichen *zār*-Geister und durch rituelle Interaktionen die einzelnen, oft topografisch weit voneinander entfernt lebenden Gruppen der *ahl zīrān* als miteinander verbunden gedacht. Folgerichtig findet diese Verbindung ihren Ausdruck auch in der Verwendung unterschiedlicher Sprachen, wie sie in den rituellen *zār*-Veranstaltungen zum Einsatz kommen (sei es etwa durch Rezitation von suahelischen Sprachelementen im Rahmen der *zār*-Lieder oder sei es durch die metaphysische Kommunikation mit den Geistwesen im Sinne der Xenoglossie).

Wenn nun der einzelne Mensch im Zuge eines *zār*-Rituals “geheilt” werden soll, so geht es nicht nur um seine eigene Identität und um die Beziehungen zu seiner unmittelbaren Lebenswelt. Vielmehr geht es auch um “heile Beziehungen” zu den anderen Gruppen der *ahl zīrān*, die von der Golfregion über Süd- und Westarabien bis in den afrikanischen Raum verortet werden. Anders formuliert: Teil der “rituellen Effizienz” (Sax 2010) ist die Gruppen-

kohäsion der gesamten “gedachten Gemeinschaft” der *ahl zīrān*.

3.3 *Zār* als transnationales Netzwerk

Die emisch konzipierte *ahl zīrān* (aus Sicht meiner Interviewpartner/-innen am Shatt al-Arab) erstreckt sich über ein sehr weites Gebiet. Im engeren Sinn umfasst sie die Siedlungsgebiete der “Schwarzen” in der Golfregion, im Oman und in Südarabien; im weiteren Sinn inkludiert sie auch alle anderen *zār*-Gruppen, also jene in Palästina, in Ägypten, im Sudan, in Äthiopien bzw. jene, die unter dem Begriff *ḥabašī* zusammengefasst werden. Trotz der beachtlichen geografischen Distanzen zwischen den jeweiligen Siedlungsgebieten sind die einzelnen *zār*-Gesellschaften nicht nur auf kosmologisch-rituelle Weise miteinander verbunden, sondern auch über ein *soziales Netzwerk*. In diesem spielen die einzelnen spirituellen Führerinnen (*māmā zār*) und Führer (*bābā zār*) eine zentrale Schlüsselrolle. Wenn auch nicht in regelmäßigen Abständen, so finden doch immer wieder gegenseitige Besuche zwischen den *zār*-Protagonist/-inn/-en statt. Und man weiß voneinander Bescheid: Meine Interviewpartner/-innen am Shatt al-Arab wissen beispielsweise sehr genau, dass es auf der rund 1.000 Kilometer entfernten Insel Qeshm eine *māmā-zār* namens “Māmā Ḥanīfa” gab (die übrigens auch von Sa’idi [1967] ausgiebig erwähnt wurde). Sie vermuten, dass “Māmā Ḥanīfa” inzwischen selbst nicht mehr aktiv ist und einer ihrer Söhne die Führung übernommen hat. Sie wissen von “Bābā Zār Belāl” zu berichten, dass dieser ursprünglich aus Ṣalḥat (Qeshm) stammte und später in Dubai arbeitete. Vor etwa 15 Jahren sei er bei einem Verkehrsunfall verstorben; just zum gleichen Zeitpunkt, als eine berühmte Māmā Zār in seinem ursprünglichen Heimatdorf auf Qeshm verstarb. Meine Interviewpartner/-innen berichteten von “Māmā Zār Ḥamīseh” in Kuwait; sie haben persönliche Kontakte bis in den Oman und kennen – zumindest von Erzählungen – auch einzelne Personen in Aden.

Was den gegenseitigen Austausch der einzelnen *zār*-Gesellschaften zusätzlich begünstigt, ist der Umstand, dass immer wieder einmal ein Kranker oder eine Kranke vom örtlichen *bābā-zār* oder der örtlichen *māmā-zār* nicht geheilt werden kann. In einem solchen Fall werden die Kranken in der Regel an anderen *bābā-zār* oder eine andere *māmā-zār* verwiesen – die Menschen nehmen dann oft sehr weite Reisen auf sich. Meine Interviewpartner/-innen betonten, dass grundsätzlich alle *zār*-Häuser allen Menschen offen stehen, die im weitesten Sinne

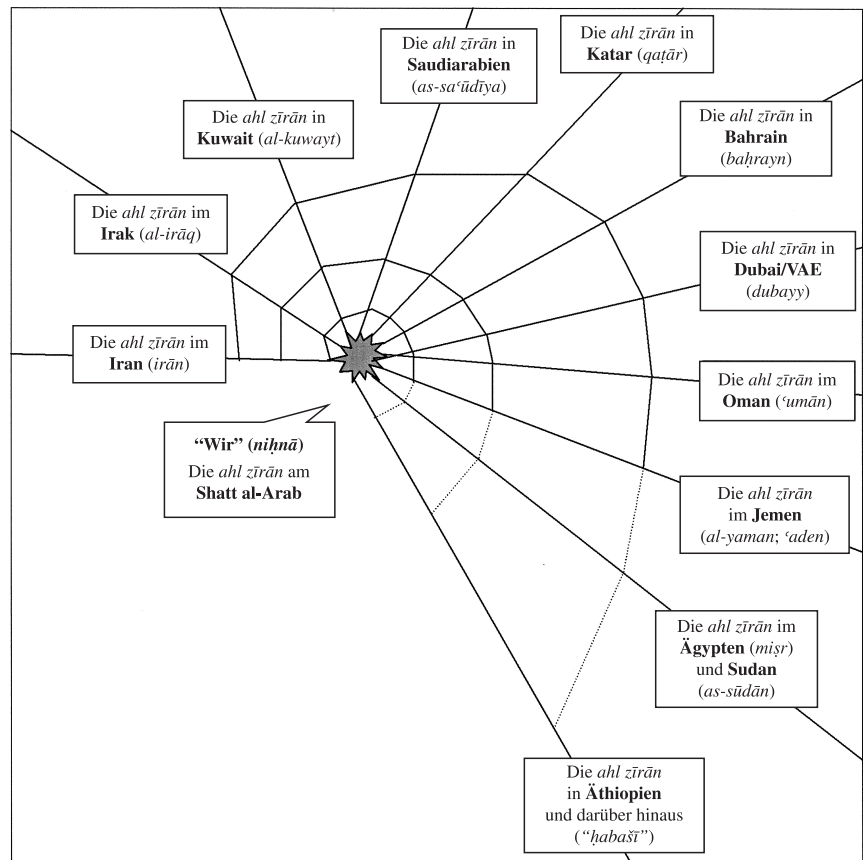


Fig. 2: Die *ahl zīrān* als sozio-religiöses Netzwerk.

zur *zār*-Familie gehören. Die *ahl zīrān* – so brachte es einmal ein Interviewpartner auf den Punkt – wäre ein einziges großes Netzwerk (*šabaka*). In Bezug auf die nationalstaatlichen Gliederungen (die in den Diskursen immer wieder angesprochen werden) lässt sich dieses Netzwerk wie folgt visualisieren (siehe Fig. 2).

Die Frage, inwieweit dieses Netzwerk die tatsächlichen Interaktionen der einzelnen Gruppenmitglieder bestimmt, ist künftigen Forschungsarbeiten vorbehalten. Bemerkenswert ist jedoch der Umstand, dass in der Art, *wie* die Identitäten der einzelnen *zār*-Geister gedacht werden, ein verwandtschaftliches Verhältnis konstruiert wird, welches aus Sicht der „schwarzen Araber“ am Shatt al-Arab all jene Menschen zusammenfügt, die – jenseits nationalstaatlicher und sprachlicher Grenzen – Teil der „*zār*-Familie“ sind.

3.4 Diskurse über den Ursprung des *zār*-Kults als Ausdruck kollektiver Identitätskonstruktionen

Im Kontext der hier skizzierten kollektiven Identitätskonstruktionen spielen auch „gedachte“ kultur-

historische Dimensionen eine entscheidende Rolle, auf die ich nun abschließend kurz Bezug nehmen werde. Dabei möchte ich im Rahmen des vorliegenden Artikels beileibe keine kulturhistorischen Spekulationen darüber anstellen, seit wie vielen Generationen der Küstenstreifen des Shatt al-Arab von einer „dunkelhäutigen“ Bevölkerung besiedelt ist (vgl. Mirzai 2005; Mirzai et al. 2009). Noch weniger möchte ich irgendwelche Vermutungen zum historischen Ursprung des *zār*-Kults äußern. Zentral erscheint mir jedoch der Hinweis, dass diese Fragen nicht nur in der wissenschaftlichen Fachliteratur¹⁰ kontrovers konferiert werden, sondern dass derartige Streitfragen letztlich Teil von Diskursen sind, die sich auch unter der „einfachen“ Bevölkerung am Shatt al-Arab abspielen.

Während meines Aufenthalts wurde es für mich offenkundig, dass die „schwarzen Araber“ am Shatt al-Arab nicht als Nachkommen ehemaliger afrikanischer Sklaven diskreditiert werden möchten. Folgerichtig verstehen sich diese Menschen nicht als Teil einer Afrikanischen Diaspora, sondern als Autoch-

¹⁰ Modarressi (1968); Bashiri (1983); vgl. auch Kenyon (1995: 108).

thone, die “schon immer” hier gewesen sind. Bemerkenswert erscheint mir dabei der Umstand, dass (auch) unter diesen Menschen das Bewusstsein über lokale Genealogien durchaus ausgeprägt ist. Dies kam u. a. im “historisch-genealogischen Wissen” über einzelne Lokalheilige deutlich zum Ausdruck, welches zumindest 150–200 Jahre zurückreicht.

Sowohl die “weißen Araber” als auch die “schwarzen Araber” sprechen in Khuzestan/Arabistan gerne über kulturgeschichtliche Ereignisse – und damit unterscheiden sie sich nicht von den meisten Farsi-Sprechenden, die oft eine Vorliebe dafür haben, das alte Persien als Gipfel der menschheitsgeschichtlichen Zivilisation hochzustilisieren. Vor diesem Hintergrund ist es durchaus pikant, dass im Rahmen meiner Interviews viele “weiße Araber” unmissverständlich zum Ausdruck brachten, dass “ihre” Ausgrabungsstätten bei Susa (Chogha Zanbil) zivilisationsgeschichtlich weit bedeutender seien als etwa das “persische” Persepolis (zur Siedlungsgeschichte der iranischen Golfregion und zum dem Wettstreit zwischen Persern und Arabern vgl. Najmabadi 2005). Auch viele “schwarze Araber” verwiesen in den Interviews bisweilen stolz auf “ihre Vorfahren”. Sie erwähnten den berühmten Aufstand der schwarzen Bevölkerung gegen die Abbasiden (Zanġī-Revolution, 868–883 n. Chr. im Raum Basra) und verwiesen auf prominente Persönlichkeiten, wie etwa auf den großen Universalgelehrten al-Ġāhiz, der um 776 in Basra zur Welt kam und ebenfalls eine schwarze Hautfarbe hatte. Für viele meiner dunkelhäutigen Interviewpartner/-innen dienen diese historischen Gegebenheiten als Argument dafür, dass die Gegend des Shatt al Arab seit jeher von Schwarzen besiedelt war und dass der *zār*-Kult nicht aus Afrika importiert wurde, sondern eine bodenständige Praxis der Golfregion ist.

In diesem Zusammenhang möchte ich abschließend auf einen Artikel von Helene Basu (2002) Bezug nehmen, in dem drei verschiedene Besessenheitskulte (*sidi-goma* in Indien, *zār* in Ostafrika und *candomblé* in Brasilien) hinsichtlich der jeweils implizierten Fremdheitskonstruktionen komparativ analysiert werden. Nach Basu (2002: 53) ist allen drei Kulturen gemeinsam, dass “jeder ein eigenes kulturell konstruiertes Idiom der Kommunikation bereitstellt, in dem kollektive Erfahrungen artikuliert und gebannt werden. Diese in der Besessenheit kommunizierten Erfahrungen beziehen sich auf die Geschichte der jeweiligen sozialen Gruppe, so dass die Besessenheit zugleich als Rahmen für soziale Gedächtnisse zu verstehen ist. Kollektive Erfahrungen aus der Vergangenheit werden in den Besessenheitsritualen performativ erinnert bzw. vergessen und in Gedächtnisbildern visualisiert”. Basu kommt

zu dem Schluss, dass im Falle des *zār*-Kults (im Gegensatz zu den beiden anderen Besessenheitskulturen) gewaltsame Entwurzelung und Deportation in die Sklaverei *keine* Rolle spielen, sondern an die Begegnungen und Konfrontationen mit dem Fremden im Rahmen der *eigenen lokalen Kultur* erinnern. Bemerkenswerterweise stützt sich Basu in ihrer Untersuchung ausschließlich auf ethnografische Untersuchungen aus dem nordostafrikanischen Raum.

Der Befund der deutschen Ethnologin ist insofern sehr aufschlussreich, als er sich in anschaulicher Weise mit den Erkenntnissen deckt, die ich im Rahmen meiner Pilotstudie in der südwestiranischen Provinz Khuzestan gewinnen konnte: Der *zār*-Kult am Shatt al-Arab ist *kein* Diaspora-Kult. Weder in den rituellen Zusammenkünften der *ahl-zārān* noch in deren Mythologie geht es um kollektives Erinnern an eine als ursprünglich gedachte Heimat aus der man auswandern musste, vertrieben oder gewaltsam fortgeschafft wurde. Im Gegenteil, meine Interviewpartner/-innen am Shatt al-Arab verwahrten sich vehement gegen den “Vorwurf”, dass ihre Vorfahren afrikanische Sklaven gewesen seien. Dass diese Eigenzuschreibung der “schwarzen Araber” nicht nur am Shatt al-Arab, sondern auch in anderen Regionen der Golfregion belegbar ist, wird unter anderem in einer Passage der iranischen Ethnologin Maria Sabaye Moghaddam (2009: 78) deutlich, die sinngemäß zum Ausdruck bringt: “Ich habe in Bandar Abbas und auf Qeshm keinen einzigen iranischen Schwarzen getroffen, welcher seine Herkunft in afrikanischen Ländern gesehen hätte. Obwohl Elemente in der Musik, in Bräuchen und in Erzählungen darauf hinweisen” (Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Für eine Gemeinschaft, die ständig darum ringen muss, als einheimisch zu gelten, ist es besonders bezeichnend, dass im *zār*-Kult auf solch schillernde Weise kognitive Konstruktionsprozesse von Eigenem und Fremdem zum Ausdruck kommen. *Zār*, so könnte man es pointiert formulieren, ist ein Instrument der Identitätskonstruktion. Wenn nun “von außen” die Frage gestellt wird, wo der *zār*-Kult ursprünglich entstanden ist, so wird implizit von einer Monogenese ausgegangen. Für die betroffenen Menschen in der Golfregion impliziert diese Frage eine zweite, nämlich: Woher stammen die Menschen, die den *zār*-Kult praktizieren? Damit ist die Frage nach dem Ursprung des *zār*-Kults für die verschiedenen Bevölkerungsgruppen in der Golfregion primär eine Frage nach *rezent* gedachten und gelebten Abgrenzungen und Zugehörigkeiten.

Zitierte Literatur

al-Harban, Jassim

2005 Zār. Kingdom of Bahrain: Ministry of Information.

al-Shahi, Ahmed

1984 Spirit Possession and Healing. The zar among the Shaygiyya of the Northern Sudan. *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin* 11/1: 28–44.

Barth, Fredrik (ed.)

1969 Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little, Brown.

Bashiri, Iraj

1983 Muslims or Shamans. Blacks of the Persian Gulf. <www.angelfire.com/rnb/bashiri/Gulf/gulf.pdf> [07.01.2014]

Basu, Helene

2002 Afro-indische Besessenheitskulte im interkulturellen Vergleich (*Sidi-goma* in Indien; *zâr* in Ostafrika; *candomblé* in Brasilien). *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 41–55.

Boddy, Janice

1988 Spirits and Selves in Northern Sudan. The Cultural Therapeutics of Possession and Trance. *American Ethnologist* 15: 4–27.

1989 Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zâr Cult in Northern Sudan. Madison: University of Wisconsin Press.

2010 The Work of Zâr. Women and Spirit Possession in Northern Sudan. In: W. S. Sax, J. Quack, and J. Weinholt (eds.), *The Problem of Ritual Efficacy*; pp. 113–130. Oxford: Oxford University Press.

Bose, Alexandra von

1992 Lebensmuster muslimischer Frauen im sudanesischen Niltal. München: GRIN Verlag. [Magisterarbeit]

Canaan, Taufik

1929 Dämonenglaube im Lande der Bibel. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. (Morgenland, 21)

Comaroff, John L., and Jean Comaroff

2009 *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.

2011 Ethnizität. In: F. Kreff, E.-M. Knoll und A. Gingrich (Hrsg.), *Lexikon der Globalisierung*; pp. 68–72. Bielefeld: transcript Verlag.

Doumato, Eleanor Abdella

2000 *Getting God's Ear. Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf.* New York: Columbia University Press.

Dykstra, M. Dirk

1918 Zeeraan. *Neglected Arabia* 107 (October/November/December): 17–23.

Eriksen, Thomas Hyland

2000 Ethnicity and Culture. A Second Look. In: R. Bendix and H. W. Roodenburg (eds.), *Managing Ethnicity. Perspectives from Folklore Studies, History, and Anthropology*; pp. 185–205. Amsterdam: Het Spinhuis.

Fahd, T.

1997 *Shayṭān*. In: C. E. Bosworth et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 9*; pp. 406–408. Leiden: E. J. Brill.

Fartacek, Gebhard

2002 Begegnungen mit Ğinn. Lokale Konzeptionen über Geister und Dämonen in der syrischen Peripherie. *Anthropos* 97: 469–486.

2003 Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 700; Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, 5)

2010 Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien. Wien: Böhlau Verlag.

2011 "Kullnā miṭl ba'ḍ"! Heilige Orte, ethnische Grenzen und die Bewältigung alltäglicher Probleme in Syrien. *Anthropos* 106: 3–19.

Fartacek, Gebhard, and Lorenz Nigst

2014 *Conforming to and Breaking with Social Norms. Two Contrary Models of Barakah.* Würzburg: Ergon Verlag. (Beiruter Texte und Studien, 135)

Granzow, Tanya

2008 Zâr-Rituale in Cairo. Zwischen Tradition und Medialisierungen. Tübingen. [Magisterarbeit, Eberhard Karls Universität Tübingen] <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2013/6906/pdf/MA_GranzowT.pdf> [07.01.2014]

Kapteijns, Lidwien, and Jay Spaulding

1996 Women of the Zâr and Middle-Class Sensibilities in Colonial Aden, 1923–1932. *African Languages and Cultures* (Supplement) 3: 171–189.

Kenyon, Susan M.

1995 Zâr as Modernization in Contemporary Sudan. *Anthropological Quarterly* 68/2: 107–120.

Khabari, Mohammed Ali, and Mohammed Reza Pur Ja'afar

o. J. *An'kās marāsīm ayinī zār, dar ġahār namāyis. Soreie Mehr.* <<http://sahneh.ircap.com/magentry.asp?id=4671>> [07.01.2014]

Kriss, Rudolf und Hubert Kriss-Heinrich

1962 *Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Lewis, I. M., Ahmed Al-Safi, and Sayyid Hurreiz (eds.)

1991 *Women's Medicine. The Zâr-Bori Cult in Africa and Beyond.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Makris, G. P.

2000 *Changing Masters. Spirit Possession and Identity Construction among Slave Descendants and Other Subordinates in the Sudan.* Evanston: Northwestern University Press.

Marsden, D. J.

1972 Spirit Possession in the Persian Gulf. *Durham Anthropology Journal* 2: 23–42.

Mehrnama, Leyla

2012 Zâr-Rituale in der arabisch-persischen Inselwelt. Kultur- und sozialanthropologische Betrachtungen zum Forschungsstand. Wien. [Diplomarbeit, Universität Wien]

Mirzai, Behnaz A.

2005 The Slave Trade and the African Diaspora in Iran. *ZIFF Journal* 2: 30–34.

Mirzai, Behnaz, Ismael Musah Montana, and Paul E. Lovejoy (eds.)

2009 *Slavery, Islam, and Diaspora.* Trenton: Africa World Press.

Modarressi, Taghi

- 1968 The Zār Cult in South Iran. In: R. Prince (ed.), *Trance and Possession States*; pp. 149–155. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society. (Proceedings of the R. M. Bucke Memorial Society, 2)

Nabhan, Muna

- 1994 Der zār-Kult in Ägypten. Rituelle Begegnung von Geist und Mensch – Ein Beispiel komplementärer Gläubigkeit. Frankfurt: Peter Lang. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 19, Volkskunde/Ethnologie, Abt. B: Ethnologie, 32)

Nadjmabadi, Shahnaz R.

- 2005 “Arabisiert” oder “iranisiert?” Siedlungsgeschichte in der iranischen Provinz Hormozgān am Persischen Golf. *Die Welt des Islams* 45/1: 108–150.

Natvig, Richard

- 1988 Liminal Rites and Female Symbolism in the Egyptian Zar Possession Cult. *Numen* 35/1: 57–68.
1998 Arabic Writings on Zār. *Sudanic Africa* 9: 163–178.

Sabaye Moghaddam, Maria

- 2009 Zār dar Irān wa kešwarhāy-e digar. [Zār in Iran und in anderen Ländern]. Tehrān: Naghmeh-yi Zendegi.

Sa'di, Gholam Hoseyn

- 1967 Ahl-e Hava. Tehran: Amir Kabir.

Sax, William S.

- 2010 Ritual and the Problem of Efficacy. In: W. S. Sax, J. Quack, and J. Weinhold (eds.), *The Problem of Ritual Efficacy*; pp. 3–16. Oxford: Oxford University Press.

Schulz, Ulrike

- 2007 Feminismus zwischen Identitätspolitik und Geschlechterkonstruktionen. Gibt es einen Raum für internationale feministische Solidarität? *gender..politik...online* 2007 <http://www.fu-berlin.de/sites/gpo/tagungen/tagungfeministperspectives/ulrike_schultz.pdf?1361540682> [07.01.2014]

Winkler, Hans A.

- 1936 Die reitenden Geister der Toten. Eine Studie über Besessenheit des ‘Abd Er-Râqi und über Gespenster und Dämonen, Heilige und Verzückte, Totenkult und Priestertum in einem oberägyptischen Dorfe. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Young, Allan

- 1975 Why Amhara Get *kureynya*. Sickness and Possession in an Ethiopian zar Cult. *American Ethnologist* 2: 567–584.

Young, Gavin

- 1977 Return to the Marshes. Life with the Marsh Arabs of Iraq. London: Collins. [Reprint Ed.]