

**MAX PLANCK INSTITUTE FOR
SOCIAL ANTHROPOLOGY
WORKING PAPERS**



MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT

Working Paper No. 73

**KRISZTINA KEHL-
BODROGI**

**RELIGIÖSE
HEILUNG UND
HEILER IN
CHORESM,
USBEKISTAN**

Halle / Saale 2005
ISSN 1615-4568

Max Planck Institute for Social Anthropology, P.O. Box 110351,
06017 Halle / Saale, Phone: +49 (0)345 2927-0, Fax: +49 (0)345 2927-502,
<http://www.eth.mpg.de>, e-mail: workingpaper@eth.mpg.de

Religiöse Heilung und Heiler in Choresm, Usbekistan¹

Krisztina Kehl-Bodrogi²

Abstract

Disturbances of the health are in Khorezm often attributed to the impact of bad spirits and the evil eye. In dealing with spirit possession and related phenomena, healing specialists (*folbin*, *tabib*) resort to several practices ranging from prayers, magic spells, and laying-on of hands to exorcism with the help of spirits they claim to master. Faith healing was repeatedly the target of antireligious propaganda in the Soviet Union and the 'official' *ulama* too condemned it as un-Islamic superstition. Due to these official attitudes and the overall secularization of the society, faith healing has lost much of its social relevance and prestige. The reassertion of Islam after the breakdown of the Soviet Union, however, brought about also the revitalization of traditional healing practices. Regarded as part of the cultural heritage of the nation, in the process of nation building faith healing even witnessed official acknowledgement and thus it is also tolerated by the now 'official' *ulama*. This paper deals with faith healing in Khorezm against the background of post-Soviet transformation processes. It discusses local conceptualizations of illness and shows how the ideas concerning spirit possession and the healers' selection by divine agencies confirm well defined cultural patterns. The paper also addresses the problem of regarding faith healing in Khorezm as a local Islamic phenomenon or as 'shamanism'.

¹ Ohne die Hilfe meiner Freunde und Bekannten in Choresm hätte ich diesen Beitrag nicht schreiben können. Allen voran danke ich Dr. Atabay Jumaniyazov von der Universität Urgench, durch dessen Unterstützung meine Arbeit im Land überhaupt erst möglich wurde. Mein Dank gilt weiter meinem Feldassistenten Sarvar Matnasarov, der für diese Arbeit auch die Transkription choresmischer Wörter besorgte. Nigora Kurbonova und ihrem Mann Mahmud, Nilufar Atamuradova und ihrer Familie; Amina Matnasorova und ihren Schwestern Halima und Rahima danke ich ebenfalls für ihre großzügige Gastfreundschaft und ihre Bemühungen, meine Arbeit in jeder Hinsicht zu unterstützen. Und nicht zuletzt danke ich den Heilerinnen, insbesondere Oliyajon, Malika, Oyto'ti und Saro für ihre Bereitschaft, meine Fragen zu beantworten und mich an ihren Ritualen teilnehmen zu lassen. Sie alle machten es möglich, dass ich mich in Choresm heimisch fühlen durfte. *Sog' bolsinlar!* Last but not least danke ich Ildikó Bellér-Hann und Bertram Turner für die Durchsicht der ersten Fassung dieses Beitrags und für ihre Anregungen und kritischen Kommentare.

² Krisztina Kehl-Bodrogi, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Postfach 110357, 06017 Halle/Saale, Telefon: +49-(0)345-2927-217. E-mail: kehl@eth.mpg.de.

Einleitung³

Durch einen Hundebiss kam ich zum ersten Mal mit religiöser Heilung in Berührung. Dieser Vorfall ereignete sich in einem Dorf in der nordwestlichen usbekischen Provinz Choresm, gleich zu Beginn meiner Feldforschung über lokale Wallfahrt und Heiligenverehrung in der Region.⁴ Mein Gastgeber behandelte die Wunde mit einheimischem Wodka und strich dann mehrere Male über die schmerzende Stelle. Von seinen Händen ginge eine heilende Kraft aus, erklärte er, eine Fähigkeit, die ihm als einem Nachfahren eines islamischen Heiligen innewohne. Meine Gastfamilie war sich schnell über die Interpretation des Vorfalls einig: Da ihr Hund gewöhnlich nicht bissig sei, musste ich Opfer von Magie geworden sein. „Sie sollten unbedingt ein Amulett tragen“, rieten sie mir. „Sie sind fremd hier und erregen die Aufmerksamkeit der Leute. Es gibt Neider, Leute mit bösem Blick, vor denen müssen Sie sich schützen.“ All dies fand in einer – für Choresm bis heute typischen – Großfamilie statt, deren erwachsene Mitglieder ganz oder zum Teil in der Sowjetunion sozialisiert wurden und die in akademischen Berufen tätig sind bzw. es bis zu ihrer Pensionierung waren.⁵ Hier bekam ich einen ersten Eindruck davon, wie wenig siebzig Jahre sowjetische Herrschaft es vermochte, religiös begründete Vorstellungen und Weltbilder zu verdrängen und durch die offizielle Staatsideologie des ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ zu ersetzen.

Ursprünglich war das Thema ‚religiöse Heilung‘ in meinem Forschungsplan nicht vorgesehen. In den folgenden Monaten meiner Feldforschung wurde ich jedoch so häufig mit diesem Phänomen konfrontiert, dass ich begann, mich verstärkt dafür zu interessieren. Es zeigte sich, dass Heiligenverehrung und bestimmte Formen von Heilung eng miteinander verknüpft sind. Heiligengräber sind nicht nur ein bevorzugter Aufenthaltsort für Heiler, die dort einen Großteil ihres Klientels rekrutieren, sondern die dort verehrten Heiligen spielen auch in der Berufung und in dem späteren Werdegang der Heiler eine wichtige Rolle.

Trotz des wachsenden wissenschaftlichen Interesses an der islamischen Wiederbelebung im postsowjetischen Zentralasien wurde dem Phänomen der ‚religiösen Heilung‘, das im selben Zeitraum ebenfalls eine Revitalisierung erfahren hat, bis heute kaum Aufmerksamkeit

³ Mündliche Aussagen werden im Text im choresmischen Dialekt, den alle meine Informanten sprechen, wiedergegeben. Bei einzelnen Wörtern, die auch innerhalb von Choresm regionale Unterschiede aufweisen, benutze ich die jeweilige Form in der Literatursprache. So erscheint im Text durchgehend *tabib* statt *tayb*, *to'vib* oder *tavib*. Bei geografischen und Städtenamen verwende ich die in Deutschland übliche Schreibweise, also Chiwa statt Xiva, Choresm statt Xorazm, Urgench statt Urganch u.s.w.

⁴ Die Feldforschung fand zwischen September und Dezember 2003 sowie zwischen April und September 2004 in der usbekischen Provinz Choresm und an angrenzenden Orten in der autonomen Republik Karakalpakistan statt. Zudem hatte ich die Gelegenheit, während eines zweiwöchigen Aufenthalts im benachbarten Turkmenistan mehrere Schreine zu besuchen.

⁵ In diesem Fall handelt es sich um eine drei Generationen umfassende Familie, bestehend aus dem Haushaltsvorstand und seiner Frau, drei Söhnen mit ihren Ehefrauen und deren Kindern.

geschenkt. In der Vergangenheit haben sowjetische Ethnographen das Thema zwar wiederholt aufgegriffen, es wurde jedoch, von seinen aktuellen gesellschaftlichen Dimensionen weitgehend losgelöst, unter dem Aspekt der religionshistorischen Ursprünge behandelt. Was sowjetische Wissenschaftler an den diversen Heil- und Therapieformen zentralasiatischer Muslime vor allem interessierte, war das, was sich für sie in die religiös-kulturelle Tradition des ‚Schamanismus‘ einordnen ließ. Die fast ausschließliche Fokussierung sowjetischer Forschung auf ‚vorislamische Relikte‘ hatte die Vernachlässigung von Aspekten zur Folge, die auf die weitgehende Islamisierung des Phänomens hinweisen. So auch bei Snezarev (2003), dem wir die bis heute einzige Ethnographie von Choresm verdanken.⁶ Obwohl sich Snezarev im Bereich religiöser Heilung ausschließlich auf Elemente konzentrierte, die sich für ihn als ‚schamanistisch‘ interpretieren ließen, sind seine Aufzeichnungen aus den Jahren 1954 bis 1961 von unschätzbarem Wert, da sie die einzige Vergleichsgrundlage zur heutigen Situation bieten.

Der vorliegende Beitrag ist ein erster Versuch, religiöse Heilung in Choresm vor dem Hintergrund postsowjetischer Transformationsprozesse zu beschreiben. Im Anschluss an eine Diskussion der Gründe für die Revitalisierung traditioneller Heil- und Therapiekonzepte werden lokale Konzepte von Krankheit und individuelle Berufungserlebnisse von Heilern vorgestellt und die kulturellen Muster (*cultural patterns*) nachgezeichnet, an denen sich diese orientieren. Abschließend wird nach der ‚Islam-Kompatibilität‘ des Phänomens ‚religiöser Heilung‘ in Choresm gefragt und das Problem seiner Definition als ‚Schamanismus‘ diskutiert. Religiöse Heilung wird dabei – Doumato folgend – als die Gesamtheit solcher, auf die Wiederherstellung von Gesundheit gerichteten Praktiken verstanden, bei denen „the skills of the healing practitioner are derived from, or operate in conjunction with, religious knowledge and performance“ (Doumato 2000: 36).

Der Beitrag basiert hauptsächlich auf Gesprächen, die ich im Sommer 2004 mit insgesamt 16 Heilern (darunter zwölf Frauen und vier Männer) und ihren Klienten an verschiedenen Orten der Provinz Choresm führte sowie der teilnehmenden Beobachtung von Heilungsritualen.

Die Rehabilitierung religiöser Heilung im unabhängigen Usbekistan

Im Zuge der nach der Unabhängigkeit erfolgten allgemeinen Revitalisierung des Islam in Usbekistan erlebten auch ‚volksreligiöse‘ Traditionen einen starken Aufschwung: “Following the disintegration of the Soviet Union, the interest towards sacred sites increased

⁶ Snezarev war Mitglied der von Tolstow geleiteten archäologischen Choresm-Expedition, die in den 1950er Jahren die Vor- und Frühgeschichte der Region erforschte (Tolstow 1953).

tremendously: the number of pilgrims raised enormously, and all demolished mausoleums were restored.” (Muminov 1996: 367).⁷ Gleichzeitig ist auch das Interesse der Bevölkerung an jeder Form religiöser Heilung gestiegen, eine Entwicklung, die durch die rapide Verschlechterung und Verteuerung des öffentlichen Gesundheitssystems seit der Unabhängigkeit noch verstärkt wurde.⁸ Heiler werden heutzutage als eine billige und manchmal auch erfolgsversprechendere Alternative zur Schulmedizin angesehen. Eine seit dreißig Jahren praktizierende Heilerin aus Urgench berichtete z.B., dass sich die Zahl ihrer Patienten seit dem Zerfall der Sowjetunion mehr als verdreifacht habe. Sie selbst führte diesen Umstand auf die ökonomische Situation zurück: „Viele können einen Arzt nicht mehr bezahlen. Sie kommen dann zu mir, denn ich verlange kein Geld. Wenn sie wollen, geben sie etwas Geld, oder auch nur ein Stück Kuchen oder Brot.“ Die Heiler, deren Zahl ebenfalls stark angestiegen ist, können auf diese Weise, wie Kleinmichel bemerkt, „ihre Familien in der Zeit des auseinander gebrochenen alten Wirtschaftssystems (...) durch ihre Einkünfte einigermaßen über Wasser halten.“ (Kleinmichel 2000: 147)

Religiöse Heilung galt in der Sowjetzeit als ‚Scharlatanerie‘ und war wiederholt Zielscheibe wissenschaftlich-atheistischer Aufklärungskampagnen (Saksonov 1984: 49-51). Die offizielle Ächtung und die Schikanen, denen die Heiler wiederholt ausgesetzt waren, führten dazu, dass religiöse Heilung – in vorsowjetischer Zeit noch von beiden Geschlechtern gleichermaßen praktiziert – in die häusliche Sphäre abgedrängt und zunehmend zur Domäne von Frauen wurde.⁹ Die offizielle Etikettierung der Heiler als ‚rückständig‘ bewirkte zudem einen weitgehenden Prestigeverlust religiöser Heilungs- und Therapieformen, ein Umstand, der den Rückzug der Männer aus diesem Bereich zusätzlich beschleunigt haben mag.¹⁰ Aber auch ökonomische Gründe können für die ‚Feminisierung‘ religiöser Heilung angeführt werden:

“Throughout the Soviet as well as post-Soviet period, female employment in the public sector has lagged behind male employment, and women have often worked in badly paid jobs. For women, therefore, the practice of shamanism has been long regarded as an attractive additional income.” (Sidikov 2004: 647)

⁷ Zu den religiösen Entwicklungen in den unabhängig gewordenen zentralasiatischen Republiken siehe Tazmini 2001; Halbach 2002a, 2002b; Akiner 2002 und Babadjanov 2004.

⁸ Die Ausbildung der Ärzte (wie Ausbildung allgemein) hat sich seit der Unabhängigkeit drastisch verschlechtert. Gut ausgebildete ältere Ärzte, meist Russen, haben das Land in großer Zahl verlassen und die verbliebenen – so eine immer wieder angeführte Klage – verlangen häufig hohe Summen für die Behandlung, die Bewohner mit durchschnittlichem Einkommen nicht aufbringen können.

⁹ Ähnliches wurde auch in anderen Gebieten der kommunistischen Machtsphäre beobachtet. So berichtet Bellér-Hann, dass das allgemeine politische Klima in China „a certain domestication and feminization of some communal activities“ bewirkte (Bellér-Hann 2005: 645). Vgl. auch Bellér-Hann 2001: 19-20.

¹⁰ Es ist ein bekanntes Phänomen, dass von Frauen verrichtete Tätigkeiten geringeres gesellschaftliches Prestige genießen, ebenso wie traditionell männliche Arbeitsbereiche an Wertschätzung verlieren, wenn sie von Frauen übernommen werden.

Ähnlich wie andere Bereiche, die als Bestandteil des von den Sowjets verfeimten nationalen Brauchtums (*o'rf va ada*) angesehen wurden, hat nach der Unabhängigkeit Usbekistans auch der Bereich religiöser Heilung eine offizielle Aufwertung erfahren. Die gewachsene politische und gesellschaftliche Akzeptanz des Phänomens führte – zumindest teilweise – zu dessen ‚Entdomestisierung‘. Heutzutage praktizieren manche Heiler in Choresm in großem Stil in aller Öffentlichkeit. Sie genießen in weiten Teilen der Bevölkerung eine hohe Anerkennung sowie die stillschweigende Unterstützung der örtlichen Behörden. Mitunter können sie auch ein amtliches Dokument vorweisen, das ihre Fähigkeiten offiziell bestätigt. So hält beispielsweise ein seit Mitte der 1990er Jahre praktizierender Heiler im Landkreis (*rayon*) Shovot täglich öffentliche Seancen in seinem Haus ab. In Anwesenheit zahlreicher anderer Wartender empfängt er dort seine Klienten, die sich sowohl wegen seelischer und körperlicher Beschwerden als auch wegen verschwundener oder gestohlener Gegenstände an ihn wenden.

Zwei der heiligen Orte in Choresm sind zu regelrechten Kurzentren ausgebaut worden, die eine große Zahl von Heilungssuchenden auch aus weit entfernten Regionen anziehen. Eines dieser Zentren für religiöse Heilung ist die im Volksmund Ulli (Ulug') Pir¹¹ genannte Pilgerstätte (*ziyorat*) im Landkreis Shovot. Der in der Sowjetzeit verfallene Ort, an dem die Bevölkerung die Gräber von drei islamischen Heiligen¹² verehrt, wurde Anfang der 1990er Jahre auf Initiative der Kreisverwaltung aufwändig restauriert und erweitert. Der neue Komplex enthält auch ein ca. 300 Betten fassendes Hotel, in dem Pilger, die sich von einem längeren Aufenthalt in der Nähe der Heiligen Genesung erhoffen, für wenig Geld untergebracht werden.

Darüber hinaus hat die Kreisverwaltung eine Zweigstelle des (staatlichen) Zentrums für Moral und Erkenntnis (*Ma'naviyat va Ma'rifat Markazi*) innerhalb des Komplexes eingerichtet. Als dessen Leiter wurde ein populärer Heiler ernannt, der dort in einem eigens für diesen Zweck bereit gestellten Raum seine Patienten empfängt. Im zweiten Fall wurde die Grabstätte eines schon fast in Vergessenheit geratenen Heiligen in der Nähe der Ortschaft Ellikkala 1996 von einem Heiler zu einem Heil- und Pilgerkomplex ausgebaut.¹³ Die Patienten, unter ihnen viele Krebskranke, werden in drei als ‚Krankenhaus‘ (*bol'nitsa*) bezeichneten Gebäuden untergebracht und von der Familie des Heilers versorgt. In einem ca. 200 Quadratmeter großen Raum hält der Heiler dreimal täglich Seancen ab, zu denen sich an

¹¹ „Der erhabene Pir“, Ehrenbezeichnung für den islamischen Glaubensgelehrten Abd al-Qadir Gilani.

¹² Es handelt sich um Abd al-Qadir Gilani sowie um Yusuf und Said Hamadani. Obwohl die meisten Besucher der Überzeugung sind, dass diese hier begraben liegen, handelt es sich bei dem *ziyorat* eigentlich um einen *qadamjoy*, einen Ort also, auf den ein Heiliger seinen ‚Fuß gesetzt‘, d.h. wo er einige Zeit verweilt hat.

¹³ Der Ort befindet sich auf dem Territorium der Autonomen Republik Karakalpakistan, ca. 45 km entfernt von Urgench, der Hauptstadt der Provinz Choresm. Der überwiegende Teil der Besucher stammt aus der Provinz Choresm.

Sonntagen bis zu 300 Menschen einfinden, um sich durch Koranlesung, Schläge auf den Rücken und Handauflegen behandeln zu lassen.

Nach Aussage meiner Informanten gehört die alte, für die Sowjetzeit charakteristische Rivalität zwischen Schulmedizin und religiöser Heilung heute weitgehend der Vergangenheit an. Eine Krankenschwester aus Chiwa, die seit einigen Jahren als Heilerin tätig ist, bemerkte hierzu: „Früher waren die Ärzte gegen die Heiler. Heute wandeln beide auf demselben Weg.“ Sie berichtete stolz, dass ihr Chef mitunter Patienten mit der Bitte zu ihr schicke, eine Diagnose zu stellen. Dieser Einstellungswandel dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass die Ärzteschaft sich heute, nach Abzug der russischen Kollegen, fast ausschließlich aus Usbeken rekrutiert. Letztere stehen der Aufwertung islamischer wie überhaupt religiös-kultureller Traditionen nach der Unabhängigkeit in der Regel positiv gegenüber und sind bereit, die Wirkung religiöser Rituale vor allem bei psychischen und psycho-somatischen Beschwerden anzuerkennen.

Kategorien religiöser Heilung und die Frage der Terminologie

Terminologisch wird in Choresm zwischen zwei Kategorien religiöser Heilung unterschieden: *folbinchilik*, die Tätigkeit der *folbin* auf der einen und *tabibchilik*, die Tätigkeit der *tabib*¹⁴ (choresmisch: *tavib*, *tayb*) auf der anderen Seite. Der Tätigkeitsbereich der *folbin* – an anderen Orten in Usbekistan auch als *baxshi* bekannt – wird in der Literatur übereinstimmend dem Schamanentum bzw. Schamanismus zugeordnet (Sucharewa 1960: 42; Basilow 1992: 54, 182 u.a.; Snezarev 2003: 36-58; Sidikov 2005). Aufgrund der fehlenden Klarheit des Begriffes ‚Schamane‘ und aus Gründen, die im Folgenden noch erläutert werden, übernehme ich den Terminus nicht und verwende stattdessen die lokale Terminologie. Snezarev überliefert neben *folbin* noch die Bezeichnung *po 'rhone*:

„In Khorezm, both of the terms for shamans current in Central Asia – parkhon and folbin – were employed. (...) The first of the terms in use – parkhan, or more accurately parikhon (from the Iranian pari, a category of spirits, and khon, the root of the verb ‘to read’, ‘to sing’, ‘to call up’ – occurred more widely in Khorezm. Folbin (from the Iranian fol, divination, and bin, the root of the verb ‘to see’) tended rather to apply to persons engaged primarily in soothsaying.

The principal function of the shaman was the religious ‘cure’ of those in whom a spirit or spirits had come to dwell. In Khorezm there were both men and women shamans. (...) In their rituals they used a round tambourine with rings inserted in slots in the rim, without a drumstick. Often the shaman also employed a kamchi – a whip with which he struck the patient.” (Snezarov 2003: 36)

¹⁴ Arabisch: Arzt.

Heute hört man den Ausdruck *po'rhon* kaum noch. Dafür wird die Tätigkeit all jener Personen, denen nachgesagt wird, mit Geistern (Sg. *jin*, *pari*, Pl. *jinlar*, *parilar*) in Verbindung zu stehen, unter *folbinchilik* subsumiert: Die *folbin* werden als die ‚Herren der Geister‘ (*jinlani poshshosi*) charakterisiert. Die Bereiche, in denen die *folbin* tätig sind, sind vielfältig, aber in den meisten Fällen lässt sich eine Spezialisierung auf dem einen oder anderen Gebiet beobachten. So gibt es *folbin*, die sich ausschließlich als Wahrsager (*niyat qoridig'on*, *fol ochodig'on*) betätigen. Sie sind heute in großer Zahl an Pilgerstätten und in der Nähe von Märkten anzutreffen, wo sie aus Karten, Kieselsteinen oder aus dem Koran ihrem Klientel die Zukunft vorhersagen.¹⁵ Andere sind über die Wahrsagerei hinaus auf die Austreibung böser Geister und die Neutralisierung der Wirkung magischer Praktiken bzw. Interventionen spezialisiert, insbesondere solcher, die unter dem Begriff ‚böser Blick‘ subsumiert werden. Dabei kommen unterschiedliche Methoden zur Anwendung wie etwa Handauflegen, Massage, Schläge auf betroffene Körperteile, Ausräuchern der Geister durch Verbrennen von Gräsern (*isvat*), das Beschmieren mit Tierblut¹⁶ und ähnliches. Nur eine Minderheit der *folbin* beherrscht heute die Kunst, Besessenheit mit Hilfe von Rahmentrommel (*tap*, *daryo*, *doira*) und Peitsche (*qamchi*) zu heilen. Diese Methode, die sowohl nach Snezarev als auch nach der Aussage meiner Informantinnen noch vor 30 bis 40 Jahren gleichermaßen auch von Männern praktiziert wurde, wird jetzt fast ausschließlich von Frauen angewandt.¹⁷

Die Choresmier unterscheiden terminologisch zwischen zwei Typen magischer Handlung. *Dovo qilish* („Magie üben“) bezeichnet eine Art ‚primäre‘ Magie, deren Ziel es ist, eine Person zu ‚verhexen‘. Hier unterscheidet man wiederum zwischen *issiqlik*, („heiße“ bzw. Liebesmagie) und *sovuqlik* („kalte“ bzw. Schadensmagie). Letztere wird angewandt, um eine Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau zu zerstören, aber auch um Personen Schaden jedweder Art, darunter auch Krankheit, zuzufügen.¹⁸ Eine beliebte Methode ist z.B., eine Handvoll Erde vom Friedhof von einer bzw. von einem *folbin* ‚besprechen‘ zu lassen und diese dann vor dem Haus der Person auszustreuen, der man schaden möchte. Solche Praktiken, wie *sovuqlik* überhaupt, gelten als Sünde (*gunah*) und als vom Islam verboten. Von *dovo qilish* unterscheidet man die Handlung *dovo ochish* („Magie öffnen“), die ich als ‚sekundäre‘ Magie bezeichnen möchte. Diese richtet sich auf die Neutralisierung der Wirkung einer bereits erfolgten Magie. Sie ist moralisch positiv besetzt und gilt im Allgemeinen auch

¹⁵ Die Wahrsager auf den Märkten gelten bei der Bevölkerung als ‚Tadschiken‘, wie ‚Zigeuner‘ (*lola*) aus Buchara und Samarkand in Choresm bezeichnet werden.

¹⁶ Vgl. weiter unten den Abschnitt zu ‚*suq chiqorish*‘.

¹⁷ Der einzige Mann, von dem ich gehört habe, dass er mit *doira* heile, verweigerte mir die Auskunft.

¹⁸ Für Schadensmagie wird manchmal auch das russische Wort für schwarze Magie, *chorniy magiya* (sic!) benutzt.

unter islamischem Gesichtspunkt als erlaubt. Allerdings kann eine Person ihre Fähigkeit zur ‚Öffnung‘ von Magie auch zum Schaden anderer einsetzen. Dieser Umstand verleiht der *folbin* eine ambivalente Stellung: Ihre Fähigkeiten sind gleichermaßen gefragt wie gefürchtet. Nicht zufällig beeilten sich alle *folbin*, zu denen ich Kontakt hatte, zu versichern, dass sie nichts mit ‚kalter‘ Magie zu tun haben.

Tabibchilik, die zweite Kategorie religiöser Heilung, ist in Choresm mitunter nur schwer von *folbinchilik* abzugrenzen. So bemerkt auch Kleinmichel, dass „manche choresmische *töbib* (*tabib*) in anderen Regionen wohl als *falbin* bezeichnet werden [würden]“ (2000: 133). Im engeren Sinne versteht man unter *tabib* Kräuterheiler (*o'tchi*) und Chiropraktiker (*siniqchi*). Nur selten jedoch beschränkt sich eine als *tabib* bezeichnete Person auf Anwendungen in diesen Bereichen. Snezarev, der die *tabib* als „witch doctor“ (2003: 36) bezeichnet, berichtet ebenfalls, dass diese „to all sorts of devices of sorcery“ neigten (2003: 70). Ein mir bekannter Knochenheiler zum Beispiel, der hauptsächlich auf das Richten und Einrenken von Gliedmaßen spezialisiert ist, behandelt unter Anwendung magischer Mittel, die als Abwehrmagie in weiten Teilen der islamischen Welt verbreitet sind (Doumato 2000: 130-147; Bürgel 1991: 185), auch andere Leiden. So malte er einer unter chronischen Kopfschmerzen leidenden Frau arabische Schriftzeichen auf die Stirn und ‚besprach‘ (*oqidi*) diese anschließend. Die meisten *tabib* heilen durch die Rezitation von Koransuren, das Aussprechen von Abwehrformeln, durch Bepusten¹⁹ (*dam solish*) und Handauflegen. Sie betätigen sich häufig ebenfalls als Wahrsager und geben ihren Klienten auch Amulette mit auf den Weg. An einen berühmten *tabib* in Monoq wendet man sich zum Beispiel, wenn man vom bösen Blick oder von Magie betroffen ist ebenso, wie um ihn nach dem Verbleib von verlorenen oder gestohlenen Gegenständen zu befragen. Zudem stehen auch viele *tabib* im Ruf, Verbindung zur Welt der Geister zu haben, mit deren Hilfe sie behandeln.

Die Übergänge zwischen *folbinchilik* und *tabibchilik* sind demnach insgesamt fließend, was erklärt, dass sich viele *folbin* zugleich auch als *tabib* bezeichnen (nicht jedoch umgekehrt). Befragt, wie sie sich selbst bezeichne, antwortete eine Heilerin: „Wenn ich Geister austreibe, mache ich *folbinchilik*, wenn ich Hand auflege oder Knochen einrenke, *tabibchilik*.“ Nur eine Heilerin machte den Unterschied zwischen den beiden Tätigkeitsbereichen an der Anwendung der Rahmentrommel fest: „*Folbin* sind die, die mit *daryo* heilen. Alle anderen sind *tabib*.“

Diese Verwischung der Grenzen zwischen volksmedizinischen und magischen Praktiken und Wahrsagerei wurde bereits in den 1950er Jahren von Snezarev beobachtet: „In the remote past, there was no narrow specialization, and (...) the occupations of healer, shaman, and

¹⁹ Zur Wirkung des Pustens bzw. Anspuckens nach dem Aussprechen von Gebetsformeln vgl. Doumato 2003: 130-147.

diviner were not differentiated.“ (Snezarev 2003: 37). Die einzige Tätigkeit, die heute tendenziell nur mit *folbinchilik* assoziiert wird, ist die Ausübung von ‚kalter‘ bzw. Schadensmagie. Dabei werden Frauen eher als Männer verdächtigt, ihre Verbindung zur Geisterwelt zum Schaden anderer einzusetzen, eine Tendenz, die offenbar auch in anderen Teilen der islamischen Welt Gültigkeit besitzt. So hält Doumato für die Golfregion fest:

“In the arena of spirit engagement, men and women who performed similar tasks were viewed differently, and similar tasks, when performed by a man, were carried out in a perceived higher level of proficiency. [...] In contrast to men, women tended to be perceived not so much as possessing acquired skills as being possessed by some uncontrollable power that could do harm.” (Doumato 2000: 180)

Wann Heiler aufgesucht werden – Lokale Konzepte von Krankheit

Im Allgemeinen wird in Choresm zwischen drei Arten von Krankheit (*kasallik*) unterschieden: *doktorlik*, *tabiblik* bzw. *folbinlik* und *avliyalik*. Im ersten Fall handelt es sich um als organisch eingestufte Erkrankungen, für deren Behandlung die Schulmedizin als zuständig angesehen wird. Als *tabiblik* gelten alle psychischen und physischen Störungen, hinter denen die Wirkung böser Geister und von Schadenszauber bzw. dem bösen Blick vermutet wird.²⁰ Wenn der böse Blick keine somatischen oder psycho-somatischen Probleme zur Folge hat, wird in der Regel darauf verzichtet, Spezialisten aufzusuchen. Für solche Fälle stehen einfache ‚Hausrezepte‘ zur Verfügung, die von den meisten Frauen (seltener von Männern) selbst angewandt werden.²¹ *Folbin* oder *tabib* werden aber auch bei sozialen Problemen konsultiert, so zum Beispiel bei Misserfolg im Beruf und Eheproblemen, die nach landläufiger Vorstellung ebenfalls Folge magischer Intervention sein können.

Als *avliyalik* gelten Krankheiten, die weder Ärzte noch Heiler erfolgreich behandeln können. In solchen Fällen wendet man sich an die Gräber von Heiligen (*pir*, *avliya*, choresmisch: *o'lya*, *o'liya*). In schwierigen Fällen verweilen Kranke mehrere Tage, Wochen oder gar Monate an einem heiligen Ort (*mukaddas joy*), in der Hoffnung, durch die Wunderkraft (*karamat*) des dort verehrten Heiligen zu genesen.²² Zwei Wallfahrtsorte gelten als besonders wirkungsvoll, vor allem für Geisteskranke (*ruhiy kasal*, *jilli*): Der bereits erwähnte Ulli-Pir-Komplex in der Nähe von Shovot und das Grab von Scheich Jalil Buva in

²⁰ Zum Phänomen des bösen Blicks im islamischen Kontext vgl. Ibrahim (1994) und die dort angeführte Literatur.

²¹ Hierher gehören das Anzünden von *isvat*-Gras, mit dem die angeblich vom bösen Blick betroffene Person beräuchert wird, das Verbrennen von Erde, die vom Fuß des vermeintlichen Übeltäters berührt wurde, das Betupfen des Körpers mit Brotkrümeln und ähnliches mehr.

²² Heute stehen den Besuchern von größeren Schreinen oft Übernachtungsmöglichkeiten zur Verfügung. Informanten berichteten, dass zur Sowjetzeit die Kranken sich in der Nähe des Grabes von Yusuf al-Hamadani tage- und nächtelang im Sand eingegraben haben.

Karakalpakistan. Geistes- bzw. psychisch Kranke werden an diesen Orten in Ketten gelegt und für vierzig Tage in einen dunklen Raum (*chillahona*) gesperrt. Wenn Gott will, heißt es, fallen die Ketten nach Ablauf dieser Zeit von alleine ab und die Kranken genesen. Diese Methode soll während der gesamten Sowjetzeit praktiziert worden sein. Dass ‚tobende Irre‘ in der Nähe eines Heiligengrabes an Bäume gekettet wurden, berichtet auch Snezarev (2003: 208).

Symptome allein können keine Auskunft darüber geben, um welche Art von Krankheit es sich in einem konkreten Fall handelt. Oft wendet man sich daher zuerst an einen Arzt und erst wenn die Behandlung erfolglos bleibt, an religiöse Heiler oder sucht Genesung am Grab eines Heiligen, wie in den folgenden Beispielen aus meinem Feldtagebuch:

G., eine 40-jährige Dorflehrerin, wurde während ihrer zweiten Schwangerschaft von einer Krankheit befallen, die mit hohem Fieber und epileptischen Anfällen einherging. Nachdem die Behandlung mit Antibiotika fehlschlug, wurde sie von ihrem Mann zu einer *folbin* gebracht, die ihr verordnete, eine Woche lang täglich das Grab ihres Vaters, eines berühmten *eshon*²³, sieben Mal zu umkreisen. Nach Ablauf der Woche war sie gesund, erzählt sie.

Die Rentnerin M. aus Urgench litt mehr als zwanzig Jahre an chronischen Kopfschmerzen. Sie war sogar nach Moskau gereist, um sich in einer Klinik behandeln zu lassen. Die Ärzte dort konnten ihr jedoch nicht helfen. Seit zwei Jahren besucht sie nun die Heilseancen eines *tabib*. Dieser diagnostizierte bei ihr ‚gelbes Wasser‘ im Kopf und behandelte sie durch Gebete und Kopfmassage. Zuletzt verbrachte M. drei Wochen bei dem Heiler und sagt, dass sie seitdem frei von Beschwerden sei.

Ein 40-jähriger Bauingenieur – ebenfalls aus Urgench – hat vor acht Jahren unter chronischen Kopfschmerzen gelitten. Die Ärzte konnten ihm nicht helfen und auch der Besuch mehrerer *tabib* blieb ohne Erfolg. Da hat ihm jemand empfohlen, Ulli Pir zu besuchen. Obwohl er damals nicht an ‚solche Sachen‘ glaubte, musste er feststellen, dass es ihm nach einigen Tagen Aufenthalt in der Nähe des Schreins besser ging. Seit acht Jahren besucht er nun regelmäßig das Heiligtum, um nicht wieder rückfällig zu werden.

In den meisten mir bekannten Fällen ging der Besuch von Ärzten dem von religiösen Heilern voraus. Manche aber gehen den umgekehrten Weg, wie eine 45-jährige Anwältin aus Urgench, die bei jeder Störung ihres Wohlbefindens zuerst ‚ihre‘ *folbin* konsultiert. Eine Fehldiagnose oder eine erfolglose Behandlung führt dabei nicht unbedingt zum

²³ Als *eshan* werden in Zentralasien in der Regel die Scheiche von Sufi-Orden bezeichnet. In Choresm jedoch steht der Begriff für Männer, die sich über ihre Frömmigkeit hinaus vor allem durch die Fähigkeit auszeichnen, Wunder zu vollbringen.

Vertrauensverlust in die eine oder andere Heilmethode, wie das folgende Beispiel aus Urgench zeigt:

B., ein ca. 50-jähriger Musiklehrer, leidet an starken Schmerzen in seinem Bein. Die *folbin*, die er auf Anraten eines Freundes konsultierte, vermutete, dass er vom bösen Blick getroffen wurde (*go'z daydi*) und führte an ihm das Ritual *suq chiqarish*²⁴ durch. B.'s Schmerzen ließen jedoch nicht nach, was seine Frau mit den Worten kommentierte: „Die *folbin* hat sich geirrt. Es ist eben doch *doktorlik*.“ Einige Zeit später wurde der Mann wegen Rheumatismus in ein Sanatorium eingewiesen.

Darüber, dass Menschen im Krankheitsfall zuerst Wahrsager aufsuchen, um die Ursachen ihrer Leiden herauszufinden, gibt es in der sowjetischen ethnographischen Literatur viele Beispiele aus den 1950er Jahren:

„die Wahrsagerin (*golodka*) sagte häufig, dass die Krankheit von irgendeinem Heiligengrab (*mazar*) herrühre, an dem der Erkrankte vorübergegangen war. Er soll dabei den ‚Heiligen‘ erzürnt haben, weil er das rituelle Gebet nicht verrichtete oder rituell unrein gewesen sei.“ (Sukhareva 1960: 37, Übersetzung K.K.-B.)

Die Konsultation eines bzw. einer *folbin* oder *tabib* beginnt stets mit dem Erstellen der Diagnose, ermittelt durch Pulsfühlen, Nachschauen in einem Buch (*kitop qarash*) oder durch bloßes Anschauen. „Ich weiß sofort, ob die Krankheit *manlik* ist (wörtlich: die ‚meine‘, d.h. durch mich heilbar) oder nicht“, erklärte eine Heilerin. Bei den Büchern, die die mir bekannten *folbin* benutzten, handelte es sich um eigene Aufzeichnungen, die den Heilern im Traum von einem Heiligen diktiert worden seien. Die meisten Heiler versicherten, dass sie die Kranken an Ärzte verweisen, falls sich ihr Leiden als nicht *tabiblik* bzw. *folbinlik* erweise. Nur ein *tabib* behauptete, jede Krankheit heilen zu können, denn: „Alle Krankheiten werden durch Magie verursacht. Daher kann ein mächtiger *tabib* alle Krankheiten heilen, sogar Krebs.“

Berufungserlebnis und Initiation: Wie man zum Heiler oder zur Heilerin wird

„Um heilen zu können, muss ein Mensch über göttliche Kraft (*ilohiy guch*) verfügen.“ So oder ähnlich antworteten alle meine Informanten auf die Frage, was sie zum Heilen befähige. Bestimmte Gruppen von Menschen gelten als besonders prädestiniert dafür, solche Kräfte zu besitzen. So die Hodschas (*xoja*, Pl. *xojalar*)²⁵, die wegen ihrer Abstammung aus dem Geschlecht des Propheten Mohammed in Choresm, wie überall in Zentralasien, in hoher

²⁴ Siehe Abschnitt „Austreibung der Geister: Ein Fallbeispiel“.

²⁵ Zu den Hodschas vgl. Muminov 1996 und Privratsky 2001: 98-102.

Achtung stehen ebenso wie die Nachfahren berühmter Mullahs und *eshon*. Aber auch in den Familien von *tabib* bzw. *folbin* tendiert die Gabe zum Heilen dazu, an die Nachfahren vererbt zu werden. In solchen Fällen spricht man davon, dass jemand ‚Hintergrund‘ habe (*orkosi bor*), d.h. über Unterstützung durch die Geister seiner/ihrer Ahnen verfüge.²⁶ So gab die 53 Jahre alte ehemalige Kolchosbäuerin Malika an, von einem *xoja*-Geschlecht abzustammen und die Fähigkeit zum Heilen von ihrem Vater, einem berühmten *tabib*, geerbt zu haben. Abdullah *xoja*, ein ca. 45 Jahre alter Heiler aus Monoq, berichtete ebenfalls, qua Geburt über die Kraft zum Heilen und Hellsehen zu verfügen. Schon seine Vorfahren (*oto-buvolar*) hätten ihre Familien „zur Zeit der großen Entbehrungen“ in den 1930er Jahren durch *tabibchilik* ernährt. Ähnlich ist der Knochenheiler (*siniqchi*) O’rozvoy überzeugt, dass das Talent seines Vaters, eines in der ganzen Provinz berühmten *siniqchi*, nach dessen Tod auf ihn übergegangen sei. Die 53-jährige Geschäftsfrau Oytot’i sagte ebenfalls, die Fähigkeit zur Heilung von Besessenheit direkt von ihrer Mutter geerbt zu haben: „Bei mir liegt diese Sache (*narsa*) im Blut.“ Etwa der Hälfte der Heiler bzw. Heilerinnen, mit denen ich sprach, soll jedoch die Kraft ohne entsprechende familiäre Vorgeschichte direkt von Gott verliehen worden sein (*hudo berdi*).

Alle Heiler berichteten, dass sie lange Zeit nichts von ihren Fähigkeiten gewusst haben. Vielmehr mussten sie durch eigene leidvolle Erfahrung dazu gezwungen werden, diese zu erkennen und die Berufung zum Heilen anzunehmen. Dies geschah fast immer durch eine schwere, sich über Monate oder gar Jahre hinziehende Krankheit, die am häufigsten in Form von Lähmungen und Nervenleiden auftrat. Die konsultierten Ärzte erwiesen sich regelmäßig als unfähig, der Ursache der Krankheit auf die Spur zu kommen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt der Leidensphase hatten die Betroffenen dann einen Traum, in dem sie aufgefordert wurden, sich als Heiler zu betätigen. Eine weitere Konstante in den von mir aufgezeichneten Berufungsgeschichten bildet die anfängliche Weigerung, die Berufung anzunehmen. Erst als sich ihr Leiden weiter verschlimmerte, erkannten die zukünftigen Heiler, dass die Krankheit ein Mittel war, sie zu zwingen, ihre Auserwählung zu akzeptieren. Denn kaum, dass sie den Entschluss gefasst hatten, zu heilen, hat sich ihr Leiden gemildert oder ist vollständig verschwunden. Dass die Verweigerung der Gabe zum Heilen ernsthafte, mitunter tödliche Konsequenzen für die Betroffenen habe, berichtet auch Snezarev (2003: 38). Die Heiler erleben ihre Tätigkeit als eine existentielle Notwendigkeit. So berichtete die 63-jährige *folbin* Soliya aus Bogot, dass sie sich nach einer Heilung zwei bis drei Monate wohl fühle. Wenn sie dann keine weiteren Patienten mehr bekomme, kehre die Lähmung in ihrem Bein wieder

²⁶ *Orko* (usbekisch: *orka*) bedeutet wörtlich ‚Rücken‘. Für verschiedene Interpretationen des Ausdrucks *orka* vgl. Kleinmichel 2000: 42.

zurück (*oyoqlarim uyushib qolodi*). Auch Oyto'ti, deren Geschichte ich hier anhand meiner Tagebuchnotizen wiedergebe, muss heilen, um sich und ihre Angehörigen nicht zu gefährden:

Oyot'i (53 Jahre) erbt die Fähigkeit zum Heilen direkt von ihrer Mutter. Mitte der 1980er Jahre – sie arbeitete damals als Angestellte bei einem staatlichen Unternehmen – begannen sich bei ihr Ohnmachtsanfälle und Krampfstöße zu häufen. Auf Anraten ihrer Mutter fing sie an, religiöse Bücher zu lesen und wurde *xalpa*.²⁷ Sie übte diese Tätigkeit zehn Jahre lang aus. Ihr Zustand besserte sich jedoch währenddessen nicht wesentlich. Dann begriff sie, dass sie durch die Krankheit gezwungen werden sollte, in die Fußstapfen ihrer Mutter zu treten. Sie übernahm deren Trommel und heilte fortan selbst Besessene. Danach wurde ihr Zustand deutlich besser. Zwischen 2000 und 2002 sah sie sich aufgrund finanzieller Schwierigkeiten gezwungen, eine Pause einzulegen und sich als Geschäftsfrau (*biznisman*) in Kasachstan durchzuschlagen. Aber das Geschäft lief nicht gut und sie verlor all ihr Geld. Zur selben Zeit erkrankte ihre Tochter und auch bei ihr selbst setzten die Krämpfe wieder ein. Als sie daraufhin wieder zu heilen begann, wurden sie und ihre Tochter wieder gesund. Jetzt nutzt Oyto'ti ihre Kontakte, die sie während ihrer früheren Geschäftsreisen aufgebaut hatte, um im Sommer für zwei Monate nach Kasachstan zu fahren und dort Kranke zu heilen.

Einige meiner Gesprächspartner erlebten den Berufungstraum während ihres Aufenthaltes im Krankenhaus. Anderen wurde er an einem Heiligengrab zuteil, wohin sie sich in der Hoffnung auf Genesung begeben hatten. In den meisten Fällen berichteten die Heiler, dass ihnen im Traum der Geist eines namentlich bekannten islamischen Heiligen erschienen sei und sie aufforderte, als Heiler bzw. Heilerin zu wirken. Es wurde aber auch über Ahnengeister oder nicht näher identifizierbare weißbärtige Männer (*buva*) berichtet. In einem Fall spürte die Kranke nach dem Aufwachen einfach die ‚göttliche Kraft‘ (*ilohiy guch*) zum Heilen in sich, ohne sich an den Übermittler im Traum erinnern zu können.

Anajons (96 Jahre) Karriere als *folbin* begann Mitte der 1950er Jahre. Nach Auskunft ihrer Tochter floh sie damals aus der psychiatrischen Abteilung, in die sie als ‚Geisteskranke‘ (*jilli*) eingewiesen worden war, zum Grabe Ulli Pirs. Sie verbrachte dort 76 Tage an Händen und Füßen gefesselt. In dieser Zeit erschien ihr Ulli Pir im Traum und bedeutete ihr, dass sie genesen werde, sobald sie sich als Heilerin von Besessenheit betätige.

To'htovoy's Karriere begann im Jahre 1994. Er arbeitete damals als Fahrer bei der örtlichen Kolchose, als eines Abends in der Nähe der verfallenen Grabstätte eines Heiligen namens Gachirmas *buva* sein LKW im Schlamm stecken blieb. In dieser Nacht hatte er einen Traum, in dem ihm der Heilige erschien und sich über den Zustand seines

²⁷ Die *xalpa* (außerhalb Choresms auch *otin*, *otin oyi* und *bibi xalpa* genannt) sind religiöse Spezialistinnen, die bei verschiedenen Gelegenheiten religiöse Texte vorlesen bzw. aus dem Koran rezitieren. Zum Teil unterweisen sie Frauen auch in Lehre und Praxis des Islam. Vgl. Fathi 1997; Kleinmichel 2000; Krämer 2002.

Grabes beklagte. Nach dem Aufwachen gelobte To'htovoy für Gachirmas *buva* eine neue, prächtige Grabstätte zu bauen. Daraufhin konnte er seinen am Vortag zurückgelassenen Laster ohne Schwierigkeiten aus dem Schlamm befreien. Kurze Zeit später, als er wieder einmal in der Nähe des Grabes weilte, kam ein humpelnder Mann vorbei. To'htovoy schlug ihm drei Mal auf den Rücken, und der Mann konnte sofort wieder richtig laufen. Als nächstes heilte er drei Männer, die ‚verrückt‘ (*jilli*) geworden waren, nachdem sie eine ertrunkene Frau aus dem Wasser gezogen hatten. Mittlerweile ist To'htovoy der berühmteste Heiler der Region. Er und seine Patienten sind überzeugt, dass To'htovoy seine Fähigkeit dem Heiligen verdankt: „Es ist Gachirmas *buva*, der durch mich heilt.“

Zu den Heiligen, die sie im Traum erwählt haben, entwickeln die Heiler in der Regel eine enge persönliche Beziehung. Um die ihnen gegebene Kraft zu erneuern, suchen sie regelmäßig deren Gräber auf, und umgekehrt sind es die Heiligen, die ihnen bei der Heilung mit Ratschlägen zur Seite stehen. „Wenn ich heile, steht der *pir* neben mir und sagt, was ich tun soll,“ sagte zum Beispiel Nuriya, die am Ulli-Pir-Heiligtum ihre Dienste als Wahrsagerin und Heilerin anbietet.

Im Berufungstraum erfahren die Heiler sowohl die Methode, die sie später anwenden sollen als auch das dafür notwendige Wissen (*ilim*). So sehen die Berufenen im Traum zum Beispiel Peitsche und Trommel, hören Abwehrformeln und Gebete (*duo*) oder sehen sich durch Pulsfühlen oder aus einem Buch wahrsagen bzw. eine Diagnose erstellen. In einem Fall berichtete eine *folbin*, dass ein Heiliger ihr die Fähigkeit zum Lesen religiöser Texte im Traum in den Mund gespuckt habe. Einer anderen, die Schwierigkeiten mit arabischen Schriftzügen hatte, führte der Heilige so lange die Hand, bis sie das Schreiben von Amuletten gelernt hat. Auch Oliyajon, deren Berufungsgeschichte sich über einen ungewöhnlich langen Zeitraum hingezogen hat, erfuhr im Traum, mit welcher Methode sie heilen sollte:

Oliyajon ist 40 Jahre alt und Krankenschwester. 1991 machte sie eine schwere Krankheit durch, weswegen sie damals eine befreundete *folbin* aufsuchte. Diese sagte ihr aus einem alten Buch voraus, dass sie über göttliche Kraft verfüge. Wenn sie diese nicht einsetze, werde Gott sie bestrafen. Oliyajon nahm die Berufung jedoch erst sieben Jahre später an, nachdem sie einen Traum hatte, in dem ihr Bahauddin Pir, ein lokaler Heiliger erschienen war. In diesem Traum sah sich durch Handauflegen und Massage Kranke heilen und durch Pulsfühlen die Zukunft voraussagen.

Hat eine Person die Berufung einmal akzeptiert, muss sie sich einem Meister oder einer Meisterin (*usto*) als Lehrling (*shogird*) anschließen.²⁸ Dass sie ihre *usto* nicht aus eigenem

²⁸ Interessanterweise berichtet Snezarov, dass „the shamans of Khorezm had no shogirdlik (apprenticeship), as was found in the past among most occupations in Central Asia.“ (2003: 39). Es ist indes kaum anzunehmen, dass es sich beim heutigen *shogirdlik* um eine Innovation handelt.

Entschluss gewählt haben, wurde von den Heilern einstimmig berichtet. Als ich Oliyajon fragte, woher sie ihre in einem ca. 60 km entfernten Dorf lebende Meisterin kannte, antwortete sie: „Sie wurde mir im Traum gezeigt. Ich folgte dem im Traum gedeuteten Weg und kam hierher.“ Aber auch die *usto* können niemanden ohne einen entsprechenden Traum als *shogirt* annehmen. So verweigerte Oliyajons *usto* die Annahme einer anderen Frau mit der Begründung, sie nicht im Traum gesehen zu haben.

Die Heiler gelten erst nach dem Erhalt des ‚Segens‘ (*potya*)²⁹ ihrer Meister als vollständig ‚initiiert‘. Die Erteilung des Segens erfolgt ohne besondere Rituale und wird lediglich durch den Austausch von Geschenken zwischen *usto* und *shogirt* begleitet.³⁰ Obwohl die künftigen Heiler während ihrer ‚Lehrzeit‘ viel Zeit mit ihren Meistern verbringen und deren Heilungsritualen beiwohnen, legen sie Wert auf die Feststellung, die Kunst des Heilens nicht von ihnen erlernt zu haben. Hierdurch unterstreichen sie den übernatürlichen Ursprung ihrer Fähigkeiten, denn alle Heiler behaupten, ihr Wissen im Traum durch einen Heiligen oder einen Geist erhalten zu haben. Um ihre Behauptung zu untermauern, verweisen die Heiler darauf, dass sie andere Techniken als ihre Meister anwenden. Dass Oliyajon im Gegensatz zur ihrer *usto* zum Beispiel keine Trommel und Peitsche zur Austreibung böser Geister benutzt, begründete sie damit, im Traum keine Erlaubnis dafür erhalten zu haben.

Die große Ähnlichkeit, die die einzelnen Berufungsgeschichten untereinander aufweisen, macht deutlich, dass diese bestimmten, kulturell akzeptierten Modellen folgen. Die Erfahrungen der Heiler entsprechen den Erwartungen, welche die Gesellschaft an die Vertreter dieser Gruppe stellt. Damit soll keineswegs die subjektive Wahrheit der Erfahrungen in Abrede gestellt werden. Lowie paraphrasierend geht es vielmehr darum, dass das kulturelle Modell eine Suggestivwirkung auf die Vorstellung der Einzelnen ausübt: Die Heiler hören und sehen, „what the social tradition (...) imperatively suggests.“ (Lowie 1952: 13-14) Dass das der Heilertätigkeit zugrunde liegende kulturelle Modell – wenigstens zu einem beträchtlichen Teil – in der Tradition des mittelasiatischen Schamanentums zu verorten ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Die Berufung der Heiler durch Geister (wenngleich letztere vielfach durch islamische Heilige verdrängt wurden), eine der Berufung vorausgehende Krankheit, die so genannte ‚*shamanic illness*‘ und erneute Krankheit oder gar Tod als Bestrafung im Falle der Verweigerung der Berufung sind Phänomene, über die in der einschlägigen Literatur vielfach berichtet wird (Basilov 1995:

²⁹ Choresmisch für *fatiha*, die Eröffnungssure des Koran. In Choresm werden alle freien, auf Usbekisch gesprochenen Segensgebete (nach Ende einer Mahlzeit, bei der Verabschiedung Reisender etc.) als *potya* bezeichnet.

³⁰ Vgl. Abschnitt „Austreibung der Geister: Ein Fallbeispiel“.

117-155, 1997: 5-8; Snezarev 2003: 38).³¹ Die Initiation – die zweite Legitimationsquelle neben der Berufung – ist jedoch, anders als bei den Schamanen anderer Turkvölker, bei *folbinchilik* nicht an die formale Unterweisung durch die Meister gebunden.

Die Hilfsgeister: *pari* und *lashkar*

Wie aus den oben wiedergegebenen Berufungserzählungen hervorgeht, sind es in den meisten Fällen islamische Heilige, die die künftigen Heiler ‚erwählen‘ und ihnen die Kunst des Heilens beibringen. Dagegen berichtet Snezarev nur über *pari*,³² „who elect individuals and compel them, sometimes by force, to become shamans” (2003: 37). Es ist indes kaum anzunehmen, dass vor 40 Jahren islamische Heilige bei den Berufungserlebnissen keine Rolle gespielt haben sollen. Möglicherweise ist Snezarevs Konzentration auf ‚schamanistische Überbleibsel‘ im religiösen Leben der Choresmier dafür verantwortlich, dass er anders lautenden Berufungsgeschichten keine Aufmerksamkeit schenkte.

Snezarev überliefert auch Vorstellungen, wonach sich die *pari* – die wie Menschen entweder männlichen oder weiblichen Geschlechts sind – in Menschen entgegengesetzten Geschlechts verlieben, und mit ihnen in intime Beziehung treten können. Wenn ihre Auserwählten verheiratet sind, verhindern die *pari* sogar, dass diese zu ihren irdischen Partnern weiterhin sexuelle Kontakte unterhalten (Snezarev 2003: 37). Die Erwidern ihrer Liebe dagegen belohnen die *pari*, indem sie ihren Erwählten die Fähigkeit verleihen, mit Geistern in Verbindung zu treten und mit deren Hilfe auch böse Geister zu verjagen (Basilow 1995: 137). Eine Reminiszenz an den „*sexual factor*“ (Snezarev 2003: 37) im Verhältnis der Heiler zur Geisterwelt klingt manchmal noch in den Erzählungen mancher Informantinnen nach, wenn sie berichten, dass sie sich seit ihrer Berufung keinerlei Vergnügungen mehr hingeben dürfen. So berichtete die heute 73-jährige Maryam *ona*³³, dass sie sich nach der Annahme der Berufung zur Heilerin vor mehr als 30 Jahren von ihrem Mann zurückgezogen habe, denn die Tätigkeit als *folbin* sei mit dem Eheleben unvereinbar gewesen. Ferner sei es ihr nicht ‚erlaubt‘, Hochzeiten oder andere Feste (*to 'y*) zu besuchen. Auch Sapargul *opa*³⁴ brachte die Trennung von ihrem Mann mit ihrer Tätigkeit als Heilerin und Schreinwächterin in Zusammenhang. Über ‚verliebte‘ *pari* habe ich allerdings niemanden reden hören. Auch ist der überwiegende Teil der Heiler und Heilerinnen, die ich

³¹ Interessanterweise weisen die Berufungsgeschichten auch anderer religiöser Spezialisten, wie der *atin ayi* bzw. *xalpa* gleiche oder sehr ähnliche Elemente auf vgl. Kleinmichel 2000: 37-46; Krämer 2002: 96-102.

³² Zur Gestalt der *pari* im mittelasiatischen Volksglauben vgl. Basilov 1995: 287-8; Qayumov 1999. Speziell für Choresm vgl. Snezarev 2003: 36-42.

³³ *Ona*, d.h. ‚Mutter‘, ist die höfliche Anrede für alte Frauen.

³⁴ *Opa*, ‚ältere Schwester‘, Anrede für ältere Frauen.

gesprachen habe, verheiratet. Sie scheinen eine normale Ehe zu führen und sehen sich durch ihre Arbeit nicht am Besuch von Festen gehindert.

Gegenwärtig scheint den *pari* nicht mehr die Initiative bei der Berufung von Heilern zuzufallen, es sei denn, wir könnten die gelegentlich erwähnten *buva* als solche interpretieren. Die *pari* spielen – neben islamischen Heiligen – aber nach wie vor eine Rolle als Hilfsgeister bei Heilungsritualen, die auf die Austreibung von bösen Geistern abzielen. In der Beantwortung der Frage, wie sie mit ihnen in Verbindung treten, und welchem Umstand sie ihre Macht über die Geisterwelt verdanken, blieben die von mir befragten Heiler allerdings sehr vage. Nur Oyto'ti gab an, ihre *lashkar*, d.h. das den Heilern unterstehende ‚Heer‘ der *pari*, von ihrer Mutter übernommen zu haben. In den meisten Fällen scheinen die Heiler ihre Macht über die *lashkar* als eine natürliche Konsequenz ihrer Berufung zu betrachten, selbst wenn diese durch einen Heiligen erfolgte. Woran meine Gesprächspartner allerdings keinen Zweifel ließen, war, dass die *pari* in der Hierarchie jener, mit deren Hilfe sie ihre Tätigkeit ausüben, an dritter Stelle nach Gott und den Heiligen stehen.³⁵

Das von mir gesammelte Material lässt vermuten, dass vieles von dem ideologischen Gerüst, das dem Phänomen *folbinchilik* in der Vergangenheit zugrunde gelegen haben mag, heute nur noch bruchstückhaft existiert. Siebzig Jahre Sowjetherrschaft, in der religiöse Heilung nur noch von wenigen und unter erschwerten Bedingungen praktiziert wurde, haben wohl auch hier ihre Spuren hinterlassen. Auf der anderen Seite ist es auch nicht klar, inwieweit Snzarevs Beschreibung religiöser Heilung – unsere einzige Vergleichsbasis für die Region Choresm in der Sowjetzeit – die Situation zur Zeit seines Besuches widerspiegelt, war doch der Autor bemüht, ‚Relikte‘ vergangener Epochen aufzuspüren.

Austreibung der Geister: Ein Fallbeispiel

An den im Folgenden beschriebenen Heilungsritualen nahm ich mit sechs weiteren Frauen im Sommer 2004 in Urgench teil. Dazu eingeladen hatte Shukurjon, eine etwa 40-jährige Frau, die an diesem Abend den Segen ihrer Meisterin, der 73-jährigen *folbin* Saro *ona*, erhalten sollte. Da Shukurjon seit längerer Zeit selbst gesundheitliche Probleme hatte, wollte sie sich vor ihrer Initiation als *folbin* dem Ritual des *suq chiqarish* unterziehen.³⁶ Dieses wird in der Regel dann durchgeführt, wenn psychische oder psycho-somatische Probleme auf die Wirkung des bösen Blicks oder auf die Angst vor Toten zurückgeführt werden (*o'likdan tiskinadi, ruhdan*

³⁵ Nur eine *folbin* erwähnte ihre Hilfsgeister (*pari*) mit Namen: Qora *pari*, Sumyon *pari* und Makkirlar *pari*. Zu verbreiteten *pari*-Namen vgl. Snezarev 2003: 41; Basilow 1997: 288.

³⁶ Für die Beschreibung eines *suq chiqarish* Rituals vgl. Snezarev 2003: 35.

tiskinadi). Hierbei handelt es sich um ein auffallend häufig diagnostiziertes Leiden, das Menschen befällt, die eine Leiche gesehen haben oder mit ihr in Berührung gekommen sind. Häufig reicht schon der Aufenthalt auf einem Friedhof aus, um krank zu werden. Auch Shukurjons angeschlagene Gesundheit wurde mit ihrer Furcht von der Leiche ihres vor vier Jahren verstorbenen Mannes in Zusammenhang gebracht. Die Überzeugung, dass der Kontakt mit Leichen die Ursache verschiedenster seelischer und körperlicher Beschwerden sein kann, hängt offenbar mit der Vorstellung zusammen, dass die *pari* sich mit Vorliebe auf Friedhöfen bzw. in der Nähe der Toten aufhalten und den dort anwesenden Menschen Schaden zufügen können.

Die Durchführung dreier Rituale – *suq chiqarish*, Geisteraustreibung und Initiation – an einem einzigen Abend ist ungewöhnlich. In diesem Fall wurde sie von der Gastgeberin mit dem Alter und dem Wohnort ihrer Meisterin außerhalb von Urgench gerechtfertigt. Ihr sei die lange Fahrt aus dem ca. 80 km entfernten Hozarasp nicht oft zuzumuten, argumentierte sie. Ein weiterer Grund dafür, alle drei Rituale unmittelbar aufeinander folgen zu lassen, war finanzieller Natur. Als Witwe und Frührentnerin sei sie nicht in der Lage, die Kosten mehr als einmal aufzubringen, die mit solchen Ritualen notwendigerweise verbunden sind. Diese schlossen im vorliegenden Fall außer den Fahrtkosten und der Entlohnung der *folbin* in Form von Geld und Geschenken auch die Ausgaben für die Bewirtung der Gäste ein. Größere Heilungszeremonien, vor allem die Austreibung der Geister, erfordern die Anwesenheit von wenigsten sieben Personen. In diesem Fall begann die Heilungszeremonie, die ich anhand meiner Tagebuchnotizen wiedergebe, nach einem üppigen Gastmahl gegen 22 Uhr.

Nach dem Essen fordert Sara *opa* Shukurjon auf, die rituelle Waschung durchzuführen und folgende Dinge für das *suq chiqarish* Ritual bereit zu halten: mit wenig Salz zubereiteter Teig, Brocken von einer Art Salzkristall (*ojji dosh*), sieben kleine Aststücke von einem Obstbaum, Watte, eine kleine Tasse Tee mit Honig, eine Milchkanne und eine mittelgroße, mit Wasser gefüllte Schüssel. Als all dies gebracht ist, beginnt Sara *opa* mit der Herstellung kleiner ‚Fackeln‘ (*shuttuk*): sie schält die Rinde von den Ästchen, die sie an einem Ende mit einem Messer zuspitzt und mit Watte umwickelt. Anschließend formt sie aus dem Teig kleine Bällchen. In diese steckt sie die *shuttuk*, die sie zuvor mit der wattierten Spitze in die Tee-Honig-Mischung getaucht hat. Diese werden bei dem nun folgenden, dem *suq chiqarish* vorgeschalteten Ritual benötigt, das der Diagnose dienen soll und wobei sie erfahren wird, welche Körperstellen der Kranken (vom Geist des Toten?) ‚befallen‘ sind.

Die Kranke wird nun auf eine Matte in der Zimmermitte gesetzt und mit einem großen Tuch bedeckt. Sara *opa* fordert zwei der anwesenden Frauen auf, die mit Wasser gefüllte Schüssel, in dem sie zuvor die Salzkristalle aufgelöst hat, knapp 10 cm über den Kopf der Kranken zu halten. Die erste der sieben ‚Fackeln‘ wird ins Wasser gestellt und

angezündet. Sara *opa* zupft jetzt schnell etwas Watte auseinander und bedeckt damit die Öffnung der Milchkanne, die sie über die brennende Fackel stülpt. Als die Watte Feuer fängt, steigt das Wasser in der Kanne hoch und es entsteht ein zischendes und blubberndes Geräusch. Das Gleiche wird insgesamt sieben Mal an jeweils anderen Körperstellen der Kranken wiederholt, die ihre Position entsprechend verändern muss. Jedes Mal, wenn die *folbin* die Kanne ins Wasser taucht, ruft sie ‚*bismillo*‘ und deutet nach dem Ende des Vorgangs die Stellung der verbrannten Watte im Wasser. So sagt sie, ohne ihre Feststellungen weiter zu kommentieren, diese sei in Richtung Mekka, in Richtung Gottes oder der des rituellen Gebets ‚gefallen‘ (*yiqildi*). Zum Schluss wird das Tuch von der Kranken genommen und sie darf sich wieder setzen. Die *folbin* ordnet nun an, ein Huhn zu bringen. Sie packt das Tier an den Füßen, lässt es dreimal um den Kopf der Kranken kreisen und schlägt mit ihm nacheinander auf deren Kopf und Rücken, die Brust, Beine und Füße. Bei jedem Schlag ruft sie Gott und verschiedene Heilige zur Hilfe (die Worte sind nicht genau zu verstehen, denn die *folbin* atmet schwer und die ganze Handlung geht sehr geräuschvoll vor sich). Als nächstes schneidet Sara *opa* den Kamm des Huhns ein und drückt die blutende Stelle nacheinander an verschiedene Körperstellen der Kranken.³⁷ Dabei ruft sie jedes Mal „Ich habe es gefunden. Wo es auch hinein gegangen ist, soll es herauskommen“ (*Toptim, toptim. Nerdan giryan bo' Iso shor'dan chiqsin*). Zum Schluss wird das Tuch von der Kranken genommen und sie muss drei Mal über das mittlerweile fast leblose Huhn steigen, bevor es wieder hinausgetragen wird.

Sara *opa* macht sich jetzt für die nun folgende Etappe bereit, das *oyun*³⁸ genannte Ritual der Austreibung der Geister. Sie gibt die Anweisung, ein weißes Tuch zu holen und an die Wand zu hängen.³⁹ Hier werden, so hat sie mir zuvor erklärt, ihre persönlichen Hilfsgeister sowie die Geister von den Heiligen Platz nehmen, die sie ebenfalls zur Hilfe rufen wird. Nun beginnt sie mit dem ‚Spiel‘ (*oyun*). Sie umkreist die Kranke in immer schnellerem Tempo, während sie die Rahmentrommel schlägt und dabei in einem rhythmischen Gesang nacheinander verschiedene Heilige und ihre *pari* anruft. Deutlich herauszuhören sind nur die Sätze „Ich bitte euch um Hilfe“ (*madat sizdan dilayman*) und „Was für ein Übel es auch ist, sie sollen es mitnehmen, dein Ziel soll erreicht werden“ (*nichik balo bo'lsa olinglo, muradingni hosil atgayla*). Die anwesenden Frauen sitzen mittlerweile im Kreis um die Kranke, wiegen sich zum Rhythmus der Trommel und stoßen dabei Rufe wie *hev aha, hev aha* (?) aus. Sara *opa* kreist mit immer schneller werdenden Schritten um die Gruppe der Frauen und bückt sich immer wieder zu diesen hinunter, um während ihres Spiels deren Köpfe und Rücken mit der Trommel zu berühren. Nach ca. 30 Minuten hört sie zu spielen auf, nimmt aus einer Schale Salzwasser in den Mund und bespuckt damit die Anwesenden. (Wasser, ebenso wie

³⁷ Auf ihren Nacken und Rücken, ihre Hüfte, Scheitel, Ohren, Brust und Arme, ihren Bauch, ihre Füße sowie Fußsohlen.

³⁸ *Oyun* bedeutet sowohl Spiel als auch Tanz. Das Wort kann sich sowohl auf das Spielen auf der Trommel beziehen, die bei dem Ritual zum Einsatz kommt, als auch, wie Bellér-Hann für das uighurische Heilungsritual schreibt, auf den Tanz der Geister, „since the healer forces the evil spirits to dance and eventually abandon the patient's body.“ (Bellér-Hann 2004: 643)

³⁹ Bei einem anderen von mir beobachteten Ritual wurde je ein weißes und ein rotes Tuch an zwei gegenüber liegende Wände des Zimmers gehängt. Vgl. Snezarev 2003: 41.

Feuer, gilt als Abwehrmittel gegen Geister.) Schließlich sinkt sie sichtbar erschöpft auf eine Matratze und verkündet schlicht das Ende des Rituals: *bo 'ldi* (fertig).

Nun setzen sich alle um die alte *folbin*, die ihrem jetzt als geheilt geltenden Lehrling ein langes Segensgebet erteilt. Von jetzt an darf Shukurjon selbst als *folbin* tätig werden und Kranke heilen. Sie versichert allerdings, dies nicht wie ihre Meisterin unter Zuhilfenahme der Rahmentrommel zu tun, denn dazu haben ihr ‚ihre‘ Geister keine Erlaubnis erteilt. Zum Schluss überreichen sich die alte und die frisch initiierte *folbin* gegenseitig ein Kleiderstoff und Brot enthaltendes Bündel als Geschenk. Es ist kurz nach Mitternacht, als Sara *opa* um die Erlaubnis bittet, sich zurückziehen zu dürfen. Sie hat für ihr Alter eine enorme körperliche Leistung an diesem Abend vollbracht.

Bei beiden Ritualen – *suq chikarish* und *oyun* – ging es darum, Geister, die in den Körper der Patientin hinein gefahren waren, mit Hilfe der angerufenen Heiligen und Hilfsgeister (*pari*) auszutreiben. Von den *pari* heißt es, dass sie Blut mögen, weshalb bei *suq chikarish* auch immer Tierblut zur Anwendung kommt.

Wenn man Blut auf die Kranken schmiert, lecken es die *pari* ab. Dadurch verschwindet die Krankheit. Zuerst lecken meine *lashkar* und zwingen dann auch die anderen (d.h. die *pari*, die die Kranke in Besitz nahmen, K.K.-B.) dazu. Damit wird die Krankheit weggeleckt. Das Blut kann vom Hahn, Huhn oder auch vom Schaf sein; welches Tier man nehmen muss, bestimmen die *lashkar*. (Oyto'ti, Gesprächsaufzeichnung, Sommer 2004)

Der Zusammenhang legt es nahe, dass es sich bei den Geistern, die durch das *oyun* ausgetrieben werden sollten, um eine andere Kategorie, nämlich um *jin* handelt. So wurde die Durchführung von *oyun* auch damit begründet, dass das Haus und seine Bewohner von *jin* gereinigt werden sollen. Allerdings sind die Übergänge zwischen *pari* und *jin* in Choresm so fließend, dass eine eindeutige Kategorisierung der Geister hier nicht möglich ist. *Oyun* wird in der Regel bei Personen durchgeführt, die als ‚besessen‘ (*jilli*) gelten. Häufig spricht man von Besessenheit auch als von ‚seelischer‘ oder ‚Geisteskrankheit‘ (*ruhiy kasallik*). Die Symptome, die auf Besessenheit hindeuten, sind vielfältig und reichen von Tobsucht, Depression und Schizophrenie bis hin zur völligen geistigen Verwirrung. Eine Frau zum Beispiel wurde für *jilli* befunden, weil sie sich – bei ansonsten ‚normaler‘ Verfassung – ständig mit für andere unsichtbaren Gestalten oder Personen unterhielt. Ein anderes Mal war es ein Mann, der plötzlich wild um sich schlug und auf andere losging. Als *ruhiy kasal* galt auch ein junges, in ihrer Entwicklung leicht zurückgebliebenes Mädchen, das sich völlig apathisch verhielt. Bei solchen Personen nimmt die Behandlung in der Regel drei Tage in Anspruch. Wenn es sich um ‚Tobende‘ handelt, bleiben sie während dieser Zeit an Händen und Füßen gefesselt. Für alle jedoch gilt, das Haus nach der Behandlung drei Tage nicht zu

verlassen, um nicht einer erneuten Besessenheit Gefahr zu laufen oder sich dem bösen Blick auszusetzen. Nach Ablauf von drei Tagen befiehlt die *folbin* ihren *pari* bzw. *lashkar*, die sich nach wie vor auf den an der Wand befestigten Tüchern aufhalten, den besiegten *pari* einen Strick um den Hals zu binden und sie einem ‚*pari*-Schlächter‘ zu übergeben.⁴⁰ Als der mächtigste ‚*pari*-Schlächter‘ gilt in Choresm Ulli Pir, also Abd al-Qadir Gilani. Was die *lashkar* betrifft, so schickt die *folbin* sie weg, in die Kanäle, in die Berge. Wem sie unterwegs begegnen, dem können sie Schaden zufügen, erklärte Oyto’ti.

Allerdings galt die Frau, die im oben angeführten Fallbeispiel behandelt wurde, keineswegs als *jilli*. Dass das Ritual trotzdem durchgeführt wurde, legt nahe, dass es hauptsächlich darum ging, dass Shukurjon, die angehende *folbin*, es erlernen sollte. Dies wurde jedoch weder von ihr, noch von ihrer *usto* explizit so formuliert und hätte auch der Behauptung, dass die Heilkunst einem im Traum ‚eingegeben‘ wird, widersprochen.

Ist *folbinchilik* Schamanismus?

Wie bereits erwähnt, werden religiöse Heiler, die in Zentralasien als *folbin*, *parihon*, *emshi* oder *baxshi* bekannt sind, in der Literatur meist als Schamanen bezeichnet. Entsprechend wird auch der gesamte Komplex der Heilungsrituale dem Schamanismus zugeordnet (Snezarev 2003; Basilov 1995, 1997; Sidikov 2004). Zahlreiche Elemente im *folbinchilik* weisen in der Tat starke Parallelen zum sibirischen Schamanen-Komplex auf (vgl. Eliade 1975), so eine der Berufung vorausgehende Krankheit (‚Schamanenkrankheit‘), die Initiation zum Heiler bzw. zur Heilerin, ein den Heilern unterstehendes Heer von Hilfsgeistern (*lashkar*) sowie der Einsatz von Trommeln und Gesang bei den Ritualen. Trotzdem spricht meines Erachtens vieles dafür, beim hier beschriebenen Phänomen, auf den Terminus ‚Schamanismus‘ zu verzichten. Allein schon seine enge Verflechtung mit dem Islam macht es problematisch, im Falle von *folbinchilik* vom Schamanismus im Sinne eines „religious belief system in which the shaman is the sepcialist of knowledge“ (Walter und Fridman 2004: xi) zu sprechen. Eine spezifische shamanistische Kosmologie und die damit zusammenhängende Himmelsreise des Schamanen lassen sich bei *folbinchilik* ebenso vermissen, wie auch – zumindest für das heutige Choresm – die Technik der Ekstase (vgl. Eliade 1975). Der Tätigkeit der *folbin* zugrunde liegende Glaube an Geister (arabisch: *jin*) und deren schädliche Wirkung auf Menschen ist ein integraler Bestandteil des Islam und Parallelen zu

⁴⁰ Dass die turkmenischen *po'rhan* nach einer Behandlung ihren *lashkar* befehlen, die *jin*, die dem Kranken geschadet haben, mit den eigenen Haaren an Händen und Füßen zu fesseln und mitzunehmen, berichten auch Basilov und Niiaklychev (1975: 130).

Geisteraustreibungsritualen der *folbin* finden sich vielfach auch anderswo in der islamischen Welt (vgl. Westermarck 1973 [1953] 24-54; Lewis et.al. 1991). Das *oyun* Ritual weist zudem nicht mehr Ähnlichkeiten mit Ritualen sibirischer Schamanen als mit denen islamischer Sufis auf. Angesichts der Islamisierung des Komplexes ‚Heilung‘ bei den Uiguren in China verzichtet auch Bellér-Hann darauf, deren Tätigkeit unter den Begriff ‚Schamanismus‘ zu subsumieren:

“The shamanic nature of the beliefs of pre-Islamic Turkic groups has been well researched, but the long history of Islamization, together with the lack of any indigenous conceptualization by the Uyghurs, renders the use of the term shamanism questionable.”
(Bellér-Hann 2004: 643)

Dies bedeutet natürlich nicht, Einflüsse vor- und außerislamischer religiöser Traditionen auf den *folbinchilik*-Komplex in Choresm zu leugnen. Aber auch hier gilt, was van Bruinessen im Zusammenhang ‚lokaler‘ religiöser Traditionen für den indonesischen Islam bemerkt: „Whatever their origins were, however, they were incorporated in a Muslim system of meaning and therefore cannot be called non- or pre-Islamic.“ (van Bruinessen 1999: 49)

Ist *folbinchilik* mit dem Islam vereinbar? Lokale Stimmen in einer kontroversen Debatte

Für die Teilnehmerinnen des Rituals bestand nicht der geringste Zweifel daran, dass die Veranstaltung, die sie in einem als wohlhabend geltenden Stadtviertel Urgenchs durchführten, voll und ganz im Einklang mit ihrer Religion, dem Islam, stand. Dies zeigte sich allein schon darin, dass die beiden Hauptpersonen, die Heilerin und ihre Patientin, vor Beginn des Rituals die vorgeschriebene Reinigung (*tohorat*) verrichteten. Gleichsam verwiesen die Frauen während des, dem Ritual vorausgehenden, Gastmahls darauf, dass die *folbin*, bevor sie ihre *lashkar* zur Hilfe ruft, sich immer zuerst an Gott und an die islamischen Heiligen wendet. Die Hilfsgeister selbst, versicherten sie weiter, seien zudem allesamt Muslime. Nach lokaler Interpretation der islamischen Lehre, wonach sich die *jin* wie die Menschen in Muslime und Nicht-Muslime einteilen lassen, ‚hefteten‘ sich muslimische *jin* ohnehin nicht an gläubige Muslime. Die Gastgeberin und angehende *folbin* Shukurjon ist zudem eine praktizierende Muslimin, eine der Wenigen in der *mahalla*, die die islamischen Vorschriften gewissenhaft befolgt. Für sie bestand kein Widerspruch zwischen ihrer angestrebten Tätigkeit als *folbin* auf der einen und der Befolgung des islamischen Gesetzes auf der anderen Seite. Auch hierin

zeigt sich, dass die für den Islam gemeinhin postulierte scharfe Trennung zwischen ‚populärer‘ und ‚Gesetzesreligion‘ einer Revision bedarf.⁴¹

Der junge Bezirks-Imam und *madrassa*-Absolvent Davronjon gab auf die Frage, ob *folbinchilik* mit der Lehre des Islam vereinbar sei, eine differenzierte Antwort. Er wies darauf hin, dass Wahrsagerei, die von der Mehrheit der *folbin* praktiziert wird, Sünde und vom Koran verboten sei. Dagegen sei die Zuhilfenahme von *jin* bei der Heilung – soweit diese die richtige Religionszugehörigkeit besitzen und ihre Anrufung nicht zum Schaden anderer geschieht – unter islamischem Gesichtspunkt erlaubt. So führte er etwa aus:

Unter den *jin* gibt es Ungläubige und Muslime (*kafir va musulman jinlar boladi*). Die muslimischen *jin*, jene die die *namoz*-Gebete verrichten, sind mit Muslimen zusammen. Manche Menschen können sie sehen, mit ihnen reden. *Die folbin* handeln danach, was die *jin* ihnen im Traum eingeben. Sie weisen ihnen den richtigen Weg. Allerdings sind die meisten *folbin* heute Scharlatane oder sie paktieren mit nicht-muslimischen *jin*. Das ist natürlich nicht erlaubt. Oder nehmen wir das Beispiel des Pustens (*dam solish*). Jede Sure hat ihr eigenes Wunder. Wenn ein/eine *folbin* eine Sure liest und dann auf einen Menschen pustet, dann vertreibt er/sie damit die *jin*, die in diesem Menschen sind.⁴²

Die von Davronjon zuletzt erwähnte Methode ist eine im gesamten Bereich des Islam verbreitete und von der Prophetentradition gestützte Form der Abwehrmagie:

“Because spiritual intervention was perceived to be the ultimate cause of illness, words from the Qur’an were employed both as an antidote to illness and a prophylactic shield in its prevention. One method of conveying the Qur’an’s goodness on behalf of the sick person was to recite part of it over him or her (...).” (Duomato 2000: 136)

Magie oder Hexerei (*sahr*) werden zwar im Koran und in den Hadithen verurteilt, aber „Heilzauber (*ruqya, ruqan*) wird (...) als Mittel gegen den Bösen Blick sowie Schlangen und Skorpione (...) empfohlen.“ (Bürgel 1991: 185). Dies machte es der *ulama* in der Regel schwer, unter dogmatischen Aspekten gegen entsprechende Praktiken vorzugehen. Nur im Einflussbereich des Wahhabismus wurden solche Praktiken mit einem strikten Verbot belegt (Duomato 2000: 155-159). Von den anderen Rechtsschulen werden bestimmte Formen der Abwehrmagie, wie das Aufsagen bestimmter Suren, das Anhauchen bzw. Bespucken anderer

⁴¹ Für eine kritische Diskussion der in der westlichen und sowjetischen Literatur postulierten Dichotomie zwischen ‚populärem‘ und ‚orthodoxem‘ Islam vgl. Ibrahim 1989; Knysh 1997; van Bruinessen 1999 und Saroyan 1997: 104-124.

⁴² Die Frage, welche *jin* von Muslimen Besitz ergreifen, konnte in dem Gespräch nicht geklärt werden.

nach der Lesung der Suren sowie Buchstaben- oder Heilschalenzauber⁴³ weitgehend toleriert (Bürgel 1991: 186). Dies war auch in Zentralasien der Fall, wo nach Basilow die Vertreter der *ulama* mit den religiösen Heilern häufig sogar in einer Art Arbeitsteilung zusammen wirkten: „Die Schamanen schickten Kranke zu den Mullahs und Ischanen, und die schlugen dem Kranken vor, sich an Schamanen zu wenden.“ (Basilow 1997: 302). Auch soll es nicht selten vorgekommen sein, dass Mullahs selbst mit Geistern verkehrten und „in ihrer Heilpraxis schamanische Verfahren [verwendeten].“ (Basilow 1997: 303-4). Dies dürfte allerdings nur bei den so genannten ‚inoffiziellen‘ Imamen und Mullahs der Fall gewesen sein, denn die ‚offiziellen‘ Vertreter des Islam in der Sowjetunion gingen wohl eher Hand in Hand mit den Ideologen des Staates in der Verurteilung magischer Praktiken als ‚Aberglaube‘ (Ro’i 2000: 137-144).

Nach der Unabhängigkeit fanden skriptualistische bzw. reformistische Deutungen des Islam in größerem Umfang Eingang nach Usbekistan. Deren meist aus dem Nahen Osten stammende Vertreter verurteilen den lokalen Islam als inkorrekt und propagieren dessen Säuberung von Elementen, die sie als unislamisch verurteilen. Zu denen gehören neben Schreinwallfahrten auch die hier beschriebenen Heilungsrituale. Der skriptualistische Einfluss verursachte nicht nur ein Schisma unter der *ulama* (Babadjanov 2004), sondern bewirkte auch, dass Teile der Bevölkerung dem lokalen Islam eine Absage erteilen.

Auch in Choresm gibt es heute eine Minderheit von Muslimen, die Schrein- und Heiligenverehrung sowie überlieferte Formen religiöser Heilung als unislamisch ablehnen. Guliston, eine 30 Jahre alte Dozentin an der Universität in Urgench, ist eine von ihnen. Guliston begann erst vor wenigen Jahren, sich für Religion zu interessieren. Sie liest die usbekische Übersetzung des Korans und studiert die nach der Unabhängigkeit in großer Zahl auf den Markt gekommenen populären Aufklärungsbroschüren über die dogmatischen Grundlagen des Islam. Anders als Shukurjon, die Gesetzesreligiosität ohne Probleme mit der Tätigkeit einer *folbin* vereinbaren kann, gelangte Guliston durch ihr autodidaktisches Studium des Islam zu der Überzeugung, dass *folbinchilik* nichts anderes als Zauberei (*sahr*) und somit für Muslime strengstens verboten sei. Die einzig erlaubte Möglichkeit, sich vor Magie und dem bösem Blick zu schützen, ist für sie die direkte Zufluchtnahme bei Gott. Darum hält sie auch zuhause eine Sammlung von Gebeten bereit, die in solchen Fällen Wirksamkeit versprechen.

⁴³ Es handelt sich dabei um kleine Schalen aus Metall oder Keramik, die mit Koranzitaten beschrieben sind. Wenn man Wasser aus der Schale trinkt, entfaltet sich die Abwehrwirkung der Schrift. Oder mit Tinte auf ein Blatt Papier geschriebene Koranzitate werden im Wasser aufgelöst und getrunken. Viele *folbin* in Choresm sind in dieser Form des Heilzaubers bewandert.

Insgesamt betrachtet die Mehrheit der Choresmier die diversen Formen religiöser Heilung jedoch als einen integralen Bestandteil ihres Muslim-Seins (*musulmonchilik*). Dies bedeutet nicht, dass nicht auch skeptische Töne zu vernehmen sind. Diese beziehen sich jedoch in der Regel nicht auf das Phänomen an sich, sondern eher auf einzelne *folbin* bzw. *tabib*, deren individuelle Fähigkeiten mitunter angezweifelt werden. Der Glaube an die prinzipielle Wirksamkeit religiöser Heilung ist nicht auf die unteren Gesellschaftsschichten beschränkt und hat auch kaum etwas mit dem jeweiligen Bildungsgrad zu tun. So kann man häufig selbst Universitätsprofessoren anerkennend über bestimmte Heiler reden, deren Heilerfolge als Beweis dafür gelten, dass sie keine ‚Scharlatane‘ sind. Die Mehrheit jener, die religiöser Heilung gegenüber eine prinzipiell ablehnende Haltung einnehmen, tut dies weniger aufgrund einer skriptualistischen Islaminterpretation als aus einer grundsätzlichen Skepsis an religiösen Phänomenen.

Schlussbetrachtung

Die aggressive anti-religiöse Politik der Sowjetunion und siebzig Jahre atheistischer Erziehung führten zu einer weitgehenden Säkularisierung der Muslime im sowjetischen Machtbereich. Aber auch wenn nur eine kleine Minderheit ihr Leben an der Lehre und Praxis des Islam ausrichtete, „Islam has managed to preserve its spirit as a way of life that culturally defined every facet of the believers existence.“ (Tazmini 2001: 65). Islamische Identität manifestierte sich hauptsächlich in der Durchführung religiös konnotierter Übergangsrituale. ‚Volksreligiöse‘ Traditionen wie Schreinwallfahrten und Heiligenverehrung, aber auch die diversen Formen religiöser Heilung scheinen dagegen weit mehr von ihrer vormaligen Bedeutung eingebüßt zu haben als gemeinhin angenommen (vgl. Akiner 2002: 74). Im Lichte der Aussagen meiner choresmischer Gewährsleute scheint die Zahl praktizierender *folbin* und *tabib* während der Sowjetzeit relativ gering gewesen zu sein. Mit der allgemeinen Revitalisierung des religiösen Lebens erlebte auch religiöse Heilung eine Renaissance. Viele, die nach eigener Aussage Heilungsrituale als ‚abergläubisch‘ und ‚rückständig‘ abgelehnt haben, nehmen heute schon Mal die Dienste von *folbin* oder *tabib* in Anspruch, oder erkennen diese zumindest als Teil religiösen Brauchtums (*o'rf va ada*) an. Als Bestandteil ‚nationaler‘ Traditionen genießt religiöse Heilung seit der Unabhängigkeit Usbekistans auch staatliches Wohlwollen. Entsprechend hat sich auch die Einstellung der ‚offiziellen‘ *ulama* in der Frage des religiösen Brauchtums geändert. Die Vertreter des ‚offiziellen‘ Islam in der Sowjetunion haben ‚volksreligiöse‘ Traditionen noch im Einklang mit der Staatsideologie als ‚unislamisch‘ und ‚abergläubisch‘ attackiert. Heute stehen die Vertreter des jetzt ‚offiziellen‘ Islam in

Usbekistan – die *ulama* innerhalb der staatlichen Religionsbehörde – ihnen weitgehend tolerant gegenüber. Die im Vergleich zur Sowjetzeit geänderte Einstellung der ‚offiziellen‘ Glaubensexperten zur Islam-Konformität lokaler religiöser Traditionen zeigt, dass die Interpretation der Lehre nicht zuletzt eine Frage der jeweiligen Machtverhältnisse ist.

Die neue ‚Gesellschaftsfähigkeit‘ religiöser Heilung, verbunden mit der anhaltenden ökonomischen Krise, die in Choresm besonders stark zu spüren ist, könnte zu einem weiteren Anstieg der Zahl der Heiler und der Nachfrage nach ihren Diensten führen. Angesichts der restriktiven Politik jeglicher fundamentalistischer und reformistischer Islamdeutung gegenüber ist eine weitere Ausbreitung skriptualistischer Islamdeutungen für den Moment auch kaum zu erwarten. Anders als die Moscheen unterliegen die Institutionen des ‚populären‘ Islam, einschließlich diverser Formen häuslicher Rituale und religiöser Heilung, keinen behördlichen Einschränkungen. Diese Haltung beruht nicht zuletzt auf der Überzeugung, dass der ‚populäre‘ Islam eine geringere politische Bedrohung darstellt als skriptualistische Varianten des Glaubens.

Literatur

Akiner, Shirin (2002)

Islam in Post-Soviet Central Asia: Contested Territory. In: Andrea Strasser, Sigfried Haas, Gerhard Mangott, Valeria Heuberger (Hrsg.), *Zentralasien und Islam – Central Asia and Islam*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut. S. 73-102.

Babadjanov, Bakhtiyar (2004)

Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan: A View from Within. In: Stéphane Duoignon (Hrsg.), *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag. S. 39-60.

Basilov, V. N. (1984)

Honour Groups in Traditional Turkmen society. In: Akbar S. Ahmed / David M. Hart (Hrsg.): *Islam in Tribal society*. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul. S. 220-243.

Basilow [Bazilov], W.N. (1995)

Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans. Berlin: Reinhold Schletzer Verlag.

Basilov, V.N. (1997)

Chosen by the Spirits. In: M. Mandelstam Balzer (Hrsg.), *Shamanic Worlds. Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Armonk, New York, London: North Castle Books. S. 3-48.

Basilov, V.N. / Niiasklychev K. (1975)

Perezhitki shamanstvo u turkmen-chovdurov. In: *Domusulmanskije verovaniia i obriady v srednei Azii*. Moskva: Akademiia Nauk SSSR. S.123-137.

Bellér-Hann, Ildikó (2001)

“Making the Oil Fragrant”: Dealings with the Supernatural among the Uyghurs in Xinjiang. In: *Asian Ethnicity*, Vol. 2 (1). S. 9-23.

Bellér-Hann, Ildikó (2004)

Uyghur Healers (China). In: Marico N. Walter and Eva Jane Neumann Fridman (Hrsg.): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practicies, and Culture*. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC Clio. S. 642-646.

Bruinessen, Martin van (1999)

Global and Local in Indonesian Islam. In: *Southeast Asian Studies* 37 (2). S. 46-63.

Bürgel, Johann Ch. (1991)

Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam. München: C.H. Beck.

DeWeese, Devin (2002)

Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union. In: *Journal of Islamic Studies*, 13 (3). S. 298-330.

Doumato, Eleanor A. (2000)

- Getting God's Ear. Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf.* New York: Columbia University Press:
- Eliade, Mircea (1975)
Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fathi, Habiba (1997)
Otin: the unknown women clerics of Central Asian Islam. In: *Central Asian Survey* 16 (1). S. 27-43.
- Fahd, T. (1995)
„Magic in Islam“. In: *The Encyclopedia of Religion.* New York: Simon & Schuster Macmillan. S. 104-109.
- Fahd, T. (1997)
Art. „sihr“ und „ruhya“. In: *The Encyclopedia of Islam, New Edition.* Leiden: Brill. S. 567-71; 600-601.
- Halbach, Uwe (2002a)
Islam und islamistische Bewegungen in Zentralasien. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte,* Nr. 03-04 2002, 18./25. Januar.
- Halbach, Uwe (2002b)
Der Islam in Zentralasien: Eine Wiedergeburt? In: Strasser, Andrea, Sigfried Haas, Gerhard Mangott, Valeria Heuberger (Hrsg.), *Zentralasien und Islam – Central Asia and Islam.* Deutsches Orient-Institut: Hamburg. S. 9-21.
- Ibrahim, Abdullahi Ali (1989)
Popular Islam: The Religion of the Barbarous Throng. In: *Northeast African Studies* 11 (2). S. 2140.
- Ibrahim, Abdullahi Ali (1994)
Assaulting with words: popular discourse and the bridle of shari'ah. Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press.
- Kleinmichel, Sigrid (2000)
Halpa in Choresm (H'ārazm) und Ātin Āyi im Ferġhanatal. Zur Geschichte des Lesens in Usbekistan im 20. Jahrhundert. Berlin: Das Arabische Buch (Anor 4).
- Knysh, Alexander (1997)
The cult of Saints and Islamic Reformism in Early Twentieth Century Hadramawt. In: *New Arabian Studies* 4. S. 139-167.
- Krämer, Anette (2002)
Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel. Studien über Frauenälteste (otin und xalfa) im unabhängigen Usbekistan. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Lewis, I.M., A. Al-Safi, S. Hurreiz (1991)
Women's Medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

- Lowie, R.A. (1952)
Primitive Religion. New York: Liveright.
- Muminov, A.K. (1996)
Die Qoʻzas. Arabische Genealogien in Kasachstan. In: M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov (Hrsg.): *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag. S. 194-209.
- Privratsky, Bruce G. (2001)
Muslim Turkisatan. Kazak Religion and Collective Identity. Richmond, Surrey: Curzon Press
- Qayumov, O. S. (1999)
Oʻzbek Folklorida Pari Obrazi. Taschkent: Oʻzbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoij nomidagi Til va Adabiyot Instituti.
- Roʻi, Yaacov (2000)
Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev. New York: Columbia University Press.
- Saksonov, T. (1984)
“Mukaddas” joylar – Hurofot va bidʼat oʻchogʻi. Taschkent: UdSSR “Medicina”.
- Saroyan, Marc (1997)
Minorities, Mullahs and Modernity. Reshaping Community in the Former Soviet Union. (Ed. by Edward W. Walker). University of California Press/University of California International and Area Studies Digital Collection: <http://repositories.cdlib.org/uciospubs/research/95>
- Sidikov, Bahodir (2004)
Uzbek Shamanism. In: Marico N. Walter and Eva Jane Neumann Fridman (Hrsg.): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practicies, and Culture*. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC Clio. S. 646-648.
- Snezarev, G.P. (2003)
Remnants of Pre-Islamic beliefs and Rituals among the Khorezm Uzbeks. Mittelasiatische Studien Band 5. Berlin: Reinhold Schletzer Verlag.
- Sukhareva, O.A. (1960)
Islam v Uzbekistane. Tashkent: Izdatelʼctvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSSR.
- Tazmini, G. (2001)
The Islamic revival in Central Asia: a potent force or a misconception? In: *Central Asian Survey* 20 (1). S. 63-83.
- Tolstow, S.P. (1953)
Auf den Spuren der Altchoresmischen Kultur. Berlin: Verlag Kultur und Fortschritt.
- Walter, Mariko Namba & Eva Jane Neumann Fridman (2004)
Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC Clio.

Westermarck, Edward (1973)

Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation. Amsterdam: Philo Press.
(Ersterscheinung: London 1933)