

**Julia Gonnella ·
Islamische Heiligenverehrung**

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 190

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 190

Julia Gonnella

**Islamische Heiligenverehrung
im urbanen Kontext
am Beispiel von Aleppo (Syrien)**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1995

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät für Kulturwissenschaften
der Universität Tübingen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Gonnella Julia:

Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel
von Aleppo (Syrien). – Berlin : Schwarz, 1995

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 190)

Zugl. : Tübingen, Univ., Diss., 1995

ISBN 3-87997-246-X

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1995.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin

ISBN 3-87997-246-X

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

O mes deux amis! Quand ma maladie vous fatiguera faites-moi respirer le doux souffle du vent d'Alep. Du pays dans lequel le vent d'est a sa demeure; car le vent vierge m'est nécessaire. Abū l-Fatyān Ġabūs in: Voyages d'Ibn Batoutah, hrsg. von C.Deffrémery und B.R.Sanguinetti (1926)

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation von der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen angenommen. Es ist eine interdisziplinäre Arbeit, deren Fragestellungen und Vorgehensweisen zum einen in der Orientalistik und zum anderen in der Ethnologie begründet liegen. Die orientalistische Seite der Arbeit wurde von Prof. Dr. Heinz Gaube betreut. Das Dissertationsthema wurde in Absprache mit ihm gewählt, und er war es auch, der meinen Einstieg in Aleppo durch seine Kontakte ungemein erleichtert hat. Es freut mich, daß ich an dieser Stelle die Gelegenheit habe, ihm hierfür sowie für seine treue, freundschaftliche und aufmunternde Förderung, die er mir während der gesamten Zeit zuteil hat kommen lassen, meinen herzlichsten Dank und meine tiefe Verbundenheit zum Ausdruck bringen zu können. Auch bei Prof. Dr. Thomas Schweizer, der die ethnologische Seite der Dissertation betreut hat, möchte ich mich sehr für seine kontinuierliche und unkomplizierte Unterstützung bedanken. Im Rahmen der von ihm - auch nach seiner Berufung an die Kölner Universität - regelmäßig veranstalteten Doktorandenkolloquien hat er es mir ermöglicht, meine Arbeit immer wieder zur Diskussion zu stellen.

Es ist unmöglich alle Personen einzeln aufzuführen, die mir in Syrien zur Seite gestanden haben. Für die warmherzige und großzügige Aufnahme stehe ich bei vielen in großer Schuld. Hervorheben möchte ich jedoch die freundliche Kooperation der syrischen Antikendirektion, mit deren Erlaubnis ich den Survey der Aleppiner Heiligtümer durchführen durfte. Insbesondere Kassem Toueir, ehemals aus der Generaldirektion für Altertümer und Museen, Damaskus, Wahid Khayyata, Direktor des Aleppiner Nationalmuseums, und Prof. M.A. Hourieh, Präsident der Universität Aleppo, möchte ich ausdrücklich für ihre Hilfe danken. Sie haben mich während meines Aufenthalts in Syrien sehr unterstützt.

Ein besonderer Dank gilt Dr. Mahmud Heretani, Direktor des Aleppiner Volkskundemuseums, der mich auf vielen meiner Wege und Interviews begleitet und eingeführt hat. Die vielen Interviews und Gespräche, vor allem mit den Nachkommen der Šaiḥe der Bruderschaftszentren, sind eine substantielle Quelle meiner Arbeit, und ich möchte mich an dieser Stelle entschuldigen, daß ich hier nicht alle Personen einzeln aufzählen kann, die mir so unendlich freizügig und hilfreich entgegengekommen sind. Sie alle haben erheblich am Gelingen dieser Arbeit mitgewirkt.

Nicht zu unterschätzen ist die seelische Unterstützung einer Feldforschung und sehr viele Personen haben das Ihrige dazu beigetragen, daß ich mich in Aleppo stets willkommen gefühlt habe. Zu den Leuten, die sich erheblich um mich gekümmert haben, zählen u.a. Mohammad Abu Amsha, B. Aqili, Sabri Bustani, Adli Qudsi aber auch Ihsan Chiite, der mir viele Einblicke in sein ungemein großes ethnographischen Wissen gewährt hat. Hamido Hammade und Yayoi Yamazaki sowie die Familie Hilali haben mich immer warm aufgenommen, und die schönen gemeinsamen Zeiten werden mir jeweils in Erinnerung bleiben. In diesem Sinne möchte ich auch meine Freunde Berthold Einwag und Muhammad Miftah erwähnen, deren Präsenz, wie sie sehr wohl wissen, für meinen Aufenthalt in Syrien eine große Bereicherung dargestellt hat. In allergrößtem Masse bin ich jedoch zweifelsohne der Familie Naqqār verpflichtet, die mich als

Teil ihrer Familie aufgenommen und mir großen Rückhalt gegeben hat. Ihre Hilfe und Freundschaft werde ich ihnen nie vergessen.

Für ihre wertvollen Hilfestellungen möchte ich ebenfalls all den Lehrern, Kollegen, Freunden und Kommilitonen danken, die mich während dieser Arbeit begleitet haben. Dies gilt vor allem für Matthias Bückle (Tübingen), Dr. Elfriede Hermann (Tübingen) und Wolfgang Kempf (Tübingen), die die gesamte Arbeit verfolgt und große Teile der Arbeit kritisch durchgesehen und mit mir diskutiert haben. Dr. Margareta Pavaloi (Stuttgart) und Dr. Dorothee Sack (Frankfurt) haben mir insbesondere bei den Anfangsstadien der Feldforschung geholfen. Burkhard Quessel (Hamburg) bin ich für seine nachsichtigen computertechnischen Hilfestellungen dankbar, Thomas Glöß (Leipzig) für seine graphischen Ratschläge, Dr. Verena Klemm (Hamburg) und Dr. Judith Zur (London) für die anregenden und geduldigen Gespräche. Einen außerordentlichen Dank möchte ich Dr. Nancy Lindisfarne (London) aussprechen, für ihre zahlreichen Aufmunterungen, für ihre Ratschläge und ihre wertvollen Kritikpunkte. Claudia Ott (Berlin) hat sich lebenswürdigerweise bereit erklärt, Teile der Arbeit noch einmal vor der Publikation durchzusehen. Für die vorliegende Fassung trage ich selbstverständlich die alleinige Verantwortung.

Des weiteren möchte ich darauf hinweisen, daß diese Arbeit durch ein Stipendium der Landesgraduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg und durch ein Stipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) gefördert worden ist, denen ich bei dieser Gelegenheit ebenfalls recht herzlich dafür danke.

Auch meinen Eltern gegenüber möchte ich meine tiefe Verbundenheit zum Ausdruck bringen, die mein Studium immer loyal unterstützt und gefördert haben. Das was ich meinem Mann, Alexander von Rospatt, verdanke, läßt sich in Worte nicht fassen. Ohne seine beharrliche Geduld und seine umsichtige und zuverlässige Hilfe hätte die Arbeit nie entstehen können.

Als letztes möchte ich einen besonderen Dank Prof. Dr. Michael Meinecke zukommen lassen, der die endgültige Fertigstellung dieser Dissertation zu meiner großen Bestürzung nicht mehr erleben konnte. Er war an der Arbeit selber konkret nicht beteiligt. Ihm schulde ich jedoch wichtige Grundlagen meines Studiums, und vor allem aber auch meine ersten, glücklichen Begegnungen mit Syrien.

Bemerkungen zur Umschrift

Die Umschrift der arabischen Wörter und Namen erfolgt nach dem System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Die Längung (und Betonung) der Vokale wird durch einen waagerechten Strich über dem Buchstaben wiedergegeben.

- ḏ = emphatisches *d*
- ḏ̄ = stimmhaftes engl. *th*
- ġ = dt. Zäpfchen-*r*
- ğ̣ = *dsch*
- ḥ = starkes *h* mit Reibungsgeräusch
- ḥ̄ = hartes *ch* (in engl. Umschrift *kh*)
- q = emphatisches *k*
- r = Zungenspitzen-*r*
- ṣ = emphatisches *s*
- š = *sch*
- ṭ = emphatisches *t*
- ṭ̄ = stimmloses engl. *th*
- y = dt. *j*
- z = stimmhaftes *s*
- ẓ = emphatisches stimmhaftes *s*
- ' = Kehlkopfverschluss, Stimmein- oder absatz
- ' = stimmhafter, durch Verengung der Stimmritze gebildeter Reibelaut
- č = tsch wie in "Kutsche"

Bei Begriffen, die sich in den deutschen Sprachgebrauch eingebürgert haben (z.B. Wesir (*Wazīr*), Sultan (*Sulṭān*) u.a.), wurde auf eine wissenschaftlich korrekte Umschrift verzichtet. Arabische Pluralbildungen werden in der Regel aus Gründen der leichteren Lesbarkeit bis auf das erste Mal ihrer Nennung der deutschen Schreibweise angepaßt mit "s" wiedergegeben (z.B. *walīs* statt *aulyā*).

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1.	Einführung in das Thema	1
1.2.	Forschungsstand	3
1.3.	Fragestellung und Ziel der Dissertation	5
1.4.	Vorgehensweise	7
1.5.	Inhaltsübersicht	8
2.	Der geschichtliche und ethnographische Hintergrund	11
2.1.	Die Anfänge der Stadt bis zur osmanischen Eroberung	11
2.2.	Die Blüte in der Osmanenzeit	12
2.2.1.	Das osmanische Stadtbild	12
2.3.	Der Einfluß der europäischen Kolonialmächte bis in die Zeit der Unabhängigkeit	13
2.4.	Die wirtschaftliche und städtische Entwicklung Aleppos seit der Unabhängigkeit	15
2.4.1.	Demographie	15
2.4.2.	Das moderne Stadtbild	15
2.4.3.	Die Stadtbevölkerung	16
2.5.	Das Untersuchungsgebiet	19
2.5.1.	Das Umfeld meiner Familie	21
2.5.2.	Der ökonomische und soziale Hintergrund	23
2.5.2.1.	Die beruflichen Tätigkeiten	23
2.5.2.2.	Die Schulausbildung	24

TEIL I.: DIE VEREHRUNG DER HEILIGEN

3.	Die Heiligenverehrung im täglichen Leben	25
3.1.	Die Heiligtümer	25
3.2.	Der Besuch der Heiligtümer	73
3.2.1.	Die <i>baraka</i> der Heiligtümer	30
3.3.	Hintergründe für den Besuch der Heiligtümer	31
3.4.	Die <i>Şaihe</i>	35
3.4.1.	Die <i>baraka</i> der <i>Şaihe</i>	39
4.	Die Wesensmerkmale der Heiligen	41
4.1.	Die Wunder	43
4.1.1.	Die Wundertypen	43
4.1.2.	Das Wunder als Beweis	46
4.1.3.	Die Gefahr des Wunders	47
4.2.	Der Heilige als Vorbild und Ideal	48
4.2.1.	Das Vorbild	48

4.2.2.	Das Ideal	52
4.3.	Die Heiligentypen	54
4.3.1.	Der "fromme Heilige" (<i>ar-rağul aṣ-ṣāliḥ</i>)	54
4.3.1.1.	Die Frömmigkeit	55
4.3.1.2.	Die innere Einstellung	57
4.3.2.	Der "entrückte Heilige" (<i>al-mağdūb</i>)	59
4.3.3.	Der "Held" (<i>al-baṭal</i>)	64
4.3.3.1.	Die außergewöhnliche Kraft	67
5.	Die Heiligen	69
5.1.	Tote und lebendige Heilige	69
5.2.	Die "Proto"-Heiligen	72
5.2.1	Die Legitimation der "Proto-Heiligen"	73
5.2.1.1.	Der Lebenswandel	73
5.2.1.2.	Die wunderähnlichen Geschichten	74
5.2.1.3.	Das Šiṣ-Stecken	74
5.2.1.4.	Das Aufstellen der Heiligengräber	76
5.2.1.5.	Die "Stifter-Heiligen"	78

TEIL II.: DIE HEILIGENFAMILIEN UND DIE RELIGIÖSEN BRUDERSCHAFTEN

6.	Die religiösen Bruderschaften in Aleppo	81
6.1.	Die Aleppiner Zāwiyas	84
6.2.	Die Nachfolgeregelung der Zāwiyas	85
6.3.	Die bruderschaftliche Affiliationen der Zāwiyas	88
6.4.	Das Netzwerk der Zāwiyas	89
6.4.1.	Die Verwandtschaftspolitik	90
6.4.2.	Die Heiratspolitik	92
6.4.3.	Die <i>iğāza</i> -Politik	93
6.5.	Die Akzeptanz "neuer" Šaiḥe	93
6.6.	Die soziale Struktur der Aleppiner Bruderschaften	95
7.	Die Heiligenfamilien in der osmanischen Zeit	97
7.1.	Das Emporkommen städtischer Notablenfamilien im 18. Jahrhundert	98
7.1.1.	Die Aleppiner Notablen und ihr ökonomischer Hintergrund	99
7.2.	Die Zāwiya-leitenden Familie	102
7.2.1.	Die Zāwiya als soziales Zentrum und Einflußsphäre	103
7.2.2.	Die Politik der "Pöstchen": Die Familien als Sufis und Rechtsgelehrte	106
8.	Die Zāwiya-leitenden Familien heute	113
8.1.	Die Entwicklung der Notablenfamilien und der Zāwiya bis zum Ende der französischen Mandatszeit (1943)	113

8.2. Die Effekte der Modernisierung unter Ḥusnī az-Za'īm (1949) und Adīb aš-Šišaklī (1949-51) auf die Zāwiyas	117
8.2.1. Die Auflösung der religiösen Stiftungen	117
8.2.2. Die Schließung der Zāwiyas	118
8.3. Die gesellschaftliche Stellung der Zāwiya-leitenden Familien heute	119

TEIL III.: DIE HEILIGTÜMER

9. Eine Typologie und Terminologie der Aleppiner Heiligtümer	122
9.1. Die Oberbegriffe	122
9.1.1. Heiligengräber (<i>darīḥ</i> , pl. <i>adriḥa</i>)	123
9.1.2. Erscheinungsorte von Heiligen (<i>maqām</i> , pl. <i>maqamāt</i>)	125
9.1.3. Das <i>mašhad</i> (pl. <i>mašāhid</i>)	126
9.1.4. "Wundersame Stätten": Wunder (<i>karāmat</i> , pl. <i>karamāt</i>) und Talismane (<i>ṭilasm</i> , pl. <i>ṭalāsim</i>)	128
9.1.5. "Naturheiligtümer"	129
10. Eine Topographie der Aleppiner Heiligtümer	130
10.1. Die übergeordneten Einrichtungen	130
10.1.1. Die Große Moschee	130
10.1.2. Die Zitadelle	131
10.1.3. Die Stadttore	131
10.2. Die Durchgangsachsen	132
10.3. Die Wallfahrtsorte in den Stadtvierteln	132
10.3.1. Die Moschee	133
10.3.2. Die Versammlungsorte der Bruderschaften: Zāwiya und Takīya	134
10.3.3. Die islamische Rechtsschule (<i>madrasa</i>)	135
10.3.4. Das öffentliche Bad (<i>ḥammām</i>)	136
10.3.5. Einzelstehende Gräber	137
10.3.6. Die <i>qubba</i>	137
10.3.7. Das Privathaus	138
10.3.8. Sonstige	138
10.4. Die Präsenz der Heiligtümer in der Altstadt	138
11. Ein chronologischer Abriss der Aleppiner Heiligtümer	140
11.1. Vorislamische Zeit	140
11.2. Frühislamische bis Aiyūbidenzeit	141
11.3. Mamlūkenzeit	143
11.4. Osmanische Zeit	144
11.5. Neuzeit	146
ENGLISCHE ZUSAMMENFASSUNG (SUMMARY)	147

APPENDIX A: Die Aleppiner Heiligtümer	
<i>A, 1</i> Die schriftlichen Quellen	153
<i>A, 2</i> Der Katalog	158
APPENDIX B: Ein Überblick über die gegenwärtig vertretenen Bruderschaften in Aleppo	261
GLOSSAR	274
LITERATURVERZEICHNIS	280
INDEX	292
KARTE: Die Heiligtümer in der Altstadt von Aleppo	307

1. Einleitung

1.1. EINFÜHRUNG IN DAS THEMA

Die Verehrung von Heiligen (*walī*, pl. *auliyā* ') ist ein wichtiger Bestandteil des gelebten Islams, und zwar in der gesamten islamischen Welt¹. Von Marokko bis Indonesien, auf dem Land wie in der Stadt, überall kennt man heilige Männer und (seltener) Frauen, von denen man sich die erstaunlichsten Wunder (*karāma*, pl. *karāmāt*) erzählt und an die man sich in schwierigen und unglücklichen Zeiten in der Hoffnung auf Hilfe, Beistand und Rat wendet. Eng verbunden mit der Heiligenverehrung ist die Wallfahrt. Man pilgert zu den Gräbern, in denen Heilige und Propheten (*nabī*, pl. *anbiyā* ') bestattet liegen, zu Plätzen, an denen Heilige erschienen sind; man sucht wundersame Grotten und Quellen auf, die man ebenfalls für heilig erachtet. Dies tut man im Glauben, daß von all diesen Orten eine besondere Segenskraft (*baraka*) ausgeht, die der Besucher und die Besucherin zur Erfüllung seiner bzw. ihrer verschiedenen Wünsche und Anliegen für sich einsetzen kann. Die *baraka* stellt man sich dabei als eine letztendlich von Gott ausgehende Kraft vor, die durch körperlichen Kontakt, also konkret durch die Berührung des Heiligtums, übertragen wird, und die sich positiv auf die an den Heiligen gerichteten Anliegen auswirkt.

Das Phänomen der Heiligenverehrung ist eng mit dem mystischen Gedankengut verbunden, das — grob gesprochen — auf der Überzeugung beruht, daß der Mensch zu einem Stadium direkter Erkenntnis Gottes oder einer Einheit mit Gott gelangen kann. Seit dem späten 9. Jahrhundert gibt es Betrachtungen und Theorien der islamischen Mystiker zum Wesen der Heiligen, deren besondere Rolle und außergewöhnliche Wirkungsmöglichkeiten man anerkennt². Das arabische Wort für den Heiligen — *walī*³

¹ Die allgemein übliche und auch von mir weiterhin verwendete Wiedergabe des Begriffes *walī* mit "Heiliger" ist mehrfach kritisiert worden (B. Turner 1974; Denny 1990). Da der Begriff "Heiliger" aus der christlichen, spezifisch römisch-katholischen Terminologie stammt, hat man zu Recht auf die unterschiedlichen Heiligenvorstellungen in beiden religiösen Traditionen hingewiesen. Diese Unterschiede sind m. E. jedoch nicht so schwerwiegend wie die religionsphänomenologische Entsprechung zwischen christlichen und islamischen Heiligen. Beide sind religiöse Spezialisten, die in einer besonders privilegierten Beziehung zu Gott stehen und die sich deswegen aus der Menge der normalen Gläubigen herausheben. Insbesondere zeichnen sie sich durch die Macht, Wunder zu wirken und den Gläubigen ihre Wünsche und Anliegen erfüllen zu können, aus. Wegen dieser prinzipiellen Gemeinsamkeit werde ich — ohne dadurch christliche und islamische Heilige gleichsetzen zu wollen — auch weiterhin den Begriff "Heilige" als Entsprechung für *walī* verwenden, zumal er in dieser Grundbedeutung auch Vergleichsmöglichkeiten mit "Heiligen" anderer Religionen wie des Buddhismus usw. eröffnet (über Heilige in anderen Religionen siehe die Sammelbände von Wilson 1985; Kieckhefer & Bond 1990). Der von Eickelman eingeführte Ersatzbegriff "the pious ones", der sich auf das für *walī* häufig als Quasi-Synonym verwendete *ṣulḥā* ' (in Aleppo: *ṣāliḥīn*, s.: *ṣāliḥ*), wörtlich "die Frommen", beruft, scheint mir nicht sehr geeignet, da er der grundsätzlichen Sonderstellung der Heiligen gegenüber den normalen frommen Gläubigen nicht Rechnung trägt.

² Für einen Überblick über die mystischen Theorien und das Heiligenwesen, siehe Schimmel

—, manchmal auch als 'Patron', 'Schutzherr' oder 'Freund Gottes'⁴ übersetzt, stammt von der Wurzel *w-l-y* "nahe sein" ab und bedeutet wörtlich soviel wie "jemand, der (Gott) nahe ist". Auf die Mystik bezogen interpretiert man dies dahingehend, daß ein Heiliger sich schon an einem fortgeschritten Punkt auf dem mystischen Weg (*ṭarīqa*) zur Einswerdung mit Gott befindet. Der Sufi 'Abd ar-Raḥmān Ḡāmī (gest. 1492 n.Chr.) kennzeichnet den Heiligen folgendermaßen: "Der *walī* ist jemand, der in Gott entworden ist und durch Ihn besteht" (Schimmel 1981, S.285).

Seit dem 12. Jahrhundert wird die Mystik vor allem in religiösen Bruderschaften (*ṭarīqa*, pl. *ṭuruq*; wörtl. "der Weg") praktiziert und weitervermittelt. Die Bruderschaften können als religiöse Vereinigungen beschrieben werden, in denen ein Lehrer (*šaiḥ* oder *muršid*) seine Schüler (*murīd*, pl. *murīdīn*) in die mystische Gedankenwelt und Praxis (Invokationen, spezielle Gebete, Meditationen, Tanz, Gesang) einführt (siehe ausführlicher Kap. 6). Die Heiligenverehrung spielt in den Bruderschaften eine wichtige Rolle. Dies ergibt sich aus der hervorragenden Rolle, die der *Šaiḥ* als Leiter einer Bruderschaft spielt. Ein *Šaiḥ* ist recht häufig nicht nur spiritueller Lehrer mystischer Traditionen, sondern gleichzeitig auch Träger der *baraka*, also der oben erwähnten "Segenskraft", die über eine mystische Initiationskette (*silsila*) von Lehrer auf Schüler weitervererbt wird. Nicht selten wird ein *Šaiḥ* nach seinem Tod als Heiliger bestattet und verehrt.

Eine Reihe islamischer, insbesondere "fundamentalistisch" oder "reformistisch" ausgerichteter Rechtsgelehrter ('*ulamā*') haben die Heiligenverehrung wie auch Lehre und Praxis der religiösen Bruderschaften kritisiert und die außerordentliche Stellung, die dem Heiligen aber auch dem *Šaiḥ* einer Bruderschaft zugesprochen wird, als unvereinbar mit dem monotheistischen Glauben des Islams abgelehnt. Allgemein bekannteste Vertreter dieser kritischen Haltung sind die Anhänger des Muḥammad b. 'Abd al-Waḥḥāb (gest. 1792), die ihre streng monotheistische Doktrin mit militärischen Mitteln durchsetzten und bei diesen Aktionen zahlreiche Heiligengräber auf der arabischen Halbinsel zerstörten⁵.

1981, S.284-302.

³ Der islamische Heilige (*walī*) wird im Arabischen sprachlich von dem christlichen Heiligen, dem *qiddīs* (pl. *qiddīsīn*), unterschieden. Aus der Wurzel *q-d-s* "heilig, rein sein" entstammt noch eine Reihe weiterer Wortbildungen (z.B. *ar-rūḥ al-quḍus* "der heilige Geist", *al-kitāb al-muqaddas* "die heilige Schrift"; *al-arḍ al-muqaddasa* "das heilige Land"), die in der christlichen Terminologie eine Rolle spielen.

⁴ Siehe z.B. Parets Übersetzung der Sure 10, 62: "Die Freunde Gottes brauchen doch (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein."

⁵ Siehe u.a. R. Peters "Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus". In: Ende & Steinbach *Der Islam in der Gegenwart*. München (1989), S.96-98.

1.2. FORSCHUNGSSTAND

Die Heiligenverehrung ist ein komplexer Themenbereich, der historische, ethnologische wie auch religionswissenschaftliche Aspekte beinhaltet. Die Ethnologie ist vorrangig an der Heiligenverehrung interessiert, wie sie in der Gegenwart praktiziert wird und ins Alltagsleben eingebunden ist.

In der ethnologischen Literatur lassen sich zwei verschiedene Ansätze erkennen, die ich hier als den traditionellen "volkskundlichen" und als den "sozial-anthropologischen" Ansatz bezeichne. Der traditionelle "volkskundliche" Ansatz ist um eine möglichst genaue Dokumentation der Heiligengräber und der an den Gräbern stattfindenden rituellen Handlungen, des sogenannten "Brauchtums" bemüht, sowie um das Erfassen der "volksreligiösen" Vorstellungen zu dem Thema Heilige und Heiligenkult. Ein besonderes Interesse der volkskundlichen Untersuchungen gilt dem Fortleben vorislamischer (pharaonischer, altorientalischer oder antiker) Traditionen, die sich im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung erhalten haben⁶. Sämtliche Studien, die sich Ende letzten bzw. Anfang dieses Jahrhunderts mit der islamischen Heiligenverehrung befaßt haben, gehören im Prinzip dieser Forschungsrichtung an⁷. Als umfassende Ethnographien sei hier auf die Studie von Canaan (1927) über die Heiligenverehrung in Palästina und die Arbeit von Westermarck (1926) verwiesen, der im Rahmen seiner Untersuchungen zum marokkanischen Volksglauben als erster das Konzept der *baraka* ausführlich behandelt hat. Zu Syrien gibt es einen Aufsatz von Gaulmier (1931) über die Wallfahrtsorte der Stadt Ḥamā. Weuleresse (1940) hat in seinem Buch über die islamische Sekte der Alawiten in Syrien ein Kapitel der Heiligenverehrung gewidmet.

Das umfangreichste Werk zum Thema islamischer Volksglaube im deutschsprachigen Raum stammt von Kriss und Kriss-Heinrich (im folgenden abgekürzt als: Kriss & Kriss). Sie haben in einem Survey in den 50er Jahren die bekannten Wallfahrtsorte in Syrien, Libanon und Ägypten dokumentiert (Bd.1: "Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung", 1960) und sich ebenfalls mit dem Amulettwesen beschäftigt (Bd. 2: "Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen", 1962). Der große Korpus an "Sitten und Gebräuchen", den sie auf diese Weise zusammengetragen haben, besitzt jedoch nur bedingt ethnographischen Wert, da sich ihre Beobachtungen nur auf kursorische Stippvisiten und ein ausgiebiges Studium der Sekundärliteratur gründen.

Als zwei "volkskundlich" ausgerichtete Studien neueren Datums seien schließlich die Ethnographien von Bannerth (1973) über Kairo und von Einzmann (1978) über die Gegend bei Kabul (Afghanistan) erwähnt.

Der Wert dieser "volkskundlichen" Ethnographien liegt darin, daß sie eine ganze Reihe

⁶ Siehe z.B. Goldziher 1880, S.257-351; Jacob "Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam". In: *Der Islam*, 2 (1911), S.232ff.; Hornel "Boatprocessions in Egypt". In: *MAN* 38 (1938), S.171-88.

⁷ Eine ausführliche Bibliographie der älteren Literatur, die sich mit Heiligenverehrung und Wallfahrtsbräuchen beschäftigt, findet sich bei Kriss & Kriss (1960).

heiliger Stätten, Riten und Vorstellungen aufgezeichnet haben, die durch den Wandel der letzten Jahrzehnte mittlerweile verschwunden sind. Alle diese Studien vernachlässigen jedoch den sozialen Kontext, in den die Heiligenverehrung eingebunden ist. Die Frage nach den Trägern der Heiligenverehrung wird genauso wenig angesprochen wie die Frage nach der Klientel.

Im Gegensatz hierzu untersucht der vornehmlich im französischen und angelsächsischen Raum vertretene sozial-anthropologische Ansatz die Heiligenverehrung vor ihrem gesellschaftlichen Hintergrund. Schwerpunkt der sozial-anthropologischen Studien sind dabei einzelne Bruderschaftszentren (*zāwiyas*), die von sogenannten "Heiligen-Familien" geleitet werden, die dort u.a. Gebete und mystische Übungen veranstalten sowie Amulette schreiben. Berücksichtigt wurde dabei die Tatsache, daß im Islam keineswegs wie es von den "volkskundlichen" Studien dargestellt worden ist, die *baraka* der Heiligtümer im Mittelpunkt der Heiligenverehrung steht, sondern daß auch die lebenden Nachkommen der Heiligen über *baraka* verfügen und eine wichtige Rolle in der Heiligenverehrung spielen. Die lebenden "Heiligen" haben ihre *baraka* ererbt, und zwar von ihren verstorbenen Vorfahren über ihren familiären (über die patrilineare Deszendenz) und/oder über einen spirituellen Stammbaum (über die Initiationskette der Bruderschaft).

Die *Zāwiyas* wurden im Hinblick auf die soziale Rolle und Funktion der Heiligenfamilien sowie auf ihre Beziehungen zu ihrer Klientel untersucht. Die bekannteste Arbeit ist diejenige von Gellner (1969) über einen Heiligenstamm unter den segmentär-organisierten Berberstämmen im marokkanischen Atlasgebirge. Gellner, der sich insbesondere für die politische Rolle der Heiligen interessiert hat, konnte dabei feststellen, daß die Hauptaufgabe der von ihm untersuchten Heiligen darin besteht, zwischen miteinander in Konflikt geratenen Stämmen zu vermitteln.

Eickelman (1976) hat sich mit einem Pilgerzentrum in einer kleinen marokkanischen Stadt am Mittleren Atlas (Marokko) auseinandergesetzt. Er hat seinen Schwerpunkt auf die ideologischen Aspekte der Heiligenverehrung gelegt und sich damit beschäftigt, wie sich diese zur sozialen Struktur der Gesellschaft verhalten. So hat er in diesem Zusammenhang analysiert, wie die Beziehungen zwischen den Heiligen und ihrem Klientel legitimiert (u.a. durch gemeinsame Mythen) und aufrecht erhalten (u.a. durch regelmäßige Opfergaben) werden. Außerdem hat er die wirtschaftliche Komponente des von ihm untersuchten Pilgerzentrums herausgearbeitet und dokumentiert, wie die Spenden der Klientel sowie der Markt in dem Ort die Grundlage des Reichtums der Heiligen bilden. Auf die Tatsache, daß Wallfahrtsorte als jährlicher Sammel- und Austauschplatz für Beduinen dienen können, hat auch Marx (1977) mit Bezug auf den Sinai hingewiesen.

Weiter sind an dieser Stelle zwei wichtige sozial-anthropologische Arbeiten über religiöse Bruderschaften zu nennen, deren Gründer als Heilige verehrt werden. Aus psychologischer Sicht hat sich Crapanzano (1973) mit dem marokkanischen Orden der *Ḥamadša* beschäftigt, deren Mitglieder als volksmedizinische Heiler im armen

städtischen Milieu von Meknes (Marokko) tätig sind⁸. In seiner Studie über die Ḥamidiya Šādiliya, eine populäre ägyptische Bruderschaft, hat sich Gilsenan (1973) insbesondere der Struktur und dem Aufbau des Ordens gewidmet, da diese seines Erachtens entscheidend zu dem Erfolg der von ihm untersuchten Bruderschaft beitragen.

Die Ergebnisse der sozial-anthropologischen Studien sind insofern von Bedeutung, als sie das von der traditionellen, philologisch orientierten Orientalistik geprägte Bild der "reinen" islamischen Mystik, das sich primär auf die mystische Lehre und deren theologische Ausführungen stützt, korrigieren konnten. Als Beispiele orientalistischer Arbeiten aus jüngerer Zeit sei hier auf Gramlich (1976) und Schimmel (1985) verwiesen, die sich beide für die gedankliche Welt, die hinter dem mystischen Derwischwesen steht, interessieren, jedoch den sozialen Hintergrund, in den die Mystik eingebunden ist, nicht weiter berücksichtigen. Wie aus den sozial-anthropologischen Studien jedoch klar hervorgeht, sind die Heiligen nie lediglich Personen, die sich — wie in den mystischen Texten beschrieben — auf einer weiter fortgeschrittenen Stufe auf dem Weg zur Gottserkenntnis befinden, und Bruderschaften sind bei weitem nicht nur religiöse Vereinigungen, deren einziges Ziel in der spirituellen Verwirklichung ihrer Mitglieder zu sehen ist, sondern auch soziale Gemeinschaften, die eine wichtige Rolle im gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben spielen.

1.3. FRAGESTELLUNG UND ZIEL DER ARBEIT

Die Heiligenverehrung wird im allgemeinen als ein religiöses Phänomen des sogenannten "Volksislams" betrachtet, das vor allem unter den breiten Massen, insbesondere unter Frauen, anzutreffen ist. Man erklärt die Heiligenverehrung von einem religionspsychologischen Standpunkt aus. Der von der Schriftreligion vermittelte Gott ist in seiner Absolutheit für den gewöhnlichen Menschen so weit entfernt, so daß er sich für seine persönlichen Belange an einen unmittelbar zugänglichen Vermittler wendet. Die Ethnologen sehen diese "volksreligiösen" Vorstellungen dabei im Kontrast zum Monotheismus der Schriftreligion, dem sogenannten "Hochislam", deren Vertreter, die Rechtsgelehrten ('*ulamā*'), die außerordentliche Stellung der Heiligen angeblich ablehnen, weil sie diese für unvereinbar mit der vom Islam vertretenen Doktrin halten. Wie eingangs erwähnt gab und gibt es ja tatsächlich etliche bekannte Theologen, welche die Heiligenverehrung und die in diesem Zusammenhang ausgeübten religiösen Praktiken, wie das Amulettwesen und die Austreibung von Geistern (*ḡinn*), strikt ablehnen.

Die ethnologischen Studien haben entsprechend die Heiligenverehrung bislang auch vornehmlich dort untersucht, wo die "Schriftreligion" bzw. ihre Vertreter, die Rechtsgelehrten, nur wenig Einfluß nehmen, nämlich in den ländlichen Regionen, wobei die sozialanthropologischen Studien ihren Schwerpunkt auf segmentär-strukturierte

⁸ Eine ähnliche Studie hat Welte (1990) über die marokkanische Bruderschaft der Gnawa geschrieben.

Nomadenstämme gelegt haben (Gellner 1969, Marx 1977, Eickelman 1989).

Gellner, der als erster umfassendere theoretische Betrachtungen zur Heiligenverehrung angestellt hat, folgert demgemäß, daß die Heiligen in der Stammesgesellschaft ein Vakuum füllen, welches der Islam als vom Koran geprägte Schriftreligion in einer sich überwiegend aus Analphabeten zusammensetzenden Gesellschaft bewirken muß. "Die Stammesgesellschaft verlangt, daß das Wort Fleisch werde; sie braucht menschliche Mittler, Grenzposten zwischen den Stämmen, räumliche und zeitliche Markierungen, Zeremonienmeister." (Gellner 1992, S.126f.). Das Ethos der Stadt hingegen findet — so Gellner — "seinen Ausdruck in Gelehrsamkeit, in nüchternen unitarischer Frömmigkeit" (ibid.). In der Stadt befriedigen die Heiligen lediglich die Bedürfnisse der Unterschichten: "Die Stadt hat ihre Armen; diese sind enturzelt, ungesichert, entfremdet und fühlen sich wenig zu den abstrakteren und trockeneren theologischen Wissenszweigen hingezogen. Was sie in der Religion suchen, ist Tröstung und Rettung; sie finden Geschmack an Ekstase, Erregung, Stimulation, dem Versinken in einen religiösen Zustand, der zugleich ein Zustand des Vergessens ist." (ibid. S.114).

Die von Gellner aufgestellte Dichotomie zwischen ritualistischem, ländlichem Heiligenglauben und puritanischem städtischem Egalitätsglauben ist in der Zwischenzeit vielfach kritisiert worden (siehe Tapper 1984, S.245f., Asad⁹, Eickelman 1989, S.303). Was die Heiligenverehrung in der Stadt betrifft, weiß man inzwischen, daß keineswegs alle städtischen Rechtsgelehrten "Puritaner" sind, welche die Heiligenverehrung ablehnen, sondern daß sehr häufig Rechtsgelehrte gleichzeitig Mitglied oder gar *Šaiḥ* einer bzw. mehrerer mystischer Bruderschaften sind oder auch in der Vergangenheit waren (Gibb und Bowen¹⁰, Keddie 1972, De Jong 1984). Ebenfalls wurde darauf hingewiesen, daß die Verehrung von Heiligen keineswegs lediglich bei den "ungebildeten" Schichten der Stadt verbreitet ist (siehe hierfür z.B. die Biographie des *Šaiḥ Aḥmad al-'Alawī* von Lings 1961). Nichtsdestotrotz wurde die Dichotomie zwischen "Volksislam" und "Hochislam" bislang noch keineswegs aufgehoben (siehe z.B. Heine 1989, S.94f., aber auch De Jong 1984). In bezug auf die Heiligenverehrung liegt dies u.a. daran, daß ethnologische Studien spezifisch zur Heiligenverehrung in der Stadt noch nie durchgeführt worden sind, sondern sich höchstens auf einzelne Bruderschaften bzw. Bruderschaftszentren konzentriert haben.

Diese Arbeit möchte einen Beitrag zur Behebung dieses Defizits leisten und einen Einblick darüber verschaffen, wie sich die Heiligenverehrung in einer Stadt darstellt. Insbesondere soll dargelegt werden, wer die Träger der Heiligenverehrung in der Stadt sind, welche Funktion oder welche Stellung sie einnehmen. Ferner soll kritisch beleuchtet werden, ob sie tatsächlich in einem so starken Kontrast zu den sogenannten puritanischen "Rechtsgelehrten" stehen, wie allgemein angenommen wird. Die Arbeit beschränkt sich dabei nicht auf einzelne Personen oder Bruderschaftszentren, sondern

⁹ T. Asad *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington 1986.

¹⁰ H.A.R. Gibb & H. Bowen *Islamic Society and the West*. London (1957). Vol. I/2, S.76.

gibt einen Überblick über die wichtigen Zāwiyas der Stadt und die sie leitenden Šaiḥ-Familien, um auf diese Weise die sozialen Strukturen, in die die Heiligen und ihre Nachkommen in der Stadt eingebunden sind, genauer beurteilen zu können. Spezifisch untersucht wird der gesellschaftliche und soziale Hintergrund dieser Familien, wie die einzelnen Heiligenfamilien miteinander in Verbindung stehen und wie sich die Familien legitimieren. Ich habe mich dabei für die Untersuchung nicht nur auf die Methode der ethnologischen Feldforschung gestützt, sondern auch historisches Quellenmaterial herangezogen, um auf diese Weise ein besseres Verstehen der gegenwärtigen Situation zu ermöglichen, die ja nie nur aus sich selbst zu erklären ist, sondern durch Berücksichtigung der historischen Dimension stets auch als Ergebnis eines Prozesses zu begreifen ist.

Die Wahl der nordsyrischen Stadt Aleppo als Ort der Untersuchung ist aus unterschiedlichen Gründen erfolgt. Zunächst schien mir Aleppo für die Zwecke meiner Untersuchung geeignet, da die Stadt einen ausgesprochen konservativ-religiösen Ruf besitzt und es mich besonders interessierte, die "volksreligiöse" Heiligenverehrung in einer Umgebung zu studieren, die als Zentrum des angeblich so puritanischen Fundamentalismus gilt. Hinzu kam, daß ich Syrien von vielen, mehrmonatigen Aufenthalten kannte und in dieser Zeit Aleppo schon häufiger besucht hatte. Des weiteren ist Aleppo durch verschiedene historische Arbeiten zur Stadtgeschichte vergleichsweise gut erschlossen (insbesondere Sauvaget 1941, Gaube & Wirth 1981, Masters 1988, Marcus 1989), wodurch der Einstieg in eine größere Stadt immens erleichtert wird. Schließlich stellten die persönlichen Aleppiner Kontakte von Prof. Gaube eine vielversprechende Ausgangsposition dar.

Es sollte ebenfalls erwähnt werden, daß Syrien bisher ethnologisch nur ungenügend erforscht wurde, was eine Untersuchung in Syrien umso wichtiger erscheinen läßt. Schwerpunkt sozialanthropologischer Studien ist insbesondere Marokko oder der Jemen (vgl. hierzu den Artikel von Abu Lughod¹¹), und so ist es dringend geboten, diesem Ungleichgewicht entgegenzuwirken.

1.4. VORGEHENSWEISE

Grundlage meiner Forschung war ein zweimonatiger Survey in der Aleppiner Altstadt. Anhand des Stadtplans von Gaube & Wirth (1984) habe ich die einzelnen Stadtviertel und Friedhöfe systematisch begangen und sämtliche Heiligtümer und Wallfahrtsorte dokumentiert. Die Heiligtümer konnte ich zum großen Teil mit Hilfe der reichhaltigen stadtgeschichtlichen und biographischen Literatur identifizieren (für eine kritische Darstellung der arabischen Quellen, siehe App. A,1).

Dem Survey schloß sich eine 10-monatige Feldforschung an. (Das Untersuchungsgebiet der Feldforschung wird ausführlicher in Kap 1.2. beschrieben.) Als teilnehmende Beobachterin wollte ich in der Feldforschung herausfinden, wie man in

¹¹ L. Abu Lughod "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World". In: *Annual Review of Anthropology*, 18 (1989), S.279.

Aleppo Heilige sieht und über sie spricht, sowie welche Rolle die Heiligen für die Bewohner der Altstadt spielen. Ich habe Leute bei Besuchen von Heiligtümern und Šaiḥen begleitet und versucht, die Gründe und Motivationen der Heiligenbesuche einzuordnen. Ebenfalls habe ich die Wundergeschichten gesammelt, die über die verschiedenen Heiligen in der Stadt kursieren.

Bis auf wenige Ausnahmen (u.a. bei längeren Wundergeschichten) habe ich es vorgezogen, während meiner Feldforschung ohne Kassettenrekorder zu arbeiten, um den Informanten einen ungezwungenen und direkten Umgang zu ermöglichen. Die meisten interviewten Leute fühlen sich in der Gegenwart eines Kassettenrekorders verpflichtet "offizielle" Meinungen zu vertreten und reden nicht frei, wenn sie wissen, daß ihre Aussagen (wörtlich) aufgezeichnet werden. Ich habe es aus dem gleichen Grund ebenfalls vermieden, während der Besuche und Treffen schriftliche Notizen zu nehmen, sondern habe meine Eindrücke, Informationen usw. erst am Ende eines Tages aufgezeichnet.

Neben der teilnehmenden Beobachtung habe ich gezielte Interviews mit Mitgliedern verschiedener Šaiḥ-Familien durchgeführt. Diese Familien gehören zu den prominenten "Šaiḥ-Familien" Aleppos und stellen die wichtigen Träger der Heiligenverehrung in der Aleppiner Altstadt dar. Auf die meisten dieser Familien bin ich schon während meines Surveys aufmerksam geworden, da ihre Vorfahren als Heilige in den Zāwiyas, die sie leiten, begraben liegen. Bei den Familien eingeführt wurde ich zum Teil von Prof. Gaube und zum Teil von Dr. Heretani, dem Direktor des volkskundlichen Museums von Aleppo, der mich freundlicherweise auch bei einigen Interviews begleitete und unterstützte.

Für die Interviews hatte ich im Vorfeld eine Art Fragenkatalog vorbereitet. Dieser betraf primär Erkundigungen zur Geschichte der jeweiligen Familie und ihrer Zāwiya. Des weiteren habe ich Fragen zur Geschichte anderer Aleppiner Šaiḥ-Familien und Zāwiyas sowie zur Situation der Bruderschaften in Aleppo generell gestellt. Die Informationen, die ich in den Interviews zur Familiengeschichte erhalten habe, konnte ich durch die arabische biographische Literatur, insbesondere durch die Schriften des Aleppiner Stadthistorikers Ṭabbāḥ (siehe App. A,1), ergänzen.

1.5. INHALTSÜBERSICHT

Die Arbeit besteht aus drei Teilen und zwei Appendices. Vorangestellt findet sich eine Einführung in den historischen und ethnographischen Hintergrund der Stadt Aleppo, sowie eine Präzisierung meines Untersuchungsgebietes (Kap. 2).

Im ersten Teil der Arbeit untersuche ich, welche Rolle die Verehrung der Heiligen heutzutage in Aleppo spielt und auf welche Weise sie sich im Alltag darstellt.

Zunächst gehe ich darauf ein, wie die Heiligenverehrung ins Leben der Altstadt eingebunden ist (Kap. 3). Ich stelle die Gründe und Motivationen der Heiligenbesuche vor und gebe einen Überblick über die verschiedenen religiösen Spezialisten, die mit der Heiligenverehrung in Verbindung stehen.

In Kap. 4 untersuche ich, wie man sich in Aleppo einen Heiligen vorstellt.

Wichtige Grundlage dieses Kapitels sind die in Aleppo kursierenden Wunder- und Heiligengeschichten, die einen guten Eindruck darüber vermitteln, welche Qualitäten und Eigenschaften einen Heiligen konstituieren. Ich habe dabei drei spezifische "Heiligtypen" aus den Wundergeschichten herauskristallisiert, die im einzelnen untersucht und analysiert werden, den "frommen" Heiligen (*ar-rağul aṣ-ṣāliḥ*), den "entrückten" Heiligen (*al-mağdūb*) und den "Helden"-Heiligen (*al-baṭal*).

In Kap. 5 wird schließlich die wichtige Frage der "Heiligsprechung" erörtert, die ja im Islam nicht in den Händen einer übergeordneten orthodoxen Instanz liegt, sondern die vielmehr auf einem losen, ambivalenten System beruht, das durch Hinweise und Anspielungen getragen wird. Ich analysiere in diesem Kapitel wie die lebenden Šaiḥe mit diesen Hinweisen und Anspielungen operieren, um als "echte" Šaiḥe bzw. nach ihrem Tod als "Heilige" anerkannt zu werden. Untersucht werden sowohl die Verhaltensformen und das Auftreten der Šaiḥe, als auch die Errichtung von Gräbern "heiliger" Vorfahren, deren Präsenz auf die *baraka* der Nachkommen verweist.

Gegenstand des zweiten Teils meiner Arbeit ist der gesellschaftliche und soziale Hintergrund der Personen, bzw. der Familien, die in Aleppo gemeinhin als Träger der Heiligenverehrung angesprochen werden können. Grundlage der Untersuchung sind ausgewählte Aleppiner Šaiḥ-Familien, die schon seit mehreren Generationen eine renommierte Zāwiya in der Altstadt unterhalten und die bis heute zu den angesehenen religiösen Familien in der Aleppiner Altstadt gehören.

In Kap. 6 behandle ich zunächst die Organisation und Struktur der Zāwiyas. Insbesondere gehe ich darauf ein, wie die Leitung der Zāwiyas und die Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft von der familiären Herkunft bestimmt und gleichzeitig ideologisch legitimiert wird. Ich untersuche in diesem Zusammenhang nicht nur die Nachfolgeregulation der Zāwiyas, sondern analysiere auch, wie die verschiedenen Zāwiyas untereinander in Verbindung stehen, nämlich durch Heirats-, Familien-, und Bruderschaftspolitik.

Alle von mir untersuchten Familien haben ihre Zāwiya zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert gegründet und gehörten zu den großen und wohlhabenden Notablenfamilien der Stadt. Thema des Kap. 7 ist deswegen der historische Hintergrund dieser Šaiḥ-Familien. Das Kapitel schildert zum einen den finanziellen Hintergrund der Familien und zeigt zum anderen auf, wie sich die Familien als politische und intellektuelle Oberschicht während der Osmanenzeit ihren Einfluß innerhalb der städtischen Bevölkerung sichern konnten. Als "orthodoxe Rechtsgelehrte" (*'ulamā'*) besetzten sie die wichtigen juristischen Positionen (*qāḍī*, *mufīṭ*) und als Lehrer (*mudarris*) bestimmten sie das damalige Erziehungswesen. Besonders hervorgehoben wird die Rolle der Zāwiya, die einen wichtigen sozialen Treffpunkt für die damalige städtische Bevölkerung darstellte.

Kap. 8 schließlich betrachtet, wie sich die soziale Stellung dieser Familien während der wirtschaftlichen und politischen Veränderungen der letzten 150 Jahre gewandelt hat. Die Šaiḥe, die heute die Zāwiyas leiten, sind zwar immer noch in der ganzen Stadt bekannt, gehören aber nicht mehr zur städtischen Oberschicht, sondern zur

traditionell ausgerichteten Mittelschicht. Über die Zāwiyas, die heute ebenfalls sehr beliebte Treffpunkte für die männliche Altstadtbevölkerung darstellen, üben sie jedoch weiterhin ihren Einfluß aus.

Im dritten Teil meiner Arbeit arbeite ich schließlich die Ergebnisse des Surveys auf. In Kap. 9 wird die Terminologie und Typologie der Aleppiner Heiligtümer vorgestellt. Kap. 10 analysiert die räumliche Anordnung der Heiligtümer innerhalb der Stadt und die Verteilung auf die einzelnen Gebäudetypen (Moschee, Rechtsschule, Zāwiya usw.). In Kap. 11 ist ein chronologischer Abriß der Aleppiner Heiligtümer erarbeitet worden, der die Entstehungsgeschichte der unterschiedlichen Heiligtübertypen (Orte, an den Heilige erschienen sind, Orte, welche die Prophetenfamilie kommemorieren usw.) berücksichtigt.

Ein Überblick über die Aleppiner Heiligtümer (insgesamt: 169 Eintragungen, von denen ca. 145 heute noch existieren) wird in Form eines Kataloges als Appendix A beigefügt. Auf die im Katalog vergebenen Nummern für die Heiligtümer und Zāwiyas beziehe ich mich in meiner Arbeit. Dem Appendix vorangestellt ist eine Übersicht der schriftlichen Quellen zur Stadtgeschichte, die ich für meine Arbeit verwendet habe. Appendix B gibt einen historischen Überblick über die wichtigsten religiösen Bruderschaften in Aleppo, die derzeit in der Stadt vertreten sind. Die im Stadtzentrum Aleppos gelegenen Heiligtümer sind in einem Plan am Ende der Arbeit verzeichnet.

2. Der geschichtliche und ethnographische Hintergrund Aleppos

2.1. DIE ANFÄNGE DER STADT BIS ZUR OSMANISCHEN EROBERUNG

Am westlichen Rande der syrischen Steppe, in der alluvialen Ebene des Quwaiq gelegen, besitzt Aleppo geographisch gesehen einen begünstigten Standort. Die Nähe zu den in der Steppe lebenden Nomaden einerseits, das fruchtbare Hinterland andererseits, stellen gute Voraussetzungen für eine Stadt, welche jahrhundertlang von der Symbiose von Städtern, Bauern und Nomaden lebte.

Das Gebiet zwischen dem kleinen Fließchen Quwaiq und der felsigen Erhebung, auf der sich heute die Zitadelle befindet, kann auf eine alte Besiedlung zurückblicken: Schon im 2. Jt. v.Chr. etablierten sich hier die Hethiter. Die Nähe zum Fluß wie auch die leicht zu befestigenden natürlichen Hügel beeinflussten ohne Zweifel die Wahl des Standorts. Nach den Hethitern setzten sich nacheinander Seleukiden, Römer, Byzantiner und schließlich Muslime dort fest und verhalfen dadurch Aleppo zu dem stolzen Anspruch, sich zu einer der ältesten, kontinuierlich besiedelten Städten der Welt zu zählen¹².

Aleppo gehörte nie zu den bedeutenden Städten des vorislamischen Syriens. Für lange Zeit stand Aleppo im Schatten seiner ca. 30 km südlich gelegenen Nachbarstadt Chalcis (arab.: Qinnasrīn), welcher sie auch im Anschluß an die arabische Eroberung (636 n.Chr.) untergeordnet worden ist. Erst nachdem der ḥamdānidische Fürst Saif ad-Daula (reg. 336/947- 356/967) Aleppo zur Hauptstadt seines von Bagdad unabhängigen Reiches erhoben hatte, entwickelte sich die Stadt zu einem eigenständigen politischen und auch kulturellem Zentrum¹³. Der Hof Saif ad-Daulas gehörte zu den berühmtesten seiner Zeit und zog so namhafte Dichter wie Abū l-Farağ al-Isfahānī, den Verfasser der *kitāb al-ağānī* an. Saif ad-Daula, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, die Grenze im Norden Syriens vor den Byzantinern zu sichern, erlitt schließlich eine schwere Niederlage gegen seine Feinde und mußte mit ansehen, wie Aleppo 351/962 von den Byzantinern überfallen und gebrandschatzt wurde. Von der Ḥamdānidenzeit existieren deswegen auch keine archäologischen Überreste.

Unter den Zangiden und Aiyūbiden gewann Aleppo als strategischer Stützpunkt gegen die Kreuzfahrer an großer Bedeutung. Nūr ad-Dīn Zangī (1146-1174) sowie der von seinem Vater Šalāh ad-Dīn (Saladin) als König eingesetzte Malik az-Zāhir (reg. 1186-1216) bauten die Stadt aus, befestigten die Zitadelle auf dem Hügel und faßten den Großteil der Wohnviertel in eine steinerne Stadtmauer ein. Zahlreiche neue Moscheen und Schulen (s. *madrasa*), Krankenhäuser und Konvente (s. *ḥānqāh*) für die Mystiker entstanden. Da die Stadt nie von den Kreuzfahrern eingenommen worden ist, betrachten viele Aleppiner die Zeit unter Nūr ad-Dīn Zangī und Malik az-Zāhir als die blühenste Epoche der Stadt.

¹² Für die Entwicklung der Stadt siehe Sauvaget (1941), David (1980, S.385-406), Gaube & Wirth (1984).

¹³ Canard (1951).

Nach dem Sieg über die Mongolen bei 'Ain Ğälüt (1260 n. Chr.) übernahmen die Mamlüken die Herrschaft über die Stadt. Aleppo behielt seine strategisch wichtige Position, nun an der nördlichen Grenze des von Kairo aus regierten mamlükischen Reiches gelegen. Die Zitadelle wurde saniert und ausgebaut, die bestehende Stadtmauer verstärkt und nach Osten verschoben, um die bis dahin vor der Mauer liegenden Vorstädte mit in den Schutz der Stadtbefestigung einzubeziehen. Aleppo blieb trotz verschiedener, zum Teil schwerwiegender Rückschläge wie die Plünderung durch Timurs Truppen (1400) die wohlhabendste und größte Stadt in der Region.

2.2. DIE BLÜTE IN DER OSMANENZEIT

Im Jahr 1518 wurde Aleppo in das osmanische Reich einverleibt und erlebte dadurch seinen einzigartigen wirtschaftlichen Aufschwung. Nun Teil des osmanischen Wirtschaftsraumes entwickelte sich Aleppo dank seiner günstigen geographischen Lage an der Kreuzung der großen Fernhandelsstraßen¹⁴ in kürzester Zeit zu einem der wichtigsten Hauptumschlagplätze des Nahen Ostens. Der Handel vor allem mit Seide, Kaffee und Gewürzen zog viele Händler von außerhalb an, darunter Venezianer, Holländer, Engländer und Franzosen, die jeweils Konsulate in der Stadt errichteten. Doch nicht der Handel allein brachte der Stadt ihren Reichtum. Eine bedeutende Textil- und Seifenproduktion hatte sich gebildet, deren Erzeugnisse nach Europa und Asien exportiert wurden. Aleppo überflügelte Damaskus an Bedeutung und stieg nach Istanbul und Kairo zur drittgrößten Stadt des osmanischen Reiches auf¹⁵.

2.2.1. Das osmanische Stadtbild

Das Stadtbild der "Altstadt", so wie wir es heute noch kennen, ist größtenteils in dieser blühenden Zeit zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert entstanden. Der Zitadellenhügel und seine direkte Umgebung bilden das administrative Zentrum in der Mitte der Stadt. Westlich davon liegt der abgeschlossene Marktbereich. Die weitverzweigte überdachte Bazaranlage mit ihren großen Karawanserais (s. *hân*) und Qaişāriyen (s. *qaişārīya*¹⁶) und den teilweise über mehrere Hektar ausgedehnten Stiftungskomplexen mit ihren monumentalen Moscheen zeugen heute noch von dem damaligen Reichtum der Stadt. Wichtige städtische Investoren waren die osmanischen Provinzgouverneure, die für den Sultan in Istanbul die Stadt verwalteten und dabei versuchten, in ihrer zeitlich begrenzten Regierungszeit — die Gouverneure wurden in der Regel nach ein bzw. zwei Jahren ausgewechselt — möglichst hohe finanzielle Profite herauszuschlagen.

Im übrigen Teil der Altstadt schlängeln sich die Gassen durch die Wohnquar-

¹⁴ Aus dem Osten kam die Euphratstraßen aus Mesopotamien und Persien. In den Süden verlief die Straße über Damaskus nach Kairo oder alternativ zur arabischen Halbinsel. Die nördliche Straße führte über Rumelien nach Istanbul. Im Westen, drei Tagesreisen entfernt, bot die Hafenstadt Iskanderün (Alexandrette) den Zugang zum Mittelmeer.

¹⁵ Raymond (1979), Gaube & Wirth (1984), Masters (1988), Marcus (1989).

¹⁶ Innerstädtische Hofanlagen mit gewerblicher Nutzung siehe Gaube & Wirth (1984, S. 159f.).

tiere zwischen den hohen, nach außen abweisenden Hofhäusern entlang, deren gräuliche Steinquaderarchitektur Aleppo seinen Beinamen *as-sahbā* ('die Graue') verdankt. Die Vorstädte vor den Mauern, die sich in ihrer Struktur von den Wohnquartieren *intra muros* nicht unterscheiden, haben sich unter den Osmanen vor allem im Osten und Norden der Stadt weiter ausgebreitet.

Wie in anderen Städten waren die Wohnquartiere in der Osmanenzeit weniger nach sozialen als nach ethnischen und religiösen Kriterien zusammengesetzt, wobei man sich allerdings keine streng voneinander abgeschlossenen Kommunen oder gar Ghettos vorstellen darf. Es gab immer eine gewisse interethnische und interreligiöse Fluktuation zwischen den einzelnen Stadtvierteln. So waren innerhalb der Stadtmauer bis auf das von hauptsächlich jüdischen Familien bewohnte Nordwest-Viertel der Stadt vor allem muslimische Einwohner ansässig: Händler, Großgrundbesitzer, religiöse Gelehrtenfamilien, Beamten des osmanischen Reiches, aber auch Handwerker, die im Suq arbeiten¹⁷. Die Christen lebten in den Viertel direkt nördlich der Stadtmauer (insbesondere in Ğudaïda), waren aber teilweise auch in den östlichen Stadtvierteln und vereinzelt innerhalb der Stadt angesiedelt. In den östlichen und nord-östlichen Vorstädten hatten sich hauptsächlich die "Hinzugezogenen" vornehmlich aus den östlichen Regionen niedergelassen: Kurden, Türken und Turkmenen aus der Ğazira und Mesopotamien wie auch seßhaft gewordene Beduinen aus der syrischen Steppe, die wegen des Handels in die Stadt gezogen sind, und die zum großen Teil auch als Handwerker arbeiteten¹⁸.

2.3. DER EINFLUSS DER EUROPÄISCHEN KOLONIALMÄCHTE BIS IN DIE ZEIT DER UNABHÄNGIGKEIT

Der Aufstieg der Kolonialmächte in Europa im ausgehenden 18. Jahrhundert und damit verbunden die Umorientierung der Weltwirtschaft bedeuteten unwiderruflich das Ende der Stadt als Fernhandelsmetropole. Die europäischen Mächte suchten nach preisgünstigeren Märkten, die sie in Amerika, Asien und Afrika fanden; der Fernhandel verlagerte sich und berührte Aleppo nur noch peripher, die Wirtschaft reduzierte sich auf den Binnenhandel mit den landwirtschaftlichen Erzeugnissen Nordsyriens und Obermesopotamiens¹⁹. Im 19. Jahrhundert wurde auch die städtische Textilproduktion geschwächt. Günstige Handelsbedingungen (u.a. Öffnung für europäische Industrieexporte, vorteilhafte Zölle)²⁰ öffneten den Markt für europäische Handelsmächte, wodurch die einheimische Produktion in den Schatten gestellt wurde. So konnten z.B. die auf einfachen Handwebstühlen hergestellte Textilproduktion der europäischen

¹⁷ Die Aleppiner Muslime sind seit der Zeit Nūr ad-Dīn Zangī bis auf eine kleine Minderheit alle sunnitischer Ausrichtung.

¹⁸ Die Zusammensetzung der Aleppiner Bevölkerung im 18. Jahrhundert aus David (1980 S.387).

¹⁹ Chevallier (1968), Gaube & Wirth (1984).

²⁰ Wirth 1971, S.312.

Massenfabrikation nicht mehr standhalten.

Die wirtschaftliche Misere wurde von der zunehmenden politischen Instabilität des osmanischen Reiches begleitet. Die Mitte des 18. Jahrhunderts sah die schwindende Autorität der osmanischen Provinzgouverneure schwinden. Gleichzeitig entwickelte sich eine neue Oberschicht in der Stadt, die in besonderem Maße von den Steuerreformen des Sultans profitierte (siehe Kap. 7.1). Städtische Notablenfamilien (*a'yān*) und Janitscharen bildeten dabei zwei distinkte Fraktionen, die untereinander um den politischen und wirtschaftlichen Einfluß in der Stadt konkurrierten. Von den städtischen Notablen wird in Kap. 7 noch ausführlicher die Rede sein, da zu ihnen auch die verschiedenen "Heiligen-Familien" gehören. Bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts war das Leben in Aleppo von zahlreichen blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Stadtnotablen und Janitscharen bestimmt. Beide waren paramilitärisch organisiert und versuchten mit wenig lauterem Mitteln und auf die Kosten der allgemeinen Bevölkerung, die Kontrolle über die verschiedenen finanziellen Ressourcen zu gewinnen. Zweifelsohne wenig erfreulich war diese Zeit für den Rest der Bevölkerung. Diese mußte z.B. regelmäßig mit ansehen, wie der Getreidemarkt und somit die Brotversorgung manipuliert wurde: Die Oberschicht hielt monatelang das Getreide vom öffentlichen Verkauf zurück, um auf diese Weise einen künstlichen Mangel und infolgedessen eine Preissteigerung zu erzielen²¹.

Aber auch die christliche und jüdische Bevölkerung gewann merklich im 19. Jahrhundert an Einfluß und Reichtum in Aleppo, was von daher rührte, daß sie von den Europäern als Handelspartner bevorzugt wurden. Dies führte zu innerstädtischen Spannungen zwischen den Glaubensgemeinschaften, die 1850 in einem großen Aufstand kulminierten²².

Die zuerst in der Interimsperiode von dem Ägypter Muḥammad 'Alī (1831-1840) eingeführten und später von der osmanischen Regierung weitergeführten Reformen (*tanẓīmāt*) konnten die zunehmend dominierende Politik der europäischen Kolonialmächte in der Region nicht mehr abwenden. Diese fand ihren endgültigen Höhepunkt nach dem 1. Weltkrieg mit der Errichtung der französischen Mandatsregierung in Syrien²³. Für Aleppo bedeutete die Mandatsregierung zunächst Verlust seines bis heute noch eingeforderten Hafens Iskanderūn (Alexandrette) sowie einen großen Teil seines für den interregionalen Handel bedeutsamen Hinterlandes an die neu entstandene türkische Republik. Vor allem aber mußte Aleppo seine Position als erste Stadt Syriens an Damaskus abtreten, die von den Franzosen zur neuen Hauptstadt ihres Mandatsgebietes erkoren wurde.

²¹ Für das 18. und 19. Jahrhundert siehe vor allem Bodman (1963), Ma'oz (1966), Meriwether (1981), Roded (1984), Marcus (1989).

²² Für den wachsenden Einfluß der Christen siehe Ma'oz (1966), Masters (1990).

²³ Longrigg (1958), Khoury (1987).

2.4. DIE WIRTSCHAFTLICHE UND STÄDTISCHE ENTWICKLUNG ALEPPUS SEIT DER UNABHÄNGIGKEIT

Mit der Unabhängigkeit Syriens im Jahr 1943 wurde Damaskus Hauptstadt des neugegründeten Staates, Aleppo wirtschaftliches und kulturelles Zentrum Nordsyriens. In Aleppo entwickelte sich eine moderne Industrie, deren Grundlagen (u. a. Infrastruktur: Eisenbahn, Straßendurchbrüche, Straßenbahn; Elektrifizierung, 1929) schon im ausgehenden Osmanenreich und während der französischen Mandatszeit gelegt worden waren. Wenngleich auch die wirtschaftlichen Erfolge der frühen Nachkriegszeit, des sogenannten "Aleppiner Kapitalismus" (1945-53)²⁴, nur von vorübergehender Dauer waren und einen entscheidenden Rückschlag mit der Regierungsübernahme durch die arabisch-sozialistische Ba'ṭi-Partei (1963) erlitten — die meisten Betriebe wurden verstaatlicht und viele Investoren verließen die Stadt —, so stellt Aleppo trotzdem bis heute den bedeutendsten industriellen und handwerklichen Produktionsstandort Nordsyriens dar, insbesondere für Grob- und Massentextilien sowie für Seifenherstellung²⁵.

2.4.1. *Demographie*

Die politischen und wirtschaftlichen Veränderungen seit der Jahrhundertwende gingen mit einem rapiden Bevölkerungswachstum einher. Eine hohe Geburtenrate sowie eine durch die Mechanisierung der Landwirtschaft bedingte starke Landflucht haben die Einwohnerzahl der Stadt zwischen 1935 und 1955 verdoppelt (1932: Aleppo - 232 000, Damaskus - 216 000; 1955: Beide Städte - ca. 410 000). Zwischen 1955 und 1970 stieg die Einwohnerzahl um 157% (1970: 639 428)²⁶. Der letzte offizielle Zensus wurde im Jahr 1981 durchgeführt und ergab 986 000 Einwohner. Schätzungen der letzten Jahre belaufen sich zwischen eineinhalb und zwei Millionen (1989, geschätzt: 1 120 000)²⁷.

2.4.2. *Das moderne Stadtbild*

Das moderne Stadtbild Aleppos hat sich entsprechend der wirtschaftlichen Entwicklung und der damit verbundenen Bevölkerungsexplosion einschneidender verändert als während der ganzen 400 Jahre osmanischer Herrschaft. Das Zentrum der Stadt bildet zwar immer noch die "Altstadt" mit seiner Zitadelle, dem Bazar und den traditionellen Wohnvierteln, doch seit Mitte der 50er Jahre wurden breite Durchgangsstraßen durch

²⁴ Seale (1986, S.130f.), N. Lewis (1987).

²⁵ Vor ca. 20 Jahren hat Wirth (1971, S.323) Baumwollspinnereien, Baumwollentkernungsanlagen, Spinnereien, Fabriken für Baumwollgewebe, Kunstseidengewebe, Möbelbezugsstoffe, Trikotagen, Färbereien, Seifensiedereien sowie eine Zementfabrik, Ölmühlen, eine Streichholz- und Zigarettenfabrik, eine Bierbrauerei und bedeutendes Kraftfahrzeughandwerk, welches sich in armenischer Hand befindet, registriert. Als traditionelles Handwerk hat er die Färberei und das Weben verzeichnet.

²⁶ Die Angaben zur Einwohnerzahl aus: Wirth (1971, Tab.15) und David (1980, S.391, 395).

²⁷ Lavergne 1991, S.195-208.

die Altstadtviertel gebrochen und einige alte Viertel (u.a. Baḥsītā, Bāb an-Nairab) wurden fast vollständig wegsaniert²⁸. Um die Altstadt herum haben sich neue Wohnviertel aller Klassen und Qualitäten mit neuen Geschäftsbezirken, Handwerksstandorten sowie Industriezonen gebildet. Die neuen Viertel liegen jetzt an breiten, den Erfordernissen des Autoverkehrs angepaßten Straßen; "ausländische" Etagenhäuser (*bait faranġī*) haben die traditionellen "arabischen" Aleppiner Hofhäuser (*bait 'arabī*) ersetzt. Die Neubauviertel machen in der Zwischenzeit den größten Teil der städtischen Fläche aus und gehen am Stadtrand — vor allem im Norden und im Osten — in ständig wachsende, ungeplante Siedlungen über.

2.4.3. Die Stadtbevölkerung

Die Existenz der verschiedenen Ethnien und Konfessionen in Aleppo wurde schon im Zusammenhang mit dem osmanischen Stadtbild angesprochen. Sie bestimmt auch heute noch wie in fast allen alten syrisch-levantinischen Städten den heterogenen Charakter der Bevölkerung. Fremde Nationalitäten haben sich schon seit der Gründung der Stadt (indoeuropäische Hethiter, griechische Seleukiden usw.) in Aleppo eingefunden. Araber gelangten als Einwanderer, über den Handel und schließlich im Zuge der islamischen Eroberungen in die Stadt. Türken, Turkmenen, Kurden, Tscherkessen, Inder, Mazedonier, Serben und viele andere folgten ihnen, häufig im Geleit der fremden militärischen Truppen, welche die Stadt im Laufe der Jahrhunderte besetzten und regierten, aber auch solche, die vom Reichtum der Stadt und dem blühenden Handel angezogen wurden. Andere wiederum versuchten dem schwierigen Leben auf dem Land zu entgehen und hofften in der Stadt, ein besseres Los zu finden. Das bunte Gemisch der Nationalitäten wird zusätzlich durch die Existenz der unterschiedlichen Konfessionen Judentum — Christentum — und Islam begleitet.

Die meisten dieser genannten Nationalitäten haben sich über die Zeit mehr oder weniger kulturell assimiliert und konstituieren heutzutage die "Aleppiner Stadtbevölkerung" mit ihrer eigenen arabischen Aleppiner Mundart. Die ehemals kurdischen, türkischen, turkmenischen u.a. "Hinzugezogenen" aus der Osmanenzeit in den nord-östlichen Altstadtvierteln betrachten sich dementsprechend auch keineswegs mehr als kulturell distinkt. Die ursprünglichen ethnischen Wurzeln lassen sich höchstens anhand der Nachnamen wie *at-Turkumān* oder *al-Kurđī* erkennen²⁹. Vielmehr besitzen die Altstadtbewohner (und im übrigen auch die meisten Bewohner der Neustadt) ein ausgesprochenes Zusammengehörigkeitsgefühl in Bezug auf Aleppo. Tatsächlich ist jeder Aleppiner überaus stolz auf seine Stadt und man hält Aleppo "ganz objektiv" für die schönste und vortrefflichste unter allen Städten, deren zahlreichen Vorzüge aufzuzählen man nie müde wird³⁰. Vor allem im Vergleich zu Damaskus, der uralten

²⁸ Über die heutige Sozialstruktur eines Aleppiner Altstadtviertels siehe Bückle (1993).

²⁹ Siehe Bückle 1993, S.22.

³⁰ Wie stolz die Aleppiner auf ihre Stadt sind, zeigt sich u.a. in der Existenz der zahlreichen

Konkurrentin, schneidet Aleppo immer besonders vorteilhaft ab: Aleppo ist schöner ("Gibt es so eine schöne Zitadelle in Damaskus?") und grüner, das Wetter ist besser. Die Aleppiner sind freundlicher und schneller, und (zu Recht) wird behauptet, daß in Aleppo viel besser gekocht wird³¹. Glorifiziert wird die Stadt auch von dem bekannten Aleppiner Sänger Sabāḥ Fahrī³², dessen Kassetten in allen Ecken der Stadt gespielt werden.

Die Aleppiner in der Altstadt halten ihren Lebensstil insgesamt für rechtgläubig islamisch, was sie u.a. in ihrer Kleidung ausdrücken: Die Frauen tragen auf der Straße die in allen syrischen Städten üblichen, dunkelfarbigten Mäntel, die über die Knie reichen, sowie ein schwarzes Kopftuch. Sowohl Männer wie Frauen halten dies für die der Religion angemessene Kleidung. Eine noch züchtigere Kleiderordnung wählen die Frauen, welche der fundamentalistisch-religiösen Richtung nahestehen: sie tragen einen langen Mantel, verschleiern ihr Gesicht und tragen Handschuhe. Die Männer hingegen ziehen heutzutage vornehmlich westliche Kleidung an (Anzug, Hose und Hemd). Aber auch sie wählen zu religiösen Gelegenheiten, wie z.B. für das Freitagsgebet in der Moschee, die traditionelle arabische Ġallābīya (*ġallābīya*: weites, hemdartiges, bis zum Fußboden reichendes Gewand), deren weiße Farbe die Reinheit der Religion vermitteln soll. Einige alte Männer tragen noch manchmal den aus der Türkenzeit stammenden roten *ṭarbūš*/Fes als Kopfbedeckung.

Die konfessionelle Angehörigkeit teilt die Aleppiner weiterhin in unterschiedliche Gemeinschaften, was sich in der nach wie vor tendenziellen Segregation der Wohnquartiere (in der Altstadt wie in den Neubauvierteln) und dem der jeweiligen Religion entsprechenden, unterschiedlichen Lebensstil ausdrückt. Die Religionszugehörigkeit spielt sicherlich auch die entscheidende Rolle für die Tatsache, daß die bedeutende armenische Minderheit in Aleppo ihre eigenständige Identität bis heute gewahrt hat. Die Armenier, die zum großen Teil während des 1. Weltkrieges als Flüchtlinge (60 000 bis

lokalen Stadtführer, die es überall zu kaufen gibt (u.a. Asadī 1983; Qala'ağī 1989; Heretani 1991). In kaum einer vergleichbaren orientalischen Stadt findet man so ein vielfältiges Angebot an stadteschichtlicher Literatur wie in den Buchhandlungen Aleppos. Historische, ethnographische (Qūšāqğī 1984) wie literaturgeschichtliche Abhandlungen (Ḥimsī 1978/79), aber auch die neu aufgelegten historischen Stadtchroniken (aus diesem Jahrhundert: Ṭabbāḥ, Gazzī, aber auch älter: Ibn al-'Adīm, Ibn Šīḡna, al-'Urđī usw.) zeugen von der großen Beachtung, welche die Einwohner ihrer Stadt schenken. Etliche Gesellschaften (Aleppoclub, Archäologieclub, Folkloreclub) versuchen das kulturelle Erbe (*turāt*) Aleppos an die Allgemeinheit weiterzuvermitteln.

³¹ Davon redet auch ein altes Sprichwort: "Aleppo ist die Mutter der *maḥšī* (mit Fleisch und Reis gefüllte Zucchini oder Auberginen), der gefüllten Weinblätter und der *kibbe* (eine Art Boulette aus Graupen, Zwiebeln, feingehacktem Fleisch und Pinienkernen). Siehe Qūšāqğī (1984, Nr. 1526).

³² Sabāḥ Fahrīs Lieder, die zu einer speziell mit Aleppo assoziierten traditionellen Musikrichtung gehören, sind so populär, daß sie selbst auf den privaten religiösen *maulid*-Feiern gesungen werden. Erst kürzlich hat der Sänger auch ein stadtpatriotisches Lied über Aleppos glorreiche Geschichte in sein Repertoire aufgenommen.