



## Rezensionen

### Ibrahim al-Koni: *Meine Wüste – Erzählungen aus der Sahara*. Lenos Verlag, Basel, 2007. Übers.: Hartmut Fähndrich

Mit „Meine Wüste“ liefert al-Koni eine kleine Sammlung an mehr oder weniger ausgedehnten Erzählungen, die sich um die Wüste und um das Leben in ihr drehen. Zum grössten Teil in den frühen Neunzigerjahren entstanden bringen die Erzählungen einem wohl eher sesshaften Publikum die Lebensweisen der Wüste mittels namenloser und namhafter Protagonisten näher. Die Handlung wickelt sich dabei immer in der libyschen Hammâda ab, verlagert sich aber gelegentlich in Oasen, Klöster oder das mythische Wâw. Die fünfzehn Erzählungen werden teilweise von einem kleinen Textauszug aus antiken, biblischen oder auch aus späteren oder modernen Werken eines Ibn Khaldûn oder Robert Musil, respektive, eingeleitet, der nicht nur Aufschluss über das Thema der jeweiligen Erzählung gibt, sondern gleichzeitig auch einen Ansatz zur Interpretation der Gleichen liefert.

Al-Koni, der 1948 selbst in eine Tuareg-Familie in Libyen geboren wurde, später Literatur in Moskau studierte und seit 1993 in der Schweiz lebt, lässt seine Erzählungen zeitungebunden. Ihre Handlungen könnten vor zwei oder zweihundert Jahren stattgefunden haben, sie hängen von keinem historischen Kontext ab. Eine Ausnahme bildet hier *Der Jungfrau Gelübde*, wo der Autor direkt auf historische Ereignisse Bezug nimmt und die Handlung in Jahren der Dürre und der Einfälle durch Italiener verortet (S.69f.). *Der Jungfrau Gelübde* bildet nicht nur in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Sie ist neben *Die Zunge* die einzige Erzählung, in der die Protagonisten Namen tragen und dadurch greifbarer und differenzierbarer in ihrer Umwelt werden. Nicht umsonst scheint die Erzählung von der jungen Protagonistin Tasidert, die die Sehnsucht nach der lange ausbleibenden Flut einem geregelten Leben in den gegebenen sozialen Strukturen des Stammes vorzieht und sich am Ende der Flut und dem Tod hingibt, in der Mitte des Werks platziert worden zu sein.

In den fünfzehn Erzählungen stellt al-Koni seine persönliche Auffassung der Wüste und des Lebens in ihr dar und bringt seiner Leserschaft eine ambige Wahrnehmung derselben näher. Generell wird die Wüste von ihm als Wohnort Gottes verstanden, in dem Er den Menschen leben lässt. Der Grund dahinter kann aber je nach Interpretation und persönlichem Standpunkt variieren. Der erste Grund für menschliches Leben in der Wüste scheint für al-Koni die Verdammung des Menschen durch Gott zu sein, damit ersterer zur Einsicht komme und sich vom „alt bösen Feind“ (S. 7) loslöse. Der zweite mögliche Grund für al-Koni könnte die Liebe, die Gott den Menschen entgegenbringt, sein. Die Wüste ist für ihn nämlich ein Ort, an dem besondere und vor allem gerechtere Gesetze vorherrschen, Gesetze, „[die] das Gesetz im Lande Ägypten missbillig[en].“ (S. 9), Gesetze, die nicht zulassen, dass ein Mensch sich „[...] vor einem Götzen oder einem hochmütigen Geschöpf niederwirft.“ (S. 9). Der Bezug auf Ägypten, das Land der Sünde und des Götzendienstes nach dem Alten Testament, verdeutlicht den Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit der Wüste und dem Gesetz anderenorts. Rhetorisch fragt al-Koni in dieser ersten Erzählung: „Hat Er ihm [dem Menschen] nun Seine Heimat überlassen, weil Er ihn liebte und ihm entgegenkommen wollte? Oder hat Er ihn in die grausamen Gefilde geschickt, weil Er ihm zürnte und ihn verstossen wollte?“ (S. 8).

Neben dem Verweis auf dem westlichen Publikum bekannte Referenzen wie das Alte Testament und darin enthaltene Figuren wie den Pharao, Moses, Isaak und Ismael finden sich weitere Parallelen – wenn auch nicht direkte Bezüge – zu mythologischen oder literarischen Kontexten, die einem westlichen Publikum bekannt sein dürften. So behandelt die Erzählung *Der Berg* den Fund eines Tonkruges, dessen Finder ausdrücklich gewarnt wird, dass sich darin ein Dämon befindet. „Sollte er aus der Flasche herauskommen, wird er die ganze Welt verderben, und kein Herrscher kann ihn je wieder in sein Gefängnis zurückbringen.“ (S. 25). Trotz der guten Absichten des Finders wird der Dschinn aus dem Tonkrug gelassen. Darum kümmern sich die Leute wenig, sie schenken ihre Aufmerksamkeit nur dem hübschen, gelben Pulver, das mit dem Dschinn aus den Scherben des Tonkrugs trat, und das hierzulande „Gold“ genannt wird. Die Folgen davon sind in der Erzählung



die Besudelung der Erde und Zerstörung und Entweihung des kulturellen Erbes und – was am schwersten wiegt – der Verlust der eigenen Identität. Ein Verlust, der nicht rückgängig gemacht werden kann. „Diesen Berg wirst du unmöglich wiederfinden“, fügte er [der Seher] hinzu, ‘unmöglich!’“ (S. 27). Die Parallelen zur mythologischen Büchse der Pandora sind offensichtlich.

In der Besprechung von al-Konis „Meine Wüste“ gilt es zudem, der Figur der Schlange besondere Aufmerksamkeit zu schenken, spielt sie doch in einigen der fünfzehn Erzählungen (*Die Heimat; Die Schlange; Die Frau; Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte*) eine mehr oder weniger ausgeprägte Rolle. Sie wird als Wächter (*Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte*), als weibliche Verführung (*Die Schlange; Die Frau*), als innerer Dämon oder Dschinn (*Die Schlange*) oder als neutrales, ja gar freundliches Geschöpf, das als solches nur aus der unvoreingenommenen Perspektive eines Kindes erkannt wird (*Die Heimat*), dargestellt. Dieses vielfältige Bild eines einzelnen Tiers widerspiegelt die verschiedenen Funktionen, die es in der sozialen Wahrnehmung einnimmt. Tatsächlich ist das Bild, das uns al-Koni von der Schlange liefert, ein stark zweigeteiltes. Zum einen „[...] ein Feind, weil sie den Urahn aus seiner Heimat Wāw verjagt hat.“ (S. 124), zum anderen „[...] ein Freund, weil sie mit uns Umherirrenden Mitleid hat und uns die Tore von Wāw öffnet, wann immer sie will.“ (S. 125). Das Tor zu Wāw wird aber nur auf Kosten des eigenen Lebens geöffnet, somit kann der tödliche Schlangenbiss in den Augen al-Konis als der Gnadenstoss angesehen werden, der die Menschen vom Leben auf Erden erlöst.

Im Allgemeinen sind al-Konis Erzählungen von einer gewissen Sehnsucht der Protagonisten nach Erlösung geprägt. Diese Sehnsucht zeigt sich in Form von Abwanderung aus den Stammesgebieten (*Der Herbst des Derwischs*), im Verlangen nach Regen und einem Unterbruch des gleissenden Sonnenscheins (*Der Jungfrau Gelübde*) oder in der Suche nach dem mythischen Wāw (*Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte*). Im einen wie im anderen Falle sind sich die Charaktere bewusst, dass der Tod zur vollständigen Erlösung unabdingbar ist. Genauso wie der Vater in *Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte* weiss, dass der Eintritt nach Wāw den Tod für ihn und seinen Sohn fordert, so weiss auch Tasidert in *Der Jungfrau Gelübde*, dass die Erfüllung ihres Verlangens und Dursts nach der Flut nicht unbezahlt bleiben kann. Und auch der Tod des namenlosen Derwischs in *Der Herbst des Derwischs* wird von dessen sozialer Umgebung geahnt und ihm vorzubeugen versucht. Dennoch wird seinem Leben ein Ende gesetzt, dafür dass er einem immer wiederkehrenden Ruf gefolgt und der Verführung des Fortgangs erlegen ist. „Die Fessel ist ein Tribut, den jedes Lebewesen bezahlt, solange es in der Lebensfessel ist.“ (S. 130). Die wirkliche Freiheit wird erst durch den Tod erlangt: „Was ist denn die Freiheit, wenn nicht Vergänglichkeit?“ (S. 132).

Als weiteres wichtiges Thema bei al-Koni können die Identität und die eigenen Wurzeln genannt werden. *Der Berg* beschreibt ein Ritual, das den Betreffenden davon abhalten soll, seinen Namen zu vergessen. Dieselbe Erzählung – wie oben dargestellt – befasst sich mit dem Verlust der Identität und der inneren Verbundenheit zu einem geographischen oder fiktiven Ort, die durch das Auftauchen von Gold an Wichtigkeit verlieren. In *Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte* schildert al-Koni den Zwiespalt zwischen nomadischem und sesshaftem Leben – eine Entscheidung, die sich nicht nur für jeden Einzelnen stellt, sondern sich auf die nächste Generation überträgt. Eine in der Vergangenheit getroffene Entscheidung für oder wider das Nomadenleben lässt sich nicht mehr einfach umkehren und auch spätere Generationen sind daran gebunden. Fragen der Herkunft spiegeln sich in dieser Problematik genauso wie Stammesgesetze, wobei sich letztere über die Ersteren stellen.

„Die Palme ist stolz, geduldig und nachsichtig. Du bewirfst sie mit einem Stein, und sie gibt dir dafür eine frische Frucht. Aber ihre Wurzeln sind an den Boden gebunden. Das Geheimnis liegt in den Wurzeln.“

Der Stammesführer fuchtelte mit dem Schürhaken vor seinem Gesicht herum. ‘Jawohl, das Geheimnis liegt in den Wurzeln.’

‘Ich wollte eigentlich sagen, dass es die Wurzeln der Unterwürfigkeit sind.’



*‘Warum sagst du nicht, die Wurzeln des Lebens? Ohne diese Wurzeln könnte sie dich nicht mit Frischem nähren.’*

*‘Ach, wenn doch die Palme ohne Wurzeln wäre.’*

*‘Alles hat seinen Preis. Die Wurzeln, die in der Luft schweben, geben keine Datteln.’“ (S. 129).*

Neben ihrem Beitrag zum kulturellen und mythologischen Verständnis der Tuareg, liefern die fünfzehn Erzählungen al-Konis interessante Einblicke in das Leben in der Wüste und in die sozialen Strukturen der Tuareg, und dürften damit auch für Leser mit anthropologischem oder soziologischem Hintergrund von gewissem Wert sein.

Wiederkehrende Träger der gesellschaftlichen Struktur der Tuareg bei al-Koni sind der Seher (u.a. *Der Herbst des Derwischs; Der Berg; Die Frau; Die Heimat*), dessen Augen als mit einem Schleier überzogen beschrieben werden, „[...] den jene Törichten abstossend finden, die nicht wissen, dass Seher nur der werden kann, dem die Sterne den Glanz aus den Augen geraubt haben.“ (S. 109); der Stammesführer (*Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte; Der Herbst des Derwischs*); der Rat der Verständigen (*Die Zunge; Die Frau; Der Herbst des Derwischs*); Sklaven und Hirten (*Die Zunge; Der Herbst des Derwischs; Die Schlange*); der Derwisch (*Der Herbst des Derwischs; Vom nicht heimgekehrten Heimkehrer*) und Kamele und Ziegen (*Die Schlange; Der Jungfrau Gelübde; Die Zunge*), die in der Stammesgesellschaft auch einen gewissen Platz einnehmen.

Neben der Darstellung und In-Bezug-Setzung der verschiedenen Rollenträger innerhalb der Stammesgesellschaft liefert al-Konis *Meine Wüste* interessante Darstellungen von Ritualen und Zaubereien der Tuareg, die zum Schutz des Betreffenden beitragen sollen. So werden zur Abwendung des Bösen die Händen in den Boden gesteckt, oder zur Heilung eines fiebrigen Kindes wird alte Kleidung verbrannt, über deren Rauch man dann das Kind hält (*Die Schlange*). Auch das Töten eines weissen Hahns oder die Berührung des Gefährdeten mit einem Dolch werden als unheilabweisend beschrieben (*Der Berg; Die Schlange*). Neben diesen Ritualen streicht al-Koni den Gebrauch von Talismanen, Glücksbringern und Zaubersprüchen heraus (*Die Schlange; Der Jungfrau Gelübde; Der Berg*).

In der Darstellung seiner Sichtweise auf die Wüste und das Leben in ihr greift al-Koni gerne auf mythologische Inhalte zurück, deren Aussage für den unkundigen Leser oftmals schwierig zu deuten ist. Eine gewisse Bekanntheit mit der Mythologie der Tuareg ist im Umgang mit *Meine Wüste* daher von Vorteil. Dies gilt vor allem für Erzählungen am Anfang des Werks wie *Der Berg, Die Heimat* oder auch *Die Schlange*, die in ihrer tieferen Aussage eher schwierig zu fassen sind, und wo die Unterscheidung zwischen aktueller, realer Handlung und mythologischer und unterbewusster Ebene nicht immer einfach zu ziehen ist. Nach einem eher mittelwertigen, verwirrenden oder gar ernüchternden ersten Eindruck, könnte sich eine zweite oder auch dritte Lektüre aber durchaus lohnen, um den vollen Umfang von al-Konis ausgeklügeltem, feinem und oftmals sehr poetischem Schreibstil, wie er in der Übersetzung von Hartmut Fähndrich durchscheint, und auch der tiefgründigen und auf verschiedenen Ebenen interpretierbaren Themen zu erfassen. Generell vermittelt Ibrahim al-Konis *Meine Wüste* neben literarisch und kulturellsoziologisch wertvollen Inhalten über das Leben in der Wüste auch Werte und Haltungen, die sich in einen allgemein gültigen Kontext übertragen lassen, und die das Werk inhaltlich in regionaler wie auch globaler Hinsicht zu einem kleinen *Bijou* machen.

Myriam Sauter (Islamwissenschaftlerin, derzeit bei einer NGO in Genf, myriam.sauter@gmx.net)



## Elvire Corboz: *Guardians of Shi'ism. Sacred Authority and Transnational Family Networks*, Edinburgh University Press 2015.

In ihrem Buch *Guardians of Shi'ism. Sacred Authority and Transnational Family Networks* begibt sich Elvire Corboz, zurzeit Assistenzprofessorin an der Aarhus University, auf die Spuren der beiden grossen schiitischen Gelehrtenfamilien al-Hakim und Kho'i. Beide Familien haben ranghohe schiitische Autoritäten hervorgebracht. Abulqasim Kho'i war bis zu seinem Tode im Jahre 1992 die vermutlich bedeutendste „Quelle der Nachahmung“ der schiitischen Welt, sein Nachfolger Ali Sistani gilt heute als schiitischer Gross-Ayatollah mit der vermutlich grössten Anhängerschaft unter den Schiiten weltweit. Ähnlich angesehen war Muhsin al-Hakim, der nach dem Tode von Gross-Ayatollah Hossein Borujerdi im Jahre 1961 bis zum Jahre 1970 der *primus inter pares*, die unter allen herausragende „Quelle der Nachahmung“, war.

Zu Beginn des ersten Kapitels geht Corboz ausführlich auf die irakische Familie al-Hakim ein, die das Geschehen im heutigen Irak seit Jahrhunderten mitbestimmt. Zahlreiche Mitglieder der Familie mussten wegen ihrer einflussreichen Stellung durch das Regime Saddam Husseins Verfolgung und Ermordung erleiden. Sieben Söhne Muhsin al-Hakims wurden ermordet. Daraufhin flohen Zehntausende ihrer Anhänger ins Ausland, meist nach Iran. Hier gründeten seine Söhne Muhammad Baqir und Abd al-Aziz 1982 den *Obersten Rat für die Islamische Revolution im Irak* (SCIRI). Ursprüngliches Ziel des SCIRI war damals der Sturz Saddam Husseins und die Errichtung einer „Islamischen Republik Irak“ nach Vorbild des iranischen Gottesstaates. Nach dem Sturz Saddam Husseins emanzipiert sich der SCIRI von Iran und wandelt sich zu einer demokratischen Bewegung, die Revolution hat er inzwischen aus seinem Namen gestrichen und nennt sich seit 2005 *Oberster Islamischer Rat im Irak*.

Elvire Corboz widmet sich den Unterschieden in der Art von Autorität, die die beiden Söhne im Vergleich zu der des Vaters ausübten. Während Muhsin al-Hakim ihrer Ansicht nach das traditionelle System transnationaler religiöser Autorität verkörperte, war die Führung, die seine Söhne ausübten, anderer Natur: Sie nahmen religiöse, aber vor allem auch politische Rollen im Exil wahr.

Corboz geht ausführlich auf die Struktur transnationaler klerikaler Autorität ein und zeichnet die informellen und institutionalisierten Netzwerke nach, um die herum die Familie al-Hakim ihre Führungsposition etablierte und aufrecht erhielt – und zwar sowohl in Najaf wie auch ausserhalb des Iraks. Interpersonelle Verbindungen begründeten den Aufbau dieser Netzwerke, und die Entwicklung der familiären und wissenschaftlichen Beziehungen ermöglichten es Muhsin al-Hakim seine *marja'iyya*, also seine Position als „Quelle der Nachahmung“, zunächst lokal, aber dann auch transnational zu festigen. Auch die Söhne Muhsin al-Hakims griffen auf interpersonelle Netzwerke zurück, um ihre Führungsposition zu etablieren und in ihren Organisationen zu institutionalisieren. Durch die massive Abwanderung von Familienmitgliedern und ihnen ideologisch nahestehenden Personen (so die Umgebung des 1980 ermordeten Muhammad Baqir as-Sadr) aus dem Irak nach Iran gab es genügend Personal für die Reorganisation des Netzwerks in Iran – und ebenso für den Aufbau einer Organisation in London, wohin der Bruder der beiden, Mahdi al-Hakim, gegangen war. Mahdi gründete 1983 in London die *World Ahl al-Bayt Islamic League*, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Kooperation zwischen den *Ulama* und ihren Institutionen weltweit zu vereinfachen.

Neben solchen detaillierten Einblicken in das Beziehungsgeflecht im Netzwerk al-Hakim liefert Corboz viele grundlegende Informationen: So beschreibt sie zum Beispiel, wie man überhaupt *marja'* wird, welcher Lektionen und Initialisierungen es bedarf und welche Rolle Heiraten dabei spielen. Das ist überaus erhellend und gut erklärt. Insofern ist auch die Schlussfolgerung nachvollziehbar, zu der Corboz früh kommt, dass nämlich klerikale Autorität durchaus auch Nebenprodukt des Netzwerks ist, welches dem religiösen Gelehrten zur Verfügung steht. Dieses organisatorische Prinzip sei ein beständiges Merkmal der *marja'iyya*.

Das wird auch deutlich, wenn sich Corboz der zweiten Klerikerfamilie widmet. Gross-Ayatollah Kho'i, Nachfolger von Muhsin al-Hakim als oberster *marja'* in den siebziger Jahren, war Iraner, verbrachte aber die meiste Zeit seines Lebens im Irak. Kho'i verfügte über aussergewöhnlich hohe Finanzmittel, und man könnte



sogar so weit gehen zu sagen, dass er über ein Finanzimperium herrschte. Nicht nur wegen seiner von Ayatollah Khomeini abweichenden Haltung in Bezug auf die Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten (*velayat-e faqih*), die Khomeini in Iran etablierte, wurde Kho'i dementsprechend oftmals von den iranischen Staatsklerikern für eine Gefahr gehalten. Seine Schulen und seine karikativen Unternehmungen sind in Iran bis heute nicht gerne gesehen. In Qom unterhält Kho'i Einrichtungen wie die *madinat al-ilm*, die Stadt des Wissens, die als eines der grössten theologischen Zentren der schiitischen Welt gilt. Der Komplex umfasst Schulgebäude und Wohnblocks für über 500 Familien. Kho'i wurde von der iranischen Regierung unterstellt, er würde hier regimekritische Theologen heranziehen, Theologen, die – wie er selbst – die *velayat-e faqih* ablehnten, und die ihre theologisch-juristische Kritik am iranischen Herrschaftssystem nach absolvierter Ausbildung in Iran streuen würden. Eine Zeitlang for die iranische Regierung deshalb nach der Revolution die Konten des finanzkräftigen Ayatollahs ein.

Als Quelle der Nachahmung stand Kho'i seit den siebziger Jahren weltweit zahlreichen Wohlfahrtsinstitutionen vor und unterstützte Hunderte von Studenten in der islamischen Welt mit Stipendien. Zu seiner Stiftung zählen ein Zentrum und eine Schule in New York, ein Ausbildungsinstitut für Jungen und Mädchen in London und eine Universität in Islamabad. Ausserdem gibt es Zentren in Bangkok und in Dhaka (Bangladesch) sowie ein Waisenhaus in Beirut. Etwa eintausend Studenten aus dem Libanon, Syrien, den Golfstaaten, Indien, Pakistan, Iran, Afghanistan und Südost-Indien studierten mit Stipendien, die er finanzierte. Zudem unterhält er ein Verlagshaus in Pakistan, einen Kulturkomplex in Bombay und repräsentative Büros für die religiösen, sozialen und kulturellen Belange von Muslimen mit Büros in den Vereinigten Staaten, Kanada, Indien, Pakistan, Indien, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Oman, Saudi-Arabien, Thailand, Nordafrika, Syrien, dem Libanon und Malaysia. Corboz beschreibt diese Aktivitäten im Detail, sowohl für Kho'i wie auch für die Hakim-Familie, die in vielen Bereichen ähnlich untrübig ist.

Nach dem Irak-Kuwait-Krieg im Jahre 1991 wurde Kho'i während des schiitischen Aufstandes, der auf die Niederlage der irakischen Truppen folgte, von Saddam Husain inhaftiert und nach Bagdad gebracht. Dort musste er sich mit Saddam Husain im Fernsehen zeigen. Später wurde ihm gestattet, nach Nadschaf zurückzukehren. Er wurde jedoch bis zu seinem Tode im Jahr 1992 unter Hausarrest gestellt.

Kho'i gilt der Autorin als zweites Beispiel dafür, dass die Legitimität einer Klerikerfigur von der Natur ihres Netzwerkes herrührt, aber auch als Exempel, dass die *marja'iyya* Newcomern gegenüber offen ist. Denn anders als die *al-Hakim*-Familie war die Familie Kho'i nicht seit Jahrhunderten in Nadschaf ansässig. Er kam alleine und musste sich sein Netzwerk erst mit seinen Söhnen und Schwiegersöhnen aufbauen. Corboz geht ausführlich auf seinen Lebenslauf ein, die Werke, die er verfasst hat, seine Schüler und die Männer, die ihn bei seinem Aufstieg unterstützt haben. Damit beschreibt sie, wie Kho'i sich seine Position langsam erarbeitet hat. Besonderes Augenmerk widmet sie der *al-Khoei Foundation*, die im Jahre 1989 in London von und im Namen Kho'is gegründet wurde. Dass das Hauptquartier einer schiitischen Organisation in eine westliche Hauptstadt verlagert wurde, war absolut innovativ. In London unterlag die Organisation britischem Gesetz, brach aber trotzdem nicht mit der Tradition. Sie wurde zu einem Hybrid klerikaler Führung, die eine moderne NGO-Struktur mit den traditionellen Netzwerkpraktiken der *marja'iyya* kombiniert, und hat als solches sehr erfolgreich seine Wirkung entfaltet.

In ihrem dritten Teil schliesslich untersucht Corboz die Mitwirkung der beiden Familien bzw. Netzwerke und Einzelpersonen in der Politik. Sie geht auf das Handeln der Familie al-Hakim ein und legt die deutlich zurückhaltendere Einmischung von Kho'i dar. Auch hier liefert sie viele neue Einsichten, die bisher so fundiert noch nicht zu lesen waren.

Elvire Corboz hat eine sehr gut recherchierte Arbeit vorgelegt. Sie weiss über die Zusammenhänge in den Netzwerken, und sie kann sie vermitteln. Sie hat jahrelang in den Organisationen geforscht, und die Frucht ihrer Mühen ist dieses Hintergrundwerk, das uns tiefe Einblicke in eine hoch komplexe und bis dato weithin unerforschte Materie liefert.

Katajun Amirpur (Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg)