

3. KONSTITUIERENDE MERKMALE SAKRALER PLÄTZE

3.0. VORBEMERKUNGEN

Auf der Grundlage der durchgeführten *case studies* werden in diesem Kapitel die Kognitionen zum Konstrukt *sakraler Platz* rekonstruiert. Den Ausgangspunkt bilden dabei die von meinen Interviewpartnern thematisierten konstituierenden Merkmale sakraler Plätze. Es wurden fünf Grundvoraussetzungen genannt, die ein Platz erfüllen muss, um als sakral klassifiziert zu werden:

- (1) *Naturbedingte topographische Besonderheiten und Auffälligkeiten im Landschaftsbild* sind für jeden sakralen Platz charakteristisch. Der sakrale Platz hebt sich von der profanen Umgebung deutlich ab, weil er schon rein optisch eine Besonderheit darstellt.
- (2) Jeder sakrale Platz ist mit einer oder mit mehreren konkreten Geschichten (*Legenden, Mythen*) verknüpft und wird immer in Beziehung zu einer heiligen Person (*mythologischen Persönlichkeit*) gesetzt.
- (3) An jedem sakralen Platz wirkt der *Rûḥ* [dt.: *Geist, Seele*] der jeweiligen mythologischen Persönlichkeit.
- (4) Neben der Anwesenheit von *Rûḥ* ist auch das Vorhandensein von *Baraka* [dt.: *Segenskraft Gottes*] unabdingbar mit dem Konstrukt *sakraler Platz* verbunden.
- (5) Jeder sakrale Platz benötigt eine gewisse Mindestanzahl von Menschen, die ihn als solchen anerkennen. Das heißt, der sakrale Platz muss *für die religiöse Praxis relevant* und *gesellschaftlich akzeptiert* sein.

Die folgenden Unterkapitel beschäftigen sich näher mit den angeführten Themenbereichen (1) – (5) und deren Verhältnis zueinander. Neben den subjektiven Theorien der Pilger und Grabwächter sowie den emischen Klassifikationen wird dabei auch auf objektive, d. h. wissenschaftliche Theorien Bezug genommen.

3.1. TOPOGRAPHISCHE BESONDERHEITEN IM LANDSCHAFTSBILD

Wie bereits in den *case studies* (Kapitel 2) dargelegt wurde, wird das Konstrukt *sakraler Platz* unter anderem durch naturbedingte⁸⁴ *topographische Besonderheiten* repräsentiert. Zu diesen Besonderheiten zählen markante Berggipfel ebenso wie außergewöhnliche Felsformationen, Höhlen, berühmte Heilquellen oder auch mächtige alte Bäume, die in einer baumlosen Gegend einen Blickfang bilden. Darüber hinaus findet man an sakralen Plätzen häufig Ruinen aus vergangenen Epochen, die einen Platz mythisch und zeitlos erscheinen lassen.

In der Regel sind es stets *mehrere* dieser naturbedingten Besonderheiten, die an einer Wallfahrtsstätte anzutreffen sind. Manchmal sind sie räumlich von einander getrennt, wie dies beispielsweise bei der Heilquelle und den heiligen Bäumen des Šayḥ ʿĪsā der Fall ist – doch in solchen Fällen werden diese topographischen Besonderheiten immer durch eine bestimmte mythologische Legende zu einander in Beziehung gebracht und jeweils ein und der selben mythologischen Persönlichkeit zugeordnet. Aus diesem Grund sind verschiedene topographische Besonderheiten immer Teil *eines* (konkreten) sakralen Platzes.

Beim Konstrukt *sakraler Platz* handelt es sich also nicht um eine in sich homogene Fläche, die durch statische Koordinaten im profanen Raum markierbar wäre. Ausschlaggebend sind vielmehr der *ideelle* Aspekt und die notwendigen Beziehungen der einzelnen sakralen Elemente zu einander (siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 3.2).

Die folgende Tabelle fasst zusammen, wie sich die naturbedingten topographischen Besonderheiten und Auffälligkeiten im Landschaftsbild auf die untersuchten sakralen Plätze verteilen:

⁸⁴ Die *naturbedingten* Besonderheiten, von denen hier die Rede ist, befinden sich stets in einem Wechselverhältnis zum Menschen, der die Natur bewohnt. So steht beispielsweise ein siebenhundertjähriger heiliger Baum unter menschlichem Schutz und wäre dieser nicht gegeben, so wäre er möglicherweise keine siebenhundert Jahre alt geworden. Insofern handelt es sich bei den beschriebenen Auffälligkeiten im Landschaftsbild auch um *vom Menschen geschaffene* bzw. um *kulturbedingte* Besonderheiten. Darüber hinaus handelt es sich bei der so genannten Natur um keine „objektive“ Kategorie, sondern um ein Produkt kognitiver Konstruktion. Vgl. dazu EDER (1988: 46–175) sowie GINGRICH (2002: 143–159).

	Das Heilige manifestiert sich durch Lage am Berg	Das Heilige manifestiert sich durch eine Höhle	Das Heilige manifestiert sich durch eine Quelle	Das Heilige manifestiert sich durch einen Baum	Das Heilige manifestiert sich durch alte Ruinen
Tall Šayḥān	+	-	-	-	-
Maqām Ġibrāʿīl	+	+	-	-	o
Tall al-Masīḥ	+	-	-	-	o
Nabī Ayyūb / Qanawāt	-	-	-	+	+
Mazār Abū Ḥurr	-	-	+	+	+
Maqām ʿAmmār ibn Yāsir	+	o	-	o	o
Maqām al-Ḥiḍr / Azraʿ	-	-	-	-	+
Nabī Ayyūb / Nawā	+	-	+	-	o
Maḡārat Aṣḡāb al-Kahf	o	+	-	-	-
Maḡārat ad-Dam	+	+	+	o	-
Qubbat an-Nabī Hābīl	+	o	-	+	o
Maḡārat Ibrāhīm al-Ḥalīl	-	+	-	-	-
Mār Ilyās / Šaydnāyā	o	+	-	-	o
Mār Taqlā / Maʿlūlā	-	+	+	+	o
Maqām Zayn al-ʿĀbidīn	+	-	-	-	-
Šayḡ Faraḡ Ḥayya	+	-	-	-	+
Mazār al-Ḥiḍr / aṭ-Ṭalayʿī	+	-	-	+	-
Šayḡ Ḥassān / Kafrūn	-	-	+	+	-
Mazār an-Nabī Hūrī	-	-	o	+	+
Ḥammām aš-Šayḡ ʿĪsā	-	-	+	+	-

[+] trifft zu	50 %	30 %	30 %	40 %	25 %
[o] trifft teilweise zu	10 %	10 %	5 %	10 %	35 %
[-] trifft nicht zu	40 %	60 %	65 %	50 %	40 %

Tabelle 1: *Naturbedingte topographische Besonderheiten und Auffälligkeiten im Landschaftsbild. Eine Analyse der untersuchten sakralen Plätze.*

Berggipfel

Rund die Hälfte der untersuchten Heiligtümer befindet sich auf dem Gipfel eines Berges [arab.: *ra's al-ğabal*]. Diese Berge oder Erhebungen können in ihrer konkreten Ausgestaltung sehr unterschiedlich sein: Bei den Heiligtümern im Drusen-Gebirge handelt es sich etwa stets um mächtige Vulkankegel, die die Landschaft weithin sichtbar beherrschen. Bei diesen Vulkankegeln befindet sich der Mazār bzw. der dazu gehörige Gebäudekomplex jeweils direkt auf dem Gipfel. Vergleichbar ist die Situation beim Maqām Zayn al-ʿAbidīn: Die Hörner von Ḥamāh (so wird der markante Doppelgipfel genannt) springen als besondere Naturerscheinung ins Auge und sind bereits von der zehn Kilometer entfernt gelegenen Stadt aus gut sichtbar. Etwas anders hingegen präsentiert sich die Lage der Qubbat an-Nabī Hābīl und des Mazār al-Ḥiḍr in aṭ-Ṭalayʿi: Beide Heiligtümer befinden sich auf einem eindrucksvollen Felsvorsprung mit Gipfelcharakter, allerdings handelt sich dabei nicht um den höchsten Punkt des Berges. In der Gegend rund um Salamīya, einer flachen Wüstensteppe, weist die Erhebung des Šayḥ Farağ Ḥayya hingegen nur wenige Meter an Höhe auf, ähnlich beschaffen ist auch die Lage des Maqām an-Nabī Ayyūb bei Nawā. Allerdings – und das ist entscheidend – bilden diese wenige Meter hohen Erhebungen im Flachland einen starken Kontrast bzw. eine außergewöhnliche Besonderheit, so dass sich die Pilgerstätten auch hier vom Rest der Umgebung deutlich abheben. Für die Heiligkeit eines Platzes ist demnach nicht der Berg an sich (durch seine Höhe oder Gestalt) ausschlaggebend. Die Heiligkeit eines Ortes wird vielmehr durch den Kontrast vermittelt, den ein Berg zu seiner Umgebung aufweist.

Befragt nach möglichen Gründen für die erhöhte Lage von Pilgerstätten meinten die von mir interviewten Pilger und Grabwächter, dass die Menschen am Berg bzw. in der Höhe Gott wohl näher seien, denn Gott wäre oben im Himmel [arab.: *Allāhu ʿalī*]⁸⁵. Gleichzeitig vertraten meine Gesprächspartner die Ansicht, dass auch dem Aspekt der Einsamkeit [arab.: *ḥalwa*] am Berg große Bedeutung zukäme. Beim Besteigen eines heiligen Berges, so die befragten Personen weiter, entferne man sich nicht nur im geographischen Sinne von der Alltagswelt, sondern

⁸⁵ Einige Christen verwiesen in diesem Zusammenhang auf die Bibel. So heißt es beispielsweise in Gen. 22, 14: „*Wie man noch heute sagt: Auf dem Berg lässt sich der Herr sehen.*“ Zur Metaphorik von *Oben* und *Unten* aus strukturalistischer Perspektive siehe LEACH (1978: 66ff.).

man verlasse schrittweise auch das Profane und nähere sich dem Sakralen. Sei man erst einmal oben am sakralen Platz angelangt, so sähe man die Welt aus einer anderen Perspektive und erkenne die Zusammenhänge des Lebens differenzierter.

Mehrmals wurde mir dazu eine Geschichte erzählt, die aus der Tradition des Sufismus stammt. Dieser Erzählung zufolge gäbe es zwei verschiedene Arten von Sichtweisen: Die Sichtweise des Wurms [arab.: *naṣrat ad-dūda*] und die Sichtweise des Sperlings⁸⁶ [arab.: *naṣrat al-ʿuṣfūr*]. Der Wurm, so die Erzählung, sähe die Dinge, die vor ihm liegen, sehr groß und klar – allerdings könne er nicht erkennen, wer oder was sich dahinter verberge. Diese Sichtweise entspreche dem „normalen“ Menschen in der Gesellschaft. Der Vogel hingegen sähe alles klarer. Er erkenne nicht nur die Gegenstände, die vor ihm lägen, sondern auch das, was hinter ihnen verborgen wäre. Er könne sehen, was, wie, womit, verbunden sei, und er verstehe damit die Zusammenhänge zwischen den Dingen – denn er habe sozusagen eine „mehrdimensionale“ Sichtweise. Diese Perspektive des Vogels sei grundsätzlich dem Sufi zu Eigen. Aber auch ein Pilger, der am Ziel seiner Pilgerfahrt, dem Gipfel eines heiligen Berges angelangt sei, erhalte diese Sichtweise. Nach unten blickend könne daher letztlich auch der „normale“ Mensch die Zusammenhänge des Lebens erkennen und verstehen.⁸⁷

Höhlen

Zwei grundlegende Vorstellungen gehen mit der Existenz von Höhlen [arab.: *maḡāra*, pl. *maḡārāt*] einher: Zum einen bietet die Höhle Schutz [arab.: *ḥimāya*]⁸⁸ vor extremer Witterung wie Kälte, Hitze oder Wind, aber auch Schutz vor Verfolgung, wie das Beispiel der Geburtshöhle Abrahams zeigt. Zum anderen kann die Höhle auch als Eingang (im Sinne einer Schwelle) in die andere Welt – nämlich in die übernatürliche Welt – gedacht werden.

⁸⁶ Das arabische Wort *ʿuṣfūr*, pl. *ʿaṣāfīr* bedeutet einerseits *Sperling*, andererseits bezeichnet es auch *jeden kleinen Vogel* (vgl. WEHR 1977: 555).

⁸⁷ Hier finden sich möglicherweise Parallelen zu systemtheoretischer und konstruktivistischer Modellvorstellung, wonach Relationen oder Beziehungen hohen Erklärungswert besitzen.

⁸⁸ Die Schutzfunktion heiliger Höhlen ist auch im Zusammenhang mit der dort vorhandenen Baraka zu sehen (siehe Kapitel 3.4).

Diese Auffassung meiner Interviewpartner entspricht der Theorie von LEACH (1978: 103), wonach sakrale Plätze Grenzzonen bilden, die an der Beschaffenheit beider Welten – des Diesseits ebenso wie des Jenseits – teilhaben. Auf diese Grenzzonen, so LEACH, konzentrieren sich die rituellen Aktivitäten der Menschen.

Während ein Berggipfel in der Regel lediglich den Schauplatz einer Legende darstellt, ist die sakrale Höhle immer auch auf inhaltliche Art und Weise mit der Legende beziehungsweise dem Mythos assoziiert. So wird das Vorhandensein einer sakralen Höhle stets mythologisch begründet, wie das Beispiel der Höhle des Propheten Elias bei Şaydnāyā belegt: Die Verfolger des Propheten näherten sich dem Flüchtenden, in diesem Moment habe sich der Berg geöffnet und es wäre der Schacht entstanden. Dieser – noch heute sichtbare – Schacht sei Zeugnis der Begebenheit von damals.⁸⁹

Quellen

Dort, wo sich die Idee des Heiligen unter anderem in einer Quelle [arab.: *ʿayn*, pl. *ʿuyūn* bzw. *nabʿ*, pl. *nubūʿa*] manifestiert, handelt es sich zumeist um berühmte Heilquellen, die aufgrund ihrer Temperatur oder ihrer chemischen Zusammensetzung mit normalen Quellen kontrastieren.⁹⁰

⁸⁹ In sechs von zwanzig Fällen wird die mythologische Legende, die mit einem Heiligtum verbunden ist, durch eine Höhle repräsentiert. In diesen sechs Fällen stellt die Höhle jeweils ein zentrales Element des sakralen Platzes dar. In meiner Untersuchung traf ich allerdings auch auf zwei Heiligtümer mit Höhle, bei denen die Bergöffnung relativ bedeutungslos schien: (1) Die Höhle von Qubbat an-Nabī Hābīl scheint für die religiöse Praxis heute nicht mehr relevant zu sein, historischen Quellen zufolge war sie dies vor vierzig Jahren jedoch sehr wohl. (2) Die berühmte Höhle von ʿArīqa befindet sich nur wenige hundert Meter von jenem Vulkankegel entfernt, auf dessen Gipfel sich die Pilgerstätte von ʿAmmār ibn Yāsir befindet. Heute ein beliebtes und vielbesuchtes Ausflugsziel, bot die Höhle von ʿArīqa den Syrern einst Schutz im Kampf gegen die Franzosen. Auch ʿAmmār ibn Yāsir gilt als mutiger Kämpfer und berühmter Heerführer an der Seite des Propheten. Nach Auskunft einiger Interviewpartner bestehe daher auch ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen dem sakralen Platz und seinem Besitzer einerseits, und der erwähnten Höhle andererseits, auch wenn letztere – zumindest heute – keine religiöse Praxisrelevanz aufweist.

⁹⁰ Das Vorhandensein von Wasser ist grundsätzlich für *jeden* sakralen Platz obligat, Wasser muss zumindest aus einer Zisterne verfügbar sein. Allerdings gilt das vorhandene Wasser nur in sechs von zwanzig Fällen als mubārak und bildet den Ausgangspunkt für Geschichten, Mythen und Legenden.

Ähnlich den sakralen Höhlen wird die Entstehung dieser Quellen in der Regel durch Mythen begründet, die mit dem Heiligtum verbunden werden. Als Beispiel kann der Pilgerort Ḥammām aš-Šayḥ ʿĪsā angeführt werden: Die heiße Quelle war vorstellungsgemäß ursprünglich von bösen Geistern bewohnt und wurde deshalb gemieden. Erst Šayḥ ʿĪsā soll diese Quelle in eine Heilquelle verwandelt haben.

Quellen werden bisweilen als Symbol für das Leben und dessen Unvergänglichkeit gesehen. Am sakralen Platz signalisieren sie einerseits den Lebensgeist beziehungsweise den Rūḥ der assoziierten mythologischen Persönlichkeit. Andererseits gelten sie auch als Ursache für die Fruchtbarkeit des sakralen Platzes, die wiederum als Ausdruck der dort vorhandenen Segenskraft Gottes, der Baraka, interpretiert wird.

Bäume

An fast allen sakralen Plätzen findet man Bäume [arab.: *šaḡar*, sg. *šaḡara*], jedoch gelten diese nur in acht von zwanzig Fällen als Verkörperung des Heiligen. Dort, wo die vorhandenen Bäume als heilig betrachtet werden, handelt es sich durchwegs um besonders mächtige und bizarre Bäume, die sich schon aufgrund ihres äußeren Erscheinungsbildes von profanen Bäumen unterscheiden. Das heißt, es ist nicht der *Baum an sich*, sondern seine Andersartigkeit, die ihn zur Manifestation des Heiligen werden lässt. Außerdem bilden heilige Bäume meist einen deutlich erkennbaren optischen Gegensatz zur baumlosen Umgebung eines sakralen Platzes.

Heilige Bäume werden – ebenso wie heilige Höhlen und Quellen – in der Regel als Eigentum einer mit ihnen assoziierten mythologischen Persönlichkeit aufgefasst, die sie auch repräsentieren. Oft sind heilige Bäume daher Ausgangspunkt für so genannte Strafllegenden, also oral tradierte Begebenheiten, die denjenigen Menschen widerfahren sein sollen, welche den heiligen Bäumen (und somit einer mythologischen Persönlichkeit) Schaden zugefügt haben.⁹¹

⁹¹ Zu den Strafllegenden im Zusammenhang mit heiligen Bäumen siehe die Ausführungen in Kapitel 3.3. Zur Symbolik von Bäumen allgemein vgl. DOUGLAS (1988: 32ff.).

Andere auffällige Naturphänomene

Neben Bergen, Höhlen, Quellen und Bäumen können auch andere außergewöhnliche Naturerscheinungen wie besondere Felsformationen oder Steinformen (der Fußabdruck des Propheten Job) oder die unvermutet rote Erde vor einer Höhle (das Blut Abels) konstituierende Merkmale eines sakralen Platzes sein und damit zur Repräsentation einer mythologischen Legende werden. Im Zusammenhang mit der Untersuchung der Bedeutung dieser Symbole wird die Notwendigkeit einer systemtheoretischen Betrachtungsweise besonders deutlich: Es lässt sich nicht generell sagen, was Felsformationen, Steinformen oder rote Erde *per se* bedeuten oder bedeutet haben. Isoliert und für sich genommen haben diese naturbedingten Besonderheiten ebenso wie Berge, Höhlen, Quellen oder Bäume *gar keine* Bedeutung.⁹²

Kulturelle Zeugnisse vergangener Epochen

Als topographische Außergewöhnlichkeiten im Landschaftsbild relevant sind schließlich materielle Zeugnisse aus vergangenen Epochen [arab.: *ātār*]. Darunter fallen etwa Ruinen, die oft von vorislamischen Tempelanlagen, Klöstern oder Kirchen herrühren, aber auch Inschriften und dergleichen mehr. Wie aus Tabelle 1 hervorgeht, finden sich bei der Mehrheit der untersuchten sakralen Plätze deutliche Spuren aus vergangenen Epochen. Allerdings gelten diese Spuren nur in wenigen Fällen als Manifestation des Heiligen und nur äußerst selten sind sie ein zentraler Inhalt von Legenden, die mit Wallfahrtsstätten verknüpft sind. Vielmehr lassen Zeugnisse aus vergangenen Epochen einen sakralen Platz mythisch erscheinen und sind nach Aussage meiner Interviewpartner Symbole für seine Ewigkeit [arab.: *ḥulūd*] und unvergängliche Heiligkeit.

Greift man diesen Gedankengang meiner Interviewpartner auf, so bildet die Ewigkeit strukturalistisch gesehen einen Kontrast zur Alltags-

⁹² Nach LEACH (1978: 63f.) haben die Indices nichtverbaler Kommunikationssysteme ebenso „wie die Phoneme der gesprochenen Sprache isoliert für sich genommen keine Bedeutung, sondern nur als Elemente einer bestimmten Klasse. Zeichen und Symbole gewinnen nur dadurch Bedeutung, dass sie von anderen, zu ihnen im Kontrast stehenden Zeichen oder Symbolen unterschieden werden.“ Vgl. dazu auch LEACH (1971: 29ff.), LÉVI-STRAUSS (1977: 231f.) und DOUGLAS (1985: 60).

zeit. Die Umkehrung der Alltagszeit ist somit als metaphorische Äquivalenz interpretierbar: *Zeitliches* verhält sich zu *Zeitlosem* wie *Profanes* zu *Heiligem*. Zeugnisse aus vergangenen Epochen verkörpern also eine besondere (zeitlose) Zeit.⁹³

Wohnorte der Ğinn

Naturbedingte topographische Besonderheiten und Auffälligkeiten im Landschaftsbild sind einerseits für jeden sakralen Platz charakteristisch, andererseits werden sie im gesamten Nahen Osten grundsätzlich als Wohnstätten der *Ğinn* [dt.: *Geister, Dämonen*] angesehen.⁹⁴ In Syrien werden solche Plätze schlicht als *maskūn* [dt. wörtl.: *bewohnt*] bezeichnet.⁹⁵ Dabei handelt es sich vor allem um schwer zugängliche Regionen wie einsame Bergkuppen, steile Täler, zerklüftete Felsen und Felspalten, abgelegene Höhlen und Haine sowie heiße Quellen. An diesen Plätzen tritt sozusagen die Wildnis zu Tage. Sie werden traditionellerweise gemieden und sind – ebenso wie der sakrale Platz selbst – tabubeladen. Solche Zonen verkörpern die *Grenzen der kultivierten Welt* und können insofern – ebenso wie der sakrale Platz im metaphysischen Sinn – als *Grenzzonen* aufgefasst werden.⁹⁶ Nach LEACH (1978: 47) liegt es in der Natur solcher Grenzzonen, dass sie eine Reihe von Mehrdeutigkeiten implizieren und auch Quelle von Ängsten und Konflikten sind.

Als ich meine Interviewpartner auf den Sachverhalt ansprach, dass naturbedingte topographische Besonderheiten im Landschaftsbild sowohl für sakrale Plätze, als auch für die Wohnorte der *Ğinn* charakteristisch sind, erhielt ich zur Antwort, dass die *Ğinn* den Geist der mythologischen Persönlichkeit, also den *Rūḥ* des *Ṣāḥib al-Makān* fürchten würden und deshalb an sakralen Plätzen grundsätzlich nicht anzutreffen wären.

⁹³ Diese zeitlose Zeit, oder Nicht-Zeit, liegt gemäß der Theorie von LEACH (1978: 46ff.) auch dem religiösen Ritual zugrunde.

⁹⁴ Siehe dazu SMITH (1899: 60–161), HENNINGER (1981: 118–169), GINGRICH (1989: 460–535, 2002: 152–159) sowie FARTACEK (2002: 469–489).

⁹⁵ Die von GINGRICH (1995: 206) für das Gebiet der Munebbih (Nordwestjemen) angegebene Bezeichnung *manzil al-ğinn* [dt. wörtl.: *Haus des Ğinn*] scheint in Syrien eher unüblich zu sein.

⁹⁶ Einem Hinweis von GINGRICH (2002: 153) zufolge sind die Wohngebiete satanischer *Ğinn* im Nordwestjemen besonders häufig auch an Stammesgrenzen gelegen.

Den subjektiven Theorien meiner Interviewpartner zufolge kann sich ein Ġinn grundsätzlich auch in einem Menschen aufhalten, was folglich zur Verrücktheit des Menschen führt (und in der arabischen Bezeichnung *mağnūn* für *verrückt sein* zum Ausdruck kommt). Ein Mensch, der von einem Ġinn besessen ist, unterscheidet sich sowohl durch sein entstelltes Äußeres als auch durch seine außergewöhnlichen Handlungen vom „normalen“ Menschen und bildet zu diesem einen Kontrast.

Interessanterweise werden Verrückte in bestimmten Fällen auch als Heilige angesehen.⁹⁷ Umgekehrt gelten jedoch nicht alle verrückten Menschen als heilige Menschen, genauso wenig wie alle Plätze mit naturbedingten topographischen Besonderheiten als heilige Plätze gelten. Schließlich konstituieren sich weder heilige Plätze noch Ġinn-Plätze ausschließlich durch topographische Besonderheiten und „nicht-nomale Auffälligkeiten“.

Naturbedingte topographische Besonderheiten sind demnach lediglich Merkmale und Rahmenbedingungen (aber nicht alleiniges Entscheidungskriterium) für die Heiligkeit eines Platzes. Der entscheidende Punkt dafür, dass ein bestimmter Platz als heilig klassifiziert wird – und nicht etwa als Platz der Ġinn – liegt im Bereich der Mythologie und in den damit verbundenen kognitiven Konstruktionen von Heiligkeit. Auf mythologische Legenden als konstituierendes Merkmal sakraler Plätze soll im Folgenden näher eingegangen werden.

3.2. LEGENDEN UND MYTHOLOGISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Die mit dem sakralen Platz assoziierten Legenden geben eine konkrete „mytho-logische“ Antwort auf die Frage, *warum* dieser oder jener Platz *heilig* ist und in *welchem Kontext* die jeweiligen naturbedingten topographischen Besonderheiten (Höhlen, Quellen, Bäume etc.) stehen. Die mythologische Legende (er-)klärt die einzelnen topographischen Besonderheiten eines sakralen Platzes immer in gegenseitigen Beziehungen und nicht isoliert voneinander.

Darüber hinaus kann das Verhältnis zwischen mythologischer Legende und topographischer Besonderheit als wechselseitig konstituierend begriffen werden: Die Legende erklärt nicht nur das Vorhandensein

⁹⁷ Solche – als heilig angesehene – „Verrückte“ werden jedoch nicht als *mağnūn*, sondern als *mağdūb*, *bahlūl* sowie gelegentlich auch als *mubārak* bezeichnet (im syrischen Dialekt auch mit dem Ausdruck: *huwa* ‘a-l-baraka).

und die Bedeutung topographischer Besonderheiten, sondern die topographischen Besonderheiten des sakralen Platzes werden umgekehrt auch zur Repräsentation der Legende und veranschaulichen oder konkretisieren diese.⁹⁸

Auf Grundlage dieser Überlegungen möchte ich im Folgenden exemplarisch die mythologische Legende des Brudermordes von Kain an Abel rekapitulieren und die damit assoziierten topographischen Besonderheiten am Ġabal al-Qāsiyūn in ihrer wechselseitigen Beziehung analysieren.⁹⁹

Die Legende des Mordes Kains an Abel beinhaltet in ihrem Kern folgende Sequenzen: *Kain nimmt einen Stein und spaltet den Kopf Abels. Es fließt Blut, Abel stirbt. Die Erde erschrickt, der Berg reißt vor Entsetzen seinen Mund weit auf; den Normen der menschlichen Gesellschaft entsprechend möchte der Berg Abel rächen und seinerseits Kain erschlagen. Der Erzengel Gabriel eilt herbei, verhindert den Racheakt, hält den Felsen mit bloßer Hand zurück und dient auf diese Weise einem höheren Ziel. Doch bleiben bis heute Trauer und Tränen über den ersten Mordfall in der Geschichte der Menschheit erhalten.*

Diese mythologischen Sequenzen werden anhand naturbedingter topographischer Besonderheiten am Ġabal Qāsiyūn nun folgendermaßen symbolisiert:

- (1) Das Mordwerkzeug: *Ein schwerer Stein*
- (2) Das Blut von Abel: *Farbeinsprengungen in der Felswand und roter Sand*

⁹⁸ Nach LEACH (1978: 50) sind alle metaphysischen Entitäten „ursprünglich chaotische Ideen ‚im Geist‘; wenn wir über Ideen, wie sie z.B. durch die Wörter ‚Gott‘ oder ‚Geister‘ repräsentiert werden, klar denken wollen, müssen wir sie veräußerlichen, externalisieren. Und wir können dies auf zwei Weisen tun: (I) indem wir Geschichten (Mythen) erzählen, in denen die metaphysischen Ideen durch die Aktivitäten übernatürlicher Wesen dargestellt werden, durch über das natürliche Maß hinaus vergrößerte Menschen und Tiere; (II) indem wir besondere materielle Objekte erschaffen, Gebäude und Räume, die als Darstellung der metaphysischen Ideen und ihrer geistigen Umwelt dienen. Offensichtlich sind (I) und (II) wechselseitig voneinander abhängig; das eine ist stets eine Metapher des anderen.“ Die Idee des Heiligen manifestiert sich also sowohl in sakralen Plätzen und Gegenständen, als auch in Geschichten, Mythen und Legenden, die dazu in einer wechselseitigen Beziehung stehen.

⁹⁹ Die entsprechende mythologische Legende sowie die emischen Erklärungen zu den vorhandenen topographischen Besonderheiten am Ġabal al-Qāsiyūn finden sich in Kapitel 2.3.2.

- (3) Der Berg reißt vor Entsetzen seinen Mund weit auf: *Vorhandensein der Höhle*
- (4) Der Erzengel hält mit bloßer Hand den Felsen zurück: *Felsformation*
- (5) Trauer und Tränen des Berges: *Tropfendes Wasser in der Höhle*

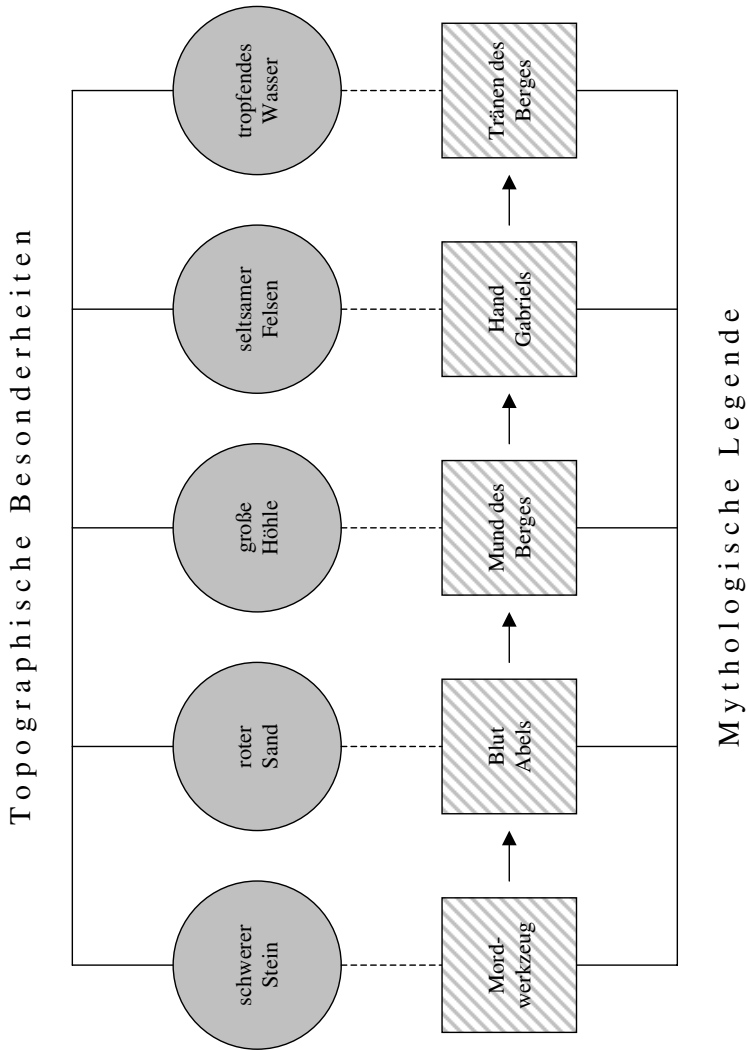
Die naturbedingten topographischen Besonderheiten am Ġabal Qāsi-yūn hätten isoliert voneinander – für sich genommen – keinerlei Bedeutung. Sie erfahren ihre Bedeutungen erst, indem sie durch die mythologische Legende zueinander in Beziehung gebracht und interpretiert werden. Auf diese Weise werden topographische Besonderheiten zu Metaphern und paradigmatischen Assoziationen. Sie werden durch die mythologische Legende repräsentiert, und gleichzeitig repräsentieren auch sie die mythologische Legende.

Die Graphik auf der nächsten Seite soll die Funktion mythologischer Legenden hinsichtlich ihrer Bedeutung für die religiöse Symbolisierung von Natur am Beispiel des Brudermordes veranschaulichen (die strichlierten Linien bezeichnen dabei die metaphorischen Beziehungen; die Pfeile den Ablauf der mythologischen Sequenz).

Sakrale Plätze werden – hinausgehend über ihre Funktion der Bedeutungskonstruktion topographischer Besonderheiten – durch mythologische Legenden auch in Beziehung zu bestimmten heiligen Personen bzw. *mythologischen Persönlichkeiten* gesetzt. Dabei kann es sich um Gestalten bzw. Propheten [arab.: *nabī*, pl. *anbiyā'*] aus Bibel und Koran wie beispielsweise Abraham [arab.: *Ibrāhīm*] oder Job [arab.: *Ayyūb*] ebenso handeln, wie um andere verstorbene Heilige [arab.: *walī*, pl. *awliyā'* bzw. *ṣaḥīḥ*, pl. *ṣuḥaḥā'*], deren historische Authentizität von orientalistischer Seite bisweilen in Zweifel gezogen wird (vgl. z. B. PESKES 1995: 41–72 oder ROTTER 1996: 171). Wie das Beispiel des in Bibel und Koran erwähnten Erzengels Gabriel [arab.: *Ġibrā'īl*] zeigt, kann ein sakraler Platz manchmal auch mit einem Engel [arab.: *malāk*, pl. *malā'ika*] in Verbindung gebracht werden.¹⁰⁰

In der Regel wird eine mit einem bestimmten sakralen Platz assoziierte mythologische Persönlichkeit als Ṣāḥib al-Makān [dt.: *Besitzer des Platzes*] bezeichnet und – wie zahlreiche Statements meiner Interviewpartner belegen – auch tatsächlich als Eigentümer aufgefasst. Die be-

¹⁰⁰ In bestimmten Fällen kann *ein* sakraler Platz auch *mehreren* mythologischen Persönlichkeiten zugeordnet werden bzw. *mehrere* mythologische Legenden repräsentieren. Dies kommt unter anderem in den *case studies* 2.3.1 und 2.3.2 zum Ausdruck.



Graphik 1: Strukturelle Beziehungen zwischen topographischen Besonderheiten und mythologischer Sequenz am Beispiel der Bluthöhle von Kain und Abel / Ġabal Qāsiyūn

schriebenen Wallfahrtsstätten sind immer entweder nach ihrem jeweiligen Šāḥib al-Makān oder (seltener) nach dem Inhalt ihrer mythologischen Legende benannt – wobei der Inhalt einer mythologischen Legende vereinzelt auch im Namen eines Šāḥib al-Makān zum Ausdruck kommt.

Mythologische Persönlichkeiten werden jedoch nicht nur mit einem sakralen Platz assoziiert, sie besitzen – ebenso wie der Platz – selbst so genannte „*Schwellenattribute*“ (LEACH 1978: 92f.): Sie gelten zugleich als sterblich und als unsterblich, da sie sowohl der menschlichen als auch der göttlichen Welt zugeordnet werden. Durch ihre besondere Position an der Grenze zwischen zwei Welten nehmen mythologische Persönlichkeiten eine Vermittlerrolle zwischen diesen beiden Welten ein. Auf diese Weise sollen mythologische Persönlichkeiten die Verbindung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen gewährleisten.

Meinen Erhebungen zufolge ist die Verknüpfung mit einer konkreten mythologischen Persönlichkeit für jeden sakralen Platz obligatorisch. Das bedeutet, dass jeder sakrale Platz „seinen“ spezifischen Šāḥib al-Makān hat. Allerdings lässt sich in manchen Fällen anhand schriftlicher Quellen zurück verfolgen, wie sich eine mythologische Legende bzw. ein mit einem sakralen Platz verbundener Šāḥib al-Makān im Laufe der Geschichte mehrfach geändert hat – während der sakrale Platz selbst immer der gleiche geblieben ist (vgl. dazu die *case studies* 2.3.1, 2.3.2 und 2.3.3).¹⁰¹

Hinweisen aus der Literatur zufolge wurden die von mir untersuchten und in den *case studies* dokumentierten sakralen Plätze zum Teil bereits in vorislamischer Zeit als heilig betrachtet. Schon damals bildeten sie Ziele von Wallfahrten (vgl. unter anderem CURTISS 1903, KRISS / KRISS-HEINRICH 1960, BORK-QAYSIEH 1993, ROTTER 1996 und ODENTHAL / SCHECK 1998). Diese sakralen Plätze mit vorislamischen Wurzeln wurden später in neue Religionen – in den Islam bzw. ins Christentum – integriert, indem die jeweilige mythologische Legende bzw. Persönlichkeit verändert und dem Platz ein islamischer bzw. christlicher Bedeutungsinhalt gegeben wurde.¹⁰²

¹⁰¹ „Das Kultobjekt, und dazu gehört die Kultstätte, überdauert vielfach die schwerwiegendsten Wandlungen des religiösen Geistes. Die Heiligkeit beharrt am Objekt, wenn sich ihr Charakter im Bewusstsein der Versammelten auch längst verschob“ (MOWINCKEL 1953: 9, zitiert nach LANCZKOWSKI 1971: 144).

¹⁰² Ein typisches Beispiel für diesen Vorgang bildet die Kaʿba in Mekka: Nach orientalistischem Forschungsstand ist die Kaʿba ein aus vorislamischer Zeit

Das Prinzip der „Geschichtsfälschung“, das hier zum Ausdruck kommt, erinnert an das Phänomen der so genannten *structural amnesia* (vgl. DOSTAL 1985: 20), das die Veränderbarkeit der genealogischen Herkunft von Menschen erklärt: Die Genealogie eines Menschen ist als Ideologie zu verstehen, die aus pragmatischen, politischen oder sozioökonomischen Überlegungen „gefälscht“ werden kann.¹⁰³ Wenn es die Umstände erfordern, ist die Geschichte eines Individuums bzw. einer Gruppe in gewisser Hinsicht daher ebenso wandelbar wie die Geschichte eines sakralen Platzes. Die so genannte Wirklichkeit ist Ausdruck eines Konstruktionsprozesses, der stets situativ bestimmt ist (vgl. GLASERSFELD 1996).

3.3. DER GEIST [RŪḤ]¹⁰⁴ DES BESITZERS DES PLATZES

Neben der mythologischen Legende, die jedem sakralen Platz zugrunde liegt, gibt es eine Reihe weiterer Erzählungen zur Verdeutlichung der Besonderheit eines Platzes, etwa von Menschen, die an diesem Platz

stammendes Heiligtum, das ursprünglich dem Gott Humbal gewidmet war (PARET 1991: 17). Der sakrale Platz wurde später von Muḥammad in den Islam integriert, indem der Prophet die mit der Ka'ba verknüpfte mythologische Legende veränderte. Muḥammad brachte den Platz in Beziehung zu Abraham, den „Urvater des Monotheismus“, und erklärte, dass es Abraham gewesen sei, der die Ka'ba errichtet hätte. Dadurch wurde das (vorislamische) Pilgerwesen zur Ka'ba legitimiert und zu einem zentralen Bestandteil der islamischen Religionspraxis.

¹⁰³ Vgl. dazu HACKSTEIN (1989: 52ff.), die in diesem Zusammenhang zwischen *biologischer* und *kognitiver Genealogie* bzw. zwischen *gewusster* und *präsentierter Genealogie* unterscheidet.

¹⁰⁴ *Rūḥ* (pl. *arwāḥ*) bedeutet im klassisch Arabischen nach LANE (1984: 1180) „*the soul, spirit, or vital principle*“. WEHR (1977: 330f.) übersetzt den Terminus mit „(Lebens-) Geist, Lebensodem, Seele; [...]“. Zur Abgrenzung von *rūḥ* und *nafs* siehe CALVERLEY (1992: 880–884). Nach Auskunft meiner sunnitischen Interviewpartner ist *Rūḥ* eine Kraft, die vierzig Tage nach der Befruchtung auf übernatürliche Weise in den menschlichen Körper eindringt und den Menschen in seinem irdischen Dasein begleitet. Allerdings besitzen nicht nur Menschen, sondern auch Tiere (und in gewisser Hinsicht sogar Pflanzen) *Rūḥ*. Vor allem hinsichtlich der Frage, was nach dem irdischen Ableben eines Menschen mit dessen *Rūḥ* passiert, bestehen unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften große Auffassungsunterschiede (vgl. dazu auch den Artikel in der ENZYKLOPAEDIE DES ISLĀM, Bd. 3, 1936: 894). Gemäß der sunnitischen Tradition verlässt der *Rūḥ* den Menschen nach dessen (irdischem) Tod schrittweise innerhalb von drei Tagen. Er steigt in den Himmel auf und verweilt dort bis zum Jüngsten Tag [arab.: *yawm al-ḥisāb*]. Meinen Erhebungen zufolge kommen demgegenüber bei Alawiten und Drusen Vorstellungen der Reinkarnation zum Tragen: Insbesondere

Heilung fanden, Erzählungen von Wundern und außergewöhnlichen Begebenheiten.¹⁰⁵ Die Überlieferungen dieser Geschehnisse dienen als zusätzliche Belege für die Heiligkeit eines Platzes und werden – neben dem Wirken der Segenskraft Gottes – vor allem dem Rūḥ einer mythologischen Persönlichkeit zugeschrieben.

Theologische Konzepte von Rūḥ differieren in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften sehr stark und sind nicht Thema dieser Untersuchung. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf den für das Pilgerwesen relevanten Commonsense der syrischen Lokalkultur:

Wie bereits dargelegt wurde, hat jeder sakrale Platz seinen Besitzer, den so genannten Ṣāḥib al-Makān, in Gestalt einer mythologischen Persönlichkeit. Vom jeweiligen Besitzer eines Platzes wird gesagt, dass er an seinem Platz anwesend [arab.: *mawḡūd*] sei. Diese Präsenz bezieht sich allerdings nicht auf die leiblichen Überreste (Knochen etc.) des Ṣāḥib al-Makān, sondern vielmehr auf seinen Rūḥ. Dieser Rūḥ wird als übernatürliche Kraft aufgefasst, die vom Ṣāḥib al-Makān ausgeht und normalerweise nur an dem ihm gewidmeten sakralen Platz anzutreffen ist. Die Kraft des Ṣāḥib al-Makān kann den Pilgern einerseits bei der Lebensbewältigung helfen und große Wunder bewirken. Andererseits ist es auch der Rūḥ des Ṣāḥib al-Makān, der all jene unbarmherzig strafen kann, die seinem sakralen Platz Schaden zufügen oder einen anderen Frevel begehen.

Insbesondere heilige Bäume – die stets als Eigentum einer mythologischen Persönlichkeit gelten – werden häufig zum Anknüpfungspunkt solcher Straflagenden. Dazu zwei Beispiele aus den *case studies*:

- (1) *Es wird erzählt, dass vor einigen Jahren mehrere Männer die heiligen Bäume beim Ḥammām aṣ-Ṣayḥ ʿĪsā fällen wollten. Als sie dazu ansetzten, schnitten sie sich als Strafe dafür sogleich in den Fuß (vgl. Kapitel 2.7.2).*
- (2) *Ein Familienvater wollte Teile der heiligen Maulbeerbäume, die Abū Ḥurr gehören, als Brennholz verwenden und sägte einige Äste ab. Er meinte, den Schaden durch eine Geldspende beim zugehörigen Heiligtum kompensieren zu können. Allerdings ging der Ṣāḥib al-Makān*

dann, wenn jemand gewaltsam zu Tode gekommen ist, würde seine Seele in den Körper eines Neugeborenen wandern (vgl. dazu auch ABĪ RĀSĪD 1961: 92ff.).

¹⁰⁵ In diesem Zusammenhang unterscheidet GRAMLICH (1987) drei Typen von Wundern: āyāt [dt.: *Zeichenwunder*], muʿǧizāt [dt.: *Legitimationswunder*] und karāmāt [dt.: *Huldwunder*].

auf diesen Handel nicht ein, und in Folge starben die Söhne des Mannes (vgl. Kapitel 2.1.5).

In beiden Beispielen zeigen sich interessante Parallelen zwischen dem Schicksal des heiligen Baumes und jenem der Bestraften: Im ersten Beispiel schneiden die Männer in den Baum und gleichzeitig auch in ihre eigenen Füße. Im zweiten Beispiel sägt der Familienvater Äste vom Baum und verliert seine Söhne. Ebenso wie der heilige Baum stirbt nicht er selbst, sondern seine Söhne, vergleichbar mit den Ästen des Baumes.

Der Rūh des Şāhib al-Makān handelt in diesen Fällen nach dem moralischen Prinzip: *Wie du mir, so ich dir*. In der Sichtweise der Pilger ist er dabei grundsätzlich gerecht. Die Frevler scheinen zwar bemitleidenswert, doch haben sie ihre Strafe verdient. Manche meiner Interviewpartner erwähnten in diesem Zusammenhang das arabische Sprichwort: „*al-ʿAyn bi-l-ʿayn wa-s-sinn bi-s-sinn wa-l-bādiʿ aẓlam*“ [dt.: *Aug um Aug, Zahn um Zahn und derjenige, der damit anfängt, ist der Schlimmere*]. Dieser Mechanismus wird schließlich auch an jenem Fallbeispiel deutlich, das sich angeblich vor einigen Jahren in der Pilgerstätte des Propheten Elias in Quşayr zugetragen haben soll:

- (3) *Der Frevler aus dem Dorf attackiert mit seinem Messer das heilige Ölbild. Dabei sticht er dem dort dargestellten Geistwesen in dessen Augen. Er trifft sich jedoch selbst und erblindet.*

Doch der Fortgang dieser Geschichte zeigt, dass der Şāhib al-Makān auch vergeben kann: *Als der Vater des Frevlers große Opfer darbringt, der Frevler selbst Reue zeigt und den Schaden wieder gut macht, gibt ihm der Şāhib al-Makān sein Augenlicht schließlich zurück* (vgl. Kapitel 2.4.1).¹⁰⁶

¹⁰⁶ Auf die Tatsache, dass hinsichtlich der topographischen Besonderheiten und Außergewöhnlichkeiten zwischen sakralen Plätzen und den Aufenthaltsorten von Ğinn gewisse Gemeinsamkeiten bestehen, wurde bereits in Kapitel 3.1 hingewiesen. Fügt man einem Ğinn Schaden zu, so rächt sich auch dieser – ebenso wie der Şāhib al-Makān – meist nach dem moralischen Prinzip: *Wie du mir, so ich dir*. So soll sich beispielsweise in der Nähe von al-Qāmişlī folgende Begebenheit ereignet haben: Ein Mann schlug eine vermeintliche Katze so sehr, dass sie auf ihrem linken Auge erblindete. Wie sich erst später herausstellte, handelte es sich um keine „normale“ Katze, sondern um die Manifestation eines Ğinn. Der Mann kam in der darauf folgenden Nacht vor ein Ğinn-Gericht, und als das Urteil gefällt worden war, schlugen ihn ihrerseits die Ğinn so fest, dass der Mann auf seinem linken Auge erblindete (siehe dazu auch das in FARTACEK 2002: 475 angeführte Fallbeispiel).

Materielle Symbolisierung von Rūḥ

Die *materielle Symbolisierung* des Geistes der mythologischen Persönlichkeit erfolgt zum Einen durch topographische Besonderheiten und Gegenstände am sakralen Platz. Zum Anderen kann auch ein Grab [arab.: *qabr*, pl. *qubūr*] den Rūḥ der mythologischen Persönlichkeit repräsentieren. In emischer Sichtweise wird das Grab nicht als Symbol oder Zeichen, sondern Signal für die *metaphysische Präsenz* seines Besitzers aufgefasst.¹⁰⁷

Nur in sehr seltenen Fällen beherbergt das Grab am sakralen Platz den toten Körper des Šāḥib al-Makān. Wie die Auswertungen der von mir durchgeführten Interviews belegen, besteht jedoch in der theoretischen Konzeption kein Unterschied zwischen Gräbern, die vermeintlich den Leichnam ihres Besitzers beinhalten, und jenen, die dies vermeintlich nicht tun. Darüber hinaus scheinen die Pilger dieser Frage keine allzu große Bedeutung beizumessen.¹⁰⁸

3.4. DIE SEGENSEKRAFT GOTTES

[BARAKA]

In den normativen Aussagen meiner Interviewpartner kommt immer wieder zum Ausdruck, dass die Erlangung von Baraka das vordringliche Ziel jeder Pilgerfahrt sein sollte. Baraka bezeichnet die Segenskraft Gottes, die schon durch das Verweilen eines Menschen an einem sakralen Platz erlangt werden kann. Auch die Ausübung verschiedener Rituale, wie beispielsweise das Umrunden, Berühren und Küssen eines Grabes, das Wälzen von Rollsteinen oder das Rezitieren heiliger Schriften soll die Teilhaftigwerdung von Baraka begünstigen.

Gemäß den Vorstellungen der Pilger und Grabwächter werden der Baraka konkret folgende *Wirkungen* zugeschrieben:

¹⁰⁷ Zur Unterscheidung von Zeichen, Symbolen und Signalen siehe LEACH (1978: 16–26).

¹⁰⁸ Die Gräber an den Pilgerstätten sind – gleichgültig wann sie errichtet wurden – immer entlang der West-Ost-Achse ausgerichtet. Dieser Sachverhalt wurde seitens meiner sunnitischen Interviewpartner unter anderem damit erklärt, dass Tote grundsätzlich auf ihre rechte Seite und mit dem Gesicht nach Mekka gelegt werden würden (vgl. auch KAHLE 1911: 86, CANAAN 1927: 25 sowie KRISS / KRISS-HEINRICH 1960: 24). Drusen, Alawiten und Christen hingegen argumentierten mir gegenüber, dass die West-Ost-Ausrichtung der Gräber „eben so Tradition“ [arab.: *‘adāt wa-taqālīd*] sei (siehe dazu auch die Ausführungen in Kapitel 3.5).

- (1) Baraka steigert das Glück der Menschen und verbessert ihre Lebenssituation [syr. arab.: *al-baraka bitzīd al-ḥeyr*]. Gleichzeitig steigert sie die Freigebigkeit [arab.: *karam*] und die Fruchtbarkeit [arab.: *ḥuṣūba*].¹⁰⁹
- (2) Baraka ist hilfreich in Bezug auf Reue [syr. arab.: *tawba*] und Vergeltung [arab.: *musāmaḥa*] nach sündhaftem Verhalten.
- (3) Baraka schützt den Menschen vor dem gefährlichen Wirken von Geistern [arab.: *ḡinn*], des Bösen Blickes [arab.: *ʿayn al-ḥasad*] und der schwarzen Magie [arab.: *siḥr aswad* bzw. *siḥr aḥmar*].
- (4) Baraka wirkt gegen Unfruchtbarkeit [arab.: *ʿuqm*] und heilt die Menschen von Krankheiten [arab.: *marād*, pl. *amrād*].
- (5) Baraka unterstützt bei der Lösung wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und persönlicher Probleme, sie hilft gegen religiösen Zweifel und Selbstzweifel [arab.: *al-mašākil ar-rūḥānīya*] und im Falle der Unentschlossenheit eines Menschen hilft sie ihm, seine Entscheidungen richtig zu treffen.

Am sakralen Platz sind stets beide Phänomene präsent: Sowohl die Baraka Gottes, als auch der Rūḥ eines Ṣāḥib al-Makān. Meinen Erhebungen zufolge sind Baraka und Rūḥ zwei Konzepte, die seitens der Pilger zwar theoretisch getrennt werden, die sich aber in der Praxis häufig überlappen. So wird etwa das Grab einer mythologischen Persönlichkeit oft als Quell von Baraka angesehen und gleichzeitig stellt es die Verkörperung des Rūḥ einer mythologischen Persönlichkeit dar.

Die Wirkung der beiden Kräfte auf den Menschen kann jedoch sehr unterschiedlich sein. Während positive Geschehnisse, die am sakralen Platz stattfinden (wie die Heilung eines Kranken), stets der Baraka *und* dem Rūḥ gleichermaßen zugeschrieben werden, ist für die Bestrafung von Zuwiderhandelnden (wie dem Erblinden eines Menschen, der einen sakralen Platz zerstören will) einzig und allein der Rūḥ des Ṣāḥib al-Makān verantwortlich. Als Begründung für diese Tatsache erklärten mir meine Interviewpartner, dass Baraka eine Kraft sei, die von Gott ausgehe – und Gott sei barmherzig. Eine göttliche Kraft würde daher niemals Schädigung bewirken, sondern ausschließlich Gutes nach sich ziehen (vgl. dazu auch die Kapitel 4.1, 4.2 und 4.3).

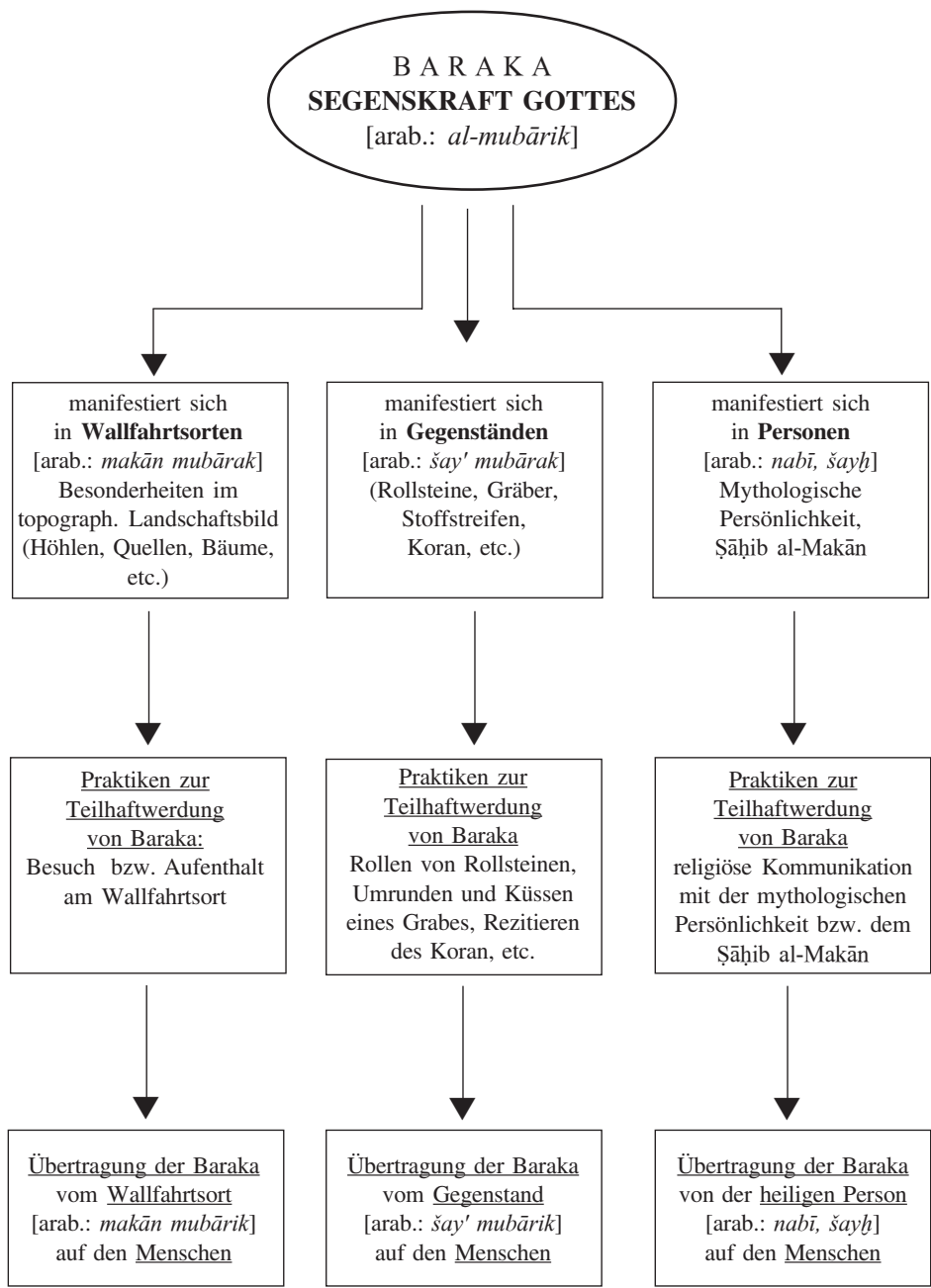
¹⁰⁹ Der Zusammenhang zwischen Baraka und Fruchtbarkeit wird auch im Vorhandensein von Bäumen und Quellen an sakralen Plätzen deutlich (vgl. dazu auch GINGRICH 1995: 208).

Der *Übertragung von Baraka auf den Menschen* liegt im Bereich des hier dokumentierten Pilgerwesens folgendes Konzept zugrunde: Baraka ist eine übernatürliche Kraft, die ursprünglich von Gott ausgeht. Manifest wird diese Kraft zunächst an bestimmten (heiligen) Plätzen, (heiligen) Gegenständen und (heiligen) Personen. Diese Plätze, Gegenstände und Personen sind *Träger der Baraka* und werden von den meisten Pilgern auch als *Vermittler zu Gott* aufgefasst. Solchen Baraka-Trägern kommt in den lokalen Konzeptionen eine Doppelfunktion zu: Einerseits erhalten sie die Baraka von Gott und gelten deshalb passiv als *von Gott gesegnet* [arab.: *mubārak*]. Andererseits geben sie die Baraka an Pilger weiter und werden dadurch aktiv zu *denjenigen, die segnen* [arab.: *mubārik*].¹¹⁰ Die Übertragung der Baraka von sakralen Plätzen, Gegenständen und Personen auf die Pilger erfolgt schließlich durch die religiöse Praxis.

Das folgende Modell gründet sich auf meine ethnographische Datenerhebung und soll das für das Pilgerwesen relevante Konzept von Baraka [arab.: *fikrat al-baraka*] illustrieren. Im Kontext der Frage nach konstituierenden Merkmalen sakraler Plätze sollten die drei dargestellten Kategorien von Baraka-Trägern jedoch nicht isoliert voneinander gesehen werden, weil für das Konstrukt *sakraler Platz* primär die *Beziehung* zwischen heiligem Ort, heiligem Gegenstand und heiliger Person bestimmend ist.¹¹¹

¹¹⁰ Während *mubārak* ins Deutsche übersetzt so viel bedeutet wie *gesegnet* bzw. *das Gesegnete*, bezeichnet *mubārik* im Deutschen *dasjenige, das segnet* (bzw. *der/die/das Segnende* oder *der Segensspender*). Seitens des orthodoxen Islam wird ausschließlich Gott als *mubārik* bezeichnet, da er es ist, der die Träger der Baraka segnet. Die so gesegneten Plätze, Objekte und Personen werden demnach als *mubārak* bezeichnet. Demgegenüber werden im Bereich der syrischen Lokalkultur die Träger der Baraka gelegentlich ebenfalls als *mubārik* aufgefasst und mitunter auch so genannt, da von diesen Objekten die Segenskraft (welche sie ursprünglich von Gott erhalten haben) ausgeht und sich schließlich auf den Menschen überträgt. Die ursprünglich passiven Träger der Baraka werden somit aktiv zu *denjenigen, die segnen* – auch wenn sich die meisten Pilger dahingehend einig sind, dass ihnen lediglich eine Vermittlerrolle zukommt, da Baraka eine Kraft ist, die ursprünglich einzig und alleine von Gott ausgeht.

¹¹¹ In diesem Modell nicht berücksichtigt sind jene heiligen Personen, die auf Erden leben und vorstellungsgemäß ebenfalls Baraka besitzen. Im Vergleich zu anderen arabisch-islamischen Ländern scheinen diese Personen im Untersuchungsgebiet ganz allgemein, insbesondere aber im Hinblick auf die Thematik der vorliegenden Abhandlung nur eine sehr untergeordnete Rolle zu spielen. Dennoch kann



Graphik 2: Manifestation von Baraka an Wallfahrtsorten, Gegenständen und Personen

Wie bereits erwähnt, besteht unter den Pilgern die Auffassung, dass am sakralen Platz „alles“ Baraka besitze bzw. erlangen könne. Aus diesem Grund ist es etwa üblich, private Dinge wie Schmuck, Uhren oder Kleidungsstücke (insbesondere von Kranken und Kindern) eine Zeit lang am sakralen Platz zu lagern, damit sie sich dort mit Baraka „aufladen“ können. Nach einer gewissen Zeit werden die Gegenstände schließlich wieder mit nach Hause genommen. Baraka kann vorstellungsgemäß auch „einverleibt“ werden, indem am sakralen Platz gegessen wird. Die Einnahme einer Pilgermahlzeit oder das Essen von Erde und Sand sind auf diese Idee zurückzuführen.

Zur Verdeutlichung der ideellen Konzeption der Übertragung von Baraka möchte ich abschließend ein Beispiel aus der religiösen Praxis analysieren:

An jenen Wallfahrtsstätten, die vorwiegend von Drusen, Alawiten oder sunnitischen Moslems besucht werden, sind üblicherweise mehrere Ballen grünen Stoffes gelagert. Jeder Pilger schneidet sich im Zuge seiner Wallfahrt einen kleinen Streifen dieses Stoffes mit einer Länge von etwa zwanzig Zentimetern ab und bindet ihn anschließend um sein rechtes Handgelenk (das ist vor allem unter Alawiten und nordsyrischen Sunniten üblich). Wie viele meiner Interviewpartner betonten, wird dies deshalb getan, weil sich die Pilger von ihrer Wallfahrt auch etwas Materielles [arab.: *šay' māddī*], sozusagen ein konkretes Andenken [arab.: *aṭar*] mit nach Hause nehmen möchten. In der Regel wird der grüne Stoffstreifen etwa vier bis sechs Wochen am Handgelenk belassen, bis er schließlich verbrannt wird (ebenso wie alle nicht mehr benötigten Baraka-hältigen Gegenstände verbrannt werden müssen und niemals achtlos weggeworfen werden dürfen).

Den Erklärungen meiner Gesprächspartner zufolge wird der am sakralen Platz gelagerte Stoff nach einer gewissen Zeit selbst zu einem heiligen Objekt, da die Baraka des sakralen Platzes in den Stoff übergehe bzw. sich mit diesem vereinige.¹¹² Die Größe des Stoffstreifens sei in

das vorliegende Konzept auch auf diese Baraka-Träger erweitert werden: Die Baraka manifestiert sich von Gott kommend zunächst an Verrückten, Heilern und Nachkommen des Propheten, die die Fähigkeit besitzen, die empfangene Baraka an „normale“ Menschen weiterzugeben. Dies geschieht beispielsweise durch Berührungen heiliger Person durch Handauflegen oder durch deren Speichel.

¹¹² Manche Pilger vertraten zudem die Ansicht, dass der Stoffstreifen nicht nur Baraka-hältig sei, sondern auch den Rūḥ der mythologischen Persönlichkeit beinhalte.

diesem Zusammenhang irrelevant, denn jeder Teil des Stoffes, so die Auffassung der Pilger, beinhalte die gesamte Kraft der Baraka. Auch die Dauer der Lagerung, d. h. die Frage danach, wie lange der Stoff am heiligen Platz lagern müsse, um Baraka-hältig zu werden, sei an und für sich nicht entscheidend. Grundsätzlich würde jedoch gelten, dass es umso besser sei, je länger der Stoff am sakralen Platz verbleibe.

Strukturalistisch betrachtet handelt es sich bei diesen Stoffstreifen um die Vereinigung einer materiellen Komponente (dem Stoff an sich) mit einer ideellen Komponente (der Segenskraft Gottes), die letztlich durch den Vorgang des Verbrennens wieder von einander getrennt werden. Die materielle Komponente wird zu Asche und fällt zur Erde. Die ideelle Komponente, die Baraka, wird in Form von Rauch materialisiert und steigt auf, d. h. sie kehrt in die Atmosphäre bzw. in den Himmel zurück. Das Profane und das Heilige werden auf diese Weise – gemäß der Metaphorik von *unten* und *oben* – vertikal voneinander getrennt (vgl. LEACH 1978: 66ff.).

In den subjektiven Theorien meiner Interviewpartner kommen auch die beiden DURKHEIM'schen *Prinzipien des religiösen Denkens* zum Ausdruck:

- (1) Der heilige Charakter, den eine Sache bekleidet, liegt nicht in den inneren Eigenschaften der Sache selbst, er ist von außen dazugekommen. Die Welt des Religiösen ist demnach kein besonderer Aspekt der empirischen Natur, sondern das Religiöse ist der Natur immer aufgesetzt (DURKHEIM 1981: 314).
- (2) „Wenn sich ein heiliges Wesen teilt, bleibt es sich in jedem seiner Teile völlig gleich“, denn „im religiösen Denken gilt der Teil für das Ganze“ (DURKHEIM 1981: 314).¹¹³

¹¹³ Dazu DURKHEIM weiter: „Es hat die gleichen Kräfte und die gleiche Wirkung. Der Überrest einer Reliquie hat die selben Tugenden wie die ganze Reliquie. Der kleinste Blutstropfen enthält das gleiche aktive Prinzip wie alles Blut zusammen. Die Seele kann sich, wie wir sehen werden, beinahe in ebenso viele Teile teilen, wie es Organismen oder Gewebe im Organismus gibt. Jede dieser Teilseelen gilt soviel wie die ganze Seele. Diese Auffassung wäre unerklärlich, wenn der heilige Charakter nur in den konstitutiven Eigenschaften des Dinges ruhte, das ihm als Substrat dient; denn dann müßte es sich mit dem Ding verändern, wachsen und verschwinden“ (DURKHEIM 1981: 314).

3.5. GESELLSCHAFTLICHE AKZEPTANZ

Von Pilgern und Grabwächtern wird es immer wieder als besonders wichtig angesehen, dass sakrale Plätze von einer breiteren Öffentlichkeit akzeptiert werden, dass sie überregionale Bedeutung besitzen und von Anhängern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften [arab.: *ṭa'ifa*, pl. *ṭawā'if*] gleichermaßen besucht werden.¹¹⁴ Durch diese Eigenschaften werden sakrale Plätze ebenso geschützt, wie durch ihren (behaupteten) Zusammenhang mit den Mythologien der großen Tradition.¹¹⁵ Auch das Vorhandensein oder die nachträgliche Errichtung von Gräbern belegt den sakralen Platz mit einem Tabu und schützt ihn damit vor Projekten im Namen der freien Marktwirtschaft (vgl. dazu das Fallbeispiel in ESCHER 1991: 185–188).¹¹⁶

In der älteren Literatur wird manchmal behauptet, dass es auch sakrale Plätze gäbe, die *aus sich heraus* als heilig angesehen werden würden, ohne dass sie mit einer konkreten mythologischen Legende oder einer mythologischen Persönlichkeit assoziiert werden würden und ohne dass dem Platz durch das Vorhandensein von Gräbern besondere Tabubeladenheit und Unverletzbarkeit zuteil würde (KRISS / KRISS-HEINRICH 1960: 21; vgl. dazu auch CANAAN 1927).

Im Zuge meiner Feldforschungen stieß ich weder auf einen solchen *aus sich heraus heiligen* Platz, noch lassen die normativen Vorstellungen meiner Interviewpartner diese Möglichkeit plausibel erscheinen. Der sakrale Platz gilt vielmehr in der öffentlichen Meinung vor allem deshalb als heilig, weil er im Zusammenhang mit einer heiligen Person steht, eine mythologische Begebenheit repräsentiert und Schauplatz übernatürlicher Wunder oder Strafen ist.¹¹⁷

Der Wahrheitsgehalt derartiger übernatürlicher Begebenheiten an sakralen Plätzen wurde seitens meiner Interviewpartner niemals offen

¹¹⁴ Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 4.5.

¹¹⁵ Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 3.2.

¹¹⁶ Vergleicht man die Beschreibungen der Pilgerstätten in den schriftlichen Quellen mit ihren rezenten Erscheinungsbildern, so drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass die Errichtung von Gräbern an sakralen Plätzen teilweise eine historisch relativ junge Entwicklung darstellt.

¹¹⁷ Als ich meine Interviewpartner auf das mögliche Vorhandensein solcher *aus sich heraus heiliger* Plätze ansprach, erntete ich meist ein Kopfschütteln. Sinngemäß wurde mir manchmal mitgeteilt, dass die Menschen ungläubiger werden würden und unter Umständen die Geschichte eines sakralen Platzes vergessen hätten. Doch an und für sich habe jeder sakrale Platz seinen Besitzer in Form einer mythologischen Persönlichkeit, so die Statements meiner Interviewpartner.

angezweifelt. Das traf auch auf jene Menschen zu, die eine kritische Distanz zum Pilgerwesen andeuteten und nach eigener Angabe Wallfahrtsorte im Vergleich zu anderen Menschen nur selten aufsuchen. In den Statements meiner Gesprächspartner wurde zudem deutlich, dass es normativ gesehen überhaupt nicht möglich sei, über den Wahrheitsgehalt solcher Begebenheiten zu diskutieren. Im Prinzip, so die Meinung der befragten Personen, würde man damit die Heiligkeit des sakralen Platzes *an sich* in Frage stellen, und außerdem könne man sich auf diese Art und Weise den Zorn des Šāḥib al-Makān zuziehen.

Im Sinne von LEACH (1978: 95) ist der oft paradoxe Charakter dieser Begebenheiten ein Bestandteil der durch sie vermittelten Botschaft – denn was nicht natürlich sei, sei eben übernatürlich (vgl. dazu auch EVENS 1993: 101–118).

Die gesellschaftliche Akzeptanz sakraler Plätze wird von den Interviewpartnern häufig im Zusammenhang mit dort ausgeübten religiösen Praktiken gesehen:

Wie *alle* befragten Personen übereinstimmend zum Ausdruck brachten, sind das Ablegen von Gelübden sowie der Vollzug von Schlachtopfern charakteristische Merkmale für jeden sakralen Platz.

Ein Teil meiner Interviewpartner thematisierte von sich aus, dass ein sakraler Platz nicht nur gesellschaftlich akzeptiert, sondern auch in die *religiöse* Praxis integriert sein *müsse*. Eine Wallfahrtsstätte, so die vermittelte Ansicht, sei nur so lange eine Wallfahrtsstätte, als es Menschen gäbe, die zu ihr pilgern würden. Ein sakraler Platz gelte nur so lange als solcher, als dort sakrale Handlungen vollzogen werden würden. Dieser Auffassung zufolge wird der sakrale Platz auch über seine Praxisrelevanz konstituiert.

Diese Ansicht meiner Interviewpartner ist insofern bemerkenswert, als mit ihr einer objektivistischen Interpretation einer *Heiligkeit an sich* in emischer Sichtweise eindeutig eine Absage erteilt wird.¹¹⁸

Die Tatsache, dass der religiösen Praxis auch in strukturalistischer Perspektive eine den sakralen Platz konstituierende Bedeutung zukommt, bildet unter anderem den Gegenstand des folgenden Kapitels.

¹¹⁸ Vgl. dazu auch die Bemerkungen von NIPPA (2000: 109–120) über einen Pilgerplatz im Ḥabūr-Tal (Nordostsyrien).

