

4. ZUR PRAXISRELEVANZ SAKRALER PLÄTZE

4.0. VORBEMERKUNGEN

Systemtheoretisch betrachtet handelt es sich bei der Frage nach der Bedeutung sakraler Plätze ebenso wie bei der Frage nach der Bedeutung der religiösen Praxis um ein und denselben Gegenstand. Die *religiöse Praxis* kann als eine vermittelnde Brücke zwischen „dieser Welt“ und der „anderen Welt“ gesehen werden, über die die Allmacht der Gottheit der menschlichen Ohnmacht zur Hilfe kommt. Materiell gesehen wird diese vermittelnde Brücke durch „heilige Orte“ repräsentiert, die gleichzeitig Teil dieser Welt sind und andererseits nicht zu ihr gehören.¹¹⁹

Im Folgenden möchte ich religiöse Handlungen, die an sakralen Plätzen praktiziert werden, näher betrachten. Die Grundlage dafür bilden – ebenso wie im vorhergehenden Kapitel – die Ergebnisse meiner ethnographischen Datenerhebung, wie sie in den *case studies* (Kapitel 2) dokumentiert sind. Neben den spezifisch religiösen Themen wie etwa dem Gelübde- und Opferwesen soll auch die Rolle des sakralen Platzes als soziales Interaktionsfeld verschiedener gesamtgesellschaftlich relevanter Gruppen untersucht werden. Die Interpretation der empirischen Daten erfolgt dabei, analog zu Kapitel 3, vornehmlich unter strukturaler Perspektive.

4.1. DER SAKRALE PLATZ ALS ORT VON GELÜBDEN

Neben dem Erlangen von Baraka (siehe Kapitel 3.4) wird das *Ablegen und Einlösen von Gelübden* seitens der Pilger und Grabwächter als wichtigste Motivation für den Besuch eines sakralen Platzes genannt.

Ein Gelübde [arab.: *naḡr*, pl. *nuḡūr*]¹²⁰ im engeren Sinne ist ein Versprechen, das ein Mensch gegenüber Gott bzw. einem Vermittler zu

¹¹⁹ LEACH (1978: 91ff.). Vgl. dazu auch OPPITZ (1993) und ECO (1994).

¹²⁰ *Naḡr*, im syrisch-palästinensischen Dialekt als *nidr* ausgesprochen (*dāl* wird in diesem Fall zu *dāl*), bezeichnet nach LANE (1984: 2781) „a vow, which a man makes to be binding, or obligatory, on himself; (either absolutely or conditionally)“. In der deutschsprachigen Literatur wird *naḡr* zumeist mit *Gelübde* übersetzt (vgl. KAHLE 1913: 148; CANAAN 1914: 70ff.), eine Übersetzung, die

Gott (also einer mythologischen Persönlichkeit oder dem Ṣāhib al-Makān) abgibt. Der Grundgedanke bei der Ablegung eines Gelübdes besteht darin, Gott bzw. einen Vermittler zu Gott um die Lösung eines bestimmten Problems zu bitten. Als Gegenleistung wird die Darbringung eines Opfers versprochen, welches unmittelbar nach der Behebung des Problems dargebracht werden muss.

Zur Verdeutlichung dieses Vorgangs möchte ich ein typisches Beispiel wiedergeben, das mir seitens meiner Interviewpartner zur Erklärung von Gelübden oftmals erzählt wurde: Ein Familienvater hat einen Sohn, der krank geworden ist. Der Mann entschließt sich, für seinen Sohn ein Gelübde abzulegen. Er pilgert zu einem sakralen Platz – beispielsweise zum Maqām an-Nabī Ayyūb – und spricht dort die Worte: „*Nidrun ʿalay, idā šāfā ibnī - ana raḥ-aḍbaḥ ḥarūf li-n-Nabī Ayyūb!*“ [dt.: *ich gelobe, wenn mein Sohn geheilt wird, werde ich für den Propheten Job ein Schaf schlachten*]. Sobald der Sohn gesund wird, hat der Mann sein Versprechen unverzüglich einzulösen und muss beim Maqām an-Nabī Ayyūb ein Schlachtopfer darbringen.¹²¹

meiner Meinung nach etwas zu kurz greift, da der Begriff *Gelübde* im Nahen Osten konditionalen Charakter hat: Im Gegensatz zu Gelübden in Europa geht man im Orient beim Ablegen eines *naḍr* lediglich dann eine Verpflichtung ein, wenn ein ganz bestimmtes Ereignis eintritt (vgl. DREHSEN et. al. 1988: 397). Neben dieser konditionalen Bedeutung wird der Begriff *naḍr* manchmal – vor allem von den Christen im Nahen Osten – in einem weiteren Sinn verwendet: Er bezeichnet dann alle Votivgaben und Weihgeschenke, die an der Pilgerstätte lagern und Gott bzw. einem Vermittler zu Gott aus Dankbarkeit dargebracht wurden. Auch die im Zusammenhang mit der Ablegung von Gelübden erfolgten materiellen und ideellen Opfergaben werden gelegentlich als *naḍr* bzw. *nudūr* bezeichnet (vgl. dazu auch WEHR 1977: 847).

¹²¹ Dabei muss die Opferhandlung genau so durchgeführt werden wie sie versprochen wurde. Folgende Anekdote wurde mir dazu erzählt: Es lebte einst ein Mann, dessen Frau ausschließlich Töchter zur Welt brachte. Der Mann wünschte sich nichts mehr als einen Sohn und beschloss schließlich, deswegen ein Gelübde abzulegen. Er gelobte die Opferung eines Widders, dessen Schwanz [syr. arab.: *ḡail* bzw. *līya*] eine Länge von zehn Handspannen [arab.: *šibr*, pl. *ašbār*; entspricht der Entfernung zwischen der Spitze des Daumens und der des kleinen Fingers bei aufgespreizter Hand] aufweisen sollte – für den Fall, dass Gott ihm einen Sohn schenken würde. Tatsächlich dauerte es nicht lange, und die Frau gebar einen Sohn. Der Mann lief daraufhin landauf, landab und suchte das versprochene Tier. Doch er konnte beim besten Willen keinen Widder finden, dessen Schwanz zehn Handspannen gemessen hätte. In seiner Verzweiflung wandte er sich an einen Scheich und fragte ihn um Rat. Dieser entgegnete ihm jedoch trocken: „*Wenn du das Gelübde so abgelegt hast, musst du es auch genau*

Die Beispiele zur Ablegung von Gelübden, die mir seitens meiner Interviewpartner erzählt wurden, sowie jene, die ich selbst miterleben konnte, legen bezüglich der Grundstruktur von Gelübden folgende Schlussfolgerungen nahe:

- (1) Ein Gelübde ist ein individueller Vertrag [arab.: *‘aqd ḍimnī*] zwischen demjenigen, der das Gelübde ablegt [arab.: *ṣāhib an-naḍr*, was zu dt. wörtl.: *Besitzer des Gelübdes* bedeutet] und Gott bzw. dem jeweiligen Besitzer des Platzes, der zu Gott vermittelt.
- (2) Ausgangspunkt dabei ist stets ein konkreter Wunsch [arab.: *umnīya*] oder ein spezieller Grund [arab.: *sabab li-n-naḍr*]. Häufig genannte Wünsche sind etwa die Heilung von einer Krankheit, die Beendigung von Kinderlosigkeit, der positive Abschluss einer Prüfung oder auch das Erlangen der Gunst einer/s Geliebten.
- (3) Vor dem Ablegen eines Gelübdes muss die religiöse Absichtserklärung [arab.: *nīya*] abgegeben werden. Das eigentliche Gelübde wird daran anschließend mit der ritualisierten Redewendung „*nīdrun ‘lay innu ...*“ [dt.: *ich gelobe, dass ...*] eröffnet.
- (4) Im Vertrag sollen möglichst alle Einzelheiten geregelt sein: Das Gelübde sollte eine genaue Angabe über den Wunsch ebenso enthalten wie Ort, Zeitpunkt und Inhalt der zu erbringenden Gegenleistung – denn ist ein Gelübde erst einmal abgelegt, sind Änderungen nicht

so einlösen.“ Bald darauf kam ein allseits bekannter Haschischraucher zu Besuch, um dem Mann zu seinem Sohn zu gratulieren. Der Mann erzählte ihm von seinem Problem. Der Haschischraucher blickte ihn an, dann ging er und dachte nach. Nach einigen Tagen kam er wieder und sagte, dass er die Lösung des Problems gefunden habe; der Mann müsse nur seinen Sohn und den Scheich mit ihm zusammenbringen. Der Mann benötigte Einiges an Überredungskunst, um den Scheich dazu zu bewegen, sich mit dem Haschischraucher zu treffen. Nach langem Hin und Her wurde jedoch schließlich ein Termin gefunden. Der Scheich kam in das Haus des Mannes und bemerkte spöttisch: „*Na, jetzt sind wir aber gespannt, welche Lösung der Haschischraucher gefunden haben will.*“ Dieser ließ sich nicht lange bitten – und er brachte einen Widder mit, dessen Schwanz tatsächlich eine beachtliche Länge aufwies. Der Haschischraucher forderte nun den Mann auf, seinen Sohn zu ihm zu bringen. Vor den Augen des Scheichs nahm der Haschischraucher die Hand des Neugeborenen und maß damit die Länge des Schwanzes – und tatsächlich waren es genau zehn Handspannen. Im Vertrag des Gelübdes war sozusagen ein Schlupfloch vorhanden, denn es war nie die Rede davon gewesen, dass die Handspanne eines erwachsenen Mannes gemeint gewesen wäre. Der Scheich überlegte eine Weile und schließlich sprach er: „*Maḍbū!*“ [dt. wörtl.: *feststehend, gesichert, erwiesen*]. Das Gelübde galt als eingelöst.

mehr möglich. Im Gegenteil, Gott bzw. der Vermittler zu Gott, ist peinlichst darauf bedacht, dass das Versprechen unverändert, pünktlich und ehrlich eingehalten wird. Andernfalls hat der Šāḥib an-Naḍr mit schweren Strafen zu rechnen.¹²² Wie meine Interviewpartner erklärten, sollte man deshalb ein Gelübde niemals leichtfertig ablegen. Beim Gelübde, so die Aussage meiner Gesprächspartner, gäbe es kein Vielleicht, es sei eine ernsthafte Sache.

- (5) Grundsätzlich ist das Ablegen eines Gelübdes eine individuelle Angelegenheit [syr. arab.: *baynak wa-bayn ḥālak*]. Inwieweit das Gelübde in der Öffentlichkeit bekannt wird, ist nicht zuletzt vom Grund des Gelübdes bzw. der Art des Opfers abhängig. So wird beispielsweise ein Gelübde zur Erlangung der Gunst einer/s Geliebten immer geheim abgelegt, denn das Bekanntwerden in der Öffentlichkeit wäre eine Schande [arab.: *ʿayb*]. Handelt es sich beim versprochenen Opfer um eine religiöse Gruppenaktivität, sind sich die Teilnehmer auch über den Grund des Gelübdes im Klaren.
- (6) Ein Gelübde wird in der Regel konditional verstanden [arab.: *šay' šarfī*]. Nur dann, wenn der Wunsch des Šāḥib an-Naḍr tatsächlich in Erfüllung geht, muss das Gelübde eingelöst bzw. das Opfer dargebracht werden. Andernfalls ist der Šāḥib an-Naḍr frei von jeder eingegangenen Verpflichtung.

So weit zur Grundstruktur des Ablegens von Gelübden. Bezüglich der Ausgestaltung der konkreten Rituale lassen sich hinsichtlich der ethnisch-religiösen Zugehörigkeit und der verschiedenen Arten von Gelübden folgende Differenzierungen feststellen:

Unter sunnitischen Moslems, Alawiten und Christen ist es üblich, bei der Ablegung eines Gelübdes einen Stoffstreifen¹²³ an den sakralen Platz bzw. an einen sakralen Gegenstand [arab.: *maʿqīd*, pl. *maʿāqīd*]¹²⁴ zu kneten [arab.: *ʿaqada*]. Dadurch soll der Vertrag [arab.: *ʿaqd*] besiegelt

¹²² In diesem Zusammenhang ist wohl auch eine in Syrien gebräuchliche Redewendung zu sehen, die verwendet wird, wenn jemandem großes Unglück widerfährt: *Mumkin ʿlāk niḍr mā waffētu!* [dt.: *vielleicht lastet an dir ein Gelübde, das du nicht eingelöst hast*].

¹²³ Dieses Anbringen von Stoffstreifen wird in der Literatur bisweilen als „Fetzenopfer“ bezeichnet. In ihrer Bedeutung sind diese Stoffstreifen von jenen zu trennen, die am sakralen Platz von dem dort gelagerten Stoff heruntergeschnitten und zwecks Barakaübertragung von den Pilgern um das Handgelenk gebunden werden.

¹²⁴ Die klassisch-arabische Bezeichnung *maʿqīd* ist im syrisch-palästinensischen Dialekt allerdings ungebräuchlich.

werden und zum Ausdruck kommen, dass der Ṣāḥib al-Makān und der Ṣāḥib an-Naḍr an die Abmachung „gebunden“ [arab.: *ma‘qūd*] sind. Der Knoten [arab.: *‘uqda*, pl. *‘uqad*] wird damit zur Metapher für das Gelübde.¹²⁵ Mit der selben Motivation hängen schiitische Pilger (12er Schia) Vorhangschlösser an das Grab des Ṣāḥib al-Makān.

Christen und Drusen hingegen deponieren oft Stabkerzen an der Pilgerstätte, damit dem Ṣāḥib al-Makān der Wunsch nicht in Vergessenheit gerät. Wie in Kapitel 2.2.1 dargelegt, entspricht die Länge dieser Stabkerzen entweder der Körpergröße des Ṣāḥib an-Naḍr bzw. desjenigen, für den das Gelübde abgelegt wurde, oder der Länge jenes erkrankten Körperteils, für dessen Heilung das Gelübde abgelegt wurde. An Pilgerstätten, die vorwiegend von Christen besucht werden, findet man auch aus Metall gefertigte Körperteile (insbesondere Füße, Beine, Herzen und Hände), die meist ebenfalls ein materielles Symbol für den erkrankten Körperteil und das entsprechende Gelübde darstellen. Das Hinterlassen von Fetzenpuppen an der Wallfahrtsstätte, die den Ṣāḥib al-Makān an den Kinderwunsch erinnern sollen, ist in meinem Untersuchungsgebiet nur unter Drusen anzutreffen.

Bezüglich der Frage, wer der jeweilige Adressat eines Gelübdes sei (Gott oder ein Vermittler zu Gott), vertraten meine Interviewpartner zum Teil unterschiedliche Auffassungen: Ein großer Teil der interviewten Pilger gab an, dass sie es gegebenenfalls bevorzugen würden, ein Gelübde gegenüber dem jeweiligen Ṣāḥib al-Makān abzulegen. Am besten geschehe das an dem ihm gewidmeten sakralen Platz, denn schließlich sei man dem Heiligen dort näher.¹²⁶ Häufig wurde diese Präferenz auch damit begründet, dass man Gott nicht mit den kleinen Alltagssorgen belästigen wolle. Darüber hinaus schuldeten die Menschen Gott ohnedies Dank, und es wäre nicht angemessen, mit Gott so zu verfahren, dass man ihm gleichsam mitteile: *„Ich gebe Dir nur dann etwas, wenn Du für mich dieses oder jenes tust.“* Im Prinzip würde diese Vorgangsweise signalisieren, dass man kein Vertrauen zu Gott habe. Deshalb würde man sich besser an den Ṣāḥib al-Makān wenden.

¹²⁵ Das Knoten von Stoffstreifen im Zusammenhang mit Gelübden ist im gesamten orientalischen Raum verbreitet. WESTERMARCK (1926) sieht darin einen alten Bindezauber (vgl. dazu auch PARET 1958: 62f. und EINZMANN 1977: 53ff.).

¹²⁶ Wird ein Gelübde an einem sakralen Platz gegenüber dem dort anwesenden Ṣāḥib al-Makān abgelegt, so ist das in der Regel auch der Platz der Einlösung des Gelübdes. Allerdings kann auch der Platz, an dem ein Gelübde eingelöst wird, im Vertrag individuell anders vereinbart werden.

Einige der Pilger betonten mir gegenüber, dass der Ṣāhib al-Makān ohnehin lediglich Fürsprache bei Gott einlegen würde. Insofern liefe es auf das Gleiche hinaus – egal, an wen man sich wende – denn die Hilfe käme letztlich immer von Gott selbst.

Demgegenüber vertraten einige orthodoxe sunnitische Moslems die Ansicht, dass ein Gelübde ausschließlich gegenüber Gott abgelegt werden dürfe, denn alles andere käme dem Polytheismus [arab.: *širk*] nahe.

Die Opferleistung zur Einlösung von Gelübden

Meine Interviewpartner betonten stets, dass man sich mit dem Ablegen eines Gelübdes zum potentiellen Schuldner mache [arab.: *an-naḍr huwa dayn*]. Wenn das gewünschte Ereignis schließlich eintritt, werden aus den potentiellen Schulden tatsächliche Schulden. Der Ṣāhib an-Naḍr hat dann die Rolle des Schuldners [arab.: *madyūn*] inne, die mythologische Persönlichkeit oder Gott selbst wird zum Gläubiger [arab.: *dayyān*]. Erst mit der Einlösung des Gelübdes, das heißt mit dem Darbringen des versprochenen Opfers, kauft sich der Ṣāhib an-Naḍr von seinen Schulden los.¹²⁷

Aus der Perspektive strukturaler Analyse handelt es sich bei der Darbringung des Opfers auch um eine Grenzmarkierung der sozialen Zeit (LEACH 1978: 106). Der Ṣāhib an-Naḍr verlässt mit der Opferhandlung den sozialen Status des Schuldners, die sozialen Kategorien von Schuldner und Nichtschuldner werden ausgetauscht. Um diesen Tausch zeitlich zu markieren, ist ein Ritual notwendig – in diesem Fall ein Opferritual – welches Klarheit darüber schafft, ab welchem Zeitpunkt die Person schuldenfrei ist.¹²⁸

Hinsichtlich der *Art des Opfers* kann eine Unterscheidung zwischen dem *ideellen* und dem *materiellen* Opfer getroffen werden, wobei – das scheint klar – jedes materielle Opfer immer auch einen ideellen Aspekt beinhaltet:

¹²⁷ Der Auffassung, dass man sich durch die Opferleistung von potentiellen oder tatsächlichen Schulden loskaufen kann, begegnet man auch beim Fadu (vgl. dazu das folgende Kapitel).

¹²⁸ Ganz allgemein drückt sich in der Opferhandlung auch das Prinzip der Gegenseitigkeit aus: Indem die Götter ein Geschenk erhalten, werden sie verpflichtet, dieses Geschenk mit Wohltaten zu erwidern (LEACH 1978: 104; vgl. SMITH 1899, MAUSS 1990).

Als Beispiel für ein *ideelles* Opfer wurde mir etwa das freiwillige Fasten außerhalb der bereits vorgeschriebenen Fastenzeit genannt. Darüber hinaus gibt es jede Menge von Opferpraktiken, die auf eine Selbsterniedrigung [arab.: *tanāzul*] dessen, der ein Gelübde abgelegt hat, abzielen. Wie meine Interviewpartner meinten, solle dadurch zum Ausdruck kommen, wie niedrig der Mensch im Vergleich zur mythologischen Persönlichkeit bzw. im direkten Vergleich zu Gott sei. So konnte ich beispielsweise einen Beduinen beobachten, der vor dem äußeren Eingang zur Grabmoschee Šayḥ Rislān in Damaskus auf einer Stufe kniete und diese etwa fünf Minuten lang buchstäblich abschleckte. Wie er mir später erklärte, tat er dies, um ein abgelegtes Gelübde einzulösen. Andere Pilger berichteten mir, dass sie bisweilen zur Einlösung eines Gelübdes barfuss von ihrem Wohnhaus zu einer Wallfahrtsstätte gepilgert wären und sich nach jedem Schritt niedergekniet und den Boden geküsst hätten. Vor allem in früheren Zeiten soll es auch üblich gewesen sein, betteln zu gehen – wobei es sich hier primär um eine rein symbolische Geste handelt: Der Šāḥib an-Naḍr gelobt für den Fall, dass sein Wunsch in Erfüllung geht, so lange zu betteln, bis er einen festgesetzten Betrag erbettelt hat, der dann einem bestimmten Heiligtum zugute kommt. Die Höhe des zu erbettelnden Geldbetrages ist in der Regel sehr niedrig, seitens meiner Interviewpartner wurde mir eine Größenordnung von rund zwei syrischen Lira (das sind umgerechnet etwa 0,05 Euro) angegeben. Wenn ein Passant dem Bettler bzw. dem Šāḥib an-Naḍr mehr als zwei Lira geben möchte, muss dieser das Geld mit dem Hinweis, dass er lediglich ein Gelübde einzulösen habe, ablehnen. Das wird dann auch sofort verstanden, und der Passant gibt dem Šāḥib an-Naḍr genau zwei Lira. Ist der festgelegte Betrag etwas höher, etwa zehn oder zwanzig Lira, so wird mit dem erbettelten Geld eine Kerze oder Ähnliches für die betreffende Pilgerstätte gekauft.¹²⁹

Um dem Wunsch nach Kindern Ausdruck zu verleihen, kommt es auch vor, dass Moslems als Opferleistung versprechen, das Kind christlich taufen zu lassen und ihm den Namen Ilyās zu geben – ein Name, der an und für sich nur unter Christen üblich ist. Umgekehrt versprechen Christen bisweilen als Opferleistung die Taufe ihres Kindes auf den Namen Muḥammad.

¹²⁹ Weitere Beispiele für ideelle Opfer im Zusammenhang mit Gelübden, wie das Barfuss gehen zur Moschee oder die Praxis, sich die Haare bis zur nächsten Ḥağğ nicht schneiden zu lassen, finden sich bei PEDERSEN (1992: 846f.).

Den normativen Aussagen meiner Interviewpartner zufolge muss das versprochene Opfer nicht nur durchführbar sein, sondern es muss immer auch etwas Besonderes oder Außergewöhnliches beinhalten. Keinesfalls sollte das Opfer in einer Leistung bestehen, die ohnedies zu erbringen sei, wie beispielsweise für sunnitische Moslems das Fasten im Ramadan.

Wie die Beispiele zeigen, geht es bei der ideellen Opferleistung im Zusammenhang mit Gelübden in erster Linie darum, etwas zu tun, was als *nicht normal* betrachtet wird. Diese ideellen Opfer sind unter strukturalistischer Perspektive als metaphorische Äquivalenz des *Nichtnormalen* mit dem *Heiligen* interpretierbar (vgl. LEACH 1978: 47).

Materielle Opfer hingegen bestehen beispielsweise in der Stiftung von Ausstattungsgegenständen für eine Wallfahrtsstätte, wie Tüchern, Decken, Teppichen, Stickereien, Kalligraphien, Uhren, Blumen, Öllampen, Weihrauch, Kerzen, Kerzenständern oder Kerzentellern. Eine andere Möglichkeit des materiellen Opfers besteht darin, dem jeweiligen Grabwächter einen in einem Gelübde festgelegten höheren Geldbetrag für die Instandhaltung der Pilgerstätte zu überreichen oder der Pilgerstätte seine eigene Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen – man gelobt dann beispielsweise, bei Renovierungsarbeiten am Maqām unentgeltlich mitzuhelfen. Das Opfer kann aber auch im Almosengeben vollzogen werden, beispielsweise wenn gelobt wird, zehn Kilogramm Brot für die Armen zu kaufen und es unter ihnen zu verteilen.

Solche materiellen Opfer sollten allerdings stets den persönlichen Umständen und der finanziellen Situation des Šāḥib an-Naḍr angemessen sein. Alle Pilger und Grabwächter erklärten mir übereinstimmend, dass es nicht so sehr darauf ankomme, *was* geopfert werde. Entscheidend seien vielmehr die Ehrlichkeit und die Aufrichtigkeit, mit der das jeweilige Opfer dargebracht werden würde.

Zur Durchführung eines Mawlid

Über die hier beschriebenen Opferpraktiken hinaus besteht auch die Möglichkeit, ein Gelübde durch die Veranstaltung eines so genannten *Mawlid*¹³⁰ einzulösen. Dabei handelt es sich um ein religiöses Fest zu

¹³⁰ Der Begriff *Mawlid* (pl. *mawālid*) bezeichnet im klassisch Arabischen nach LANE (1984: 2967) nichts weiter als „*the place of birth [...] of a man*“. Nach WEHR (1977: 975) steht *Mawlid* für „*Geburtsort; Geburtstag; Festtag, Geburtsfest e-s Heiligen (auch chr.)*“. Auch KRISS / KRISS-HEINRICH (1960: 7) suggerieren in Anlehnung an die christliche Tradition, es würde sich beim *Mawlid* um den

Ehren Gottes, des Propheten Muḥammad oder einer mythologischen Persönlichkeit. Die Durchführung eines Mawlid stellt immer eine Gruppenaktivität dar. Üblicherweise wird der Mawlid mit dem Rezitieren des Koran begonnen, daran anschließend folgen religiöse Gesänge [arab.: *tawāšīḥ* bzw. *anāšīd dīnīya*] sowie Lobpreisungen [arab.: *madiḥ*, pl. *madā'iḥ*] und schließlich gibt es immer etwas zu essen.¹³¹

Ein Mawlid *kann* der Einlösung eines Gelübdes [arab.: *wafā' an-naḍr*] dienen, er kann aber auch aufgrund anderer Anlässe durchgeführt werden. Seitens meiner Interviewpartner wurden folgende Beispiele genannt:

- (1) Bei der Geburt eines Sohnes, jedoch nicht bei der Geburt einer Tochter. Wie meine Gesprächspartner zum Ausdruck brachten, würde die Veranstaltung eines Mawlid bei der Geburt eines Mädchens als *ʿayb*, also als eine gesellschaftliche Schande angesehen werden.
- (2) Im Rahmen der Hochzeitsrituale.

Geburtstag bzw. Jahrestag der jeweiligen mythologischen Persönlichkeit handeln, der an einem bestimmten Tag im Jahr gefeiert wird. Nach FUCHS / JONG (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, Vol. 6, 1990: 895–897) erfuhr dieser Begriff eine gewisse Bedeutungserweiterung: Dort heißt es unter anderem: „*Apart from the occasion of the Prophet's birthday, a mawlid recital sometimes held as part of the ceremonial of the rites of passage. Occasionally, the recitation of a mawlid takes place in fulfilment of a religious vow.*“ In meinen Interviews mit Pilgern und Grabwächtern kam zum Ausdruck, dass in der heutigen Arabischen Republik Syrien eine ganze Reihe unterschiedlicher Vorstellungen und religiöse Handlungen unter dem Begriff subsummiert werden: Neben dem Geburtstag bzw. der „Geburtstagsfeier“ des Propheten Muḥammad [arab.: *mawlid an-nabī*] am 12. rabīʿ al-awwal steht der Begriff *Mawlid* unter anderem für Prozessionen zu Wallfahrtsstätten sowie für Lobreden, Gedichte und Gesänge zu Ehren des Ṣāḥib al-Makān. Allerdings handelt es sich dabei *nicht* um eine alljährliche Geburtstagsfeier eines Heiligen – auch wenn die Wurzel *w-l-d* das signalisiert. Meinen Erhebungen zufolge ist unter sunnitischen Moslems, Drusen und Alawiten der Geburts- oder Todestag einer mythologischen Persönlichkeit nur in den seltensten Fällen bekannt und wird in der Regel nicht gefeiert. Lediglich die Christen scheinen auf die Jahrestage ihrer Heiligen Wert zu legen, wobei zu den an diesen Tagen stattfindenden Festen auch vermehrt Anhänger anderer ethnisch-religiöser Gemeinschaften an die entsprechenden Plätze pilgern.

¹³¹ Meistens handelt es sich dabei um leichte Speisen, wie etwa *Mlabbas* (mit Zucker überzogene Mandeln), die in kleine Beutelchen verpackt, aufbewahrt und schließlich verteilt werden. Man sagt, dass die *Mlabbas* die Baraka des Mawlid besitzen würden [arab.: *haḍā-l-mlabbas min barakat al-mawlid*]. In manchen Fällen wird die Durchführung eines Mawlid auch mit dem Vollzug eines rituellen Schlachtopfers kombiniert (siehe dazu die Ausführungen im nächsten Kapitel).

- (3) Nach dem Bestehen einer schweren Prüfung, etwa an der Schule oder an der Universität.
- (4) Wenn jemand eine neue Arbeitsstelle findet oder einen sozialen Aufstieg in der gesellschaftlichen Hierarchie schafft.
- (5) Bei großen Anschaffungen, beispielsweise beim Kauf eines Hauses oder eines neuen Autos.
- (6) Wenn jemand einen Unfall gut überstanden hat, der schlimm ausgehen hätte können.¹³²
- (7) Bei Genesung nach schwerer Krankheit oder nach dem erfolgreichen Verlauf einer Operation.
- (8) Bei der Rückkehr ins eigene Haus nach längerer Abwesenheit, sei es aus dem Krankenhaus, aus dem Ausland, aus dem Gefängnis oder vom Militärdienst.
- (9) Zur Beendigung der Trauerzeit vierzig Tage nach dem Tod eines Menschen sowie zum jährlich wiederkehrenden Todestag des/der Verstorbenen.

Neben diesen personenbezogenen und punktuell auftretenden Anlässen kann ein Mawlid am sakralen Platz auch regelmäßig durchgeführt werden. Er ist dann Ausdruck von Dankbarkeit der Menschen gegenüber dem Šāḥib al-Makān.¹³³ Während bei den oben beschriebenen Anlässen der Mawlid nicht zwangsweise an einer Pilgerstätte durchgeführt werden müsse, wäre beim periodisch wiederkehrenden Mawlid zu Ehren des Šāḥib al-Makān die Durchführung am entsprechenden sakralen Platz obligat, so die Auffassung meiner Interviewpartner.

Das beliebteste Opferritual im Kontext von Gelübden – und das von Pilgern oftmals als „am besten“ klassifizierte – ist der Vollzug eines rituellen Schlachtopfers. Auch hier gilt wie beim Mawlid, dass das Ritual sowohl zur Einlösung von Gelübden dienen als auch zu anderen Anlässen vollzogen werden kann. Auf das Schlachtopfer und seine Interpretationen möchte ich im folgenden Kapitel näher eingehen.

¹³² In diesem Fall soll auch ein *Fadu* (eine Form des rituellen Schlachtopfers; siehe Kapitel 4.2) durchgeführt werden.

¹³³ So wird beispielsweise in der Geburtshöhle Abrahams bei Birza wöchentlich ein Mawlid durchgeführt, an dem ausschließlich Frauen teilnehmen dürfen. Wie das in Kapitel 2.3.4 wiedergegebene Fallbeispiel zeigt, können auch mehrere Gründe für die Durchführung eines Mawlid ausschlaggebend sein: (1) Samstag ist der Wochentag des wiederkehrenden Frauenmawlid. (2) An diesen Samstag gab es darüber hinaus auch noch einen konkreten Anlass, nämlich dass die Tochter ihre Matura in der Schule bestanden hatte.

4.2. DER SAKRALE PLATZ ALS ORT VON SCHLACHTOPFERN

„Abraham, der Vater aller Religionen, hatte einst einen prophetischen Traum [arab.: ru'ya]: Er sah sich selbst, wie er seinen Sohn Ismael (bzw. Isaak, vgl. PARET 1989: 417) opferte. Da dieser Traum immer wiederkehrte, gab es für Abraham nur eine Schlussfolgerung: ‚Es muss Gottes Wille sein, dass ich meinen geliebten Sohn Ismael opfere.‘ Abraham war innerlich zwar hin und her gerissen, ging es doch um die Opferung seines geliebten Sohnes. Doch nach zwei Tagen trat er zu Ismael, erzählte ihm von seinem Traum und besprach mit ihm die Lage. Ismael fügte sich in sein Schicksal und meinte: ‚Wenn es tatsächlich Gottes Wille ist, so möchte ich sterben.‘ Die beiden begaben sich daraufhin auf den Gipfel eines Berges. Dort fesselte Abraham seinem Sohn die Hände auf den Rücken; dieser kniete sich nieder und blickte zu Boden. Abraham nahm das Messer in die Hand und schickte sich an, seinen Sohn zu töten. Doch in eben jenem Augenblick, als er seinem Sohn das Leben nehmen wollte,¹³⁴ erschien der Engel Gabriel mit einem großen Widder [arab.: kabš]. Gabriel sprach: ‚Nimm den Widder als Ersatz (für deinen Sohn) und opfere ihn für Gott [syr. arab.: ifdī ibnak bi-hādā l-kabš]!‘ Abraham nahm den Widder, schlachtete ihn an Stelle seines Sohnes Ismael und Gott nahm das Opfer an [arab.: Allāh qabil al-uḏḥīya]. Seit damals ist es üblich, Tiere – insbesondere Widder – an Stelle von Menschen zu opfern.“

Diese Überlieferung der mythologischen Legende von Abraham, seinem Sohn Ismael und dem Erzengel Gabriel wurde mir von den Pilgern mehrfach erzählt. Sie findet ihre Entsprechung in der Bibel (Gen. 22, 1–19) ebenso wie im Koran (Sure 37, 99–113). Zu ihrer Interpretation gibt es allerdings unterschiedliche Auffassungen: Während die genannte Bibelstelle in der jüdischen und christlichen Tradition in der Regel dahingehend interpretiert wird, dass Gott Abraham nur auf die Probe stellen wollte, sahen meine Interviewpartner – gleich welcher Religionszugehörigkeit – in der Erzählung die mythologische Begrün-

¹³⁴ Dazu existiert auch jene Erzählvariante, wonach Abraham tatsächlich das Messer an den Hals seines Sohnes angesetzt hätte, um ihn zu schächten. Das Messer habe jedoch nicht geschnitten und wäre – obwohl es geschliffen gewesen sei – kein bisschen in das Fleisch des Jungen eingedrungen. Erst im Anschluss daran – also erst nachdem Abraham tatsächlich probiert hätte, seinen Sohn zu töten – sei der Erzengel Gabriel mit dem Widder erschienen.

dung für die Durchführung von Schlachtopfern. Bis damals, so beteuerte die Mehrheit meiner Gesprächspartner, sei es üblich gewesen, Menschenopfer darzubringen. Erst seit jener Begebenheit zwischen Abraham, Ismael und dem Erzengel Gabriel wäre das Tieropfer an die Stelle des Menschenopfers getreten. Ein kleinerer Teil meiner Gesprächspartner meinte allerdings, dass schon zur Zeit Abrahams keine Menschenopfer mehr dargebracht worden wären und es für Abraham gerade deshalb so schwer gewesen sei, seinen Sohn zu opfern.¹³⁵

Die Durchführung von Schlachtopfern wurde von meinen Interviewpartnern nicht nur *historisch* erklärt, sondern auch *strukturell*. Dabei steht die Grundüberlegung, dass Tiere als Ersatz für Menschen geopfert werden können, in einer notwendigen Beziehung zu der Vorstellung, dass nicht nur Menschen Rūḥ besitzen, sondern auch Tiere. Wie meine Interviewpartner betonten, opfere ein Mensch den Rūḥ eines anderen Lebewesens, beispielsweise denjenigen eines Widders,¹³⁶ anstelle seines eigenen Lebens. Das bedeutet jedoch, dass der Rūḥ des Schafes seine irdische Manifestation verlässt und in die *andere* Welt geht, damit der Rūḥ des Menschen auf *dieser* Welt (weiter-)leben kann. Auf diese Weise wird das Opfertier im metaphysischen Sinne zum Stellvertreter für den Opfernden (vgl. LEACH 1978: 112).

Die hier skizzierten Kognitionen werden unter anderem beim Fadū¹³⁷ sehr deutlich, einem bis heute häufig praktizierten Brauch, auf den ich im Folgenden kurz eingehe:

¹³⁵ Den normativen Aussagen meiner Interviewpartner zufolge kann anstelle des Widders prinzipiell auch ein Kamel, ein Rind oder ein Huhn geschlachtet werden. Grundsätzlich seien alle essbaren (d. h. nicht mit einem Speisetabu belegten) Tiere opferbar, wobei oft gesagt wird, dass die Opfertiere männlich sein müssten (insbesondere bei Alawiten, wo weibliches Fleisch als unrein gilt). Einzig Ziegenböcke werden in Syrien nicht geopfert, weil es sich bei diesen Tieren möglicherweise um die Manifestation eines Ğinn handeln könnte (vgl. FARTACEK 2002: 469–486).

¹³⁶ Dazu schreibt DURKHEIM (1981: 461): „Wenn der Opfernde ein Tier tötet, so tötet er es, um die Lebensprinzipien, die in ihm sind, vom Organismus zu lösen und die Gottheit damit zu ernähren.“

¹³⁷ Das Fadū wird meinen Erhebungen zufolge gelegentlich auch als fidiya oder fidya bezeichnet. Manche meiner Interviewpartner aus dem Großraum Damaskus, aus dem Ḥawrān und aus Palästina vertraten die Auffassung, dass ausschließlich der Begriff *Fadū* im religiösen Sinn verwendet werden könne, denn *fidya* würde lediglich das Lösegeld bei Entführungen bezeichnen. Nach WEHR (1977: 627) bedeutet *fidya* übersetzt *Lösegeld* oder auch die *Loskaufung von religiöser Verschuldung durch eine Vermögens- oder eine rituelle Leistung* (vgl.

Zur Durchführung eines Fadu

Das Fadu ist ein Schlachtopfer, das dargebracht wird, wenn ein Mensch im Falle eines großen Unglücks nur knapp mit dem Leben davon gekommen ist. Als Beispiel für eine derartige Situation wurde mir häufig ein Verkehrsunfall genannt, der tödlich hätte ausgehen können. Die Tatsache, dass ein Mensch einen Unfall – wenn auch mit zahlreichen Körperverletzungen – überlebt hat, wird als Zeichen dafür gesehen, dass diesem Menschen gleichsam sein Leben von Gott noch einmal geschenkt wurde. In diesem Falle sollte anschließend ein Fadu durchgeführt werden, denn durch die Darbringung eines Schlachtopfers würde der Verunglückte, so die Argumentation meiner Interviewpartner, seine Schulden bei Gott einlösen. Die Tatsache, dass Gott den Rūḥ des Verunglückten auf *dieser* Welt gelassen hat, verlangt eine Gegenleistung, und diese erfolgt hier durch die Opferung des Rūḥ eines Tieres. Ebenso wie bei jenen Opferritualen, die zur Einlösung von Gelübden dienen, kauft sich der Schuldner mit der Durchführung des Fadu-Rituals von seinen Verpflichtungen los. Materiell wird dieser Vorgang durch das Blut des Opfertieres symbolisiert.

Das Ritual des Schlachtens

Vor dem Schlachten eines Opfertieres werden die Worte „*bi-smi llāhi*“ [dt. wörtl.: *im Namen Gottes*] gesprochen und gelegentlich mit dem Zusatz „*Allāhu akbar*“ [dt. wörtl.: *Gott ist sehr groß*] versehen. Auf die ansonsten übliche Beifügung „*r-raḥmāni r-raḥīm*“ [dt. wörtl.: *des Barmherzigen, des Erbarmers*] wird in diesem Kontext stets verzichtet, da es nach allgemeiner Auffassung paradox und ironisch wäre, die Barm-

dazu auch LANE 1984: 2353f.). Im Artikel von CHELHOD (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, Vol. 2, 1991: 884) wird der Terminus näher erläutert: „Fidya (*which becomes, according to the area concerned, fedu, fadu, fadwa and even fdīya*) is a general designation among Syro-Palestinians for a blood sacrifice made for purposes of atonement. From this point of view, its meaning is close to that of ḍaḥiyya. Indeed, in the Negeb and other parts of former Palestine, these two terms are sometimes used to designate one and the same thing. In fact, however, while the ḍaḥiyya is essentially an offering to the dead made on the occasion of ʿīd al-aḍḥā, the fidya, on the other hand, is practised in the interests of the living, without any limitation of time. It is offered up before Allāh for the delivery of a man, his family, his cattle and his goods, from some imminent misfortune, such as an epidemic.“

herzigkeit Gottes im Munde zu führen, wenn ein Lebewesen geopfert werden soll. Gott könnte sich durch diese Worte gezwungen fühlen, Erbarmen mit dem Opfertier zu zeigen.

Nach den einleitenden Worten muss sich derjenige, der das Schlachtopfer vollzieht, dem Opfertier von hinten nähern, damit er es in einem Zug, d. h. mit einem schnellen Schnitt schächten kann. Dabei ist besonders wichtig, dass das verwendete Messer sehr scharf ist und das Tier das Messer in keinem Moment (also auch nicht während der Schächtung) zu sehen bekommt. Das Opfertier selbst darf weder hungrig noch durstig sein und muss sich bester Gesundheit erfreuen. Es darf während der Schächtung keinerlei Schmerzen empfinden und sollte stets mit gehörigem Respekt behandelt werden. Nachdem das Tier geschächtet ist und sich der Opfernde die Gewissheit verschafft hat, dass es sicher nicht mehr lebt, wird es an den Hinterbeinen genommen und mit dem Kopf nach unten an einem Ast aufgehängt, damit das Blut vollständig ausrinnen kann. An vielen Pilgerstätten findet man dafür ein eigenes Gestell [arab.: *maslah*, pl. *masālih*], das aus Eisen gefertigt ist und ausschließlich diesem Zweck dient.

Im Zusammenhang mit der Durchführung von Schlachtopfern wird das Blut des Opfertieres – wie bereits erwähnt – zum materiellen Symbol für Rūḥ. Aus diesem Grund kommt dem Hervorbereiten des Blutes bei Schlachtopfern eine besondere Bedeutung zu.¹³⁸ Der rituelle Umgang mit dem Opferblut ist dabei innerhalb Syriens regional sehr unterschiedlich geregelt und nicht zuletzt vom jeweiligen Anlass für die Darbringung des Schlachtopfers abhängig. Im Ġabal al-ʿArab, im Ḥawrān sowie in Nordsyrien ist es üblich, dass die Pilger nach der Schächtung ihre rechte Hand in das Opferblut tauchen und ihre Handabdrücke an der Wand der Grabanlage hinterlassen. Auf diese Weise bringen sich die Opfernden durch das Opferblut in eine metonymische Beziehung zum sakralen Platz (vgl. LEACH 1978: 113). Darüber hinaus soll der Handabdruck Schutz vor dem so genannten Bösen Blick oder anderen negativen magischen Einflüssen bieten.

Im Anschluss an den Vollzug des Schlachtopfers wird das Fleisch des Opfertieres in der Regel an Ort und Stelle zubereitet und verteilt.

¹³⁸ LEACH schreibt dazu: „Gewiß findet man sehr häufig, daß Rot als Gefahrensignal gilt, was sich von der Gleichsetzung Rot = Blut herleiten könnte, aber Rot bedeutet häufig auch Freude, was wiederum auf die Gleichstellung Rot = Blut = Leben zurückgehen könnte“ (LEACH 1978: 72ff.). Vgl. dazu auch Kapitel 2.1.0, wo ich darauf hinweise, dass die Farbe Rot in der Fünf-Farben-Kombination der Drusen mit Rūḥ (bzw. mit *naḥs*) assoziiert ist.

Wie, d. h. nach welchem Schlüssel das Fleisch dabei aufgeteilt wird, ist wiederum von spezieller Bedeutung. Die Verteilung ist einerseits abhängig vom Anlass für das Schlachtopfer, andererseits hängt sie davon ab, wo das Opfertier geschlachtet wurde. Grundsätzlich gilt jedoch: Wurde das Schlachtopfer zur Einlösung eines Gelübdes vollzogen, darf der Šāḥib an-Naḍr keinen Bissen davon essen, denn dies würde als eigennützig betrachtet werden. Manche meiner Interviewpartner vertraten überdies die Auffassung, dass die gesamte Familie des Šāḥib an-Naḍr von der Mahlzeit ausgeschlossen bleiben müsse; in diesem Punkt gingen die Meinungen jedoch auseinander. Ähnliche Vorschriften gelten – wenn auch nicht so streng – für den Fall, dass das Schlachtopfer als Fadu vollzogen wurde. Zu allen anderen Anlässen für die Darbringung eines Schlachtopfers war sehr häufig die Ansicht zu hören, dass das Fleisch gedrittelt werden sollte: Ein Drittel verbliebe demnach in der Familie des Opfernden, das zweite Drittel würde den Nachbarn gebracht und das dritte Drittel ginge an die Armen. Wird die Schächtung direkt am sakralen Platz vollzogen, so sollten möglichst alle Pilger – mit Ausnahme dessen, der das Opfer darbringt – ebenfalls vom Fleisch essen.

Das Schlachtopfer wird häufig an einem sakralen Platz vollzogen, insbesondere dann, wenn es sich an die mythologische Persönlichkeit, den Šāḥib al-Makān, richtet.¹³⁹ Meine Interviewpartner hielten allerdings fest, dass die Darbringung des Schlachtopfers direkt vor Ort keine Notwendigkeit darstelle, denn grundsätzlich könne überall geschlachtet werden.

Anlässe für den Vollzug von Schlachtopfern

Schlachtopfer, die allgemein als Uḍḥīya bezeichnet werden,¹⁴⁰ werden – wie bereits erwähnt – oft zur Einlösung eines Gelübdes oder im Rahmen eines Fadu dargebracht. Neben ihrer Funktion zur Begleichung von Schulden können sie aber auch Ausdruck der Dankbarkeit gegen-

¹³⁹ Die Frage, inwieweit es überhaupt zulässig ist, ein Schlachtopfer einem anderen Empfänger als Gott zu widmen, wird von den sunnitischen Pilgern sehr kontrovers beantwortet. Ähnlich wie bei der Frage nach dem Adressaten eines Gelübdes vertraten manche (dem orthodoxen Islam näher stehende) Interviewpartner die Ansicht, dass es Polytheismus sei, wenn das Schlachtopfer nicht ausschließlich Gott selbst dargebracht werden würde.

¹⁴⁰ Der Terminus *Uḍḥīya* bezeichnet nach WEHR (1977: 486) sowohl das rituelle *Schlachtopfer*, als auch das *Opfertier* (vgl. dazu auch LANE 1984: 1772 ff.).

über Gott oder einer mythologischen Persönlichkeit sein.¹⁴¹ Die Anlässe dafür können ganz verschieden sein: Nach großen Anschaffungen (wie etwa dem Kauf eines neuen Autos) ebenso wie bei der Grundsteinlegung und/oder dem Bezug eines neuen Gebäudes,¹⁴² bei der Geburt eines Sohnes, bei Hochzeiten, nach der Genesung von einer schweren Krankheit, nach dem Finden einer neuen Arbeitsstelle, nach der Beendigung des Militärdienstes, anlässlich der Rückkehr nach längerer Abwesenheit oder bei sozialem Aufstieg in der gesellschaftlichen Hierarchie und allen anderen großen Erfolgen, wie etwa der Eröffnung einer Firma. Auch zur Beendigung der Trauerzeit sowie zum jährlich wiederkehrenden Todestag eines Verstorbenen können Schlachtopfer dargebracht werden.¹⁴³

Die von meinen Interviewpartnern genannten *Anlässe für die Durchführung von Schlachtopfern* decken sich auffallend mit jenen, die mir im Zusammenhang mit der Durchführung eines Mawlid genannt wurden. Aus der Sichtweise meiner Interviewpartner handelt es sich in diesen Fällen um Zeichen der Dankbarkeit, denn, so erklärten mir die befragten Personen, alles, was ein Mensch auf Erden besitze, sei letztlich ein Geschenk von Gott. Diese Tatsache sollten die Menschen anerkennen

¹⁴¹ Der Vollständigkeit halber möchte ich anmerken, dass Schlachtopfer selbstverständlich auch im Rahmen der beiden moslemischen Feste dargebracht werden, nämlich zum *ʿīd al-aḏḥā* (anlässlich der Beendigung der Ḥaǧǧ) und zum *ʿīd al-fiṭr* (anlässlich der Beendigung des Fastenmonats Ramaḏān). DALMAN (1928: 30ff.) berichtet für den Raum Palästina auch von Schlachtopfern, die zum so genannten „Neujahr des Besitzes“ (jeweils am 1. März des Jahres) regelmäßig durchgeführt wurden. Zur Durchführung von Schlachtopfern siehe auch BRISE BARRE (1998) sowie Kanafani-Zahar (1999).

¹⁴² Vgl. EBERHARD (1958: 245). Die Menschen in Syrien sagen beim Beziehen eines neuen Hauses: „*Wenn wir nicht für das Haus schlachten, stirbt einer der Bewohner als Opfer.*“ (vgl. dazu auch NIPPA 1991: 84ff.). In diesen Fällen wird an der Hausecke oder in der Türschwelle geschlachtet und gegebenenfalls auch ein Handabdruck mit dem Opferblut gemacht. Beim Kauf eines neuen Autos wird bisweilen direkt auf der Kühlerhaube geschlachtet, die Handabdrücke werden dann am Auto hinterlassen.

¹⁴³ Die genauen Regelungen bezüglich des Zeitpunktes und der Häufigkeit eines Schlachtopfers sind in diesem Kontext regional unterschiedlich. So ist es beispielsweise in al-Mayādīn im Euphrat-Tal üblich, nach dem Tod eines Menschen jeden Donnerstag ein Schlachtopfer zu vollziehen, so lange, bis die vierzig Tage der Trauerzeit vorüber sind (also in der Regel sieben Mal). Danach findet ein Schlachtopfer alljährlich am Todestag des Verstorbenen statt. Die Schlachtopfer anlässlich eines Todesfalles werden grundsätzlich im Haus des Verstorbenen vollzogen.

und Gott selbst oder einem Vermittler zu Gott (dem Šāhib al-Makān) im Sinne der Reziprozität etwas zurückgeben. Entscheidend für den Wert der Gegenleistung sei die Aufrichtigkeit, mit der das Opfer dargebracht werde – wobei es nicht unbedingt erforderlich sei, ein *Schlachtopfer* zu vollziehen, es könne durchaus auch ein anderes Opfer dargebracht werden.¹⁴⁴

Alle hier genannten Anlässe signalisieren sehr deutlich, dass es sich beim Schlachtopfer – wie beim Opfer allgemein – auch um eine Grenzmarkierung in der sozialen Zeit handelt. Gemäß der Theorie von LEACH (1978) ist der Gesamtablauf des anerkannten sozialen Lebens eines Individuums durch künstliche Unterbrechungen gegliedert.¹⁴⁵ Das soziale Leben geht, so LEACH, in diskontinuierlichen Sprüngen von einem sozialen Status in den nächsten über (etwa beim Sprung von der Kindheit ins Erwachsenenalter, vom Ledigen- zum Verheiratetenstatus, vom Kranken- zum Gesundenstatus oder auch vom Leben zum Tod). Das Innehaben eines jeden Status stellt einen sozialen Zeitabschnitt bzw. eine soziale Dauer dar. Der Übergang von einem sozialen Status in einen anderen wird nach LEACH jeweils durch Rituale markiert, ebenso wie das Überschreiten von Grenzen und Schwellen immer und überall durch Rituale abgesichert ist (LEACH 1978: 47ff.). In bestimmten Fällen, wie beispielsweise beim Einlösen von Gelübden, geht das Ritual über die Funktion einer zeitlichen Markierung oder Absicherung noch hinaus: Es wird zur *Ursache* für die Änderung des sozialen Zustandes eines Individuums. Dieser Aspekt wird auch im nächsten Kapitel, das sich dem Ritual der Wahrheitsfindung widmet, deutlich.

4.3. DER SAKRALE PLATZ ALS STÄTTE DER WAHRHEITSFINDUNG

In der Literatur finden sich einige Hinweise darauf, dass das *Ablegen von Eidesleistungen zur Wahrheitsfindung* bisweilen auch an sakralen Plätzen praktiziert wird. Nach SONNEN (1952: 104) ist der sakrale Platz „*der gegebene Ort, an dem man sich von einem Verdacht freischwört*“. So sei es beispielsweise in der Gegend um den See Genezareth üblich, mit einem Verdächtigen zu einem Maqām zu gehen und ihn dort beim

¹⁴⁴ Darüber hinaus, so die Vorstellung, schützen diese Opferrituale vor dem Wirken der Ġinn und dem so genannten Bösen Blick, der gerade in solchen Übergangszeiten eine besondere Gefahr darstelle.

¹⁴⁵ Vgl. LEACH (1978: 105f.): Modell II.

Namen des Šāhib al-Makān seine Unschuld beschwören zu lassen. Im Falle eines Meineides, so die dahinter stehende vermutete Konsequenz, treffe den Verdächtigen unnachsichtige Bestrafung seitens des Šāhib al-Makān.¹⁴⁶

Vergleichbare Fälle wie die von SONNEN (1952) dokumentierten sind auch den Pilgern und Grabwächtern, mit denen ich sprach, bekannt. Allerdings liegen diese Begebenheiten laut Aussage meiner Gesprächspartner schon längere Zeit zurück [syr. arab.: *hēk kān min zamān*].

¹⁴⁶ Bei SONNEN ist dazu zu lesen: „Ist z. B. jemand des Vieh-Diebstahls verdächtig, so verlangt der Bestohlene, daß der Verdächtige seine Unschuld beschwört bei einem Weli [dt.: Heiligtum, Anm. des Verf.], den der Bestohlene bestimmt. Wenn der Verdächtige diesen vorgeschlagenen Weli aus irgendeinem Grunde nicht annimmt, so bestimmt der Schech des Stammes den Weli. Der Verdächtige nimmt zunächst ein Reinigungsbad im See. Nachdem er aus dem Wasser gestiegen, hebt er, am Ufer stehend, seine beiden Hände in Schulterhöhe empor und richtet die beiden Zeigefinger grade nach oben und spricht: ‚Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allāh und bezeuge, daß Muhammed der Gesandte Gottes ist.‘ Nun begeben sich der Geschädigte, der Verdächtige und Zeugen beider Parteien zum makām. Auf dem Wege dahin spricht man nicht oder nur sehr leise. Man steht vor einer heiligen Handlung, und diese verlangt Ehrfurcht. Am makām angekommen, zieht der Schwörende seine Schuhe aus und betritt barfuß den heiligen Bezirk. Die anderen bleiben draußen an der Umfriedungsmauer stehen oder, wenn der makām ein geschlossener Zimmerraum ist, treten sie, ebenfalls barfuß, mit hinein. Der Schwörende legt nun die rechte Hand auf die westliche našībe, also am Kopfende des Grabes und sagt: ‚Bei deinem Leben, ‘Alī Šajjād, und bei dem der dich sterben ließ (d. i. Gott), o ‘Alī Šajjād, und bei deinem Geheimnis und bei deinem Beweis, o ‘Alī Šajjād und bei dem, der dich an diesen Ort gebracht hat, o ‘Alī Šajjād, bezeuge ich, o N. N. (Name des Bestohlenen): ich habe deine Kuh nicht gestohlen, [...], sie ist mir verborgen, wie sie dir verborgen ist. – Wenn ich aber lügnerisch schwören sollte, o ‘Alī Šajjād, so strafe mich, wenn ich aber die Wahrheit gesagt habe, so bin ich bei Gott ein Pilger (d. h. erscheine ich als Pilger Gottes, nicht als Sünder) und dann ist die Sünde (des Diebstahls) und das Verbrechen, o Hirte dieser Kuh, dem anzurechnen, der diesen Eid verlangt hat.‘ [...] Mit dem geleisteten Eid ist die Sache abgetan und in Ordnung. Nur sehr selten wird beim Weli ein falscher Eid geschworen, während beim Schwören im Namen Gottes häufiger Meineide vorkommen. Der Grund ist die unfehlbare Bestrafung für einen falschen Eid von seiten des Weli, während Gott barmherzig ist, und die Sünde, auch den Meineid, besonders wenn er in Not und Bedrängnis geschworen wurde, leichter verzeiht“ (SONNEN 1952: 104f.).

Das Ablegen von Eidesleistungen [arab.: *ḥalaḥ yamīn*] kann zwar auch heute noch als ein durchaus üblicher Vorgang bezeichnet werden, allerdings begeben sich die Menschen heute zu diesem Zweck meistens zu einem Qāḍī.¹⁴⁷

Zur Vorgangsweise bei der Eidesleistung zur Wahrheitsfindung: Gemäß den Vorschriften des Koran muss der Verdächtige seine Unschuld in der Regel *bei Gott* beschwören.¹⁴⁸ Er beginnt seinen Schwur mit der ritualisierten Redewendung „*wa-ḥayāt Allāh ...*“ [dt.: *ich schwöre bei Gott, dass ...*]. Es kommt aber auch vor, dass die Eidesleistung beim Namen Muḥammads, beim Namen eines berühmten Heiligen oder beim Namen eines Šāḥib al-Makān erfolgt. In diesem Fall wird der Schwur mit den Worten „*wa-ḥayāt Muḥammad ...*“ bzw. „*wa-ḥayāt an-Nabī Ayyūb ...*“ bzw. „*wa-ḥayāt al-Ḥiḍr ...*“ etc. eingeleitet.¹⁴⁹

Auch wenn das „Schwören-Lassen“ an den von mir untersuchten sakralen Plätzen weitgehend der Vergangenheit angehört, findet man doch ein verwandtes Ritual, das ebenfalls der Wahrheitsfindung dient und von Drusen und Alawiten rezent praktiziert wird: Zur Feststellung der Schuld oder Unschuld eines Menschen muss der vermeintliche Delinquent durch einen schmalen Spalt kriechen, der sich an einem sakralen Platz befindet und mit der jeweiligen mythologischen Persönlichkeit assoziiert wird. Schafft es der Beschuldigte, sich durch diesen Spalt

¹⁴⁷ Oder man geht zu einem Scheich, der sich auf das Aufdecken von Lügen spezialisiert hat: Einen solchen Scheich gab es bis vor kurzem in einem Dorf westlich von al-Qāmišlī. Wenn Diebstahl oder ein anderes Verbrechen begangen wurde, lud der Scheich alle Tatverdächtigen zu sich, um sie zunächst kollektiv, dann individuell zu befragen. Sofern im Zuge dessen keiner dieser Menschen die Tat gestand, entzündete der Scheich das Feuer der Wahrheit. Darin brachte er einen flachen Eisenschöpfer zum Glühen. Der Scheich forderte dann alle Verdächtigen noch ein letztes Mal dazu auf, die Wahrheit zu sprechen. Im Anschluss daran musste jeder seine Zunge weit herausstrecken. Einer nach dem anderen bekam nun das glühende Eisen auf seine Zunge gelegt. Jenem, der die Wahrheit gesprochen hätte, wäre nichts passiert; dem Lügner hingegen, wäre die ganze Zunge verbrannt. Seine Sprache hätte er nicht mehr wieder gefunden und sein Leben lang wäre er stumm geblieben.

¹⁴⁸ Waren meine Interviewpartner allerdings Christen, so sagten sie übereinstimmend, dass sie *das Schwören* ganz grundsätzlich ablehnen würden und beriefen sich dabei unter anderem auf Mt. 5, 33–37.

¹⁴⁹ Wie ich mich selbst überzeugen konnte, werden diese Worte oft auch im alltäglichen Sprachgebrauch verwendet, ohne dass sie den Charakter eines Schwur-Rituals hätten. Der Sprecher möchte in diesem Fall lediglich seine Aussage unterstreichen (vgl. dazu auch WELLHAUSEN 1897: 186ff.).

hindurch zu zwängen, so gilt er als unschuldig und ist von jedem Verdacht befreit.¹⁵⁰

Zur Verdeutlichung dieses Vorgangs möchte ich ein Beispiel aus meinen *case studies* (Kapitel 2.1.5) aufgreifen: An der Wallfahrtsstätte Mazār Abū Ḥurr befindet sich ein kleines Fenster, das nach Abū Ḥurr, dem Besitzer des Platzes, benannt ist [arab.: *ṭāqat al-Ḥurr*]. Es wird gesagt, dass der Ṣāḥib al-Makān nur rechtschaffene Menschen durch diese Öffnung hindurch lassen würde. Wenn sich nun ein Beschuldigter durch das enge Fenster hindurch zwängen kann, dann gilt er nach diesem Ritual „als freier Mann (wieder-) geboren“ – womit sich ein Zusammenhang mit dem Namen des Ṣāḥib al-Makān ergibt: *Ḥurr* bedeutet ins Deutsche übersetzt so viel wie *in Freiheit lebend, frei geboren, rein sein*. Der Name Abū Ḥurr kann demnach als *Vater der Freiheit* bzw. als *Vater der Reinheit* verstanden werden.

Auch diese Rituale können anhand der Theorie von LEACH (1978) interpretiert werden: Zunächst hat der mutmaßliche Täter die *soziale Rolle des Verdächtigen* inne. Um in seiner Ehre wieder rehabilitiert zu werden bzw. um wieder in den *Status eines Nicht-Verdächtigen* zu gelangen, ist ein Ritual vonnöten. Wie bei der Opferleistung zur Einlösung von Gelübden oder beim Fadu handelt es sich auch hier um einen Austausch von sozialen Kategorien, der durch das Ritual des Schwörens und/oder des Durchkriechens eines Fensters herbeigeführt wird. Nach LEACH (1978: 46ff.) werden soziale Raum-Zeit-Zonen durch Grenzen getrennt. Die *sozialen Zeitabschnitte an sich*, in diesem Fall der *Zustand des verdächtig Seins* bzw. der *Zustand des nicht verdächtig Seins*, sind jeweils *normal* und *profan*. Die *zeitliche Markierung* jedoch, die die Grenze zwischen diesen sozialen Zeitabschnitten bildet – in diesem Fall das Ritual am sakralen Platz – gilt als *nichtnormal* und *heilig*.

Der sakrale Platz ist allerdings nicht nur als Stätte der Wahrheitsfindung relevant, sondern auch als Stätte der Reue und Vergebung, da er als Träger von Baraka angesehen wird (vgl. Kapitel 3.4). Begeht ein Mensch ein Verbrechen, so kann er jederzeit Zuflucht in einem Maqām suchen. Die Flucht in den Maqām wird allgemein als Zeichen dafür aufgefasst,

¹⁵⁰ Die Heiligtümer im Lāḍiqīya-Gebirge besitzen meist nur ein kleines Fenster, in das der Verdächtige seinen Kopf hineinstecken muss. Spricht er dann die Unwahrheit, würde sich sein Kopf in der Lücke verklemmen. Er würde ersticken oder könne so lange nicht mehr entweichen, bis er die Wahrheit spräche, so die Vorstellung meiner alawitischen Gesprächspartner.

dass der Täter seine Tat bereut und zur Wiedergutmachung bereit ist. Der sakrale Platz wird dann zum Versammlungsort für den Täter und seine Verwandten (bzw. diejenigen, die ihn rehabilitieren wollen) sowie für die Ankläger (bzw. die Gruppe der Geschädigten). Am sakralen Platz finden in diesem Fall Verhandlungen zwischen den Parteien statt, wobei das Ziel dieser Verhandlungen nicht die Bestrafung des Täters, sondern die Wiedergutmachung des Verbrechens ist.

Von derartigen Ereignissen wurde mir oftmals erzählt – wenn auch eingeschränkt werden muss, dass soziale Akte der Reue und Vergebung am sakralen Platz den Aussagen meiner Interviewpartner zufolge früher wesentlich häufiger vorgekommen wären, als dies heute der Fall sei. Der Grund dafür liegt vor allem darin, dass ein Verfolgter an der Pilgerstätte heutzutage nicht mehr völlig sicher vor dem Zugriff durch Verfolger bzw. durch die Exekutive sein kann.¹⁵¹

In diesem Zusammenhang möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass der sakrale Platz bereits in vorislamischer Zeit als politisch und militärisch neutraler Bereich gesehen wurde.¹⁵² Er galt als Zufluchtsstätte für Verfolgte und bot Asylsuchenden uneingeschränkten Schutz vor allen Verfolgern (EINZMANN 1977: 86). Dieser Sachverhalt wird unter anderem in der Terminologie des sakralen Platzes deutlich: In vorislamischer Zeit trugen sakrale Plätze die Bezeichnung *ḥimā* (WELLHAUSEN 1897: 105ff.), was deutlich auf ihre Funktion des Schutzes [arab.: *ḥimāya*; vgl. CAHEN 1994: 394] hinweist.¹⁵³ Die Bedeutung des sakralen Platzes als Zu-

¹⁵¹ Die Verfolger sind jedoch dazu angehalten, sich moderat zu verhalten und mit dem mutmaßlichen Täter in Kommunikation zu treten. Gelegentlich übernehmen auch Moscheen oder Kirchen die Funktion eines solchen geschützten Ortes.

¹⁵² Dem Gewohnheitsrecht entsprechend ist es an sakralen Plätzen untersagt, Waffen zu tragen (vgl. dazu die Wallfahrtsordnung von ʿAmmār ibn Yāsir, Kapitel 2.2.1). Es zeigt sich jedoch, dass auch dieses Gesetz heutzutage nicht immer respektiert wird – wie das Fallbeispiel vom Mazār aš-Šayḥ Ḥassān in Kafrūn (Kapitel 2.6.2) belegt.

¹⁵³ „*Ḥimā (literally 'protected, forbidden place'), an expanse of ground, with some vegetation, access to and use of which are declared forbidden by the man or men who have arrogated possession of it to themselves. The institution, which dates back to pre-Islamic Arabia, seems to have a secular origin. [...] The ḥimā was often placed under the protection of the tribal deity. It was then assimilated with the ḥarām in whose privileges it participated. Its fauna and flora were protected, and it enjoyed the right of asylum*“ (CHELHOD in ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, Vol. 3, 1994: 393).

fluchtsstätte für Verfolgte und Asylsuchende kommt zudem in der – zumindest für den südarabischen Raum belegten – Bezeichnung *hiğra* zum Ausdruck (vgl. SERJEANT 1983: 39–43).¹⁵⁴

Über seine Bedeutung als segensreicher Asyl-Bezirk hinaus galt und gilt der sakrale Platz auch als *ḥarām*¹⁵⁵ und verkörpert so gesehen auch eine *abgesonderte, verbotene Tabuzone*.

Das Konstrukt *sakraler Platz* impliziert folglich – zumindest in theoretischer Hinsicht – nicht nur die Idee des Schutzes und der göttlichen Reinheit (Baraka), sondern auch die Idee einer abgesonderten, (un-)reinen Tabuzone (*ḥarām*). Nach LEACH (1978: 96) existiert diese Doppeldeutigkeit „*meist Seite an Seite in ein und dem selben Kultursystem*“.

4.4. DER SAKRALE PLATZ ALS SOZIALES FELD DER INTERAKTION

Ein syrischer Freund erzählte mir, dass er vor einiger Zeit eine Pilgerfahrt unternommen hätte. Er hatte, so berichtete er, mehrere Stunden am sakralen Platz verweilt und während dieser Zeit eine sehr anregende und tiefsinnige Unterhaltung mit einem älteren Mann geführt, den er eben erst kennen gelernt hatte. Im Zuge dieses Gespräches war dem älteren Mann aufgefallen, dass mein Freund noch unverheiratet ist, und er hatte ihm daher ganz spontan und allen Ernstes seine Tochter zur Frau angeboten. Mein Freund lehnte dieses Angebot zwar ab, zeigte sich

¹⁵⁴ Nach LANE (1984: 2880) ist der Terminus *hiğra* ein Substantiv von *hağarahu* und beschreibt „*the cutting another off from friendly or loving communion or intercourse* [...]“. Eine ähnliche Bedeutung wird dem Terminus *hiğra* im Artikel von WATT (ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, Vol. 3, 1994: 366) zugeschrieben: „*The first stem of the verb, ḥadjjara, means 'to cut someone off from friendly association' [...] or 'to avoid association with' [...]; there is often an explicit or implicit reference to a sexual relationship [...]. The third stem ḥādjjara refers to a mutual ending of friendly relationships. Thus ḥidjjara properly does not mean 'flight' as it has been traditionally translated but connotes primarily the breaking of the ties of kinship or association* [...]“.

¹⁵⁵ *Ḥarām* bedeutet im klassisch Arabischen nach LANE (1984: 555) „*forbidden, prohibited, or unlawful: and sacred, or inviolable; [...]*“ WEHR (1977: 155) übersetzt den Terminus mit „*verboten, unerlaubt; Verbotenes, Sünde; unverletzlich; heilig, geheiligt; verflucht, fluchbeladen*.“ Die ENZYKLOPAEDIE DES ISLÄM (Bd. 2, 1927: 278) hält unter dem Stichwort *ḥarām* Folgendes fest: „*Unerlaubtes, Heiliges, daher Bezeichnung des heiligen Gebietes der beiden Städte Mekka und al-Medīna [...] dann auch für das Fremden unzugängliche Frauengemach und dessen Insassen (Harem); in dieser Bedeutung = Ḥarīm*.“

später mir gegenüber allerdings sehr stolz und erfreut. Schließlich hatte ihm ein Mann, den er eben erst kennen gelernt hatte, bereits nach einer halben Stunde seine Tochter zur Frau angeboten! Eigentlich, so meinte mein Freund mir gegenüber, sei es *ʿayb*, seine Tochter jemandem anzuvertrauen, den man nicht wirklich gut kenne. Aber die Pilgerfahrt bzw. der sakrale Platz, so fügte er hinzu, schaffe eben ein spezielles Klima der absoluten Vertrautheit.

Bezüglich der Bedeutung des sakralen Platzes als *Ort der sozialen Kommunikation* herrschte bei allen Pilgern, mit denen ich sprach, Übereinstimmung darüber, dass die Gespräche und Bekanntschaften, die vor oder nach dem religiösen Akt entstehen, einen wesentlichen Bestandteil der Pilgerfahrt bilden. Meine Gesprächspartner meinten übereinstimmend, dass die Menschen an sakralen Plätzen offener und nachdenklicher wären als anderswo, da sie hier Ruhe und Zeit zum Philosophieren finden würden. Es gäbe bei einer Pilgerstätte eine „gemeinsame Sache“, die alle Anwesenden miteinander verbinde, so dass man auf Gleichgesinnte treffen könne und die gesellschaftliche Ungleichheit zwischen den einzelnen Pilgern in den Hintergrund trete. Alle Menschen, so meinten die von mir befragten Pilger, befänden sich am sakralen Platz auf der gleichen sozialen Ebene, denn vor Gott seien alle Menschen gleich(-wertig).

Sakrale Plätze werden oft auch aufgesucht, um etwa nach stressreichen Tagen wieder zu sich selbst zu finden bzw. um *zur Ruhe zu kommen*. Wie mir zwei junge Männer kurz nach dem *ʿĪd al-Aḏḥā* erklärten, hatten sie sich nach dem Opferfest für einige Tage in den Maqām zurückgezogen, um sich wieder zu sammeln. Die Einsamkeit am Berg ermögliche es ihnen, so meine Gesprächspartner, die wesentlichen Dinge des Lebens wieder zu erkennen.

In den Aussagen meiner Interviewpartner kommt weiter zum Ausdruck, dass sakrale Plätze vor allem auch zur Suche nach Lösungen für *persönliche Probleme* aufgesucht werden. Das Ablegen eines Gelübdes ist dabei nur eine mögliche Variante im Umgang mit persönlichen Problemen. Oft begeben sich die Menschen lediglich deshalb an einen sakralen Platz, um in Ruhe ihre persönliche Situation überdenken und Entscheidungen fällen zu können. Die am sakralen Platz vorhandene Baraka ist, so die dahinter stehende Vorstellung, unter anderem hilfreich dabei, die anstehende Entscheidung „richtig“ zu treffen (vgl. Kapitel 3.4).

Nach Aussage meiner Interviewpartner gewinnt der sakrale Platz heute auch als *Picknickplatz und Ausflugsziel* zunehmend an Bedeutung.

Das bedeutet, dass es neben der metaphysischen Idee des Heiligen, die sich vorstellungsgemäß hinter den naturbedingten Besonderheiten verbirgt, auch die Quellen, Höhlen oder Haine *als solche* sind, die zum Anziehungspunkt vieler Besucher werden. Kein Wunder, denn in der Regel sind die dokumentierten Pilgerstätten schon von ihrem äußerem Erscheinungsbild her sehr romantisch gelegene Plätze.

Auch soll es immer wieder vorkommen, dass nur einzelne Familienmitglieder einen sakralen Platz aufgrund religiöser Motivation aufsuchen und der Rest der Familie lediglich als deren Begleitung mitfährt.¹⁵⁶ Viele Menschen unternehmen ihre typischen Freitagsausflüge zu den Wallfahrtsstätten, machen dort ein Picknick, vergnügen sich – und verbinden all das mit dem Besuch der heiligen Stätte. Die durchschnittliche Aufenthaltsdauer in der Grabkammer ist dann eher kurz.

In Fällen wie diesen verschmilzt der religiöse Aspekt mit dem profanen, wobei sich all jene Pilger und Grabwächter, mit denen ich über diese Entwicklung sprach, weitgehend wertneutral äußerten. Möglicherweise kann diese Einstellung als Indiz dafür gesehen werden, dass diese Interviewpartner – ebenso wie ich – der Auffassung sind, dass die tatsächlichen Motive der Besucher von Wallfahrtsstätten nur sehr schwer zu erfassen sind.

4.5. DER SAKRALE PLATZ ALS FELD ETHNISCH-RELIGIÖSER INTEGRATION

Wie aus den *case studies* hervorgeht, sind jene religiösen Handlungen, die während einer Pilgerfahrt praktiziert werden, sowie die ihnen zugrunde liegenden Kognitionen bei sunnitischen Moslems, bei Alawiten, Drusen und Christen weitgehend identisch. Ebenso sind die

¹⁵⁶ Interviewpartner, die nach eigener Darstellung nur sehr selten sakrale Plätze aufsuchen, brachten mir gegenüber manchmal zum Ausdruck, dass das gegenwärtige Pilgerwesen in erster Linie von der *ungebildeten Landbevölkerung und von Frauen* praktiziert werde. Auf meine Entgegnung, dass ich bei meinen Besuchen im Durchschnitt etwa zu zwei Dritteln Männer und nur zu einem Drittel Frauen antraf, wurde mir sinngemäß mitgeteilt, dass *dies schon stimmen möge, doch die Frauen wären die Triebfeder für den Pilgerausflug und die Männer würden sie oft nur begleiten*. Dieser Darstellung wurde allerdings von anderen Interviewpartnern – insbesondere von Männern und Frauen, die selbst häufig pilgern – massiv widersprochen. Letztere vertraten überwiegend die Auffassung, dass es in der Motivation des Pilgerns keine nennenswerten geschlechtsspezifischen Differenzen gäbe.

untersuchten Wallfahrtsstätten räumlich für Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften *nicht* getrennt. In den normativen Aussagen von Pilgern und Grabwächtern kommt immer wieder zum Ausdruck, dass es als wichtig und gut angesehen wird, wenn ein sakraler Platz überregionale Bedeutung besitzt und von Anhängern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften [arab.: *ṭā'ifa*, pl. *tawā'if*] gleichermaßen besucht wird. Keiner meiner Interviewpartner äußerte sich in irgendeiner Art und Weise negativ über Pilger, die einer anderen Religionsgemeinschaft angehörten. Ganz im Gegenteil: Die Kontakte zu Andersgläubigen, die im Zuge einer Pilgerfahrt entstehen, wurden ausschließlich positiv kommentiert.

Wie meine Interviewpartner meinten, seien beim Pilgern alle Menschen gleich bzw. gleichwertig, unabhängig von ihrer jeweiligen Religionszugehörigkeit oder sozialen Herkunft. Schließlich, so die Ansicht der befragten Personen, wären alle Menschen aus der gleichen oder zumindest aus einer ähnlichen Motivation hierher gekommen. Sie alle hätten überdies den gleichen Gott, denn es gäbe nur den *einen* Gott, und die Religionsgemeinschaften wären aus ein und derselben Wurzel entstanden.

Interessanterweise wurde mir bei *allen* untersuchten sakralen Plätzen von den jeweiligen Grabwächtern versichert, dass die entsprechende heilige Stätte grundsätzlich von Pilgern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit aufgesucht werde.

Allerdings zeigt sich hier möglicherweise eine Diskrepanz zwischen meinen Beobachtungen und den Aussagen meiner Interviewpartner. So konnte ich im Zuge meiner Feldforschungen nur bei gut *der Hälfte* der dokumentierten Wallfahrtsstätten tatsächlich Pilger unterschiedlicher Religionszugehörigkeit antreffen.

In den Statements meiner Interviewpartner zum Thema *Pilger anderer Religionszugehörigkeit* kommt zum einen sehr deutlich die rezente Staatsideologie der Arabischen Republik Syrien zum Ausdruck: Diese besagt, dass alle Menschen gleich seien und die Religion eine reine Privatangelegenheit wäre. Die Tatsache, dass Syrien von einer Vielzahl unterschiedlicher Religionsgemeinschaften bzw. ethnischer Gruppen bewohnt ist, wird durch die herrschende Staatsideologie tendenziell negiert oder tabuisiert. Zum anderen sind die Statements meiner Interviewpartner vor dem Hintergrund zu sehen, dass das Pilgerwesen zu sakralen Plätzen vor allem von den Vertretern des orthodoxen Islam zum Teil heftig kritisiert und als Häresie gebrandmarkt wird. Dieser Sachverhalt wurde auch in den Aussagen mancher Interviewpartner deutlich: Vor

allem sunnitische Moslems waren stets bemüht, das Pilgern und die damit verbundenen religiösen Praktiken als Teil der *great tradition* darzustellen. Sie betonten immer wieder, dass der jeweilige besuchte sakrale Platz ohnehin überregionale Bedeutung besitze und somit gesamtgesellschaftlich akzeptiert sei.¹⁵⁷

Die ethnisch-religiösen Gruppen Syriens (sunnitische Moslems, Alawiten, Drusen und Christen) interagieren im alltäglichen Leben nahezu ausschließlich untereinander. Die interethnischen Beziehungen, die im Zuge einer Pilgerfahrt entstehen, sind nur deshalb möglich, weil am sakralen Platz eine Ausnahmesituation herrscht. Es ist sozusagen *nicht-normal*, dass Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften miteinander kommunizieren.

Diese *Umkehrung des Normalzustandes* ist aus strukturalistischer Perspektive als metaphorische Äquivalenz zwischen *normal* / *nicht-normal* und *profan* / *heilig* (LEACH 1978: 47) interpretierbar und unter dieser Modellvorstellung als konstituierendes Merkmal *religiöser* Praxis zu sehen.

¹⁵⁷ Dazu ist noch anzumerken, dass normative Aussagen in Syrien – öfter als im deutschen Sprachraum – als deskriptive formuliert werden: Die normative Vorstellung, dass ein sakraler Platz von Angehörigen jeder Religionsgemeinschaft besucht werden *sollte*, wird von den Syrern oftmals als Feststellung in Form eines Ist-Satzes formuliert. Nicht zuletzt ist die Diskrepanz zwischen dem Behaupteten und dem von mir Beobachteten auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass ich selbst oft als „christlicher Pilger aus dem fernen Ausland“ wahrgenommen wurde und man zu diesem „Gast“ freundlich sein wollte.