



## “*Kullnā miṭl ba‘d*”!

### Heilige Orte, ethnische Grenzen und die Bewältigung alltäglicher Probleme in Syrien

Gebhard Fartacek

**Abstract.** – “*Kullnā miṭl ba‘d*” – We are all equal! This saying refers to the interaction of different ethnic-religious communities (Sunnites, Christians, Alawites, Druzes) at local sanctuaries, which I encountered during my ethnographic field research in the Middle East. This article focuses on the cognitive construction of holy places and its relation to collective identities in the present-day Arab Republic of Syria. My argument is that statements in the sense of *Kullnā miṭl ba‘d* are an outcome of the theoretical construction of holy places in the context of *baraka*. It is mainly an epistemological way of thinking the sacred which is commonly shared by members of all the different ethnic-religious communities – within the little tradition. [*Syria, holy places, pilgrimage, popular Islam, conflict resolution*]

**Gebhard Fartacek**, Mag. Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Lektor am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien sowie an der Pädagogischen Hochschule Wien. – Forschungsschwerpunkte: Kosmologien und religiöse Glaubenssysteme im Nahen Osten, Bewältigung von Ungewissheit, lokale Zeit- und Raumkonzeptionen. – Publikationen: siehe zitierte Literatur.

“Das Heiligtum Nabī Hābīl [Prophet Abel, Anm. d. Verf.] erhebt sich weithin sichtbar am äußersten Rande einer 200 m hohen Felswand an der Südseite des Tales, gerade oberhalb des Dorfes Sūq Wādī Barada ..., in welchem auch der Grabwächter wohnt. Hinter dem Dorfe verengt sich das Tal zu einer Schlucht, jenseits derselben ein schmaler Fußpfad, der längs eines sandigen Hanges zum Heiligtum hinaufführt. Von der Wegabzweigung bis zum Gipfel braucht man ungefähr eine halbe Stunde. Oben angelangt genießt man einen umfassenden Blick über das Flußtal und die im

Norden in Richtung auf den Antilibanon langsam ansteigenden Höhenzüge. Der Grabwächter, der uns zu dem gewöhnlich verschlossenen Heiligtum hinaufführte, erzählte uns die Ursprungslegende in folgender Fassung: Nachdem Kain seinen Bruder erschlagen hatte, trug er ihn vierzig Jahre lang auf den Schultern über die Berge, da er keinen Platz fand, wo er den Leichnam bestatten konnte. Da kamen zwei Vögel vom Himmel, von Gott gesandt; der eine davon tötete den anderen, trug ihn dann in die Höhle, wo er ein Loch scharrte und ihn begrub. Dies nahm Kain als Fingerzeig Gottes und tat mit Abel das gleiche” (Kriss und Kriss-Heinrich 1960: 224).

Im Rahmen einer breit angelegten Untersuchung zu den “Pilgerstätten in der syrischen Peripherie” (Fartacek 2003) hatte ich im Sommer 1996 erstmals Gelegenheit, die legendenumwobene Bergkuppe im Barada-Tal persönlich aufzusuchen. Als ich mich dem drusischen Heiligtum näherte, konnte ich mein Staunen kaum verbergen, denn ich hatte die oben zitierte Beschreibung der beiden Volkskundler Kriss und Kriss-Heinrich im Kopf, die den Ort in den späten Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts besucht hatten und ihn tendenziell als romantisch, einsam und verlassen, charakterisierten. Zwar ist die Grabkammer mit der weißen Kuppel und dem sieben Meter langen Grab Abels noch relativ unverändert erhalten geblieben, doch ist rundherum inzwischen ein Gebäudekomplex entstanden, der für zwei- bis dreihundert Pilger genug Raum zur Übernachtung bietet. Gleich eine ganze Reihe von neu

errichteten Aufenthaltsräumen, Küchen, Schlachtplätzen, sanitären Einrichtungen und dazu die parkenden Busse vor der Pilgerstätte bildeten einen bizarren Kontrast zur landläufigen Annahme, dass es sich beim volksreligiösen Pilgerwesen um ein Überbleibsel vergangener Zeiten handelt, das heute seine Bedeutung längst verloren hätte.

Wie ich mich im Zuge meiner ethnologischen Feldforschungen<sup>1</sup> überzeugen konnte, war der Ausbau der Grabanlage von Abel im Jahre 1996 noch keineswegs abgeschlossen, im Gegenteil: Die Pilgerstätte wurde seither von Jahr zu Jahr räumlich erweitert und mittlerweile ist sie auch im Cyberspace präsent (siehe dazu beispielsweise die Einträge im Internetportal Youtube, Stichwort: Nabi Habil).

Die Grabanlage von Abel ist kein Einzelfall. Vielmehr lassen sich im überdimensionierten Ausbau dieser Pilgerstätte eine ganze Reihe gegenwärtiger Trends festmachen, die für das lokale Pilgerwesen im Nahen Osten zu Beginn des 21. Jahrhunderts charakteristisch sind. Diesen Entwicklungen auf den Grund zu gehen ist das Ziel des vorliegenden Artikels. Dabei soll insbesondere das Potential heiliger Orte für die Bearbeitung von intra- und interpersonellen Konflikten thematisiert werden. Welche Rolle etwa spielen heilige Orte für individuelle und kollektive Identitätskonstruktionen? Sind sie für die Pilger so etwas wie lokale Identitätsmarker? Fungieren sie als Symbole ethnischer Abgrenzung, oder sind sie gar "Bruchzonen" zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften?

Zur Explikation dieser Fragestellungen werden im vorliegenden Artikel zunächst Aspekte der ethnischen Heterogenität in der heutigen Arabischen Republik Syrien beleuchtet und ein geraffter Überblick über die größten Religionsgemeinschaften gegeben. Im Zuge dessen werden auch Symbole und Tabus erwähnt, die der gegenseitigen religiösen bzw. ethnischen Abgrenzung dienen. Es folgt ein ethnografischer Teil, in dem Rituale der Vermittlung (Gott ↔ Mensch) fokussiert werden, wie sie an den syrischen Pilgerstätten rezent vollzogen werden. Im Blickwinkel steht dabei das gemeinsam ge-

teilte Wissen über diese rituellen Handlungen sowie die ideelle Bedeutung heiliger Orte. Die Ausführungen zu den lokalkulturellen Konzeptionen von *baraka*, der sogenannten Segenskraft Gottes, und zum Gelübdewesen münden schließlich in eine theoretische Analyse. Unter Bezugnahme auf die sozialanthropologische Theorienbildung wird der Frage nachgegangen, welche konkreten Indikatoren dafür sprechen, dass die lokalen Pilgerstätten in der heutigen Arabischen Republik Syrien innerethnische und/oder interethnische Kontaktzonen bilden.

### **Ethnisch-religiöse Gemeinschaften in der Arabischen Republik Syrien**

Der gesamte Großraum Syriens, das sogenannte Bilād aš-Šām,<sup>2</sup> ist von äußerst hoher ethnischer Heterogenität gekennzeichnet. Sowohl die unterschiedlichen Sprachen als auch die unterschiedlichen Religionen bzw. Religionsgemeinschaften sind als ethnische Identitätsmarker relevant.

In der heutigen Arabischen Republik Syrien, wo die Feldforschungen größtenteils durchgeführt wurden, wird neben arabisch bzw. arabischen Dialekten auch kurdisch, aramäisch, armenisch, türkisch und tscherkessisch gesprochen. Nach Schätzungen von Wirth (1971), Dam (1996) und Rotter (1999) bekennen sich rund 70 % der Gesamtbevölkerung zum sunnitischen Islam und 13 % zum Christentum. Der Anteil der Alawiten beträgt ca. 12 %, der Anteil der Drusen etwa 3 %. Dazu kommen noch kleinere Gruppen wie die Ismailiten (ca. 1 %), die 12'er Schiiten (unter 1 %) oder die Yeziden (unter 1 %).

Die kartografische Darstellung zur Verbreitung der zahlenmäßig größten Religionsgemeinschaften auf der nächsten Seite führt uns die ethnisch-religiöse Heterogenität der Arabischen Republik Syrien deutlich vor Augen. Die Karte wurde in Anlehnung an Wirth (1971: Karte 8) erstellt und von mir modifiziert und erweitert (Fartacek 2010: 50).

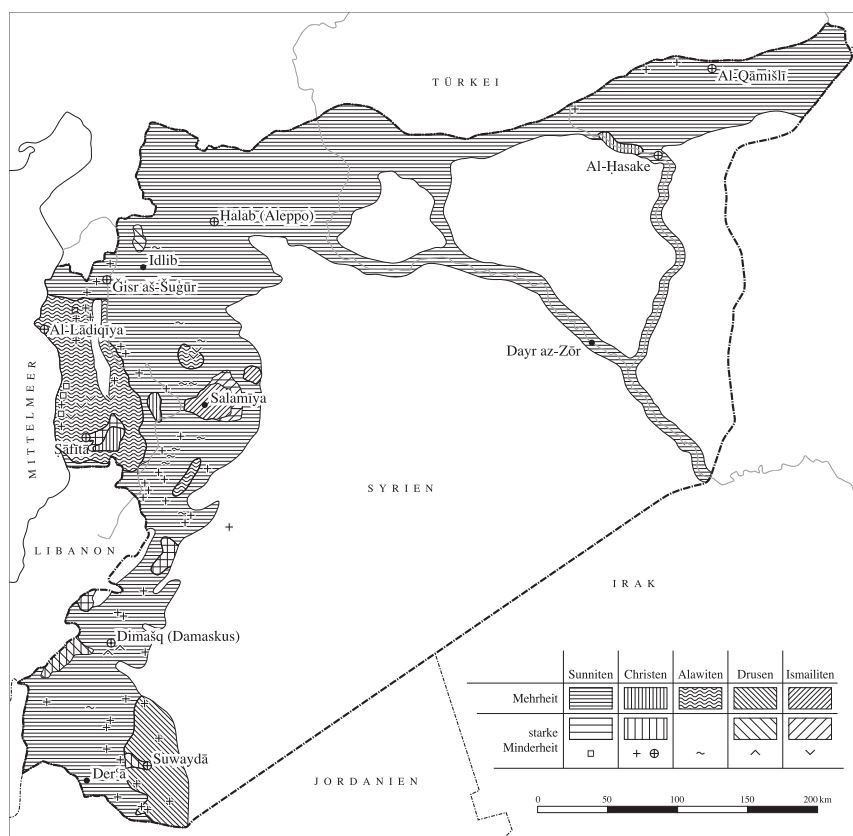
Auf die vier größten angesprochenen Religionsgemeinschaften möchte ich im Folgenden etwas näher eingehen. Dabei sollen primär Fragen der gelebten Religion, respektive des lokalen Pilgerwesens, sowie Aspekte des alltäglichen Zusammenlebens dieser Gruppen und deren Abgrenzungen beleuchtet werden:

Im sunnitischen Islam bzw. unter den Sunniten (*sunnī* pl.: *sunniyūn*) gilt das Pilgern zu lokalen Heiligtümern, insbesondere zu sogenannten Natur-

1 Das Gesamtausmaß der themenrelevanten Feldforschungen betrug 18 Monate, die Erhebungen wurden über einen längeren Zeitraum verteilt, in den Jahren 1996–2007, durchgeführt. Datenerhebung, Datenerfassung und Datenanalyse erfolgten gemäß dem Approach der Fallrekonstruktion (vgl. Fartacek 2010: 36–54). Mein besonderer Dank gilt dem Institut Français d'Études Arabes de Damas (IFEAD), welches mir den Status eines assoziierten Forschers zuerkannte. Bedanken möchte ich mich auch bei meiner eigenen Forschungsstätte, der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW), namentlich beim Direktor des Instituts für Sozialanthropologie, Andre Gingrich, der meinen Forschungen stets wohlwollend und unterstützend zur Seite stand.

2 Die Transkription von arabischen Begriffen, Orts- und Eigennamen, folgt weitgehend den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).

**Karte:** Kartographische Darstellung zur Verbreitung der größten Religionsgemeinschaften in Anlehnung an Wirth (1971: Karte 8)



heiligtümern, als etwas typisch “Volksreligiöses”, was sowohl von den Vertretern des Orthodoxen Islams als auch von islamistisch orientierten Gruppen bisweilen heftig kritisiert wird. Die Idee, dass es auf Erden bestimmte Orte oder Gegenstände gibt, die “heiliger” sind als der (profane) Rest der Welt, sei eine unzulässige Neuerung (*bid‘a*) und würde der monotheistischen Glaubensdoktrin zuwider laufen – so die Kritiker. In Syrien sind sich die Sunniten dieser Spannungen in ihrer Religionsgemeinschaft durchaus bewusst. Analog des sozialanthropologischen Konzepts der Großen und Kleinen Tradition (*great tradition vs. little tradition*; Gellner 1969) wird in emischer Perspektive zwischen *dīn rasmī* (wörtlich: die offizielle Religion) und *dīn ša‘bī* (wörtlich: die Religion des Volkes) unterschieden. Wenn im vorliegenden Artikel allgemein von “den Sunniten” die Rede ist, so bezieht sich dies – wenn nicht anders angegeben – auf den Kontext der Kleinen Tradition.

Im Gegensatz dazu scheint das lokale Pilgerwesen unter den syrischen Christen (*masīḥī*, pl.: *masīḥīyūn*) weniger Kontroversen hervorzurufen. Die christliche Bevölkerung gliedert sich in mehrere unterschiedliche Konfessionen: Die beiden größten Konfessionen sind die griechisch-orthodoxe (*ar-rūm*

*al-ūrṭūduks*) Kirche sowie die mit Rom unierte griechisch-katholische (*ar-rūm al-kāṭūlik*) Kirche. Die Anhänger dieser beiden christlichen Konfessionen zeichnen sich innerhalb der syrischen Bevölkerung durch ein vergleichsweise hohes Bildungsniveau aus, wobei vor allem die Griechisch-Katholischen stark westlich orientiert sind (Rotter 1999: 25). Dazu kommen die syrischen Armenier, die heute in drei Kirchen gespalten sind (*al-arman al-ūrṭūduks*, *al-arman al-kāṭūlik*, *al-arman al-burūtistānt*) sowie die westsyrische Kirche, die ihre Wurzeln im frühen orientalischen Christentum hat und sich ihrerseits in die syrisch-orthodoxe (*as-sūrīyān al-ūrṭūduks*) und die syrianische bzw. syrisch-katholische (*as-sūrīyān al-kāṭūlik*) Kirche gliedert. Darüber hinaus gibt es auch noch weitere Konfessionen von geringerer Größe, wie beispielsweise die Maroniten, die ihr Zentrum im heutigen Libanon haben. Die Beziehungen zwischen den einzelnen christlichen Gemeinden sind nicht immer die besten, in Damaskus beispielsweise grenzen sich die Anhänger der verschiedenen Kirchen bisweilen sehr deutlich voneinander ab. Wenn es jedoch um die Abgrenzung zu Sunniten, Alawiten, Drusen oder Ismailiten geht, dann verfügen die syrischen Christen über ein sehr hohes Zusammengehörigkeitsgefühl. Diese unter-

schiedlichen Identitätsebenen werden auch in den Siedlungsstrukturen deutlich. Die syrischen Christen leben – nach konfessioneller Zugehörigkeit gegliedert – in weitgehend geschlossenen christlichen Siedlungsgebieten, die sich primär im Ḥawrān, im Qalamūn-Gebirge, im südlichen Lādiqīya-Gebirge, in der al-Ġazīra sowie in den städtischen Zentren Damaskus und Aleppo befinden (vgl. Karte).

Die Glaubensgemeinschaft der Drusen (*durzī*, pl.: *durūz*) geht zurück auf eine Abspaltung von den Ismailiten, welche zur Zeit der Fatimiden, um 1000 nach Christus, in Kairo stattgefunden hat. Bald heftigen Verfolgungen ausgesetzt, konnte sich das Drusentum lediglich im südlichen und zentralen Libanon sowie im syrischen Ḥawrān bzw. im sogenannten Drusen-Gebirge behaupten – wo sie auch heute noch ihr Hauptsiedlungsgebiet haben (Halm 1988: 222). Bei den Drusen handelt es sich um eine gnostische Religionsgemeinschaft, in der nur eine kleine Gruppe von “Wissenden” (*‘āqil*, pl.: *‘uqqāl*) Zugang zu den heiligen Schriften hat. Die große Mehrheit der “Unwissenden” (*ġāhil*, pl.: *ġuhhāl*) ist mit dem “Geheimwissen” der eigenen Religion nur bedingt vertraut. Die Drusen grenzen sich stark von den Sunniten ab – was äußerlich unter anderem dadurch sichtbar wird, dass Frauen unverschleiert in der Öffentlichkeit auftreten und auch die sunnitischen Speisetabus nicht eingehalten werden (Schweinefleisch, Alkohol, oder das Fasten im Ramadan).

Ähnliches gilt auch für die Alawiten (*‘alawī*, pl.: *‘alawīyūn*; in der abendländischen Literatur auch Nusairier genannt), deren historische Entwicklung nicht restlos geklärt ist. Wahrscheinlich ist diese Religionsgemeinschaft im 7. Jahrhundert nach Christus in Bagdad entstanden, im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts mussten sie vor der Unterdrückung durch die Abbasiden aus dem Irak fliehen. Zunächst ließen sich die Alawiten im Norden der heutigen Arabischen Republik Syrien nieder, sie mussten jedoch dort bald dem sunnitischen Druck weichen und zogen sich schließlich in die schwer zugängliche Bergwelt des Lādiqīya-Gebirges zurück (Halm 1988: 190; vgl. Douwes 2010). Die Alawiten grenzen sich im Alltagsleben von den anderen Religionsgemeinschaften durch gewisse Begrüßungs- und Verabschiedungsrituale sowie durch die Einhaltung bestimmter Speisetabus ab (beispielsweise durch das Verbot, das Fleisch weiblicher Tiere zu essen). Wie bei den Drusen bestehen Elemente einer Geheimreligion, die sich etwa darin äußern, dass die heiligen Bücher nicht allen Gläubigen (respektive den Frauen) zugänglich sind und gleichzeitig nicht außerhalb der Religionsgemeinschaft verbreitet werden dürfen (Freitag 1985: 1–112; siehe dazu auch Halm 1982).

Alawiten und Drusen unterscheiden sich von der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung durch folgende Merkmale: Sie glauben – wenn auch in etwas unterschiedlicher Weise – an die Reinkarnation der menschlichen Seele. Kommt jemand gewaltsam zu Tode, so wird er in der Regel als Kind wiedergeboren, in vielen Fällen kann er sich an sein vorangegangenes Leben erinnern. Auch unter alawitischen Frauen ist die Verschleierung in der Öffentlichkeit nicht üblich, was im Kontext kollektiver Identitätskonstruktionen als Symbol ethnischer Abgrenzung bzw. als Ethnonym (sensu Hackstein 1989) interpretiert werden kann. Und: Sowohl im Gebirge der Alawiten als auch in jenem der Drusen gab es bis in die jüngste Gegenwart keine Moscheen mit Minaretten – wohl aber zahlreiche lokale Heiligtümer, die sich meist an topografisch markanten Bergkuppen befinden.

Das Zusammenleben von Sunniten, Christen, Drusen und Alawiten war im Laufe der Geschichte immer wieder von blutigen Konflikten überschattet. Wenn man jedoch heute in die Arabische Republik Syrien reist, so findet man dort ein Klima der gegenseitigen Toleranz und des Respekts vor Andersgläubigkeit. Das rezente Syrien ist ein gutes Beispiel dafür, dass ethnisch-religiöse Minoritäten eines Nationalstaates nicht immer unterdrückt oder marginalisiert sein müssen. Im Gegenteil: Vor allem die Alawiten – aber auch die Drusen und Christen – genießen im staatlichen Gefüge eher Privilegien, als dass ihnen die Zugehörigkeit zu einer dieser religiösen Minderheiten zum Nachteil gereichen würde.

Im Vergleich zu anderen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens trifft man in Syrien nur sehr selten auf religiöse Eiferer, die den Fremden vom “wahren Glauben” überzeugen wollen. Dies hat damit zu tun, dass die Mitgliedschaft zum Drusentum oder zum Alawitentum definitiv *nicht* frei wählbar ist. Mit Abstrichen gilt dies auch für das Christentum und den sunnitischen Islam. Alle diese Gruppen sind – zumindest normativ betrachtet – streng endogam! Wenn im Alltagsleben das Endogamiegebot verletzt wird, oder in welcher auch immer gearteten Form Gefahr läuft, verletzt zu werden, dann geht dies stets mit heftigen Konflikten einher, die bisweilen gewaltsam ausgetragen werden. Das Gebot, dass die potentiellen Heiratspartner derselben Religionsgemeinschaft angehören müssen, kann grundsätzlich nicht durch das “Manipulieren” von Genealogien (*structural amnesia*) oder durch das Durchführen einer Adoptivheirat (*ambil anak*) umgangen werden.

Sieht man von einigen Ausnahmen ab, so kann grundsätzlich davon ausgegangen werden, dass Drusen, Alawiten, Christen und Sunniten räumlich

voneinander getrennt wohnen und in ihren alltäglichen Interaktionen – abgesehen von geschäftlichen Kontakten – eher unter sich bleiben.

In diesem Umfeld stellt sich nun die Frage, welche Rolle volksreligiöse Konzeptionen im Allgemeinen, und heilige Orte im Speziellen, für kollektive Identitätskonstruktionen und Interaktionen zwischen den einzelnen Gruppen spielen. Diese Frage erscheint umso spannender, als in den Gesprächen und Interviews, die ich mit Pilgern und Grabwächtern führte, mir immer wieder sinngemäß versichert wurde, dass die jeweilige Pilgerstätte von Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften gleichermaßen besucht werde. Darüber hinaus habe ich in meinen Untersuchungen zahlreiche Belege dafür finden können, dass in der Frage der ideellen Konstruktion heiliger Orte zwischen den einzelnen ethnisch-religiösen Gruppen sehr hohe Übereinstimmungen bestehen.

### Konstituierende Merkmale heiliger Orte als gemeinsam geteiltes Wissen

Was sind die Bedingungen, die ein Platz erfüllen muss, um als heilig klassifiziert zu werden? Diese Frage stellte ich sowohl sunnitischen als auch alawitischen, drusischen und christlichen Pilgern und (Grab-)Wärtern an den heiligen Orten. Übereinstimmend wurden die folgenden fünf Aspekte thematisiert (Fartacek 2003: 151 ff.):

1. “Naturbedingte topografische Besonderheiten und Auffälligkeiten im Landschaftsbild” sind für jeden heiligen Ort charakteristisch. Dabei kann es sich ebenso um bizarre Baumgruppen handeln wie um eindrucksvolle Höhlen. Auch heiße – oft schwefelhaltige – Quellen, besondere Felsformationen und seltsam gefärbtes Erdreich gelten dafür als prädestiniert. Schließlich befindet sich eine Vielzahl der Pilgerorte in kulturhistorisch als wertvoll erachteten Ruinen oder in deren unmittelbarer Umgebung sowie auf markant erscheinenden Berggipfeln. Der heilige Ort hebt sich auf diese Weise von der profanen Umgebung deutlich ab, weil er schon rein optisch eine Besonderheit darstellt.
2. Jeder heilige Ort ist mit einer oder mit mehreren konkreten “mythologischen Legenden” verknüpft, die darüber Aufschluss geben, was es mit dem Ort auf sich hat und in welchem sinnstiftenden Zusammenhang die jeweiligen topografischen Besonderheiten stehen. Über diese mythologischen Legenden wird der Ort einer metaphysischen Person zugeordnet.

3. Jeder heilige Ort hat seinen “Besitzer” (*ṣāhib al-makān*), der dort in übernatürlicher Form präsent (*mawḡūd*) ist. Dabei kann es sich ebenso um einen lokalen Heiligen handeln, der erst vor relativ kurzer Zeit von seinem irdischen Dasein abberufen wurde, wie um historische Persönlichkeiten, insbesondere alttestamentliche oder auch andere islamische Propheten. Die Anwesenheit des Besitzers bezieht sich nicht auf seine leiblichen Überreste, sondern auf seinen “(Lebens-)Geist” (*rūḥ*).
4. Neben dem *rūḥ* des *Ṣāhib al-makān* ist auch das Vorhandensein von *baraka*, der Segenskraft Gottes, unabdingbar mit dem Wesen heiliger Orte verbunden. *Baraka* wird als übernatürliche Kraft begriffen, die von Gott (*al-mubārīk*) ausgeht. Sie manifestiert sich an heiligen Orten (*amākin mubāraka*) und überträgt sich dort auf die hilfesuchenden Menschen.
5. Last but not least: Pilger und Grabwächter betonten von sich aus, dass jeder heilige Ort eine gewisse Mindestanzahl von Menschen benötige, die ihn als solchen anerkennen. Das heißt, der Ort muss “für die religiöse Praxis relevant” und gesellschaftlich akzeptiert sein.

Diese fünf Bedingungen wurden von Sunniten, Christen, Alawiten und Drusen gleichermaßen genannt, als ich mich nach dem Wesen heiliger Orte bzw. nach deren Eigenschaften erkundigte. Zur angesprochenen metaphorischen Assoziation von heiligen Orten mit bestimmten metaphysischen Entitäten ist anzumerken, dass man heute an den meisten (aber nicht an allen!) Pilgerstätten auch ein Grab (*qabr*, pl.: *qubūr*) der jeweiligen mythologischen Persönlichkeit(en) vorfindet. Eine von mir durchgeführte systematische Analyse des vorhandenen schriftlichen Quellenmaterials ergab, dass in vielen Fällen die Gräber an den Pilgerorten erst in den letzten Jahren oder Jahrzehnten neu hinzugekommen sind (vgl. Fartacek 2007a). Von den Pilgern wurde mir in den Interviews immer wieder übereinstimmend versichert, dass es sich bei den Gräbern – soweit vorhanden – nur um ein materielles Symbol (*ramz maddī*) für die Anwesenheit des *Ṣāhib al-makān* handle; es gehe dabei nicht um seine Knochen oder andere leibliche Überreste! In den rural geprägten Gebieten der heutigen Arabischen Republik Syrien bzw. im Bereich der gelebten Religion fand ich keine Belege dafür, dass es in dieser Frage zwischen den einzelnen christlichen Konfessionen signifikante Unterschiede geben würde, wie dies etwa Glenn Bowman (2000) für bestimmte Heiligtümer in Jerusalem beschrieb.

Interessant ist die Tatsache, dass die Pilger und (Grab-)Wärter, unabhängig davon welcher Religi-

ongemeinschaft sie angehörten, in der Beantwortung meiner Frage nach den konstituierenden Merkmalen heiliger Orte immer wieder darauf pochten, dass ein Ort nur so lange ein *heiliger* Ort sei, als Leute dort hin pilgern um den Šāḥib al-makān zu besuchen, um der *baraka* habhaft zu werden oder um dort Gelübde abzulegen oder einzulösen. Dass in den Interviews diese Praxisrelevanz als eine Grundvoraussetzung thematisiert wurde ist insofern bemerkenswert, als damit einer objektivistischen Interpretation einer "Heiligkeit des Ortes an sich" – auch in emischer Sichtweise – eine klare Absage erteilt wird. Zugleich verweisen diese Statements auch auf die lokalkulturellen Erklärungsansätze, *warum* heilige Orte aufgesucht werden.

Egal ob man an den heiligen Orten mit Sunniten, mit Christen, mit Alawiten oder mit Drusen spricht: Stellt man die Frage, welche "Motivationen" die Menschen haben, den oft langen Weg der Reise auf sich zu nehmen, um hierher zu kommen, so werden im wesentlichen zwei Aspekte thematisiert. Erstens: "Allen Menschen geht es primär um die Erlangung von *baraka*!" Und zweitens: "Die meisten Menschen würden vor allem deshalb hier her kommen, um Gelübde abzulegen, oder um die abgelegten Gelübde hier wieder einzulösen!" Auf diese beiden Hauptmotivationen des Pilgerns soll nun im Folgenden etwas ausführlicher eingegangen werden. Sie bilden letztlich den Schlüssel zur Beantwortung der forschungsleitenden Fragestellungen nach Konfliktbewältigung, Ethnizität und der Konstruktion heiliger Orte im heutigen Syrien.

### *Baraka*

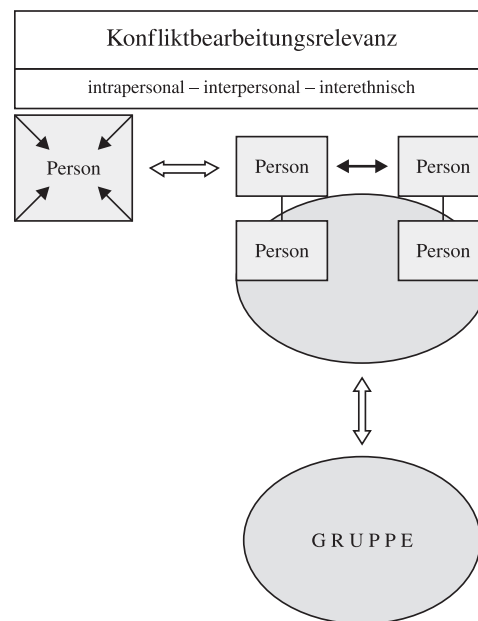
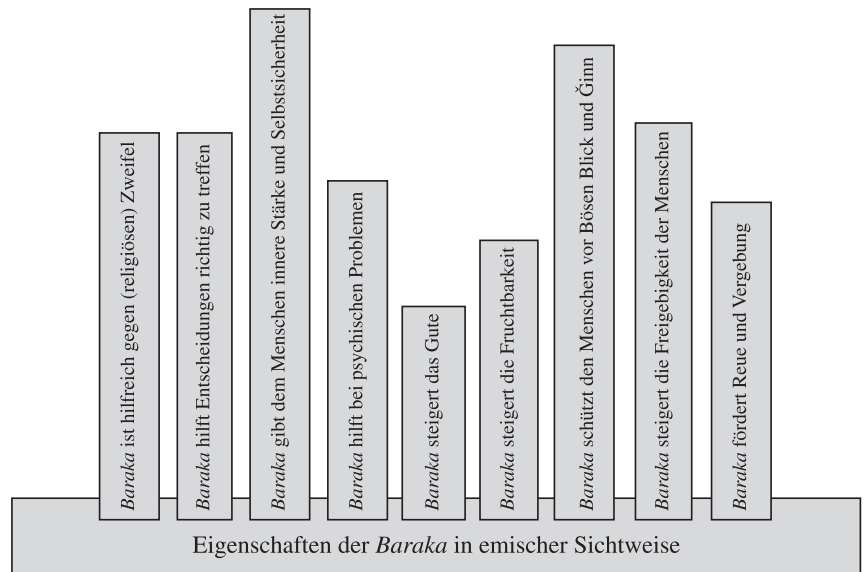
Ziel jeder Pilgerfahrt ist es, *baraka* zu erhalten. *Baraka* ist eine göttliche Kraft, die den Menschen sowohl in der alltäglichen Lebensbewältigung als auch in besonderen Problemsituationen ganz entscheidend helfen kann (siehe Abb. 1). In der Übertragung der *baraka* auf den Menschen wird den heiligen Orten eine besondere Bedeutung zuteil: Die *baraka* wird dort im Rahmen von mythologischen Legenden und topografischen Besonderheiten kontextualisiert und "geerdet". Den lokalkulturellen Konzeptionen entsprechend wird dem Šāḥib al-makān am heiligen Ort eine Vermittlerrolle zuteil, die sich sowohl auf die religiöse Kommunikation zwischen Mensch und Gott als auch auf unterschiedliche Formen der sozialen Interaktion der Menschen untereinander bezieht.

Schon durch die bloße Anwesenheit am heiligen Ort erhalten die Menschen *baraka*. Will man jedoch

die Übertragung der *baraka* optimieren, so ist der Vollzug bestimmter Pilgerrituale unerlässlich.

- a) Ausgehend von der Annahme, dass sich am heiligen Ort "alles" mit *baraka* aufladen würde, hinterlassen Pilger manchmal ein persönliches Kleidungsstück in der Grabkammer. Nach einigen Wochen holen sie sich ihr Kleidungsstück wieder ab, ziehen es an – und werden auf diese Weise der *baraka* habhaft. Während dieses Ritual vor allem den Akt der Kommunikation des einzelnen Pilgers mit dem Šāḥib al-makān unterstreicht, wird bei anderen Ritualen der *baraka*-Übertragung auch die soziale Interaktion der Pilger untereinander greifbar:
- b) In der griechisch-orthodoxen Georgskirche in Ezra<sup>c</sup> ist es beispielsweise üblich, ein Bild des Heiligen – meist dargestellt ist der heilige Georg, wie er den Drachen besiegt – in der Grabkammer zu hinterlassen. Im Gegenzug nimmt man ein Bild, welches bereits längere Zeit hier lagerte und sich mit *baraka* aufgeladen hat, mit nach Hause. Dieses reziproke Austauschverfahren bildet den Kern eines Pilgerrituals, bei dem es strukturell betrachtet nicht nur um die individuelle Kommunikation mit Gott bzw. mit dem Šāḥib al-makān geht, sondern auch um die soziale Interaktion der Pilger untereinander. Diese erfolgt nicht *face-to-face*, jedoch umso eindringlicher. Man nimmt das "heilige Bild" welches ursprünglich "ein Fremder" besaß mit nach Hause – und überlässt das eigene "heilige Bild" jemand anderem.
- c) *Baraka* wird zudem durch das gemeinsame Einnehmen einer Pilgermahlzeit am heiligen Ort übertragen. Auch in diesem Fall wird dem sozialen Akt des Gebens und Nehmens wichtige Bedeutung beigemessen.
- d) Als besondere *baraka*-Träger gelten Süßigkeiten (*ḥelwān*), die bei bestimmten Anlässen an heiligen Orten verzehrt werden. Der Rest wird anschließend mit nach Hause genommen und verschenkt.
- e) An manchen Pilgerstätten Syriens findet man spezielle Rollsteine, die als besonders *baraka*-haltig gelten. Durch das Wälzen der Steine am Körper kommt es zur Übertragung von *baraka*, wobei sich die Pilger meist gegenseitig behandeln.
- f) Schließlich ist noch das individuelle oder kollektive Umrunden, Berühren und Küssen des Heiligengraves zu erwähnen, ein allseits bekanntes Ritual welches obligatorisch gleich zu Beginn bei Eintreffen am heiligen Ort vollzogen wird und der Begrüßung des Šāḥib al-makān gilt.

**Abb. 1:** *Baraka* schafft günstige Bedingungen für die Bearbeitung von intrapersonalen, interpersonalen und interethnischen Konflikten .



In den hier erwähnten rituellen Handlungen, die der *baraka*-Übertragung dienen, bestehen zwischen Sunniten, Christen, Alawiten und Drusen kaum Unterschiede. Dasselbe gilt auch für die ideelle Konzeption der *baraka* und ihrer positiven Auswirkung für den Menschen.

Der *baraka* wird in esoterischer Sichtweise beschrieben, dass sie dem Menschen innere Stärke und Selbstsicherheit verleiht und ihm hilft, in Problem- oder Konfliktsituationen die richtige Entscheidung zu treffen. *Baraka* hilft aber auch Zweiflern, feste Überzeugungen aufzubauen, fördert Reue und Vergebung und insgesamt das Gute im Menschen. Ferner hilft sie Kranken und Kinderlosen, schützt

generell vor Unheil, insbesondere vor dem Einfluss gefährlicher Dämonen, dem Bösen Blick und der Schwarzen Magie.

Mit diesen Eigenschaften wird implizit auch das Potential der *baraka* für intra- und interpersonelle Konfliktbearbeitung angesprochen. Hier spielt *baraka* insofern eine besonders wichtige Rolle, als sie – gemäß esoterischer Konzeptionen – bei der Problem-, Wert- und Zielklärung sehr hilfreich ist. *Baraka* ist also aus Sicht der Pilger notwendig, um mit sich selbst, mit den Mitmenschen und mit Gott wieder ins Reine zu kommen.

Bezogen auf “lebende Heilige” wird in anderen islamisch geprägten Gebieten vielfach davon

ausgegangen, dass *baraka* auch genealogisch vererbt werden kann (zu Marokko siehe beispielsweise Westermarck 1926; Gellner 1969). Eine solche Sichtweise hat jedoch innerhalb der lokalkulturellen Konzeptionen Syriens keine Alltagsrelevanz (Fartacek 2010: 186f.). Eine bestimmte genealogische Abstammung, die sich von besonders heiligen Vorfahren herleitet, bedeutet in Syrien nicht zwangsläufig, dass die betreffende Person in ihrem alltäglichen Leben mit mehr *baraka* ausgestattet ist als "normale" Menschen.

Diese Sichtweise entspricht bereits oben erwähnter Auffassung, dass das Heilige im lokalkulturellen Kontext Syriens nicht objektivistisch im Sinne einer "Heiligkeit an sich" verortet wird. Das Heilige ist weder Orten noch Personen "naturegegeben". Zwar sind topografische Besonderheiten ein wichtiges Indiz für die Heiligkeit eines Ortes, doch ohne mythologische Legenden, die den heiligen Ort als solchen ausweisen, ohne Zuordnung zu einem konkreten *Ṣāḥib al-makān* und ohne Pilger, die den Ort aus religiösen Motiven aufsuchen, wäre der Ort kein heiliger Ort. Im übertragenen Sinn gilt dies auch für menschliche Personen. Niemand besitzt "von Haus aus" *baraka*, vielmehr ist *baraka* eine Kraft, die von jedermann, egal welcher ethnisch-religiösen Gemeinschaft er anhängt, rituell erwerbbar ist.<sup>3</sup>

*Baraka* wird im lokalkulturellen Kontext Syriens nicht unveränderlich, sondern als dynamische Kraft konzeptualisiert, die auf konstituierende Weise in rituelle und zwischenmenschliche Interaktionen eingebettet ist. Sie ist eine Wunderkraft, die von Gott und dem *Ṣāḥib al-makān* ausgeht und gleichzeitig ihre Wirkung im Kontakt von Mensch zu Mensch steigert. So gesehen sind die an den heiligen Orten stattfindenden metaphysischen Interaktionen zwischen den Pilgern und den jeweiligen "Besitzern" untrennbar mit den sozialen Beziehungen der Menschen untereinander verbunden. Wie die weiteren Ausführungen noch zeigen werden, ist diese lokalkulturelle Konzeption der *baraka*-Übertragung und deren Steigerung sowohl für den innerethnischen Gruppenzusammenhalt relevant als auch für die ideelle Bedeutung heiliger Orte als Zentren der interethnischen Kommunikation.

3 Aus Sicht der sozialanthropologischen Theorienbildung erinnern diese emischen Modelle an Bourdieus Ausführungen zur sozialen Anerkennung (1997: 309ff.). Die erwähnten Rituale der *baraka*-Übertragung entsprechen dabei den beiden Durkheim'schen Prinzipien des religiösen Denkens: (1) die Welt des Religiösen ist kein besonderer Aspekt der empirischen Natur; (2) im religiösen Denken gilt der Teil für das Ganze (Durkheim 1981: 314).

## Gelübde

Neben der *baraka*-Übertragung sind heilige Orte in emischer Sichtweise vor allem auch für das Ablegen und Einlösen von Gelübden wichtig. Ein Gelübde im "nahöstlich-volksreligiösen" Sinn, ein sogenanntes *nadr* (pl.: *nudūr*), ist ein Versprechen, das ein Mensch üblicherweise in einer schwierigen Lebenssituation ablegt. Ausgangspunkt ist immer ein konkreter Wunsch nach Lebensverbesserung oder Heilung, wobei sich hinter diesem Begehren in der Regel größere persönliche Probleme verbergen.

Zum "Ablegen eines Gelübdes" begeben sich die Menschen gewöhnlich an einen heiligen Ort, um dort mit dem *Ṣāḥib al-makān* einen Vertrag (*ʿaqd*, pl.: *ʿuqūd*) abzuschließen. Dies geschieht mit den Worten: "*Nidrun ʿalay ...* – Ich gelobe ..., [z. B.] Wenn sich Person X für das, was sie mir angetan hat, entschuldigt und den Schaden wieder gut macht, dann werde ich hier am heiligen Ort ein Schaf zu opfern!"

Sobald das gewünschte Ereignis eintritt, muss das Versprechen unverzüglich eingelöst und ein Schaf geschlachtet werden. Es wird als besonders wichtig angesehen, dass der Vertrag in allen Einzelheiten geregelt ist. Das Gelübde muss eine genaue Angabe über den Wunsch und den Kontext des Wunsches ebenso enthalten wie Ort, Zeitpunkt und Inhalt der zu erbringenden Gegenleistung – denn ist ein Gelübde erst einmal abgelegt, sind Änderungen unter keinen Umständen mehr möglich. Mit anderen Worten: Derjenige, der ein Gelübde ablegt (*ṣāḥib an-nadr*) muss sich absolut im Klaren darüber sein, was er will bzw. welche Ereignisse eintreten müssen, damit der Wunsch als erfüllt gilt und die Einlösung seines Versprechens fällig wird.

Ein Gelübde wird in der Regel konditional verstanden (*ṣay' ṣarṭī*). Nur dann, wenn das Anliegen des *Ṣāḥib an-nadr* tatsächlich in Erfüllung geht, muss das Gelübde auch eingelöst bzw. das Opfer dargebracht werden. Andernfalls ist der *Ṣāḥib an-nadr* frei von jeder eingegangenen Verpflichtung (Fartacek 2003: 177–184).

Zur Besiegelung dieses Vertrags wird gerne ein Stoffstreifen an die Pilgerstätte geknotet: Der *Ṣāḥib an-nadr* und der *Ṣāḥib al-makān* sind somit an den Vertrag "gebunden". Zumindest an den Heiligtümern, die von sunnitischen Muslimen (im Rahmen der *little tradition*) besucht werden, findet man häufig diese sogenannten "Fetzenopfer". In allen möglichen, oft schillernden Farben sieht man sie schon von weitem. Manchmal schneiden sich die sunnitischen Pilger einen Stoffstreifen aus ihrem eigenen Kleidungsstück heraus, manchmal werden auch Schnüre oder Nylonsäcke an einen heiligen Baum

geknotet. Regional und bezogen auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften sind diese “materiel- len Zeugnisse von Gelübden durchaus unterschied- lich:

- a) Wird im Rahmen des Fetzenopfers ausschließ- lich “grüner Stoff” verwendet, so ist dies ein Hin- weis darauf, dass das Heiligtum vor allem von Alawiten frequentiert wird.
- b) Christen und Drusen verwenden “Stabkerzen” und hinterlassen diese in den Grabkammern. Die Länge der Kerze entspricht entweder der Kör- pergröße des Ṣāḥib an-naḍr oder der Länge des Körperteils, für den im Gelübde Heilung erbe- ten wird.
- c) 12’er Shiiten wiederum besiegeln ihr Gelüb- de häufig durch das “Anbringen eines Vorhang- schlosses” am Grab des Ṣāḥib al-makān oder in dessen Nähe.
- d) Vor allem an Pilgerstätten, die überwiegend von Christen besucht werden, ist es oft üblich, den genauen Inhalt des Gelübdes auf einer “Tafel” oder “in einem Buch schriftlich festzuhalten”.
- e) Unter Drusen – und manchmal auch unter Ala- witen – ist es vielerorts üblich, dass der Ṣāḥib an-naḍr ein “Foto” von sich selbst in der Grab- kammer hinterlässt. Oft findet man auch Fotos von Kindern oder gebrechlichen Personen, für die ein Gelübde abgelegt wurde, beispielsweise im Krankheitsfall.
- f) Eine Sonderform, die ich in dieser Form bislang nur an einer (einzigen) von Drusen verwalteten Pilgerstätte vorfinden konnte, ist das Hinterlas- sen von “Fetzenpuppen” im Zusammenhang mit Kinderlosigkeit. Die Puppen bleiben so lange in der Grabkammer, bis das Gelübde in Erfüllung geht und ein Kind geboren wird.
- g) Das Hinterlassen von “Papiertaschentüchern” oder Teilen davon (oft mit dem Personennamen des jeweiligen Pilgers versehen) ist wiederum ein materielles Zeugnis, welches als “typisch christ- lich” gilt.

Was das erwähnte Fetzenopfer betrifft, so gren- zen sich die Drusen von den anderen ethnisch-reli- giösen Gruppen unter anderem auch darin ab, dass sie eben keine Stofffetzen an “ihren” heiligen Or- ten hinterlassen würden, weil dies “nicht besonders schön sei”, wie ein drusischer Grabwächter einmal augenzwinkernd bemerkte. Die materiellen Zeug- nisse von abgelegten Gelübden können also auch als Symbole ethnischer Abgrenzung fungieren. Gleichwohl sind sich Drusen, Alawiten, Christen und Sunniten im volksreligiösen Kontext über die Grundstrukturen des Ablegens und EinlöSENS von

Gelübden einig: Es seien lediglich unterschiedliche Symbole, die alle zu respektieren sind und letztlich die gleiche Funktion hätten, lautete ein häufiges Statement in diesem Zusammenhang.

Alle Pilger – unabhängig von ihrer jeweiligen ethnisch-religiösen Affiliation – betonten in den In- terviews, dass das Ablegen eines Gelübdes keine leichtfertige Angelegenheit sei. Man müsse sich im Vorfeld sehr genau überlegen, wer für den Konflikt verantwortlich ist, worin das eigentliche Problem besteht und was man selbst zur Lösung des Pro- blems bzw. zur Erfüllung des Wunsches beitragen kann. Im Zuge der rituellen Handlung des Ablegens eines Gelübdes müsse man das Ziel der erhofften Veränderung ganz genau benennen und dieses zu- mindest mündlich formulieren. Aus sozialanthro- pologischer Perspektive ist diese Konkretisierung – das Sich-im-Klaren-darüber-Sein, was man genau will – bereits Teil einer produktiven Konfliktbear- beitung. In emischer Sichtweise trifft sie sich mit den Eigenschaften der *baraka*, welche den Men- schen bei der Problem-, Wert- und Zielklärung unterstützt.

Die geistige Auseinandersetzung mit dem je- weils Anderen spielt bezeichnenderweise auch bei der “Einlösung eines Gelübdes” eine ganz entschei- dende Rolle. Oft wird gelobt, ein Schaf zu schlach- ten und das Fleisch unter den Armen zu verteilen. Manchmal jedoch werden auch ideelle Gegenlei- stungen versprochen, die auf Selbsterniedrigung und/oder auf Fremdheitserfahrungen unmittelbar Bezug nehmen:

- a) Man gelobt zu Fuß zu einem heiligen Ort zu pil- gern und sich nach jedem Schritt niederzuknien.
- b) Man gelobt eine bestimmte Zeit lang betteln zu gehen. Meist wird ein sehr niedriger “symboli- scher” Geldbetrag festgelegt, den man erbettelt und dann dem Heiligtum spendet.
- c) Junge und ältere Männer geloben für eine gewis- se Zeitspanne ihr Haar nicht zu schneiden.
- d) Im Zusammenhang mit Kinderlosigkeit gelobt man, einem Kind ggf. einen Personennamen zu geben, der in der eigenen Religionsgemeinschaft unüblich ist (z. B. Muḥammad unter Christen oder Ğirĝis unter Sunniten).
- e) Oder man gelobt etwas zu tun, was als nicht nor- mal angesehen wird. Immer wieder wurde mir von Pilgern berichtet, dass es zur Einlösung ei- nes Gelübdes durchaus üblich wäre, zu einem Heiligtum zu pilgern, das von einer anderen eth- nisch-religiösen Gruppe verwaltet wird und wo es eher ungewohnt sei, dass Angehörige der eigen- en Religionsgemeinschaft hin pilgern.

Meinen eigenen empirischen Beobachtungen zufolge kommt das Pilgern zu den heiligen Orten der anderen nur relativ selten vor. Wenn es aber stattfindet, wird einem solchen Akt besondere Bedeutung beigemessen. Dies führt mich zum Kern meiner forschungsleitenden Fragestellung, nämlich ob die kognitive Konstruktion heiliger Orte und das damit verbundene Pilgerwesen eher Kontakte oder Brüche im Zusammenleben verschiedener ethnisch-religiöser Gruppen fördern?

### Heilige Orte als ethnisch-religiöse Identitätsmarker

Bereits im äußeren Erscheinungsbild einer Pilgerstätte wird deutlich, von welcher ethnisch-religiösen Gruppe sie verwaltet und überwiegend besucht wird. Zu den oben erwähnten unterschiedlichen materiellen Zeugnissen abgelegter Gelübde kommen noch eine Vielzahl weiterer Indizien, die einen heiligen Ort eindeutig (ethnisch) zuordenbar machen, wie etwa die Fünffarbenkombination grün-rot-gelb-blau-weiß (*al-ḥudūd al-kubarāʿ al-ḥamsa*) bei drusischen Heiligtümern, der landschaftsprägende Charakter sowie die besonders üppige Verwendung von Räuchermitteln bei alawitischen Heiligtümern; das Kreuz und das heilige Öl bei christlichen Heiligtümern; der *miḥrāb* (Gebetsnische) bei sunnitischen Pilgerstätten (wobei neuerdings – im Zuge von Renovierungsarbeiten – auch die alawitischen Grabkammern oft mit einem solchen ausgerüstet werden).

Die lokalen Heiligtümer in rural geprägten Gebieten der heutigen Arabischen Republik Syrien, egal von welcher Gruppe sie verwaltet und überwiegend frequentiert werden, weisen grundsätzlich keine eigenen Bereiche oder Räume für die Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen oder Religionen auf. Das gleiche gilt übrigens auch für etwaige geschlechtliche Trennungen in den Grabkammern, die mir nur in sehr seltenen Fällen aus dem städtischen Bereich bekannt sind (Sunniten, 12'er Schiiten).

Auch wenn in den Aussagen der Pilger immer wieder zum Ausdruck kommt, dass der jeweilige Ort für *alle* Religionsgemeinschaften ein heiliger sei (siehe dazu die weiteren Ausführungen), so wird gleichzeitig die Intention verfolgt, symbolische bzw. rituelle Unterschiede zwischen den Religionsgemeinschaften aufrecht zu erhalten. Beim Georgsgrab in Ezraʿ wurde ich zum Beispiel einmal von einigen anwesenden Christen klar darauf hingewiesen, dass sich nur die Muslime die Schuhe ausziehen würden – und ich als Christ sollte mei-

ne Schuhe tunlichst anlassen. Zugleich äußerten sich diese Christen über die sunnitischen Muslime und Drusen äußerst wohlwollend: Ja, sie alle würden hierher pilgern und das sei gut so und überdies ein zusätzlicher Beleg für die Heiligkeit des Platzes. Aber bei all der geäußerten Toleranz strebt man keine Nivellierung der rituellen Unterschiede zwischen den einzelnen ethnisch-religiösen Gruppen an.

Dass ein heiliger Ort von zwei oder mehreren unterschiedlichen Religionsgemeinschaften in demselben Ausmaß frequentiert wird, ist – meinen empirischen Erhebungen nach – eher eine seltene Ausnahme. Bei den meisten von mir untersuchten Stätten findet man eine Situation vor, in der – grob gesprochen – zumindest neun von zehn der jeweiligen Besucher der gleichen ethnisch-religiösen Gruppe verbunden sind. Umso mehr gilt es der Frage nachzugehen, warum interethnische Beziehungen an heiligen Orten von den Pilgern und Grabwächtern immer so stark betont werden und welche ideellen Konzeptionen sich hinter dem vielzitierten Ausspruch *Kullnā miṭl baʿḍ* [wir sind alle (gleich-)wertig] verbergen. Zur Beantwortung dieser Frage werden zunächst soziale Interaktionen an heiligen Orten thematisiert, die eher dem innerethnischen Gruppenzusammenhalt dienen.

### *Kullnā miṭl baʿḍ* als Ausdruck sozialer Integration und innerethnischer Gruppenkohäsion

“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 tief sinnige 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 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” (Fartacek 2003: 198 f.).

Eine typische Begebenheit aus der Pilgerpraxis, die vor dem Hintergrund zu sehen ist, dass Heiratsanbahnungen im Untersuchungsgebiet normalerweise

sehr reglementiert sind und stets von langer Hand geplant werden.

Übereinstimmend wurde mir immer wieder erklärt, dass die Bekanntschaften und Gespräche vor und nach dem religiösen Akt einen wesentlichen Bestandteil der Pilgerfahrt bilden. Die Kommunikation untereinander sei an heiligen Plätzen nachdenklicher und offener als anderswo. Die Pilgerstätte hätte etwas Verbindendes, man träfe hier auf Gleichgesinnte und die soziale Ungleichheit zwischen den einzelnen Pilgern träte in den Hintergrund. Dies sei nicht verwunderlich, denn vor Gott seien alle Menschen gleich(wertig): *Kullnā miṭl ba‘d!*

Orte teilten mir die Pilger mit, dass die heiligen Orte auch deshalb aufgesucht würden, um nach dem Stress des Alltags wieder zu sich selbst zu finden, um zu innerer Ruhe zu kommen. So erzählten mir zwei junge Männer, dass sie sich kurz nach dem festlich begangenen ‘Īd al-aḏḥā, dem islamischen Opferfest, für einige Tage in die heilige Höhle zurückgezogen hätten, um sich wieder zu sammeln. Hier in der Abgeschiedenheit sei es ihnen möglich, sich mit den wesentlichen Dingen des Lebens und künftigen Zielen auseinanderzusetzen.

Heilige Orte werden auch aufgesucht, um in Ruhe die eigene Situation zu überdenken und sich mit persönlichen Problemen auseinanderzusetzen. Wie mir die Pilger erklärten, sei es die am heiligen Platz vorhandene *baraka*, die ihnen helfe, bei Problemen und Konflikten zu tragfähigen Entscheidungen zu kommen.

Wenn ich meine persönlichen Gespräche mit Pilgern und die teilnehmende Beobachtung zur Kommunikation der Pilger untereinander Revue passieren lasse, so drängt sich unter konzeptioneller Perspektive zur Charakterisierung dieser Interaktionen das Konzept der *Communitas* von Victor Turner (1997; 2000) geradezu auf. In Übereinstimmung mit den lokalkulturellen Konzeptionen und meinen Beobachtungen ist Pilgern für ihn ein liminales Phänomen, welches die den Alltag bestimmenden sozialen Strukturen an den heiligen Plätzen aufhebt. Seine Ritualtheorie und sein Modell der *Communitas* werden bis heute kontrovers diskutiert, vor allem sein Universalismus wird bisweilen heftig kritisiert (zusammenfassend siehe vor allem Eade and Sallnow 2000). Sowohl die theoretische Kritik von John Eade und Michael Sallnow, als auch die von ihnen in einer Sekundäranalyse referierten empirischen Forschungsergebnisse zum Pilgern sind hinreichende Belege dafür, dass Turners universalistischer Anspruch bezüglich seiner Modelle zu Ritual und *Communitas* nicht haltbar ist. Doch im Kontext meiner Überlegungen ist diese Diskussion nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Vielmehr geht

es mir darum, anhand eines dafür brauchbaren Modells möglichst konkret und theoriegeleitet die soziale Kommunikation der Pilger untereinander unter die Lupe zu nehmen.

Kontrastierend zu orthodoxen sozialstrukturellen Modellen entwirft Turner die *Communitas* als einen Modus der Beziehung von *konkreten* Menschen zueinander und nicht als eine Beziehung zwischen unterschiedlichen Status- oder (sozialen) Rollenträgern. In seiner Argumentation beruft er sich dabei auf Bubers (2002) dialogische Beziehung, die er als existentielle, konkrete, unmittelbare und spontane Kommunikation beschreibt: “... what Buber (1958, 1961) has called ‘*das Zwischenmenschliche*’ ... is always a ‘happening,’ something, that arises in instant mutuality, when each person fully experiences the being of the other” (Turner 1997: 136).

Zur Verdeutlichung dessen, was spontane bzw. existentielle *Communitas* im Kontext lokaler Heiligtümer im heutigen Syrien bedeutet, möchte ich zwei Situationen schildern, denen ich immer wieder begegnete.

1.) Bei meinen Aufenthalten an einem heiligen Ort wurde ich häufig Zeuge dessen, was Buber (2002: 141 ff.) mit dem Begriff des “mitteilenden Schweigens” als eine Form der Zwiesprache bezeichnete. Pilger sitzen zu zweit oder in einer kleinen Gruppe beisammen, sie reden nicht miteinander, sehen sich oft nicht einmal an und als Außenstehender habe ich nicht den Eindruck, dass sie schon länger miteinander besonders vertraut wären. Und doch habe ich das Gefühl, dass jeder “zugleich bei sich selbst und bei dem oder den anderen ist”. Dabei handelt es sich keineswegs um etwas Mysteriöses oder Nebelhaftes. Es ist an einem selbst wahrnehmbar und erfahrbar. Gleichzeitig ist es etwas, das in Worten kaum oder nicht angemessen beschrieben werden kann. Besonders häufig erlebte ich diesen kontemplativen Zustand im Rahmen der gemeinsamen Pilgermahlzeit (*waḡbat az-ziyāra*), die grundsätzlich Teil jeder Pilgerfahrt ist und wo – wie bereits oben erwähnt – die Übertragung der *baraka* eine Schlüsselrolle spielt.

2.) Zweitens: Ich war nicht nur selbst Gesprächspartner von Grabwächtern und Pilgern, sondern wurde auch Zeuge von Gesprächen zwischen ihnen. Im Interesse einer möglichst “natürlichen” Gesprächssituation wurde auf die Aufnahme der Gespräche verzichtet, sodass die Replizierbarkeit der Beobachtungen nicht gegeben ist. Trotzdem lässt sich resümieren, dass die Gespräche in der Regel (in mehr oder weniger großem Ausmaß) von drei Merkmalen gekennzeichnet sind: Die Pilger sind *authentisch*, d. h. sie zeigen kein “typisches” Rollenverhalten, sondern begegnen einander in ei-

ner offenen Weise sozusagen von Person zu Person. Sie sind *empathisch*, d. h. sie sind in der Lage, sich nichtwertend in ihren Gesprächspartner und dessen Welt einzufühlen. Und sie sind *akzeptierend*, indem sie respektvoll miteinander umgehen und gegenseitig Anteil nehmen.

Communitas als “das Zwischenmenschliche”, also das Geschehen zwischen (zwei) Personen, lässt sich nach Buber (2002: 271 ff.) vom Sozialen, dem Gruppenhaften unterscheiden. In sozialen Gruppen, wie es z. B. die ethnisch-religiösen Gruppierungen in Syrien sind, empfinden und interpretieren sich die Mitglieder als zusammengehörig, weil sie gemeinsame (Glaubens-)Überzeugungen haben und sich dadurch in einer Welt voller negativer Kontingenzerlebnisse von der Kollektivität “getragen fühlen” können. Dies bedeutet jedoch noch lange nicht, dass innerhalb einer solchen Gruppe *persönliche* Beziehungen bestehen müssten. Zwar gibt es im Leben vor allem kleinerer, überschaubarer Gruppen immer Kontakte. Diese Kontakte können aber *dialogische* Beziehungen, wie sie eben beschrieben wurden, genauso begünstigen wie sie diese auch erschweren können.

Der heilige Ort erscheint nun als ein Ort an dem beides, nämlich die Kollektivität im Sinne einer Stärkung der Gruppenkohäsion (Wir-Gefühl) erlebbar wird und gleichzeitig dialogische Erfahrungen gemacht werden können. Diese dialogischen Erfahrungen sehe ich deshalb als sehr entscheidend an, weil sie Voraussetzung für eine positive Bewältigung von sowohl intrapersonalen als auch von interpersonalen Problemen, Belastungen oder Konflikten sind.

Probleme, Belastungen und Konflikte sind – so ein Ergebnis meiner teilnehmenden Beobachtung und der Information von Pilgern und Grabwächtern – nicht nur im Zusammenhang mit *baraka* und Gelübdewesen und den entsprechenden Ritualen ein wichtiges Thema. Vielmehr sind sie auch Gegenstand von oft sehr persönlichen Gesprächen, die vor oder nach dem Vollzug von Ritualen am heiligen Ort stattfinden. Dies ist insofern von zentraler Bedeutung, da es als sehr plausibel erscheint, dass die dialogischen Erfahrungen, welche die Pilger am heiligen Ort machen, nicht folgenlos für “das Leben draußen” in ihrem von gesellschaftlichen Strukturen und Normen bestimmten Alltag sind. So gesehen ist der heilige Ort nicht nur eine Rückzugsmöglichkeit von den Beschwerden des Alltags, wo die Pilger Muße finden, um sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, um dann wieder, zurückgekehrt in ihr “normales Leben”, dieses so wie gehabt weiterzuführen. Es ist plausibel, anzunehmen, dass die Erfahrungen des *Kullnā miṭl ba‘d* im Sinne der

Statuslosigkeit, des Fehlens sozialstruktureller Differenzierungen mit dem Abschiednehmen vom heiligen Ort nicht einfach vergessen werden. Die Erinnerung daran kann es den Pilgern ermöglichen, Motivation daraus zu schöpfen, um die bestehenden sozialen und politischen Bedingungen in denen sie leben, nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern sie zu relativieren. Und schließlich vermute ich, dass die am heiligen Ort gemachten Erfahrungen es wahrscheinlich machen, dass der Umgang mit Belastungen, Problemen und Konflikten sich in Richtung eines produktiveren Umgangs mit sich selbst und anderen verändert und/oder die im Dialog entwickelten Problemlösungen in die Praxis umgesetzt werden.

### ***Kullnā miṭl ba‘d* als normativer Anspruch für interethnische Interaktion**

*Kullnā miṭl ba‘d* – Wir sind alle gleich(-wertig)!

*Hūn fih istisna‘* – Hier herrscht eine Ausnahmesituation!

*Mā fih mašākil baynā, bi-l-‘aks tammāman*

– Es gibt keine Probleme zwischen uns, ganz im Gegenteil!

So und ähnlich lauteten die Aussagen meiner Interviewpartner, als ich im Zuge meiner Feldforschungen Fragen der Ethnizität an heiligen Orten thematisierte. Pilger und Grabwächter betonten vehement, dass der jeweilige Ort für *alle* Religionsgemeinschaften ein heiliger sei: Sowohl Drusen, als auch Christen, Alawiten und sunnitische Muslime würden hier her pilgern und Heilung finden. Und in all meinen Gesprächen, die ich mit Pilgern und Grabwächtern an den Heiligtümern führte, fiel kein einziges Mal eine negative Äußerung über die heiligen Orte der anderen! Kein einziges Mal wurde die Heiligkeit eines Pilgerortes, der von einer anderen Religionsgemeinschaft verwaltet wird, in irgendeiner Weise in Zweifel gezogen! Im Gegenteil: Man war stets darauf bedacht, das Pilgern zu lokalen Heiligtümern als verbindende Gemeinsamkeit darzustellen, als etwas, das “allen Religionen” gemeinsam ist. Ferner wurde da und dort immer wieder darauf verwiesen, dass man im alltäglichen Leben an und für sich mit den Angehörigen anderer ethnisch-religiöser Gruppen nicht soviel zu tun hätte, jedoch hier am heiligen Ort würden die Menschen, gleichgültig welcher Konfession oder Religion sie angehören, aus den unterschiedlichsten sozialen Schichten und Landesteilen zusammenströmen und einander näherkommen.

Diese Aussagen stehen in einem bemerkenswer-

ten Antagonismus zu meinen Beobachtungen. Obwohl ich im Rahmen meiner Feldforschungen alle Pilgerstätten mehrmals aufsuchte, konnte ich kaum länger andauernde, intensivere persönliche Kontakte zwischen Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen oder Religionen beobachten. Dazu passend konnte ich keinen einzigen konkreten Fall dokumentieren, in dem eine “interethnische” Freundschaft zwischen zwei oder mehreren Menschen auf dem Weg des gemeinsamen Pilgerns entstanden wäre, die dann auch im alltäglichen Leben weiter gepflegt worden wäre. Außerdem gibt es, wie weiter oben schon ausgeführt, nur wenige Pilgerorte, die hinsichtlich der ethnisch-religiösen Affiliation der Besucher zweifelsfrei als *common shared* klassifiziert werden können. Bei den meisten von mir untersuchten Stätten ist es die Ausnahme und nicht die Regel, dass ethnisch Fremde sie aufsuchen. Wie mir aber Pilger und Grabwächter immer wieder versicherten, gilt es als etwas ganz Besonderes, zu Heiligtümern zu pilgern, die primär von einer anderen Religionsgemeinschaft frequentiert werden.

Es stellt sich also die Frage, wie sich diese Diskrepanzen erklären lassen. Warum werden die interreligiösen Beziehungen – entgegen meinen empirischen Forschungsergebnissen – so vehement behauptet? Womit kann es zu tun haben, dass die Pilger und Grabwächter im Gespräch mit dem westlichen Ethnologen sinngemäß zum Ausdruck bringen, dass der jeweilige Platz von *allen* Religionsgemeinschaften gleichermaßen besucht wird?

Die ersten Erklärungsversuche, wie ich sie bereits im Forschungstagebuch während meiner Aufenthalte an den heiligen Orten festhielt, betreffen folgende Punkte.

Erstens: Die Statements meiner Interviewpartner könnten schlichtweg damit zu tun haben, dass ich selbst nicht nur als westlicher Ethnologe, sondern auch als christlicher Pilger wahrgenommen wurde. Die Behauptung der interreligiösen Bedeutung und Kommunikation wäre in diesem Fall nichts anderes als ein Akt der Achtung und Höflichkeit – wie er ja übrigens auch jedem anderen ethnisch fremden Pilger zukommt.

Zweitens ist es – zumindest in der syrisch-palästinensischen Umgangssprache – allgemein üblich, normative Soll-Vorstellungen in deskriptiven Ist-Sätzen auszudrücken (Fartacek 2007b: 56f.). Hinter dem Insistieren auf interreligiöse Bedeutung und Kommunikation kann also auch der Wunsch nach einer solchen stecken.

Drittens ist die Frage nach religiösen und gleichzeitig ethnischen Affiliationen in der heutigen Arabischen Republik Syrien generell ein Tabuthema – nicht zuletzt mit Blick auf die Situation im Libanon

mit seinen kriegerischen Konflikten zwischen sunnitischen und schiitischen Muslimen, Drusen und Christen. Regierung, Militär und Geheimdienst reagieren beim Thema der ethnischen Heterogenität äußerst sensibel.

Viertens: Wenn etwa der Grabwächter betont, dass das von ihm betreute Heiligtum auch von “fremden” Menschen besucht wird, die von weit her anreisen und einer anderen Religionsgemeinschaft angehören, so steigert dies die Legitimation des heiligen Ortes. Pragmatisch betrachtet kann die behauptete interethnische Bedeutung den heiligen Ort ebenso schützen wie die Errichtung von Gräbern (was unwidersprochen signalisiert: dieser Platz ist tabu, dieser Platz ist heilig).

All diese genannten Aspekte mögen in der einen oder anderen Weise hinter dem vielzitierten *Kullnā miṭl ba‘d* stecken. Im Zuge meiner Erhebungen und in der qualitativen Analyse des von mir gesammelten Datenmaterials zeigte sich jedoch, dass die Betonung der interethnischen Bedeutung heiliger Orte – unabhängig von methodologischen, realpolitischen und pragmatischen Kontexten – auch damit zu tun hat, *wie* Heiligkeit im Zusammenhang mit dem lokalen Pilgerwesen in Syrien gedacht und konzeptualisiert wird.

Unter religionsethnologischer Perspektive erscheint auch hier wieder das Modell der *Communitas* von Victor Turner interessant. Von der die innerethnischen Beziehungen kennzeichnenden “spontanen *Communitas*” unterscheidet er noch zwei weitere “Typen” von Beziehungen: die “normative” und die “ideologische *Communitas*”. Letztere liefert meiner Ansicht nach eine weitere plausible Erklärung für das *Kullnā miṭl ba‘d* als Anspruch für die Qualität der Beziehungen zwischen den ethnischen Gruppen. Für Turner (1997: 132) ist die ideologische *Communitas* “... a label one can apply to a variety of utopian models of societies based on existential *communitas*”. Folgt man den Überlegungen Turners, so handelt es sich hierbei um den Versuch der Pilger, ihre persönliche Erfahrung von existentieller *Communitas* in den innerethnischen Beziehungen an heiligen Orten theoretisch auf (als wünschenswert betrachtete) Beziehungen zu anderen ethnisch-religiösen Gruppen zu übertragen. Die auf dem Pilgerort von Authentizität, Empathie und Akzeptanz getragenen Interaktionen innerhalb der eigenen Gruppe werden also zur Grundlage eines (utopischen) Modells interethnischer Beziehungen und darüber hinaus allgemeinen menschlichen Zusammenlebens gemacht.

Eine förderliche Bedingung für die ideologische *Communitas* ist darin zu sehen, dass in der Sichtweise der Pilger, gleichgültig ob Sunniten, Christen,

Drusen oder Alawiten, sie alle ja den einen, gemeinsamen Gott haben. Die gemeinsame Wurzel der monotheistischen Religionen ist für die Pilger auch insofern (be)greifbar, als viele der mythologischen Persönlichkeiten, die “Besitzer” von heiligen Orten sind, für alle – über die konfessionellen und religiösen Grenzen hinweg – eine zentrale Bedeutung innehaben. Deutlich wird dieser interreligiöse Charakter beispielsweise in der Gestalt Abrahams, des “Vaters des Monotheismus”, dessen Geburtshöhle sich in der Nähe von Damaskus befindet; oder in der Gestalt des Nabī Ayyūb, dem alttestamentlichen Propheten Job, dem gleich mehrere Pilgerorte im heutigen Syrien gewidmet sind; oder in der Gestalt von al-Ḥijr, dem biblischen Georg bzw. dem Propheten Elias, der mit Fruchtbarkeit assoziiert und in allen hier genannten Religionsgemeinschaften eine Schlüsselrolle spielt; auch er besitzt im Untersuchungsgebiet eine größere Anzahl heiliger Orte; oder auch in der Gestalt des eingangs erwähnten Nabī Hābīl, Abel, dem Sohn Adam und Evas. Sie alle verweisen darauf, dass die verschiedenen Religionsgemeinschaften zum Teil die gleichen Vorbilder haben und denselben Werten verpflichtet sind. Des Weiteren verweisen sie auf gegenseitige Verwandtschaft und auf eine gemeinsam geteilte Geschichte, die letztlich für jedes Kollektiv identitätsstiftend wirkt.

Unter sozialanthropologischer Perspektive kann man den Anspruch des *Kullnā miṭl ba‘d* und die ethnienübergreifende Bedeutung heiliger Orte auch im Zusammenhang damit sehen, wie Heiligkeit im Rahmen des lokalen Pilgerwesens in Syrien gedacht und konzeptualisiert wird.

*Baraka* wird nicht als exklusive Kraft verstanden, die nur für die eigene (ethnische) Gruppe relevant ist. Vielmehr gilt sie als integrative göttliche Kraft, die sich über die Person des Ṣāḥib al-makān an seinem Ort manifestiert und die für alle rechtsschaffenden Menschen gleichermaßen erwerbbar ist, unabhängig davon, ob sie nun Sunniten, Christen, Alawiten oder Drusen sind. Das Entscheidende in diesem Kontext ist, dass man durch die Interaktion mit dem Anderen und dem Fremden der *baraka* in besonders hohem Ausmaß teilhaft wird.

Gemäß emischer Konzeption ist *baraka* keine starre Kraft, die – im Sinne einer “Heiligkeit an sich” – den Dingen naturgegeben innewohnen würde, sondern eine dynamische, fruchtbarkeitssteigernde Kraft, die erst durch rituelles Handeln entsteht und in zwischenmenschlichen Interaktionen wirksam wird. *Baraka* wird also nicht isoliert von sozialen Interaktionen gedacht. Diese epistemologischen Grundlagen stehen wohl in einer “notwendigen Beziehung” (Oppitz 1999) zu sozialen Grenz-

überschreitungen und Fremdheitserfahrungen, die in den oben erwähnten ideellen Opferhandlungen im Zusammenhang mit der Einlösung von Gelübden praktiziert werden.

In den Interviews, die ich mit Pilgern und Grabwächtern in diesem Kontext führte, wurde immer wieder betont, dass es ganz entscheidend sei, die eigene soziale Rolle zu verlassen und etwas zu tun, was man normalerweise nicht tun würde. Erst dadurch würde sich der Ṣāḥib an-naḍr von seinen Schulden befreien. Die Interaktion mit Angehörigen der anderen ethnisch-religiösen Gemeinschaften kann so gesehen auch als “metaphorische Äquivalenz” (Leach 1978) mit dem Nichtnormalen und Heiligen interpretiert werden.

### Zur Kritik an heiligen Orten und ethnisch-religiöser Segmentierung

Wenn hier das Potential heiliger Orte für kollektive Identitätskonstruktionen in der heutigen Arabischen Republik Syrien analysiert wird, so sind nicht nur die Konzeptionen jener Menschen relevant, die begeistert zu diesen Orten hin pilgern, sondern auch die Konzeptionen jener, die das *bewusst* nicht tun. Die Gründe für eine Ablehnung des lokalen Pilgerwesens sind äußerst heterogen und in epistemologischer Hinsicht durchaus konträr.

Zum einen wird das lokale Pilgerwesen in der heutigen Arabischen Republik Syrien von einer zahlenmäßig eher kleinen, säkularisierten und zumeist städtisch geprägten Gruppe abgelehnt. Manche Künstler, Intellektuelle und bisweilen auch Studierende orientieren sich an den Werten der Aufklärung bzw. am Humanismus, sie treten für ein Mehrparteiensystem nach westlichem Vorbild ein und stellen sich daher ganz bewusst gegen die ethnisch-religiöse Stratifikation der syrischen Gesellschaft. Mit der Konstruktion heiliger Orte können diese Menschen schon aus erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten heraus wenig anfangen und die Praxis des Pilgerns wird eher als ein archaisch anmutendes Relikt vergangener Epochen empfunden, welches einer längst überfälligen Modernisierung des Landes tendenziell im Wege steht. Es wäre höchst an der Zeit, sich von diesen religiösen Zwängen zu befreien. Der Umstand, dass in letzter Zeit so viele Pilgerstätten restauriert und räumlich erweitert werden, wird von dieser Menschengruppe entweder nicht wahrgenommen oder mit Argwohn betrachtet.

Zum anderen sind es die Vertreter der Großen Tradition, die orthodoxen Sunniten und die sogenannten Islamisten, die sich in ihrer Argumentation gegen das lokale Pilgerwesen gerne auf den

berühmten islamischen Theologen Ibn Taymīya (1263–1328 n. Chr.) stützen. Demnach laufe die Konstruktion heiliger Orte dem transzendenten Gottesbild zuwider und die Heiligenverehrung sei Ausdruck einer polytheistischen Haltung (*širk*). Vergleichsweise weniger bekannt ist das Faktum, dass der Syrer Ibn Taymīya der Problematik des Benennens größte Bedeutung beimaß. Er wandte sich nachdrücklich kritisch dagegen, den üblichen Gruppenbezeichnungen, die auf der Grundlage von *madhab*-Zugehörigkeit, tribaler Zugehörigkeit oder geographischer Herkunft beruhen, über Gebühr religiöse Bedeutung beizumessen – d. h. unter Hintanstellung der in den *religiösen Texten selbst als einzig und wirklich relevant gesetzten* “Teilungen” (“gläubig”; “ungläubig”; “gottesfürchtig” etc.) Uneinigkeit in die muslimische Gemeinde zu tragen. Auf Fragen nach der Zugehörigkeit zu solchen Gruppen solle man laut Ibn Taymīya antworten: “Ich bin weder X noch Y, sondern vielmehr bin ich ein Muslim der dem Buch Gottes und der Sunna seines Gesandten folgt!”<sup>4</sup> Ein derartiges Argumentationsmuster konnte ich in meinen Gesprächen mit Vertretern der Großen Tradition immer wieder feststellen. Im Zuge dessen wurden Gruppenabspaltungen im Bereich des Islams nicht nur vehement kritisiert, sondern auch in einen indirekten oder direkten Zusammenhang mit dem lokalen Pilgerwesens gebracht. Wohl in Anspielung an den oben erwähnten “typischen Diskurs des Pilgerns” sagte einmal ein orthodoxer Scheich zu mir: “*Ana mā biqūl ‘kullnā miṭl ba‘d!’*” (Ich sage nicht, “*kullnā miṭl ba‘d!’*”; vgl. Fartacek 2003: 80).

Die Kritiker des lokalen Pilgerwesens haben zwar sehr unterschiedliche Weltbilder, sie eint jedoch der Umstand, dass diese Menschen generell den ethnisch-religiösen Segmentierungen der rezenten syrischen Gesellschaft äußerst skeptisch gegenüberstehen. Vielleicht verbindet sie auch das Unbehagen darüber, dass es ausgerechnet die Heiligtümer der ethnisch-religiösen Minoritäten (Drusen, Alawiten und Christen) sind, die in den letzten Jahrzehnten so beträchtlich ausgebaut und revitalisiert wurden.

## Conclusio

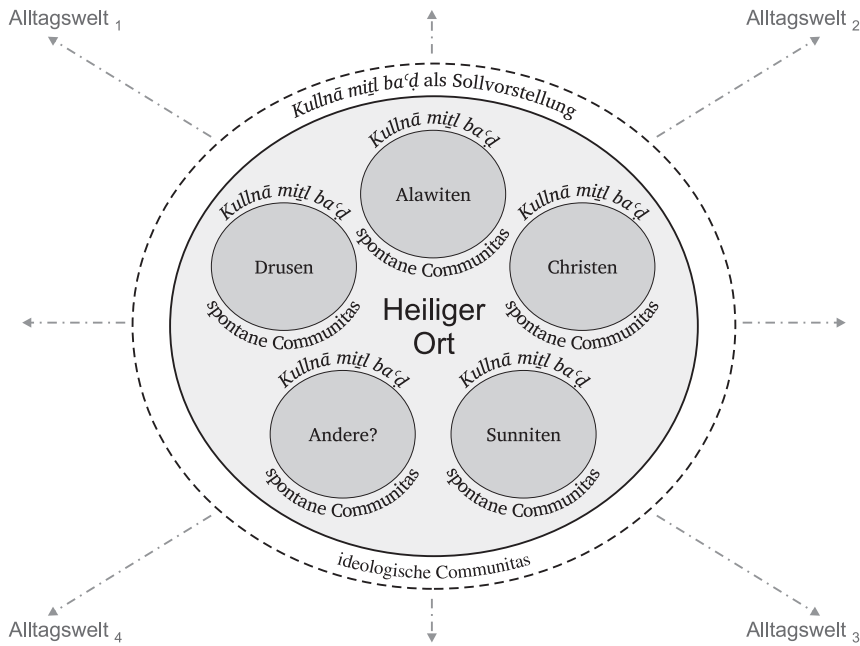
Unterzieht man die Heiligtümer der einzelnen Communities hinsichtlich ihres äußeren Erscheinungsbildes einem systematischen Vergleich, so fällt auf,

dass vor allem die heiligen Orte der ethnisch-religiösen Minoritäten in jüngster Zeit stark vergrößert und vermehrt frequentiert werden. Heilige Orte, die unter sunnitischer Verwaltung stehen, sind demgegenüber kaum erweitert worden; im Gegenteil: Sehr viele jener Stätten, die in der älteren Literatur als florierende Heiligtümer beschrieben wurden, sucht man heute vergebens. Die genauen Gründe für diese sehr unterschiedlich ausfallende Revitalisierung müssen in künftigen Forschungen noch näher untersucht werden. Vermutlich ist dafür einerseits die (bessere) kosmopolitische Vernetzung der ethnisch-religiösen Minoritäten ausschlaggebend: Gerade unter den Drusen, den Christen und den Alawiten gibt es viele Familien, die als Migranten in Nord- oder Südamerika, in Australien oder auch in Europa leben. Aus dieser Diaspora stammen mitunter erhebliche finanzielle Mittel, die für den Ausbau der Pilgerzentren verwendet werden. Andererseits handelt es sich beim Pilgern bzw. beim Ausbau von Pilgerstätten um eine signifikante Zurschaustellung von religiösen Symbolen, die für die jeweilige Gruppe konstitutiv sind.

In meiner Forschungsarbeit konnten Belege dafür gesammelt werden, dass durch die an den heiligen Orten stattfindenden sozialen Interaktionen primär innerethnische Gruppenkohäsionen gestärkt werden. Blickt man jedoch auf die ideelle Konzeption heiliger Orte, so manifestiert sich darin der Wunsch zur Überwindung ethnisch-religiöser Grenzen. Beide Prozesse kommen im vielzitierten *Kullnā miṭl ba‘d* zum Ausdruck. Einerseits bezieht sich dieser Leitspruch auf konkrete außergewöhnliche Formen der sozialen Interaktion, die die drusischen, alawitischen, christlichen oder sunnitischen Pilger – jeweils unter sich – an den heiligen Orten haben; er kennzeichnet also Formen der *innerethnischen* Kommunikation, die in etwa dem entsprechen, was Victor Turner mit “spontaner Communitas” umschreibt. Andererseits ist dieser Leitspruch auch eine “ideologische Ansage”, welche untrennbar mit der Konstruktion heiliger Orte verbunden ist. Dieses abstrakt-imaginäre *Kullnā miṭl ba‘d* ist Ausdruck dessen, wie Heiligkeit im lokalkulturellen Kontext Syriens gedacht wird, nämlich als etwas interreligiöses, das geradezu mit *interethnischen* Kommunikationsformen assoziiert wird. In dieser zweiten Bedeutung korreliert der Leitspruch mit “utopischen Modellen”, die nach Victor Turner den Bereich der “ideologischen Communitas” charakterisieren.

Die mit den heiligen Orten implizierten interethnischen Grenzüberschreitungen bedingen gewissermaßen die Aufrechterhaltung der ethnisch-religiösen Segmentierungen; die Hervorhebung ritueller

<sup>4</sup> Siehe dazu Ibn Taymīya, *Mağmū‘ al-fatāwa*, Band 3, S. 255. Aufgegriffen und übersetzt wurde diese Passage von Michot (1993: 10–15). Ich danke Lorenz Nigst (Universität Wien) für diesen Hinweis!



**Abb. 2:** *Kullnā miṭl baʿd* im Sinne spontaner Communitas (innerethnisch); *Kullnā miṭl baʿd* im Sinne ideologischer Communitas (interethnisch)

Unterschiede zwischen drusischen, sunnitischen, christlichen und alawitischen Pilgern steht so gesehen in keinem Widerspruch zu den angesprochenen “utopischen Modellen”.

Der hier skizzierte (lokalkulturelle) Entwurf von Heiligkeit ist – wie eingangs bereits erwähnt – eingebettet in ein tendenziell “primordialistisches” Verständnis von religiösen Zugehörigkeiten: Um Alawit oder Druse zu sein, muss man in diese Gemeinschaft hineingeboren werden. Die Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen ist – ebenso wie Verwandtschaft und Vorfahren – für den Einzelnen grundsätzlich *nicht* frei wählbar. Eine solche Sicht impliziert einerseits das starre Festhalten an traditionellen Endogamie-Vorschriften; andererseits fällt der Missionsgedanke weg, was aus sozialanthropologischer Perspektive eine günstige Voraussetzung dafür schafft, den Anderen in seiner Andersartigkeit zu respektieren und nicht vereinnahmen oder “bekehren” zu wollen. Die Erfassung der Fremdheit erfolgt nach dem Modus der Komplementarität (senso Schaffter 1991).

Wie immer und was immer die Pilger an lokalen Heiligtümern denken, in den Interviews und Gesprächen mit ihnen und zwischen ihnen geht es nie um Fragen der Erst- und Letztbegündung ihrer Konzeptionen und Verhaltensweisen. Im Zentrum all dieser Überlegungen stehen vielmehr Fragen der Lebensbewältigung, der Problemexploration und der konkreten Problemlösung. Folgerichtig damit einhergeht die Konstruktion “weicher” Grenzbeziehungen zwischen den einzelnen Konfessionen

und Religionen. Die einzelnen ethnischen Gruppen grenzen sich voneinander zwar *ab*, sie grenzen jedoch die anderen nicht *aus*.

Das Fehlen einer Motivation für Erst- und Letztbegründungen im Bereich der gelebten Religion wurde auch in meinen Untersuchungen zum Dämonenglauben in Syrien deutlich. Im Vordergrund der Diskurse über das Wirken der Ğinn steht nicht das Entweder-oder, sondern das Prinzip des Sowohl-als-auch (Fartacek 2010: 132–155; vgl. 2002).

Im Kontext des lokalkulturellen Pilgerwesens erscheinen diese Modi nicht nur für den gemeinsamen Umgang der Pilger miteinander und der ideellen Konstruktion heiliger Orte bedeutsam. Indem Problemexploration und das dialogische Gespräch zu Konfliktbearbeitung und Problemlösung thematisch über den heiligen Ort in das alltägliche Leben “draußen” hinausweisen, kann angenommen werden, dass die lokalkulturellen Konzeptionen und die dialogischen Erfahrungen für die Art und Weise der Kommunikation im Alltag und den alltäglichen Umgang mit Konflikten nicht ganz folgenlos sind. Sowohl existentielle als auch ideologische Communitas sind brauchbar für einen undogmatischen und toleranten Umgang mit sich selbst und den anderen. Angesichts der vielfältigen, gewaltsam ausgetragenen Konflikte im Nahen Osten ist die Konstruktion heiliger Orte und der damit verbundenen Leitsatz *Kullnā miṭl baʿd* eher der Ausdruck eines lebensdienlichen Konzepts.

Der Inhalt des vorliegenden Artikels geht teilweise auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen des Workshops “Kontakt- und Bruchzonen in Landschaften des Mittelmeerraums” an der DGV-Tagung 2009 in Frankfurt am Main präsentiert wurde. Ich danke den beiden Organisatoren des Panels, Michaela Schäuble und Martin Zillinger, sowie den Diskutanten rund um Thomas Hauschild, Christian Giordano, Lale Yalcin-Heckmann, Dieter Haller und Gisela Welz. Für wichtige islamwissenschaftliche Hinweise rund um die Themen *baraka*, Vermittlung und Ibn Taymīya danke ich Lorenz Nigst vom Institut für Orientalistik der Universität Wien. Besonders danken möchte ich auch Walter Fartacek für äußerst fruchtbare Diskussionen über *Communitas* und Ethnizität.

## Zitierte Literatur

### Bourdieu, Pierre

1997 *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.

### Bowman, Glen

2000 *Christian Ideology and the Image of a Holy Land. The Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities*. In: J. Eade and M. J. Sallnow (eds.); pp. 98–121.

### Buber, Martin

2002 *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

### Dam, Nikolaos van

1996 *The Struggle for Power in Syria. Politics and Society under Asad and the Ba‘th Party*. London: I. B. Tauris.

### Douwes, Dick

2010 *Migration, Faith, and Community. Extra-Local Linkages in Coastal Syria*. In: P. Sluglett with S. Weber (eds.), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq*; pp. 481–494. Leiden: Brill. (The Ottoman Empire and Its Heritage, 43)

### Durkheim, Emile

1981 *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Suhrkamp.

### Eade, John, and Michael J. Sallnow

2000 *Contesting the Sacred. The Anthropology of Pilgrimage*. Urbana: University of Illinois Press.

### Fartacek, Gebhard

2002 *Begegnungen mit Ğinn. Lokale Konzeptionen über Geister und Dämonen in der syrischen Peripherie*. *Anthropos* 97: 469–486.

2003 *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 700; Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, 5)

2007a *À quoi servent les lieux sacrés?* In: B. Dupret, Z. Ghazzal, Y. Courbage, et M. al-Dbiyat, (éds.), *La Syrie au présent. Reflets d’une société*; pp. 405–412. Paris: Sindbad.

2007b *The Outsider’s Gaze as Part of the Methodological Toolkit? Reflections on the Research Project the “Musikantenstadl.”* *Ethnologia Europaea* 36/2: 54–68.

2010 *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*. Wien: Böhlau.

### Freitag, Rainer

1985 *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag. (Islamkundliche Untersuchungen, 110)

### Gellner, Ernest

1969 *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson.

### Hackstein, Katharina

1989 *Ethnizität und Situation. Ğaraš – eine vorderorientalische Kleinstadt*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B [Geisteswissenschaften], 94)

### Halm, Heinz

1982 *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten*. Zürich: Artemis Verlag.

1988 *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

### Kriss, Rudolf, und Hubert Kriss-Heinrich

1960 *Volks Glaube im Bereich des Islam*. Bd. 1: *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

### Leach, Edmund

1978 *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 212)

### Michot, Yahya

1993 *Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. VIII: L’unité de la communauté (umma), dans la tolérance et la rigueur*. *Le Musulman* (Paris) 21 (déc. 1992 – mars 1993): 10–15.

### Oppitz, Michael

1999 *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

### Ibn Taymīya

2005 *Mağmū‘ al-fatāwa*. 37 Bände. Ed. ‘Amir al-Ġazzār & Anwar al-Bāz. 3. Auflage. Al-Manşūra: Dār al-Wafā’

### Rotter, Gernot

1999 *Syrien*. Bremen: Edition Temmen. [3. aktualisierte und vollst. überarb. Aufl.]

### Schäffter, Ortfried

1991 *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*. In: O. Schäffter (Hrsg.), *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*; pp. 11–42. Opladen: Westdeutscher Verlag.

### Turner, Victor W.

1997 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. (Renewed by E. Turner. With a Foreword by R. D. Abrahams.) Hawthorne: Aladine de Gruyter.

2000 *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt: Campus-Verlag.

### Westermark, Edward

1926 *Ritual and Belief in Morocco*. 2 vols. London: Macmillan.

### Wirth, Eugen

1971 *Syrien. Eine geographische Landeskunde*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wissenschaftliche Länderkunden, 4/5)

