

DIE ERSTE BESCHREIBUNG DES "HAGĠĠ" IN DER ARMENISCHEN LITERATUR UND DIE BEDEUTUNG DER RITUALE IN DER VOLKSRELIGIOSITÄT

M. Kristin Arat

Wien

0 Einleitung

Obwohl auch die Armenier ziemlich bald unter die Herrschaft des Islam gekommen sind und im Gegensatz zu den Byzantinern sogar bis in die Gegenwart unter dem Einfluß des Islam gelebt haben, finden wir bei ihnen kaum Schriften, die sich mit dem Islam befassen. Auch zeigen ihre Schriften nicht die theologische Tiefe, die wir bei den Byzantinern oder den christlichen Arabern finden. Der einzige Traktat, der jenen der Byzantiner gleich gestellt werden kann, stammt aus dem 14. Jahrhundert und ist vom bekannten Theologen Gregor von Tat'ew (Arat 1992). Es gibt natürlich auch vor und nach ihm Theologen, die sich zum Islam geäußert haben. Auch wenn ihre Schriften kaum theologische Äußerungen enthalten, sind sie nicht uninteressant, weil sie einen Aufschluß geben, wie sich die Armenier zum Islam verhalten haben.

Die einfachste Form war nicht zu reagieren. Der Mangel an Schriften über oder gegen den Islam dokumentiert gut diese Haltung. Offenbar hielten die Armenier es nicht für wert sich mit dieser Religion zu befassen. Die zweite Richtung ist politisch motiviert und reicht vom 7. bis zum 20. Jahrhundert. Bischof Sebēos fragte sich worauf sich die militärischen Erfolge dieser Religion beruhen (Arat, in Druck/a), während Bischof Küleserian schrieb: "Damals erschien mir so eine Arbeit als eine besondere Notwendigkeit, denn ich hatte beobachtet, daß das armenische Volk, nicht einmal im elementarsten Sinne eine korrekte Vorstellung vom Islam hatte, der mittels türkischer Regierung und der *šari'a* über das Volk herrschte" (Küleserian 1930:5). Dahinter steht offene oder verborgene Angst. Die dritte Haltung ist das Bestreben zu widerlegen, allerdings nicht so sehr auf theologischer Ebene, sondern indem man

sich über die Religion, näherhin über deren kultischen Bestimmungen, lustig macht. Diese sind die sichtbare Seite der Religion, daher leicht "zugänglich", aber für den Außenstehenden ohne jeden Wert, da ihm, oftmals sogar für den Gläubigen selbst, der Sinn und die symbolische Bedeutung verborgen bleiben. Selbst Gregor, der sich im ersten Teil seines Werkes auf die Apologie des Christentums beschränkt, deren Ziel es ist, den Glauben an Christus und den trinitarischen Gott zu verteidigen, wird im zweiten Teil polemisch, aber macht sich gleichzeitig auch selbst lächerlich, wenn er den Kult angreift und z.B. über das Fasten sagt: "Am Tag fastet ihr und in der Nacht nicht, weil ihr glaubt, Gott sieht am Tag und nicht in der Nacht!" (Tat'ewac'i, *HS* fol. 72 a,b [XIV 6, 7]). Auch weite Teile der Beschreibung des *ħağğ* in unserem Text zielen darauf, die islamische Wallfahrt und ihre Riten lächerlich zu machen.

Es ist auch zu bemerken, daß dieser Kreuzzug sich in fast allen Fällen nicht gegen den offiziellen Islam, sondern gegen ein Zerrbild dessen richtet. Sebēos als Zeitgenosse Muḥammads kannte noch sehr wenig vom Islam. Das Wenige, was er weiß, ordnet er in sein biblisches Wissen ein; Makka liegt auf der Sinai Halbinsel und von dort stammt Ismael. Diese seltsame Lokalisierung wird im Mittelalter fortgesetzt und um weitere Legenden bereichert, die sich um die islamische Tradition bilden. Auch in der Neuzeit ändert sich nichts an dieser Situation. Mittlerweile leben die Armenier schon seit einigen Jahrhunderten unter dem Islam, denn die Araber werden von den Seldschuken, diese von Persern und Osmanen abgelöst. Dennoch scheinen die Armenier wenig Ahnung von der Religion der herrschenden Schicht zu haben, und der Kreuzzug geht weiter. Diesmal rückt der Volksislam in den Mittelpunkt. Grund ist nicht nur die ausgeprägte Stellung des Kultes - jene sichtbare Seite der Religion -, dessen Übertreibungen sofort Nährstoff für Kritik und Gelächter bilden, sondern auch der leichte Zugang zum Volksglauben, aufgrund ihrer Verbreitung im Volk.

Ziel ist die Beschäftigung mit dem Islam überhaupt zu unterbinden. Gregor empfiehlt jenen, die gefragt werden, ob der Wein *ħalāl* oder *ħarām* sei zu sagen: "Sag' ihm kurz, uns ist er *ħalāl* und euch *ħarām*"

(Tat'ewac'i, *HS*, fol. 65 a [XI]). Der Autor des Textes, der uns eine Beschreibung des *hağğ* überliefert, gibt sein Motiv - die Beschäftigung mit dem Islam ist zu meiden -, schon zu Beginn des Textes bekannt und schreibt: "Ich wollte das euch schreiben, damit ihr lernt und nicht an ihre Worte glaubt,..." (Küleserian 1930:194).

Die Erklärung für die Haltung der Ablehnung und Abgrenzung der Armenier ist nicht schwer. Erstens waren die Armenier im Gegensatz zu den Byzantinern ein kleines Volk. Sie konnten weder so souverän auftreten wie diese, noch hatten sie Zeit und Muße sich mit der Theologie einer fremden Religion zu befassen. Als kleines Volk hatten sie praktische Interessen, wie das politische Überleben, zunächst zwischen den Byzantinern und Arabern, später gegenüber den Seldschuken und Osmanen. Das sah gegenüber Byzanz so aus, daß sie neben den kriegerischen Auseinandersetzungen sich theologisch mit ihnen befaßten, bzw. ihre theologische Arbeit das Ziel hatte, eine armenische Theologie und Tradition herauszuarbeiten, mit der sie sich von den Byzantinern distanzieren konnten, um damit auch ihre Interessen bezüglich politischer Unabhängigkeit zu untermauern. Gegenüber Arabern, Persern und Osmanen hingegen waren sie nur politisch motiviert, da der Islam nicht darauf aus war die Christen zu bekehren, sondern nur zu unterwerfen. Das war auch der Grund, weshalb die Armenier sich politisch öfters auf die Seite der Araber gestellt hatten. Die Interessen der Armenier waren stark national, aber wenig religiös bestimmt und es gehört zu ihrem Wesenszug, daß sie nicht einmal ihre katholischen oder evangelischen Konationalen zum Glauben der Nationalkirche zu bekehren versuchen, was allerdings zu ihrer Marginalisierung führte, da die Zugehörigkeit zu Ē]miacin einen nationalen Aspekt in sich trägt. Erst recht wäre eine Bekehrung der Muslime oder ein Dialog mit ihnen völlig außerhalb armenischer Interessen gewesen. Aus ähnlichen Gründen kann auch eine Diffamierung des Islam bloß um der Sache wegen nicht das Ziel der Armenier gewesen sein, und die Lächerlichmachung ist nur ein Mittel, den eigenen Leuten die Lust auf eine Beschäftigung mit dieser Religion zu nehmen. Besonders die armenische Überlieferung der Riten des *hağğ* scheint dieses Ziel zu verfolgen.

1 Allgemeines zum Text über den haġġ in armenischer Überlieferung

Der Text, der uns eine Darstellung der Riten des haġġ in armenischer Sprache überliefert, gehört in jene Gruppe mittelalterlicher Werke, deren Autoren meist voneinander abschreiben, erweitern und weitgehend eine legendenhafte Darstellung des Islam bieten. Die wichtigsten Autoren dieser Gruppe sind Mxit'ar Anec'i (12. Jh.) und Samuel Anec'i (12. Jh.), Vardan (13. Jh.), Movsēs Dašxuranc'i (8./10. ? Jh.), Kirakos Ganjakec'i (13. Jh.) und Tovma Arcruni (9./10. Jh.). Sie schreiben auch nicht Werke über den Islam, sondern erwähnen ihn innerhalb ihres meist historischen Werkes. Einen Schwerpunkt bilden der Entstehungsberichte des Islam und biographische Notizen über den Propheten Muḥammad. Patkanian hat diese Notizen der armenischen Autoren über den Islam zusammengestellt und im Anhang seiner Edition der "Geschichte" des Mxit'ar Anec'i 1879 herausgegeben (Patkanian 1879). Einige Stichworte sollen eine Idee über den Inhalt geben¹: Muḥammad war ein Kaufmann; in Persien geboren (Pseudo Šapuh Baġratuni 10./11. Jh.); war Sohn Ismaels, geboren von Hagar und gab den Ismaeliten ein neues Gesetz; er begegnete dem Mönch Sargis Baḥīrā; tötete diesen (Movsēs Dašxuranc'i), Baḥīrā lebte auf dem Sinai bzw. in Ägypten (Kirakos, Tovma), Muḥammad ordnete Salmān an den Qur'ān zu schreiben (Tovma); und war Kommandant der Araber und Juden (Tovma) (Thomson 1986).

Eine, natürlich entstellte Darstellung der Riten des haġġ mit dem bereits erwähnten Ziel, die Attraktivität des Islam zu brechen, überliefern unter ihnen zwei Autoren. Diese sind Mxit'ar Anec'i im 12. Jahrhundert und der von ihm abschreibende Vardan im 13. Jahrhundert. Der erstere war Priester der Kathedrale von Ani und schrieb eine Geschichte, die bis zu den Kreuzzügen reicht. Vardan hingegen hat eine

¹ Die in Klammern gegebenen Autoren vertreten eine von den übrigen abweichende "Sonderüberlieferung", während die nicht besonders gekennzeichneten Informationen Allgemeintum sind.

weitaus bekanntere "Universalgeschichte" verfaßt, von der Teile in europäische Sprachen übersetzt wurden.

Küleserian, der 1930 das Werk Gregor von Tat'ews ediert hat, bringt im Anschluß daran auch Anec'is Text und daneben eine ausführliche Fassung dieser Passagen über den Islam, die er in einer Handschrift Nr. 1288 aus dem Jahre 1273 im Kloster St. Jakob in Jerusalem gefunden hat, die einem Priester Yovhannēs Vanakan (1181-1251) zugeschrieben wird. Eine Notiz in der Handschrift am Rande des Textes vermerkt jedoch, daß dieser Text eine Übersetzung, bzw. eine Neuredaktion eines *karšūnī* Textes, also eines arabischen Textes in syrischer Schrift (s. Troupeau "Karshūnī"), – entstanden im syrischen Raum – sei, aber laut Küleserian (1930:189-193) bleibt es fraglich, ob Vanakan als Übersetzer dieses Werkes anzusehen ist, weil viele Indizien dafür sprechen, daß dieser Text bereits lange vor ihm ins Armenische übersetzt wurde. Der Text ist bis heute unbekannt geblieben.

2 Der Text²

Der Text beginnt mit der Feststellung, daß der Inhalt einem Mann aus dem Kreise Muḥammads zuzuschreiben sei. Später habe er sich in Kreta zum Christentum bekehrt. Auch eine Begründung für das Verfassen der Schrift wird angegeben: "Damit ihr lernt und ihren Worten nicht glaubt, oder meint, sie wären gläubig, weil sie dauernd Gott erwähnen" (Küleserian 1930:194).

Etwas weiter beginnt die Geschichte Muḥammads. Er war aus dem Stamme Qurayš, Sohn des Ismaels, kam zum Berge Sinai und wurde Schüler eines Einsiedlers, der Arianer war. Dieser führte ihn in die Heiligen Schriften ein, angefangen von der Genesis bis zur Kindheit Jesu. Muḥammad hatte zwar alle diese Dinge gehört, aber sich das Wissen noch nicht zu eigen gemacht, als er sich wieder von ihm trennte. Er

² Ich verwende hier nicht Anec'is Text, sondern die armenische Übersetzung des *karšūnī*-Textes aus der Jerusalemer Handschrift, die Küleserian im Anhang seines Buches über Gregor von Tat'ew neben Anec'is Text ediert hat.

ging in die Wüste und dachte nach, wie wohl der Glaube der Juden sei. Er begegnete einem jüdischen Kaufmann, der ihn in den jüdischen Glauben einführte, aber Muḥammad verachtete auch diesen Glauben. Deshalb gründete er eine neue Lehre gegen alle Wahrheit und Überlieferung. Er verachtete jeden Kult, der eine Ähnlichkeit mit dem christlichen aufwies und befahl nur seinen eigenen zu befolgen. Er ging nach Makka, in die tiefste Wüste nach Yaṭrib von Madian³, predigte ihnen mit Begeisterung den neuen Glauben, in dem er das Haus des Schlangenkultes zum Haus Abrahams und Haus Gottes erklärte. Er gab ihm den Namen Ka'ba. Er erfand auch eine Geschichte um seine Ansichten zu begründen. Diese lautete folgendermaßen: Ismael hatte sich eine Frau genommen und war verheiratet. Eines Tages wollte Abraham seinen Sohn besuchen. Sara, die befürchtete, Abraham könne zu Hagar zurückkehren, ließ ihn einen Eid ablegen nicht von seinem Maultier abzusteigen. Abraham kam zu Ismaels Haus, aber fand nur seine Frau, weil Ismael auf die Jagd gegangen war. Die Frau empfing Abraham sehr unfreundlich und beschimpfte ihm mit "dummer Greis". Abraham erwiderte, sie solle ihrem Mann sagen, die Tore deines Hauses sind ohne Segen, und ging. Als Ismael zurückkam, spürte er, daß jemand da gewesen war, aber die Frau verschwieg den Besuch und sagte, nur ein alter Greis wäre da gewesen. Der Mann spürte, daß die Frau nicht die Wahrheit sprach, entließ sie und heiratete eine andere. Als Abraham seinen Sohn wieder besuchen wollte, wurde er auch von der zweiten Frau unfreundlich empfangen, und Ismael, der das spürte entließ auch diese Frau und nahm sich eine neue. Das ging so weiter bis zur siebenten Frau. Diese war aber gute Frau und als Abraham kam, bat sie ihn vom Reittier abzusteigen, damit sie ihm das Haupt salben könne. Abraham jedoch weigerte sich aus Furcht vor Sara und dem ihr gegebenen Eid. Die Frau Ibrahim flehte Abraham aber dermaßen an, daß

³ Gr. *μαδίαμ* steht für Midian (Apg. 7,29), dem Siedlungsgebiet des arabischen Volkes der Midianiter, die auf Ketura zurückgeführt werden und im Alten Testament mehrmals erwähnt sind. Ihr Siedlungsgebiet wird allerdings auf der Sinai-Halbinsel (Ex 3,18) oder auch im Ostjordanland (Ri 6) angenommen. Vgl. LB 271, 294.

er zwar nicht vom Reittier abstieg, aber den einen Fuß auf einen Stein setzte, um sich zu beugen, damit die Frau sein Haupt salben konnte. Der Stein gab jedoch nach und so kam es, daß seine Fußspur im Stein verblieb. Muḥammad erfand diese Geschichte, um die Ka'ba mit der Fußspur zum Hause Abrahams zu erklären.

Nach dieser Erzählung kommen Angaben zum Kult in und um die Ka'ba. Man geht in das Haus hinein, macht einen Rundgang, wirft sich nieder. Dort befindet sich das Nest der Schlange. Dann gehen alle wieder hinaus zur Fußspur und hüpfen um die Fußspur herum, indem sie rufen *lbayk, lbayk avasikern*. Dann überqueren sie das Tal, welches sie *vodnal hamam* nennen. Dort töten sie Tiere und fliehen mit ihren Reitern zum Hügel nach Makka. Während der Flucht lassen sie alles, was fällt, auf dem Boden liegen. Selbst wenn ein Reittier strauchelt und einer ihrer Kameraden fällt, kehren sie nicht zurück, um ihm zu helfen. Danach gehen sie zwischen zwei Steinen hindurch, die sie *sofa* und *emra* nennen und laufen anschließend sieben Mal von einem Stein zum anderen soweit ihre Kraft reicht. Danach gehen sie zu einem Platz, den sie *makalhasa* nennen. Sieben Mal gehen sie und werfen Steine, und es ist nicht bekannt, wem sie diese werfen. Ebenso wissen sie von den anderen Dingen nicht, weshalb sie es tun. Sie töten dort weder Warmblütler noch Kriechtiere noch Raubtiere, denn dort leben Schlangen im Haus. Sie schlängeln sich durch die Menschenmenge, ohne ihnen zu schaden. Die Menschen nennt man *musliman* d.h. Gläubige. Diese umkreisen mit sieben Gewändern das Haus, küssen das Gewand und legen es auf das Auge.

Dann bringt der Autor seine Erklärungen, auf die gesondert einzugehen sein wird. Den Abschluß des Textes bilden weitere Informationen über Muḥammad und den Islam. Was den Tod Muḥammads betrifft, sagt der Text, er habe alles Jesus gleich machen wollen und erklärte seinen Anhängern, er würde am dritten Tage auferstehen. Weil er deswegen nicht begraben wurde, zerfraßen Hunde sein Gesicht. Dann noch eine Darstellung des *mi'rāġ*. Weitere Passagen sind den Glaubensinhalten wie Trinität und Gottessohnschaft Jesu gewidmet. Muḥammad wird vorgeworfen, er habe den Vater vom Sohn und den Sohn vom Geist ge-

trennt. Falsch sei natürlich die islamische Anschauung, Jesus sei nur der Sohn Josephs und sei nicht gekreuzigt worden. Der Autor kennt auch die islamische Auffassung, daß Jesus nochmals kommen wird, um die Menschen zu richten und gibt noch weitere Einzelheiten. Zuletzt kommen noch Informationen über den Kult, nämlich das siebenmalige (!) Gebet. *Mahmet* ließ ein Minaret, *mnira* (arab. *ma'dana*), bauen und bestellte einen Muezzin, *modin* (arab. *mu'addin*), der die Muslime zum Gebet rufen sollte. Ganz zum Schluß ist noch die Bitte des Schreibers Mxit^car, der Leser möge nicht an den falschen Propheten glauben, sondern im Gebet an ihn, den frommen Schreiber, denken.

3 Der *ħağğ*⁴

Der islamische *ħağğ* besteht aus verschiedenen ursprünglich unabhängigen Ritualen, die schon vor der Zeit Muḥammads in zwei Zeremonien zusammengefaßt wurden: den *ħağğ*, die Wallfahrt, von Makka, eigentlich von Mina hinaus nach ^cArafāt und zurück, und dann die ^c*umra*, den Besuch der Ka^cba in Makka. Die verschiedenen Rechtsschulen haben die Riten in wesentliche Elemente *arkān* Verpflichtungen *farā'id* und Gewohnheiten *sunan* klassifiziert, von denen die *arkān* unbedingt durchgeführt werden müssen, damit die Wallfahrt gültig erfüllt wird. Die Versäumnisse hingegen kann man durch Fasten u.ä. "abbüßen".

Während die ^c*umra* jederzeit des Jahres durchgeführt werden kann – sie wird jedem, der Makka zum ersten Mal besucht empfohlen –, kann der *ħağğ* nur an bestimmten Tagen im Monat *dū l-ħiğğa* durchgeführt werden. Jeder gesunde und über materielle Mittel verfügende Muslim ist dazu verpflichtet. Die *šari'a* kennt verschiedene Weisen die beiden Zeremonien zu verbinden (Watt & Welch 1980:328).

a) Am geläufigsten ist es nach der *ifrād* Methode nacheinander, zuerst den *ħağğ* dann die ^c*umra* zu vollziehen.

⁴ Watt & Welch 1980:327 ff.; Kamal 1964; Wensinck "Ḥadīdī"; Wensinck, Jomier & Lewis "Ḥadīdī"; Gibb & Kramers 1974:121-125; Wellhausen 1897:101-147.

b) Oder man vollzieht in der *tamattu*^c genannten Methode zuerst die *‘umra*, hebt dann den Weihezustand, den *ihṛām* auf, genießt Makka und vollzieht anschließend den *hağğ*.

c) In der *qirān* Methode werden beide Varianten verbunden. Man vollzieht den ersten Teil der *‘umra* und den ersten Teil des *hağğ* und beendet beide gemeinsam.

3.1 Die Riten der *‘umra*⁵

Wochen vor dem 8. *dū l-ḥiğğā* treffen die Pilger in Makka ein. Bevor man in den *ḥaram* eintritt, muß man sich rituell vorbereiten. Die Bezeichnung *ḥaram*, das Heiligtum bezieht sich nicht nur auf die Moschee al-Masğid al-Ḥarām (Wensinck "al-Masđjid al-Ḥarām" = Gibb & Kramers 1974:353-354), in deren Mitte sich die Ka‘ba befindet, sondern erstreckt sich 5 km von der Moschee weg in alle Richtungen und dehnt sich 30 km nach Südost an und schließt somit den Berg ‘Arafāt und andere heilige Orte mit ein. Die Ka‘ba (Wensinck "Ka‘ba"; Jomier "Ka‘ba" = Gibb & Kramers 1974:191-198; Wellhausen 1897:73 ff.), ein Würfel aus Stein, dessen Seitenlängen ca 10.5 m, die Höhe 15 m betragen, ist leer und ist meist mit einer Hülle, *kiswa*, bedeckt. Die Tür sieht nach Nordosten. Der "Schwarze Stein", *al-ḥağğar al-aswad* genannt, befindet sich an der äußeren östlichen Ecke und ist in Silber gefaßt und in die Mauer eingemauert. Gegenüber der Tür befinden sich der Maqām Ibrāhīm und der Bi‘r Zamzam, die wichtigen Punkte, die im ersten Teil der *‘umra* eine Rolle spielen.

An den Grenzen des *ḥaram* treten die Pilger in den *ihṛām* (Wensinck "Iḥrām"; Jomier "Iḥrām" = Gibb & Kramers 1974:159-161; Juynboll 1910:79-80, 143) Weihezustand, ein, indem sie die große Waschung *gusl* und anschließend eine besondere Form von *ṣalāt* von 2 *rak‘a* durchführen. Dann legen sie den *ihṛām* an, ein weißes Gewand aus zwei Stoffteilen *izār* und *ridā*‘ genannt. Der Oberteil wird über die linke Schulter geworfen, der Unterteil um die Hüften gebunden. Nach dem Gebet

⁵ Paret "Umra" = Gibb & Kramers 1974:604-606..

spricht man die *niyya*, Absicht, aus, also nach welchem der drei Methoden man die Wallfahrt durchführen will. Danach ruft der Pilger die *talbiya* (Wensinck "Talbiya" = Gibb & Kramers 1974:571) aus, eine alte Formel. Sie lautet *labbayka Allāhumma* "hier bin ich zu deinen Diensten, o Gott" und wird zu verschiedenen Anlässen wiederholt.

Das wichtigste Ritual ist der *ṭawāf* (Kamal 1964:43-55), das "Umschreitungsritual" bei der Ka'ba. Dieser wird zu verschiedenen Anlässen durchgeführt und hat dementsprechend verschiedene Bezeichnungen. Der erste *ṭawāf* ist der *ṭawāf al-quḍūm*, die "Ankunftsumschreitung" als Respekt für die Stadt Makka. Er ist kein Teil des *ḥaḡḡ*. Der *ḥaḡḡ* beginnt mit der *wuḍū'*, der kleinen Waschung. Man geht durch das Bāb as-Salām in den Hof, den al-Ḥaram aš-Šarīf, und schreitet zum "Schwarzen Stein". Hier spricht man die *niyya* aus und gibt an, welchen *ṭawāf* man durchführen will. Dann kommen die eigentlichen Handlungen.

a) Das siebenmalige Umschreiten der Ka'ba: Man beginnt am nordöstlichen Eck der Ka'ba am Schwarzen Stein, und bewegt sich von links nach rechts, gegen den Uhrzeigersinn. Die ersten drei Umschreitungen werden im Laufschrift *ramal*, die übrigen normal durchgeführt. Bei jedem Umgang küsst man den "Schwarzen Stein", berührt ihn oder zeigt in seine Richtung, falls man nicht an ihn herankommt. Beim Südeck, genannt das "Jemenitische Eck", werden Gebete gesprochen. Nach dem siebenten Umgang drückt der Pilger den Körper zwischen Tür und dem "Schwarzen Stein" gegen die Wand der Ka'ba, um Segen, *baraka*, zu empfangen.

b) Danach verrichtet man hinter dem Maqām Ibrāhīm 2 *rak'at* mit Blick auf den Maqām Ibrāhīm und die Ka'ba.

c) Anschließend geht man zum Bi'r Zamzam und trinkt aus ihm.

d) Zum Abschied berührt man noch einmal den "Schwarzen Stein".

e) Nach diesen Riten um die Ka'ba geht der Pilger durch das Südost-Tor, den Bāb aš-Šafā, hinaus zum *sa'y* (Gaufrey-Demombynes, "Sa'y" = Gibb & Kramers 1974:507-508), "der Laufzeremonie". Zunächst spricht er einen Segenswunsch über die Moschee, überquert dann die Straße zum Hügel, steigt die Treppen zum Hügel aš-Šafā, der sich südöstlich des Tores befindet. Die *niyya*, den *sa'y* durchführen zu wol-

len, wird entweder nach dem Verlassen der Moschee oder auf aṣ-Ṣafā gesprochen. Oben erhebt der Pilger die Hände in Schulterhöhe, die Handflächen nach oben gerichtet und rezitiert so Verse aus dem Qur'ān. Das Gebet kann auch eine *takbīr*, "Gott ist am größten", oder ein *du'ā'*, ein persönliches Gebet, sein. Dann geht der Pilger wieder hinunter und läuft die Strecke *mas'ā* (ca. 385 m), die nordöstlich abbiegt Richtung al-Marwa bis zum *al-masīl*. Früher war der Punkt durch vier Pfeiler markiert. Bis dahin läuft man im *harwal* Schritt, die eine Entsprechung zum *ramal* bei der *'umra* ist. Die Strecke danach läuft man normal weiter. Insgesamt läuft man sieben Mal zwischen aṣ-Ṣafā und al-Marwa etwa 2,5 km und beendet den Lauf bei al-Marwa. Diese Laufstrecke zwischen den Hügeln ist heute eine überdeckte und kunstvoll gestaltete Halle, mit zwei Laufbahnen⁶. Das Ende des *sa'y* ist je nach gewählter Methode verschieden:

a) *Ifrād* (*ḥağğ* danach *'umra*): Der *iḥrām* wird beibehalten, der *sa'y* ist nicht obligatorisch.

b) *Tamattu'* (*'umra* nach *ḥağğ*): Es folgt die rituelle Entweihung (*taḥlīl*), die Männer rasieren den Kopf (*ḥalaq*), die Frauen stutzen ihr Haar (*taqṣīr*) oder Männer und Frauen schneiden symbolisch eine Locke ab. Die große Entweihung findet am 10. *dū l-ḥiğğā* statt.

c) *Qirān* (Mischform): Der *iḥrām* Zustand wird beibehalten, der *sa'y* ist nicht obligatorisch.

3.2 Riten des *ḥağğ*⁷

7. *dū l-ḥiğğā*: Offizielle Eröffnung in der Ka'ba. Einer der führenden Imame hält vom *minbar* der Moschee eine *ḥutba*.

8. *dū l-ḥiğğā*: Eigentlicher Beginn des *ḥağğ*, der auch *yawm at-tarwiya* genannt wird. Die Pilger versammeln sich in Minā (Munā) (Buhl "Minā" = Gibb & Kramers 1974:380-381; Wellhausen 1897:80, 88; Juyn-

⁶ Bild in Guellouz 1978:122-123.

⁷ Watt & Welch 1980:335 ff.; Kamal 1964:66 ff.; Wensinck "Ḥadīdī"; Wensinck, Jomier & Lewis "Ḥadīdī"; Gibb & Kramers 1974:121-125; Wellhausen 1897:79-84.

boll 1910:151-157), einem sonst unbewohnten Ort ca 8 km. östlich von Makka, umgeben von Hügeln. Der höchste von ihnen ist der Tabīr. Das wichtigste Gebäude der Ortschaft ist die Moschee, Masğid al-Ḥayf, aus der Zeit Saladins. Im Ort befinden sich auch ein Krankenhaus, eine Polizeistation, ein Palast und noch einige Gebäude. Nach der *šarī'a* müssen die Pilger die Nacht vom 8. hier verbringen, am folgenden Tag nach dem *ṣalāt aṣ-ṣubḥ* zum 'Arafāt gehen. Wenn sehr viele Pilger anwesend sind, geht ein Teil schon voraus.

9. *dū l-ḥiğğa*: In der Früh verrichtet man den *ṣalāt aṣ-ṣubḥ*. Danach verlassen die Pilger Minā und gehen Richtung Südosten durch das Muzdalifa in die größere Ebene von 'Arafāt, 15 km von Minā und 25 km von Makka entfernt (Buhl "Muzdalifa" = Gibb & Kramers 1974:427; Wellhausen 1897:81-82; Juynboll 1910:157). Die Pilger gehen gleich auf den gleichnamigen Berg 'Arafāt, genannt Ġabal ar-Raḥma im Osten der Ebene. Zu Mittag, sobald die Sonne den höchsten Stand erreicht hat, beginnt das zentrale Ereignis des *ḥağğ*. Die Pilger rezitieren den *ṣalāt az-zuhr* und *ṣalāt al-ʿaṣr* gemeinsam und verrichten den *wuqūf*, die Verweilzeremonie bis Sonnenuntergang. Ein Imām hält eine *ḥuḇba* und gedenkt dabei der Abschiedspredigt des Propheten, die er auf der Wallfahrt im letzten Jahr seines Lebens an dieser Stelle gehalten hat. Wenige können aber die Predigt wirklich hören, aber sprechen Segenswünsche über den Propheten oder rezitieren aus dem Qur'ān und rufen die *tal-biya*. Die *šarī'a* verlangt, daß man am 9. im *iḥrām* Zustand bei 'Arafāt gewesen ist. Man darf sonst sogar essen und diesbezügliche Geschäfte machen. Am Abend wird der Sonnenuntergang mit Kanonenfeuer bekannt gegeben und die Menge tritt die Flucht, genannt *ifāda* "sich ergießen", an. Der Sinn dieser Tat ist nicht bekannt. Das Ziel ist es sich in Muzdalifa zu sammeln. Der Ort ist von Hügeln umgeben, der höchste mit dem Namen Quzaḥ ist nach einer alten Gottheit benannt. Heute heißt er al-Maš'ar al-Ḥarām und ist als Kultstätte im Qur'ān (2.198) erwähnt. Hier endet die *ifāda*. Nach dem zusammengelegten *ṣalāt* von *magrib* und *ʿiṣā* wird gegessen. Ein weiteres Ritual ist das Kieselsteinesammeln. Die Zahl ist 49 oder 70, also ein Vielfaches von 7. Diese werden am folgenden Tag für das Steinwerfritual benützt. In frühis-

lamischer Zeit wurde in der Nacht vom 9. auf den 10. des *dū l-ḥiğğā* auf dem Gipfel der Kultstätte ein Feuer veranstaltet oder Kerzen angezündet. Heute ist die Moschee beleuchtet.

10. *dū l-ḥiğğā*: In der Früh wird zunächst gegessen und der *ṣalāt aṣ-ṣubḥ* verrichtet. Es folgt ein *wuqūf*, eine Verweilzeremonie, eingeleitet durch eine *ḥuṭba*. Man steht vor dem Berg Quzaḥ. Nach Sonnenuntergang findet eine *ifāda* im *harwal* Schritt bis Minā statt. Die zwei Rituale in Minā sind das Steinwerfen und das Tieropfer. Die Steinigungszereemonie wird an drei Pfeilern oder Steinhäufen ausgeführt, die am westlichen Ende der Stadt in einem Abstand von etwas über 100 m hintereinander aufgestellt sind. An dem Tag bewirft man nur einen Pfeiler mit Kieselsteinen, das ist der *Ġamrat al-ʿAqaba*. Er befindet sich am westlichsten Ende der Stadt. *Ġamra* bedeutet "glühende Kohlen" (Watt & Welch 1980:338; Buhl "al-Djamra"; Jomier "al-Djamra" = Gibb & Kramers 1974:87; Buhl "Minā"; Wellhausen 1897:80, 88, 111), heute wird dieser auch *aṣ-ṣayṭān al-kabīr* "der große Dämon" genannt. Danach opfert man Tiere, Ziegen, Schafe oder Kamele. In einer Stunde opfert man an die 100.000 Tiere, was auch dem Tag den Namen *yawm al-adḥā* oder *yawm an-nahr* gegeben hat. Jedesmal wird von den Pilgern die *basmala* rezitiert. Nach dem Tieropfer wird der Kopf rasiert, das Haar gestutzt und der *iḥrām* abgelegt. Das ist die kleine Entweihung, *at-taḥallul aṣ-ṣaġīr*, die kleine Aufhebung. Dem Beispiele des Propheten folgend müssen die Pilger noch einmal nach Makka, um dort den *tawāf al-ifāda*, einen obligatorischen *tawāf*, zu verrichten. Wenn kein *saʿy* durchgeführt wurde, wird diese nachgeholt. Mit diesen Riten des 10. *dū l-ḥiğğā* und der großen Entweihung sind die *arkān*, die notwendigen Riten des *ḥağğ*, beendet, aber zwischen dem 11. und 13. des *dū l-ḥiğğā* müssen die Pilger wieder nach Minā zu den *ayyām at-taṣrīq* gehen. Das Fleisch wird an der Sonne getrocknet und unter den Pilgern verteilt. An den drei Tagen gehen die Pilger zu den drei Pfeilern, um die restlichen Steine zu werfen. Jeden Tag nach Mittag werfen sie sieben Steine auf jeden der Pfeiler und beginnen dabei beim *al-Ġamra al-Ūlā*, dem ersten Steinhäufen nahe der Moschee. Dann folgt der *al-Ġamra al-Wuṣṭā*, der "mittlere" Haufen. Als letztes folgt der "*Ġamrat al-ʿAqaba*" oder *aṣ-ṣayṭān al-*

kaḅīr. Nach den drei Tagen geht man wieder nach Makka, um den Abschieds *ṭawāf*, den *ṭawāf al-wadāʿ*, zu verrichten. Meistens lassen die Pilger wieder einen *saʿy* folgen. Es ist üblich, daß die Pilger nach der Wallfahrt auch die Stadt des Propheten Madīna besuchen.

4 Vergleich der Elemente des ḥağğ im armenischen Text mit der islamischen Durchführung

Eine Aufstellung der im armenischen Text genannten Elemente des ḥağğ und jener Riten, die jetzt die Teile der Wallfahrt bilden, zeigen gegenübergestellt, wie genau der Autor des armenischen, bzw. des *karšūnī* Textes die einzelnen Elemente der islamischen Wallfahrt kannte, auch wenn er später Erklärungen gibt, die nicht richtig sind.

ARMENISCH/KARŠŪNĪ TEXT

sie rufen: *lbayk lbayk*
 sie gehen in das Haus und machen einen Rundgang
 sie werfen sich auf den Boden und springen um die Fußspur

DER ḤAĞĞ

Vorbereitende Riten
ihrām (*ğusl* + *ṣalāt*)
niyya
talbiya (*labbayka Allāhumma*)
ṭawāf al-qudūm

I. ʿUMRA

- A. ṬAWĀF
1. *niyya*
 2. *talbiya*
 3. Kaʿba: *ṭawāf* (7x) ab *al-ḥağar al-aswad* (3x in *ramal*)
 4. Maqām Ibrāhīm: *ṣalāt* (2 *rakʿa*)
 5. Biʿr Zamzām
 6. *al-ḥağar al-aswad*

B. SA'Y

1. *niyya*
2. *talbiya*
3. aš-Şafā, al-Marwa (7x) *mas'ā*
(*harwal*) 2,5 km

Abschließende Riten

- a) *ifrād*: *ihrām* bleibt, *sa'y*
nicht verpflichtend
- b) *tamattu'*: *tahlīl*, *halaq* (m) /
taqṣīr (f)
- c) *qirān*: *ihrām* bleibt, *sa'y*
nicht verpflichtend

II. HAĞĞ

sie überqueren das Tal

7. *dū l-ḥiğğā*: *ḥuṭba* (al-Masğid
al-Ḥarām, Makka)

8. *dū l-ḥiğğā*, *yawm at-tarwiya*:
Pilger in Minā, 8 km von
Makka, Übernachtung

9. *dū l-ḥiğğā*: *ṣalāt aš-ṣubḥ* (al-
Masğid al-Ḥayf)

sie überqueren das Tal

sie überqueren das Tal
Muzdalifa Richtung 'Arafāt
(15 km von Minā) dort *ṣalāt*:
zuhr + 'ašr, *ḥuṭba*, *wuqūf* bis
Sonnenuntergang

sie fliehen

ifāda nach Muzdalifa: *ṣalāt*:
mağrib + 'iṣā'

Sammeln der Steine (7,49,70)

10. *dū l-ḥiğğā*: *ṣalāt aš-ṣubḥ*,
ḥuṭba, *wuqūf*, *ifāda* (*harwal*)
von Muzdalifa nach Minā

	Ğamrat al- ^c Aqaba (<i>aš-šayṭān al-kabīr</i>)
sie opfern Tiere	<i>‘īd al-adhā, at-tahallul as-ṣagīr</i> Makka: <i>ṭawāf al-ifāda</i> (verpflichtend) und <i>sa‘y</i>
sie werfen Steine	11-13. <i>dū l-ḥiğğā, ayyām at-tašriq:</i> al-Ğamra al-Ūlā al-Ğamra al-Wuṣṭā Ğamrat al- ^c Aqaba
sie gehen zwischen zwei Steinen 7x	Makka: <i>ṭawāf al-wadā‘</i> und letzter <i>sa‘y</i> , Madīna

Wie man aus der Aufstellung sieht, sind die einzelnen Elemente des *ḥağğ*, der Umgang der Ka‘ba, die Hinwendung zum “Schwarzen Stein”, das rituelle Gebet, bei dem der Muslim mehrmals mit der Stirn den Boden berührt, also sich “hinwirft”, die Bedeutung der Fußspur am Maqām Ibrāhīm, der heute als kleines Denkmal überdacht ist und in dessen Nähe das Gebet stattfindet, ferner das Überqueren des Tals, die “Flucht”, das Tieropfer und das Laufen zwischen den Hügeln dem Autor bekannt. Auch die Reihenfolge der Riten stimmt mit dem islamischen Brauch überein. Manches ist ihm aber nicht ganz richtig bekannt, so sind die Namen “*Sofa*” und “*Emra*” eine entstellte Form, ebenso die der *talbiya*. Es ist ihm offenbar nicht bekannt, das das Gebet mehrmals verrichtet wird und die Pilger mehrmals ein Tal überqueren. Dasselbe gilt auch für die Flucht, die *ifāda*. Andererseits kennt er wieder Einzelheiten, z.B. bezüglich der Kleidung. Das *avasikem* der *talbiya* ist offenbar die armenische Übersetzung von “Da bin ich” (mein Gott), allerdings ebenfalls entstellt von *ahawasik em*. Zwei Orte, nämlich *makalhasa* und *vodnal hamam* kommen in der islamischen Überlieferung so nicht vor. *Makalhasa* wird von Küleserian als arabisch “Maqām al-Ḥaṣṣ” aufgelöst (Küleserian 1930:202, Anm. 5), was durchaus stimmen kann, weil das Tal von Muzdalifa auch al-Maš‘ar al-Ḥarām, also die “heilige Kultstätte” (Jomier “*Ḥadīdī*”, Watt & Welch 1980:337) genannt wird und

folglich ein Maqām al-Hass ist. Das *vodnal hamam* löst Küleserian (1930: 202, Anm. 4) als Wādī al-Hennān auf.

Im großen und ganzen kann man sagen, dem Autor sind die wichtigsten Elemente der islamischen Wallfahrt, diese sogar in der richtigen Reihenfolge, bekannt, auch wenn er nicht in der Lage ist, eine ausführliche Beschreibung des *hağĝ* und damit ein anschauliches Bild dessen zu geben, was ja allerdings auch nicht seine Intention ist.

5 Die Erklärungen zu den Riten im armenischen Text⁸

Sosehr auch die Beschreibung des *hağĝ* den Tatsachen entspricht, sind die Erklärungen des armenischen Textes nicht jene der islamischen Überlieferung. Zunächst einmal sollen diese Erklärungen vorgestellt werden, um später ihre Herkunft zu befragen. Das Haus, das sie Abrahams Haus nennen, ist dem Götzen- und Schlangenkult geweiht, und weder Abraham noch Ibrahim waren jemals dort. Die Götzen des Hauses waren zur Zeit Trajans durch die Plünderungen der Ägypter nach Alexandrien gebracht worden, weil sie aus Kupfer waren. Die Araber fanden aber den Götzen Raman von Damaskus als Ersatz für ihre alten Götzen. Als die Gegend von Damaskus christlich wurde, flohen die heidnischen Priester aus Angst vor der Zerstörungswut der Christen mit ihrem Götzen in die Wüste, wo er von den Arabern entdeckt wurde. Diese brachten den Götzen in Begleitung der Priester nach Makka, aber weil die Priester des Schlangenkultes weder die neuen Priester noch den Götzen akzeptierten, wurde Raman vor das Haus gestellt, allerdings nur auf einem Fuß stehend. Diese Statue wurde in der Folge von äthiopischen Händlern gestohlen, weshalb zwischen ihnen und den Ägyptern Krieg ausbrach. Die Fußspur, die Abraham zugeschrieben wird, stammt vom Götzen Raman, als er auf einem Fuß vor die Ka'ba gestellt wurde, aber das ist den Arabern nicht bekannt.

Die Araber wissen auch nicht, weshalb sie den Boden küssen und schreien, Steine werfen und zwischen den Hügeln laufen. Ebenso wenig

⁸ Küleserian 1930:204-208.

wissen sie warum Abraham lief, wem sie die Tiere opfern und vor wem sie fliehen.

Mahmet war im Tal isoliert. Als ihm Dämonen erschienen, lief er erschrocken davon. Daher töten sie Tiere und machen es so wie Mahmet und laufen davon. Sie gehen auch in Erinnerung an Mahmets Tat zwischen den zwei Steinen – gemeint sind die Hügel –, die eigentlich Götzen waren. Damals erschienen nämlich Mahmet diese Dämonen und zwangen ihn zur Anbetung. Er war verwirrt und ging ratlos von einem zum anderen. So kam es, daß man heute zwischen den zwei Steinen hin und her geht. Als er mit der Verehrung des Hauses beschäftigt war, begegnete er einem Hund, der ihn bedrohlich anbellte. Mahmet warf wieder mit Steinen und floh, weshalb seine Nachfolger es heute auch tun. Soweit der armenische Text. Ob der *karšūnī*-Text ganz genau diese Erklärungen hat, kann man nicht mit Sicherheit sagen, aber einige dieser Erklärungen sind heute noch unter den Armeniern bekannt.

6 Religionshistorischer Hintergrund der Erklärungen im armenischen Text

Die im armenischen Text gegebenen Erklärungen haben sowohl verschiedene Hintergründe als auch Herkunft.

Daß Muḥammad den ihn angreifenden Hund mit Steinen beworfen hat, und dies der Grund des Steinwerfrituals ist, wird heute noch von der Armeniern tradiert⁹. Andererseits gibt es eine volkstümliche islamische Überlieferung, derzufolge Abraham, wohl nicht bei der Ka'ba, aber im Tal von Minā, wo heute die Ğamras stehen, Dämonen erschienen seien, die ihn vom Opfer seines Sohnes abbringen wollten, die er mit Steinen beworfen habe; nach einer anderen Legende soll hier Adam zum ersten Mal die Dämonen mit Steinen vertrieben haben (Gibb & Kramers 1974:122). Daher auch der Name des Pfeilers *aš-šayṭān al-kabīr*. Dieses Motiv verbindet der Autor mit Muḥammad, den er von Dämonen bedrängt sein läßt. Seine Erklärungen sind die Dämonen, die man steinigt

⁹ Noch vor einigen Jahren (1990) habe ich persönlich von einem hohen armenischen Geistlichen diese Erklärung gehört.

oder von denen man davonläuft, weil auch Muḥammad es so getan habe. Religionsgeschichtlich stimmt es, daß die alten Araber hier heidnische Gottheiten angebetet haben, und Reiseberichte überliefern tatsächlich, daß die *ifāda* mit einem gewissen Durcheinander beim Rennen verbunden war und ist, aber die Tradition berichtet, daß Muḥammad dieses Rennen verboten und den Gläubigen den langsamen Rückzug nach Sonnenuntergang geboten habe (Wensinck, Jomier & Lewis "Ḥaḍjdi" 32, 36).

Was die zwei Hügel as-Ṣafā und al-Marwa betrifft, so weiß der Autor hier um den heidnischen Ursprung. Beide Hügel waren nämlich Standort zweier heidnischer Gottheiten, die in Form einer Säule dargestellt waren. Die islamische Tradition erzählt, sie wären eigentlich ein Mann und eine Frau gewesen, die wegen ihrer Unzucht in der Ka'ba zu Stein wurden (Watt & Welch 1980:344; Gaudefroy-Demombynes "Sa'y"; Joel "al-Ṣafā"). Hier findet der Leser Anklänge an die Geschichte Lots vom Alten Testament, dessen Weib wegen ihres Ungehorsams gegenüber dem göttlichen Wort in eine Salzsäule verwandelt wurde (Gn 19, 26), und die Sage dieses Ereignis mit einem Salzkegel im Südwesten des Toten Meeres in Verbindung bringt (Beek "Lot", *Bibel-Lexikon* 1062-1063).

Ähnlich ist es mit dem Schlangenkult. Auch hier ist das Wissen des Autors der heidnische Hintergrund. Die Ka'ba war nicht nur selber ein Heiligtum, sondern machte das ganze Gebiet heilig, sodaß dort ein Ort des Friedens war. Diese Idee des Friedens erstreckte sich auch auf Pflanzen und Tiere. Tiere, ausgenommen sehr gefährliche wurden nicht vertrieben und hielten sich im Heiligtum auf. Daher berichtet der Autor von Schlangen, die sich durch die Menschen hindurchschlängelten, ohne ihnen einen Schaden zuzufügen und leitet davon einen ihnen zugedachten Kult ab¹⁰. Eine weitere Quelle, aus der der Autor schöpft, scheint die Legende zu sein, derzufolge die Ka'ba nach Abrahams Zeit mehrmals geplündert wurde, weshalb Gott eine Schlange beauftragt habe dort zu

¹⁰ Küleserian 1930:198, 200, 204; Wensinck & Jomier "Ka'ba" = Gibb & Kramers 1974:197; "Himā" in Höfner 1965:438.

wohnen und die Schätze der Ka'ba zu hüten (Gibb & Kramers 1974: 196). Die Textpassagen, Muḥammad habe eine Geschichte erfunden, um den Ort des Schlangenkultes zum Haus Gottes und Abrahams zu erklären, haben ihren Hintergrund in der religionsgeschichtlichen Tatsache der Übernahme des Kultes um die Ka'ba in den Islam, die auch in der *sūra* 2.125. reflektiert wird. Hier erklärt Muḥammad den Maqām Ibrāhīm zur Gebetsstätte, indem er den Gläubigen aufträgt, den Ort zu reinigen und zum Ort des Gebetes zu machen, wobei die einzelnen Kult- und Gebetshandlungen *'umra*, *rukū'* und *suğūd* namentlich erwähnt werden. Die Fußspur, die als die von Abraham gedacht wird, ist hier zwar nicht erwähnt, aber die islamische Tradition nimmt an, daß die zwei Fußabdrücke am Maqām Ibrāhīm – heute ein überdachter Pavillon – entstanden sind, als Abraham mit seinem Sohn die Ka'ba erbaute, weil der Qur'ān in der *sūra* 2.127 durchaus von der Erbauertätigkeit Abrahams und Ismaels berichtet (Wensinck & Jomier "Ka'ba" = Gibb & Kramers 1974:194).

Eine weitere Stelle aus dem Qur'ān finden wir im Text angesprochen, wo der Autor schreibt, daß die Muslime dort, nämlich in Minā, keine "Warmblütler, Kriechtiere und Raubtiere töten" (Küleserian 1930: 204). Der Autor weist auf den "Widerspruch" hin, aber der Qur'ān verbietet in *sūra* 5.95-97 die Jagd denen, die sich im Zustand des *iḥrām* befinden, was sich natürlich vom Opfer unterscheidet und keinen Widerspruch darstellt. Außerdem war es, wie bereits erwähnt, den heidnischen Arabern verboten, im Bezirk des Ḥaram Tiere zu töten oder Bäume zu fällen, eine Gepflogenheit, die auch vom Islam übernommen wurde (Wellhausen 1897:78; Gibb & Kramers 1974:197).

Interessant ist die Erwähnung des Raman von Damaskus. Der Name Raman¹¹ ist verbunden mit jenem von Adad, dem babylonischen Sturm-, Wetter- und Regengott, der Symbol der Fruchtbarkeit wie der Vernichtung ist. Adad verschmolz später mit dem assyrischen Ramman (Hadad-Rimmon in Sach 12.11) und ist verwandt mit Baal, dem Gott

¹¹ Vgl. Adad und Baal, in: Bertholet 1985:7.70; Wettergott, in: Edzard 1965:135; Baal-Hadad, in: Pope & Röllig 1965:253-264.

der Kanaaniter. Auch er ist ursprünglich ein Regengott und wird später zum Gewittergott in der Gestalt eines brüllenden Stieres. Auch Ramman von Damaskus¹² ist ein Gott der Vernichtung. Die im Hintergrund stehende Gottheit ist Jupiter, der griechische Zeus, ein Himmels- und Wettergott. Er hat nicht nur verschiedene Beinamen, z.B. Jupiter tonans als Donnerer usw., sondern je nach Ort der Verehrung heißt er auch Jupiter Amon in Ägypten oder Jupiter Heliopolitanus in Baalbek. In Damaskus wurde er als Jupiter Damascenus verehrt, wo er auch einen Tempel hatte, an dessen Stelle ca. 400 n.Chr. eine Kirche erbaut wurde. Vor der Jupiter-Kultsstätte bestand an derselben Stelle ein Baal oder Rimmon-Heiligtum (2. Kön 5,18), ein gutes Beispiel für die Kontinuität und den Zusammenhang dieser Gottheiten aufgrund ihrer gleichen Eigenschaften z.B. als Wetter- oder Gewittergott.

Daß dieser Ramman-Tempel, wie viele auch, zerstört wurde, klingt im Text indirekt an, der berichtet, daß die heidnischen Priester, als die Stadt christlich wurde, aus Angst vor der Zerstörungswut der Christen mit dem Götzen geflohen seien. In der Tat wird auch im Text Theodosius der Große (347-395) erwähnt, in dessen Regierungszeit das Christentum Staatsreligion wurde und viele Tempel von Christen zerstört wurden¹³. Ob hier auch die Legende, daß Hubal, der Götze in Menschengestalt in der Ka'ba aus Moab gebracht worden sei¹⁴ mit anklingt, ist schwer zu sagen, aber nicht unwahrscheinlich. Etwas schwieriger ist die Zeitangabe mit Trajan (2. Jh. n.Chr.), zu dessen Regierungszeit die ursprünglichen Götzen der Ka'ba gestohlen worden seien. Wie erwähnt, erzählt die Legende von mehreren Plünderungen, weshalb die Schlange als Hüterin der Ka'ba beauftragt wurde.

Wie man sieht, verbindet der armenische Text heidnische und volkstümliche Überlieferungen, um die Riten zu erklären. Zwar ist es in der Religionsgeschichte, aber auch Muslimen bekannt, daß Riten,

¹² Vgl. Damaskus und Jupiter in Bertholet 1985: 134, 298.

¹³ Vgl. Theodosius in LA 568.

¹⁴ Vgl. Hubal in Höfner 1965:438; Wellhausen 1897:75.

nämlich auch jene des *ħagğ*, ihren Ursprung im Heidentum haben. Wohl ist das eine neuzeitliche Erkenntnis, aber gerade den Armeniern war das Phänomen nicht unbekannt, denn als sie zu Beginn des 4. Jh. das Christentum annahmen, wurden alle heidnischen Tempel gründlichst zerstört und ihre Priester gezwungen das Christentum anzunehmen. Dennoch gibt es bis heute in der armenischen Kirche Bräuche, die rein heidnisch sind und auch beibehalten werden, obwohl ihr heidnischer Ursprung bekannt ist. Noch heute ist es in der armenischen Kirche Brauch, anlässlich des Festes "Darstellung des Herrn" (*teārñ ̅ndyaraĵ*), welches allerdings nicht am 2. sondern am 14. Februar gefeiert wird, im Kirchhof Feuer anzuzünden und drum herum zu tanzen bzw. zu schreiten (Manookian 1986:43, 1984:59-60). Feuer ist zwar in allen Religionen ein bekanntes Symbol, aber die Armenier scheinen diesen Brauch ihrer religiösen Verwandtschaft mit den Zoroastern und dem Mithraskult zu verdanken (Manookian 1986:44, 1984:60), wobei Mithras bekanntlich ein Lichtgott vedisch-iranischer Herkunft ist¹⁵. Im Westen kam die Kerzenweihe und Lichterprozession zum Fest später dazu, und hat wahrscheinlich andere Herkunft¹⁶.

Ein weiteres Beispiel ist das Fest "Verklärung des Herrn" (*vardavar*). An diesem Tag besprengen sich die Gläubigen gegenseitig mit Wasser. Ein unmittelbarer Bezug zum kirchlichen Feiertag besteht nicht, sondern der Hintergrund ist die Verehrung des Wassers, was ebenfalls indo-iranische Bezüge aufweist. Man versucht den Brauch, als "Verklärung des heidnischen Festes" umzuinterpretieren (Manookian 1986:90-93, 1984:179f.).

Ähnliche Beispiele haben wir natürlich auch in der abendländischen Kirche und auch in anderen Religionen. Dennoch bleibt es höchst verwunderlich, weil gerade der mittelalterliche Autor des armenischen Textes absolut kein Verständnis für den heidnischen Ursprung der Riten des

¹⁵ Vgl. Mithras in Bertholet 1985:396-397; Mithra in Colpe 1965:393-405; Mestree 1982:93 ff.

¹⁶ Schott 1984:1570 "2. Februar - Darstellung des Herrn".

hağğ aufzubringen vermag, sondern ganz im Gegenteil diese als Beweis für die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit hervorhebt.

7 Religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Betrachtung der hağğ-Riten¹⁷

Was man unter "Wallfahrt nach Mekka" versteht, sind eine Reihe von Ritualen in und um Makka. Alle wichtigen Rituale kommen im Qur'an vor, und in direkten oder indirekten Zusammenhängen lassen sie erkennen, daß diese Praktiken nicht islamischen Ursprungs sind und dieses Faktum den Arabern bekannt war. In Arabien und im ganzen Nahen Osten waren in der alten Zeit jährliche und halbjährliche Wallfahrten üblich. Angehörige von Nomadenstämmen feierten den Beginn des Frühlings, indem sie Lämmer als Opfer darbrachten. Das taten sie in der Nähe des Heiligtums. Ebenso machten es auch die Ackerbau treibenden Völker. Viele solcher Rituale haben bis heute überlebt. Auch die Hebräer und Kanaaniter übernahmen mit dem Ackerbau verbundene Wallfahrten und gaben ihnen später eine jüdische Bedeutung. Ähnliches geschah auch bei den Arabern. Sie übernahmen altarabische Rituale und gaben ihnen eine islamische Bedeutung. Selbst die Namen einiger heidnischer Gottheiten überlebten in islamischer Tradition. Diese ursprünglichen voneinander unabhängigen altarabischen Rituale waren schon vor dem Islam in zwei Zeremonien der *umra* und den *hağğ* zusammengefaßt gewesen. Die genaue Natur und die Elemente der alten Riten sind zwar schwer bestimmbar, doch die wesentlichen Grundzüge sind bekannt.

Die *umra* fand im Monat *rağab* statt und konzentrierte sich auf die Ka'ba. Nomadenstämme aus dem ganzen Hiğaz kamen nach Makka, um dort zum großen Frühlingsfest Märkte abzuhalten. Noch vor Muḥammad übernahmen einige Stämme die Ka'ba als religiöse Kultstätte an und

¹⁷ Vgl. Watt & Welch 1980:341 ff.; Wensinck "Hadjidi"; Wensinck, Jomier & Lewis "Hadjidi"; Paret "Umra"; Buhl "Minā"; Gaudefroy-Demombynes "Sa'y"; Juynboll "Pilgrimage"; Wellhausen 1897:73 ff.

gaben so den wirtschaftlichen Reisen einen religiösen Sinn. Jeder Stamm brachte in die Ka'ba einen heiligen Stein, einen Zweig von einem heiligen Baum oder eine Darstellung seiner Gottheit. Die Gottheit Hubal erhielt eine besonders große Statue. Andere Stämme glaubten an einen Hochgott Allah. Jeder Stamm hatte zwar einen anderen Brauch, aber die wichtigsten Rituale hatten sie gemeinsam. Einer davon war der *tawāf*, das siebenmalige Umschreiten der Ka'ba. Da diese oft nackt durchgeführt wurde, gebietet der Qur'ān (7.31) sich zu kleiden (Wellhausen 1897:110). Gemeinsam waren auch der *wuqūf* das "Stehen" bzw. "Verweilen", die *rukū'*, "die Verbeugung" und der *suğūd*, "die Prostration". Der *wuqūf* wurde in das Ritual des *ḥağğ* aufgenommen und *rukū'* und *suğūd* fanden Eingang in den *ṣalāt*. Die entsprechende Textstelle aus den Qur'ān ist die *sūra* 2.125, wo Muḥammad die Übernahme der Kult-handlungen des Heidentums in den Islam verkündet.

Auch das Tieropfer bildete einen Teil der *'umra* und wurde als islamischer Brauch im Qur'ān erwähnt, wie wir in Q. 22.26-37 lesen. Der Stein am Maqām Ibrāhīm, der nach islamischer Tradition die Fußspuren Abrahams enthält, soll, wie aṭ-Ṭabarī überliefert, erst unter 'Umar an die Stelle gerückt worden sein (Wellhausen 1897:76). Auf den Hügeln aṣ-Ṣafā und al-Marwa befanden sich Idole heidnischer Gottheiten in der Form von Steinsäulen. Während auf aṣ-Ṣafā eine männliche Gottheit Isāf verehrt wurde, war al-Marwa Sitz einer weiblichen Gottheit namens Nā'ila, von denen, wie gesagt die Legende erzählt, sie wären in Stein verwandelt worden, die man mit Opferblut beschmierte¹⁸. Der Qur'ān erwähnt in der *sūra* 2.158 beide Hügeln als Kultstätte.

Der alte *ḥağğ* zum 'Arafāt begann und endete in Minā und dauerte vierundzwanzig Stunden, vom Sonnenaufgang des 9. *dū l-ḥiğğā* bis zum Sonnenaufgang des 10. *dū l-ḥiğğā*. Die Riten waren begleitet durch strenges Fasten und Enthaltensamkeit. Die Eröffnung dürfte eine Libation gewesen sein, die an einen Donner- oder Regengott gerichtet war. Dieser Brauch hat in der Bezeichnung *yawm at-tarwiya*, "Tag des Feuchtma-

¹⁸ Isāf und Nā'ila in Höfner 1965:439; Watt & Welch 1980:344; Gaudefroy-Demombynes "Sa'y"; Joel "al-Ṣafā"; Wellhausen 1897:77.

chens" im *hağğ* überlebt. Heute wird an diesem Tag Wasser für sich selbst und die Tiere nach Minā mitgenommen. Auch der Zamzam-Trunk wird mit dieser Libation in Verbindung gebracht, obwohl manche Wissenschaftler in den Ritualen dieses Tages einen alten Regenritus erblicken (Watt & Welch 1980:345; Wensinck & Jomier "Ḥadīdj"; Buhl "Muzdalifa" = Gibb & Kramers 1974:427; Juynboll "Pilgrimage").

Die Pilger im alten Arabien gingen zum 'Arafāt, und verweilten dort im *wuqūf* (Wensinck "Ḥadīdj"; Paret "Wukūf" = Gibb & Kramers 1974:636). Der Berg war der Sitz einer heute unbekanntenen Gottheit, vielleicht eines Sonnen- oder Feuergottes. Die Zeremonie dauerte von Sonnenaufgang bis -untergang. Dann erfolgte die *ifāda*, die Flucht nach Muzdalifa. Diese *ifāda*, vermutet man, wurde als "Verfolgung der sterbenden Sonne" verstanden und war von viel Lärm begleitet (Wensinck "Ḥadīdj"; Juynboll "Pilgrimage"). Der Berg war Stätte des Donnergottes Quzah. Die Pilger standen vor der Säule, die diesen Gott darstellte, verrieten einen *wuqūf*, der von Rufen begleitet war und einen sympathischen Zauber darstellte. Quzah "erschien" dann in der Säule aus Feuer, das die ganze Nacht hindurch brannte, ein Ritual, dessen Reste wir in der Beleuchtung der Moschee finden¹⁹. Nach manchen Wissenschaftlern ist das Feuer als Opfer zu verstehen (Wellhausen 1897:82), andere wiederum glauben, das Feuer sollte die Sonne zwingen, das ganze Jahr hindurch zu scheinen (Juynboll "Pilgrimage" 10).

Am frühen Morgen traten die Pilger die abschließende *ifāda* nach Minā an und liefen singend dem Berg *Ṭabīr* entgegen, wo später die Tieropfer stattfanden. Danach wurde das Fasten gebrochen. Der Nachmittag war dem Steinwerfritual gewidmet, der aber nur an der Aqaba-säule ausgeführt wurde. Diese Zeremonie wurde in den *tašrīq* Tagen fortgesetzt und fand an mehreren Säulen statt; heute sind es drei, früher dürften es sieben gewesen sein. Die Steine waren gegen den Sonnendämon gerichtet, während manche glauben, daß es sich um einen allgemeinen semitischen Brauch handelt, andere wiederum meinen, daß man da-

¹⁹ Wensinck "Ḥadīdj"; Quzah in Höfner 1965:462.

mit die Sünden und die damit verbundenen Strafen vertreiben wollte²⁰. Diese Tage der *tašrīq* wurden in die islamische Tradition übernommen und finden Erwähnung in der Q. 2.198-200. Daß die Anzahl der Tage weniger als drei sein können, kann man aus Q. 2.203 schließen. Das Steinwerfritual ist zwar im Qur'an namentlich nicht erwähnt, wurde aber ins islamische Brauchtum übernommen, da es einerseits in den genannten Versen anklingt, andererseits die *tašrīq* Tage als Ganzes in den Islam übernommen wurden. Ebenso fehlt eine Erwähnung des großen Opfers am 10. *dū l-hiġġa* im Qur'an, aber war auch vom Heidentum übernommen und im Islam mit dem Opfer Abrahams in Verbindung gebracht, der laut Tradition seinen Sohn an dieser Stelle zum Opfer vorbereitet habe, eine Tat, in deren Gedenken heute noch geopfert wird (Jomier "Hadjdi"). Auch wenn es nicht ganz sicher ist, soll *tašrīq* "Fleisch an der Sonne trocknen" bedeuten, weshalb heute noch das Opferfleisch getrocknet und mit nach Hause genommen wird²¹.

Die Übernahme der heidnischen Riten in die islamische Religion ist nichts Ungewöhnliches. Wie bereits erwähnt, haben das auch die Armenier und andere christliche Kirchen gemacht. Solche Übernahmen sind abgesehen vom Christentum auch in anderen Religionen üblich, nicht zuletzt weil die Riten oft ähnliche symbolische Bedeutung haben.

Das hier erwähnte Hauptritual ist die Wallfahrt (Leeuw 1956:455-456 (§ 57.5); Kötting "Wallfahrt"; Hasenfuss & Kötting "Wallfahrt"; Sausser "Wallfahrt"; Heiler 1979:142-145; Guth 1986). Sie wird bekanntlich in fast allen Religionen praktiziert. Man denke an die Tibeter oder die christlichen Kirchen, insbesondere die katholische Kirche und die Orthodoxen. In manchen Religionen gehört sie zur religiösen Pflicht (Islam), in anderen zum Wesen der Glaubenspraxis (Christentum). Dahinter steckt der Gedanke, daß Gott sich unter bestimmten Umständen an bestimmten Orten erfahrbar macht. Was einmal im Mythos ge-

²⁰ Wensinck "Hadjdi"; Juynboll "Pilgrimage" 10; Watt & Welch 1980:347; Wellhausen 1897:80, 88, 111 f., 210, 212; Buhl "Minā"; Buhl "al-Djamra"; Jomier "Djamra"; Chauvin 1902.

²¹ Wensinck "Hadjdi"; Juynboll 1912; zu *tašrīq* vgl. dieselben Artikel in der *Et*.

schah, wiederholt sich am heiligen Ort. Man zieht dorthin in die "Fremde", aber sucht dort gleichzeitig Heimat bei Gott oder beim Heiligtum. Die Sehnsucht nach Haus, Hof, Vaterland und Stadt verweisen auf die Sehnsucht der Menschen nach Heil. "Die Wallfahrtsstätte, der Gnadenort ist eine Art Heimat zweiter Potenz" (Leeuw 1956:456). Hinpilgern ist ein Gemeinschaftserlebnis und hilft auch seelisch dem Notleidenden. Was allerdings die Hochreligionen von den Gläubigen erwarten, ist, die Geisteshaltung mit der man zum Wallfahrtsort geht, nämlich der Glaube an Gott. Der Christ darf sich freuen, daß die Heiligen ihre Vollendung in Christus erreicht haben, ein Ziel, das jedem noch offen steht. Die Wallfahrt symbolisiert somit auch die pilgernde Kirche.

Auch im Islam finden wir diesen Aspekt des gemeinschaftlichen Suchens nach Gottes Nähe, vielleicht sogar stärker als es im Christentum der Fall ist und über den persönlichen Kontakt mit Gott und dem Gemeinschaftserlebnis hinaus, insbesondere die Armen, Bedürftigen und Benachteiligten mehr einschließt und durch das Verteilen des Opferfleisches unter diesen den sakralen Aspekt der Gemeinschaft unterstreicht und hervorhebt.

Wallfahrten finden zu Orten statt, wo sich Gott oder die Gottheit auf eine bestimmte Weise offenbart. Manche Orte gelten als besonders günstig für eine Theophanie. Berge (Leeuw 1956:41-42, § 5.2; Heiler 1979:37-38) und Flüsse (Lanczkowski "Quellen"; Heiler 1979:39-42) gehören zu den ältesten Kultstätten der Menschheit. Der Berg galt als Urbestand der Welt, und Berge wirkten auf die Menschen immer unheimlich und mit Macht besetzt. Bekannte Berge sind der Fuji in Japan und der Olymp in Griechenland. Wasser gehört zu den vier Elementen und ist ein Symbol der Fruchtbarkeit und Reinigung. Völker des Altertums verehrten heilige Quellen wie die Kelten und Germanen. In anderen Religionen steht die Quelle oder der Brunnen in unmittelbarer Nähe des Heiligtums wie z.B. der Zamzam Brunnen bei der Ka'ba.

Ein weiteres Symbol der Reinigung ist das Feuer (Closs "Feuer"; Heiler 1979:43-49). Darüber hinaus symbolisiert es auch Licht, Erneuerung und Zeugung, also neues Leben. Der Feuerkult ist besonders im

indo-iranischen Kulturkreis verbreitet. Man denke an Agni, den Feuergott der vedischen Religion und den Feuerkult der Parsen.

Durch den Kult tritt der Mensch am heiligen Ort mit Gott oder der Gottheit in Beziehung, aber auch mit dem Kultort selbst. Die Umschreitung (Röhrich "Umgang"; Heiler 1979:179-180) eines Heiligtums gehört zu den verbreitetsten Ritualen und gehört zu den magischen Umkreisungsritualen mit dem Ziel sich an den Kultort zu binden, gelegentlich auch zu lösen. Der Umgang kann um ein Heiligtum, ein Grab, eine Quelle und alles sein, was als heilig betrachtet wird. Der Umgang um ein Land symbolisiert die Besitzergreifung. Umgänge können zu bestimmten Festen oder Jahreszeiten, wie Neujahr, Pfingsten u.ä. stattfinden. Im Christentum hat das Ritual in den Prozessionen überlebt. Umgänge von heiligen Gräbern und Kirchen sind unter Christen und Muslimen im Vorderen Orient stark verbreitet und werden heute noch praktiziert (Kriss & Kriss 1960-62; Hasluck 1973).

Ein weiteres verbreitetes, aus dem Heidentum stammendes Ritual ist das Opfer (Leeuw 1956:393-406 § 50; Schimmel "Opfer"; Heiler 1979: 204-225) und läßt sich von keiner Religion trennen. Man unterscheidet Gaben- und Mahlopfere. Das Opfer ist "die heilige Handlung par excellence, der Akt, in dem der Mensch die höchste Bestätigung seines Glaubens leistet und seine Religion aufs deutlichste realisiert"²². Die Entstehung des Opfers kann nicht aus einer einzigen Wurzel erklärt werden. "*Do ut des*" ist die einfachste Erklärung. Man opfert aber auch, um der Gottheit Macht zuzufügen, die einem wieder zugute kommt. So opferten Azteken der Sonne Menschenherzen, um sie zu neuem Lauf zu stärken. Oder man tötet ein Tier stellvertretend für die Sünden der Gemeinschaft. Andere Opfer sollen Geister, Götter und sonstige Numina günstig stimmen. Am wichtigsten ist der Gabencharakter. "Dare ist sich in-Beziehung-setzen zu, dann: Teilhaben an einer zweiten Person, mittels eines Gegenstandes, der aber eigentlich kein 'Gegenstand' ist, sondern ein Stück des eigentlichen selbst. 'Geben' ist etwas von sich selbst in das fremde Dasein bringen, so, daß ein festes

²² Loisy, zit. in Schimmel "Opfer" 1637.

Band geknüpft wird" (Leeuw 1956:395). Obwohl in den Hochreligionen blutige Opfer weitgehend zurückgedrängt wurden, sind sie nicht ganz beseitigt. Tieropfer sind unter der Bezeichnung *matat* insbesondere unter den Armeniern verbreitet, z.B. werden heute noch in Istanbul im Bezirk Balat in einer Kirche Hähne geopfert, und ähnliche Opfer finden auch zu bestimmten Zeiten in anderen armenischen Kirchen statt. Zu besonderen Anlässen wie Hochzeiten oder Grundsteinlegung eines Baues opfern Muslime Hammeln, ein Brauch, den auch die Christen im Vorderen Orient wie z.B. die Armenier auch pflegen (Conybeare 1898). Das Opfer im Rahmen des *hağġ* trägt mehr Erinnerungscharakter an das Opfer Abrahams.

Auch das Fasten (MacCulloch "Fasting") kann im Rahmen einer Wallfahrt, oder auch eigenständig geschehen. Wie das Opfer hat auch das Fasten verschiedene Entstehungswurzeln und Intentionen. Es kann geschehen mit magischer Intention als Stärkung zu einem Übergangsritus, als Vorbereitung auf ein religiöses oder wichtiges Ereignis, als Zeichen der Trauer, als Buße oder als asketische Übung. Fasten gilt auch begünstigend für Visionen und ähnliche mystische Zustände. Man findet Fasten von den primitiven Völkern bis in den Hochreligionen und der Mystik. Im Islam trägt es den Charakter des Bußfastens (ebd. 763), aber bei den vorislamischen Arabern hatte es, wie auch in anderen heidnischen Religionen, magische Intention (Juynboll "Pilgrimage").

Das Haare schneiden oder den Kopf rasieren ist ebenso Zeichen des Fastens, der Entsagung und der Trauer; kann aber auch ihr Ende symbolisieren (Heiler 1979:216-217). Eine weitere Bedeutung finden wir als Zeichen für den Beginn eines gottgeweihten Lebens wie bei buddhistischen Mönchen und Nonnen im Christentum. In manchen christlichen Nonnenklöstern werden heute noch die Haare geschnitten oder symbolisch eine Locke, während die Tonsur (Barion "Tonsur") bei den Männern in ihrer alten Form ihre praktische Bedeutung verloren hat.

Stehen und Prostration als Gebetshaltungen sind in verschiedenen Religionen bekannt, insbesondere bei den Israeliten. Eines der ältesten Beispiele dürfte das Stehen auf dem Sinai sein (Ex 19). Auch in der katholischen Messe (II. Hochgebet) finden wir Spuren dieser Haltung,

wo es heißt: "Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen". Auch das Gegenteil, die Prostration, ist in der katholischen Kirche bekannt und kommt z.B. am Karfreitag in der Liturgie der Kreuzverehrung vor, aber ebenso bei der Priesterweihe und gelegentlich auch bei Ordensprofessen, besonders, wenn es sich um feierliche Gelübde handelt. Ein ebenso bekanntes Beispiel finden wir in Tibet, wo die Gläubigen sich auf den Boden werfend einem Heiligtum nähern.

Laufen ist in unseren Hochreligionen nicht so bekannt, aber die Religionsgeschichte kennt durchaus Beispiele. Laufen ist eine Variante zum Gehen, Schreiten und zum Tanzen, einem Ritual das insbesondere in nichtchristlichen Religionen praktiziert wird und im Zuge der Inkulturation bei afrikanischen Völkern und Indern Eingang in den katholischen Gottesdienst gefunden hat, besser gesagt, wieder Eingang gefunden hat, weil der Tanz auch in der Kirche beheimatet war, bis er auf dem Konzil von Toledo 589 verboten wurde. Dennoch gab es noch im Mittelalter Beispiele für den Tanz in der Kirche. Ursprünglich verfolgte auch der Tanz magische Intentionen²³. "Der primitive Mensch tanzt und betet zugleich" (Bertholet 1985:600). Er dient zur Abwehr böser Geister und Mächte (Abwehrzauber) oder zur Anlockung guter Geister und Götter (Ähnlichkeitszauber). Der Tanz kann auch magisch zur Förderung der Fruchtbarkeit eingesetzt werden oder als Opfer verstanden werden. Auch Mythen werden getanzt. Im ekstatischen Tanz versucht der Mensch direkte Verbindung mit Gott oder der Gottheit. Diesen Tanz finden wir in primitiven Religionen genauso wie in der Mystik der Hochreligionen wie z.B. bei den tanzenden Derwischen der Mewlewis in Konya.

Küssen von heiligen Gewändern ist in der katholischen Kirche üblich, und beschränkt sich auf die liturgischen Gewänder oder Bücher. Im Orient ist der Brauch ausgedehnter. Die Hand von hochstehenden Persönlichkeiten oder Geistlichen, manchmal sogar ihr Gewand zu küssen

²³ Vgl. "Tanz" in Bertholet 1985:600; Schimmel-Muchow "Tanz"; Heiler 1979:239-243; Berger 1985.

ist nicht außergewöhnlich. Daß Ikonen, Kreuze u.ä. in Ost und West geküßt werden, muß nicht extra erwähnt werden. Dieses "taktile Element" (Reifenberg 1985) kann nicht nur magische Bedeutung als Übertragung von Kräften haben, sondern bildet ein konstitutives Element der Symbolik der kirchlichen Liturgie.

Die Farbsymbolik (Heiler 1979:122-127) ist zwar in allen Religionen ähnlich, doch es gibt auch Unterschiede, die oft bis zum Gegenteil werden können. Weiß bedeutet z.B. sowohl Reinheit als auch Trauer. Ein Pilger fastet, was ebenfalls eine Art von Trauer ist. Er hat auch im Zustand der Reinheit zu sein, sowohl rituell, als auch moralisch im Herzen.

8 Moderne islamische Auslegung der hağğ Riten

Wie bereits gesagt wurde, übernehmen Hochreligionen sehr oft Rituale einer heidnischen Religion, deren Ursprünge sehr weit zurückreichen und geben ihnen eine neue Bedeutung. Nachdem die heidnische Herkunft der Wallfahrtsrituale im Islam aufgezeigt und auf Parallelerscheinungen ihrer Symbolik in anderen Religionen hingewiesen wurde, soll nun eine moderne islamische Auslegung zur Sprache kommen (Guellouz 1987).

Die ganze Haltung des Pilgers wird gekennzeichnet durch den Pilgergott *labbayka Allāhumma*, das soviel bedeutet wie "Da bin ich mein Gott, da bin ich". Die weiße Farbe seiner *ihrām* Kleidung, als Symbol seiner völligen Hingabe an Gott, unterstreicht diese Haltung (ebd. 54, 72). Diese Haltung der Gotteshingabe und die Absicht jeder Versuchung Widerstand leisten zu wollen, wird in Gebeten oder Qur'ān Versen, wie z.B. in der *sūra* 112, genannt *al-Ihlās* zum Ausdruck gebracht (ebd. 74). Dieses Bestreben in einer ewigen Hingabe an Gott verweilen zu wollen, bringt der Pilger zum Ausdruck, wenn er seinen Körper, nach dem Umgang der Ka'ba, zwischen Osteck und Tür an die Wand drückt. Hier am "Ort des Anhaftens", genannt *multazam*, bekundet der Pilger sein "Festhalten" am Glauben (ebd. 104, 124). Und wie versteht der moderne Gläubige den "Schwarzen Stein"? Daß die Gebetsformeln ihn nicht er-

wähnen, deutet er damit, daß die Gebete ohnehin an Gott gerichtet werden und nicht an den Stein (ebd. 120). ‘Umar soll sogar gesagt haben “Hätte ich nicht gesehen, daß der Prophet dich küsste, so würde ich nimmermehr küssen” (al-Buḥārī I, 211, zit. in Wellhausen 1897:109). Nichts natürlicher ist nach den erschöpfenden sieben Umgängen der Ka‘ba aus dem Zamzam Brunnen das erfrischende Wasser zu trinken, was allerdings kein Muß des Rituals ist, aber allein schon wegen der guten Wirkung gern getan und symbolisch auch nach Hause gebracht wird (Guellouz 1987:132).

Der *wuqūf* ist das “Stehen vor Gott” (Ibrāhīm Rifāt, zit. in Gibb & Kramers 1974:636), der wichtigste Gottesdienst, die Bereitschaft in seiner Gegenwart zu sein. Der *wuqūf* in ‘Arafāt geschieht aber auch “im Zeichen [der] brüderlichen Vereinigung und Übereinstimmung”, denn heute pilgern alle, unabhängig von ihrem sozialen Status zum ‘Arafāt; im Gegensatz zu den Oberschichten der vorislamischen Araber, die sich das Vorrecht in Anspruch nahmen, die *ifāda* nur von Muzdalifa nach Minā zu vollziehen (Guellouz 1987:146, 150). Der ‘Arafāt ist nicht “der Schlußpunkt einer geistig-religiösen Wanderung, sondern der eigentliche Ausgangspunkt eines Neuen Lebens, der Geburtsort eines Neuen Menschen” (ebd. 155).

Auch Muzdalifa ist Symbol für die Gleichheit aller Menschen und nicht mehr jener privilegierten Schichten der heidnischen Araber. In Muzdalifa wurde der Kult des Quzah, – ein arabischer Jupiter –, der nur der Kult einer privilegierten Minderheit war, zum Kult des Gottes aller Menschen, wo auch die Verwandlung der Herzen geschieht, denn Muzdalifa ist “der Ort, wo man liebenswürdig wird” (ebd. 158). “Denn der Prophet hat kraft seiner Gebete und in Anbetracht seiner Verdienste für uns zu erreichen versucht, daß Gott den Ausdruck seiner Barmherzigkeit endlich zur Vollendung brachte; in Arafat hat er, so sagt man, die Vergebung unserer Sünden zugesprochen erhalten, außer was «das Unrecht» betrifft, «das wir einander gegenseitig zugefügt haben könnten»; in Dschum’ aber (ein anderer Name für Muzdalifa) hat er erwirkt, daß Gott einverstanden war, die Beleidigten für die erlittenen Beleidigungen zu entschädigen, was ihm erlaubte, den Beleidigern in aller Form zu ver-

geben. Das bedeutet nichts anderes, als daß sich der Neue Mensch in Muzdalifa, wo er die erste Etappe auf dem Weg des Neuen Lebens beendet, die Zeit nimmt, sich eine Vorstellung seines Glücks zu machen und daß er angesichts dieser unermäßlichen Glückseligkeit jenen Zorn gegen seine Beleidiger als eine kleinliche Haltung verurteilen muß. Das größte Geschenk, das Gott dem Propheten in Muzdalifa gewährte, war es, diese Herzen, die seine Gnade soeben von jeder Sünde gereinigt hatte, auch von jeder Rachsucht und Verbitterung zu reinigen (ebd. 158).

Und durch das Steinwerfritual in Minā – der Begleitsatz lautet: “Gott ist groß. Es gibt keinen Gott außer Gott. Gott allein gebührt Lob” – sollen nun die Gläubigen “symbolisch ihrer Entschlossenheit Ausdruck geben, jener Versuchung Widerstand zu leisten, von der sie wissen, daß sie im Laufe ihres ganzen Daseins nie von der Seele weichen wird” (ebd. 159).

Diese geistlichen Worte eines intellektuellen Pilgers von heute zeigen, wie man Rituale heidnischen Ursprungs umdeuten und den lebendigen Glauben des Monotheismus eingliedern kann. Die Worte eines anderen bekannten Vertreters des Islam mögen das vielleicht mit anderen Worten verdeutlichen und zusammenfassen. “Das diffuse, zufällige und hierarchistische Heilige der Heiden ersetzt der Koran durch ein geläutertes, transsoziales und transhistorisches Sakrales, das ganz auf den Einen, transzendenten und dennoch in der Geschichte anwesenden Gott ausgerichtet ist. ... Der Haddsch im Koran hat ... das arabische Bewußtsein zu einer ontologischen Erfahrung erhoben, bei der sich der Mensch der Transzendenz öffnet.” Denn “in der heiligen Raum-Zeit des Haddsch vollzieht sich für das Bewußtsein die Wandlung des materiellen in geistige Wirklichkeiten” (Arkoun 1987:24, 26, 24).

9 Die Wallfahrt – ein Ritual²⁴

Sowohl die Wallfahrt als Ganzes als auch die einzelnen Kulthandlungen während einer Wallfahrt sind Rituale. Was aber ist das Ritual,

²⁴ Ausführlicher dazu vgl. Arat in Druck/b.

diese religiöse Erscheinung, die soviel Faszination und Widerspruch auslöst?

9.1 Begriff und Natur des Rituals

Das Ritual scheint ein sehr zentrales Element der Religion zu sein. Was aber ist Religion? Es gibt mehr als hundert Definitionen und diese hängen wieder vom dahinterstehenden Gottesbegriff ab. Allgemein kann man sagen, daß Religion die Überschreitung des Selbst zum Transzendenten ist, was allerdings nicht unbedingt als ein personaler Gott gedacht sein muß. Diese Überschreitung des Selbst, die Hinwendung zum Transzendenten, wird aber sichtbar in Aktionen und diese sind gewöhnlich rituelle Handlungen. Der Grund dafür ist, daß das Ritual die "zentrale Manifestation des Symbolsystems" ist (Stolz 1989:61).

Wir finden dieses System der Symbole auf der Ebene der Sprache wie Gebet und Mythos (Lanczkowski "Mythos"; Gardner "Mythology"), oder auf der Ebene des Visuellen wie Bilder und Farben, oder auf der Ebene der Handlung. Insbesondere auf der Ebene der Handlung finden wir die Symbole in ihrer konzentriertesten Form, wobei sie von Symbolen der visuellen und der sprachlichen Ebene unterstützt werden können, z.B. wenn Mythen getanzt oder gesungen werden. "Das Symbol, ... , weist über sich hinaus auf einen noch jenseitigen, unerfaßlichen, dunkel geahnten Sinn, der in keinem Wort unserer derzeitigen Sprache sich genügend ausdrücken könnte" (Jung 1931:397, zit. bei Trilhaas 1988:66). Eine einzige körperliche Geste kann durch ihren Symbolgehalt die kompliziertesten und komplexesten gedanklichen und emotionalen Inhalte besser zur Sprache bringen als tausend Worte. Der Mensch handelt dabei mit seiner ganzen Seele und seinem ganzen Körper, also vollständig, wenn er an einer Prozession teilnimmt, ein Opfer darbringt, singt oder ähnliche Handlungen ausführt. Er handelt durch seinen ganzen Körper und seine ganze Persönlichkeit.

Da der Mensch kontingent ist, benötigt er die Symbole, denn nur diese können durch ihren dualen Charakter die Kluft zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt sowie abstrakten Begriffen über-

brücken. Weil ein Symbol ein sichtbares Zeichen ist, gehört es zu unserer Welt, weil es aber gleichzeitig für etwas anderes steht, gehört es in die abstrakte und transzendente Welt und repräsentiert diese in unserer sichtbaren Welt, macht es präsent. Entsprechend der Wortbedeutung *συμβάλλειν* wirft es zwei Welten zusammen, die sichtbare und die unsichtbare, die immanente und die transzendente; das Bewußte und das Unbewußte, das Konkrete und das Abstrakte (Trillhaas 1988:69). Gerade im Unbewußten haben die emotionalen Inhalte, also auch die religiösen Empfindungen, ihren Sitz. "Das Unbewußte ist die uns zunächst faßbare Quelle religiöser Erfahrung. Damit ist keineswegs gesagt, daß das, was als Unbewußtes bezeichnet wird, sozusagen mit Gott identisch oder an Stelle Gottes gesetzt sei. Es ist das Medium, aus welchem für uns die religiöse Erfahrung zu entspringen scheint. Welches die fernere Ursache solcher Erfahrung ist, dies zu beantworten liegt jenseits der menschlichen Erfahrungsmöglichkeit"²⁵. Es muß allerdings gesagt werden, daß diese "religiösen Gefühle bzw. Empfindungen" nicht ident sind mit dem Inhalt einer Religion, denn "religiöse Qualität" kann, wie Guardini (Stenger 1985:30) sagt, "an allen Daseinsbestimmungen auftauchen und sich mit ihnen verbinden". Selbst Kunst und Eros können solche Daseinsbestimmungen sein, die die religiöse Qualität – andere nennen es "ursprüngliche Erfahrung" (Wucherer-Huldenfeld 1976:368f.) – erfahren wird²⁶.

Die Leiblichkeit gehört essentiell zum Mensch-Sein. Sie gehört zu dieser Welt, aber der Mensch versucht durch seinen Leib diese Welt und sich selbst zu transzendieren. Auch der Mensch, weil er gerade aus Leib und Seele besteht, hat einen dualen Charakter, was ihm ermöglicht Symbole zu schaffen und ihnen Bedeutung zuzuschreiben. Er ist nicht nur ein "*animal symbolicum*" (Splett 1983), sondern wird selbst zu einem Symbol. In einem Ritual steht der ganze Mensch mit seinen ganzen Gefühlen, Sorgen, Ängsten und Hoffnungen im Mittelpunkt. Im Ritual

²⁵ Jung 1983:308 f., zit. auch in ders. 1987:28-29. Zum Verhältnis Gott und das Unbewußte bei Jung vgl. Gloria in profundis Deo in Stenger 1985:13-21.

²⁶ Stenger 1985:29. Vgl. auch Ledergerber 1974.

wird die Interaktion zwischen Gott und Mensch sichtbar. Wo keine religiöse Handlung sichtbar wird, kann es schwerlich Religion geben, wahrscheinlich nicht einmal die bereits angesprochene "Primärerfahrung" oder "Ursprüngliche Erfahrung".

Wenn wir die Geschichte betrachten, sehen wir, daß es keine Kultur ohne Religion gibt. Religion zu haben, gehört zur menschlichen Natur. Sogar jene, die behaupten sich zu keiner Religion zu bekennen, weil sie nicht an Gott glauben, glauben an etwas; was für sie die Stelle der Religion annehmen kann. Solche Phänomene handeln nicht immer um einen Religionsersatz, sondern die Wissenschaft spricht von "*civil religion*"²⁷.

9.2 Funktionen des Rituals

Das Ritual hat verschiedene Funktionen. Es stiftet Gemeinschaft. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen, er braucht den Zusammenhalt in der Gemeinschaft. Rituale kommen diesem Bedürfnis entgegen und stiften Gemeinschaft, aber leider schließen sie auch jene aus, die nicht dazu gehören. Es gibt keine Religion ohne Gemeinschaft.

Eine weitere Funktion des Rituals liegt in der Kontingenzbewältigung. Gerade in den Krisensituationen sucht der Mensch nach sichtbaren Zeichen einer Zuwendung eines ihn übersteigenden "Hoffnungsträgers". Besonders zu großen Änderungen im Leben wie Geburt, Eintritt ins Erwachsenenalter, Heirat und Tod suchen die Menschen sichtbare Zeichen, was uns die Übergangsriten der primitiven Völker bis zur "Praxis" der Taufscheinchristen wenigstens zu diesen Lebenswenden sich an die Kirche zu wenden, gut belegen.

Vielleicht der wichtigste Aspekt des Rituals ist es ein sichtbares Symbol für die Gotteshingabe zu sein und diese zu pflegen.

²⁷ Der Begriff geht auf J. J. Rousseau zurück, aber im heutigen Sinne wird er seit Bellahs Thesen verwendet. Vgl. Bellah 1967; vgl. auch Zivilreligion bei Lübke 1986:306 und LWB Dokument Nr. 12 "Civil Religion" Genf 1982 zit. in Mecking 1986:85-87; Gimpf 1988.

Kurz, das Ritual stiftet Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch, Gott und Mensch und gibt Halt in Krisensituationen.

9.3 Die variablen und abhängigen Faktoren des Rituals

Wo die Kontingenzerfahrung groß ist, ist auch das Bedürfnis nach Ritualen groß. Daher auch die Bedeutung der Übergangsriten. Ebenso parallel verhält sich das Ritualbedürfnis zur Gotteshingabe. Wo ein echter Glaube ist, finden wir reichhaltige symbolische Ausdrucksweisen. Werden diese aber von dem sie produzierenden Glauben getrennt, werden sie entweder zu magischen Handlungen oder leeren Formeln. Besonders die Intellektuellen distanzieren sich bald von den "sinnlosen" Praktiken, aber je weniger Ausdrucksmöglichkeiten praktiziert werden, umso leichter kann sich ein Glaube verflüchtigen, da ihm die "Sprache" fehlt. Auf der anderen Seite gleitet das einfache Volk in ein magisches Verständnis der Riten ab, weil ihm das Fragen und Ergründen der Riten nicht geläufig ist.

Entgegengesetzt verhalten sich Bildungsniveau und Ritual. Je gebildeter und intellektueller der Mensch, umso weniger Rituale benötigt er. Daher hat die Volksreligiosität das meiste Ritual. Auch zu Hochreligionen verhält sich das Ritual entgegengesetzt; sie enthalten weniger Rituale als Religionen primitiver Völker. Beides hat mit dem ausgebildeteren Sprachniveau und dem sprachlichen Ausdrucksvermögen zu tun, doch ganz ohne Rituale kommen weder die Intellektuellen noch die Hochreligionen aus. Man spricht sogar von "intellektuellen Ritualen" (Lang 1984). Auch die Volksreligiosität²⁸ hat eine Aufwertung erfahren, und wird sogar von katholischen Theologen (Rahner 1979:14) als die eigentliche Religion der Menschen betrachtet, denn sie ist die "Religion des Herzens"²⁹. In ihr leben nämlich die religiösen Bilder und Erfahrungen der gesamten Menschheit (Jung), die weit in die Ge-

²⁸ Dommann "Volksreligiosität"; Kriss-Rettenbeck 1963; Schmidt-Klausing "Volksfrömmigkeit"; Baumgartner 1979.

²⁹ Vrijhof 1979:227. Zu den Ansichten von Audet und Cox, zit. ebd. 218 und 220.

schichte zurückreichen und in der menschlichen Psyche verankert sind. Symbole, Riten und Mythen sind "die Konstanten der Religionsgeschichte" (Welte 1980).

9.4 Die Ambivalenz des Rituals

Das Ritual hat dualen Charakter, was ihm ermöglicht sprachliche Barrieren zu überwinden und mehr auszudrücken, als das was wir sehen oder aussprechen können. Diesem dualen Charakter verdankt es aber auch seine negativen Aspekte. Sowohl die positiven als auch die negativen Aspekte des Rituals lassen sich in zwei Richtungen klassifizieren. Positiv und negativ für den Glauben des einzelnen sowie positiv und negativ für die Beziehungen zwischen den Religionen.

Die positiven Aspekte für den einzelnen Gläubigen sind, die gemeinschaftsbildende Funktion, die Kontingenzbewältigung und Ausdruck und Pflege der Gotteshingabe. Diese wichtige Funktion soll mit einem Zeugnis aus dem islamischen Bereich verdeutlicht werden: "Was anders als Rührung, als Erschütterung kann man empfinden, wenn man den Glauben zum Ausdruck kommen sieht - und sei auf eine noch so ungeschliffene und ungeschickte Art!" (Guellouz 1978:124). Aber diese Rührung macht nicht halt vor dem Intellektuellen. "Die Tränen sind da. Sie sind plötzlich einfach da. Ich bin nicht mehr derselbe Mensch. Den Ungläubigen und Gleichgültigen, in dessen Haut ich - leider - ab und zu steckte, habe ich völlig abgestreift. Aber nicht nur den. Auch den abstrakten Gläubigen, der ich vor kurzem, vor wenigen Augenblicken noch, war. Jenen Pedanten, der ständig versucht, die anderen und sich selbst zu verstehen und zu analysieren, um den Inhalt seines Menschseins, die Bedeutung seiner Gesten zu ermitteln und wer weiß - jene überzeugenden Formeln zu finden, die es ihm erlauben werden, später einmal seine Erkenntnisse weiterzugeben, sie seinen Kollegen, den Intellektuellen, zu erklären. Auch diesen Philosophen-Gläubigen erkenne ich nicht wieder, ich erkenne mich in ihm nicht wieder" (ebd. 116).

Negativ hingegen ist, wenn Symbole mit Realität verwechselt werden, weil dieses zum magischen Verständnis der Rituale führt. Diese Ge-

fahr ist besonders bei nicht gebildeten Schichten sehr groß. Solche Auswüchse wirken abstoßend und rücken auch das Ritual ins schlechte Licht. "Meine erste Reaktion beim Anblick dieser Auswüchse war, ehrlich gesagt, eine unbeschreibliche Entrüstung" (ebd. 174) schreibt derselbe Autor des Buches über die Pilgerfahrt nach Makka.

Diese Ambivalenz des Rituals zeigt sich auch in den Beziehungen zwischen den Religionen. Sie können sowohl bindend als auch trennende Wirkung haben. Da Rituale auf ähnliche Symbole zurückgreifen und diese insbesondere im selben Kulturkreis gleich sind und daher die Gläubigen ihren Glauben auf ähnliche Weise zum Ausdruck bringen, wirken Rituale bindend, besonders in der Volksreligiosität. Daher genießt die Volksreligiosität einen besonderen Stellenwert in der Verständigung der Religionen. Rituale können aber auch eine große Gefahr sein, weil einerseits Rituale für den Außenstehenden nicht verständlich sind, andererseits in der Volksreligiosität leicht zu Auswüchsen kommen kann, was der Außenstehende sofort als lächerlich, abstoßend und sinnlos empfindet.

9.5 Stellungnahmen der Vertreter der offiziellen Religion zum Ritual

Das Ritual ist ambivalent, doch gehört es zum wesentlichen Bestandteil der Religion, insbesondere aber zur Volksfrömmigkeit. Repräsentanten der offiziellen Religion wußten schon immer von den Gefahren, aber auch vom geistlichen Nutzen der Volksfrömmigkeit, dh. z.B. den Wallfahrten und den mit ihr verbundenen Praktiken. Die Kritik aus kirchlichen Kreisen richtete sich nicht gegen die Wallfahrt, sondern ihre Praxis. Gregor von Nyssa (4. Jh.) sagte: "Wenn du voller schlechter Gedanken bist, so bleibst du noch weit von Christus entfernt, auch wenn du nach Golgotha, zum Ölberg oder zur Auferstehungsstelle pilgerst"³⁰. Ähnlich äußerten sich auch andere Kirchenväter wie Augustinus, Hieronymus oder Johannes Chrysostomus. Dennoch hat die Wall-

³⁰ Gregor von Nyssa (Ep. 2,17). Ed. G. Pasquali VIII, 2.18. Zit. in Kötting "Wallfahrt" 945. Vgl. auch Kötting 1962.

fahrt immer die Billigung der kirchlichen Behörden erfahren, sofern gute Vorbereitung, geistliche Begleitung und die richtige Einstellung zur Wallfahrt gegeben waren (Kötting "Wallfahrt" 946), denn man akzeptierte, daß die Wallfahrt im Bereich der religiösen Emotionalität wurzelt und diese dem Christlichen vorgegeben ist. Ebenso andere Erscheinungsformen der Volksfrömmigkeit fanden unter denselben Voraussetzungen die Billigung der Kirche.

Der neue Katechismus erwähnt die Wallfahrt nicht als eigenen Punkt, aber widmet einige Stellen den Riten und ihrer Bedeutung innerhalb der christlichen Glaubenspraxis. Die Voraussetzung für die Begründungen ist die Erkenntnis: "Die nach dem Bilde Gottes erschaffene menschliche Person ist zugleich körperliches und geistiges Wesen" (*Katechismus* 1993:124, Nr. 362). Daraus folgt: "Das Bedürfnis, die äußeren Sinne am inneren Beten zu beteiligen, entspricht einer Forderung unserer menschlichen Natur. Wir sind Leib und Geist und empfinden das Bedürfnis unsere Gefühle nach außen kundzutun" (ebd. 678, Nr. 2702). "Dieses Bedürfnis entspricht auch einer göttlichen Forderung. Gott sucht Anbeter im Geist und in der Wahrheit und folglich im Gebet, das voll Leben aus der Tiefe der Seele emporsteigt. Gott will aber auch, daß das Gebet ausgedrückt und so der Leib mit dem inneren Beten vereinigt wird" (ebd. 678, Nr. 2703).

Nach diesen Erklärungen wird auch auf die Wirkungsweise der Zeichen und Symbole hingewiesen, die die konstitutiven der Rituale sind. "Im menschlichen Leben nehmen Zeichen und Sinnbilder einen wichtigen Platz ein. Da der Mensch ein zugleich leibliches und geistiges Wesen ist, äußert und gewährt er die geistigen Wirklichkeiten durch materielle Zeichen und Symbole. Als gesellschaftliches Wesen benötigt der Mensch Zeichen und Sinnbilder, um durch die Sprache, durch Gesten und Handlungen mit anderen verbunden zu sein. Das gleiche gilt für seine Beziehung zu Gott" (ebd. 325, Nr. 1146). "Die großen Religionen der Menschheit zeugen oft eindrucksvoll von diesem kosmischen und symbolischen Sinn der religiösen Riten" (ebd. 325, Nr. 1149). Aber diese Zeichen und Symbole wirken nicht von selbst wie man es von magischen Handlungen erwartet, denn ohne den dahinter stehenden Glauben

sind sie wertlos und werden zum Aberglauben. Auf diesen Sachverhalt weist ausdrücklich auch der neue Katechismus hin. "Wer die Wirksamkeit von Gebeten oder von sakramentalen Zeichen dem bloß äußerlichen Verrichten zuschreibt und dabei von der inneren Haltung, die sie erfordern absieht, verfällt dem Aberglauben. ... Der Aberglaube ist eine Entgleisung des religiösen Empfindens und der Handlungen, zu denen es verpflichtet. Er kann sich auch in die Verehrung einschleichen, die wir dem wahren Gott erweisen. So wenn z.B. bestimmten, im übrigen berechtigten oder notwendigen Handlungen eine magische Bedeutung beigegeben wird" (ebd. 544, Nr. 2111). "Sämtliche Praktiken der Magie und Zauberei, verstoßen schwer gegen die Tugend der Gottesverehrung" (ebd. 545, Nr. 2117).

Auch der Islam verlangt die sittliche Haltung. Die Sünden müssen bereut, gute Vorsätze gefaßt werden. Schulden und Verpflichtungen müssen beglichen, Beleidigungen gutgemacht werden. Darüber hinaus sind die Familie und die Schutzbefohlenen für die Zeit der Abwesenheit zu versorgen (Balic "Wallfahrt (Islamisch)"). Auch im Islam wird die innere Umwandlung des Menschen verlangt, und das ist nur möglich, wenn der Mensch über den bloßen Vollzug der Riten hinaus im Herzen Gott sucht, wie auch in der Q. 22.37 zu lesen ist: "Weder ihr Fleisch noch ihr Blut erreicht Gott, aber Ihn erreicht eure Frömmigkeit". Die Riten sind nur das Medium und die Hilfe, aber niemals Selbstzweck.

9.6 Umgang der Hochreligionen mit der Übernahme heidnischer Riten

Wenn wir die Wirkung und Stellung eines Rituals in einer anderen Religion, in die sie aufgenommen und integriert wurde, betrachten, können wir zwei Problemkreise herauskristallisieren. Erstens die Übernahme heidnischer Riten in eine Hochreligion, nämlich in die eigene, also vertikal und intern, zweitens die Existenz dieser heidnischen Rituale in der Volksreligiosität einer anderen Religion als die eigene, also horizontal und extern.

Wie man aus der Religionsgeschichte weiß, haben alle Hochreligionen heidnische Riten aufgenommen und uminterpretiert. Einige Beispie-

le aus der armenischen Kirche wurden gebracht. Man weiß um den heidnischen Ursprung und die Bedeutung eines Rituals, spricht dieses offen aus und neutralisiert dieses "profane Wissen" durch die Uminterpretation im Sinne des eigenen Glaubens. Der Islam hält am meisten von allen Offenbarungsreligionen am "Undenkbareren" und "Verborgenen" den *gayb* fest, das nur im unzulänglichen Allwissen Gottes zugegen ist und lehnt jede Anwendung der positiven, historischen und anthropologischen Grundlagen auf den religiösen Bereich ab. Allerdings sind solche Bestrebungen auch im Christentum neu und beschränken sich auf gewisse Theologenkreise der abendländischen Konfessionen, wobei extreme Beispiele nicht unwidersprochen bleiben. Sogar muslimische Denker sehen es nicht gern, wenn der christliche Glaube mit "innerweltlichen Methoden zerpflückt" wird (Arkoun 1978:13). Der Islam geht solchen Fragestellungen eher aus dem Weg und bevorzugt eine übertragene, mystische oder allegorische Interpretation. Für so eine Interpretation läßt sich im sunnitischen Islam al-Ġazzālī (gest. 505/1111) zitieren, der den *haġġ* mit den letzten Stunden des irdischen Lebens und dem Tod eines Gläubigen vergleicht. Indem der Pilger seine Heimat verläßt, löst er sich von den Fesseln dieser Welt wie am Tag seines Todes. Seiner Wegzehrung entspricht der Vorrat, den er mit ins Grab nehmen wird, seinem Reittier die Tragbahre, dem *ihrām* der *kafan*, sein Leinentuch. Die Gefahren auf der Reise werden mit den Leiden zwischen Tod und Auferstehung verglichen, und beim Hersagen der *talbiya* kommt er Gottes Ruf nach, wie er es tun wird, wenn die Posaune des Jüngsten Gerichts erschallt. Bei den rituellen Umgängen gleicht er den Engeln, die Gottes Thron umkreisen, denn es ist nicht der Körper, sondern das Herz, welches die Umgänge vollzieht. Durch das Berühren des "Schwarzen Steins" erneuert der Pilger jedesmal den Bund zwischen Gott und Mensch³¹.

Im schiitischen Islam hat dafür ein Autor, Qādī Sa'īd al-Qummī (1049-1113/1639-1693) versucht die kubische Gestalt der Ka'ba mit den vier Elementen, den geistlichen Persönlichkeiten des Islam, wie des Al-

³¹ al-Ġazzālī, *Ihya' 'ulūm ad-dīn* Kairo 1939, I, 220-244. Zit. in Arkoun 1978:30.

ten Testaments und Jesus, sowie den archetypischen Gegebenheiten des Makrokosmos wie Geist, Natur, Seele und Materie in Einklang zu bringen und allegorisch zu deuten, indem er von den "verborgenen Wahrheiten" der Ka'ba und des *ħaġġ* spricht³².

Nun soll auch ein zeitgenössischer islamischer Autor zur Sprache kommen, der versucht den Kult um die Ka'ba neu auszusagen, indem er nach den Faktoren fragt, die eine Verwandlung heidnischer Kulte in die Glaubenspraxis einer Hochreligion möglich machen.

"Beim Versuch, ihr auf den Grund zu kommen, wird mir klar, daß der eigentliche Gegenstand meines Fragens die Bedingungen sind, welche die Wandlung des einstigen arabischen Pantheons mit seinen Götzen zum Tempel des Monotheismus - des wohl unnachgiebigsten Monotheismus überhaupt - möglich gemacht hat.

Die Antwort finde ich in mir, in den Tiefen meiner eigenen Person. Menschlich, nur allzu menschlich waren die Bedürfnisse, welche die Götzenanbeter der Zeit Muħammads mehrere und verschiedenartige Gottheiten verehren ließen. In jedem Menschen schlummern Kräfte der intellektuellen und religiösen Trägheit, die nur auf eine günstige Gelegenheit warten, um die Macht zu übernehmen und unsere mühsam erworbenen Überzeugungen durch Vorstellungen des Aberglaubens zu ersetzen. Zu diesen Gottheiten ... gehören nicht nur al-Lāt, al-ʿUzza, Hubal, Isāf oder Nā'ila, die Götter der vorislamischen «Zeit der Unwissenheit», sondern auch Jupiter, Apollo, Minerva oder Merkur und die besonders heimtückischen Idole Geld, Macht, Ruf und Ehrgeiz.

Das ist es eigentlich, was uns der Kult der Kaaba beibringt. Als Religion des Wahren und des Wirklichen leugnet er nicht die Existenz noch die Beständigkeit dieser polytheistischen Tenden-

³² Eine genaue Untersuchung und Darstellung bietet H. Corbin zitiert von Mohamed Arkoun 1978:32. Skizze dazu ebd. S. 33.

zen im Menschen, sondern versteht sich in ihrer wahren Bedeutung von Äußerungen einer ganz allgemeinen Sehnsucht des Individuums: seiner Suche nach einer jenseits des persönlichen Erfahrungsbereich liegenden Wirklichkeit. Als solche sind sie auch durchaus ehrenwert, müssen aber verurteilt werden, sobald sie zum Ziel religiöser Bestrebungen und dadurch zu Formen eines Götzendienstes gemacht werden, der den Menschen von sich selbst und von seinem Schöpfer, dem Einzigem Gott, abwendet.

Hier liegt der eigentliche Grund für die Entstehung des heutigen Kaabakultes, von dem man oft sagen hört, der Islam habe ihn vom Heidentum «übernommen», während es richtig heißen sollte: dem Heidentum «wieder weggenommen, von ihm zurückerobert» – und ihm die von Abraham selbst gewollte Bedeutung eines Kultes des Einzigem Gottes zurückgegeben” (Guellouz 1978:136-137).

Was den Götzendienst betrifft, sind die Worte des muslimischen Autors identisch mit denen im Katechismus, der schreibt: “Götzendienst kommt nicht nur in den falschen Kulturen des Heidentums vor. Er bleibt auch für den Glauben eine beständige Versuchung. Es ist Götzendienst, wenn der Mensch anstelle Gottes etwas Geschaffenes ehrt und verehrt ob es sich nun um Götter oder Dämonen (z.B. Satanismus) oder um Macht, Vergnügen, Rasse, Ahnen, Staat, Geld oder ähnliches handelt.” (*Katechismus* 544, Nr. 2112.)

10 Zusammenfassende Gedanken

Es fällt dem Gläubigen nicht schwer, heidnische Riten in die eigene Religion zu integrieren und diese geistlich, allegorisch oder symbolisch umzuinterpretieren. Das Material, die Symbole, sind ja gleich, nur die Definition ist neu. Die Sache wird schwieriger, wenn er dasselbe Phänomen in einer anderen Religion betrachtet. Noch dazu handelt es sich um die Volksreligiosität, da hier die Übernahme und Praxis der Riten leicht-

ter vor sich geht. Wie der Autor unseres Textes stellt er sofort fest, daß hier heidnische Riten gefeiert werden. Er sieht nur vordergründig die Riten in ihrer heidnischen Prägung und versucht daraus die Sinnlosigkeit des Islam abzuleiten. Der Grund liegt darin, daß der Gläubige zur eigenen Religion ein anderes Verhältnis hat als zu einer anderen. Die andere Religion sieht er von außen gegenständlich, während er an die eigene existenziell glaubt. Dieser Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Betrachtung einer Religion und dem existentiellen Glauben bleibt selbst bei größter Toleranz, Achtung und Kenntnis der fremden Religion bestehen. Fehlt noch dazu die Toleranz und der Respekt, kann diese Außenansicht der Religion leicht negative Züge annehmen. Dieser Tatsache begegnen wir auch im Vorwort zum hier mehrmals zitierten Buch "Pilgerfahrt nach Mekka", wo Mohamed Arkoun diese ihm bekannte Problematik aufgreift, und gleichzeitig auf die Mangelhaftigkeit der Artikel "hağğ", "Ka'ba" in der *Encyclopaedia of Islam* hinweist, die, wie er sagt, aus "orientalistischer Sicht" schreiben, nämlich gegenständlich "von außen", weshalb sie für den gläubigen Muslim nicht akzeptabel sind. (Arkoun 1978:13) An einer anderen Stelle räumt er jedoch ein, daß die Wissenschaft, richtig angewandt, wie die Mystik eine vorteilhafte Wirkung auf die Religion ausgeübt und sie "von allen Schlacken gereinigt" hat (ebd. 38).

Wir unterscheiden prinzipiell zwischen der Außenansicht der Religion und ihrer Innenansicht. Die Außenansicht ist der Religionswissenschaft zuzuordnen, einer Wissenschaft, die wie viele andere auch im 19. und 20. Jahrhundert Gestalt angenommen hat, zunächst als Religionsgeschichte und dann mit den Unterdisziplinen der Religionsphänomenologie, Religionspsychologie, Religionssoziologie usw. Die Religionswissenschaft konnte sich dort entfalten, wo die Trennung von Wissenschaft und Glaube vollzogen war, nämlich in einem säkularisierten Europa. Auch diese Entwicklung hat ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe. Dennoch will die Religionswissenschaft keine "glaubens-lose" Wissenschaft sein, denn gerade die ersten Religionswissenschaftler waren selbst Theologen, ein Phänomen, das nachhaltig die Religionswissenschaft und den ihr zugrundegelegten Gottesbegriff beeinflusst hat. Die Religionswis-

senschaft untersucht das Phänomen der Religion sowie die einzelnen konkreten Religionen mit Hilfe der ihr zugeordneten positiven und empirischen Wissenschaften, bleibt selber allerdings eine "Geisteswissenschaft". Sie geht dabei vom glaubenden Menschen als Subjekt aus, und setzt voraus, daß neben den soziologischen, psychologischen und anthropologischen Erklärungen eine methaphysische Deutung der Religion existiert und versucht diese so herauszuarbeiten, wie der Gläubige der jeweiligen Religion es versteht und glaubt. Auf die Frage, in welcher "richtigen" Form sich die natürliche Religiosität verwirklichen soll, darf und kann die Religionswissenschaft nicht antworten. Sie kann nicht einmal sagen, daß der Monotheismus, die "richtige" und "vollentwickelte" Glaubensweise eines vernünftigen und zeitgemäßen Menschen ist, weil sie damit sofort einen Gottesbegriff voraussetzt. Die Religion ist ein System, innerhalb dessen der Mensch sein Leben nach einem den Menschen und seine innerweltliche Erfahrung übersteigenden Absoluten ausrichtet. Die Antwort auf die Frage, welches dieser Systeme "richtig" ist, gibt nur der persönliche Glaube, und der Inhalt dieses Glaubens ist die Theologie, die Innenansicht einer Religion. Was den Absolutheitsanspruch betrifft, so ist dieser in der Theologie und im persönlichen Glauben verankert. Der Absolutheitsanspruch ist nicht ein aufzugebendes Hindernis für die religiöse Toleranz; ganz im Gegenteil, er ist sogar die Bedingung dafür. Indifferentismus, Relativismus und Agnostizismus sind keine Aspekte der Toleranz, sie heben sie auf und machen sie geradezu unmöglich, da der Ausgangspunkt Glaube nicht mehr voll existent ist, von dem und auf den Toleranz sich beziehen soll. Man kann sagen, die Toleranz verpflichtet sogar zum Absolutheitsanspruch. Die Toleranz besteht darin, daß man akzeptiert, daß andere Religionen sich gleichwertig oder gar überlegen betrachten können und dürfen. Toleranz zu üben heißt, zu versuchen, den anderen zu verstehen und seine Ansprüche gelten zu lassen, auch wenn man am eigenen Absolutheitsanspruch festhält, ja festhalten muß. So eine Toleranz ermöglicht ein möglichst faires Verständnis der fremden Religion, an die man nur durch ein positiv-wissenschaftliches Instrumentarium herankommen kann, wobei man immer vor Augen halten muß, daß eine absolute Objektivität eine Illusion ist. Die Dis-

krepanz zwischen Objektivität, Wissenschaftlichkeit und der "gläubigen" Beschreibung einer fremden Religion ist zwar nicht gänzlich aufzuheben, aber mit redlichem Bemühen zu verringern.

Unser syrisch-armenischer Text belegt noch eine Problematik gut, nämlich die Wirkung der positiven und negativen Auswirkungen der Volksreligiosität – gemeint sind der Glaubensausdruck und der Aberglaube – auf den außenstehenden Beobachter. Über die negative Auswirkung wurde schon hingewiesen. Sie wirkt sogar abstoßend innerhalb der eigenen Reihen, doch hier versucht man noch Verständnis aufzubringen, indem man, wie auch der muslimische Autor tut, auf den Wert einer "unbeholfenen Ausdrucksweise" hinweist und vermeidet dem Gläubigen abergläubisches Verhalten zu unterstellen. Der Außenstehende zeigt weniger Verständnis, erst recht, wenn er ohnehin Vorurteile hat, wie unser christlicher Autor. Bei mangelnder Toleranz und gutem Willen, hilft nicht einmal die positive Auswirkung der Volksreligiosität. Ver zweifelt schreibt der christliche Autor über den Grund des Textes: "Damit ihr lernt und ihren Worten nicht glaubt, oder meint, sie wären gläubig, weil sie dauernd Gott erwähnen" (Küleserian 1930:194, 204). Dasselbe wiederholt er später noch einmal bei der Beschreibung des Ka'ba Umganges. Denn er wußte: das gute Beispiel eines Gläubigen wirkt anziehend! Auch heute nehmen viele Christen in Europa den Islam an, weil sie vom gläubigen Beten der Muslime und ihrer brüderlichen Gemeinschaft beeindruckt sind³³. Der Glaubensinhalt folgt meist nachher. "Echte" Konversionen um der "Dogmen" willen, sind die Ausnahme.

Aus dem Gesagten geht hervor: die Volksreligiosität ist ein wichtiges Phänomen. Sie ist eine echte Chance für den Gläubigen, da er den eigenen Glauben pflegen und ausdrücken, und darüber hinaus aufgrund der gemeinsamen Symbolik der Volksreligiosität zu einer echten Quelle der Verständigung von Religionen werden kann. Vorausgesetzt, die Volksreligiosität wird sachgemäß gepflegt und der Glaubenshintergrund

³³ Diese Begründung habe ich selber von Österreichern gehört, die den Islam angenommen haben.

klar hervorgeholt, damit ein Ableiten ins magische Denken erst gar nicht gegeben sein kann.

LITERATURVERZEICHNIS

- Arat, M. K. 1992. "Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam". Bernard Lewis & Friedrich Niewöhner, *Religionsgespräche im Mittelalter*. (= *Wolfenbüttler Mittelalter Studien* 4.) 275-287. Wiesbaden: Harrasowitz, 1992. Auch in: Frederick De Jong, Hg., *Miscellanea Arabica et Islamica. Dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC*. (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 52.) Leuven: P. Peeters, 1993. 221-235.
- . In Druck/a. *Bishop Sebēos and the first statements of the Armenians on Islam*.
- . In Druck/b. "Religion als auf Transzendenz bezogenes rituelles Handeln". *Kongressbeiträge von IAHR in Rom* 3.-8. September 1990.
- Arkoun, M. 1978. "Vorwort". Guellouz 1978.
- Balic, S. "Wallfahrt (Islamisch)". *LRG* 1126-1127.
- Barion, H. "Tonsur". *RGG* 6.949-950.
- Baumgartner, J. Hg. 1979. *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*. Regensburg: F. Pustet.
- Beek, M. A. "Lot". *BHH* 2.1105-1106.
- Bellah, N. 1977. "Civil Religion in America". *Daedalus* 96.1-21. Auch in: H. Kleger & A. Müller, Hg., *Religion des Bürgers*. 19-41. München 1986.
- Bertholet, A. 1985. *Wörterbuch der Religionen*. 4. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- BHH* = B. Reicke & Leonhard Rost, Hg., *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*. 4 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962-1979.
- Bibel-Lexikon*. Herbert Haag, Hg., Zürich, Köln: Benziger, 1968.
- Buhl, Fr. "Minā". *HI* 506-507 (= *EF* 7.65-66).
- . "Muzdalifa". *HI* 562 (= *EF* 7.825).
- . "al-Djamra". *HI* 110.

- Chauvin, V. 1902. "Le jet des pierres et le pèlerinage de Mecque". *Annales de l'Academie d'Archéologie de Belgique*. 5.4.272-300.
- Closs, A. "Feuer". *LThK* 4.106-107.
- Colpe, C. 1965. "Altiranische und Zoroastrische Mythologie". *WBM* 1.4. 161-488.
- Conybeare, F. C. 1898. *Animal Sacrifices in the Armenian Church*. No place.
- Dommann, F. "Volksreligiosität". *LThK* 10.850-851.
- Edzard, D. O. 1965. "Die Mythologie der Sumerer und Akkader (Mesopotamien)". *WBM* 1.1.17-139.
- EP* = H. A. R. Gibb et al., eds., *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Leiden: E. J. Brill, 1960-.
- ERE* = James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. T. Clark, 1918.
- Gardner, E. A. "Mythology". *ERE*. 9.117-121.
- Gaufrey-Demombynes, M. "Sa'y". *HI* 654.
- Gibb, H. A. R. & J. H. Kramers, eds., 1974. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Gimpf, H. 1988. "Zur Frage der Volksreligiosität". *Zeitschrift für Katholische Theologie* 110.163-179.
- Guellouz, E. 1978. *Pilgerfahrt nach Mekka*. Mit einem Vorwort von Mohamed Arkoun. Zürich: Atlantis.
- Guth, K. 1986. "Die Wallfahrt. Ausdruck religiöser Kultur". *Liturgisches Jahrbuch* 36.180-201.
- Hasluck, F. W. 1973. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. New York.
- Hasenfuss, J. & B. Kötting. "Wallfahrt". *LThK* 10.941-942.
- Heiler, F. 1979. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. (= *Die Religionen der Menschheit* 1). Stuttgart, Berlin & Köln: Kohlhammer.
- HI* = Wensinck, A. J. & J. H. Kramers, eds. *Handwörterbuch des Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1941.
- Höfner, Maria. 1965. "Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabien in vorislamischer Zeit". *WBM* 1.1.407-481.
- Joel, B. "al-Şafā". *HI* 632.
- Jomier, J. "Ka'ba". *EP* 4.317-322.
- . "al-Djamra". *EP* 2.438.

- . "Hadidi". *EP* 4.33-37.
- Jung, C. G. 1931. *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich: Rascher.
- . 1983. *Lesebuch*. Ausgewählt von Franz Alt. Olten & Freiburg: Walter.
- . 1987. *Von Religion und Christentum. Einsichten und Weisheiten*. Ausgewählt von Franz Alt. 2. Aufl. Olten & Freiburg: Walter.
- Jung, C. G. & K. Kerényi. 1982. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Hildesheim.
- Juynboll, T. W. 1910. *Handbuch des islamischen Gesetzes*. Leyden.
- . 1912. "Über die Bedeutung des Wortes Taschrîk". *Zeitschrift für Assyriologie* 27.1-7.
- . "Pilgrimage". *ERE* 10.10-12.
- Kamal, A. 1964. *The Sacred Journey*. London.
- Katechismus = Der Katechismus der Katholischen Kirche*. München, Wien, Leipzig, Freiburg, Linz: Oldenburg, Benno, Paulus, Veritas, 1993.
- Kötting, B. "Wallfahrt". *RGG* 6.1537-1539.
- . "Wallfahrt". *LThK* 10.945-946.
- . 1962. "Gregor von Nyssa Wallfahrtskritik". *Studia Patristica* 5.360-367. Berlin.
- Kriss, R. & H. Kriss. 1960-62. *Volks Glaube im Bereich des Islam*. 2. Bde. Wiesbaden.
- Kriss-Rettenbeck, L. 1963. *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. Münster.
- Küleserian, B. 1930. *Islamə Hay Matenagrut'ean mēj* (Der Islam in der armenischen Literatur). (= *Azgayin Matenadaran* 123). Wien: Mechitharisten Druckerei.
- Lanczkowski, G. "Quellen". *LThK* 8.931-932.
- . "Mythos". *LThK* 7.746-750.
- Lang, B. 1984. "Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Frühjudentum, im Christentum und in den östlichen Religionen". B. Lang, Hg., *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*. 15-49. München 1984.
- Ledergerber, K. 1974. "Eros als religiöse Daseinserfahrung". *Orientierung* 38.15-17.
- Leeuw, G. van der. 1956. *Phänomenologie der Religion*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- LA = *Lexikon der Antike*. 1986. Johannes Irmscher. 7. Aufl. Bindlach: Gondrom Verlag.
- LB = *Lexikon der Bibel*. 1990. Christian Gerritzen. Eltville: Bechtermünz Verlag.
- LRG = Adel Th. Khoury, Hg., *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*. Graz, Wien & Köln: Styria, 1987.
- LThK = Josef Höfer & Karl Rahner, Hg., *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. 10 Bde. Freiburg, Basel & Wien: Herder, 1957-65. Erg.-Bd. 1-3: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg 1966-68.
- Lübbe, H. 1986. *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien & Köln 1986.
- MacCulloch, J. A. "Fasting Introductory and non-Christian". *ERE*. 5. 759-765.
- Manookian, A. 1984. *Hay Ekelec'u tonerə* (Die Feste der armenischen Kirche). 3. Aufl. Tehran.
- . 1986. *The Armenian Church Feasts*. Trans. Georg Khachatoorian. Glendale CA: New Hye.
- Mecking, B. 1986. "Bilder und Symbole einfachen Glaubens. Beispiele säkularer Frömmigkeit in unserer Zeit". *Symbolon* (NF). 8.75-92. Köln.
- Mestree, Kh. P. 1982. *Zoroastrism*. Bombay: Good Impressions.
- Paret, R. "Umra". *HI* 764-766.
- . "Wukūf oder wakfa". *HI* 801.
- Patkanian, K. 1879. *Mxit'aray Anec'woy Patmut'iwən*. (Die "Geschichte" des Mxit'ar von Ani). St. Petersburg.
- Pope, M. H. & W. Röllig. 1965. "Die Mythologie der Ugariter und Phönizier (Syrien)". *WBM* 1.1.217-312.
- Rahner, K. 1979. "Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion". K. Rahner, *Volksreligion – Religion des Volkes*. (= *Urban* 643). Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz: Kohlhammer.
- Reifenberg, H. 1985. "Berührung als gottesdienstliches Symbol. Liturgisch-phänomenologische Aspekte des taktilen Elements". *Archiv für Liturgiewissenschaft* 27.1-34.
- RGG = Kurt Galling, Hg., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. (Studienausgabe). 6 Bde. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986.

- Röhrich, L. "Umgang". *RGG* 3.6. 1116-1117.
- Sauser, E. 1969. "Wallfahrt". Karl Rahner, Adolf Darlap u.a., Hg., *Sacramentum Mundi*. 4.1243-1249. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Schimmel, A. "Opfer". *RGG* 4.1637-1641.
- Schimmel, A. & H. H. Muchow. "Tanz". *RGG* 6.612-615.
- Schmidt-Clausing, F. "Volksfrömmigkeit". *RGG* 6.1451-1458.
- Schott, Anselm. 1984. *Das Messbuch der heiligen Kirche*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Splett, J. 1983. "Animal Symbolicum". *Lebendiges Zeugnis* 38.3.5-18.
- Stenger, H., Hg. 1985. *Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade*. Salzburg: Otto Müller.
- Stolz, F. 1988. "Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft". H. Zinser, Hg., *Einführung in die Religionswissenschaft*. 55-72. Berlin: G. Reimer.
- Tat'ewac'i, G. *HS = anddēm Tačkac'*. (Gegen die Muslime). Jerusalem. St. Jakob. HS Nr. 1155 aus dem Jahre 1415.
- Thomson, R. W. 1986. "Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition". D. Kouymjian, Hg., *In memoriam Haig Berberian*. 829-958. Lissabon.
- Trillhaas, M. 1988. "Das Symbol in der analytischen Psychologie C. G. Jungs". *Symbolon* (NF) 9.63-72. Köln.
- Troupeau, G. "Karshūnī". *EP* 4.671-672.
- Vrijhof, P. H. "Twentieth Century Western Christianity". Peter H. Vrijhof & Jacques Waardenburg, eds., *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*. (= *Religion and Society* 19.) 217-243. The Hague, Paris & New York: Mouton, 1979.
- Watt, W. M. & A. T. Welch. 1980. *Der Islam. Mohamed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben*. (= *Die Religionen der Menschheit* 25.1.) Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- WBM = Hans Wilhelm Haussig, Hg., *Wörterbuch der Mythologie*. 1.1: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Stuttgart: Klett, 1965; 1.4: *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*. Stuttgart: Klett, 1986.
- Wellhausen, J. 1897. *Reste arabischen Heidentums*. 2. Aufl. Berlin: Georg Reimer.

- Welte, B. 1980. "Christentum und die Weltreligionen". Franz Böckle, F. X. Kaufmann u.a., Hg., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Bd. 26.49-54. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Wensinck, A. J. "al-Masǰid al-Harām". *HI* 463-464 (= *EL*² 6.708-709).
- Wensinck, A. "Hadǰidj". *HI* 152-157.
- Wensinck, A. J. "Ka'ba". *HI* 236-244.
- Wensinck. "Ihrām". *HI* 199-201.
- Wensinck. "Talbiya". *HI* 726.
- Wensinck, A. J., J. Jomier. "Ka'ba". *EL*² 4.317-322.
- . "Ihrām". *EL*² 3.1052-1053.
- Wensinck, A. J., J. Jomier & B. Lewis. "Hadǰidj". *EL*² 3.31-38.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. 1976. "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung". *Diakonia* 7.365-381.