

DI E NICHTAMTLICHE RELIGIOSITÄT
ALS DIALOGISCHES ELEMENT DER RELIGIONEN AM BEISPIEL
VON CHRISTENTUM UND ISLAM*

von M. Kristin Arat

1 Der offizielle Dialog der Religionen

Über die Beziehungen der Religionen zueinander wird viel geschrieben, und das Fach Religionstheologie hat eine zentrale Bedeutung erlangt.¹ Eine besondere Stellung nehmen hier die drei großen monotheistischen Religionen Judentum – Christentum – Islam ein.² Gerade die zwei letztgenannten Religionen sind insofern wichtig, weil sie nicht nur die zahlenmäßig stärkeren sind, sondern auch der Missionsgedanke ein wesentliches Element ihrer Theologie bildet.³ Der Großteil der christlich-islamischen Begegnungen der Vergangenheit zeugt daher von kriegerischen⁴ und theologisch-polemischen Auseinandersetzungen.⁵ Dabei lehrt das Neue Testament eindeutig die Liebe (Mt 22,37–39), und den Weisungen des Qur'an entsprechend soll bei der Bekehrung jeder Zwang vermieden werden (2,256), wobei die *ahl al-kitāb* einen besonderen Status besitzen (2,62). Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Christentum eine neue Ära eingeleitet. In *Nostra aetate* wird unmißverständlich ausgesprochen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“, (NA 2) und insbesondere mit „Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime“ (NA 3). Es geht um den Dialog, und es wurde bisher sicher sehr viel getan.

Was den organisierten Dialog der Theologen anbelangt, so stehen verschiedene Themen im Mittelpunkt. Eines davon ist auch die Gestalt Jesu und seiner Mutter, interessant deswegen, weil diese im Qur'an Erwähnung finden.⁶ Sure 19 trägt sogar den Namen der Mutter Jesu und heißt Marjam. Auch über diese Themen wurde viel geschrieben.⁷ Die Meinungen darüber, ob diese

* Dieser Beitrag erschien erstmals in den Hannoverschen Studien für den Mittleren Osten, Bd. 7/1989, 9–32.

¹ H. BÜRKLE, *Einführung in die Theologie der Religionen* (WB-Einführungen) Darmstadt 1977; W. KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* Freiburg-Basel-Wien 1979.

² H. KÜNG / J. VAN ESS / H. VAN STIETENCRON, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984.

³ K. HOCK, *Christliche Mission und islamische da'wa: „Sendung“ und „Ruf“ im geschichtlichen Wandel*, in: *Cibedo* 3 (1989 Frankfurt) Nr. 1, 11–26; Themenheft *Christian Mission and Islamic Da'wah* der *International Review of Mission* 65 (1976) Nr. 260; *Christians Meeting Muslims. WCC Papers on 10 Years of Christian-Muslim Dialogue*, Geneva 1977.

⁴ *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Dokumente* (dtv WR 4172) München 1976.

⁵ A. TH. KHOURY, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969.

⁶ Vgl. die Suren 2,87; 3,33–47; 4,157–159; 4,171–172; 5,110–119; 9,16–37; 21,91; 43,57–64 u. a. Textstellen aus: *Der Koran*. Übersetzt von A. TH. KHOURY, Gütersloh 1987.

⁷ CL. SCHEDL, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien 1978; G. PARRINDER, *Jesus in the Qur'an*, London 1965; A. TH. KHOURY, *Die Christologie des Korans*,

wichtige Themen seien oder nicht, sind jedoch sehr geteilt. Während Christen gerade diese Gemeinsamkeit in den Mittelpunkt stellen,⁸ wird diese von den Muslimen ausgeklammert. Der bekannte zeitgenössische muslimische Theologe Balić sagt sogar, daß „trotz des Respekts, den die Muslime Jesus als dem Gesandten Gottes erweisen, die praktischen Auswirkungen eines christlich-islamischen Gesprächs in bezug auf Christus keine brauchbaren Ergebnisse zeitigen werden.“⁹ Auch wenn Mißverständnisse wie die eines Tritheismus beseitigt wurden, bleiben die Differenzen bestehen. Dafür sind es auch zwei verschiedene Religionen. „Nur in Gott als Schöpfer und Erhalter“ können sich Christen und Muslime zusammentreffen, meint Balić richtig,¹⁰ doch unter den dialogerfahrenen Fachleuten der katholischen Kirche gibt es Vertreter, die gerade für jene Lob finden, die auch „die Unterschiede betonen“.¹¹ „Nichts würde dem wahren Dialog schädlicher sein, als eine falsche Anpassung, die für den Christen darin bestehen würde, die Darstellung seines Glaubens auf ein Maß zu reduzieren, das ihn für den Muslim annehmbar machen würde.“¹² Beide sind sich jedoch einig, daß man von der „Absolutheit Gottes“¹³ und dem „Gott als Schöpfer und Erhalter“¹⁴ auszugehen hat. Ebenso bildet die Mystik einen zentralen Gesprächsstoff zwischen den Vertretern der Kirche.¹⁵

Dieser organisierte Dialog läuft aber nur unter den ausgewählten Repräsentanten der Religionen ab und verleitet zur Annahme, daß nur dies ein Dialog sei. Die eigentliche Begegnung der Religionen läuft aber auf verschiedensten Ebenen ab, und zwar seitdem es diese Religionen gibt. Solche Begegnungsmöglichkeiten sind hauptsächlich der soziale, gesellschaftspolitische und kulturelle Bereich.¹⁶ Gerade hier „kann der Dialog zwischen Christentum und Islam die schönsten Früchte zeitigen“,¹⁷ sagt ein bekannter Vertreter des Christentums.

in: ZMR 52 (1965) 49–63; J. M. ABD-EL-JALIL, *Maria im Islam*, Werl 1954; S. T. JABLONOVIĆ, *Les privilèges de Marie selon les sources de la foi Islamique*, in: *De cultu mariano saeculis VI-XI*, Bd. 5, Rom 1972, 357–388; *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi*. Atti del VI. Simposio inter. mariologico, Roma-Bologna 1987.

⁸ H. RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki 1971.

⁹ S. BALIĆ, *Das Jesus-Bild in der heutigen islamischen Theologie*, in: A. FALATURI / W. STROLZ, *Glauben an den einen Gott*, Freiburg 1975, 20.

¹⁰ Ebd., 12.

¹¹ M. BORRMANS, *Wege zum christlich-islamischen Dialog*, Frankfurt 1985, 20.

¹² Ebd., 52.

¹³ Ebd., 20.

¹⁴ S. BALIĆ, *Das Jesus-Bild*, 12; G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht*, in: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (Beiträge zur Religionstheologie 5) Mödling 1987.

¹⁵ Ebd. 213f; J. FIGL, *Mystik und Dialog der Weltreligionen*, in: ZMR 73 (1989), 14–27.

¹⁶ G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam*, 215.

¹⁷ Ebd., 215.

2 Das einfache Volk und die Volksreligiosität

Religion ist aber kein Privileg der Theologen, Mystiker und Professoren. Die große Masse bildet das einfache Volk! Der einfache Gläubige¹⁸ sucht aber weder eine Theorie noch ist er zu hohen geistlichen Erfahrungen der Mystik fähig; er steht vor Gott mit seiner Sehnsucht nach Ihm, und vor allem sucht er in der Religion praktische Hilfe in den Nöten des Alltags, indem er sich vertrauensvoll an Gott wendet. Ganz schlicht versucht er seinen Glauben auszudrücken und bedient sich der Zeichen und Symbole, die seit der Urzeit der Menschheit geläufig sind: „le peuple des Croyants vit et dit sa foi en des formes très simples“ sagt auch gerade ein Dialogfachmann.¹⁹ Im Abseits von der offiziellen Religion übernimmt er auch leicht Bräuche einer anderen Religion aus der unmittelbaren Nachbarschaft. Als Nichtfachmann sind ihm die Grenzen kaum bewußt, daher lassen sich solche Übernahmen hauptsächlich unter der einfachen Bevölkerung beobachten und sind im Volksbrauchtum integriert. Nur eines ist maßgebend: es muß dem Gläubigen helfen, seine Empfindungen gegenüber Gott und seine Ängste und Hoffnungen im Alltag auszudrücken. Diese religiöse Erfahrung, die der einfache Mensch macht, wird als die „primäre Erfahrung“ des Menschen angesehen, als das „Betroffensein vom Dasein und seiner numinosen Qualität“. ²⁰ F. Pfister hat diese Erscheinung „Religion der Tiefe“ genannt, „der eigentliche Volksglaube, der nirgends und niemals mit dem Dogma und der offiziellen Religion völlig übereinstimmt.“²¹ „Ohne als Widerspruch gegen die gültige Lehre und das Bekenntnis zu ihr empfunden zu werden, leben in dieser Religion der Tiefe mannigfache Formen des Aberglaubens weiter, die nicht selten als Rudimente längst vergangener Religionen erkannt werden können.“²² Das erklärt auch die vielen Gemeinsamkeiten im Volksglauben, denn archetypische Bilder und Überbleibsel ausgestorbener Religionen bilden nicht nur das große Potential des Gemeinsamen, sondern fördern geradezu jede Übernahme. Für den islamischen Bereich gibt es zwei Standardwerke, nämlich die von Hasluck²³ und Kriss²⁴, in denen mannigfaltige Beispiele volksreligiösen Brauchtums davon Zeugnis ablegen.

¹⁸ K. KRENN, *Wege und Irrwege des einfachen Menschen zum Absoluten*, in: *Der einfache Mensch in Kirche und Theologie* (Linzer phil.-theol. Reihe 3) Linz 1974, 249–269.

¹⁹ M. BORRMANCE, *Certain formes et voies de la spiritualité populaire en Christianisme et en Islam*, in: *La Spiritualité. Une exigence de notre temps*. IV^{ème} Rencontre Islamo-Chrétienne (Série Etudes Islamiques 11) Tunis 1988, 152.

²⁰ R. GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, in: ders., *Religiöse Erfahrung und Glaube* (Topos Tb 28) Mainz 1974, 7–38.

²¹ F. PFISTER, *Die Religion der Griechen und Römer*, Leipzig 1930, 19, zit. bei G. LANCZOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 31.

²² G. LANCZOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 31.

²³ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol., New York 1973.

²⁴ R. und H. KRIS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960–1962.

3 Glaube aus der Sicht der Hochreligionen

Die Bewertung des Volksglaubens ist jedoch unterschiedlich. Im Christentum beruhen manche volkstümliche Bräuche wie in der Heiligenverehrung und bei Wallfahrten auf der kirchlichen Praxis selbst. Der Islam verfährt mit diesen Erscheinungen strenger, da hier eine Rückführung auf die offizielle Religion nicht möglich ist. Der erste Gelehrte im islamischen Raum, der sich gegen die Volksreligiosität geäußert hat, war Ibn Taimīya (1263–1328),²⁵ der übrigens auch als Gegner von Juden, Christen und der griechischen Philosophie auftrat.²⁶ Der Hauptvorwurf war die Übernahme aus anderen Religionen und Vorstellungen.²⁷ Auch heute bildet der Hang zum Aberglauben und zum Synkretismus den Hauptvorwurf gegen die Volksreligiosität. Günter Lanczkowski stellt fest: „Während es (die ‚Religion der Tiefe‘) auf höherer Stufe für den Gläubigen vermittelnden Charakter besitzt [...] und zur Besinnung anregen soll, erfolgt auf einer niederen Ebene des religiösen Verstehens eine weitgehende oder vollständige Identifikation des Bildes mit der durch dieses repräsentierten Gestalt eines Gottes oder eines Heiligen, dessen Realpräsenz dann im Bild angenommen wird.“²⁸ Die Neigung zum Volksbrauchtum mit magischer Tendenz und Synkretismus nimmt mit abnehmendem Bildungsniveau und steigender Krisensituation zu. Was allerdings das Bildungsniveau betrifft, so muß auch auf die Verbreitung des Okkultismus gerade unter den gebildeten Schichten hingewiesen werden, der nun als eine „wissenschaftliche Form“ des Außersinnlichen zum Ersatz der Magie geworden zu sein scheint,²⁹ sogar unter Muslimen, wie wir aus einer in der türkischen Zeitung „Hürriyet“ gebrachten Serie sehen können.³⁰ Krisensituationen, in denen das Bedürfnis sich auszudrücken stärker ist, begünstigen Volksbrauchtum, insbesondere deren magische Seite. So wird erzählt, daß in Albanien zu Beginn unseres Jahrhunderts muslimische Frauen und Männer mit ihren kranken Kindern in einer Kirche während einer Messe unter dem Altar saßen, in der Erwartung Heilung zu erfahren, was man so erklärte: „Moslem charms had not succeeded, so they were trying Christian ones for their sickness.“³¹ Was das Volksbrauchtum anbelangt, so hat besonders das Osmanische Reich stark nivellierend

²⁵ IBN TAIMĪYA, in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H. A. R. GIBB / J. H. KRAMERS, Leiden 1974, 151–152.

²⁶ J. D. J. WAARDENBURG, *Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies*, in: *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*, ed. by P. H. VRIJHOF / J. WAARDENBURG (Religion and Society 19) The Hague-Paris-New York 1979, 340.

²⁷ Ebd., 341.

²⁸ G. LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 31.

²⁹ B. E. ANGST, *Magische Praktiken des Menschen unserer Zeit in ihrer sozialpsychologischen und psychodynamischen Bedeutung*, Frankfurt 1972.

³⁰ O. BALCIGIL, *Şeytanla oynayanlar*, in: *Hürriyet* 5. 1. 1989, Nr. 4/01.14717, S. 2 (1. Folge).

³¹ M. E. DURHAM, *High Albania*, London 1909, 316, zit. bei F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 65.

gewirkt, wobei regionale Sonderformen erhalten blieben.³² Abgesehen vom starken Zug zur Magie und zum Synkretismus, hat das Volksbrauchtum „auf höherer Stufe“ in den Augen der Wissenschaftler eine Aufwertung erfahren. Man spricht von „Wiederentdeckung der Volksreligiosität“³³ und Forscher wie Audet³⁴ und Cox³⁵ erblicken in der Volksreligiosität sogar die „eigentliche Religion“, der Priorität zukommt, denn sie ist die „Religion des Herzens“.³⁶ Selbst solche Wissenschaftler wie der bereits genannte Borrmans, die den Dialog auf höchster Ebene gewohnt sind, messen den nichtintellektuellen Gläubigen eine große Bedeutung zu, indem sie diese einfältigen Herzen als die eigentlichen Gottgefälligen definieren, mit dem Hinweis, daß gerade die Kleinen und Demütigen schon immer die privilegierten Adressaten der religiösen Botschaften waren,³⁷ und unterstreichen die Bedeutung von religiösen Handlungen im Volksbrauchtum als gemeinsame Ausdrucksweise des Glaubens. Diese Gemeinsamkeit aber beruht gerade auf der rituellen Seite des Volksbrauchtums und hat die Konkretheit einerseits und die Symbolik andererseits als wirksame Mittel des Ausdrucks von religiösen Empfindungen.

4 Beispiele aus dem Volksglauben im Nahen Osten

Volksreligiosität ist ein sehr umfangreiches Kapitel, um alle Erscheinungen im ganzen islamischen Raum berücksichtigen zu können. Folgende Auswahl soll die angedeuteten Gedanken, bevorzugt im türkischen Islam, veranschaulichen: Das rituelle Handeln finden wir in der nichtamtlichen Religiosität vor allem beim Besuch von Kultstätten, beim Schlachtopfer, bei Prozessionen und Passionsspielen der Schiiten und bei Ordensbildungen im heterodoxen Islam.

4.1 Pilgerwesen und Heiligenkult

Die verbreitetste der religiösen Handlungen ist der Besuch von Kultstätten. Das östliche wie das katholische Christentum kennen Wallfahrtsorte, meist Marienheiligtümer, deren Besuch zwar nicht Pflicht, aber erwünscht und kirchlich legitimiert ist. Im offiziellen Islam gehört nur die Pilgerfahrt nach Mekka, der *hajğ* zu den Grundpflichten, während der Besuch einer Türbe, das Grab eines als heilig geltenden Scheichs, nur zum Volksbrauch gerechnet und als Aberglaube verpönt wird. Hinter der Verehrung von Kultstätten steht als treibende Kraft eigentlich die Heiligenverehrung, verbunden mit dem persön-

³² R. und H. KRIS, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, I, 1.

³³ J. BAUMGARTNER (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979.

³⁴ J. P. AUDET, *Le phénomène religieux populaire*, in: B. LACROIX / P. BOGLIONI (Ed.), *Les religions populaires*. Colloque International 1970, Quebec 1972, 37, 39, zit. bei P. H. VRIJHOF, *Twentieth Century Western Christianity*, in: *Official and Popular Religion*, 218.

³⁵ H. COX, *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*, New York 1973, 10, 167, zit. bei P. H. VRIJHOF, *Twentieth Century Western Christianity*, 220.

³⁶ P. H. VRIJHOF, *Twentieth Century Western Christianity*, 227.

³⁷ M. BORRMANCE, *Certain formes et voies de la spiritualité populaire*, 153.

lichen Gebet, dem *du'ā'* und Ablegung von Gelübden.³⁸ Auch wenn die offizielle Lehre von Heiligen und ihr Stellenwert im Christentum und Islam verschieden sind, besteht im Verhalten der Gläubigen kein Unterschied. Man geht von der Annahme aus, daß ein Gottgefälliger auch nach seinem Tode ein besonderes Verhältnis zu Gott hat und daher für den Einzelnen Fürsprache einlegen kann. Mit anderen Worten: ein heiligmäßiges Leben wird als erstrebenswertes Ziel hingestellt und denen, die dieses Ziel erreicht haben, Achtung entgegengebracht. Mit gläubigem Herzen wendet man sich im täglichen Leben an sie, bringt Gaben, zündet Kerzen an oder nimmt sich ein Andenken mit. Dieses Verhalten der Gläubigen ist derart gleich, daß sie auch nicht Anstoß daran nehmen, die Kultstätten der anderen Religion zu besuchen. Im ersten Band seines Werkes hat Hasluck in zwei Kapiteln, nämlich: VI. Christian sanctuaries frequented by Moslems (S. 63–74) und VII. Mohammedan sanctuaries frequented by Christians (S. 75–97) die gemeinsamen Kultstätten im Osmanischen Reich zusammengestellt.³⁹ Zu den ersteren zählt das angebliche Grab des hl. Polycarp,⁴⁰ das Katharinen-Kloster am Sinai⁴¹ oder die heiligen drei Quellen im Kidron-Tal, „in deren Verehrung sich die drei Konfessionen⁴² wieder einmal einig sind.“⁴³ So eine Kultstätte wäre heute das „Meryem-Ana“ Haus in Ephesus bei Izmir in der Türkei. Nach einem Ereignis, das sich vor zwanzig Jahren in Istanbul zugetragen hat, läßt sich berichten, daß die Frau eines türkischen Portiers in eine armenische Kirche ging, um dort für sich beten zu lassen und nachher, dem dortigen Brauch entsprechend, dreimal um das Grab eines im Hof der „Üç Horan“-Kirche in Beyoğlu begrabenen Bischofs ging, jedesmal mit geweihtem Wasser das Grab besprengend, um dadurch Gottes Segen über sich und ihre Kinder zu erbeten.⁴⁴ Das Umkreisen eines heiligen Grabes, dreimal oder siebenmal, ist auch im Islam, ein wirksamer Ritus, sich *baraka* (Segensmacht) anzueignen.⁴⁵ Es ist nicht unüblich, daß muslimische Frauen in der Türkei an dafür vorgesehenen Tagen griechische Kirchen besuchen, die ein *ayazma*⁴⁶ besitzen, oder auch lateinische Kirchen, wie die Minoritenkirche Sant'Antonio im Stadtteil Beyoğlu in Istanbul, besonders an Dienstagen, dem Tag des hl. Antonius, der wegen seiner Wunder bekannt ist.

Eine auch im Islam besondes „wirksame“ Heilige ist natürlich Maria. Ihr sind im Qur'ān in Sure 3 al-'Imran und Sure 19 Marjam längere Abschnitte gewidmet. In Sure 3,42 erklingt der Grundtenor: „O Maria, Gott hat dich

³⁸ A. SCHIMMEL, *Das Gelübde im türkischen Volksglauben*, in: *Die Welt des Islams* (1959) 71f.

³⁹ Vgl. auch R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*. Bd. 1. *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden 1960.

⁴⁰ Ebd., 328.

⁴¹ Ebd., 125.

⁴² Gemeint sind Juden, Christen und Muslime.

⁴³ Ebd., 169.

⁴⁴ Aus den eigenen Kindheitserinnerungen.

⁴⁵ Zum Begriff *baraka* vgl. R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 4–6.

⁴⁶ Heilige Quellen in griechisch-orthodoxen Kirchen.

auserwählt und rein gemacht, und Er hat dich vor allen Frauen der Weltenbewohner auserwählt.“ Im ganzen Qur’ān erscheint sie als Erwählte, Jungfrau und Glaubende. Deshalb genießt sie im volkstümlichen Islam eine besondere Verehrung, ja sie übertrifft in mancher Hinsicht und durch die wunderbare Geburt ihres Sohnes ‘Isā die Frau und die Tochter des Propheten.⁴⁷ Ihre Bedeutung ist jedoch durch die ihres Sohnes gegeben. Während in Sure 3 Marias Leben im Mittelpunkt der Erzählung steht, wird in Sure 19 hauptsächlich von der wunderbaren Geburt ihres Sohnes berichtet. Er ist zwar vom Heiligen Geist gestärkt (2,253), selbst Wort *kalima* und Geist *rūh* Allahs (4,171), aber nur Sohn Marjams (3,45), ein Knecht Gottes (43,59), Messias und Gesandter (5,75). Im Unterschied zum christlichen Glauben ist er weder göttlich (4,171), noch ist er am Kreuz gestorben (4,156–157), aber er genießt hohes Ansehen; er ist der größte Prophet vor Muḥammad. Die Stellung Marias und ihres Sohnes im Qur’ān und die bevorzugte Stellung der Christen als Schriftbesitzer macht die Muslime auch im Volksglauben toleranter.

Der umgekehrte Fall, der Besuch islamischer Heiligtümer durch Christen, ist wegen ihres generell höheren Bildungsniveaus und dadurch stärkeren Vorbehaltes gegenüber dem Islam eher seltener.⁴⁸ Dennoch gibt es in der Türkei auch heute noch von Christen besuchte muslimische Heiligtümer, zu denen in Istanbul die Gräber von Eyüp Sultan⁴⁹ und Telli Baba zählen. Während in Eyüp der Fahrenträger des Propheten, Ayyüb, begraben liegt, der aber mit dem Hiob des Alten Testaments verwechselt wird,⁵⁰ pilgern zum Telli Baba besonders die heiratswilligen jungen Frauen mit Lamettafäden, die sie dort niederlegen bzw. diese vom Grab mitnehmen, obwohl dort angeblich nicht einmal ein Heiliger ruht, sondern ein im Bosphorus verunglücktes junges Paar. Wie auch immer die Geschichte lautet: man ist vom „Erfolg“ so überzeugt, daß man dort oft genug junge Paare sieht, die gleich nach der Trauung nach Telli Baba eilen, um dort ihren Dank abzustatten.⁵¹

4.2 Opferwesen

Ein ebenso verbreiteter Brauch im Islam ist das Schlachtopfer, das zum Opferfest *‘id al-adḥā*, dem türkischen *Kurban Bayramı*, den Gläubigen zur Pflicht gemacht wird,⁵² aber sich nicht nur auf das Fest beschränkt.⁵³ Blutopfer gehören zu den allgemeinen Phänomenen der Religionen, verbreitet in allen Kulturen und oft verbunden mit dem Gedanken der sündentilgenden und lebenspendenden Wirkung.⁵⁴ Dem Schlachtopfer folgt meistens auch ein

⁴⁷ J. M. ABD-EL-JALIL, *Maria im Islam*, Werl 1954, 76f.

⁴⁸ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 76.

⁴⁹ Ebd., I, 82; R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 315.

⁵⁰ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 82; R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 317.

⁵¹ *Istanbul*. Du Mont-Richtig Reisen, Köln 1976, 53–54.

⁵² *Festtage*, in: *Lexikon der Islamischen Welt*, hg. v. K. KREISER / W. DIEM / H. G. MAJER, Bd. 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1974, 175.

⁵³ R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 35.

⁵⁴ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 303f.

Mahl, welches mit Gott einerseits und mit den Menschen andererseits Gemeinschaft stiftet. Das Schlachtopfer war den vorislamischen Arabern bekannt,⁵⁵ und der christliche Opfergedanke geht zurück auf das Schlachten des Pessachlammes, das im israelitischen Raum von einem Ersatzopfer zu einem Versöhnungsoffer wurde.⁵⁶ Bei so einem, besonders im Vorderen Orient seit alters her verbreiteten Phänomen, ist es nicht verwunderlich, daß Christen im Osmanischen Reich, sowohl Armenier als auch Griechen, gerade disponiert waren, den Brauch ihrer muslimischen Nachbarn zu übernehmen und mit dem apotropäischen Gedanken zu verbinden.⁵⁷ Bei den Armeniern in Persien war es Brauch, bei der Hochzeit ein Schaf zu schlachten, über welches dann die Braut schritt;⁵⁸ eine eindeutig apotropäische Handlung. Auch heute ist bei den Armeniern das Schlachtopfer *madagh* ein fester Bestandteil des kirchlichen Brauchtums, dessen Ritus schon Handschriften aus dem 15. Jh. überliefern.

„The Canon of Domenical Blessing

They bring the (animal) offered (or consecrated) into the door of the church. And they lay (on it) scarlet ribbon and thread. And they cover (it) with a scarlet cloak. And they light candles and incense. And they offer (or present) the immaculate of their free will, in order that it may be acceptable to God.⁵⁹

Aber nicht nur Schafe werden geschlachtet, sondern auch Hähne.⁶⁰ Dieser Brauch wird heute noch gepflegt, und in Istanbul ist dafür die Kirche in Balat berühmt, wo an bestimmten Festtagen Gläubige Hähne zum Schlachten bringen. Die Opferung von Hähnen kennen aber auch die Alevis⁶¹ und die aus der Schia hervorgangenen synkretistischen Religionen der Ahl-ı Haqq⁶² und der Yazıdı.⁶³ Bei den Yazıdı und den Alevis wird eine Verwandtschaft mit den Armeniern vermutet;⁶⁴ es ist auch auffallend, daß die Siedlungsgebiete der Alevis⁶⁵ und der Ahl-ı Haqq⁶⁶ sich in traditionell armenischen Gebieten befinden.

⁵⁵ Ebd., 306; J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955.

⁵⁶ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 305.

⁵⁷ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 261; vgl. auch 80 (3), 259 (3), 261 (2).

⁵⁸ Ebd., I, 218 (1).

⁵⁹ F. C. CONYBEARE, *Animal sacrifices in the Armenian Church*, o.O. 1898, 43. (Eigentlich ein als Buch gebundener Artikel bei den Wr. Mechitharisten ohne Angabe: Sig. B. 1219).

⁶⁰ E. H. CARNOY / J. NICOLAIDES, *Traditions Populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1881, 196, zit. bei F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 80 (3).

⁶¹ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbas*, in: *Turcica* 6 (1975) 62.

⁶² SHORTER EI, 19.

⁶³ SHORTER EI, 642; I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbas*, 62.

⁶⁴ SHORTER EI, 642 und F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 155–156.

⁶⁵ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 142, 155.

⁶⁶ SHORTER EI, 19.

4.3 Feste und Feiern

Diese Verflochtenheit der Armenier und Griechen mit den Qızılbaş-Alevi und den synkretistisch-schiitischen Religionsgemeinschaften finden wir auch bei der Feier von Festen. Religiöse Feste sind ebenso wirksame und populäre Ausdrucksmittel des Glaubens und stellen den „Kultus in höchster Potenz“⁶⁷ dar. Ein bei den Qızılbaş und den Bektaşis⁶⁸ gemeinsam gefeiertes Fest griechischen Ursprungs ist der „Hidrellez“ (Hıdır İlyas), der bei den Griechen dem hl. Georg⁶⁹ und bei den Armeniern dem hl. Sergius⁷⁰ entspricht. Ebenso sollen manche Qızılbaş in der mittelanatolischen Region um Sivas das armenische Fest *kaghant* (eigtl. Neujahr)⁷¹ und sogar Ostern⁷² feiern. Die in beiden Religionen vorhandene Verehrung der Heiligen und die Feier von Gedenktagen ermöglicht diese Übernahmen. Es gibt natürlich auch Feste und Feiern, die auf keinerlei Übernahmen zurückzuführen sind, sondern aus der eigenen Religion entspringen und gewisse Glaubensinhalte zur Sprache bringen. Zu dieser Kategorie von Festen gehören die Passionsspiele der Schiiten,⁷³ in denen des Märtyrertodes Ḥusains bei Kerbalā gedacht wird. Auch wenn die gegenwärtige Gestalt der Passionsspiele aus dem 18. Jh. stammt, gehen ihre Vorstufen bis ins 10. Jh. zurück. Es ist auch mit Sicherheit anzunehmen, daß der Übergang von der kultischen Feier zum Drama unter griechischem und fernöstlichem Einfluß stattgefunden hat. Der Begräbniskult des Tammuz dürfte auch eine Rolle gespielt haben. Der elementare Gedanke der Passionsspiele ist das Mitleiden, dem schon erlösende Wirkung zugeschrieben wird, weshalb wahrscheinlich im europäischen Mittelalter christliche Passionsspiele großes Interesse fanden. Passionsspiele sind ein Zeugnis des spielerischen Elementes im religiösen Menschen.

⁶⁷ Art. *Feste und Feiern*, in: A. BERTHOLET, *Wörterbuch der Religionen* (Kröner Tb 125) Stuttgart 1985, 180.

⁶⁸ Über die Qızılbaş-Alevi und Bektaşis vgl. A. J. DIERL, *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus*, Frankfurt 1985; TURAN T., *Die Alevi in der Türkei*, in: *Begegnung mit den Türken. Begegnung mit dem Islam. Ein Arbeitsbuch*, hg. v. H. J. BRANDT / C. P. HAASE, Bd. 5, Hamburg 1981, 29–36; I. MELIKOFF, *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, in: *Turcica* 14 (1982) 142–154; U. SPULER-STEGEMANN, *Der Islam*, in: *Türkei* (Südosteuropa-Handbuch 4) Göttingen 1985, 591–612, bes. 605–606; I. A. ÇUBUKÇU, *Zamanımızda Ege Alevleri*, in: *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978) 139–149; I. Z. EYUBOĞLU, *Bütün yönleriyle Bektaşilik-Alevilik*, Istanbul 1980; S. FAROQHI, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien, bis 1826* (WZKM Sonderband 2) Wien 1981; J. K. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937.

⁶⁹ I. MELIKOFF, *Le problème Qızılbaş*, 66; F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 148; II, 570.

⁷⁰ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 335 (1); II, 570–571.

⁷¹ I. MELIKOFF, *Le problème Qızılbaş*, 66.

⁷² F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 148, 151.

⁷³ Art. *Passionsspiel*, in: *Lexikon der Islamischen Welt*, 3, 36–37; zum christlichen Brauch vgl. R. STEINBACH, *Die deutschen Oster- und Passionsspiele*, 1970.

Ein weiteres Element, dem Göttlichen nahe zu kommen, ist das Leben in Ordensgemeinschaften. Diese entstehen aus dem Bedürfnis des Menschen, durch ein intensiveres Glaubensleben in ein besonderes Verhältnis zu Gott zu treten. So ein neues Leben wird durch bestimmte symbolische Initiationsriten eingeleitet, die das Besondere an diesem Leben unterstreichen und den Kandidaten von der übrigen Welt aussondern. Meist entstehen solche Gemeinschaften außerhalb der offiziellen Religion und werden ihr später eingegliedert, wie es im Christentum der Fall war. Östliche Religionen neigen von Natur aus zur monastischen Lebensweise, aber dieses Bedürfnis zum Asketen-tum ist so elementar, daß auch jene Religionen, die normalerweise keine große Sympathie zu so einem Leben zeigen, in ihrer Geschichte doch Ordensgemeinschaften hervorgebracht haben. Zu ihnen gehört auch der Islam. Im Islam wurden die Derwischorden mit der Orthodoxie nie versöhnt, und sie standen nicht nur abseits der offiziellen Religion, sondern auch in einem politischen Gegensatz, ja sogar in Feindschaft zu ihr.⁷⁴

Je weiter aber eine Gemeinschaft von der offiziellen Religion ist, um so synkretistischer wird sie, da sie mehr den natürlichen Bedürfnissen folgt und dabei ursprunghaft rituell handelt. Das sieht man am besten bei den Qızılbaş-Alevis und den schiitischen Derwischorden Persiens.⁷⁵

Zu den Initiationsriten der Derwische gehört u. a. auch eine rituelle Sündenvergebung; *tawba dādan* soll nämlich ein neues Leben ermöglichen, wobei dieser Ritus innerhalb des Ordens später verbunden mit persönlichem Schuldbekenntnis wiederholt wird.⁷⁶ Eine ausführliche Studie von Pettazoni zeigt die Verbreitung des Schuldbekenntnisses bzw. der rituellen Sündenvergebung in allen Religionen.⁷⁷ Das rituelle Schuldbekenntnis finden wir auch bei den Qızılbaş-Alevis.⁷⁸ Ordensgewand,⁷⁹ bestehend aus Hemd: *kafan*, Mantel: *'abā'* und Turben: *tāğ* gehören zur Ausrüstung eines Derwisches und haben je ihre symbolische Bedeutung. Der *kafan*, was übersetzt Totenlaken heißt, soll daran erinnern, daß der Derwisch für die Welt und das niedere Leben tot ist, während der Strick um den Leib ein Zeichen für das stets Gegürtet-Sein im Dienst der Menschen ist. Tonsur,⁸⁰ Namensgebung⁸¹ und Streuung von etwas Staub auf das Haupt des Novizen⁸² sollen an das neue Leben erinnern, wobei dies auch durch verschiedene rituelle Waschungen noch stärker unterstrichen

⁷⁴ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 606.

⁷⁵ R. GRAMLICH, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Dritter Teil. Brauchtum und Riten* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45/2) Wiesbaden 1981.

⁷⁶ Ebd., 26; zum Ritus vgl. 27–29 und 94f.

⁷⁷ R. PETTAZONI, *La confessione dei peccati*, 3 Bde., Bologna 1929–1936.

⁷⁸ A. GÖLPINARLI, *Kızıl-Baş*, in: *Islam Ansiklopedisi*, 7/2, 793; F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 148.

⁷⁹ R. GRAMLICH, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3ff., 84f.

⁸⁰ Ebd., 85.

⁸¹ Ebd., 107.

⁸² Ebd., 106.

wird.⁸³ Viele dieser Symbole, sei es nun Handlung oder Gegenstand wie Ordensgewand, Strick bzw. Gürtel um den Leib, Namensgebung und Tonsur finden sich auch im christlichen Mönchtum; Taufe symbolisiert die neue Geburt, und den Brauch, Asche auf das Haupt zu streuen, kennt die westliche Kirche am Aschermittwoch, mit dem die große Fastenzeit eingeleitet wird.

Zu einer geistlichen Gemeinschaft gehört auch das Mahl. Das religiöse Mahl stiftet Gemeinschaft, einerseits zwischen den Menschen und Gott, andererseits zwischen den Menschen untereinander. Die schiitischen Derwischorden kennen verschiedene Arten von Mahlversammlungen, bei denen ein Lamm, aber auch andere Lebensmittel wie Früchte u. a. gemeinsam während einer rituellen Feier verspeist werden. Solche Mahlzeiten sind etwa der *dig-ğüs* der *Hāksār*⁸⁴ oder *mağlis-i niyāz* der Ni'matullāhiyaderwische.⁸⁵ Während am *dig-ğüs* auch Außenstehende teilnehmen können,⁸⁶ ist der *ğam'ı haqīqat* ein Ordensgeheimnis der *Hāksār*, in das nur Mitglieder der höheren Grade in der Ordenshierarchie eingeweiht werden.⁸⁷ Andere schiitische Richtungen wie die *Ahl-ı Haqq*,⁸⁸ die Alevis und Bektaşis pflegen das rituelle Mahl ebenfalls. Die letzteren pflegen auch eine Feier mit Brot, Wein und Käse bei nächtlichem Gottesdienst.⁸⁹ Die uns bekannteste Mahlfeier ist das *aym-i cem* der *Qızılbaş-Alevis*.⁹⁰ Bei dieser Feier wird ein Lamm, dessen Knochen nicht gebrochen werden dürfen,⁹¹ als Speise vorbereitet,⁹² die nur für Mitglieder bestimmt ist, und zwar für solche, die nicht wegen einer Verfehlung aus der Gemeinde ausgeschlossen, d. h. „exkommuniziert“, sind. Während das Lamm noch kocht, wird das Fest der 40 gefeiert, bei dem in Erinnerung an die Zusammenkunft mit dem Propheten Weintrauben in die Mitte der Versammlung geworfen werden, welche ebenso zum Essen bestimmt sind. Eigentlich ist diese Feier eine Wiederholung der Himmelfahrt des Propheten, *mi'rāc*, verbunden mit der Versammlung der 40. Gefragt sagen die Alevis: „Alevilerde cem demek, kırkların cemini taklit etmek, yani onu canlandırmaktır“.⁹³ Zwar sind diese religionsphänomenologischen Beispiele nur am Rande eine Erscheinung des Volksglaubens, doch darf man nicht vergessen, daß die Alevis 10–20 Prozent der Bevölkerung in der Türkei ausmachen⁹⁴ und auch in Deutschland vertreten sind.

⁸³ Ebd., 82–84.

⁸⁴ Ebd., 49ff.

⁸⁵ Ebd., 51–63.

⁸⁶ Ebd., 49.

⁸⁷ Ebd., 63f.

⁸⁸ Ebd., 49.

⁸⁹ R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 294.

⁹⁰ Beschreibung bei A. GÖLPINARLI, *Kızıl-Baş*, IA, 7/2, 792ff; vgl. auch I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 64.

⁹¹ Zu dieser Bestimmung vgl. Ex. 12,46.

⁹² A. GÖLPINARLI, *Kızıl-Baş*, 793.

⁹³ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 64.

⁹⁴ U. SPULER-STEGEMANN, *Türkei*, 606, Anm. 12.

Was die Ähnlichkeit dieser Riten mit christlichen betrifft, gibt es unterschiedliche Ansichten. Während manche an eine direkte Übernahme denken,⁹⁵ messen andere diesen Ähnlichkeiten keine große Bedeutung bei und verweisen auf die allgemeine Religionsphänomenologie.⁹⁶ Um der Sache gerecht zu werden, wird man jedoch beide Komponenten in Betracht ziehen müssen.

Die oben angeführten Beispiele zeigen deutlich, daß gerade in der nichtamtlichen Glaubenspraxis die Berührungspunkte der Religionen zahlreicher sind. Das liegt nicht nur an der gemeinsamen Wurzel und der relativen Nähe beider Religionen, sondern ist viel allgemeinerer Natur. Im Volksglauben werden nicht Glaubenssätze in den Mittelpunkt gestellt, sondern der ganze Mensch wird mit seinem ganzen Fühlen und Sehen, seinen ganzen Nöten und Sehnsüchten in das religiöse Geschehen hineingenommen; hier kommen seine Anliegen, seine Freude und Dankbarkeit zu Gott, seine ganzen Ängste und das Leid im Dasein zur Sprache. Also nicht Glaubenssätze sind hier ausschlaggebend, sondern das alltägliche Leben des Menschen, die großen Fragen des Lebens, welche die menschliche Existenz berühren: Geburt und Tod, Schuld und Heil, Krankheit und Not, die Natur und die Fruchtbarkeit. Es geht um die Erfahrung des Daseins, das „Diesseits“ und „Jenseits“ umfaßt.

Dieses Betroffensein kommt zum Ausdruck durch die Frömmigkeit und nicht durch den Intellekt oder die theologische Wissenschaft, denn nur in der Frömmigkeit, welche „Grundlage und Vitalität des Religiösen“ bezeichnet wird, kommen alle „geistig-seelischen Möglichkeiten“ zum Ausdruck.⁹⁷ Diese „geistig-seelischen Möglichkeiten“ reichen als religiöse Bilder und Erfahrungen weit in die allgemeine menschliche Geschichte zurück und sind tief in der menschlichen Psyche verankert (C. G. Jung). Sie sind „der Wurzelboden der ‚natürlichen‘ Religiosität“,⁹⁸ einer allgemein menschlichen Eigenschaft. Daher finden wir in allen Kulturen und Religionen ähnliche Erscheinungsformen, die sich auf das Göttliche bzw. Transzendente beziehen, wie uns die Religionsphänomenologie lehrt, doch werden sie von der jeweiligen Kultur geprägt.

Ausgedrückt werden diese „geistig-seelischen Möglichkeiten“ mittels Riten, durch die der Mensch versucht, mit dem Transzendenten in Berührung zu kommen, sich ihm mitzuteilen. Die wichtigste Funktion eines Ritus ist die Kommunikation mit dem Göttlichen, wobei der Ritus oft das einzig adäquate Mittel ist, dies zu tun. Freude, Leid oder Schmerz werden mittels Ritual ausgedrückt. Es gibt aber auch viele Empfindungen, die der Mensch kaum sprachlich auszudrücken in der Lage ist. Gerade in diesen Situationen, wenn es darum geht, das Unaussprechliche auszudrücken, erweist sich das Ritual als

⁹⁵ R. und H. KRIS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 294.

⁹⁶ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbas*, 67; M. F. KÖPRÜLÜ, *Bektas*, in: IA, 2,463.

⁹⁷ J. HENNIG, *Volksfrömmigkeit aus der Sicht des Liturgiehistorikers*, in: J. BAUMGARTNER (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, 26.

⁹⁸ H. GIMPL, *Volksreligiosität*, in: ZKTh 110 (1988) H. 2, 166.

eine große Hilfe, da es den ganzen Menschen an- bzw. ausspricht.⁹⁹ Die große Hilfe des Rituals liegt in seinem reichen Symbolgehalt. Bei Religionen mit gleicher Wurzel sind auch die Symbole gleich. Darüber hinaus haben diese Religionen oft ihre Geschichte auf gemeinsamem Boden, so daß bei gleicher Mentalität im gleichen Kulturkreis eine Übernahme viel leichter geschieht, wie es beim Christentum und Islam im Vorderen Orient der Fall war und auch noch ist. Zweifelsohne haben der Muslim und der orientalische Christ im gleichen Kulturraum mehr Gemeinsames als ein westlicher Christ und ein Muslim auf einem anderen Kontinent. Die ostkirchliche Liturgie ist viel symbolreicher und leibhaftiger als die westliche Ausprägung und entspricht mehr dem orientalischen Geist. Daß ein Fehlen leibhaftiger Ausdrucksweise letztlich ein Mangel ist, sieht man an dem großen Erfolg charismatischer Kreise, die durch ihre Einbeziehung der Emotionalität des Menschen eine echte Alternative zur offiziellen lateinischen Liturgie und zum wissenschaftlichen Intellektualismus darstellen.¹⁰⁰ Eine bessere Integrierung leibhaftiger Ausdrucksweise im christlichen Bereich würde eine Abwanderung in esoterische Kreise verhindern.

Es gibt keine Religion ohne Ritus, denn wo der Mensch kein Ausdrucksbedürfnis und kein Ausdrucksmittel für seine Religiosität hat, dort verkümmert der Glaube zur Ideologie. Etwas zynischer drückt es der Religionswissenschaftler J. Wach aus, wenn er schreibt, daß das Fehlen einer konkreten Ausdrucksweise vermuten lasse, es könne nicht viel auszudrücken geben.¹⁰¹ Die Riten in der Volksreligiosität deuten auf ein „echtes und offenbar unzerstörbares Bedürfnis des Menschen, die Kommunikation mit dem Transzendenten zu vollziehen, und zwar in einer Weise, die ihm aus seiner sozio-kulturellen Situation eigen und möglich ist“.¹⁰² Dieses Bedürfnis ist so stark, daß selbst oder gerade kultarme Religionen wie der Islam eine bunte Volksfrömmigkeit entwickelt haben. Diese ermöglicht eine intensive und leibhafte Zuwendung des Gläubigen zu Gott, was auch die „Beharrlichkeit der Volksreligiosität“¹⁰³ erklärt. Ein Ritual stellt aber nicht nur die Verbindung zu Gott her, sondern ist selbst „Träger der Verkündigung“ (Baumer) und darüber hinaus ein verbindendes Element im sozialen Leben, das Schutz, Sicherheit und Geborgenheit vermittelt. Dieser gemeinschaftsbildende Charakter des Rituals besonders in der Volksfrömmigkeit ist sehr wichtig.¹⁰⁴ Der Mensch ist schon immer auf Gemeinschaft angelegt und braucht sie zur eigenen Entfaltung. Daher werden Riten oft gemeinsam vollzogen und geben dem einzelnen Halt und Orientie-

⁹⁹ O. BISCHOFBERGER, *Wesen und Sinn des Ritus*, in: J. BAUMGARTNER, *Wiederentdeckung*, 156.

¹⁰⁰ I. BAUMER, *Kulte als Träger von Verkündigung* (Theologische Berichte 6) Zürich-Einsiedeln-Köln 1977, 57f., zit. bei W. HEIM, *Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vatikanum*, in: J. BAUMGARTNER, *Wiederentdeckung*, 39.

¹⁰¹ J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962, 111.

¹⁰² O. BISCHOFBERGER, *Wesen und Sinn des Ritus*, 155.

¹⁰³ R. LAURENTIN, *Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit*, in: *Concilium* 9 (1973) 77–83.

¹⁰⁴ O. BISCHOFBERGER, *Wesen und Sinn des Ritus*, 155.

rung in der Gemeinschaft.¹⁰⁵ Der festliche Charakter¹⁰⁶ der Riten spricht die Emotionen und das Unterbewußte an und prägt Glaubensinhalte indirekt in die Seele des Menschen ein. Der intensive Kontakt zu Gott und zu den Menschen erweist sich als besonders hilfreich in Krisensituationen. Diese Krisensituationen können allgemeiner Natur wie Krankheit und Naturkatastrophen sein oder auch durch Beginn einer neuen Lebensphase wie Geburt, Heirat, Tod u. a. verursacht werden. Untersuchungen haben gezeigt, daß die „rites de passage“ nicht nur in den Religionen eine bedeutende Rolle spielen, sondern im heutigen Alltag auch von sonst weniger religiösen Menschen in Anspruch genommen werden, die in solchen Situationen im religiösen Ritual Halt suchen.¹⁰⁷ Selbst die säkularisierte Welt ist nicht frei von diesem helfenden Ritual. Deshalb stehen gerade Bräuche um Krankheit, Hochzeit und Tod im Mittelpunkt jedes Volksglaubens.

Die größte Gefahr im Volksglauben ist das Abgleiten in Magie und Aberglaube durch den Hang zum Konkreten. Auch ist es oft schwer zu sagen, wann ein Ritus auf symbolische und leibhaftige Art den Glauben ausdrückt und wann er magische Züge annimmt.¹⁰⁸ Aus diesem Grund ist es wichtig, den Hintergrund eines Brauchtums zu kennen und wenn möglich den religiösen Bezug wieder herzustellen und ins Gedächtnis zu rufen. So wie auf christlicher Seite die „Evangelisierung“ der Bräuche gefordert wird,¹⁰⁹ so muß auch eine „Koranisierung“ des Volksbrauchtums erfolgen. Das würde z. B. bedeuten, daß Volksbrauchtum um Jesus und Maria aus dem koranischen Hintergrund verstanden und gepflegt wird, also bewußt islamisch und nicht synkretistisch und magisch. Trotz theologischer Differenzen würde das Gemeinsame am Glauben gelebt und eine andere Meinung respektiert werden.

6 Volksglaublicher Austausch in Europa heute und morgen

Einige Beispiele aus dem Volksbrauchtum im Osmanischen Reich wurden bereits angeführt. Heute steht man vor einer anderen Situation. Waren früher die Christen eine Minderheit in einem islamischen Staat, so leben heute Muslime als Minderheit in traditionell christlichen Ländern. Man kann sich fragen, ob in der Zukunft eine gegenseitige Beeinflussung in ähnlicher Weise im Bereich Volksbrauchtum stattfinden könnte. Diese Frage ist vermutlich zu verneinen. Der größte Unterschied besteht darin, daß früher die Gesellschaft

¹⁰⁵ Ebd., 159f.

¹⁰⁶ H. GIMPL, *Volkreligiosität*, in: *ZKTh* 110 (1988) H. 2, 175.

¹⁰⁷ P. M. ZULEHNER, *Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien 1987; ders., *Pastoraltheologie*, Bd. 3, *Übergänge*, Düsseldorf 1990; ders., *Pastoraltheologie*, Bd. 1, *Fundamentalpastoral*, Düsseldorf 1989, 115f.; ders., *Leibhaftig glauben. Lebenswenden nach dem Evangelium*, Freiburg 1983; ders., „*Leutereligion*“. *Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg der 80er Jahre?* Wien 1982.

¹⁰⁸ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 209–216; vgl. auch M. ELIADE, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik*, Frankfurt 1986.

¹⁰⁹ W. HEIM, *Wandel der Volksfrömmigkeit*, 49.

stark von der Religion bestimmt wurde. Heute ist die Religion in den säkularisierten Industrieländern weitgehend aus dem Alltag verdrängt. Auch die Frauen scheiden als Träger des Volksbrauchtums aus, da sie berufstätig und daher interessensmäßig vom modernen Alltag bestimmt sind. Ein weiterer wichtiger Punkt ist der unterschiedliche kulturelle Hintergrund und die andersartig geprägte Geisteswelt. Der Orientale ist von Natur aus emotionaler, symbolfreudiger und drückt sich gerne in Bildern aus. Der orientalische Christ und der Muslim im Orient haben vom Wesen her mehr Gemeinsames als ein Europäer und ein Orientale. Das sieht man auch bei den Christen im Orient, denen z.B. die Idee einer exakten Theologie fremd, aber dafür eine symbolreiche Liturgie zueigen ist. Gerade in der Liturgie und in der Bilderverehrung findet der einfache Gläubige Zugang zum religiösen Feiern und zur leibhaften religiösen Ausdrucksform. Ihm ist der Gang zum Heiligengrab nichts Außergewöhnliches, wie auch ein Muslim sich nicht scheut, das Grab eines islamischen oder christlichen Heiligen aufzusuchen. Eine exakte Theologie mit einer besonderen Vorliebe für Definitionen, Abgrenzungen und Rechtssatzungen verhindert geradezu jede Vermischung von Glaubensinhalten oder Bräuchen. Da auch eine Abgrenzung zu Sekten und anderen Randgruppen besteht, wandern Anhänger dieser Gruppierungen aus der offiziellen Religionsgemeinschaft in esoterische Kreise und Geheimbünde ab und verschließen sich dem Nichteingeweihten.

Einige wichtige Unterschiede bestehen auch in der sozialen Struktur dieser Minderheiten. Der Islam, der sich als Minderheit in einem christlichen oder säkularisierten Land behaupten muß, schließt sich ebenfalls ab und sucht die Abgrenzung zu einer Gesellschaft mit dessen moralischen Normen er sich nicht identifizieren kann. So eine Minderheit hat in erster Linie das Ziel, die eigene Identität zu wahren. Da außer in Österreich der Islam staatlich nicht anerkannt ist, organisieren sich die Gläubigen großteils in politisch orientierten Vereinen. Auch im Millet-System waren die Christen im Osmanischen Reich organisiert und nach außen hin durch das religiöse Oberhaupt vertreten, aber wenn wir die beiden Situationen vergleichen, so sehen wir, daß die islamischen Vereine auf europäischem Boden eine weit größere Selbständigkeit besitzen. Zwischen den Christen im Osmanischen Reich und den Muslimen in Europa besteht ein weiterer Unterschied. Während die Repräsentanten der Christen im Osmanischen Reich, nämlich Bischöfe und Patriarchen, zur intellektuellen Schicht gehörten und von der reichen Oberschicht des Volkes unterstützt wurden, stammen die Führer der islamischen Vereine aus nichtintellektuellen Kreisen. Da auch der Großteil der Muslime in Europa zur Arbeiterschicht gehört und Intellektuelle meist ebenso säkularisiert sind, läßt diese Situation den Islam als Religion der Unterschicht erscheinen. Andererseits steht der fromme muslimische Gastarbeiter in Europa einer Kollegenschaft gegenüber, die traditionell eher eine nichtreligiöse und antikirchliche Gruppe ist. Hier findet er für seinen Glauben wenig Verständnis. Die muslimische Frau steht in derselben Situation. Was die Kinder betrifft, ist die Situation nicht besser. Entweder leiden sie an Identitätsverlust oder werden so

fundamentalistisch erzogen, daß sie kaum einen Anschluß an die westliche Welt finden.

So trostlos es auch aussieht: werden beide Kulturen beziehungslos nebeneinander stehenbleiben oder sich bekämpfen? Es steht fest: das Volk kennt sich noch nicht. Zwar gehören die Moscheen zum vertrauten Bild vieler europäischer Städte, aber das religiöse Leben der Muslime, die eigentliche religiöse Komponente des Menschen, wird durch die von der Arbeiterschaft verursachten gravierenden wirtschaftlichen und politischen Probleme stark in den Hintergrund gedrängt. Oft vorbildliches Familienleben und der Ernst im Fasten und in der Wahrnehmung anderer religiöser Pflichten, die anregend auf die westliche Welt wirken sollen, bleiben verborgen. Gerade hier würde Volksbrauchtum ein Mittel sein, Religion auf eine mehr einfache und anschauliche Art kennenzulernen. Andererseits gibt es im christlichen Bereich Bräuche, wie der Christkindlmarkt im Advent und der Fasching vor der Fastenzeit, die in den westlichen Industrieländern ihren religiösen Bezug verloren haben und von der Konsumgesellschaft kommerzialisiert worden sind. Die neuerliche Aufdeckung ihres Bezugs zu Glauben und zum Kirchenjahr wäre nicht nur ein Gewinn für die Christen, die gleichsam spielerisch Glaubensinhalte vergegenwärtigen würden, sondern es würde sich eine ungeahnte Möglichkeit auftun, auf Volksebene die eigenen Glaubensinhalte anderen vorzustellen. Nicht nur die theologische Diskussion ist wichtig, sondern in erster Linie die Beziehung von Menschen zu Menschen, die als Geschöpfe Gottes ihre Gefühle, Anliegen und Sorgen durch uralte symbolische Handlungen vor Gott tragen, Handlungen, die von allen verstanden und nachempfunden werden können, weil sie mehr Gemeinsamkeit bieten als die theologischen Formulierungen. Nicht die Theorie wird siegen, sondern die „Religion des Herzens“, die Mensch und Gott in elementarer Weise verbindet.