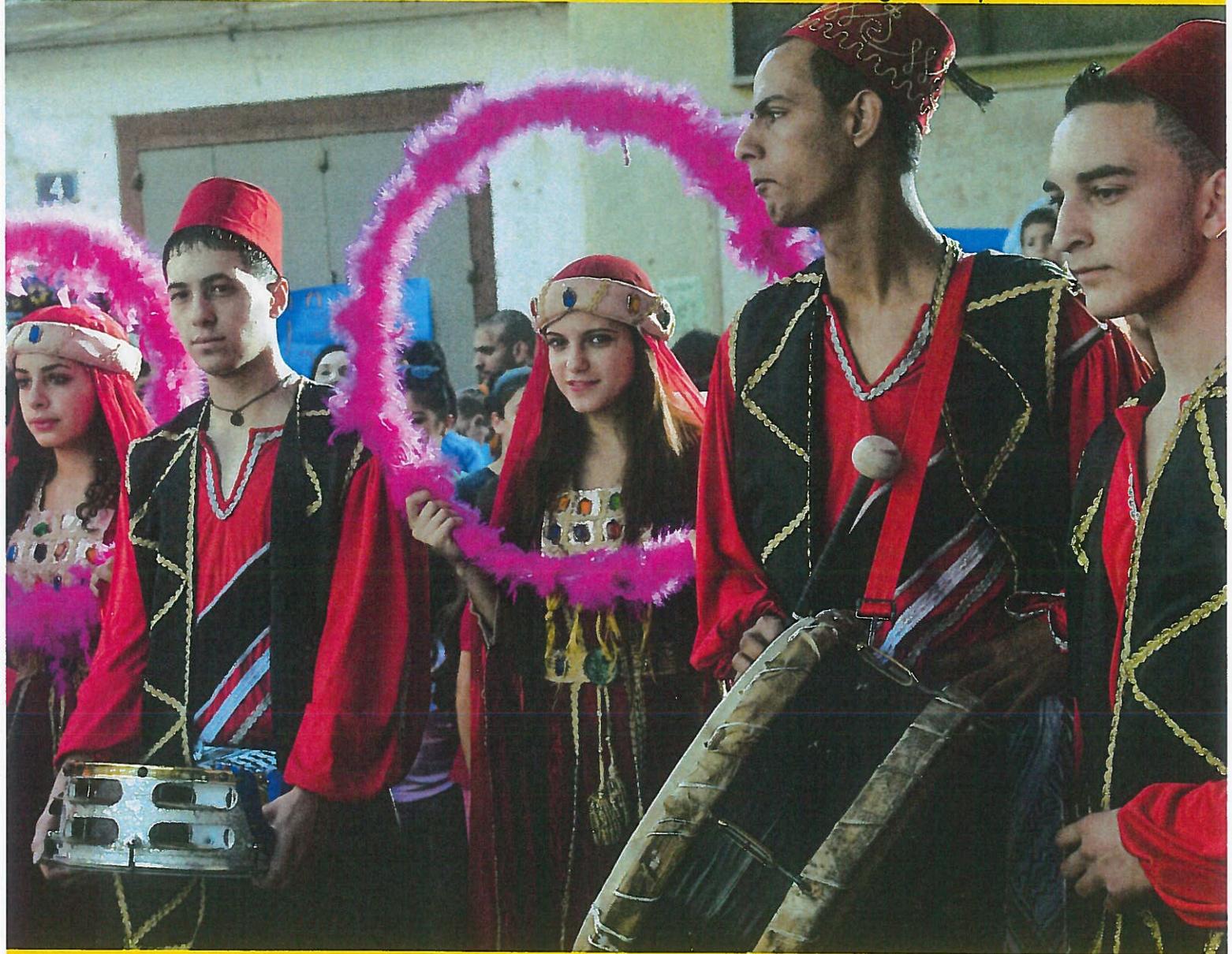


Religionen

UNTERWEGS

28. Jg. Nr. 1/2022



Gerhard Luf **Religionen und Religionspolitik
im säkularen Staat**

Gebhard Fartacek **Wiedergeburt und Verwandtschaft
bei den Drusen**

Andreas Vonach **Die Entwicklung der Religion Israels**

REIHE Wegbereiter

Petrus Bsteh **Marko Feingold – Jüdisches Überleben**



BEITRÄGE

- Gerhard Luf 4 Der säkulare Staat der Moderne als Herausforderung der politischen Theologie
- Gebhard Fartacek 12 Wiedergeburt und Verwandtschaft: Konzeptionen, empirische Fälle und Diskurse unter den Drusen
- Andreas Vonach 19 Die Entwicklung der Religion Israels von einer nomadischen Naturreligion über den jüdischen Staatskult hin zu synagogalen Diasporagemeinden

REIHE: WEGBEREITER DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS

- Petrus Bsteh 26 Marko Feingold – Jüdisches Überleben im Dienst der Menschlichkeit

BERICHTE

- Brigitte Proksch 29 „Die letzten Europäer“ – Ausstellung Hohenems/Wien

BUCHBESPRECHUNGEN

- Manfred Hutter 31 Martina Rennhofer: Frauen im Sikhismus. Rolle, Status und gegenwärtiges Selbstverständnis
- Hans Vöcking 33 Katja Voges: Religionsfreiheit im christlich-islamischen Dialog. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes Engagement

TERMINE

- 34 AGORA
- 35 Festkalender der Weltreligionen

Wiedergeburt und Verwandtschaft: Konzeptionen, empirische Fälle und Diskurse unter den Drusen

Drusen sind nicht zuletzt durch den Krieg in Syrien zunehmend – oft unerkannt – in Europa präsent. Ihr geheimnisumwitterter Glaube ist neuplatonisch beeinflusst. Seelenwanderung und Wiedergeburtstheorie spielen dabei eine zentrale Rolle. Dass Wiedergeburtsvorstellungen gerade in den gegenwärtigen geopolitischen Spannungen und kulturellen Mobilitäts- und Transformationsprozessen für viele Drusen eine besondere Bedeutung haben, ist Ansatzpunkt dieses Beitrags.

► Aus islamwissenschaftlicher Perspektive handelt es sich bei den Drusen um eine arabischsprachige Religionsgemeinschaft, die auf eine Abspaltung von den Ismailiten (den Siebenerschiiten) um 1000 n. Chr. in Kairo zurückgeht. Bald heftigen Verfolgungen ausgesetzt, mussten sich die Anhänger der neuen Lehre in das nördliche Palästina sowie in abgelegene Bergregionen des heutigen Libanons und weiter nach Syrien zurückziehen. Die Drusen stehen in der Tradition der islamischen Gnosis und verfügen über eigene heilige Schriften, die in der Regel nur den „Eingeweihten“ vorbehalten sind – womit sie in der älteren abendländischen Fachliteratur bisweilen als sogenannte „Geheimreligion“ klassifiziert wurden. Auch heute noch hat diese nahöstliche Minderheit den Ruf, eine in sich geschlossene Gesellschaft zu sein. Drusen grenzen sich von der sunnitisch-islamischen Mehrheitsbevölkerung deutlich ab. Das wird äußerlich u.a. daran sichtbar, dass es in den drusischen Siedlungsgebieten keine Moscheen gibt, dass Frauen in der Öffentlichkeit meist unverhüllt auftreten und dass die typischen sunnitischen Speisetabus – wie beispielsweise das Fasten im Ramadan – üblicherweise nicht befolgt werden. Druse wird man durch Geburt, ein Konvertieren in diese Religionsgemeinschaft ist für Andersgläubige schon seit einigen Jahrhunderten nicht mehr möglich.

Die drusische Glaubensdoktrin ist von der Philosophie der griechischen Antike beeinflusst. Zentral sind die neuplatonische Emanationslehre und der damit verbundene Glaube an Seelenwanderung und Wiedergeburt (Metempsychose). Letzterer spielt im Falle der Drusen nicht nur in theologischer Hinsicht eine wichtige Rolle, sondern auch in alltagsreligiöser.

Eine Interviewpassage zur Einleitung

Eine Lehrerin, die im Zuge der Kriegswirren 2014 aus Syrien flüchtete und seither in Österreich lebt, erzählte uns den Fall einer Schulfreundin namens Hind:

„Wir waren vielleicht sechs Jahre alt und gingen gemeinsam in die Volksschule. Meine Freundin fehlte oft zwei, drei Tage lang in der Schule, manchmal sogar eine ganze Woche, und verpasste auf diese Weise oft den Unterricht. Wir hatten sie alle sehr gern, doch sie benahm sich seltsam. Wenn wir sie fragten, warum sie wieder nicht in der Schule war, antwortete sie: ‚Ich war bei meiner Familie in as-Suwaydā!‘ Nun, wir wussten natürlich alle, dass Hind nicht aus as-Suwaydā, sondern aus einem der umliegenden Dörfern stammte – und so sagten wir: ‚Deine Familie lebt doch hier!‘ Doch sie beharrte darauf, dass sie (auch!) eine Familie in as-Suwaydā habe – nämlich die Familie aus ihrem früheren Leben! Wenn wir sie fragten, was sie denn bei ihrer Familie (in as-Suwaydā) mache, so erzählte Hind von Ausflügen und dass sie Spiele, Kleider und Geschenke bekommen habe. Auch die Festtage verbrachte Hind jedes Mal bei ‚ihrer‘ Familie. Nach und nach erfuhren wir von den schrecklichen Todesumständen, mit denen meine Freundin aus ihrem früheren Leben gerissen wurde: Hind lebte in einer Bergregion, sie hatten einen überaus schneereichen Winter. Es ereignete sich drinnen im Haus: Ihre Eltern schliefen schon, die Haustür war nicht versperrt. Da drang plötzlich eine Hyäne [ḏab] ins Haus und fraß sie bei lebendigem Leibe auf. Heute noch – so Hind – habe sie das Geräusch ihrer Knochen in den Ohren, als diese vom Raubtier zermalmt wurden. Sie habe ihr Vorleben nicht vergessen und als kleines Kind den Weg zu ihrer früheren Familie wiedergefunden.“

Wie unsere Interviewpartnerin abschließend meinte, gäbe es bei ihnen (d.h. bei den Drusen) viele solche Geschichten, dass sich einzelne Menschen an ihr Vorleben zurückerinnern und ihre frühere Identität beweisen können: „Dieses Phänomen ist bei uns wohlbekannt!“¹

Derartige Fälle, in denen sich einzelne Menschen an ein Vorleben [*ǧīl māqī*; wörtlich: vergangene Generation] zurückerinnern und darüber auch sprechen, werden unter den Drusen als *nuṭq* [bzw. *ʿamalīyat an-nuṭq*; wörtlich: Operation des Entsinnens] bezeichnet. Auch wenn es sich dabei stets um Einzelfälle handelt – denn nur wenige Menschen würden die Fähigkeit besitzen, sich an ihr vorhergehendes Leben zurückzuerinnern – gelten „Sprechende“ [sing. mask.: *nāṭīq*, sing. fem.: *nāṭīqa*; pl. *nāṭīqūn* bzw. dialektal *nāṭīqīn*] innerhalb der drusischen Community weder als „verrückt“ noch als „esoterisch“. Derartige Fälle fügen sich in das drusische Weltbild der Wiedergeburt [*taqammus*] ein und repräsentieren einen zentralen Teil ihrer Glaubensdoktrin.

Für eine Religionsgemeinschaft von – geschätzt – vier Millionen Menschen, die rezent vor allem in den Nationalstaaten Syrien, Libanon, Israel und Jordanien leben und voneinander durch Minenfelder und Elektrozäune getrennt sind, haben Diskurse um Wiedergeburt für kollektive Identitätskonstruktionen und Gruppenkohärenz eine entscheidende Bedeutung. Die drusischen Konzeptionen der Wiedergeburt folgen bestimmten Regeln, wie jener, dass weder ethnisch-religiöse noch geschlechtliche Grenzen im Zuge der Seelenwanderung überschritten werden können: Drusen werden immer als Drusen wiedergeboren, so wie Männer stets als Männer und Frauen stets als Frauen reinkarnieren. Auf diese Weise bekommt das unter den Drusen im Nahen Osten rigoros praktizierte Endogamiegebot (auch) eine erkenntnistheoretische Begründung. Dazu passend wird vielfach die Auffassung vertreten, dass es die Gemeinschaft der Drusen (wenn auch unter einem anderen Namen) „schon immer“ gegeben habe und dass die Anzahl der Seelen [*arwāḥ*; sing. *rūḥ*] über all die Epochen hinweg stets gleichgeblieben wäre.²

Im Folgenden werden die Vorstellungen und Diskurse rund um sogenannte „sprechende“ Kinder beleuchtet. Im Zentrum stehen dabei *nuṭq*-Fälle, die von den Beteiligten insofern als „abgeschlossen“³ betrachtet werden als es dem „Sprechenden“ möglich war, Familie, Freunde, Bekannte bzw. den „Ort“ seines vorangegangenen Lebens wiederausfindig zu machen und dass er seine frühere Identität beweisen konnte bzw. dass die Beweisführung sozial anerkannt wurde. Vorausgeschickt werden soll, dass es sich auch unter den Drusen um keinen friktions-

freien Prozess handelt, wenn ein Verstorbener plötzlich in der Gestalt eines Kindes wiederkehrt. Wie aus dem eingangs skizzierten Fallbeispiel hervorgeht, wachsen derartige Kinder in der Regel zwischen zwei Familien (Verwandtschaftsgruppen) und mit zwei unterschiedlichen Identitäten auf.

Aus Sorge um die psychische Stabilität solcher Kinder vertreten nicht wenige Drusen die Auffassung, dass man grundsätzlich besser eine gewisse Distanz zum Vorleben wahren bzw. das „Sprechen“ nicht unbedingt fördern sollte – auch wenn das Phänomen als solches innerhalb der drusischen Community kaum in Frage gestellt wird. Von dieser „innerdrusischen“ Ambivalenz ausgehend wird im Folgenden das Potential derartiger *nuṭq*-Fälle für verwandtschaftlich-gedachte Netzwerkbildungen und Gruppenkohärenz untersucht. In Form von fünf Thesen werden (1.) die sozialräumliche Verbreitung des *nuṭq*-Phänomens, (2.) die Falltypologie, (3.) das über *nuṭq* konstituierte Verwandtschaftsmodell, (4.) das zugrundeliegende Weltbild sowie (5.) die damit einhergehenden kollektiven Identitätskonstruktionen analysiert.

Die empirische Basis für die folgenden Ausführungen bilden biographisch-narrative bzw. episodische Interviews unter libanesischen, israelischen und syrischen Drusen, die im Zuge ethnologischer Feldaufenthalte im Nahen Osten sowie bei Erhebungen unter Geflüchteten in Österreich und Deutschland durchgeführt wurden. Die zugrundeliegenden Forschungsarbeiten erfolgten im Rahmen eines größeren Forschungsprojekts, dessen Laufzeit im März 2021 endete.⁴

***Nuṭq*-Fälle können sich „allerorts“ ereignen, doch es gibt bestimmte Häufungen**

Anhand der Projektergebnisse kann belegt werden, dass es sich bei sogenannten *nuṭq*-Fällen um ein besonderes Phänomen handelt, welches innerhalb der drusischen Community in allen Gesellschafts- und Bildungsschichten und unabhängig von geschlechtlichen Zugehörigkeiten, vom Grad der Urbanisierung, vom Grad der Religiosität oder von politisch-ideologischen Orientierungen der Betroffenen auftreten kann. Allerdings scheinen Verwandtschaftsbeziehungen, die auf *nuṭq*-Fällen beruhen, in bestimmten Gegenden häufiger vorzukommen bzw. können manche Großfamilien diesbezüglich auf eine längere Tradition zurückblicken als andere. In emischer Sichtweise werden diese Häufungen damit erklärt, dass

Drusen werden immer als Drusen wiedergeboren, so wie Männer stets als Männer und Frauen stets als Frauen reinkarnieren.

Gebhard Fartacek

Es ist zentrale drusische Glaubensauffassung, dass jeder Mensch im Zuge der Wiedergeburt immer wieder eine neue Chance bekommt.

Gebhard Fartacek

Menschen, die bereits (positive) Erfahrungen mit *nuṭq* gemacht haben, dem Sprechen ihrer Kinder im Falle des Falles mit einer größeren Sensibilisierung begegnen und eher bereit sind, derartige Kinder bei der Suche nach ihren früheren Familien zu unterstützen.

Vergleicht man die in der Projektarbeit dokumentierten Fälle hinsichtlich ihrer nationalstaatlichen Einbettungen, so treten (positiv gelebte) *nuṭq*-Verwandtschaften in den drusischen Gebieten Nordisraels (Obergaliläa) wesentlich häufiger auf als unter libanesischen und syrischen Drusen. In diesem Zusammenhang sollte nicht unerwähnt bleiben, dass die drusische Bevölkerung in Nordisrael – *cum grano salis* – eine hochgradig abgeschlossene Gesellschaft verkörpert. Israelische Drusen sind einerseits durch nationalstaatliche Grenzziehungen und Frontverläufe von syrischen und libanesischen Drusen getrennt (Einreiseverbot), andererseits grenzen sie sich von den christlichen und sunnitischen Palästinensern in der Westbank und im Gazastreifen deutlich ab oder werden vom israelischen Staat gerne als die „besseren Araber“ instrumentalisiert.⁵ Im Gegensatz zu den „großen“ drusischen Siedlungsgebieten im Šūf-Gebirge (Libanon), in der Provinz as-Suwaydā (Syrien) oder auch zu den drusischen Gebieten rund um den Mount Hermon, handelt es sich im Falle Nordisraels um einzelne – verstreut gelegene – Ortschaften. Für den Zusammenhalt dieser Ortschaften scheinen *nuṭq*-Fälle und damit einhergehende Diskurse eine wesentliche Rolle zu spielen. In den Interviews werden immer wieder die gleichen Ortsnamen genannt: *Bayt Ğann*, *Ḥurfayš*, *Mağār*, *Ğūlis*, *Yarkā*, *Abū Snān*, *Yanūh*, *ʿUsfiyā*, *Dāliyat al-Karmal* – sie alle verkörpern die Schauplätze drusischer Reinkarnation und erinnern an das Verbindende all dieser (drusischen!) „Häuser“ [*bayt* pl.: *buyūt*].

***Nuṭq*-Fälle, die unter Drusen erzählt und diskutiert werden, unterliegen einer einheitlichen Typologie**

Im Zuge der Forschungsarbeiten konnte herausgearbeitet werden, dass alle erzählten *nuṭq*-Fälle einer einheitlichen Typologie unterliegen: Damit ein *nuṭq*-Fall als authentisch eingestuft und sozial anerkannt wird, muss (a.) der Verstorbene zu einem unpassenden Zeitpunkt „gewaltsam“ aus seinem Leben gerissen werden; muss (b.) das wiedergeborene Kind fähig sein, ganz spezifische Details aus dem früheren Leben zu nennen sowie bestimmte

Fähigkeiten, Charaktereigenschaften oder körperliche Merkmale (z.B. Narben) aus dem Vorleben mitbringen; muss (c.) der Moment des Entdeckens der früheren Familie klar geschildert werden können; muss (d.) das Kind fähig sein, seine frühere Identität zu beweisen (etwa durch Kenntnis spezieller Verstecke oder Geheimnisse, die nur der Verstorbene selbst wissen konnte). Zudem gehen mit jeder Fallbeschreibung (e.) moralisierende Bewertungen einher, die in die Plotbildung aufgenommen werden und sich u.a. auf das (gegenwärtige) Verhältnis zwischen dem Sprechenden und seiner früheren Familie beziehen.

In den Gesprächen wurde deutlich, dass unsere drusischen Interviewpartner dem Ausgang des jeweiligen Falles meist eine besondere Brisanz einräumen: Durch das Auftauchen eines „Sprechenden“ können auf wunderbare Weise menschliche Beziehungen wiederhergestellt oder neu etabliert werden. In anderen Fällen können „Sprechende“ jedoch die „heile Welt“ ordentlich durcheinanderbringen und mit ihrem Fall bestimmte „Schandflecken“, über die bereits Gras gewachsen ist, sichtbar machen. Auch begangene Verbrechen können auf diese Weise aufgeklärt werden, und in einem gewissen Maß schaffen *nuṭq*-Fälle auch die Möglichkeit, die verwandtschaftlichen oder gesellschaftlichen Verhältnisse zu hinterfragen.

***Nuṭq*-Fälle können konkrete Verwandtschaftsverhältnisse begründen**

Findet ein „sprechendes“ Kind den Weg zu seiner früheren Familie und kann es seine frühere Identität im Sinne des Verstorbenen erfolgreich beweisen, so scheint der Umgang mit diesem (re-)etablierten Verwandtschaftsverhältnis (und damit verbunden Fragen wie mögliche Erbschafts- und Unterhaltsansprüche, soziale Verpflichtungen etc.) keinen „festen“, d.h. gewohnheitsrechtlich fix verankerten, Regeln zu unterliegen, sondern von Fall zu Fall entschieden zu werden.⁶

Überblickt man die in den Interviews angesprochenen Fälle, so weisen die Beziehungen zwischen den „Sprechenden“ und ihren „früheren“ Familienmitgliedern eine große Bandbreite auf. Während es einerseits Fälle gibt, in denen die „Sprechenden“ davor zurückscheuen, mit den Familien aus ihrem früheren Leben Kontakt aufzunehmen oder nach dem Versuch der Kontaktaufnahme von manchen Familienmitgliedern brüsk zurückgewiesen werden, gibt es andererseits eine Menge von Fällen, in denen durch *nuṭq* engste familiäre Beziehungen entstehen. So wird immer wieder erzählt, dass die betreffenden Kinder bestimmte Zeiten ihres Lebens (oft sogar einige Monate lang) in der früheren Familie verbringen. In einem Fall aus Ğūlis (Obergaliläa) hat sich ein *nāṭiq* nach

seiner Hochzeit dazu entschlossen, sein Wohnhaus unmittelbar beim Haus seiner früheren Familie zu errichten, um sein restliches Leben ebendort zu verbringen. Ethnosoziologisch formuliert handelt es sich in solchen Fällen um eine (über *nuṭq* konstituierte) *extended family*: Die unterschiedlichen „Generationen“ verfügen zwar über zwei getrennte Küchen, doch teilt man sich den Garten und sieht einander tagtäglich. Bemerkenswert erscheinen in diesem Zusammenhang die Ausführungen mancher Interviewpartner, wonach das verwandtschaftliche Verhältnis der über einen *nuṭq*-Fall miteinander verbundenen Familien auch dann weiter bestünde, wenn der betreffende *nāṭiq* selbst nicht mehr am Leben sei, d.h. die Verwandtschaftsbeziehung wird auch auf die jeweiligen Nachkommen der beiden Familien übertragen.

Auch wenn die Drusen von heute im Sinne der ethnologischen Theorienbildung keine patrilinear segmentierte Stammesgesellschaft⁷ darstellen und sich in den Diskursen oft bewusst vom *nizām al-qabalī*, dem „klassischen“ Stammesystem, distanzieren, so ist im Kontext von *nuṭq*-Fällen jedoch das in nahöstlichen Gesellschaften generell vorhandene Bewusstsein bedeutend, wonach „Verwandtschaft“ nicht unbedingt mit „naturwissenschaftlich-biologischer Verwandtschaft“ bzw. mit sogenannter „Blutsverwandtschaft“ gleichzusetzen ist. Genealogien sind demnach nichts Unveränderbares, sondern (auch) das Ergebnis von Verhandlungen und sozialen Prozessen, die sehr viel mit Konfliktvermittlung und Interessensausgleich zu tun haben. Mit anderen Worten: Man kann sich die Vorfahren zwar nicht beliebig aussuchen, aber den Menschen wird hinsichtlich ihrer genealogischen Herkunft eine gewisse Handlungsfähigkeit zugestanden.

Aus erkenntnistheoretischer Perspektive erscheint es zudem nicht unwesentlich, dass es innerhalb des lokalkulturellen Referenzrahmens im Nahen Osten auch „andere“ Verwandtschaftsformen gibt, wie die sogenannte Milchverwandtschaft⁸, die zumindest hinsichtlich potenzieller Heiratsverbote eine gewisse Ähnlichkeit zur *nuṭq*-Verwandtschaft besitzen. Sowohl zwischen Milchgeschwistern als auch zwischen dem „Sprechenden“ und den (gegengeschlechtlichen) Mitgliedern seiner früheren Kernfamilie besteht ein Inzesttabu.⁹

Dazu kommt die im Nahen Osten traditionell weit verbreitete Praxis der Adoption, die eine gelebte *nuṭq*-Verwandtschaft (zumindest im gewohnheitsrechtlichen



Mag. Dr. Gebhard Fartacek
Senior Research Associate am Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW)

Sinn) „plausibel“ erscheinen lässt. Die „sprechenden“ Kinder können vor diesem Hintergrund „relativ problemlos“ mit allen Rechten und Pflichten und etwaigen Heiratsgeboten und Heiratsverboten in ihre frühere Familie (re-)integriert werden.

Mit Blick auf die künftige Theorienbildung im Bereich der *kinship studies* sollte eine Verwandtschaftsform berücksichtigt werden, die auf sozial anerkannte *nuṭq*-Fälle beruht und unter Drusen im Allgemeinen

als *qarābat ar-rūḥ* bezeichnet wird. Charakteristischerweise handelt es sich bei *nuṭq* um eine konditionale Verwandtschaftsform, d.h. nicht jeder *nuṭq*-Fall etabliert automatisch ein Verwandtschaftsverhältnis, das in weiterer Folge von den Betroffenen auch sozial gelebt wird. Im Forschungsprozess wurden Arbeitshypothesen zu den Bedingungen entwickelt, die gegeben sein müssen, damit sich derartige Verwandtschaftsverhältnisse in der empirischen Alltagswelt [entfaltet] und positiv gelebt werden [können].¹⁰ Neben den bereits erwähnten regionalspezifischen Umständen hat diese Frage auch mit den fallspezifischen Besonderheiten zu tun: Die (frühere) Identität des Verstorbenen und die damit verbundenen „alten Geschichten“ scheinen ausschlaggebend dafür zu sein, ob sich zwischen dem *nāṭiq* und seiner früheren Familie ein positives verwandtschaftliches Verhältnis entwickeln kann oder ob man einander meidet. Hatte man den Verstorbenen gerne und lebte mit ihm in gutem Einvernehmen, so freut man sich meist über seine Wiederkehr und nimmt ihn in seiner neuen Gestalt offener auf. Schwierig wird es hingegen, wenn man mit der Person noch eine „Rechnung offen“ hatte oder wenn der Verstorbene von verborgenen Dingen wusste, deren Enthüllung für Einzelne im Hier und Jetzt zum Problem werden könnte. Viele Fälle handeln davon, dass durch *nuṭq* moralisches Fehlverhalten (z.B. außereheliche Beziehungen) oder Mord- und andere Verbrechenfälle aufgedeckt wurden. So wie das Wissen der Verstorbenen für bestimmte Nachkommen zur Gefahr werden kann, so kann es auch umgekehrt für den „Sprechenden“ wenig attraktiv sein, in die Fußstapfen eines Menschen zu treten, wenn sich dieser in seinem früheren Leben danebenbenommen hatte. In solchen Fällen können sich die „Sprechenden“ von ihren früheren Familien distanzieren.

Dort wo eine *ʿamalīyat an-nuṭq* von den Beteiligten sozial anerkannt wurde, ist das Bekenntnis zu dieser Verwandtschaftsform durchaus bemerkenswert: In den In-

Die drusischen Vorstellungen von Wiedergeburt bewirken, dass Menschen, die mit einschneidenden sozialen Brüchen konfrontiert sind, mit diesen emotional leichter fertig werden.

Gebhard Fartacek

Interviews mit den „Sprechenden“ und mit nahen Angehörigen war immer wieder die Rede davon, dass die über einen *nuṭq*-Fall verbundenen Familienangehörigen wie „normale“ Verwandte seien – wobei oft auch eine gewisse Tendenz zur Idealisierung der *nuṭq*-Verwandtschaften zu erkennen war. Gleichzeitig wurde in den Interviews auch deutlich, dass diese verwandtschaftlichen Beziehungen nicht friktionsfrei sind – was einerseits mit dem Spezifikum zu tun hat, dass sich die „Sprechenden“ in einer Doppelrolle wiederfinden (sie sind zu ihrer ehemaligen Familie nicht nur verwandt, sondern – in Übertragung auf den Verstorbenen – auch Teil dieser Familie). Andererseits erinnern viele der in den Interviews beschriebenen Probleme an die „typische Ambivalenz“, die den Umgang mit Verwandten häufig prägen: gegenseitige Besuche etwa werden oft als Pflicht und anstrengend wahrgenommen. Ähnliches gilt für die komplizierten Gedankengänge, Diskussionen, Streitereien und möglicherweise lebenslänglichen Verstimmungen, wer nun zur Hochzeitsfeier eingeladen werden soll und wer nicht. Letztlich sind auch die Konflikte um Geld, Erbschaft und dass sich schließlich jemand „beleidigt zurückzieht“ ein Verhaltensmuster, wie es typischerweise (auch im Nahen Osten) unter „echten“ Verwandten auftritt. Bei all den Spannungen und Friktionen bilden derartige Schilderungen einen Beleg für das hohe Ausmaß an Authentizität, mit der viele *nuṭq*-Verwandtschaften gelebt werden.

Nuṭq-Fälle verkörpern die empirische Manifestation einer Kosmologie der Rotation

Besonders aufschlussreich erscheinen die Projektergebnisse hinsichtlich des Zusammenspiels¹¹ von empirisch-evidenten *nuṭq*-Fällen auf der einen Seite und dem drusischen Weltbild der Seelenwanderung bzw. damit einhergehenden Diskursen um Wahrheit und göttliche Gerechtigkeit auf der anderen Seite. Alle Drusen werden demnach stets als Drusen wiedergeboren – wobei dies sowohl nach einem sozialen als auch nach einem territorialen (!) Rotationsprinzip passiert: Mal wird man als Armer, mal als Reicher, mal als Kranker, mal als Gesunder, mal als Bauer, mal als Handwerker, mal als Gelehrter (etc.) wiedergeboren; und: mal wird man in diesem Haus, mal in jenem Haus, mal in dieser Ortschaft, mal in jener Ortschaft, mal in Israel, mal in Syrien, mal im Libanon (etc.) wiedergeboren.

Es ist eine zentrale drusische Glaubensauffassung, dass jeder Mensch im Zuge der Wiedergeburt immer wieder eine neue Chance bekommt und es letztlich darum geht, aus *jedem* Leben das jeweils Beste daraus zu machen. Nachdem ein Sprössling aus gutem Hause ganz andere Voraussetzungen hat als einer, der in Armut und möglicherweise mit einer Behinderung auf die Welt kommt, wäre es ungerecht, wenn die Menschen nur *ein* Leben hätten und am Jüngsten Tag [*yawm al-hisāb*] nur nach *diesem einen* Leben beurteilt werden würden – so die drusische Auffassung. Denn für einen, dem alles in die Wiege gelegt wird, ist es deutlich leichter ein „gutes Leben“ zu führen als für einen, der in schlechter Umgebung groß werden muss. Wie in den Interviews manchmal mit einem gewissen Augenzwinkern hinzugefügt wurde, wäre der Standpunkt von Juden, Christen und Muslime – wonach jeder Mensch nur *ein einziges* Leben hätte – „unlogisch“, denn er widerspreche dem Prinzip göttlicher Gerechtigkeit.

Interessanterweise eignet sich dieses (kosmologisch verankerte) Rotationsprinzip auch dazu, um die Vielfalt drusischer Lebensräume zu erklären. Abschließend wird nun der Versuch unternommen, die Rolle von *nuṭq*-Fällen und die damit einhergehenden Diskurse für die Konzeption einer gemeinsamen drusischen Identität in räumlich-territorialer Hinsicht zu beleuchten.

Nuṭq-Fälle repräsentieren die Idee einer räumlichen Verbindung aller Drusen: Schlussbemerkung zur Viabilität in einer zerrissenen Welt

Wenn Drusen von Wiedergeburt sprechen, so handelt es sich nicht (nur) um eine abstrakte Antwort auf die abstrakte Frage, was mit einem Menschen nach dessen Tod passiert. Mitangesprochen werden vielmehr auch die Fälle „sprechender“ Kinder, die just dann in Erscheinung treten, wenn Menschen gewaltsam und unvorhergesehen aus dem Leben gerissen werden; dann, wenn der plötzliche Abgang von Mitmenschen für die Hinterbliebenen eine besonders große Lücke hinterlässt.

Die drusischen Vorstellungen von Wiedergeburt bewirken, dass Menschen, die mit einschneidenden sozialen Brüchen konfrontiert sind, mit diesen emotional leichter fertig werden. Sie vertrösten nicht auf ein abstrakt gedachtes „besseres“ Weiterleben des Verstorbenen, der nur seinen Körper tauscht; vielmehr verweisen sie (auch!) darauf, dass die drusische Gemeinschaft als solches weiterlebt – und dass das Ableben naher Angehöriger und damit einhergehende biographische Brüche ein „notwendiger“ Teil des drusischen Rotationsprinzips sind. Ein-

zelschicksalsschläge werden durch die drusischen Wiedergeburtskonzeptionen nicht verklärt, sondern bilden einen integrativen Bestandteil einer (räumlich weiter gedachten) drusischen Identität.

Das Drusisch-sein wird dem Prinzip der Rotation entsprechend nicht unbedingt mit einem gemeinsamen, in sich geschlossenen und „ethnisch homogenen“ Siedlungsgebiet konnotiert, sondern mit einzelnen drusischen Schauplätzen. Dass die Seelen der Drusen auch in der traditionellen Diaspora (Nord- und Südamerika, Australien) und mit Blick auf die rezenten Fluchtbewegungen auch in Europa wiedergeboren werden (können), lässt eine allfällige Forderung nach einem gemeinsamen drusischen Staat in den Hintergrund rücken: Drusische Identität wird nicht nationalstaatlich gedacht.¹²

Nuṭq-Fälle und daran anschließende Diskurse erinnern daran, dass jeder Druse immer und immer wieder an den verschiedensten Orten der Welt in Erscheinung treten wird und dass alle, die in „drusischen Häusern“ leben, letztlich miteinander verwandt sind. Indem die Begebenheiten rund um „sprechende“ Kinder auch unter den Geflüchteten in Europa so ungebrochen und lebensnah erzählt werden, werden identitätsstiftende Verbindungen geschaffen, die für die betroffenen Menschen in einer zerrissenen Welt „überlebensdienlich“ sind. ◀

Anmerkungen

¹ Das Interview wurde am 26. September 2019 in den Räumlichkeiten des Phonogrammarchivs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) in arabischer Sprache (syrischer Dialekt) geführt und aufgezeichnet (Signaturnummer 20190926.G001); anwesend waren Gebhard Fartacek, Wansa Nasrallah und Hanna Vettori. Die hier wiedergegebenen Passagen wurden vom Autor übersetzt, gekürzt und paraphrasiert. Der vorliegende Artikel beruht auf Forschungsarbeiten, die im Rahmen des FWF-Einzelforschungsprojekts P28736 „Tod & Leben: Lokale Konzeption der Wiedergeburt unter den Drusen im Nahen Osten“ durchgeführt wurden (siehe Projekthomepage: www.taqammas.at). Besonderer Dank gilt allen Projektmitarbeiter*innen und Forschungspartner*innen, dem Phonogrammarchiv der ÖAW als Hostinstitution sowie dem FWF, der dieses Projekt finanzierte [Austrian Science Fund (FWF): P28736].

² Beim Begriff „Drusen“ [*durūz*; sing. mask.: *durzī*; sing. fem.: *durziya*] handelt es sich streng genommen um eine Fremdbezeichnung, die auf einen ismailitischen Missionar aus Buhara verweist, der den Beinamen „*ad-Darzi*“ trug und um 1007 n. Chr. nach Kairo kam und dort gemeinsam mit seinem Lehrer Ḥamza ibn ‘Alī die Göttlichkeit des 6. Fatimiden-Kalifen al-Ḥākīm bi-amr Allāh (985–1021 n. Chr.) öffentlich deklarierte – was zumindest aus islamwissenschaftlicher Außenperspektive die Abspaltung der Drusen historisch markiert. Die Drusen selbst bezeichnen sich i. d. R. als *al-muwaḥḥidūn* [wörtlich: Bekenner der Einheit Gottes]; eine weitere Eigenbezeichnung lautet *banū ma‘rūf*. Zu den Begriffsbestimmungen in den drusischen Schriften siehe u. a. Rainer Freitag: *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin: Schwarz 1985. Zur Geschichte der Drusen in religionswissenschaftlicher Hinsicht siehe z. B. Kais M. Firro: *A history of the Druzes*. Leiden et al.: Brill 1992; sowie: Samy S. Swayd: *Historical Dictionary of the Druzes*. Lanham: Scarecrow Press 2006.

³ Vgl. Maha Nator & Avihu Shoshana: *The Phenomenology of*

‘Solved’ Reincarnation Stories Among Druze in Israel: Private Self, Symbolic Type and Daily Life. In: Culture, Medicine, and Psychiatry. 2021, March 9. doi: 10.1007/s11013-021-09711-y.

⁴ Für einen Überblick über die durchgeführten Interviews sowie über die wichtigsten Ergebnisse des FWF-Einzelforschungsprojekts P28736 siehe Fartacek, Gebhard (ed.): *Druze Reincarnation Narratives: Previous Life Memories, Discourses, and the Construction of Identities*. Bern et al.: Peter Lang Verlag 2021. Das Buch ist auch im Gold Open Access Format erschienen und kann über diesen Link kostenlos heruntergeladen werden: <https://www.peterlang.com/view/title/71546>.

Weitere Projektpublikationen finden sich unter diesem Link: <https://www.taqammas.at/publikationen/>.

⁵ Die in Obergaliläa lebenden Drusen verfügen in der Regel über die israelische Staatsbürgerschaft, zudem unterliegt die männliche Bevölkerung der israelischen Wehrpflicht – ohne jedoch dabei die gleichen Rechte wie die jüdische Bevölkerung zu haben. Zu innerdrusischen Abgrenzungen und damit verbundenen politischen Perspektiven der Drusen in Israel, Syrien, Libanon und Jordanien siehe Tobias Lang: *The Druze as a Political Entity in the Modern State: An Overview of the Contemporary Situation in Syria, Lebanon and Israel*; in: Fartacek, Gebhard (ed.): *Druze Reincarnation Narratives: Previous Life Memories, Discourses, and the Construction of Identities*. Bern et al.: Peter Lang Verlag 2021; 179–209.

⁶ Auch den heiligen Büchern der Drusen lassen sich diesbezüglich keine verbindlichen Richtlinien entnehmen; Vertreter der drusischen Geistlichkeit halten sich in öffentlichen Diskursen bedeckt, siehe Lorenz Nigst: *Leaving Things in Abeyance: Druze Shaykhs Speaking About Transmigration on TV*; in: Fartacek, Gebhard (ed.): *Druze Reincarnation Narratives: Previous Life Memories, Discourses, and the Construction of Identities*. Bern et al.: Peter Lang Verlag 2021; 131–141.

⁷ Im Sinne der klassischen ethnologischen Theorienbildung zeichnen sich insbesondere patrilinear segmentierte Stammesgesellschaften durch genealogische Konstruktionen aus, die – je nach Situation und Bedürfnissen – den Umständen „angepasst“ werden können; siehe dazu die Ausführungen zu *structural amnesia* von Dostal, in: Walter Dostal & Wolfgang Kraus (eds.): *Shattering Tradition: Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean*. London and New York: Tauris Publisher 2005. Zu Verwandtschaftskonstruktionen in nahöstlichen Stammesgesellschaften siehe weiters: Philip Shukry Khoury & Joseph Kostiner (eds.): *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley: University of California Press 1991. Zur gegenwartsbezogenen Diskussion für den Großraum Syrien siehe: Dawn Chatty: *Bedouin Tribes in Contemporary Syria: Alternative perceptions of authority, management, and control*. In: Rabi, Uzi (ed.): *Tribes and States in a Changing Middle East*. London: Hurst & Company 2016; 145–170.

⁸ In Bezug auf das entstehende Inzesttabu erwecken die über *nuṭq* konstituierten Verwandtschaftsbeziehungen deutliche Assoziationen mit dem altorientalischen Konzept der Milchverwandtschaft [*riḡā‘ā*]: Das Stillen durch ein und dieselbe Mutter begründet unter den Gestillten eine Milchgeschwisterschaft [*ibwa bi-riḡā‘ā*] und infolgedessen ein Heiratsverbot zwischen diesen Männern und Frauen. Zumindest in früherer Zeit dürfte das Stillen durch „fremde“ Müttern eine im Nahen Osten weitverbreitete Praxis gewesen sein, die vermutlich nicht nur medizinisch-physiologische Gründe hatte. So gibt es Überlieferungen, wonach Ammen einer anderen ethnisch-religiösen Gruppe bevorzugt wurden. Das Konzept der Milchverwandtschaft und das damit verbundene Heiratstabu ist sowohl im Judentum (vgl. z. B. Cynthia R. Chapman: *‘Oh that you were like a brother to me, one who had nursed at my mother’s breasts.’ Breast Milk as a Kinship-Forging Substance*; in: *Journal of Hebrew Scriptures* 12, 7 (2012); 1–41) als auch im Islam bekannt – siehe dazu Koran, Sure 4, Vers 23 (in der Übersetzung von Rudi Paret): *„Verboten (zu heiraten) sind euch eure [...] Nährmütter, [und]*

eure Nährschwester, [...]“ Einem bekannten Hadith zufolge soll der Prophet Muhammad gesagt haben: „*Ar-riḍā'a tuḥarrimu mā tuḥarrimu l-wilāda*“ – das Stillen macht das Gleiche verboten, was auch die Geburt verboten macht. Zur Diskussion aus sozialanthropologischer Perspektive siehe insbesondere Soraya Altorki: *Milk Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage*, in: *Ethnology* 19,2 (1980), 233–244; sowie Peter Parkes: *Milk Kinship in Islam. Substance, Structure, History*, in: *Social Anthropology* 13, 3 (2005); 307–329.

⁹ Ein Interviewpartner, den ich in einem längeren Gespräch auf mögliche Parallelen zwischen *nuṭq*- und Milchverwandtschaften ansprach, bestätigte die grundsätzliche Vergleichbarkeit – wobei er sinngemäß hinzufügte, dass ein durch *nuṭq* begründetes Inzesttabu noch schwerer wiegen würde: *Während sich in der heutigen Zeit möglicherweise manche Menschen um etwaige Milchverwandtschaften weniger kümmern und – wenn die Liebe nur stark genug ist – sich darüber hinwegsetzen könnten, so wäre eine Heirat „der eigenen Schwester“* [Anm.: aus dem vorhergehenden Leben] *schon aus emotionalen Gründen unvorstellbar!* (Phonogrammarchiv der ÖAW, Signaturnummer 20170707.G001).

¹⁰ Siehe dazu die Ausführungen zu „Integration versus distancing: Two opposed modes of constructing kinship constituted by *nuṭq*“ in Gebhard Fartacek: *Ethnographic Insights: Narratives Dealing with Previous Life Memories*; in: Gebhard Fartacek (ed.): *Druze Reincarnation Narratives: Previous Life Memories, Discourses, and the Construction of Identities*. Berlin et al: Peter Lang 2021; 60ff.

¹¹ Systemtheoretisch betrachtet stehen *nuṭq*-Fälle und das Weltbild der Wiedergeburt, *taqammuṣ*, in einer sich gegenseitig bedingenden Wechselbeziehung: Das Weltbild schafft die Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie *nuṭq*-Fälle überhaupt geben kann, dass das „Sprechen“ der Kinder erkannt und dementsprechend interpretiert wird, dass die „richtigen“ Schlüsse gezogen werden bzw. – noch wichtiger – dass die konkreten Fälle plausibel erscheinen und als solche sozial anerkannt werden (können). Und umgekehrt: Die (konkreten) *nuṭq*-Fälle belegen wiederum das (abstrakte) Weltbild, sie schaffen eine empirische Evidenz dafür, dass das Prinzip der Wiedergeburt „wahr“ ist. Zur Explikation dieses systemtheoretischen Zusammenhangs siehe Gebhard Fartacek: *Konzeptionen der Wiedergeburt und Fälle von „sprechenden Kindern“ unter den Drusen. Episodische Interviews und sozialanthropologische Perspektiven*; in: *International Forum on Audio-Visual Research – Jahrbuch des Phonogrammarchivs*, Nr. 8; 35ff.

¹² Interessanterweise scheint die Forderung nach einem unabhängigen Staat, der die drusischen Hauptsiedlungsgebiete umfasst („Drusistan“ i.S.v. „Kurdistan“ oder „Arabistan“) in den rezenten öffentlichen Diskursen unter den Drusen keine sonderliche Priorität zu haben. In der politikwissenschaftlich orientierten Literatur wird in diesem Zusammenhang oft mit den fehlenden realpolitischen Handlungsmöglichkeiten argumentiert und von islamwissenschaftlicher Seite wird gerne auf das sogenannte *taqiyya*-Prinzip verwiesen. Zur Diskussion siehe Tobias Lang: *The Druze as a Political Entity in the Modern State: An Overview of the Contemporary Situation in Syria, Lebanon and Israel*; in: Fartacek, Gebhard (ed.): *Druze Reincarnation Narratives: Previous Life Memories, Discourses, and the Construction of Identities*. Bern et al: Peter Lang Verlag 2021; 180ff.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. B. Wacker, J. Manemann, (2016) 45.

⁴³ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 73 ff.

⁴⁴ J. B. Metz, *Memoria passionis*, 181.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. „Die Demokratie bezöge demnach nun alle kulturellen Ressourcen, aus denen sie lebt, ausschließlich aus dem demokratischen Diskurs selbst.“ (181 f.)

⁴⁸ B. Wacker/J. Manemann, (2016) 45, weisen darauf hin, dass in der politischen Theologie „Tradition kein Stabilitätsfaktor [sei], sondern [...] in ihrem subversiven Gehalt herausgearbeitet“ werde.

⁴⁹ J. B. Metz, *Memoria passionis*, 182.

⁵⁰ J. B. Metz, *Memoria passionis*, 183.

⁵¹ Ebd.

⁵² J. B. Metz, *Religion und Politik an den Grenzen der Moderne. Versuch einer Neubestimmung*, in: *Neue politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, 2. Teilband, Freiburg, Basel, Wien 2016, 152.

⁵³ E. W. Böckenförde (1983) 21; Böckenfördes Haltung zur politischen Theorie von Metz ist freilich kritisch-reserviert, weil, wie er meint, „die Gefahr des Übergangs von argumentativ begründeter Theologie zu bloß engagierter (oftmals marxistisch inspirierter) theologisierender Politik“ nahe liege. Ich halte es allerdings für unzutreffend, Metz' Nähe zur negativen Dialektik, die er ja mehrfach selbst betont, mit marxistischer Politik in Verbindung zu bringen.

⁵⁴ J. B. Metz, ebd.

⁵⁵ J. B. Metz, *In der Krise des europäischen Geistes*, in: ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997, 205.

⁵⁶ J. B. Metz, (1997) 202.

⁵⁷ J. B. Metz, (1997) 205.

⁵⁸ Vgl. J. B. Metz, (1997) 142.

⁵⁹ Vgl. J. Habermas, *Zur Legitimation durch Menschenrechte*, in: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M. 1998, 187.

⁶⁰ J. B. Metz, (1997) 202.

⁶¹ Ebd.

⁶² M. J. Rainer, Carl Schmitt und Johann Baptist Metz in fremder Nähe? Bemerkungen zu zwei Leitkonzepten politischer Theologie im 20. Jahrhundert, in: J. Manemann (Hrsg.), *Jahrbuch Politische Theologie* 1/1996: *Demokratiefähigkeit*, Hamburg, Münster 1995, 82-106.

⁶³ J. Manemann, (2002) 348.

⁶⁴ J. Manemann, (2002) 349.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ J. Manemann, (2002) 350.

⁶⁸ Vgl. J. Manemann, (2002) 350 f.

⁶⁹ J. Manemann, (2002) 351.