



böhlau

Gebhard Fartacek

# Unheil durch Dämonen?

Geschichten und Diskurse über  
das Wirken der Ğinn

Eine sozialanthropologische  
Spurensuche  
in Syrien

**böhlau**



Gebhard Fartacek

# **UNHEIL DURCH DÄMONEN?**

Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn  
Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien

BÖHLAU VERLAG WIEN · KÖLN · WEIMAR



Gedruckt mit Unterstützung durch den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-205-78485-2

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2010 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien · Köln · Weimar  
<http://www.boehlau.at>  
<http://www.boehlau.de>

Umschlaggestaltung:  
Judith Mullan

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Druck: Impress, Slowenien

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung, Forschungsstand und methodische Vorgehensweise .....	17
1.1 Einleitung .....	17
1.1.1 Zur Einführung: Eine Geschichte und ihr religiöser Kontext .....	17
1.1.2 Gegenstand und Ziel der Untersuchung .....	19
1.1.3 Aufbau und Gliederung der Studie .....	20
1.2 Forschungsstand .....	23
1.3 Zur theoretischen Positionierung vorliegender Untersuchung .....	27
1.3.1 Strukturaler Ansatz .....	27
1.3.2 Konstruktivistischer Ansatz .....	28
1.4 Zur Frage der Wahrheit und Authentizität von Begegnungen mit Ğinn .	31
1.5 Methodische Vorgehensweise .....	36
1.5.1 Methodologische Vorüberlegungen zur (Re-)Konstruktion ethnogra-	
phischer Fälle .....	36
1.5.2 Der Ansatz der Fallrekonstruktion .....	37
1.5.3 Kriterien der Populationswahl .....	39
1.5.4 Forschungsdesign: Datenerhebung, Datenauswertung und Analyse .	40
1.5.5 Zur methodologischen und methodischen Stellung der Fallgeschich-	
ten (Events) in der Untersuchung .....	43
1.5.6 Arbeitsschritte in der Theoriengenerierung .....	45
1.5.7 Methodische Gütekriterien vorliegender Untersuchung .....	46
1.5.8 Angaben zu den Untersuchungsgruppen und zu den Stationen der	
Feldforschung .....	47
2. Geschichten und Diskurse über Ğinn und deren Wirken .....	55
2.1 Lokale Überlieferungen über den Ursprung der Dämonen .....	55
2.2 Die Welt der Dämonen als Spiegelbild der syrischen Gesellschaft .....	59
2.2.1 Von Guten und Bösen, Gläubigen und Ungläubigen .....	59
2.2.2 Die Ğinn als „Doppelgänger“ .....	60
2.3 Die Ğinn als personalisierte Dämonen: Klassifikationen und ritueller	
Umgang .....	61
2.3.0 Vorbemerkungen: Die Ğinn als Wesen des „Sowohl-Als-Auch“ ...	61
2.3.1 Personalisierte Dämonenarten im volksreligiösen Bereich .....	65

2.3.1.1	Der Teufel und sein Eigenname: Šayṭān und Iblīs	65
2.3.1.2	Hinterlistig und falsch: Der Ifrīt	66
2.3.1.3	Die gefürchtete Kindbettdämonin: Qarīna	68
2.3.1.4	Eine mythologische Gestalt aus der arabischen Literatur: Der Mārid	70
2.3.1.5	Sie wollen dich irreführen: Der Ġūl und die Ġūla	74
2.3.1.6	Abartig, bestialisch und grausam: Die Saḷawīya	75
2.3.1.7	Wächter über kulturelle Schätze aus dem Altertum: Der Raṣad	77
2.3.2	Über den Umgang mit personalisierten Dämonen	79
2.3.2.1	Tabuisierung: Nenne sie nicht beim Namen!	79
2.3.2.2	Sprechen ritualisierter Redewendungen	80
2.3.2.3	Räuchern und andere Präventivmaßnahmen	81
2.3.2.4	Den Ġinn ein Essen zubereiten	83
2.3.2.5	Aufsuchen religiöser Experten	84
2.4	Die Ġinn als Auslöser übernatürlicher Phänomene	88
2.4.1	Lokalkulturelle Konzeptionen des Bösen Blicks	88
2.4.1.1	Böser Blick: Ursachen und Wirkungsweisen	88
2.4.1.2	Böser Blick: Träger und Geschädigte	93
2.4.1.3	Böser Blick: Diagnose und Heilung	95
2.4.2	Das Phänomen der Kabsa	98
2.4.2.1	Kabsa: Ursachen und Wirkungsweisen	98
2.4.2.2	Kabsa: Methoden der Heilung	101
2.4.3	Zauber und schwarze Magie	102
2.5	Die Ġinn als fehlerhafte Erscheinungen	107
2.5.1	Zur Charakteristik der Ġinn in menschlicher Gestalt	107
2.5.2	Zur Charakteristik Ġinn-relevanter Tiergattungen	108
2.5.3	Moralische und amoralische Geschöpfe: Beispiele zur religiösen Symbolisierung der Natur	109
2.5.3.1	Ehrlose Schweine und ehrenhafte Kamele	109
2.5.3.2	Heidnische Geckos und gläubige Frösche	110
2.5.3.3	Schmutzige Hyänen und saubere Wölfe	111
2.5.4	Eine tabuisierte Dreierbeziehung: Wölfe, Zauberer und die Ġinn	112
2.5.5	Schlussbemerkung zu den Erscheinungsformen der Ġinn und unehrenhaftem Verhalten	115
2.6	Situationen der Gefahr: Warum und auf welche Weise Ġinn Unheil über die Menschen bringen	116
2.6.1	Verbot ist nicht Verbot: Mamnū <sup>c</sup> – Ḥarām – ‘Ayb	116
2.6.2	Vergehen, die von Ġinn bestraft werden	117

2.6.2.1 Ğinn schlagen zu, wenn lokalkulturelle Tabus nicht beachtet werden	118
2.6.2.2 Ğinn schlagen zu, wenn die Menschen wichtige Rituale nicht befolgen	121
2.6.2.3 Ğinn schlagen zu, wenn man sich an den kulturellen Schätzen des Altertums vergreift	123
2.6.2.4 Ğinn schlagen zu, wenn man den Unmut der Vorfahren auf sich zieht	124
2.6.2.5 Mord und Verbrechen: Ğinn schlagen zu, wenn Uneherenhaftes passiert	127
2.6.3 Auf welche Weise Ğinn strafen	129
3. Sozialanthropologische Überlegungen zur Relevanz des Dämonenglaubens für das Leben in der syrischen Peripherie	132
3.0 Methodologische Vorbemerkungen zur Relevanz des Dämonenglaubens	132
3.1 Ğinn-Zonen als gefährliche Zonen des räumlichen und zeitlichen Übergangs	133
3.1.0 Vorbemerkungen zur sozialanthropologischen Theorienbildung	133
3.1.1 Grenzzonen, bezogen auf die Wahrnehmung der natürlichen und dinglichen Umwelt	135
3.1.2 Grenzzonen, bezogen auf die zeitliche Gliederung des menschlichen Lebens und kritische Lebensereignisse	141
3.1.3 Grenzzonen, bezogen auf die dingliche Umwelt sowie auf den Wechsel verschiedener sozialer Rollen	148
3.1.4 Begegnungen mit Ğinn: Wie Grenzzonen zueinander in Beziehung gesetzt werden	153
3.1.5 Begegnungen mit Ğinn: Bewältigung räumlicher und zeitlicher Übergänge	154
3.2 Lokalkulturelle Konzeptionen über Dämonen und die Konstruktion zentraler Aspekte individuellen und sozialen Lebens	156
3.2.0 Vorbemerkung zur Relevanz der Ğinn-Begegnungen für die Konstruktion von Moral, Gender und Identität	156
3.2.1 Zur Konstruktion von Werten, Normen und Moral	157
3.2.2 Zur Konstruktion von Gender	161
3.2.3 Zur Konstruktion kollektiver Identitäten	164
3.3 Begegnungen mit Ğinn als coping with life	172
3.3.0 Vorbemerkung: Ungewissheit, Unsicherheit und Kontingenz als anthropologische Konstanten	172



3.3.1 Lokalkulturelle Konzeptionen über Dämonen als Möglichkeit der Bewältigung von Ungewissheit und Unsicherheit . . . . .	174
3.3.2 Die Struktur von Geschichten und Diskursen über das Wirken der Ğinn als Möglichkeit der Bearbeitung negativer Kontingenzerlebnisse . . . . .	179
4. Zusammenschau . . . . .	184
4.1 Lokalkulturelle Ğinn-Konzeptionen im heutigen Syrien . . . . .	184
4.2 Zonen der Ungewissheit . . . . .	187
4.3 Unheil durch Dämonen!? . . . . .	188
5. Literaturverzeichnis und Appendix . . . . .	193
5.1 Verzeichnis der zitierten Literatur . . . . .	193
5.2 Bemerkungen zur Transliteration und Transkription . . . . .	210
5.3 Glossar . . . . .	211

#### Verzeichnis der zitierten Fallgeschichten zu Begegnungen mit Ğinn

Fallbeispiel 1 . . . . .	17
Fallbeispiel 2 . . . . .	66
Fallbeispiel 3 . . . . .	69
Fallbeispiel 4 . . . . .	71
Fallbeispiel 5 . . . . .	74
Fallbeispiel 6 . . . . .	76
Fallbeispiel 7 . . . . .	78
Fallbeispiel 8 . . . . .	83
Fallbeispiel 9 . . . . .	88
Fallbeispiel 10 . . . . .	90
Fallbeispiel 11 . . . . .	91
Fallbeispiel 12 . . . . .	91
Fallbeispiel 13 . . . . .	93
Fallbeispiel 14 . . . . .	94
Fallbeispiel 15 . . . . .	99
Fallbeispiel 16 . . . . .	118
Fallbeispiel 17 . . . . .	119
Fallbeispiel 18 . . . . .	119
Fallbeispiel 19 . . . . .	120
Fallbeispiel 20 . . . . .	121

Fallbeispiel 21	122
Fallbeispiel 22	123
Fallbeispiel 23	125
Fallbeispiel 24	128

## Verzeichnis von Karten, Tabellen und Diagrammen

### Karten:

Karte 1: <i>Kartographische Darstellung zur Verbreitung der wichtigsten Religionsgemeinschaften</i>	50
Karte 2: <i>Überblickskarte zu den Untersuchungsgebieten</i>	51

### Tabellen:

Tabelle 1: <i>Ziele vorliegender Untersuchung</i>	21
Tabelle 2: <i>Chronologischer Überblick zu den Phasen der Datenerhebung</i>	53
Tabelle 3: <i>Zur räumlich-metaphorischen Beziehung von Blut und Körper</i>	114
Tabelle 4: <i>Zur inhaltlichen Definition der Begriffe mamnū, ḥarām und ʿayb</i>	116
Tabelle 5: <i>Zur Ğinn-Relevanz staatlicher, religiöser und gesellschaftlicher Tabuisierungen</i>	117
Tabelle 6: <i>Traditionelle gewohnheitsrechtliche Prinzipien in der Art der Strafen durch Ğinn</i>	129

### Diagramme:

Diagramm 1: <i>Generieren von Fragestellungen bei der Rekonstruktion selbst erlebter oder mündlich tradiertter Ğinn-Begegnungen</i>	41
Diagramm 2: <i>Forschungsdesign: Untersuchungsschritte und Theoriengenerierung</i>	43
Diagramm 3: <i>Lokalkulturelle Klassifikation über Erscheinungsformen und Arten der Ğinn</i>	63
Diagramm 4: <i>Metaphorische Äquivalenzen in Machtbeziehungen: Tierwelt vs. Menschenwelt</i>	113
Diagramm 5: <i>Zeitliche Kategorien für die Erfassung der Umwelt: Die Dämmerung als Übergang von Tag und Nacht</i>	136
Diagramm 6: <i>Zeitliche Kategorien für die Erfassung der Umwelt: Neumondnächte als ungewisser Übergang zwischen den Mondphasen</i>	138
Diagramm 7: <i>Höhlen, Erdlöcher, Abflüsse, Kanäle, Brunnen, Backöfen und heilige Orte als räumliche Übergangszonen in andere Welten</i>	141
Diagramm 8: <i>Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Schwangerschaft und Wochenbett als wiederkehrende Zeiten der Ungewissheit</i>	143

Diagramm 9: <i>Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Die Menstruation als Zeit der Unreinheit zwischen „normalen“ Zeiten</i> . . . . .	144
Diagramm 10: <i>Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Seelische Probleme (Identitätskrisen) als ungewisse Übergangszeiten zwischen Zeitspannen der Gesundheit</i> . . . . .	145
Diagramm 11: <i>Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Trauerzeiten als ungewisser Übergang zwischen „normalen“ Zeiten</i> . . . . .	147
Diagramm 12: <i>Angesprochene zeitliche und räumliche Tabuzonen (Fallbeispiel 1)</i> . . . . .	154
Diagramm 13: <i>Durch Plotbildung wird in den Geschichten über Begegnungen mit Ğinn und durch die darauf aufbauenden Diskurse irrationale, negativ erlebte Kontingenz in intelligible Kontingenz überführt</i> . . . . .	183

### Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 1: <i>Das Euphrat-Tal bei al-Mayādīn. Unweit von dieser Stelle hat sich Fallbeispiel 1 zugetragen</i> . . . . .	I
Abbildung 2–4: <i>Brücken in der Gegend von Afrīn, Nordwestsyrien</i> . . . . .	II
Abbildung 5: <i>Relikte einer alten Römerbrücke bei Ayn Dīwār, Tigris-Tal, Nordostsyrien</i> . . . . .	III
Abbildung 6: <i>Ort des Geschehens von Fallbeispiel 2: Silsilat Ğibāl al-Qalamūn</i> . .	III
Abbildung 7: <i>Verfallenes Mausoleum bei al-Mayādīn</i> . . . . .	IV
Abbildung 8: <i>Das von den Ğinn bewohnte Haus in Ğisr al-Abyād, Damaskus</i> . . .	IV
Abbildung 9–10: <i>Risse im Erdreich, Ğebel al-Lādiqīya</i> . . . . .	V
Abbildung 11: <i>Die Qalʿat Raḥba bei al-Mayādīn</i> . . . . .	VI
Abbildung 12–14: <i>Im Inneren der Qalʿat Raḥba</i> . . . . .	VII
Abbildung 15–16: <i>Die Toten Städte im nordsyrischen Kalksteinmassiv</i> . . . . .	VIII
Abbildung 17–18: <i>Die berühmte Anlage von Afāmīya, Nordsyrien</i> . . . . .	IX
Abbildung 19: <i>Verkauf von magischen Objekten am Gewürzbasar, Damaskus</i> . . .	X
Abbildung 20–21: <i>Detailansicht des Ladens (Abbildung 19)</i> . . . . .	X
Abbildung 22–23: <i>Fünfdochtkerzen zur Diagnose des Bösen Blicks</i> . . . . .	XI
Abbildung 24: <i>Amulette gegen Ğinn und Hasad (Massenproduktion)</i> . . . . .	XII
Abbildung 25: <i>Räucherwerklampe aus Messing (Massenproduktion)</i> . . . . .	XII
Abbildung 26: <i>Traditionelle Räucherwerklampe (Abrahamshöhle bei Damaskus)</i>	XIII
Abbildung 27–28: <i>Spezielle Räuchermischungen sowie getrocknete und in Öl eingelegte Reptilien gegen das Unheil durch Dämonen</i> . . . . .	XIII
Abbildung 29: <i>Hier hat sich Fallbeispiel 22 ereignet: In diese Erdhöhle flüchtete der Affe</i> . . . . .	XIV

Abbildung 30: <i>Im Inneren der Erdhöhle, Eingangsbereich</i> .....	XV
Abbildung 31: <i>Ein senkrechter Schacht führt nach oben</i> .....	XVI
Abbildung 32: <i>In der Erdhöhle wimmelt es von Geckos</i> .....	XVI



## Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Buchpublikation ist die Frucht aus ausgedehnten ethnologischen Feldforschungsaufenthalten, eingebettet in wissenschaftlichen Vernetzungen und internationalen Kooperationen. Sie wurzelt in meiner Mitarbeit am Forschungsschwerpunkt Wittgenstein 2000: *Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse* (Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Kommission für Sozialanthropologie) sowie in meiner Mitarbeit am FWF-Projekt *Lokalkultur, Literalität und die Konstruktion von Identität in der islamischen Welt* (Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien). Ferner ist diese Buchpublikation das Ergebnis von substanziellen Überarbeitungen, größeren inhaltlichen Erweiterungen und gezielten Nacherhebungen zu meiner Dissertation *Zonen der Ungewissheit: Lokalkulturelle Konzeptionen über Dämonen und deren Relevanz für das Leben in der syrischen Peripherie*, welche im Oktober 2004 an der Universität Wien approbiert wurde.

Am Zustandekommen dieses Buches haben viele Personen mitgewirkt – allen voran der Wiener Sozialanthropologe Univ.-Prof. Dr. Andre Gingrich, Wittgensteinpreisträger und wirkliches Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW). Er ist der Direktor des heutigen Instituts für Sozialanthropologie (vormals: Forschungsstelle bzw. Kommission für Sozialanthropologie) der ÖAW sowie ordentlicher Professor am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien. Andre Gingrich war der Leiter der oben erwähnten Forschungsprojekte sowie Erstbetreuer meiner Dissertation. Er war der langjährige Wegbegleiter meines wissenschaftlichen Werdegangs, der all mein sozialanthropologisches Denken und wohl auch meine Vorliebe für strukturelle Erklärungsmodelle inspirierte. Er stand stets mit Rat und Tat zur Seite und unterstützte meine Forschungsarbeiten nach Leibeskräften. Ihm gebührt mein besonderer Dank!

Am Entstehen vorliegender Buchpublikation maßgeblich beteiligt war auch Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka vom Institut für Orientalistik der Universität Wien. In seinem Unterricht begann ich vor knapp zwanzig Jahren meine ersten neuhocharabischen Sätze frei zu sprechen. Seine späteren Vorlesungen zum Volksislam waren für mich eine Initialzündung und weckten mein weiteres Forschungsinteresse. Er war auch der Zweitbetreuer meiner Dissertation und lieferte mir wertvolle Hinweise beim Aufspüren relevanter Literatur. Besonders bedanken möchte ich mich bei ihm auch für seine Hilfestellung bei der Transkription arabischer Be-

griffe und Ortsnamen sowie für all die informellen Fachgespräche zum Untersuchungsgegenstand.

In gewisser Hinsicht möchte ich mich auch als Schüler Walter Dostals bezeichnen, wirkliches Mitglied der ÖAW und bis 2004 Obmann der Kommission für Sozialanthropologie. Mit seinen Spezialvorlesungen zur Ethnographie Westasiens sowie mit seinem kritischen Blick auf die eigene Fachgeschichte prägte er mein wissenschaftliches Arbeiten nachhaltig. Mit Freuden denke ich zurück an all die zahlreichen Fachgespräche, die sowohl in Wien, als auch bei einem meiner Feldforschungsaufenthalte in Damaskus, stattgefunden haben. Immer wieder konnte ich von seiner Kompetenz profitieren – auch ihm schulde ich meinen aufrichtigen Dank!

Dass diese Buchpublikation zu dem geworden ist, was sie ist, ist vor allem auch meinem Vater, Dr. Walter Fartacek, zu danken. In vielen Stunden saßen wir gemeinsam über dem Manuskript, sein sozialwissenschaftlicher Hintergrund und sein Interesse an konstruktivistischen Ansätzen waren für die Datenanalyse von unschätzbarem Wert. Sie brachten das Potential mit sich, über die Grenzen des eigenen Faches hinauszublicken und neue „notwendige Beziehungen“ zu entdecken.

Ähnliches – wenn auch auf ganz andere Weise – gilt auch für meine Ehefrau und Mutter meiner Kinder, Dr. Susanne Binder. Sie ist Lektorin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien und beschäftigt sich in ihren Arbeiten mit Migrations- und Flüchtlingsforschung. Das Potential des „fremden Blicks“ wurde für uns bereits in einem anderen Forschungsprojekt deutlich, bei dem es inhaltlich um „alpine Populärkultur“ ging. Ihr möchte ich insbesondere danken für unsere gemeinsamen Reflexionen über sozialanthropologische Herangehensweisen, über das Generieren von Wissen und Wissenschaft sowie für all die Gespräche, die mir dabei halfen, nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren.

Wichtige islamwissenschaftliche Hinweise für das vorliegende Buch lieferte Mag. Lorenz Nigst, wissenschaftlicher Mitarbeiter von Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka und Lektor am Institut für Orientalistik der Universität Wien. Sein besonderes Interesse für den Strukturalismus im Allgemeinen und für Bourdieu im Speziellen bildete den Ausgangspunkt für äußerst fruchtbare Fachgespräche. Ferner machte er mich auf einige Hadithe aufmerksam, die bestimmte Teilergebnisse der Untersuchung in einem neuen Licht erschienen ließen; ihm verdanke ich auch zahlreiche wertvolle Literaturhinweise.

Darüber hinaus bin ich den folgenden Personen zu besonderem Dank verpflichtet: Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Kraus – für die Koordination des oben erwähnten FWF-Projekts sowie für fruchtbare Fachgespräche zu segmentären Gesellschaften und Gewohnheitsrecht; Dr. Claudia Kickingner – für ihre Kooperation bei gemeinsamen Feldforschungsaufenthalten in Syrien sowie für aufschlussreiche

Hinweise bezüglich der nomadisierenden Bevölkerung in der Bādīya; Dr. Ines Kohl – für den ergiebigen Informationsaustausch hinsichtlich spiritueller Heilverfahren; Mag. Eva-Maria Knoll – für themenrelevante Hinweise aus der Genderforschung; Dr. Johann Heiss und Dr. Maria Six-Hohenbalken – für Informationen zu historischen Expeditions- und Reiseberichten; Mag. Katrin Masume Brezansky – für Fachgespräche rund um das Thema „Baraka“; Dr. Tobias Nünlist – für Hinweise zur symbolischen Bedeutung von Kamelen in älteren Werken der arabischen Literatur sowie zum Nachlass von Fritz Meier; Eva Kössner – für die computertechnische Aufbereitung der beiden Karten und typographische Anregungen zu Diagramm 7 sowie für sprachliche Hinweise im Vorfeld der Drucklegung.

Ganz besonders bedanken möchte ich mich bei all jenen Forscherinnen und Forschern, denen ich in Damaskus begegnete, inhaltliche Fachgespräche führte, und mit denen ich bisweilen auch das Haus teilte: Dr. Stefan Weber, Dr. Friederike Stolleis, Dr. Paolo Pinto, Dr. Katja Sündermann, Dr. Christoph Schuhmann, Dr. Astrid Meier, Dr. Patrik Schneider, Dr. Stephen Mc Phillips – u.v.a.

Stellvertretend für viele Syrerinnen und Syrer, die mir bei der Datenanalyse mit „emischen“ Ratschlägen zur Seite standen, möchte ich nur drei Personen nennen: Hussain Maxos, Erfan Khalifa und Ali Abu Rashed. Sie haben – jeweils auf sehr unterschiedliche Weise – ganz entscheidend zum Gelingen des Forschungsvorhabens beigetragen.

Ohne hier eine starre Grenze zwischen Forschern und Erforschten etablieren zu wollen, gilt freilich mein größter Dank all jenen Menschen in Syrien, die mir von Ğinn-Begegnungen berichteten, die mir ihre persönlichen Erlebnisse mit dem Bösen Blick und schwarzer Magie zuteil werden ließen und mit denen ich „hypothesen-generierend“ über das „Unheil durch Dämonen“ reflektierte.

Bedanken möchte ich mich ferner beim Institut Français d'Etudes Arabes de Damas (IFEAD). Es ließ mir den Status eines assoziierten Forschers zuteil werden und stellte mir seine erstklassige Infrastruktur zur Verfügung. Desweiteren leistete diese Forschungseinrichtung große Hilfe bei der Erteilung der notwendigen Forschungsgenehmigungen. In diesem Zusammenhang möchte ich auch die gute Kooperation mit den syrischen Behörden sowie das freundliche Entgegenkommen der diplomatischen Vertretung in Wien dankend erwähnen.

Den Bogen der Danksagung wieder schließend, möchte ich „zu guter Letzt“ meinem Arbeitgeber, der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW), aufrichtig danken. Diese Institution widmet sich bereits seit ihren Anfängen in besonderem Ausmaß der Erforschung des Vorderen Orients. Zurückgehend auf den ersten Präsidenten der Akademie, den bekannten Orientalisten Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, war dieses Gebiet wiederholt Gegenstand herausragender Pu-



blikationen. Mit der Schaffung des *Zentrums Asienwissenschaften und Sozialanthropologie* wurden diese Kompetenzen gebündelt und nachhaltig gestärkt. Dafür, und auch für die Zuerkennung meines Planpostens, bin ich dem hohen Klassenpräsidium zu größtem Dank verpflichtet.

Der ÖAW ist auch die Drucklegung meiner ersten Monographie zur syrischen Volksreligion zu verdanken, welche im Februar 2003 unter dem Titel *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz* (ÖAW-Verlag) erschienen ist. Damals ging es um eine systematische Analyse von jenen „nicht-normalen“ Räumen, Zeiten und menschlichen Verhaltensweisen, die innerhalb der syrischen Lokalkultur als „heilig“ klassifiziert werden. In der nun vorliegenden Untersuchung zum *Unheil durch Dämonen* stehen die „gegenteiligen“ Phänomene im Mittelpunkt der Analyse: Räume, Zeiten und Handlungen, die als gefährlich gelten, da sie mit dem übernatürlichen Wirken der Ğinn assoziiert sind. Beide Monographien sollen einander komplementär ergänzen.

Wien, im Herbst 2009

# 1. Einleitung, Forschungsstand und methodische Vorgehensweise

## 1.1 Einleitung

### 1.1.1 Zur Einführung: Eine Geschichte und ihr religiöser Kontext

#### Fallbeispiel 1

*Es war in der Abenddämmerung. Ein etwa 18-jähriges unverheiratetes Mädchen hockte vor dem Haus an einem Bewässerungskanal und wusch Geschirr ab. Es war mit einem Rock bekleidet, der durch das Niederhocken nach oben rutschte, wodurch unglücklicherweise ihre Beine frei, d. h. unbedeckt waren. Da tauchte plötzlich aus dem Dunkel ein schwarzer Kater auf, der sich zum Mädchen setzte und intensiv und hingebungsvoll an ihren Beinen leckte. Das beobachtete der ältere Bruder des Mädchens. Er schnappte den Kater, zerrte ihn in ein Zimmer und schlug ihn so heftig, dass dieser fast verendete. Anschließend legte sich der Mann auf das Dach des Hauses, um zu schlafen. Mitten in der Nacht standen plötzlich zwei Geheimpolizisten vor ihm. Sie zerrten ihn auf eines der vor dem Hause wartenden Pferde und ritten mit ihm gemeinsam hinaus in die dunkle Nacht. Bald kamen sie in eine ihm völlig unbekannte, leere und einsame Gegend. Schließlich gelangten sie zum Eingang einer großen Höhle. Die beiden Geheimpolizisten schwangen sich vom Pferd und befahlen ihm, in die Höhle mitzukommen. Nach und nach glich das Innere der Höhle einem riesigen Gerichtssaal: Ihm gegenüber saßen ein Richter sowie mehrere Beamte an einem großen Schreibtisch. Mit einem Schlag wurde ihm klar: Dies kann nur das Gericht der Ğinn<sup>1</sup> sein. Da sprach der Richter zu ihm: „Du hast heute einen unserer Männer verdroschen. Du hast ihn so sehr geschlagen, dass er fast gestorben wäre!“ Der junge Mann flehte um Gnade. Er sagte: „Ich dachte, das sei ein ganz normaler Kater. Bei Gott, ich konnte ja nicht wissen, dass das einer eurer Männer ist!“ Nach längerem Hin und Her und einer langen Beratung der Ğinn wurde das Urteil gefällt. Mit der Begründung, dass er nicht wusste, was er eigentlich getan hatte, wurde er schließlich freigesprochen. Die beiden Geheimpolizisten brachten ihn wieder zurück zu seinem Schlafplatz. Offenbar war damit der Fall für die Ğinn erledigt. (Feldforschungsprotokoll, al-Mayādīn, August 2000)<sup>2</sup>*

---

1 Mit Ğinn werden allgemein Geister und Dämonen bezeichnet. Im konkreten Fall war von der Sa'lawiya die Rede, eine Unterart der Ğinn, die in Kapitel 2.3.1.6 beschrieben wird. Die verwendete Umschrift folgt nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG); siehe dazu Kapitel 5.2.

2 Erstmals zitiert in Fartacek (2002: 475); vgl. dazu auch Fartacek (2005: 74). Zur sozialanthropologischen Interpretation siehe Kapitel 3.

Erzählungen wie diese werden in der heutigen Arabischen Republik Syrien oral tradiert. Solche konkreten Begegnungen mit Ğinn wurden von mir im Zuge ethnologischer Feldforschungen in Syrien systematisch erhoben. Die sich daran anschließenden Diskussionen und Reflexionen mit Leuten, die entweder von derlei Begegnungen selbst berichteten oder von Bekannten mitgeteilt bekamen, bilden den Ausgangspunkt für die Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung.

Oral tradierte Geschichten über das Wirken der Ğinn sind – wenn auch in sehr unterschiedlicher Art und Weise – von allen islamisch geprägten Gebieten der Welt bekannt. Dass es so etwas wie „Ğinn“ gibt, daran lässt auch der Koran keinen Zweifel: In Sure 51/56 heißt es „*wa-mā ḥalaqtu l-ġinna wa-l-insa illā li-yaʿbudūni*“ [und ich habe die Ğinn und Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir dienen].<sup>3</sup> Dieser berühmte Schlüsselsatz aus dem Koran ist für viele Muslime<sup>4</sup> ein schriftlicher Nachweis dafür, dass die Ğinn – analog dem Menschen – von Gott geschaffen wurden und dass es sie daher „tatsächlich“ gibt. Der Sachverhalt wird zusätzlich von zahlreichen weiteren Koranversen untermauert, die auf das gefährliche Wirken der Ğinn zumindest indirekt Bezug nehmen.<sup>5</sup> Die klare Verankerung im Koran bringt mit sich, dass die Ğinn und einige ihrer Unterarten als Bestandteil der islamischen Glaubensdoktrin klassifizierbar sind. Aus islamisch-theologischer Sicht kann daher das Wirken der Dämonen nicht ausschließlich in den Bereich des Aberglaubens und der Häresie abgedrängt werden.

Dennoch: Geschichten über das Erscheinen konkreter personalisierter Dämonen, wie die Geschichte vom schwarzen Kater, werden von Vertretern des orthodoxen Islam abgelehnt, bezweifelt und als *šāʿbi*<sup>6</sup> klassifiziert. Sie gelten als typisches Kenn-

3 Für die Zitation von Koranstellen wird in der vorliegenden Untersuchung die (islamwissenschaftlich anerkannte) Übersetzung von Rudi Paret verwendet (Paret 1989a).

4 Bemerkenswerterweise stieß ich im Rahmen meiner Datenerhebung auch auf Christen, die im Gespräch mit mir deutlich machten, dass die Ğinn ein Faktum sind und zur Untermauerung ihrer Argumentation auf diesen berühmten Koranvers verwiesen.

5 Vgl. dazu beispielsweise die folgenden Koranstellen: 4/38,118; 6/71,100,112,128; 7/27; 18/48–50; 22/3; 27/39; 34/40,41; 37/7,51,158; 41/25; 43/36,38; 46/28–32; 50/23,24,27; 55/15,31,33; 72/1–19. Allerdings finden sich im Koran kaum inhaltliche Explikationen dessen, wie man sich die Dämonen – oder andere übernatürliche Phänomene (z.B. Böser Blick) – konkret vorstellen kann, wie sie in Erscheinung treten und wie man diese (angedeuteten) Gefahren im alltäglichen Leben konkret bewältigt. Antworten auf solche und ähnliche Fragen findet man eher in der Sunna, also in den schriftlich tradierten Überlieferungen zu Aussprüchen und Taten des Propheten Muḥammad. Doch auch dort bleibt das Erscheinungsbild der Ğinn eher abstrakt (vgl. Macdonald 1965: 546–548).

6 Der Begriff *šāʿbi* bedeutet wörtlich *völkisch* und wird im Kontext des Untersuchungsgegenstands im Sinne von *din šāʿbi* verwendet, was wörtlich mit *Volksreligion* übersetzt werden kann. Die Verwendung des Begriffs erfolgt in Syrien oft in Abgrenzung zur sogenannten *din rasmi*, eine Bezeichnung für die *offizielle Religion* bzw. für den *orthodoxen Islam*.

zeichen der *little tradition*, also jenem Bereich der Religion, der gemeinhin als Volksreligion, geliebte Religion oder Alltagsreligion umschrieben wird.<sup>7</sup>

### 1.1.2 Gegenstand und Ziel der Untersuchung

Im Vordergrund dieser empirischen Untersuchung stehen weniger die Sichtweisen der religiös-magischen Experten<sup>8</sup>, die sich manchmal der Dämonen bemächtigen, um mit ihrer Hilfe in die Zukunft zu blicken oder andere „übernatürliche“ Aktivitäten zu verrichten. Das Forschungsinteresse konzentriert sich vielmehr auf das allgemein geteilte Alltagswissen über Ğinn, also darauf, was und wie „normale“ Menschen über das Wirken der Ğinn denken.

Mit Hilfe von exemplarischen Fallbeispielen soll ein ethnographischer Überblick über die verschiedenen Formen von Geistern und Dämonen gegeben werden. Des Weiteren wird auch auf die Wirkung des Bösen Blicks eingegangen, der im Untersuchungsgebiet meist als *Hasad* [wörtlich: Neid] bezeichnet wird. Schließlich wird auch das Phänomen der sogenannten *Kabsa* und der schwarzen Magie beschrieben und analysiert. Besondere Aufmerksamkeit wird in diesen Darstellungen der Frage gewidmet, an welchen *Orten*, zu welchen *Zeiten* und bei welchen *Handlungen* die Ğinn (bzw. damit verwandte Phänomene) auftreten (können) und auf welche Art und Weise dadurch das Alltagsleben der Menschen in der syrischen Peripherie geprägt wird. In einem weiteren Schritt sollen die im Zusammenhang mit diesen Phänomenen auftretenden Tabus und Rituale sowie deren Bedeutung für das alltägliche und religiöse Handeln auf der Grundlage sozialanthropologischer Theorien analysiert werden. Fokussiert werden dabei rezente Normen und Werte sowie moralische Beurteilungen menschlicher Verhaltensweisen, die in den erzählten Ğinn-

7 Vgl. Gellner (1969, 1981, 1992), der den Begriff der *little tradition* oder der *kleinen Tradition* von Redfield (1955) übernahm und für den islamischen Bereich adaptierte und prägte. Der in der vorliegenden Untersuchung verwendete Begriff der *Lokalkultur* (bzw. *lokalkulturelle Konzeptionen*) schließt direkt daran an. Er bezeichnet – gemäß des Modells *little tradition / great tradition* – keine empirische, sondern eine analytische Kategorie. *Lokalkulturelle Konzeptionen*, von denen in der vorliegenden Untersuchung die Rede ist, beziehen sich demnach auf oral tradierte Belief-Systeme mit regionaler Gültigkeit, die immer in notwendiger Beziehung zu skripturalen Traditionen stehen. Siehe dazu die Ausführungen zu lokalen Identitäten und überlokalen Einflüssen von Gingrich (2003); zum Begriff des Lokalen siehe Pfaff-Czarnecka (2005: 479–499); zur Rolle der Schrift bei der Herausbildung großer Traditionen siehe Goody (1990); zur Diskussion aus islamwissenschaftlicher Perspektive siehe Procházka (2000).

8 Sofern aus dem Text nicht eindeutig das Gegenteil hervorgeht, steht die männliche Form (z. B. Experten, Interviewpartner, Besucher, etc.) zugleich als geschlechtsneutrale Bezeichnung. Die für den Kontext der vorliegenden Arbeit notwendige Wiedergabe von arabischsprachigen bzw. dialektalen Begriffen, Namen und Redewendungen, lässt keinen Spielraum für eine durchgehende „geschlechtsneutrale“ Formulierung (im Sinne von „-Innen“).

Begegnungen zum Ausdruck kommen. Im Mittelpunkt meines theoretischen Forschungsinteresses stehen schließlich die strukturellen Beziehungen hinsichtlich der Konstruktion räumlicher und zeitlicher Tabus sowie den handlungsrelevanten Konzeptionen über Moral, Geschlechtlichkeit und Identität.

Indem rekonstruierend – kooperativ mit den Forschungspartnern – zu den angesprochenen Zusammenhängen und denkbaren anderen Zusammenhängen (neue) Hypothesen und Theorien generiert werden, soll das beabsichtigte Vorgehen auch zur methodologischen Diskussion innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie beitragen.

Methodologisch betrachtet liegt die vorliegende Untersuchung im Trend neuerer sozialwissenschaftlicher Forschung mit den folgenden Tendenzen:<sup>9</sup>

- Eine auch an Philosophie, Sprach- und Literaturwissenschaft orientierte Rückbesinnung auf das Mündliche als immer zentraler Domäne der Kultur- und Sozialanthropologie;
- eine, weniger an abstrakten und universalen Fragestellungen, sondern mehr an besonderen und konkreten Problemen orientierte empirische Forschung und Generierung von Theorien;
- eine Rückkehr zu Lokalem, indem Wissenssysteme, Handlungs- und Erfahrungsweisen in ihrer Einbettung in lokale Traditionen und Lebensformen untersucht werden;
- und schließlich die Einordnung, Beschreibung und Untersuchung der Forschungsprobleme und ihrer Lösungen in ihrem zeitlichen und historischen Kontext.

### 1.1.3 Aufbau und Gliederung der Studie

Die vorliegende Buchpublikation gliedert sich in einen *Einleitungsteil* mit Ausführungen zu Methodologie und Methode der Untersuchung (Kapitel 1), in einen *ethnographisch-empirischen Teil* (Kapitel 2) sowie in eine *sozialanthropologisch-theoretische Analyse* (Kapitel 3). Den Abschluss des Buches bildet eine kurze *Zusammenschau der Untersuchungsergebnisse* (Kapitel 4).

Im Einleitungsteil, dem 1. Kapitel, wird auf Basis des Forschungsstandes und theoretischer sowie methodologischer Überlegungen die methodische Vorgehensweise erläutert.

---

<sup>9</sup> Vgl. Toulmin (1994) zitiert nach Flick (2000: 181), der im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit der Dysfunktionalität moderner Wissenschaften diese vier Tendenzen beschreibt.

## Forschungsziele

- lokalkulturelle Konzeptionen über Ğinn und die damit einhergehenden „übernatürlichen Phänomene“ eruieren;
- unter ethnographischen Perspektiven die verschiedenen Arten von Geistern und Dämonen [Ğinn, Šayṭān, Iblīs, ʿIfrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Saʿlawīya, Raṣad], den Bösen Blick [ḥasad bzw. šibat al-ʿayn], sowie Formen der schwarzen Magie [as-siḥr al-aswad] explizieren;
- Kognitionen über Orte, Zeiten und spezifische Handlungen der Ğinn (und damit verwandter Phänomene) erheben;
- identifizieren, auf welche Art und Weise diese Kognitionen das Alltagsleben der Menschen in der syrischen Peripherie prägen;
- die im Zusammenhang mit diesen Phänomenen auftretenden Tabus und Rituale eruieren;
- die strukturellen Beziehungen zwischen lokalkulturellen Konzeptionen über die Ğinn und deren Wirken, der (kognitiven) Konstruktion von Tabuzonen, emischen Raum- und Zeitkonzeptionen sowie handlungsrelevanten Konzeptionen über Idenitäten und Moral analysieren;
- emische Konstruktionen zur Bedeutung der Kognitionen über die Ğinn und deren Wirken für das alltägliche (und religiöse) Handeln mit sozialanthropologischen Theorien vergleichen;
- mögliche Zusammenhänge zwischen den lokalkulturellen Konzeptionen (über die Ğinn und deren Wirken) und der Konstruktion von Wert- und Moralvorstellungen, Geschlechterrollen und Identität eruieren;
- ermitteln, ob diese lokalkulturellen Konzeptionen auch einen Beitrag zur Bewältigung kritischer Lebensereignisse leisten bzw. inwieweit sie bei der Lösung allgemein-menschlicher Probleme relevant sind.

**Tabelle 1:** Ziele vorliegender Untersuchung

Im ethnographisch-empirischen Teil, dem 2. Kapitel, werden die rezenten Vorstellungen über Geister und Dämonen sowie andere übernatürliche Phänomene umfassend thematisiert.<sup>10</sup> Es erfolgt zunächst ein Exkurs zum mythologischen Ursprung der Dämonen: Sexuelles Fehlverhalten, Missgunst und Neid scheinen gemäß der lokalkulturellen Konzeptionen für die Existenz der Ğinn (mit-)verantwortlich zu sein (Kapitel 2.1). Darüber hinaus wird die Welt der Dämonen grundsätzlich als Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft konzeptualisiert (Kapitel 2.2). Anschließend wird ausführlich auf die unterschiedlichen Arten der Ğinn eingegangen. Die Darstellung des hinterlistigen ‘Afrīt, der von jungen Müttern besonders gefürchteten Kindbettdämonin Qarīna, des menschenfressenden Ungeheuers Ğūl, der gnadenlosen Dämonin Sa‘lawīya oder des Raṣad, jenes Dämons, der die Schätze aus dem Altertum bewacht und Grabschänder unweigerlich zur Rechenschaft zieht, wird anhand exemplarischer Fallbeispiele vorgenommen (Kapitel 2.3). Im Kontext dazu werden jene Rituale thematisiert, die unmittelbar zur Abwehr dieser Geister vollzogen werden. Dass die Ğinn – zumindest in Syrien – auch mit anderen übernatürlichen Phänomenen in Zusammenhang gebracht werden, wird schließlich in Kapitel 2.4 deutlich: Der Böse Blick aber auch die Kabsa, eine gefürchtete Krankheit für stillende Mütter und Säuglinge, sind in diesem Zusammenhang ebenso von zentraler Bedeutung, wie das dunkle Treiben des religiös-magischen Experten, der sich der Ğinn bemächtigt und sie als Sklaven für sich arbeiten lässt. Vor dem Hintergrund, dass gemäß der lokalkulturellen Konzeptionen die Ğinn die Möglichkeit haben, sich in Menschen oder Tiere zu verwandeln, wird in Kapitel 2.5 auf die (moralische) Bewertung bestimmter Tiergattungen eingegangen. Um „Gut“ und „Böse“ geht es schließlich auch in Kapitel 2.6, dem zentralen Abschlusskapitel des empirisch-ethnographischen Teils der vorliegenden Untersuchung: Eine ganze Reihe erhobener Fallbeispiele von Begegnungen mit Ğinn werden dort vor dem Hintergrund (sich verändernder) gesellschaftlicher Norm- und Wertvorstellungen und der Bewertung menschlicher Verhaltensweisen zum Thema.

Der sozialanthropologisch-theoretische Teil der Untersuchung, das 3. Kapitel, beinhaltet den Versuch, die Fülle der gewonnenen ethnographischen Daten unter den Gesichtspunkten elaborierter sozialanthropologischer Theorien zu analysieren. Anhand struktureller Modelle werden dabei in Kapitel 3.1 zeit- und raumkonstituierende Aspekte der lokalkulturellen Ğinn-Konzeptionen erläutert. Daran anschließend werden in Kapitel 3.2 die Konstruktion von Moral und Wertvorstellungen, die Konstruktion von Sexualität und Geschlechtlichkeit, sowie die Konstruktion

---

<sup>10</sup> Die Gliederung nach Kapiteln erfolgte weniger nach den Gesichtspunkten unterschiedlicher Inhalte, als vielmehr nach den Gesichtspunkten unterschiedlicher Aspekte ein- und desselben Inhalts.

kollektiver und individueller Identitäten im Zusammenhang mit den erhobenen lokalkulturellen Konzeptionen über die Dämonen und deren Wirken diskutiert. Dabei werden die Begegnungen mit Ğinn auch hinsichtlich überlokaler Einflüsse, wie Globalisierung, Säkularisierung und Verwestlichung, analysiert. Dass die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Dämonen nicht nur „Zonen der Ungewissheit“ konstituieren, sondern – geradezu umgekehrt – auch einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung negativ erlebter Kontingenz darstellen, wird schließlich im Abschlusskapitel 3.3 offenkundig.

In der Zusammenschau, dem 4. Kapitel, werden die Untersuchungsergebnisse „geerdet“. Dabei wird auf die regionale Verbreitung der einzelnen Dämonenarten, des Bösen Blicks, der Kabsa und der schwarzen Magie nochmals zusammenfassend Bezug genommen. Abschließend wird die Frage nach dem „Heil“ und „Unheil durch Dämonen“ vor dem Hintergrund rezenter gesellschaftlicher Transformationsprozesse und lokaler Konfliktbewältigungsstrategien diskutiert.

## 1.2 Forschungsstand

Das Wirken der Ğinn wird nicht nur im Koran<sup>11</sup> und in der Sunna erwähnt, sondern vor allem auch in zahlreichen Werken der klassischen arabisch-islamischen Schrifttradition. Beginnend mit den „Geheimbüchern“ des 1225 n. Chr. verstorbenen AḤMAD IBN ‘ALĪ AL-BŪNĪ – das berühmteste *„Kitāb šams al-ma‘ārif wa-latā’if al-‘awārif“* – gefolgt vom Werk des syrischen Gelehrten BADR AD-DĪN AŠ-ŠĪBLĪ *„Ākāf al-marġān fī aḥkām al-ġānn“* sind zahlreiche Schriften entstanden, die teilweise auf diese beiden Quellen aufbauen. Beispiele dafür sind die – bereits in ihrem jeweiligen Titel auf Šiblī’s Werk anspielenden – Schriften von ĞALĀL AD-DĪN AS-SUYŪṬĪ (gest. 1505) *„Luqaṭ al-marġān fī aḥkām al-ġānn“* oder das Werk von ‘ALĪ B. IBRĀHĪM AL-ḤALABĪ (gest. 1635) *„Iqd al-marġān fimā yata‘allaq bi-l-ġānn.“* Auch in den Erzählungen aus Tausend und einer Nacht [alf layla wa-layla] spielen die Ğinn eine wichtige Rolle.

Die Analyse dieser schriftlichen Quellen war bereits Gegenstand umfangreicher orientalistisch-islamwissenschaftlicher Studien: In seinem Aufsatz *„Über die Geisterlehre der Moslimen“* hat sich bereits im Jahre 1852 der erste Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, der Orientalist JOSEPH FREIHERR VON HAMMER-PURGSTALL, eingehend mit der Thematik der Dämonen im Islam befasst. Eine Aufarbeitung der schriftlichen Quellen war auch für JULIUS WELLHAUSEN von maßgeblichem Interesse, der in seinem Werk mit dem bezeichnenden Titel

11 Auf die Verankerung der Ğinn im Koran wird in Kapitel 2.1 ausführlicher Bezug genommen.



„*Reste Arabischen Heidentums*“ (1897) – beeinflusst von den klassischen Evolutionismustheorien – den Versuch einer Rekonstruktion des vorislamischen Heidentums unternahm. In die gleiche Kerbe schlug ROBERTSON SMITH mit seinem Werk „*Die Religion der Semiten*“ (1899), der wie Wellhausen zum Schluss kommt, dass die islamischen Ğinn, bzw. manche ihrer Unterarten, bereits auf vorislamische Zeit zurückgehen bzw. im evolutionistischen Sinn als ein Survival<sup>12</sup> zu interpretieren sind. „*Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*“ ist der Titel einer umfassenden islamwissenschaftlichen Abhandlung von ERNST ZBINDEN (1953) über babylonische, assyrische und altägyptische Dämonenvorstellungen sowie der Bearbeitung der populären Ğinn-Vorstellungen durch islamische Theologen und Philosophen. Anfang der 1960'er Jahre erschien ein Artikel des Ethnologen und Orientalisten JOSEPH HENNINGER mit dem Titel „*Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*“ (reprint: 1981). Als Vergleichsmaterial und zur Interpretation der historischen (schriftlichen) Quellen wurden von ihm auch die Ğinn-Vorstellungen rezenter beduinischer Gesellschaften auf der Arabischen Halbinsel herangezogen. „*Über das ‚Geister und Teufelsbuch‘ des Šhibli*“ erschien von OSKAR RESCHER bereits 1914 ein ausführlicher Beitrag in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM). Erst kürzlich – im Jahre 2002 – erschien in der gleichen Zeitschrift (WZKM) zu Šibli's Werk eine weitere islamwissenschaftliche Analyse, die von BADEEN / KRAWIETZ durchgeführt wurde. Die Geheimbücher al-Būnī's wurden von DOROTHEE A. M. PIELOW aus islamwissenschaftlicher Perspektive analysiert. Diese Dissertation ist 1995 unter dem Titel „*Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad Ibn 'Alī al-Būnī*“ erschienen. Eine einschlägige Analyse des Korans hat der Orientalist Pater PAUL ARNO EICHLER (1928) in seinem verdienstvollen Werk „*Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*“ vorgenommen. Eine kommentierte Bibliographie zu den „*Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*“ wurde von MANFRED ULLMANN (1972) zusammengestellt und eine weitere kommentierte Bibliographie zu den „*Arabic Writings on Zār*“ stammt von RICHARD J. NATVIG aus dem Jahre 1998. Schließlich sei auch noch auf die Arbeiten von FRITZ MEIER (1943, 1957) zu verweisen, dessen Nachlass derzeit in einem umfangreichen Projekt am Orientalischen Seminar der Universität Basel bearbeitet wird.

Während das skripturale „zeitlose“ Wissen über die Ğinn also schon sehr umfassend erforscht wurde,<sup>13</sup> sind empirische Untersuchungen über die oral tradierten nicht-schriftlichen Konzeptionen, was den syrischen Raum angeht, noch

12 Zum Begriff *Survival* insbesondere im vorislamischen Kontext siehe Dostal (2008: 123–156).

13 Die hier angeführten Studien sind nur eine kleine Auswahl aus der Fülle orientalistisch-islamwissenschaftlicher Werke zur Rolle der Ğinn in der arabischen Schriftkultur. Für einen ausführlichen Überblick über diese Werke siehe Sündermann (2006).

echte Mangelware.<sup>14</sup> Die maßgeblichen Arbeiten zu „lokalem Wissen in Syrien“ hinsichtlich des Wirkens der Ğinn sind bis auf wenige Ausnahmen älteren Datums:

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sind in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins drei Artikel zur volksreligiösen Praxis in Syrien erschienen. Der sogenannte „Viceconsul des deutschen Reichs in Şaida“ EIJUB ABELA schrieb „*Beitäge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien*“ (1884). Und LYDIA EINSZLER verfasste einen Artikel zum Thema „*Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's*“ (1887), sowie einen weiteren Artikel mit dem Titel „*Das böse Auge*“ (1889). In diesen Arbeiten wurde eine ganze Fülle von – zur damaligen Zeit – gängigen Bräuchen mehr oder weniger kommentarlos aufgelistet. Zweifelsfrei sind diese Dokumentationen von hoher ethnographischer Relevanz. Das Gleiche gilt für die Schriften des palästinensischen Arztes CANAAN TAUFIQ, der sich in zwei Werken den lokalkulturellen Ğinn-Konzeptionen widmet: „*Aberglaube und Volksmedizin im Land der Bibel*“ (Hamburg 1914), sowie „*Dämonenglaube im Lande der Bibel*“ (1929). Für den Forschungsgegenstand besonders relevant sind auch die Arbeiten von ALOIS MUSIL, der in seinem Werk „*Ethnologischer Reisebericht. Arabia Petraea, Band 3*“ (1908) ein eigenes Kapitel den „irdischen Geistern“ widmet. Auch im berühmten achtbändigen Werk von GUSTAV DALMAN „*Arbeit und Sitte in Palästina*“ (1928–1943) sowie in der aufschlussreichen Monographie von Pater JOHANNES SONNEN „*Die Beduinen am See Genesareth*“ (1952) werden die Ğinn als zentrales Element des sogenannten Volksglaubens in unterschiedlichen Kontexten angeführt.

An neueren Arbeiten zu erwähnen ist die Dialektstudie von PETER BEHNSTEDT, die im Jahr 1994 unter dem Titel „*Der arabische Dialekt von Sukhne (Syrien)*“ erschienen ist. Diese Studie akzentuiert an und für sich sprachwissenschaftliche Aspekte, in der Dokumentation zahlreicher oral tradierter Ğinn-Begegnungen ist sie jedoch beispielhaft (auch) für den Gegenstand vorliegender Untersuchung. Eine interessante Monographie zu den „*Spirits of Palestine*“ ist kürzlich von CELIA E. ROTHENBERG (2004) verfasst worden. Die Autorin fokussiert Fragen der Genderforschung und sieht den Inhalt der „stories of the Jinn“ zu einem hohen Ausmaß

---

14 Allerdings sind in den benachbarten Regionen eine ganze Reihe empirischer Untersuchungen zur Rolle der Ğinn im sogenannten Volksglauben entstanden: Für Ägypten siehe beispielsweise Padwick (1924), Blackman (1926, 1927), Winkler (1936), Bliss (1986), Hentschel (1997), el-Aswad (1994, 1999), Wieland (1994), Nabhan (1997), Schöller (2001) sowie Drieskens (2008). Für Marokko und Tunesien siehe beispielsweise Westermark (1926), Crapanzano (1973), Rausch (2000) sowie Schilder (1990). Für Algerien siehe beispielsweise Hilton-Simpson (1922). Für den südarabischen Raum siehe beispielsweise Camelin (1995), Gingrich (1989, 1995, 2002). Für die Türkei siehe beispielsweise (Strasser 1995). Für den Iran siehe beispielsweise Loeffler (1988).

von der rezenten politischen Situation in Palästina beeinflusst. Schließlich sei an dieser Stelle auch auf das umfangreiche Werk meiner Kollegin KATJA SÜNDERMANN (2006) hingewiesen: „*Spirituelle Heiler im modernen Syrien*.“ Die Autorin fokussiert das Expertenwissen über bestimmte traditionelle Heilverfahren, die mit dem Wirken der Ğinn in Zusammenhang gebracht werden. Ihre Interviewpartner waren vor allem Scheichs, die sich auf solch spirituelle Heilverfahren spezialisiert haben, und deren Patienten.

Sieht man einmal von den drei letztgenannten Untersuchungen ab, so werden in den hier zitierten Arbeiten zum Großraum Syrien die Ğinn-relevanten „Sitten und Gebräuche“ aus der Perspektive einer möglichst vollständigen Dokumentation der volksreligiösen Praxis in Syrien festgehalten. Die Beschreibungen (und soweit vorhanden: Interpretationen) erfolgten dabei eher aus folkloristischem Blickwinkel und nicht aus sozialwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen. Vor allem den älteren Untersuchungen zu den lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn ist gemeinsam, dass sie zwar auf inhaltlicher Ebene sehr differenzierte Ergebnisse zutage bringen, jedoch die strukturellen Einbettungen weitestgehend außer Acht lassen und den „notwendigen Beziehungen“ (im Sinne von Oppitz) nicht weiter nachgehen. Damit steht das „Was“ im Vordergrund dieser Arbeiten – d.h. das Erkenntnisinteresse konzentriert sich darauf, *was* die Menschen denken, und nicht so sehr *wie* gedacht wird.<sup>15</sup>

Folgerichtig werden in den bisherigen Untersuchungen über lokalkulturelle Ğinn-Konzeptionen bisweilen auch Fallgeschichten zitiert, in denen die betroffenen Menschen vom Erscheinen personalisierter Dämonen oder vom Wirken des Bösen Blicks berichten. Der Inhalt solcher Ğinn-Begegnungen wird zwar detailliert wiedergegeben, doch die gesellschaftlichen *Diskurse*, die solche Ğinn-Begegnungen auslösen (oder ausgelöst haben) finden kaum Beachtung.

Bezogen auf den Gegenstand vorliegender Untersuchung lässt sich zusammenfassend festhalten, dass sozialanthropologische Forschungen über volksreligiöse Konzeptionen im syrischen Raum generell ein Desiderat darstellen. Hinsichtlich der Begegnungen mit Ğinn kann zwar auf ein paar wenige Arbeiten aus Nachbardisziplinen zurückgegriffen werden, die dieses Thema jedoch eher am Rande anderer Erkenntnisinteressen mitnehmen. Bislang gänzlich unerforscht erscheint die Frage, *wie* Ğinn-Begegnungen in der Familie, in der Nachbarschaft oder in der Dorfgemeinschaft *diskutiert* werden bzw. welche Diskussionsprozesse durch

15 Am wenigsten trifft diese Charakterisierung wahrscheinlich auf die Arbeit von Celia E. Rothenberg zu, die allerdings den „Sonderfall Palästina“ behandelt, wo das Leid der Bevölkerung durch die tagtäglichen Übergriffe der israelischen Armee besonders groß ist. Dieser Sonderfall erlaubt kaum Rückschlüsse auf die rezente Situation in der Arabischen Republik Syrien.

solche Vorfälle in Gang gesetzt werden. Auch die epistemologischen Grundlagen des menschlichen Denkens, die Ginn-Begegnungen hervorrufen, sie ermöglichen und als plausibel erscheinen lassen, sind bislang in keiner Weise erforscht worden.

Unbeantwortet bleibt schließlich auch die Frage, inwieweit die lokalen Konzeptionen über das Wirken der Ginn durch rezente gesellschaftliche Transformationsprozesse (Globalisierungseinflüsse, Verwestlichung) tangiert werden, von denen die heutige Arabische Republik Syrien ebenso gekennzeichnet ist wie andere Regionen des Nahen und Mittleren Ostens.

### 1.3 Zur theoretischen Positionierung vorliegender Untersuchung

Hinsichtlich der unterschiedlichen kultur- und sozialanthropologischen Forschungstraditionen und der damit verbundenen Theoriengenerierung ist die vorliegende Untersuchung strukturalen Modellen verpflichtet, die mit konstruktivistischen (epistemologischen) Annahmen kompatibel sind. Diese Positionierung soll im Folgenden kurz erläutert werden.

#### 1.3.1 Strukturaler Ansatz

Der Untersuchung liegt ein „weicher“ (post-)strukturaler Ansatz zugrunde, wie er vor allem in den Arbeiten von Bourdieu (1976), Leach (1978, 1982), Douglas (1974, 1988), Oppitz (1993) und Gingrich (1986, 1999) dargelegt wurde. Dabei wird vom Paradigma ausgegangen, dass sich die Bedeutungen kultureller Indices (Zeichen und Symbole) in den wechselseitigen Beziehungen zu anderen Indices konstituieren. Nach Leach (1978: 63f.) haben die Indices nichtverbaler Kommunikationssysteme ebenso *„wie die Phoneme der gesprochenen Sprache isoliert für sich genommen keine Bedeutung, sondern nur als Elemente einer bestimmten Klasse. Zeichen und Symbole gewinnen nur dadurch Bedeutung, dass sie von anderen, zu ihnen im Kontrast stehenden Zeichen oder Symbolen unterschieden werden.“*

Bezogen z. B. auf lokale und überlokale Zeit- und Raumkonzeptionen wird anhand dieses Ansatzes deutlich, dass ein bestimmter Ort per se *keine* Bedeutung hat, sondern sein Bedeutungsgehalt nur in Relation zu anderen Orten sowie zu (gerade gültigen) Zeitkategorien ausgemacht werden kann. In Anspielung auf ältere psychoanalytische Ansätze kann festgehalten werden, dass etwa die Schlange ein Phallussymbol bedeuten *kann* – aber eben nur in bestimmten Kontexten. In anderen wiederum – etwa an einer Straßenkreuzung in Europa – kann sie als Symbol für eine Apotheke dienen. Bestimmte Bedeutungen sind also we-

der universell noch zeitlos. Sie sind situativ gebundene Konstrukte, die interaktionell eingebettet sind.<sup>16</sup>

Die Struktur, auf welche mit diesem strukturalen Ansatz fokussiert wird, ist weniger die des Sozialen, als vielmehr die von Ideen. Aus diesem Grund ist es das vorrangige Ziel der Untersuchung, die *Kognitionen*<sup>17</sup> meiner Interviewpartner zu erforschen und nicht deren *Handlungen*.<sup>18</sup> Deshalb wird bei Diskrepanzen zwischen den verbalen Mitteilungen und dem beobachteten Verhalten von der These ausgegangen, dass soziale Wirklichkeit in den Aussagen existiert, und nicht in dem, was „faktisch“ geschieht (Leach 1978: 13).

### 1.3.2 Konstruktivistischer Ansatz

Wie bereits oben dargelegt, liegt das Ziel der Arbeit erstens in der Darstellung der lokalkulturellen Konzeptionen über Dämonen und zweitens in der Beantwortung der Frage, wie diese Konzeptionen das Leben in der syrischen Peripherie prägen. Im Folgenden sollen die erkenntnistheoretischen Annahmen, welche diesen Rekonstruktionen zugrunde liegen, kurz dargelegt werden.

Unter dieser (epistemologischen) Perspektive ist die vorliegende Arbeit dem Konstruktivismus verpflichtet. Konstruktivistische Epistemologie steht in scharfem Gegensatz zum so genannten Realismus. Realisten sehen die wichtigste Leistung menschlicher Erkenntnis darin, dass eine unabhängig von ihr existierende Realität möglichst genau wiedergeben wird. Demgegenüber lautet die Kernthese einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie, dass das Subjekt keine Realitäten abbildet sondern eigene Wirklichkeiten erzeugt. Deshalb wird im Konstruktivismus dem Problem der Beobachterabhängigkeit von Beobachtungen ein zentrales Augenmerk gewidmet. Diese ist in der Ethnologie allerdings seit langem fast ein Gemeinplatz, hat doch bereits Malinowski im Rahmen seines Mathematik- und Physikstudiums bei Ernst Mach von diesem die Forderung übernommen, „*dem*

16 Siehe dazu Leach (1978: 33–82), der die situative Bedeutung von Zeichen und Symbolen anhand mehrerer Beispiele schlüssig begründet; vgl. dazu auch Leach (1971: 29ff.), Douglas (1988: 60), Fartacek (2006a).

17 Der Begriff *Kognition* wird in der vorliegenden Untersuchung in Anlehnung an Glasersfeld (1997b) definiert (siehe dazu die Ausführungen im nächsten Kapitel).

18 Dem postulierten Zusammenhang zwischen *Denken* und *Handeln* liegen folgende theoretische Annahmen zugrunde: (1) Zielgerichtete Handlungen werden im Denken vorweggenommen bzw. durch dieses begleitet und gesteuert; (2) aus den Handlungsmöglichkeiten werden diejenigen ausgewählt, die zu einer Situation passen und die Erreichung eines Zieles wahrscheinlich machen; (3) Wahl und Handlungsdurchführung sind abhängig von den in der Situation verfügbaren Kognitionen (vgl. dazu Eder 1988: 303ff.).

*Beobachter und seiner Stellung zum Beobachtungsgegenstand Rechnung zu tragen*“ (Schlatter 1988: 162).

Für Konstruktivisten ist also die Realität *Produkt* und nicht Voraussetzung menschlicher Erkenntnis. „Radikal“ an der konstruktivistischen Theorie ist die Behauptung, dass die Wahrnehmung der Welt nicht nur subjektiv ist und wir optischen und akustischen Täuschungen unterliegen und Ereignisse interessengeleitet interpretieren, sondern dass uns „die Realität“ nicht zugänglich ist. Sie wird zwar nicht gelehnet; aber das, was wir erkennen, ist lediglich unsere subjektive Wirklichkeit, das „was in uns etwas bewirkt“.

Wahrheit im Sinne einer (auch nur näherungsweise) Übereinstimmung von „objektiver Wirklichkeit“ und Erkenntnis ist im Rahmen konstruktivistischen Denkens damit irrelevant<sup>19</sup>. Das Kriterium der Wahrheit wird ersetzt durch „Viabilität“<sup>20</sup>. Wissen<sup>21</sup> muss demgemäß insofern „viabel“ sein, als es in die Erfahrungswelt des Wissenden passen soll und sich in der Vergangenheit bewährt hat. Diese konservative Tendenz der Konstruktion sowohl individueller als auch kollektiver Wirklichkeiten bringt es mit sich, dass an ihnen mitunter auch dann noch festgehalten wird, wenn sie nicht mehr viabel sind. Beispiele dafür in unserem eigenen kulturellen Kontext sind die traditionelle Naturausbeutung und die Lösung von Konflikten mit (atomaren) Waffen<sup>22</sup>.

Individuelles Wissen ist nicht beliebig. Es ist erstens rückgebunden an kollektives Wissen. Für den einzelnen Menschen ist es wichtig, dass bzw. ob („sein“) Wissen mit anderen geteilt werden kann<sup>23</sup>. Ist das nicht der Fall, wird ein solches „Außenseiterwissen“ im Konfliktfall entweder korrigiert, oder als „Verrücktheit“ ausgewiesen. Zweitens ist Wissen identitätsrelevant und lebens(-geschichtlich) bedeutsam. Und drittens ist der Wert des Wissens für den Menschen abhängig von dessen Viabilität.

19 Da „Wahrheit“ jedoch in den Gesprächen mit meinen Forschungspartnern implizit und (in selteneren Fällen) explizit thematisiert wurde, wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff auch verwendet. Siehe dazu vor allem Kapitel 1.4.

20 Vgl. dazu Glasersfeld (1997a: 193): „*Anders als der Begriff der Wahrheit, der eine Übereinstimmung fordert, das heißt gemeinsame Inhalte und Merkmale des Bildes und dessen, was es repräsentieren soll, verlangt der Begriff der Viabilität (der sich auf Handlungen und Denkweisen bezieht) lediglich eine Passung*“.

21 Wissen ist – konstruktivistisch gesehen – nicht objektiv, sondern entsteht in sowohl individueller als auch gesellschaftlicher Handlungspraxis. Es ist biographisch bedeutsam und relevant für Moral und Identität.

22 Für das Forschungsfeld der Untersuchung wird damit die Frage zu beantworten sein, inwieweit die Wirklichkeitskonstruktionen im Zusammenhang mit dem Dämonenglauben in der syrischen Peripherie viabel sind. Die Beispiele zeigen auch auf, dass Viabilität nicht utilitaristisch und egozentrisch sondern instrumentalistisch und funktionalistisch definiert wird.

23 Vgl. Ergebnisse aus der Kognitionstheorie über „shared cognition“; vgl. Siebert (1997: 34).

Der Konstruktivismus stellt kein einheitliches Theoriengebäude dar. Für die vorliegende Untersuchung bedeutsam erscheinen der *Radikale Konstruktivismus*<sup>24</sup> und der *social constructionism*<sup>25</sup>.

Im *Radikalen Konstruktivismus* werden vornehmlich Konstruktionsprinzipien und erkenntnistheoretische Fragen untersucht, Kognitionstheorien und Modelle der Realitätskonstruktion entworfen. Im *social constructionism* steht die Untersuchung der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit im Mittelpunkt des Interesses. Während sich also Radikale Konstruktivisten primär mit *intraindividuellen* Prozessen auseinandersetzen, beschäftigen sich Sozialkonstruktivisten vor allem mit *interindividuellen* Prozessen.

*Social constructivism* und *Radikaler Konstruktivismus* schließen einander nicht aus: Da im Forschungsprozess dieser Untersuchung sowohl *kollektives Wissen* als auch *individuelle Kognitionen* über Ritual, Tabu, Identität und Moral thematisiert wurden, sind beide Ansätze relevant.

#### Zur Kompatibilität von strukturalen und konstruktivistischen Ansätzen

Die erwähnten strukturalen und konstruktivistischen Ansätze teilen das Paradigma, dass Kulturphänomene (Zeichen und Symbole) nicht voneinander isoliert erklärt werden können. Das erkenntnisleitende Interesse liegt in den „notwendigen Beziehungen“ (im Sinne von Oppitz) – in diesem Punkt stimmen strukturale und konstruktivistische Ansätze überein.

Problematisch erweist sich allerdings die strikte, nahezu dichotome, Trennung emischer und etischer Erklärungsmodelle, wie sie vor allem in den klassischen strukturalistischen Arbeiten von Claude Levi-Strauss propagiert wurde.<sup>26</sup> Aus konstruktivistischem Blickwinkel können metaphorische Äquivalenzen nur dann sinnvoll hergestellt werden, wenn sie vor allem auf emische Sichtweisen und Erklärungen Bezug nehmen, bzw. von der lokalkulturellen Form des Denkens ausgehen.

In Abgrenzung zu diesen „klassischen strukturalistischen“ Ansätzen wird in der vorliegenden Untersuchung von *emischen* Terminologien und Klassifikationen ausgegangen, wobei in diesem Zusammenhang etymologischen Verknüpfungen ein besonderer Stellenwert zukommt. Mit dem Etablieren sogenannter metaphorischer

24 Begründer und Vertreter des Radikalen Konstruktivismus sind Glasersfeld (1997a,b) und Foerster (1985).

25 Insbesondere Gergen (1996, 2002) im Anschluss an Berger/Luckmann (1969).

26 Zur Kritik an der Übertragung der Saussure'schen Überlegungen auf die Sozialwissenschaften siehe Bourdieu (2005).



Äquivalenzen wird sparsam und sorgfältig umgegangen (also nur, wenn es die Einheimischen auch so sehen), und dort wo es gemacht wird, soll auch der jeweilige Bezugsrahmen geklärt werden. Diese Überlegungen werden im Zusammenhang mit dem Grenzzonen-Konzept in Kapitel 3.1 weiter ausgeführt.

#### 1.4 Zur Frage der Wahrheit und Authentizität von Begegnungen mit Ğinn

Ob ich denn glaube, dass diese Geschichten über die Ğinn stimmen, dass es die Ğinn tatsächlich gäbe und sie den Menschen in der syrischen Peripherie begegnen, wurde ich auch in Syrien „außerhalb der Peripherie“, etwa in Damaskus, häufig gefragt. Sinngemäß wird mir diese Frage auch im Hier und Jetzt immer wieder mehr oder weniger „ungläubig“ gestellt, beispielsweise in öffentlichen Vorträgen oder von Studenten in meinen Vorlesungen an der Universität Wien.

Vordergründig weisen solche Fragen auf die Vorstellung hin, dass es sich dabei „nur“ um „Aberglauben“ handeln könne. Wozu eigentlich sollte man sich mit etwas so Abstrusem, wie dem Geisterglauben in der syrischen Peripherie beschäftigen? Gibt es in der heutigen Kultur- und Sozialanthropologie nichts Wichtigeres zu tun?

Zu der Meinung, dass es sich hierbei nur um „Aberglauben“ handeln könnte, ist zu sagen, dass dieser Begriff zuerst als ein religiös abwertender Begriff aufgetaucht ist (Cancik et al. 1988). In der deutschen Sprache ist er seit dem 15. Jdt. nachweisbar. Er wurde parallel zu „Afterglaube“ und „Missglaube“ verwendet und mit ihm wurden abgelehnte, ausgegrenzte Glaubensformen und Kulthandlungen bezeichnet. Im Spätmittelalter ist der Begriff „Aberglaube“ eine Rezeption des lateinischen „superstitio“ durch Augustinus und später durch Thomas v. Aquin und meint die Verehrung sowohl nichtchristlicher Götter als auch die übertriebene und falsche des christlichen Gottes. In der französischen Aufklärung wird „superstition“ zum Sammelbegriff für Religion überhaupt. „Wissenschaft“, welche die Welt „rational“ und nicht „religiös“ deutet, wird zum Gegenbegriff zur als „Aberglaube“ klassifizierten Religion.

Mit dem Begriff Aberglaube werden heute vor allem folgende Sachverhalte und Deutungsmuster angesprochen:

- (1) Vorstellung und Praxis, die den rezenten wissenschaftlichen Positionen nicht (mehr) entsprechen;
- (2) aus der Sicht von (monotheistischen) Glaubensgemeinschaften alle Vorstellungen, die den eigenen Dogmatiken nicht folgen;
- (3) volkskundlich als Sammelbezeichnung von Elementen eines (außerhalb amtskirchlicher Vorgaben liegenden) Volksglaubens.



Eine Bedingung dafür, gegenüber anderen den Vorwurf des Aberglaubens zu erheben, ist es, den eigenen Glauben zu verabsolutieren<sup>27</sup>, wobei in diesem Zusammenhang auch bestehende Machtverhältnisse zum Ausdruck kommen.

Nach Cancik et al. (1988) beinhaltet er als Begriff der europäischen Religionsgeschichte Polemik aus unterschiedlichen religiösen Bezugssystemen und ist daher als deskriptiver oder analytischer Grundbegriff nicht brauchbar.<sup>28</sup>

Interessanter erscheint die Frage: „Glaubst du<sup>29</sup> vielleicht wirklich, dass es die Ğinn gibt, dass diese Geschichten stimmen?“, wenn man sie unter dem Aspekt der Wahrheit betrachtet.

Wenn sich auch in der syrischen Peripherie beim Erzählen der Geschichten und den darauf folgenden Diskursen die Frage nach der Wahrheit in der Regel nicht stellt, so ist doch festzuhalten, dass Wahrheitsprobleme keine philosophischen Erfindungen sind. Menschen sind nicht nur in den Bereichen Wissenschaft und Philosophie sondern vor allem in ihrem Alltagsleben häufig mit Wahrheitsproblemen konfrontiert. Allein der Umstand, dass alles, was wahr ist, auch falsch sein kann, sei es aus Unwissenheit, Irrtum oder Lüge, zeigt dies deutlich auf.

Vor allem dann, wenn man sich die Frage stellt, *wozu* wir uns eigentlich mit Wahrheitsproblemen beschäftigen, ist es nach Janich (1996, 2006) auffällig, dass es in der Wissenschaft und vor allem in der Philosophie üblich ist, dem Substantiv „Wahrheit“ in der Beschreibung solcher Probleme gegenüber dem Adjektiv „wahr“ den Vorzug zu geben. Dies suggeriert, dass es da etwas gäbe, dessen Eigenschaften man erforschen müsse und erkennen könne. Wahrheit ist jedoch – so wie Raum und Zeit – keine Entität sondern ein Reflexionsterminus: Es geht um die Verwendung der Adjektive „wahr“ und „falsch“ und nicht um einen Gegenstand mit Eigenschaften wie z. B. ewig, objektiv oder relativ<sup>30</sup>.

27 In diesem Kontext sind nicht nur religiöse Glaubenssysteme gemeint. Zu denken ist hier auch an den „Glauben“ an die Evolution, den Urknall, das *intelligent design* und den „Glauben“ daran, dass die Wissenschaft der Wahrheit (im Sinne objektiver Erkenntnis der Wirklichkeit) verpflichtet ist; vgl. zum letzten Punkt beispielsweise Knorr-Cetina (1991, 2002).

28 Insgesamt muss jedoch festgehalten werden, dass es sich dabei nicht um ein rein „europäisches Konstrukt“ handelt. Auch meine Interviewpartner in Syrien kennen den „Aberglauben“ und bezeichnen ihn als *ħurāfē* [pl.: ħurāfāt], was mit *Lüge* und *Schwindel* einhergeht. Selbst in den periphersten Gebieten der heutigen Arabischen Republik Syrien, sind sich die Menschen der Polarisierung zwischen Glaubensdoktrin bzw. *dīn rasmi* einerseits und gelebter Religion bzw. *dīn šaʿbī* andererseits bewusst. Der Vorwurf der „Götzendienerei“ [širk] und der unzulässigen Neuerung [bidʿa, pl.: bidaʿ], sind hinlänglich bekannt. Die damit im Zusammenhang stehenden Kontroversen werden im Islam bereits seit seiner Entstehung geführt.

29 Der Begriff „Glaube“ wird hier offensichtlich im Sinne von „für wahr halten“ gebraucht (und entspricht im Untersuchungsgebiet der dialektalen Redewendung *bitʿumin bi-...*; vgl. Kapitel 4.1).

30 Vgl. Janich (1996: 21); damit ist jedoch nicht gemeint, dass die Fragen zu Objektivität oder Relativität von Aussagensystemen sinnlos wären; siehe dazu die weiteren Ausführungen.

Im Kontext der vorliegenden Untersuchung sind (klassische) Wahrheitstheorien<sup>31</sup> kaum relevant. Entscheidend ist allerdings die Frage, wie wahre Aussagen von falschen unterschieden werden können und wozu wir in der Wissenschaft und im täglichen Leben unter unseren jeweiligen kulturellen, historisch gewachsenen Lebensumständen wahre Aussagen benötigen und was damit bezweckt wird, wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden.

Es ist also die Frage zu beantworten, *wozu* die Rede über die Ğinn und deren Wirken wahr sein soll und (nicht die Frage nach der „reinen Wahrheit“). Behauptungen, wie sie meine Interviewpartner in Gesprächen und Diskursen dazu aufstellten, haben nach Janich (1996: 105) selbst wieder notwendigerweise „*Mittelcharakter: Sie müssen wahr sein, sonst sind sie kein taugliches Mittel, gemeinschaftliche Praxis zu organisieren. Fehlender Handlungserfolg macht Behauptungen falsch*“<sup>32</sup>. In der vorliegenden Untersuchung wird also unter diesem Aspekt die Frage zu beantworten sein, ob – und wenn ja, inwieweit – die Behauptungen meiner Interview- und Diskurspartner dem unverzichtbaren Zweck dienen, gemeinschaftliche Lebensbewältigung zu ermöglichen<sup>33</sup> und aufrecht zu erhalten.

Wahre Aussagen können von falschen nur unterschieden werden, wenn im Diskurs begründet und widerlegt wird. Begründungen und Widerlegungen führen jedoch nur von Aussagen zu Aussagen, und es steht damit der Vorwurf eines beliebigen Relativismus im Raum: Bei Wahl eines geeigneten Argumentationsanfangs lässt sich *alles* begründen oder widerlegen<sup>34</sup>. Dies trifft jedoch nur dann zu, wenn Begründen und Widerlegen als zweckfreie Aktivitäten aufgefasst werden. Wie schon oben festgestellt wird aber nach Janich (1996, 2006) damit verkannt, „*dass Begründungs- und Widerlegungsdiskurse Mittel zur kommunikativen Festlegung gemeinschaftlichen Handelns*“ (1996: 118) sind. Stimmt man dem zu, ist auch der Vorwurf des Relativismus und der Beliebigkeit entkräftet: Das über vielfältige Bewährungsproben erreichte

31 Zu den klassischen Wahrheitstheorien, in denen Wahrheit im Sinne von „Seinswahrheit“ konzeptualisiert wird und der Theorie Tarskis siehe Janich (1996: 26–55); vgl. auch Janich (2006: 187ff.); vgl. Schmidt (1998: 93–114, 164–177); Hügli / Lübcke (2000: 659ff.); wichtig für die Diskussion des Wahrheitsproblems im Rahmen dieser Untersuchung ist die *heute* allgemein akzeptierte Feststellung, dass Wahrheit seit dem „linguistic turn“ nur mehr Satz Wahrheit ist und nicht Seinswahrheit; vgl. dazu Kapitel 1.3.2.

32 Unter konstruktivistischer Beobachterperspektive wird in diesem Zusammenhang als Äquivalent zu Wahrheit der Begriff „Viabilität“ (Gangbarkeit) im Sinne von Problemlösungserfolgen verwendet (vgl. z. B. Schmidt 2003: 134).

33 Damit sollen andere Bereiche oder Ausdrucksformen des menschlichen Lebens wie z. B. das Spiel und die Kunst keinesfalls abgewertet werden.

34 Gemeint ist damit das Credo des kritischen Rationalismus (Karl Popper), wonach alle Argumentationsanfänge prinzipiell vorläufig und damit einer wiederholten kritischen Prüfung zu unterwerfen seien; vgl. dazu Janich (1996: 116).

gemeinsam geteilte Wissen einer Gruppe wird faktisch und vernünftigerweise nicht preisgegeben und bildet den Anfang und die Grundlage für Begründung und Widerlegung von Aussagen oder Behauptungen.

Mit dieser Explikation zur „Wahrheit“ der Geschichten und Diskurse über die Ğinn und deren Wirken wird ein Mittelweg zwischen einerseits Beliebigkeit und bloßem Relativismus und andererseits dem Anspruch auf Letztbegründung eingeschlagen.<sup>35</sup>

#### Authentizität

Wird die Frage nach der Wahrheit der Geschichten und Diskurse zur Diskussion gestellt, so wird damit auch häufig noch eine andere Frage aufgeworfen: Inwiefern sind meine Interviewpartner in der syrischen Peripherie glaubwürdig im Sinne des subjektiven Für-Wahr-Haltens ihrer eigenen Aussagen? Damit sind Ansprüche gemeint, die – abhängig von der jeweiligen Konzeptualisierung – auch mit den (teilweise synonym gebrauchten) Begriffen Wahrhaftigkeit, Echtheit, Zuverlässigkeit, Stimmigkeit und Authentizität beschrieben werden.

Unter konstruktivistischer Perspektive ist Wahrhaftigkeit oder Authentizität auf *Aussagen* bezogen (und nicht z. B. auf die Übereinstimmung mit einem „wahren Selbst“<sup>36</sup>). Als wichtigster Beleg für die Authentizität gilt die Kongruenz verbaler und nonverbaler Kommunikation. Nach meinen Beobachtungen bestand beim Erzählen der Geschichten und bei den sich daran anschließenden Diskursen eine große Übereinstimmung zwischen den Aussagen und dem nonverbalen Verhalten. Tonfall und Körpersprache (Mimik und Gestik) zeigten einen hohen Grad der Übereinstimmung. Die Erzähler der „Begebenheiten“ schienen diese noch einmal zu „durchleben“ und die Teilnehmer an den Diskursen zeigten starke Gefühlsregungen und Affekte. Nicht nur ein Mal wurden die Erzähler in ihrem Sprachduktus immer schneller, hatten Schweißperlen an der Stirn und zeigten im nonverbalen Verhalten Ausdruck von Aufregung und Angst. Diese führten meine Forschungspartner vor allem auf ihr hohes Ausmaß an Betroffenheit zurück. Daneben, meinten sie, sei ihre Angst auch Ausdruck dessen, dass man die Ğinn nicht beim Namen nennen sollte und mit dem Sprechen über die Begegnungen mit den Ğinn auch ein Tabubruch begangen werde.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Gingrich (1999: 33–35).

<sup>36</sup> Nach dem „linguistic turn“ und dem „cultural turn“ ist Authentizität (so wie Wirklichkeit, Wahrheit, Echtheit, etc.) ein gesellschaftlich bedingtes kontingentes Konstrukt.

Bemühten sich meine Interviewpartner in den peripheren Gebieten Syriens im „normalen“ Gespräch mit dem Ausländer aus Österreich von der Verwendung allzu dialektal geglaubte Formulierungen Abstand zu nehmen und im Zweifelsfall auf neuhocharabische Ausdrucksweisen zurückzugreifen, so wurde in der (authentischen) Schilderung des Vorfalls darauf „vergessen“. Der Redefluss wurde nicht nur immer schneller, sondern auch immer mehr von dialektal-geprägten alltagssprachlichen Formulierungen geprägt.

Neben der Kongruenz des verbalen und nonverbalen Verhaltens meiner Interviewpartner belegen noch folgende Beobachtungen die Authentizität der Aussagen<sup>37</sup>:

- Geschichtenerzähler und Diskursteilnehmer agierten und reagierten nicht als „Experten für Ğinn-Begegnungen“ sondern als „betroffene“ Personen. Sie spielten keine Rolle, sondern sie sprachen offen über ihre Gefühle und darüber, was und wie sie über diese Begegnungen denken und wie sie sich diese Phänomene erklären.
- Während der Diskurse zeigten sie gegenseitige Achtung und Anteilnahme, stellten Fragen und beantworteten auch solche bereitwillig und ohne Zwang.
- Die Gesprächsteilnehmer zeigten hohe Bereitschaft und Fähigkeit, (für sich selbst) bedeutsame Erfahrungen und Erlebnisse einander mitzuteilen.
- Wenn ich meine Gesprächspartner – vorsichtig, indirekt und ohnedies erst nach Aufbau eines Vertrauensverhältnisses – auf Begegnungen mit Ğinn ansprach, so reagierten viele zunächst mit Erbleichen.
- Es schien meinen Interviewpartnern leichter zu fallen, zunächst die Geschichten des Nachbarn, der Großmutter oder des Bruders zu erzählen, ehe sie es wagten, ihre eigenen persönlichen Ğinn-Begegnungen zu explizieren.
- Die Diskurse um das Wirken der Ğinn, wie ich sie in meinen Feldforschungen dokumentieren konnte, wurden in der Regel nicht „zwischen Tür und Angel“ geführt, sondern eher in geschütztem Rahmen; meist dann, wenn man in aller Ruhe beisammen saß und häufig in der Nacht.
- Rückmeldungen meiner Forschungspartner nach den Interviews und Gruppengesprächen bestätigten mir meinen subjektiven Eindruck, dass diese mich während der Diskurse zu dämonenrelevanten Themen als empathischen, „gleichwertigen“ Partner und nicht als Forscher und Fremden mit „Aufklärungsbedarf“ erlebten.

---

37 Die Beobachtungen wurden während der Gespräche nicht systematisch kontrolliert sondern erst im Anschluss daran als Gedächtnisprotokolle im Forschungstagebuch protokolliert (siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 1.5.4). Zu den Beobachtungen vgl. die Einschätzskalen für Echtheit, Selbstöffnung und offenes Auseinandersetzen einer Person mit ihrem Selbst (Selbstexploration) nach Carkhuff (zit. nach Tausch / Tausch 1990: 89, 121, 143); vgl. dazu auch Stich (1997).

## 1.5 Methodische Vorgehensweise

### 1.5.1 Methodologische Vorüberlegungen zur (Re-)Konstruktion ethnographischer Fälle

Die Auswahl der Forschungsmethoden erfolgt auf der Grundlage konstruktivistischer (epistemologischer) Annahmen sowie von deren methodologischen Konsequenzen und orientiert sich an der Spezifik qualitativer Forschung.

Die konstruktivistische Perspektive erfordert es, die Ergebnisse als Produkte von vielfältigen Entscheidungen und Konstruktionen im Forschungsprozess selbst aufzufassen und nicht auf eine Übereinstimmung mit der sogenannten „objektiven Realität“ zu rekurrieren. Daraus ist ersichtlich, dass eine Übernahme von Gütekriterien aus der quantitativen Forschungspraxis nicht zielführend ist.

Nach Flick et al. (2003: 22f.) ist die Spezifik qualitativer Forschung durch Methodenvielfalt und Gegenstandsangemessenheit gekennzeichnet. Von zentraler Bedeutung ist weiters die Orientierung am Alltagsgeschehen und/oder am Alltagswissen der Untersuchten, wobei sowohl Datenerhebung als auch die Analyse kontextbezogen erfolgen (sollen) und die unterschiedlichen Perspektiven der Akteure berücksichtigt werden (sollen). Selbstreflexion des Untersuchenden über seine Forschungspraxis ist nicht, wie in der quantitativen Forschung, Störquelle, sondern integrativer Bestandteil der Erkenntnis. Allgemeines Ziel qualitativer Forschung ist das Verstehen komplexer Zusammenhänge durch Perspektivenübernahme. Dies erfordert vor allem bei der Datenerhebung weitgehend offene Beobachtung anstatt starrer Beobachtungsraster.

Beide Vorgaben – konstruktivistische Annahmen und Orientierung an den konstituierenden Merkmalen qualitativer Forschung – lassen sich für die Fragestellungen der Untersuchung mit dem Ansatz der Fallrekonstruktion im Sinne der *case-reconstructive-research*<sup>38</sup> einlösen.

---

38 Zum Begriff der Fallrekonstruktion siehe Hildenbrand (1995, 2000) und Bohnsack (1999). Zur methodologischen Diskussion siehe vor allem Flick (2000: 179–200, 2003a: 150–164) und Kraimer (2000: 23–57). Zur fallrekonstruktiven Theorie- und Hypothesengenerierung siehe Meinefeld (2003: 265–275). Zu Abduktion und günstigen Forschungseinstellungen siehe Reichertz (2003: 276–286). Ein Beispiel für die Anwendung der Fallrekonstruktion auf die ethnographische Datenerhebung findet sich bei Gingrich (1997: 152–177).

### 1.5.2 Der Ansatz der Fallrekonstruktion

Da in der Kultur- und Sozialanthropologie empirischen Fragestellungen nachgegangen wird, ist sie mit dem Problem der Beziehung zwischen Theorie und Erfahrung, d.h. der Beziehung theoretischer Sätze mit Beobachtungssätzen konfrontiert.

Die Fallrekonstruktion ist – im Unterschied zu anderen Forschungsansätzen – ein Approach, bei dem in der Analyse eines Falles genau dieses Problem vorrangig thematisiert wird. Im Zuge dessen werden Methoden vorgeschlagen, mit Hilfe derer aus indexikalen, alltagssprachlichen Äußerungen Bedeutungsgehalte, wie beispielsweise die erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Grundlagen einer Kultur, erschlossen werden können. Strukturtheoretisch interpretiert, bedeutet dies, dass in der Fallrekonstruktion ein Methodenrepertoire zur Herausarbeitung derjenigen Strukturen angeboten wird, welche Menschen im Prozess der Auseinandersetzung mit alltagsweltlichen Erfordernissen ständig (re-)produzieren und transformieren (Hildenbrand 1995: 257; vgl. dazu auch Bohnsack 1999).<sup>39</sup>

Fallrekonstruktionen werden häufig in Anlehnung an Oevermann's „objektiver Hermeneutik“ durchgeführt.<sup>40</sup> Dort wird davon ausgegangen, dass es möglich ist, die *„objektive Struktur des Textes und damit des untersuchten Falles herauszuarbeiten – zu rekonstruieren“* (Flick 2000: 183). Wie Flick schlüssig argumentiert, werden mit der in der objektiven Hermeneutik getroffenen Annahme, dass sich die Sache selbst unverfälscht in den sogenannten „natürlichen“ Protokollen abbildet („objektiviert“), die Konstruktionsprozesse, welche notwendigerweise zwischen Text oder Ereignissen und dessen bzw. deren Protokollierungen ablaufen, ignoriert oder systematisch ausgeklammert.<sup>41</sup> Damit ist die Fallrekonstruktion im Sinne von Oevermann dem methodologischen Realismus<sup>42</sup> zuzuordnen.

Nach Uwe Flick ist das Konzept der Mimesis ein Ausweg aus der Realismusfalle. Mit ihm wird eine mit den konstruktivistischen Grundannahmen verträgli-

---

39 In der beabsichtigten Untersuchung soll demnach die Frage beantwortet werden, *wie* die Interviewpartner Tabuzonen und die damit einhergehenden Rituale im Kontext von Lebenswelt und Alltag sehen und deuten und *wie* sie, im Zusammenhang damit, aktiv handelnd in „diese ihre Welt“ eingreifen und sie damit als (subjektiv gesehen) sinnhafte Welt konstruieren.

40 Vgl. beispielsweise den von Klaus Kraimer (2000) herausgegebenen Reader, in dem in der Mehrzahl solche (Oevermann verpflichtete) Fallrekonstruktionen aus verschiedenen Forschungsfeldern ausführlich beschrieben werden.

41 Siehe Flick (2000: 183ff.) in Bezug auf Oevermann (2000: 101f.).

42 Zu den erkenntnistheoretischen und methodologischen Problemen des philosophischen Realismus siehe Schmidt (1998).

che Sichtweise des Rekonstruktionsproblems angeboten.<sup>43</sup> Der Begriff der *Mimesis* geht auf Aristoteles zurück, der damit die Darstellung von natürlichen Welten in symbolischen Welten bezeichnet. Heute wird darunter umfassender die Darstellung<sup>44</sup> von natürlichen und sozialen Zusammenhängen in Texten verstanden. Ricoeur (1988: 87–135) erweiterte darüber hinaus das Mimesiskonzept, indem er es auch für den Prozess des Verstehens von solchen Texten verwendet. Er unterscheidet drei Formen der Mimesis, die im Zuge der Fallrekonstruktion durchschritten werden:

- *Mimesis*<sub>1</sub> ist das Vorverständnis über menschliches Handeln sowie soziale oder natürliche Ereignisse. Durch sie werden aus Ereignissen Erfahrungen.
- *Mimesis*<sub>2</sub> ist die Auswahl und Dokumentation von sozialen Abläufen in Protokollen. Ricoeur (1988: 104) spricht in diesem Zusammenhang von der „*Konfiguration der Handlung*“ und vom „*Reich der Fiktion*“ im Sinne eines Synonyms für das narrative Gebilde und eines Antonyms für den Anspruch der Erzählung, „wahr“ zu sein.
- *Mimesis*<sub>3</sub> benennt den Prozess der Textinterpretation (z. B. im Rahmen der Fallrekonstruktion).

Nach Flick (2000: 191f.) lässt sich die Fallrekonstruktion demnach als ein Kreislauf aus Konstruktion und Interpretation skizzieren. Konstruktion und Interpretation wirken dabei auf die Wahrnehmung von Erfahrungen und Ereignissen zurück und beeinflussen diese. Der Gang von *Mimesis*<sub>1</sub> über *Mimesis*<sub>2</sub> zu *Mimesis*<sub>3</sub> und weiter zu *mimesis*<sub>I,I</sub> (und so weiter) ist kein *circulus vitiosus*.<sup>45</sup> Ricoeur (1988: 115ff.) bestreitet nicht die Zirkularität der Analyse, charakterisiert jedoch (m. E. zutreffend) diesen Prozess als eine endlose Spirale, „*bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage*“ (Ricoeur 1988: 115).

43 Zur Diskussion von Mimesis und Realismusfalle siehe Flick (2000: 195ff.) sowie in Ergänzung dazu Flick (2003: 157ff.). Vgl. dazu auch die Ausführungen von Taussig (1993: 44ff.), der aus dem Blickwinkel der Mimesis das Problem der Magie behandelt.

44 Der Begriff *Darstellung* ist in diesem Zusammenhang vom Begriff *Vorstellung* unbedingt zu trennen. Zum (aus konstruktivistischer Perspektive) unrichtigen Gebrauch des Begriffs *Repräsentation* in traditioneller philosophischer und sozialwissenschaftlicher Literatur merkt Glasersfeld (1997a: 158f.) u.a. an, dass in der Übersetzung deutscher philosophischer Texte (vor allem Kants) in das Englische die im Deutschen klar unterschiedenen Begriffe *Vorstellung* und *Darstellung* mit „*representation*“ erfolgte. *Vorstellung* hätte besser mit „*presentation*“ (zum Beispiel im Sinne von Theatervorstellung oder Präsentation von Untersuchungsergebnissen) übersetzt werden sollen. Die Vermengung dieser beiden Begriffe hat(te) in der erkenntnistheoretischen Diskussion verheerende Folgen.

45 Siehe dazu die graphische Darstellung in Flick (2000: 197, Abbildung 3). Eine erweiterte und modifizierte Version davon findet sich in meiner Dissertation (Fartacek 2004: 27).



Von diesen Überlegungen ausgehend ist die Fallrekonstruktion ein Konstruktionsprozess:<sup>46</sup> Es gibt verschiedene Wirklichkeiten als Versionen der Welt anstelle *einer* (sozialen) Wirklichkeit. Erzählungen und Texte (z. B. Protokolle) sind methodisch konstruiert. Und latente Sinnstrukturen sind nicht objektiv, sondern subjektiv bzw. kollektiv<sup>47</sup> gegeben. Nicht zuletzt hat dies auch Folgen für die Bestimmung der Gütekriterien für die fallrekonstruktive Forschung (siehe Kapitel 1.5.7).

### 1.5.3 Kriterien der Populationswahl

Für eine möglichst effektive Theoriengenerierung mit Hilfe der im Rahmen der Fallrekonstruktion vorgesehenen Fallkontrastierung ist es notwendig, ein möglichst breites Spektrum unterschiedlichster Kognitionen zu eruieren und zu analysieren. Vor dem Hintergrund der Bedeutung von Tabus und Ritualen als identifikatorische Marker bzw. als Ethnonyme<sup>48</sup> ist dies am ehesten dort gewährleistet, wo Angehörige unterschiedlicher religiöser bzw. ethnischer Herkunft auf relativ engem Raum leben und interagieren. Unter diesem Gesichtspunkt bietet sich als Untersuchungsraum das sogenannte Bilād aš-Šām an, der großsyrische Raum, der die heutigen Nationalstaaten Syrien, Libanon, Jordanien sowie Palästina umfasst. Auf Grund der diesen Raum kennzeichnenden religiösen, ethnischen und sozioökonomischen Heterogenität lassen sich über die Lokalkultur hinausweisend für die Untersuchungsziele bezüglich Entwicklung, Aufrechterhaltung, aber auch Gefährdung individueller und

46 Dazu Reichertz (2003: 284): „*Abduktive Anstrengungen suchen nach (neuer) Ordnung, jedoch zielen sie nicht auf die Konstruktion einer beliebigen Ordnung, sondern auf die Findung einer Ordnung, die zu den überraschenden ‚Tatsachen‘ passt oder, genauer: die handlungspraktischen Probleme, die sich aus dem Überraschenden ergeben, löst. Fluchtpunkt dieser selektierenden (auf neue Ordnung ausgerichteten) Aufmerksamkeit ist nicht eine größtmögliche Realitätsnähe oder eine möglichst hohe Rationalität. Fluchtpunkt ist vor allem der Nutzen, den der entwickelte ‚type‘ für die interessierende Fragestellung beibringt.*“

47 Zu kollektivem oder gemeinsam geteiltem Wissen vgl. Schmidt (1997: 44): „*Die Erfahrung, daß empirisches Wissen intersubjektivierbar ist, deutet nicht auf System- und Kognitions-Unabhängigkeit hin, sondern auf den Grad kognitiver und kommunikativer Parallelität, der einerseits aus der Art des Erwerbs solchen Wissens herrührt (= „gemeinsam geteiltes Wissen“), andererseits aus der Erfahrung, daß solches Wissen für entsprechend sozialisierte Personen überall und jederzeit demonstriert werden kann (...).*“ In einer Anmerkung zum „gemeinsam geteilten Wissen“ führt Glasersfeld dazu aus: „*Teilen bedeutet nicht, dasselbe Stück aus demselben Kuchen schneiden, sondern in vergleichbaren Situationen vergleichbares Wissen zu erzeugen.*“ Vgl. dazu auch Glasersfeld (1997a: 223): Die Vorstellung des Teilens bedingt nicht Identität, sondern Kompatibilität mentaler Konstrukte.

48 Ethnonyme sind Symbole, die der ethnischen Abgrenzung dienen, wie beispielsweise das Tragen eines Kopftuchs, das Essen bestimmter Speisen bzw. deren Tabuisierung. Siehe dazu Hackstein (1989), die die Verwendung von Ethnonymen in der nordjordanischen Stadt Ġeraš untersuchte (vgl. Kapitel 1.5.8; Untersuchungsgebiet 17).



kollektiver Identitäten sowie Moral- und Wertvorstellungen besonders differenzierte Ergebnisse erwarten. Sie sind angesichts global zunehmender sogenannter „Multi-kulturalität“ gesellschaftlich höchst relevant (vgl. Döbert 1999: 290–323).

Unter dem kultur- und sozialanthropologischen Aspekt der möglichst umfassenden Dokumentation und Analyse von Lokalkulturen erscheint der großsyrische Raum als Untersuchungsfeld auch insofern interessant, als hier Arbeiten zu *rezenten* räumlichen und zeitlichen Tabuzonen sowie den damit einhergehenden Ritualen noch weitgehend fehlen.

Gemäß der hypothesengenerierenden Forschungslogik<sup>49</sup> erfolgt die *Populationswahl* nicht im Voraus durch ein „statistical sampling“, sondern durch ein „theoretical sampling“, welches im Lauf des Forschungsprozesses sukzessive, auf der Basis der gewonnenen Erkenntnisse, jeweils durch neue Entscheidungen gebildet wird. Im Sinne der Fallrekonstruktion wird angestrebt, Erhebungs- und Analyseeinheiten nach dem Kriterium der Kontrastierung auszuwählen (Hildenbrand 1995: 260; vgl. Merrens 2003: 286–299).

#### 1.5.4 Forschungsdesign: Datenerhebung, Datenauswertung und Analyse

Datenerhebung, Datenauswertung und Analyse<sup>50</sup> erfolgen in drei Arbeitsschritten, die innerhalb des Forschungsprozesses eine Einheit bilden, also nur analytisch voneinander zu trennen sind:

1. In qualitativen Interviews mit Angehörigen unterschiedlicher ethnisch-religiöser und sozioökonomischer Gruppen<sup>51</sup> werden mündlich tradierte bzw. selbst erlebte Begegnungen mit Guttem und Bösem Blick sowie die Kognitionen zur Relevanz dieser Begegnungen für Lebenswelt und Alltag rekonstruiert und sequentiell analysiert. Indem die Forschungspartner in einer dialogischen und offenen Interviewsituation die Möglichkeit bekommen, das Thema innerhalb ihres eigenen Referenzrahmens zu entfalten, können erstens sehr differenzierte Fallbeschreibungen und zweitens ein Pool von Kognitionen generiert werden, der für die Fallkontras-

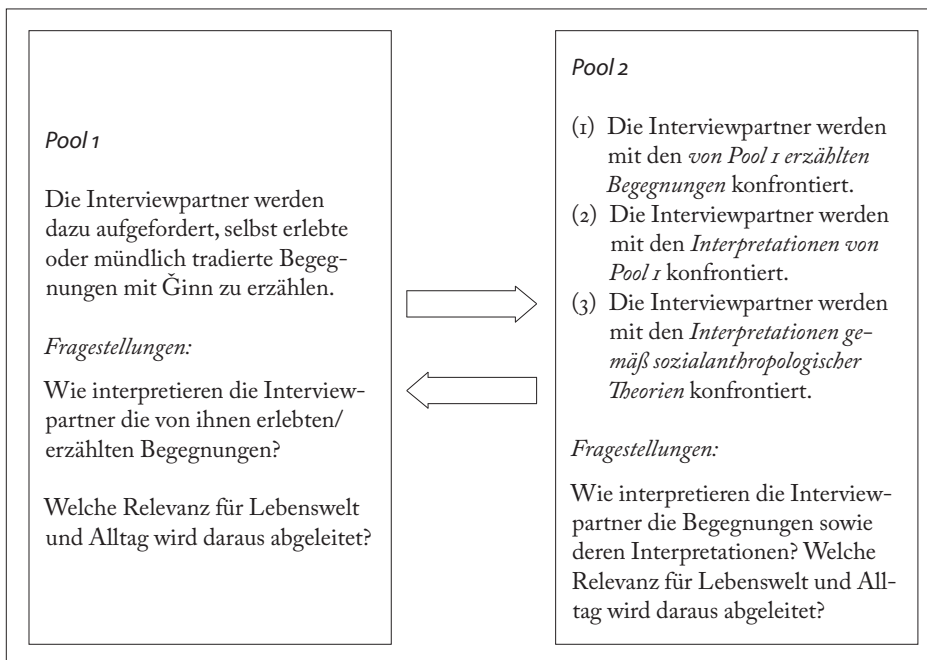
49 Im Gegensatz zur „Fallbeschreibung“ (vgl. Strauss / Glaser 1977; zit. nach Hildenbrand 1995: 257) wird die Fallrekonstruktion als hypothesen- und teoriengenerierender Dialog mit den Interviewpartnern begriffen.

50 Zur Theoriengenerierung im Rahmen der Fallrekonstruktion siehe Kapitel 1.5.6.

51 Der Begriff der ethnisch-religiösen Gruppe steht hier für eine Gemeinschaft von Menschen mit ausgeprägtem „Wir-Bewusstsein“, das sich primär über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgruppe definiert und sowohl durch Eigen- als auch durch Fremdzuschreibung konstruiert wird (vgl. dazu Hackstein 1989 sowie Pinto 2002). Im Kontext der vorliegenden Arbeit bezeichnet der Begriff beispielsweise die Gemeinschaft der sunnitischen Muslime, jene der Alawiten, der Drusen, der Ismailiten oder der Christen unterschiedlicher Konfession.

tierung (vgl. Schritt 3) benötigt wird. Darüber hinaus dient diese Untersuchungsphase auch dazu, ein möglichst umfassendes Spektrum rezenter räumlicher und zeitlicher Tabuzonen und damit einhergehender Rituale zu eruieren.

2. Im nächsten Schritt wird aus den rekonstruierten „Events“ eine Anzahl individueller Fälle ausgewählt. Wichtigstes Kriterium dafür ist die metaphorische Dichte des „Events“. Zusätzlich soll durch die Auswahl sichergestellt werden, dass möglichst alle erhobenen Tabuzonen und unterschiedlichen Relevanzsysteme durch die Fälle repräsentiert werden.
3. Dritter Schritt im Untersuchungsablauf ist die Fallkontrastierung. In dieser Phase werden die Interviewpartner sowohl mit ihren eigenen Konstruktionen und Rekonstruktionen als auch mit denen anderer konfrontiert, indem die ausgewählten Fälle einerseits untereinander und andererseits mit hypothetischen „was-wäre-wenn“ Fällen, kontrastiert werden. Dazu werden auf der Grundlage strukturaler Erklärungsmodelle gedankenexperimentell eigene Gegenhorizonte und solche aus vorangegangenen Interviews eingebracht. Dieser Forschungsprozess wird als hypothesengenerierender Dialog mit den Forschungspartnern (Interviewpartnern) begriffen, in welchem die kausalen und finalen Kognitionen über Tabus



**Diagramm 1:** Generieren von Fragestellungen bei der Rekonstruktion selbst erlebter oder mündlich tradierter Ginn-Begegnungen

und Rituale hinsichtlich der Konstruktion von Raum, Zeit, Moral und Identität analysiert werden sollen. Damit ist es auch möglich, die weltanschaulichen und erkenntnistheoretischen Grundlagen des alltäglichen und religiösen Handelns zu eruieren.

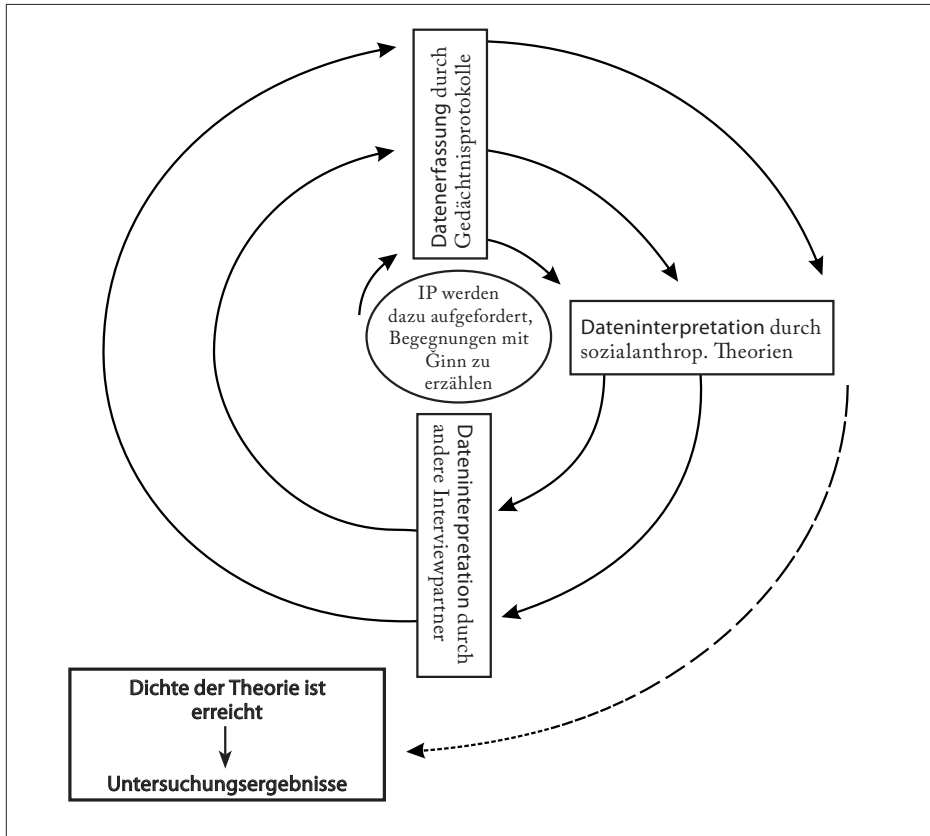
Im Zuge dieser Untersuchungsschritte werden sowohl Einzel- als auch Gruppeninterviews angewandt. Zum Einsatz kommen verschiedene Techniken des qualitativen Interviews (problemzentriertes Interview, fokussiertes Interview, Tiefeninterview, rezeptives Interview; vgl. Lamnek 1993, Flick et al. 2003). Diese Interviews werden „face to face“, d.h. ohne Dolmetscher, in Arabisch bzw. in syrisch-palästinensischem Dialekt geführt. Dadurch ist einerseits eher gewährleistet, dass im Forschungsprozess eine vertraute Atmosphäre entsteht, und andererseits erscheint es den Interviewpartnern als quasi „natürlich“, dass sie immer wieder um (weitere) Explikationen ersucht werden. Solche Explikationen erwiesen sich bereits bei früheren Feldforschungen (Fartacek 2003, 2007b) für eine differenzierte Rekonstruktion subjektiver Theorien als sehr ertragreich.<sup>52</sup>

Begleitend zur Untersuchung wird ein Forschungstagebuch (im Sinne von Flick 1995: 191) geführt, um das eigene Verhalten während des Forschungsprozesses einer methodenkritischen Reflexion zu unterziehen und gegebenenfalls zu adaptieren.

Neben dem eigenen Verhalten ist es im Rahmen *rekonstruktiver* Sozialforschung zusätzlich notwendig, die *eigenen* Rekonstruktionen – also auf methodologisch-epistemologischer Ebene – zu reflektieren. Begründbar ist dies damit, dass die rekonstruktive Methodologie nicht normativ gesetzt wird, sondern auf der Basis der Rekonstruktion von Erkenntnisprozessen im Alltag und in der Auseinandersetzung damit, entwickelt wird.

---

52 Nähere Hinweise zur Interviewsituation sowie zu den Rahmenbedingungen, in denen Ğinn-Begegnungen erzählt werden, finden sich in den Ausführungen zur Authentizität am Ende des Kapitels 1.4. Zur Empathie im Forschungsprozess vgl. Fartacek (2007a).



**Diagramm 2:** Forschungsdesign: Untersuchungsschritte und Theoriengenerierung (IP = Interviewpartner)

### 1.5.5 Zur methodologischen und methodischen Stellung der Fallgeschichten (Events) in der Untersuchung

Wie aus den beiden Modellen ersichtlich, kommt den Fallgeschichten eine wichtige Stellung im Rahmen des methodischen Ablaufs der Untersuchung zu. Sie bilden den Ausgangspunkt bzw. den Anlass für die Durchführung verschiedener Arten von Interviews und Diskussionen mit den Betroffenen auf den unterschiedlichen Ebenen der Theorienbildung. Darüber hinaus sind sie auch für sich selbst genommen von ethnographischem Interesse.

Indem die Interviewpartner Erlebnisse erzählen, teilen sie Erfahrungen mit. Dies geschieht auf eine Art und Weise, dass andere und auch sie selbst diese Erfahrungen nachvollziehen und so gemeinsam verstehen können. Durch die interaktive Kons-

truktion des Textes durch Sprecher und Hörer ermöglicht die so hergestellte Wirklichkeit<sup>53</sup> Ko-Orientierung im Hier und Jetzt.

Straub (1998: 82) grenzt das Erzählen von Geschichten als „spezifische Sprachform und kommunikative Praxis vom Beschreiben, Berichten, Schildern und Argumentieren“ ab und betrachtet das Erzählen – in kognitions- und denkpsychologischer Perspektive – als einen spezifischen Modus des Denkens<sup>54</sup>. Narratives Wissen und Verstehen sind eine „retrospektive, interpretative Komposition“ in welcher sich die vergangenen Ereignisse „im Lichte der aktuellen Auffassung und Beurteilung ihrer Bedeutung“ (Straub 1998: 26) zeigen.

Unter erzähltheoretischer Perspektive haben Erzählungen drei Merkmale: (a) die Erinnerung als Rekonstruktion vergangener Ereignisse<sup>55</sup>, (b) „Glättungsvorgänge“ zur Gestaltbildung oder gestalthaften Konfiguration und (c) die Verwendung kulturell verfügbarer „Plots“.<sup>56</sup>

Gergen (1998: 171) sieht in dem von ihm vertretenen Sozialkonstruktivismus ein „Hauptinstrument, um den Erwerb und die Erzeugung dessen zu verstehen, was wir Humanwissenschaftler für ‚Wissen über die Welt‘ halten“. Erzählungen bringen einerseits kulturelle Werte zum Ausdruck, andererseits werden solche auch durch diese erschaffen (werttragende und wertbildende Funktion). Ihn interessieren vor allem die sozialen Funktionen der verschiedenen Erzählformen<sup>57</sup> und die möglichen Zusammenhänge zwischen Erzählung, diskursiver Konstruktion von Identität und moralischem Bewusstsein. Seine, auf formaler Ebene formulierten Hypothesen sollen im Laufe der Untersuchung überprüft und gegebenenfalls für den lokalkulturellen Kontext auf der Inhaltsebene konkretisiert werden.

Nach Straub erscheint es als eine offene Frage, inwieweit überall dort, wo das Erzählen von Geschichten nicht nur Forschungsgegenstand, sondern Mittel wissenschaftlicher Methodik ist, der möglicherweise illusionäre und repressive Charakter narrativer Denk- und Sprechformen verkannt und „ideologisch“ gerechtfertigt

53 Zum Modell der „Wir-Wirklichkeit“ siehe Rosenthal / Fischer-Rosenthal (2003: 457).

54 Vgl. dazu Bruners (1998) Unterscheidung zwischen paradigmatischem (=logisch-szientivischem) und narrativem Modus des Denkens.

55 Aus konstruktivistischer Perspektive handelt es sich allerdings nicht um eine Rekonstruktion von Ereignissen sondern um eine Rekonstruktion von Erfahrungen (vgl. dazu Kapitel 1.3.2).

56 Plot bezeichnet die Modellierung der Erzählstruktur, durch die Ereignisse differenziert, sequenzialisiert und in der Gesamtgestalt einer Geschichte integriert werden. Siehe dazu Polkinghorne (1998: 24) und Straub (1998: 145). Auf die Plotbildung in den Begegnungen mit Ğinn wird im zentralen 3. Kapitel mehrfach Bezug genommen.

57 Gergen (1998: 184ff.) unterscheidet die Stabilitätserzählung von der progressiven und der regressiven Erzählung und weist diesen Typen jeweils bestimmte soziale Funktionen zu.

wird.<sup>58</sup> Dem ist entgegenzuhalten, dass erstens wissenschaftliches Argumentieren generell in Form von „Geschichten und Diskursen“ abläuft.<sup>59</sup> Zweitens ist aus konstruktivistischer Perspektive den Begriffen „illusionär“ und „ideologisch“ – als Gegensatz zu „wirklich“ – kaum Erklärungswert beizumessen.

### 1.5.6 Arbeitsschritte in der Theoriengenerierung

Folgende Arbeitsschritte werden gemäß der Fallrekonstruktion und neuerer Forschungskonzepte der Grounded Theory<sup>60</sup> im Forschungsprozess durchlaufen:

1. Es wird Datenmaterial erhoben und an dieses Datenmaterial werden Fragen gestellt, d.h. das Datenmaterial wird codiert.  
↓
2. Im Codierungsprozess werden Konzepte (das sind in diesem Kontext „in Begriffe gefasste Hypothesen“) entwickelt und deren Zusammenhang geklärt. Immer wiederkehrendes Codieren der Daten ergibt immer dichtere konzeptuelle Zusammenhänge. Damit wird der sukzessive Aufbau einer Theorie vorangetrieben.  
↓
3. Die in Entstehung begriffene Theorie wird permanent durch Kontrastierung überprüft: Durch „theoretical sampling“ werden Beispiele gesucht, um die bisherigen Schlussfolgerungen (d.h. den gegenwärtigen Stand der Theoriengenerierung) zu überprüfen.  
↓
4. Laufend werden neue Daten erhoben und codiert.  
↓
5. Durch die zunehmende Integration der Konzepte entstehen die Schlüsselkategorien und damit der Kern der Theorie.  
↓
6. Die bislang konstruierten Bestandteile der sich entwickelnden Theorie werden zueinander in Beziehung gesetzt.  
↓
7. Es werden wieder neue Daten erhoben und codiert, bis eine „theoretische Sättigung“ erreicht ist, d.h. es werden zur Theorie auf Grund der Datenlage (trotz neuer Kontrastierung) keine neuen Aspekte mehr dazu genommen.

58 Vgl. Jürgen Straub (1998: 8) in seinem Vorwort zum Reader „Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein“.

59 Siehe dazu Schmidt (2003, 2006).

60 Strauss (1991), Hildenbrand (2003); zur Diskussion vgl. Böhm (2003), Meinefeld (2003), Merkens (2003), Reichertz (2003).

### 1.5.7 Methodische Gütekriterien vorliegender Untersuchung

Ines Steinke (2000, 2003) schlägt Bewertungskriterien vor, die einerseits für die Planung und Durchführung einer Untersuchung handlungsleitend sein sollen und andererseits zur Bewertung der Ergebnisse herangezogen werden können. Für die Fallrekonstruktion bedeutet dies, dass sich die Kriterien sowohl auf den Prozess der Theoriengenerierung als auch auf die generierten Theorien beziehen müssen.

Unter der Prämisse, dass die Gütekriterien zumindest kompatibel mit konstruktivistischen Annahmen sein sollen, werden die Forschungsergebnisse weder unabhängig von Forschungsprozess und Forscher gesehen, noch deren Übereinstimmung mit einer „objektiven Realität“ überprüft. Da die vorliegende Untersuchung weiters der qualitativen Forschung zuzurechnen ist, sollen die Prüf- und Bewertungsprozesse alle Teile und Entscheidungspunkte der Untersuchung umfassen. Der Grund dafür sind der niedrige Formalisierungsgrad der Methode(n) und die große Zahl von Entscheidungen, die nicht *vor* sondern *während* des Forschungsprozesses getroffen werden müssen.

Aus dem Katalog von Steinke (2000: 214ff.) werden für die vorliegende Untersuchung folgende Kriterien herangezogen:

- ✓ Indikation des Forschungsprozesses: Mit Hilfe dieses Kriteriums wird die Gegenstandsangemessenheit methodischer Entscheidungen geprüft. Es stellt sich dabei das Problem, dass dieses Kriterium die Kenntnis des Gegenstands voraussetzt, dessen endgültige Konturen jedoch erst am Ende des Forschungsprozesses sichtbar werden. (Auch) deshalb wird in der Untersuchung das „theoretical sampling“ verwendet.<sup>61</sup>
- ✓ Empirische Verankerung des Forschungsprozesses und (damit) der Ergebnisse: Mit diesem Kriterium soll sichergestellt werden, dass die Überprüfung von Hypothesen und Theorien empirisch begründet ist. Es findet in der Untersuchung dadurch Berücksichtigung, dass (a) für die generierten Theorien jeweils Textbelege angeführt werden und (b) sogenannte „member checks“ während des gesamten Forschungsprozesses durchgeführt werden: Generierte Theorien (bzw. Teile davon) werden den Forschungspartnern mit dem Ziel vorgelegt, die Interpretationen des Forschenden an die Eigenperspektive der Untersuchten zu binden. Dies erscheint für die vorliegende Untersuchung vor allem überall dort besonders indiziert, wo es um „Beschreibungen der Welt“ durch die Augen der Untersuchten geht. Dort, wo (teilweise) Dissens zwischen der Perspektive der Forschungspartner und der Perspektive des Untersuchenden besteht, wird dies jeweils vermerkt.

---

<sup>61</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Steinke (2000: 215ff.).

- ✓ **Limitation:** Dieses Kriterium dient dazu, die Grenzen des Geltungsbereiches von generierten Theorien aufzuzeigen. Sowohl die in der Untersuchung angewendete Technik des „theoretical sampling“ als auch die Fallkontrastierung sind hilfreich dafür, die Kontexte der Untersuchung zu erweitern und so zu breiteren Verallgemeinerungen zu kommen. Um den Geltungsbereich der Untersuchungsergebnisse feststellen zu können und für Leser nachvollziehbar zu machen, werden die Kontexte, in denen die Daten erhoben wurden, detailliert beschrieben.<sup>62</sup>
- ✓ **Intersubjektive Nachvollziehbarkeit:** Dies ist vor allem durch die Dokumentation des Forschungsprozesses zu gewährleisten. Zudem wird während der gesamten Untersuchung ein Forschungstagebuch geführt, wo u.a. die eigenen erkenntnisleitenden Interessen und (Begründungen der) methodische(n) Entscheidungen reflektiert werden.<sup>63</sup>

### *1.5.8 Angaben zu den Untersuchungsgruppen und zu den Stationen der Feldforschung*

Nach diesen methodologischen und methodischen Begründungen abschließend noch einige Angaben zur ethnisch-religiösen Segmentierung des Untersuchungsraums sowie zu den räumlichen und zeitlichen Stationen der ethnographischen Erhebungen.<sup>64</sup> Wie bereits erwähnt ist der gesamte Großraum Syriens, das sogenannte Bilād aš-Šām, von äußerst hoher ethnischer Heterogenität gekennzeichnet. Sowohl die unterschiedlichen Sprachen, als auch die unterschiedlichen Religionen bzw. Religionsgemeinschaften sind als ethnische Identitätsmarker relevant.

In der heutigen Arabischen Republik Syrien, wo die Feldforschungen größtenteils durchgeführt wurden, wird neben Arabisch bzw. arabischen Dialekten auch kurdisch, aramäisch, armenisch, türkisch und tscherkessisch gesprochen. Rund 68% der Gesamtbevölkerung<sup>65</sup> sind sunnitische Muslime, 12% sind Christen (die sich ihrerseits in unterschiedliche Konfessionen aufgliedern)<sup>66</sup>

62 Im Sinne von Steinke (2000: 221ff.); zum Kontext der in Kapitel 2 dargelegten Fallgeschichten vgl. auch die Angaben zu den Erhebungsgebieten in Kapitel 1.5.8.

63 Vgl. Steinke (2000: 225ff.); zum Forschungstagebuch siehe Kapitel 1.5.4.

64 Die Explikation dessen hat – gemäß des sozialanthropologischen Verhaltenskodex – ohne Preisgabe der persönlichen Identität meiner Interviewpartner zu erfolgen.

65 Die hier genannten Zahlen beruhen auf Schätzungen in Anlehnung an Wirth (1971), Dam (1979) und Rotter (1999), wobei keine offiziellen Statistiken verfügbar sind.

66 Zur Gemeinschaft der Christen (Fartacek 2003: 55f.): Die Christen [masiḥi, pl.: masiḥiyūn] stellen heute 13% der Gesamtbevölkerung in der Arabischen Republik Syrien und besitzen ein ausgeprägtes, die Konfessionen übergreifendes, Zusammengehörigkeitsgefühl. Aus diesem Grund, aber auch in Hinblick darauf, dass theologische Differenzen für die hier besprochenen lokalkulturellen Konzeptionen



und die restlichen 20% verteilen sich auf Alawiten<sup>67</sup>, Drusen<sup>68</sup> und Ismaili-

über das Wirken der Ğinn weitestgehend irrelevant sind, werden in der vorliegenden Arbeit die Christen der verschiedenen Konfessionen als *eine* Gruppe behandelt. Die beiden größten Konfessionen sind die griechisch-orthodoxe [ar-rüm al-ürtüduks] Kirche sowie die mit Rom unierte griechisch-katholische [ar-rüm al-kätülik] Kirche. Beide Konfessionen haben zusammen einen Anteil von ca. 7 % an der syrischen Gesamtbevölkerung. Anhänger dieser beiden christlichen Konfessionen leben im Hawrân, im Qalamûn-Gebirge sowie in Damaskus und Aleppo. Griechisch-orthodoxe ebenso wie griechisch-katholische Christen zeichnen sich innerhalb der syrischen Bevölkerung durch ein vergleichsweise hohes Bildungsniveau aus, wobei vor allem die Griechisch-Katholischen stark westlich orientiert sind (Rotter 1999: 25). Die syrischen Armenier, etwa 4 % der Gesamtbevölkerung, sind in drei Kirchen gespalten, nämlich in die armenisch-gregorianische bzw. armenisch-orthodoxe [al-arman al-ürtüduks] Kirche, in die mit Rom unierte armenisch-katholische [al-arman al-kätülik] Kirche (auch: „Methodisten“) sowie in die armenisch-protestantische [al-arman al-burütistânt] Kirche. Schließlich ist noch die westsyrische Kirche zu erwähnen, die sich ihrerseits in die syrisch-orthodoxe [as-süriyân al-ürtüduks] und die syriani-sche oder syrisch-katholische [as-süriyân al-kätülik] Kirche gliedert. Beide Konfessionen haben ihre Wurzeln im frühen orientalischen Christentum, sie haben als einzige bis heute die syrisch-aramäische Liturgie bewahrt. Zu diesen beiden Konfessionen bekennen sich heute nur noch 2 % der Syrer. Ihr Siedlungsgebiet befindet sich hauptsächlich im südlichen Lâdiqiya-Gebirge sowie in der al-Ġazira, zum geringeren Teil auch in den Städten Damaskus und Aleppo. Schließlich gibt es insbesondere in Aleppo noch kleinere Gemeinden maronitischer Christen, deren Zentrum seit Jahrhunderten der Libanon ist (Wirth 1971, Dam 1979, Halm 1988, Perthes 1990, Rotter 1999).

67 Zur Gemeinschaft der Alawiten (Fartacek 2003: 123): Die historische Entwicklung der Alawiten [ʿalawî, pl.: ʿalawiyûn] ist nicht restlos geklärt, wahrscheinlich mussten sie im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts n. Chr. vor der Unterdrückung durch die Abbasiden aus dem Irak fliehen. Zunächst ließ sich die Religionsgemeinschaft im Norden der heutigen Arabischen Republik Syrien nieder, musste jedoch bald dem sunnitischen Druck weichen und sich schließlich in die schwer zugängliche Bergwelt des Lâdiqiya-Gebirges zurückziehen (Halm 1988: 190). Die alawitische Doktrin besteht aus einer mythischen Lehre von der Entstehung der Welt, in der dem Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, ʿAlî ibn Abî Ṭalîb, göttlicher Charakter verliehen wird (Pistor-Hatam 2001: 28). Ferner weist die Glaubenslehre der Alawiten eine ganze Reihe auffälliger Ähnlichkeiten mit jener der Drusen auf, wie beispielsweise den Glauben an die Reinkarnation der menschlichen Seele; vgl. dazu beispielsweise den von Procházka (2002: 559ff.) dokumentierten Vorfall; vgl. dazu auch Freitag (1985: 1–112) sowie Halm (1982). Der Anteil der Alawiten an der syrischen Gesamtbevölkerung beträgt heute etwa 11 % (Rotter 1999: 24).

68 Die Gemeinschaft der Drusen (Fartacek 2003: 27): Die Glaubenslehre der Drusen [durzî, pl.: durüz] geht auf eine Abspaltung von den Ismailiten zurück (siehe unten). Die beiden Begründer der Religionsgemeinschaft, Ḥamza al-Labbâd und ad-Darazî (von seinem Namen wurde die Bezeichnung *durüz* abgeleitet; die Drusen selbst bezeichnen sich auch als *muwāḥḥidûn*, [Bekenner der Einheit]), riefen den fatimidischen Kalifen al-Ḥākim zu Beginn des 11. Jahrhunderts in Kairo als göttliche Inkarnation aus. Bald heftigen Verfolgungen ausgesetzt, konnte sich das Drusentum lediglich im südlichen und zentralen Libanon sowie im südsyrischen Hawrân behaupten (Halm 1988: 222). Die eigentliche Glaubensdoktrin (dazu zählen unter anderem die Schriften Ḥamzas) ist bis heute nur einer Minderheit eingeweihter drusischer Gelehrter, den so genannten „Wissenden“ [ʿāqil, pl.: ʿuqqāl] bekannt, während die große Mehrheit der „Unwissenden“ [ḡuhhāl] mit den „Geheimnissen“ der eigenen Religion nur bedingt vertraut ist. Neben den beiden Fakten, dass es in den von Drusen besiedelten Gebieten in der Regel keine Moscheen gibt und drusische Frauen meist unverschleiert anzutreffen sind, unterscheiden sich die Anhänger dieser

ten<sup>69</sup>. Dazu kommen noch kleinere Sprach- und Religionsgemeinschaften, wie beispielsweise die Jeziden.

Die kartographische Darstellung zur Verbreitung der wichtigsten Religionsgemeinschaften (Karte 1) führt uns die ethnisch-religiöse Heterogenität der Arabischen Republik Syrien deutlich vor Augen. Die Karte wurde in Anlehnung an Wirth (1971: Karte 8) erstellt.

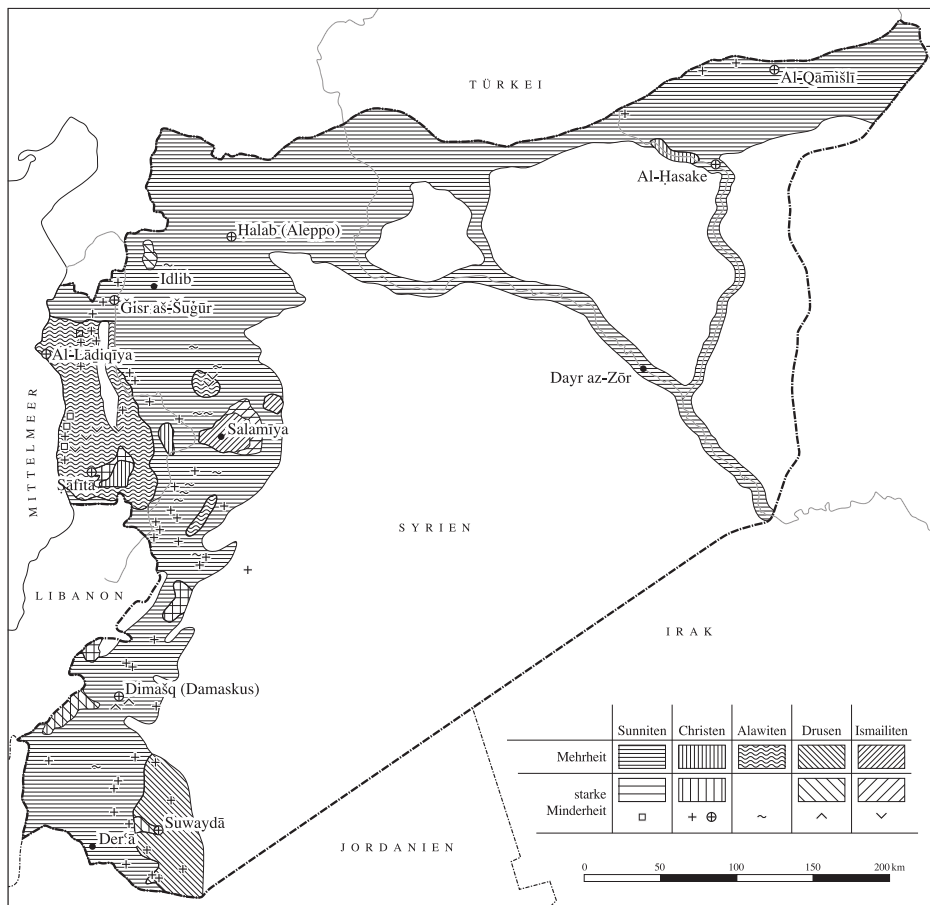
Ethnisch-religiöse Minderheiten eines Nationalstaates müssen nicht immer „unterdrückt und marginalisiert“ sein. Die Arabische Republik Syrien ist ein Beispiel dafür, dass die Anhänger bestimmter religiöser Minderheiten (Alawiten, Drusen, Ismailiten, Christen) im staatlichen Gefüge eher Privilegien genießen, als dass ihnen die Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen zum Nachteil gereichen würde.<sup>70</sup> Ferner muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass die Arabische Republik Syrien grundsätzlich von einem Klima der gegenseitigen Toleranz und des Respekts vor Andersgläubigkeit geprägt ist. Mitausschlaggebend dafür ist vermutlich das Faktum, dass die Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen in Syrien tendenziell „ethnisch-primordialistisch“ verstanden wird: Um Alawit oder Druse zu sein, muss man in diese Gemeinschaft hineingeboren werden. Die Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen ist – ebenso wie Verwandtschaft und Vorfahren – für den Einzelnen grundsätzlich

---

Religionsgemeinschaft von den sunnitischen Muslime vor allem durch ihren Glauben an eine Reinkarnation der menschlichen Seele (Freitag 1985: 128–159). Sie verfügen über ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl und befolgen strenge Endogamie-Vorschriften. In der Arabischen Republik Syrien bekennen sich heute etwa 3 % der Gesamtbevölkerung zu dieser Religionsgemeinschaft (Rotter 1999: 24; vgl. dazu auch Schmucker 1979). Ihr Siedlungsgebiet ist der westliche Hawrān sowie insbesondere der Gebel al-‘Arab, der in früheren Zeiten bezeichnenderweise auch Gebel ad-Durūz genannt wurde (vgl. beispielsweise das Werk von Abi Rāšid 1925). Zur sozialgeographischen Entwicklung dieses Gebiets siehe Escher (1991: 209–249).

69 Die Gemeinschaft der Ismailiten (Fartacek 2003: 113): Die Religionsgemeinschaft der Ismailiten [ismā‘īlī, pl.: ismā‘īliyyūn], auch Siebenerschia genannt, geht auf eine Spaltung unter den Schiiten in der Mitte des 8. Jahrhunderts n. Chr. zurück. Ebenso wie die drusische und alawitische Doktrin, so ist auch die ismailitische Lehre gekennzeichnet von einer deutlichen Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen Bereichen religiöser Glaubensinhalte: Erstens das *Exoterische* [zāhir], welches allen Gläubigen zugänglich ist. Es umfasst die allgemein akzeptierten offenbarten Schriften sowie den darin dargelegten religiösen Geboten, die sich mit der Offenbarung eines jeden Propheten ändern können. Dem gegenüber steht das *Esoterische* [bāṭin], das die in den Schriften und Gesetzen verborgenen unveränderlichen Wahrheiten umfasst (Pistor-Hatam 2001: 139; vgl. Freitag 1985: 160–182). Etwa 1 % der syrischen Bevölkerung bekennt sich heute zu dieser Religionsgemeinschaft (Rotter 1999: 23). Ihr Siedlungsgebiet in der Arabischen Republik Syrien ist heute insbesondere Salamiya sowie die Gegend um Maṣyāf.

70 Zur Kritik an den realpolitischen Implikationen der ethnisch-religiösen Segmentierung in der Arabischen Republik Syrien vgl. Dam (1979), Perthes (1990) sowie Thoma (2008).

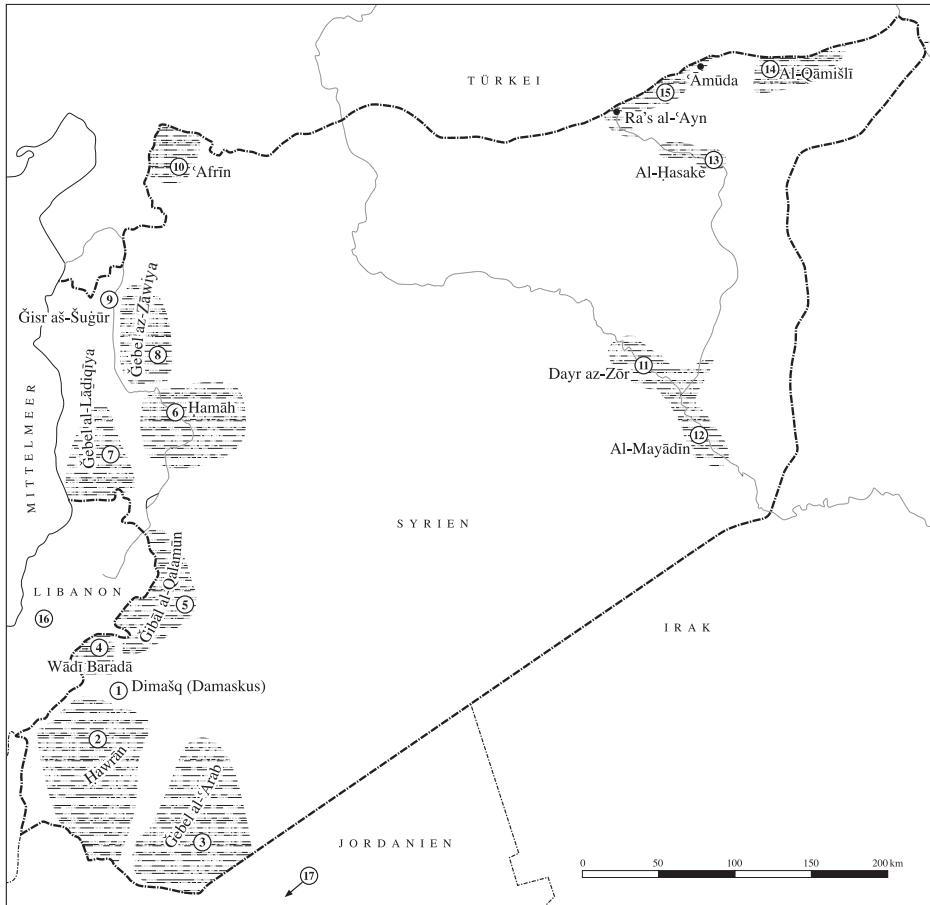


**Karte 1:** Kartographische Darstellung zur Verbreitung der wichtigsten Religionsgemeinschaften in Anlehnung an Wirth (1971: Karte 8).

nicht frei wählbar.<sup>71</sup> Eine solche Sicht impliziert einerseits das starre Festhalten an traditionellen Endogamievorschriften; andererseits fällt der Missionsgedanke weg, was aus sozialanthropologischer Sicht eine günstige Voraussetzung dafür schafft, den Anderen in seiner Andersartigkeit zu respektieren und nicht vereinnahmen oder „bekehren“ zu wollen.<sup>72</sup>

71 Vgl. jedoch das Konzept der *structural amnesia*: Die Genealogie eines Menschen ist als Ideologie zu verstehen, die aus pragmatischen, politischen oder sozioökonomischen Erfordernissen heraus verändert („gefälscht“) werden kann. Siehe dazu beispielsweise Dostal (1985: 20) und Hackstein (1989: 52ff.).

72 Fremdheit wird auf diese Weise als Komplementarität erfasst. Siehe dazu die vier „Modi des Fremderlebens“ nach Schäffter (1991: 11–42); vgl. dazu auch Fartacek (2007a: 62f.).



**Karte 2:** Überblickskarte zu den Untersuchungsgebieten

**Legende:**

**Untersuchungsgebiet 1:** Damaskus; Interviews mehrheitlich mit sunnitischen Muslimen, zu einem geringeren Teil auch mit Alawiten, Drusen und Christen; urbanes Zentrum sowie städtische Randgebiete, inklusive der mehrheitlich von Palästinensern bewohnten Vorstadt Muḥayyam.

**Untersuchungsgebiet 2:** Ḥawrān; Interviews mit Christen, Drusen und sunnitischen Muslimen in vorwiegend rural geprägten Dorfgemeinschaften; zu einem geringeren Teil auch in der Provinzhauptstadt Derʿā.

**Untersuchungsgebiet 3:** Gebel al-ʿArab, in der älteren Literatur auch: Gebel ad-Durūz; Interviews mit Drusen, zum Großteil in sehr abgeschiedenen Dörfern, zum Teil auch in den Städten Šahbā und as-Suwaydāʿ.

**Untersuchungsgebiet 4:** Wādī Baradā; Interviews mit sunnitischen Muslimen in den Dörfern zwischen Dayr Qānūn und az-Zabadānī unweit der libanesischen Grenze.

**Untersuchungsgebiet 5:** Silsilat Ġibāl al-Qalamūn; Interviews mit Christen und sunnitischen Muslimen in rural geprägten Dorfgemeinschaften, insbesondere in der Gegend zwischen Saydnāyā und Yabrūd.

**Untersuchungsgebiet 6:** Großraum Ḥamāh; Interviews mit Ismailiten in Masyāf und Salamiya sowie mit sunnitischen Muslimen in dazwischen liegenden Dörfern. Zu einem geringeren Teil auch Interviews unter Alawiten nahe Salamiya sowie am Heiligtum Zayn al-ʿĀbidīn bei Ḥamāh.

- Untersuchungsgebiet 7:** Ğebel al-Lāġiqiyya; in der Literatur auch: Ğabal Anšārīyya; unter Syrern auch unter dem Namen Ğebel as-Sāhil bekannt, bezeichnet die nördliche Fortsetzung des libanesischen Küstengebirges [Ğibāl Lubnān aġ-Ğarbīyya]; *Interviews mit Alawiten und Christen in dörflichen Strukturen, insbesondere in der Gegend zwischen Šāfitā und al-Qadmūs sowie zwischen Mištā al-Ĥelw und Marmariṭa.*
- Untersuchungsgebiet 8:** Ğebel az-Zāwiya; *Interviews mit sunnitischen Muslimen im dörflich geprägten Bergland zwischen Afāmīyā und Idlib.*
- Untersuchungsgebiet 9:** Ğisr aš-Šuġūr; *Interviews mit sunnitischen Muslimen in der Kleinstadt sowie in deren Umgebung, nordwestlich anschließend an den Ğebel az-Zāwiya.*
- Untersuchungsgebiet 10:** ʿAfrīn; *Interviews mit arabisch- und kurdischsprachigen Sunniten, sowie mit kurdischsprachigen Jeziden in und um die Ortschaft ʿAfrīn.*
- Untersuchungsgebiet 11:** Dayr az-Zōr; *Interviews mit sunnitischen Muslimen in den Dörfern um Dayr az-Zōr; zu einem geringeren Teil auch in der Provinzhauptstadt selbst.*
- Untersuchungsgebiet 12:** al-Mayādīn; *Interviews mit sunnitischen Muslimen in der Kleinstadt al-Mayādīn sowie in deren unmittelbaren Umgebung.*
- Untersuchungsgebiet 13:** al-Ĥasake; *Interviews in der ethnisch heterogenen Provinzhauptstadt sowie in den christlich geprägten Dörfern im nordwestlich angrenzenden Wādī Ḥabūr.*
- Untersuchungsgebiet 14:** al-Qāmišlī; *Interviews mit arabisch- und kurdischsprachigen Sunniten in der Kleinstadt sowie in den südlich und östlich davon gelegenen Dörfern.*
- Untersuchungsgebiet 15:** Großraum ʿĀmūda – Raʿs al-ʿAyn; *Interviews mit arabischsprachigen Sunniten, zu einem geringeren Teil auch mit kurdischsprachigen Sunniten, südlich der Staatsgrenze zur Türkei.*
- Untersuchungsgebiet 16, Libanon:** Ğibāl Lubnān aġ-Ğarbīyya – Baʿlbeġ; *Interviews in christlich und sunnitisch geprägten Dörfern des Westlichen Libanongebirges sowie, zu einem geringeren Teil, in der ethnisch-heterogenen Stadt Baʿlbeġ und deren weiteren Umgebung.*
- Untersuchungsgebiet 17, Jordanien:** Muḥāfazat ʿAmmān, Muḥāfazat Irbid, Muḥāfazat al-Karak; *Interviews vornehmlich mit sunnitischen Muslimen; längere Aufenthalte im bilingualen Ğeraš, im Bergland rund um die Ortschaft as-Salt sowie im christlich geprägten al-Karak.*

#### Erhebungsgebiete und chronologischer Ablauf der Feldforschungen

Die ethnologischen Feldforschungen, auf die sich vorliegende Untersuchung stützt, wurden vor allem in Gebieten der heutigen Arabischen Republik Syrien durchgeführt. Etwa 10 % der Erhebungen entfallen auf den Libanon und Jordanien, wo zusätzliche Ğinn-Begegnungen rekonstruiert und Fallkontrastierungen durchgeführt wurden.

Hinsichtlich ihrer (ethnisch-)religiösen Zugehörigkeit handelte es sich bei den Interviewpartnern zum überwiegenden Teil um sunnitische Muslime. Darüber hinaus wurden jedoch auch Alawiten, Drusen, Ismailiten und Christen unterschiedlicher Konfession in der Stichprobe berücksichtigt. Die in der Untersuchung dargelegten und diskutierten lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken von Dämonen beziehen sich – wenn nicht anders angegeben – auf sunnitische Muslime.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> In diesem Zusammenhang kann vorweggenommen werden, dass sich die Ğinn-Konzeptionen der Christen im Nahen Osten nur oberflächlich von denen der sunnitischen Muslime unterscheiden. Unter den der Schia nahestehenden Alawiten, Drusen und Ismailiten scheinen zwar übernatürliche Phänomene wie der Böse Blick, die Zauberei (oder auch die Wunder von Lokalheiligen) von größter Alltagsrelevanz zu sein, nicht so sehr jedoch die Ğinn als personalisierte Dämonen, wie sie in Kapitel 2.3 charakterisiert werden.

Wie die Auflistung der Untersuchungsgebiete zeigt, wurden die Erhebungen größtenteils in rural-geprägten Dorfgemeinschaften durchgeführt. Interviews unter den Angehörigen von (semi-)nomadisierenden Gruppen wurden lediglich im Rahmen der Fallkontrastierung geführt. Wenn nicht anders angegeben, so beziehen sich die lokalkulturellen Konzeptionen – von denen in der vorliegenden Untersuchung die Rede ist – auf die Sichtweisen der sesshaften Bevölkerung.

Last, but not least, soll an dieser Stelle auch festgehalten werden, dass meine Rolle als ethnologischer Feldforscher auch durch mein eigenes Geschlecht bestimmt war: Zwar konnte ich zahlreiche Gespräche mit Frauen führen (oft im Beisein anderer Männer oder Frauen), doch waren meine Interviewpartner insgesamt mehrheitlich männlich (etwa 70 % Männer gegenüber 30 % Frauen).<sup>74</sup>

Die folgende Tabelle zum Abschluss des Einleitungskapitels dokumentiert den Feldforschungsprozess in chronologischer Abfolge:

ZEIT	FELDFORSCHUNGSTÄTIGKEIT
	<i>Erhebungsphase 1:</i>
07/2000	Feldforschungen zur Explikation von verschiedenen Arten der Dämonen [Ġinnī, Šaytān, Iblīs, ʿIfrīt, Qarīna, Mārid, Ġūl, Saʿlawīya, Rašad], den Bösen Blick [ḥasad bzw. šibat al-ʿayn], sowie Formen der schwarzen Magie [as-siḥr al-aswad]. Eruieren von emischen Klassifikationen und Zusammenhängen anhand qualitativer Interviews und teilnehmender Beobachtung unter sunnitischen Muslimen, Drusen, Alawiten, Ismailiten und Christen unterschiedlicher Konfession in den folgenden Untersuchungsgebieten: Damaskus, Silsilat Ġibāl al-Qalamūn, Ġebel al-Lāḍiqīya, Ġebel az-Zāwiya, Großraum Ḥamāh, Dayr az-Zōr, al-Mayādīn, Ġebel al-ʿArab, Ḥawrān, Wādī Baradā; Ġibāl Lubnān aġ-Ġarbiya – Baʿlbeq; Muḥāfazat Irbid, Muḥāfazat ʿAmmān, Muḥāfazat al-Karak (Arabische Republik Syrien, Libanon, Jordanien; 3 Monate).
08/2000	
09/2000	
	<i>Erhebungsphase 2:</i>
04/2001	Erhebungen zu den Begegnungen mit Ġinn, Böser Blick, Kabsa und schwarze Magie gemäß dem Approach der Fallrekonstruktion. Feldforschungen zu rezenten Tabus und Ritualen auf Grundlage der bisher durchgeführten Hypothesen- und Theoriengenerierung. Qualitative Interviews und teilnehmende Beobachtung hinsichtlich der Konstruktion unterschiedlicher Identitäten und Moralkonzepte. Untersuchungsgebiete bzw. Kontrastierungsgebiete waren: Dayr az-Zōr, al-Mayādīn, al-Ḥasake, al-Qāmišlī, ʿAmūdā – Raʿs al-ʿAyn, Ġebel az-Zāwiya, Ġisr aš-Šuġūr, ʿAfrīn, Großraum Ḥamāh, Ġebel al-Lāḍiqīya, Silsilat Ġibāl al-Qalamūn, Ḥawrān, Ġebel al-ʿArab, Wādī Baradā, sowie in Damaskus und umliegenden Gebieten (Arabische Republik Syrien; 8 Monate).
05/2001	
06/2001	
07/2001	
08/2001	
09/2001	
10/2001	
11/2001	

<sup>74</sup> Die von mir erhobenen Daten verweisen darauf, dass Ġinn-Begegnungen gesamtgesellschaftlich, d.h. für beide Geschlechter relevant sind. Die landläufige (und generalisierende) Annahme, es würde sich dabei „nur um eine Sache der Frauen“ handeln, kann durch meine Untersuchungsergebnisse nicht bestätigt werden. Siehe dazu insbesondere die Ausführungen in Kapitel 3.2 und 4.3.

ZEIT	FELDFORSCHUNGSTÄTIGKEIT
04/2002 05/2002	<p><i>Erhebungsphase 3:</i> Aufarbeitung der themenrelevanten Literatur am Institut Français d'Études Arabes de Damas (IFEAD). Feldforschungen und Fallkontrastierungen zu den Begegnungen mit Ğinn, Böser Blick, Kabsa und schwarze Magie. Untersuchungsgebiete: al-Ḥasake, al-Qāmišli, ʿAmūdā – Ra's al-ʿAyn, Dayr az-Zōr, al-Mayādīn, Ğebel az-Zāwiya, Ğisr aš-Šuġūr, ʿAfrīn, Großraum Ḥamāh, Ğebel al-Lādiqiya, Silsilat Ğibāl al-Qalamūn, Ḥawrān (Arabische Republik Syrien; 2 Monate).</p>
04/2003 05/2003	<p><i>Erhebungsphase 4:</i> Durchführung weiterer Fallkontrastierungen (auf Grundlage der bisher durchgeführten Hypothesen- und Theoriengenerierung) zu Begegnungen mit Ğinn, Böser Blick, Kabsa und schwarze Magie. Untersuchungsgebiete: Damaskus, Silsilat Ğibāl al-Qalamūn, Ḥawrān, Ğebel al-ʿArab, Wādī Baradā, Dayr az-Zōr, al-Mayādīn, al-Ḥasake, al-Qāmišli, ʿAmūdā – Ra's al-ʿAyn, Ğebel az-Zāwiya, Ğisr aš-Šuġūr, Großraum Ḥamāh, Ğebel al-Lādiqiya (Arabische Republik Syrien; 2 Monate).</p>
10/2003	<p><i>Erhebungsphase 5:</i> Abschließende Feldforschungen zu den Begegnungen mit Ğinn und themenverwandten Narrativen. Theorien- und Hypothesenüberprüfung zu strukturellen Beziehungen. Untersuchungsgebiete: Damaskus, Wādī Baradā; Ğibāl Lubnān aġ-Ġarbiya – Baʿlbeq (Arabische Republik Syrien, Libanon; 1 Monat).</p>
02/2007	<p><i>Nacherhebungsphase:</i> Gezielte Nacherhebungen vorwiegend in der Hauptstadt Damaskus (Arabische Republik Syrien).</p>

**Tabelle 2:** Chronologischer Überblick zu den Phasen der Datenerhebung

## 2. Geschichten und Diskurse über Ğinn und deren Wirken

### 2.1 Lokale Überlieferungen über den Ursprung der Dämonen

*Gott formte den menschlichen Körper aus feuchtem Lehm. Nachdem er dies vollendet hatte, blickte er der Statue ins Angesicht. Er nahm sie und blies ihr den Lebensgeist [rūh] ein. Um dem menschlichen Leben Respekt zu zollen, befahl Gott allen Geistwesen, sich vor dem Menschen niederzuwerfen. Einer widersetzte sich. Sein Name war Iblīs. Dieser sprach zu Gott: „Warum sollte ich mich vor dem Menschen niederwerfen? Ich bin aus Feuer, und ihn hast Du aus feuchtem Lehm geschaffen. Und das Feuer ist viel wertvoller! Das Feuer ist der Erde übergeordnet! Nein, vor diesem Adam werde ich mich ganz sicher nicht niederwerfen!“ Gott wurde zornig und warf Iblīs aus dem Paradies. Letzterer schwor Rache und wurde zum Vater aller Ğinn. Feldforschungsprotokoll, Silsilat Ğibāl al-Qalamūn, Oktober 2001*

Diese Überlieferung wurde mir in Syrien mehrfach erzählt, wenn ich mich über das Wesen der Ğinn erkundigte. Sie deckt sich weitgehend mit den relevanten Passagen im Koran. In Sure 15 /26–37 wird konkret auf den Ursprung der Ğinn Bezug genommen (vgl. dazu auch die Parallelstellen 38/71–85; 7/11–18; 17/61–65; 2/34; 20/116; 18/50):

*„26 Wir haben doch (bei der Erschaffung der Welt) den Menschen aus feuchter Tonmasse (?) geschaffen. 27 Und die Geister haben wir (schon) vorher aus der Feuer sengenden Glut (?) geschaffen. 28 Und (damals) als Dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde einen Menschen aus feuchter Tonmasse (?) schaffen. 29 Wenn ich ihn dann geformt und ihm Geist von mir eingeblasen habe, dann fällt (voller Ehrfurcht) vor ihm nieder!‘ 30 Da warfen sich die Engel alle zusammen nieder, 31 außer Iblīs. Der weigerte sich, an der Niederwerfung teilzunehmen. 32 Gott (w. Er) sagte: ‚Iblīs! Warum nimmst Du an der Niederwerfung nicht teil?‘ 33 Iblīs (w. Er) sagte: ‚Ich kann mich unmöglich vor einem Menschen niederwerfen, den Du aus feuchter Tonmasse (?) geschaffen hast.‘ 34 Gott (w. Er) sagte: ‚Dann geh aus ihm (d.h. aus dem Paradies) hinaus! Du bist (von jetzt ab) verflucht (oder: Man wird (künftig) mit Steinen nach Dir werfen).‘“*



Die Weigerung des Satans<sup>75</sup>, sich vor dem Menschen niederzuwerfen, scheint im gesamten Nahen Osten allgemein geteiltes Alltagswissen zu sein. Gemeinhin wird der Ursprung der Ğinn mit diesem (mythologischen) Ereignis konnotiert.

Im Folgenden möchte ich mit einer lokalen Variante des Schöpfungsberichts fortsetzen, die mir in Syrien mehrfach erzählt wurde. Im Zuge dessen werden vor allem *lokale* Normen und Werte angesprochen, die für das *rezente* Handeln der Menschen relevant sind. Zudem werden die „wesentlichen Dinge des Lebens“ thematisiert: Schönheit, Verführung, Sex, Geschlechterrollen, Missgunst, Lüge, Magie und Bessenheit. Bezeichnenderweise handelt es sich dabei um genau jene Themenbereiche, die auch in den oral tradierten Ğinn-Begegnungen eine zentrale Rolle spielen.<sup>76</sup>

*Adam lebte im Paradies, doch er langweilte sich dort sehr und war deshalb unglücklich. Da dachte sich Gott: Ich muss etwas tun, damit Adam glücklicher wird. Und so nahm Gott eine Rippe von Adam und schuf daraus Eva. Gott sprach zu den beiden: „Lebt im Paradies, wie es euch gefällt, und lasst es euch gut gehen. Doch esst nicht von den Früchten des heiligen Baumes [aš-šağara al-muharrama]. Adam und Eva lebten sehr glücklich miteinander und praktizierten keinen Sex.<sup>77</sup> Ihre Geschlechtsorgane sahen sie nicht. Der Teufel sah das schöne Leben der beiden Menschen und trachtete danach, ihr Glück für immer zu zerstören. Er kam in der Gestalt einer Schlange und schlich zu Eva, ohne dass Adam es bemerkte. Er sprach auf sie ein: „Eva, dein Adam kann dich überhaupt nicht leiden. Er liebt dich nicht, du bist ganz unwichtig für ihn, denn du bist hässlich! Dieser Baum dort, das ist der Baum der Schönheit [šağarat al-ğamāl]. Wenn du von den Äpfeln isst, dann wirst du einen wunderschönen Körper bekommen. Und Adam wird dich sehr verehren und unendlich lieben. Gott wird es gar nicht bemerken, wenn du eine Frucht vom Baum der Schönheit zu dir nimmst. Und hast du erst einen Apfel gegessen, so wird auch Adam kräftig zugreifen und dich noch mehr lieben!“ Und so geschah es, dass Eva zum heiligen Baum schritt und von den verbotenen Früchten aß. Unter dem Einfluss des Teufels überredete sie Adam, das gleiche zu tun. Auch er konnte nicht widerstehen. Nach dem Essen der*

75 *Iblis* gilt als Eigenname des Satans [Šaytān, pl.: Šayāṭīn]. Zu den Abgrenzungen der Begriffe Ğinn, Ğänn, *Iblis*, Šaytān und Šayaṭīn, die (auch) innerhalb der islamischen Schriftkultur keineswegs klar und eindeutig verlaufen, siehe Eichler (1928) und Hentschel (1997), die sich mit dieser Thematik aus islamwissenschaftlicher Perspektive auseinandersetzen. Zur Abgrenzung dieser Begriffe gemäß der in Syrien vorherrschenden lokalkulturellen Konzeption, siehe Fartacek (2002: 472f.) sowie die Ausführungen in Kapitel 2.3.

76 Für empirische Belege siehe Kapitel 2.6. Zur sozialanthropologischen Interpretation der angesprochenen Themenbereiche siehe Kapitel 3.2 und 3.3. Vgl. dazu auch Fartacek (2005: 57ff.).

77 Eine geringere Anzahl von Interviewpartnern vertrat hingegen die Auffassung, dass Adam und Eva in dieser Zeit sehr wohl Geschlechtsverkehr miteinander gehabt hätten – schließlich wäre dies ein menschliches Grundbedürfnis und im Paradies würde es einem bekanntermaßen an Nichts fehlen.

*Äpfel sahen Adam und Eva ihre Geschlechtsteile. Und sie schämten sich und verdeckten sie mit Feigenblättern. Gott ärgerte sich sehr und war außer sich vor Zorn. Er vertrieb sie aus dem Paradies mit den Worten: „Ihr werdet euch verfeinden und gegenseitig umbringen!“ Und Gott warf Adam und Eva hinunter auf die Erde; er warf sie auf zwei unterschiedliche Plätze, die weit voneinander entfernt waren. Vierzig Jahre sollten vergehen, bis die beiden einander wieder fanden. Eva suchte Tag und Nacht nach Adam. Adam hingegen suchte nur nachts nach Eva, unter Tags schlief er, „weil die Hitze groß war“ [laʿinnu sōb kitir]. (Er suchte sie also nur manchmal, nämlich dann, wenn er sexuelle Begierde nach ihr verspürte, ansonsten war er zu bequem, um nach Eva zu suchen.) Nach 40 Jahren kam der Tag, wo Eva Adam fand. Und als sie einander sahen, da rief Adam im Brustton der Überzeugung: „Oh meine Geliebte, Tag und Nacht hab ich nach Dir gesucht [Yā ḥabibtī, anā kunt bidawwir ʿalēki bi-l-layl wa-n-nahār]!“ So begann das neue Leben von Adam und Eva und es begann mit einer Lüge von Adam. Feldforschungsprotokoll, Silsilat Ġibāl al-Qalamūn, Oktober 2001*

In diesem oral tradierten Schöpfungsbericht ist es – so wie in der Bibel, jedoch nicht im Koran – Eva, die für den Sündenfall eher verantwortlich ist. Adam wäre demnach lediglich das Opfer einer Verführung. Allerdings stand Eva unter dem Einfluss des Teufels, wie meine Interviewpartner zum Ausdruck brachten, war sie von ihm „besessen“ [talabbashā aš-Šayṭān]. Es wäre nicht sie selbst gewesen, die Adam überredete, den Apfel zu essen, sondern der Teufel hätte sich ihres Körpers bemächtigt und mit ihrer Stimme gesprochen. Bezogen auf die lokalen Konzeptionen über das Wirken von Dämonen wird diesem Ereignis eine Schlüsselrolle zuteil: Es handelt sich um den ersten Fall in der Menschheit, in dem ein Geistwesen (der Satan) einen Menschen (Eva) in seine Gewalt bringt und besessen macht.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Interessante Parallelen finden sich im sogenannten *Kitāb al-ḥaṭṭ waʿl-azilla* [das Buch der Sieben und der Schatten], welches von den Alawiten bis heute tradiert wird (siehe dazu Halm 1982, Freitag 1985). Das Buch erzählt u.a., wie „der Gegenspieler des Menschen, der Teufel (Iblīs), in die Welt kam: Gott erschuf ihn aus den Sünden, Verfehlungen und Irrtümern der Gläubigen: ‚Der Teufel und seine Sippschaft sind unwissend, aus Unwissenheit und Sünde geschaffen; sie werden Gott nie gehorsam sein und niemals den Pfad der Richtigkeit kennen ...‘. Die Gläubigen aber, wenn sie bemerken, dass sie gesündigt haben und (aufrichtig) bereuen, können um Vergebung bitten, und Gott wird es annehmen. Iblīs indes betrachtete sich als höher stehend als die Menschen, da er in ihre Körper schlüpfen könne, sie aber nicht in seinen; er sah jedoch nicht, dass es eigentlich Gläubige waren. Als er aber bemerkte, dass ihnen ein innerer ‚Lichtglanz‘ zu eigen war (und ihm nur die Finsternis), beschlossen er und ‚seine Sippschaft‘, die Gläubigen in Zukunft zu verfolgen.“ (Caspar 2006: 17f; der Verfasser stützt sich auf Halm 1982: 251–264). Zur negativen Bewertung des weiblichen Geschlechts im *Kitāb al-ḥaṭṭ waʿl-azilla* siehe Freitag (1985: 65f.), wonach die Frauen verantwortlich für die Schlechtigkeit in dieser Welt wären. Diese Auffassung findet sich auch in der zweiten erhaltenen Originalquelle der Ġulāt, dem sogenannten *Umm al-kitāb* [Urschrift; wörtlich: Mutter des Buches].

Über die Schöpfung der Ğinn,<sup>79</sup> über die Rolle des Satans und darüber, wie der Schadenszauber in die Welt der Menschen kam,<sup>80</sup> kann man bisweilen auch auf andere Überlieferungen stoßen, die vielleicht nach westlich-rationalem Weltbild zueinander etwas widersprüchlich sind.<sup>81</sup> So wurde mir im Ḥawrān, im Qalamūn-Gebirge sowie im Ğebel al-Lādiqīya gelegentlich eine mythologische Begebenheit erzählt, die Parallelen zur sogenannten Lilithlegende<sup>82</sup> aufweist. Demnach hätte Adam ursprünglich eine andere Frau gehabt, die unter dem Namen *al-Maṭrūda* [die Hinausgeworfene, die Vertriebene] bekannt ist:

79 Die Schöpfung der Ğinn wird auch in der klassischen arabisch-islamischen Schrifttradition ausführlich behandelt. Als Beispiel dafür sei auf das berühmte Werk von Badr ad-Dīn aš-Šiblī „*Ākām al-marġān fī aḥkām al-ġānn*“ aus dem 15. Jht. n. Chr. verwiesen, welches von Badeen / Krawietz (2002) aus islamwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen analysiert wurde. Šiblī, der sich auch sehr eingehend mit der Möglichkeit einer Eheschließung [nikāḥ] zwischen Mensch und Ğinn auseinandersetzt und sinngemäß zum Ausdruck bringt, dass bestenfalls Philosophen und Häretiker an der Existenz der Ğinn zweifeln können, hält über den Ursprung der Ğinn folgendes fest: „*Ihr Urabn war aus einer rätselhaften, rauchlosen Flamme [māriġ min nār] wie es in Koran 55:15 und 15:27 heißt, hervorgegangen. Dies geschah entweder 2000 oder 40 Jahre vor Adam. Sie taten Böses und vergossen Blut, woraufhin Gott entschied, sie zu verbannen und den Menschen zu schaffen mit besseren Aussichten bei irdischer Statthalterschaft*“ (zitiert nach Badeen / Krawietz 2002: 8). Bei der Schöpfung von Mensch und Ğinn, so Šiblī weiter, wären Ton und Feuer lediglich die Ausgangsmaterialien gewesen, die nur sehr indirekt mit den heutigen Erscheinungsbildern zu tun haben. Alles Leben bedürfe einer körperlichen Struktur: Der Körper eines Ğinn ist in der Regel extrem feinstofflich, so dass man ihn kaum wahrnehmen könne. Er ist wie Wind, der nur sichtbar ist, wenn er Staub mit sich führt. Wenn Gott die menschliche Fähigkeit, sie wahrzunehmen verstärkt oder aber die Körper der Ğinn verdichtet, dann würde man sie sehen. Šiblī kommt zum Schluss, dass die Ğinn zwar normalerweise unsichtbar seien, doch in bestimmten Situationen würde es auch zum „Auftreten in unterschiedlichen Gestalten“ kommen. Hinsichtlich ihrer äußeren Erscheinungsformen unterscheidet er drei Kategorien: (1) Ğinn in Gestalt von Tieren [bi-šakl ḥaywān]; (2) Ğinn in Gestalt von Windhosen [bi-šakl zawba'a]; (3) Ğinn in menschlicher Gestalt [bi-šakl insān]. Grundsätzlich würden jedoch die Ğinn nie einer (konkreten) Erscheinungsform verhaftet bleiben (Badeen / Krawietz 2002: 9f.; vgl. dazu auch Rescher 1914: 241–252). Wie die weiteren Ausführungen belegen, sind diese Grundannahmen mit den rezenten lokalkulturellen Konzeptionen in Syrien durchaus kompatibel.

80 Eine lokale Überlieferung, wie der Schadenszauber in die Welt der Menschen kam, findet sich in Kapitel 2.4.3.

81 Geschichtsbewusstsein ist das Bewusstsein von Geschichten. Auch Mythen und Weltbilder basieren auf Narrative, das sind „*miteinander verbundene Ding-Handlungs-Ereignisberichte, die durch adverbiale Partikel wie ‚vorher‘ und ‚nachher‘, ‚früher‘ oder ‚später‘ bzw. ‚am Anfang‘ und ‚am Ende‘ miteinander verbunden sind.*“ (Brumlik 1998: 226). Zur Flexibilität der Mythen siehe Baaren (1984: 217–224). Zum Geschichtsbewusstsein als Bewusstsein von Geschichten siehe Kapitel 3.2.3.

82 Nach antiker jüdischer Überlieferung ist Lilith [hebr. die Nächtliche] die erste Frau Adams, die vermutlich in der Tradition der akkadischen Liltu steht. Dem Mythos zufolge wollte Adam Lilith dazu zwingen, in der „Missionarstellung“ die Ehe zu vollziehen, weil er der spendende Himmel sein und sie zur empfangenden Erde machen wollte. Lilith entzog sich ihm und floh ans Rote Meer. Gott sandte drei Engel aus, um sie zur Rückkehr zu bewegen, doch Lilith blieb. Stattdessen paarte sie sich unentwegt mit Iblis und gebar täglich 100 dämonische Kinder (Hurwitz 1998).

*Noch bevor Gott Eva schuf, hatte Adam eine andere Frau, die allerdings kinderlos blieb. Sie war widerspenstig und wollte sich nicht sexuell unterordnen. Beim Geschlechtsverkehr weigerte sie sich, unter Adam zu liegen. Ihre Unfruchtbarkeit und ihr ständiges Aufbegehren sei auch der Grund dafür gewesen, weshalb sie von Adam schließlich wieder verstoßen wurde und aus dem Paradies fliehen musste. Al-Matrūda ließ sich jedoch diese Demütigung nicht gefallen. Sie schwor Rache und wurde menschenfeindlich. In ihrem Hass wandte sie sich an Iblīs und zeugte mit ihm gemeinsam die Ğinn. (Feldforschungsprotokoll, Hawrān, November 2001)*

Ist der Ursprung der Ğinn also in Demütigung, im Hass oder Neid zu suchen? Sind die Ğinn Kinder der Rache oder Ausdruck des Bösen Blicks? Oder geht ihre Entstehung auf Macht und Herrschaft, auf den „Kampf der Geschlechter“ zurück?

In der vorliegenden Arbeit wird deutlich, dass es tatsächlich gerade diese Aspekte des menschlichen Zusammenlebens sind, die in den Begegnungen mit Ğinn eine wichtige Rolle spielen.

## 2.2 Die Welt der Dämonen als Spiegelbild der syrischen Gesellschaft

### 2.2.1 Von Guten und Bösen, Gläubigen und Ungläubigen

Die Welt der Dämonen, so erzählt man in der heutigen Arabischen Republik Syrien, diese Welt würde letztlich einem Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft gleichen: Wie bei den Menschen, so gäbe es auch unter den Ğinn gute und böse, gebildete und ungebildete, schlaue und dumme, barmherzige und unbarmherzige, freigiebige und geizige; es würde uneigennützig Ğinn geben, die stets an die anderen denken und solche, die nur egoistisch auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind. Auch der Lebensstil der Ğinn gleicht jenem der Menschen. Die Ğinn essen und schlafen wie die Menschen, sie feiern Feste und des Öfteren würden sie gerne Schabernack treiben. Zudem würden sie einander heiraten, Geschlechtsverkehr praktizieren und Kinder bekommen.<sup>83</sup>

Darüber hinaus hätten die Ğinn auch verschiedene Berufe und eine soziale Stratifikation, die der menschlichen Gesellschaft entspricht. Manche Ğinn wären dazu verdammt, betteln gehen zu müssen, andere wiederum würden sagenhaften Reichtum besitzen. Es gäbe in der Welt der Ğinn Unterdrückte und Unterdrücker – ja

<sup>83</sup> Es besteht keine einheitliche Auffassung darüber, ob Ğinn sterblich sind. Der Sternschnuppenmythos (Kapitel 2.4.3) sowie das Fallbeispiel vom Verbrühen des Ğinn-Kindes durch heißes Wasser (Fallbeispiel 20) belegen, dass – gemäß der lokalkulturellen Konzeptionen – die Ğinn unter bestimmten Umständen auch sterben können.

selbst Soldaten, Polizisten und Geheimdienstler sollen sich unter den Ğinn befinden.<sup>84</sup>

Neben der Sozialstruktur würde auch die ethnische Gliederung der Ğinn einer Segmentierung unterliegen, wie sie heute unter der Bevölkerung in der Arabischen Republik Syrien anzutreffen ist. Demnach gäbe es unter den Ğinn gläubige und ungläubige, wobei sich erstere in islamische, christliche und jüdische gliedern. Innerhalb der islamischen Ğinn würde es sunnitische und schiitische geben. Schon im Graubereich zu den Ungläubigen wären die alawitischen, drusischen und ismailitischen Ğinn anzusiedeln.<sup>85</sup> Die christlichen Ğinn wiederum würden sich ihrerseits unterteilen in griechisch-orthodoxe, griechisch-katholische, syrisch-orthodoxe, syrisch-katholische sowie in armenische Ğinn und andere christliche Konfessionen.

Hinsichtlich ihrer „Charaktereigenschaften“ genießen diese verschiedenen Ğinn-Gruppen unterschiedliche Attribute. Aus Sicht sunnitischer Muslime, die mir über diese Segmentierungen der Ğinn berichteten, sind die sunnitischen Ğinn tendenziell die guten Ğinn. Demgegenüber wären die christlichen Ğinn schon etwas kritischer zu betrachten, ganz zu schweigen von den jüdischen. Doch die allerschlimmsten, abscheulichsten und gefährlichsten unter den Ğinn sind und bleiben die ungläubigen.

### 2.2.2 Die Ğinn als „Doppelgänger“

Eng verknüpft mit der Vorstellung, dass die Welt der Ğinn einem „Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft“ entspreche, ist das Konzept des Doppelgängers. Demnach hat jeder irdische Mensch ein Pendant in der Welt der Ğinn. Dieser Doppelgänger wird in Syrien üblicherweise als *Qarīn* bzw. als *Qarīna* [wörtlich: Genosse bzw. Genossin] bezeichnet.<sup>86</sup>

Die Konzeption des *Qarīn* findet auch in der Sunna ihre Entsprechung. So soll der Prophet Muḥammad explizit davon gesprochen haben, dass jeder Mensch einen solchen Doppelgänger besitze: *“The Prophet is reported to have said: ‘There is not one of*

84 In den erhobenen Fallbeispielen zu den Begegnungen mit Ğinn treten die personalisierten Dämonen besonders häufig als „Vertreter der Staatsmacht“ (wie etwa Polizisten, Geheimagenten, Richter, Staatsanwälte oder Ankläger) in Erscheinung, was meiner Einschätzung nach einerseits mit der „Angst vor diesen Mächten“ zu tun hat, andererseits aber auch mit der Rolle der Ğinn als „Hüter der Moral“ bzw. als „Wächter über traditionelle Normen und Werte“ (vgl. Kapitel 2.6). Das Szenario des Ğinn-Gerichts, wie in der eingangs zitierten Begebenheit, ist durchaus kein Einzelfall.

85 So die Sichtweise der Sunniten.

86 Trotz der Namensgleichheit ist der hier angesprochene *Qarīn* bzw. die *Qarīna* formal von der „Kindbettdämonin“ zu trennen. Bei der sogenannten Kindbettdämonin handelt es sich um eine Ğinn-Art, die insbesondere für Mütter und Kleinkinder gefährlich werden kann und neben *al-Maṭrūda* und *Tābi‘a* auch die Bezeichnung *Qarīna* trägt. Siehe dazu Kapitel 2.3.1.3.

*you who does not have a Qarīn derived from the Ğinn' and 'There is no descendant of Adam who does not have a Šaytān attached to him'*<sup>87</sup>

In der heutigen Arabischen Republik Syrien wird meist die Auffassung vertreten, dass jeder Mann eine feminine Entsprechung in der Welt der Ğinn habe – also eine Qarīna, während jede irdische Frau einen männlichen Doppelgänger – einen Qarīn – habe.<sup>88</sup> So gesehen handelt es sich nicht um ein „Abbild des Menschen im Reich der Ğinn“ (im Sinne von Gleichheit). Bezogen auf die Kategorie Gender ist er vielmehr ein „spiegel-*verkehrtes* Pendant im Reich der Ğinn“ im Sinne einer Umkehrung des irdischen Normalzustandes.<sup>89</sup>

In den alltagsbezogenen oral tradierten Ğinn-Begegnungen spielt der/die Qarīn/a als Doppelgänger/-in lediglich eine indirekte Rolle. Relevant ist die Idee des Doppelgängers vor allem im Bereich der Magie: So würde der Zauberer [šayḥ bzw. sāḥir<sup>90</sup>], um beispielsweise in Erfahrung zu bringen, welche Absichten ein bestimmter Mensch hegt und wie er denkt, mit Hilfe anderer Ğinn dessen Qarīn/a befragen.<sup>91</sup>

## 2.3 Die Ğinn als personalisierte Dämonen: Klassifikationen und ritueller Umgang

### 2.3.0 Vorbemerkungen: Die Ğinn als Wesen des „Sowohl-Als-Auch“

Gemäß den lokalkulturellen Konzeptionen können die Ğinn dem Menschen auf ganz unterschiedliche Art und Weise begegnen und ihn in vielfacher Hinsicht schädigen. So wäre es in ihrer Macht, verheerende Schäden zum Beispiel in der Landwirtschaft ebenso anzurichten wie im zwischenmenschlichen Bereich. Sie hätten

87 Zitiert nach Fahd (1997: 407).

88 Vgl. dazu Blackman (1926: 163–169), der in seinen Forschungen unter Frauen in Mittel- und Oberägypten zum Schluss kommt, dass die Gegengeschlechtlichkeit eher unter den gebildeten Menschen angenommen wird, wohingegen die einfachen Bäuerinnen an eine gleichgeschlechtliche Verfolgerin glauben.

89 Zur Umkehrung des genderspezifischen Erscheinungsbildes der Ğinn in menschlicher Gestalt siehe die Ausführungen in Kapitel 2.5.1. Zur sozialanthropologischen Interpretation siehe Kapitel 3.2.2. Ein historischer Rückblick zum Mythos der „verkehrten Welt“ würde den Rahmen vorliegender Untersuchung sprengen. Eine von mir vorgenommene Durchsicht der Arbeiten von Peter Brown (siehe dazu insbesondere Brown 1982: 103–165) und Josef W. Meri (siehe dazu insbesondere Meri 2002: 12–213) lässt auf großes Potential schließen, würde man die gewonnen Untersuchungsergebnisse mit diesen historischen Arbeiten komparativ analysieren.

90 Die Bezeichnung *sāḥir* hat in Syrien eine negative Konnotation und wird tendenziell mit *Schwindel* assoziiert. Meist werden religiöse Experten, die mit den Ğinn zusammenarbeiten, schlicht unter dem Sammelbegriff *šayḥ* subsummiert.

91 Dieses Konzept steht im Zusammenhang mit dem sogenannten „Sternschnuppenmythos“. Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 2.4.3.

ferner die Möglichkeit, Menschen in ihre Abhängigkeit zu bringen und in den psychischen Abgrund zu stürzen. Auch würden sie Fehlgeburten und Krankheiten verursachen, ja selbst den Tod könnten sie herbeiführen. So vielfältig die potentiellen Schäden durch Ğinn sein können, so unterschiedlich sind letztlich auch die Erscheinungsformen, in denen sie dem Menschen grundätzlich begegnen können. Der Satan [šayṭān] sowie bestimmte Dämonenarten (ʿIfrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Saʿlawīya, Raṣad) sind in der syrischen Lokalkultur mit dem Wirken der Ğinn ebenso konnotiert, wie das Phänomen des Bösen Blicks [ḥasad], der Zauberei [siḥr] oder der sogenannten Kabsa (einer magischen Krankheit).

Mit der folgenden Graphik soll der Versuch unternommen werden, einen „heuristischen Überblick“ über die Erscheinungsformen der Ğinn und deren wechselseitigen Beziehungen zu liefern. Heuristisch ist dieses Modell deshalb zu verstehen, weil die hier suggerierten Abgrenzungen zwischen den verschiedenen Arten der Ğinn, der Zauberei und dem Bösen Blick in der Praxis keinesfalls so *eindeutig* gesehen werden. Die Aussagen meiner Interviewpartner lassen den Schluss zu, dass die verschiedenen Kategorien von Geistern und Dämonen sowie Zauberei, Böser Blick und Kabsa nicht voneinander getrennt gedacht werden: *Es sei im Prinzip gar nicht möglich – so ein Interviewpartner sinngemäß – in der Welt der Ğinn widerspruchsfreie Gliederungen und Einteilungen zu treffen, denn alles hänge mit allem zusammen* [bi-l-ʿālam as-suffi mā finā nuqassim al-ašyāʾ la-innhā marbūṭa baʿdahā al-baʿd]. Zudem vertraten alle Interviewpartner die Auffassung, dass das Verhältnis zwischen den Ğinn allgemein und den einzelnen Dämonenarten sowie die Beziehung zu anderen übernatürlichen Phänomenen grundsätzlich *ġamid* [verborgen, dunkel] und *ġayr wāḍiḥ* [unklar] sei.<sup>92</sup> Die einzelnen Phänomene Ğinn, ʿIfrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Saʿlawīya, Raṣad, Ḥasad, Kabsa und Siḥr scheinen also von ihrer Grundstruktur her einem Prinzip des „Sowohl-Als-Auch“ (und nicht eines „Entweder-Oder“) zu entsprechen.<sup>93</sup>

92 Wie im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung noch deutlich werden wird, liegt diese „Unklarheit“ nicht in der Unkenntnis oder im mangelnden Interesse der Interviewpartner an der Thematik begründet. Vielmehr ist sie Ausdruck des kognitiven Systems, *wie* Ğinn gedacht werden: Als Wesen der Grenze sind diese Entitäten per Definition mehrdeutig und ambivalent (siehe dazu insbesondere Kapitel 3.1). Die folgenden Ausführungen (Kapitel 2.3.0) stützen sich auf Fartacek (2005: 58ff.).

93 Zur Grundstruktur des „Sowohl-Als-Auch“ vgl. Gingrichs (1989: 535) Überlegungen bezüglich tribaler Zeitmodelle in Südwestarabien: „Im tribalen Modell dominiert das „so – wie“ des analogen Denkens. Im Gelehrtenmodell hingegen dominiert ein „Warum – weil“, das hinter den Erscheinungen sucht und Theologie und Wissenschaft nicht ruben läßt.“ Vgl. dazu auch Tambiah (1990: 109), der zwei unterschiedliche Belief-Systeme beschreibt, nämlich jenes des wissenschaftlichen Denkens (discourse of science) das dem Entweder-Oder verpflichtet ist und jenem des Denkens in lokalkulturellen Konzeptionen (discourse of participation), das dem Sowohl-Als-Auch verpflichtet ist.



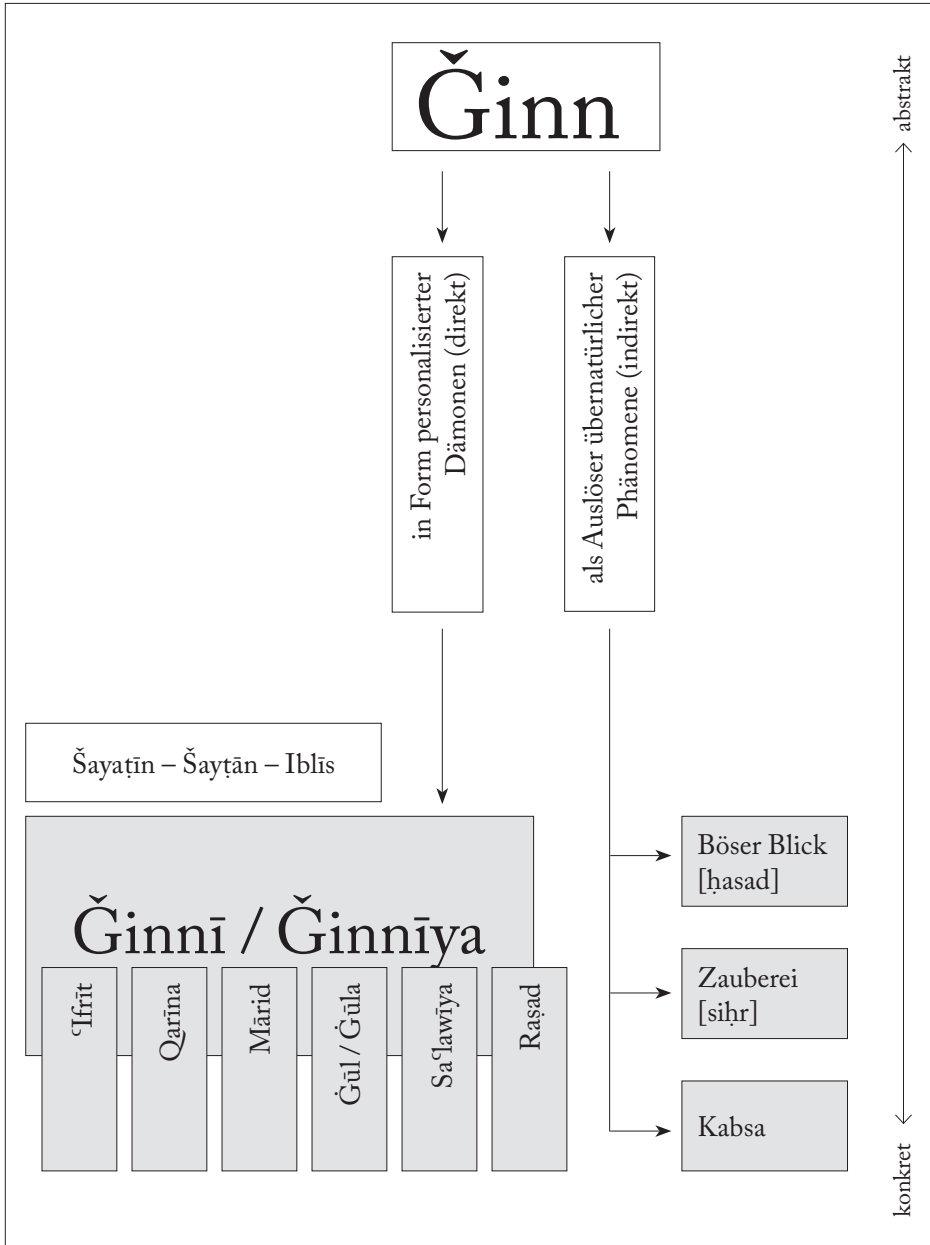


Diagramm 3: Lokalkulturelle Klassifikation über Erscheinungsformen und Arten der Ğinn



Den lokalkulturellen Konzeptionen entsprechend können die Ğinn dem Menschen in direkter oder in indirekter Weise gefährlich werden:

1. Im ersten Fall sind es personalisierte Dämonen, die den Menschen schädigen, wobei der Bezeichnung Ğinn in diesem Zusammenhang eine Doppelfunktion zukommt: Sie dient einerseits als (abstrakter) Überbegriff für unterschiedliche Arten von Dämonen (ʿIfrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Saʿlawīya, Raṣad). Andererseits kann dieses Wort auch *einen* ganz konkreten Ğinn bezeichnen, wobei dann in der Regel von *Ğinnī* bzw. *Ğinniya* gesprochen wird.<sup>94</sup> Personalisierten Dämonen wird grundsätzlich die Möglichkeit zugesprochen sich zu verwandeln.<sup>95</sup> Allgemein gilt, dass ihre Erscheinungsformen [šakl, pl.: aškāl] äußerst vielfältig sein können und immer etwas „Gespentisches“ [šabaḥī] an sich haben.<sup>96</sup>
2. Im zweiten Fall, also wenn die Ğinn den Menschen auf indirekte Weise schädigen, werden sie – zumindest in Syrien – auch für andere übernatürliche Phänomene verantwortlich gemacht. Zu diesen Phänomenen sind etwa der Böse Blick [al-ḥasad bzw. šibat al-ʿayn] oder die Schädigung durch Zauberei [as-siḥr bzw. as-siḥr al-aswad] zu zählen. Ein weiteres Phänomen stellt die sogenannte *Kabsa* dar, eine „magische Krankheit“, die Ähnlichkeiten mit dem Bösen Blick aufweist. Dabei handelt es sich um eine schädigende Kraft, die dann wirksam wird, wenn bestimmte Tabus nicht beachtet werden, beispielsweise wenn eine Wöchnerin von einer kranken oder menstruierenden Frau besucht wird oder wenn zwei Wöchnerinnen einander besuchen. Die *Kabsa* gilt vor allem für Neugeborene und Kleinkinder, aber auch für stillende Mütter als sehr gefährlich. Sie zeigt sich dadurch, dass – ohne Vorliegen medizinischer Gründe – das Kind plötzlich zu wachsen

94 Grammatikalisch ist *Ğinn* ein Gattungskollektiv. Die Individualbezeichnung [nomen unitatis] lautet *Ğinnī* im Maskulinum und *Ğinniya* im Femininum. Der *Ğinnī* (bzw. die *Ğinniya*) kann einen Eigennamen tragen (vgl. Kapitel 2.3.2.5). In der arabisch-islamischen Schriftkultur wird anstelle von *Ğinn* auch der Begriff *Ğānn* – in der Regel synonym – verwendet. Demgegenüber wird innerhalb der syrischen Lokalkultur oft auch die Auffassung vertreten, dass die *Ğānn* die Könige bzw. die „Chefs“ aller *Ğinn* sind und eine Stufe über ihnen stehen (vgl. dazu auch Einszler 1887: 116).

95 In den von mir dokumentierten Ğinn-Begegnungen treten die personalisierten Dämonen meist in menschlicher Gestalt [bi-šakl insān] oder in tierischer Gestalt [bi-šakl ḥaywān] in Erscheinung. Meine Interviewpartner vertraten mehrheitlich die Auffassung, dass sich die Ğinn grundsätzlich auch in Pflanzen [nabāt] verwandeln könnten. Vgl. dazu die Kategorisierung von Badr ad-Dīn aš-Šibli in Kapitel 2.1.

96 „Šaklhun šabaḥī – ihre Erscheinungsform ist gespenstisch!“ So werden die Ğinn in Syrien häufig charakterisiert. Mit dem Begriff *šabaḥ* [pl.: ašbāḥ] (aus der gleichen Wortwurzel) werden üblicherweise Gespenster bezeichnet, die in westlichen Horrorfilmen oder Science Fiction-Romanen auftreten und in emischer Sichtweise etwas völlig anderes darstellen als das religiös begründete Phänomen „Ğinn“ (bzw. ʿIfrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Saʿlawīya, Raṣad). *Šabaḥ* bezieht sich ausschließlich auf das äußere Erscheinungsbild; im syrisch-palästinensischen Dialekt werden übergroße Menschen scherzhaft mit einem šabaḥ assoziiert: *huwa miṭl aš-šabaḥ!* [seine Körpergröße gleicht der eines Gespenstes].

aufhört und (gleichzeitig) die Brust der stillenden Mutter plötzlich keine Milch mehr abgibt.

Im Folgenden werden die Ğinn als personalisierte Dämonen beschrieben.<sup>97</sup> Dabei werden die einzelnen Unterarten der Ğinn – namentlich: ʿIfrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Saʿlawīya und Raṣad – vorgestellt und anhand exemplarischer Fallbeispiele von „Begegnungen mit ihnen“ charakterisiert.<sup>98</sup> Diese Darstellung dient u.a. einer ersten Explikation von räumlichen und zeitlichen Zonen, die mit dem Wirken der Ğinn assoziiert werden.

Begonnen wird mit dem Šayṭān [dt. Satan], der eine gewisse Ausnahme insofern darstellt, als in emischer Perspektive nicht klar ist, ob es sich um eine „Unterart der Ğinn“ handelt oder nicht. Zudem tritt er in den Ğinn-Begegnungen nicht als sichtbares Geschöpf in Erscheinung.

### 2.3.1 Personalisierte Dämonenarten im volksreligiösen Bereich

#### 2.3.1.1 Der Teufel und sein Eigenname: Šayṭān und Iblīs

In der syrischen Lokalkultur ist eine begriffliche Abgrenzung zwischen Šayṭān und Iblīs nur schwer vorzunehmen. In Anlehnung an die arabisch-islamische Schriftkultur wird der Begriff *Šayṭān* [pl.: Šayṭān] häufig als Gattungsname angesehen, während Iblīs als sein Eigenname gilt.<sup>99</sup> Manchmal trifft man auch auf die Auffassung, dass Iblīs der „Chef“ der Šayṭān sei und somit auch der Gefährlichste innerhalb dieser Gruppe. Allerdings vertreten zahlreiche Menschen in Syrien auch die Ansicht, dass zwischen Iblīs und Šayṭān grundsätzlich kein Unterschied bestehe und dem Plural *Šayaṭīn* lediglich eine lyrische Bedeutung in Bezug auf sprachlichen Ausdruck zukomme (z. B. im Sinne eines Reims). Auch das Verhältnis zwischen Ğinn und Šayṭān ist innerhalb der lokalkulturellen Konzeptionen nicht ganz klar. Nach dem Koran ist der aus dem Paradies verbannte Teufel namens Iblīs der Vater aller Ğinn (Canaan 1914: 12).<sup>100</sup> Gelegentlich begegnet man in Syrien der Auffassung, dass der

97 In Kapitel 2.4 werden sie als Auslöser übernatürlicher Phänomene behandelt.

98 Die hier genannten Dämonenarten sind jene, die gemäß meiner Datenerhebung für das Alltagsleben der Menschen in der heutigen Arabischen Republik Syrien bedeutend sind. Wie die weiteren Ausführungen noch zeigen werden, ist die Popularität einzelner Dämonenarten – auch innerhalb Syriens – regional sehr unterschiedlich. Außerhalb Syriens stößt man bisweilen auch auf andere Dämonenarten, die für ihre jeweilige Gegend typisch sind, wie beispielsweise die Ṭaṭṭal in der Region des Šaṭṭ al-ʿArab.

99 Zur Stellung des Šayṭān im Koran siehe vgl. Kapitel 2.1. Für eine islamwissenschaftliche Analyse siehe Eichler (1928: 40–76).

100 Im Koran wird der Šayṭān (oder die *Šayaṭīn*) 88 Mal erwähnt und ist somit, nach den Engeln [malāk

Šayṭān bzw. die Šayaṭīn entweder eine Untergruppe der Ğinn sind oder für sich eine eigene Gruppe darstellen, die wie die Ğinn organisiert ist. Doch während die Ğinn gemeinhin als Geschöpfe [maḥlūq, pl.: maḥlūqāt] gelten, die Lebensgeist [rūḥ] besitzen, wird der Šayṭān oft nur als „Wesen“ [kā'in, pl.: kā'ināt] charakterisiert.

Im Gegensatz zu den anderen Arten der Ğinn existieren zu Šayṭān und Iblīs kaum oral tradierte Alltagsgeschichten, in denen von einer konkreten Begegnung mit einem solchen Geistwesen erzählt werden würde. Topographische Besonderheiten im Landschaftsbild, die mit potentiellen Gefahren assoziiert sind, wie beispielsweise Höhlen, Felsklüfte oder Flüsse, gelten vornehmlich als Wohnstätten eines 'Ifrit, Ğūl, Rašad oder einer Sa'lawiya, nicht jedoch eines Šayṭān (Iblīs). Es hat den Anschein, dass Šayṭān und Iblīs eher abstrakte Kategorien darstellen, die in erster Linie mit Koran und Sunna bzw. der islamischen Schrifttradition assoziiert werden und nicht als gefährliche Dämonen auftreten. Ihre Relevanz für den Alltag ist eine abstrakte: Es besteht die Vorstellung, dass die Šayaṭīn bzw. Iblīs stets versuchen, den Menschen von seinem rechten Weg abzubringen und ihn dazu bewegen, „Verbotenes“ zu tun. Jede „schlechte Handlung“, die ein Mensch unternimmt und all das, was sich außerhalb der gesellschaftlichen Norm befindet, geht letztlich auf diese negative Beeinflussung zurück. Ein Interviewpartner brachte es folgendermaßen zum Ausdruck: *„Die Aufgabe des Teufels ist es, den Menschen zum Bösen und Falschen zu treiben [wazīfat aš-šayṭān hiya daf' al-ins li-ʿamal aš-šarr wa-l-ğalat]!“*

### 2.3.1.2 Hinterlistig und falsch: Der 'Ifrit

In ganz Syrien gibt es unzählige Geschichten darüber, dass der eine oder andere einem 'Ifrit [pl.: 'Afārit] begegnet sei und schreckliche Erlebnisse hatte. Als Beispiel für eine solche oral tradierte 'Ifrit-Begegnung möchte ich eine konkrete Geschichte wiedergeben, die mir im Zuge meiner Feldforschungen erzählt wurde.<sup>101</sup> Folgendes soll sich erst vor wenigen Jahren im Qalamūn-Gebirge ereignet haben:

#### Fallbeispiel 2

*Ein Mann befand sich in der Abenddämmerung gerade auf dem Heimweg. Er kam dabei durch eine sehr abgelegene und ihm unheimlich erscheinende Berglandschaft, weit entfernt*

pl.: malā'ika] und den Ğinn, das dort am häufigsten erwähnte Geistwesen (Hentschel 1997: 29). Mit Ausnahme des 'Ifrit, der namentlich ein einziges Mal erwähnt wird (und zwar in Sure 27/39: „Einer von den Ğinn, ein 'Ifrit sagte ...“), werden die anderen Dämonenarten im Koran nur indirekt oder überhaupt nicht angesprochen.

<sup>101</sup> Eine Geschichte des selben Inhalts wird bereits im 10. Jht n. Chr. bei Abū l-Farāğ al-Išfahānī, einem arabischen Historiker, der lange Zeit in Aleppo lebte, erwähnt (vgl. dazu Nallino 1960: 118).

*jeglicher Zivilisation. Plötzlich sah er eine alte Frau am Wegrand sitzen. Sie schien sehr schwach zu sein und erzählte, dass ihr der Esel weggelaufen wäre und sie unmöglich aus eigenen Stücken nach Hause gehen könne. Sie flehte den Mann an, er möge sie doch bis in die nächste Ortschaft tragen. Der Mann bekam mit der alten Frau Mitleid und nach längerem Hin und Her nahm er sie schließlich „Huckepack“ auf seinen Rücken. Er ging mit ihr ein Stück des Weges, doch bald überkam den Mann ein seltsames Gefühl. Es war ihm nämlich, als würde die alte Frau immer schwerer werden. Nach einer Weile begannen sich plötzlich die Arme der alten Frau zu verwandeln: Sie wurden immer länger, knochig und sehnig und bekamen immer dichteres Haar. Auch die Hände der Frau verwandelten sich zunehmend und nahmen die Form von seltsamen Hufen an. Das gleiche passierte mit den Beinen der alten Frau. Sie wurden länger und länger und waren schließlich mit einem dichten Fell bedeckt. Schließlich wurden sie so lang, dass sie am Boden schleiften und nachgezogen werden mussten. Da dämmerte dem Mann die schreckliche Erkenntnis, dass die alte Frau in Wahrheit ein Ġfrit war, der sich gerade in eine Ziege verwandelte. Er versuchte sich freizumachen und den Ġfrit abzuschütteln. Nach einer Weile gelang ihm dies auch und er rannte davon – ohne sich dabei umzublicken – und erreichte schließlich unbehelligt sein Dorf. (Feldforschungsprotokoll, Silsilat Ġibāl al-Qalamūn, Juli 2000)*

Derartige Erzählungen sind sehr häufig und werden von den betroffenen Menschen in der Regel dahingehend interpretiert, dass das Verweilen in einsamen Berglandschaften, insbesondere in der Abenddämmerung, ein gefährliches Unterfangen und tunlichst zu vermeiden sei. Die hier wiedergegebene Ġfrit-Begegnung<sup>102</sup> ist nochmals gut ausgegangen, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Mann – indem er sich beim Davonlaufen nicht umblickte – grundsätzlich richtig reagierte. Denn würde man dem Ġfrit direkt in die Augen blicken, so könnte er den Menschen in seine Gewalt bringen und besessen machen.<sup>103</sup>

In der erzählten Geschichte werden auch die Haupteigenschaften des Ġfrit deutlich: Erstens hat er die Möglichkeit, sich zu verwandeln und jeden beliebigen Zustand anzunehmen. Zweitens zeichnet sich ein Ġfrit sowohl durch Schlaueit und Klugheit als auch durch Falschheit aus. Typisch für den Ġfrit ist die List.<sup>104</sup> Der Ġfrit wird als ein besonders böses hinterhältiges Geschöpf gesehen, das die Menschen

<sup>102</sup> Dieses Fallbeispiel wurde von mir bereits in einem Artikel in der Zeitschrift *Anthropos* wiedergegeben und diskutiert (siehe Fartacek: 2002: 473). Vgl. dazu auch Sonnen (1952: 116–121), der unter den Beduinen vom See Genezareth ähnliche Begegnungen dokumentierte, diese jedoch im Zusammenhang mit dem Wirken der Ġūla beschrieb.

<sup>103</sup> Im syrisch-palästinensischen Dialekt spricht man in diesem Zusammenhang von „*rikibub Ġfrit*“ [wörtlich: *ein Ġfrit hat ihn bestiegen*; sinngemäß: *jemand ist von einem Ġfrit besessen*].

<sup>104</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich der Ġfrit diametral vom Mārid: Während der Ġfrit als hinterhälti-

äußerst trickreich hereinzulegen versucht.<sup>105</sup> In den westlichen Landesteilen Syriens wird er oft als die „böseste“ Art der Ğinn klassifiziert.

Der Ifrit treibt nicht nur im einsamen Gebirge sein Unwesen, sondern vornehmlich auch an Flüssen, insbesondere in abgelegenen Tälern. Auch Quellen, die nicht mehr benützt werden sowie verlassene Häuser gelten als typische Aufenthaltsplätze des Ifrit. Gelegentlich begegnet man auch in Syrien<sup>106</sup> der Ansicht, dass der Ifrit eine Art Totengeist sei, der vornehmlich an jenen Stellen verweilt, wo jemand gewaltsam zu Tode gekommen ist. Demnach würde der Ifrit vor allem dann unweigerlich zuschlagen, wenn jemand ermordet wurde und dieser Mord ungerächt oder ungesühnt geblieben ist.<sup>107</sup>

### 2.3.1.3 Die gefürchtete Kindbettdämonin: Qarīna

Einer der gefürchtetsten Dämonen ist die Qarīna, die in der islamwissenschaftlichen Literatur meist als „Kindbettdämonin“ (Hentschel 1997: 35) bezeichnet wird. In Syrien kann man hören, dass ihre Haupttätigkeit darin bestehe, Frauen gnadenlos zu verfolgen, unfruchtbar zu machen oder Fehlgeburten zu verursachen.<sup>108</sup> Allerdings ist diese Dämonenart im heutigen Syrien nur jenen Menschen wirklich geläufig, die sich nach eigener Angabe mit der Ğinn-Thematik näher beschäftigen.

Der Begriff *Qarīna* bedeutet so viel wie „Genossin“, was nach Darstellung meiner Interviewpartner verdeutlicht, dass jede verheiratete Frau „ihre“ Qarīna habe, von der sie verfolgt werden würde. Deshalb würde man die Kindbettdämonin auch als *Tābiʿa* [die Nachfolgende] bezeichnen.<sup>109</sup>

---

ger Dämon den Menschen hineinlegt und überlistet, sind die Begegnungen mit dem Mārid geradezu dadurch charakterisiert, dass der Dämon auf einen billigen Trick des Menschen hineinfällt (siehe dazu Kapitel 2.3.1.4 bzw. Fallbeispiel 4).

105 Diese Eigenschaft kommt auch alltagssprachlich zum Ausdruck: Wenn jemand erzählt, dass er jemand anderen auf hinterlistige Weise reingelegt hat, so lautet die (oft durchaus anerkennende) Antwort: „*Yā Ifrit!*“ Diese idiomatische Wendung ist auch über die Grenzen Syriens hinaus bekannt.

106 Für Ägypten siehe Winkler (1936: 9), der dazu festhält: „*Kommt ein Mensch gewaltsam ums Leben, so entsteht ‚aus dem Blut‘ ein ‚Afrit‘.*“ Vgl. dazu auch Zbinden (1953: 5ff.) und el-Aswad (1999: 442).

107 Zum Vollzug der Blutrache und der Vorstellung des Totenvogels, der so lange keinen Frieden gibt, bis der Mordfall gesühnt wurde, siehe Klocker (1996: 23ff.) sowie die Ausführungen in Kapitel 2.6.2.5.

108 Manchmal heißt es, dass jede unfruchtbare Frau ihr Schicksal letztlich der Qarīna zu verdanken hat; vgl. dazu Abela (1884: 106), der in diesem Zusammenhang von einer „*neidischen Fee*“ spricht.

109 Analog zur sunnitisch-islamischen Schrifttradition wird auch im Rahmen der lokalkulturellen Konzeptionen die Auffassung vertreten, dass im Prinzip jeder Mensch einen Doppelgänger in der Welt der Ğinn habe. Dieser Doppelgänger wird als *Qarīn* bzw. als *Qarīna* bezeichnet, wobei meine Interviewpartner zum Ausdruck brachten, dass dieser zwar die gleiche Bezeichnung trägt aber formal etwas anderes sei als die Kindbettdämonin (siehe dazu Kapitel 2.2.2).

Manchmal wird die Qarīna mit der in Kapitel 2.1 erwähnten al-Maṭrūda gleichgesetzt: Demnach wäre sie ursprünglich Adams erste Frau gewesen, die selbst jedoch kinderlos blieb und deshalb nun jede verheiratete Frau mit Kindern beneide.<sup>110</sup>

Doch nicht nur die Mütter, auch deren Kinder sind gefährdet: So wurde mir immer wieder erzählt, dass die Qarīna den Kindern nächtens in Form von Alpträumen [kābūs, pl.: kawābis] erscheinen würde. Eine Folge davon wären gerötete Beine des Kindes (durch Abdrückung und/oder Entzündung). In diesen Fällen spricht man davon, dass die Qarīna die Beine des Kindes (mit Henna) rot gefärbt hätte: „al-Qarīna ḥannat riġl at-ṭiġl!“<sup>111</sup>

Wie das folgende Fallbeispiel belegt, kann die Qarīna auch die Gestalt einer alten hässlichen Frau annehmen, wenn es um den Versuch geht, Mütter und Kinder zu schädigen. Folgende Begebenheit wurde mir von einem 35-jährigen Palästinenser erzählt, der in einem Vorort von Damaskus lebt:

### Fallbeispiel 3

*Es ereignete sich in unserer Küche zur Zeit der Morgendämmerung, etwa um halb sechs Uhr morgens, unmittelbar vor dem Gebetsruf. Ich war damals ungefähr drei Jahre alt, konnte bereits reden, aber noch nicht aufs Klosett gehen. Deshalb setzte man mich regelmäßig auf einen Topf. So auch damals, als die Qarīna zu uns kam: Meine Mutter stand – mit dem Rücken zur Eingangstür – bei der Abwasch und reinigte das Geschirr, ich war währenddessen mit meinem „großen Geschäft“ beschäftigt. Plötzlich stand eine abscheulich hässliche Frau an der Türschwelle. Sie war sehr groß. Sie hatte tiefrote Augen, die glühenden Kohlen glichen und nicht waagrecht, sondern senkrecht, ausgerichtet waren. Die Frau trug einen großen Sack bei sich, der gefüllt war mit den schärfsten gemahlener Pfefferoni [ḥadd]. Leise stellte sie den Sack in die Ecke des Raumes. Ich wollte losschreien, doch sie starrte mich an, legte den Zeigefinger auf ihren Mund und deutete mir, zu schweigen: „Pssst!“*

*So schnell wie sie gekommen war, verschwand sie auch wieder. Ich sah das mit meinen eigenen Augen, wollte losschreien, doch ich brachte keinen Laut heraus. Meine Mutter hatte beim Geschirr abwaschen von all dem noch nichts mitbekommen. Sie wandte sich nach einer Weile um und entdeckte plötzlich den Sack in einer Ecke der Küche. Vielleicht sollte ich dazusagen, dass wir dieses Gewürz normalerweise nicht verwendeten, und wenn, dann nur*

110 Siehe dazu die in Kapitel 2.1 wiedergegebene mythologische Begebenheit, welche starke Parallelen mit der Lilith-Legende aufweist. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Abela (1884: 111), Canaan (1929: 47f.), Zbinden (1953: 41) sowie el-Aswad (1999: 441).

111 Hierzu ergeben sich meiner Meinung nach interessante Parallelen zum lokalkulturellen Konzept der Kabsa (siehe Kapitel 2.4.2), deren Wortwurzel *k-b-s* u.a. auf *Druck, Pressung, Überfall* und *Alptraum* verweist (vgl. Wehr 1977: 722).

*in ganz kleinen Mengen. Doch das war ein riesengroßer Sack, mindestens 3 Kilo schwer, wenn nicht mehr. Ein Sack in der Größe, wie man ihn bestenfalls in einem Geschäft findet! Umso größer das Erstaunen meiner Mutter: „Wer hat diesen Sack hierher gebracht [mīn ġāb ha-l-kīs]?“ rief sie ganz verwundert. Mir fehlten noch immer die Worte, kreidebleich saß ich auf dem Topf. Erst nach und nach fand ich meine Sprache wieder und erzählte, was geschehen war. Da wurde es klar, dass wir von der Qarīna heimgesucht worden waren.<sup>112</sup> Meine Mutter verwendete nichts von diesem scharfen Gewürz, sondern nahm den Sack und verstreute dessen Inhalt an einer Straßenkreuzung. Nach diesem Vorfall brach eine Zeit über uns herein, in der es unzählige Probleme gab – Streitereien, innerfamiliäre Turbulenzen und mein Vater bekam schließlich Probleme mit seinen Augen. (Feldforschungsprotokoll, Damaskus – Muḥayyam, November 2001)*

In den vertraulich geführten Diskussionen über dieses Ereignis kam zum Ausdruck, dass es für die Qarīna typisch sei, dass sie ausgerechnet beim Stuhlgang in Erscheinung tritt. Dass das Geschirrabwaschen mitunter die unterschiedlichsten Arten von Dämonen anlocken kann, wurde ebenfalls erwähnt.<sup>113</sup> Typisch sei schließlich auch der Zeitpunkt dieser Ğinn-Begegnung: Sie spielt in der Morgendämmerung. Für die Familie leitet sie eine Zeit der Probleme ein.<sup>114</sup>

#### 2.3.1.4 Eine mythologische Gestalt aus der arabischen Literatur: Der Mārid

Der Mārid [pl.: Marada] ist in den lokalkulturellen Konzeptionen von eher untergeordneter Bedeutung; im Gegensatz zu ʿIfrit, Qarīna, Ğūl, Saʿlawiya oder Raṣād gibt es nur sehr wenige oral tradierte Geschichten über Begegnungen mit ihm, die von den Betroffenen als „authentisch“ angesehen werden. Er ist vor allem als mythologisches Fabelwesen relevant und hat seinen festen Platz in der arabischen Literatur.<sup>115</sup>

In seinem Wesen und in seinen Charaktereigenschaften unterscheidet er sich deutlich vom ʿIfrit. Dieser steht metaphorisch immer für Klugheit und Schlauheit, die er zum Schaden der Menschen in seiner hinterlistigen Art und Weise einsetzt.

<sup>112</sup> Zu einem späteren Zeitpunkt meinte der Interviewpartner mir gegenüber, dass es eine Ğinnīya gewesen sei.

<sup>113</sup> Vgl. Fallbeispiel 1 und Fallbeispiel 20. Um sich vor den Dämonen beim Geschirrabwaschen zu schützen, müssen bestimmte ritualisierte Redewendungen gesprochen werden; siehe dazu Kapitel 2.3.2.2.

<sup>114</sup> Zur sozialanthropologischen Interpretation hinsichtlich der hier angesprochenen zeitlichen und räumlichen Zonen siehe Kapitel 3.1. Dort wird u.a. auch auf dieses Fallbeispiel nochmals ausführlicher Bezug genommen.

<sup>115</sup> Einigen Interviewpartnern zufolge wäre dies eine „typisch syrische Konzeption“, wohin gegen in Ägypten eher der Ğūl bzw. die Ğūla die Funktion des literarischen Fabelwesens inne habe.



Der Mārid hingegen wird oft als Tollpatsch und Dummkopf dargestellt, der sich allerdings manchmal in den Dienst anderer stellt und auf diese Weise auch etwas Nützliches vollbringen kann. So wird beispielsweise erzählt, dass es bekanntlich ein Mārid war, der in Sekundenschnelle den Thron der Königin von Saba zu Salomon brachte<sup>116</sup> oder der aus der Öllampe trat und dem armen ‘Alā’ ad-Dīn zu Glück und Reichtum verhalf.<sup>117</sup>

Exemplarisch für die Gestalt des Mārid werde ich im Folgenden eine Überlieferung wiedergeben, die innerhalb der syrischen Lokalkultur oral tradiert wird, jedoch in ähnlicher Form auch in Tausendundeiner Nacht verschriftlicht ist. Dort handelt die Erzählung von einem armen Fischer, der eines Nachts gar seltsame Gegenstände in seinem Netz vorfand: Zuerst einen toten Esel, dann einen Topf gefüllt mit Fäkalien, und beim dritten Mal befanden sich Scherben, Steine und Knochen im Fischernetz.<sup>118</sup>

#### Fallbeispiel 4

*Ein Streifen Morgenröte war schon zu sehen, da versuchte der Fischer zum vierten und letzten Mal sein Glück. Er warf sein Netz ins Meer und nur mit größter Kraftanstrengung gelang es ihm, die Beute an Land zu ziehen. Zum Vorschein kam eine kunstvoll gearbeitete Flasche aus Kupfer, mit Blei verschlossen und darauf das Siegel König Salomons eingraviert. Dem Fischer überkam die Neugierde, er konnte es nicht lassen und zog sein Messer aus der Tasche und durchstach damit den bleiernen Siegel Salomons. Rauch stieg auf, immer mehr, immer höher, bis die Rauchsäule in die Wolken des Himmels reichte. Der Rauch verdichtete sich und nahm langsam die Konturen eines abscheulich hässlichen Riesen an – ein Mārid! Dieser sprach mit tiefer bebender Stimme: „Oh Salomon, Prophet Gottes, verzeihe, verzeihe! Nie mehr wieder werde ich mich Deinen Befehlen wi-*

116 Vgl. dazu Sure 27/40: „Derjenige, der Wissen aus der Schrift besaß, sagte: ‚Ich werde ihn dir in einem Augenblick bringen.‘ Als er ihn nun (auf wunderbare Weise plötzlich) bei sich stehen sah, sagte er: ‚Das ist (etwas) von der Huld meines Herrn, damit er mich auf die Probe stellt (und sieht), ob ich dankbar oder undankbar bin. Wenn einer (Gott) dankbar ist, ist er es zu seinem eigenen Vorteil. Und wenn einer (ihm) undankbar ist (tut das Gott keinen Abbruch). Mein Herr ist reich (oder: auf niemand angewiesen) und (in sich) vortrefflich (und hat weder Anerkennung noch Dank nötig).“ In diesem Vers ist zwar nicht wörtlich von einem Mārid die Rede, doch sieht Paret (1989b: 373f.) einen dienstbaren Geist Salomons angesprochen, der – im Gegensatz zu dem in Vers 39 genannten *‘Ifrīt* – „Wissen von der Schrift“, also zumindest eine Vorstellung vom wahren Offenbarungsglauben hat.

117 Dabei handelt es sich um die berühmte Erzählung *‘Alā’ ad-Dīn wa-l-misbāḥ as-saḥrī* [Aladin und die Wunderlampe] aus Tausendundeiner Nacht, die in Syrien „jeder kennt“ (wie es ein Interviewpartner sinngemäß ausdrückte). Vgl. dazu die Übersetzung von Weil (1965: 17ff.).

118 Im Gegensatz zu allen anderen in der vorliegenden Untersuchung zitierten Ğinn-Begegnungen, wurde diese Geschichte von meinen Interviewpartnern als nicht-authentisch klassifiziert (siehe dazu die weiteren Ausführungen).



dersetzen!“ Der Fischer zitterte vor Angst, die Worte des Mārids nicht ganz verstehend nahm er seinen ganzen Mut zusammen und fragte nach: „Oh Herr, falls Sie gestatten, was sagten sie über unseren Herrn Salomon, Gott hab ihn selig? Was ist ihnen widerfahren und wie sind sie in diese Flasche geraten?“ Der Mārid antwortete: „Ich habe eine gute Nachricht für Dich!“ Dem Fischer wurde ganz warm ums Herz – jetzt, so dachte er, war seine Stunde gekommen, möglicherweise wird er nun vom Mārid reich beschenkt. Doch der Mārid fuhr fort: „Ich möchte Dich davon benachrichtigen, dass Du sogleich sterben wirst!“ Der Fischer war entsetzt. Warum das? Der Mārid sprach: „Du hast einen Wunsch frei!“ Der Fischer, wieder etwas erleichtert, fragte: „Was soll ich mir von Dir wünschen?“ „Die Art wie Du sterben willst!“ Der verzweifelte Fischer schrie: „Was um alles in der Welt habe ich verbrochen? In Wahrheit hab ich Dich befreit! Ist das der Dank dafür?“ Der Mārid entgegnete: „Ich will Dir meine Geschichte erzählen: Ich bin einer von den widerspenstigen Geistern. Einst weigerte ich mich, den Befehlen Salomons zu gehorchen. Doch er wurde meiner habhaft und sperrte mich in diese Flasche, schloss sie mit Blei und befahl einem seiner Diener, mich in der Mitte des Meeres zu versenken. Ich legte ein Gelübde ab, denjenigen reich zu machen, der mich wieder aus der Flasche befreit. Zweihundert Jahre vergingen, doch niemand kam. Neuerlich legte ich ein Gelübde ab: Jener, der mich aus der Flasche befreit, dem würde ich alle Schätze der Erde zu seinem Eigentum machen. Doch wieder vergingen zweihundert Jahre und niemand kam. So legte ich das Gelübde ab, dass ich meinen Befreier zum Sultan mache, selbst sein Diener werde und ihm täglich drei Wünsche seiner Wahl erfülle. Und es vergingen abermals zweihundert Jahre und niemand kam. Dann wurde ich böse. Erst gestern legte ich ein neues Gelübde ab: Denjenigen, der kommt und mich befreit, den werde ich auf schrecklichste Art umbringen oder aber ihn selbst wählen lassen, wie er sterben will. Jetzt bist Du gekommen. Also sag mir, wie Du sterben willst!“ Der Fischer flehte um Gnade, doch der Mārid blieb hart: „Da nützt gar nichts, du wirst jetzt umgebracht!“ Nach längerem Hin und Her dachte sich der Fischer insgeheim: Mit einem Trick will ich diesen Wahnsinnigen überlisten. Und er erwiderte: „Beim Namen Gottes, ich frage Dich: Warst Du wirklich in dieser Flasche eingesperrt?“ Der Mārid entgegnete verwundert: „Ja, das sagte ich Dir doch!“ Der Fischer trocken und bestimmt: „Du bist ein Lügner! Du mit Deiner Körpergröße, wie willst Du in diese kleine Flasche hinein passen? Ein Ding der Unmöglichkeit. Eine Lüge!“ Der Mārid entgegnete: „Bei Gott, ich war in dieser Flasche eingesperrt! Willst Du es mir wirklich nicht glauben?“ „Nein, Du Lügner!“ Da sah sich der Mārid genötigt, den Wahrheitsbeweis anzutreten. Er verwandelte sich neuerlich in eine Rauchsäule, zog sich zusammen und kehrte langsam in die Flasche zurück. „Siehst Du wie ich in die Flasche hinein passe? Glaubst Du es mir jetzt endlich? Als er zur Gänze drinnen war, da nahm der Fischer das Stück Blei und versiegelte die Flasche damit neuerlich. Dann rief er: „Oh mein Mārid, wähle Du nun, wie ich Dich wieder ins Meer werfen soll!“ Als sich der Mārid wieder gefangen sah, befahl ihn

*große Panik. Jetzt war er es, der um Gnade winselte und schließlich meinte, dass er ja nur einen Scherz habe machen wollen. Der Fischer ließ sich nicht erweichen. In einem hohen Bogen schleuderte er das neuerlich versiegelte Kupfergefäß mit folgenden Worten zurück ins Meer: „Du Lügner, wahrlich, Du bist der ekelhafteste aller Ğinn!“ (Feldforschungsprotokoll, Damaskus, Oktober 2001)*

Zum Inhalt dieser Geschichte gibt es innerhalb der syrischen Lokalkultur unterschiedliche Varianten, wie beispielsweise jene, dass der Fischer schlussendlich habe Gnade walten lassen und daraufhin tatsächlich vom Mārid reichlich belohnt worden wäre. Doch die Wesenszüge und „Charaktereigenschaften“ des Mārid bleiben in allen diesen Erzählvarianten gleich: Der Mārid ist in seinem Handeln naiv und seine Aussagen haben etwas Schizophrenes: Wer ihn befreit, wird bestraft und der befohlene Tod wird vom Mārid als „gute Nachricht“ bezeichnet. In all den Überlieferungen stellt sich der Mārid stets in den Dienst von Mächtigeren, wobei er seinem Wesen nach ein Opportunist ist, der sich in seinen Handlungen daran orientiert, wer gerade Macht besitzt. Wenn sich der Wind dreht, so wird er sofort seinen eigenen Grundsätzen untreu. Sein frevelhafter Charakter kommt schließlich dadurch zum Ausdruck, dass er leichtfertig eine ganze Reihe von Gelübden ablegt und diese immer wieder bricht.<sup>119</sup>

Abschließend muss festgehalten werden, dass die hier wiedergegebene Überlieferung von verschiedensten Interviewpartnern erzählt wurde, um mir – als fragenden Ethnologen – die Wesenszüge des Mārid zu erklären. Allerdings scheint im heutigen Syrien Uneinigkeit darüber zu bestehen, ob diese (konkrete) Begegnung des Fischers mit dem Mārid „tatsächlich“ jemals stattgefunden hat. Viele meiner Gesprächspartner schienen an der Authentizität dieser Begebenheit zu zweifeln und bezeichneten sie als *ħurāfa* [Märchen, Legende]. So gesehen unterscheidet sich diese Ğinn-Begegnung von allen anderen in dieser Untersuchung zitierten Fallbeispielen.<sup>120</sup>

119 Beim Ablegen eines Gelübdes im nahöstlich-volksreligiösen Sinn [nīd̄r (neuhocharabisch: *nadr*), pl.: nuḏūr] wird ein individueller Vertrag geschlossen, der unter keinen Umständen abgeändert werden darf. Insbesondere die Gegenleistung für die Hilfe bzw. das Opfer muss erstens klar definiert sein und zweitens genau so erfolgen, wie es einst versprochen wurde. Eine ausführliche Darstellung zum Ablegen von Gelübden aus sozialanthropologischer Perspektive findet sich in Fartacek (2003: 177–186).

120 Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 1.4, 3.2, 3.3 und 4.1, wo ausführlich auf Authentizität und Wahrheit in den oral tradierten Ğinn-Begegnungen eingegangen wird.

## 2.3.1.5 Sie wollen dich irreführen: Der Ğül und die Ğüla

Es besteht keine einheitliche Auffassung darüber, welchen Geschlechts dieser Ğinn ist. Der männliche Ğül bzw. die weibliche Ğüla<sup>121</sup> erscheinen in der Regel als ein grauenhaftes Raubtier, das in einsamen Gegenden haust, vor allem in den Bergen, aber auch in den Weiten der Wüste – jedenfalls immer weit weg von jeglicher Zivilisation. In den oral tradierten Geschichten werden er oder sie als eine Art Monster charakterisiert, das vorzugsweise Menschen frisst. Wie der Ifrit können sich Ğül und Ğüla verwandeln und sie versuchen, vor allem Reisende von ihrem Weg abzubringen, sie in die Einsamkeit zu locken und dann auf gemeine Art zu überfallen und aufzufressen.<sup>122</sup>

Auf die diesem Ğinn zugeschriebenen Eigenschaften verweist auch die Wortwurzel, welche der Bezeichnung *ğül(a)* zugrunde liegt:<sup>123</sup> (1) Annehmen verschiedener Gestalten und (2) hinterlistiges Überfallen und Morden.

In manchen Gegenden werden der Ğül oder die Ğüla analog dem Mārid eher als Fabelwesen gesehen. Als Ğinn-Art und konkrete Bedrohung für den Menschen ist dieser Dämon in erster Linie in al-Ĝazīra und der östlichen aš-Šāmīya gefürchtet.

So sind beispielsweise in der Gegend des Euphrat-Tales haarsträubende Geschichten im Umlauf, die von der (weiblichen) Ğüla erzählen. Vor allem die Abenddämmerung gilt als eine besonders gefährliche Zeit. Denn während sie tagsüber an ihren einsamen Plätzen verweilt und dort weitgehend ungefährlich ist, wagt sie sich in der Dämmerung ganz in die Nähe menschlicher Siedlungen mit dem Ziel, die Menschen wegzulocken und dann in ihre unbarmherzige Gewalt zu bringen. Ein etwa 20-jähriger Mann aus der Nähe von Dayr az-Zōr erzählte:

## Fallbeispiel 5

*In der Nähe unseres Hauses befindet sich ein verfallenes, leer stehendes Haus. Dieses Haus ist ein bayt maskūn, ein „von ihnen“ bewohntes Haus. Jedes Jahr im Sommer, da kommen sie ganz in unsere Nähe. Sobald es dämmerig wird, verschanzen sie sich in dem verfallenen Gehöft und beginnen mit voller Wucht Steine zu uns herüber zu schleudern. Sie nehmen Steine und Schutt „ihres“ verfallenen Hauses und zielen damit auf unser Haus – und das alles mit dem einem Zweck: Sie wollen uns auf diese Weise in die dunkle Nacht hinaus-*

121 Die hocharabischen Pluralformen *ğilān* oder *agwāl* werden in den oral tradierten Begebenheiten kaum verwendet, auch wenn von mehreren Ğül die Rede ist.

122 Damit ergibt sich eine Parallele zu den Hyänen [ḍabʿ, pl.: ḍibāʿ], denen generell ein ebenso heimtückisches Verhalten nachgesagt wird; darauf wird in Kapitel 2.5.3.3 noch näher eingegangen.

123 Vgl. dazu Hentschel (1997: 36), der die beiden Bedeutungen für diese Wortwurzel anführt und näher expliziert.

*locken. Wir aber bleiben die ganze Nacht über in unserem Haus, denn wenn wir nächstens hinausgehen würden, wäre das unser Ende. Am nächsten Tag tragen wir dann jedes Mal die Steine zurück zu ihrem Haus und bringen wieder alles in Ordnung. Um sie zu besänftigen, bereitet meine Mutter ihnen immer etwas zu essen. Das stellen wir untertags vor ihr Haus – Gott sei Dank nehmen sie das Essen an – am nächsten Morgen ist jedes Mal alles aufgegessen. Und am Abend des nächsten Tages beginnt das ganze Schauspiel wieder von Neuem. Sie schleudern die Steine, die wir am Tag mit Mühe zurückgelegt hatten, abermals auf unser Haus, um uns hinauszulocken. Doch wir fallen auf diesen Trick nicht hinein, niemals würden wir in solchen Situationen unser Haus verlassen. Diese Vorgänge dauern jedes Jahr einige Tage lang. Doch wir haben gelernt, damit umzugehen und haben Gott sei Dank den Rest des Jahres unsere Ruhe.* (Feldforschungsprotokoll, Dayr az-Zör, Mai 2001)

### 2.3.1.6 Abartig, bestialisch und grausam: Die Saʿlawīya

Die Saʿlawīya [pl.: Saʿlawīyāt], manchmal auch als Saʿluwwa bezeichnet, ist in Palästina, dem Libanon sowie in Süd-, Mittel-, und Nordsyrien weitgehend unbekannt; demgegenüber verkörpert sie, wie der Ğül (bzw. die Ğūla), im Osten entlang der Grenze zum Irak eine äußerst gefährliche und gefürchtete Gattung der Ğinn.<sup>124</sup>

In der Regel wird sie als weibliche Dämonin aufgefasst, wenngleich in den Erzählungen der Leute immer wieder auch von „Saʿlawīya-Männern“ die Rede ist und stets betont wird, dass eine Saʿlawīya grundsätzlich auch männlich sein kann. Allgemein wird berichtet, dass die Saʿlawīya sowohl die Gestalt von Menschen als auch die von Tieren oder Pflanzen annehmen kann. Sie fürchtet Feuer und Eisen und meidet beides. Feuer und Eisen dienen daher auch als Schutz vor der Saʿlawīya.<sup>125</sup>

Vor allem wieder im beduinisch geprägten Euphrat-Tal, insbesondere zwischen Dayr az-Zör und Albū Kemāl [vulg. Abū Kemāl], wo man im Vergleich zu anderen Regionen Syriens eine sehr stratifizierte Gesellschaft vorfindet, sind unzählige Geschichten im Umlauf und es scheint, dass fast jeder Mensch von seinen Erlebnissen

<sup>124</sup> Äußerst populär ist diese Dämonenart auch im Südirak sowie unter der Arabisch sprechenden Bevölkerung in Khuzestan (Südwestiran). Dort wird sie als *Saʿluwwa* bezeichnet (eigene Datenerhebung, November 2008). In der Fachliteratur wird für Nordafrika und Südarabien eine Ğinn-Art namens *Siʿlā* (aus der gleichen Wortwurzel) mehrfach beschrieben; vgl. Dostal (1993: 76, 173), Hentschel (1997: 36) sowie Wieland (1994: 43f).

<sup>125</sup> Vgl. dazu die Beschreibung von Musil (1908: 319f.): „*As-Saʿlawīje hat lange Vorder- und Hinterfüße und eine mächtige Mähne von aschgrauer Farbe, arab. Ibrem ganzen Aussehen nach erinnert sie an den Windhund, awṣāfha kasulka. Sie zeigt sich bei Tage wie in der Nacht. Die Tijāba el-Barāra erzählen, dass sie sehr gerne auf ein Kamel springt und dann im größten Galopp davonjagt. Wenn man das Tier nicht verlieren will, muß man nach ihr schießen.*“. Vgl. dazu auch Zbinden (1953: 46), der die Saʿlawīya auch als Mischwesen (halb Jungfrau, halb Esel) charakterisiert.

mit der Sa'lawīya berichten kann. Ich möchte im Folgenden eine exemplarische Begebenheit herausgreifen, die mir von einem jungen Mann aus al-Mayādin erzählt wurde:

#### Fallbeispiel 6

*Ich war etwa 14 Jahre alt und ging noch zur Schule. Plötzlich sah ich mich in meinem Leben mit ziemlich großen Schwierigkeiten konfrontiert. In unserer Familie gab es Streit und außerdem – sehr zum Missfallen meiner Eltern – wollte ich die Schule bleiben lassen. Um die Hausaufgaben zu erledigen, begab ich mich mit meinen Schulsachen immer öfter auf den Friedhof. Ja, der Friedhof schien mir der einzige Platz zu sein, an dem ich mich wohl fühlte und es war der einzige Platz, an dem ich in Ruhe lernen konnte. Mein physischer und psychischer Zustand verschlechterte sich zusehends, von Schlaflosigkeit gezeichnet verbrachte ich immer mehr Zeit in Zurückgezogenheit an den Gräbern.*

*Eines Tages passierte es: Ich war wieder mit meinen Schulsachen am Friedhof, große Müdigkeit überkam mich und schließlich schlief ich dort ein. Ich muss sehr tief und sehr lange geschlafen haben, denn als ich erwachte, da war am Horizont schon ein wenig von der Morgenröte sichtbar. Ich spürte etwas an meiner Brust, blickte auf, und vor mir stand eine junge Sa'lawīya-Frau. Sie war fürchterlich hässlich, hatte ein verwahrlostes Aussehen und langes zerzaustes Haar. Von ihrer Statur her war sie eher kleinwüchsig, doch hatte sie Muskeln wie ein Mann.*

*Und was dann geschah, zeigte ihre Unbarmherzigkeit. Sie nahm mich in ihre Gewalt und ich wurde zu ihrem Sklaven. Sie befahl mir die unmöglichsten Dinge zu tun: Ihrem Willen entsprechend sollte ich ab sofort nichts mehr lernen und mich den Anweisungen der Eltern widersetzen. Sie verbot mir, in die Schule zu gehen und Prüfungen abzulegen. Stattdessen befahl sie mir, fortwährend auf den Friedhof zu kommen. Sie begann mich Tag und Nacht zu verfolgen, und sie nahm mich immer mehr in ihre Gewalt. Sie befahl mir die unmöglichsten Dinge, die kein Mensch tut, und ich musste sie tun. Selbst wenn ich auf die Toilette ging, verfolgte sie mich manchmal. Da kam sie dann mit ihrer großen kalten Hand und band meinen Penis ab. Wirklich – ich musste dringend urinieren, hockte mich auf das Klo und ich brachte dann plötzlich keinen einzigen Tropfen Urin heraus! Sie verfolgte mich schließlich auf Schritt und Tritt, doch das Eigenartige an der Sache war, dass nur ich sie sehen konnte. Dennoch – meine Eltern bemerkten, dass mit mir etwas nicht stimmen kann. Sie beschlossen, mit mir einen Scheich aufzusuchen. Das wiederum versuchte die Sa'lawīya-Frau zu verhindern und sagte: „Nein, geh' nicht!“ Meine Eltern versuchten mit allen Mitteln mich dazu zu bewegen, doch auf Befehl der Sa'lawīya wehrte ich mich mit Händen und Füßen. Drei erwachsene starke Männer versuchten mich zu bändigen und zum Scheich zu zerren, doch ich schlug so wild um mich, dass sie kapitulierten. Schließlich fesselte man mich mit einem dicken langen Strick und schnürte mich zu einem Paket*

*zusammen. Erst dann konnten sie mich zum Scheich tragen. Die Behandlung war nicht ganz einfach, doch die Sa'lawīya löste sich schließlich in Rauch auf und verschwand. Ich und meine Familie konnten wieder ein normales Leben führen.* (Feldforschungsprotokoll, al-Mayādīn, April 2002)

Für die Bewohner des Euphrat-Tales handelt es sich hier um eine sehr typische Begegnung mit der Sa'lawīya: Sie ist am Friedhof heimisch und begegnet dem Menschen gerne in der Dämmerung. Dass sie ihr Opfer ausgerechnet auf dem Klosett quält, scheint ebenfalls kein Zufall zu sein, denn Bäder und Toiletten sind Plätze, an denen die Dämonen ihr Unwesen treiben. Sie lieben Schmutz, Kot und Urin. Zudem befand sich der Bub in einer pubertären Lebenskrise: *Gerade wenn jemand schwach ist, dann nützen die Sa'lawīyāt das schamlos aus und stoßen den Menschen endgültig ins Verderben* – so die Erklärung meiner Interviewpartner. Schließlich ist es (neben 'Ifrit und Ğül/a) vor allem für diese Dämonenart typisch, dass sie Menschen in ihre Abhängigkeit bringen kann, und dass die durch sie Besessenen sich außerhalb der Normen der Gemeinschaft stellen.

### 2.3.1.7 Wächter über kulturelle Schätze aus dem Altertum: Der Raṣad

Es heißt, dass der Raṣad grundsätzlich überall dort anzutreffen ist, wo wertvolle Schätze vergraben sind: In alten Ruinen, bei Gräbern, an den archäologischen Ausgrabungsstätten wie z. B. den sogenannten Tells [tall, pl.: tulūl]. Seine Funktion wäre es, diese alten Schätze zu bewachen, potentiellen Verbrechern aufzulauern und diese gnadenlos zur Rechenschaft zu ziehen.<sup>126</sup> Diese Eigenschaft kommt auch in der Wortwurzel *r-ṣ-d* zum Ausdruck.<sup>127</sup> In welcher Gestalt sich der Raṣad dem Menschen zeigt, ist eher unklar. Manchmal wird er als *rūḥ* [Geist, Seele] und damit als unsichtbar geschildert. Oft hört man auch, dass er als Gecko, Schlange oder Affe in Erscheinung getreten wäre.

Als Ğinn relevant ist der Raṣad also überall dort, wo (archäologische) Schätze vermutet werden und Grabräubertum verbreitet ist. Normalerweise meidet man diese

<sup>126</sup> Vgl. dazu Musil (1908: 325) in seinem Kapitel über irdische Geister: „In *w. Mūsa* wohnen viele Geister, denn die Christen haben dort viele Schätze hinterlassen, die von den Ğinn bewacht werden, *marṣūd*.“

<sup>127</sup> Vom Raṣad bewachte Stätten werden als *marṣūd* bezeichnet. Manchmal begegnet man in Syrien der Auffassung, dass der Raṣad gar keine eigene Dämonenart sei, sondern – im Sinne von *raṣd* bzw. *rāṣid* – lediglich einen Ğinn bezeichne, der auf einen Schatz aufpasse. Der Begriff würde sich demnach ausschließlich auf den Zustand [hāla] des Aufpassens und Auflauerns beziehen. Daher wurde in der graphischen Darstellung zur lokalkulturellen Klassifikation über Erscheinungsformen und Arten der Ğinn (Diagramm 3, Kapitel 2.3.o) der Raṣad an den Rand gesetzt.



Stätten, vor allem in der Dämmerung und in mondlosen Nächten. Zu solchen Zeiten diese aufzusuchen, gleicht einer Mutprobe und ist Abenteurern vorbehalten.<sup>128</sup> Ğinn-Experten ist es angeblich möglich, mit dem Raṣad in Kommunikation zu treten. Sie können mit ihm Abmachungen treffen, so dass er ihnen – in Umkehrung seiner Funktion als Wächter – dabei behilflich ist, einen Schatz zu finden. Allerdings, und darin scheint Einigkeit zu bestehen, ist das ein extrem gefährliches Unternehmen. Darüber hinaus werden aus Respekt und Ehrfurcht vor dem Jenseitigen noch grundsätzliche Bedenken zu diesen Praktiken geäußert: *„Daʿ al-ḥalq li-l-ḥāliq!“* [wörtlich: Lass' die Geschöpfe dem Schöpfer], lautet ein in diesem Zusammenhang vielzitiertes Sprichwort.

Folgende Begebenheit soll sich vor mittlerweile 15 Jahren im Qalamūn-Gebirge zugetragen haben:

#### Fallbeispiel 7

*In einem Dorf lebte ein Scheich, ein sogenannter Muḥāwī<sup>29</sup>, von dem man wusste, dass er durch jahrelange Ğinn-Beschwörungen in der Lage war, mit dem Raṣad in Kontakt zu treten. Mit der Absicht, an einen großen Schatz heranzukommen, befragte er den Raṣad, ob ein solcher nicht im Dorf oder in der näheren Umgebung vergraben sei. Der Raṣad führte ihn zu einem solchen Platz am Rande des Dorfes. Nun stellte sich das Problem der „unauffälligen“ Bergung des Schatzes. Zwei „Geschäftspartner“ waren schnell gefunden. Einer von ihnen war so finanzkräftig, dass er das Grundstück kaufen konnte. Sie begannen dort ein Haus zu bauen. Niemandem fiel auf, dass dabei weit- aus mehr Schotter mit den Scheibtruhen herausgeführt wurden, als für den Aushub des Kellers nötig gewesen wäre. Es dauerte nicht lange, und sie stießen tatsächlich auf ein Grab mit kostbaren Beigaben. Ihre Freude war sehr groß und sie hoben den Schatz. Bei ihrem Bemühen, diesen nun in bare Münze umzusetzen, gerieten sie in Streit. Unter mysteriösen Umständen wurden sie verraten und als Grabräuber aufgedeckt. Seitdem*

128 Vor allem unter jungen Männern sind derlei Mutproben ein beliebter „Sport“, manchmal in Verbindung mit Wetten. Im Zuge meiner Feldforschungen konnte ich des Öfteren folgende Situation miterleben: Eine Männerrunde sitzt spätabends beisammen und einer sagt: *„Wer sich jetzt zu dieser Stunde auf den Tell Fulān gehen traut, dem gebe ich 500,- Lira. Nimm mein Feuerzeug als Beweisstück und hinterlasse es am Tell, damit wir morgen in der Früh nachsehen können, ob Du tatsächlich oben gewesen bist!“* Die konkreten Wettbedingungen werden oft lange diskutiert, immer wieder meldet sich ein Freiwilliger, der aber dann doch wieder absagt. Manchmal kommt es aber tatsächlich vor, dass einer seinen „Mannesmut“ unter Beweis stellt und sich auf den Weg macht – und in weiterer Folge Abend für Abend von seinem Abenteuer berichtet.

129 So werden in Syrien Menschen bezeichnet, die einen besonderen Zugang zu den Ğinn besitzen. Die Wortwurzel weist darauf hin, dass der betreffende Mensch im übertragenen Sinn einen „Ğinn-Bruder“ hat.

*schmachten alle drei im Gefängnis.* (Feldforschungsprotokoll, *Silsilat Ğibāl al-Qalamūn*, September 2000)<sup>130</sup>

Ähnlich dem Mārid gilt auch der Raṣad nicht unbedingt als „böses“ Wesen. Er ist zwar einerseits unnachichtig im Bewachen, andererseits jedoch – im positiven Sinne – Bewahrer und Beschützer kulturellen Erbes. Darüber hinaus stellt er sich unter besonderen Voraussetzungen in den Dienst von Menschen, indem er ihnen hilft, zu Raum und Zeit der Vorfahren Zugang zu bekommen. Eine Bedingung dafür ist die Fähigkeit, mit Ğinn in Kontakt zu treten. Inwieweit für seine tatsächliche Hilfe jedoch lautere Motive Voraussetzung sind, ist nicht ganz klar.

### 2.3.2 Über den Umgang mit personalisierten Dämonen

#### 2.3.2.1 Tabuisierung: Nenne sie nicht beim Namen!

„*Izā ḥakēt ‘anhun – byiġū [wenn Du über sie sprichst, kommen sie]!*“ Hinter diesem Leitsatz steckt die grundsätzliche Auffassung, wirklich gefährliche Dinge besser nicht direkt anzusprechen.<sup>131</sup>

Dies gilt auch für die Ğinn:<sup>132</sup> Aus Angst, man könnte sie auf diese Weise anlocken oder ihren Ärger auf sich ziehen, wird es in der Regel tunlichst vermieden, die Dämonen beim Namen zu nennen. Sie werden umschrieben mit *al-maḥlūqāt taḥt al-’ard* [die Geschöpfe unter der Erde], *maḥlūqāt al-’ālam as-suflā* [die Geschöpfe der Unterwelt] oder *al-maḥlūqāt min an-nār* [die Geschöpfe aus dem Feuer]. Manchmal wird im syrisch-palästinensischen Dialekt überhaupt nur von hinnen [wörtlich: sie] oder von *hadōn* [wörtlich: diese] gesprochen und gegebenenfalls noch eine ritualisierte Redewendung angefügt, die zum Schutz vor dem Wirken dieser Geister dient, wie beispielsweise: *Hadōn –, al-bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm* [diese –, die im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes].<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2002: 476).

<sup>131</sup> So wird im heutigen Syrien beispielsweise auch die Krankheit Krebs [as-saraṭān] umschrieben mit: Er hat „diese“ Krankheit: *‘indub ḥadāk al-maraḍ!* Wie meine Interviewpartner zum Ausdruck brachten, möchte man diese Krankheit fern halten, deshalb nehme man sie besser nicht wörtlich in den Mund.

<sup>132</sup> Ab nun wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff Ğinn wieder als Überbegriff verwendet, der die „Unterarten“ *Ifrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Sa’lawīya* und *Raṣad* (vgl. Kapitel 2.3.1) inkludiert.

<sup>133</sup> Zur Aussprache: Nach dem Sprechen des Wortes *hadōn* wird für ein bis zwei Sekunden inne gehalten. Es folgt der Artikel *al-* und dann die vielzitierte Redewendung *bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm*.



## 2.3.2.2 Sprechen ritualisierter Redewendungen

Dieses Sprechen bestimmter Redewendungen wird als besonders wichtig erachtet und hat unbedingt dann zu erfolgen, wenn man sich Orten nähert, wo gemeinhin Ğinn vermutet werden. Wie schon die Fallbeispiele 1–7 verdeutlichen, sind Fels-spalten, Höhlen und Erdlöcher oder auch alte Gräber, Ruinenstätten und verlassene Häuser typische Ğinn-Orte. Darüber hinaus halten sie sich gerne unter Türschwellen auf oder lauern unter Brücken. Man sagt auch, dass sie vor allem an unreinen Orten anzutreffen sind, wie beispielsweise an Müllhalden, Toiletteanlagen und schmutzigen Abflüssen. Schließlich lieben die Ğinn auch die Einsamkeit der Wüste und der entlegenen Berglandschaften. Solche – von Ğinn bewohnte – Orte werden in Syrien als *maskūn* [wörtlich: *bewohnt*] bezeichnet. Aus sozialanthropologischer Perspektive fällt dabei auf, dass diese räumlichen Zonen stets Übergangsbereiche bilden. So kann etwa die Türschwelle als räumliche Grenzzone zwischen öffentlichem Raum oder privatem Bereich interpretiert werden. Auch in zeitlicher Hinsicht begegnen die Ğinn dem Menschen vorzugsweise in Übergangsmomenten (beispielsweise zur Zeit der Abenddämmerung, am Übergang zwischen Tag und Nacht).<sup>134</sup>

Wie zahlreiche Statements meiner Interviewpartner belegen, wäre man beim Betreten solcher Zonen den Ğinn vollkommen hilflos ausgeliefert, würde es nicht eben diese ritualisierten Redewendungen geben, mit Hilfe derer die Ğinn gewarnt und gebannt werden. Um einen Ğinn nicht versehentlich zu stören hat man vor Betreten dieser Stätten klar und deutlich die folgenden Worte zu sprechen:

*Dastūr, dastūr –, yā 'abl ha-l-'arḍ*  
[sinngemäß: Gestatten, ihr Bewohner dieser Erde]

oder:

*Dastūr, dastūr –, yā asyād al-makān*  
[sinngemäß: Gestatten, ihr Herren des Platzes]<sup>135</sup>

Manchmal wird auch die – als islamisch besonders korrekt angesehene – Redewendung *a'ūdū bi-llāh min aš-šayṭān ar-raġīm* [ich nehme Zuflucht bei Gott vor dem gsteinigten Teufel]<sup>136</sup> verwendet. Darüber hinaus könne man die Dämonen auf ma-

<sup>134</sup> Diese Räume und Zeiten werden in Kapitel 3,1 unter strukturalen Gesichtspunkten ausführlich und systematisch analysiert.

<sup>135</sup> Diese Redewendungen werden nicht in einem Zug durch gesprochen: Nach *dastūr, dastūr* hat man kurz inne zu halten, bevor mit dem zweiten Teil (*yā 'abl ha-l-'arḍ* bzw. *yā asyād al-makān*) fortgefahren wird.

<sup>136</sup> Diese ritualisierte Redewendung geht zurück auf die vorletzte Sure des Korans, die Sure 113, genannt „das Frühlicht“. Diese Koransure ist in der islamischen Welt nicht zuletzt deshalb von größter Popu-

gische Weise durch das Sprechen der Worte *lā ilāha illā llāh* [es gibt keinen Gott außer Gott]<sup>137</sup> und *bi-smi-llāh* [im Namen Gottes] bannen.

Der Grund für das oft furchtbare Zuschlagen der Ğinn ist nach Ansicht meiner Interviewpartner in sehr vielen Fällen dadurch bedingt, dass Menschen aus Unachtsamkeit auf das Sprechen dieser ritualisierten Redewendungen vergessen.<sup>138</sup>

### 2.3.2.3 Räuchern und andere Präventivmaßnahmen

Neben dem Grundsatz, Wörter wie *Ifrit*, *Qarīna*, *Māriid*, *Ġūl*, *Sa'lawīya* oder *Rašad* am besten zu vermeiden und in entsprechenden Situationen bestimmte Redewendungen zu verwenden, gibt es eine ganze Reihe weiterer präventiver Maßnahmen, die zum Ziel haben, den Menschen vor dem Wirken gefährlicher Dämonen zu schützen: Darunter fällt das weitverbreitete Tragen von Amuletten [*ḥiğāb*, pl.: *ḥiğābāt*],<sup>139</sup> oder das Anbringen von Hufeisen [*sunbuk*, pl.: *sanābik*] über der Eingangstür. Auch Abwehrhände schützen vor dämonischen Einflüssen, generell wird auch der Zahl Fünf im Zusammenhang mit dem Wirken der Ğinn eine besondere Schutzfunktion zugeschrieben.<sup>140</sup>

Besonders häufig praktiziert wird das Ritual des Räucherns [*tabḥīr*].<sup>141</sup> Geräuchert wird zu den verschiedensten Anlässen, wobei nach Auskunft meiner Interviewpart-

---

larität, da ihr (neben einer ganzen Reihe anderer Verse und Redewendungen aus dem Koran) eine besondere magische Wirkung nachgesagt wird. Außerdem ist es die einzige Stelle im Koran, die auf die Wirkung des Bösen Blicks verweist. Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 2.4.1.1.

<sup>137</sup> Die Worte *lā ilāha illā llāh* bezeichnen den ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses [*aš-šahāda*].

<sup>138</sup> Siehe dazu Fallbeispiel 20. Ähnliche Fallbeispiele werden auch in den Arbeiten von Abela (1884: 83) und Einszler (1887: 161f.) wiedergegeben.

<sup>139</sup> Die im Zusammenhang mit den Ğinn verwendeten Amulette sind äußerst vielfältig. Zum Einsatz kommen: Schriftamulette, Zahlenamulette, Pentagramme, Heptagramme und magische Quadrate, Lochscheibenamulette, Pflanzen- und Tieramulette (insbesondere Skorpione, Schlangen, Fische und Kaurimuscheln), Hörner, Augenamulette, blaue Perlen, Halbedelsteine und Alaun. Amulette können grundsätzlich sowohl eine präventive Wirkung haben (Schutz vor Ğinn), als auch zur Therapie eingesetzt werden (Vertreibung der Ğinn). Auf das Amulettwesen wird in der vorliegenden Arbeit nicht weiter eingegangen, ich möchte in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von Abela (1884), Canaan (1914), Kriss / Kriss-Heinrich (1962) und Mershen (1982) verweisen.

<sup>140</sup> Siehe dazu die Ausführungen von Kriss / Kriss-Heinrich (1962: 2ff.) zur „Hand der Fāṭima“ bzw. „Hand der Maria“: „Die fünf Fingerspitzen richten sich hier gewissermaßen wie Pfeilspitzen gegen den Angreifer oder die Bedrohung. [...] In diesem Zusammenhang wären außer der Hand der Fāṭima vor allem die in Farbe oder Blut abgeklopferten Hände zu nennen, wie wir sie wiederholt an den Türen oder im Inneren von Wallfahrtskapellen fanden [...]“. Zu den blutigen Handabdrücken vgl. Fartacek (2003: Abb. 21, Abb. 61; 2008a: 41-43).

<sup>141</sup> Zum Räuchern allgemein siehe Frembgen (1995: 181-185).

ner nicht nur der Mensch selbst, sondern auch die Räume des Hauses, insbesondere die Ecken und Türschwellen, zu berücksichtigen sind. In Bezug auf das Wirken der Ğinn wird einerseits präventiv geräuchert, um die Ğinn von einer bestimmten Person oder von einem bestimmten Platz fernzuhalten, andererseits auch dann, wenn der Schadensfall bereits eingetreten ist und jemand beispielsweise von einem Ğinn besessen ist. Wird ein Mensch beräuchert, so hat dieser ein Gefäß mit brennendem Weihrauch insgesamt dreimal rituell zu überschreiten: Von der linken auf die rechte Seite, dann wieder zurück auf die linke Seite, und schließlich wieder nach vor auf die rechte Seite. Zum Räuchern verwendet werden in der Regel bestimmte Sorten von Weihrauch [bahūr], die manchmal sehr teuer sein können.<sup>142</sup> Darüber hinaus werden in den Gewürzmärkten (meist versteckt) auch spezielle Räuchermischungen angeboten, die gegen jeweils unterschiedliche, durch Ğinn verursachte, Probleme wirken sollen.<sup>143</sup>

Wenn man sich in Syrien allgemein erkundigt, was denn nun „der beste Schutz“ gegen das Unheil durch Dämonen sei, so denken die meisten Gesprächspartner nicht gleich an das Räuchern oder an das Anbringen von Amuletten. Größtenteils bekommt man zur Antwort, dass die regelmäßige<sup>144</sup> Einhaltung religiöser Vorschriften und islamischer Grundsätze der beste Schutz vor Dämonenunheil sei. Insbesondere die Erlangung der göttlichen Segenskraft, der sogenannten Baraka, würde vor dem Wirken der Ğinn schützen. Baraka ist eine Art Gegenkraft göttlichen Ursprungs. Sie dient der Abwehr böser Dämonen und wirkt gegen Unfruchtbarkeit.<sup>145</sup> Darüber hinaus steigert sie das Glück der Menschen und verbessert ihre Lebenssituation. Sie ist hilfreich in Bezug auf Reue und Vergebung und unterstützt bei der Lösung wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und persönlicher Probleme. Sie hilft gegen religiösen Zweifel und Selbstzweifel und im Falle der Unentschlossenheit eines Menschen hilft sie ihm, seine Entscheidungen richtig zu treffen.

142 Meinen Erhebungen zufolge werden umgerechnet bis zu 80,- Euro (!) für ein Gramm Weihrauch bezahlt. Manche Weihrauchsorten würden sich besonders für Liebeszauber eignen, andere Sorten wiederum würden wie Viagra wirken. Doch es gibt auch Sorten, die speziell für Schadenszauber gedacht sind. Von einem Experten bekam ich einmal ein kleines Stück Weihrauch in schwarzer Farbe geschenkt, versehen mit einer deutlichen Warnung: Diesen Weihrauch sollte ich keinesfalls verwenden, denn er sei sehr gefährlich und rufe generell das Böse hervor. In Umkehrung zur generellen Wirkung des Weihrauchs, würden mit diesem Weihrauch die gefährlichen Ğinn magisch angezogen.

143 Beispielsweise spezielle Räuchermischungen gegen Menstruationsprobleme, Erektionsprobleme, Unfruchtbarkeit sowie Räuchermischungen gegen den Bösen Blick (ḥasad; siehe Kapitel 2.4.1) und Schadenszauber (sihr; vgl. Kapitel 2.4.3).

144 Häufig begegnet man der Ansicht, dass das *unregelmäßige* Beten gefährlicher sei als gar nie zu beten, denn die Ğinn lieben Unordnung und Chaos bzw. werden sie durch Unregelmäßigkeit ins Leben gerufen (siehe dazu Kapitel 3.1).

145 Zum Zusammenhang von Baraka und Fruchtbarkeit siehe Gingrich (1995: 208).

Es gibt verschiedene Methoden, wie man der Baraka teilhaft werden kann. Im volksreligiösen Kontext Syriens gilt das Aufsuchen lokaler Heiligtümer als Garantie für die Übertragung der Baraka auf den Menschen.<sup>146</sup> So gesehen kann auch das lokale Pilgerwesen als eine wichtige Präventivmaßnahme interpretiert werden, die dem Schutz vor dem Wirken der Ğinn dient.

#### 2.3.2.4 Den Ğinn ein Essen zubereiten

Sind die Ğinn erst einmal in Erscheinung getreten, so gilt es, sie auch vertreiben zu können. Zu dieser Möglichkeit möchte ich eine Begebenheit wiedergeben,<sup>147</sup> die mir von einer Familie erzählt wurde, die in ein seit längerer Zeit leer stehendes Haus in Damaskus übersiedelt war. Der Mann erzählte mir dazu folgendes:

##### Fallbeispiel 8

*Anfangs freuten wir uns sehr darüber. Dies währte jedoch nicht lange, denn bald passierten die seltsamsten Dinge. Jedes Mal, sobald es zu dämmern begann, hörten wir aus einer Kammer, die noch voll alten Gerümpels der Vorbesitzer war, ganz seltsame Geräusche. Unentwegt gab es Stromausfälle und die Kerzen, die wir anschließend entzündeten, erloschen ohne Windhauch ganz von selbst. Zuerst dachten wir uns nicht viel dabei, aber je länger diese Vorgänge andauerten, desto größer wurde unser Verdacht, dass wir in ein „bayt maskūn“ [ein von Ğinn bewohntes Haus] eingezogen waren. Bevor noch schlimmere Dinge passieren konnten, beschlossen wir, einen Scheich zu Rate zu ziehen. Dieser Scheich war bekannt dafür, dass er jahrelange Erfahrung im Umgang mit Ğinn besitzt. Er kam und fand bald heraus, wo sich der Ğinn aufhielt. Es war tatsächlich die von uns nicht bewohnte Kammer mit dem Gerümpel. Er gab uns die Anweisung, dem Ğinn ein köstliches Festmahl zuzubereiten und für die kommende Nacht Verwandte, Nachbarn und Freunde einzuladen. Am Abend war es dann soweit. Der Tisch in der Kammer war üppig gedeckt. Nachdem der Scheich den Raum begutachtet hatte, befahl er uns, diesen abzuschließen. Im Nebenraum versammelten sich die Gäste und die ganze Nacht hindurch wurde getrommelt und getanzt. Es graute schon der Morgen, als uns der Scheich befahl, die Kammer des Ğinn aufzuschließen. Und siehe da: Der Ğinn hatte alles aufgegessen! Lediglich die Hühnerknochen hatte er übrig gelassen. Das war das Zeichen dafür, dass der Ğinn sich auf*

<sup>146</sup> Baraka erlangt man bereits durch das Verweilen an solchen Pilgerstätten. Die Ausübung verschiedener Rituale, wie beispielsweise das Umrunden, Berühren und Küssen eines Grabes, das Wälzen von Rollsteinen oder das Rezitieren heiliger Schriften soll die Teilhaftwerdung von Baraka begünstigen. Siehe dazu Fartacek (2003: 168–173).

<sup>147</sup> Auf die hier zitierte Begebenheit wurde bereits in Fartacek (2002: 477f.) Bezug genommen.

*diesen Handel eingelassen hatte. Er verließ das Haus und bereitete uns von nun an keine Probleme mehr. Al-ḥamdu li-llah! (Feldforschungsprotokoll, Damaskus, August 2001)*

Alle von mir darauf angesprochenen Teilnehmer versicherten, dass es tatsächlich der Ğinn war, der die Mahlzeit verzehrt hatte, denn das Fenster der Kammer war vergittert und die Türe von niemandem geöffnet worden.<sup>148</sup>

Vergleichbare Fälle werden in Syrien des Öfteren erzählt. Hat man einen Ğinn im Haus oder wird ein Familienmitglied gar von einem Ifrit „besessen“ [rakabuh ifrīt] so wird meist die Auffassung vertreten, dass es besser sei, sich an einen Experten zu wenden, der im Umgang mit den Ğinn reichlich Erfahrung besitzt. Die konkreten Rituale, die der Ğinn-Beschwörung dienen, sind oft geheimes Wissen, welches in der Regel nicht verraten wird.<sup>149</sup>

### 2.3.2.5 Aufsuchen religiöser Experten

Als Beispiel für Heilungsmethoden von Besessenheit und Unfruchtbarkeit durch einen religiösen Experten möchte ich im Folgenden einen solchen Scheich selbst zu Wort kommen lassen. In seinem 1996 erschienenen Buch *„Wiḡāyat al-insān min al-ḡinn wa-aš-ṣaytān“* beschreibt Waḡīd ‘Abd as-Salām Bālī eine ganze Reihe von Fällen, in denen er „mit der Kraft des Koran“ unterschiedlichste Menschen von der Besessenheit heilte. Das Buch ist im arabischen Raum relativ bekannt, gleichzeitig jedoch nur schwer zu bekommen. Die folgenden beiden Beispiele stammen von Bālī (1996), sie wurden von mir aus dem Arabischen übersetzt.<sup>150</sup>

Im ersten von mir übersetzten Fallbeispiel berichtet Scheich Waḡīd ‘Abd as-Salām Bālī von der Heilung eines Mädchens, das aufgrund eines bösen Ğinn [ḡinnī šarīr] gelähmt war:

Ein 15-jähriges Mädchen wurde von seinen Eltern zu mir gebracht. Als sie eintraten, bemerkte ich am Gesichtsausdruck, dass sich das Mädchen sehr fürchtete. Es sah sich etwas verwirrt im Zimmer um und sagte schließlich:

<sup>148</sup> Wie Fallbeispiel 5 belegt, kommt die Zubereitung von Essen für die Ğinn gelegentlich auch als Präventivmaßnahme zum Einsatz.

<sup>149</sup> Dieses „geheime Expertenwissen“, das nur von wenigen „gewusst wird“, unterscheidet sich substantziell von den oral tradierten Begegnungen mit Ğinn, die in einem Kollektiv weitertradiert werden. Bei den beiden im Folgenden zitierten Ritualen handelt es sich also nicht um „historische Erzählungen“ im Sinne von Straub (1998).

<sup>150</sup> Dabei handelt es sich um eine freie Arbeitsübersetzung, die nicht allen philologischen Ansprüchen gerecht wird.

„*Ich habe Angst vor allen Männern, die einen langen Bart haben!*“ Ich entgegnete: „*Warum?*“ Das Mädchen: „*Weil ich schon bei zwanzig verschiedenen Scheichs war und sie haben mich jedes Mal fest und hart geschlagen, doch es hatte keinen Nutzen.*“ Als ich ihr erklärte, dass ich nicht durch Schlagen heile, sondern ausschließlich durch das Rezitieren des Korans, war sie sehr erleichtert. Ich fragte sie:

[Scheich:] „*Wie ist dein Name?*“

Das Mädchen antwortete: „*Abīr*“

[Scheich:] „*Was ist dein Problem, warum bist du krank?*“

[‘Abīr:] „*Wie du siehst, kann ich mich nicht bewegen. Ich habe Schmerzen und Schwellungen am Rücken!*“

[Scheich:] „*Bist du zu Ärzten gegangen?*“

[‘Abīr:] „*Ja, ich bin zu vielen Ärzten gegangen, doch es blieb ohne Erfolg*“

Sie erzählte mir noch, dass sie bereits vor dreieinhalb Jahren erkrankt sei und seither eine Lähmung hätte. Das war das ganze Gespräch, das ich im Vorfeld mit dem Mädchen führte. Ich begann den Koran zu rezitieren: Den ersten Vers der sūrat al-baqara<sup>151</sup>, den Thronvers – āyat al-kursī, sūrat al-falaq, sūrat al-iḥlās sowie Teile aus sūrat az-zumar. Während ich diese Koranstellen rezitierte begann sie zu zucken, es schüttelte sie am ganzen Körper:

„*Genug! Genug! Hör auf damit, den Koran zu rezitieren!*“

Ich fragte: „*Wer bist du in Wirklichkeit?*“

Die Antwort: „*Rif‘at.*“

So wusste ich sofort, dass in dem Körper des Mädchens ein böser Ğinnī war, dessen Name Rif‘at ist.

[Scheich:] „*Seit wann wohnst du in diesem Körper?*“

[Rif‘at:] „*Seit dreieinhalb Jahren!*“

[Scheich:] „*Warum lebst du in diesem menschlichen Körper?*“

[Rif‘at:] „*Weil ich sie liebe.*“

[Scheich:] „*Was heißt das – ist das deine Art zu lieben, wenn du sie in ihrem Körper schädigst?*“

[Rif‘at:] „*Ich wollte sie nicht schädigen, aber ich wollte verhindern, dass sie jemand anderer schnappt, weil sie ist ja krank und schwach.*“

151 Der erste Vers der zweiten Sure [sūrat al-baqara] besteht aus drei Buchstaben: *Alif-lām-mīm*. Solchen Buchstabenkombinationen, den sogenannten *ḥurūf al-muqatta‘a*, wird eine besondere magische Wirkung zugeschrieben. Paret (1989b: 13) bemerkt dazu: „*Aufgrund der Untersuchung von Hans Bauer ist anzunehmen, daß die genannten Buchstaben schon in frühester Zeit Bestandteil der betreffenden Suren waren, genauer gesagt, schon vor der Kodifizierung des Korans. Dagegen ist noch nicht einleuchtend und durchgehend geklärt, was sie im einzelnen bedeuten. – Die Buchstaben ‘lm, die am Anfang der Sure 2 stehen, finden sich auch noch vor den Suren 3, 29, 30, 31, 32.*“

[Scheich:] „Was hast du gemacht, dass sie krank wurde, d.h. Schwellungen bekam und sich nicht mehr bewegen kann?“

[Rif<sup>c</sup>at:] „Ich habe unter ihre Haut geblasen und ihre Muskeln gedehnt – so dass sie nicht mehr gehen konnte.“

[Scheich:] „Ist sie zu Ärzten gegangen?“

[Rif<sup>c</sup>at:] „Ja, aber ohne Nutzen; denn die Krankheit, die sie hat, ist keine biologische, sondern durch Berührung [mass]<sup>152</sup> zustande gekommen. Die Ärzte verabreichten ihr Injektionen und Medizin, doch das war zwecklos.“

[Scheich:] „Willst du nicht aus ihrem Körper hinausgehen – bi-ḥaqq Allāh?“

[Rif<sup>c</sup>at:] „Unter uns gesagt, eigentlich will ich es nicht.“

[Scheich:] „Geh! Geh hinaus! Bi-ḥaqq Allāh – geh nachdem du den Koran rezitiert hast!“

[Rif<sup>c</sup>at:] (mit ernster Stimme): „Okay – ich werde aus ihrem Körper gehen. Keine Angst, ich wollte sie nicht schädigen.“

Ich blies dem Mädchen ins Gesicht, rezitierte den Koran ohne Unterbrechung und forderte von Rif<sup>c</sup>at: „Sprich die Worte ‚as-salāmu ‘alaykum wa-raḥmatullāh wa-barakātuh‘ und versuche nicht noch einmal in diesen Körper einzudringen!“ Und wirklich – der Ğinn tat so – und er sagte vor allen Anwesenden: „As-salāmu ‘alaykum wa-raḥmatullāh wa-barakātuh!“ Noch im selben Augenblick zuckte das Mädchen zusammen. Ruckartig richtete sie sich auf und rief: „A<sup>c</sup>ūdu bi-llāh min aš-šayṭān ar-raġīm! Wo war ich, wo bin ich und warum seid ihr alle um mich herum versammelt?“ Und ich konnte ihr die freudige Mitteilung machen: „Al-ḥamdu li-llāh, der Ğinnī ist aus deinem Körper ausgetreten!“ Und dann habe ich ihr befohlen den Sessel zu verlassen, aufzustehen und selbst zu gehen. Sie aber lachte und danach weinte sie, und sie konnte einfach nicht glauben, was geschehen war. Nach einer Weile schaffte ich ihr abermals an, aufzustehen und zu gehen. Sie stand tatsächlich auf, hatte jedoch nicht den Mut zu gehen. So befahl ich ihr den Namen Gottes zu sprechen [bi-smi-llāh] und zu gehen. Und so tat sie es. Auf eigenen Beinen ging sie durch den Raum, die Freudentränen rollten über ihre Wangen und die Frauen ihrer Familie trillerten.

Im zweiten von mir übersetzten Fallbeispiel berichtet Scheich Waḥīd ‘Abd as-Salām Bāli von der Unfruchtbarkeit einer Frau, die von einem Ğinn namens Maksimūs verursacht wurde:

<sup>152</sup> Zum Begriff *mass* vgl. Wehr (1977: 808): *Berührung; Kontakt; Unglück; Anfall (einer Krankheit); Wahnsinn, Verrücktheit, Besessenheit.*



Eine Frau kam zu mir, ich fragte sie nach ihrem Problem. Sie sagte: *„Nichts, aber ich bin seit fünf Jahren unfruchtbar!“* Ich fragte: *„Bist Du zu einem Arzt gegangen?“* Sie entgegnete: *„Ich bin zu vielen gegangen, doch jedes mal blieb es ohne Nutzen!“* So forderte ich sie dazu auf, tief Luft zu holen und ab nun während des Aus- und Einatmens die Worte *bi-smi-llāh* zu sprechen. Knapp 10-minütiges Rezitieren dieser Worte waren vergangen, da fing sie an zu schreien: *„Nimm mich aus diesem brennenden Ort – ich habe hier große Angst. Lass mich sofort hinaus!“*

Ich ließ die Frau auf meinen speziellen Therapiestuhl niedersetzen und fragte:

[Scheich:] *„Wer bist du, bi-ḥaqq Allāh?“*

Die Antwort lautete: *„Mein Name ist Maksīmūs.“*

[Scheich:] *„Also – bist du ein Ğinnī?“*

[Maksīmūs:] *„Ja, ich bin ein Ğinnī!“*

[Scheich:] *„Von welcher Sorte bist du?“*

[Maksīmūs:] *„Was geht dich das an?“*

[Scheich:] *„Was hast du dieser kranken Frau angetan?“*

[Maksīmūs:] *„Ich habe ihr keine Krankheit zugefügt, niemals!“*

[Scheich:] *„Und die Unfruchtbarkeit der Frau, was ist das?“*

[Maksīmūs:] *„Nein, ich wollte wirklich nicht, dass sie unfruchtbar wird. Aber ich wohne in der Gebärmutter und ich fresse Sperma – das ist unser Essen – wie du weißt. Und ich habe niemals eine Krankheit verursacht!“*

[Scheich:] *„Siehst Du nicht, dass Du sie damit schädigst?“*

[Maksīmūs:] *„Nein, ich schädige sie nicht. Aber allein, ich liebe es an diesem Ort zu wohnen.“*

[Scheich:] *„Geh raus! In Gottes Namen!“*

[Maksīmūs:] *„Nun gut, ich werde hinausgehen. Aber den Koran möchte ich nicht hören!“*

[Scheich:] *„Gehe ohne jeden Widerstand, gehe wohin du willst!“*

Nach einer Weile kam die Frau wieder zu sich und ich sagte ihr die erlösende Botschaft: *„Al-ḥamdu li-llāh, der Ğinn ist draußen aus der Gebärmutter, ohne jeden Widerstand hat er deinen Körper verlassen! – Aber komm' nach einer Weile wieder zu mir, damit wir sicherstellen können, dass der Ğinn nicht wieder zurückgekehrt ist.“* Und tatsächlich: Nach drei Monaten kam die Frau wieder zu mir und sie war schwanger! Ihre Worte waren: *„Al-ḥamdu li-llāh!“*

Soweit die beiden Beispiele von Scheich Waḥīd ‘Abd as-Salām Bālī, die fast einen „psychotherapeutischen Charakter“ aufweisen. Auf spirituelle Heilverfahren, die von religiösen Experten ausgeführt werden, kann in der vorliegenden Arbeit nicht weiter



eingegangen werden. Ich möchte jedoch in diesem Zusammenhang auf die im Jahre 2006 erschienene Monographie meiner Kollegin Katja Sündermann verweisen, die sich explizit mit „spirituellen Heilern im modernen Syrien“ beschäftigt.<sup>153</sup>

Grundsätzlich sei festgehalten, dass die rituellen Handlungen zur Bekämpfung personalisierter Dämonen sehr große Ähnlichkeiten mit jenen Ritualen aufweisen, die im Kontext von anderen Ğinn-assozierten übernatürlichen Phänomenen wie Böser Blick oder Kabsa vorgenommen werden. Diese Rituale werden im Laufe der nächsten Kapitel vorgestellt und diskutiert, wobei auch hier der primäre Blickwinkel auf jene rituellen Handlungen gerichtet ist, die von „normalen“ Menschen in ihrem Alltagskontext (und nicht von Scheichs) vollzogen werden.

## 2.4 Die Ğinn als Auslöser übernatürlicher Phänomene

### 2.4.1 Lokalkulturelle Konzeptionen des Bösen Blicks

#### 2.4.1.1 Böser Blick: Ursachen und Wirkungsweisen

##### Fallbeispiel 9

*Als meine Freundin Duniya geheiratet hat, ging ich zu ihr, um zu gratulieren. Kaum saß ich in ihrem neuen Wohnzimmer, da läutete es. Eine weitere Besucherin, betrat die Türschwelle – blieb kurz stehen – und während sie auf eine Kristallvase am Wohnzimmertisch blickte, rief sie voll Bewunderung: „Hee – was hast du denn da für eine schöne Schale!“ Und sie sagte nicht: „mā-šā’-llāh“ [was Gott will]. Noch im selben Moment zerbrach die Schale – wie von selbst.“ (Feldforschungsprotokoll, Jordanien – Ğeraš, August 2000)<sup>154</sup>*

Diese Begebenheit wurde mir von einer 30-jährigen Tscherkessin im nordjordanischen Ğeraš erzählt. Für säkularisierte Europäer mag diese Begebenheit kurios klin-

<sup>153</sup> Vgl. Fartacek (2007c). Darüber hinaus ist in diesem Zusammenhang unbedingt auch der äußerst fundierte Artikel von Marco Schöller (2001) über „Gespräche mit Dschinnen im heutigen Ägypten“ zu erwähnen. Die von ihm wiedergegebenen Gespräche zwischen Exorzisten, Dschinnen und Patienten verlaufen mehr oder weniger nach dem gleichen Schema wie die beiden hier zitierten Beispiele: Der Šayḥ befragt den Ğinnī nach seinem Namen, nach seiner Religion und warum er in den Körper eingefahren ist. Schließlich versucht er ihn dazu zu überreden, den Körper wieder zu verlassen. Des Weiteren beleuchtet Schöller (2001: 64–68) Aspekte der Authentizität: Als schlagendes Argument, dass es Besessenheit „wirklich“ gibt, wird vielfach der Umstand ins Treffen geführt, dass der Dschinn im Gespräch Dinge von sich gibt, von denen der Patient in seinem Leben wohl noch nie gehört haben kann. Vgl. dazu auch den Ausführungen von Drieskens (2004: 140–169), die ihre Feldforschung über Besessenheit, Exorzismus und Moral in Kairo primär aus sozialanthropologischer Perspektive durchführte.

<sup>154</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2008a: 41).

gen. Im Nahen Osten hingegen ist sie Teil der Alltagswelt.<sup>155</sup> Sie ist eine von den vielen tagtäglich erzählten Geschichten zur Wirkung des Bösen Blicks [*ḥasad* oder *ʿayn al-ḥasad*].

Der Böse Blick – so die weit verbreitete Vorstellung – würde immer dann ausgelöst werden, wenn jemand Bewunderung ausdrückt und es im Zuge dessen verabsäumt, eine ritualisierte Redewendung zu sprechen. Hätte die fremde Besucherin ihrem Ausdruck der Bewunderung die Worte *mā-šāʿ-llāh* [was Gott will] oder *bi-smi-llāh* [im Namen Gottes] hinzugefügt, so wäre nichts passiert. Besonderen Schutz vor der Wirkung des Bösen Blicks bieten auch die beiden dialektalen Redewendungen *yihzī al-ʿayn* [wörtlich: (Gott) soll das Auge herniederwerfen.] und *Allābumma ṣalli ʿalā n-nabī* [wörtlich: Oh Gott, segne den Propheten]. Auch das dreimalige Klopfen auf Holz gilt als Ritual, welches die Wirkung des Bösen Blicks grundsätzlich verhindert. Schützen kann man sich zudem durch das Tragen bestimmter Amulette oder indem bestimmte Amulette an neuralgischen Orten (wie beispielsweise Türschwellen) angebracht werden.<sup>156</sup>

In Gesprächen zu solchen Vorfällen wird darauf hingewiesen, dass der Böse Blick auch durch Neid hervorgerufen wird (daher auch die Bezeichnung *ḥasad*, was wörtlich *Neid* bedeutet). In den sunnitisch geprägten Gebieten Syriens wird normalerweise eher davon ausgegangen, dass der Träger des Bösen Blicks [*ḥāsīd*] sein „Opfer“ [*maḥsūd*] nicht mit Absicht schädigt.<sup>157</sup> Solch eine unbeabsichtigte Schädigung wird auch als *ṣibat al-ʿayn* [wörtlich: Treffer des Auges] bezeichnet. Nur in seltenen Fällen wird der Böse Blick „ganz gezielt“ zur absichtlichen Schädigung eines anderen Menschen eingesetzt. Wenn das der Fall ist, so handelt es sich mehr oder weniger um eine Sonderform von Schadenszauber bzw. schwarzer Magie [*as-siḥr al-aswad*].<sup>158</sup>

<sup>155</sup> Zu Konzeptionen des Bösen Blicks in Südeuropa (insbesondere Italien) siehe Hauschild (1979), vgl. dazu auch Hauschild (2003). Zur Rolle von *Ḥasad* und *Ğinn* im (zwölf-)schiihischen Islam siehe Tabataba'i (1979).

<sup>156</sup> Sowohl in Amulettwesen allgemein, als auch in der normativen Verpflichtung, in bestimmten Situationen bestimmte Redewendungen zu sprechen, bestehen große Parallelen zwischen den Präventivmaßnahmen im Zusammenhang mit der Wirkung des Bösen Blicks und jenen, die im Zusammenhang mit personalisierten Dämonen stehen. Dass diese Parallelen nicht nur in inhaltlicher, sondern vor allem auch in struktureller Hinsicht gegeben sind, wird in Kapitel 3.1 deutlich.

<sup>157</sup> Dies trifft primär für den syrischen Raum zu. In der Frage *wer* am Auslösen des Bösen Blicks Schuld trägt, bestehen meinen Erhebungen zufolge große regionale Unterschiede. So wurde mir beispielsweise in Khuzestan (Südwestiran) von Fällen berichtet, in denen Menschen sogar ihr Heimatdorf verlassen mußten, weil sie angeblich mit ihrem Blick andere geschädigt hätten (eigene Datenerhebung, November 2008).

<sup>158</sup> Auch zum Phänomen der Kabsa (Kapitel 2.4.2) gibt es enge Berührungspunkte. Zu den mythologischen Zusammenhängen siehe Kapitel 2.1 und 2.3.1.3. Wie bereits in Kapitel 2.3.0 dargelegt, sind (auch)

Über den Zusammenhang von Ğinn und Bösen Blick gibt es in den lokalkulturellen Konzeptionen keine einheitliche Auffassung. Manche Menschen meinen, dass die Wirkung des Bösen Blicks durch einen Ğinnī ausgelöst wird, der das Auge einer Person verwendet, um auf diese Weise einer anderen Person Schaden zuzufügen. Andere wiederum sagen, dass es sich bei dem Phänomen „Böser Blick“ um eine „übernatürliche Macht“ handelt, die zwar im Zusammenhang mit dem Wirken der Ğinn zu sehen ist, aber letztlich etwas anderes darstellt.<sup>159</sup>

Im Folgenden soll auf die Wirkungsweise des Bösen Blicks näher eingegangen werden. Die Explikation dieses Phänomens erfolgt auch hier anhand konkreter Fallbeispiele, die ich im Zuge meiner Feldforschungsaufenthalte im Dialog mit den Interviewpartnern rekonstruieren konnte:

#### Fallbeispiel 10

*Ein Bauer hatte Rinder, die sehr viel Milch gaben. Da kam ein Mann zum Bauern und sprach: „Allāhumma ṣalli ‘alā n-nabī – was hast du für tolle Kühe! Die Euter sind prall gefüllt!“ Dabei blickte der Mann zu der besagten Rinderherde, die allerdings sehr weit entfernt war. Der Bauer entgegnete: „Was, das kannst du aus dieser Entfernung erkennen? Du hast aber gute Augen!“ Noch im selbem Moment erblindete der Mann. Seine Augen wurden rot und verglühten. Bis heute konnte er nicht geheilt werden. (Feldforschungsprotokoll, al-Qāmišli, Mai 2002)*

Diese Begebenheit soll sich in der Nähe von al-Qāmišli zugetragen haben, einer ethnisch heterogenen Grenzstadt in Nordostsyrien. Der Erzähler, ein etwa 40-jähriger Arabisch sprechender sunnitischer Muslim klassifizierte das Ereignis als typischen Fall von „Ḥasad mubāšar“, also ein Fall von „direktem“ Bösen Blick: Der Bauer lobte

---

in emischer Sichtweise diese Phänomene dadurch charakterisiert, dass klare inhaltliche Abgrenzungen nur schwer zu treffen sind. Für die sozialanthropologische Interpretation dieser Charakteristik siehe Kapitel 3.3.

<sup>159</sup> Die unterschiedlichen Auffassungen zur Wirkung des Bösen Blicks spiegeln sich auch in den älteren Werken der orientalistischen und volkskundlichen Fachliteratur wider. So etwa charakterisieren Kriss / Kriss-Heinrich (1962: 17) den Bösen Blick wie folgt: „Die grundlegende Vorstellung ist die, dass die übernatürliche Macht gewissermaßen indirekt durch den bösen Blick wirkt, ohne dass der Mensch, der zufällig das Auge besitzt, hieran eine Schuld trägt. Die Wirkungen des bösen Auges werden also von seinem Träger zunächst unbewusst hervorgerufen. Auf der anderen Seite aber verschmelzen die beiden Vorstellungen, jene von der übernatürlichen Macht und jene vom unmittelbar wirkenden Organ doch wieder so weitgehend miteinander, dass man böartigen Menschen ohne weiteres zutraut, durch das böse Auge schädigende Wirkungen hervorzurufen. Neid und Böser Blick gehören eng zusammen und sind untrennbar miteinander verbunden.“ Vgl. dazu Canaan (1914: 28–32), der das Konzept des Bösen Blicks von jenem der „Bösen Seele“ trennt.

die gute Sehkraft des Mannes (ohne eine ritualisierte Redewendung zu sprechen), die Folgen waren unmittelbar – und verheerend.

Dass die schädigende Wirkung des Bösen Blicks nicht immer zeitgleich mit dem Tabubruch passieren muss, sondern manchmal auch erst später einsetzen kann, wird in einem weiteren Fallbeispiel deutlich. Ein 25-jähriger syrisch-orthodoxer Christ aus Marmariṭa im südlichen Ğabal al-Lādiqīya berichtete:

#### Fallbeispiel 11

*Es ist noch keine zwei Jahre her, da hatten wir in unserem Garten die prächtigsten Tomaten aller Zeiten. Noch nie waren sie so üppig und schön gewachsen wie damals. Unmittelbar bevor wir mit dem Ernten beginnen konnten, kam eine Frau aus dem Nachbarort zu uns auf Besuch. Und sie staunte, bewunderte und lobte unsere Tomaten in vollen Tönen – ohne dass sie bi-smi-llāh oder eine andere ritualisierte Redewendung gesagt hätte. Die Folge: Am nächsten Morgen lagen alle Tomatenstauden flach am Boden. Alles kaputt, da war nichts mehr zu machen. (Feldforschungsprotokoll, Ğebel al-Lādiqīya – Marmariṭa, Juni 2001)*

Dieses Fallbeispiel belegt, dass die Schädigung durch den Bösen Blick keinem Prinzip der Unmittelbarkeit unterliegt. „Indirekt“ [ġayr mubāšar] ist in diesem Fall nicht nur der Zeitpunkt, sondern auch die Art der Schädigung: Nicht die Menschen selbst erleiden physischen Schaden, sondern deren Tomaten (was erst in weiterer Folge einen Verlust für die betroffene Familie bedeutet).

Der Böse Blick richtet sich stets gegen etwas „ganz Besonderes“ – wie etwa ganz besonders prächtige Kristallvasen, außergewöhnlich schöne Teller oder abnorm große Tomaten. Auch die besten Tiere<sup>160</sup> sind von der Wirkung des Bösen Blicks in stärkerem Maße gefährdet:

#### Fallbeispiel 12

*Eine Gruppe junger Männer beschloss, einen gemütlichen Ausflug zu machen. So fuhren sie an einen schönen Platz in der Nähe von al-Qaryatayn, dort wo die syrische Wüste beginnt. Sie saßen eine Weile beisammen, da sagte einer aus der Gruppe: „Seid ihr nicht hungrig, wollen wir nicht etwas essen?“ Da entgegnete ein anderer: „Wir haben nichts zu essen!“ Im selben Moment zog gerade ein Hirte mit seiner Kamelherde vorüber. Dabei fiel der Blick desjenigen, der die anderen fragt, ob sie nicht hungrig wären, auf das größte dickste Kamel. Das Kamel fiel sofort tot um. Der Böse Blick tötete es. (Feldforschungsprotokoll, Damaskus, April 2001)*

<sup>160</sup> Als Geschädigte kommen primär jene Tiergattungen in Frage, die in der religiösen Symbolisierung der Natur positiv bewertet werden. Siehe dazu Kapitel 2.5.3.

Der Böse Blick kann also so stark sein – so die mehrheitliche Interpretation meiner Interviewpartner – dass selbst die großen und starken Kamele im Nu sterben können.<sup>161</sup> Ein beliebtes Sprichwort lautet: „*al-ʿAyn btufluq aš-šahr*“ [wörtlich: das Auge sprengt Felsen auseinander] – die Kraft des Auges ist dermaßen groß, dass nicht einmal Felsen vor ihm sicher sind.

Meinen Erhebungen zufolge sind fast alle Menschen in der heutigen Arabischen Republik Syrien und darüber hinaus davon überzeugt, dass es grundsätzlich so etwas wie den Bösen Blick gibt. Die Begründungen für das Vorhandensein dieses Phänomens sind jedoch manchmal sehr unterschiedlich:

Unter Berufung auf einschlägige Zeitungsartikel bekommt man von den heutigen Syrern bisweilen auch „naturwissenschaftliche“ Erklärungen angeboten. Demnach würde von jedem Auge eine Art Röntgenstrahlung ausgehen, die bei manchen Menschen so stark ausgeprägt sei, dass sie mit ihrem Auge eben physischen Schaden anrichten würden. Menschen mit blauen Augen gelten (auch) gemäß diesem Erklärungsansatz als gefährlicher, da die Farbe Blau eine besondere Kraft hätte.

Die meisten Interviewpartner, die ich zur Wirkung des Bösen Blicks befragte, verwiesen jedoch auf Sunna und Koran. Einem berühmten Hadith zufolge, soll der Prophet Muḥammad einst gesagt haben: „*al-ʿAyn ḥaqq!*“ [wörtlich: *das Auge ist eine Realität*].

Die Verankerung der Konzeption des Bösen Blicks im Koran ist an und für sich eher schwach. Während die Ğinn im Koran sehr häufig und in unterschiedlichen Kontexten erwähnt werden und der Šayṭān [dt. Satan] als „das am häufigsten erwähnte Geistwesen“ gleich 88 mal vorkommt,<sup>162</sup> wird auf die Gefahr, vom Bösen Blick getroffen zu werden, nur an einer einzigen Stelle konkret eingegangen. Dies ist in der berühmten Sure 113 der Fall, die da lautet: „*Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. 1 Sag: Ich suche beim Herrn des Frühlichts Zuflucht 2 vor dem Unheil (das) von dem (ausgehen mag), was er (auf der Welt) geschaffen hat, 3 von hereinbrechender Finsternis, 4 von (bösen) Weibern, die (Zauber)knoten bespucken, 5 und von einem, der neidisch ist (w. von einem Neider, wenn er neidisch ist).*“

Es handelt sich hierbei um die vorletzte Sure des Korans, sie trägt den Namen *sūrat al-falaq*, was wörtlich übersetzt *das Frühlicht* bedeutet.<sup>163</sup> Diese Koransure ist in

<sup>161</sup> Zur symbolischen Bewertung von Kamelen siehe Kapitel 2.5.3.1.

<sup>162</sup> Hentschel (1997: 29); vgl. Kapitel 2.3.1.1. Die Rolle der Ğinn und der anderen Geistwesen im Koran wurde von Eichler (1928) eingehend untersucht. Siehe dazu insbesondere seine Ausführungen zur Ğinn-Predigt.

<sup>163</sup> Der Begriff *falaq* wird in mehrfacher Hinsicht mit den Ğinn assoziiert (siehe dazu Kapitel 3.1.1 und 3.1.3). Die Lücke zwischen den Schneidezähnen, anhand derer der prädestinierte Träger des Bösen

der islamischen Welt nicht zuletzt deshalb von größter Bekanntheit, da ihr (neben anderen Koranstellen) eine besondere magische Wirkung nachgesagt wird: Das Sprechen dieser Sure schütze vor dem Wirken der Ğinn und würde man diese Sure von hinten nach vorne rezitieren, so könne man unmittelbar mit den Ğinn in Kontakt treten – wie mir einige Interviewpartner anvertrauten. Allerdings sei es wichtig am Ende wieder die Sure von vorne nach hinten zu lesen, denn sonst wäre man ein für alle mal verloren.

#### 2.4.1.2 Böser Blick: Träger und Geschädigte

Träger des Bösen Blicks [ḥāsid bzw. ḥasūd] kann grundsätzlich jeder Mensch werden, manche scheinen jedoch dafür besonders prädestiniert zu sein: Frauen, die entgegen normativer Vorstellungen an bestimmten Körperstellen behaart sind wie Männer und dementsprechend Männer, die unbehaart sind wie Frauen; Menschen, die einen Spalt zwischen den beiden vorderen Schneidezähnen haben sowie Blau-äugige, Schielende, Einäugige und auch Blinde.<sup>164</sup>

Auch kann prinzipiell jede Person zum Geschädigten [maḥsūd] werden. Dazu findet sich in Syrien die Vorstellung, dass dafür in der Regel nicht besondere Merkmale in der physischen Beschaffenheit des Menschen ausschlaggebend sind, sondern vielmehr situative Faktoren:

##### Fallbeispiel 13

*Nach meiner Hochzeit kamen reihenweise die Leute auf Besuch, um uns zu gratulieren, wie das bei uns so üblich ist. Und so kam auch eine Frau, von der man sagt, dass sie schon des öfteren mit ihrem Auge geschädigt hätte. Sofort fiel mir auf, dass ihr stechender Blick alle Gegenstände im Wohnzimmer fixierte. Zu meiner Erleichterung verabschiedete sie sich bald wieder und verließ unser Haus. Meine Frau und ich sahen uns in die Augen: ‚Gott sei Dank, dass sie nun weg ist‘ Im selben Moment schepperte es, und 6 Teller fielen vom Regal. Völlig von selbst! Meine Frau und ich standen da und wir konnten richtiggehend zuschauen, wie der Stoß Teller herab fiel! Noch dazu waren es keine normalen Teller, sondern lauter schöne wertvolle Stücke, die übereinander im Regal standen. Trotzdem: Meine Frau und ich waren froh, dass die Besucherin nur materiellen Schaden angerichtet hatte und Gott sei Dank wieder weg war. Viel schlimmer wäre es gewesen, hätte sie einen von uns*

---

Blicks erkennbar sei, wird als *falq* bezeichnet. Siehe dazu die weiteren Ausführungen in Kapitel 2.4.1.2; vgl. dazu auch Kapitel 2.5.1.

<sup>164</sup> Interessanterweise haben Ğinn in menschlicher Gestalt genau die gleichen äußeren Merkmale (Kapitel 2.5.1). Zur sozialanthropologischen Interpretation dieser Merkmale siehe Kapitel 3.1 und 3.2.2.

*krank gemacht oder unsere Ehe zerstört.* (Feldforschungsprotokoll, Damaskus – Muḥayyam, September 2000)

Der Erzähler dieser Begebenheit<sup>165</sup> meint über sich selbst, dass er an und für sich nicht besonders religiös sei und mit magischen Praktiken überhaupt nichts anfangen könne. Aber der Böse Blick sei einfach ein Faktum. Er erzählte ferner, er hätte beobachtet, dass der Böse Blick bei gewöhnlichen Besuchen normalerweise keine reale Gefahr darstelle, sondern eigentlich nur dann, wenn der Besuch mit einem größeren gesellschaftlichen Ereignis im Zusammenhang steht. Vor allem bei solch einschneidenden Angelegenheiten, wie beispielsweise einer Hochzeit, ist der Böse Blick eine echte Gefahr.

Neben der Zeit der Eheschließung gelten auch die Schwangerschaft und die Geburt eines Kindes als gefährliche Zeiten, wo mit dem Auftreten des Bösen Blicks gerechnet werden muss. Auch der Schritt über die Türschwelle, die Begrüßung und Verabschiedung eines Gastes sowie die Zeit der Ernte gelten dann als gefährlich, wenn Tabus nicht beachtet und bestimmte Rituale nicht eingehalten werden.

Diese situativen Aspekte werden auch beim folgenden Fallbeispiel deutlich, das mir von einem 23-jährigen Christen im westlichen Libanongebirge erzählt wurde:

#### Fallbeispiel 14

*Meine Schwester Mūna sollte heiraten und wir hielten Ausschau nach einer passenden Familie. So standen eine ganze Reihe von Besuchen an unserer Tagesordnung, die nach außen hin ganz harmlos wirkten, doch in Wahrheit diesem speziellen Zweck dienten. Viele derjenigen, die damals in unser Haus strömten, kamen eigentlich nur deshalb, weil sie sich in der einen oder anderen Weise für meine Schwester interessierten. So war es auch an dem Tag, als dieser seltsame Vorfall geschah. Die Gäste kamen, darunter auch der potentielle Heiratsanwärter. Wir begrüßten sie und forderten sie dazu auf, unter unserer Weinlaube vor dem Hauseingang Platz zu nehmen. Auf unseren Wein waren wir ein wenig stolz, denn gerade in diesem Jahr hingen besonders viele reife Trauben herab. Noch ehe wir unseren Gästen Tee reichen konnten, tauchte ein alter schielender Mann auf. Wir kannten ihn nicht. Er schlenderte an unserem Haus vorbei, hielt kurz inne und blickte auf die Weinlaube: „Oh – was habt ihr denn da für eine prächtige Weinlaube? Was sind das für Trauben!“ Und dann sagte er nichts mehr. Kein „ma-sha’llah“, kein „bi-smi’llah“, er drehte sich einfach um und ging weiter. Plötzlich, wie von selbst, fielen alle Trauben ab. Nach ein paar Tagen wurden sogar die Blätter welk und der Weinstock begann abzu-*

<sup>165</sup> Auf dieses Fallbeispiel (sowie auf die im nächsten Kapitel explizierten „Methoden der Heilung“) wurde bereits in Fartacek (2002: 478–480) Bezug genommen.



*sterben. Er trieb auch nach dem Wintern nicht mehr aus.* (Feldforschungsprotokoll, Ğibāl Lubnān aġ-Ğarbiya, Juli 2000)<sup>166</sup>

Der Vorfall wurde von Mūnas Familie auch als schlechtes Omen für eine etwaige Heirat interpretiert. Die Kontaktanbahnung verlief im Sand, aus der Hochzeit mit diesem jungen Mann wurde nichts.

Wenn man der grundsätzlichen Frage nachgeht, wann, d.h. in welchen handlungsrelevanten Situationen, es zur Wirkung des Bösen Blicks kommt, so handelt es sich bei dem zuletzt angeführten Fallbeispiel um eine sehr „typische“ Begebenheit. Einerseits kommt es immer dann häufig zur Auslösung des Bösen Blicks, wenn ein Besuch stattfindet, der im Zusammenhang mit einem identitätsrelevanten Großereignis steht (Hochzeit; vgl. Fallbeispiel 13). Andererseits konnte ich bei einer systematischen Durchsicht der von mir erhobenen Fallbeispiele feststellen, dass die Wirkung des Bösen Blicks in einer bestimmten gruppenspezifischen Situation besonders oft vorkommt: Eine Gruppe von Menschen ist versammelt und plötzlich taucht eine weitere (oft unbekannte) Person auf (in diesem Fall, der schielende Mann; vgl. auch Fallbeispiel 9, 11, 12). Ferner ist das Begrüßen und Verabschieden von Gästen im Hauseingangsbereich hinsichtlich des Bösen Blicks immer eine heikle Situation (vgl. Fallbeispiel 9). Und dass der Vorfall ausgerechnet zur Zeit der Ernte spielt scheint ebenfalls kein Zufall zu sein, schließlich ist diese Übergangszeit im gesamten Nahen Osten dafür bekannt, dass der Böse Blick quasi „an der Tagesordnung steht“ (vgl. Fallbeispiel 10, 11). Schlussendlich – wie bei fast allen Fallbeispielen zum Bösen Blick – wurde auch hier zum Zeitpunkt der Bewunderung auf das Sprechen einer ritualisierten Redewendung „vergessen“.

#### 2.4.1.3 Böser Blick: Diagnose und Heilung

Wurde ein Mensch durch den Bösen Blick geschädigt, so äußert sich dies oft darin, dass diese Person an Depressionen, Kopfschmerzen und Schwindel leidet. Grundsätzlich besteht in solchen Fällen die Möglichkeit – so wie bei Problemen mit Ğinn – einen Experten aufzusuchen, und sich von ihm auf magische Weise durch Beschwörung [ruqya] behandeln zu lassen.

Darüber hinaus findet auch im Zusammenhang mit dem Bösen Blick das Räuchern [tabḥīr] der betreffenden Person häufige Anwendung. Man verwendet – wie bei Problemen mit personalisierten Dämonen – entweder Weihrauch oder spezielle Gewürzmischungen. Sofern Klarheit darin besteht, wer den Bösen Blick ausgelöst

<sup>166</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2008b: 21).



hat, kann auch ein Stoffstreifen eines Kleidungsstücks des Hāsīd geräuchert werden.<sup>167</sup>

Ist jemand erkrankt und vermutet man dahinter den Bösen Blick, so kommen gelegentlich auch spezielle Fünfdochtkerzen zum Einsatz, an denen ein markantes Auge aufgezeichnet ist (siehe Abbildung 22 und 23). Diese Fünfdochtkerzen werden über dem Kopf des Erkrankten entzündet. Das herabrinnende Wachs gibt Aufschluss über die Stärke des Bösen Blicks. Manche Interviewpartner berichteten mir, dass sie im geschmolzenen Wachs auch Hinweise darauf fanden, wer bzw. welche Handlung den Bösen Blick verursacht hat.

Im Folgenden möchte ich exemplarisch zwei Rituale vorstellen, die nicht von einem Scheich, sondern in der Regel von den Betroffenen selbst bzw. von Familienangehörigen durchgeführt werden. Sie dienen dazu, einen Menschen zu heilen, der vom Bösen Blick getroffen wurde:

*(1) Der Erkrankte muss sich bequem ins Bett legen. Die Person, die die Behandlung durchführt, beginnt den Koran (insbesondere die 1. und die 113. Sure sowie den Thronvers [sūrat al-fātiḥa, sūrat al-falaq, āyat al-kursī]) fortwährend in einem rhythmischen Flüsterton zu rezitieren und legt ihre rechte Hand auf den Kopf des Erkrankten. Nach einer Weile beginnt die Hand langsam zu den verschiedensten Körperteilen zu wandern. Sie wird dabei nur ganz leicht an den Körper des Erkrankten gedrückt und kehrt dazwischen immer wieder zum Kopf zurück, um dort zu verweilen. Nach einer gewissen Zeit beginnt die Person, die den Kranken behandelt, zu „gähnen“. Es handelt sich dabei nicht um ein Gähnen im alltäglichen Sinn, vielmehr beginnt sich der Mund „automatisch“ zu öffnen und wieder zu schließen. Gleichzeitig rollen dieser Person dicke Tränen über die Wangen. Öffnet sich nun der Mund weit und heftig und fließen dicke Tränen, so bedeutet dies, dass der Böse Blick sehr stark auf den Erkrankten einwirkt und eine große Gefahr darstellt. In diesem Fall muss das Ritual am darauffolgenden Tag abermals durchgeführt werden. Grundsätzlich wird das Ritual so lange wiederholt, bis sich der Mund nicht mehr weit öffnet und kaum noch Tränen zum Vorschein kommen. Erst dann gilt der Erkrankte als geheilt. (Feldforschungsprotokoll, Damaskus, Juli 2001)*

*(2) Derjenige, der im Verdacht steht, vom Bösen Blick getroffen worden zu sein, muss sich auf den Rücken legen und von Kopf bis Fuß mit einem Tuch zugedeckt werden. Die Person, die die Behandlung durchführt, nimmt eine Schüssel mit kaltem Wasser, stellt diese in ein großes Sieb [minḥal] und hält das ganze direkt über den Erkrankten. Dann legt sie ein*

<sup>167</sup> Vgl. dazu auch das von Einszler (1889: 212–220) dokumentierte Ritual (Syrien), sowie die Ausführungen von Frembgen (1995: 181–185) zum Gewerbe des Räucherns in Pakistan und Afghanistan.

*Stück Blei auf einen Löffel und erhitzt dieses über einer Kerze, bis dass es flüssig wird. Mit den Worten „bi-smi-llāh“<sup>168</sup> wird nun das Blei in die Wasserschüssel über dem Erkrankten gegossen. Das Bleistück erstarrt und wird zum Indikator für die Stärke des Bösen Blicks. Ist die Form [šakl] des Bleistückes sehr einfach [baṣiṭ], d.h. nicht besonders verdreht und verschnörkelt, so sagt man, dass der Böse Blick nicht stark ist und der Kranke in den nächsten Tagen gesund werden wird. Ist hingegen die Form des Bleistückes besonders kompliziert [muʿaqqad], d.h. mit vielen Verdrehungen und Verschnörkelungen, so bedeutet dies, dass der Kranke durch den Bösen Blick geschädigt wurde und jene Person, die den Bösen Blick verursacht hatte, ein sehr starkes Auge gehabt haben muss. In einem solchen Fall muss das Ritual des Bleigießens am nächsten Tag wiederholt werden. Ist dann die Form des Bleistückes einfacher geworden, so bedeutet dies, dass der Erkrankte von der Wirkung des Bösen Blicks nun Heilung erfährt.<sup>169</sup> (Feldforschungsprotokoll, Damaskus, Juli 2001)*

Beide hier dokumentierten Rituale dienen sowohl der Diagnose der Stärke als auch der Behandlung des Bösen Blicks. Sie werden grundsätzlich so lange durchgeführt, bis der gewünschte Erfolg eingetroffen und der Erkrankte von der Wirkung des Bösen Blicks geheilt ist. Dies ist in der Regel spätestens nach dem dritten oder vierten Mal der Fall, wie man mir übereinstimmend erklärte. Bei beiden Ritualen muss sich der Heiler im Zustand der Reinheit befinden. Darüber hinaus kommen nur Personen in Frage, die für den Kranken mit einem potentiellen Heiratsverbot belegt sind. In den meisten Fällen stammen beide Personen (der Patient und der Heiler) aus derselben (Kern-)Familie.<sup>170</sup>

168 Auf die ansonsten übliche Beifügung *r-rahmāni r-rahīm* [wörtlich: *des Barmherzigen, des Erbarmers*] wird in diesem Kontext (ähnlich wie bei Schlachtopferritualen) verzichtet, da es nach allgemeiner Auffassung missverständlich wäre, an die Barmherzigkeit Gottes zu appellieren. Gott könnte sich durch diese Worte *gezwungen* fühlen, Erbarmen mit dem Verursacher des Bösen Blicks zu haben (vgl. Fartacek 2003: 189f.).

169 Die Entsorgung des Wassers kann auf unterschiedliche Weise gelöst werden. Wichtig ist, dass der Erkrankte ein wenig davon trinkt, oder sein Gesicht darin wäscht. Der Rest des Wassers kann auf eine Pflanze gegossen werden, die dann stirbt. Oder man verschüttet das Wasser an einer Kreuzung, auf der mindestens drei Wege abzweigen.

170 In ihrer Monographie über *„Spirituelle Heiler im modernen Syrien“* erwähnt Katja Sündermann (2006) das Heilverfahren einer Spezialistin, welches quasi eine Kombination aus Bleigießen und Handauflegen darstellt. Sündermann war Zeugin bei der Durchführung eines Rituals, welches im Zusammenhang mit der Heilung von Schadenszauber durchgeführt wurde. Die Patientin war eine junge Frau, die an chronischen Kopfschmerzen litt. Sie musste sich mit ausgestreckten Beinen auf den Boden setzen und wurde mit einem weißen Tuch bedeckt. Sündermann (2006: 44ff.) beschreibt das Ritual folgendermaßen: *„Die Heilerin erhitzt Blei in einem Behälter und hält diesen über den Kopf der Patientin. Dann löscht sie das Blei mit Wasser ab. Sie begutachtet die entstandene Figur und schmilzt sie anschließend wieder ein. Diese Prozedur wiederholt sie neun mal. Zwischen den Wiederholungen führt die Heilerin eine körperliche Behandlung der*

Beim ersten beschriebenen Beispiel, dem des Handauflegens, zeigt sich unter anderem, dass Körperöffnungen nicht nur als Gefahrenzonen relevant sind. Im Ritual der Heilung kann „durch sie“ der Böse Blick wieder rückgängig gemacht werden.

Beim Ritual des Bleigießens wird der Gedanke des Übergangs von einem Zustand in den anderen auf materielle Weise verdeutlicht. So wie sich der Aggregatzustand (und die Form) des Metalls ändert, so ändert sich auch der Zustand des vom Bösen Blick getroffenen Menschen: Das Blei ist ursprünglich fest, wird im Ritual flüssig und wird schließlich – in veränderter Form – wieder fest. Dies geschieht unter der Annahme eines kausalen Zusammenhangs zwischen der Form des Bleistückes einerseits, und dem Zustand, in dem sich der Mensch befindet (krank sein versus gesund sein), andererseits.<sup>171</sup>

## 2.4.2 Das Phänomen der Kabsa

### 2.4.2.1 Kabsa: Ursachen und Wirkungsweisen

Während der Böse Blick im gesamten Nahen Osten und darüber hinaus bekannt ist, handelt es sich bei der Kabsa um ein Phänomen, das meinen Erhebungen zufolge

---

*jungen Frau aus: Sie setzt sich neben die Patientin und fährt ihr über Rücken und Arme. Sofort verzieht die Heilerin ihr Gesicht, als müßte sie größte Schmerzen erleiden. Sie zeigt auf verschiedene Körperstellen, in denen sich Schmerzen befinden sollen: die Brust sei eng, der Kopf zugeschnürt, der Bauch tue weh usw. Die Patientin nickt zustimmend. Die Heilerin klagt über diese Schmerzen mit größtem Mitgefühl. Sie nimmt sich immer wieder bestimmte Körperstellen vor, an denen sie entlang fährt, als wolle sie etwas herausstreichen. Immer wieder spricht sie über den schlechten Zustand des entsprechenden Körperteils. Dadurch wirken ihre Ausführungen suggestiv. Wenn sie die Bleifigur in der Hand hält, klagt sie über deren Aussehen. Die Patientin sei sehr krank, sehr maḥsūda (beneidet; also: vom Bösen Blick getroffen). Mit der Zeit wirkt sie zufriedener mit der Figur. Sie erklärt mir, dass die Kranke aber noch zwei weitere Behandlungen dieser Art benötige. Zum Schluss legt sie eine aufgeklappte Schere auf die Erde, vor die sich die Patientin stellen soll. Dann fordert sie sie auf, dreimal über die Schere hinweg zu schreiten. Danach schüttet Heilerin L das erneut erhitze Blei zwischen die Scherenblätter. Schließlich nimmt sie das erkaltete Blei auf und betrachtet es aufmerksam. Sie versucht die gewonnene Form zu interpretieren: Sie erinnere sie an ein Kaninchen. Die Anwesenden geben ihre Meinung zu dieser Deutung ab. Heilerin L greift das Bild des Kaninchens wieder auf und sagt, die Patientin habe etwas von dessen Eigenschaften an sich: Sie mache einen ängstlichen Eindruck, ziehe die Schultern ein usw.. (Diese Beschreibung stimmt mit meinem Eindruck von der jungen Frau überein).“ Die Patientin bekam von der Heilerin einige beschriftete längliche Papierblätter (mit aufgezeichnetem Pentagramm) und den Auftrag, je einen Blatt in Wasser aufzulösen und sich mit dem Wasser zu reinigen. Zudem forderte sie die Patientin auf, die 36. Sure [sūrat yā-sīn] zu rezitieren, und zwar sieben mal vollständig, dann 14 mal bis zum Wort *al-mursalīn* (im 3. Vers) und 14 mal bis zum Wort *ar-raḥīm* (im 5. Vers). Schließlich wurde ein neuer Behandlungstermin ausgemacht.*

<sup>171</sup> Aus sozialanthropologischer Perspektive erinnert dieser Vorgang an Van Genneps *rites de passage*. Das Prinzip des Trennens und des Herstellens von Eindeutigkeit wird im Ritual durch die Verwendung eines Siebes symbolisch unterstrichen (vgl. Trennungsritus und Aggregationsritus; Leach 1978: 100).

primär im westsyrischen und libanesischen Raum sowie in Palästina von größerer Bedeutung ist.<sup>172</sup> Allerdings sind die damit verbundenen – und hier beschriebenen – Tabus auch in anderen Landesteilen Syriens anzutreffen (sie werden dort jedoch nicht namentlich mit dem „Wirken der Kabsa“ in Zusammenhang gebracht).

Ähnlich dem Bösen Blick ist die Kabsa kein personalisierter Dämon, sondern eine schädigende Kraft, die dann wirksam wird, wenn bestimmte Tabus nicht beachtet werden bzw. wenn etwas „Verbotenes“ getan wird. Inwieweit für diese schädigende Kraft die Ğinn verantwortlich sind, ist nicht eindeutig, jedoch wird in den lokalen Konzeptionen, wie beim Bösen Blick, zumindest ein indirekter Zusammenhang hergestellt.

So wie die Dämonin Qarīna gilt die Kabsa vor allem für Neugeborene und Kleinkinder<sup>173</sup>, aber auch für stillende Mütter als sehr gefährlich. Sie zeigt sich dadurch, dass – ohne Vorliegen physiologischer Gründe – das Kind plötzlich zu wachsen aufhört. Gleichzeitig passiert es, dass die Brust der stillenden Mutter keine Milch mehr abgibt. Diese beiden Phänomene kommen auch im Begriff *Kabsa* zum Ausdruck: Die Wortwurzel *k-b-s* bedeutet u.a. soviel wie *etwas konservieren* aber gleichzeitig auch *Druck ausüben, einengen, einen Körperteil abbinden*.<sup>174</sup>

In den lokalkulturellen Konzeptionen wird also von einem direkt proportionalen Zusammenhang zwischen Muttermilch und Kindeswachstum ausgegangen. Dies – und die Tatsache, dass in emischer Sichtweise die Kabsa ausschließlich dadurch ausgelöst wird, dass bestimmte traditionelle Tabus gebrochen werden – wird im folgenden Fallbeispiel deutlich. Die Geschichte stammt von einer etwa 60-jährigen Frau aus dem Ḥawrān. Sie erzählte:

#### Fallbeispiel 15

*Ich war damals jung und naiv. Nachdem mein erster Sohn zur Welt gekommen war und ich noch im Wochenbett lag, kam mich eine Frau besuchen, die gerade ihre Menstruation hatte. Doch ich schenkte diesem Sachverhalt keine allzu große Aufmerksamkeit. Sie nahm*

172 Meinen eigenen Erhebungen zufolge ist das Phänomen der Kabsa auch in Khuzestan (Südwestiran) unter der Arabisch sprechenden Bevölkerung bekannt. Gemäß der iranisch-lokalen Konzeption wird die Kabsa stets dann hervorgerufen, wenn Menschen aufeinander treffen, die in die gleiche Lebenssituation gelangt sind, beispielsweise durch die Geburt eines Kindes, durch Hochzeit oder durch den Tod eines Angehörigen (siehe dazu die weiteren Ausführungen in diesem Kapitel).

173 Gemeint ist das Kindesalter zwischen Geburt und dem – regional sehr unterschiedlichen – Zeitpunkt der Beschneidung. Oft wird das Beschneidungsritual der Knaben am 40. Tag nach der Geburt durchgeführt und markiert so gleichzeitig das Ende des Wöchnerin-Seins der Mutter.

174 *Makbūs* (aus der gleichen Wortwurzel) bezeichnet im syrisch-palästinensischen Dialekt z. B. *konservierte Essiggurken* oder *Pfefferoni*.

*das Kind in ihre Arme, trug es umher und fragte mich aus, wie es mir denn so gehe, ob ich das Kind stillen würde, ob ich genug Milch hätte usw.*

*Nach einer halben Stunde ging die Frau wieder und es kam die Zeit des Stillens. Ich legte das Kind an meine Brust, doch es wollte nicht trinken. Da bemerkte ich erst, dass meine ganze Milch plötzlich voll Blut und Eiter war!*

*Wir gingen noch am gleichen Abend zu einem Scheich, der mich und meinen Sohn mit der Kraft des Korans behandelte und zwei Amulette anfertigte. Lob sei Gott – die Kabsa verging – ich bekam wieder gute Milch und mein Sohn konnte weiter wachsen. (Feldforschungsprotokoll, Hawrān, April 2003)*

Was sind nun die Ursachen für das Auslösen der Kabsa in emischer Sichtweise? – Allgemein wird die Anschauung vertreten, dass es dann zu einer Kabsa kommt, wenn folgende Tabus nicht eingehalten bzw. Regeln verletzt werden:

- Eine Wöchnerin [nafsā']<sup>175</sup> darf keine andere Wöchnerin besuchen. Treffen zwei Wöchnerinnen zusammen, kann es für eine oder beide zur Kabsa kommen. In vielen Gegenden wird die Auffassung vertreten, dass Wöchnerinnen ihr Haus ohnehin nicht verlassen dürfen, da vierzig Tage lang deren Grab offen stehen würde und sie in dieser Zeit immer damit rechnen müssten, aus dem irdischen Dasein abberufen zu werden.
- Die Wöchnerin darf von keiner menstruierenden Frau [hāyiḍa] besucht werden. Ein solcher Besuch würde unverzüglich die Kabsa bei der Wöchnerin bzw. bei ihrem Neugeborenen auslösen – wie dies beim oben zitierten Beispiel der Frau aus dem Hawrān der Fall war. Über die unmittelbaren Folgen der Kabsa hinausgehend – keine Milch und kein Wachstum des Kindes – besteht außerdem die Gefahr, dass die Wöchnerin durch den Kontakt mit der menstruierenden Frau für alle Zeit unfruchtbar wird.
- Auch gegenseitige Besuche zwischen einer Wöchnerin und einer kranken Frau sind tabu, wobei nicht nur die Wöchnerin von der Kabsa heimgesucht wird, sondern sich auch die Beschwerden der Kranken verschlimmern können.
- Für das neugeborene Kind kann es auch dann zur Kabsa kommen, wenn jemand über das Kind oder über dessen Kleidungsstücke steigt (z. B. wenn das Kind oder dessen Kleidung am Boden liegt).<sup>176</sup> Manche Interviewpartner vertraten zudem

<sup>175</sup> Als *nafsā'* werden Frauen bezeichnet, die sich in der zeitlichen Spanne zwischen Kindesgeburt und dem 40. Tag nach der Geburt befinden. Dieser gefährliche und in hohem Maße tabuisierte Zustand wird *nifās* genannt.

<sup>176</sup> In diesem Fall kann die Kabsa wieder dadurch rückgängig gemacht werden, dass jene Person, die die Kabsa verursacht hat, von der entgegengesetzten Seite nochmals über das Kind bzw. dessen Kleidungsstücke steigt.

die Auffassung, dass man Kinderkleidung (nach dem Waschen) niemals auswinden dürfe, denn das wäre so, als würde man das Kind selbst auswinden. Das Kind würde auch in diesem Fall nicht mehr weiter wachsen.<sup>177</sup>

Gelegentlich wird die Erlangung der Unfruchtbarkeit sowie die Verschlimmerung einer Krankheit auch dann dem Phänomen der Kabsa zugeschrieben, wenn folgende Tabus verletzt werden: Eine menstruierende Frau besucht eine kranke Frau (die Krankheit kann sich verschlimmern); eine menstruierende Frau besucht die Braut während bzw. unmittelbar nach der Hochzeit (die Braut kann unfruchtbar werden).<sup>178</sup>

Hinsichtlich der Gefahr von der Kabsa getroffen zu werden, sind die folgenden Zeitspannen relevant: Die ersten Tage nach der Geburt eines Kindes – für die Mutter, wenn sie „*nifās*“ ist; die Zeiten der Krankheit und der Menstruation sowie die Zeit der Eheschließung. Die Kabsa wird ausschließlich dann hervorgerufen, wenn sich Individuen in solch kritischen Zeitspannen befinden *und* (gleichzeitig) bestimmte gesellschaftliche Regeln, die mit diesen Zeitspannen verbunden sind, nicht beachten.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass die Gefahr des Phänomens Kabsa im Vergleich zur Gefahr, einer personalisierten Dämonenart zu begegnen, stärker situationsgebunden und handlungsabhängig ist. Die Kabsa tritt nur dann auf, wenn etwas „Verbotenes“ (d.h. etwas, das den gesellschaftlichen Regeln widerspricht) getan wird und ist nicht mit bestimmten räumlich-topographischen Zonen assoziiert, wie etwa Felsspalten, Höhlen, alte Ruinenstätten, verlassene Häuser, Müllhalden, Türschwelen, Toiletten, Bäder, Flüsse oder Täler – die alle als typische Ğinn-Plätze gelten.

#### 2.4.2.2 Kabsa: Methoden der Heilung

Wenn nun jemand von der Kabsa betroffen ist, so gibt es eine ganze Reihe unterschiedlicher Behandlungsmethoden, wie beispielsweise die, bei der man das Kind in Salzwasser oder in einer „baraka-hältigen“ Quelle badet.<sup>179</sup> Die Baraka an sakralen

<sup>177</sup> Gemäß der lokalkulturellen Konzeptionen in Syrien wird die Kleidung eines Menschen häufig als dessen Stellvertreter angesehen. Relevant ist dies sowohl im Bereich schwarzer Magie als auch hinsichtlich der Übertragung von Baraka (siehe Fartacek 2003: 36, 168ff.)

<sup>178</sup> Über die hier genannten Ursachen hinausgehend meinten meine Gesprächspartner in Khuzestan, dass es auch immer dann zu einer Kabsa käme, wenn sich zwei Menschen begegnen, die gerade geheiratet hätten oder gerade ein Kind bekommen hätten; also Menschen, die sich hinsichtlich dieser einschneidenden Übergänge im sozialen Leben in vergleichbaren Situationen befinden. Allerdings sei in solchen Fällen die Gefahr der Kabsa zeitlich bis zum nächsten Neumond (bzw. bis das nächste islamische Monat beginnt) befristet. Dies bedeutet, dass die gefährliche Tabuzeit maximal 30 Tage betragen kann.

<sup>179</sup> „Baraka-hältig“ ist eine Quelle, die an einem heiligen Platz liegt und die Segenskraft Gottes besitzt.

Plätzen gilt auch im Zusammenhang mit der Kabsa als wirksame Gegenkraft. Oft kommen dabei Amulette zum Einsatz, die gleichzeitig auch präventive Wirkung besitzen.<sup>180</sup>

Abschließend möchte ich ein im westlichen Libanongebirge<sup>181</sup> praktiziertes Ritual erwähnen, bei welchem das kranke Kind mit dem gesunden Kind im übertragenen Sinne „ausgetauscht“ wird:

*Das Kind, welches von der Kabsa befallen ist, wird einer Frau mitgegeben, die mit der Familie des Kindes nicht verwandt sein darf. Diese Frau bringt das Kind zu einem Friedhof, legt dort das Kind auf die Erde und spricht: „Yā marwā hudū ibinkun wa-‘aṭūnā ibinnā!“ [sinngemäß zu übersetzen mit: Oh ihr Toten, nehmt euren Sohn und gebt uns (Lebenden) unseren Sohn!]. Anschließend verlässt sie für eine Weile den Friedhof, kehrt dann wieder zurück und bringt das – auf diese Weise „ausgetauschte“ – Kind seiner leiblichen Mutter wieder zurück. (Feldforschungsprotokoll, Ġabal Lubnān al-Ġarbiya, August 2000)*

### 2.4.3 Zauber und schwarze Magie

Die Ğinn haben auch etwas Gutes – zumindest für jene Spezialisten, die es verstehen, sich diese Dämonen nutzbar zu machen. Dies wurde bereits im Zuge der Charakterisierung des Raṣad deutlich. Ein Zauberer [ṣayḥ sāḥir]<sup>182</sup> etwa verwendet sie, um in

---

Das Baden des Kindes wird dabei stets mit einer Pilgerfahrt und meist auch mit dem Ablegen eines Gelübdes verknüpft; vgl. dazu Meri (2002: 101ff.) sowie Fartacek (2003: 168–186).

<sup>180</sup> Besondere Wirkung wird in diesem Zusammenhang einer Goldmünze zugeschrieben, die den Namen *maṣḥaṣ* trägt; vgl. dazu Canaan (1914: 69). Unter Präventivmaßnahmen fällt auch das Vergraben des sogenannten *ḥalās aṭ-ṭiḥl* (die Nabelschnur und die Plazenta), was unmittelbar nach der Geburt erfolgen muss. Darüber hinaus soll auch die Kleidung des Neugeborenen versteckt oder an einem sicheren Ort aufbewahrt werden, damit niemand Schadenszauber betreiben kann.

<sup>181</sup> Vgl. Fartacek (2002: 481). Dieses Ritual wird auch von al-Asmar (o.J.: 53–59) erwähnt. In Ägypten werden ähnliche Rituale im Zusammenhang mit der Qarīna praktiziert. So berichtet etwa Wieland (1994: 47) von Müttern, die glauben, dass sie ihr eigenes Kind mit einem anderen d.h. mit dessen Qarīn/a, vertauscht haben. Die Mütter würden dann einen starken Widerwillen gegen das untergeschobene Kind entwickeln und es auf einen Friedhof bringen. Dort würden sie das Kind für 15 bis 20 Minuten alleine zurück lassen, damit es die Ğinn wieder gegen das leibliche Kind austauschen. Über „abergläubische Bräuche“ in Syrien berichtete bereits Abela (1884: 84): „Wenn ein kleines Kind an irgend einer Krankheit dahinsieht, so glaubt man, dass es gegen ein Dschinnenkind ausgetauscht worden sei. Seine Eltern tragen es daher zu den Heiligengräbern, bei denen sich stets Cisternen befinden, und lassen es dort in die Cisterne bis ganz nahe zum Wasser hinunter. Dann ziehen sie es wieder herauf, überzeugt, dass die Fee ihr eigenes Kind wieder an sich genommen und das rechte zurückgegeben habe.“ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Musil (1908: 323).

<sup>182</sup> Die neuoharabische Bezeichnung *kāhin* (wörtlich: Wahrsager, Priester; vgl. Wehr 1985: 1125) ist in diesem Kontext in Syrien eher unüblich.



Erfahrung zu bringen, wie andere Menschen denken, was sie getan haben, was sie im Augenblick tun und wie es um ihre Zukunft bestellt ist.<sup>183</sup> Mit Hilfe der Ğinn können Weissagungen jeder Art getätigt werden, man kann die geheimsten Gedanken anderer erraten und Kenntnisse erlangen, die auf „normalem“ Wege nicht zugänglich wären.

Doch auf welche Weise kann sich der Zauberer die Ğinn nutzbar machen? Eine Antwort findet man im Bereich der Mythologie. In einer lokalen Variante des sogenannten Sternschnuppenmythos, auf den u.a. im Koran in Sure 72/8,9 Bezug genommen wird<sup>184</sup>, heißt es:

*Der Zauberer schickt des Nachts die Ğinn in den Himmel, damit sie dort Einblick nehmen in jener Tafel, auf der das Schicksal jedes einzelnen Menschen niedergeschrieben steht [al-lawḥ al-mahfūz]. Außerdem würden sie die Engel belauschen. Letzteren wäre dies natürlich nicht recht, und so versuchten sie, die Ğinn bei ihren Botengängen abzufangen und zu töten. Gelingt es ihnen, so würden die Ğinn als Feuerbälle vom Himmel fallen. [Anm.: gemeint sind hier Sternschnuppen]. Der herabstürzende Leichnam des Ğinn kommt in den einsamen Bergen zu liegen. Deshalb sind die Wölfe genau dort unterwegs, denn sie fressen die Kadaver der toten Ğinn. (Feldforschungsprotokoll, al-Mayādīn, Mai 2002)*

Sternschnuppen [šihāb, pl.: šuhub] sind also gemäß der hier wiedergegebenen Tradition „in Wirklichkeit“ sterbende Ğinn. Manchmal heißt es, dass eigentlich ein Fehler des Zauberers Schuld daran trägt, wenn es zu den herabstürzenden Feuerbällen und somit zum Sterben der Ğinn käme. Wenn der Zauberer alles richtig machen würde, so würden die Ğinn in ihrem sklavenhaften Dasein auch keinen Schaden erleiden.

Darüber hinaus gibt es in Syrien auch noch eine weitere Variante, gemäß derer die Ğinn in Wahrheit Zwerge seien. Sie würden sich aufeinander stellen, um auf diese Weise in den Himmel zu gelangen und dort lauschen zu können. Der herunter-sausende Feuerstrahl würde demnach einen ganzen Turm von Ğinn verbrennen.

<sup>183</sup> Manche Interviewpartner vertraten die Auffassung, dass der Zauberer im Zuge seiner Praktiken die Ğinn quasi „als Sklaven“ verwenden würde. Deshalb trachteten die Ğinn danach, sich bei Gelegenheit an ihm dafür zu rächen. Zum Tabuverhältnis von Ğinn, Zauberer und Wolf siehe Kapitel 2.5.4.

<sup>184</sup> Sure 72 trägt die Bezeichnung *die Ğinn*. In 72/8,9 heißt es: „8 Und: Wir haben den Himmel abgesucht und festgestellt (w. gefunden), daß er (nunmehr) voll (besetzt) ist mit strengen (w. heftigen) Wächtern und mit Feuerbränden. 9 Und: Wir pflagten uns (früher) hie und da an ihm einzustellen, um zu hören (was im Himmel besprochen und angeordnet wird). Wenn aber jetzt einer horcht, findet er, daß ein Feuerbrand auf ihn lauert (um ihn vom Himmel zu verjagen).“ Zur Interpretation aus islamwissenschaftlicher Perspektive siehe Eichler (1928: 30–32).



In einem weiteren lokalkulturellen Mythos wird erzählt, wie das Wissen um den Zauber zu den Menschen gelangte:<sup>185</sup>

*Zwei Engel fragten einst Gott: „Warum? Wie gibt es das, dass die Menschen auf Erden so viel Böses tun und das ganze Unheil stiften?“ Daraufhin soll Gott geantwortet haben: „Wenn ich euch beide auf diese Welt hinunterschicken würde, würdet ihr in kürzester Zeit ebenfalls so böse werden, wenn nicht noch böser!“ Die Engel konnten es nicht glauben und erwiderten: „Das möchten wir sehen!“ Und Gott schickte die beiden hinunter auf die Erde. Und es geschah, dass die beiden Engel den Menschen den bösen Zauber lehrten. (Feldforschungsprotokoll, al-Mayādīn, Mai 2002)*

Seit diesem Ereignis – so die Auffassung jener Interviewpartner, die mir diese mythologische Begebenheit erzählten – würden sich die Menschen das Leben mit Zauber und Gegenzauber schwer machen.

Meinen Erhebungen zufolge spielt der Schadenszauber als soziales Phänomen insbesondere in den östlichen Landesteilen Syriens eine besonders große Rolle.<sup>186</sup> Bei meinen Feldforschungsaufenthalten in Dayr az-Zōr und al-Mayādīn hatte ich oft das Gefühl, dass dort so ziemlich jeder meiner Gesprächspartner schon auf die eine oder andere Weise Erfahrungen mit dem Schadenszauber gemacht hat.

Möchte jemand Zauber betreiben, oder vermutet jemand, selbst Opfer von Schadenszauber zu sein, so wendet er sich in der Regel an einen Scheich, der für seine Zauberkünste einschlägig bekannt ist. Denn das Wissen darüber, *wie* man sich die Ğinn zu Nutze macht, ist kein kollektiv geteiltes Alltagswissen.<sup>187</sup> Vielmehr han-

185 Dahinter steckt wahrscheinlich die Überlieferung von Hārūt und Mārūt, auf die auch der Koran explizit Bezug nimmt (siehe dazu Paret 1989b: 24f.). In Sure 2/102 heißt es: *„Und sie (d.h. diejenigen, die Zauberei treiben) folgten dem, was die Satane unter der Herrschaft Salomos (den Menschen) vortrugen. Nicht Salomo war ungläubig, sondern die Satane, in dem sie die Menschen in der Zauberei unterwiesen. Und (sie folgten dem) was auf die beiden Engel in Babel, Hārūt und Mārūt, (vom Himmel) herabgesandt worden war. Und sie (d.h. die beiden Engel) unterwiesen niemanden (in der Zauberei), ohne zu sagen: ‚Wir sind nur eine Versuchung (für die Menschen). Werde darum nicht ungläubig!‘ Und so erlernten sie (d.h. die Menschen) von ihnen (d.h. von den beiden Engeln) das (Mittel), womit man zwischen einem Mann und seiner Gattin ein Zerwürfnis hervorruft. Und sie schädigten damit niemanden, es sei denn mit Gottes Erlaubnis. Und sie erlernten, was ihnen schadet und nicht nützt. Und sie wussten wohl, dass derjenige, der so etwas einhandelt, am Jenseits keinen Anteil hat. Sie haben sich fürwahr auf einen schlechten Handel eingelassen. Wenn sie doch Bescheid wüssten!“*

186 Dieser Sachverhalt scheint aus sozialanthropologischer Perspektive einer These von Mary Douglas (1988) rechtzugeben, wonach jene hoch stratifizierten Gesellschaften, die dem einzelnen Menschen nur sehr eingeschränkt individuellen Handlungsspielraum gewähren, besonders gute Voraussetzungen für die Entwicklung von Hexerei und Magie bieten.

187 Nachdem in der vorliegenden Untersuchung das Wissen „normaler“ Menschen im Mittelpunkt steht,

delt es sich dabei um „geheimes Wissen“ einiger weniger Experten, die in manchen Fällen mit ihrem Knowhow relativ viel Geld verdienen.<sup>188</sup>

Um „geheimes Wissen“ handelt es sich dann auch, wenn es um die Frage geht, wer den Zauber in Auftrag gab und wie das genaue Ziel lautet. Beim Aufsuchen eines solchen Scheichs wird immer sehr genau darauf geachtet, dass man nicht beobachtet wird und kein anderer davon etwas mitbekommt. Üblicherweise geht man nicht den „direkten“ Weg zum Scheich, sondern streift in der Gegend umher, wartet „bis die Luft rein ist“, und huscht dann schnell in das Haus des Scheichs. Einige Interviewpartner erläuterten mir gegenüber im Vertrauen, dass sie bereits diesen oder jenen Scheich konsultiert hätten, aber niemand davon wisse, auch den engsten Freunden und innerhalb der eigenen Familie hätten sie nichts erzählt. Andere wiederum berichteten mir, dass sie in ihrem eigenen Wohnhaus an bestimmten neuralgischen Orten (beispielsweise in den Ecken des Wohnzimmers) kleine Zettelchen mit undeutlich geschriebenen, fälschlich abgeänderten, Koranversen vorfanden, die nur von einem Auftragszauber stammen könnten. Sie vermuteten, dass jemand in der Familie einen entsprechenden Auftrag gegeben hat, wüßten jedoch nicht, wer dies gewesen und was der konkrete Inhalt des Zaubers sei.

Unter meinen Interviewpartnern konnte keine Übereinstimmung dahingehend gefunden werden, wie diese magischen Handlungen ethisch zu bewerten sind. Als eindeutig negativ beurteilt wurde das fälschliche Abändern bestimmter Koranverse, das angeblich jeder Sayh Sāhir mache. Grundsätzlich wird zwischen Zauber mit negativer Absicht [sihr al-aswad; wörtlich: *schwarzer Zauber*] und Zauber mit guter Absicht [sihr al-abyad; wörtlich: *weißer Zauber*] unterschieden, wobei sich meine Interviewpartner darin einig waren, dass nicht in allen Fällen eindeutig unterschieden werden kann, ob der Inhalt des Auftrags nun „gut“ oder „böse“ sei.

---

wird auf die konkrete rituelle Durchführung des Zauberns nicht weiter eingegangen. Im Gegensatz zu den zitierten Fallbeispielen von „Begegnungen mit Ğinn“ handelt es sich bei der Durchführung solcher Praktiken um keine „historischen Erzählungen“ im Sinne von Straub (1998: 85f.), denn üblicherweise wird über dieses Thema geschwiegen. Zum religiösen Expertenwissen gibt es umfangreiche Literatur, siehe dazu die Ausführungen zum Forschungsstand in Kapitel 1.2. Die von mir erhobenen Daten zu diesem Wissen sind zukünftigen Veröffentlichungen vorbehalten.

188 Einige wenige Scheichs verrichten ihr Geschäft „nur um des Gottes Lohn“, andere wiederum verlangen „freiwillige Spenden“. In den meisten mir bekannten Fällen wurde jedoch die Durchführung der Magie in Rechnung gestellt. Die Höhe des Tarifs orientiert sich an der Finanzkraft des Auftragsgebers, wobei für eine Sitzung durchschnittlich 500,- Lira (also etwa 10,- Euro) zu berappen sind. Handelt es sich um komplizierte Fälle, wo mehrere Sitzungen nötig sind, so kann die Gesamtsumme durchaus eine Höhe von 12.000,- bis 15.000,- Lira erreichen (das sind in dieser Gegend zwei bis drei Monatsgehälter eines durchschnittlichen Arbeiters).

Weißer und schwarzer Magie werden meinen Erhebungen zufolge nur bei ganz bestimmten Konfliktursachen in Betracht gezogen:

- Liebes- und Heiratsangelegenheiten (Person A will Person B heiraten; oder: Person A will verhindern, dass Person B und C heiraten)
- Familienstreitigkeiten (ein Familienmitglied verhält sich nicht so, wie es die anderen gerne hätten; auch bei ungleicher Verteilung von Besitzverhältnissen)
- Erbschaftsstreitigkeiten (bestimmte Familienmitglieder fühlen sich von anderen Familienmitgliedern übervorteilt)

Der Themenbereich der Familienstreitigkeiten ist mit jenem der Erbschaftsstreitigkeiten eng verbunden. In den meisten mir bekannten Fällen, ging es dem Auftragsgeber letztlich um Geldforderungen. Aus sozialanthropologischer Perspektive bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Scheichs im Zusammenhang mit schwarzer Magie nahezu ausschließlich bei *Interessens*konflikten konsultiert werden und nicht etwa bei *Wert*konflikten.<sup>189</sup>

Interessanterweise werden die hier angeführten „typischen“ Konfliktursachen von vielen Menschen in Syrien auch ganz generell als „Ğinn-relevant“ konnotiert: Bei derlei Konflikten sind grundsätzlich Ğinn-Begegnungen wahrscheinlich. Wenn die verstorbenen Vorfahren zum Schaden der eigenen Nachkommen aktiv werden und ihnen die Ğinn auf den Hals hetzen, so tun sie das üblicherweise dann, wenn die Nachkommen über den Besitz streiten, sich gegenseitig übervorteilen, oder wenn eine falsche Entscheidung bei Heiratsangelegenheiten droht.<sup>190</sup>

Zwischen schwarzer Magie und den Begegnungen mit Ğinn besteht schließlich noch einen weiteren Zusammenhang: Wenn gegen einen bestimmten Menschen tatsächlich Schadenszauber betrieben wurde, so äußert sich dies u.a. darin, dass er von seinen Mitmenschen – zumindest in bestimmten Momenten – als besonders hässliche und/oder „böse“ Kreatur wahrgenommen wird. Sein äußeres Erscheinungsbild gleicht dann einem personalisierten Ğinn in menschlicher oder tierischer Gestalt. Solche Visualisierungen und die damit einhergehenden Bewertungen bilden den Gegenstand des nächsten Kapitels.

---

<sup>189</sup> Im Gegensatz zur Durchführung von schwarzer Magie verbergen sich hinter den oral tradierten Begegnungen mit Ğinn vielfach *Wert*konflikte, die u.a. mit der rezenten Pluralisierung von kollektiven Wirklichkeitsmodellen einhergehen. Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 3.2, 3.3, 4.2 und 4.3.

<sup>190</sup> Für ethnographische Beispiele siehe Kapitel 2.6.2.4.

## 2.5 Die Ğinn als fehlerhafte Erscheinungen

### 2.5.1 Zur Charakteristik der Ğinn in menschlicher Gestalt

Wie meine Interviewpartner übereinstimmend zum Ausdruck brachten, würde man einen Ğinn schon an seinem Äußeren erkennen, denn der Ğinn sei grundsätzlich eine „fehlerhafte“ und „verkehrte“ Erscheinung.

Bezogen auf das äußere Erscheinungsbild derjenigen Ğinn, die die Gestalt von Menschen annehmen, bedeutet dies, dass beispielsweise bestimmte Körperöffnungen genau umgekehrt geschaffen sein können, als dies beim Menschen der Fall ist. Die Ğinn, so hört man, könne man etwa daran erkennen, dass deren Augen nicht waagrecht ausgerichtet sind, sondern senkrecht. Auch der Mund sei senkrecht und die Ohren der Ğinn seien genau (um 180 Grad) verkehrt.

Manche Interviewpartner meinten mir gegenüber: *Bei den Ğinn ist alles so, wie es nicht sein soll. Man erkennt sie daran, dass alles genau „verkehrt“ [bi-l-ʿaks] ist.* Der Ğinn verkörpert also genau das Gegenteil von dem, was – normativ gesehen – der Fall sein sollte. Dies bezieht sich insbesondere auch auf die geschlechtsspezifischen Merkmale. So könne man etwa die weiblichen Ğinn daran erkennen, dass sie an jenen Körperstellen behaart sind, wo in ausgeprägter Form nur Männer Haarwuchs haben – also im Gesicht, auf der Brust und an den Beinen. Und umgekehrt: Männliche Ğinn seien bartlos, wie es normalerweise Frauen sind. Genau an jenen Körperstellen wo sie „als Mann“ Haare haben sollten, haben die Ğinn-Männer keine.<sup>191</sup>

Zur „fehlerhaften“ Beschaffenheit der Körperöffnungen sowie zum „verkehrten“ Vorhandensein und Nichtvorhandensein von Körperhaaren kommt noch ein Mangel hinzu, der sich auf den Kiefer der Ğinn bezieht: Für Ğinn in menschlicher Gestalt ist es demnach typisch, dass sie zwischen den beiden vorderen Schneidezähnen eine Lücke [farq] haben. Deshalb können die Ğinn in menschlicher Gestalt beim Essen auch nicht richtig abbeißen. Schon der Prophet hat bekanntlich auf die Ge-

<sup>191</sup> Siehe dazu die Ausführungen von Krawietz (1991: 257), die zur Vertauschung der Gender-Kategorien aus islamwissenschaftlicher Perspektive Stellung nimmt: *„Wenn der Mann weibisch wird [taḥannaṭa] und die Frau maskulin [istarḡalat], dann bedeute dies Wanken [iḍṭirāb] und Zersetzung [inḥilāl] der bestehenden Ordnung.“* Über eine solche Gefährdung wurde bereits von Muḥammad eindeutig negativ geurteilt. Dazu verweist Krawietz (1991: 256) auf die Sunna: *„Von al-Buḥārī und anderen Traditionariern ist überliefert, daß der Prophet Männer, die Frauen nachäffen und imitieren sowie vice versa, verfluchte [laʿana].“* Dazu aus strukturaler Perspektive siehe Douglas (1988: 14f.) sowie die Ausführungen zur Kategorie Gender in Kapitel 3.2.2.

fahren hingewiesen, die von speicheldurchtränkten Nahrungsmitteln ausgehe, die wieder aus dem Mund fallen.<sup>192</sup>

In den Beschreibungen personalisierter Dämonen ist schließlich immer wieder auch von grauenhaften Finger- und Zehennägeln die Rede. Der Schmutz unter diesen Nägeln gilt als besonders gefährlich.<sup>193</sup>

Insgesamt gilt, dass die „fehlerhafte“ Beschaffenheit der Körperöffnungen, das „verkehrte“ Vorhandensein und Nichtvorhandensein von Körperhaaren sowie die „mangelhafte“ Stellung der Schneidezähne nicht nur für einen personalisierten Ğinn symptomatisch sind. Auch den Träger des Bösen Blicks würde man genau an einem solchen Erscheinungsbild erkennen.<sup>194</sup>

### 2.5.2 Zur Charakteristik Ğinn-relevanter Tiergattungen

Wie bereits mehrfach erwähnt, können die Ğinn auch zoomorphe Erscheinungsformen annehmen. Welche Tierarten hierfür potentiell in Frage kommen und wie deren symbolische Bewertung innerhalb der lokalkulturellen Konzeptionen aussieht, soll im Folgenden anhand einiger Beispiele gezeigt werden.<sup>195</sup>

Übereinstimmend wurde mir berichtet, dass grundsätzlich jedes Tier die Manifestation eines Ğinn sein kann, doch bestimmte Tiergattungen, so heißt es, seien dafür

192 Man sollte einen solchen Essensteil vom Boden aufheben – reinigen – und dann abermals in den Mund stecken und aufessen. Denn würde man es liegen lassen, dann wäre es die Nahrung des Teufels – so der Hadith, den „jeder kennt“ (wie es meine Interviewpartner ausdrückten). In Syrien gibt es dazu auch ein Sprichwort, dass vor dem Weitergeben von angekauften Nahrungsmitteln warnt – beispielsweise, wenn Kinder einen bereits verwendeten Kaugummi weitergeben: *Min tumm la-tumm bitmüt al-umm* [von Mund zu Mund stirbt die Mutter].

193 Ein anderer Hadith besagt, dass genau zwischen den Finger- und Zehennägeln der Teufel seinen Wohnsitz hätte – deshalb sollten die Nägel niemals in der Nacht geschnitten werden.

194 In beiden Fällen sind es Körperöffnungen (Mund, Augen, Ohren) oder exponierte Körpergrenzen (Haare, Fingernägel, Zehennägel) bei denen „irgend etwas nicht stimmt“. Unter strukturalen Gesichtspunkten sind sie räumliche Grenzzonen (*zum Körper gehörend* vs. *nicht zum Körper gehörend*). Eine Lücke zwischen den Schneidezähnen inkludiert das Problem, beim Essen nicht richtig (Ab-)Trennen zu können und konstituiert so gesehen Ungewissheit in räumlichen Kategorien, da die Körpergrenze unklar bleibt. Diese Ungewissheit ist wiederum für das Auftreten der Ğinn bezeichnend. Siehe dazu Kapitel 3.1 in dem deutlich wird, dass Körperbegrenzungen nicht nur als tabuisierte Gefahrenzonen relevant sind, sondern ihnen auch im rituellen Kontext eine entscheidende Rolle zuteil wird – wenn es etwa darum geht, die von den Ğinn ausgelösten „Krankheiten“ wieder rückgängig zu machen; vgl. dazu die bereits in Kapitel 2.4.1.3 beschriebenen Rituale. Für die Vorschriften hinsichtlich Tabuisierung und Ritualisierung von Körperöffnungen in der Sunna siehe Krawietz (1991: 222–235).

195 Bereits Wellhausen (1897: 151) kommt zum Schluss, dass „die islamische Zoologie [...] zugleich Dämonologie [sei]“. Vgl. dazu auch Eisenstein (1991: 222–231). Für ethnographische Beispiele aus dem südarabischen Raum siehe Gingrich (2006: 448ff.).

besonders prädestiniert. Bei diesen Tiergattungen fällt auf, dass sie – aus Sicht der betroffenen Menschen – keine Ehre haben, sexuell abnorm sind und promiskuitives oder inzestuöses Sexualverhalten zeigen. Gemeinhin gelten diese Tiere als unmoralisch.<sup>196</sup> In allen von mir erhobenen Fällen wird deutlich, dass die Ğinn-relevanten Tierarten in der jeweiligen Gesellschaft auch mit einem Speisetabu belegt sind. Zu ihnen zählen Schwein, Hund, Katze, Affe, Schlange, Gecko, Skorpion und Insekten. Demgegenüber werden Ziegen aufgrund ihres wählerischen Verhaltens bei der Nahrungsauswahl als dem Menschen besonders nahestehend angesehen.<sup>197</sup> Zudem besteht die Vorstellung, dass die jeweils schwarzen Exemplare einer Gattung besonders dafür geschaffen seien, einen Ğinn zu verkörpern – gemäß der weitverbreiteten Metapher wonach *Weiß* für *gut* und *Schwarz* für *böse* steht. Schließlich werden alle Ğinn-relevanten Tiergattungen auch in der Mythologie negativ bewertet, wobei diese Negativbewertungen oft in Opposition zu Positivbewertungen stehen. Auf diesen Aspekt soll im Folgenden näher eingegangen werden:

### *2.5.3 Moralische und amoralische Geschöpfe: Beispiele zur religiösen Symbolisierung der Natur*

#### 2.5.3.1 Ehrlose Schweine und ehrenhafte Kamele

Über das Schwein [ḥanzīr] wird erzählt, dass es ihm gleichgültig wäre, wenn es beim Geschlechtsverkehr beobachtet wird. Dem männlichen Schwein wäre es auch vollkommen egal, wenn in seiner Gegenwart seine „Schwester“ Geschlechtsverkehr mit einem anderen Schwein habe, ja mehr noch: gelegentlich hätte es selbst inzestuöses Sexualverhalten. Schweine haben keine Scham, sie haben kein Inzesttabu, sie leben ohne sexuelle Regeln, sie leben also in Promiskuität.<sup>198</sup>

Dieses verwerfliche Verhalten des Schweins wird unter der seßhaften Bevölkerung Syriens oft im Kontrast zum Kamel [ḡamal] gesehen: Letzteres würde es niemals dulden, sich beim Geschlechtsverkehr beobachten zu lassen. Und würde ein männliches Kamel einen „Spanner“ bemerken, so würde es diesen sofort angreifen. Als ehrenhaftes Geschöpf verleiht das Kamel jenen Menschen eine besondere Ehre,

<sup>196</sup> Meine Untersuchungsergebnisse sprechen tendenziell dafür, dass diese Tiergattungen innerhalb der syrischen Lokalkultur als *unmoralisch* (und nicht *amoralisch*) gelten. Siehe dazu Kapitel 3.2 und 3.3.

<sup>197</sup> Die Ziege, so heißt es, nehme nur das Feinste vom Feinen zu sich. Sie klettert auf Sträucher und Bäume um dort die jüngsten und auserlesensten Triebe zu verzehren. „Normales Gras“ hingegen würde die Ziege nicht sonderlich interessieren.

<sup>198</sup> Ferner wird erzählt, dass das Schwein vorzugsweise sein eigenes Exkrement fressen würde. Für strukturelle Erklärungsmodelle zum daraus resultierenden Speisetabu siehe Eder (1988: 103–175).

die es besitzen oder es sich leisten können, Kamelfleisch zu essen. Einigen Interviewpartnern zufolge führt bei Männern der Genuss des Fleisches zur Steigerung der sexuellen Potenz.<sup>199</sup>

Das Schwein scheint besonders dafür prädestiniert zu sein, die Verkörperung eines gefährlichen Ğinn darzustellen. Mehrere Geschichten wurden mir erzählt, in denen die Ğinn dem Menschen in der Gestalt eines Schweins begegnet sind. Demgegenüber ist mir kein einziger Fall bekannt, in dem ein Kamel die Manifestation eines Ğinn gewesen wäre. Im Gegenteil: Das Kamel wird – ebenso wie die Menschen – besonders oft zum Geschädigten durch die Ğinn oder zum Ziel des Bösen Blicks.<sup>200</sup>

### 2.5.3.2 Heidnische Geckos und gläubige Frösche

Ähnlich dem Schwein würde sich auch der Mauergecko, der sogenannte Abū Brēs, vorzugsweise von Urin und Kot ernähren. Ihn zu sehen gilt analog der „schwarzen Katze“ als äußerst schlechtes Omen. Außerdem würde er Lepra [baraš] verursachen (daher der Name Abū Brēs).

Entscheidend für das negative Image dieses Tieres ist jedoch auch seine Bewertung in der Mythologie, denn dort wird ihm die Rolle des Ungläubigen zuteil:

*Nachdem Abraham die Kaaba errichtet und die Götzenbilder zerstört hatte, sollte er dafür von den Heiden auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden. Als das Feuer entzündet wurde, waren zwei Tiere zugegen – der Frosch und der Gecko. Der Frosch bemühte sich, dem „Urmonotheisten“ Abraham zu helfen und spuckte unaufhörlich in das Feuer, um damit die Flammen auszulöschen. Der Gecko hingegen wurde nicht müde, in das Feuer zu blasen, um so die Flammen anzufachen. (Feldforschungsprotokoll, Wādī Baradā, September 2000)*

<sup>199</sup> Ich danke Tobias Nünlist (Basel) für entsprechende Hinweise, wonach das Kamel in der arabischen Schriftkultur bisweilen sehr negativ beurteilt wird (vgl. dazu auch Henninger 1981: 127f.). In seinem berühmten Werk *Luqaṭ al-marġān fī aḥkām al-ġānn* spricht Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī beispielsweise davon, dass das Kamel den Ğinn ähnlich sei, es wäre schwierig, angriffslustig und überlegen. Tobias Nünlist zufolge weist auch Fritz Meier in seinem Nachlass mehrmals auf den dämonischen Charakter des Kamels hin. Des Weiteren stieß Kollege Nünlist in seinen Recherchen auf eine bemerkenswerte Variante im Schöpfungsbericht. Demnach wollte der Teufel ins Paradies eindringen, um Adam und Eva zu verführen. Da ihm die Wächterengel den Zugang verweigert hätten, habe er sich an unterschiedliche Tiere gewandt. Alle aber hätten ihm eine abschlägige Antwort erteilt – bis auf das Kamel. Zur Strafe habe es sein vornehmes Aussehen verloren und sei in eine Schlange verwandelt worden (E-Mail von Tobias Nünlist an Gebhard Fartacek, 21. August 2008).

<sup>200</sup> Vgl. Fallbeispiel 12. In diesem Fall wird davon berichtet, dass der Böse Blick eines jungen hungrigen Mannes ein Kamel traf, welches auf der Stelle tot umfiel.



Dies wäre der Grund dafür, dass besonders die ungläubigen Ğinn gerne in der Gestalt eines Geckos in Erscheinung treten. Demgegenüber wird der Frosch [ḍifdiḥ] grundsätzlich positiv bewertet.<sup>201</sup>

### 2.5.3.3 Schmutzige Hyänen und saubere Wölfe

Ein besonders heimtückisches Verhalten wird den Hyänen [ḍabaḥ, pl.: ḍibāḥ] nachgesagt. So würden sie sich nachts dem Menschen nähern und ihm Urin ins Gesicht spritzen. Das Opfer würde dadurch vollkommen hypnotisiert und willenlos.<sup>202</sup> Deshalb folgt es der Hyäne in die Einsamkeit der Wüste. Dort würde diese über den Menschen herfallen und ihn bei lebendigem Leibe zerfleischen. Es heißt, die Hyäne wäre das einzige Raubtier, das seine Beute vor dem Fressen nicht umbringt. Außerdem wäre es das einzige Tier, das boshaft lachen kann. Dies pflegt die Hyäne immer dann zu tun, wenn sie sieht, dass einem Menschen etwas Schlimmes widerfährt.<sup>203</sup> Wie die Ğinn, so besitzen auch die Hyänen die Fähigkeit, in den Menschen einzudringen und ihn besessen zu machen [ḍabḥū li-l-insān].<sup>204</sup>

Die Hyänen werden von den Menschen nicht nur gefürchtet, sondern vor allem auch gehasst. Man sagt, dass sie keine Ehre hätten. Dies sei nicht zuletzt deshalb der Fall, weil sie Aas und Kot fressen. Gemeinhin gilt die Hyäne als ein schmutziges und unreines Tier. Demgegenüber würde der saubere Wolf [ḍiʿb, pl.: ḍiʿāb] niemals Aas zu sich nehmen oder gar Exkremente fressen. Im Gegenteil, der Wolf – so wisse man – ernährt sich ausschließlich von frischem Fleisch bester Qualität. Seine Beute jagt er auf redliche und ehrenwerte Weise, niemals mit feiger Hinterlist. Ein Interviewpartner brachte die Verschiedenheit von Hyäne und Wolf wie folgt auf den Punkt:

<sup>201</sup> So soll der Prophet Muḥammad das Töten der Frösche explizit verboten haben. Al-Ġāḥiz berichtet in seinem *Kitāb al-ḥayawān* (Band 5; vgl. dazu Pellat 1967) etwa davon, dass der Prophet gesagt haben soll: *Lā tasubbū ḍ-ḍafādiʿa fa-inna aṣwātābā tasbiḥun!* [Verunglimpft nicht die Frösche, denn ihre Stimmen sind ein Lobpreisen Gottes!] Und: *Lā taqtulū ḍ-ḍafādiʿa fa-inna naqiqābā tasbiḥ!* [Tötet nicht die Frösche, denn ihr Quaken ist ein Lobpreisen Gottes!] Ich danke Lorenz Nigst (Wien) für diesen Hinweis! Der „Vorfall mit Abraham“ scheint über die syrische Lokalkultur hinaus bekannt zu sein. Er wird beispielsweise in ganz ähnlicher Form auch von Mohamed Hocine Benkheira (2000: 74f.) erwähnt.

<sup>202</sup> Diese Eigenschaft kommt im syrischen Dialekt auch alltagssprachlich zum Ausdruck: „*Anā ḍabāḥṭub*“ sagt jemand dann, wenn er einen anderen „über den Tisch gezogen hat“ und diesen somit quasi willenlos gemacht hat (abgeleitet vom Verb *ḍabaḥa*).

<sup>203</sup> Hyänen würden beispielsweise auch dann boshaft lachen, wenn jemand nächtens mit seinem Auto in der Wüste unterwegs ist und im Treibsand hängen bleibt.

<sup>204</sup> Interessanterweise werden dem Ğül bzw. der Ğūla ganz ähnliche Charaktereigenschaften nachgesagt (vgl. Kapitel 2.3.1.5). Mehrere Interviewpartner vertraten die Auffassung, dass die Grenze zwischen Hyäne und Ğinn in Tiergestalt nicht immer klar zu ziehen sei.

*Fürchten tun wir uns vor beiden, vor der Hyäne und vor dem Wolf. Doch die Hyäne, die hassen wir! Den Wolf, den lieben wir!*

Gemäß den lokalkulturellen Konzeptionen gilt der Wolf sowohl als das gefährlichste als auch als das mächtigste aller Tiere. Der Wolf genießt Ehre und Respekt und würde man die Tierwelt in einer Pyramide darstellen, so würde der Wolf ganz oben stehen.<sup>205</sup> Alle meine Interviewpartner waren sich darin einig, dass der Wolf ein Tier ist, welches von den Ğinn gemieden wird. Wenn ein Ğinn einem Menschen begegnet, so würde er niemals die Gestalt eines Wolfes annehmen.<sup>206</sup>

Interessanterweise wird der Wolf oft mit dem Zauberer in der menschlichen Gesellschaft verglichen. Auch der Wolf habe – wie der Zauberer – magische Fähigkeiten und eine enge Beziehung zu den Ğinn. So wie der Wolf die toten Ğinn frisst<sup>207</sup> und auf diese Weise „verinnerlicht“, so würde der Zauberer sich der Ğinn bemächtigen und sie im Zuge seiner einschlägigen Praktiken als Sklaven verwenden. Das daraus resultierende Tabuverhältnis ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

#### 2.5.4. Eine tabuisierte Dreierbeziehung: Wölfe, Zauberer und die Ğinn

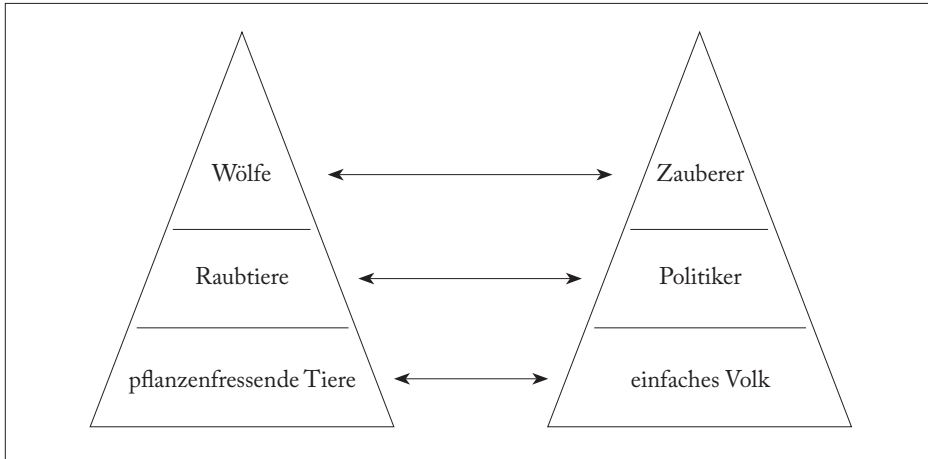
*Sulṭa wa-iḥtirām*, Macht und Respekt – diese beiden Formen symbolischen Kapitals sind sowohl für den Wolf, als auch für den Zauberer bezeichnend. Ein Interviewpartner aus al-Mayādīn meinte sinngemäß, Wölfe und Zauberer haben insofern eine große Ähnlichkeit, als sie in der Pyramide der Macht ganz oben stehen. In der Tierwelt ist der Wolf der Mächtigste, gefolgt von den anderen Raubtieren, ganz unten stehen die „normalen“ Tiere, die sich pflanzlich ernähren. Der mächtigste unter den Menschen ist der Zauberer<sup>208</sup>. Erst nach ihm würden die weltlichen Herrscher kommen, die Politiker und die Reichen. Ganz unten in der Pyramide ist das „normale“, einfache Volk angesiedelt:

<sup>205</sup> Siehe dazu Diagramm 4.

<sup>206</sup> Vgl. dazu Canaan (1929: 13): *„Die Gestalt einiger Tiere soll nie von den Ğinn angenommen werden, ja solche Tiere werden peinlichst vermieden. Dieses gilt insbesondere vom Wolf [...], welcher der größte Feind der bösen Geister ist. Er kann sie mit seinen scharfen Augen entdecken, wo sie ein Menschaugen nie erblicken würde. Sobald er in ihre Nähe kommt, werden die Ğinn hypnotisiert und können nicht mehr davongehen. Nur der Mensch kann sie in einem solchen Falle retten. – Aus diesem Grund werden Teile des Wolfes: Zähne, Fell, Wirbelknochen usw., als Schutzmittel gegen Ğinn gebraucht. Sein Name – der als Personennamen oft gebraucht wird – genügt, die Dämonen zu verscheuchen.“* Vgl. dazu auch die Ausführungen von Zbinden (1953: 35).

<sup>207</sup> Siehe dazu die lokale Variante des Sternschnuppenmythos in Kapitel 2.4.3. Die toten Ğinn werden demnach nicht als Aas gesehen, denn der Wolf frisst nur frisches Fleisch in bester Qualität.

<sup>208</sup> Zum Wirken des Zauberers, in Syrien üblicherweise als *ṣayḥ ṣāḥir* bezeichnet, siehe die Ausführungen in Kapitel 2.4.3.



**Diagramm 4:** Metaphorische Äquivalenzen in Machtbeziehungen: Tierwelt vs. Menschenwelt

Die beiden Machtpole, Wolf und Zauberer, stehen in einem ganz besonderen metaphorischen Tabuverhältnis zueinander: Sie dürfen einander nicht begegnen, ja sie können einander gar nicht begegnen, da sie sich gegenseitig umbringen (würden). Dazu wurde mir von einem Ğinn-Spezialisten, der über sich selbst sagte, dass er kein Zauberer sei, aber sich mit den Ğinn gut auskenne, das folgende „wahre Geheimnis“ erzählt und mir (zum Mitschreiben) diktiert:

*Wenn der Wolf einen Zauberer sieht oder ihn riecht, so wird der Wolf nervös, böse und sehr aggressiv. Er wird sofort versuchen, den Zauberer zu töten. Denn, dessen ist sich auch der Wolf bewusst, der Geruch des Zauberers würde den Wolf umbringen. Mit anderen Worten: Der Körpergeruch des Zauberers ist für den Wolf reines Gift [samm]. Deshalb wird er alles versuchen, um den Zauberer zu töten, bevor der Zauberer ihn umbringt. Das ist auch der Grund dafür, warum der Zauberer nie (alleine) an einen Ort gehen wird, wo es Wölfe gibt. Niemals würde der Zauberer besiedeltes Gebiet verlassen und sich in die Wüste [bādiya] wagen, und schon gar nicht, wenn es dunkel ist. Dieser Raum und diese Zeit sind für den Zauberer verboten, der Zauberer wäre verloren, würde er sich alleine in dieses Gebiet begeben – denn der Wolf würde ihn zehn Kilometer weit riechen und danach trachten, ihn umzubringen. Oder die Ğinn würden den Zauberer schlagen. Denn auch die Ğinn sind hier eine potentielle Gefahr. Warum? Weil der Zauberer die Ğinn als Sklaven verwendet. Deshalb wollen sie sich an ihm rächen.*

*Wenn der Zauberer dennoch eine solche Zone betritt, beispielsweise eine einsame Wüste bei Dunkelheit, dann tut er dies niemals alleine, sondern immer in menschlicher Begleitung*

– und sei es ein kleines Kind. Denn die menschliche Begleitung schützt den Zauberer. Der Wolf würde dann eher nicht angreifen, weil er den Menschen, der dabei ist, respektiert. Ein Zauberer hat immer etwas aus Metall bei sich, das scharf ist, beispielsweise ein Messer. Er hat dieses Messer nicht in seiner ursächlichen Funktion „als Waffe“ bei sich, sondern deshalb, weil es aus Metall ist und zudem scharf ist.<sup>209</sup> Wenn nun der Zauberer in der einsamen Wüste in eine schwierige Situation kommt, also wenn er einem Wolf begegnet, so schützt er sich, in dem er mit dem scharfen Metallgegenstand seine eigene Haut aufritz, und sich auf diese Weise selbst verletzt. Der Duft seines Blutes vertreibt Wolf und Ğinn umgehend. Das Blut eines Zauberers ist für Wolf und Ğinn absolutes Gift. Wenn sie damit in Berührung kämen, würden sie sofort sterben. (Feldforschungsprotokoll, al-Mayādin, August 2001)

Wie mein Interviewpartner immer wieder betonte, wäre dieser Sachverhalt „zu hundert Prozent wahr“ [mīya bi-l-mīya ṣaḥḥ].<sup>210</sup>

In dieser Episode wird nicht so sehr ein empirischer Sachverhalt thematisiert, sondern eine kognitive und normative Ordnung. Es geht nicht darum, was *ist* (wenn der Zauberer tatsächlich auf den Wolf trifft), sondern darum, was sein *soll* oder was nicht sein soll – nämlich dass Zauberer und Wölfe aufeinander treffen. Dabei kommt folgendes Prinzip zum Ausdruck: Mächtige können – deskriptiv gesehen – sehr wohl aufeinander treffen, aber es widerspricht – normativ – dem Wesen der Macht, dass es andere gibt, die gleichermaßen mächtig sind.

Materiell symbolisiert wird dieses Tabu-Verhältnis durch das Hervorbrechenlassen des Blutes: Innerhalb des Körpers ist das Blut ein Synonym für das Leben, während es außerhalb des Körpers gleichbedeutend mit Tod ist.<sup>211</sup>

MATERIE	RAUM	BEDEUTUNG
Blut <sub>1</sub>	innerhalb des Körpers	Leben
Blut <sub>2</sub>	außerhalb des Körpers	Tod

Tabelle 3: Zur räumlich-metaphorischen Beziehung von Blut und Körper

<sup>209</sup> Gemäß der lokalkulturellen Konzeptionen ist Metall bzw. Eisen allgemein ein wirksamer Schutz gegen das Wirken der Ğinn; vgl. Kapitel 2.3.1.6.

<sup>210</sup> Aufgrund der Interviewsituation möchte ich sprachliche Verstehens- oder Übersetzungsfehler weitgehend ausschließen – auch wenn der Text nach westlich-rationalen Gesichtspunkten „widersprüchlich“ erscheint. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass im Untersuchungsgebiet im alltäglichen arabischen Sprachgebrauch bestehende Normen und Werte meist nicht in normativen Aussagesätzen beschrieben werden, sondern in deskriptiven Formulierungen. Soll-Vorstellungen werden in Ist-Sätze „verpackt“ (Fartacek 2006b: 253).

<sup>211</sup> Siehe dazu auch die Ausführungen in Fartacek (2003: 165–193), in denen u.a. deutlich wird, dass der Rūḥ (Leben, Lebensgeist) eines Lebewesens durch das Blut materiell symbolisiert wird und dabei dem „Hervorbrechenlassen des Blutes“ eine besondere Bedeutung zuteil wird.

Der Wolf würde den Zauberer umbringen und der Zauberer würde den Wolf umbringen. Beide würden den jeweils anderen jedoch nicht auf normale Weise töten, sondern indem sie sich selbst umbringen oder verletzen. Selbstmord und Selbstverletzung bedeuten wiederum ein noch größeres Tabu, als das Töten eines anderen. Sich über dieses Tabu hinwegzusetzen, hätte zwangsläufig das Auftreten der Ğinn zufolge.<sup>212</sup>

### 2.5.5 Schlussbemerkung zu den Erscheinungsformen der Ğinn und unehrenhaftem Verhalten

Das äußere Erscheinungsbild der Ğinn wird allgemein als ein negatives charakterisiert, egal ob sie als menschliche oder als tierische Gestalt in Erscheinung treten. Geht man der Frage nach, welche Tiergattungen für eine Ğinn-Manifestation besonders prädestiniert sind, so scheint es nicht primär um *gefährlich* vs. *ungefährlich* oder *gefürchtet* vs. *nicht-gefürchtet* zu gehen. Vielmehr sind in diesem Zusammenhang die lokalkulturellen Konzeptionen über Ehre und Schande relevant; die entscheidende Frage lautet, ob das Tier als *ehrenhaft* oder als *unehrenhaft* bewertet wird. Konzeptionen über Ehre und Schande sind also nicht nur im zwischenmenschlichen Umgang von Bedeutung, sondern sie prägen maßgeblich auch das, was Klaus Eder (1988) „die religiöse Symbolisierung der Natur“ nennt. Das vermeintliche Sexual- und Ernährungsverhalten der Tiere scheint hier eine ganz entscheidende Rolle zu spielen, wobei die Moralvorschriften der menschlichen Gesellschaft auf die Tierwelt übertragen werden.

Ob als Mensch oder Tier – wenn die Ğinn auftreten, tun sie das in Gestalt unehrenhafter Geschöpfe. Ihr entstelltes Erscheinungsbild, ihr promiskuitives und abnormes Sexualverhalten, ihre Ehrlosigkeit oder Widerwärtigkeit, ihr insgesamt nicht-konformes Verhalten sind Ausdruck dessen, wofür sie stehen: Die Ğinn begegnen als fehlerhafte Wesen all jenen Menschen, die sich fehlerhaft verhalten (haben). Dabei begegnen sie auf eine Art und Weise, die im übertragenen Sinn als ein Spiegel interpretiert werden kann: „*Schau, so fehlerhaft bist du!*“

<sup>212</sup> Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 2.6.2.5. Zur (negativen) Bewertung des Selbstmordes [intihār] in der Scharia siehe Krawietz (1991: 91–101).

## 2.6 Situationen der Gefahr:

### Warum und auf welche Weise Ğinn Unheil über die Menschen bringen

#### 2.6.1 Verbot ist nicht Verbot: *Mamnū<sup>c</sup>* – *Ḥarām* – *ʿAyb*

Die Gefahr, einem Ğinn zu begegnen, ist in emischer Sichtweise nicht nur an ganz bestimmten Orten (Ruinenstätten, verlassene Häuser, Friedhöfe, Felsspalten, Erdlöcher, Türschwellen, Brücken, Müllhalden, Toiletten, Abflüsse) und zu ganz bestimmten Zeiten (Dämmerung, Neumond, Geburt, Schwangerschaft, Wochenbett, Hochzeit) besonders hoch. Wie oben beschrieben, werden Ğinn-Begegnungen vor allem durch bestimmte menschliche Verhaltensweisen hervorgerufen: Immer dann, wenn man etwas „Falsches“ oder etwas „Verbotenes“ tut, können die Ğinn auf den Plan treten und den betreffenden Menschen für sein Fehlverhalten strafen.<sup>213</sup>

„Die Ğinn kommen, wenn Du etwas Falsches tust!“ [al-ğinn byiğū, izā ʿamalt šī' ġalaṭ!] Solche und ähnliche Aussagen wurden mir zur Antwort gegeben, als ich mich in Syrien nach den ğinn-relevanten Gefahrensituationen erkundigte. Doch Verbot ist nicht Verbot. In emischer Sichtweise werden drei verschiedene Arten von verbotenen Handlungsweisen unterschieden:

BEGRIFF	ART DES VERBOTS	BEISPIEL AUS DER ALLTAGSWELT
mamnū <sup>c</sup>	staatlich à nationalstaatliches Recht	sich mit dem Auto ins Halteverbot stellen
ḥarām	religiös à islamisches Recht	das Vernachlässigen oder Quälen von Tieren (auch dann, wenn es still und heimlich passiert)
ʿayb	gesellschaftlich à lokalkulturelle Normen	den Gästen nichts anzubieten; oder: Tierquälerei vor den Augen der Nachbarn

Tabelle 4: Zur inhaltlichen Definition der Begriffe *mamnū<sup>c</sup>*, *ḥarām* und *ʿayb*

Während sich der Begriff *mamnū<sup>c</sup>* in der Regel auf rechtsstaatliche Delikte bezieht, ist *ḥarām* mit religiösen Vorschriften konnotiert. *ʿAyb* bezeichnet eine gesellschaftliche Schande, wobei diese zumindest ansatzweise in der Öffentlichkeit bekannt sein muss um so klassifiziert zu werden.

<sup>213</sup> Meine Interviewpartner sprachen in diesem Zusammenhang von *ʿuqūba* [pl.: ʿuqūbāt], was wörtlich übersetzt soviel wie *Strafe, Bestrafung, Sanktion* bedeutet. Der Wortwurzel ʿ-q-b verweist auch auf die Bedeutung *Ergebnis, Folge, Resultat*. Inwieweit es sich dabei aus islamisch-theologischer Perspektive im eigentlichen Sinn um „Strafen“ handelt, ist nicht Gegenstand vorliegender Untersuchung. Vgl. dazu beispielsweise Krawietz (2002: 251–259).

Zur Relevanz für Ğinn-Begegnungen

Grundsätzlich gilt, dass Handlungen, die als *mamnū*<sup>c</sup> klassifiziert werden, generell nicht durch Ğinn sanktioniert werden. Demgegenüber werden jene Handlungen, die in emischer Sichtweise als *ḥarām* klassifiziert werden, sehr wohl mit dem Wirken der Ğinn assoziiert. *Ḥarām* steht für religiöse Verbote, also jene Handlungen, die nicht dem Willen Gottes entsprechen.<sup>214</sup> Eng damit verknüpft werden die Ğinn dem Menschen aber immer auch dann zum Verhängnis, wenn dieser einen *ʿayb* begeht, also bei gesellschaftlicher Schande.<sup>215</sup> Ehrloses Verhalten ruft etwa unweigerlich die Ğinn auf den Plan. Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass in emischer Sichtweise nur das menschliche Fehlverhalten der Kategorien *ḥarām* und *ʿayb* als relevante Ursache für etwaige Ğinn-Probleme gesehen wird.

KLASSIFIZIERENDE UNTERSCHIEDUNG VERBOTENER HANDLUNGSWEISEN	BEGRIFF	ĞINN-RELEVANZ
VERBOTEN aufgrund staatlicher Gesetze	<i>mamnū</i> <sup>c</sup>	ğinn-irrelevant
VERBOTEN aufgrund religiöser Vorschriften	<i>ḥarām</i>	ğinn-relevant
VERBOTEN, aufgrund gesellschaftlicher Vorschriften	<i>ʿayb</i>	ğinn-relevant

Tabelle 5: Zur Ğinn-Relevanz staatlicher, religiöser und gesellschaftlicher Tabuisierungen

2.6.2 Vergehen, die von Ğinn bestraft werden

In welchen konkreten Situationen ist nun mit dem Auftreten der Ğinn zu rechnen? Wodurch und auf welche Art und Weise begibt sich der Mensch in Gefahr? Wann muss das „Zuschlagen der Ğinn“ erwartet werden? – Diesen Fragen auf den Grund zu gehen, ist Gegenstand dieses Kapitels. Die Explikation erfolgt wieder anhand

214 *Ḥarām* bedeutet im klassisch Arabischen nach Lane (1984: 555) „forbidden, prohibited, or unlawful: and sacred, or inviolable; [...]“. Wehr (1977: 155) übersetzt den Terminus mit „verboten, unerlaubt; Verbotenes, Sünde; unverletzlich; heilig, geheiligt; verflucht, fluchbeladen.“ Für die Klassifikation einer Handlung als *ḥarām* ist im lokalkulturellen Kontext letztlich nicht die Scharia ausschlaggebend, sondern das Alltagswissen der Menschen über diese religiösen Vorschriften.

215 Zum Begriff *ʿayb* [pl.: *ʿuyüb*] vgl. Wehr (1985: 900), der diesen Schlüsselbegriff übersetzt mit *Fehler, Makel; Laster, Schwäche; Schande*. Darüber hinaus würde der Begriff nach Wehr auch „Körperfehler“ [*ʿayb ġismi*] bezeichnen (was wiederum ein charakteristisches Element der Ğinn in menschlicher Gestalt ist; vgl. Kapitel 2.5.1).



konkreter Beispiele von Begegnungen mit Ğinn, die ich im Zuge meiner Feldforschungsaufenthalte rekonstruieren konnte.<sup>216</sup>

### 2.6.2.1 Ğinn schlagen zu, wenn lokalkulturelle Tabus nicht beachtet werden

#### Fallbeispiel 16

*Ausgelassene Stimmung. Ein junger Mann feiert das Ende seines Präsenzdienstes gemeinsam mit seinem alten Freund, den er schon so lange nicht mehr gesehen hat. Ein richtiges Picknick soll es gewesen sein, mit gutem Essen, Wasserpfeife und – auch ‘Araq (Anisschnaps) hätten sie getrunken, wie er mir erzählte. Am Abend dann gingen sie ins Hammām. Dort herrschte kaum noch Betrieb, sie waren die einzigen Gäste. Diese Situation nützten sie aus: Sie scherzten und blödelten, bespritzten einander mit kaltem Wasser, schrien wild herum. Nach einer Weile setzten sie ihre freundschaftlichen Kämpfe im Dampfbad fort. Die Luftfeuchtigkeit wurde immer unerträglicher, ein dichter Nebel umgab sie. Sie konnten einander zwar noch hören, sahen sich jedoch nicht mehr. Da geschah es: Für einen kurzen Moment riss der Gesprächsfaden ab. Stille. Und plötzlich spürte der ehemalige Präsenzdienner einen kalten heftigen Schlag auf seinem Rücken. Sein Freund versicherte ihm, er hätte sich in diesem Moment keinen Millimeter weit bewegt. Wer war es dann? – Ein Ğinn? (Feldforschungsprotokoll, Damaskus, Mai 2003)<sup>217</sup>*

Dies ist eine typische Begebenheit, wie man sie in Syrien oft hören kann. Wie der ehemalige Präsenzdienner mir gegenüber zum Ausdruck brachte, hätte er für seinen unmäßigen Alkoholkonsum eine Lektion erhalten. Die Ğinn würden es eben nicht gerne sehen, wenn sich die Menschen betrinken und dann herumlärmern – noch dazu im Hammām, wo doch jedes Kind weiß, dass das ein Ort ist, an dem sich die Ğinn besonders gerne aufhalten.<sup>218</sup>

Die Ğinn schlagen also zu, wenn Menschen Alkohol trinken und damit ein (Speise-) Tabu verletzen. Ein weiterer Tabubruch, welcher unweigerlich die Ğinn auf den Plan ruft, ist, einem Ğinn Schaden zuzufügen. Ob absichtlich oder unabsichtlich, ist zwar nicht einerlei, aber selbst ein kleines Kind, dem man kaum unterstellen kann, dass es mit seinem Verhalten einen Ğinn schädigen möchte, muss in dieser Situation mit einer Strafe rechnen. Dies wird an einer Begebenheit deutlich, die sich vor rund zwanzig Jahren im Ğebel az-Zāwiya zugetragen haben soll. Noch heute ist

<sup>216</sup> Im Zuge dessen wird der Überbegriff Ğinn verwendet und nicht in einzelne Dämonenarten differenziert (vgl. Kapitel 2.3.1).

<sup>217</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 73).

<sup>218</sup> Bezeichnenderweise geschah der Vorfall in einer sozialen Übergangszeit; der Mann beendete seinen Militärdienst und mußte sich wieder (neu) ins zivile Leben integrieren. Siehe dazu Kapitel 3.1.2.

der junge Mann im Gesicht halbseitig gelähmt, als Strafe für ein Vergehen, das er als kleines Kind begangen haben soll. Über diesen Mann wurde mir erzählt:

Fallbeispiel 17

*Eines Tages war er alleine zu Hause, seine Eltern und auch seine Geschwister waren unterwegs. In kindlichem Leichtsinn ist er dann in die Küche geschlichen, hin zum Ofen und hat auf die Herdplatte gepinkelt. Unglücklicherweise befand sich aber genau zu diesem Zeitpunkt eine Ğinn-Mutter beim Herd und bereitete für ihre Kinder das Essen. Der Lausbub hat also direkt in das Essen der Ğinn uriniert. Die Ğinn-Mutter war gnadenlos: Außer sich vor Zorn schlug sie dem Menschenkind brutal ins Gesicht, so dass dieses seither auf einer Seite vollkommen verzogen ist. (Feldforschungsprotokoll, Ğebel az-Zāwiya, Juli 2001)<sup>219</sup>*

Der allgemeinen Einschätzung meiner Interviewpartner zufolge wäre das Urinieren auf den Herd zwar nicht in Ordnung. Aber der eigentliche Tabubruch hätte darin bestanden, dass der Bub durch sein Tun die Ğinn verärgerte. Vor allem dafür hätte er diese Strafe erhalten. Normalerweise hätte man in einem solchen Falle auch gute Chancen gehabt, den Buben von seinem Leiden wieder zu befreien. Doch seine Eltern hätten es verabsäumt, zu einem entsprechenden Ğinn-Spezialisten zu gehen. Und deshalb würde man „den Schlag ins Gesicht“ eben noch heute sehen.

Die Ğinn schlagen vor allem aber auch dann zu, wenn verbotene Liebesbeziehungen eingegangen werden: dann, wenn zwei Menschen, die grundsätzlich einander nicht heiraten dürfen, miteinander ein sexuelles Verhältnis eingehen. Die Ğinn – so die weitverbreitete Ansicht – würden sowieso jede Form des außerehelichen Geschlechtsverkehrs rächen. Besonders gnadenlos verfolgten sie jene, die inzestuöse oder homosexuelle Beziehungen eingehen oder Sodomie betreiben.

Ein in den Augen der Interviewpartner besonders tragischer Fall hat sich vor einigen Jahren im Ğebel az-Zāwiya zugetragen. In einem Dorf gab es eine Familie, die plötzlich von den Ğinn auf brutale Weise heimgesucht wurde:

Fallbeispiel 18

*Jeden Abend zur Dämmerung ertönten die wildesten Geräusche aus dem Keller. Die Fülle von Stromausfall häuften sich und die Kerzen, die die Familie entzündete, verloschen wieder ganz von selbst – ohne dass es einen Windstoß gegeben hätte. Im daneben gelegenen Stall war nächtens stets ein eigenartiges Kichern und ein lautes Stöhnen zu vernehmen. Das Kichern stammte von den Ğinn. Das Stöhnen von den geschundenen Tieren. Regelmäßig hätten sich die Ğinn an ihnen vergangen und mit den Schafen ihre sexuellen Spiel-*

<sup>219</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 74).

*chen getrieben. Auch die Kühe wären nicht verschont geblieben. Sie hätten schließlich ein eitriges Euter bekommen und keine Milch mehr gegeben. Die ganze Situation sei immer schlimmer geworden, sodass die Familie schlussendlich die Landwirtschaft aufgab und die Gegend verließ.* (Feldforschungsprotokoll, Ğebel az-Zāwiya, Mai 2002)<sup>220</sup>

Das Haus steht seither leer, verfällt und wird von niemandem betreten, weil man immer noch die Ğinn darin vermutet. Zur Frage, warum denn diese Familie derartige Probleme bekommen hätte, vertrauten mir die Dorfbewohner folgendes an:

*Der Familienvater habe mit seiner eigenen Tochter ein sexuelles Verhältnis gehabt. Ursprünglich wäre alles in Ordnung gewesen. Aber seit jener Nacht, in der sich der Vater erstmals an seiner Tochter verging, hatte die gesamte Familie – und auch deren Tiere – die Ğinn am Hals.* (Feldforschungsprotokoll, Ğebel az-Zāwiya, Mai 2002)

Angeblich wanderte der Vater für sein Vergehen ins Gefängnis. Der Rest der Familie – so erzählte man mir – würde seither bei Verwandten der Mutter in Damaskus wohnen. Manche meiner Interviewpartner vertraten die Auffassung, dass der Vater beim Geschlechtsverkehr stets auf die Erhaltung der Jungfräulichkeit der Tochter geachtet hätte: „*Huwa mā dahal bi-šakl kāmīl*“ – er drang nicht ganz [in sie] ein. In Wahrheit wäre bei dem Mädchen auch ein ganz anderer Mann im Spiel gewesen, ein jugendlicher Liebhaber. Dieser hätte die Jungfräulichkeit des Mädchens am Gewissen. Es wäre nur nie herausgekommen.

Dass hinsichtlich (verbotener) Liebe und Sexualität „schon der Gedanke strafbar“ ist, belegt der Fall eines jungen Christen aus einer kleinen Ortschaft nordwestlich von al-Ḥasake. Auf mein Nachfragen, wie er zu den Ğinn stehe, meinte er: *Ja, die Ğinn gibt es tatsächlich. Denn schon im Koran würde geschrieben stehen: „Wa-mā ḥalaqtu l-ġinna wa-l-insa illā li-yaʿbudūni!“*<sup>221</sup> Ferner hätten sowohl seine eigene Mutter als auch er selbst persönliche Erfahrungen mit ihnen gemacht:

#### Fallbeispiel 19

*Ja – ich habe sie oft gesehen. Ich war damals 19 Jahre alt und hatte große psychische Probleme [mašākil nafsiya]. Diese schwierige Lebensphase dauerte zwei Jahre lang. Und genau in dieser Zeit da kam sie immer wieder – mindestens zwei mal wöchentlich. In meinen*

<sup>220</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 75).

<sup>221</sup> *Wa-mā ḥalaqtu l-ġinna wa-l-insa illā li-yaʿbudūni* [und ich habe die Ğinn und Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir dienen]; Sure 51/56. Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 2.1. Interessanterweise berufen sich mitunter auch die Christen in der syrischen Peripherie auf den Koran, wenn es um den Nachweis für die Existenz der Ğinn geht.

*nächtlichen Träumen [manāmāt] konnte ich sie ganz klar und deutlich vor mir sehen: Sie war eine sehr große und extrem kräftige Frau. Sie setzte sich jedes Mal auf mich und sprach mit mir über alles Mögliche. Und einmal, da passierte es: Sie praktizierte mit mir Sex! Zunächst setzte sie sich auf mich, wie sie es immer tat. Doch dann fasste sie mich mit festem Griff an meinen Beinen, sodass ich mich keinen Millimeter mehr rühren konnte. Immer wieder sagte sie: „Fürchte dich nicht!“ [lā thāf!] Dann nahm sie mich in ihre Arme, so wie man ein kleines Kind in die Arme nimmt. Sie drückte mich gegen die Wand. Ich hatte keine Chance ihr zu entkommen. Und sie machte es mit mir. Es war ein richtiger Geschlechtsverkehr, bei dem wir beide „kamen“. Bis zum Orgasmus dauerte es nicht länger als eine halbe Minute. (Feldforschungsprotokoll, al-Hasake, April 2002)*

Wie mir der junge Mann später anvertraute, war er in dieser schwierigen Lebensphase unglücklich verliebt. Seine ganze Liebe galt einem Mädchen, das er jedoch nicht heiraten konnte. Nicht nur seine Familie und alle seiner Freunde hätten sich gegen dieses Mädchen ausgesprochen, auch seine eigene Vernunft hätte ihm gesagt, dass eine solche Heirat nicht in Frage käme – und dennoch habe er Tag und Nacht an dieses Mädchen denken müssen. Die „Vergewaltigung“ durch die Ğinnīya wäre dann ein einschneidendes Erlebnis für ihn gewesen. Ihm wurde der ganze Wahnsinn so richtig bewusst und mit einem Schlag begrub er alle seine Hoffnungen auf dieses Mädchen. Und siehe da: Auch die Ğinnīya ist nicht mehr wieder gekommen.

#### 2.6.2.2 Ğinn schlagen zu, wenn die Menschen wichtige Rituale nicht befolgen

Immer dann, wenn man sich einem Platz nähert, an dem gemeinhin Ğinn vermutet werden, sollen zum Schutz vor ihnen ritualisierte Redewendungen gesprochen werden. Verfallenes Gemäuer sollte etwa keinesfalls betreten werden, ohne die Ğinn zuvor zu warnen. Schließlich könnte man sie auch versehentlich schädigen, was wiederum einen Racheakt seitens der Ğinn zur Folge hätte. Ähnliches gilt für Felsspalten, Höhlen, Flusstäler, Brücken, Friedhöfe bis hin zu Bädern und Toiletteanlagen. Dass darüber hinaus auch Kanäle und Abflüsse besonders typische Aufenthaltsplätze von Ğinn sind, wird im folgenden Fallbeispiel angesprochen. Diese Begebenheit soll sich vor fünf Jahren in der Nähe von Dayr az-Zōr ereignet haben:

##### Fallbeispiel 20

*Ein 18-jähriges Mädchen mit langen schwarzen Haaren hat einmal einen schweren Fehler begangen: Sie schüttete heißes Wasser einfach achtlos in den Abfluss des Waschbeckens – ohne eine ritualisierte Redewendung zu sprechen, die die Ğinn gewarnt hätte. Unglücklicher-*

*weise befand sich gerade ein junges Ğinn-Kind im Abfluss, das durch das heiße Wasser getötet wurde.*

*Die Rache der Ğinn-Mutter ließ nicht lange auf sich warten: In der folgenden Nacht – zu einem Zeitpunkt als die 18-jährige Schönheit schlief – kam sie. Sie schlug mit ihrer grausigen Hand dem hübschen Mädchen brutal auf den Kopf. Seit diesem Ereignis hätte das Mädchen genau an der Stelle am Kopf, wo die Ğinn-Hand zuschlug, keine Haare mehr. Das war vor fünf Jahren. Bis heute wären ihre schönen langen dunklen Haare dort nicht mehr nachgewachsen. (Feldforschungsprotokoll, Dayr az-Zōr, August 2001) <sup>222</sup>*

Im Gespräch zu dieser Begebenheit wurde einstimmig festgestellt, dass das hübsche Mädchen unbedingt die Ğinn hätte warnen müssen, bevor es das heiße Wasser in den Abfluss des Waschbeckens gegossen hat, weil Abflüsse als typische Ğinn-Zone gelten. Eine solche Warnung geschieht durch das Sprechen von Redewendungen, wie beispielsweise: „*Dastūr, dastūr –, yā asyād al-makān*“ [sinngemäß: Gestatten, ihr Herren des Platzes]; oder: „*Dastūr, dastūr –, yā ahl hal-'ard*“ [sinngemäß: Gestatten, ihr Bewohner der Erde].<sup>223</sup>

Meine Gesprächspartner meinten ferner, dass das Mädchen vor diesem Ereignis eine „wahre Schönheit“ gewesen wäre und dass sie ihre langen schwarzen Haare offen über den Rücken getragen hätte. Manche Interviewpartner gaben mir sinngemäß zu verstehen, dass das Mädchen wegen ihrer Schönheit eingebildet und deshalb arrogant [šāyif ḥālḥā] gewesen wäre; etwas mehr Bescheidenheit hätte ihr nicht geschadet. Demnach wäre die Art der Strafe, die die Ğinn-Mutter vollzog, auch treffend für die Überheblichkeit des Mädchens gewesen.

Das zweite Fallbeispiel zur Nichtbeachtung von Ritualen und deren Folgen, stammt aus dem Qalamūngebirge und spielt zur Zeit der Ernte. Wie in anderen Gegenden Syriens ist es auch dort üblich, dass man dann, wenn ein Obstbaum viele Früchte trägt, den Nachbarn eine Kleinigkeit davon abgibt. Eine Familie erzählte mir über ihren Nachbarn:

#### Fallbeispiel 21

*Sie hatten in ihrem Garten einen prächtigen Marillenbaum, der stets reichlich Früchte trug. Jedes Jahr schickten sie zu Beginn der Erntezeit ihre Kinder mit einem Teller voll Marillen zu den verschiedenen Nachbarn, auch zu uns. Doch dann gab es ein Jahr, in dem es diese Familie unterließ, uns und den anderen Nachbarn Marillen vorbeizubringen, ob-*

<sup>222</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 76).

<sup>223</sup> Siehe dazu die Ausführungen zur Verwendung ritualisierter Redewendungen in Kapitel 2.3.2.2.

*wohl der Baum in diesem Jahr besonders reichlich Früchte trug. Sie hatten plötzlich nicht mehr geteilt.*

*Was war die Folge? – Der Marillenbaum trug in den darauffolgenden Jahren absolut keine Früchte mehr, er wurde im wahrsten Sinne des Wortes „unfruchtbar“. (Feldforschungsprotokoll, Silsilat Ğibāl al-Qalamūn, Juni 2001) <sup>224</sup>*

Etwas den Nachbarn abzugeben, ist ein Brauch, dessen Nichteinhaltung in der Regel mit der Gefahr des Bösen Blicks verbunden ist. Hat man selbst etwas im Überfluss und beachtet die koranischen Gebote der Großzügigkeit und der Gabe von Almosen nicht, dann fürchtet man den Neid der anderen.

Im konkreten Fall jedoch ist meines Wissens niemand direkt der Tat bezichtigt worden, dass er die Unfruchtbarkeit des Baumes mit seinem Blick verursacht hätte. Die Nachbarn meinten mir gegenüber, dass es letztlich die Ğinn gewesen wären, die die Familie für ihren Geiz strafen.<sup>225</sup>

#### 2.6.2.3 Ğinn schlagen zu, wenn man sich an den kulturellen Schätzen des Altertums vergreift

Man sagt, dass Ğinn – vor allem der Raṣād – vornehmlich an jenen Plätzen anzutreffen sind, wo alte Schätze vermutet werden – also etwa an archäologischen Ausgrabungsstätten, an Tells, antiken Grabanlagen und Ruinen. Wie bereits in Kapitel 2.3.1.7 erwähnt, wären die Ğinn vor allem deshalb an diesen Plätzen anzutreffen, weil sie die alten Schätze bewachen und jedem, der sie stehlen möchte, auflauern und gnadenlos zur Rechenschaft ziehen würden. Dazu möchte ich eine Begebenheit wiedergeben, die sich erst vor zwei Jahren im Gebiet der „Toten Städte“, rund fünf- undzwanzig Kilometer nördlich von Aphamea [Afāmīyā], zugetragen haben soll:

#### Fallbeispiel 22

*Ein junger Mann brach in der Abenddämmerung auf und wanderte zu den Ruinen. Dort begab er sich direkt in ein verfallenes Gemäuer und breitete seine Decke aus. Bald wurde es bitter kalt und sehr finster – es war eine mondlose Nacht. Nach einer Weile meinte er, nun sei der richtige Zeitpunkt gekommen. Er stand auf, begab sich in die Ecke des verfallenen Raumes, wo er ein Grab mit Schätzen vermutete, und wollte zu graben beginnen. Doch er kam nicht weit. In dem Moment, als er ausholte, um erstmals seinen Spaten in die Erde zu*

<sup>224</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 77).

<sup>225</sup> Vgl. dazu Gingrich (1989: 489ff.): Er weist im Kontext tribaler jemenitischer Gesellschaften darauf hin, dass die Ğinn jenen zum Verhängnis werden (können), die bestimmte Aussaatage nicht beachten: „Wahrscheinlich hat er nicht in den ayyām am sitt ausgesät“, munkelt man bei Feuer, Fehlgeburt, Hagel-schäden oder Heuschreckenplage.

*stoßen, spürte er plötzlich, dass er nicht mehr alleine war. Und schon fiel der erste Stein. Er blickte auf und sah in einiger Entfernung einen Affen stehen, der einen langen Schwanz und ein widerliches Gesicht hatte. Dieser Affe begann immer größere Steine auf ihn zu schleudern. Der junge Mann wollte sich wehren und griff zu seinem Messer. Noch im selben Augenblick flüchtete der Affe.<sup>226</sup> Er rannte quer über den Platz und verschwand schließlich in einem Erdloch. (Feldforschungsprotokoll, Ğebel az-Zāwiya, Mai 2002)<sup>227</sup>*

Wie mir erzählt wurde, brach daraufhin der Mann seine Grabräuberaktion sofort ab. Er rannte nach Hause – und Gott sei Dank hätten ihm die Ğinn weiter keine Probleme mehr bereitet. Angeblich hat er auch einen Schwur abgegeben, nie mehr wieder diese Ruinenstätte aufzusuchen. Das Erdloch, in dem der Ğinn verschwunden war, ist heute noch zu sehen (Abbildung 29–32): Es führt zu einem unterirdischen Gemäuer, in dem es von Geckos nur so wimmelt.<sup>228</sup>

Ganz allgemein, so wird in vielen Gegenden Syriens gemunkelt, sei das Schatz- und Grabräubertum eine der gefährlichsten Tätigkeiten, die es gäbe. Nur sehr wenige Abenteurer würden dieses Risiko auf sich nehmen. Der Grund dafür ist nicht so sehr die mögliche Verfolgung durch die Polizei, sondern die Gefahr, dann die Ğinn am Hals zu haben und nicht mehr los zu werden.

Außerdem wird der Diebstahl kultureller Schätze insgesamt von den meisten Syrern äußerst kritisch beurteilt, und dies aus zwei Gründen: Erstens handelt es sich dabei um Relikte der Vorfahren, denen man grundsätzlich Respekt entgegen bringen muss. Zweitens sind die kulturellen Schätze für alle da. Der Diebstahl sei eine unzulässige Bereicherung einzelner auf Kosten der Allgemeinheit.

#### 2.6.2.4 Ğinn schlagen zu, wenn man den Unmut der Vorfahren auf sich zieht

In weiten Teilen Syriens herrscht die Vorstellung, dass auch verstorbene Menschen die Möglichkeit hätten, den Lebenden die Ğinn auf den Hals zu hetzen. Eine Voraussetzung für diese Fähigkeit scheint zu sein, dass die Vorfahren bereits zu Lebzeiten Kontakt mit den Ğinn hatten.<sup>229</sup> Nicht selten wurden mir Begebenheiten erzählt,

226 Nach Auffassung meiner Interviewpartner wäre vor allem die Tatsache, dass das Messer aus Metall ist, der Grund für die Flucht des Affen gewesen (vgl. Kapitel 2.3.1.6 und 2.5.4).

227 Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 78).

228 Wie bereits in Kapitel 2.5.3.2 dargelegt ist der Mauergecko, der sogenannte Abū Brēs, besonders dafür prädestiniert, die Manifestation eines Ğinn zu sein.

229 Es besteht auch die Vorstellung, dass die Vorfahren selbst, d.h. deren Rūh, in Erscheinung treten können, um mit den Nachkommen zu kommunizieren. Sie können dem betroffenen Menschen im Traum [manām] erscheinen, um wichtige Mitteilungen zu machen. Manchmal werden die Verstorbenen auch als Lichtgestalten beschrieben, die nachts durch das Haus wandeln. Im Gegensatz zu den Ğinn ist



wonach die verstorbenen Großeltern und Urgroßeltern auf diese Weise aktiv werden, um sich bei ihren *eigenen* (noch lebenden) Nachkommen zu rächen.

Die Verstorbenen pflegen dies immer dann zu tun, wenn sie mit dem Lebensstil oder dem Lebenswandel ihrer Kinder, Enkel und Urenkel nicht zufrieden sind. Dies ist dann der Fall, wenn mit bestehenden Traditionen gebrochen wird, wenn zum Beispiel die Nachkommen den Verstorbenen nicht genug Respekt entgegen bringen, wenn die Nachkommen die Vorstellungen der Vorfahren nicht ernst nehmen und sich gänzlich anders verhalten als es früher üblich war.

In der Praxis läuft das häufig so ab: Irgendetwas Schreckliches passiert, beispielsweise ein plötzliches Erkranken mehrerer Familienmitglieder, ein totaler Ernteausfall, soziale Spannungen und Streitereien; es kann sich im Prinzip um ein Unglück jeder Art handeln, das über die Menschen hereinbricht. In der Folge wird nachgedacht und analysiert: Was wohl kann der Grund für all dieses Unglück sein? Was haben wir falsch gemacht? Warum werden wir so bestraft? Wo liegt denn der Fehler, den wir begangen haben? Manchmal wird im Zuge dessen auch ein Scheich konsultiert und um Rat gefragt. Auf jeden Fall setzt immer auch eine breite Diskussion unter der Nachbarschaft ein, was denn in dieser oder jener Familie nicht stimme, oder welchen Fehler die Dorfbewohner, die Menschen einer ganzen Region, machten, dass es „diejenigen so arg erwischt hat“.

Im Zuge dieser Diskussionen und Überlegungen kommt sehr oft heraus, dass der moderne Lebensstil der betroffenen Menschen deren Vorfahren ein Dorn im Auge ist und dass sie ihnen möglicherweise deshalb die Ginn auf den Hals gehetzt haben. Dazu möchte ich ein Fallbeispiel aus Nordsyrien wiedergeben, das ich im Zuge meiner Feldforschungen miterleben konnte:

#### Fallbeispiel 23

*Morgendämmerung. Ein Kleinlastwagen, beladen mit frischem Brot, war unterwegs. Der Fahrer stammte aus einem abgelegenen Dorf, in dem er vor nicht allzu langer Zeit ein kleines Geschäft errichtet hatte – das erste Geschäft in diesem Dorf überhaupt. Jeden Morgen fuhr er in die Stadt, um dort von einer Großbäckerei Brot zu kaufen, um es in seinem Geschäft an die anderen Dorfbewohner weiter zu verkaufen.*

---

jedoch ihre Intention eher eine „gute“: Beispielsweise gibt die verstorbene Mutter ihrem Sohn den Ratschlag, doch nicht das fremde Mädchen zu heiraten, sondern die bint *al-hāl*, also die Kusine mütterlicherseits. Oder sie intervenieren bei Erbschaftskonflikten: Jemand erbt offiziell das Haus, in dem zusätzlich sein Bruder wohnt, will es aber verkaufen. In solchen Fällen erscheint der Vater und sagt ihm: *Tu das nicht! Du kannst doch Deinen Bruder nicht einfach auf die Straße setzen!* Oder: Der Sohn braucht Geld und will deshalb das Familienerbstück, die hundert Jahre alte Wasserpfeife seines Urgroßvaters, verkaufen. Auch in diesem Fall kann der Rūḥ des Urgroßvaters mahrend in Erscheinung treten.

*So auch an diesem einen Morgen, als das Unglück passierte: Der kleine Lastwagen befand sich gerade unten im Tal – dem Dorf schon ziemlich nahe. In dem Moment, als der Fahrer über die Brücke fuhr, wurde er – wie er mir später selbst sagte – ganz plötzlich von einem hellen Lichtschein erfasst und so sehr geblendet, dass er einen Moment lang überhaupt nichts sehen konnte. Die Folgen waren verheerend: Der Kleinlastwagen kam von der Fahrbahn ab, überschlug sich und stürzte schließlich in den Fluss. Ergebnis: Der Fahrer wurde schwer verletzt, sein Kleinlastwagen hatte einen Totalschaden, die Ladung Brot lag im Wasser und war somit nicht mehr genießbar. (Feldforschungsprotokoll, Ğebel az-Zāwiya, Juli 2001)<sup>230</sup>*

Im Dorf kam es bald zu umfangreichen Diskussionen über den Hergang und die Hintergründe des Unfalls. Nicht zuletzt aufgrund der Aussage des LKW-Fahrers, dass er von einem unerklärlichen Lichtstrahl geblendet wurde, und die Tatsache, dass das Unglück genau im Tal auf einer Brücke passierte, ließ in der Allgemeinheit die Deutung, dass da sicher die Ğinn ihre Finger im Spiel hatten, immer plausibler werden.

Nun stellte sich die Frage nach den Ursachen: Warum hat es ausgerechnet den Brottransporter erwischt? Was hat das zu bedeuten, dass das Geschäft – zumindest kurzfristig – geschlossen werden musste?

Eine Interpretation lautete: Die Ğinn hätten deshalb zugeschlagen, weil sie gegen die Güter aus der Stadt sind, die neuerdings dort im Geschäft gekauft werden. *„Eigentlich ist es ħarām, wenn wir das Brot nicht mehr selbst backen, sondern es uns jeden Tag aus der Stadt bringen lassen!“* Zudem vertraten manche Dorfbewohner die Ansicht, dass es ihre eigenen Vorfahren seien, die sich nun rächten und ihnen die Ğinn auf den Hals hetzten, da sie von einer guten alten Tradition – das Brot selbst zu backen – abgerückt waren. Stimmen wurden laut, die sagten: *Wir sollten wieder zurückkehren und das Brot selbst backen, sonst wird wieder ein so schreckliches Unglück geschehen oder noch Schlimmeres könnte passieren.*

In seinem „back to the roots“ Credo ist dieses Beispiel kein Einzelfall. In den ländlichen Gebieten der heutigen Arabischen Republik Syrien wird oft die Anschauung vertreten, dass die Ğinn (und tendenziell auch die menschlichen Vorfahren) grundsätzlich gegen jede Form der Industrialisierung sind.<sup>231</sup> Mir wurde von

<sup>230</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 80); vgl. dazu die Ausführungen zum Wesen der Volksreligion in Fartacek (2010: in Druck).

<sup>231</sup> Die hier dargelegten Ausführungen beziehen sich primär auf die sesshafte Bevölkerung in der syrischen Peripherie. Die Wiener Ethnologin Claudia Kickinger kommt aufgrund ihrer Datenerhebungen zum Schluss, dass die Beduinen der syrischen Bādiya – zumindest in ihrer Selbsteinschätzung – keinesfalls „technologiefeindlich“ wären, sondern den technischen Neuerungen „immer schon“ positiver gegenübergestanden sind. Schließlich haben sie eine hochspezialisierte Wirtschaftsform, die immer an neue

Beispielen berichtet, wo Menschen – sowohl in ihrer eigenen Sichtweise als auch in der Sichtweise anderer Interviewpartner – von den Ğinn dafür bestraft wurden, weil sie schrittweise vom Trinken frischer Kuhmilch abgingen und statt dessen Trockenmilch konsumierten.<sup>232</sup>

In einem Ort in der al-Ĝazira wurde mir erzählt, dass ein Bauer in die nahe Stadt arbeiten ging und deshalb seinen eigenen Boden nicht mehr ordentlich bewirtschaftete. Nach und nach wäre alles verkommen. Dies hätte schließlich zur Folge gehabt, dass die Ğinn beim – inzwischen unbenutzten – Brunnen heimisch wurden und von dort aus ihre Attacken gegen die Menschen unternahmen. Leidtragende waren *alle*, die beim Brunnen vorbeikamen, nicht nur der Bauer, der seine Landwirtschaft aufgegeben hatte.<sup>233</sup>

Dem Wunsch der Vorfahren widerspricht es auch dann, wenn man deren Wohnhäuser, die sie oft mit viel Mühe errichtet haben, ungenützt leerstehen lässt. Im Zuge meiner Feldforschungen wurden mir mehrfach von Menschen verlassene Häuser gezeigt, die nach Auskunft meiner Interviewpartner deshalb zum Ğinn-Ort wurden, weil man das Gebäude grundlos leerstehen ließ. Solche Ğinn-Häuser gibt es nicht nur in den ländlichen Gebieten Syriens: Auch in Ğizr al-Abyaḍ, im Zentrum der Hauptstadt Damaskus, befindet sich ein solches Haus (Abbildung 8). In der Nacht sind dort an den Fenstern seltsame Lichtspiegelungen zu erkennen, die von den Kerzen der Ğinn stammen sollen.

#### 2.6.2.5 Mord und Verbrechen: Ğinn schlagen zu, wenn Uneherenhaftes passiert

In der Sichtweise meiner Interviewpartner hat ehrloses Benehmen unweigerlich Sanktionen der Ğinn zufolge. So besteht beispielsweise im Zusammenhang mit dem Gewohnheitsrecht die Vorstellung, dass ein Mord unbedingt aufgeklärt und entsprechend kompensiert werden müsse, weil sonst die Angehörigen des Mordopfers mit ernsthaften Problemen durch die Ğinn zu rechnen hätten. Ein junger Mann erzählte mir:

---

Situationen angepasst werden musste: „Früher haben wir Kamele verwendet, heute sind wir mit dem LKW unterwegs.“ In ihrer Selbstwahrnehmung sind diese nomadisierenden Gruppen, nicht zuletzt aufgrund ihrer Heiratsbeziehungen, die bis nach Saudi-Arabien reichen, Träger kulturellen Austauschs (informelles Fachgespräch, 26. Oktober 2003).

<sup>232</sup> Die Verwendung industriell gefertigter Lebensmittel wäre demnach auch ein Grund dafür, dass die Menschen (physisch gesehen) „immer kleiner werden würden“. „Früher waren sie Riesen“, so eine in ganz Syrien verbreitete Vorstellung. Als Beleg dienen u.a. die verfallenen Tempelanlagen aus dem Altertum, die deutlich überdimensioniert erscheinen. Siehe dazu Fartacek (2003: 89f.).

<sup>233</sup> Vgl. dazu Gingrich (1989: 486) in Bezug auf das Wirken der Ğinn im Kontext einer nordjemenitischen Stammesgesellschaft: „Die Nichteinhaltung durch den Einzelnen kann Unglück für alle bedeuten.“

## Fallbeispiel 24

*Ich war damals beim Militär, und als ich nach Hause kam, war alles schon vorüber. Meine Schwester wurde sofort begraben. Angeblich wäre sie in den Obstgarten gegangen und hätte dort von den Äpfeln gegessen, die zuvor mit einem Pflanzenschutzmittel behandelt worden waren. Daraufhin wäre sie gestorben.*

*Das zumindest ist die offizielle Version, die der Polizei erzählt wurde. Die Polizei gab sich mit dieser Geschichte offensichtlich zufrieden und verfolgte sie nicht mehr länger. Nur ich glaubte nicht daran! Meine Schwester war zu dieser Zeit unglücklich verliebt und es ging in ihrem Leben vollkommen drunter und drüber. Da liegt der Verdacht doch sehr nahe, dass entweder jemand beim Tod meiner Schwester nachgeholfen hat, oder dass sie vielleicht Selbstmord begangen hat. Jedenfalls ist hier irgend etwas nicht in Ordnung! Meine Familie beschwichtigte mich und tat alles, um den Tod meiner Schwester in Vergessenheit geraten zu lassen. Mein Eifer bei der Aufklärung des Tathergangs wurde mit Missgunst quittiert. Ob es mit dieser Geschichte zusammenhängt oder nicht, Tatsache ist jedenfalls, dass meine Familie wenig später von den Ğinn heimgesucht wurde. Die Probleme mit ihnen sind schließlich dermaßen schlimm geworden, dass meine Eltern das Haus verkaufen mussten und sich anderswo niederließen. (Feldforschungsprotokoll, Ğisr aš-Šuġūr, August 2001) <sup>234</sup>*

In weiteren Gesprächen räumte der junge Mann ein, dass die Schwierigkeiten seiner Familie mit den Ğinn nicht zwangsläufig mit der unklaren Todesursache seiner Schwester zu tun haben müssen, sie könnten schlichtweg auch darin begründet liegen, dass seine Schwester Selbstmord begangen hatte. Die Selbstmordrate sei in seiner Heimat sehr hoch, doch würden die Angehörigen stets den Mantel des Schweigens darüber hüllen, denn einen Selbstmord zu verüben sei *harām*, und für die Angehörigen des Selbstmörders bedeute es *Gesichtsverlust* und *ʿayb*. All das würde einen idealen Nährboden für das Wirken der Ğinn bieten.

Insgesamt wurde aus meinen Interviews deutlich, dass die Ğinn insbesondere dann als echte Gefahr gelten, wenn Tötungen vorgefallen sind, die in einer engen Beziehung zu Familienfehden stehen, wie dies beispielsweise beim Vollzug von Blutrache der Fall ist. Allerdings würden die Ğinn nicht so sehr jene strafen, die ursprünglich getötet hätten, sondern vor allem jene, die keine Anstrengungen unternommen hätten, ihren Verwandten zu rächen bzw. sich bei den Kompensationsverhandlungen zu weich geben hätten. In emischer Sichtweise würde man durch ein solch „feiges“ Verhalten nicht nur seine Ehre verlieren, sondern zudem Gefahr laufen, von den Ğinn verfolgt zu werden.<sup>235</sup>

<sup>234</sup> Erstmals zitiert in Fartacek (2005: 82).

<sup>235</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zu den vorislamischen Konzeptionen der Blutrache von Klocker (1996: 24):

Dieser zuletzt thematisierte Aspekt wurde von meinen Interviewpartnern des Öfteren auch kritisch kommentiert.<sup>236</sup> In ‘Afrīn beispielsweise, wo in den letzten Jahrzehnten nach übereinstimmender Auskunft insgesamt 36 Männer der Blutrache zum Opfer fielen, meinte ein Interviewpartner mir gegenüber sinngemäß:

*Eigentlich ist diese unendliche Serie des gegenseitigen Umbringens ein Wahnsinn, und doch ist es unmöglich, diese Verrücktheit zu stoppen. Selbst wenn ich wollte – ich würde große Schwierigkeiten bekommen, und zwar in mehrfacher Hinsicht, nicht nur mit meiner Familie, sondern auch mit „ihnen“.* (Feldforschungsprotokoll, ‘Afrīn, Mai 2001)<sup>237</sup>

### 2.6.3 Auf welche Weise Ğinn strafen

Wenn man sich der Frage zuwendet, auf welche Weise die Ğinn den oder die betreffenden Menschen für seine oder ihre Fehler „bestrafen“, so werden in der Art der jeweiligen Bestrafungen zwei Prinzipien deutlich. Gemäß emischer Konzeption handeln die Ğinn nach folgenden Leitsätzen (mabdā’, pl. mabādī’):

MABDĀ’	LEITSATZ	PRINZIP
al-‘ayn bi-l-‘ayn wa-s-sinn bi-s-sinn wa-l-bādī’ azlam!	Aug’ um Aug’, Zahn um Zahn und derjenige, der damit anfängt, ist der Schlimmere!	Lex Talionis
mū bass inte, wa ‘ā’iltak kullhā bišīr ma‘hā mašākil!	Nicht nur Du bekommst Schwierigkeiten, sondern Deine ganze Familie!	Kollektivhaftung

**Tabelle 6:** Traditionelle gewohnheitsrechtliche Prinzipien in der Art der Strafen durch Ğinn

AUG’ UM AUG’, ZAHN UM ZAHN UND DERJENIGE, DER DAMIT ANFÄNGT, IST DER SCHLIMMERE! Dieser berühmte Ausspruch<sup>238</sup> wird von den betroffenen Menschen in Syrien häufig auch im Zusammenhang mit dem Wirken der Ğinn thematisiert. In einer ganzen Reihe oral tradierter Ğinn-Begegnungen wird etwa darüber berich-

*„Die Ungerächten ziehen rubelos durch das Land und suchen die Erde und ihre Bewohner als Geister heim; erst der Tod des Mörders verschafft ihnen die langersehnte Ruhe [...]“*

<sup>236</sup> Kritisch kommentiert wurde nicht nur die Tatsache, dass so viele Leute sterben, sondern auch die Tatsache, dass die Blutrache meist an den „besten Männer“ einer Gruppe vollzogen wird. Somit würde man die Verhandlungspartner verlieren, also jene Personen, die dazu fähig wären, durch Verhandlungen einen dauerhaften Frieden zwischen den verfeindeten Gruppen herbeizuführen.

<sup>237</sup> Vgl. Fartacek (2005: 83ff.); siehe dazu auch die Ausführungen über die Konstruktion kollektiver Identität in Kapitel 3.2.3.

<sup>238</sup> Vgl. Exodus (2. Buch Mose) 21, 23–25.

tet, dass ein Mensch – absichtlich oder unabsichtlich – einer Katze, die in Wahrheit ein Ğinn gewesen sei, ein Auge ausschlug. Zwar besteht grundsätzlich die Möglichkeit, einer Begnadigung durch die Ğinn (vgl. Fallbeispiel 1), doch meistens kommen die Ğinn-Richter zum Ergebnis, dass auch dem Menschen ein Auge ausgeschlagen werden müsse.

Die Ğinn geben Antwort auf das menschliche Fehlverhalten und folgen dabei grundsätzlich der Norm, Gleiches mit Gleichem<sup>239</sup> zu vergelten. Das Prinzip der Spiegelstrafe „Lex Talionis“ findet sich bereits bei Hammurabi erwähnt und auch im Alten Testament heißt es: „Jemand der das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll durch einen Menschen vergossen werden“ (Gen 9,6). Ferner ist die Spiegelstrafe sowohl im islamischen Recht als auch im Gewohnheitsrecht verankert.

Wie eine von mir durchgeführte Untersuchung zur Konstruktion sakraler Plätze in Syrien belegt, wird dieses Prinzip interessanterweise auch im Zusammenhang mit Sakrilegen wirksam: Fügt etwa jemand den heiligen Bäumen einer Pilgerstätte Schaden zu, so rächt sich die (mit dem sakralen Platz assoziierte) mythologische Persönlichkeit am Täter grundsätzlich nach dem Muster „wie du mir, so ich dir“ – und zwar nicht nur dahingehend, dass der Frevler für sein Handeln bestraft wird, sondern auch dahingehend wie der Frevler zu bestrafen ist. Die Art der Strafe ist auch in solchen Fällen ein Ergebnis aus der Art des Vergehens. Dazu drei Beispiele (vgl. Fartacek 2003: 166f.): (1.) *Die „Wahnsinnigen“ schneiden mit der Säge in den Stamm des heiligen Baumes; in Folge schneiden sie sich in den eigenen Fuß.* (2.) *Ein Familienvater schneidet Äste vom heiligen Baum und verliert daraufhin alle seine Söhne. Ebenso wie der heilige Baum stirbt nicht er selbst, sondern seine Söhne, vergleichbar mit den Ästen des Baumes.* (3.) *Ein Frevler aus dem Dorf attackiert mit seinem Messer das heilige Ölbild. Dabei sticht er dem dort dargestellten Geistwesen in dessen Augen. Er trifft sich jedoch selbst und erblindet.* Doch auch im Zusammenhang mit solchen Sakrilegen besteht grundsätzlich die Möglichkeit mit dem „Besitzer des Platzes“, also mit der jeweils assoziierten mythologischen Persönlichkeit, in Verhandlung zu treten. Der Fortgang des dritten Falles zeigt, dass man auch begnadigt werden kann: *Als der Vater des Frevlers große Opfer darbringt, der Frevler selbst Reue zeigt und den Schaden wieder gut macht, gibt ihm der „Besitzer des Platzes“ sein Augenlicht schließlich wieder zurück.*

„NICHT NUR DU BEKOMMST SCHWIERIGKEITEN, SONDERN DEINE GANZE FAMILIE!“ Analog dem Gewohnheitsrecht hat nicht nur der Täter mit einer Bestrafung durch die Ğinn zu rechnen. Verhält sich der einzelne Mensch unehrenhaft oder begeht er eine Untat, so läuft seine ganze Familie oder sein ganzes Dorf Gefahr,

239 Vgl. dazu auch die Ausführungen zum tribalen Gewohnheitsrecht in Zentralmarokko von Kraus (2004: 255–279).

Schwierigkeiten mit den Ğinn zu bekommen: „*Die Gemeinschaft haftet für den Einzelnen*“.

Im Alltagsleben besonders relevant ist dieses Prinzip beim Vollzug der Blutrache [ta'r]: Nicht nur der Täter selbst, sondern jeder männliche Verwandte kann Opfer des Bluträchers werden.<sup>240</sup> Auch aus dieser Perspektive ergeben sich direkte Anknüpfungspunkte zur Metapher des Spiegelbildes: Die Welt der Ğinn gleicht einem Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft – auch in der Art der Rechtssprechung.

---

<sup>240</sup> Siehe dazu die Ausführungen zur Blutrache von Hackstein (1989) und Danczul (2005). Vgl. dazu auch Kapitel 2.6.2.5.



### 3. Sozialanthropologische Überlegungen zur Relevanz des Dämonenglaubens für das Leben in der syrischen Peripherie

#### 3.0 Methodologische Vorbemerkungen zur Relevanz des Dämonenglaubens

Wenn im Folgenden der Frage nachgegangen wird, welche Rolle die Ğinn bei der Konstruktion von *Raum und Zeit*, *Werten und Moral* sowie *Gender und Identität* einnehmen, so ist dies vorerst einmal eine Frage, die funktionalistisch anmutet: Wozu dienen eigentlich diese lokalkulturellen Konzeptionen? Was ist ihre Funktion in der Gesellschaft oder Gemeinschaft?

Der klassische Vertreter des Funktionalismus<sup>241</sup> im Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie ist Bronislaw Malinowski, für den Kultur die instrumentelle Verwirklichung biologischer Notwendigkeiten ist. Er geht von zwei Axiomen aus: „Das erste und wichtigste besagt, dass jede Kultur das System der biologischen Bedürfnisse befriedigen muß (...)“<sup>242</sup> das zweite besagt, dass jeder kulturelle Fortschritt, der die Benutzung von erzeugten Gegenständen und Symbolen mit sich bringt, eine instrumentelle Vervollkommnung der Anatomie des Menschen darstellt und mittelbar oder unmittelbar zur Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses dient.“<sup>243</sup> Ob Geisterglaube, Mythos oder Magie, Malinowski sprach allen diesen Erscheinungen eine innere Logik ab. Das heißt, mit seinem Funktionalismus kommt eine inhaltlich-strukturelle Analyse der Bedeutungen lokalkultureller Konzeptionen, wie sie hier in den vorangegangenen Kapiteln versucht wurde, nicht in den Blick.<sup>244</sup>

Dies bedeutet jedoch nicht, dass funktionalistische Erklärungsansätze heute keine Gültigkeit mehr hätten. Wie Gingrich / Mader (2002: 7–30) an Hand der Forschungsarbeiten zu kulturspezifischen Verhältnissen des Menschen zur Natur aufzeigen, ha-

---

241 Für eine ausführliche und präzise Explikation des Begriffes *Funktionalismus* siehe Reiwald (1975: 7–18) in seiner Einleitung zu *Malinowski: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. Zur Kritik an Malinowski's Konzept der Ethnographie siehe vor allem Berg / Fuchs (1993: 24–38).

242 Zu seiner Theorie der Bedürfnisse und Kulturreaktionen siehe insbesondere Malinowski (1975: 39–44; 123–150).

243 Zit. nach Sahlins (1994: 110).

244 Sahlins (1994: 118) spricht in diesem Zusammenhang von Malinowski's Auflösung der symbolischen Ordnung „im Säurebad der instrumentellen Vernunft“.

ben diese Ansätze in einigen Teilbereichen wichtige Ergebnisse erbracht. Darüber hinaus kann der Funktionalismus bestenfalls noch die Notwendigkeit unterschiedlicher kulturspezifischer Prioritäten (er)klären. *Wie* diese Prioritäten strukturiert sind, ist jedoch nicht mehr aus biologischen, ökologischen oder ökonomischen Gegebenheiten ableitbar. Dementsprechend können diese Ansätze zwar zum Teil erklären, warum z. B. in der syrischen Peripherie – im Unterschied zu anderswo – bestimmte Werte als wichtig erachtet werden und sich die Menschen spezifischen Moralvorstellungen unterwerfen. Die Frage nach den konkreten Inhalten der Wert- und Moralvorstellungen ist jedoch nicht mit *nur* funktionalistischen Ansätzen zu beantworten. Dies ist deshalb der Fall, weil die Konzeptionen über die Ginn und deren Wirken als Teil des im historischen Prozess gewachsenen (religiösen) Weltbildes in einer korrelativen<sup>245</sup> Beziehung zur Lebenspraxis der Menschen im Hier und Jetzt stehen: Die lokalkulturellen Konzeptionen greifen in die Praxis ein und strukturieren diese mit.<sup>246</sup>

### 3.1 Ginn-Zonen als gefährliche Zonen des räumlichen und zeitlichen Übergangs

#### 3.1.0 Vorbemerkungen zur sozialanthropologischen Theorienbildung

Innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie sind bereits sehr elaborierte Theorien entwickelt worden, in deren Rahmen bei der Erforschung von Tabus und Ritualen den strukturellen Zusammenhängen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde.<sup>247</sup> Im Kontext vorliegender Untersuchung scheint der Ansatz von Edmund Leach, auf den ich im folgenden Kapitel näher eingehen werde, besonders relevant zu sein.<sup>248</sup> Dazu Gingrich (1999: 109f.): *„Für den 1989 verstorbenen E. Leach war in dieser Hinsicht das Konzept der Grenze entscheidend. In Fortführung entsprechender Überlegungen bei Arnold van Gennep und Claude Lévi-Strauss ging Leach davon aus, daß die sprachlichen und begrifflichen Kategorien Grenzen schaffen, die Zonen der Unsicherheit darüber sind, welche der aneinander angrenzenden Kategorien wohl Gültigkeit haben. Im allgemeinen*

<sup>245</sup> Korrelativ ist eine Beziehung dann, wenn der Zusammenhang *wechselseitig* ist, d.h. „Ursache“ und „Wirkung“ nicht einem der Bereiche oder Faktoren zuordbar ist. Jeder Bereich oder Faktor kann sowohl „Ursache“ als auch „Wirkung“ sein. Vgl. dazu auch Tambiah (1990), der z. B. bezüglich des Zusammenhangs zwischen magischer Sprache und Handeln von nicht-kausalen Erklärungsmöglichkeiten spricht.

<sup>246</sup> Zusätzlich ist von der theoretischen Annahme auszugehen, dass Handlungen prinzipiell durch Denken gesteuert und begleitet werden; vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 1.3 sowie Eder (1988: 303ff.).

<sup>247</sup> Siehe dazu Bourdieu (1976), Leach (1978, 1982), Douglas (1974, 1988), Bloch (1974, 1984, 1997), Dumont (1980, 1991), Oppitz (1993), und Gingrich (1989, 1999, 2000).

<sup>248</sup> Vgl. dazu Tambiah (2002), der sich in seiner Biographie über Edmund Leach auch differenziert mit dessen strukturellem Ansatz auseinandersetzt.

*geben nicht-westliche Kulturen wesentlich freier und unbelasteter mit Polysemie und Pluralität um als „wir“, aber in Bereichen von entscheidender gesellschaftlicher Bedeutung, so Leach, würden auch sie danach trachten, die Unsicherheit der Grenze zu überwinden. Dies erfolge daher durch Tabuisierung oder Ritualisierung, und zwar sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht. Das Ritual gewährleistet also die gefährlichen Übergänge in Raum und Zeit, und zwar – als ganz entscheidenden Bestandteil neben allem anderen – durch rituelle Nicht-Räume und Nicht-Zeiten während des Rituals. Diese schaffen Sicherheit, wo sonst Gefahr wäre, sie sind Ordnung im Chaos, ohne sie wäre die Identität von Individuum und Gruppe in Frage gestellt, wenn nicht verloren. Derartige Übergangsrituale – ob es nun solche der sozialen Lebensabschnitte oder der Fruchtbarkeit sind – haben also stets einen raum-zeitlichen Kontext und gegensätzliche, nicht-raumzeitliche Bestandteile [...].“*

Gingrich (1999: 110) verweist darauf, dass Rituale in einem direkten Wechselverhältnis zu emischen Zeitkonzeptionen stehen. Rituale sind auf Alltagszeiten bezogen, wie umgekehrt die Alltagszeiten durch Rituale organisiert sind. Darüber hinaus wird ein Wechselverhältnis zwischen räumlicher und zeitlicher Tabuisierung einerseits und den religiös-kosmologischen Orientierungen andererseits postuliert (Gingrich 1999: 207–214). Rituale sind Ausdruck der notwendigen Verwobenheit von sozialer Realität und lokalkulturellem Weltbild.

Auf Grundlage dieser theoretischen Prämissen soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, das räumliche und zeitliche Auftreten von Ğinn (Šaytān, Ifrit, Qarīna, Mārid, Ğül, Saʿlawīya, Raṣād), Ḥasad und Kabsa systematisch zu analysieren. In Abgrenzung zu klassisch-strukturalistischen Ansätzen (wie sie etwa in den Arbeiten von Claude Lévi-Strauss zu finden sind) wird in der vorliegenden Untersuchung von *emischen* Kategorien und Klassifikationen ausgegangen, wobei in diesem Zusammenhang den etymologischen Verknüpfungen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Sichtweise der Betroffenen bildet demnach auch den Ausgangspunkt für das Herstellen möglicher metaphorischer Äquivalenzen.

Darüber hinaus soll im folgenden Kapitel der Versuch unternommen werden, auch den jeweiligen Bezugsrahmen der angesprochenen Kategorien zu beleuchten. Dafür wird folgende arbeitshypothetische Gliederung<sup>249</sup> vorgenommen:

- Kategorien bzw. Grenzzonen zwischen den Kategorien, die sich auf die (epistemologische) Wahrnehmung der natürlichen und dinglichen Umwelt beziehen
  - *zeitlich*
  - *räumlich*

<sup>249</sup> Die Trennung in diese drei Bereiche ist lediglich eine analytische (vgl. Kapitel 3.1.4). Sie entspricht der inhaltlichen Gliederung vorliegender Untersuchung nach Kapitel 3.1.1, Kapitel 3.1.2 und Kapitel 3.1.3.

- Kategorien bzw. Grenzzonen zwischen Kategorien, die sich auf die zeitliche Gliederung des menschlichen Lebens beziehen sowie auf sogenannte *critical life events*  
– *zeitlich*
- Kategorien bzw. Grenzzonen zwischen Kategorien, die sich auf die Wahrnehmung der dinglichen Umwelt *und* auf den Wechsel verschiedener sozialer Rollen beziehen.  
– *räumlich und zeitlich*

### 3.1.1 Grenzzonen, bezogen auf die Wahrnehmung der natürlichen und dinglichen Umwelt

#### ZEITLICH:

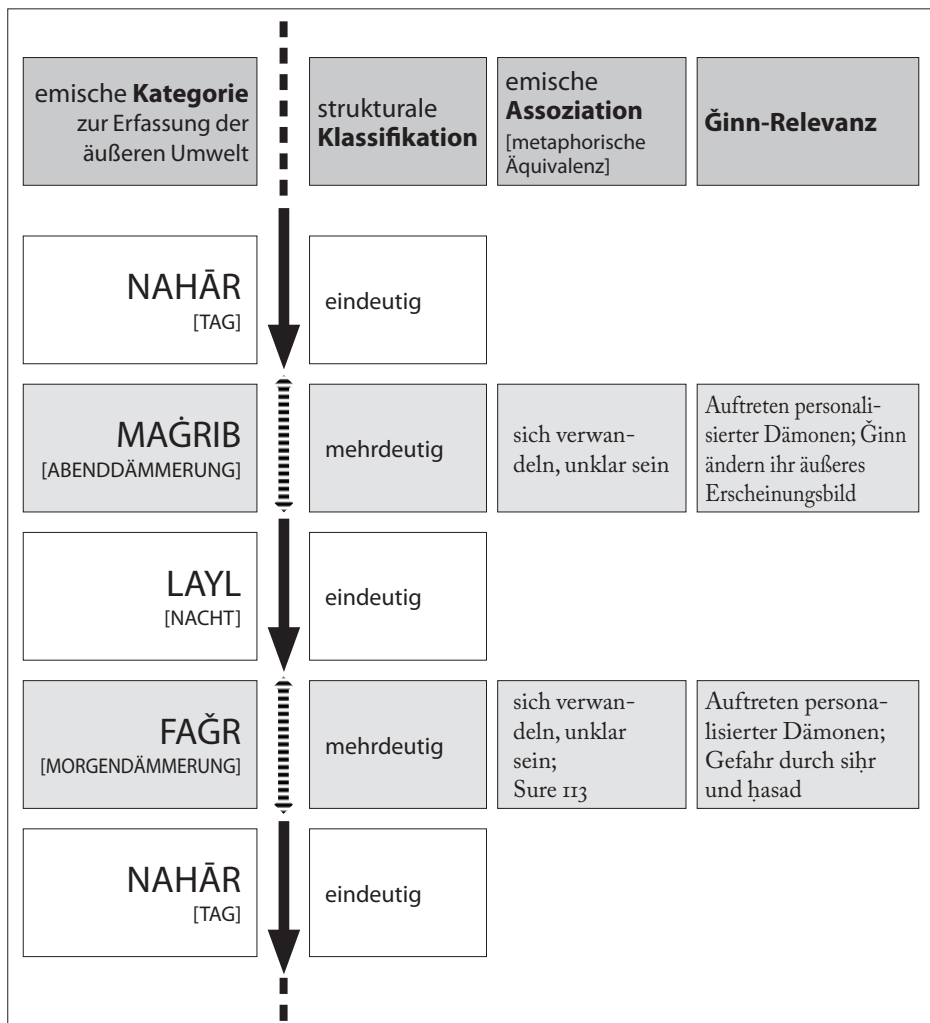
Wie die bisherigen Ausführungen und Fallbeispiele (1, 2, 3, 4, 5, 6, 18, 22 und 23) belegen, wird die DÄMMERUNG als besonders gefährlich angesehen, da vor allem in dieser Zeit die Ğinn ihr Unwesen treiben. In der Sichtweise der betroffenen Menschen handelt es sich genau genommen um die Zeitspannen zwischen (erstens) dem Beginn des Sonnenuntergangs und der Einkehr der völligen Dunkelheit [al-mağrib], sowie (zweitens) der Sichtbarwerdung des ersten Lichtstreifens am Horizont und dem Ende des Sonnenaufgangs [al-fağr]<sup>250</sup>.

Während die Kategorien „Tag“ [nahār]<sup>251</sup> und „Nacht“ [layl] für sich genommen als jeweils eindeutige Kategorien erfasst werden (können), ist der Übergang zwischen diesen Kategorien mehrdeutig und von Plurivalenzen gekennzeichnet. Diese zeitliche Phase ist nicht Tag und nicht Nacht.<sup>252</sup> Im epistemologischen Sinne herrscht Ungewissheit darüber, welche der beiden angrenzenden Kategorien – nämlich Tag *oder* Nacht – Gültigkeit erlangt. Die folgende Darstellung soll dies graphisch veranschaulichen:

<sup>250</sup> Die erste Dämmerphase (also zwischen völliger Dunkelheit und *al-fağr*) wird *as-saḥar* genannt – aus der gleichen Wortwurzel wie *sibr* [Zauberei]. *Falaq* bezeichnet den Tagesanbruch bzw. das Frühlicht und ist zugleich der Name der „magischen“ Sure 113 (vgl. Kapitel 2.4.1.2). Aus der gleichen Wortwurzel abgeleitet ist der Begriff *falq* [pl.: *fulūq*] für *Spalte*, beispielsweise zwischen den Schneidezähnen (u.a. kann man daran einen Ğinn in menschlicher Gestalt erkennen; vgl. Kapitel 2.5.1) oder *Felsspalte*, *Riss im Erdreich* (dies gilt als wiederum als typische Wohnstätte der Ğinn; vgl. die weiteren Ausführungen in diesem Kapitel).

<sup>251</sup> Der Begriff *nahār* bezieht sich auf das Vorhandensein von Tageslicht; demgegenüber bezeichnet *yawm* den 24-Stunden Tag.

<sup>252</sup> Oder genauer formuliert: Die Abenddämmerung ist *sowohl* Tag *als auch* Nacht und zugleich *weder* Tag *noch* Nacht.



**Diagramm 5:** Zeitliche Kategorien für die Erfassung der Umwelt: Die Dämmerung als Übergang von Tag und Nacht

Als potentiell gefährliche Ginn-Zeit gelten auch die NÄCHTE DES NEUMONDES.<sup>253</sup> In Syrien wird eine solche Nacht, in der zu keinem Zeitpunkt der Mond zu sehen ist, meist schlicht als *laylat māfihā qamar* [wörtlich: Nacht, in der es keinen Mond gibt] oder *laylat bidūn qamar* [wörtlich: Nacht ohne Mond] bezeichnet. Diese vier bis fünf Nächte sind das negative Gegenstück zu den Mondnächten [layla bzw. layālī muqmira], die eindeutig positiv besetzt sind. Insbesondere der Vollmond [badr] oder – gemäß der islamischen Zeitrechnung<sup>254</sup> – die „vierzehnte Nacht“ [laylat arbaʿat ʿašar] gilt als eine besondere Zeit in der viel Übernatürliches und „ausschließlich Gutes“ passiere. Erblickt man den Vollmond und trifft gleichzeitig – per Zufall [šudfa] – auf eine fremde Person, so ist das eine gute Person.

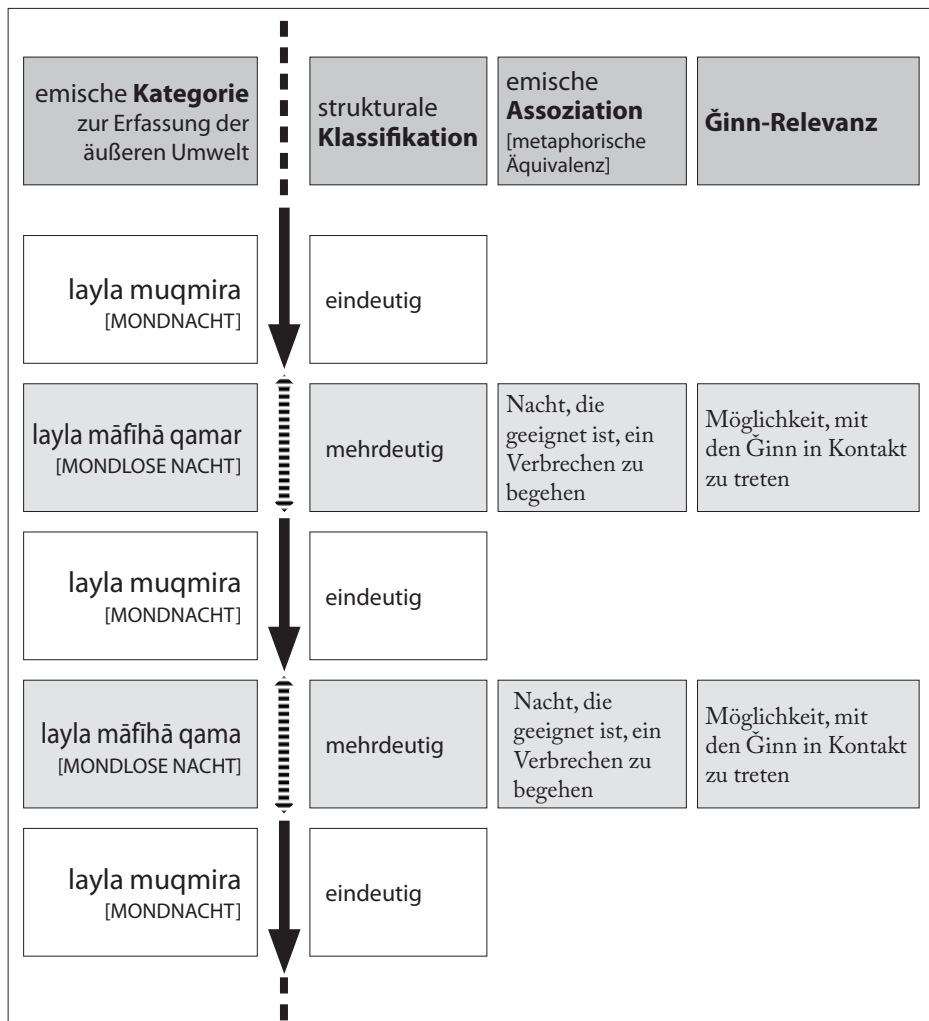
Demgegenüber wird der Neumond mit Finsternis [zulma] und Unrecht [zulm] assoziiert. In Syrien spricht man etwa davon, dass die Neumondnächte grundsätzlich dazu taugen, einen Frevel [zulāma] zu begehen. Wenn ein Übeltäter [zallām] im Geheimen eine unanständige „amalīya“ [wörtlich: Operation] durchführen möchte, so hätte dies in Neumondnächten die besten Chancen. Auch Grabräuber sind dazu geneigt, ihr Glück in den Neumondnächten zu versuchen (vgl. Fallbeispiel 22).

Epistemologisch betrachtet bilden die vier bis fünf aufeinanderfolgenden mondlosen Nächte sowohl eine Grenzzone zwischen den zyklisch wiederkehrenden Mondphasen (Mondnächten), als auch eine Grenzzone zwischen den jeweiligen islamischen Monaten, deren genauer Beginn und Ende oft im Unklaren sind. Alltagsrelevant ist diese Unklarheit vor allem bei Beginn und Ende des „heiligen“ Monats Ramaḍān.<sup>255</sup>

<sup>253</sup> Siehe dazu auch die Ausführungen von Gingrich (1989: 496), der darlegt, dass die Neumondnächte für die Munebbih (eine nordjemenitischen Stammesgesellschaft) als der geeignete Zeitpunkt für eine Kontaktaufnahme mit den Ginn gelten. Gingrich beschreibt ein Ritual, im Zuge dessen die Ginn bei Krankheit, Liebeskummer oder Streit, um Hilfe gebeten werden. Meinen Erhebungen zufolge ist dieser positive Aspekt der Ginn („die Ginn als Helfer in der Not“) im lokalkulturellen Kontext Syriens nicht evident – oder zumindest kein allgemein geteiltes Alltagswissen, sondern Sache von einigen wenigen Spezialisten (bzw. spirituellen Heilern; vgl. Kapitel 2.4.3).

<sup>254</sup> Anmerkung zur Islamischen Zeitrechnung: So wie der „christliche“ Gregorianische Kalender die Geburt Jesu Christi als Bezugspunkt an den Anfang stellt, ist der Islamische Kalender mit dem Propheten Muḥammad verknüpft. Die islamische Zeitrechnung beginnt mit der Auswanderung Muḥammads von Mekka nach Medina am 16. Juli 622 n. Chr. Während sich der Gregorianische Kalender nach dem Sonnenjahr orientiert und mit den Jahreszeiten konform geht, richtet sich der Islamische Kalender nach dem Mondwechsel: Ein islamisches Monat entspricht jeweils einer vollen Mondphase von Neumond zu Neumond, also 29 bzw. 30 Tage. Wie im Gregorianischen Kalender hat das islamische Jahr zwölf Monate. Daraus folgert, dass das islamische Jahr um etwa elf Tage kürzer ist als das gregorianische und sich dem entsprechend „verschiebt“. Religiöse Rituale und Festtage, die mit der doktrinären Lehre des Islam assoziiert sind, orientieren sich ausnahmslos am Islamischen Kalender (siehe dazu Endreß 1997: 185ff.).

<sup>255</sup> Einige Interviewpartner, sowohl in den westlichen als auch in den östlichen Teilen Syriens, vertreten



**Diagramm 6:** Zeitliche Kategorien für die Erfassung der Umwelt: Neumondnächte als ungewisser Übergang zwischen den Mondphasen

die Auffassung, dass die Ĝinn im Monat Ramaḍān gefesselt seien und dem Menschen nichts anhaben könnten. Begründet wurde dies u.a. damit, dass Gott in diesem Monat den Koran an den Propheten Muḥammad herabzusenden begann. Und: Gott gab dem Propheten Muḥammad in diesem Monat die Fähigkeit, Prophet zu sein. Ferner hätte dieser Sachverhalt damit zu tun, dass Gott im Monat Ramaḍān seine Tore für all jene öffne, die bereuen. Vgl. dazu Canaan (1929: 21), wonach die Ĝinn im Monat Ramaḍān vom ersten Tage an hinter den Qāf-Bergen verbannt sein sollen. Dort müssen sie bis zum Vorabend des Festes [ʿīd al-ḥiṭr] bleiben. Canaan verweist in diesem Zusammenhang auf Sure 38/36-37 sowie auf einen Ḥadīṭ (al-ʿistiʿāda, 111): „Sobald Ramaḍān beginnt, öffnen sich die Gnadenpforten, die Höllentore werden geschlossen und die Teufel in Ketten gelegt.“



## RÄUMLICH:

Typische Wohnstätten der personalisierten Dämonen – und damit *räumliche* Gefahrenzone – sind ERDLÖCHER [ḡuḥr, pl.: ḡuḥūr], FELSSPALTEN [falq, pl.: fulūq] und HÖHLEN [maḡāra, pl.: maḡārāt] sowie BRUNNEN [bi'r, pl.: ābār] und ZISTERNEN [ḡubb, pl.: aḡbāb]. Diese Plätze können als „vertikale“ Grenzzonen zwischen der „diesseitigen“ Welt (Alltagswelt) und der „jenseitigen“ Welt – im Sinne der Unterwelt interpretiert werden. Diese topographischen Besonderheiten im Landschaftsbild werden als Eingang zur „Welt unter der Erde“ wahrgenommen, wo die so bezeichneten Geschöpfe hausen. Zum Ausdruck kommt diese Metaphorik in den emischen Umschreibungen für die ḡinn mit den Worten *al-maḥlūqāt taḥt al-'ard* [wörtlich: Geschöpfe unter der Erde] sowie *al-maḥlūqāt al-'ālam as-suflā* [wörtlich: die Geschöpfe der Unterwelt].<sup>256</sup>

Das Gleiche gilt für KANÄLE [qanāt, pl.: qanawāt], die unter der Erde verschwinden, sowie ABFLÜSSE [ballū'a, pl.: ballū'āt] von Waschbecken, Toilettenanlagen und ähnliches. Auch hier gilt die Metaphorik von unten und oben bzw. die Metapher vom Eingang in die Unterwelt. Als „Grenzzone im epistemologischen Sinn“ kommt dabei den Abflusssieben eine entscheidende Rolle zu: Dort werden flüssige Stoffe (Wasser) und feste Stoffe (Schmutz) vertikal voneinander getrennt. Der im Abflusssieb zurückbleibende Körperschmutz [wasah], wie beispielsweise Haare und dergleichen, ist wiederum für die ḡinn bezeichnend.

Die negative Bedeutung der Abflüsse kommt im syrisch-palästinensischen Dialekt auch sprachlich zum Ausdruck. Wenn jemand gegen Anstand und Sittlichkeit verstößt, so sagt man: *Hurwa ballū'a! Mā 'anduh aḥlāq!* [Er ist ein schlechter Typ! Er hat keine Sitten!] Ein entsprechendes Sprichwort besagt: *La-kull 'ā'ila ballū'itḥā* [wörtlich: Jede Familie hat ihren Abfluss; sinngemäß: In jeder Familie gibt es einen Abschaum, also jemanden, der keinen Anstand hat].

Zumindest auf erkenntnistheoretischer Ebene ist auch der BACKOFEN [tannūr pl.: tanānīr] als Ort der Trennung und gleichzeitig des Übergangs interpretierbar. In ihm verwandelt sich der flüssige Teig zu festem Brot und Nichtessbares zu Essbarem. Das Feuer wiederum bewirkt eine vertikale Trennung von festen Stoffen und gasförmigen Stoffen (Asche/Rauch).

Gemäß emischer Konzeption gilt das Feuer auch als jenes Element, aus dem die ḡinn ursprünglich geschaffen wurden – wobei diese Auffassung auch im Koran evident ist (Sure 15/27, 55/15). Alltagssprachlich kommt dies in der Umschreibung

<sup>256</sup> Zu den emischen Umschreibungen für personalisierte Dämonen siehe Kapitel 2.3.2.1. Zur Metaphorik von *unten* und *oben* aus Sicht der strukturalen Analyse siehe Leach (1978: 66ff.); vgl. dazu auch Fartacek (2003: 154f.).

*al-maḥlūqāt min an-nār* [wörtlich: die Geschöpfe aus dem Feuer; gemeint sind die personalisierten Dämonen, vgl. Kapitel 2.3.2.1] zum Ausdruck.

Der so genannte *tannūr* gilt als der Ort, an dem sich die Ğinniya umbrachte. Dahinter steckt eine mythologische Überlieferung, die mir in diesem Zusammenhang von unterschiedlichen Interviewpartnern immer wieder erzählt wurde: Demnach wäre einst eine Ğinn-Frau mit einem Menschen-Mann verheiratet gewesen, wobei sie jeder für einen „normalen“ Menschen hielt. Eines Tages verweilte diese Frau neben dem Backofen. Dort erfuhr sie plötzlich, dass ihre Schwester gestorben wäre. Die Ğinn-Frau schrie auf – sprang in das Feuer und verbrannte. Auf diese Weise wurde klar, dass die Frau eine Ğinniya war.<sup>257</sup>

Dass die Ğinn besonders häufig beim Backofen ihr Unwesen treiben, kann aus sozialanthropologischer Sicht auch etwas damit zu tun haben, dass der Backofen als Symbol für den traditionellen Lebensstil gilt und somit eine zeitliche Grenzzone zur Lebenswelt der Vorfahren verkörpert. In Zeiten der verstärkten Globalisierung und des gesellschaftlichen Umbruchs sind solche Grenzzonen für Ğinn-Begegnungen besonders relevant.<sup>258</sup> Diese Vermutung wird dadurch untermauert, dass in den Erzählungen über das Wirken der Ğinn stets von *tannūr* die Rede ist, was in Syrien einen traditionellen *Lehmofen zum Backen des Brotes* bezeichnet. Als Ğinn-Zone gilt auch der so genannte *marwīd*. Darunter versteht man in Syrien eine Feuerstelle bzw. einen offenen Kamin. Demgegenüber wird der allgemeine Begriff *furn* [pl.: afrān], der jede Art von Ofen bezeichnet, im Kontext der Ğinn nicht verwendet.

Die folgende Graphik soll Ğinn-relevante Grenzzonen in Bezug auf die Wahrnehmung der Umwelt verdeutlichen. Auch Heilige Orte, die sich u.a. in topographischen Besonderheiten wie warmen Quellen, Höhlen, bizarren Felsformationen und Baumgruppen manifestieren,<sup>259</sup> gelten als Übergangszonen: Sie sind Eingang in die göttliche Welt, die Welt der Baraka, die als komplementäres Gegenstück zur Welt der Ğinn gedacht wird.

257 Zum Zusammenhang von Selbstmord [intihār] und Ğinn siehe Kapitel 2.5.4 sowie Kapitel 2.6.2.5; vgl. dazu auch Fallbeispiel 24.

258 Vgl. Fallbeispiel 23; siehe dazu auch die weiteren Ausführungen in Kapitel 3.2 und 3.3.

259 Siehe dazu Fartacek (2003: 152–165). Vor allem Höhlen und warme – oft schwefelhaltige – Quellen können beides sein: Ort der Ğinn oder verbindende Brücke zu Gott. Die jeweiligen mythologischen Legenden geben Aufschluss darüber. Vgl. dazu Durkheim (1981: 314): „Der heilige Charakter, den eine Sache bekleidet, liegt nicht in den inneren Eigenschaften der Sache selbst, er ist von außen dazugekommen. Die Welt des Religiösen ist demnach kein besonderer Aspekt der empirischen Natur, sondern das Religiöse ist der Natur immer aufgesetzt.“



**Diagramm 7:** Höhlen, Erdlöcher, Abflüsse, Kanäle, Brunnen, Backöfen und heilige Orte als räumliche Übergangszonen in andere Welten

### 3.1.2 Grenzzonen, bezogen auf die zeitliche Gliederung des menschlichen Lebens und kritische Lebensereignisse

#### ZEITLICH:

In den Vorstellungen der Betroffenen treten die Ĝinn vor allem auch dann in Erscheinung, wenn man ZWISCHEN ZWEI LEBENSABSCHNITTEN steht. So beispielsweise, wenn jemand die Schule, das Studium oder den Militärdienst abschließt und erwerbstätig wird; bei Aufstieg in der gesellschaftlichen Hierarchie; im Zuge großer Anschaffungen, die das Leben des betreffenden Menschen stark verändern; oder auch, wenn jemand seinen Wohnort verlässt, um sich dauerhaft an einem anderen niederzu-

lassen.<sup>260</sup> Solche Übergangszeiten sind nicht nur mit dem Wirken der Ğinn assoziiert, sondern auch Gefahrenzeiten hinsichtlich des Neides anderer bzw. des Bösen Blicks.

Eine besondere Übergangszeit ist die ZEIT DER EHESCHLIESSUNG [waqt az-zawāğ]. Braut und Bräutigam treten hier in eine andere soziale Kategorie, nämlich vom Zustand des Ledig-Seins in den Zustand des Verheiratet-Seins. Die Eltern werden zu Schwiegereltern, die Schwester zur Schwägerin und der Bruder zum Schwager und schließlich können sich sowohl individuelle als auch kollektive Gruppenzugehörigkeiten und Allianzen ändern.

Ähnlich einschneidend sind Zeiten rund um die Geburt eines Kindes, nämlich die Zeit der SCHWANGERSCHAFT [muddat al-ħimāl] und des WOCHENBETTES [muddat an-nifās]. Sie gelten als besonders gefürchtete Übergangszeiten, die mit dem Wirken der Qarīna, dem Bösen Blick sowie der Kabsa verknüpft sind. Alle diese Gefahrenzeiten sind für die Betroffenen mit großen Änderungen hinsichtlich ihrer sozialen Identitäten verbunden. So geht mit der GEBURT DES ERSTEN SOHNES für die Eltern ein Statuswechsel einher, der sich selbst im Personennamen (Teknonym) von Vater und Mutter des Kindes äußert. Der bisherige Name tritt in den Hintergrund, der Vater wird von seiner Umgebung nunmehr mit *Abū Fulān* [Vater + Personennamen des Kindes] angesprochen und die Mutter mit *Umm Fulān* [Mutter + Personennamen des Kindes].

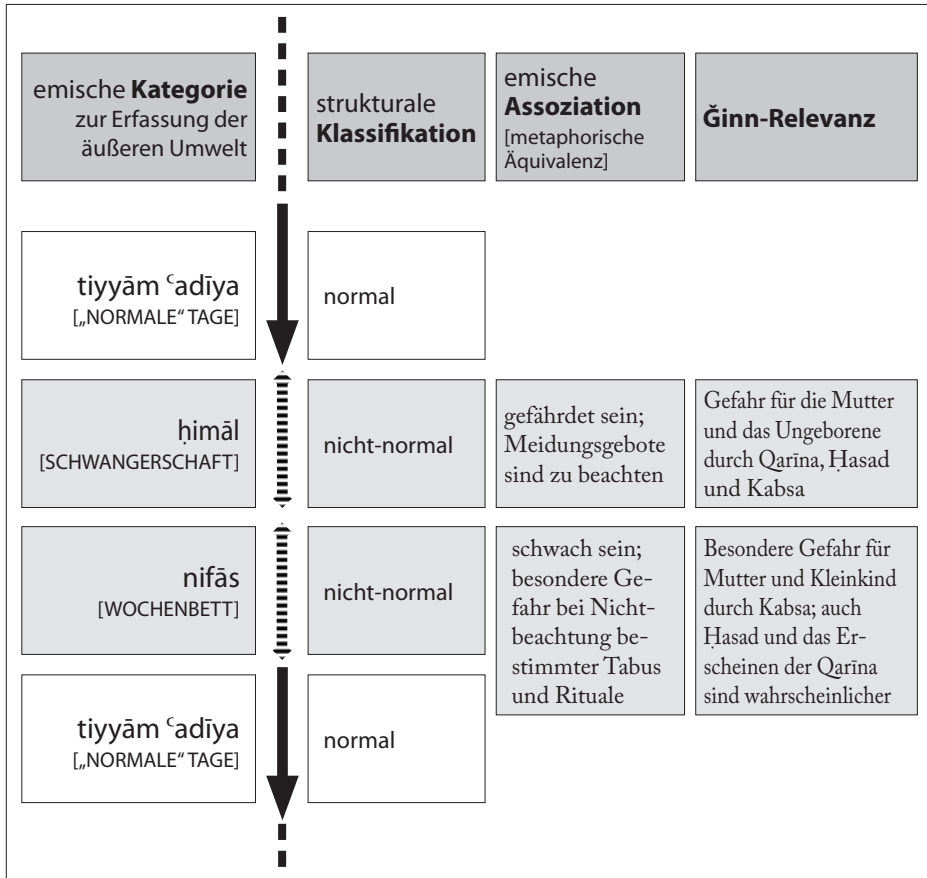
Für die meisten Frauen im Nahen Osten sind Schwangerschaft und Wochenbett nicht nur ein *einmaliges*, lebensveränderndes Ereignis, sondern *wiederkehrende Tabuzeiten* im sozialen Leben. In der Dorfgemeinschaft oder in der Großfamilie gibt es immer wieder jemanden, der sich in dieser gefährlichen Zeitspanne befindet – wobei die Gefahr durch das Wirken der Qarīna, der Kabsa oder des Bösen Blicks geschädigt zu werden, nicht ausschließlich Schwangere und Wöchnerinnen betrifft. Besondere Vorsicht ist hier für *alle* Menschen der Gemeinschaft geboten.

Eine regelmäßig wiederkehrende Tabuzeit ist schließlich auch die ZEIT DER MENSTRUATION [muddat al-ħiyāḍ]. Die betreffenden Frauen befinden sich im Zustand der Unreinheit; gemäß emischer Konzeption lieben die Ğinn Unreines; gefährliche Dämonen werden durch das austretende Blut geraderecht angezogen. Die menstruierenden Frauen sind strengen Reglementierungen unterworfen – sie dürfen Heilige Orte nicht betreten und keinesfalls Wöchnerinnen oder jungvermählte Frauen besuchen.<sup>261</sup>

---

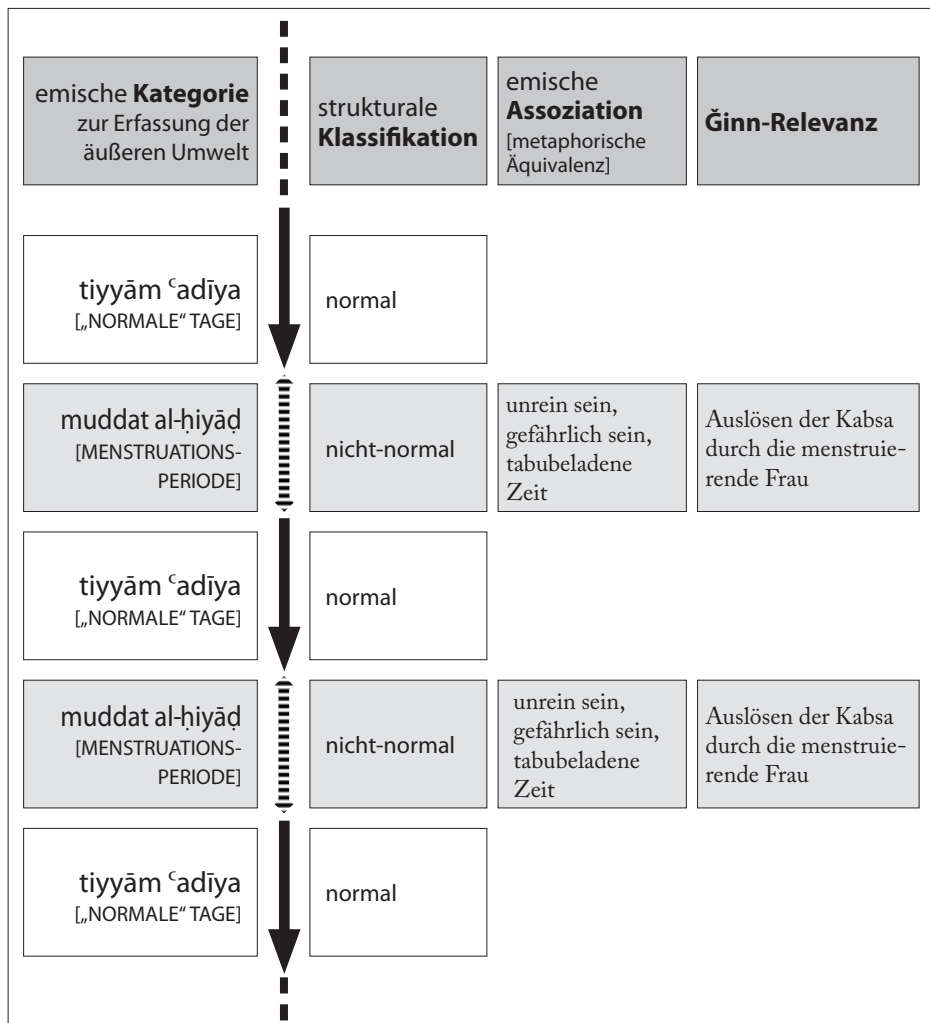
<sup>260</sup> Orthodoxe Muslime brachten mir gegenüber zum Ausdruck, dass auch Menschen, die zum Islam konvertieren oder nicht-religiöse Muslime, die sich bekehren und damit beginnen, die Religion zu praktizieren, vornehmlich den Einflüsterungen der Ğinn (bzw. der Šayāṭin) ausgesetzt sind. Wenn sich also Menschen geistig neu orientieren, wenn sie beginnen, ihr Leben neu zu gestalten, dann gelten sie als besonders gefährdet.

<sup>261</sup> Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 2.4.2.

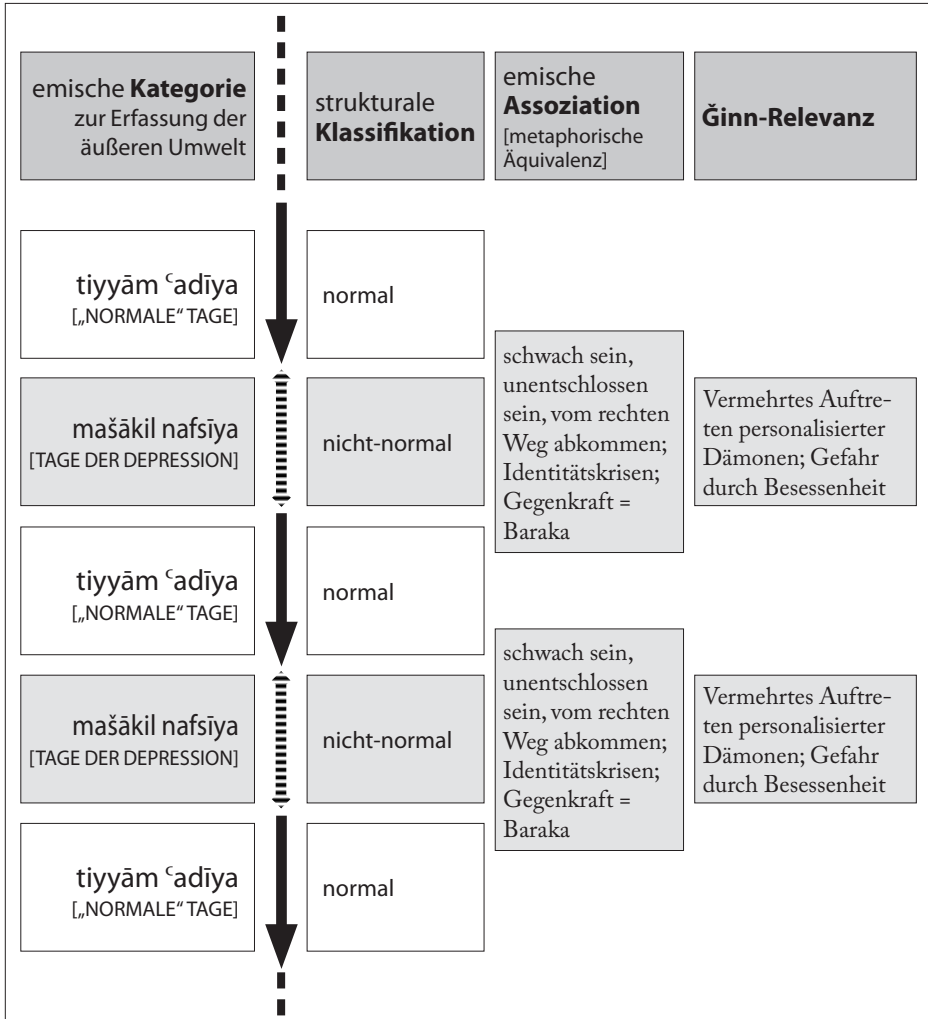


**Diagramm 8:** Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Schwangerschaft und Wochenbett als wiederkehrende Zeiten der Ungewissheit

Eine weit verbreitete Vorstellung ist, dass die Ğinn immer dann in Erscheinung treten, wenn jemand ohnehin schon in Problemen steckt, beispielsweise wenn er KRANK [marīḍ] ist – wobei in diesem Zusammenhang vor allem „seelische“ oder „psychische“ Krankheiten gemeint sind: Eine besonders gute Angriffsmöglichkeit hätten personalisierte Dämonen dann, wenn man „nicht mehr weiter weiß“, wenn man mit sich im Unreinen ist, wenn man unentschlossen in den Alltag geht oder wenn man nicht weiß, was man will. Nicht selten sind es die Zeiten des Selbstzweifels, die Zeiten mehr oder weniger schwerer Identitätskrisen oder Hoffnungslosigkeit, die in Syrien als *mašākil nafsiya* [seelische bzw. psychische Probleme] oder *mašākil rūḥaniya* [wörtlich: geistige Probleme] umschrieben werden. Im übertragenen Sinne könnte man diese emischen Kategorien mit „TAGE DER DEPRESSION“ übersetzen.



**Diagramm 9:** Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Die Menstruation als Zeit der Unreinheit zwischen „normalen“ Zeiten



**Diagramm 10:** Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Seelische Probleme (Identitätskrisen) als ungewisse Übergangszeiten zwischen Zeitspannen der Gesundheit



Allgemein wird die Auffassung vertreten, dass es eine Haupteigenschaft der Ğinn sei, die Menschen von ihrem geradlinigen Weg, dem so genannten *aš-širāt al-mustaqīm*, abzubringen.<sup>262</sup> Gemäß der lokalkulturellen Konzeption ist es vor allem die Baraka, die Segenskraft Gottes, die gegen solche „Krankheiten“ wirkt.<sup>263</sup>

Schließlich ist der Tod [al-mawt] eines Menschen für dessen Angehörige nicht nur mit Trauer über den Verlust des Angehörigen, sondern auch mit einer sozialen Statusveränderung bzw. mit dem Austausch sozialer Zeitkategorien verknüpft: Eine Ehefrau wird zur Witwe, ein Ehemann zum Witwer und Kinder werden zu (Halb-)Waisen. Die *muddat al-ḥidād*, die sogenannte Trauerzeit, ist in ganz Syrien eine hochritualisierte Periode mit vielen Tabus und Ritualen, deren Dauer relativ einheitlich geregelt ist. Die ersten 40 Tage nach dem Tod eines Angehörigen gelten als besondere Tabuzeit. In dieser Zeit dürfen keine Feste gefeiert werden, und in bestimmten Gegenden, wie beispielsweise im südöstlichen Euphrat-Tal, sollten jeden Donnerstag (40 Tage lang) Schlachtopfer für den Verstorbenen durchgeführt werden.

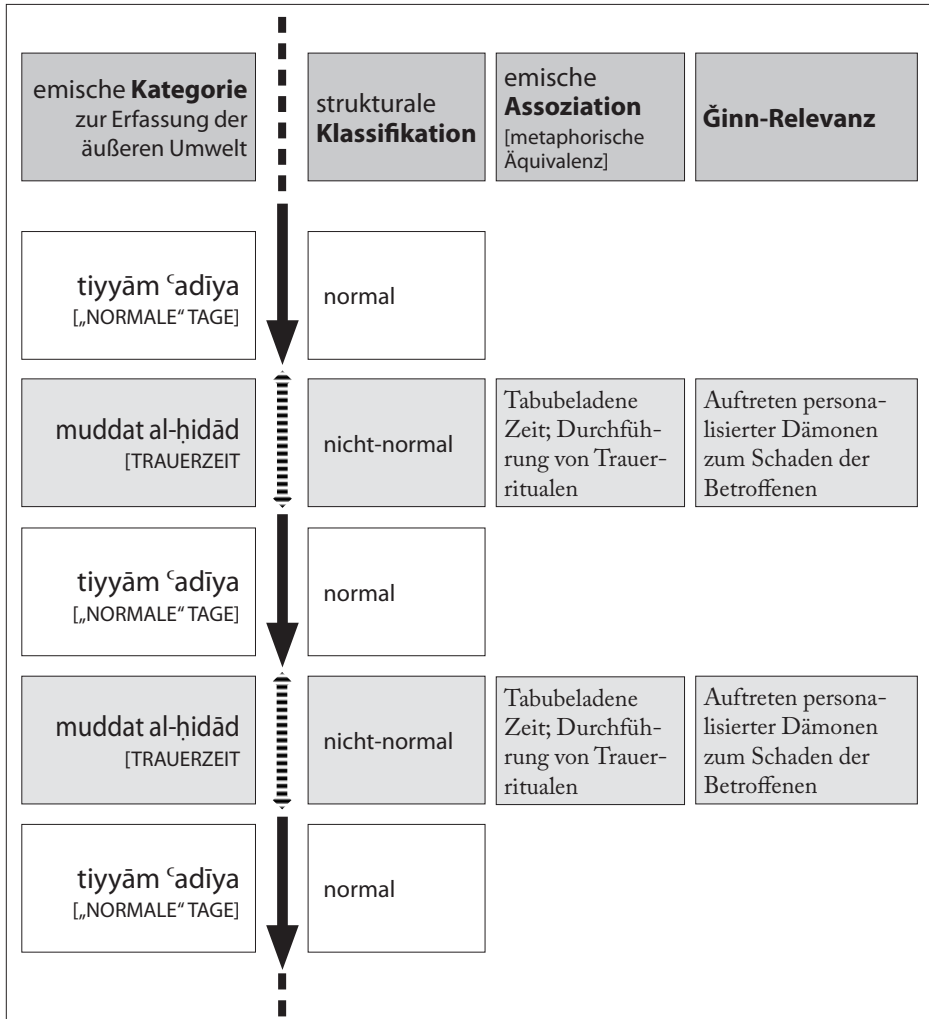
Darüber hinaus ist der Tod eines Angehörigen auch für die Konstitution bestimmter Taburäume relevant: Stirbt der Angehörige zu Hause, so ist das betreffende Zimmer ein besonderer Ort, an dem sieben Tage lang nicht geschlafen werden darf. Tag und Nacht muss im Zimmer ein Licht brennen und die Tür des Raumes offen bleiben. Nach Ablauf einer Woche wird durch ein spezielles Räucherritual das betreffende Zimmer wieder in einen „normalen Raum“ verwandelt.

Gemäß emischer Konzeption gilt die *muddat al-ḥidād* als krisenhafte Übergangszeit in der „zu allem Überfluss“ auch personalisierte Dämonen besonders häufig in Erscheinung treten – ganz zum Schaden jener, die ohnehin schon durch den Verlust eines nahen Mitmenschen geschädigt wurden.<sup>264</sup>

262 Beim *širāt mustaqīm* handelt es sich um eine deutlich religiöse Formulierung, die Teil der Fātiḥa, der ersten Sure im Koran, ist, die praktisch jeder Muslim kennt. Mein Kollege Lorenz Nigst vom Institut für Orientalistik der Universität Wien hat mich in diesem Zusammenhang auf einen äußerst aufschlussreichen Hadith von ‘Abdallāh b. Mas‘ūd bei Ibn Taymīya (in seinem Werk: *Qā‘ida ḡalila fī t-tawassul wa-l-wasila*) aufmerksam gemacht: *Der Gesandte Gottes zeichnete uns eine Linie auf und zeichnete rechts und links von ihr auch Linien und sagte dann: „Das ist der Weg Gottes (also die Linie in der Mitte), und das sind Wege, auf denen sich jeweils ein Šaytān befindet und dazu aufruft, sich auf diesen Weg zu begeben.“ Dann rezitierte er Sure 6, Vers 153: „Das ist mein Weg. Er ist gerade. Folgt ihm! Und folgt nicht den (verschiedenen anderen) Wegen, dass sie sich nicht mit euch teilen und euch von seinem Weg wegführen!“* Das Qur‘ānische *širāt mustaqīm* steht da deutlich anderen „Wegen“ gegenüber, für die gilt, dass sie in einem innigen Zusammenhang mit dämonischen bzw. satanischen Kräften stehen (E-Mail von Lorenz Nigst an Gebhard Fartacek, 3. März 2008).

263 Siehe dazu Fartacek (2003: 168–173) sowie die weiteren Ausführungen in Kapitel 4.

264 Auch hier gilt, dass die Ğinn insbesondere dann in Erscheinung treten, wenn Tabus verletzt und Rituale nicht eingehalten werden. Bestimmte („unnatürliche“) Todesursachen können das Auftreten der Dämonen zusätzlich wahrscheinlich machen (vgl. Fallbeispiel 24).



**Diagramm 11:** Zeitliche Kategorien für die Erfassung kritischer Lebensereignisse: Trauerzeiten als ungewisser Übergang zwischen „normalen“ Zeiten

### 3.1.3 Grenzzonen, bezogen auf die dingliche Umwelt sowie auf den Wechsel verschiedener sozialer Rollen

Ein gemeinhin bekannter Wohnort der Ġinn ist der HAUSEINGANG [bāb al-bayt]. Viele Interviewpartner vertraten die Auffassung, dass personalisierte Dämonen besonders gerne unter der TÜRSCHWELLE [ʿataba, pl.: aʿṭāb] hausen würden. Darüber hinaus gilt der gesamte Eingangsbereich eines Hauses auch als jene räumliche Zone, in der die schädigende Kraft des Bösen Blicks besonders oft zuschlägt. Zahlreiche Fallbeispiele belegen dies (vgl. Fallbeispiel 3, 9, 14).

Unter strukturalen Erkenntnisinteressen kann der Hauseingang als räumliche Grenzzone zwischen dem öffentlichen Raum (draußen, auf der Straße) und dem privaten Bereich (drinnen, im Haus) interpretiert werden. Es besteht Ungewissheit darüber, welche der beiden angrenzenden Kategorien, nämlich „öffentlich“ oder „privat“, an der Türschwelle Gültigkeit besitzt, was gemäß der Theorie von Leach<sup>265</sup> die Notwendigkeit einer Tabuisierung bzw. einer Ritualisierung erklärt.

Bourdieu (1976: 65) postuliert im Zusammenhang mit der kabyllischen Gesellschaft, dass die Türschwelle auch in Bezug auf die Konstruktion von Gender eine wichtige räumliche Grenzzone bildet, welche mit wechselnden Machtverhältnissen einhergeht: *„Das Haus blüht und gedeiht durch die Frau; doch von außen schmückt es der Mann. Das Haus ist ein Reich innerhalb eines Reiches, bleibt jedoch immer untergeordnet, denn mag es auch alle Eigenschaften und alle Beziehungen aufweisen, die die archetypische Welt definieren, es bleibt eine ‚verkehrte Welt‘, ein Spiegelbild. Der Mann ist die Lampe, die draußen leuchtet, die Frau ist die Lampe, die drinnen scheint.“*<sup>266</sup>

Der Hauseingang oder die Türschwelle markiert jedoch nicht nur unterschiedliche soziale Räume: Bezogen auf die soziale Identität eines Menschen verkörpert der Hauseingang auch in zeitlicher Hinsicht eine Grenzzone. Durch das Überschreiten der Türschwelle ändert sich in der Regel auch der soziale Status eines Menschen sowie die damit verbundenen Rechte und Pflichten:

- Ein Straßenhändler beispielsweise schreitet durch die Haustür und wird zum Familienoberhaupt. Durch das Überschreiten der Schwelle schlüpft er in eine ganz andere soziale Rolle und er bekommt schlagartig einen anderen Status. In diesem Zusammenhang wird in Syrien manchmal schmunzelnd angemerkt, dass das (private) Haus „ein Königreich für sich“ darstelle. Oder:

<sup>265</sup> Siehe dazu insbesondere Leach (1978: 98–106). Die (westliche) Dichotomie *öffentlich* vs. *privat* findet in der syrischen Lokalkultur mit den Begriffen *ʿalani* vs. *ḥāṣṣ* nur im übertragenen Sinn ihre Entsprechung. Zum öffentlichem Leben in privaten Räumen siehe Stolleis (2004), die unterschiedliche Formen von Frauentreffen in Damaskus aus sozialanthropologischer Perspektive untersuchte.

<sup>266</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zu Haus und Familie von Nippa (1991: 122ff.).

- Ein Fremder schreitet durch die Haustür,<sup>267</sup> schlüpft in die Rolle des Gastes und begibt sich somit in den Schutz des Hausherrn. Rechte und Pflichten, sowie der gesamte soziale Bezugsrahmen der Individuen ändern sich. Die Türschwelle wird zur Grenzzone zwischen den sozialen Kategorien „Gast-sein“ und „Nicht-Gast-sein“.<sup>268</sup>

Sinngemäß können diese Überlegungen auch auf BEWÄSSERUNGSKANÄLE, BEWÄSSERUNGSDÄMME sowie FLÜSSE und TÄLER [wādī pl.: awdiya] übertragen werden. Insbesondere BRÜCKEN [ǧisr, pl.: ǧusūr] gelten als Wohnstätten, oder zumindest als bevorzugte Aufenthaltsplätze, der Ğinn. Unfälle, die sich dort ereignen, lassen in der Sichtweise der Betroffenen einen Zusammenhang mit dem Wirken der Ğinn plausibel erscheinen (vgl. Fallbeispiel 23). Auch das Geschirrabwaschen am Bewässerungskanal sollte man – zumindest in der Abenddämmerung – vermeiden (vgl. Fallbeispiel 1).

Bewässerungskanäle, Flüsse und Täler verkörpern einerseits topographische Grenzen; andererseits gehen mit diesen Begrenzungen sehr oft auch Grundgrenzen oder Stammesgrenzen<sup>269</sup> einher.

Ähnlich den Türschwellen können diese *räumlichen* Grenzzonen auch zu *zeitlich-sozialen* Grenzen zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ werden. Überschreitet ein Individuum diese topographische Grenze, so ändern sich Rolle und Bezugsrahmen schlagartig: Der Einheimische wird zum Fremden, der Grundbesitzer zum Nachbarn, der Schutzgewährer zum Schutzbefohlenen, usw.

Die hier dargelegten Überlegungen zu Türschwellen und Brücken sowie zu Grund- und Stammesgrenzen gelten auch für WEGGABELUNGEN und KREUZUNGEN. In Syrien wird dafür der hocharabische Begriff *mafraḡ* [pl.: mafāriḡ] verwendet – aus der Wortwurzel *f-r-q*. Diese Wortwurzel scheint für das Wirken der Ğinn symptomatisch zu sein, sie wurde bereits im Zusammenhang mit der Morgendämmerung erläutert.

<sup>267</sup> Dieser Akt wird durch das Sprechen ritualisierter Redewendungen abgesichert, in denen u.a. die (ethnisch-religiöse und soziale) Herkunft des Gastes deutlich wird. Zudem helfen die (im Zuge dieser Redewendungen normativ festgelegten) Fragen und Antworten, psychologische Unsicherheiten zu überwinden. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Gingrich (1999: 36–72) zur Bedeutung des Gastmahls bei den Khawlan im Jemen.

<sup>268</sup> So gesehen spielt die Türschwelle auch im rituellen Kontext eine wichtige Rolle. Ein in Syrien sehr bekannter Brauch, wenn man Gäste hat(te), die man nicht mehr wieder sehen will: Man nimmt einen Tonkrug, füllt diesen mit Wasser und zerschmettert ihn an der Türschwelle – der Gast wird die Türschwelle nicht mehr wieder betreten.

<sup>269</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Gingrich (2002: 153) zu den tribalen Gesellschaften Nordwestjemens, wonach die Stammesgrenzen – gemäß der lokalkulturellen Konzeptionen – von den (besonders gefährlichen) satanischen Ğinn besiedelt wären.

Wenn auch nicht unbedingt als Wohnstätten relevant, so gelten markante Weggabelungen doch als beliebte Aufenthaltsplätze der Ğinn. Auch diese Stellen sind Zonen der Trennung, des Übergangs und letztlich – je nach Bezug – Zonen sozialer Zustandslosigkeit. An einer Wegkreuzung kann ein Mensch zu „seinem eigenen“ Dorf abzweigen, oder zu „einem fremden“.

Als besonders gefährliche Ğinn-Zonen gelten auch öffentliche BÄDER [ḥammām pl.: ḥammāmāt]. Um sie betreten zu können, muss man in der Regel einige Stufen hinabsteigen, da ihr Niveau tiefer als das anderer Gebäude liegt. Das heißt, räumlich gesehen, sind sie Ausdruck der metaphorischen Beziehung zwischen „oben“ und „unten“ sowie zwischen „hell“ und „dunkel“. Bezugspunkt dabei ist die Erdoberfläche, die Alltagswelt der Menschen. Oberhalb dieser, im Himmel, ist die göttliche Welt der Baraka angesiedelt; unterhalb dieser, „unter der Erde“, befindet sich die Welt der Ğinn. So gesehen ist man im Ḥammām den personalisierten Dämonen räumlich näher und das Vorhandensein von Abflüssen und Abflussieben ist ein zusätzlicher Beleg für die Gefährlichkeit dieser räumlichen Zonen.<sup>270</sup>

Doch auch private Bäder sind mit dem Wirken gefährlicher Dämonen assoziiert. Unter dem Aspekt der Zeit handelt es sich sowohl bei öffentlichen als auch bei Bädern im eigenen Haus um Orte, wo das Individuum vom Zustand des Unrein-seins [naġis] in den des Rein-seins [ṭāhir] gelangt.<sup>271</sup> Damit wird u.a. die Voraussetzung geschaffen, bestimmte Rituale zu vollziehen (wie beispielsweise, dass man das rituelle Gebet verrichten kann) und Räume zu betreten, die im unreinen Zustand als Plätze der Meidung wahrgenommen werden (heilige Orte, Pilgerstätten).

Unter dem Begriff *ḥammām* [pl.: ḥammāmāt] werden in Syrien auch TOILETTEN subsummiert, die nicht weniger mit dem Wirken der Ğinn assoziiert sind. Aus strukturaler Perspektive sind sowohl Bäder als auch Toiletten Orte, an denen Stoffe, die einst zum menschlichen Körper gehörten (Haare, Hautschuppen, Fäkalien), von diesem getrennt werden. Haare, Hautschuppen, Fäkalien und ähnliches werden an diesen Orten zu Schmutz – also zu „*Materie am falschen Ort*“.<sup>272</sup>

Schmutz, insbesondere Körperrausscheidungen, sind tabu und gelten als Ğinn-Zonen schlechthin, wie schon im Zusammenhang mit dem Menstruationsblut expliziert wurde. Wie mir ein Interviewpartner anvertraute, würden sich die Ğinn ge-

<sup>270</sup> Siehe dazu Diagramm 7.

<sup>271</sup> Analog der Türschwelle wird der Übergang in den anderen Zustand durch das Sprechen bestimmter ritualisierter Redewendungen besiegelt: So sagt man beispielsweise zu jemandem, der gerade aus dem Bad kommt: „*Naʿīman!*“ (Die Antwort lautet: *Allāh yinʿim ʿalayk!*) Solche Formeln nach dem Baden gibt es nicht nur im Arabischen; sie sind auch im Türkischen und Persischen gebräuchlich.

<sup>272</sup> Im Anschluss an die Arbeiten von Mary Douglas definiert Leach (1978: 78) *Schmutz* als „*Materie am falschen Ort*“.

nerell von menschlichen Exkrementen ernähren. Und hätte der Ğinn ein Haustier – beispielsweise einen Esel – so würde sich dieser Ğinn-Esel vorzugsweise vom Kot eines Esels ernähren, der einem Menschen gehört.<sup>273</sup>

Als „Nahrung des Teufels“ gilt auch ein Bissen Essen, den man versehentlich ausspuckt.<sup>274</sup> Wie bei Kot, Urin, Nasenschleim, Ohrenschnitz, Speichel sowie Blut – außerhalb des Körpers, besteht aus strukturaler Perspektive Unklarheit darüber, ob diese Elemente zum menschlichen Körper gehören oder nicht mehr Teil dessen sind. Damit wird auch die Tabuisierung der menschlichen Körperöffnungen allgemein erklärt.<sup>275</sup>

Als Grenze der Alltagswelt des Menschen – und zwar in einem „horizontalen“ Sinne – sind die GEGENDEN DER EINSAMKEIT oder die LEEREN GEGENDEN [amākin ḥālīya bzw. falā], beispielsweise in den hohen Bergen oder in der Wüste, interpretierbar. Wie manche Interviewpartner zum Ausdruck brachten, würden die Ğinn vor allem auch an Orten hausen, wo sonst niemand ist – „*makān bidūn ḥayāt, makān bidūn ṣawt*“ [ein Ort ohne Leben, ein Ort ohne Stimme].

Diese Bereiche bilden räumliche Grenzzonen zwischen *eigenem* und *fremdem* kultiviertem oder kultivierbarem Land. Bezogen auf die soziale Identität eines Menschen können diese Gegenden – ähnlich den Türschwellen – auch zu zeitlichen Grenzzonen werden:

- Ein sesshafter Bauer beispielsweise bricht auf, um seinen Freund in der weit entfernten Oase zu besuchen. Sein Weg dorthin führt ihn durch die Leere der Wüste, die – sozial gesehen – einem gefährlichen Niemandsland entspricht. Der Bauer befindet sich dort in einem Zustand des Übergangs. Seine Rolle ist weder die eines Einheimischen noch die eines Gastes.

Abgelegene Wüstenregionen sind allerdings nicht per se mit dem Wirken der Ğinn assoziiert, sondern es ist in erster Linie die sesshafte Bevölkerung, die solche Gegenden als typische Ğinn-Zonen auffasst.<sup>276</sup> Die Vorstellungen und Sichtweisen sind also jeweils von der assoziativ-emotionalen Beziehung der Menschen zu diesen Zonen abhängig, die ihrerseits von sozioökonomischen Gegebenheiten (Subsistenzformen) beeinflusst sind.

So brachten die Beduinen [al-badū] aus der Gegend um Palmyra sinngemäß zum Ausdruck, dass sich die Ğinn eher an Orten der sesshaften Bevölkerung [al-ḥaḍar] herumtreiben würden. Für diese Annahme wurden im Wesentlichen zwei Argu-

<sup>273</sup> Vgl. dazu die Ausführungen über die „Tiere im Volksglauben“ in Eisenstein (1991: 222–231). Zur Interpretation aus strukturaler Perspektive siehe Douglas (1988: 151ff.).

<sup>274</sup> Siehe dazu den im Kapitel 2.5.1 wiedergegebenen Hadith.

<sup>275</sup> Siehe dazu die Arbeiten von Douglas (1988) und Oppitz (1993).

<sup>276</sup> Dementsprechende Hinweise finden sich bei Henninger (1981: 131).

mente genannt: Erstens sind bekanntermaßen leerstehende Häuser und verfallene Befestigungsanlagen Wohnorte der Ğinn, was eindeutig ein Symbol für Sesshaftigkeit ist. Zweitens wurde in den Interviews behauptet, dass es unter der beduinischen Bevölkerung kaum Menschen mit Behinderung gäbe; demgegenüber würde es in der Stadt Palmyra keine Familie geben, die nicht einen oder zwei Behinderte in ihren Reihen hätte. Dies wäre nicht nur ein Indiz, dass permanente Sesshaftigkeit nicht gut sei, sondern eben auch ein Zeichen für das Wirken der Ğinn.<sup>277</sup>

GRÄBER [qabr, pl.: qubūr] und FRIEDHÖFE [maqbara, pl.: maqābir], die Orte des Todes, verkörpern den Übergang vom irdischen in das überirdische Leben. Wie die ZEUGNISSE VERGANGENER EPOCHEN [āṭār bzw. tall, pl.: tilāl], sind sie Grenzzonen zu Zeit und Raum der Vorfahren.<sup>278</sup> Die „normale“, vergängliche Alltagszeit grenzt hier an die „heilige“, unvergängliche Zeit der Ewigkeit. Sinngemäß gilt das für alle Relikte aus der Vergangenheit – insbesondere für VERLASSENE UND ZERSTÖRTE LIEGENSCHAFTEN [amākin mahğūra].

Wie mir meine Interviewpartner vermittelten, verbergen sich hinter verlassenen Häusern meist tragische Geschichten – sonst wären die Häuser nicht verlassen. Meist besteht ein Zusammenhang mit einer Tragödie [ḥādīta trāğīdiya], mit einem großen Kriminalfall [ğarīma kabīra], wie beispielsweise einem Mord [qatl], eine große Schande [‘ayb kabīr] oder eine Vergewaltigung [iğtiṣāb]. Oft muss in solchen Fällen nicht nur der Täter allein, sondern auch seine Familie die Gegend verlassen. Das Haus steht dann leer und wird zum Symbol für den tragischen Vorfall.<sup>279</sup>

Meinen Erhebungen zufolge werden verlassene Liegenschaften in emischer Sichtweise auch deshalb als besonders Ğinn-relevant wahrgenommen, weil diese Orte ein Synonym dafür sind, dass etwas zweckentfremdet und nicht mehr in Betrieb ist. Ğinn treiben ihr Unwesen auch ganz besonders häufig an Wasserstellen, die nicht mehr benutzt werden, an alten Mühlen, die nicht mehr gebraucht werden, oder dort, wo fruchtbare Terrassen brachliegen und das Land nicht mehr ordentlich bewirtschaftet wird. Ğinn-Begegnungen ereignen sich dort besonders häufig, „wo etwas ist, wie es nicht sein soll“. Gleichzeitig sind Ğinn insbesondere an jenen Orten anzutreffen, die mit dem Leben der Vorfahren konnotiert werden.

277 Die Wiener Ethnologin Claudia Kickinger stieß im Zuge ihrer Feldforschungen unter nomadisierenden Gruppen in der syrischen Bādiya auf ähnliche Argumentationen (informelles Fachgespräch, 26. Oktober 2003). Siehe dazu auch die Ausführungen in Kapitel 3.2.3.

278 Zeugnisse aus vergangenen Epochen verkörpern eine „zeitlose“ Zeit. Siehe dazu die Ausführungen in Fartacek (2003: 158f.).

279 Vgl. dazu Kapitel 2.6.2.4, Fallbeispiel 18. In diesem Zusammenhang sind auch neuere raumsoziologische Ansätze interessant. Siehe dazu beispielsweise die Ausführungen zu Syntheseleistung und Spacing von Löw (2001: 224–230).



### 3.1.4 Begegnungen mit Ginn:

#### *Wie Grenzzonen zueinander in Beziehung gesetzt werden*

In den Diskursen über Ginn-Begegnungen werden immer wieder kausale Zusammenhänge zwischen dem Hergang des Ereignisses einerseits und den in Kapitel 3.1.1, 3.1.2 und 3.1.3 explizierten Zeitspannen und Orten andererseits, hergestellt. Überblickt man die Fallbeispiele so wird deutlich, dass die Ginn den Menschen „tatsächlich“ ausschließlich in solchen räumlichen und zeitlichen Grenzzonen begegnen. Zudem wird deutlich, dass in jedem zitierten Fallbeispiel<sup>280</sup> nicht nur *eine* Tabuzone thematisiert wird, sondern es immer *mehrere* sind. Die Fälle ereignen sich beispielsweise zur Abenddämmerung *und* (gleichzeitig) in einer einsamen zerklüfteten Berglandschaft (Fallbeispiel 2). Diese „Gleichzeitigkeiten“ sollen im Folgenden nochmals beleuchtet werden:

*Abenddämmerung, Bewässerungskanal, eine Frau im heiratsfähigen Alter* – das sind die Ausgangspunkte von Fallbeispiel 1. Wie geht der Fall weiter? Es passiert etwas sexuell Unanständiges – der Rock rutscht hinauf, die Beine des Mädches sind unbedeckt. Dies wiederum lässt die Ginn auf den Plan treten, der Weg führt durch eine *einsame leere Gegend* und am Ende der Fallgeschichte wird deutlich, dass deren eigentliches Reich *unter der Erde* angesiedelt ist.

Die einzelnen (in diesem Fallbeispiel angesprochenen) zeitlichen und räumlichen Tabuzonen werden durch die Erzählung in einen signifikanten Sinnzusammenhang gebracht. (Auch) in emischer Sichtweise sind Zeit und Ort dieser Ginn-Begegnung keine Zufälle.<sup>281</sup>

<sup>280</sup> In diesem Kapitel werden exemplarisch nur die ersten drei Fallbeispiele behandelt. Tatsächlich trifft dieser Sachverhalt jedoch auf *alle* Ginn-Begegnungen zu, die ich im Zuge meiner Feldforschungen rekonstruieren konnte.

<sup>281</sup> Zur Zufälligkeit aus Sicht der sozialanthropologischen Theorieinbildung siehe Kapitel 3.3. Methodologisch wird aus diesem Sachverhalt u.a. deutlich, dass eine isolierte Betrachtungsweise einzelner Tabus dem Untersuchungsgegenstand nicht gerecht werden würde; vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 1.3 sowie Leach (1978: 63f.) und Fartacek (2003: 158).

		FALLBEISPIEL 1	RÄUMLICHE UND ZEITLICHE TABUZONEN
Ausgangslage	↔	Abenddämmerung	zeitlich → bezogen auf die (epistemologische) Wahrnehmung der natürlichen und dinglichen Umwelt
		Bewässerungskanal	räumlich → bezogen auf die Wahrnehmung der dinglichen Umwelt sowie auf den Wechsel verschiedener sozialer Rollen
Handlung	→	ein Mädchen vor ihrer Hochzeit	zeitlich → bezogen auf die Gliederung des menschlichen Lebens und kritische Lebensereignisse
		Leere und Einsamkeit	räumlich → bezogen auf die Wahrnehmung der dinglichen Umwelt sowie auf den Wechsel verschiedener sozialer Rollen
	↔	Höhle	räumlich → bezogen auf die (epistemologische) Wahrnehmung der natürlichen und dinglichen Umwelt

Diagramm 12: Angesprochene zeitliche und räumliche Tabuzonen (Fallbeispiel 1)

Auch in Fallbeispiel 3 finden sich gleich mehrere zeitliche und räumliche Tabuzonen: *Morgendämmerung*, ein *kleines Kind* sitzt auf dem Topf bzw. auf der *Toilette*. Qarīna erscheint in der *Türschwelle* und hat eine *fehlerhafte Körperöffnung*. Die Mutter steht zu diesem Zeitpunkt vor dem *Abwasch-Abfluß* und bringt – wie in Fallbeispiel 1 – *schmutziges Geschirr* in den Zustand der Reinheit. Qarīna deutet auf ihren *Mund* – Kind bringt von sich aus keinen Laut mehr heraus. Das Ereignis wird als Ausgangspunkt für eine *familiäre Problemzeit* gedeutet, der Vater bekommt Schwierigkeiten mit seinen *Augen*. Das „Geschenk“ der Qarīna wird im Zuge einer rituellen Handlung auf einer *Straßenkreuzung* entsorgt.

Die Straßenkreuzung führt uns zum nächsten Kapitel: Die hier diskutierten räumlichen und zeitlichen Grenzzonen sind nämlich nicht nur Zonen wo Ğinn, Böser Blick und Kabsa auftreten, sondern es sind auch jene Orte und Zeiten, in denen diese übernatürlichen Phänomene wirksam bekämpft werden können. Dies geschieht durch *rituelle Handlungen*:

### 3.1.5 Begegnungen mit Ğinn: Bewältigung räumlicher und zeitlicher Übergänge

Hinsichtlich der Konstruktion von Raum und Zeit sei zusammenfassend nochmals festgehalten: Personalisierte Dämonen (Šayṭān, Ifrīt, Qarīna, Mārid, Ğūl, Saʿlawīya, Rašad), Böser Blick und Kabsa manifestieren sich in – für das individuelle und kollektive Alltagsleben relevanten – räumlichen und zeitlichen Grenzzonen. Vor allem die genannten Übergangszeiten, die sich auf die zeitliche Gliederung des mensch-

lichen Lebens und kritische Lebensereignisse beziehen, bergen also Unsicherheiten und Gefahren in doppelter Hinsicht:

- Unsicherheiten im *epistemologischen* Sinn: Es besteht Ungewissheit darüber welche der aneinander angrenzenden sprachlichen Kategorien wohl Gültigkeit hätte, wie beispielsweise ledig *oder* verheiratet, Haushaltsmitglied *oder* Gast, Ehepartner *oder* Witwe usw.
- Unsicherheiten im *sozialen* Sinn: Statuswechsel und Rollentausch sind für das Individuum immer auch von sozialen Ungewissheiten und psychologischen Ängsten geprägt.

Die Ginn und damit verwandte Phänomene markieren die Grenzen räumlicher, zeitlicher bzw. sozialer Kategorien. Sie erfüllen dabei einen ganz konkreten Zweck, nämlich die Tabuisierung dieser Begrenzungen. Die Überwindung dieser von Polysemie und Plurivalenz geprägten Grenzzonen erfolgt durch Ritualisierung.<sup>282</sup> Rituale geben Sicherheit und gewährleisten die Bewältigung der gefährlichen Übergänge in Zeit, Raum und Identität. Strukturtheoretisch betrachtet bringen sie Ordnung in das Chaos indem sie:

- Eindeutigkeit zwischen den jeweiligen räumlichen und zeitlichen Kategorien schaffen und
- klarstellen, welche dieser Kategorien gerade Gültigkeit besitzen, sowie
- gegebenenfalls den Austausch solcher Kategorien herbeiführen.

Das Begrüßungs- und Verabschiedungsritual etwa (Handschlag, Austausch ritualisierter Redewendungen etc.) findet in den tabuisierten Grenzzonen zwischen öffentlichem und privatem Bereich statt und gibt Sicherheit vor dem Wirken von Ginn und Hasad. Gleichzeitig schaffen diese beiden Rituale Klarheit und Eindeutigkeit, ab welchem Zeitpunkt jemand Gast bzw. Gastgeber ist, und ab wann er es nicht mehr ist. Mehr noch: Erst durch das Begrüßungsritual wird jemand zum Gast bzw.

<sup>282</sup> Maurice Bloch (1997) hat sich insbesondere mit dem Aspekt der Über- und Unterordnung in Ritualen befasst. Zur Kompatibilität seiner Thesen mit dem strukturalen Ansatz von Leach formulierte Gingrich (1999: 111) treffend: „Rekapitulieren wir, dass für Leach wie für Bloch ein systematischer Zusammenhang zwischen Ritual, Zeit und Identität besteht – für den einen vermittelt über rituelle Übergänge, für den anderen durch rituelle Unterordnung. Ausdrücklich vermerkt sei ferner, dass in beiden Argumentationen die einheimischen Raum- und Zeitkonzeptionen als theoretisch gleichrangig behandelt werden; a priori besteht keine Notwendigkeit, von der Dominanz des einen über das andere auszugehen. Widersprechen einander die beiden Argumente, wonach die rituelle Zeit Identitäten im gefahrvollen Übergang einerseits schützt, und andererseits ein Medium hierarchischer Unterordnung ist? Ich sehe hier keinen Widerspruch, vielmehr verhält sich die Blochsche zur Leachschen Überlegung kumulativ und komplementär. Die gefahrvollen Zeiten des Übergangs müssen rituell abgesichert werden, was Identität stiftet – damit dies aber gelingt, wird eine besondere Ordnung benötigt, der sich die Teilnehmer unterwerfen. Die Leachsche Nicht-Zeit des Rituals und die Blochsche Zeit der Macht bedingen einander.“

Gastgeber und erst das Verabschiedungsritual entlässt ihn wieder aus diesem sozialen Zustand.

Rituale sind es, die die Bewältigung der gefährlichen räumlichen und zeitlichen Übergänge gewährleisten. Trennung und Übergang sind für sie jedoch nicht nur in *struktureller* Hinsicht charakteristisch (weil sie in räumlichen und zeitlichen Grenzzonen angesiedelt sind), sondern auch *inhaltlich* gesehen zentrale Elemente: In Ğinn-Ritualen kommt es beispielsweise zur Verwendung von Sieben (Trennung), zur Veränderung von Aggregatzuständen (Übergang) sowie zum Rückgängigmachen (Wiederherstellung) – indem die Handlung, die das Ğinn-Problem auslöste, in umgehrter Abfolge noch einmal vollzogen wird.<sup>283</sup>

Dass nicht nur solche Tabus und Rituale im engeren Sinn (vgl. Bloch 1997) für die Bewältigung von Ungewissheit relevant sind, sondern auch oral-tradierte Ğinn-Begegnungen (das *Wie* und das *Was* der Erzählungen und der daran anschließenden Diskurse) soll in den nächsten Kapiteln dargelegt werden. Lokalkulturelle Konzeptionen über das Wirken der Dämonen sind nicht nur mit räumlichen und zeitlichen Kategorien verbunden, sondern machen Nicht-Erklärbares erklärbar und helfen auch auf diese Weise Ungewissheit abzubauen.

### 3.2 Lokalkulturelle Konzeptionen über Dämonen und die Konstruktion zentraler Aspekte individuellen und sozialen Lebens

#### 3.2.0 Vorbemerkung zur Relevanz der Ğinn-Begegnungen für die Konstruktion von Moral, Gender und Identität

Fallbeispiele von gefährlichen Begegnungen mit den Ğinn, wie sie mir im Zuge meiner Feldforschungen erzählt wurden und sich in vorliegender Untersuchung zitiert finden, sind keine Widerspiegelungen ehemaliger Geschehnisse. Wenn solche Begegnungen mit Ğinn erzählt werden, so handelt es sich um kein bloßes Zurückrufen der Vergangenheit; – vielmehr sind die hier wiedergegebenen Fallbeispiele retrospektive, interpretative Kompositionen, die vergangene Ereignisse im Lichte der aktuellen Auffassung und Beurteilung ihrer Bedeutung zeigt.<sup>284</sup> Mit anderen Worten:

<sup>283</sup> Siehe dazu beispielsweise die Ausführungen zum Ritual des Bleigießens (Kapitel 2.4.1.3). Zum nochmaligen Überschreiten des Kindes bzw. dessen Kleidung siehe Kapitel 2.4.2. Für zusätzliche ethnographische Belege siehe Abela (1884) sowie Einszler (1887, 1889). Zur theoretischen Analyse siehe Gingrich (1989: 460–535; 1995: 199–212), der in seinen Arbeiten die Rolle der Ğinn hinsichtlich der Konstruktion räumlicher und zeitlicher Kategorien im Kontext jemenitischer Stammesgesellschaften untersuchte.

<sup>284</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zu den methodologischen Grundannahmen in Kapitel 1.3 und 1.5 sowie die Ausführungen zu Authentizität und Wahrheit in Kapitel 1.4.

Erinnerungen, wie sie in den oral tradierten Ğinn-Begegnungen zu Ausdruck kommen, beinhalten stets Gedächtnisspuren nach Maßgabe der gegenwärtigen Bedürfnisse und Deutungen. Ferner sind sie durch narrative Glättung und die Verwendung kulturell verfügbarer Plots gekennzeichnet. Ein narratives Gebilde dreht sich (im Gegensatz zum gelebten Leben) üblicherweise um einen einzigen Hauptplot. Subplots und weitere aufgenommene Ereignisse sind diesem funktional zugeordnet – für das Ziel der Erzählung irrelevante Geschehnisse werden ausgesondert.<sup>285</sup> Implizit oder explizit bewerten die Erzähler über die Ğinn und deren Wirken mit der inhaltlichen Festlegung des Endpunktes der Erzählung bestimmte *Ziele* (z. B. sich an Tabus halten, Rituale befolgen vs. Tabus und Rituale nicht beachten), bestimmte *Personen* (Gläubige vs. Ungläubige) und besondere Formen der *Beschreibung der Welt* (materiell vs. spirituell).

Wenn nun im folgenden Kapitel von der Relevanz der Ğinn-Begegnungen für die Konstruktion von Moral, Gender und von Identität die Rede ist, so sind diese Bereiche nicht im Sinn sich ausschließender Beschreibungskategorien zu verstehen. Moral, Gender und Identität sind untereinander vernetzte inhaltliche Bereiche, die sich wechselseitig bedingen und hier nur zum Zwecke der Analyse getrennt behandelt werden.

### 3.2.1 Zur Konstruktion von Werten, Normen und Moral

Werte, Normen und Moral zeigen, was in einer Gesellschaft als erstrebenswert gilt und welches Verhalten als angemessen und zulässig erachtet wird. Stellt man sich nun die Frage, welche Bedeutung die lokalkulturellen Konzeptionen über Dämonen für die Konstruktion von Werten und Moral haben,<sup>286</sup> so assoziiert man auf den ersten Blick, dass sie als so etwas wie die „Hüter der Moral“ oder als „moralische

<sup>285</sup> Damit sind die Erzählungen über die Ğinn und deren Wirken keine Mythen im kultur- und sozialanthropologischen Sinn. Nach Leach (1971: 60–66) finden sich in Mythen (im Gegensatz zu Erzählungen) viele triviale Ereignisse, Wiederholungen und die Behandlung so elementarer Themen wie die Erschaffung der Welt und des Menschen, Inzest, Vater- und Brudermord, Kannibalismus, Leben und Tod, usw. Als „heilige Erzählungen“ haben sie keinen Ort in der chronologischen Zeit und sind die Sammlung von Überlieferungen, die die Vergangenheit einer Gesellschaft betreffen. Leach beschreibt die Mythen außerdem als Indoktrination durch die Träger der Tradition, welche zumindest theoretisch durch eine lange Reihe toter Ahnen übermittelt wird. Daraus, dass diese Merkmale von Mythen auf die Erzählungen über die Ğinn und deren Wirken nicht zutreffen, folgt aus methodologischer Perspektive, dass die Textanalyse (im Sinne der Fallrekonstruktion) eine adäquate Methode zur Entschlüsselung der „Botschaften“ der Erzählung ist. Siehe dazu insbesondere die Ausführungen Kapitel 1.5.1 bis 1.5.6.

<sup>286</sup> Der Zusammenhang zwischen (religiösen) Weltbildern und gesellschaftlichen Wertvorstellungen war und ist Thema zahlreicher kultur- und sozialanthropologischer Arbeiten, so zum Beispiel: Lévi-Strauss (1973), Leach (1982), Dumont (1991), Gingrich (1989, 1997, 2002); vgl. dazu auch Thielmann (1999: 41–54).

Instanz“ agieren. Um dieser Frage weiter nachgehen zu können, muss vorerst geklärt werden, was unter Moral zu verstehen ist.

Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ġinn sind sowohl Ausdruck religiöser Glaubensüberzeugungen als auch Vorstellungen über Normen und Werte. Beides – Glaubensüberzeugungen und Normen bzw. Werte – sind sozial konstruiert. In ihnen manifestieren und konkretisieren sich die entscheidenden Maßstäbe für Bewertungen, die nur in der Form des Gedachten, Empfundenes oder Erlebten existieren. Mit ihnen ist jeweils auch ein moralischer Anspruch verbunden: So und nicht anders soll etwas sein oder getan werden, um des „guten“ oder „richtigen“ Lebens willen. Moral ist damit ein Anwendungsbereich von Normen, Regeln und Werten. Als sittliche Haltung oder allgemeine Sittenlehre ist sie von der Ethik zu unterscheiden, die gemeinhin als Reflexionstheorie über Moral bezeichnet wird.<sup>287</sup> Beide, moralische Kommunikation und ethische Reflexion, werden von Beobachtern gemacht und finden in Sprache statt.<sup>288</sup>

Um die Grenzen des Sollens und Könnens zu definieren, wird dabei – nicht zuletzt deshalb, um dem Soll Nachdruck zu verleihen – auf implizite oder explizite (religiöse) Glaubensüberzeugungen und Menschenbildannahmen zurückgegriffen.<sup>289</sup> Diese sind je nach Kontext und Absicht unterschiedlich und deshalb auch veränderbar. Als „letzte Bezugspunkte“ stellen sie gemeinsame Handlungsorientierungen sicher.

Der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung und das Forschungsdesign bedingen, dass es hier nicht um Moral „an sich“, sondern genau genommen um das *Sprechen über Moral* geht. In *diesem* Kontext erscheint eine Überlegung Luhmanns<sup>290</sup> interessant, in der Moral als „*besondere Art der Kommunikation, die Hinweise auf Ach-*

287 Vgl. die Definition im Philosophie-Lexikon von Hügli / Lübke (2000: 189ff.). Zur Begründung dafür, dass eine umfassende Auseinandersetzung mit Fragen von Ethik und Moral bislang in der Kultur- und Sozialanthropologie kaum stattgefunden hat, siehe Howell (1997: 1–22). Sie sieht den Grund dafür vor allem darin, dass in der Philosophie aber auch in der Psychologie Moral nicht oder zu wenig in ihrer Beziehung zu sozialen und kulturellen Phänomenen konzeptualisiert wird.

288 Für den Bereich der Ethik hat dies Fritz Mauthner (zit. n. Hungerige / Sabbouh 1995: 123) treffend formuliert: „*Ethik ist eine soziale Erscheinung. Ethik ist wie die Sprache nur etwas zwischen den Menschen, weil die Ethik eben auch nur Sprache ist.*“

289 Nach Barsch / Hejl (2000: 8ff.) sind Welt- und Menschenbilder spezifische Vorstellungen über die Welt und die menschliche Natur. Es sind Vorstellungssysteme, welche aus einzelnen Komponenten und deren Beziehungen zueinander bestehen. Sie gelten als Universalien, sind jedoch inhaltlich kulturell bedingt. Als geteilte Wissensbestände sind sie Voraussetzung für gelingende Kommunikation. Vgl. dazu auch Thomas (1998: 275f., 372ff.). Im Rahmen der Kultur- und Sozialanthropologie sind sie „das Bild“ über die symbolische Ordnung der Welt.

290 Siehe dazu Luhmann (1980: 17f. zit. n. Hungerige / Sabbouh 1995: 124f.). Zu den systemtheoretischen Überlegungen Luhmanns siehe Baecker (2002); vgl. dazu Luhmann (1982, 1990, 2000).

*tung und Missachtung mitführt*“ bezeichnet wird. Er verweist darauf, dass nur Situationen, in denen eigene Überzeugungen, Gefühle und Handlungen offensichtlich im Widerspruch zu denen anderer Menschen stehen, auch die Bedingungen angedeutet oder expliziert werden, unter denen man sich selbst oder andere achtet oder missachtet. Es ist evident, dass die Begegnungen mit Ğinn genau solche Situationen darstellen. Die an die Erzählungen anschließenden Interviews und Diskurse bestätigten dies. Moralische Diskussionen zu führen ist damit nicht das Vorrecht der „Braven“ und „Guten“ (wie es ja offensichtlich auch die Ğinn nicht sind!), sondern normalerweise auch in Reichweite von Streit, Gewalt oder Aggression. Aus dieser Perspektive ist ersichtlich, dass das Wirken der Ğinn nicht einer sogenannten „autonomen Moral“ im Sinne von Piaget oder Kohlberg zuzuordnen ist, sondern der „heteronomen Moral“ – Orientierung an Strafe und Gehorsam, gegenseitiger Bedürfnisbefriedigung, Gruppennormen sowie Recht und Ordnung.

#### Die Ğinn als moralische Instanz?

Analysiert man die moralischen Implikationen der Begegnungen mit Ğinn so fällt auf, dass sie dem Menschen vor allem dann zum Verhängnis werden, wenn er gegen traditionelle Norm- und Wertvorstellungen verstößt: Sie schlagen dann zu, wenn Menschen Tabus nicht beachten, wenn sie sich anstößig benehmen, wenn zum Beispiel Frauen ihr Kopfhaar oder ihre Beine nicht bedecken, wenn Höflichkeitsformen ignoriert werden oder Ernteopfer nicht vollzogen werden. Aber auch, wenn man geizig ist, nur an sich selbst denkt oder egoistisch vorgeht, hat man mit negativen Konsequenzen zu rechnen.

Gemeinhin werden die Ğinn auch als Bewacher und Beschützer kulturellen Erbes wahrgenommen – und zwar sowohl in materieller als auch in ideeller Hinsicht. Sie strafen jene, die die kulturhistorisch wertvollen Stätten vergangener Epochen nicht respektieren; sie strafen aber auch jene, die sich über das Gewohnheitsrecht hinwegsetzen.

So gesehen sind die Ğinn tatsächlich die Hüter der Moral. Indem sie als Bewahrer, Beschützer und Wächter traditioneller Werte, Normen oder Regeln auftreten und deren Nichteinhaltung negativ nach dem Prinzip „Aug’ um Aug’ und Zahn um Zahn“ sanktionieren, ist evident, dass Moral entgegen landläufiger Meinung *nicht zwangsläufig* aggressionsmildernd oder kooperationsfördernd ist. Das Gegenteil ist zumindest ebenso plausibel. Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn können – hinsichtlich der in ihnen gestellten moralischen Ansprüche – nicht-kooperative Konfliktaustragung und ausgrenzende Feindseligkeiten fördern. Mit anderen Worten: Den mit dem Wirken der Ğinn verbundenen moralischen



Ansprüchen ist durchaus mit Vorsicht zu begegnen.<sup>291</sup> Die Begründung dafür liegt in den oben angeführten Anlässen für das Eingreifen der Ğinn und in den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, wenn gegen die Wertvorstellungen verstoßen wird, d.h. die Art, *wie* die Ğinn strafen.

Meine durch Fallrekonstruktion<sup>292</sup> gewonnenen Untersuchungsergebnisse zeigen jedoch auf, dass sich die Funktionen der lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn keineswegs bloß darin erschöpfen, dass bestehende gesellschaftliche und soziale Verhältnisse bewahrt, abgestützt oder legitimiert werden. Vielmehr bilden Begegnungen mit Ğinn den Ausgangspunkt für (öffentlich geführte) ethische Diskurse und ermöglichen somit auch eine intentionale Veränderung von gesellschaftlichen Werten und Normen.

### Ğinn-Begegnungen als Ausgangspunkt für ethische Diskurse

Im Forschungsprozess konnten viele Belege dafür gesammelt werden, dass die moralischen Diskussionen über das Wirken der Ğinn immer wieder auch in Reflexionen über Moral mündeten. Dies ist weiter nicht verwunderlich: Indem die Interviewpartner von ihren eigenen Begegnungen mit Ğinn erzählten bzw. mit solchen *konkreten* Begebenheiten konfrontiert wurden, schlüpfen sie in die Rolle des Beobachters ihres eigenen Erlebens und ihrer eigenen Kognitionen. Besonders im Rahmen der Fallkontrastierung kam es zu ethischen Diskursen, in denen sie als Beobachter der Beobachter eigenen Erlebens und eigener Kognitionen<sup>293</sup> fast zwangsläufig über Moral reflektierten.<sup>294</sup> Inhaltlich gesehen ging es in diesen Diskursen nicht etwa darum, ob es die Ğinn „wirklich“ gäbe oder ob das alles nur eine „Einbildung“ sei, sondern vielmehr um die Frage, was *im alltäglichen Leben* „wahr“ und „rich-

291 Vgl. dazu die Feststellung Eders (1988: 89) im Anschluss an Piaget: „Das Gute ... ist das Ergebnis der Kooperation. Allerdings gilt der Satz nicht umgekehrt: Nicht jede Kooperation erzeugt das Gute. Es kommt also auf die Form der Kooperation an.“ Diese Feststellung wäre meiner Meinung nach dahingehend zu ergänzen, dass es auch auf die *Intention* einer Kooperation ankommt.

292 Besonders ergiebig waren dafür die Fallkontrastierungen; vgl. Kapitel 1.5.4.

293 Theoretisch werden im Rahmen des Konstruktivismus diese Rollen als „Beobachter erster Ordnung“ und „Beobachter zweiter Ordnung“ gefasst (vgl. z. B. Schmidt 1998). Im Zuge qualitativer Interviews über die von mir beobachteten Diskurse wurde deutlich, dass das Reflektieren über Ğinn-Begegnungen nicht nur Ergebnis der von mir gewählten methodischen Vorgehensweise ist, sondern fester Bestandteil der lokalkulturellen Alltagspraxis: Jeder seltsame Vorfall würde unweigerlich Diskussionen mit sich ziehen, zumindest hinter „vorgehaltener Hand“, so die sinngemäße Aussage meiner Interviewpartner.

294 Eine solche Reflexionsfähigkeit wurde früher in der Ethnologie „den Primitiven“ abgesprochen. Indem die Hierarchie Magie – Religion – Wissenschaft postuliert wurde. Frei nach dem Motto: Wer an Dämonen glaubt, ist Anhänger eines „total veralterten“ Weltbildes. Vgl. dazu Kapitel 1.4 und 3.0.



tig“<sup>295</sup> ist. Die Inhalte der moralischen Diskussionen sind also eine sehr konkrete Explikation dessen, was Achtung oder Missachtung verdient. Sie sind eine notwendige Voraussetzung für ethische Diskurse auf höherem Abstraktionsniveau, in denen über die Moral reflektiert wird. Diese Reflexion eigener Moralvorstellungen oder Moralvorstellungen des eigenen Kollektivs ist wiederum Bedingung für die bewusste und explizite Auseinandersetzung mit anderen („fremden“) Wertvorstellungen. Das Ergebnis der durch die Ğinn-Begegnungen und die Diskurse ausgelösten Lernprozesse ist entweder eine „besser“ begründete Entscheidung für die Bewahrung vorhandener Wertvorstellungen oder eine bewusste und explizite Veränderung derselben. Das heißt, dass die öffentlichen Reflexionen über das Wirken der Ğinn zumindest auch das Potential in sich bergen, bestehende Normen und Werte *intentional* zu ändern.

#### Kontextualisierung von Gut und Böse

Indem in den Geschichten und Diskursen über das Wirken der Ğinn die jeweiligen Kontexte, in denen eine Handlung als gut oder böse klassifiziert wird, konkret beschrieben werden, findet auch eine empirische Eingrenzung statt: Was gut und was böse ist, wird nicht als Anwendungsbereich universeller Normen definiert, sondern als „richtiges Handeln“ in bestimmten konkreten Situationen.

Letztwertbegründungen sind in den Gesprächen über Ğinn-Begegnungen sehr selten, vielmehr hat es den Anschein, als müsste die „Moral aus der Geschichte“ in jedem einzelnen Fall individuell ausverhandelt<sup>296</sup> werden. Dass dabei vor allem auch die situativen Lebensbeziehungen der Betroffenen eine wichtige Rolle spielen, wird in den folgenden Kapiteln deutlich.

#### 3.2.2 Zur Konstruktion von Gender<sup>297</sup>

Zurück zu den Fallbeispielen: Ein junger Mann knapp vor seiner Hochzeit wird von einer weiblichen Ğinnīya misshandelt und vergewaltigt; der Vater, der ein sexuelles Verhältnis mit seiner Tochter hat; die eitle junge Frau, die mit ihrer Schönheit prahlt

---

<sup>295</sup> Meinen Erhebungen zufolge wird in emischer Sichtweise begrifflich nicht zwischen *wahr* und *richtig* differenziert, zumindest nicht im Sinne der deutschsprachigen Philosophie.

<sup>296</sup> Zur Konstruktion des Guten und des Bösen als Ergebnis spezifischer Formen der gesellschaftlichen Kommunikation siehe Eder (1988: 88ff.).

<sup>297</sup> Auf die Unterscheidung von Sex und Gender wird im Titel dieses Kapitels verzichtet. Aus der Perspektive des Konstruktivismus betrachtet ist auch Sexualität (und nicht nur Gender) sozial/kulturell konstruiert (vgl. Lindemann 1996: 147ff.). Zur Kritik dieser (auch) feministisch-postmodernen Argumentation vgl. Ritter (1996: 404ff.).

und dafür mit Haarausfall bestraft wird – in zahlreichen Begegnungen mit Ğinn wird der (auch in der Alltagswelt zentrale) Bereich der Sexualität und Geschlechtlichkeit auf die eine oder andere Weise zum Thema.

In der symbolischen Bewertung der Tierwelt werden jene Tiergattungen besonders negativ bewertet, denen sexuell abnormes und anstößiges Verhalten nachgesagt wird. Für die Beurteilung werden dabei weitgehend die gleichen Kriterien herangezogen, wie sie auch für die Menschen gelten. Insofern werden diese Tiere nicht als *amoralisch*, sondern als *unmoralisch* klassifiziert. Wie meine Untersuchungsergebnisse belegen, werden diese negativ bewerteten Tiergattungen besonders häufig mit dem Wirken gefährlicher Dämonen assoziiert. Gefährliche Ğinn würden sich besonders gerne in solchen „schmutzigen“ Tieren manifestieren, so die weit verbreitete Auffassung.

Wenn Ğinn die Gestalt von Menschen annehmen und in Erscheinung treten, so ist auch hier das abnorme Sexualverhalten dieser Geschöpfe ein Indiz für eine solche Manifestation.

Über das anstößige Verhalten hinausgehend zeichnen sich Ğinn-Manifestationen insbesondere auch durch Unklarheit hinsichtlich ihres Geschlechts aus: Eine Ğinn-Frau habe Muskeln wie ein Mann und wäre an Beinen, Brust und Gesicht stark behaart. Demgegenüber habe ein männlicher Ğinn in menschlicher Gestalt eben genau an diesen Körperstellen keine Haare.

Diese Umkehrung der geschlechtlichen Charakteristika findet weiters auch im Konzept des Doppelgängers bzw. der Doppelgängerin seinen Ausdruck: Jeder Mann auf Erden habe ein weibliches Pendant in der Ğinn-Welt während jede irdische Frau durch eine männliche Entsprechung repräsentiert ist. Auf diese Weise werden folgende zwei Aspekte verdeutlicht:

- Jede Person, die sich sexuell abnorm verhält, z. B. Unzucht treibt und Inzesttabus missachtet, hat mit der Bestrafung durch die Ğinn zu rechnen.
- Diejenige Person, die sich in ihrer Geschlechtlichkeit nicht rollenkonform verhält, d. h. ein Mann, der „weibisch“ ist, sowie eine „Männer-imitierende“ Frau, sind ebenso „ein Fall für die Ğinn“.

Die Ğinn achten also auf die Aufrechterhaltung der Gender-relevanten Normen und auf rollenkonformes Verhalten. Sie selbst verkörpern jedoch immer das genaue Gegenteil. Vor diesem Hintergrund scheint es auch kein Zufall zu sein, dass in den meisten Fällen junge Frauen Opfer männlicher Ğinn sind, hingegen die Männer überwiegend von weiblichen Ğinn heimgesucht werden.<sup>298</sup>

---

<sup>298</sup> Siehe dazu Fallbeispiel 1, 2, 3, 6, 17 und 19.

Beleuchtet man die Frage nach den besonders gefährdeten Personengruppen im Zusammenhang mit der Konstruktion von Gender, so wird deutlich, dass Ğinn-Begegnungen immer dann wahrscheinlich sind, wenn Menschen auf der Suche nach ihrer eigenen Sexualität sind: So wird insbesondere jungen Frauen, die sich im Übergang zur „verheirateten Frau und Mutter“ befinden, sowie jungen Männern, die im Übergang zum „verheirateten Mann und Familienvater“ stehen, eine besondere Anfälligkeit für Besessenheit und negativen Einfluss durch Dämonen nachgesagt.

#### Ğinn-Begegnungen als Anlass zur diskursiven Auseinandersetzung mit Sexualität und Geschlechterrollen

So wie im Bereich von Normen und Werten zeigt sich auch hier, dass die Ğinn nicht nur „Hüter der Sexualmoral“ sind, agierend nach dem Motto: „*Wenn du dich falsch verhältst, wirst du bestraft.*“ Ihre Funktion erschöpft sich auch nicht in der eines Spiegels: „*Schau, so schlecht bist du!*“

Vielmehr eröffnen die Reflexionen über Begegnungen mit Ğinn in den sich anschließenden Diskursen auch Möglichkeiten einer diskursiven Auseinandersetzung mit dem Thema der Sexualität und des eigenen Geschlechts. Für die Menschen in der syrischen Peripherie sind diese Gespräche eine der seltenen Gelegenheiten, über das Thema der Sexualität öffentlich zu reden. Durch das Erzählen werden Unsicherheiten und Ungewissheiten abgebaut und sind vermutlich dadurch besser zu bewältigen. Die bestehenden (Zu-)Ordnungen werden durch Narrative, wie es die Ğinn-Begegnungen sind, zwar aufrechterhalten – aber nicht nur konserviert. Sie schaffen Potential für eine Anpassung an neue Gegebenheiten und Bedürfnisse.<sup>299</sup>

Dass die Konstruktion der eigenen Geschlechtlichkeit von inneren Konflikten, Unsicherheiten und Ungewissheit begleitet wird, ist aus sozialanthropologischer Perspektive allerdings nicht nur ein Phänomen der syrischen Lokalkultur sondern anthropologische Konstante.<sup>300</sup>

299 Zur Gefahr der Stigmatisierung durch Ğinn-Begegnungen siehe Kapitel 4.3.

300 Für empirische Befunde in benachbarten Regionen siehe die Ausführungen über „Modesty, Gender, and Sexuality“ von Abu Lughod (1986: 118–167), die ihre Untersuchungen größtenteils unter den Awlād ‘Alī, einer beduinischen Gruppe in Ägypten, durchführte (vgl. dazu auch Abu Lughod 1993). Für die Türkei siehe insbesondere Tapper / Tapper (1987), Delany (1991) sowie Strasser (1995). Für Palästina siehe Rothenberg (2004).

### 3.2.3 Zur Konstruktion kollektiver Identitäten

Dem Begriff „Identität“ wurde in den Kultur- und Sozialwissenschaften zunehmend Aufmerksamkeit zuteil, und es kam in den letzten Jahren zu einer ganzen Reihe unterschiedlicher wissenschaftlicher Konzeptionen.<sup>301</sup> Der vorliegenden Untersuchung liegt folgende theorie- und forschungskonzeptuelle Ausgangsbasis zugrunde:

- Identität als Teilbereich der sozialen „Wirklichkeit“ wird nicht aus einer (unveränderbaren) menschlichen Natur erklärt, sondern aus den Besonderheiten sozialer Situationen und jeweils verfügbaren kulturellen Wissensbeständen.
- Identität wird als Ergebnis von Prozessen der Eigen- und Fremdzuschreibungen mit sowohl kognitiven als auch emotionalen Komponenten konzeptualisiert.
- Identitätskonstruktionen sind stets eingebettet in spezifische situative Gegebenheiten und interaktionelle Bedingungen.
- Für ein und dieselbe Person oder Gruppe gibt es nicht nur *eine* sondern *mehrere* diskursiv konstruierte Identitäten, wie beispielsweise eine kulturelle, regionale, nationale, ethnische,<sup>302</sup> religiöse und geschlechtliche oder Identitäten der beruflichen, ökonomischen und sozialen Orientierung. Eine Person oder Gruppe kann damit zugleich hegemoniale und minoritäre Positionen einnehmen.
- Für die Herstellung von Zugehörigkeit und Abgrenzung sind schließlich sowohl lokale als auch überlokale (globale) Prozesse relevant.

Dementsprechend besteht in der Kultur- und Sozialanthropologie ein Konsens darüber, dass kollektive Identität nicht etwas „Naturwüchsiges“, sondern sozial konstruiert ist.<sup>303</sup> Sie entsteht nicht ausschließlich als gemeinsam geteiltes Wissen (Illusion) über Abstammung, Blutsverwandtschaft, Vergangenheit und geschichtliche Mission. Sowohl bei individueller als auch bei kollektiver Identitätsbildung kommt man nicht umhin, auch auf emische Kategorisierungen und Weltbilder<sup>304</sup>

301 Vergleiche dazu beispielsweise Friese (1998), Wagner (1998) sowie Gingrich (2003, 2004).

302 Zum Begriff der *Ethnie* im Kontext von Identitätskonstruktionen siehe Poppi (1997).

303 Vgl. zum Beispiel Strathern (1996).

304 Zum Begriff *Weltbild* in Bezug auf die Konstruktion kollektiver Identität siehe Mader (1999: 7), die im Anschluss an Descola (1992: 107) festhält: „Der Begriff des *Weltbilds* ist eng mit jenem der *Kultur* verbunden, er bezeichnet die symbolische und kognitive Ordnung der Welt, wie sie von einer Gesellschaft oder Gruppe verstanden wird. Man kann diese Ordnung auch als ‚Prinzipien der Konstruktion von Wirklichkeit‘ bezeichnen, die individuelles Handeln in einer Gesellschaft strukturieren (Descola 1992: 107). *Weltbilder* stellen kulturelle Schemata dar, sie bilden einen Raster von Bedeutungen, der die Interpretation von Ereignissen maßgeblich beeinflusst. Unter *Weltbildern* sind demnach langfristig gewachsene, stabile Deutungsmuster zu verstehen, die Denken und Handeln in bestimmten Kontexten prägen. Sie können den Akteuren so selbstver-

zurückzugreifen.<sup>305</sup> Diese kulturellen Muster und Mythen sind jedoch veränderbar, auch wenn dies die Mitglieder einer Gemeinschaft nicht immer so sehen mögen. Symbolische Strukturen sind permanent sozialen Wandlungsprozessen unterworfen, in denen Kultur immer wieder neu hergestellt, verbreitet und aufgenommen wird, wobei jeweils spezifische Interessen wie zum Beispiel Machterhaltung oder Machtgewinn wirksam werden.

Eine weitere wichtige Bedingung für die Bildung kollektiver Identität sind gemeinsame Tabuvorstellungen und Rituale, da sie, wie bereits Douglas (1974) ausführte, Voraussetzung für soziale Ordnung sind. Ohne sie käme Interaktion nicht zustande und ihre Wirkung ist insofern elementar, als sie nicht bewusst als Regeln gelernt, sondern unreflektiert in der Alltagspraxis einer Lebenswelt erfahren und erworben werden. Die Bildung kollektiver Identität lässt sich also einerseits aus den verfügbaren kulturellen Wissensbeständen und andererseits aus den sozialen Beziehungen erklären. Entscheidend dafür sind kognitiv-emotionale Prozesse der Eigen- und der Fremdzuschreibung.

Für kollektive Identität konstitutiv ist letztlich die Unterscheidung zwischen dem Innenraum eines Kollektivs und der Außenwelt. Als elementare Unterscheidung ist sie in der Regel nur selten isoliert und abstrakt verfügbar und normalerweise mit vielen anderen Unterscheidungen verbunden. Nach Giesen (1999: 25) erhält sie ihre Bedeutung erst aus Verbindungen und Verknüpfungen mit anderen elementaren Unterscheidungen, wie z. B. zwischen gewünschten oder erlaubten und unerwünschten oder verbotenen Handlungen und damit auch der Differenz zwischen Gut und Böse. Genau diese Koppelung ist bei den eruierten lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ginn gegeben: Mit ihrer Hilfe werden sowohl Grenzen nach außen gezogen – Mitglied unserer Gemeinschaft ist, wer diese Konzeptionen mit uns teilt – als auch im Innenraum des Kollektivs definiert – zu uns gehören „eigentlich nur“ bzw. „vor allem“ diejenigen, welche sich in erwünschter und erlaubter Weise verhalten. Diesen unterschiedlichen Möglichkeiten der Grenzziehung und ihren Bedingungen in weiteren Forschungsvorhaben nachzugehen, erscheint deshalb interessant und wichtig, weil damit der Frage nachgegangen werden kann, welche Rolle Macht und Ausgrenzung in (vor allem) kollektiven Identitätsbildungsprozessen spielen.<sup>306</sup> So wie Moral idealisierend gerne als aggressionsabbauend und koopera-

---

*ständig sein, daß sie als unbewußte Strukturen bezeichnet werden. Sie sind aber auch im gesellschaftlichen Leben manifest und stellen oft einen wichtigen Aspekt des Ausdrucks ethnischer oder kultureller Identität dar.*“

305 Vgl. z. B. Sahlins (1968: 97): „[...] *spiritual beliefs mirror the structure of society [...] gods, myths, and ritual practices symbolize the main social values and relationships.*“

306 Von meinen Interviewpartnern wurden sowohl Identitätsmarker, die Gleichheit betonen, als auch solche der Differenz, thematisiert. Zur rezenten sozialanthropologischen Diskussion von „Differenz und

tionsfördernd beschrieben wird, so wird auch in Konzeptionen der Identitätsbildung der mögliche Zwangscharakter von (kollektiver) Identität gerne unterschlagen (vgl. Joas 1996).<sup>307</sup>

Die moralischen Diskussionen und ethischen Diskurse<sup>308</sup> mit meinen Interviewpartnern zeigten, dass diese Problematik durchaus aufschließbar ist: Die Gespräche belegen, dass in der Reflexion „fremder“ Norm- und Wertvorstellungen Grenzen auch durchaus „aufgeweicht“ werden können. Dies scheint vor allem dann der Fall zu sein, wenn nicht auf (theologische) Erst- und Letztbegründungen von Normen und Werten zurückgegriffen wird, sondern – wie im vorliegenden Kontext der Konzeption über die Ğinn und deren Wirken – lokalkulturelle Strategien der Problemlösung thematisiert werden.

#### Die Ğinn als Förderer traditionsbewusster Gemeinschaft?

Auf den ersten Blick scheint sich die Relevanz der Konzeptionen über Ğinn darin zu erschöpfen, dass die Vorstellungen über gelungene Lebensentwürfe durch Bindung an die Tradition bestimmt werden. Damit stellt sich unwillkürlich die Frage, wie die Menschen in der syrischen Peripherie in ihrer Welt, in der auch sie immer mehr mit globalisierten Lebensbedingungen konfrontiert werden, zurechtfinden können und wie tragfähig diese Konzeptionen für die Zukunft sind.

Als Bewahrer und Beschützer traditioneller Wert- und Normvorstellungen, wie zum Beispiel der Beachtung von Tabus oder der Einhaltung von Ritualen, des Vorrangs von Allgemein- oder Gruppenwohl gegenüber dem Eigenwohl und des Schutzes kulturhistorisch wertvoller Stätten und antiker Schätze stehen sie – zumindest teilweise – im Widerspruch zu Konkurrenz-orientierten sowie Gewinn und Lust

---

Identität“ siehe Çinar et al. (2000: 151ff.) sowie Gingrich (2003, 2004, 2005). Zur Instrumentalisierung von Religion für kollektive Identitätsbildungsprozesse vgl. Fellerer / Metzeltin (2006: 259f.).

<sup>307</sup> Zu dieser Kritik vgl. z. B. Joas (1996: 357–369). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Pintos Identitätskonzeption, in der über „embodies elements“ der Aspekt der Rolle der Macht durch Disziplinierung über Rituale besonders herausgestellt wird. Insofern Pintos theoretische Konsequenzen aus der Untersuchung über „*Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*“ (Pinto 2002) resultieren, sind allerdings seine Überlegungen für den zentralen Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit – die Bedeutung der oral tradierten Begegnungen mit Ğinn – zwar wichtig, aber nicht direkt relevant. Zum Aspekt der Macht in Ritualen siehe auch Bloch (1997).

<sup>308</sup> Diskurse zum Thema „Identität“ wurden nicht explizit geführt. Für die Menschen in der syrischen Peripherie scheint dies kein Thema zu sein. Die Relevanz der moralischen Diskussionen und ethischen Diskurse für Fragen der kollektiven Identität ist jedoch offensichtlich, da sich traditionelle Gemeinschaften oder gesellschaftliche Gruppen in der Regel *auch* über gemeinsame Norm- und Wertvorstellungen definieren.

maximierenden Vorstellungen, wie sie ihnen beispielsweise in den (westlichen) Massenmedien vermittelt werden.

Die vorliegenden Untersuchungsergebnisse stützen die Annahme, dass die Ğinn in den lokalkulturellen Konzeptionen die Vertretung und Konkretisierung von Wertvorstellungen übernehmen, die heute (auch) in der syrischen Peripherie gefährdet und nicht mehr unumstritten sind. Westliche Konsumgüter sowie die Ideen und Folgen von Wirtschaftsliberalismus und Wettbewerbsfähigkeit haben auf vielfältige Weise Eingang in die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn gefunden. Ğinn-Begegnungen, wie sie in der heutigen Arabischen Republik Syrien oft erzählt und diskutiert werden, nehmen in mehrfacher Hinsicht auf überlokale Einflüsse Bezug, die mit westlicher Globalisierung assoziiert werden: Die Ğinn sind gegen „alles Industrielle und Künstliche“ [ṣināʿī wa mū ṭabīʿī] – folglich sind sie dafür, dass die Frauen „wie immer schon“ das Brot für ihre Familie selbst backen. Auch, dass die Menschen ihren Boden nicht mehr ordentlich bewirtschaften und zunehmend Trockenmilch statt frisch gemolkener, „natürlicher“ Milch verwenden, widerstrebt den Ğinn. Gemäß emischer Sichtweise sind die Ğinn auch gegen allzu genaues terminliches Planen im Voraus, sie sind gegen Hektik und Stress, denn „al-ʿağala min aš-šayṭān!“ [die Eile ist vom Teufel]. Ferner strafen sie denjenigen, der nach Macht und Geld strebt und – konkurrenzorientiert – besser sein will, als alle anderen.

Die in der vorliegenden Untersuchung wiedergegeben oral tradierten Ğinn-Begegnungen sind – strukturell gesehen – bereits durch das „Erzählt-werden“ für ein Kollektiv identitätskonstituierend.<sup>309</sup> Ihre Effizienz hinsichtlich der Förderung der kollektiven Identität wird vermutlich deshalb gesteigert, weil die Gegenwart mit der Vergangenheit in den Geschichten verknüpft wird: Die Welt der Ğinn ist grundsätzlich ein Spiegelbild der *rezenten* syrischen Gesellschaft und die Begegnungen mit der Welt der Ğinn sind maßgeblich von den gegenwärtigen realen Ängsten und Bedrohungen der Alltagswelt geprägt. Gleichzeitig jedoch leben die Ğinn so, wie die Menschen in der „guten alten“ Zeit gelebt haben. Und nicht selten treten die personalisierten Ğinn noch zusätzlich in einem traditionellen Erscheinungsbild auf.

Ein besonders eindrückliches Beispiel für die Verknüpfung von Gegenwart und Vergangenheit liefert das Fallbeispiel 1 mit dem Ğinn-Gericht. In der Geschichte wird der junge Mann, der den Ğinn-Kater halbtot schlug, mitten in der Nacht vom

---

309 So resümiert z. B. Levi Strauss (zit. n. Leach 1973: 22) am Ende seiner *Tristes Tropiques* „dass wir nicht wählen können, allein zu sein, es gibt nur ‚wir‘ oder ‚nichts‘. Aber bei der Wahl von ‚wir‘ gibt es eine fast unbegrenzte Auswahl, welche Art von ‚wir‘ es sein soll.“ Die lokalkulturellen Konzeptionen über die Ğinn und deren Wirken stellen *eine* Möglichkeit (unter anderen) dar, durch welche sich die Menschen in der syrischen Peripherie klar machen können, in welchem Verhältnis sie zueinander und zu ihrer (sozialen) Umwelt stehen.



Muḥābarāt (dem syrischen Geheimdienst) verhaftet. Gleichzeitig sind die beiden „Geheimagenten“ jedoch nicht etwa mit dem Auto unterwegs (wie es dem Hier und Jetzt angemessen wäre), sondern reiten auf Pferden, wie es in früheren Zeiten üblich war.

Die personalisierten Ğinn werden also oftmals als Repräsentanten der Vorfahren gedacht, die – über ihre Funktion als Wächter über traditionelle Normen und Werte hinausgehend – im historischen Outfit auftreten und so auf die „gemeinsam geteilte Geschichte“ verweisen. Das gemeinsam geteilte Wissen über die „gemeinsam geteilte Geschichte“ ist im Kontext vorliegender Untersuchung insofern von besonderer Bedeutung, als die oral tradierten Ğinn-Begegnungen auch in enger Beziehung zur Abgrenzung und kreativen Aneignung überlokaler Einflüsse stehen.<sup>310</sup>

Fragen kollektiver Identität scheinen auch in den westlichen Massenmedien – und damit verbunden in politischen Diskursen – rezent eine immer wichtigere Rolle zu spielen. Heimatliche Gefühle würden immer mehr verschüttet werden, Fremde und Fremdes erscheinen vor allem als Bedrohung der eigenen Identität. Demgegenüber sind sowohl die Erzählungen über Ğinn-Begegnungen, als auch die daran anschließenden Diskurse frei von „dumpfen Wir-Gefühlen“, wie sie zumindest für einen Teil der Menschen im Westen symptomatisch sind.

Die in den Diskursen beobachtbaren Gefühlsregungen und die Argumentationen waren in der Mehrzahl eher von Empathie<sup>311</sup> und Verständnis für die von den Ğinn bestraften Personen geprägt. Sie werden für die Vergehen in der Regel nicht als persönlich verantwortlich gesehen, denn die Ğinn stellen ja eine Gefahr dar, die allen droht. *„Jeden kann es treffen!“* – und damit sind auch *alle* aufgerufen, das Problem einer Lösung zuzuführen.

#### Bedrohung lokaler Identitäten durch überlokale Einflüsse?

Dass in Zeiten der Globalisierung lokale Normen und Werte und damit individuelle und kollektive Identität zunehmend gefährdet sind, ist unumstritten. Allerdings geht die rezente sozialanthropologische Theorienbildung davon aus, dass Globalisierungseinflüsse und Verwestlichung keineswegs „kulturelle Gleichheit“ schaffen

<sup>310</sup> Siehe dazu die weiteren Ausführungen in diesem Kapitel.

<sup>311</sup> Nach Krappmann (2005) ist Empathie (neben Rollen- und Ambiguitätstoleranz) eine wichtige identitätsfördernde Fähigkeit. In diesem Kontext ist Empathie die Fähigkeit, sich kognitiv in die Rolle und Position des Anderen hineinzusetzen (kognitive Perspektivenübernahme) – im Unterschied zu klinisch-therapeutischen Konzepten, wo zusätzlich das gefühlsmäßige, einfühlende, nicht wertende Verstehen als zentral für das Konzept der Empathie gesehen wird. Vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel 4.3.



und die Menschen kulturell identisch werden würden. Vielmehr treten neue Arten kultureller Differenz im Spannungsfeld von Globalen und Lokalem hervor. In bestimmten sozialen Kontexten scheint es zu einer Neudefinition und manchmal sogar zu einer Betonung bestehender lokaler Konzeptionen zu kommen – wie dies etwa Robertson (1998) in seinem Konzept der „Glokalisierung“ ausführt.<sup>312</sup> Entscheidend dafür, ob traditionelle Norm- und Wertvorstellungen „überleben“ oder gar verstärkt Richtschnur konkreten Handelns werden, ist die Frage, ob sie sich im alltäglichen Leben bewähren, also ob sie viabel<sup>313</sup> sind.

Zum Beitrag der lokalkulturellen Ginn-Konzeptionen für die alltägliche Identitätsarbeit lassen sich angesichts überlokaler Einflüsse folgende Punkte identifizieren:

- (1) Wenn man dem zustimmt, dass auch in der syrischen Peripherie zunehmend westliche Globalisierungseinflüsse spürbar werden, so ist klar, dass die Menschen mit Widersprüchen konfrontiert sind.<sup>314</sup> Mit Hilfe der traditionellen Normen und Werte lassen sich zumindest nicht alle auflösen. Das bedeutet, dass die alltägliche Identitätsarbeit im Vergleich zu früher riskanter und schwieriger geworden ist. Es erwächst nämlich daraus die Aufgabe, Ambiguitätstoleranz zu entwickeln, das heißt die Bereitschaft und Fähigkeit, Widersprüche und divergierende Erwartungen auszuhalten und sie auch in die Person integrieren zu können. Das in den lokalkulturellen Konzeptionen verankerte (epistemologische) Prinzip des Sowohl-Als-Auch<sup>315</sup> ist eine günstige Voraussetzung dafür. Durch diese Einstellung wird es der Person erleichtert, sich auf neue Situationen offen einzulassen und im Diskurs andere Auffassungen zu respektieren. Indem man keinem „Eindeutigkeitszwang“<sup>316</sup> nach dem Prinzip des Entweder-Oder unterliegt, muss nicht alles und jedes als gut, richtig oder böse, falsch klassifiziert und beurteilt werden.
- (2) Vertrauen in sich selbst und Vertrauen zu den Mitmenschen sind eine notwendige Voraussetzung oder Bedingung dafür, sich als ident erleben zu können, das

---

<sup>312</sup> Zu den Grundkonzepten der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte siehe Kreff (2003).

<sup>313</sup> Viabel ist im Kontext der vorliegenden Untersuchung das, was „passt“ und „annehmbar ist“, was funktioniert, was ein Problem löst und Sinn macht. Viabel sind die traditionellen Norm- und Wertvorstellungen dann, wenn ihnen auch Sinn zugeschrieben wird. Sie sind dann nicht nur nützlich, sondern auch bedeutungsvoll und relevant. Vgl. dazu auch Kapitel 1.3.2.

<sup>314</sup> Zu den konfliktträchtigen Situationen, die sich durch das Aufeinanderstoßen verschiedener Welten ergeben, vgl. Boltanski / Thévenot (2007), die dieses Thema aus soziologischer Perspektive behandeln.

<sup>315</sup> Zum Prinzip des Sowohl-Als-Auch als wichtige Bedingung für gelingende Lebensbewältigung vgl. Beck / Bonß / Lau (2004: 13–62).

<sup>316</sup> Zum Eindeutigkeitszwang vgl. Keupp (1996: 391).

heißt, ein Gefühl der Kohärenz<sup>317</sup> mit sich selbst und den anderen zu entwickeln, aufrecht zu erhalten und auszubauen. Solche notwendigen vertrauensvollen Beziehungen sind vor allem dann wahrscheinlich, wenn das Leben nicht als Wettbewerb begriffen wird, in dem im Anderen vor allem der zu besiegende Konkurrent gesehen wird. Auf Grund der sich verändernden sozioökonomischen Bedingungen ist eine solche Sichtweise durchaus auch im Nahen Osten verbreitet, wenngleich sie hier als „typisch westlich“ klassifiziert wird. Allerdings ist es auch klar, dass eine solche Einstellung und das daraus resultierende Verhalten von den Ğinn bestraft werden: In den lokalkulturellen Konzeptionen werden Konkurrenzdenken und Konkurrenzverhalten verurteilt.

- (3) Es ist wohl evident, dass der Mensch günstige Bedingungen für eine produktiv-kreative Identitätsarbeit braucht. Neben einem Mindestmaß materieller Ressourcen und spezifischen Handlungskompetenzen<sup>318</sup> (wie z. B. die Ambiguitätstoleranz) werden vor allem soziale Ressourcen benötigt. Die lokalkulturellen Konzeptionen über die Ğinn und deren Wirken stützen soziale Ressourcen vor allem dadurch, dass das Gemeinwohl und die Solidarität<sup>319</sup> durch sie legitimiert und Verstöße dagegen negativ sanktioniert werden. Überblickt man die Erzählungen über Ğinn-Begegnungen, so scheint häufig die „Moral in der Geschichte“ vor allem darin zu bestehen, dass das Gemeinwohl über das Eigenwohl zu stellen ist. Dies wird bei näherer Betrachtung in den Fallbeispielen mit „verbotener Liebe“ deutlich, welche die Familien- oder Gruppeninteressen bedroht. Auch die Interaktion mit den Nachbarn durch das symbolische Teilhabenlassen an der Marillenernte ist ein Aspekt der Priorität des Gemeinwohls. Die Erhaltung der kulturellen Schätze – die allen gehören und nicht von einzelnen geraubt werden dürfen – ist ebenso Allgemeininteresse, wie die Bewirtschaftung des Bodens. Aber Gruppensolidarität ist schließlich auch der entscheidende Aspekt beim Vollzug der Blutrache.

Im Rahmen der Kultur- und Sozialanthropologie ist die oben getroffene Feststellung des Vorrangs des Gemeinwohls vor dem Eigenwohl inzwischen ein Gemein-

---

<sup>317</sup> Der *sense of coherence* ist nach Antonovsky Voraussetzung für psychische und physische Gesundheit. Er ist u.a. abhängig davon, ob für eine Person ein „fixes Koordinatensystem von Normen und Sinnorientierungen“ (Keupp 1996: 386) vorhanden ist. Antonovsky sieht in diesem Gefühl der Kohärenz keine Persönlichkeitsdisposition. Nach ihm entsteht dieses Gefühl der Kohärenz aus gelungenen Beziehungen und aus den daraus resultierenden Solidaritätspotentialen.

<sup>318</sup> Vgl. dazu Keupp (1996: 387ff.).

<sup>319</sup> Mit Solidarität wird nicht nur ein Zusammengehörigkeitsgefühl bezeichnet. Dieser Begriff beinhaltet auch wechselseitige Verantwortlichkeit in einer Gruppe von Menschen. Damit ist Solidarität mehr als Gruppenzusammenhalt und Gruppenkonformität.

platz.<sup>320</sup> Das heißt, dass dieser Grundsatz keinesfalls ausschließlich auf überlokale Einflüsse zurückzuführen ist. Durch diese bekommt allerdings das Ziel der Solidarität in der Gruppe oder der Gemeinschaft noch mehr Bedeutung und Aktualität. Nicht zufällig wurde in den Interviews und Gesprächen zu den Ginn-Erzählungen dieser Kontext besonders herausgestellt und betont.

---

<sup>320</sup> Der Vorrang des Gemeinwohls gegenüber dem Eigenwohl wird in der Regel als Kennzeichen nicht-westlicher Weltbilder beschrieben. Darüber hinaus wird unterstellt, dass Urbanisierung als Folge der Modernisierung aus sich heraus die soziale Integration negativ beeinflusst und die Isolation des Einzelnen fördere. Untersuchungen im Rahmen von Netzwerkanalysen zeigen jedoch, dass Urbanisierungsprozesse nicht zur Erosion alltäglicher informeller Hilfeleistungen führen (vgl. dazu Strauss 2001: 276–302). Dass der Zusammenhang zwischen sozialen Zielsetzungen und Weltbildern nicht nur funktionalistisch zu deuten ist, betont besonders Sahlins (1968: 128). Er verweist auch darauf, dass Malinowski einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen persönlichen Interessen und Gruppeninteressen sah. Obwohl er sich als erster Ethnologe gegen die Verallgemeinerung des „ökonomischen Menschen“ wandte, konzipierte er den Menschen als kalkulierendes Subjekt. Diese Konzeption deutet Sahlins als westliche Beobachterperspektive und verweist an dieser Stelle auf Dumont: *„Für die modernen Gesellschaften (...) ist das menschliche Wesen der ‚elementare‘, unteilbare Mensch als biologisches Sein und menschliches Subjekt (...). Er ist das Maß aller Dinge (im vollen, ganz neuen Sinn). Die allgemeinen Ziele fallen mit den legitimen Zielen jedes Menschen zusammen, und auf diese Weise werden die Werte umgekehrt. Was man noch ‚Gesellschaft‘ nennt, ist das Mittel, das Leben eines jeden ist der Zweck. Ontologisch gesehen gibt es die Gesellschaft nicht mehr, sie ist nur mehr eine nicht reduzierbare Gegebenheit, von der man verlangt, dass sie sich den Forderungen nach Freiheit und Gleichheit nicht entgegensetzt (...) Eine Gesellschaft, wie sie der Individualismus sich vorstellt, hat nirgendwo jemals existiert, und zwar aus dem Grund, (...) weil das Individuum von sozialen Vorstellungen lebt“* (Dumont 1976: 25). Das „kalkulierende Subjekt“ scheint somit eher der Balken im Auge des Beobachters und nicht das Untersuchungsergebnis ethnographischer Forschung zu sein.

### 3.3 Begegnungen mit Ginn als coping with life

#### 3.3.0 Vorbemerkung: Ungewissheit, Unsicherheit und Kontingenz als anthropologische Konstanten

Seit den Neunzigerjahren sind Ungewissheit, Unsicherheit, Risiko und Kontingenz wichtige Begriffe zur Beschreibung moderner Gesellschaften.<sup>321</sup> Die Auffassung, dass moderne Gesellschaften ein höheres Maß an Kontingenz, Ungewissheit und Unsicherheit aufweisen, als traditionelle, ist zwar einerseits plausibel,<sup>322</sup> kann aber andererseits nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Phänomene universell gültig sind.<sup>323</sup> Wie die Untersuchungsergebnisse zeigen, müssen auch in der syrischen Peripherie solche Probleme bewältigt werden. Die Frage ist nur, *wie* dies – im Unterschied zu westlich-säkularisierten Gesellschaften – hier geschieht.

Unter funktionaler Perspektive kann festgestellt werden, dass es schon immer und überall nicht nur Strategien zum Umgang mit Ungewissheit, Unsicherheit und Kontingenz gegeben hat, sondern auch Strategien, um die *existentielle* Ungewissheit zu bearbeiten, angefangen vom Mythos, über die Religion – hier vor allem Rituale – bis

<sup>321</sup> Vgl. dazu etwa Holzinger (2007), Beck / Lau (2004), Graevenitz / Marquard (1998), Giddens, (1995), Baumann (1992). Die Begriffe Ungewissheit und Unsicherheit werden in der Literatur teilweise synonym verwendet. Nach Bonß (1995: 35) verweist in den Sozialwissenschaften der Begriff „Ungewissheit“ eher auf epistemologische und der Begriff „Unsicherheit“ eher auf soziale oder psychologische Aspekte. Mit dem englischen „uncertainty“ werden sowohl „Ungewissheit“ als auch „Unsicherheit“ benannt. In der Risikoforschung bezeichnet der Begriff „(Un-)Sicherheit“ Phänomene, die in der Regel Probleme der *technischen* Sicherheit (Kerntechnik, chemische, gentechnische und informationelle Sicherheitsprobleme), *sozialen* Sicherheit (gesellschaftliche Bewältigung von Krankheit, Armut und Arbeitslosigkeit) und *politischen* Sicherheit (innere und äußere Sicherheit eines Staates) umfassen. Nach Bonß / Esser / Hohl (2004: 212f.) ist die *biographische* Sicherheit erst unter den Bedingungen der (Post-)Moderne ein sichtbares Problem dadurch geworden, dass hier strukturelle Offenheiten und Unsicherheiten individueller Lebensverläufe häufiger auftreten. Damit erweitern sich einerseits de facto die Möglichkeiten für subjektive Entscheidungen (Kontingenzproblem), andererseits kann dieser Sachverhalt auch zu mehr oder weniger großen Unsicherheitsgefühlen führen. Zur Kontingenz vgl. Kapitel 3.3.2.

<sup>322</sup> Vgl. dazu Bonß (1995: 86, 94): Traditionalen, nicht-westlichen Gesellschaften wird mitunter noch immer ein beständiger Zustand von Gewissheit und Sicherheit unterstellt. Solche Konzeptualisierungen sind insofern problematisch, als sie vermutlich empirisch nicht belegbar sind (vgl. dazu u.a. auch die vorliegenden Untersuchungsergebnisse) und nicht selten mit einer impliziten oder expliziten Idealisierung traditionaler Gemeinschaften verbunden sind. Diese Konzepte unterliegen nicht zuletzt deshalb starker sozialanthropologischer Kritik.

<sup>323</sup> Innerhalb der kultur- und sozialanthropologischen Theorienbildung ist dieser Themenkomplex keineswegs neu. Stellvertretend für viele sei in diesem Zusammenhang auf Edmund Leach mit seinem strukturalen „Konzept der Grenze“ verwiesen, da dieses insgesamt für die vorliegende Untersuchung besonders relevant ist.

hin zum Wissenschafts- und Technikglauben in heutiger Zeit.<sup>324</sup> Für einen Teil derer, die an einen Mythos oder eine Religion „glauben“, ist eine „absolute“ Gewissheit gegeben, die es ihnen ermöglicht, zumindest an „diesseitigen“ Ungewissheiten und Unsicherheiten nicht zu verzweifeln. Die letzten und fundamentalen Gewissheiten, wie beispielsweise die Existenz Gottes, die Existenz von Engeln, Heiligen oder Dämonen oder ein Leben nach dem Tode in Zweifel zu ziehen, erscheint für diese „Gläubigen“ (zumindest im Bereich der Buchreligionen) unvorstellbar oder verrückt.

Ungewissheits-, Unsicherheits- und Kontingenzerlebnisse sind vor allem ein Symptom unserer Zeit – gleichgültig ob im Westen oder „in der restlichen Welt“. Es gibt lediglich graduelle Unterschiede, abhängig vom Grad der gesellschaftlichen Differenzierung, von der Qualität und Quantität der Außenkontakte eines Kollektivs, Globalisierungstendenzen, Massenmedien, sowie dem Vorhandensein konkurrierender Weltbilder. Für den Nahen Osten von besonderer Bedeutung erscheinen die sozioökonomischen Umbrüche, die gegenwärtig auch das Leben in der syrischen Peripherie prägen.

Während das Vorhandensein von Unsicherheit und Ungewissheit eine anthropologische Konstante<sup>325</sup> darstellt, werden *Risiken* in der Regel als ein typisches Wahrnehmungs- und Verarbeitungsmuster von Ungewissheit konzeptualisiert,<sup>326</sup> welches besonders für die Moderne relevant ist. Risiken sind also nicht universell sondern nur *eine* Möglichkeit, Unsicherheit zu bearbeiten. Risikomanagement ist gekennzeichnet durch eine kalkulierende Einstellung gegenüber Unsicherheiten. Gemeinhin wird es als Vorteil gesehen, dass die vielen Handlungen, die mit Ungewissheiten oder Unsicherheiten und möglichen Schäden verknüpft sind, nicht mehr nur als Gefahr, sondern auch als Risiken, das heißt als benennbar, abgrenzbar und vor allem abwägbar interpretiert werden können.<sup>327</sup> Im Unterschied zu Gefahren sind Risiken kontingente Ereignisse, die dem eigenen Handeln zugerechnet werden. Sie sind also beeinflussbar und man kann daher dagegen Maßnahmen ergreifen. Für Risiken ist man damit selbst verantwortlich. Externe Gefahren kann man weder beeinflussen

324 Modernisierung ist einerseits interpretierbar als immer größere Anstrengung zur Erzeugung von Gewissheit, andererseits als „*Freisetzung und Entbindung des Ungewissen*“ (Helsper / Hörster / Kade 2003: 16), womit Ungewissheit als Triebfeder für die Entstehung neuer Horizonte der Selbst- und Weltdeutung gesehen wird.

325 Zur Explikation des Begriffs vgl. Bonß (1995), Liesner / Wimmer (2003) und Holzinger (2007).

326 Siehe dazu z. B. den Sammelband von Beck / Lau (2004). Vgl. dazu jedoch Luhmann (1993: 135f.), der darauf aufmerksam macht, dass der Begriff *Risiko* bereits im 16. Jahrhundert in Italien verwendet wurde. Bereits zu dieser Zeit wurde die Auffassung vertreten, „*dass es nicht unter allen Umständen rational sei, ein Höchstmaß an Sicherheit anzustreben, weil damit zu viele Chancen verloren gehen*“ (Luhmann 1993: 136).

327 Im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch wird die Unterscheidung Risiko – Ungewissheit in der Regel nicht gemacht; vgl. dazu beispielsweise Douglas (2003a, 2003b).

noch können sie verhindert werden. Ob eine Entscheidung oder das Handeln als Risiko oder Gefahr gesehen werden, ist abhängig davon, wie attribuiert wird. In westlichen Gesellschaften werden Ungewissheiten häufig als Risiken konstruiert. Auf diese kann aktiv eingegangen werden. Naturwissenschaftlich–technische Sicherheitskonzepte operieren mit Sicherheitsgrenzen, die objektivierbar sind, weil sie situations- und subjektunabhängig konzeptualisiert werden.<sup>328</sup>

*Erwartungssicherheiten*<sup>329</sup> sind demgegenüber subjekt- und situationsbezogene Konstrukte. Damit steht das Sicherheitsproblem in einen neuen Kontext: Versteht man Sicherheit im Sinne von Erwartungssicherheit, so zieht man in der Perspektive eines Beobachters mit ins Kalkül, dass es keine *absoluten* Sicherheiten gibt. Um soziales Handeln zu ermöglichen, sind solche Sicherheitsfiktionen jedoch notwendig.

### 3.3.1 Lokalkulturelle Konzeptionen über Dämonen als Möglichkeit der Bewältigung von Ungewissheit und Unsicherheit

Die Welt der Dämonen liegt jenseits der Welt der Menschen. Und die Dämonen aus dieser jenseitigen Welt lassen sich von den Menschen nicht kontrollieren und stellen damit ein ungewisses Schicksal dar: Die Dämonen *müssen nicht* in das Leben der Menschen eingreifen, aber sie *können es*. Daraus ergibt sich eine Ungewissheit, die nicht sinnlos oder zufällig sondern eher rätselhaft ist. Es zeigt sich jedoch, dass die lokalkulturellen Konzeptionen über die Ğinn und deren Wirken nicht nur zu Ungewissheit und Unsicherheit beitragen können, sondern auch dabei behilflich sind, Ungewissheit und Unsicherheit zu bewältigen.

Überblickt man die Situationen, in denen in der syrischen Peripherie Ğinn und damit zusammenhängende Phänomene wie Böser Blick oder Kabsa auftreten, so ist ersichtlich, dass dies vor allem dort der Fall ist, wo das „Leben in Ungewissheit und Unsicherheit“ als anthropologische Konstante<sup>330</sup> besonders greifbar wird: Es sind dies die Ungewissheiten und Unsicherheiten, die mit der Konstruktion von (eindeutigen) räumlichen und zeitlichen Kategorien verbunden sind, Ungewissheiten und Unsicherheiten, die sich zeigen, wenn es um ethisch-moralische Entschei-

<sup>328</sup> Dass ein Restrisiko prinzipiell bleibt, ist evident und unbestritten.

<sup>329</sup> Vgl. insbesondere Luhmann (1984: 417ff.) sowie Bonß (1995: 90f).

<sup>330</sup> Zu anthropologischen Konstanten im Zusammenhang mit Ungewissheit und Unsicherheit vgl. Liesner / Wimmer (2003: 23). Insgesamt ergeben sich hier Assoziationen zu den funktionalistischen Ansätzen – nach Sahlins (1968: 98): „*The supernatural dream-stuff comes into play, in conception or action (ritual), at points of stress in the economic and social order, where ordinary procedures and arrangements are insufficient to sustain the system. Supernaturalism can be expected in connection with economic uncertainty.*“ Und Sahlins (1968: 105) weiter: „*The vitality and imminence of God, or (...) of any other class of spirit, depends on whether, he is a god for the day, when a god is needed' as the Hawaiians would say.*“

dungen geht, Ungewissheiten und Unsicherheiten, die mit den Geschlechterrollen, der Entwicklung der eigenen Sexualität sowie mit dem Aufbau, der Aufrechterhaltung und dem Wechsel individueller und kollektiver Identitäten einhergehen. Und schließlich sehen sich Menschen mit Ungewissheiten und Unsicherheiten konfrontiert, welche mit sozioökonomischen Transformationsprozessen Hand in Hand gehen. So etwa schafft der Einsatz technischer Geräte in der Landwirtschaft tatsächlich einen radikalen Bruch mit der alten Tradition, den Boden zu bewirtschaften. Weiters sind die gravierenden Wandlungen in den Viehzuchtmethoden und vor allem die größere Mobilität – auch der sesshaften Bevölkerung – Beispiel dafür. Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf, ob Unsicherheit und Ungewissheit in diesen nahöstlichen Zonen des Umbruchs nicht eine ganz besondere Rolle spielen und vielleicht gerade deshalb auch den Boden für rezente Ğinn-Begegnungen bereiten.<sup>331</sup>

Im Einzelnen lassen sich folgende Zusammenhänge zwischen den lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn und der Bewältigung von Ungewissheit und Unsicherheit ausmachen:

- Lokalkulturelle Konzeptionen über das Wirken von Ğinn, Ḥasad und Kabsa machen Problemsituationen und Handlungen, für die ansonst keine Erklärungen gefunden werden können, erklärbar und helfen allein schon dadurch, Ungewissheiten und Unsicherheiten – subjektiv gesehen – abzubauen: Was ich erklären kann, bekomme ich leichter in den Griff. Plausible Erklärungen für ein Problem werden in der Regel zumindest als eine Voraussetzung für Problembewältigung gesehen.
- Geschichten und Diskurse zum Wirken der Dämonen handeln von Problemen der Menschen, die sich unter dem Aspekt der Bearbeitung von Ungewissheit mit typischen Strategien in der (Post-) Moderne – wie z. B. das Risikomanagement – nicht oder kaum lösen oder bewältigen ließen. Die Ğinn und ihr Wirken sind Teil einer kosmologischen Ordnung, in welche sich der Einzelne und das Kollektiv eingebunden sehen und fühlen. Das Individuum und das Kollektiv sehen sich im Zentrum aller Vorgänge. Eine solche Konzeption erfordert eine stärkere kollektive und symbolische Orientierung als Konzepte rezenter westlich-säkularisierter Gesellschaften.<sup>332</sup> Die Gewährleistung von einem möglichst

<sup>331</sup> Vielleicht ist das auch ein Grund dafür, dass Ğinn ganz besonders häufig dort auftreten, wo Kontingenz und Ungewissheitserlebnisse auf überlokale Einflüsse in Form westlicher Globalisierung zurückzuführen sind: Wie in Kapitel 3.2.3 beschrieben, agieren Ğinn gegen Freien Wettbewerb, neue Technologien, Konkurrenzdenken; gegen industrielle Fertigung von Gebrauchsgütern und Lebensmitteln; gegen Hektik und Stress sowie Veräußerung von Kulturgütern.

<sup>332</sup> Vgl. dazu Bonß (1995: 47) sowie die Ausführungen in Kapitel 3.3.o.



hohen Grad von Sicherheit ist in der syrischen Peripherie weitaus mehr geprägt von *zwischenmenschlicher Kommunikation* und *gemeinsamer Problemlösung*.<sup>333</sup>

- Unsicherheiten und Ungewissheiten erscheinen in der syrischen Peripherie im Zusammenhang mit den lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Dämonen als *extern*, nämlich von den *Ĝinn ausgelöste* allgegenwärtige Bedrohung.<sup>334</sup> Unter psychologischer Perspektive bedeutet dies, dass sie dem Handelnden kaum zurechenbar sind. Vor allem dann, wenn „Verfehlungen“ erst im Nachhinein sichtbar und bewusst werden, muss das eigene Verhalten, wie z. B. die Nichtbeachtung von Tabus und Ritualen und deren Folgen „vor sich selbst“ nicht verantwortet werden. Damit werden potentiell persönliche Schuldgefühle hintan gehalten und es eröffnen sich damit für die Betroffenen mehr Möglichkeiten eines freieren und effektiveren Umgangs mit den Problemen. Auch die Gefahr einer negativen Stigmatisierung durch die Mitglieder der Gemeinschaft – die ja alle ebenso davon bedroht sind, von den *Ĝinn* bestraft zu werden – wird dadurch vermindert.<sup>335</sup>
- Insofern die Menschen darüber Kenntnis haben, welche Tabus und Rituale einzuhalten sind, um mit den *Ĝinn* nicht in Konflikt zu kommen, ist die symbolische, rituelle und Tabus beachtende Bannung von Gefahren eine *bewusste* Suche nach Sicherheit. Diese Bewältigungsstrategie für Ungewissheit und Unsicherheit ist *jedoch insofern nicht autonom*, als sie in den kosmologischen Kontext der lokalkulturellen Konzeptionen eingebunden ist. Damit ist sie nicht „reflexiv“ und das heißt, dass sie auf andere Situationen (außerhalb des kosmologischen Kontextes) nicht übertragbar ist.<sup>336</sup>

---

333 Vgl. Cashdan (1990: 16 zit. nach Bonß 1995: 45): „[...] *that the responses to risk and uncertainty in such societies often involve different institutions [...]. Generally speaking, there seems to be relatively more emphasis in these societies on interpersonal responses to risk and uncertainty.*“

334 Vgl. dazu Douglas / Wildavsky (1982 zit. nach Bonß 1995: 45): Mary Douglas und Aaron Wildavsky berichten, dass für die Lele in Zaire z. B. Bronchitis und Unfruchtbarkeit nicht somatisch sondern durch moralische Verfehlungen verursacht werden. Diese Verfehlungen müssen von den Mitgliedern des Kollektivs gar nicht wahrgenommen werden. Wenn überhaupt, so können sie auch erst später bewusst oder sichtbar werden. In beiden Fällen ist es jedoch so, dass die Verfehlungen von „unheilvollen Kräften unnachgiebig geahndet“ werden (Bonß 1995: 45). Die Krankheit wird als Strafe gesehen. Und die einzige Möglichkeit der Heilung besteht für die Lele (im Unterschied zu den Menschen in der syrischen Peripherie) in der Magie.

335 Inwieweit diese „positiven Potentiale“ jedoch tatsächlich wirksam werden, ist primär davon abhängig ob der Diskurs eines Falles für die „Opfer“ eher empathisch oder eher stigmatisierend geführt wird. Siehe dazu Kapitel 4.3.

336 Das Coping von Unsicherheit / Ungewissheit über Normen, Moral, Gender und Identität läuft allerdings vermutlich in der Regel als *unbewusste* Strategie.



- Sicherheitskonstruktionen und Sicherheitsstrategien der Menschen in der syrischen Peripherie haben, im Vergleich zu den Konstruktionen und Strategien des Menschen in westlich-säkularisierten Gesellschaften, vor allem hinsichtlich der *Deutungssicherheit* einen „Vorteil“: Die Deutungssicherheit wird erhöht, je stärker das Leben in einem übergeordneten Sinnzusammenhang eingebettet ist, sofern dieser durch die Betroffenen nicht hinterfragt wird. Gewährleistet wird dies durch die enge Verknüpfung der Ğinn-Begegnungen mit dem lokalkulturellen Weltbild.
- Beachtet der Mensch in der syrischen Peripherie die Tabus (wie z. B. das Eingehen von inzestuösen, homosexuellen oder sodomitischen Beziehungen, den Vollzug von außerehelichem Geschlechtsverkehr oder auch, dass eine menstruierende Frau eine Wöchnerin besucht), verhält er sich gemäß der Vorstellungen seiner Vorfahren, legt er ehrenhaftes Verhalten an den Tag und verwendet er in den relevanten Situationen ritualisierte Redewendungen (wie z. B. *Dastūr, dastūr – yā asyād al-makān* beim Betreten eines Hauses), bringt ihm dies Sicherheit im Sinne von *Erwartungssicherheit*: in diesem Falle kann er erwarten, dass die Ğinn ihn nicht schädigen werden, dass er durch sie kein Unheil zu befürchten hat. Das gleiche gilt für das Auslösen des Bösen Blicks und der Kabsa.
- So wie die Konzepte über Unsicherheit und Ungewissheit sind auch die Bewältigungsstrategien *kulturspezifisch*. Derjenige, der bestimmte Tabus beachtet und relevante rituelle Redewendungen verwendet, kann sich dadurch zum Beispiel vor dem Bösen Blick oder der Kabsa schützen. Er ist vergleichbar mit dem Lele, der sich gegen Bronchitis ein Amulett umhängt oder mit dem „modernen“ Allergiker, der sich dafür einen Kuraufenthalt in einem Luftkurort verschreiben lässt.<sup>337</sup> Sie alle benötigen die Erwartungssicherheit, dass ihre Präventionen wirken. Zumindest im Sinne einer „self-fulfilling-prophecy“ ist anzunehmen, dass sie erfolgreich sind.<sup>338</sup> Sie verwenden zwar unterschiedliche Präventionsstrategien, in ihrem jeweiligen soziokulturellen Kontext erscheinen diese aber als viabel.
- Die Diskurse und Interviews zeigen weiter, dass die Erwartungssicherheit auch dann beibehalten wird, wenn sich die Erwartungen einmal nicht erfüllen. In solchen Situationen scheuen sich die Menschen in der syrischen Peripherie aber

<sup>337</sup> Zum Beispiel des Lele und des „modernen“ Allergikers siehe Bonß (1995: 93f.), der zu den Lele Forschungsbefunde von Douglas / Wildavski (1982) referiert.

<sup>338</sup> Vgl. dazu die Wirkung von Placebos: Der Standard v. 5.3.2008: Bericht über ein Forschungsergebnis im *Journal of the American Medical Association*: „*Bessere ‚Wirkung‘ durch höheren Preis: Je teurer ein Medikament ist, desto besser beurteilen Patienten dessen Wirkung, selbst wenn es sich um ein wirkstoffloses Placebo handelt.*“

nicht, nach alternativen Erklärungen und Bewältigungsstrategien zu suchen. So konnte ich zum Beispiel mehrmals beobachten, dass im Falle einer Krankheit sowohl westliche Schulmedizin als auch ein Scheich in Anspruch genommen wird: Die Viabilität scheint das ausschlaggebende Kriterium dafür zu sein, welchem Weg in bestimmten Situationen der Vorzug eingeräumt wird. Dass dieses Prinzip des Sowohl-als-Auch nicht nur Klienten sondern auch deren Helfer oder Problemlöser realisieren, illustriert die Aussage eines spirituellen Heilers aus der heutigen Arabischen Republik Syrien, die von der deutschen Ethnologin Katja Sündermann (2006: 458) dokumentiert wurde: *„Auch bei der Heilung durch den Koran spielt der Glaube eine große Rolle. Der Koran ist sehr wirksam. Aber es gibt Menschen, denen er mehr hilft als anderen, da ihr Glaube an ihn stärker ist. Manche glauben gar nicht an die Kraft des Korans, sondern nur an die Macht von Tabletten. Diese werden durch ihre Tabletten genesen – selbst wenn sie in Wirklichkeit ganz unwirksam für ihr Problem sein sollten.“*

- Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn können auch als eine Möglichkeit gesehen werden, mit deren Hilfe sich die Menschen vor Lebensereignissen schützen, die von ihnen selbst und/oder vom Kollektiv negativ bewertet werden. Sie stehen also auch im Dienste der Gewährleistung von Erwartbarkeit und Gestaltbarkeit eigener und fremder Lebensverläufe in der Gemeinschaft. Damit wird *biographische Sicherheit* ermöglicht und so ein wichtiger Beitrag für sowohl soziale als auch individuelle Identität geleistet.<sup>339</sup> Biographische Unsicherheit kann entweder den *Weg* des eigenen Lebens oder das *Ziel* des eigenen Lebens betreffen. Die möglichen Irrungen und Wirrungen hinsichtlich des Weges werden vor allem in den Geschichten über Ğinn-Begegnungen thematisiert. In den daran anschließenden Diskursen wird aber auch das, was das Ziel des Lebens ist, zum Thema.
- In der syrischen Peripherie ist darüber hinaus auch die Bewältigungsstrategie vom Typ „Risiko“ belegbar. In den Diskursen wurde diese Strategie häufig im Zusammenhang mit dem Verhalten von Grabräubern thematisiert. Demnach werden von diesen im Rahmen einer Kosten-Nutzen-Rechnung Überlegungen angestellt, ob bzw. unter welchen Bedingungen sich das Risiko lohnt, von den Ğinn dafür heimgesucht oder von der Polizei gefasst und vor Gericht gestellt zu werden. Ähnliches gilt auch für Wetten oder Mutproben, wie sie unter jungen Männern üblich sind.
- Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Sicherheiten, welche die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn bieten, kontextbezo-

---

339 Zur Konzeption der *biographischen Sicherheit* vgl. Bonß et al. (2004: 213).

gene soziale Konstruktionen sind, die in der syrischen Peripherie Sinn machen. Die Menschen dort begeben sich weder auf die Suche nach absoluter Gewissheit, noch wollen sie sich für diese irgendeine Bestätigung holen. Was sie suchen ist *Sicherheit*<sup>340</sup>: Dies belegen die Fallgeschichten und die daran anschließenden Diskurse sehr deutlich. Sie suchen Sicherheit in ihrer Umwelt, in ihren persönlichen Beziehungen und in besonderem Maße überall dort, wo sie mit kritischen Lebensereignissen konfrontiert werden. Aus der Perspektive eines (sozialanthropologischen) Beobachters sind es allerdings Bewältigungsstrategien, die zugleich die prinzipielle Ungewissheit und Unsicherheit verdecken.<sup>341</sup>

Im folgenden Kapitel soll an Hand des Kontingenzenproblems aufgezeigt werden, wie allein schon durch die Struktur der Geschichten und Diskurse über die Ğinn und deren Wirken diese universelle Ungewissheit nicht nur ausgeblendet wird, sondern durch spezifische Bewältigungsformen so viel lebenspraktischer Halt „erzeugt“ wird, dass das Leben im Kollektiv oder der Gemeinschaft „funktionieren“ kann.

### 3.3.2 Die Struktur von Geschichten und Diskursen über das Wirken der Ğinn als Möglichkeit der Bearbeitung negativer Kontingenzerlebnisse

Charakteristisch für das Auftreten und Wirken der Ğinn und damit verwandter Phänomene ist es also, dass es in den zentralen Bereichen des menschlichen Lebens stattfindet, wo es um die Konstitution von Raum und Zeit, um Fragen nach Gut und Böse, um menschliche Sexualität und Identität sowie um das soziale Zusammenleben geht. Zugleich konnte im letzten Kapitel (3.3.1.) gezeigt werden, dass über die Art und Weise *wie* sie auftreten, d.h. *wie* über diese lokalkulturellen Konzeptionen Kategorien wie Raum und Zeit, Moral, Geschlechtlichkeit und Identität *inhaltlich* definiert werden, die Ğinn-Begegnungen auch entscheidend zur Bewältigung der Ungewissheit beitragen. Gerade durch konkrete Begegnungen mit Ğinn werden diese kollektiven Wirklichkeitsmodelle nicht nur greifbar, sondern auch *be*-greifbar.

Damit sind jedoch die Möglichkeiten mit Hilfe der lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn Ungewissheiten abzubauen oder bewältigbar zu machen noch nicht erschöpft. Im Forschungsprozess konnten Belege dafür gesammelt werden, dass auch die *Struktur* der oral tradierten Erzählungen insofern für das Problem der Ungewissheit relevant ist, als durch sie (negativ erlebte) Kon-

<sup>340</sup> Zum Begriff der *Sicherheit* vgl. Dewey (2001 [1929]: 205).

<sup>341</sup> J.S. Schmidt (2003) verwendet dafür den Begriff der „Invisibilisierung“. Durch Invisibilisierung der Ungewissheit wird zwar Gewissheit erzeugt, die Entstehung neuer Horizonte der Selbst- und Weltdeutung wird dadurch aber behindert; vgl. dazu auch Helsper et al. (2003).

tingenz<sup>342</sup> bearbeitbar wird. Wie diese Bearbeitung aussieht, soll nun im Folgenden näher gezeigt werden.

Außerhalb der erzählten Geschichten über das Wirken der Ğinn sind die Ereignisse, die im Zentrum der Erzählungen stehen, nichts anderes als Vorfälle:<sup>343</sup>

- Der Marillenbaum, der plötzlich keine Früchte mehr trägt  
(Fallbeispiel 21)
- Das plötzliche Herabfallen der reifen Weintrauben  
(Fallbeispiel 14)
- Die junge Frau, die plötzlich keine Haare am Kopf mehr hat  
(Fallbeispiel 20)
- Die Wöchnerin, die plötzlich Blut und Eiter in ihrer Muttermilch hat  
(Fallbeispiel 15)
- Der Lastwagen, der mit der Brotladung auf der Brücke verunglückt  
(Fallbeispiel 23)
- Wiederkehrende seltsame Geräusche, nächtliches Kichern und Stöhnen im Stall  
(Fallbeispiel 18)
- „Jedes Jahr im Sommer kommen sie und schleudern Steine auf unser Haus!“  
(Fallbeispiel 5)

Diese Vorfälle zeigen, dass etwas auf eine bestimmte Art und Weise geschieht. Es hätte aber auch anders oder überhaupt nicht geschehen können,<sup>344</sup> was die Definition der Kontingenz schlechthin ist: „*Alles könnte auch anders sein, anders beobachtet und bewertet werden, jede Problemlösung erscheint wie jede Überzeugung oder Selbstverständlichkeit als nur eine mögliche Option.*“<sup>345</sup>

342 Zum Begriff der *Kontingenz* [lat.: *contingentia*, *die Möglichkeit*]: Während in der Scholastik unter Kontingenz die Zufälligkeit in Hinsicht auf eine übergeordnete schicksalhafte Notwendigkeit verstanden wird, erfolgt bei Immanuel Kant eine Gleichsetzung mit „Zufall“ (im Gegensatz zur Notwendigkeit). Eine kontingente Wahrheit ist ein wahres Urteil, „*dessen Leugnung keinen logischen Selbstwiderspruch impliziert*“ (Hügli / Lübcke 2000: 356). In den Sozialwissenschaften ist Kontingenz eine Bezeichnung für die prinzipielle Offenheit menschlicher Erfahrungen. Die Wahrnehmung der Welt ist insofern kontingent, als sie auf Unterscheidungen und Konstruktionen beruht, welche auch anders sein und anders gemacht werden könnten. Systemtheoretisch wird Kontingenz (im Anschluß an Aristoteles) im Sinne von „nicht notwendig und nicht beliebig“, d.h. „es könnte auch anders sein“ verwendet.

343 Den Vorfällen können *einmalige* oder *faktisch wiederkehrende* Ereignisse zugrunde liegen; sie können sich auf *Naturereignisse* oder auf *menschliche Handlungen* beziehen.

344 Vgl. dazu Sahlins (1992: 14): „*Ein Ereignis wird zu dem, was die Interpretation aus ihm macht. Es erlangt historische Bedeutung nur dadurch, daß es im Kontext und vermittels eines kulturellen Schemas aufgenommen wird.*“

345 Schmidt (1997: 177). Diese modaltheoretische Fassung des Kontingenzbegriffs stammt ursprünglich von Ricoeur (1985, zit. n. Straub 1998: 143).

Die Geschichten über das Wirken der Ğinn beschreiben, was von einem bestimmten Punkt an vor sich geht und wozu dies schließlich führt. Der Zuhörer erfährt nicht nur, *was* passiert. In der Erzählung wird auch geklärt, plausibilisiert und erklärt, *wie* und *warum* die Ğinn so handelten und nicht anders, wie und warum mit dem Hauptakteur in der Geschichte geschah, was mit Notwendigkeit eigentlich so kommen musste oder zumindest so kommen konnte:<sup>346</sup>

→ Fallbeispiel 21:

*Die Ğinn wurden auf den Plan gerufen, da die Nachbarn plötzlich nicht mehr teilten und damit das jährlich wiederkehrende Ritual – den anderen von der Marillenernte etwas abzugeben – ignorierten.*

→ Fallbeispiel 14:

*Ein heikler Besuch im Kontext einer bevorstehenden Hochzeit stand im ursächlichen Zusammenhang mit dem plötzlichen Herabfallen der reifen Weintrauben. Verantwortlich dafür war schließlich „der Zufall“, dass genau zeitgleich ein fremder Mann auftauchte, der die Trauben bewunderte, und nicht ‚mä šā’llah‘ sagte.*

→ Fallbeispiel 20:

*Der Grund war das achtlose Abgießen heißen Wassers auf einen typischen Ğinn-Ort ohne ‚dastūr‘ zu sagen, also die Nichtbeachtung traditioneller Regeln und ritualisierter Redewendungen. Kein Wunder, dass die junge hübsche Frau mit plötzlichem Haarausfall bestraft wurde, schließlich war sie so eitel und hochnäsiger.*

→ Fallbeispiel 15:

*Milchstau, Blut und Eiter sind ein Indiz für die Kabsa. Und tatsächlich: Die Wöchnerin hatte zuvor Besuch von einer Frau, die allen Anschein nach die Regel hatte.*

→ Fallbeispiel 23:

*Kein Wunder, dass der Lastwagen auf der Brücke im Tal verunglückte, schließlich weiß jedes Kind, dass sich gerade an solchen Orten die Ğinn aufhalten. Dass es ausgerechnet den Brottransporter erwischte hat damit zu tun, dass es ein Frevel ist, maschinell hergestelltes Brot zu essen. Die verwestlichte Lebensweise der Dorfbewohner missfiel den Vorfahren und war (mit-)ausschlaggebend, dass es zu diesem Unfall kam.*

→ Fallbeispiel 18:

*In diesem Haus stimmte einiges nicht. Der Bauer trieb es mit seiner eigenen Tochter, deshalb kamen die Ğinn und trieben es mit den Tieren des Bauerns. Letzteres verursachte die seltsamen Geräusche im Stall.*

<sup>346</sup> Bei der vorliegenden Untersuchung trat dies besonders deutlich zutage, weil im Anschluss an die Erzählungen jeweils verschiedene Formen von qualitativen Interviews durchgeführt wurden (zum methodischen Vorgehen siehe vor allem Kapitel 1.5.4).

→ Fallbeispiel 5:

*„Wir haben damit leben gelernt: Sie kommen jedes Jahr im Sommer und wollen uns nächstens ins Freie locken. Unsere Vorsicht und die Opfergaben meiner Mutter sind Grund dafür, dass bislang nicht mehr passiert ist. Die Tatsache, dass die hergerichteten Speisen am nächsten Morgen jedes Mal zusammengegessen sind, sind Beleg dafür, dass die Ğinn das Opfer angenommen haben!“*

In den Erzählungen von bzw. über Menschen, denen Ğinn begegneten, wird (erlebte) Kontingenz nicht nur thematisiert sondern auch bearbeitet. Nach Straub<sup>347</sup> wird die von negativ erlebter Kontingenz durchsetzte unterschiedlich vorgestellte Wirklichkeit zum Zwecke der Kontingenzbewältigung durch die Plotbildung<sup>348</sup> bearbeitet. Dadurch soll die irrationale (negativ erlebte) Kontingenz in eine „*geregelte, bedeutsame, intelligible Kontingenz überführt*“ werden. Dies erfolgt durch kausale, finale und (soziokulturell-) regelbezogene Erklärungen, um Ereignisse und Entwicklungen in der sozialen Welt verständlich zu machen.

Aus der Perspektive des Subjekts betrachtet, wird die Kontingenz *eigenen Handelns* normalerweise als Handlungsspielraum oder Freiheitschance erlebt. Die Kontingenz *nicht* selbst-intendierter und/oder hervorgerufener Ereignisse (einschließlich der Handlungen anderer) wird demgegenüber als Risiko, Gefahr, Unsicherheit oder Ungewissheit darüber erlebt, ob die eigenen Erwartungen und Wünsche erfüllt oder enttäuscht werden. Werden sie erfüllt, so wird gerne von glücklichen Vorkommnissen oder Glücksfällen des Lebens gesprochen. Werden sie nicht erfüllt, so wird die Kontingenz negativ erlebt und steigert Unsicherheit und Ungewissheit.

Negative Kontingenzerfahrungen können durch Ğinn-Begegnungen und die daran anschließenden Diskurse zu etwas Sinn- und Bedeutungsvollem transformiert werden. Damit kann die Bearbeitung der Kontingenz im Medium narrativer Sprache als eine kognitive Bewältigungsstrategie gesehen werden. Sie stellt eine Möglichkeit dar, mit Widerfahrnissen, welche von der Person oder der Gruppe als bedrohlich erlebt werden, zu leben. Im günstigsten Fall werden (neue) Denk- und Handlungs-

<sup>347</sup> Straub (1998: 143ff.) stützt sich in diesen Ausführungen auf die Überlegungen Ricoeurs und kommentiert bzw. ergänzt sie. Vgl. dazu auch Koselleck (1985: 158–175).

<sup>348</sup> Durch den Akt der Fabelbildung (=plot, intrigue; d.h. die Art u. Weise, wie in der Erzählung aus Vorfällen Ereignisse gemacht werden) macht das Erzählen Sinn. Der Plot als Dreh- und Angelpunkt narrativer Sinnbildungsleistungen ist die Modellierung der Erzählstruktur, „*durch die Ereignisse differenziert, sequenzialisiert u. in die Gesamtgestalt einer Geschichte mit einem Anfang, einer Mitte u. einem Ende integriert werden*“ (Straub 1998: 145; vgl. dazu auch: Bruner 1998, Polkinghorne 1998, Gergen 1998).

möglichkeiten dadurch freigesetzt.<sup>349</sup> Durch diese kann die Häufigkeit und Intensität von negativen Kontingenzerfahrungen und damit das Erleben von Ungewissheit vermindert werden.



**Diagramm 13:** Durch Plotbildung wird in den Geschichten über Begegnungen mit Ğinn und durch die darauf aufbauenden Diskurse irrationale, negativ erlebte Kontingenzerfahrung in intelligente Kontingenz überführt

<sup>349</sup> Vgl. dazu die Ausführungen über die intentionale Veränderung von Normen und Werten (Kapitel 3.2.1), über das Potential sich mit so heiklen Themen wie Sexualität und Geschlechterrollen auseinanderzusetzen (Kapitel 3.2.2) sowie über die Konfrontation unterschiedlicher Wirklichkeitsmodelle, die durch überlokale Einflüsse in Form westlicher Globalisierung in der heutigen Arabischen Republik Syrien vermehrt spürbar wird (Kapitel 3.2.3).



## 4. Zusammenschau

### 4.1 Lokalkulturelle Ğinn-Konzeptionen im heutigen Syrien

„GLAUBST DU AN ĞINN?“ [Bit’umin bi-l-ğinn?] Diese Frage wurde mir oft gestellt, nicht nur bei meinen Feldforschungen in Syrien. Auch von Studenten in meinen Vorlesungen wurde ich des Öfteren sinngemäß gefragt, ob es denn die Ğinn und den Bösen Blick nun „wirklich“ gäbe. Die Antwort darauf erklärt sich aus meiner theoretischen Positionierung: Es gibt nicht *eine* Wirklichkeit, sondern *mehrere* – dort wo die Menschen daran glauben, dort wo die Ğinn in ein bestehendes lokalkulturelles Weltbild eingebettet sind, dort gibt es sie, dort sind sie soziale Realität.

Bezogen auf die heutige Arabische Republik Syrien ist dies vor allem in peripheren – sunnitisch geprägten – Gebieten der Fall. Bei aller Gefahr, die Generalisierungen mit sich bringen, möchte ich abschließend dennoch den Versuch unternehmen, auch auf die regionalen, schichtspezifischen und ethnischen Dimensionen des nahöstlichen Dämonenglaubens Bezug zu nehmen:

Wie meine Untersuchungsergebnisse belegen, spielen PERSONALISIERTE DÄMONEN vor allem unter den Sunniten (unabhängig bestimmter Rechtschulen) eine besonders wichtige Rolle, und sie treten vor allem dort in Erscheinung, wo Arabisch gesprochen wird. Unter der kurdisch-sprachigen Bevölkerung in Nordsyrien hatte ich manchmal den Eindruck, dass sie sich auch gerade dadurch von den „Arabern“ abzugrenzen versuchten, indem sie nicht diesem „Aberglauben“ anhängen. Ähnliches gilt für Alawiten<sup>350</sup>, Drusen<sup>351</sup> und Ismailiten, die das Auftreten personalisierter Dämonen manchmal als „typische Sache der primitiv-denkenden Sunniten“ abtaten. Demgegenüber sind unter den Christen (insbesondere in den ruralen Gebieten des Qalamün- und Lāḏiqīya-Gebirges, im Ḥawrān sowie in der al-Ğazīra) sehr wohl zahlreiche Erzählungen vom Auftreten personalisierter Dä-

---

350 Menschliches Fehlverhalten wird bei den Alawiten ggf. durch lokale Heilige sanktioniert, die in metaphysischer Form an ihren Grabstätten „leben“ – und gleichzeitig *semper ubique* „alles hören und alles sehen“.

351 Zwar sind auch unter Drusen solche Ğinn-Begegnungen im Umlauf, aber die meisten Leute glauben nicht so recht daran bzw. besteht kein Common Sense über das Wirken der Ğinn. Im Zuge meiner Feldforschungen konnte ich einen Fall im Ğebel al-‘Arab dokumentieren, in dem ein Druse nach eigenen Angaben von den Ğinn unentwegt verfolgt wurde. In seiner (drusischen) Umgebung wurde dieser Mann belächelt und als „psychisch krank“ abgestempelt.

monen im Umlauf. Bisweilen wird die Existenz der Ğinn auch von Christen mit Koranzitaten belegt.

Grundsätzlich wird im Zusammenhang mit personalisierten Dämonen der Überbegriff Ğinn bzw. Ğinnī bzw. Ğinnīya verwendet. Die Differenzierung in bestimmte Dämonenarten (wie in Kapitel 2.3.1 beschrieben) ist – sofern sie überhaupt erfolgt – regional sehr unterschiedlich. Auffällig ist beispielsweise die Tatsache, dass im südöstlichen Euphrattal, also in der Gegend zwischen Dayr az-Zōr und Abū Kemāl, personalisierte Dämonen grundsätzlich mit der Sa‘lawīya gleichgesetzt werden, während in anderen Gegenden der heutigen Arabischen Republik Syrien diese Dämonenart nahezu unbekannt ist.

Was den BÖSEN BLICK [ḥasad] angeht, so ist diese Konzeption in ganz Syrien und darüber hinaus allgemein bekannt. Oral tradierte Geschichten über die Wirkung des Bösen Blicks sind in jeder Gesellschaftsschicht salonfähig. Ob Sunnit, Alawit, Druse, Ismailit oder Christ, ob in der Stadt lebend oder am Land – die Überzeugung, dass „das Auge eine Realität“<sup>352</sup> sei, ist in allen ethnischen und geschlechtlichen Gruppen evident. Im Zuge meiner Feldforschungen konnte ich rund 280 (!) Fälle dokumentieren, wo jemand in emischer Sichtweise durch das Phänomen des Bösen Blicks geschädigt wurde. Kein einziger meiner Interviewpartner vertrat die Auffassung, dass die Geschichten zur Wirkung des Bösen Blicks sinngemäß so etwas wie „Humbug und Aberglaube“ wären. Von allen übernatürlichen Phänomenen, die im weitesten Sinne mit dem Wirken der Ğinn assoziiert werden, ist der Böse Blick jenes, das im Nahen Osten gesamtgesellschaftlich am anerkanntesten ist.

Das Aufeinandertreffen zweier Wöchnerinnen, einer Wöchnerin mit einer Menstruierenden, einer Braut mit einer Menstruierenden, sowie das Überschreiten von Kindern, sind Tabus, die meinen Erhebungen zufolge in ganz Syrien bekannt sind. Das gleiche gilt für die vermuteten Folgen bei Nichtbeachtung dieser Tabus: Milchstau, Unfruchtbarkeit, das Kind wird „konserviert“. Wenngleich diese Gefahren überall bekannt sind – als KABSA bezeichnet wird diese schädigende Kraft lediglich in bestimmten Gebieten Westsyriens sowie im Libanon, während sie in anderen Regionalgebieten sinngemäß mit generellem Dämonenunheil umschrieben wird. Im Gegensatz zur Konzeption des Bösen Blicks, wo der postulierte Ursache-Wirkungs-Zusammenhang seitens meiner Interviewpartner nie wirklich in Zweifel gezogen wurde, konnte ich hinsichtlich der Kabsa gelegentlich auch kritische Kommentare vernehmen. So etwa äußerte einer meiner Interviewpartner sinngemäß: *„Geschichten über Ğinn und Bösen Blick sind zu 90% wahr; Geschichten über die Kabsa nur zu 50%!“*

352 *„al-‘ayn ḥaqq!“* (Ausspruch des Propheten; siehe dazu Kapitel 2.4.1.)

Die Durchführung von SCHWARZER MAGIE [as-sihr al-aswad] ist – zumindest in der rezenten Arabischen Republik Syrien – kein Alltagswissen „normaler“ Menschen, sondern eine Angelegenheit weniger Spezialisten, die mehr oder weniger in allen Landesteilen anzutreffen sind. Sie wohnen sowohl in Städten als auch in ländlichen Gebieten, sie sind üblicherweise sunnitische Muslime und werden meist schlicht als *Scheich* [šayḥ, pl.: šuyūḥ] bezeichnet. Meinen Untersuchungsergebnissen zufolge sind Fälle von Schadenszauber in ganz Syrien, quer durch alle Schichten und ethnischen Zugehörigkeiten, bekannt. Als gesellschaftliches Phänomen spielt der Schadenszauber jedoch in den östlichen Provinzen (Dayr az-Zōr und al-Ḥasake) eine besonders wichtige Rolle. Wenngleich nicht empirisch belegbar, so sah ich mich in meinen Feldforschungen doch immer wieder an eine der zentralen Thesen der britischen Sozialanthropologin Mary Douglas erinnert, wonach Magie und Hexerei ihren Nährboden in stark hierarchisch gegliederten Gesellschaften finden, wo Individuen unter Druck stehen und kaum individuellen Handlungsspielraum haben.

Ein überregionaler VERGLEICH DES GROSSRAUM SYRIENS MIT ANDEREN GEBIETEN DES ISLAM war nicht Gegenstand vorliegender Untersuchung. Trotzdem sei hier erwähnt, dass Besessenheit (also die Vorstellung, dass ein Geistwesen in einen Menschen „einfährt“) im syrischen Raum ein vergleichsweise seltenes Phänomen ist. Einen Zār-Kult, wie er in Ägypten, im Sudan und in Teilen Süd- und Ostarabiens existiert, konnte ich in Syrien nicht vorfinden.<sup>353</sup>

Auch die Idee der Baraka, der Segenskraft Gottes und gleichzeitig jener Kraft, die gegen Dämonenunheil schützt, wird im volksreligiösen Kontext Syriens anders verstanden, als etwa in Nordafrika. Baraka wird gesehen als Kraft Gottes, die dem Menschen hilft, in Konfliktsituationen nötige Entscheidungen richtig zu fällen, in ihm Reue und Vergebung fördert sowie gegen Selbstzweifel und seelische Probleme wirkt. Sie ist durch den Aufenthalt an sakralen Plätzen sowie durch bestimmte rituelle Handlungen *erwerbbar* (Fartacek 2003: 168–173). Im Gegensatz zu nordafrikanischen Konzeptionen ist die Vorstellung, dass bestimmte „auserwählte“ Menschen aufgrund ihrer genealogischen Abstammung bereits zum Zeitpunkt der Geburt mehr Baraka haben als „normale“ Menschen, in Syrien nicht verbreitet. Wenn in Syrien von „Heiligen“ [walī, pl.: awliyāʾ] die Rede ist, so bezieht sich das nicht etwa auf lebende Menschen mit Vermittlerqualitäten, sondern ausschließlich auf „längst verstorbene“ (mythologische) Persönlichkeiten, deren metaphysische Anwesenheit

353 Der Begriff *zār* ist in Syrien unbekannt oder zumindest ungebräuchlich. Aktiv verwendet wird der Begriff lediglich von Palästinensern in den Vorstädten von Damaskus, die einen auf Ğinn spezialisierten Scheich gelegentlich als *šayḥ zār* bezeichnen.

gelegentlich durch das Vorhandensein eines Grabes materiell symbolisiert wird (Fartacek 2003: 160–168).<sup>354</sup> Wenn Baraka nicht geerbt, sondern nur erworben werden kann, so hat dies auch gesellschaftspolitische Konsequenzen. Die Art wie das „Mittel gegen Ğinn“ in Syrien gedacht wird, unterstreicht Egalität und Eigenverantwortlichkeit. Es orientiert sich – im Sinn der Muʿtazila<sup>355</sup> – am Prinzip der Vernunft.

#### 4.2 Zonen der Ungewissheit

In der vorliegenden Untersuchung wurde u.a. den folgenden beiden Fragestellungen nachgegangen: *In welchen räumlichen und zeitlichen Zonen treten Dämonen in Erscheinung?* Und: *Welche menschlichen Verhaltensweisen sind es, die das Erscheinen gefährlicher Dämonen wahrscheinlich machen?*

Zum einen konnte nachgewiesen werden, dass die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn in hohem Ausmaß mit emischen Raum- und Zeitmodellen korrelieren. Räumliche und zeitliche Kategorien werden mit Hilfe der Ğinn begrenzt und somit unterscheidbar gemacht. Schon dieses Untersuchungsergebnis belegt, dass der sogenannte Dämonenglaube nicht „isoliert“, für sich alleine genommen, untersucht werden kann, sondern als fixer Bestandteil eines in sich weitgehend kohärenten Weltbildes analysiert werden muss.

Begegnungen mit Ğinn, wie sie in der heutigen Arabischen Republik Syrien stattfinden und diskutiert werden, sind auf substantielle Weise mit den aktuellen Problemen und Bedürfnissen der Menschen verbunden. Sie können als Ergebnis von Ungewissheiten interpretiert werden, welche mit ethisch-moralischen Entscheidungen sowie mit der Konstruktion von Gender und Identität einhergehen.

Begegnungen mit Ğinn werden stets dort vermutet, wo etwas aus der bestehenden (traditionellen) Ordnung fällt. Die personalisierten Dämonen werden in den lokal-

<sup>354</sup> Im Zusammenhang mit meinen Untersuchungen „zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz“ konnte ich von Pilgern immer wieder hören, dass ein (heiliger) Platz nur so lange „heilig“ sei, als er gesellschaftlich als solcher akzeptiert ist und auch tatsächlich Leute dorthin pilgern. Diese Ansicht meiner Interviewpartner ist insofern bemerkenswert, als mit ihr einer objektivistischen Interpretation einer *Heiligkeit an sich* in emischer Sichtweise eindeutig eine Absage erteilt wird (Fartacek 2003: 175). Ein ähnliches Verständnis der situativen Bedeutung konnten auch Gisella Procházka-Eisl und Stephan Procházka bei ihren Forschungen unter Alawiten in Kilikien feststellen (Vortrag im Rahmen des Workshops „Anthropologie des Pilgerns“, Tage der Kultur- und Sozialanthropologie, 10. April 2008). Zur kontextuellen Gebundenheit von volksreligiösen Pilgerstätten in Ostsyrien siehe Nippa (2000: 109–120).

<sup>355</sup> Die Muʿtazila ist eine rationalistische Strömung innerhalb des Islams, die im achten und neunten Jahrhundert n. Chr. sehr einflussreich war. Demnach sollte das Hauptargument für Entscheidungsfindungen und für die Interpretation islamischer Prinzipien die menschliche Vernunft sein. Zur geschichtlichen Einbettung siehe Endreß (1997: 57–72).

kulturellen Konzeptionen als „Mahner“ konzipiert, die dann in Erscheinung treten, wenn die Menschen vom „geradlinigen Weg“ abkommen, mit den traditionellen Normen und Werten brechen und sich nicht so verhalten, wie es die Vorfahren getan hätten. Dass dabei vielen Leuten eine „verwestlichte Lebensweise“ zum Verhängnis wird, zeugt letztlich von der großen Traditionsverbundenheit dieser lokalkulturellen Konzeptionen. Zusätzlich ist diese „Eigenschaft“ der Dämonen ein Beleg dafür, dass überlokale Einflüsse in Form westlicher Globalisierung in der heutigen Zeit auch die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn tangieren und nachhaltig beeinflussen.

Ğinn-Begegnungen, wie sie im heutigen Syrien kursieren, sind keine Überbleibsel vergangener Epochen, die „dahingerafft“ werden und Gefahr laufen, früher oder später in Vergessenheit zu geraten. Die Fülle der Geschichten und die Emotionalität mit der sie von jungen Männern und Frauen in der heutigen Arabischen Republik Syrien erzählt werden, sind vielmehr ein Beleg dafür, dass ihnen ein hohes Ausmaß an Authentizität beigemessen wird. Begegnungen mit Ğinn sind zweifellos ein Themenbereich, der den Menschen in Syrien – auch zu Beginn des 3. Jahrtausends – wichtig erscheint. Ob dies zum „Heil“ oder „Unheil“ der Betroffenen beiträgt, soll nun im letzten Kapitel diskutiert werden.

#### 4.3 Unheil durch Dämonen!?

Abschließend möchte ich den Titel des Buches nochmals aufgreifen und versuchen, einige Teilantworten auf die Frage nach dem „Heil“ und „Unheil“ durch Dämonen zu geben. Ist vom sogenannten Dämonenglauben (also vom Glauben *an* Dämonen) die Rede, so schwingt oft eine ethische Bewertung mit: *Ist der Dämonenglaube etwas „Gutes“ oder etwas „Böses“?*

Ohne hier einem wie auch immer gearteten Kulturrelativismus das Wort reden zu wollen stellt sich für mich – zumindest rückblickend auf den Forschungsprozess – die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, darüber zu moralisieren. Meiner Meinung nach ist es unter sozialanthropologisch-konstruktivistischer Perspektive nicht adäquat, *Konzeptionen* unter der Kategorie gut–böse zu klassifizieren. Es „gibt“ zwar gute und böse Dämonen und solche, die als „sowohl gut als auch böse“ klassifiziert werden – das Erkenntnisinteresse liegt jedoch in der Erforschung von Wirkungszusammenhängen zwischen Konzeptionen und Handeln. Diese ethisch zu bewerten, käme einer „Themenverfehlung“ gleich.

Sinnvoller und zielführender erscheint eine andere Frage: *Sind die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn im vorliegenden Kontext viabel oder nicht via-*

*bel?* Und: *Welche (sozialen, gesellschaftspolitischen und erkenntnistheoretischen) Potentiale haben diese Konzeptionen?*

Die Untersuchungsergebnisse belegen, dass die oral tradierten Begegnungen mit Ğinn die Sensibilisierung für die Lebensbeziehungen anderer Menschen fördern. In den Diskursen werden keine ahistorischen Gesetzmäßigkeiten von Gut und Böse gesucht, und es erschallt kein Ruf nach stabiler (unveränderlicher) Struktur von „wir und die anderen“. Auch auf die Angabe „letzter Gründe“ wird verzichtet. Vielmehr handelt es sich hier um Erzählungen und daran anschließende Diskurse, „*die die Realität der Bezogenheit (relatedness) zu erzeugen im Stande*“<sup>356</sup> sind. Im Zentrum stehen die Lebensbezüge anderer und eine darauf aufbauende gemeinschaftliche Koordination von Beziehungen.

Für viele Menschen im Nahen Osten, die von Selbstzweifel und Orientierungslosigkeit betroffen sind, bieten die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn eine Möglichkeit, ihre tief innen sitzenden Probleme insofern zu externalisieren, indem diese zu „gemeinschaftlichen“ erhoben werden. Wenn ein Ğinn als Ursache dafür ausfindig gemacht wird, dass es einer Person schlecht geht oder sie „verrückt spielt“, so handelt es sich in emischer Sichtweise nicht um ein individuelles Versagen des betreffenden Menschen. Es ist vielmehr ein Schicksal, das jeden treffen kann. Es handelt sich um eine Gefahr, die alle angeht, denn in einer solchen Situation ist die gesamte Gruppe durch die Ğinn „von außen“ bedroht. Damit fällt die Klärung der Verschuldensfrage weg oder zumindest tritt sie in den Hintergrund. Für eine nachhaltige Problem- und Konfliktbewältigung kann dies als Vorteil (weil nicht „schuldzentriert“, sondern „lösungsorientiert“) gesehen werden. Zugleich werden damit Gruppensolidarität und kollektive Identität gestärkt.

Ğinn-Begegnungen und Besessenheit können also für die Betroffenen im Endeffekt durchaus „befreiend“ wirken. Inwieweit diese „positiven Potentiale“ jedoch tatsächlich wirksam werden, ist primär abhängig von der Form der Diskurse. Aufgrund meiner bisherigen Forschungsergebnisse ist es noch eine offene Frage, in welchen Fällen bzw. unter welchen Bedingungen diese Diskurse eher empathisch und *nicht* stigmatisierend geführt werden.

→ Der Fall des 14-jährigen Schülers aus al-Mayādīn, der am Friedhof einschliefl und dabei in die Gewalt einer Sa‘lawīya-Frau geriet (Fallbeispiel 6) ist zweifellos ein Beispiel dafür, dass Ğinn-Begegnungen für die Betroffenen mitunter das Potential beinhalten, „ihre“ Krisen zu externalisieren und benennbar zu machen.

Doch es gibt auch andere Fälle: → Der Mann im Ğebel az-Zāwiya, der an einer Gesichtslähmung leidet und zu dieser körperlichen Behinderung noch zusätzlich

356 Hungerige / Sabbouh (1995: 159); vgl. dazu auch Straub (1998).

stigmatisiert wird durch die Geschichte, dass er als Lausbus auf den Küchenherd uriniert hätte (Fallbeispiel 17). Oder, → die junge Frau aus Dayr az-Zōr, der plötzlich die Haare ausgefallen sind. Sie wird es wohl kaum als „befreiend“ empfinden, dass über sie erzählt wird, sie hätte ein Ğinn-Kind mit heißem Wasser verbrüht, es verabsäumt bestimmte ritualisierte Redewendungen zu sprechen und im übrigen sei sie selbst daran schuld, da sie in ihrer Schönheit hochnäsiger und überheblich gewesen sei (Fallbeispiel 20). → Ganz zu schweigen vom Bauern, dessen Kühe keine Milch mehr gaben. Sie wurden von den Ğinn regelmäßig sexuell missbraucht, weil er sich selbst an seiner leiblichen Tochter vergangen hätte (Fallbeispiel 18).

Die drei zuletzt genannten Fallbeispiele belegen, dass die lokalen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn nicht immer für die Betroffenen „befreiend“ wirken müssen und nicht immer kooperative Konfliktlösungen begünstigen.<sup>357</sup>

In welchen Fällen die Ğinn-Diskurse Empathie fördern und wann sie für die Betroffenen eher das Gegenteil bedeuten, muss in künftigen Forschungen empirisch überprüft werden. Vermutlich sind dafür andere Faktoren wie „Ehre der Familie“ oder „symbolisches Kapital der Betroffenen“ (mit-)ausschlaggebend. In diesem Kontext sind für mich die Ausführungen von Bourdieu von zentraler Bedeutung, wonach die (soziale) Anerkennung „*vom Gefühl der Bedeutungslosigkeit und Kontingenz einer grundlosen Existenz zu erlösen vermag*.“<sup>358</sup> Nur wenig sei, so Bourdieu, so ungleich und grausam verteilt, als das symbolische Kapital und somit die soziale Bedeutung und Lebensberechtigung des einzelnen. Und Bourdieu weiter: „*Bekannt und anerkannt sein heißt auch die Macht innehaben, anzuerkennen, zu würdigen, zu dekretieren, was gekannt und anerkannt zu werden verdient, und allgemeiner: zu sagen, was ist, oder besser, was es mit dem, was ist, auf sich hat, was man davon zu halten hat, und dies durch performative Aussagen (oder Voraussagen), die bewirken, daß das Gesagte ist wie besagt (eine Macht, deren bürokratische Spielart die Rechtssprechung und deren charismatische Variante die Prophezeiung ist)*.“<sup>359</sup> Bei der Bewertung von Begegnungen mit Ğinn geht es also nicht nur um das symbolische Kapital der unmittelbar Betroffenen, sondern

357 Darüber hinaus lassen mich diese drei Fälle (und noch viele weitere) davor zurückschrecken, die positiv-befreienden Effekte bei Ğinn-Begegnungen und Besessenheit all zu sehr in den Mittelpunkt zu rücken, wie dies in vergleichbaren Studien – oft unter dem Paradigma der Genderforschung – geschieht. Siehe dazu beispielsweise Rausch (2000: 186f.), die ihre Erhebungen zu Besessenheit in Marokko durchführte: „*Spirit possession, or 'illness' caused by jnün, provides the victim or afflicted with the legitimation to focus on herself and her position in her social world and to re-examine her daily life, personal and familial problems and social relationships and her role in them which were taken for granted up to this point.*“ Ähnliche Argumentationen finden sich auch bei Nabhan (1994), Strasser (1995) und Rothenberg (2004).

358 Bourdieu (1997: 309). Vgl. dazu auch Bourdieu (1982).

359 Bourdieu (1997: 311f.) in seinem Resümee zur Kritik der scholastischen Vernunft.



vor allem um das Kapital jener Menschen, die darüber befinden, was es mit bestimmten Vorfällen auf sich hat und was man davon zu halten hat.

Wie eine systematische Durchsicht der von mir erhobenen Fallbeispiele sowie die in Kapitel 3 vorgenommene sozialanthropologische Analyse belegen, evozieren die oral tradierten Begegnungen mit Ğinn nachdenkliche Gespräche, in denen vor allem Wertklärungsprozesse im Vordergrund stehen. Dabei geht es nicht (nur) um das Schicksal einzelner Menschen, um deren Verurteilung oder Rehabilitation, sondern vor allem auch um existentielle Grundsatzfragen. Früher oder später münden diese Vorfälle in Ereignisse mit identitätsstiftender Relevanz. Sie münden in Diskurse über Fragen, die den Menschen unter den Nägeln brennen. Theoretisch sind sie mit den konflikträchtigen Themen über Ethik und Moral, Sexualität, sozialer Wandel und Identität zu umschreiben.<sup>360</sup> Themen dieser Diskurse sind jedoch nicht abstrakte Theorien mit universellem Anspruch. Ganz im Gegenteil: Anhand konkreter Begebenheiten in konkreten Kontexten werden konkrete Möglichkeiten des richtigen und guten Lebens erörtert. Diese Konkretisierungen – sowohl in den Geschichten als auch in den Diskursen – bilden eine wirksame Strategie, Gewissheit in einer Welt voller Ungewissheit zu erzeugen. Die volksreligiösen Konzeptionen über das Wirken der Dämonen sind damit eine Möglichkeit, negativ erlebte Kontingenz zu bewältigen.

Auf Grund der negativen Gefühle, die explizite Ungewissheiten begleiten, entsteht sehr leicht ein großes Verlangen nach Gewissheit(en) und Sicherheit, getragen von dem Wunsch, nicht von derlei Gedanken und Gefühlen beunruhigt zu werden. Dies führt nicht selten zu Dogmatismus, Fanatismus, Intoleranz und Autoritätsgläubigkeit und damit auch zu Abhängigkeit. Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn (als Teil der kosmologischen Ordnung) immunisieren die Menschen hinsichtlich solcher Folgen, da sie sehr wohl Sicherheiten bieten und zugleich aber auch sehr effektiv die Probleme von Ungewissheit verdecken.

Ein zusätzliches Argument für diese Hypothese bildet die Kontextgebundenheit der über diese lokalkulturelle Konzeptionen „übermittelten“ Normen und Werte, insbesondere der Moral; das heißt, die (relative) Sicherheit ist nur für genau umgrenzte Problemsituationen gegeben. So gesehen sind Dogmatismus, Fanatismus und Intoleranz – Etikettierungen, wie sie gerne gegenüber islamischen Gesellschaf-

<sup>360</sup> Wie die in der vorliegenden Untersuchung zitierten Fallbeispiele belegen, werden personalisierte Dämonen nahezu ausschließlich im Zusammenhang mit strittigen Werten relevant und nicht bei unterschiedlichen Interessenslagen. Ethnographisch betrachtet verläuft hier eine scharfe Trennlinie zum Schadenszauber, dessen Anlass primär Interessenskonflikte (z.B. Konflikte um Erbschaft oder Heiratspartner) sind. Zur Differenzierung von Wert- und Interessenskonflikten siehe Elwert (2004: 26–38) sowie Meyer (2007: 43ff.). Zu modernen Wertkonflikten vgl. Opielka (2007).

ten geäußert werden – in modernen westlichen Gesellschaften (leidend an einem „Zuviel an zugemuteter Ungewissheit“<sup>361</sup>) eher wahrscheinlich als in der syrischen Peripherie.

Überlokale Einflüsse und die damit verbundene Konfrontation unterschiedlicher Wirklichkeitsmodelle (westlich-säkularisiertes versus lokalkulturelles Weltbild) könnten die Bedeutung der Begegnungen mit Ğinn in den peripheren Gebieten Syriens weiter steigern. Gemäß der vorliegenden Untersuchungsergebnisse liegt diese zunehmende Relevanz nicht so sehr in einer rückwärtsgewandten lokalen Abgrenzungsstrategie begründet, frei nach dem Motto: *„Wir sind wir, und mit den Ğinn-Geschichten bleiben wir, wer wir sind.“* Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn sind vielmehr ein dynamisches und zukunftsorientiertes Instrument der Wertklärung, welches vor allem bei so heiklen und wichtigen Themenbereichen wie Sexualität, Identität und Kulturwandel zum Einsatz kommt. Indem dieses Instrument unter dem Paradigma des Sowohl-Als-Auch letztlich Konsens und Ausgleich sucht, sind die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn für die Menschen in der syrischen Peripherie zumindest heute – und vielleicht auch morgen – notwendig, brauchbar und lebensdienlich.

---

<sup>361</sup> Helsper/Hörster/Kade (2003: 12). Zum Entstehen von Dogmatismus, Fanatismus, Intoleranz und Autoritätsgläubigkeit siehe auch Dewey (2001 [1929]: 227f.).

## 5. Literaturverzeichnis und Appendix

### 5.1 Verzeichnis der zitierten Literatur

- Abela, E. 1884: Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien. In: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 7, 79–118.
- Abi Rāšid, H. 1925: Ġabal ad-Durūz. al-Qāhira [reprint: Bayrūt 1961].
- Abu-Lughod, L. 1986: Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin society. Berkeley.
- Abu-Lughod, L. 1993: Writing Women's World. Bedouin Stories. Berkeley.
- Arnold, W. / Bobzin, H. (Hg.) 2002: Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es! 60 Beiträge zur Semitistik, Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag. Wiesbaden.
- al-Asmar, Rāġī o. J.: al-Muʿtaqadāt wa-l-ḥurāfāt aš-šaʿbiya al-lubnāniya; Silsilat at-turāt aš-šaʿbi al-lubnāni 8. Ṭarābulus.
- Assmann, A. / Friese, H. (Hg.) 1998: Identitäten, Erinnerung, Geschichte. Identität 3. Frankfurt.
- el-Aswad, el-Sayed 1994: The Cosmological Belief System of Egyptian Peasants. In: Anthropos 89: 359–377.
- el-Aswad, el-Sayed 1999: Hierarchy and Symbolic Construction of the Person among Rural Egyptians. In: Anthropos 94: 431–445.
- Baaren, van, T. P. 1984: The Flexibility of Myth. In: A. Dundes (ed.): Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth. Berkeley. S. 117–224.
- Badeen, E. / Krawietz, B. 2002: Eheschließungen mit Dschinnen nach Badr al-Dīn al-Šiblī. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 92, S. 33–51.
- Baecker, Dirk 2002: Wozu Systeme? Berlin.
- Baecker, J. / Borg-Laufs, M. / Duda, L. / Matthies, E. 1992: Sozialer Konstruktivismus – eine neue Perspektive in der Psychologie. In: J. Siegfried Schmidt (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. Frankfurt.
- Bālī, Waḥīd ʿAbd as-Salām 1996: Wiqāyat al-insān min al-ġinn wa-š-šayṭān. al-Qāhira (ad-Dār al-bayḍāʾ).
- Barkhaus, A. / Mayer, M. / Roughley, N. / Thürnau, D. (Hg.) 1996: Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt.
- Barsch, A. / Hejl, P. M. (Hg.) 2000: Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914). Frankfurt.
- Barsch, A. / Hejl, P. M. 2000: Zur Verweltlichung und Pluralisierung des Menschenbildes im 19. Jht: Einleitung. In: Barsch, A. / Hejl, P. M. (Hg.): Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914), Frankfurt. S. 7–90.

- Barth, H. M. / Elsas, C. (Hg.) 2007: *Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand*. Hamburg.
- Baumann, G. / Gingrich, A. (eds.): *Grammars of Identity. A structural Approach*. London.
- Baumann, Z. 1992: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg.
- Beck, U. / Lau, Ch. (Hg.) 2004: *Entgrenzung und Entscheidung*. Frankfurt.
- Beck, U. / Bonß, W. / Lau, C. 2004: *Entgrenzung erzwingt Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung*. In: Beck, U. / Lau, C. (Hg.): *Entgrenzung und Entscheidung*. Frankfurt. S. 13–62.
- Behnstedt, P. 1994: *Der arabische Dialekt von Soukhne (Syrien). Teil 1: Volkskundliche Texte*. Wiesbaden.
- Benkeira, M. H. 2000: *Islâm et interdits alimentaires: Juguler l'animalité*. Paris.
- Berg, E. / Fuchs, M. (Hg.) 1993: *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt.
- Berg, E. / Fuchs, M. 1993: *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In: Berg, E. / Fuchs, M. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt. S. 11–108.
- Berger, P. / Luckmann, T. 1969: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt.
- Berghold, J. / Menasse, E. / Ottomeyer, K. (Hg.) 2000: *Trennlinien. Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen*. Wien.
- Binder, S. / Fartacek, G. (Hg.): *Der Musikantenstadl: Alpine Populärkultur im fremden Blick*. Wien – Münster.
- Blackman, W. S. 1926: *The Karin and Karineh*. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 56, pp. 163–169.
- Blackman, W. S. 2000 [1927]: *The Fellahin of Upper Egypt*. With a new introduction by Salima Ikram. Cairo.
- Bliss, F. 1986: *Islamischer Volksglaube der Gegenwart*. Bonn.
- Bloch, M. 1974: *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?* *Archives Européennes de Sociologie* 15: 55–81.
- Bloch, M. 1984: *Religion and the Development of Classes. The recovery of ideology*. In: Walter Dostal (ed.): *On Social Evolution. Contributions to anthropological concepts*. Vienna Contributions to Ethnology and Anthropology 1: 79–91.
- Bloch, M. 1997: *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology. Monographs on Social Anthropology*, No 58. London.
- Böhm, A. 2003: *Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory*. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung*. Reinbeck. S. 475–485.
- Bohnsack, R. 1999: *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. Opladen.

- Boltanski, L. / Thévenot, L. 2007: Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft. Hamburg.
- Bonß, W. 1995: Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne. Hamburg.
- Bonß, W./ Esser, F./ Hohl, J. 2004: Biographische Sicherheit. In: Beck, U./ Lau, Ch. (Hg.): Entgrenzung und Entscheidung. Frankfurt. S. 211–233.
- Bourdieu, P. 1976: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyli-schen Gesellschaft. Erster Teil: Drei Studien kabyli-scher Ethnologie. Frankfurt.
- Bourdieu, P. 1982: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt.
- Bourdieu, P. 1997: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt.
- Bourdieu, P. 2005: Was heisst Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Mit einer Ein-führung von John B. Tompson. Wien.
- Brown, P. 1982: Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley – Los Angeles – London.
- Bruner J. S. 1998: Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktionen. In: Straub, J. (Hg.): Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Frankfurt. S. 46–80.
- Brunner, R. / Gronke, M. / Laut, J. P. / Rebstock, U. (Hg.) 2002: Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band LIV, 1. Würzburg.
- Brumlik, M. 1998: Zeitbegriffe und Urteilsvermögen in der Ontogenese des Geschichtsbewusstseins. In: Straub, J. (Hg.): Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psycho-logische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Frankfurt. S. 226–234.
- al-Būnī, Aḥmad b. ‘Alī, o.J.: Kitāb šams al-ma‘ārif wa-laṭā’if al-‘awārif. O.O.
- Burnes, R. 1999: Monuments of Syria. Damascus.
- Camelin, S. 1995: Croyance aux djinns et possession dans le Hadramaout. *Quaderni Studi Arabi* 13: 159–180.
- Canaan, T. 1914: Aberglaube und Volksmedizin im Land der Bibel. In: Abhandlungen des Ham-burger Kolonialinstituts, Bd. 20; Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 12. Hamburg.
- Canaan, T. 1929: Dämonenglaube im Lande der Bibel. In: *Morgenland*, Heft 21, Leipzig.
- Cancik, H./ Gladigow, B./ Laubscher, M. (Hg.) 1988–2001: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 5 Bände. Stuttgart.
- Caspar, Hartmut 2006: Seelenwanderung im Islam und im Buddhismus. Prüfungsarbeit im Rah-men der Vorlesung „Tabu – Ritual – Identität: Zur religiösen Praxis im Nahen Osten“, WS 2005/06, Universität Wien (unter der Leitung von Gebhard Fartacek), unveröffentlicht.
- Çinar, D. et al. 2000: Die notwendige Unmöglichkeit. Identitätsprozesse von Jugendlichen unter-schiedlicher Herkunft in Wien. In: Berghold, J. / Menasse, E. / Ottomeyer, K. (Hg.): Trenn-linien. Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen. Wien. S. 149–178.
- Crapanzano, V. 1973: Die Ḥamadsha. A Study of Moroccan Ethnopsychiatry. Ewing, California.

- Dalman, G. (1928–1943): *Arbeit und Sitte in Palästina*. 8 Bde. Gütersloh.
- Dam, van, N. 1996: *The struggle for power in Syria: sectarianism, regionalism and tribalism in politics*. London.
- Danczul, B. 2005: *Letzter Ausweg – Schiedsgericht? Rechtsnormen und außergerichtliche Streitbeilegung in Ägypten*. In: Heiss, J. (Hg.): *Veränderung und Stabilität. Normen und Werte in islamischen Gesellschaften*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Band 7, Reihe Forschungsschwerpunkt Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wien.
- Delaney, C. 1991: *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley.
- Descola, P. 1992: *Societies of Nature and the Nature of Society*. In: Kuper, A. (ed.): *Conceptualizing Society*. London, New York. S. 107–126.
- Dewey, J. 2001 [1929]: *Die Suche nach Gewissheit*. Frankfurt.
- Döbert, R. 1999: *Identitätsformationen und Gesellschaftsstruktur im Schatten von Globalisierungsprozessen*. In: Grundmann, M. (Hg.) *Konstruktivistische Sozialisationsforschung*. Frankfurt.
- Dostal, W. (ed.) 1984: *On Social Evolution. Contributions to anthropological concepts*. Vienna Contributions to Ethnology and Anthropology 1.
- Dostal, W. 1985: *Egalität und Klassengesellschaft in Südarabien*. *Anthropologische Untersuchungen zur sozialen Evolution*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik Bd. 20. Wien.
- Dostal, W. 1993: *Ethnographica Jemenica – Auszüge aus den Tagebüchern mit einem Kommentar versehen*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 593. Band. Wien.
- Dostal, W. (Hg.) 2006: *Tribale Gesellschaften der südwestlichen Regionen des Königreichs Saudi Arabien*. *Sozialanthropologische Untersuchungen*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse 732. Band, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Band 8. Wien.
- Dostal, W. 2008: *Von Mohammed bis al-Qaida. Einblicke in die Welt des Islam*. Wien.
- Douglas, M. 1973: *Die Bedeutung des Mythos, mit besonderer Berücksichtigung von „La Geste d’Asdiwal“*. In: Leach, E. (Hg.): *Mythos und Totemismus*. Beiträge zur Kritik der strukturellen Analyse. Frankfurt. S. 82–108.
- Douglas, M. 1974: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. *Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt.
- Douglas, M. 1988: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Frankfurt.
- Douglas, M. 2003a [1985]: *Risk Acceptability according to the Social Sciences*. London and New York: Routledge.

- Douglas, M. 2003b [1992]: *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. London and New York: Routledge.
- Drehse, V. et al. 1995: *Wörterbuch des Christentums*. München.
- Drieskens, B. 2004: *The Misbehaviour of the Possessed: On Spirits, Morality and the Person*. In: Dupret, B. (ed.): *Standing Trial. Law and the Person in the Modern Middle East*. S. 140–169.
- Drieskens, B. 2008: *Living with Djinn: Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*. London – San Francisco – Beirut.
- Dubret, B. et al. (ed.) 1999: *Legal Pluralism in the Arab World*. The Hague, London, Boston.
- Dupret, B. (ed.) 2004: *Standing Trial. Law and the Person in the Modern Middle East*. London.
- Dupret, B. / Ghazzal, Z. / Courbage, Y. / al-Dbiyat, M. (eds.) 2007: *La Syrie au présent. Reflets d'une société*. La bibliothèque Arabe, série: Hommes et Sociétés. Actes Sud: Sindbad.
- Dundes, A. (ed.) 1984: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley.
- Dumont, L. 1976: *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*. Wien.
- Dumont, L. 1980: *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chicago [Revised English Edition].
- Dumont, L. 1991: *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt.
- Durkheim, E. 1981: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Reprint Edition. Frankfurt.
- Eckert, J. M. 2004: *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld.
- Edelstein, W. et al. (Hg.) 1993: *Moral und Person*. Frankfurt.
- Eder, K. 1988: *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt.
- Eder, K. 2002: *Die Natur: Ein neues Identitätssymbol der Moderne? Zur Bedeutung kultureller Traditionen für den gesellschaftlichen Umgang mit der Natur*. In: Gingrich, A. / Mader, E. (Hg.): *Die Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Wien.
- Eichler, P. A. 1928: *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*. Leipzig.
- Einszler, L. 1887: *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's*. In: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 10: 160–181.
- Einszler, L. 1889: *Das böse Auge*. In: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 12: 200–222.
- Eisenstein, H. 1991: *Einführung in die arabische Zoographie. Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur*. Berlin.
- Elger, R. (Hg.) 2001: *Kleines Islam-Lexikon*. Herausgegeben von Ralf Elger unter Mitarbeit von Friedarika Stolleis. München, Nördlingen.
- Elwert, G. 2004: *Anthropologische Perspektiven auf Konflikt*. In: Eckert, J. M.: *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld.
- Endreß, G. 1997: *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*. München.



- Enzyklopaedie des Islām: Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker. 5 Bde. Leiden 1913–1938.
- Encyclopaedia of Islam: New Edition. 11 Bde. Leiden 1960–2002.
- Escher, A. 1991: Sozialgeographische Aspekte raumprägender Entwicklungsprozesse in Berggebieten der Arabischen Republik Syrien. In: Erlanger Geographische Arbeiten, Sonderband 20. Erlangen.
- Evens, T. M. S. 1993: Rationality hierarchy and practice: contradiction as choice. In: *Social Anthropology*, 1, 1B, p. 101–118.
- Fahd, T. 1997: Shaytān. Artikel in der *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 9. Leiden. p. 406–408.
- Fartacek, G. 2002: Begegnungen mit Ğinn: Lokale Konzeptionen über Geister und Dämonen in der syrischen Peripherie. In: *Anthropos* Bd. 97, 2002, S. 469–486.
- Fartacek, G. 2003: Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz. *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse* 700. Band, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Nr. 5. Wien.
- Fartacek, G. 2004: Zonen der Ungewissheit. Lokalkulturelle Konzeptionen über Dämonen und deren Relevanz für das Leben in der syrischen Peripherie. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien.
- Fartacek, G. 2005: Feinde des Fortschritts und Hüter der Moral? Lokalkulturelle Konzeptionen über das Wirken der Ğinn in Zeiten der Globalisierung. In: Heiss, J. (Hg.): *Veränderung und Stabilität. Normen und Werte in islamischen Gesellschaften*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Band 7, Reihe Forschungsschwerpunkt Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wien.
- Fartacek, G. 2006a: Review of: Karl-Heinz Kohl 2003: *Die Macht der Dinge: Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Verlag C.H. Beck. 304 pp. Hb.: € 29.90. ISBN: 3 406 50967 3. In: *Social Anthropology*, Volume 14, Issue 02, June 2006, p. 283–284.
- Fartacek, G. 2006b: Der „fremde Blick“ im Rückblick: Methodologische Betrachtung und Kommentar zu den Untersuchungsergebnissen. In: Binder, S. / *Fartacek, G.* (Hg.): *Der Musikantenstadl: Alpine Populärkultur im fremden Blick*. Wien – Münster. S. 249–263.
- Fartacek, G. 2007a: The Outsider's Gaze as part of the Methodological Toolkit? Reflections on the Research Project the „Musikantenstadl“. In: *Ethnologia Europaea [Journal of European Ethnology]*, Volume 36:2, p. 54–68.
- Fartacek, G. 2007b: À quoi servent les lieux sacrés? In: Dupret, B. / Ghazzal, Z. / Courbage, Y. / al-Dbiyat, M. (eds.): *La Syrie au présent. Reflets d'une société*. La bibliothèque Arabe, série: Hommes et Sociétés. Actes Sud: Sindbad. S. 405–412.

- Fartacek G. 2007c: Rezension zu: Katja Sündermann 2006: Spirituelle Heiler im modernen Syrien. Berufsbild und Selbstverständnis – Wissen und Praxis. Berlin: Verlag Hans Schiler, 517 pp. Hb.: € 32.00. ISBN 3-89930-122-6. In: *Anthropos* 102.2007/1, S. 297–298.
- Fartacek, G. 2010 (in Druck): Volksreligion / Little Tradition. In: Kreff, F. / Knoll, E.-M. / Gingrich, A. (Hg.): *Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse für die Praxis*. Frankfurt.
- Fartacek, G. / Lang, M. K. 2008a: Fremde Länder, fremde Sitten? Betrachtungen zur Struktur von Ritualen anhand ethnographischer Beispiele aus dem Nahen Osten und der Mongolei. In: *Die Maske*, Nummer 2: 2008: 41–43.
- Fartacek, G. / Lang, M. K. 2008b: Ritualisierte Zeit-Räume und konstruierte Identitäten. Ethnographische Beispiele aus Westasien und der Mongolei. In: *Kuckuck, Notizen zur Alltagskultur* 1/08, S. 21–24.
- Fellerer, Jan / Metzeltin, Michael 2006: Diskursanalyse. in: Metzeltin, Michael (Hg.): *Diskurs. Text. Sprache. Eine methodenorientierte Einführung in die Sprachwissenschaft für Romanistinnen und Romanisten*.
- Flick, U. (Hg.) 1995: *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendungen in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Hamburg.
- Flick, U. 2000: Konstruktion und Rekonstruktion. Methodologische Überlegungen zur Fallrekonstruktion. In: K. Kaimer (Hg.): *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der Sozialwissenschaftlichen Forschung*. Frankfurt. S. 179–200.
- Flick, U. 2003a: Konstruktivismus. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbeck. S. 150–164.
- Flick, U. 2003b: Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbeck. S. 309–318.
- Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. 2003: Was ist qualitative Forschung: Einleitung und Überblick. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbeck. S. 13–29.
- Foerster, H. 1985: *Sicht und Einsicht. Versuche einer operativen Erkenntnistheorie*. Wiesbaden.
- Freitag, R. 1985: *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin.
- Frembgen, J. W. 1995: Ḥarmal-wala und Isfandi. Das ambulante Gewerbe des Räucherns in Pakistan und Afghanistan. *Anthropos* 90: 181–185.
- Friese, H. 1998: Identität: Begehren, Name, Differenz. In: Assmann, A. / Friese, H. (Hg.): *Identitäten, Erinnerung, Geschichte. Identität 3*. Frankfurt. S. 24–43.
- al-Ġāhiz, ‘Amr b. Bahr, o.J.: *Kitāb al-ḥayawān*. 7 Bände. O.O.
- Geertz, C. 1987: Common sense als kulturelles System. In: Geertz, C: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt. S. 261–288.
- Gellner, E. 1969: *Saints of the Atlas*. London.
- Gellner, E. 1981: *Leben im Islam* [Originaltitel: *Muslim Society*]. Cambridge.

- Gellner, E. 1992: *Politics and Religion*. Cambridge.
- Gergen, K. J. 1994: Sinn ist nur als Ergebnis von Beziehungen denkbar. Ein Gespräch mit Kenneth Gergen. In: *Psychologie heute* 21 [10], S. 34–38.
- Gergen, K. J. 1998: Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozial-konstruktivistische Darstellung. In: Straub, J. (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt. S. 170–202.
- Gergen, K. J. 1996: *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*. Heidelberg.
- Gergen, K. J. 2002: *Konstruierte Wirklichkeiten: eine Hinführung zum sozialen Konstruktivismus*. Stuttgart.
- Giddens, A. 1995: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt.
- Giesen, B. 1991: *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*. Frankfurt.
- Giesen, B. 1999: *Kollektive Identität*. Frankfurt.
- Gingrich, A. 1989: *Der Agrarkalender der Munebbih. Eine ethnologische Studie zu sozialem Kontext und regionalem Vergleich eines tribalen Sternkalenders in Südwestarabien*. Habilitationsschrift. Universität Wien.
- Gingrich, A. 1995: *Spirits of the border: Some Remarks on the Connotation of Jinn in North-Western Yemen*. In: *Quaderni Studi Arabi* 13, S. 199–212.
- Gingrich, A. 1997: *Inside an „exhausted community“*. An essay on case-reconstructive research about peripheral and other moralities. In: Howell, S. (ed.): *The ethnography of moralities*. London. S. 152–177.
- Gingrich, A. 1999: *Erkundungen. Themen der ethnologischen Forschung*. Wien.
- Gingrich, A. 2000: *Überlokale Liminalitäten. Notizen zu Übergängen in der Welt und zu solchen in der Wissenschaft*. In: *Kuckuck* 1, S. 24–28.
- Gingrich, A. 2002: *Regen Gottes, Land der Ehre: Konzeptualisierungen von „Natur“ bei den Munebbih des Nordwestjemen*. In: Gingrich, A. / Mader, E. (Hg.): *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Wien. S. 143–159.
- Gingrich, A. 2003: *Kulturen, Identitäten, Globalisierung: Eine vorläufige Zusammenfassung von theoretisch-methodischen Diskussionsprozessen*. Working Papers der Kommission für Sozialanthropologie, Reihe A: Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse, Band 1. <http://www.oeaw.ac.at/sozant/>
- Gingrich, A. 2004: *Conceptualising Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering*. In: Baumann, G. / Gingrich, A. (eds.): *Grammars of Identity. A structural Approach*. London. p. 3–17.

- Gingrich, A. 2005: Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmung und ihre Implikationen für Europa. In: Riegler, J. (Hg.): Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Band 6, Reihe Forschungsschwerpunkt Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wien.
- Gingrich, A. 2006: Ländliche Sternkalender aus dem südlichen Ḥijāz. In: Dostal, W. (Hg.): Tribale Gesellschaften der südwestlichen Regionen des Königreichs Saudi Arabien. Sozialanthropologische Untersuchungen. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse 732. Band, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Band 8. Wien. S. 407–467.
- Gingrich, A. / Mader, E. (Hg.) 2002: Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt. Wien.
- Gingrich, A. / Mader, E. 2002: Der Elefant im Garten. Einleitende Bemerkungen. In: Gingrich, A. / Mader, E. (Hg.): Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt. Wien. S. 7–30.
- Glasersfeld, E. 1997a: Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme. Frankfurt.
- Glasersfeld, E. 1997b: Wege des Wissens. Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken. Heidelberg.
- Goody, J. 1990: Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft. Frankfurt.
- Graevenitz, G. / Marquard, O. (Hg.) 1998: Kontingenz. München.
- Grundmann, M. (Hg.) 1999: Konstruktivistische Sozialisationsforschung. Frankfurt.
- Hackstein, K. 1989: Ethnizität und Situation. Ğaraš – eine vorderorientalische Kleinstadt. In: Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 94. Wiesbaden.
- al-Ḥalabī ‘Alī b. Ibrāhīm, o.J.: ‘Iqd al-marġān fimā yata‘allaq bi-l-ġānn. O. O.
- Halm, H. 1988: Die Schia. Darmstadt.
- Halm, H. 1982: Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die ‘Alawiten. Zürich und München.
- Hammer-Purgstall, J. 1852: Über die Geisterlehre der Moslimen. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe 8, Heft 1–2. Wien.
- Hauschild, T. 1979: Der Böse Blick. Ideengeschichtliche und Sozialpsychologische Untersuchungen. In: Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie, Bd. 7. Hamburg.
- Hauschild, T. 2003: Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik. Gifkendorf.
- Heiss, J. (Hg.) 2005: Veränderung und Stabilität. Normen und Werte in islamischen Gesellschaften. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-

- hist. Klasse, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Band 7, Reihe Forschungsschwerpunkt Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wien.
- Heidbrink, L. 2007: Handeln in Ungewissheit. Paradoxien der Verantwortung. Berlin.
- Helsper, W./ Hörster, R./ Kade, J. (Hg.) 2003: Ungewissheit. Pädagogische Felder im Modernisierungsprozess. Weilerswist.
- Henninger, J. 1981: Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern. In: Henninger, J.: Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete [Reprint von 1963]. Freiburg. S. 118–169.
- Hentschel, K. 1997: Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam. München.
- Hildenbrand, B. 1995: Fallrekonstruktive Forschung. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Keupp, H. / Rosenskiel, L. / Wolff, S. (Hg.): Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Weinheim. S. 256–259.
- Hildenbrand, B. 2003: Anselm Strauss. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbeck. S. 32–42.
- Hilton-Simpson, M. W. 1922: Some Notes on the Folklore of the Algerian Hills and Desert. In: Folklore, Vol. 33, No. 2, p. 170–199.
- Holzinger, M. 2007: Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie. Bielefeld.
- Honko, L. 1984: The Problem of Defining Myth. In: Dudes, A. (ed.): Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth. Berkeley.
- Howell, S. (Hg.) 1997: The Ethnography of Moralities. New York.
- Howell, S. 1997: Introduction. In: Howell, S. (Hg.): The Ethnography of Moralities. New York. S. 1–22.
- Hügli, A. / Lübcke, P. (Hg.) 2000: Philosophie-Lexikon. Reinbeck.
- Hungerige, H. / Sabbouh, K. 1995: Lets talk about ethics. Ethik und Moral im konstruktivistischen Diskurs. In: Rusch, G. / Schmidt, S. J. (Hg.): Konstruktivismus und Ethik. Frankfurt. S. 123–173.
- Hurwitz, S. 1998: Lilit – die erste Eva: Eine historische und psychologische Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Einsiedeln.
- Ibn Šihna 1984: ad-Durr al-muntaḥab fī tāriḥ mamlakat Ḥalab. Reprint Edition. Herausgegeben von ‘Abd Allāh Muḥammad ad-Darwiš. Dimašq.
- al-Idlibi, Muḥammad Munir 1993: Abna’ Ādam min al-ġinn wa-š-šayāṭin; Silsilat al-islām alladi yaḡhalūn 2. Dimašq.
- Janich, P. 1996: Was ist Wahrheit. Eine philosophische Einführung. München.
- Janich, P. 2006: Kultur und Methode. Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt. Frankfurt.

- Joas, H. 1996: Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung. In: Barkhaus, A. / Mayer, M. / Roughley, N. / Thürnau, D. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt. S. 357–369.
- Keupp H. 1996: Bedrohte und befreite Identitäten in der Risikogesellschaft. In: Barkhaus, A. / Mayer, M. / Roughley, N. / Thürnau, D. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt. S. 380–404.
- Kippenberg, H. G. / Luchesi, B. (Hg.) 1987: Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt.
- Klocker, S. T. 1996: There should be one grave opposite the other. Blutrachepraxis bei den Beduinen in Nordarabien. Hamburg.
- Knorr-Cetina, K. 1991: Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft. Frankfurt.
- Knorr-Cetina, K. 2002: Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen. Frankfurt.
- Koselleck, R. 1985: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt.
- Kraimer, K. (Hg.) 2000: Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der Sozialwissenschaftlichen Forschung. Frankfurt.
- Kraimer, K. 2000: Die Fallrekonstruktion – Bezüge, Konzepte, Perspektiven. In: Kraimer, K. (Hg.): Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Frankfurt. S. 23–57.
- Krappmann, L. 2005: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart.
- Kraus, W. 2004: Islamische Stammesgesellschaften. Tribale Identitäten im Vorderen Orient in sozialanthropologischer Perspektive. Wien: Böhlau.
- Krawietz, B. 1991: Die Hurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Schriften zur Rechtstheorie Heft 145. Berlin.
- Krawietz, B. 2002: Dschinn und universaler Geltungsanspruch bei Ibn Taymiyya. In: Brunner, R. / Gronke, M. / Laut, J. P. / Rebstock, U. (Hg.): Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band LIV, 1. Würzburg. S. 151–159.
- Kreff, F. 2003: Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte. Berlin.
- Kriss, R. / Kriss-Heinrich, H. 1960: Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. Wiesbaden.
- Kriss, R. / Kriss-Heinrich, H. 1962: Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen. Wiesbaden.

- Kuper, A. (ed.) 1992: *Conceptualizing Society*. London – New York.
- Lamnek, S. 1988: *Qualitative Sozialforschung*, Bd. 1: *Methodologie*. München, Weinheim.
- Lamnek, S. 1993: *Qualitative Sozialforschung*, Bd. 2: *Methoden und Techniken*. München, Weinheim.
- Lane, E. W. 1984: *An Arabic-English Lexicon*. 2 Bde. Reprint Edition. Cambridge.
- Leach, E. 1971: *Claude Levi-Strauss*. München.
- Leach, E. (Hg.) 1973: *Mythos und Totemismus*. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse. Frankfurt.
- Leach, E. 1978: *Kultur und Kommunikation*. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt.
- Leach, E. 1982: *Social Anthropology*. Glasgow.
- Lévi-Strauss, C. 1973: *Die Geschichte von Asdiwal*. In: Leach, E. (Hg.): *Mythos und Totemismus*. Beiträge zur Kritik strukturaler Analyse. Frankfurt.
- Lévi-Strauss, C. 1977: *Strukturelle Anthropologie*. 2 Bde. Frankfurt.
- Liesner, A. / Wimmer, M. 2003: *Der Umgang mit Ungewissheit*. Denken und Handeln unter Kontingenzbedingungen. In: Helsper et al.: *Ungewissheit*. Pädagogische Felder im Modernisierungsprozess. Weilerswist. S. 23–49.
- Lindemann, G. 1996: *Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältniss von Körper und Leib*. In: Barkhaus, A. / Mayer, M. / Roughley, N. / Thürnau, D. (Hg.): *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt. S. 146–175.
- Loeffler, R. 1988: *Islam in Practice*. New York.
- Löw, M. 2001: *Raumsoziologie*. Frankfurt.
- Luhmann, N. 1982: *Funktion der Religion*. Frankfurt.
- Luhmann, N. 1984: *Soziale Systeme*. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt.
- Luhmann, N. 1990: *Paradigm lost*. Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegelpreises. Frankfurt.
- Luhmann, N. 1993: *Soziologische Aufklärung 5*. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen.
- Luhmann, N. 2000: *Die Religion der Gesellschaft*. Herausgegeben von André Kieserling. Frankfurt.
- Mader, E. 1999: *Einleitung*. In: Mader, E. / Dabringer, M. (Hg.): *Von der realen Magie zum Magischen Realismus*. Frankfurt.
- Mader, E. / Dabringer, M. (Hg.) 1999: *Von der realen Magie zum Magischen Realismus*. Frankfurt.
- Malinowski, B. 1975: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. Reprint Edition. Mit einer Einleitung von Paul Reiwald. Frankfurt.
- Malinowski, B. 2001: *Argonauten des westlichen Pazifik*. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea. Reprint Edition. Frankfurt.
- Macdonald, D. B. 1965: *Djinn*. Artikel in der *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 2. Leiden. p. 546–548.



- Meier, F. 1943: Vom Wesen der islamischen Mystik. Basel.
- Meier, F. 1957: Die Fawā'ih al-ġamal wa-fawātiḥ al-ġalāl des Nağm ad-Dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr. Wiesbaden.
- Meinefeld, W. 2003: Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung. In: U. Flick / E. Kardorff / I. Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung*. Ein Handbuch. Reinbeck.
- Meyer, B. 2007: Der Beitrag der Religionen zur Überwindung der Gewalt aus Sicht der Friedens- und Konfliktforschung. In: Barth, H. M. / Elsas, C. (Hg.): *Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand*. Hamburg. S. 41–47.
- Merkena, H. 2003: Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung*. Ein Handbuch. Reinbeck. S. 286–299.
- Meri, Josef W. 2002: *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford Oriental Monographs. Oxford: University Press.
- Mershen, B. 1982: Untersuchungen zum Schriftmulett und seinen Gebrauch in Jordanien. Dargestellt am Beispiel der Stadt Jarash und ihres ländlichen Umfeldes. Mainz.
- Metzeltin, Michael (Hg.) 2006: *Diskurs. Text. Sprache*. Eine methodenorientierte Einführung in die Sprachwissenschaft für Romanistinnen und Romanisten.
- Müller, A. / Müller, K. H. / Stadler, F. (Hg.) 1997: *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft*. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse. Wien.
- Musil, A. 1908: *Arabia Petraea*, Band 3: *Ethnologischer Reisebericht*. Wien.
- Musil, A. 1918: *Zur Zeitgeschichte von Arabien*. Leipzig.
- Nabhan, M. 1994: Der zār-Kult in Ägypten. Rituelle Begegnung von Geist und Mensch – ein Beispiel komplementärer Gläubigkeit. *Europäische Hochschulschriften, Reihe 19: Volkskunde/Ethnologie*, Abt. B: *Ethnologie* 32. Frankfurt.
- Nallino 1960: Abu l-Faradj al-Iṣṣāhānī (or al-Iṣṣāhānī). Artikel in der *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol 1. Leiden. p. 118.
- Natvig, R. J. 1998: *Arabic Writings on Zār*. *Sudanic Africa* 9: 163–178.
- Nippa, A. 1991: *Haus und Familie in arabischen Ländern*. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München.
- Nippa, A. 2000: Handeln in einer entzauberten Welt. In: *Archiv für Völkerkunde*, Bd. 51, S. 109–120.
- Oevermann 2000: Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis. In: Kraimer, K. (Hg.): *Die Fallrekonstruktion*. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Frankfurt. S. 58–156.
- Opielka, Michael (2007): *Kultur versus Religion? Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten*. Bielefeld.
- Oppitz, M. 1993: *Notwendige Beziehungen*. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt.
- Padwick, C. E. 1924: Notes on the Jinn and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt. In: *Bulletin of the School of Oriental Studies, University London*, Vol. 3, No. 3, p. 421–446.
- Paret, R. 1989a: *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart.

- Paret, R. 1989b: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* von Rudi Paret. Stuttgart.
- Pellat, C. 1967: *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāhiz (777–869)*. Zürich.
- Perthes, V. 1990: *Staat und Gesellschaft in Syrien 1970–1989*. Hamburg.
- Pfaff-Czarnecka, J. 2005: *Das Lokale als Ressource im entgrenzten Wettbewerb: Das Verhandeln kollektiver Repräsentationen in Nepal-Himalaya*. In: *Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Weltgesellschaft“*, 2005, S. 479–499.
- Pielow, D. A. M. 1995: *Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad Ibn ʿAlī al-Būnī*. Arabistische Texte und Studien Band 8. Hildesheim, Zürich, New York.
- Pinto, P. 2002: *Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. Dissertation, Boston.
- Pistor-Hatam, A. 2001: *Ismaʿīliten*. In: Elger (Hg.): *Kleines Islam-Lexikon*. München, Nördlingen.
- Polkinghorne, D. E. 1998: *Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven*. In: Straub, J. (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt, S. 12–45.
- Poppi, C. 1997: *Wider Horizons with larger details. Subjectivity, Ethnicity, and Globalisation*. In: Scott, A. (ed.): *The limits of Globalization. Cases and arguments*. London. p. 284–305.
- Procházka, S. 2000: *Der Islam im Spannungsfeld zwischen offizieller Lehre und Volksfrömmigkeit*. In: *Religionen unterwegs (Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich)*, Heft 6/3, S. 10–15.
- Procházka, S. 2002: *Von der Wiedergeburt bei den Alawiten von Adana*. In: Arnold, W. / Bobzin, H. (Hg.): *Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es! 60 Beiträge zur Semistik, Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden. S. 557–568.
- Rausch, M. 2000: *Bodies, Boundaries and Spirit Possession. Moroccan Women and the Revision of Tradition*. Bielefeld.
- Redfield, R. 1955: *The Little Community. View Points for the Study of a Human Whole*. Chicago.
- Reichertz, J. 2003: *Abduktion, Deduktion und Induktion in der qualitativen Forschung*. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung*. Reinbeck. S. 276–286.
- Reiwald, P. 1975: *Einleitung*. In: Malinowski, B.: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. Frankfurt.
- Rescher, O. 1914: *Über das ‚Geister und Teufelsbuch‘ des Schibli (Cairo 1326)*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 28: 241–252.
- Ricoeur, P. 1985: *Zufall und Vernunft in der Geschichte*. Tübingen.
- Ricoeur, P. 1988: *Zeit und Erzählung. Band 1: Zeit und historische Erzählung*. München.
- Riegler, J. (Hg.) 2005: *Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Verlag der Österreichischen

- Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie Band 6, Reihe Forschungsschwerpunkt Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wien.
- Ritter, M. 1996: Die Freiheit der Frau, zu sein wie der Mann. In: Barkhaus, A. / Mayer, M. / Roughley, N. / Thürnau, D. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt. S. 404–422.
- Robertson, R. 1998: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Beck, U. (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt. S.192–220.
- Rosenthal, G. / Fischer-Rosenthal, W. 2003: Analyse narrativ-biographischer Interviews. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbeck. S. 456–468.
- Rothenberg, C. E. 2004: *Spirits of Palestine. Gender, Society, and Stories of the Jinn*. Lanham.
- Rotter, G. 1999: *Syrien*. Nürnberg.
- Rusch, G. / Schmidt, S.J. (Hg.) 1995: *Konstruktivismus und Ethik*. Frankfurt. S. 123–173.
- Rusch, G. / Schmidt, S. J. (Hg.) 1999: *Konstruktivismus in der Medien- und Kommunikationswissenschaft*. Frankfurt.
- Sahlins, M. 1968: *Tribesmen*. Foundations of Modern Anthropology Series. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Sahlins, M. 1992: *Inseln der Geschichte*. Hamburg.
- Sahlins, M. 1994: *Kultur und praktische Vernunft*. Frankfurt.
- aš-Šāfiʿī, ʿAlī b. Burhān 1988: ʿIqd al-marḡān fimā yataʿallaq bi-l-ḡānn. Dirāsa wa-taḥqīq: ʿAšūr, Muṣṭafā. al-Qāhira.
- Schilder, K. 1990: *Popular Islam in Tunisia*. Leiden.
- Schlatter, G. 1988: Religionsethnologie. In: Cancik, H./ Gladigow, B./ Laubscher, M. (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 1. Stuttgart: Kohlhammer. S. 157–194.
- Schmidt, S. J. (Hg.) 1992: *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*. Frankfurt.
- Schmidt, S. J. 1997: Kultur und Kontingenz: Lehren des Beobachters. In: Müller, A. / Müller, K. H. / Stadler, F. (Hg.): *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse*. Wien. S. 173–181.
- Schmidt, S. J. 1998: *Die Zähmung des Blicks. Konstruktivismus – Empirie – Wissenschaft*. Frankfurt.
- Schmidt, S. J. 2003: *Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Reinbek.
- Schmucker, W. 1979: *Krise und Erneuerung im libanesischen Druzentum*. Bonn.
- Schöllner, M. 2001: His Master's Voice: Gespräche mit Dschinnen im heutigen Ägypten. In: *Die Welt des Islam, New Series, Vol. 41, Issue 1 (2001), p. 32–71*.
- Schregle, G. 1977: *Deutsch-Arabisches Wörterbuch*. Beirut.
- Scott, A. (ed.) 1997: *The limits of Globalization. Cases and arguments*. London.

- Sheikh-Dilthey, H. 1990: Der Böse Blick. Vom Schutz des Lebensgeheimnisses und der Abwehr schadenbringender Kräfte in Zentralarabien. In: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. 67, Heft 1: 140–149.
- Shotter, J. / Gergen, K. (Hg) 1989: *Texts of Identity*. London.
- Siebert, H. 1997: Über die Nutzlosigkeit von Belehrungen und Bekehrungen. Beiträge zur konstruktivistischen Pädagogik. Bönen.
- aš-Šiblī, Badr ad-Dīn, o.J.: *Ākām al-marġān fi aḥkām al-ġān*. Bayrūt.
- aš-Šihāwī, M. M. o. J.: *al-ʿIlāğ ar-rabbānī li-s-siḥr wa-l-mass aš-šayṭānī*. al-Qāhira.
- Smith, R. W. 1899: *Die Religion der Semiten*. Freiburg.
- Sonnen, J. 1952: Die Beduinen am See Genesareth. Ihre Lebensbedingungen, soziale Struktur, Religion und Rechtsverhältnisse. In: *Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande*, Heft 43–45. Köln.
- Steinke, I. 2000: Geltung und Güte. Bewertungskriterien für die qualitative Forschung. In: Kraimer, K. (Hg.): *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*. Frankfurt. S. 201–236.
- Steinke, I. 2003: Gütekriterien qualitativer Forschung. In: Flick, U. / Kardorff, E. / Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung*. Reinbeck. S. 319–331.
- Stich, H. 1997: *Kernstrukturen menschlicher Begegnung*. Stuttgart: Kohlhammer
- Stolleis, F. 2004: *Öffentliches Leben in privaten Räumen. Muslimische Frauen in Damaskus*. Würzburg.
- Strasser, S. 1995: *Die Unreinheit ist fruchtbar! Der Körper als Ausdruck von Ordnung und Unordnung in einem türkischen Dorf am Schwarzen Meer. Reihe Frauenforschung 25*. Wien.
- Strathern, M. (ed.) 1996: *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London.
- Strathern, M. 1997: Double standards. In: Howell, S. (Hg.): *The Ethnography of Moralities*. New York. S. 127–151.
- Straub J. (Hg.) 1998: *Erzählung. Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte Identität 1*. Frankfurt.
- Straub J. 1998: *Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung*. In: Straub, J. (Hg.): *Erzählung. Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt. S. 81–169.
- Strauss, A. L. 1991: *Grundlagen qualitativer Sozialforschung – Datenanalyse und Theorienbildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München.
- Sündermann, K. 2006: *Spirituelle Heiler im modernen Syrien. Berufsbild und Selbstverständnis – Wissen und Praxis*. Münster.
- as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn o.J. : *Laḡ al-marġān fi aḥkām al-ġān*. O.O.
- Tabataba'i, M. H. 1979: *Shi'ite Islam*. Houston.

- Tambiah, S. J. 1990: *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge.
- Tambiah, S. J. 2002: *Edmund Leach: An Anthropological Life*. Cambridge.
- Tapper, N / Tapper, R. 1987: *The birth of the prophet: ritual and gender in Turkish Islam*. In: *Man*, Vol. 22, p. 69–92.
- Tausch, R. / Tausch, A. (Hg.) 1990: *Gesprächspsychotherapie*. Göttingen.
- Taussig, M. 1993: *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. London – New York.
- Thielmann, J. 1999: *A Critical Survey of Western Law Studies on Arab-Muslim Countries*. In: Dupret, B. et al (Hg.): *Legal Pluralism in the Arab World*. The Hague, London, Boston. S. 41–54.
- Thoma, N. 2008: *Syrien – zwischen Beständigkeit und Wandel. Gesellschaftliche Strukturen und politisches System*. Schriftenreihe der LVAK 6/2008. Wien.
- Thomas, G. 1998: *Medien – Ritual – Religion: Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt.
- Ullmann, M. 1972: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. In: *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Ergänzungsband 6, 2. Abschnitt*. Leiden.
- Wagner, P. 1998: *Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität*. In: Assmann, A. / Friese, H. (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*. Frankfurt. S. 44–72.
- Wehr, H. 1977: *Arabisches Wörterbuch. Arabisch-Deutsch*. Beirut.
- Wehr, H. 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch*. 5. Auflage, unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch, neu bearbeitet und erweitert. Wiesbaden.
- Weil, G. 1965: *Tausendundeine Nacht*. Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil. Gütersloh.
- Wellhausen, J. 1897: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin.
- Westermarck, E. 1926: *Ritual and Belief in Morocco*. 2 Bde. London.
- Wieland, A. 1994: *Studien zur Ginn Vorstellung im modernen Ägypten*. Würzburg.
- Winkler, H. A. 1936: *Die reitenden Geister der Toten. Eine Studie über Besessenheit des ‘Abder-Rāḍi und über Gespenster und Dämonen, Heilige und Verrückte, Totenkult und Priestertum in einem oberägyptischen Dorfe*. Stuttgart.
- Wirth, E. 1971: *Syrien. Eine geographische Landeskunde*. Darmstadt.
- Zbinden, E. 1953: *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*. Bern.

## 5.2 Bemerkungen zur Transliteration und Transkription

Abgesehen von jenen – ursprünglich arabischen – Begriffen oder Ortsbezeichnungen, die im deutschen Sprachgebrauch eingedeutscht wurden (wie beispielsweise *Koran* oder *Damaskus*), basiert die Transliteration arabischer Termini auf der leicht modifizierten Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ḏ = emphatisches *d*

ḏ = stimmhaftes englisches *th* (in Damaskus auch als *d* oder *z* ausgesprochen)

ḡ = deutsches Zäpfchen-*r*

ḡ = stimmhaftes *dsch*

ḥ = starkes, gehauchtes *h*

ḥ = hartes *ch* (in englischer Transkription *kh*)

q = emphatisches *k* (in Damaskus meist als , [Hamza] ausgesprochen)

r = Zungenspitzen-*r*

ṣ = emphatisches *s*

š = stimmloses *sch*

ṭ = emphatisches *t*

ṭ = stimmloses englisches *th* (in Damaskus auch als *t* oder *s* ausgesprochen)

y = deutsches *j*

z = stimmhaftes *s*

z = emphatisches stimmhaftes *s*

' = leiser Knacklaut durch Kehlkopfverschluss, Stimmein- oder -absatz

ᶜ = stimmhafter Knarrlaut durch Verengung der Stimmritze

Die Längung der Vokale wird mit einem geraden Strich über dem Buchstaben bezeichnet (*ā, ē, ī, ō, ū*). Der Diphthong *ai* wird mit *ay* umschrieben, *au* mit *aw*. Hamza am Wortanfang wird nicht wiedergegeben. Die Transliteration der femininen Endung *tā' marbūṭa* erfolgt der Einheitlichkeit halber meist mit dem Buchstaben *a* (bzw. *at* bei Genitivverbindungen), auch wenn darauf hingewiesen werden muss, dass die feminine Endung im Untersuchungsgebiet sehr oft auch als *e* gesprochen wird. In Damaskus beispielsweise wird die feminine Endung nur dann als *a* gesprochen, wenn der vorhergehende Konsonant ein *h, b, ḏ, š, ḡ, ṭ, ṣ, ᶜ* oder *q* ist (mit Ausnahmen auch nach dem Konsonanten *r*).

So die arabischen Termini und Redewendungen nicht dem Neuhocharabischen entsprechen, sind sie Ausdrücke des syrisch-palästinensischen Dialekts (oder einer Mischform davon). Sie wurden von mir im Zuge meiner Feldforschungen erhoben, wobei die Transkription der Interviewsituation entsprechend nur nach Gehör erfolgen konnte. Arabische Schlüsselbegriffe, die im Text zum Teil unübersetzt verwendet werden, sind im Folgenden in einem Glossar zusammengefasst und dort kurz erklärt.

### 5.3 Glossar

In diesem letzten Kapitel wird der Versuch unternommen, ein Glossar mit einem Register zu vereinen. Einerseits sollen die in dem Buch verwendeten fachspezifischen und/oder arabischsprachigen Ausdrücke und Bezeichnungen nochmals zusammengefasst und kurz erklärt werden. Andererseits werden auch konkrete Verweise auf die entsprechenden Unterkapitel eingefügt, in denen diese Begriffe ausführlicher thematisiert werden. Die Angabe der jeweiligen Seitenzahlen soll die Handhabung dieses Glossars bzw. Registers zusätzlich erleichtern.

Die Anordnung der Termini erfolgt nach dem deutschen Alphabet. Konsonanten mit diakritischen Zeichen sind entsprechend dem Register in Brockelmanns „*Geschichte der arabischen Literatur*“ eingereiht (vgl. Paret 1989b: 543). Es folgen also aufeinander: *d ḏ ḍ*; *ḡ ḡ*; *h ḥ ḫ*; *s š ṣ*; *t ṭ ṭ*; *z z*. Die Konsonanten ’ (*alif*) und ʿ (*ʿain*) sowie der Artikel *al-* sind nicht berücksichtigt.

aṭar [pl.: āṭār]

→ wörtlich: *Spur, Zeugnis, Andenken*; Im Kontext vorliegender Arbeit: *Ruinenstätte, Ausgrabungsstätte, kulturhistorisch wertvolles Relikt vergangener Epochen, welches von den Ginn bzw. von der Dämonenart Raṣad bewacht wird.*

→ Siehe dazu Kapitel 2.6.2.3 und 3.1.3. S. 123, 152.

ʿayb

→ *Schande, die persönliche und/oder gruppenbezogene Ehre betreffend.* Im Kontext vorliegender Arbeit bezeichnet ʿayb eine Sache oder eine Handlungsweise, die aufgrund gesellschaftlicher Vorschriften als „verboten“ angesehen wird und ggf. das Auftreten gefährlicher Dämonen zur Folge hat.

→ Siehe dazu Kapitel 2.6.1 und 2.6.2. S. 116–129.

baraka

→ *Segenskraft, die ursprünglich von Gott ausgeht und sich in (heiligen) Plätzen, Gegenständen und Personen manifestiert.* Baraka schützt vor Dämonenunheil und ist grundsätzlich durch bestimmte rituelle Handlungen erwerbbar.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.2, 3.1.1 und 4.1. S. 82f., 140f., 186f.

bilād aš-šām

→ Großraum Syrien, welcher die heutigen Nationalstaaten *Arabische Republik Syrien, Libanon, Jordanien* sowie *Palästina* umfasst.

→ Siehe dazu Kapitel 1.5.8. S. 47–54.

dīn rasmi

→ wörtlich: *Offizielle Religion*; Dieser Begriff wird im Untersuchungsgebiet für den (sunnitischen) orthodoxen Islam verwendet. Im Sinne der sozialanthropolo-



gischen Theorienbildung bezeichnet er die sogenannte „Große Tradition“ (*great tradition*).

→ Siehe dazu Kapitel 1.1. S. 18f.

dīn šaʿbī

→ wörtlich: *Volksreligion*; Dieser Begriff bezeichnet die gelebten Glaubensvorstellungen; er wird im Untersuchungsgebiet in konnotativer Abgrenzung zu *dīn rasmī* verwendet. Im Sinne der sozialanthropologischen Theorienbildung bezeichnet er die sogenannte „Kleine Tradition“ (*little tradition*).

→ Siehe dazu Kapitel 1.1. S. 18f.

emisch

→ sozialanthropologischer Fachbegriff für die Sichtweisen der Interviewpartner: Die Interpretation soziokultureller Phänomene erfolgt in lokalkulturellen Kategorien.

→ Siehe dazu Kapitel 1.3, 1.4 und 1.5. S. 27–31, 34f., 40–45.

etisch

→ sozialanthropologischer Fachbegriff, der – in Angrenzung zu emischen Sichtweisen – die Interpretationen des Forschers bezeichnet. Die Interpretation soziokultureller Phänomene erfolgt in wissenschaftlichen Kategorien.

→ Siehe dazu Kapitel 1.3, 1.4 und 1.5. S. 27–35, 40–45.

al-fātiḥa

→ wörtlich: *die Eröffnung*; Gemeint ist die erste Sure des Korans. Neben einer Reihe anderer Koranstellen wird der ersten Sure eine besondere Wirkung gegen Dämonenunheil nachgesagt, auch in spirituellen Heilverfahren wird ihr eine besondere Bedeutung zuteil.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.2. S. 79–88, 96.

ḡinn

→ Gattungskollektiv für Geister, Dämonen.

→ Siehe dazu insbesondere Kapitel 2.1, 2.2 und 2.3. S. 55–79.

ḡūl [pl.: aḡwāl]

→ eine Dämonenart von der angenommen wird, dass sie vorzugsweise als menschenfressendes Raubtier in Erscheinung trete.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.1.5. S. 74f.

ḥammām

→ öffentliches oder privates Bad. Bäder gelten als bevorzugte Aufenthaltsorte der Dämonen.

→ Zur sozialanthropologischen Interpretation siehe Kapitel 3.1. S. 150.

## ḥarām

→ im Kontext vorliegender Arbeit bezeichnet *ḥarām* eine Sache oder eine Handlungsweise, die aufgrund religiöser Vorschriften als „verboten“ angesehen wird und ggf. das Auftreten gefährlicher Dämonen zur Folge hat.

→ Siehe dazu Kapitel 2.6.1 und 2.6.2. S. 116–131.

## ḥasad

→ wörtlich: *Neid*; Bezeichnung für den bösen Blick

→ Siehe dazu Kapitel 2.4.1. S. 88–98.

## ḥāsīd

→ wörtlich: [*der*] *Neider*; Jene Person, die den Bösen Blick trägt bzw. auslöst. Synonymbezeichnung: *ḥasūd*.

→ Siehe dazu Kapitel 2.4.1.2. S. 89, 93, 95.

## iblis

→ Eigenname des Teufels [šayṭān].

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.1.1. S. 65f.

## ʿifrit [pl.: ʿafārit]

→ eine Dämonenart von der angenommen wird, dass sie besonders hinterhältig, trickreich und schlau agiere.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.1.2. S. 66–68.

## kabsa

→ eine Art „übernatürliche Krankheit“, die insbesondere für stillende Mütter und deren Kinder gefährlich werden kann: Die Brust der Mutter entzündet sich, gleichzeitig wird das Kleinkind in seinem Wachstum blockiert. Als Auslöser wird die Mißachtung bestimmter gesellschaftlicher Tabus vermutet.

→ Siehe Kapitel 2.4.2. S. 98–102.

## maḥsūd

→ wörtlich: [*der*] *Beneidete*; Jene Person, die vom Bösen Blick getroffen wird; der durch den Bösen Blick Geschädigte.

→ Siehe dazu Kapitel 2.4.1.2. S. 89, 93, 95.

## maḡāra [maḡārāt]

→ *Höhle*; Höhlen gelten als bevorzugte Aufenthalts- und Wohnorte der Dämonen.

→ Zur sozialanthropologischen Interpretation siehe Kapitel 3.1.1. S. 139–141.

mamnū<sup>c</sup>

→ *verboten*; dieser Begriff bezieht sich primär auf staatliches Recht. Handlungsweisen, die als mamnū<sup>c</sup> klassifiziert werden, sind für Ğinn-Begegnungen weitestgehend irrelevant.

→ Siehe dazu Kapitel 2.6.1. S. 116–131.

mārid [pl.: marda]

→ eine Dämonenart, die vor allem mit klassisch-literarischen Werken der arabischen Schriftkultur assoziiert wird.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.1.4. S. 70–73.

qarīna

→ wörtlich: *[die] Nachfolgende*; Dämonenart von der angenommen wird, dass sie Schwangere, junge Mütter und deren Kleinkinder unentwegt verfolge.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.1.3. S. 68–70.

raṣad

→ Dämonenart von der angenommen wird, dass sie die kulturhistorisch wertvollen Schätze aus dem Altertum bewache.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.1.7. S. 77–79.

sa‘lawīya [pl.: sa‘lawīyāt]

→ Dämonenart, die vor allem in den östlichen Landesteilen Syriens eine wichtige Rolle spielt.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.1.6. S. 75–77.

as-siḥr al-aswad

→ *die schwarze Magie*, Schadenszauber

→ Siehe Kapitel 2.4.3. S. 105f.

as-siḥr al-abyaḍ

→ *die weiße Magie*; gemeint sind magische Handlungen mit positiver Intention: Dem betroffenen Menschen soll geholfen werden.

→ Siehe Kapitel 2.4.3. S. 105f.

šayḥ [pl.: šuyūḥ]

→ *Scheich*; Im Kontext vorliegender Arbeit: *Spiritueller Heiler, Vermittler; jemand, der mit Hilfe der Ğinn, weiße oder schwarze Magie treibt.*

→ Siehe dazu insbesondere Kapitel 2.3.2.5. S. 84–88.

šayṭān [pl.: šayāṭīn]

→ *Satan, Teufel.*

→ Siehe Kapitel 2.3.1.1. S. 65f.

šibat al-‘ayn

→ wörtlich: *Treffer des Auges*; gemeint ist die unbeabsichtigte Schädigung durch den Bösen Blick.

→ Siehe dazu Kapitel 2.4.1.1. S. 89.

sūrat al-falaq

→ Die 113. Sure des Korans. Dieser Sure wird eine besondere Zauberkraft nachgesagt, sie schützt vor dem Wirken der Ğinn und des Bösen Blicks, gleichsam kann man durch „verkehrtes“ Rezitieren dieser Sure mit den Ğinn in Kontakt treten.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.2 und 2.4.1. S. 80f., 92f. Zum Begriff *falaq* (wörtlich: *das Frühlicht*) und seinen Konnotationen siehe Kapitel 3.1.1. und 3.1.3. S. 135, 149.  
 ṭā'ifa [pl.: ṭawā'if]

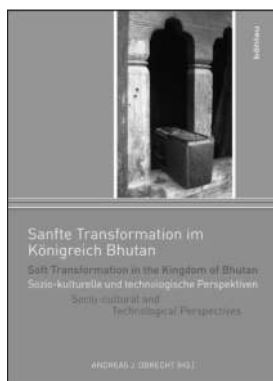
→ *Relionsgemeinschaft, Konfession*; Im sozialanthropologischen Sinn auch: *ethnische Gruppe*.

→ Zur religiösen und ethnischen Segmentierung der heutigen Arabischen Republik Syrien siehe Kapitel 1.5.8. S. 47–54.

ṭantal

→ Dämonenart, die in der Region des Šaṭṭ al-ʿArab bzw. unter der arabischsprachigen Bevölkerung in der iranischen Provinz Khuzestan von zentraler Bedeutung ist.

→ Siehe dazu Kapitel 2.3.0. S. 65.



ANDREAS J. OBRECHT (HG.)  
**SANFTE TRANSFORMATION IM  
KÖNIGREICH BHUTAN/  
SOFT TRANSFORMATION IN THE  
KINGDOM OF BHUTAN**  
SOZIO-KULTURELLE UND TECHNOLOGISCHE  
PERSPEKTIVEN/SOCIO-CULTURAL  
AND TECHNOLOGICAL PERSPECTIVES

Das Buch analysiert gesellschaftliche und technologische Transformationsprozesse im „Land des Donnerdrachen“ am Beispiel zweier Projekte im Energiebereich und stellt die sozialen, kulturellen und ökonomischen Folgen der Elektrifizierung in vier ländlichen Distrikten dar. Auf die Leistungen der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit in Bhutan und das einzigartige Entwicklungskonzept „Gross National Happiness“ wird ebenso eingegangen wie auf die jüngsten politischen Veränderungen, die aus dem ehemaligen absolutistischen Königreich eine konstitutionelle Monarchie mit freien Wahlen gemacht haben.

**DER HERAUSGEBER:**

Andreas J. Obrecht ist Soziologe, Kulturanthropologe und Schriftsteller.

2010. 271 S. 67 FARBABB., 1 KARTE, ZAHLR. TAB. U. GRAPH. BR. 170 x 240 MM.  
ISBN 978-3-205-78445-6

BOEHLAU VERLAG, WIESINGERSTRASSE 1, 1010 WIEN. T: +43(0)1 330 24 27-0  
BOEHLAU@BOEHLAU.AT, WWW.BOEHLAU.AT | WIEN KÖLN WEIMAR



Im Zentrum des Buches stehen Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn, welche im Zuge ethnologischer Feldforschungen erhoben wurden. Dabei wird der Frage nachgegangen, wann, wo, wie und warum Dämonen zum Schaden der Menschen in Erscheinung treten. Die sozialanthropologische Analyse zeigt die strukturellen Beziehungen zwischen den Begegnungen mit Ğinn und der Konstruktion von Zeit, Raum, Identität und Moral. In einer Welt voller Ungewissheiten bilden Geschichten und Diskurse über Ğinn den Versuch, (moderne) Wertkonflikte zu bearbeiten und Gewissheiten zu erlangen.

