

FEINDE DES FORTSCHRITTS UND HÜTER DER MORAL?

Lokalkulturelle Konzeptionen über das Wirken der *ğinn* in Zeiten der Globalisierung

Gebhard Fartacek

1. Einleitung

Semper ubique – gesellschaftlich relevante Normen und Werte sind untrennbar mit religiösen Traditionen und (säkularisierten) Glaubensgrundsätzen verbunden. Auch in der Arabischen Republik Syrien ist das so. Stellt man (sich) dort die Frage nach den rezenten Norm- und Wertvorstellungen und wie diese reproduziert werden, so scheinen die lokalen Konzeptionen über das Wirken der *ğinn* (Geister, Dämonen) dafür von großer Bedeutung zu sein.

Im vorliegenden Artikel soll der Frage nachgegangen werden, in welchen handlungsrelevanten Situationen die *ğinn* zum Schaden der Menschen in Erscheinung treten und welche Bedeutungen diesen Ereignissen beigemessen werden. Die Grundlage dafür bilden oral tradierte Erzählungen von Menschen, die bereits persönliche Erfahrungen mit der Welt der Dämonen gemacht haben.

Solche „Begegnungen mit *ğinn*“ wurden von mir im Zuge ethnologischer Feldforschungen in der heutigen Arabischen Republik Syrien erhoben. Zielgruppe waren sunnitische Muslime in verschiedenen ländlichen Regionen. Die Datenerhebung und Datenauswertung erfolgte gemäß dem *approach* der Fallrekonstruktion bzw. des *case-reconstructive research* im Sinne von BOHNSACK (1999), FLICK (2000), GINGRICH (1997), KRAIMER (2000) sowie MERKENS (2000).

Die „Sache mit den *ğinn*“ ist im heutigen Syrien keinesfalls unumstritten. Indem die *ğinn* und einige ihrer Unterarten explizit im Koran Erwähnung finden¹, sind sie zwar Teil der islamischen Glaubensdoktrin; ihre

¹ Vgl. dazu die Suren 4/38,118; 6/71,100,112,128; 7/27; 15/26,27,32–42; 17/63; 18/48–50; 20/115; 22/3; 27/39; 34/40,41; 37/7,51,158; 38/74–85; 41/25; 43/36,38; 46/28–32; 50/23,24,27; 55/15,31,33 und insbesondere 72/1–19.

grundsätzliche Existenz anzuzweifeln würde deshalb für gläubige Muslime einem Frevel gleichkommen. Allerdings ist diese Thematik im Koran sehr abstrakt gehalten und auch in der Sunna nicht wirklich expliziert. So ist es nicht verwunderlich, dass im Bereich der *little tradition*, der sogenannten Volksreligion, regional sehr unterschiedliche Auffassungen über das Wesen der *ġinn* bestehen. Ob diese nun der verschriftlichten Glaubensdoktrin entsprechen oder dazu im Widerspruch stehen, war seit den Ursprüngen des Islam immer wieder Gegenstand heftiger Kontroversen.

Die Frage, inwieweit die jeweiligen Vorstellungen über die *ġinn* mit der orthodoxen Lehre des Islam vereinbar sind, möchte ich Theologen und Islamwissenschaftlern überlassen. Mein Blickwinkel ist ein sozialanthropologischer: Fokussiert werden primär die lokalen (volksreligiösen) Konzeptionen sowie deren Bezug zu überlokalen Einflüssen. Im Zentrum des Forschungsinteresses stehen dabei normative Vorstellungen, also *das, was* (nach Meinung meiner Interviewpartner) *der Fall sein sollte*.²

„Ob ich glaube, dass diese Geschichten stimmen oder nicht“, und „wie denn das nun wirklich sei, das mit dem Zauber und dem Bösen Blick“, wurde und werde ich oft gefragt – nicht nur in Syrien. Ich neige in solchen Situationen zu folgender Antwort: Wenn eine Gruppe von Menschen davon überzeugt ist, dass diese Dinge stimmen, so stimmen sie – zumindest für diese Menschen. Mag sein, dass der eine oder andere sein Abenteuer mit den *ġinn* „nur“ geträumt habe. Es muss darüber Übereinstimmung geben, dass die Geschichte plausibel ist und Sinn macht. Ein solcher *common sense*³ muss innerhalb der Gruppe vorhanden sein, weil sonst die Handlungsrelevanz nicht gegeben ist.

Ziel dieses Beitrags ist es anhand von ethnographischen Fallbeispielen über Begegnungen mit *ġinn* diejenigen Kognitionen zu eruieren, die „fehlerhaftes“ und „falsches“ Verhalten sowie die sich daraus ergebenden Konsequenzen erklären.

Dazu wird zunächst auf den mythologischen Ursprung der *ġinn* Bezug genommen. In einem weiteren Schritt werden die lokalen Klassifikationen

2 Dieser Untersuchung liegt ein strukturaler Ansatz im Sinne von DOUGLAS (1974, 1988), EDER (1988), GINGRICH (1997, 1999), LEACH (1978, 1982) sowie OPPITZ (1993) zugrunde. Die Struktur, um die es dabei geht, ist nicht die von Gesellschaft, sondern die von *Ideen*. Die Wiedergabe von Mythen durch meine Interviewpartner sowie ihre Aussagen über das, was sie für „gut“ und „richtig“ halten, bilden dabei einen Schwerpunkt. Im Mittelpunkt der Analyse stehen *Bedeutungen*, die bestimmten menschlichen Handlungsweisen beigemessen werden.

3 Der Begriff *common sense* wird hier in Anlehnung an THOMAS (1998: 401ff) verwendet.

unterschiedlicher Arten von Geister und Dämonen vorgestellt. Anschließend wird die Welt der *ǧinn* als Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft dargelegt und diskutiert. Im Zentrum der Überlegungen stehen schließlich die Beschreibung und Analyse der gefährlichen Begegnungen mit *ǧinn*. Den Abschluss dieses Artikels bilden theoretische Schlussfolgerungen, die das Wirken der *ǧinn* im Zusammenhang mit rezenten Norm- und Wertvorstellungen beleuchten.

2. Über den Ursprung der *ǧinn*

Gott formte den menschlichen Körper aus feuchtem Lehm. Nachdem er dies vollendet, blickte er der Statue ins Angesicht. Er nahm sie und blies ihr den Lebensgeist [*rūḥ*] 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 *ǧinn*.

Diese Überlieferung wurde mir in Syrien mehrfach erzählt, wenn ich mich allgemein über das Wesen der *ǧinn* erkundigte. Sie deckt sich weitgehend mit den relevanten Passagen im Koran (insb. Sure 7/12–13).

Dass in den oral tradierten Schöpfungsberichten jedoch immer auch *lokale* Normen angesprochen werden, die für das *rezente* Handeln der Menschen relevant sind, wird in den folgenden Passagen deutlich:

Adam lebte im Paradies, doch er langweilte sich dort sehr und war deshalb eher 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-muḥarrama* bzw. *aš-šağara al-muqaddasa*]. Adam und Eva lebten sehr glücklich miteinander und praktizierten keinen Sex.⁴ Ihre Geschlechtsorgane sahen

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

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. 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 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“ [*la‘innu šo‘ūb kiṭīr*]. (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, an dem 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 ḥabībtī, anā kunt bidawwir ‘aleyki bi-l-layl wa-nahār*]! So begann das neue Leben von Adam und Eva und es begann mit einer Lüge von Adam.

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“. 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 Geistern und Dämonen wird diesem Ereignis eine Schlüsselrolle zuteil: Es handelt sich um den ersten Fall in der Menschheit, in dem ein Geistwesen (der Teufel⁵) einen Menschen (Eva) in seine Gewalt bringt und besessen macht.

Über die Schöpfung der *ġinn*, über die Rolle des Teufels und darüber, wie der Schadenszauber in die Welt der Menschen kam, kann man bisweilen auch auf ganz andere Überlieferungen stoßen, die nach westlich-rationalem Weltbild zueinander im Widerspruch stehen. So wurde mir beispielsweise im Ḥawrān sowie im Qalamūn-Gebirge gelegentlich eine mythologische Begebenheit erzählt, die Parallelen zur sogenannten Lilithlegende⁶ aufweist. Demnach hätte Adam ursprünglich eine andere Frau gehabt, die unter dem Namen *al-Maṭrūda* (die Hinausgeworfene, die Vertriebene) bekannt ist:

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-Maṭrūda* 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 *ġinn*.

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

5 Zur Abgrenzung von *Iblīs*, dem Teufel (*šayṭān*, pl.: *šayaṭīn*) und den *ġinn* siehe FARTACEK (2002: 472f) sowie HENTSCHEL (1997: 27–32).

6 In antiker jüdischer Tradition ist Lilith (hebr. die Nächtliche) die erste Frau Adams, die vermutlich in der Tradition der akkadischen Lilitu steht. Dem Mythos zufolge wollte Adam Lilith dazu zwingen, in der „Missionarsstellung“ 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 und gebar täglich hundert dämonische Kinder. Zur historischen und psychologischen Bedeutung der Lilithlegende siehe HURWITZ (1998).

3. Lokale Klassifikationen der *ġinn*

Gemäß den lokalkulturellen Konzeptionen können die *ġinn* dem Menschen auf ganz unterschiedliche Art und Weise begegnen und in vielfacher Hinsicht schädigen. Demnach wäre es in ihrer Macht, verheerende Schäden zum Beispiel in der Landwirtschaft ebenso anzurichten wie im zwischenmenschlichen Bereich. Sie hätten ferner die Möglichkeit, Menschen in ihre Abhängigkeit zu bringen und in den psychischen Abgrund zu stürzen. Auch könnten sie Fehlgeburten und Krankheiten verursachen, ja selbst den Tod könnten sie herbeiführen.

Wie nun das Verhältnis zwischen den *ġinn* allgemein und deren Unterarten im speziellen aussieht und in welcher Beziehung sie zu anderen übernatürlichen Phänomenen wie der Zauberei (*sihr*) und dem Bösen Blick (*ḥasad*) stehen, ist in einheimischer („emischer“) Sichtweise unklar.

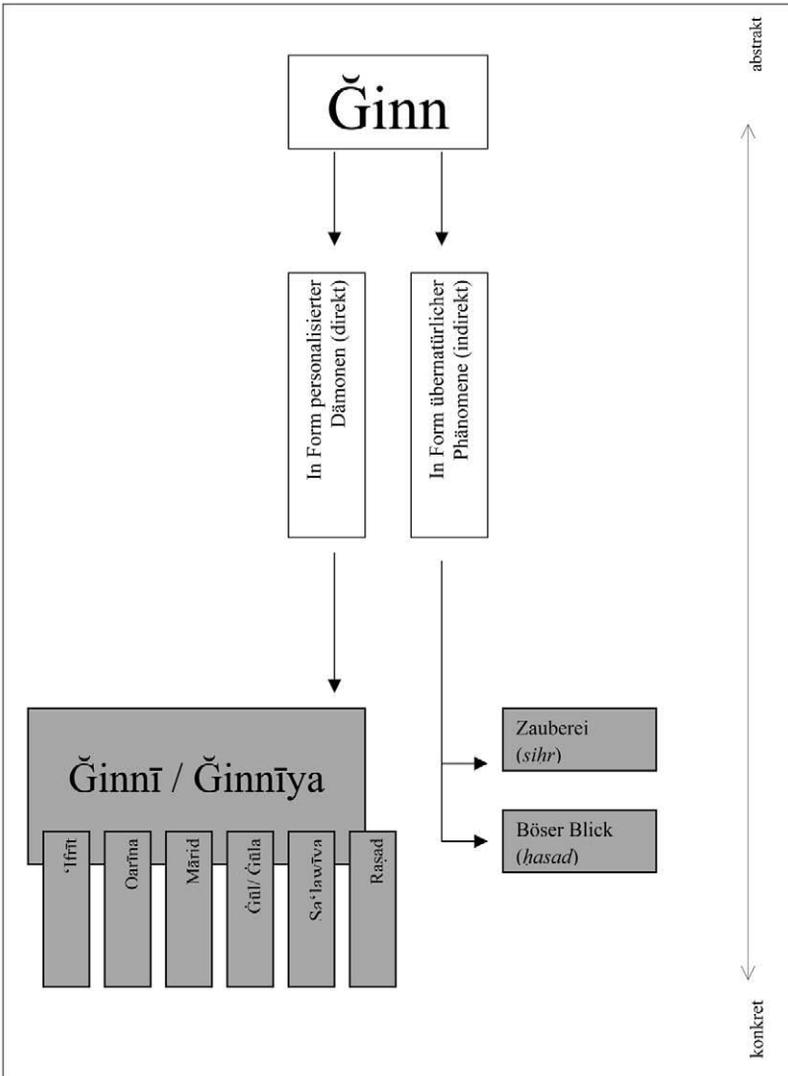
Mit der folgenden Graphik soll dennoch der Versuch unternommen werden einen heuristischen Überblick über die lokalkulturellen Formen von Geistern und Dämonen und deren wechselseitigen Beziehungen zu liefern.

Heuristisch ist dieses Modell deshalb zu verstehen, weil die hier suggerierten Abgrenzungen zwischen den verschiedenen Arten der *ġinn*, 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 die Zauberei und der Böse Blick nicht voneinander getrennt gedacht werden: *Es sei im Prinzip gar nicht möglich* – so ein Interviewpartner sinngemäß – *in der Welt der ġinn widerspruchsfreie Gliederungen und Einteilungen zu treffen, denn alles hänge mit allem zusammen*. Die Phänomene *Ġinnī*, *‘Ifrīt*, *Qarīna*, *Mārid*, *Ġūl*, *Sa‘lawīya*, *Raṣad*, *Sihr* und *Ḥasad* scheinen also von ihrer Grundstruktur her einem Prinzip des „sowohl – als auch“ (und nicht eines „entweder – oder“) zu entsprechen.

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

Im ersten Fall sind es personalisierte Dämonen, die den Menschen schädigen, wobei der Bezeichnung *ġinn* in diesem Zusammenhang eine Doppelfunktion zukommt: Sie dient einerseits als (abstrakter) Überbegriff für unterschiedliche Arten von Dämonen (*‘Ifrīt*, *Qarīna*, *Mārid*, *Ġūl*, *Sa‘lawīya*, *Raṣad*). Andererseits kann dieses Wort auch *einen* ganz konkreten *ġinn* bezeichnen, wobei dann in der Regel von *Ġinnī* bzw. *Ġinnīya* gesprochen wird.⁷

⁷ Grammatikalisch ist *ġinn* ein Gattungskollektiv. Die Individualbezeichnung (nomen unitatis) lautet *Ġinnī* im Maskulinum und *Ġinnīya* im Femininum. In der arabisch-



Graphik: Lokalkulturelle Klassifikationen der Ġinn

islamischen Schriftkultur wird anstelle von *ġinn* auch der Begriff *ġānn* – in der Regel synonym – verwendet. Demgegenüber wird innerhalb der syrischen Lokalkultur oft auch die Auffassung vertreten, dass die *ġānn* die Könige bzw. die „Chefs“ aller *ġinn* sind und eine Stufe über ihnen stehen (vgl. dazu auch EINSZLER 1887: 116).

Im zweiten Fall, also wenn die *ġinn* den Menschen auf indirekte Weise schädigen, ist damit gemeint, dass sie – zumindest in Syrien – auch für andere übernatürliche Phänomene verantwortlich gemacht werden. Zu diesen Phänomenen sind etwa die Zauberei (*as-siḥr* bzw. *as-siḥr al-aswad*) und die Schädigung durch den Bösen Blick (*al-ḥasad* bzw. *ṣibat al-‘ayn*) zu zählen.⁸

Um das Wirken der *ġinn* analysieren zu können, werden sie im folgenden sowohl als personalisierte Dämonen als auch in der Form übernatürlicher Phänomene überblicksweise vorgestellt:

Die ġinn in Form personalisierter Dämonen

Folgende Dämonenarten werden in Syrien unter dem Begriff der *ġinn* subsumiert: *‘Ifrīt*, *Qarīna*, *Mārid*, *Ġūl* bzw. *Ġūla*, *Sa‘lawīya* oder *Raṣad*.

‘Ifrīt

Der *‘Ifrīt* (pl.: *‘Afārīt*) gilt ganz allgemein als die „böartigste“ Form der *ġinn*. Er ist ein ausgesprochen trickreiches hinterlistiges Wesen, das zu meist in einsamen Berglandschaften, an Quellen, die nicht mehr genützt werden, oder auch an abgelegenen Flüssen sein Unwesen treibt. Dem Menschen nähert er sich insbesondere in der Abenddämmerung. Seine Fähigkeit je nach Belieben unterschiedliche Erscheinungsformen anzunehmen, wird in zahlreichen oral tradierten Begebenheiten deutlich. So wurde mir oftmals davon berichtet, dass sich beispielsweise eine alte hässliche *‘Ifrīt*-Frau mit menschlichen Zügen plötzlich in ein Schwein verwandelt hätte und umgekehrt.

Gelegentlich begegnet man auch der Ansicht, dass der *‘Ifrīt* eine Art Totengeist sei, der vornehmlich an jenen Stellen verweile, wo jemand gewaltsam zu Tode gekommen ist. Demnach würde der *‘Ifrīt* vor allem

8 Ein weiteres Phänomen stellt die sogenannte *Kabsa* dar, eine „übernatürliche 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 aufhört und die Brust der stillenden Mutter plötzlich keine Milch mehr abgibt. Inwieweit dafür die *ġinn* verantwortlich sind, ist in emischer Sichtweise unklar. Siehe dazu FARTACEK (2002: 480f).

dann unweigerlich zuschlagen, wenn jemand ermordet wurde und dieser Mord ungerächt (bzw. ungesühnt) geblieben ist (vgl. dazu die Ausführungen von Barbara DANCZUL in diesem Band sowie EL-ASWAD 1999: 442 und KLOCKER 1996: 23ff).

Qarīna

Eine der gefürchtetsten Dämonen ist die *Qarīna*, die in der islamwissenschaftlichen Literatur 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. Auch wären alle Neugeborenen durch das Wirken der *Qarīna* gefährdet.

Die *Qarīna* wird manchmal mit der eingangs beschriebenen *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 (vgl. dazu ABELA 1884: 106, 111; EL-ASWAD 1999: 441; CANAAN 1929: 47; ZBINDEN 1953: 41).

Mārid

Der *Mārid* (pl.: *Marada*) ist in den lokalkulturellen Konzeptionen von eher untergeordneter Bedeutung; im Gegensatz zu den anderen hier beschriebenen Arten der *ǧinn* 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 (wie etwa in der Erzählung von ‘*Alā’ ad-dīn wa-l-miṣbāḥ as-saḥrī*’ aus „Tausendundeiner Nacht“). Er unterscheidet sich auch in seinem Wesen vom ‘*Ifrīt*’. Dieser steht metaphorisch immer für Klugheit und Schlaueit, die er zum Schaden der Menschen einsetzt. Der *Mārid* wird oft als Tollpatsch und Dummkopf dargestellt, der jedoch manchmal auch etwas „Gutes“ vollbringen kann.

Ġūl bzw. *Ġūla*

Der *Ġūl* – oder die *Ġūla* – tritt in der Regel als grauenhaftes Raubtier in Erscheinung, welches mit Vorliebe Menschen bei lebendigem Leibe verspeist. Dabei gehe der *Ġūl* mit äußerster Hinterlist und gnadenloser Brutalität vor: Er tritt zunächst noch als „freundliches Wesen“ in Erscheinung, versucht dann Reisende vom Weg abzubringen und still und heimlich in

die Einsamkeit der Wüste zu locken. Doch dort angekommen, würde er sich schlagartig in ein grauenhaftes Monster verwandeln und den Menschen in seine unbarmherzige Gewalt bringen.

Ein ähnliches Verhalten wird ganz allgemein den Hyänen (*ḏab'*) und den Leguanen, den sogenannten „*Abū Aḡwāl*“ (!)⁹ nachgesagt.

Sa'lawīya

Im Osten der Arabischen Republik Syrien, also in der Ḡazīra und der Šamīya, gilt die *Sa'lawīya* (pl.: *Sa'lawīyāt*) als gefährlichste Art der *ḡinn*. So sind etwa im Euphrattal bei Māyādīn unzählige Geschichten im Umlauf. Fast hat es den Anschein, dass dort so ziemlich jeder Mensch von seinen eigenen Erlebnissen, die er mit den *Sa'lawīyāt* gemacht hat, berichten kann. In der Regel wird sie als weiblicher Dämon aufgefasst, wenngleich in den Erzählungen der Leute immer wieder auch von „*Sa'lawīya*-Männern“ die Rede ist und stets betont wird, dass eine *Sa'lawīya* grundsätzlich auch männlich sein kann.

In manchen Gegenden Syriens wird diese Dämonenart auch als *Sa'luwwa* bezeichnet. Vgl. dazu DOSTAL (1993: 76, 176), HENTSCHEL (1997: 36) und WIELAND (1994: 43f), die den Begriff *Si'lā* (aus der gleichen Wortwurzel) für Südarabien bzw. Nordafrika ethnographisch belegen.

Rašad

Es heisst, dass der *Rašad* grundsätzlich überall dort anzutreffen ist, wo wertvolle Schätze vergraben sind: In alten Ruinen, bei Gräbern, an den archäologischen Ausgrabungsstätten, 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. Diese Eigenschaft kommt auch in der Wortwurzel *r-š-d* zum Ausdruck.¹⁰ In welcher Gestalt sich der *Rašad* dem Menschen zeigt, ist

9 *Aḡwāl*, aus der gleichen Wortwurzel abgeleitet, wird im Hocharabischen als Plural von *Ḡūl* verwendet. Im syrisch-palästinensischen Dialekt findet meinen Erhebungen zufolge dieser Plural keine Anwendung. Auf die lokalkulturelle Symbolisierung der Hyänen wird in Kapitel 5 noch ausführlicher eingegangen.

10 Vom *Rašad* bewachte Stätten werden als *maršūd* bezeichnet. Nicht selten begegnet man der Auffassung, dass der *Rašad* gar keine eigene Dämonenart sei, sondern – im Sinne von *rašd* bzw. *rāšid* – lediglich einen *ḡinn* 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 der *Rašad* an den Rand der dämonischen Unterarten gesetzt.)

eher unklar. Manchmal wird er als *rūḥ* (Geist, Seele) und damit als unsichtbar geschildert. Oft hört man auch, dass er als Gecko, Schlange oder als Affe in Erscheinung getreten wäre.

Als *ǧinn* relevant ist er also überall dort, wo archäologische Schätze vermutet werden und Grabräubertum verbreitet ist. Normalerweise meidet man diese Stätten, vor allem in der Dämmerung und in mondlosen Nächten. Zu solchen Zeiten diese aufzusuchen, gleicht einer Mutprobe und ist Abenteurern vorbehalten. *ǧinn*-Experten ist es angeblich auch 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 sind sich alle Menschen einig, ist das ein extrem gefährliches Unternehmen.

Ähnlich dem *Mārid* gilt auch der *Raṣad* nicht unbedingt als „böses“ Wesen. Er ist zwar einerseits unnachsichtig 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 den *ǧinn* in Kontakt zu treten. Inwieweit für seine tatsächliche Hilfe jedoch lautere Motive Voraussetzung sind, ist nicht ganz klar.

Auf alle der hier beschriebenen Dämonen trifft zu, dass es in der Regel vermieden werden soll, sie beim Namen zu nennen, denn man könnte sie auf diese Weise anlocken. Man redet nur sehr ungern wörtlich über „*den Ǧinnī*“, „*den 'Ifrū*“, „*die Qarīna*“, oder wie sie alle heißen mögen. Besser man umschreibt sie mit „*al-Maḥlūqāt taḥt al-arḍ*“ (die Geschöpfe unter der Erde), oder „*al-Maḥlūqāt min an-nār*“ (die Geschöpfe aus dem Feuer). Manchmal wird im syrischen Dialekt überhaupt nur von „*hinnen*“ (wörtl.: ihnen) oder von „*hadōn*“ (wörtl.: diesen) gesprochen und gegebenenfalls noch eine rituelle Anrufung Gottes angefügt, die zum Schutz vor dem Wirken dieser Geister dient, wie beispielsweise: „*Hadōn –, bismillāhi r-rahmāni r-rahīm*“ (diese –, im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes).

Das Sprechen derartiger Redewendungen schützt also vor dem Wirken gefährlicher Geister und Dämonen und hat vor allem immer dann zu erfolgen, wenn man einen Ort betritt, an dem *ǧinn* vermutet werden.

Typische *ǧinn*-Plätze sind etwa Felsspalten, Höhlen und Erdlöcher oder auch alte Gräber, Ruinenstätten und verlassene Häuser. Oft hört man, dass sie genau unter den Türschwellen oder unter Brücken lauern. Man sagt auch, dass sie vor allem an unreinen Orten anzutreffen sind, wie beispielsweise Müllhalden, Toiletteanlagen und schmutzigen Abflüssen.

Schließlich lieben die *ǧinn* auch die Einsamkeit der Wüste und der entlegenen Berglandschaften. Solche – von *ǧinn* bewohnte – Orte werden in Syrien als „*maskūn*“ (pl.: *amākin maskūna*) bezeichnet.¹¹

Die *ǧinn* in Form übernatürlicher Phänomene

Den lokalkulturellen Konzeptionen zufolge können die *ǧinn* den Menschen auch auf indirekte Weise schädigen. Dies tun sie entweder im Rahmen schwarzer Magie oder dadurch, dass sie das Phänomen des Bösen Blickes auslösen.

Zauber und schwarze Magie (*as-siḥr al-aswad*)

Wie bereits im Zuge der Charakterisierung des *Raṣad* deutlich wurde, ist es für Spezialisten auch möglich, sich die *ǧinn* nutzbar zu machen. Ein Zauberer (*ṣayḥ sāḥir*) etwa verwendet sie, um in Erfahrung zu bringen, wie andere Menschen denken, was sie getan haben, was sie im Augenblick tun und wie es um ihre Zukunft bestellt ist. Mit Hilfe der *ǧinn* können Weissagungen jeder Art getätigt werden, man kann die geheimsten Gedanken anderer erraten und Kenntnisse erlangen, die auf „normalem“ Wege nicht möglich wären. Wie funktioniert das?

In einer lokalen Variante des Sternschnuppenmythos, auf den in der Sure 72/8,9 Bezug genommen wird, heißt es:

Der Zauberer schickt des Nachts die *ǧinn* in den Himmel, damit sie dort in die *Lawḥa Maḥfūza* Einblick nehmen, jener Tafel, wo das Schicksal jedes einzelnen Menschen niedergeschrieben steht. Außerdem würden sie die Engel belauschen. Letzteren wäre dies natürlich nicht recht, und so versuchen sie, die *ǧinn* bei ihren Botengängen abzufangen und zu töten. Gelingt es ihnen, so würden die *ǧinn* als Feuerbälle vom Himmel fallen. Das, was anderswo als Sternschnuppen (*ṣihāb*) bezeichnet wird, sei in Wahrheit ein sterbender *ǧinn*, dessen herabstürzender Leichnam in den einsamen Bergen zu liegen käme.

11 Aus sozialanthropologischer Perspektive fällt dabei auf, dass diese räumlichen Zonen stets Übergangsbereiche zwischen unterschiedlichen (aneinander angrenzenden) Kategorien bilden. So kann etwa die Türschwelle als räumliche Grenzzone zwischen öffentlichem Raum oder privatem Bereich interpretiert werden. Auch in zeitlicher Hinsicht begegnen die *ǧinn* dem Menschen vorzugsweise in Übergangsmomenten (beispielsweise zur Zeit der Abenddämmerung, am Übergang zwischen Tag und Nacht). Diese Räume und Zeiten sowie deren strukturelle Analyse werden in FARTACEK (2002: 469–486) ausführlich behandelt (vgl. dazu auch GINGRICH 1989, 1996, 2002).

Deshalb wären auch die Wölfe genau dort unterwegs, denn sie fressen den Kadaver der toten *ġinn*.

Davon abweichend wird in Syrien manchmal erzählt, dass eigentlich ein Fehler des Zauberers dafür verantwortlich wäre, wenn es zu den herabstürzenden Feuerbällen käme.

Zusätzlich existiert die Variante, dass die *ġinn* in Wahrheit Zwerge seien und sie sich aufeinander stellen würden, um so in den Himmel zu gelangen; der heruntersausende Feuerstrahl würde demnach einen ganzen Turm von *ġinn* verbrennen.

In einem weiteren Mythos wird erzählt, wie das Wissen um den Zauber zu den Menschen gelangte:

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!“ Gott schickte die beiden hinunter auf die Erde. Und es geschah, dass die beiden Engel den Menschen den bösen Zauber lehrten.

Der Schadenszauber als soziales Phänomen spielt heute insbesondere in den östlichen Provinzen Syriens eine große Rolle. Dieser Sachverhalt scheint aus sozialanthropologischer Perspektive einer These von Mary DOUGLAS (1988) rechtzugeben, wonach jene hochstratifizierten Gesellschaften, die dem einzelnen Menschen nur sehr eingeschränkt individuellen Handlungsspielraum gewähren, besonders gute Voraussetzungen für die Entwicklung derlei sozialer Phänomene bieten.

An weiße oder schwarze Magie denkt man in Syrien insbesondere im Zusammenhang mit Liebesangelegenheiten, Familienstreitigkeiten und Erbschaftskonflikten. Interessanterweise werden diese Konfliktpotentiale oft auch ganz allgemein mit dem Wirken der *ġinn* thematisiert, nämlich insbesondere dann, wenn die verstorbenen Vorfahren zum Schaden der eigenen Nachkommen aktiv werden. Auf diese Beziehung wird weiter unten noch näher eingegangen.

Böser Blick (*ḥasad*)

In den Interviews wurde deutlich, dass die *ġinn* dem Menschen auch durch *ḥasad*, den Bösen Blick, gefährlich werden können. Die Wirkung des Bösen Blickes wird in der Regel von seinem Träger unbeabsichtigt hervor-

gerufen: Ein *ǧinn* wirkt gewissermaßen indirekt durch den Bösen Blick eines Menschen, ohne dass derjenige, dessen Auge ihn auslöst, dafür verantwortlich wäre (vgl. dazu CANAAN 1929: 42 sowie KRISS/KRISS-HEINRICH 1962: 17).

Wie die Schädigung konkret vor sich geht, ist innerhalb der lokalkulturellen Konzeptionen nicht ganz klar. Auch scheint es keine einheitliche Auffassung darüber zu geben, ob die Wirkung des Bösen Blicks von einem bestimmten *ǧinn* verursacht wird oder – wie manche Interviewpartner zum Ausdruck brachten – ob es sich um eine andere „übernatürliche Macht“ handelt, die einem *ǧinn* lediglich ähnlich ist.

Ebenso wie vor den personalisierten *ǧinn* schützt man sich auch vor der Wirkung des Bösen Blickes durch das Sprechen bestimmter ritualisierter Redewendungen – wie beispielsweise: „*Yihzī al-‘ayn*“ (wörtl.: Senke dein Auge), „*Allāh muṣallī ‘alā n-nabī*“ (wörtl.: Gott segne den Propheten), „*Mā šā’ llāh*“ (was Gott will) oder „*Bi-smi-llāh*“ (im Namen Gottes). Auch das dreimalige Klopfen auf Holz sowie das Tragen von Amuletten könne vor der Wirkung des Bösen Blickes bewahren.

Meinen Erhebungen zufolge sind in den peripheren Gebieten Syriens fast alle Menschen von der grundsätzlichen Existenz des Phänomens „Böser Blick“ überzeugt. Sunnitische Muslime, die sich selbst als religiös bezeichnen, verweisen in diesem Zusammenhang gerne auf die Sunna. So soll der Prophet einst gesagt haben: „*al-‘ayn haqq!*“ (wörtl.: das Auge ist eine Realität). Auch der Koran verweise in Sure 113 auf das Vorhandensein von Neidern, die großen Schaden anrichten könnten.

Träger des Bösen Blickes (*ḥāsīd*) kann grundsätzlich jede Person sein, manche scheinen jedoch schon aufgrund ihres Äußeren besonders prädestiniert zu sein: Frauen, die behaart sind wie Männer und dementsprechend Männer, die unbehaart sind wie Frauen; Menschen, die einen Spalt zwischen den beiden vordersten Schneidezähnen haben sowie Blauäugige, Schielende, Einäugige und Blinde. Diese äußeren Erscheinungsmerkmale entsprechen übrigens weitestgehend jenen der personalisierten *ǧinn*, wenn diese eine menschliche Gestalt annehmen (siehe dazu die Ausführungen im Kapitel 5).

Auch kann prinzipiell jede Person zum Geschädigten (*maḥsūd* oder *ḥasūd*) werden. Dazu findet sich in Syrien die Vorstellung, dass dafür in der Regel nicht besondere Persönlichkeitsmerkmale oder „Charaktereigenschaften“, sondern vielmehr situative Faktoren ausschlaggebend sind. Meist hat der Geschädigte sein Schicksal dem eigenen Fehlverhalten zu verdanken (siehe dazu die Ausführungen im Kapitel 6).

4. Die *ğinn* als Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft

Es besteht die Auffassung, dass die Welt der *ğinn* letztlich einem Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft entspricht und ihre soziale Organisation mit jener der Menschen identisch ist. Dieser Aspekt wurde in den Gesprächen, die ich in Syrien führte, oft thematisiert: Die Welt der *ğinn* ist ein Spiegel der menschlichen Alltagswelt.

Wie bei den Menschen, so gibt es demnach auch unter den *ğinn* gute und böse, gebildete und ungebildete, schlaue und dumme, barmherzige und unbarmherzige, freigiebige und geizige; es würde *ğinn* geben, die auch an die anderen denken und solche, die nur egoistisch auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind. Auch der Lebensstil der *ğinn* gleicht letztlich jenem der Menschen. Oft wurde mir erzählt, dass die *ğinn* essen und schlafen würden wie die Menschen, sie würden Feste feiern, häufig Späße machen und anderen Streiche spielen. Auch würden sie einander heiraten, Geschlechtsverkehr praktizieren und Kinder bekommen. 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 selbst Soldaten, Polizisten und Angehörige des Geheimdienstes sollen sich unter den *ğinn* befinden.

Ferner besteht gemäß der lokalkulturellen Konzeption ein *common sense*, dass die Welt der *ğinn* einer ethnisch-religiösen Segmentierung unterliegt, wie sie heute unter der Bevölkerung 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. Die christlichen *ğinn* wiederum würden sich ihrerseits gliedern in griechisch-orthodoxe, griechisch-katholische, syrisch-orthodoxe, syrisch-katholische sowie in armenische *ğinn*.

Diese verschiedenen *ğinn*-Gruppen genießen hinsichtlich ihrer „Charaktereigenschaften“ unterschiedliche Attribute: Aus Sicht sunnitischer Muslime 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.¹²

12 Analog der sunnitisch-islamischen Schrifttradition wird auch im Rahmen der lokalkulturellen Konzeptionen häufig die Auffassung vertreten, dass im Prinzip

5. Die *ğinn* begegnen dem „fehlerhaften“ Menschen
als „fehlerhafte“ Wesen

Die Kognitionen, die im letzten Kapitel skizziert wurden, bezogen sich auf die Sozialstruktur: Die Welt der *ğinn* ist demnach ein Abbild der menschlichen Alltagswelt. Im folgenden möchte ich auf das äußere Erscheinungsbild der *ğinn* näher eingehen.

ğinn in menschlicher Gestalt

Bezogen auf das äußere Erscheinungsbild derjenigen *ğinn*, die die Gestalt von Menschen annehmen, bedeutet dies, dass beispielsweise bestimmte Körperöffnungen 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 verkehrt.

Oft wurde mir dazu gesagt: Bei den *ğinn* ist alles genau so, wie es nicht sein soll. Man erkennt sie daran, dass alles genau verkehrt ist (*kull šī' bi-l-'aks*). Der *ğinn* verkörpert also genau das Gegenteil von dem, was – normativ gesehen – der Fall sein sollte.

So könne man etwa die weiblichen *ğinn* daran erkennen, dass sie an jenen Körperstellen behaart sind, wo in der Regel nur die Männer Haarwuchs haben – also im Gesicht, auf der Brust und an den Beinen. Und umgekehrt: Männliche *ğinn* sind bartlos, wie es normalerweise Frauen sind. Genau an jenen Körperstellen, wo sie „als Mann“ Haare haben sollten, haben die *ğinn*-Männer keine.

Diese „verkehrte“ Beschaffenheit der Körperöffnungen, der Besitz oder das Fehlen von Haaren, signalisiert nicht nur eine Umkehrung von dem „wie es sein soll“, sondern auch einen Mangel: Die *ğinn* sind Wesen, die in ihrer Erscheinung niemals vollkommen sind, sondern stets einen Mangel aufweisen (*al-ğinn nāqīš šī'*).

jeder Mensch einen Doppelgänger bzw. eine Doppelgängerin in der Welt der *ğinn* habe (was die Annahme einer Spiegelung plausibel macht). Dieser Doppelgänger wird als *Qarīn* bzw. als *Qarīna* bezeichnet, hat aber in emischer Sichtweise mit der eingangs erwähnten Kindbettdämonin formal nichts zu tun. Vgl. dazu die Ausführungen von FAHD (1997: 407), der in diesem Zusammenhang auf die Sunna Bezug nimmt: “*The Prophet is reported to have said: ‘There is not one of you who does not have a Qarīn derived from the Ğinn’ and ‘There is no descendant of Adam who does not have a Šayṭān attached to him’.*” Zum Doppelgängertum von *Qarīn* bzw. *Qarīna* siehe auch EL-ASWAD (1999: 441), CANAAN (1929: 47), HENTSCHEL (1997: 33f) sowie ZBINDEN (1953: 41).

Demnach wäre es bei den *ǰinn*, die in menschlicher Gestalt auftreten, so, dass sie zwischen den beiden vorderen Schneidezähnen eine Lücke hätten und letztlich deshalb nicht richtig abbeißen könnten.

Dieser „Mangel“ wird auch jenen Menschen nachgesagt, die besonders prädestiniert wären, Träger des Bösen Blickes zu sein. Ähnliches gilt auch für den „genderspezifisch verkehrten“ Haarwuchs.

Auf das äußere Erscheinungsbild potentieller *ǰinn* kann insgesamt festgehalten werden, dass es vor allem die Körperöffnungen (Mund, Auge, Ohren, Geschlechtsorgane) oder bestimmte Areale an den Körpergrenzen (Haare, Fingernägel, Zehennägel) sind, bei denen „immer irgend etwas nicht stimmt“. Unter strukturalen Gesichtspunkten sind sie räumliche Grenzzonen (zum Körper gehörend/nicht zum Körper gehörend), denen nicht nur als tabuisierte Gefahrenzonen, sondern auch im rituellen Bereich eine besondere Bedeutung zuteil wird (siehe dazu die Ausführungen in FARTACEK 2002: 476ff).

ǰinn in der Gestalt von Tieren

Wie bereits mehrfach erwähnt, können die *ǰinn* auch äußere Erscheinungsformen annehmen, die nicht dem Menschen, sondern bestimmten Tieren gleichen. Welche Tierarten hierfür potentiell in Frage kommen und wie deren symbolische Bewertung innerhalb der lokalkulturellen Konzeptionen aussieht, soll im Folgenden anhand einiger Beispiele behandelt werden.

Es besteht eine gewisse Übereinstimmung darüber, dass grundsätzlich jedes Tier die Manifestation eines *ǰinn* sein kann, doch bestimmte Tiergattungen, so heißt es, seien dafür besonders prädestiniert.

Bei diesen Tiergattungen fällt auf, dass sie – aus der Sicht der betroffenen Menschen – keine Ehre haben, sexuell abnorm sind und promiskuitives oder inzestiöses Verhalten zeigen. Gemeinhin gelten diese Tiere als unmoralisch oder amoralisch¹³. In allen von mir erhobenen Fällen wird deutlich, dass die *ǰinn*-relevanten Tierarten in der jeweiligen Gesellschaft auch mit einem Speisetabu belegt sind (Schwein, Hund, Katze, Affe, Schlange, Gecko, Skorpion, Insekt) oder aufgrund ihres wählerischen Verhaltens bei der Nahrungsauswahl als dem Menschen besonders nahe-

13 Meine bisherigen Feldforschungsergebnisse lassen noch keinen eindeutigen Schluss zu, ob das Verhalten dieser Tiere im Rahmen der lokalkulturellen Konzeptionen als *unmoralisch* oder *amoralisch* klassifizierbar ist.

stehend angesehen werden (Ziege¹⁴). Zudem besteht die Vorstellung, dass jeweils die schwarzen Tiere besonders dafür geschaffen seien, einen *ǧinn* zu verkörpern. Schließlich werden diese Tierarten auch in der Mythologie negativ bewertet.

Über das Schwein (*hanzīr*) wird beispielsweise 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: es hätte gelegentlich auch inzestiose Beziehungen. Schweine haben keine Scham, sie haben kein Inzesttabu, sie leben ohne sexuelle Regeln, sie leben also in Promiskuität.¹⁵

Dieses verwerfliche Verhalten des Schweins wird in den ländlichen Gebieten Syriens oft im Kontrast zum Kamel (*ǧamal*) gesehen: Es würde niemals dulden, sich beim Geschlechtsverkehr beobachten zu lassen. Würde ein männliches Kamel so etwas bemerken, so würde es sofort angreifen. Als ehrenhaftes Geschöpf verleiht es jenen Menschen eine besondere Ehre, die es besitzen oder es sich leisten können, Kamelfleisch zu essen. Bei Männern würde der Genuss des Fleisches zur Steigerung der sexuellen Potenz führen.

Das Schwein scheint besonders dafür prädestiniert zu sein, die Verkörperung eines gefährlichen *ǧinn* darzustellen. Zahlreiche Geschichten wurden mir erzählt, in denen die *ǧinn* dem Menschen in der Gestalt eines Schweins begegnet sind; demgegenüber ist mir kein einziger Fall bekannt, in dem ein Kamel die Manifestation eines *ǧinn* dargestellt hätte. Im Gegenteil: Das Kamel wird – ebenso wie die Menschen – besonders oft zum Geschädigten durch die *ǧinn* oder zum Ziel des Bösen Blickes.

Ein besonders heimtückisches Verhalten wird den Hyänen (*qabʿ*) nachgesagt. So würden sie sich Nachts dem Menschen nähern und ihnen Urin in das Gesicht spritzen. Das Opfer würde dadurch vollkommen hypnotisiert und willenlos.¹⁶ Es folgt der Hyäne in die Einsamkeit der Wüste. Dort würde jene über den Menschen herfallen und ihn bei leben-

14 Die Ziege, so heisst es, nimmt 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.

15 Ferner wird erzählt, dass das Schwein vorzugsweise sein eigenes Exkrement fressen würde. Für strukturelle Erklärungsmodelle zum daraus resultierenden Speisetabu siehe EDER (1988: 103–175).

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

digem Leibe auffressen. Es heißt, die Hyäne wäre das einzige Raubtier, das seine Beute vor dem Fressen nicht umbringen würde. Außerdem wäre es das einzige Tier, das boshaft lachen kann. Dies pflegt es immer dann zu tun, wenn es sieht, dass dem Menschen besonders Schlimmes widerfährt. Wie die *ǧinn*, so besitzen auch die Hyänen die Fähigkeit den Menschen besessen zu machen (*dab 'ū li-l-insān*).

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 Exkreme fressen.

Auch der Mauergecko, der sogenannte *Abū Brīṣ*, soll sich vorzugsweise von Urin und Kot ernähren. Ihn zu sehen gilt analog der „schwarzen Katze“ als äußerst schlechtes Omen. Außerdem würde er Lepra (*baraṣ*) verursachen. 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 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.

Dies wäre der Grund dafür, dass besonders die ungläubigen *ǧinn* gerne in der Gestalt eines Geckos in Erscheinung treten.

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-)Verhalten 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 *ǧinn* auftreten, tun sie das in Gestalt ehrloser Geschöpfe. Ihr entstelltes Erscheinungsbild, ihre sexuelle Regellosigkeit sowie ihr nicht normgerechtes Verhalten sind Ausdruck dessen, wofür sie stehen: Sie begegnen als fehlerhafte Wesen all jenen Menschen, die sich fehlerhaft verhalten (haben).

6. Gefährliche Begegnungen: Die *ğinn* schlagen zu ...

Die *ğinn* begegnen dem Menschen vorzugsweise dann, wenn er durch sein Handeln gesellschaftliche Norm- und Wertvorstellungen verletzt.

„Die *ğinn* kommen, wenn du etwas Verbotenes tust!“ (*al-ğinn iğū, izā ‘amalt šī’ ġalat*). Solche und ähnliche Aussagen wurden mir zur Antwort gegeben, wenn ich mich nach den *ğinn*-relevanten Gefahrensituationen erkundigte. Doch Verbot ist nicht Verbot. Handlungen, die als *mannū’* klassifiziert werden, gelten beispielsweise nicht als *ğinn*-relevant, da dieser Begriff an und für sich nur staatliche Verbote (den gesetzlichen Bestimmungen der Arabischen Republik Syrien entsprechend) bezeichnet. *Ğinn*-relevant sind vielmehr vor allem Handlungen, die in emischer Sichtweise als *ħarām* klassifiziert werden: *ħarām* steht für religiöse Verbote, also jene Handlungen, die nicht dem Willen Gottes entsprechen. Eng damit verknüpft werden – den lokalen Konzeptionen zufolge – die *ğinn* dem Menschen aber immer auch dann zum Verhängnis, wenn dieser einen *‘ayb* begeht, also bei gesellschaftlicher Schande: Ehrloses Verhalten etwa ruft unweigerlich die *ğinn* auf den Plan.

Wenn sie in Erscheinung treten, dann handeln sie nach zwei Prinzipien:

„Aug um Aug, Zahn um Zahn, und derjenige, der damit anfängt, ist der Schlimmere!“ (*al-‘ayn bi-l-‘ayn wa-s-sinn bi-s-sinn wa-l-bādi’ aḡlam*). Die *ğinn* geben Antwort auf das menschliche Fehlverhalten und folgen dabei grundsätzlich der Norm, Gleiches mit Gleichem¹⁷ zu vergelten.

„Nicht nur du bekommst Schwierigkeiten, sondern deine ganze Familie!“ (*mū bass inte, wa-‘ā’ilatak kullhā biṣīr ma’hā mašākil*). Analog dem Gewohnheitsrecht hat nicht nur der Täter mit einer Bestrafung durch die *ğinn* zu rechnen.¹⁸ Begeht ein einzelner Mensch eine große Schande, so läuft seine ganze Familie oder sein ganzes Dorf Gefahr, Schwierigkeiten

17 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 (siehe dazu die Ausführungen von DANCZUL in diesem Band). Wie eine andere von mir durchgeführte Untersuchung belegt, wird dieses Prinzip interessanterweise auch im Zusammenhang von Sakralen 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“ (FARTACEK 2003: 167).

18 Vgl. dazu die Ausführungen zur Blutrache von DANCZUL in diesem Band: Nicht nur der Täter selbst, sondern jeder männliche Verwandte kann Opfer des Bluträchers werden.

mit den *ğinn* zu bekommen; frei nach dem Motto: Das Kollektiv haftet für den Einzelnen.

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?

(a) ... wenn gesellschaftliche Tabus nicht beachtet werden, ...

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* hätten sie getrunken, wie er mir erzählte. Am Abend dann gingen sie ins *hamām*. Dort herrschte kaum noch Betrieb, sie waren die einzigen Gäste. Diese Situation nützten sie aus: Sie scherzten und blödelten, bespritzten einander mit kaltem Wasser, schrieten 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 Präsenzdiener einen brutalen Schlag auf seinem Rücken. Sein Freund versicherte ihm, er hätte sich in diesem Moment keinen Millimeter weit bewegt. Nur ein *ğinn* kann es gewesen sein.

Dies ist eine typische Begebenheit, wie man sie in Syrien oft hören kann. Wie der ehemalige Präsenzdiener 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 herumlärmen; – noch dazu im *hamām*, wo doch jedes Kind weiß, dass sich die *ğinn* vor allem dort aufhalten.

Die *ğinn* schlagen also zu, wenn Menschen Alkohol trinken und damit ein (Speise-)Tabu verletzen. Ein weiteres Tabu, welches unweigerlich die *ğinn* auf den Plan ruft, ist es, 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 zwanzig Jahren im Ğabal az-Zāwiya zugetragen haben soll. Noch heute ist 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:

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

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 *ġinn* verärgerte. Und 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 *ġinn*-Spezialisten zu gehen. Und deshalb würde man „den Schlag ins Gesicht“ eben noch heute erkennen.

Ein weiteres Fallbeispiel dafür, dass es ein Tabu ist, die *ġinn* zu schädigen:

Es war in der Abenddämmerung. Ein etwa 18-jähriges unverheiratetes Mädchen hockte vor dem Haus an einem Bewässerungskanal und wusch gerade Geschirr ab. Es war mit einem Rock bekleidet, der durch das Niederhocken nach hinten rutschte, wodurch unglücklicherweise ihre Beine frei, d.h. unbedeckt waren. Da tauchte plötzlich aus dem Dunkel ein schwarzer Kater auf, der sich zu dem Mädchen begab und intensiv und hingebungsvoll an ihren Beinen leckte. Das beobachtete der Bruder des Mädchens. Er schnappte den Kater, zertrte ihn in ein Zimmer und schlug ihn so heftig, dass er fast verendete. Anschließend legte sich der Mann auf dem Dach des Hauses schlafen. Mitten in der Nacht standen plötzlich zwei Geheimpolizisten vor ihm. Sie zertrten 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 unbekannt leere und einsame Gegend. Schließlich gelangten sie vor das Tor 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 *ġinn* 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 *ġinn* 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 *ġinn* erledigt.

Für die Bewohner des Euphrat-Tales handelt es sich hier um eine sehr typische Begegnung mit den *ġinn*: Junge Frauen, kurz vor ihrer Hochzeit, gehören zum Kreis der besonders gefährdeten Personen. Und justament zu einem Zeitpunkt, an dem die Beine des Mädchens unbedeckt waren, kommt der männliche *ġinn* und verliebt sich in das Mädchen. Das Ignorieren der lokalen Kleidungsvorschriften kann also fatale Folgen nach sich ziehen.

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

Ein in den Augen der Interviewpartner besonders tragischer Fall hat sich erst kürzlich im Ġabal az-Zāwiya zugetragen. In einem Dorf gab es eine Familie, die plötzlich von den *ġinn* auf brutale Weise heimgesucht wurde:

Jeden Abend zur Dämmerung ertönten die wildesten Geräusche aus dem Keller. Die Fälle 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 nächstens stets ein eigenartiges Kichern und ein lautes Stöhnen zu vernehmen. Das Kichern stammte von den *ġinn*. Das Stöhnen von den geschundenen Tieren. Regelmäßig hätten sich die *ġinn* an ihnen vergangen und mit den Schafen ihre sexuellen Spielchen getrieben. Auch die Kühe wären nicht verschont geblieben. Sie hätten schließlich ein eitriges Euter bekommen und keine Milch mehr gegeben. Die ganze Situation wäre immer schlimmer geworden, so dass die Familie schlussendlich die Landwirtschaft aufgab und die Gegend verließ.

Das Haus steht seither leer, verfällt und wird von niemanden betreten, weil man immer noch die *ǰinn* 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 *ǰinn* am Hals.

(b) ... wenn die Menschen wichtige Rituale nicht befolgen, ...

Immer dann, wenn man sich einem Platz nähert, an dem gemeinhin *ǰinn* vermutet werden, sollen zum Schutz vor ihnen ritualisierte Redewendungen gesprochen werden: Verfallenes Gemäuer sollte etwa keinesfalls betreten werden, ohne die *ǰinn* zuvor zu warnen. Schließlich könnte man sie auch versehentlich schädigen, was wiederum einen Racheakt seitens der *ǰinn* zur Folge hätte. Ähnliches gilt für Felsspalten, Höhlen, Flusstäler, Brücken und Friedhöfe.

Dass auch Kanäle und Abflüsse ganz besonders typische Aufenthaltsplätze von *ǰinn* sind, wird im folgenden Fallbeispiel angesprochen. Diese Begebenheit soll sich vor fünf Jahren in der Nähe von Deir az-Zor ereignet haben:

Ein 18-jähriges Mädchen mit langen schwarzen Haaren hätte einmal einen schweren Fehler begangen: Sie schüttete heißes Wasser einfach achtlos in den Abfluss des Waschbeckens – ohne eine ritualisierte Redewendung zu sprechen, die die *ǰinn* gewarnt hätte. Unglücklicherweise befand sich gerade ein junges *ǰinn*-Kind im Abfluss, das durch das heiße Wasser getötet wurde. Die Rache der *ǰinn*-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 *ǰinn*-Hand zuschlug, keine Haare mehr. Das war vor fünf Jahren. Bis heute wären ihre schönen langen dunklen Haare nicht mehr nachgewachsen.

Im Gespräch zu dieser Begebenheit wurde einstimmig festgestellt, dass das hübsche Mädchen unbedingt die *ǰinn* hätte warnen müssen, bevor es das heiße Wasser in den Abfluss des Waschbeckens goss, weil Abflüsse als typische *ǰinn*-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 al-arḍ*“ (sinngemäß: Gestatten, ihr Bewohner der Erde). Auch könne die Redewendung „*A ‘ūdū bi-llāh min aš-šayṭān ar-raḡīm*“ (Gott behüte mich vor dem gesteinigten Teufel) verwendet werden.

Meine Gesprächspartner meinten ferner, dass das Mädchen vor diesem Ereignis eine besondere Schönheit gewesen wäre und dass ihre langen schwarzen Haare frei über den Rücken hinunter gereicht hätten.

Manche Interviewpartner gaben mir sinngemäß zu verstehen, dass das Mädchen wegen seiner Schönheit eingebildet und deshalb arrogant gewesen wäre; etwas mehr Bescheidenheit hätte ihr nicht geschadet. Demnach wäre die Art der Strafe, die die *ḡinn*-Mutter vollzog, auch treffend für die Überheblichkeit des Mädchens gewesen.

Das zweite Fallbeispiel zur Nichtbeachtung von Ritualen und deren Folgen stammt aus dem Qalamungebirge 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:

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. Sie hatten plötzlich nicht mehr geteilt sondern alles selbst verschlungen!

Was war die Folge? – Der Marillenbaum trug in den darauf folgenden Jahren absolut keine Früchte mehr, er wurde im wahrsten Sinne des Wortes „unfruchtbar“.

Etwas den Nachbarn abzugeben ist ein Brauch, dessen Nichteinhaltung mit der Gefahr des Bösen Blickes verbunden ist. Hat man selbst etwas in 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 nach niemand bezichtigt worden, dass er die Unfruchtbarkeit des Baumes mit seinem Blick verursacht hätte. Man meinte mir gegenüber, dass es letztlich die *ḡinn* gewesen wären, die die Familie für ihren Geiz strafte.

(c) wenn man sich an den kulturellen Schätzen vergreift, ...

Man sagt, dass die *ǧinn* (bzw. eine besondere Art der *ǧinn*, nämlich der *Raṣad*) vor allem 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 3 erwähnt, wären die *ǧinn* vor allem deshalb an diesen Plätzen anzutreffen, weil sie die alten Schätze bewachen und jedem, der sie stehlen möchte, auflauern und ihn gnadenlos zur Rechenschaft ziehen würden.

Dazu möchte ich eine Begebenheit wiedergeben, die sich erst vor zwei Jahren in der Nähe von Apameia (Afāmiya) zugetragen haben soll:

Ein junger Mann brach noch 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 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 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. Doch im selben Augenblick flüchtete der Affe. Er rannte quer über den Platz und verschwand schließlich in einem Erdloch.

Wie mir erzählt wurde, brach daraufhin der Mann seine Grabräuberaktion sofort ab. Er rannte nach Hause – und Gott sei Dank hätten ihm die *ǧinn* weiter keine Probleme mehr bereitet. Angeblich hat er auch einen Schwur abgegeben, nie mehr wieder diese Ruinenstätte aufzusuchen.

Das Erdloch, in dem der *ǧinn* verschwunden war, ist heute noch zu sehen: Es führt in ein unterirdisches Gemäuer, in dem es von Geckos nur so wimmelt (siehe dazu die Ausführungen zum *Abū Brīš* im Kapitel 5).

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, das weniger darin begründet liegt, mit dem Rechtsstaat in Konflikt zu geraten, als vielmehr darin, die *ǧinn* dann 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.

(d) ... wenn man den Unmut der Vorfahren auf sich zieht, ...

In manchen Gegenden Syriens herrscht die Vorstellung, dass auch verstorbene Menschen die Möglichkeit hätten, den Lebenden die *ǧinn* auf den Hals zu hetzen oder selbst als Geist zu erscheinen. Eine Voraussetzung für diese Fähigkeit scheint zu sein, dass die Vorfahren bereits zu Lebzeiten Kontakt mit den *ǧinn* hatten.¹⁹ Nicht selten wurden mir Begebenheiten erzählt, wonach die verstorbenen Großeltern und Urgroßeltern auf diese Weise aktiv werden, um sich an 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; – dann, wenn die Nachkommen den Verstorbenen nicht genug Respekt entgegen bringen; – dann, wenn die Nachkommen die Vorstellungen der Vorfahren nicht ernst nehmen und sich gänzlich anders verhalten als es früher üblich war; – also immer dann, wenn mit bestehenden Traditionen gebrochen wird.

In der Praxis läuft das häufig so ab: Irgend etwas Schreckliches passiert, beispielsweise dass mehrere Mitglieder einer Familie erkranken, ein totaler

¹⁹ Es besteht auch die Vorstellung, dass die Vorfahren selbst, d.h. deren *rūḥ*, 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 *ǧinn* ist ihre Intention, wenn sie persönlich in Erscheinung treten, eher eine gute: Beispielsweise gibt die verstorbene Mutter ihrem Sohn den Ratschlag, doch nicht das fremde Mädchen zu heiraten, sondern die *bint al-ḥāl*, also die Kusine mütterlicherseits. Oder sie intervenieren bei Erbschaftskonflikten: Einer erbt offiziell das Haus, in dem zusätzlich der 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 mahnend in Erscheinung treten.

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 *šayh* 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 eben sehr oft heraus, dass der moderne Lebensstil der betroffenen Menschen deren Vorfahren ein Dorn im Auge ist und dass sie ihnen möglicherweise deshalb die *ğinn* auf den Hals gehetzt haben.

Dazu möchte ich ein Fallbeispiel aus Nordsyrien wiedergeben, das ich im Zuge meiner Feldforschungen miterleben konnte:

Morgendämmerung. Ein Klein-LKW, 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.

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 momentan überhaupt nichts mehr sehen konnte. Die Folgen waren verheerend: Der Klein-LKW kam von der Fahrbahn ab, überschlug sich und stürzte schließlich in den Fluss. Ergebnis: Der Fahrer schwer verletzt. Der LKW ein Totalschaden. Die Ladung – das Brot – im Wasser und nicht mehr genießbar.

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 Lichtblitz 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 ausge-rechnet den Brottransporter erwischt? Was hat das zu bedeuten, dass das Geschäft – zumindest kurzfristig – geschlossen werden musste?

Eine Interpretation: Die *ǧinn* hätten deshalb zugeschlagen, weil sie gegen die Güter aus der Stadt sind, die wir neuerdings im Geschäft gekauft haben. Deshalb, weil es eigentlich „*ḥarām*“ ist, 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 *ǧinn* 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 und noch Schlimmeres könnte folgen.

Ganz allgemein trifft man in der syrischen Landbevölkerung oft auf die Anschauung, dass die *ǧinn* grundsätzlich gegen jede Form der Industrialisierung sind. Mir wurde von Beispielen berichtet, wo Menschen (sowohl in ihrer eigenen Sichtweise als auch in der Sichtweise anderer Interviewpartner) von den *ǧinn* dafür bestraft wurden, weil sie schrittweise vom Trinken frischer Kuhmilch abgingen und statt dessen Trockenmilch verwendeten.²⁰

In einem Ort in der al-Ǧazīra 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 *ǧinn* 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.

(e) ... wenn man sich unehrenhaft benimmt

In der Sichtweise meiner Interviewpartner hat ehrloses Benehmen unweigerlich Sanktionen der *ǧinn* zur Folge.

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 Mord-

20 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).

opfers mit ernsthaften Problemen durch die *ğinn* zu rechnen hätten. Ein junger Mann erzählte mir:

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 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.

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 beging. Die Selbstmordrate sei in seiner Heimat sehr hoch, doch würden die Angehörigen stets den Mantel des Schweigens darüber hüllen, denn die Durchführung eines Selbstmordes sei „*ħarām*“, und für die Angehörigen des Selbstmörders bedeutet es Gesichtsverlust und „*‘ayb*“. All das bietet einen idealen Nährboden für das Wirken der *ğinn*.

Insgesamt wurde aus meinen Interviews deutlich, dass die *ğinn* insbesondere dann als echte Gefahr gelten, wenn Morde 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 den Mord begingen, sondern vor allem jene, die keine Anstrengungen unternommen hätten, ihren Verwandten zu rächen bzw. sich bei den Kompensationsverhandlungen zu weich

gegeben hätten. In emischer Sichtweise würde man durch ein solch „feiges“ Verhalten nicht nur seine Ehre verlieren, sondern zudem Gefahr laufen, von den *ġinn* verfolgt zu werden.²¹

Dieser zuletzt thematisierte Aspekt wurde von meinen Interviewpartnern des öfteren auch kritisch kommentiert. In ‘Afrīn beispielsweise, wo in den letzten Jahren nach übereinstimmender Auskunft insgesamt 36 Männer einer 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.

7. Feinde des Fortschritts und Hüter der Moral?

Einige Schlussfolgerungen zu den lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der ġinn

Wenn im Titel dieses Beitrags die Frage gestellt wird, ob bzw. inwieweit die *ġinn* in ihrem Wirken gemäß der lokalkulturellen Konzeptionen als Hüter der Moral agieren, dann muss vorerst geklärt werden, was unter Moral zu verstehen ist.

Verwendet wird hier der Begriff im Sinne LUHMANNs, der Moral nicht als sittliche Haltung einer Person oder allgemeine Sittenlehre definiert, sondern als „besondere Art der Kommunikation, die Hinweise auf Achtung oder Missachtung mitführt“ (LUHMANN 1990: 17). Ethik ist demgegenüber „Reflexionstheorie der Moral“ (HUNGERIGE/SABBOUH 1995: 124). So gesehen ist Moral damit nicht ein Anwendungsbereich von Normen, Regeln und Werten, sondern die Gesamtheit der Bedingungen, unter denen Achtung oder Missachtung ausgedrückt wird. LUHMANN (1990: 18) weist darauf hin, dass Moral damit etwas Pathologisches an sich habe: Nur in Situationen, in denen es gefährlich wird, werden die Bedingungen angedeutet oder expliziert, unter denen man sich selbst oder andere achtet oder missachtet.

Moralische Diskussionen zu führen ist also nicht das Vorrecht der Braven und Guten (wie es ja offensichtlich auch die *ġinn* nicht sind!), sondern normalerweise in Reichweite von Streit, Gewalt oder Aggression.

²¹ Vgl. dazu die Ausführungen zu den vorislamischen Konzeptionen der Blutrache von KLOCKER (1996: 24): „Die Ungerächten ziehen ruhelos durch das Land und suchen die Erde und ihre Bewohner als Geister heim; erst der Tod des Mörders verschafft ihnen die langersehnte Ruhe [...].“

(Auch) aus dieser Perspektive wundert es nicht, dass das Wirken der *ġinn* 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.

So gesehen sind die *ġinn* 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 *ġinn* können – hinsichtlich der in ihnen gestellten moralischen Ansprüche – nicht-kooperative Konfliktaustragung und ausgrenzende Feindseligkeiten fördern. Mit anderen Worten: Den mit dem Wirken der *ġinn* verbundenen moralischen Ansprüchen ist von daher gesehen durchaus mit Vorsicht zu begegnen.

Meine durch *case-reconstructive research* gewonnenen Untersuchungsergebnisse zeigen jedoch auf, dass sich die Funktionen der lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der *ġinn* keineswegs bloß darin erschöpfen, dass bestehende gesellschaftliche und soziale Verhältnisse bewahrt, abgestützt oder legitimiert werden. Vielmehr gibt es eine ganze Reihe weiterer Aspekte, die von meinen Interviewpartnern in den Forschungsdialog eingebracht wurden. Sie sollen im folgenden vorgestellt und diskutiert werden.

Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der *ġinn* sind ein Ausgangspunkt für ethische Diskurse und intentionale Veränderung von Normen und Werten

In moralischen Diskussionen werden (auch im Alltag) Werte und Normen zum Thema gemacht. In ihnen manifestieren sich die entscheidenden Maßstäbe für Bewertungen, welche nur in Form des Gedachten, Empfundenen oder Erlebten existieren und sozial konstruiert sind. Mit Normen und Werten ist folgender Anspruch verbunden: So und nicht anders soll es sein oder getan werden, um des „guten“ oder „richtigen“ Lebens willen. Gleichgültig, ob moralische Diskussionen geführt werden oder ethische Überlegungen ange stellt werden, beides ist aufs engste mit spezifischen (religiösen) Welt- und Menschenbildern²² verbunden. Diese sind je nach Kontext und Absicht

22 Nach BARSCH/HEIL (2000: 8ff) sind Welt- und Menschenbilder spezifische Vorstellungen über die Welt und die menschliche Natur. Es sind Vorstellungssysteme,

unterschiedlich und deshalb auch veränderbar. Als „letzte Bezugspunkte“ stellen sie gemeinsame Handlungsorientierungen sicher.

Im Forschungsprozess konnten viele Belege dafür gesammelt werden, dass die moralischen Diskussionen über das Wirken der *ġinn* immer wieder auch in Reflexionen über Moral mündeten. Dies ist weiter nicht verwunderlich: Indem die Interviewpartner von ihren eigenen Begegnungen mit *ġinn* 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 Kognitionen²³ fast zwangsläufig über Moral reflektierten.

Mit anderen Worten: Diskussionen als sehr konkrete Explikation dessen, was Achtung oder Missachtung verdient, sind eine notwendige Voraussetzung für ethische Diskurse auf höherem Abstraktionsniveau, in denen über die Moral reflektiert wird, wie auch Friederike STOLLEIS (in diesem Band) für das von ihr untersuchte, ganz andere Genre deutlich macht. Im Unterschied zu häuslichem „Klatsch“ beinhalten die hier angesprochenen Reflexionen aber andere Potenziale. Diese Reflexion eigener Moralvorstellungen oder Moralvorstellungen des eigenen Kollektivs ist nämlich Bedingung für die bewusste und explizite Auseinandersetzung mit anderen Wertvorstellungen und damit für die intentionale Veränderung von Normen und Werten.

Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der *ġinn* fördern die Bildung kollektiver Identität

Wie beispielsweise GIESEN (1999) darlegt, ist kollektive Identität nicht etwas „Naturwüchsiges“, sondern sozial konstruiert. Sie entsteht nicht ausschließlich als geteilte 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 zurückzugreifen. Diese kulturellen Muster und Mythen sind jedoch veränderbar, auch wenn dies

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).

23 Theoretisch werden im Rahmen des Konstruktivismus diese Rollen als „Beobachter erster Ordnung“ und „Beobachter zweiter Ordnung“ gefasst (vgl. z.B. SCHMIDT 1998).

die Mitglieder einer Gemeinschaft nicht so sehen mögen. Symbolische Strukturen sind permanent sozialen Wandlungsprozessen ausgesetzt, in denen Kultur immer wieder neu hergestellt, verbreitet und aufgenommen wird, wobei jeweils spezifische Interessen (z.B. 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 sowohl aus der Besonderheit sozialer Beziehungen, als auch aus den verfügbaren kulturellen Wissensbeständen erklären. Kommunikationsfähigkeit und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung des Menschen sind dabei die einzigen anthropologischen Grundannahmen.

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. Ihre Bedeutung erhält sie 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 (vgl. dazu GIESEN 1999: 25). 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 nachzuspüren, erscheint deshalb interessant und wichtig, weil damit die Frage verfolgt werden kann, welche Rolle Macht und Ausgrenzung in Identitätsbildungsprozessen spielen. So wie Moral idealisierend gerne als aggressionsabbauend und kooperationsfördernd beschrieben wird, so wird auch in Konzeptionen der Identitätsbildung der mögliche Zwangscharakter von (kollektiver) Identität gerne unterschlagen (vgl. JOAS 1996).

Die moralischen Diskussionen und ethischen Diskurse mit meinen Interviewpartnern zeigten, dass diese Problematik durchaus aufschließbar

ist und in der Reflexion „fremder“ Norm- und Wertvorstellungen Grenzen auch „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 – lokalkulturelle Strategien der Problemlösung thematisiert werden.

Die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der *ğinn* sind eine mehrdeutige Antwort auf überlokale Einflüsse

Betrachtet man die Konzeptionen über das Wirken der *ğinn* auf der inhaltlichen Ebene, so könnte man – stark akzentuierend – behaupten, dass sie im Gegensatz zu säkularisierten, von neoliberalen Tendenzen beeinflussten, westlichen Moralkonzeptionen stehen: Als Bewahrer und Beschützer traditioneller Wert- und Normvorstellungen, wie zum Beispiel der Beachtung von Tabus oder der Einhaltung von Ritualen, des Schutzes kulturhistorisch wertvoller Stätten und antiker Schätze, und des Vorrangs des Allgemein- oder Gruppenwohls gegenüber dem Eigenwohl, stehen sie – zumindest teilweise – im Widerspruch zu konkurrenz-orientierten sowie gewinn- und lustmaximierenden Vorstellungen, wie sie beispielsweise in den (westlichen) Massenmedien vermittelt werden.

Dass in Zeiten der Globalisierung bestehende lokalkulturelle Werte und Normen gefährdet sind, scheint in der rezenten sozialanthropologischen Theorienbildung ebenso unumstritten zu sein wie das Faktum, dass es in bestimmten sozialen Kontexten zu einer Betonung und Neudefinition bestehender lokaler Konzeptionen kommt.²⁴

Entscheidend dafür, ob traditionelle Norm- und Wertvorstellungen „überleben“ oder gar verstärkt Richtschnur konkreten Handelns sind, oder ob sie „dahingerafft“ werden, ist die Frage, ob sie sich im alltäglichen Leben bewähren, also viabel sind. Nur in diesem Falle sind sie kein marginales Relikt aus vergangenen Epochen.

Die vorliegenden Untersuchungsergebnisse stützen die Annahme, dass die rezenten Kognitionen über Geister und Dämonen ganz konkrete Antworten geben auf Fragen, die sich im Hier und Jetzt stellen. Es findet dadurch auch eine Orientierung an Bedürfnissen statt, die sich aus der jeweils spezifischen sozio-ökonomischen Situation des Einzelnen oder der Gruppe ergeben.

Zum Abschluss noch einmal zurück zum Titel dieses Beitrags: Ob nun die *ğinn* tatsächlich, metaphorisch gesehen, „Feinde des Fortschrittes“

²⁴ Siehe dazu das Konzept der Glokalisierung von ROBERTSON (1998: 192–220).

sind, ist insofern offen, als mit dieser alltagssprachlichen Kategorie sehr Unterschiedliches gemeint sein kann.

Interpretiert man Fortschritt als „Modernisierung des Landes“, wo sich im Rahmen des sogenannten freien Wettbewerbs sowohl das Individuum als auch die Gruppe von den anderen abheben und „besser“ sein muss, dann könnten die *ġinn* tatsächlich im Wege stehen und „zurückschlagen“. Fasst man dagegen Fortschritt als (sozialen) Wandel hin zu mehr Gerechtigkeit und Frieden auf, so sind (aus westlicher Perspektive) die *ġinn* nicht nur Hemmschuh. Mit ihren integrativen und gemeinwohlorientierten Vorstellungen sind sie auch Motor für solche Entwicklungen.

Literaturverzeichnis

- ABELA, Ejub 1884: *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien*, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 7, 79–118
- EL-ASWAD, el-Sayed 1999: *Hierarchy and Symbolic Construction of the Person among Rural Egyptians*, in: *Anthropos* 94, 431–445
- BARKHAUS, Annette, MAYER, Matthias, ROUGHLEY, Neil, THÜRNUAU, Donatus (eds.) 1996: *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt
- BARSCHE, Achim, HEIL, Peter M. 2000: *Zur Verweltlichung und Pluralisierung des Menschenbildes im 19. Jh.: Einleitung*, in: BARSCHE, A., HEIL, P. M. (eds.): *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914)*, Frankfurt, 7–90
- BOHNSACK, Ralf 1999: *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Opladen 1999.
- SCHMIDT, Siegfried J. 1998: *Die Zähmung des Blicks. Konstruktivismus – Empirie – Wissenschaft*, Frankfurt
- GIESEN, Bernhard 1999: *Kollektive Identität*, Frankfurt
- CANAAN, Taufik 1929: *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, in: Morgenland, Heft 21
- DOSTAL, Walter 1993: *Ethnographica Jemenica – Auszüge aus den Tagebüchern Eduard Glasers mit einem Kommentar versehen*, Wien (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 593)
- DOUGLAS, Mary 1974: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt
- DOUGLAS, Mary 1988: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt
- EDER, Klaus 1988: *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Frankfurt
- EINZLER, Lydia 1887: *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's*, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 12, 160–181
- FAHD, T. 1997: *Shaytān*, in: BOSWORTH, C. E. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, 9. Bd., Leiden, 406–408

- FARTACEK, Gebhard 2002: *Begegnungen mit Ğinn: Lokale Konzeptionen über Geister und Dämonen in der syrischen Peripherie*, in: *Anthropos* 97, 469–486
- FARTACEK, Gebhard 2003: *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*, Wien (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 700, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 5*)
- FLICK, Uwe 2000: *Konstruktion und Fallrekonstruktion. Methodologische Überlegungen zur Fallrekonstruktion*, in: KRAIMER, K. (ed.): *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Frankfurt, 179–200
- GINGRICH, Andre 1989: *Der Agrarkalender der Munebbih. Eine ethnologische Studie zu sozialem Kontext und regionalem Vergleich eines tribalen Sternenkaltenders in Südwestarabien*. Habilitationsschrift, Univ. Wien
- GINGRICH, Andre 1996: *Spirits of the border: Some Remarks on the Connotation of Jinn in North-Western Yemen*, in: *Quaderni Studi Arabi* 13, 199–212
- GINGRICH, Andre 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, 152–177
- GINGRICH, Andre 1999: *Erkundungen. Themen der ethnologischen Forschung*, Wien
- GINGRICH, Andre 2002: *Regen Gottes, Land der Ehre: Konzeptualisierungen von „Natur“ bei den Munebbih des Nordwestjemen*, in: GINGRICH, A., MADER, E. (eds.): *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Wien
- HENTSCHEL, Kornelius 1997: *Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam*, München
- HUNGERIGE, Heiko, SABBOUH, Kariem 1995: *Let's talk about ethics. Ethik und Moral im konstruktivistischen Diskurs*, in: RUSCH, G., SCHMIDT, S. J. (eds.): *Konstruktivismus und Ethik*, Frankfurt, 123–173
- HURWITZ, Siegmund 1998: *Lilith – die erste Eva: Eine historische und psychologische Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen*. Einsiedeln
- JOAS, Hans 1996: *Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung*, in: BARKHAUS, A., MAYER, M., ROUGHLEY, N., THÜRNAU, D. (eds.): *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt, 357–369
- KLOCKER, Sabine Thalia 1996: *There should be one grave opposite the other. Blutra-chepraxis bei den Beduinen in Nordarabien*. Hamburg
- KRAIMER, Klaus 2000: *Die Fallrekonstruktion – Bezüge, Konzepte, Perspektiven*, in: KRAIMER, K. (ed.): *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Frankfurt, 23–57
- KRISS, Rudolf, KRISS-HEINRICH, Hubert 1962: *Volksglaube im Bereich des Islam*. Bd. 2: *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden
- LEACH, Edmund 1978: *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt
- LEACH, Edmund 1982: *Social Anthropology*, Glasgow
- LUHMANN, Niklas 1990: *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegelpreises*, Frankfurt
- OPPITZ, Michael 1993: *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt

- MERKENS, Hans 2000: *Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion*, in: FLICK, U., KARDORFF, E., STEINKE, I. (eds.): *Qualitative Forschung*, Reinbeck 286–299
- THOMAS, Günter 1998: *Medien – Ritual – Religion: zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt
- ROBERTSON, Roland 1998: *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: BECK, U. (ed.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt
- WIELAND, Almut 1994: *Studien zur Ginn Vorstellung im modernen Ägypten*, Würzburg
- ZBINDEN, Ernst 1953: *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*, Bern