

Bemerkungen zum Nahen Osten als ethnographisches Untersuchungsfeld

Gebhard FARTACEK

Abstracts

Den Gegenstand vorliegenden Artikels bilden Herausforderungen und Möglichkeiten in der ethnographischen Datenerhebung, die sich insbesondere in der Region des Nahen Ostens stellen. Zu Beginn stehen ein fachgeschichtlicher Abriss zur Nahostethnologie sowie interdisziplinäre Überlegungen. Darauf aufbauend wird auf die Polarisierung von Großen und Kleinen Traditionen eingegangen, die im Nahen Osten für die Herausbildung ethnischer Gruppen konstituierend ist und in der ethnologischen Datenerhebung einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf. Auf Grundlage eigener Erfahrungswerte, die im Zuge ausgedehnter Feldforschungsaufenthalte im Nahen Osten gesammelt werden konnten, werden die Notwendigkeit der Sprachbeherrschung, interaktive Formen der Gesprächsanbahnung, ungewöhnliche Räume und Zeiten der Datenerhebung sowie der Einsatz akustischer Aufnahmegeräte unter regionalorientierten methodischen Perspektiven diskutiert. Der Artikel schließt mit einem Plädoyer für eine „lokalkulturelle Erdung“ von methodologischen Ansprüchen und (möglichen) methodischen Vorgehensweisen.

This article deals with challenges and methodological possibilities in ethnographic field research which are distinctive for the region of the Middle East. It starts with a scientific-historical outline of the anthropology of the Middle East and some interdisciplinary considerations. Building on this, the following section focuses on the Middle Eastern polarisation of great and little traditions, which needs to be taken into account when conducting ethnographic interviews. Based on the author's own ethnographic field experiences, matters of language skills and the knowledge of specific cultural codes as well as the use of audio recorders for data documentation and other methodological issues will be discussed under regional-oriented perspectives. The paper concludes with pleading for a "local grounding" of methodological claims and (possible) approaches.

Keywords

Ethnologische Feldforschung, Sozialanthropologie, Orientalistik, Methode, Naher Osten
Ethnographic field research, social anthropology, Oriental studies, methodology, Middle East

Illī fāt māt – lautet im Nahen Osten ein allseits bekanntes Sprichwort, welches am ehesten dem deutschsprachigen „Was vorbei ist, ist vorbei“ entspricht. Doch während dieses Sprichwort im deutschsprachigen Raum eher damit konnotiert ist, dass man mit den zeitlich zurückliegenden Problemen nicht weiter hadern soll, beinhaltet die arabische Entsprechung auch

ein generelles Plädoyer für das gegenwartsorientierte Denken und Handeln: sich ergebende Gelegenheiten soll man besser gleich am Schopf packen!

Dies gilt wohl auch für die Durchführung ethnologischer Feldforschungen im Nahen Osten. Hier zu forschen verlangt ein hohes Maß an Offenheit. Man tut gut daran, wenn man Gesprächsgelegenheiten und Einladungen zu Festveranstaltungen, die sich im Forschungsprozess spontan ergeben, gleich wahrnimmt, und man soll ja nicht den Fehler begehen, zu denken, dass man ja jederzeit wiederkommen könne, um dieses und jenes nachzuholen. Selbst wenn man es noch so fix vor hat, wiederzukommen, um sich dann in aller Ruhe dieser einen Sache zu widmen, so werden in weiten Teilen des Nahen Ostens derartige Absichtsbekundungen von den Gastgebern kaum ernst genommen, sondern bestenfalls als „höfliche Absage“ interpretiert. Abgesehen davon lehrt die Erfahrung, wenn man nach einigen Monaten oder Jahren an einen früheren Feldforschungsort zurückkehrt, so hat sich in der Zwischenzeit meist viel verändert: Die Interviewpartner von damals sind nun verreist, sind jetzt zerstritten, stecken in anderweitigen Problemen, man kann dort nicht mehr hin, oder was auch immer; und wie schade, man hätte doch gleich damals dem „glücklichen Zufall“ folgen sollen ...

„Serendipität“¹ wurde in den letzten Jahren in der Sozialanthropologie (wieder) zu einem geflügelten Wort (vgl. Hazan & Hertzog 2012). Getragen von der Intention, sich im Rahmen ethnologischer Feldforschungen nicht von Methodenlehrbüchern und daraus entwickelten „klinisch reinen“, „antiseptischen“ Untersuchungsdesigns versklaven zu lassen, wird dazu aufgerufen, abseits der eigentlichen forschungsleitenden Fragestellungen auch für nichtgeplante Entdeckungen offen zu sein. Ein solches Prinzip soll nicht als „postmoderne Nabelschau“² missverstanden werden, in der selbstreflexive Texte über „glückliche Zufälle“ zur ethnographischen Beschreibung werden. Vielmehr geht es darum, Serendipität als mögliches Methodeninventar im Forschungsprozess mitzudenken; oder – wie Isabelle Rivoal & Noel B. Salazar (2013: 183) es treffend auf den Punkt bringen: „... serendipity has to be conceptualised anew as part of ‘experimentation’, used and manipulated as a research tool or process rather than as a concept merely indicating how observation unfolds“.

Eine methodologische Neukonzeptualisierung von Serendipität, wie sie Rivoal und Salazar hier anregen, liegt außerhalb der Zielsetzung des

1 Zum Konzept der Serendipität bzw. *serendipity* in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht siehe Remer (1965), Andel (1994) sowie Merton & Barber (2004).

2 Zur Diskussion der sogenannten „Writing Culture Debatte“ und deren Stellenwert in der sozialanthropologischen Methodologie siehe u.a. die Beiträge im Reader von James et al. (1997).

vorliegenden Beitrags. Der Artikel möchte aber zur Diskussion rund um das Potential von Zufälligkeiten in methodischer Hinsicht etwas beisteuern und dabei die rhetorische Frage in den Raum stellen, ob die Möglichkeitsarten sozialanthropologischer Datengenerierung nicht zu einem hohen Ausmaß *auch* von regionalspezifischen Gegebenheiten geprägt sind.

Bei methodischen Diskussionen und Erfahrungsaustausch über Feldforschungen im Fachkreis weitgereister Ethnologinnen und Ethnologen zeigt sich nämlich, dass die Forscher/-innen oft mit sehr unterschiedlichen Herausforderungen zu kämpfen haben – je nachdem, in welchen Gebieten sie tätig sind. So scheint es beispielsweise Feldforschungsregionen zu geben, in denen sich die Ethnolog/-inn/-en sprichwörtlich die Türklinke reichen und um den Zugang zu bestimmten „Informanten“ konkurrieren; auf der anderen Seite scheint es Gebiete zu geben, die ethnologisch kaum beforscht werden. Es scheint Gegenden zu geben, in denen die Bezahlung von Interviewpartner/-inne/-n üblicher ist als in anderen, ebenso scheint der Einsatz von Dolmetscher/-inne/-n – je nach Region – unterschiedlich gehandhabt zu werden. Zwar ist man sich in der Ethnologie über den Wert audiovisueller Dokumentationen einig, doch scheint es Regionen (und Themen) zu geben, in denen solche Aufnahmen einfacher durchführbar sind als in anderen: die Akzeptanz der „Beforschten“ gegenüber Ton- und Bildaufnahmen ist nicht überall auf der Welt die gleiche!

Im vorliegenden Beitrag möchte ich das Augenmerk ganz gezielt auf den Nahen Osten richten und jene methodischen Schwierigkeiten, Erfahrungen und Möglichkeiten des ethnologischen Feldforschens herausarbeiten, die für dieses Regionalgebiet *cum grano salis* „typisch“ sind. Im Zuge dessen werde ich auf fachgeschichtliche Entwicklungen ebenso Bezug nehmen wie auf meine eigenen ethnologischen Feldforschungserfahrungen, die ich seit den frühen 90er-Jahren im Nahen Osten sammeln konnte. Diese konzentrierten sich auf rurale Gebiete in der Arabischen Republik Syrien (Gesamtausmaß: 118 Wochen), im Iran (Gesamtausmaß: 21 Wochen), im Libanon (Gesamtausmaß: 11 Wochen), in Jordanien (Gesamtausmaß: 8 Wochen) und zu einem untergeordneten Ausmaß auf Gebiete im Jemen, im Oman, im Irak, in Ägypten sowie in Zentralasien. Thematisch ging es bei diesen Forschungsaufenthalten primär um religionsethnologische Fragen – u.a. zum lokalkulturellen Pilgerwesen (vgl. Fartacek 2003a) und dessen Bedeutung für ethnisch-religiöse Grenzkonstruktionen (Fartacek 2011a, 2012), zum strukturellen und antistrukturellen Modus der Baraka-Übertragung (Fartacek & Nigst 2016, im Druck), zu Geschichten und Diskurse über das Wirken gefährlicher Dämonen und des Bösen Blicks in Syrien (Fartacek 2010) sowie zum Zar-Kult in der Golfregion (Fartacek 2014).

In den folgenden Abschnitten werden zunächst wissenschaftshistorische Problemstellungen in der Nahostethnologie beleuchtet (1. Kapitel). Ferner wird auf methodologisch-methodische Konsequenzen eingegangen, die sich daraus ergeben, wenn mancherorts auf keinen Forschungsstand aufgebaut werden kann oder dieser sich primär aus den Arbeiten bestimmter Nachbardisziplinen speist (2. Kapitel). Das 3. Kapitel widmet sich dem Spannungsverhältnis von Großen und Kleinen Traditionen (Gellner 1969), das im Nahen Osten nicht nur für die sozialanthropologische Theoriebildung relevant ist, sondern auch als emisches Konzept (*dīn rasmī* vs. *dīn šaʿbī*) in handlungsleitenden und handlungsrechtfertigenden Aussagen der Interviewpartner/-innen zum Ausdruck kommt und als solches in der ethnographischen Datenerhebung einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf. Im Anschluss daran werden im 4. Kapitel sprachlich-philologische Aspekte unter die Lupe genommen und der Umstand beleuchtet, dass Soll-Vorstellungen im Nahen Osten von Native Speakern vielfach deskriptiv, also in Form von Ist-Sätzen, formuliert werden. Ferner wird auf das Potential des fremden Blicks Bezug genommen – einem Außenstehenden erzählt man vielfach „mehr“ (oder zumindest etwas anderes) als einem Einheimischen. Im 5. Kapitel möchte ich Begebenheiten aus meinen Feldforschungen Revue passieren lassen und im Zuge dessen – frei nach dem Prinzip der Serendipität – auch auf scheinbare Zufälligkeiten und Abweichungen von vorab geplanten methodischen Vorgehensweisen zu sprechen kommen. Der Bogen spannt sich dabei vom Ausfindigmachen potentieller Interviewpartner/-innen und unterschiedlichen Formen der Gesprächsanbahnung bis hin zu der Notwendigkeit, den rechten Augenblick für die entscheidenden Fragen abwarten zu können; schließlich werden auch ungewöhnliche Erhebungssituationen an ungewöhnlichen Orten beschrieben. Im 6. Kapitel werden die Möglichkeiten der Datendokumentation – unter besonderer Berücksichtigung des Einsatzes audio-visueller Aufnahmetechniken – vor dem Hintergrund „nahöstlicher Eigenheiten“ zusammenfassend diskutiert. Der Artikel schließt mit einem kurzen Plädoyer zur „lokalkulturellen Erdung“ von methodologischen Ansprüchen und (möglichen) methodischen Vorgehensweisen (7. Kapitel).

Mit diesem Artikel möchte ich einerseits einen kleinen Beitrag zu den gegenwärtig stattfindenden Diskussionen innerhalb der Nahostethnologie leisten und einen Vorschlag von Shahnaz Nadjmabadi aufgreifen, der beim letzten DGV-Regionalgruppentreffen in Marburg (Oktober 2015) beraten wurde und darauf abzielt, sozialanthropologische Methodenfragen unter nahöstlich-regionalen Gesichtspunkten zu beleuchten. Andererseits möchte ich mit diesem Artikel auch einen kleinen Beitrag zur Kontextualisierung ethnographischer Daten leisten, um nahöstliche Tonaufnahmen, wie

sie beispielsweise im Wiener Phonogrammarchiv archiviert und ausgewertet werden, besser einordnen und interdisziplinär bearbeiten zu können.³

1. „Weiße Flecken“ auf der ethnologischen Landkarte

Aus einer klassischen religionsethnologischen Perspektive hat der Nahe Osten⁴ wahrlich viel zu bieten: Die Palette reicht von sufistischen Ritualen, wie etwa dem Schisch-Stecken, über Feuerproben und andere hochkomplexe Schwurrituale, Gelübdewesen, Magie und Dämonenopfer bis hin zu zyklischen Zeitkonzeptionen, wie sie etwa in den Reinkarnationsvorstellungen von Drusen und Alawiten zum Ausdruck kommen. In seiner ethnisch-religiösen Vielfalt war und ist der Nahe Osten ein besonders interessantes Regionalgebiet.

Überblickt man die ethnologische Fachliteratur, so kann man allerdings den Eindruck gewinnen, dass dieses Regionalgebiet, zumindest in fachgeschichtlicher Hinsicht, grob vernachlässigt wurde.⁵ Die Gründe für diesen Umstand sind mannigfaltig, sie haben sowohl mit dem Selbstverständnis unserer Wissenschaftsdisziplin zu tun als auch mit realpolitischen Konstellationen, die einer näheren Erforschung Arabiens bislang im Wege standen (und angesichts der momentanen kriegerischen Ereignisse auch in der Gegenwart eine Erforschung schwierig machen):

a) zu wenig „primitiv“ ...

Innerhalb des Faches „Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie“ (vormals: Völkerkunde) war es lange Zeit strittig, inwieweit die „Völker“ des

3 Für einschlägige Fachgespräche zu den „methodischen Tücken“ des Forschens im Nahen Osten danke ich neben den Mitgliedern der DGV-Regionalgruppe „Nahe und Mittlerer Osten und Nordafrika“ insbesondere Ines Kohl (Institut für Sozialanthropologie, ÖAW) und Lorenz Nigst (Institut für Orientalistik, Universität Wien). Den inhaltlichen Anstoß zum vorliegenden Artikel und fruchtbares Feedback zu dessen Rohfassung gab Gerda Lechleitner (Phonogrammarchiv, ÖAW); bei ihr bedanke ich mich ebenso wie bei einer/-m/-r anonymen Gutachter/-in für die gewissenhafte Durchsicht des Manuskripts und mehrere wertvolle Hinweise. Mein Dank gilt ferner allen anderen Kolleginnen und Kollegen vom Institut für audio-visuelle Forschung und Dokumentation | Phonogrammarchiv (ÖAW) – für all die konstruktiven und von gegenseitiger Wertschätzung geprägten Auseinandersetzungen mit ethnographischer Methodologie und interdisziplinären Forschungsansätzen.

4 Der Begriff des Nahen Ostens wird im vorliegenden Artikel im engeren Sinn verwendet. Er bezieht sich somit primär auf das Gebiet der sogenannten *Mašriq*-Staaten (Syrien, Libanon, Palästina/Israel, Jordanien, Irak, Saudi-Arabien, Jemen, Oman, Dubai, Vereinigte Arabische Emirate, Katar, Bahrain, Kuwait sowie – mit Einschränkungen – auf Iran, Türkei und Ägypten).

5 Dieser Befund ist u.a. das Ergebnis eines Workshops „Bausteine zur Geschichte der Nahostethnologie im deutschsprachigen Raum“, welcher am 10. und 11. Juli 2014 am Zentrum Moderner Orient (ZMO) in Berlin stattfand (vgl. dazu <http://www.dgv-net.de/tl_files/dokumente/14_07_12_Workshop_RG_NaheOsten.pdf>; 17.11.2015).

Nahen Ostens überhaupt zu den „Primitiven“ hinzuzurechnen und somit Zielgruppe der Ethnologie sind: Die meisten der im Nahen Osten lebenden Gruppen hatten schon seit Jahrtausenden eine eigene Schrifttradition; gemäß herkömmlicher Klassifikationen handelte es sich um „Hochkulturen“ (vgl. Dostal 1968), die zumindest in den klassischen Stromniederungen sehr früh „staatliche Strukturen“ annahmen (vgl. Konzept der hydraulischen Gesellschaft; Wittfogel 1957).

Aus heutiger – sozialwissenschaftlicher – Perspektive mag die Einteilung der Welt in „Zivilisierte“ und „Primitive“ ebenso absurd erscheinen wie der (latent wertende) Begriff der „Hochkultur“; fachgeschichtlich betrachtet waren diese Klassifikationen jedoch eine Realität, die letztlich auch die Herausbildung unterschiedlicher akademischer Disziplinen und Forschungstraditionen (mit-)bestimmte.

b) instabil, konfliktbeladen und ständig wechselnde Allianzen

Jenseits wissenschaftsdisziplinärer Vorbehalte war der Nahe Osten auch aus sicherheits- und realpolitischen Gründen ein schwieriges Pflaster. Die Arabische Halbinsel bestand in weiten Teilen aus politisch autarken Stammesgebieten, d.h., ehe die Forschenden das Gebiet betreten konnten, waren lange und zähe Verhandlungen mit unterschiedlichen Stammesvertretern nötig. Es ist dabei nicht ganz unbedeutend, dass die arabischen Stämme (bis auf wenige Ausnahmen) von einem patrilinearen Deszendenzsystem gekennzeichnet sind, denn damit handelt es sich – gemäß der sozialanthropologischen Theorienbildung – um sehr instabile Gesellschaften: patrilineare Stammesgesellschaften sind mit dem Problem ständig wiederkehrender Abspaltungen, kriegerischer Auseinandersetzungen und Allianzbildungen von Stämmen, Stammeskonföderationen bzw. von Stammessegmenten konfrontiert. In der Frage, wer gerade Feind und wer Freund ist, herrscht ein hohes Maß an Fluktuation. In einer solchen Situation den Überblick zu bewahren und als Forscher/-in die „richtigen“ Ansprechpersonen und das adäquate Naheverhältnis zu den (oft kurzfristig) verfeindeten Stämmen zu finden, war für die Pioniere der Arabien-Forschung eine echte Herausforderung, die nicht immer bewältigt werden konnte: In den älteren Forschungsberichten finden sich des Öfteren deutliche Hinweise, wonach aus ebendiesen Gründen Feldforschungen abgebrochen werden mussten oder von vornherein nicht möglich gewesen waren (vgl. Dostal 1990, 1993, Sturm 2007, 2011).

c) abseits klassischer Kolonialgebiete

Der Nahe Osten war zu keiner Zeit ein Kolonialgebiet im engeren Sinn. Es gab zwar immer wieder Versuche, Kolonien zu errichten, wie beispielsweise in Südarabien und in der Golfregion, doch blieb in diesen Küstenabschnitten die politische Lage stets fragil und Investitionen in die Infrastruktur vergleichsweise gering. Für die großen Kolonialmächte – England, Frankreich, Niederlande, Spanien und Portugal – waren es vermutlich auch außen- und wirtschaftspolitische Überlegungen, dass sie „ihre“ Ethnolog/-inn/-en dazu anhielten, sich auf die jeweils landeseigenen Kolonien in Afrika, Amerika, Südostasien und Ozeanien zu konzentrieren. In Folge bildeten sich ethnographische Institute und Forschungsschwerpunkte, in denen der Nahe Osten nur eine untergeordnete Rolle spielte.

Die Wiener Nahostethnologie als Sonderfall

Es sei an dieser Stelle ausdrücklich erwähnt, dass in fachgeschichtlicher Hinsicht der Forschungsstandort Wien in der ethnologischen Erforschung des Nahen Ostens stets eine gewisse Ausnahme bildete: Nach Gingrich⁶ bestand in der multiethnischen Habsburger-Monarchie nur wenig Interesse, die Herder'sche Unterscheidung von sogenannten „Kultur- und Naturvölkern“ zu institutionalisieren; d.h. die Erforschung beider Bereiche wurde schon aus innenpolitischen Erwägungen heraus nicht voneinander getrennt betrieben. Die damals vor allem im angelsächsischen Raum verbreitete Ansicht, dass es sich im Falle Arabiens um keine „Naturvölker“ handle und dieser Raum deshalb weniger für die ethnologische Feldforschung taugte, war in Wien zur Zeit der Habsburgermonarchie deutlich weniger stark ausgeprägt. Dazu kam, dass man in Österreich-Ungarn ab dem 18. Jahrhundert – wohl auch aus politisch-strategischen Interessen heraus – erstklassige diplomatische Beziehungen zum Osmanischen Reich pflegte. Während andere europäische Großmächte sehr mit der Erforschung ihrer jeweiligen Kolonien beschäftigt waren (und die Völkerkunde in ebendiesen Regionen forcierten), entwickelte sich der deutschsprachige Raum im Bereich der Orientalistik zu einem der weltweit führenden. Eine ganze Reihe namhafter Forscherpersönlichkeiten institutionalisierten die Orientforschung an der Kaiserlichen bzw. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, angefangen bei deren erstem Präsidenten, dem 1774 in Graz geborenen Freiherrn Joseph von

6 Siehe dazu Gingrich (2005) sowie seine Ausführungen zur Geschichte des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien (<<https://ksa.univie.ac.at/institut/geschichte/>>; 5.8.2015). Ein fachgeschichtlicher Überblick zu den österreichischen Beiträgen für die Nahostethnologie findet sich in Gingrich (1999: 121–128). Für den südarabischen Raum vgl. Dostal (1990, 1993) sowie Sturm (2007, 2011).

Hammer-Purgstall, der lange Zeit als Diplomat im Nahen Osten tätig war und sich nicht nur den Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht, sondern auch der arabischen Dämonologie widmete, über David Heinrich Müller (1846–1912), Eduard Glaser (1855–1908) bis hin zum Ehepaar Wilhelm und Marie Hein (um 1900), die in ihren Südarabien-Forschungen sowohl philologische als auch ethnologische Erkenntnisinteressen verfolgten und ein bis in die heutige Zeit vielbeachtetes Forschungsmaterial zusammentrugen.⁷ Ähnliches galt für den in Nordarabien tätigen Alois Musil (1868–1944), für Joseph Henninger (1906–1991; Innerarabien), für Anna von Hohenwart-Gerlachstein (1909–2008; Oberägypten, Sudan) und andere, bis hin zu Walter Dostal (1928–2011; Süd- und Innerarabien sowie Golfregion), die sich auf besonders verdienstvolle Weise der philologischen *und* ethnologischen Erforschung des Nahen Ostens widmeten.

Zonen intensivierter Forschungsbemühungen und „vergessenes Hinterland“

Überblickt man die vorhandene Fachliteratur zum Nahen Osten wird zweierlei deutlich: Erstens ist sie oft älteren Ursprungs und stammt als solche von Forschern, seltener auch von Forscherinnen, die zwar ethnologische Erkenntnisinteressen an den Tag legten, doch von ihrer fachspezifischen Ausbildung her entweder der Orientalistik oder der (christlichen) Theologie zuzurechnen sind.

Zweitens wird deutlich, dass die vorhandene Nahostliteratur regional betrachtet sehr ungleich verteilt ist: Städtische Zentren und Küstenregionen sind generell besser dokumentiert als das periphere Hinterland. Und: Im Kernland des Nahen Ostens gibt es eine Region, die sich bei den Forscher/-inne/-n – in Umkehrung zu den anderen Regionen des Nahen Ostens – ganz besonderer Beliebtheit erfreuen durfte: Das sogenannte „Heilige Land“. Palästina rückte sehr früh in den Blickwinkel von ethnologisch interessierten Missionaren und Bibelforschern; getrieben vom Axiom des klassischen Evolutionismus sah man in den damaligen Vorstellungen und Ritualen der Einheimischen die „Reste arabischen Heidentums“ (Wellhausen 1897) oder der „altsemitischen Religion“ (Smith 1899, vgl. Curtiss 1903), die es

7 David Heinrich Müller (in Zusammenarbeit mit anderen) zählte zu den ersten Wissenschaftler/-inne/-n, die in ihren Feldforschungen zwecks Datendokumentation auch tontechnische Aufnahmeverfahren erfolgreich einsetzten. Er wurde dabei maßgeblich vom Wiener Phonogrammarchiv unterstützt, das bereits 1899 an der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (heute: Österreichische Akademie der Wissenschaften) gegründet wurde. Die damals entstandenen neusüdarabischen Sprachaufnahmen (Mehri und Soqotri) zählen heute zu den weltweit ältesten Tondokumenten aus dieser Region; sie sind Teil der historischen Bestände des Phonogrammarchivs, die 1999 von der UNESCO in das Weltregister „Memory of the World“ aufgenommen wurden.

zu rekonstruieren galt; wobei diese Rekonstruktionen letztlich mit dem Ziel einer Kontextualisierung des Alten Testaments verbunden waren. So entstanden neben zahlreichen ethnographisch höchst bedeutungsvollen Monographien (wie dem achtbändigen Werk von Gustaf Dalman, 1928) und Buchreihen (z.B. „Morgenland“ oder „Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande“, vgl. Canaan 1929, Sonnen 1952) auch eine ganze Reihe von Fachzeitschriften (z.B. „ZDPV [Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins]“, vgl. Einszler 1887, 1889; oder das sogenannte „Palästinajahrbuch“, vgl. Kahle 1910, 1911, 1912), die in ethnographischer Hinsicht äußerst beachtenswerte, differenzierte Beiträge enthalten. Von Palästina ausgehend wurden bisweilen auch die angrenzenden Gebiete im heutigen Jordanien sowie im syrisch-libanesischen Küstengebirge aus „theologisch-ethnographischer“ Perspektive mituntersucht.

Überblickt man die *gegenwärtigen* Forschungsschwerpunkte zum Nahen Osten, insbesondere hinsichtlich sozialanthropologischer Theorienbildung, so lässt sich auch hier eine starke regionale Fokussierung auf Palästina, und in einem etwas untergeordneten Ausmaß auf den Libanon und Teile Jordaniens feststellen. Die Ursachen dafür liegen meines Erachtens zum Teil am besseren Forschungsstand, der diese Gebiete auszeichnet; zum anderen Teil werden die Gründe wohl auch in rezenten geopolitischen und wissenschaftspolitischen Gegebenheiten (Steuerung durch Forschungssubventionen) zu suchen sein.

2. Weiße Flecken & methodische Konsequenzen

Das Bildnis einer ethnologischen Landkarte, in der „nicht-erforschte“ Gebiete als „weiße Flecken“ ausgewiesen sind, soll hier weder ein objektivistisches (positivistisches) Wissenschaftsverständnis suggerieren noch dem Einwand Vorschub leisten, dass die Sozialanthropologie in letzter Konsequenz ja nicht Regionen beschreibt, sondern Probleme untersucht (vgl. Gingrich 1999: 211). Die hier angesprochenen „weißen Flecken“ dienen primär als Metapher dafür, dass die im Nahen Osten Forschenden in vielen Fällen auf *keinen* Forschungsstand aufbauen können, der als „ethnologisch“ oder „kultur- und sozialanthropologisch“ bezeichnet werden kann. Dieser Umstand bringt, wie ich meine, eine ganze Reihe von methodologischen und methodischen Konsequenzen mit sich, auf die ich im Folgenden kurz eingehen möchte:

a) Für Ethnologinnen und Ethnologen, die im Nahen Osten forschen, ist eine philologische bzw. islamwissenschaftliche Grundausbildung unabdingbar. Sie ermöglicht u.a. die Verwendung von Wörterbüchern, Enzyklopädien und anderen wichtigen Nachschlagewerken, für deren Verständnis

ein gewisses Hintergrundwissen unabdingbar ist. Es sei nachdrücklich darauf verwiesen, dass sich die Orientalistik mit ihrem Fokus auf die Auswertung schriftlicher Quellen seit Jahrhunderten um die kulturkundliche Erforschung des Nahen Ostens bemüht und ein schier unglaublich großes Repertoire an Materialien zusammengetragen hat, auf dieses zu verzichten ein forschungsstrategischer Wahnsinn wäre. Auch wenn man als Ethnologe oder Ethnologin im Feld primär sozialwissenschaftliche Erkenntnisinteressen verfolgen möchte, so würde man ohne orientalistische Ausbildung zwangsläufig viele wichtige Aspekte übersehen. Hier geht es nicht um die befremdliche Frage von Haupt- und Hilfswissenschaften (die immer nur eine Frage der *eigenen* Perspektive bzw. der *eigenen* Prioritäten ist), sondern um ein klares Plädoyer dafür, eine gewisse orientalistische Grundausbildung auch in den Studienplan jener angehenden Kultur- und Sozialanthropolog/-inn/-en zu integrieren, die sich in ihrem weiteren Werdegang auf den Nahen Osten spezialisieren möchten.

Jenseits der Orientalistik, die hier als disziplinärer Überbegriff für Islamwissenschaften, Arabistik und andere philologische Fächer zu verstehen ist, tun ethnologisch Forschende im Nahen Osten gut daran, auch theologisch-religionswissenschaftliche Forschungstraditionen im Blickwinkel zu haben. Die Fülle des Materials, welches in christlichen Klöstern und Missionsstationen (bzw. in deren Umkreis) jahrhundertlang gesammelt wurde und heute teilweise noch in ebendiesen Institutionen lagert, ist für die nahostorientierte Sozialanthropologie von besonders großem Wert.

b) Wenn man als Ethnologe oder Ethnologin aufbricht, um im Nahen Osten eine Feldforschung durchzuführen, ausgestattet mit den vielfach historisch anmutenden Forschungsarbeiten aus Orientalistik und Theologie, die eventuell noch durch ein paar alte Reiseberichte ergänzt werden, so hat man oft das Gefühl, hier eine echte Pionierarbeit leisten zu müssen. Hier reichen sich die Ethnolog/-inn/-en *nicht* die sprichwörtliche Türklinke; eher ist man „allein auf weiter Flur“. Bei all den Vorteilen, die „ungestörte Erhebungen“ mit sich bringen mögen, hat man jedoch oft damit zu kämpfen, mit den eigenen Erhebungen quasi „bei null“ anfangen zu müssen. Häufig sind sehr lange Vorarbeiten nötig, bis man sich den eigentlichen sozialanthropologischen Forschungsfragen zuwenden kann.

Wenn ich etwa auf meine eigenen Forschungsarbeiten zu den „Pilgerstätten in der syrischen Peripherie“ (Fartacek 2003a) zurückblicke, so waren in vielen Fällen meine einzigen (und „neuesten“) Informationen, die von mir im Vorfeld zusammengetragen werden konnten, Bücher und Aufzeichnungen, die einige Jahrzehnte zuvor entstanden sind. Da verbrachte ich erst schon einmal eine geraume Zeit damit, die in der älteren Literatur

beschriebenen Orte ausfindig zu machen – was zusätzlich noch dadurch erschwert wurde, dass sich der syrische Staat aus militärischen Gründen mit der Herausgabe von rezentem Kartenmaterial zurückhielt und genaueres Kartenmaterial nur antiquarisch (größtenteils aus der französischen Mandatszeit stammend) und mühsam (Schwarzmarkt) besorgt werden konnte. Daher war es auch unerlässlich, zunächst die genauen Ortsbezeichnungen zu erheben, die topographische Lage, die Besonderheiten im Landschaftsbild, die Namen der heiligen Personen (und deren unterschiedliche Schreibweise, etymologische Verknüpfungen und Synonymbezeichnungen) sowie das architektonische Erscheinungsbild der einzelnen Pilgerstätten zu dokumentieren. Ich verbrachte also schon geraume Zeit mit derartigen Dokumentationsarbeiten, ehe ich mich den eigentlichen sozialwissenschaftlichen Forschungsfragen, wie etwa den lokalkulturellen Konzeptionen von Heiligkeit und „ritueller Effizienz“ (Sax 2010), zuwenden konnte. Hätte ich auf zwei, drei brauchbare Monographien zurückgreifen können, in denen die bedeutendsten Pilgerorte Syriens mitsamt deren Legenden einigermaßen zeitgemäß dokumentiert sind, hätte ich mir viele leere Kilometer sparen und mit meinen problemzentrierten Interviews auf einem ganz anderen Level einsteigen können. Manchmal sehnte ich mich danach!

c) Der Umstand, dass mancherorts auf keine einschlägigen Vorarbeiten aufgebaut werden kann, ist natürlich kein Alleinstellungsmerkmal des Nahen Ostens. Wo auch immer dies der Fall ist: beim Planen eigener Feldforschungen muss darauf unbedingt Rücksicht genommen werden – und zwar nicht nur in zeitlicher Hinsicht, also bei der Erstellung eines realistischen Zeit- und Durchführungsplans, sondern auch bei der methodologischen Planung der Feldforschung. Bei mangelndem Forschungsstand tut man besonders gut daran, einem „klassischen ethnologischen Prinzip“ treu zu bleiben und sich für eine *induktive Vorgehensweise* im Sinne der *grounded theory* (Strauss 1991) zu entscheiden – also Hypothesen-generierend und nicht Hypothesen-überprüfend. Eine induktive Vorgehensweise darf nicht dazu führen, dass der/die Forscher/-in ohne klare Forschungsfragen oder gar „schlecht vorbereitet“ ins Feld geht; im Gegenteil, gerade wenn man eine Forschung „im Dialog mit den Interviewpartner/-inne/-n“ ausführen möchte, müssen Forschungsfragen und Untersuchungsziele besonders genau in den Blickwinkel genommen werden, da sie im Zuge des Forschungsprozesses einer fortwährenden Modifikation bedürfen. Die Entscheidung für einen solchen Approach sagt noch nichts über die Wahl des zum Einsatz kommenden Untersuchungsinventars aus (narratives Interview, problemzentriertes Interview, fokussiertes Interview, Tiefeninterview, rezeptives Interview, etc.; vgl. Lamnek 1993, Flick et al. 2003). Eine induktive Vorgehensweise

indessen ermöglicht eine methodologisch begründete Offenheit im Forschungsprozess, welche letztlich auch mit dem eingangs erwähnten Prinzip der Serendipität vorzüglich vereinbar ist.

3. Sich für die eigene Religion schämen: Zur Polarisierung „Großer“ und „Kleiner“ Traditionen

Überblickt man die innerislamischen Diskurse über Theologie und religiöse Praxis, so wird deutlich, dass der Nahe Osten von einer heftigen Polarisierung gekennzeichnet ist, die u.a. in soziokulturellen Machtstrukturen ihren Ausdruck findet: Auf der einen Seite stehen verschriftete Glaubensdoktrin und Letztwertbegründungen; auf der anderen Seite stehen die primär auf Alltagsbewältigung hin orientierten „gelebten“ Formen der Religion. In der sozialanthropologischen Theorienbildung hat diese Polarisierung im Modell der Großen und Kleinen Traditionen – *great and little tradition* – Niederschlag gefunden.⁸

Jenseits dieses sozialanthropologischen Modells – und damit komme ich zu den methodologischen Konsequenzen für die ethnologische Feldforschung – ist es im Nahen Osten ein ganz wesentliches Merkmal sunnitisch-geprägter Gesellschaften, dass die Kontroverse zwischen Großen und Kleinen Traditionen nicht nur in der Theorie vorhanden, sondern auch in der Lebenswelt der betroffenen Menschen allgegenwärtig ist und zwischenmenschliche Interaktionen prägt.

Sunnitische Muslime (mit Abschwächung gilt dies auch für Zwölferschichten und Anhänger christlicher Konfessionen) sind sich durchaus bewusst,

8 Das Begriffspaar geht ursprünglich auf Robert Redfield (1955) zurück, der anhand christianisierter Gruppen in Mittelamerika ein systemtheoretisches Modell zwischen Glaubensdoktrin (*great tradition*) und „Volksreligion“ (*little tradition*) entwarf; später wurden diese Überlegungen von Ernest Gellner aufgegriffen und anhand tribaler Gesellschaften in Marokko auf den islamischen Raum hin adaptiert (Gellner 1969). Dem Modell liegt die Überlegung zugrunde, dass für die Etablierung einer Glaubensdoktrin die Einführung der Schrift von entscheidender Bedeutung ist: Solange das Wissen um Religion nur mündlich überliefert wird, bleibt es flexibel und kann je nach unterschiedlichen Bedürfnissen und Erfordernissen neu angepasst werden. Erst die Schrift ermöglicht das Festschreiben von „zeitlos gültigen Werten“ und „universellen Wahrheiten“ – was die charakteristischen Elemente jeder Glaubensdoktrin sind (Goody 1990). Entwicklungsgeschichtlich betrachtet konnten die doktrinären Lehren die vormontheistischen Glaubenselemente nicht verdrängen, vielmehr kam es zu einer Doppexistenz Großer und Kleiner Traditionen. Gemäß des Modells äußert sich diese Doppexistenz dahingehend, dass in den staatlichen, meist städtischen, Zentren der Macht die sozialen Träger und Glaubensinhalte der Doktrin repräsentiert sind, während hingegen in abgelegenen und nur schwer zugänglichen ruralen Regionen die Elemente der oral tradierten „gelebten“ Religion (mit Betonung auf Ritual, Tanz, Trance und Magie) weiterexistieren (Gellner 1999) und oft der Häresie bezichtigt werden. Anhand des Modells wird deutlich, dass zwischen verschrifteter Glaubensdoktrin und der sogenannten Volksreligion (Häresie) ein systemtheoretischer Zusammenhang besteht (vgl. Fartacek 2011b).

dass ihre alltagsreligiösen Vorstellungen und Rituale von den Vertretern der jeweiligen Glaubensdoktrin aus theologischen Gründen oft strikt abgelehnt und bisweilen heftig kritisiert werden. Diese Polarisierung findet im Großraum Syrien auch in den emischen Kategorien und Begriffen ihren Niederschlag, indem etwa zwischen *dīn rasmī* (offizieller Religion) und *dīn šaʿbī* (Volksreligion) ausdrücklich unterschieden wird.⁹ Aus ethnologischer Perspektive bemerkenswert ist der Umstand, dass für viele Sunniten *šaʿbī* in diesem Kontext eine eindeutig negative Konnotation hat und man bei Feldforschungen oft den Eindruck gewinnt, dass sich viele Menschen für ihre „volksreligiösen“ Vorstellungen genieren oder zumindest in ihren Statements stets danach trachten, „islamisch korrekte“ Antworten zu geben. In meinen Forschungen zu alltagsreligiösen Konzepten im Nahen Osten kostete es mich oft einiges an Überzeugungskraft, meinen Interviewpartner/-inne/-n verständlich zu machen, dass ich mich tatsächlich primär dafür interessiere, wie hier im Dorf gedacht wird und welche Rituale bei welchen Gelegenheiten auf welche Weise vollzogen werden – und nicht dafür, was gemäß der islamischen Glaubensdoktrin vorgesehen wäre.

Auf den Einsatz audio-visueller Geräte bei ethnologischen Feldforschungen im Nahen Osten möchte ich gegen Ende dieses Artikels noch eingehen; an dieser Stelle sei lediglich darauf verwiesen, dass mit Aufstellen und Näherücken des Mikrophons der Druck auf die Interviewpartner/-innen, „jetzt nur nichts Falsches zu sagen“, direktproportional zu steigen scheint (wobei als „falsch“ all das gilt, von dem angenommen wird, dass es nicht oder nicht zur Gänze der islamischen Glaubensdoktrin entspricht). Gespräche über alltagsreligiöse Vorstellungen und Rituale sind vor dem Hintergrund der Polarisierung zwischen Großen und Kleinen Traditionen für Ethnolog/-inn/-en im Nahen Osten bisweilen eine echte Herausforderung.

4. Die Sprache als Schlüssel des Fremdverstehens

„Wenn Sie die Landessprache nicht beherrschen, können Sie gleich zu Hause bleiben!“ So formulierte es der berühmte Arabien-Forscher Walter Dostal in seinen Vorlesungen und Seminaren. Abgesehen davon, dass beispielsweise im Falle Syriens oder des Jemen Fremdsprachenkenntnisse – im

9 Analog dazu werden auch die Begriffe *islāmī* (islamisch) und *tafkīr aš-šaʿbī* (sinngemäß: volksreligiöse Ideen) verwendet. Die Abgrenzungen zwischen diesen beiden Bereichen werden nicht nur von Theolog/-inn/-en, sondern auch von den „einfachen Leuten“ häufig und äußerst differenziert diskutiert. Es handelt sich dabei auch um ein politisch heikles Thema, da – über islamistische Diskurse hinausgehend – alle ethnischen Abgrenzungen und Zugehörigkeiten im Nahen Osten mit den Formen der gelebten Religion einhergehen (zum Verhältnis von Alawiten, Drusen, Ismailiten, Zwölfer-schiiten, Sunniten und christlichen Konfessionen im Großraum Syrien vgl. Fartacek 2011a: 4-7).

Sinne europäischer Fremdsprachen – kaum verbreitet sind und man in diesen Ländern beim Reisen mit Englisch und Französisch *nicht* durchkommt, möchte ich mich den eindringlichen Worten Dostals auch aus methodisch-methodologischer Perspektive voll und ganz anschließen:

a) Epistemologische Grundlagen: In der Sprache denken

Das Beherrschen der Sprache bildet den Schlüssel nicht nur um zu verstehen, *was* Menschen denken, sondern *wie* sie denken. Notwendige Beziehungen (im Sinne strukturaler Analyse, Oppitz 1999) und die epistemologischen Grundlagen des Denkens können nur dann erfasst werden, wenn man in der Lage ist, sie sprachlich zu erfassen. Das Wissen um arabische Wortwurzeln und grammatikalische Regeln der Wortbildung (nicht nur im Modern Standard Arabic, sondern vor allem auch in den Dialekten) sowie die Kenntnis von etymologischen Verknüpfungen sind für jeden Ethnographen, der sich im Nahen Osten im weitesten Sinne mit ideellen Weltbildern beschäftigt, eine absolute Voraussetzung.

b) Richtiges richtig verstehen: Deskriptive Aussagen als normative erfassen

Zumindest in der syrisch-palästinensischen Umgangssprache ist es allgemein üblich, normative Soll-Vorstellungen (das, was für gut und richtig erachtet wird) in deskriptiven Ist-Sätzen auszudrücken (Fartacek 2011a: 15). Lokalkulturelle Werte, wie beispielsweise „es ist wichtig, dass man in Fragen der Religion tolerant ist“, werden als Ist-Zustand formuliert, wie etwa „bei uns gibt es keine Schwierigkeiten, und Anhänger jeder Religionsgemeinschaft pilgern zu diesem Heiligtum“. Diesen Sachverhalt gilt es in der ethnographischen Datenerhebung sowohl beim Formulieren von Fragen als auch beim Interpretieren der entsprechenden Antworten zu berücksichtigen. In methodischer Hinsicht wird dem Beherrschen des dialektalen „restringierten“ Sprachcodes insofern eine Schlüsselrolle zuteil, als er im Gegensatz zum schriftsprachlichen „elaborierten“ Code vor allem auch die Emotionen und Gefühle der Betroffenen zum Ausdruck bringt (Fartacek 2007: 58).

c) Sich in der Sprache (richtig) verhalten

Neben der (sozialen) Notwendigkeit, „richtig grüßen“ und „sich verabschieden“ zu können, sollte man im Nahen Osten auch aus („volks-“)religiösen Gründen unbedingt bestimmte sprachliche Verhaltensformen beherrschen, wie etwa das Sprechen bestimmter ritualisierter Redewendungen an bestimmten Orten, zu bestimmten Zeiten oder in bestimmten sozialen Situationen – andernfalls könnte unabsichtlich der Böse Blick ausgelöst oder die Dämonen auf den Plan gerufen werden. Bestimmte Entitäten, Krankheiten

und Ereignisse soll man aus diesem Grund auch besser nicht beim Namen nennen – und auch nicht „direkt“ danach fragen!

Ethnologinnen und Ethnographen, die im Nahen Osten der Landessprache nicht mächtig sind, stehen also nicht nur im Feld *mitl al-aṭraš bi-z-zeffe* („wie ein Tauber beim Hochzeitsumzug“), sondern sie können in ihrer Ahnungslosigkeit für die Einheimischen schnell zur echten Gefahr werden. Diese hier vielleicht archaisch anmutenden lokalkulturellen Normen und Werte finden in einer Vielzahl von ungeschriebenen Regeln ihren Ausdruck, wie beispielsweise, dass man anderen gegenüber besser keine zu genauen Zukunftspläne äußert, ohne zumindest ein *insha'llah* („was Gott will“) hinzuzufügen; oder, dass man seinem Gegenüber nicht offen widersprechen soll, selbst wenn man anderer Meinung ist.

d) Aspekte der wechselseitigen Empathie: Zum Potential des fremden Blicks

Ein besonders wichtiger Punkt ist, dass das Bemühen des Ethnologen oder der Ethnologin, Arabisch zu lernen, im Nahen Osten (zumindest von den arabischsprachigen Gastgebern) in der Regel honoriert wird und große Sympathien weckt. Die Interviewpartner/-innen bemühen sich dann ihrerseits um weiterreichende Erklärungen zu bestimmten dialektalen Ausdrücken, sie versuchen von sich aus, emische Konzepte und „lokale“ Zusammenhänge dem Fremden zu erklären – und genau darum geht es ja in der Sozialanthropologie.

Vor allem im Nahen Osten, wo religiöse, sprachliche und verwandtschaftliche Allianzen und Abgrenzungen in der Alltagswelt eine so große Rolle spielen, wird der Außenstehende von den Einheimischen tendenziell als neutrale Instanz wahrgenommen. Dem Fremden muss geholfen werden, und sollte er sich einmal „falsch“ verhalten, so gelten für ihn tolerantere Vorschriften, ihm wird leichter verziehen und ihm werden auch die „dümmsten“ Fragen nicht übel genommen – denn er interessiert sich für etwas, aber er kann es ja nicht so genau wissen (Fartacek 2007: 56f.; vgl. dazu Fartacek 2003b).

Dazu möchte ich wieder ein Beispiel aus meiner Feldforschungspraxis anführen, nämlich die ethnographische Datenerhebung zur Konzeption der Segenskraft Gottes, der sogenannten *baraka*: Wenn man sich im Nahen Osten nach den Gründen für das Pilgern zu lokalen Heiligtümern erkundigt, so erhält man vielfach die „simple“ Antwort: „min šān al-baraka!“ Wegen der *baraka* also. Soweit so klar – oder nicht? Für eine/-n Forscher/-in aus Syrien wäre es schwierig, hier noch weiter zu fragen, wo doch „jedes Kind“ weiß, was *baraka* ist. Dem interessierten Fremden aus dem fernen Europa hingegen wird hier deutlich mehr zugestanden. Dieser Fremde kann auch

„dumme“ Fragen stellen und geduldig wird ihm erklärt ... *baraka* ist eine besondere Kraft, die ursprünglich von Gott ausgeht und sich in bestimmten Personen, Gegenständen und „heiligen“ Orten (*amākin mubarakā*) manifestiert. Von diesen *baraka*-Trägern ist sie durch das Vollziehen bestimmter Rituale auf den „normalen“ Menschen übertragbar. *baraka* verbessert sowohl die materielle als auch die ideelle Situation der Menschen. Sie wirkt als Therapie bei Krankheit oder Unfruchtbarkeit, und sie bietet einen Schutz vor dämonischen Einflüssen, schwarzer Magie oder der Wirkung des Bösen Blickes. Schließlich ist sie hilfreich bei der Lösung persönlicher oder kollektiver Probleme (vgl. Fartacek & Nigst 2016, im Druck).

Der „professionelle“ Fremde kann hier tatsächlich mehr erfahren als jene Menschen, die als Mitbürger/-innen wahrgenommen werden – und zwar ziemlich unabhängig davon, ob diese selbst fragen oder nur als Dolmetscher agieren. Im besten Fall noch würde eine solche Frage als naiv abgetan, im schlechteren Fall würde eine solche Frage als Angriff auf die eigenen Glaubensvorstellungen aufgefasst werden (Fartacek 2007: 57). Relevant ist dieses „Fragen, was und wie Einheimische nicht fragen können“ vor allem dann, wenn der Forschungsprozess als hypothesengenerierender Dialog mit den Interviewpartner/-inne/-n im Sinne der *grounded theory* (Strauss 1991) begriffen wird. Das Auffordern zu weiteren Explikationen erscheint in solchen Interviewsituationen weitgehend „natürlich“. In der Regel geben sich die Gesprächspartner/-innen große Mühe, dem „professionellen“ Fremden alles zu erklären – und diese Erklärungen ermöglichen dem (fremden) Forscher Interpretationen und das Erlangen von zusätzlicher Erkenntnis, die üblicherweise über das hinausgeht, was die Einheimischen in ihrem alltagsweltlichen Kontext selbst erkennen (können).¹⁰ Die positiven Potentiale des fremden Blicks münden jedoch nur dann in ein verwertbares ethnographisches Datenmaterial, wenn der Forscher oder die Forscherin der Landessprache – mit all ihren dialektalen Facetten – mächtig ist.

10 Dass man sich das Potential des fremden Blicks auch umgekehrt – bei empirischen Datenerhebungen in der eigenen Heimat – zunutze machen kann, wurde u.a. in einem Forschungsprojekt zum „Musikantenstadl im Lichte der Wissenschaften“ deutlich, welches 2004–2006 an der Kommission für Sozialanthropologie der ÖAW durchgeführt wurde: Frei nach dem Motto „sie beforschen uns“ wurden eine türkische Soziologin und eine rumänische Kunstphilosophin dazu eingeladen, dem Erfolg des Musikantenstadls auf den Grund zu gehen. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit lieferte durchaus bemerkenswerte Resultate zu „österreichischen“ und „alpinen“ Identitätskonstruktionen. Zu den Untersuchungsergebnissen und methodologischen Reflexionen siehe Binder & Fartacek (2006) sowie Fartacek (2007). Aus heutiger Perspektive erscheint in methodologischer Hinsicht die Argumentation von Frédéric Darbellay et al. (2014) interessant, wonach eine interdisziplinäre Zusammenarbeit die positiven Potentiale von Serendipität zusätzlich erhöhe.

5. Stationen der Feldforschung und „glückliche Zufälle“

In Fortführung dieser methodischen Reflexionen über den Nahen Osten als ethnographisches Untersuchungsgebiet möchte ich im Folgenden auf mögliche Zeiten und Räume der Datenerhebung (bzw. deren Überprüfung) eingehen, um im Zuge dessen einmal mehr auf „glückliche Zufälle“ zu sprechen zu kommen. Ich vertrete dabei die Auffassung, dass insbesondere dann, wenn es um „heikle Untersuchungsthemen“ geht, also um Fragen, die den Interviewpartner/-inne/-n „unter die Haut gehen“, sich die Möglichkeiten zu erfolgreichen Interviews oft nur an sehr eigentümlichen Orten und zu ungewöhnlichen Uhrzeiten ergeben. Gerade dort, wo die persönliche Betroffenheit der Menschen Teil des Untersuchungsgegenstandes ist, können Interviews nicht labormäßig durchgeführt werden, vielmehr benötigen derartige Gespräche einen authentischen Rahmen.

Zur Explikation dessen möchte ich kurz auf meine eigene Feldforschungserfahrung eingehen und dabei auf meine Erhebungen „zum Wirken gefährlicher Dämonen [*ǧinn*] und des Bösen Blicks [*ḥasad*]“ Bezug nehmen (Fartacek 2010). Da die Studie vergleichend, im Sinne einer *multi-sited ethnography*, angelegt war, kam es immer wieder vor, dass ich neu in ein Dorf kam, dort rasch von jemandem eingeladen wurde¹¹ und, beim Tee sitzend, Ansichtskarten und Fotos aus meiner Heimat zeigte. Die Reihenfolge dieser Bilder war von mir im Vorfeld gut vorbereitet, ging es mir doch darum, auf diese Weise das Gespräch auf „volksreligiöse“ Inhalte zu lenken und meine erkenntnisleitenden Interessen offenzulegen. Fast immer war es so, dass ich auf meine Fragen nach dem Wirken der *ǧinn* zunächst sehr allgemein gehaltene Antworten bekam. Und irgendwann des Nachts, zu einem Zeitpunkt, wo ich wirklich nicht mehr damit gerechnet hätte, erinnerte einer der Anwesenden daran, dass es mir ja darum geht, etwas über diese „... [Geschöpfe]“ in Erfahrung zu bringen. Und dann ging es los: Wie aus dem Nichts begannen meine Gastgeber, ihre Erlebnisse mit den *ǧinn* zu

11 Über die Wahl der „richtigen“ Gastgeber könnte man ein eigenes Kapitel schreiben, das Thema wurde auch in der sozialanthropologischen Literatur zum Nahen Osten immer wieder behandelt (vgl. Gingrich 1999). Ich möchte es hier bei dem Hinweis belassen, dass man als Ethnologe oder Ethnologin sehr genau darüber reflektieren sollte, von wem man eingeladen wurde bzw. wessen Einladung man angenommen hat und wessen nicht, da der weitere Forschungsprozess und der Zugang zu potentiellen Interviewpartner/-inne/-n sehr eng von der ethnisch-religiösen und sozialen Affiliation des jeweiligen Gastgebers bestimmt wird. Hat der Gastgeber eine hohe soziale Stellung, trifft dies in der Regel auch auf den sozialen Status des Gastes (des/der Feldforscher/-s/-in) zu; ist er ein Außenseiter, wird möglicherweise auch dessen Gast kritisch beäugt; ist der Gastgeber mit jemandem im Dorf zerstritten, so wird es auch für den Ethnologen oder die Ethnologin schwierig sein, mit der betreffenden Person zu kommunizieren. Letzteres gilt natürlich auch umgekehrt: Ist der Gastgeber mit einem spirituellen Heiler gut Freund, so hat man als dessen Gast die besten Voraussetzungen, mit diesem Scheich in Kontakt zu treten.

erzählen, sie wurden dabei immer schneller, kamen ins Schwitzen, und vielen wich die Farbe aus dem Gesicht. Fast hatte ich den Eindruck, sie würden im Erzählen diese *ǧinn*-Begegnungen nochmals durchleben (Fartacek 2010: 35).

Man muss also den „richtigen Zeitpunkt“ abwarten können, und man kann sich nicht aussuchen, in welcher „Verpackung“ man die ethnographischen Daten „serviert“ bekommt. Ob diese nächtlichen Eskapaden, in denen Betroffene hochemotionell und schweißüberströmt ihre eigenen Dämonenerlebnisse schildern, nun als „Interview“ zu bezeichnen sind oder nicht, möchte ich dahingestellt lassen; für den Untersuchungsgegenstand und die Hypothesengenerierung sind derartige Interaktionen jedenfalls hochrelevant!

Vor allem für die Überprüfung ethnographischer Daten können auch klar definierte „anonymisierte Raumzeiten“, wie beispielsweise eine Taxifahrt, eine wichtige Rolle spielen. Fahrer und Kunde wissen, dass die Zweisamkeit eine zeitlich befristete ist und man danach wieder getrennte Wege geht. Ich habe bei meinen Aufenthalten in Damaskus bei so mancher Taxifahrt, ganz nebenbei, sehr viele interessante Hinweise erhalten; indem ich die „klassisch-erste-Frage“ nahezu jeder Taxifahrt in Syrien – *Min wayn inte?* (Woher kommst du?) – sogleich umdrehte und den Taxifahrer ausführlich nach seiner Herkunft befragte. Da stellte sich nämlich rasch heraus, dass die Damaszener Taxifahrer sehr oft aus ebendiesen entlegenen Gebieten stammen, die mir von meinen ethnographischen Erhebungen bestens bekannt sind. Meine spezifischen Ortskenntnisse lösten nicht nur Verblüffung aus; das Taxi entfaltete sich plötzlich als „Nicht-Raum“, in welchem man sich kein Blatt vor dem Mund zu nehmen brauchte und ganz ungeniert fragen und erzählen konnte. Oft mündeten diese Taxifahrten in ungewöhnlich offene Gespräche: Die Taxifahrer begannen von Dingen zu reden, von denen ich vermute, dass sie in anderer Umgebung in dieser Form nicht gesagt worden wären.

Auch im Falle des Taxis haben wir es mit keiner „klassischen“ Interview-situation zu tun, die man audio-visuell festhalten könnte. Auf diese Form der Datenvalidierung jedoch zu verzichten, weil sie nicht in den Lehrbüchern steht und ebenso wenig im methodischen Untersuchungsdesign vorgesehen ist, wäre aus meiner Sicht eine vergebene Chance.

6. Datenerfassung durch Tonaufnahmen und Gedächtnisprotokolle

Abschließen möchte ich diesen Artikel mit ein paar Bemerkungen zur ethnographischen Datendokumentation und dabei retrospektiv die Verwendung von Aufnahmegeräten beleuchten. Dabei soll vorausgeschickt werden, dass Tonaufnahmen ganz grundsätzlich deutlich mehr sind als nur ein

„Werkzeug“ der Datenerfassung; oder – wie Gerda Lechleitner (2010: 31) es treffend formulierte – sie sind mehr als ein „ornamental accessory to other sources“. Jenseits von Dialektstudien und musikethnologischen Erhebungen, die ohne Aufnahmetechnik undenkbar wären, bieten sie allen sozialwissenschaftlichen Disziplinen den wichtigen methodischen Vorteil, dass im Forschungsprozess auch emotionale Stimmungen (bzw. deren sprachliche Codierung) gezielt(er) erhoben werden können.¹²

Überblickt man die Nahostbestände des Phonogrammarchivs der ÖAW, so wird schnell klar, dass die hier archivierte Aufnahmen für die sozialanthropologische Forschung einen immensen Schatz darstellen, dessen Auswertung noch viele Forschergenerationen beschäftigen wird. Die Sammlungen zum Nahen Osten reichen zurück bis in das Jahr 1902 (Soqotra); sie sind dank einer fachgerechten Archivierung bis heute erhalten und für die Wissenschaft verfügbar. Mit Recht kann behauptet werden, dass die ethnologische bzw. sozialanthropologische Theoriebildung zum Nahen Osten ohne diese Tonaufnahmen heute nicht dort wäre, wo sie ist!

Bei allem Respekt vor diesen bahnbrechenden Beständen muss – *nolens volens* – bemerkt werden, dass audio-visuelle Aufnahmen zu bestimmten Forschungsthemen äußerst schwierig und in manchen Erhebungssituationen erst gar nicht möglich sind. Bezogen auf den Nahen Osten können etwa Befragungen zu religionsethnologischen Themen, wie bereits in Kapitel 3 ausgeführt, vor dem Hintergrund der Polarisierung zwischen Großen und Kleinen Traditionen manchmal sehr eigentümliche Züge annehmen: Nimmt man das Gespräch auf, so eröffnen die Interviewpartner/-innen ihre Ausführungen mit den Worten *bi-smi-llāhi-rahmāni-rahīm* (Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes), einer Schwurformel, die nicht nur am Anfang des Korans steht, sondern mit der nahezu alle offiziellen Statements und Ansprachen beginnen. Was dann folgt, hat in der Regel wenig mit alltagsreligiösen Vorstellungen zu tun; vielmehr bekommt man Erklärungen, von denen der Interviewpartner annimmt, dass sie die „islamisch-korrekten“ sind.

In den Kapiteln 4 und 5 wurde u.a. deutlich, dass man sich als Feldforscher/-in die Interviewsituationen nicht immer aussuchen kann, bestimmte Themen eben nur an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten besprochen werden können und der Griff zum Aufnahmegerät den Redefluss der Interviewpartner/-innen unweigerlich zum Erliegen bringen würde. Im Falle des Nahen Ostens muss hier aber noch ein zusätzlicher

12 Für eine kritische Diskussion zur audio-visuellen Datendokumentation aus sozialanthropologischer Perspektive siehe Hastrup (1992).

Aspekt der Schwierigkeit hinsichtlich des Einsatzes von audio-visuellen Aufnahmegeräten thematisiert werden: Der Akt, jemandem persönliche Fragen zu stellen und seine Aussagen mit Mikrophon und dazugehörigem Gerät aufzunehmen, ist mit der Arbeit von Geheimdiensten konnotiert. Die Gesprächspartner/-innen werden in solchen Situationen *sehr* vorsichtig mit dem sein, was sie sagen. Dazu kommt, dass sich der Feldforscher oder die Feldforscherin mit dem Einsatz von Aufnahmegeräten auch in den Augen staatlicher Behörden verdächtig macht und möglicherweise bezichtigt wird, für einen ausländischen Nachrichtendienst tätig zu sein – und zwar unabhängig davon, ob entsprechende Forschungsgenehmigungen vorliegen oder nicht.

Erfolgsversprechend scheint der Einsatz audio-visueller Aufnahmegeräte immer und überall dort zu sein, wo die Betroffenen selbst einen Sinn in der Aufzeichnung erkennen: Bei Musik und Tanz, bei der Dokumentation von Handwerkstechniken und generell im Bereich der materiellen Kultur.

Für die Einheimischen plausibel ist in der Regel auch die Anfertigung von Dialektaufnahmen; allerdings zeigt sich bei der Archivierung, dass jene Forscher und Forscherinnen, die ihre Dialektstudien auch mit einem inhaltlichen Thema kombinieren, von den Interviewpartner/-inne/-n „besser verstanden“ werden. Es genügt nicht, die Menschen aufzufordern, „irgendetwas“ in ihrer Sprache zu erzählen, da der Redefluss maßgeblich vom vorgeschlagenen Thema bzw. von inhaltlichen Gesprächsverläufen geprägt ist.

Wenn – aus welchen Gründen auch immer – nicht aufgenommen werden kann, so kann im Bereich der Ethnologie auch mit Gedächtnisprotokollen gearbeitet werden. Wie bereits in Kapitel 4 dargelegt, honorieren es die Menschen im Nahen Osten, wenn ein Fremder die Mühsal auf sich nimmt und Arabisch lernt. Ich hatte bei meinen Feldforschungen *immer* ein kleines Heftchen eingesteckt, dieses (auch bei informellen Gesprächen) von vornherein auf den Tisch gelegt und mitgeschrieben – mit dem Hinweis, mein Arabisch weiterentwickeln zu wollen. Meinen Erfahrungen nach ist es ganz wesentlich, nicht erst bei der „spannendsten Stelle“ das Heft zu zücken; es hat sich bewährt, die Interviewpartner/-innen beim Mitschreiben von Anfang an miteinzubeziehen. Manchmal übernahmen sie es sogar selbst, lokalkulturelle Klassifikationen und Ideen zu Papier zu bringen, und ich erhielt auf diese Weise wunderbare Aufzeichnungen.

Die Anfertigung des eigentlichen Gedächtnisprotokolls (Laptop) sollte, wenn nur irgendwie möglich, noch am gleichen Tag bzw. in der gleichen Nacht erfolgen. Die handschriftlich notierten Aufzeichnungen aus dem oben erwähnten Heftchen erweisen dabei gute Dienste.

Audio-(visuelle) Aufnahmen sind für die ethnologische Forschung von enormem Wert – aber zumindest im Nahen Osten ist deren Anfertigung

nicht immer möglich. Die Diskussion um das Pro und Kontra von Aufnahmegeräten und Gedächtnisprotokollen sollte meines Erachtens nicht mit Letztwertbegründungen geführt werden. Vielmehr geht es um ein komplexes Zusammenspiel von Audioaufnahmen und anderen Formen der ethnographischen Datendokumentation, die den jeweiligen Erhebungssituationen angepasst sind.

7. Schlusswort und Ausblick

Ich hoffe, dass die dargelegten Ausführungen zum Forschen im Nahen Osten nicht schulmeisterlich aufgefasst werden. Meine Absicht war es, einen kleinen Beitrag zu methodologischen Überlegungen zu leisten, die sich ganz gezielt auf die Problematiken in der Region des Nahen Ostens beziehen. Wie eingangs erläutert, vertrete ich dabei die Auffassung, dass sozialwissenschaftliche Methoden nicht *semper et ubique* „universell“ funktionieren (können). Hier soll nicht dem Kulturrelativismus das Wort geredet werden, im Gegenteil: erst das Herausarbeiten lokalspezifischer Gegebenheiten in methodologischer und methodischer Hinsicht ermöglicht den Vergleich mit anderen Regionalgebieten!

Gegen Ende der 90er-Jahre schienen universitäre Diskurse die Oberhand zu gewinnen, die das Ende der regionalen Ethnologie verkündeten. Die Gliederung der Kultur- und Sozialanthropologie nach Regionalgebieten wurde als „altväterisches Relikt“ gesehen, welches gerade in Zeiten der Globalisierung jede Berechtigung verloren hätte. Erfreulicherweise lässt sich in den letzten Jahren eine gewisse Rückbesinnung feststellen. Im Bereich der Spitzenforschung entstanden eine ganze Reihe nahostbezogener Forschungsschwerpunkte, wohl auch vor dem Hintergrund, dass die Region des Nahen Ostens in den öffentlichen Diskursen eine immer wichtigere Rolle spielt. Ferner scheint in den einschlägigen Fachverbänden eine gewisse (regionale) Re-orientierung stattzufinden; so kam es beispielsweise innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) zur Gründung der Regionalgruppe „Mittelmeerraum“ (2009) sowie zur Gründung der Regionalgruppe „Naher und Mittlerer Osten und Nordafrika“ (2013). Seitens der European Association of Social Anthropologists (EASA) wurde 2010 das Netzwerk „Anthropology of the Middle East and Central Eurasia (AMCE)“ gegründet. Derartige regional-orientierte Netzwerke könnten in Zukunft auch in der sozialanthropologischen Diskussion um Methodenfragen eine wichtige Rolle übernehmen.

Wenn man abschließend einen vorsichtigen Blick in die nahöstliche Zukunft wagt und dabei einmal von den rezenten kriegerischen Ereignissen absieht, so werden künftig neue Medien die Kommunikationsformen im Nahen Osten nachhaltig verändern. Immer mehr Menschen greifen zum

Handy, sie beginnen sich selbst zu filmen, sie stellen ihre Filme ins Internet, sie verwenden diese für Meinungsmache, für politische Forderungen – aber auch zum Ausdruck ethnisch-religiöser Zugehörigkeiten und Abgrenzungen. Hier wird die Sozialanthropologie in Hinkunft sowohl methodologisch als auch methodisch gefordert sein. Die Ansätze aus dem Bereich der visuellen Anthropologie (vgl. Banks & Morphey 1999, Pink 2007) könnten dabei ebenso gute Dienste leisten wie die konzeptionellen Überlegungen zu Serendipität (Rivoal & Salazar 2013). Die Diskussionen sollten aber nicht ausschließlich auf einer metatheoretisch-abstrakten Ebene geführt werden, sondern auch dahingehend, wie sich bestimmte methodische Vorgehensweisen in unterschiedlichen regionalen Kontexten entfalten (können). Die Entwicklung einer regional-orientierten Methodenlehre könnte sich lohnen – zumal Rechte und Pflichten von Gastgebern und Gästen, die letztlich jedes Untersuchungsdesign maßgeblich tangieren (sollten), lokal sehr unterschiedlich gedacht werden.

Literaturverzeichnis

- Andel, Pek Van. 1994. "Anatomy of the Unsought Finding. Serendipity: Origin, History, Domains, Traditions, Appearances, Patterns and Programmability". *British Journal for the Philosophy of Science* 45 (2): 631–648.
- Banks, Marcus & Howard Morphey (eds.). 1999. *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven: Yale University Press.
- Binder, Susanne & Gebhard Fartacek (Hg.). 2006. *Der Musikantenstadl. Alpine Populärkultur im fremden Blick*. Wien & Berlin: Lit-Verlag.
- Canaan, Taufiq. 1929. *Dämonenglaube im Lande der Bibel*. (Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, 21). Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Curtiss, Samuel Ives. 1903. *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*. Leipzig: Hinrichs.
- Dalman, Gustaf. 1928. *Arbeit und Sitte in Palästina*. 8 Bde. Gütersloh: Bertelsmann.
- Darbellay, Frédéric et al. 2014. „Interdisciplinary Research Boosted by Serendipity“. *Creativity Research Journal* 26 (1): 1–10.
- Dostal, Walter. 1968. „Zum Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien“. *Anthropos* 63/64: 227–260.
- Dostal, Walter. 1990. *Eduard Glaser – Forschungen im Yemen. Eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 545 = Veröffentlichungen der Arabischen Kommission, 4). Wien: VÖAW.
- Dostal, Walter 1993. *Ethnographica Jemenica. Auszüge aus den Tagebüchern Eduard Glasers mit einem Kommentar versehen*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 593 = Veröffentlichungen der Arabischen Kommission, 5). Wien: VÖAW.
- Einszler, Lydia. 1887. „Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's“. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 10: 160–181.
- Einszler, Lydia. 1889. „Das böse Auge“. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 12: 200–222.

- Fartacek, Gebhard. 2003a. *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 700 = Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, 5). Wien: VÖAW.
- Fartacek, Gebhard. 2003b. „Der Approach der Fallrekonstruktion und seine methodische Umsetzung am Beispiel ethnographischer Erhebungen in Syrien“. In: Fartacek, Gebhard & Ernst Halbmayer (Hg.). *Methodenfragen der Kultur- und Sozialanthropologie: Historische und Sozialwissenschaftliche Beiträge*. (Working Papers der Kommission für Sozialanthropologie, Reihe A: Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wittgenstein 2000, 6). Wien: VÖAW, 32–38. [Online: <http://hw.oeaw.ac.at/wittgenstein_2000?frames=yes>]
- Fartacek, Gebhard. 2007. „The Outsider’s Gaze as part of the Methodological Toolkit? Reflections on the Research Project the ‘Musikantenstadt’“. *Ethnologia Europaea – Journal of European Ethnology* 36 (2): 54–68.
- Fartacek, Gebhard. 2010. *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*. Wien: Böhlau.
- Fartacek, Gebhard. 2011a. „„Kullnā miṭl ba’dī! Heilige Orte, ethnische Grenzen und die Bewältigung alltäglicher Probleme in Syrien“. *Anthropos* 106: 3–19.
- Fartacek, Gebhard. 2011b. „Volksreligion“. In: Kreff, Fernand et al. (Hg.). *Lexikon der Globalisierung*. Bielefeld: Transcript-Verlag, 415–418.
- Fartacek, Gebhard. 2012. „Heilige Orte als Zugänge zum Fremden: Sozialanthropologische Betrachtungen in Syrien“. In: Baumann, G. et al. (Hg.). *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, 25). Frankfurt am Main: Peter Lang, 229–249.
- Fartacek, Gebhard. 2014. „Besessenheit und Identität: Erkundungen zum Zar-Kult am Shatt al-Arab (SW-Iran)“. *Anthropos* 109: 567–582.
- Fartacek, Gebhard & Lorenz Nigst. 2016 (im Druck). „Conforming to and breaking with social norms: two contrary modes of barakah“. *Beiruter Texte und Studien* (BTS), special issue: Performing Religion.
- Flick, Uwe et al. (eds.). 2003. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt.
- Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Gellner, Ernest. 1999. *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gingrich, Andre. 1999. *Erkundungen. Themen der ethnologischen Forschung*. Wien: Böhlau.
- Gingrich, Andre. 2005. „The German-speaking Countries“. In: Barth, Fredrik et al. (eds.). *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 59-153.
- Goody, Jack. 1990. *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hastrup, Kirsten. 1992. „Anthropological Visions: Some Notes on Visual and Textual Authority“. In: Crawford, Peter & David Turton (Hg.). *Film as Ethnography*. Manchester & New York: Manchester University Press.
- Hazan, Haim & Esther Hertzog (eds.). 2012. *Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn*. Farnham: Ashgate.
- James, Allison, Jenny Hockey & Andrew Dawson (eds.). 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. (ASA Monographs, 34). London & New York: Routledge.
- Kahle, Paul. 1910. „Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem“. *Palästinajahrbuch* 6: 63–102.
- Kahle, Paul. 1911. „Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina“. *Palästinajahrbuch* 7: 85–119.
- Kahle, Paul. 1912. „Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina“. *Palästinajahrbuch* 8: 139–178.

Lamnek, Siegfried. 1993. *Qualitative Sozialforschung. Bd. 2: Methoden und Techniken*. München: Weinheim.

Lechleitner, Gerda. 2010. "Prerequisites for the 'Creation' of Valuable Sound Recordings – Seen from the Archival Perspective". In: Ziegler, Susanne (ed.). *Historical Sources and Source Criticism*. Stockholm: Svenskt Visarkiv, 31–41.

Merton, Robert K. & Elinor Barber. 2004. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton: Princeton University Press.

Oppitz, Michael. 1999. *Notwendige Beziehungen. Abriss zur strukturalen Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Pink, Sarah. 2007. *Doing Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Research*. 2nd ed. London: Sage.

Redfield, Robert. 1955. *The Little Community. View Points for the Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press.

Remer, Theodore G. (ed.) 1965. *Serendipity and the Three Princes: From the Peregrinaggio of 1557*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Rivoal, Isabelle & Noel B. Salazar. 2013. "Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity". *Social Anthropology* 21 (2): 178–195.

Sax, William. 2010. "Ritual and the Problem of Efficacy". In: Sax, William et al. (eds.). *The Problem of Efficacy*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Smith, Robertson W. 1899. *Die Religion der Semiten*. Freiburg: Mohr.

Sonnen, Johannes. 1952. *Die Beduinen am See Genesareth. Ihre Lebensbedingungen, soziale Struktur, Religion und Rechtsverhältnisse*. (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, 43–45). Köln: Bachem.

Strauss, Anselm. L. 1991. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung – Datenanalyse und Theorienbildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.

Sturm, Gertraud. 2007. *Leben für die Forschung: Das Ethnologenehepaar Wilhelm und Marie Hein in Süd-arabien (1901/02)*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 360 = Sammlung Eduard Glaser, 15). Wien: VÖAW.

Sturm, Gertraud. 2011. *David Heinrich Müller und die südarabische Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1898/99. Eine wissenschaftliche Darstellung aus Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie*. Dissertation, Universität Wien.

Wellhausen, Julius. 1897. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Reimer.

Wittfogel, Karl August. 1957. *Oriental Despotism. A comparative study of total power*. New Haven: Yale University Press.

Gebhard FARTACEK:

Phonogrammarchiv – Österreichische Akademie der Wissenschaften

<http://www.phonogrammarchiv.at/>

gebhard.fartacek@oeaw.ac.at

doi: 10.1553/jpa6s27-50