

## 1. BEITRÄGE

### **Konzeptionen der Wiedergeburt und Fälle von „sprechenden Kindern“ unter den Drusen**

#### **Episodische Interviews und sozialanthropologische Perspektiven**

*Gebhard FARTACEK*

#### **ABSTRACT**

Der vorliegende Artikel widmet sich ersten Zwischenergebnissen eines FWF-Projekts, das unter dem Titel „Tod & Leben: Lokalkulturelle Konzeptionen der Wiedergeburt unter den Drusen im Nahen Osten“ seit April 2016 am Phonogrammarchiv der ÖAW durchgeführt wird. Die Auswertung der bisher vorgenommenen episodischen Interviews sowie die Ergebnisse aus den teilnehmenden Beobachtungen indizieren, dass es unter der drusischen Bevölkerung einen Common Sense gibt, wonach einerseits jeder Mensch nach seinem Tod in Form eines Kindes wiedergeboren wird (*taqamuş*) und andererseits darüber hinaus besondere Fälle existieren, in denen sich einzelne Kinder an ihr vorhergehendes Leben zurückerinnern und sprachlich darauf Bezug nehmen (*nuṭq*). Dieses Phänomen, so die Interviewpartner/innen, würde im Kontext von gewaltsamen, unerwarteten bzw. „unpassenden“ Todesfällen auftreten. Sobald die Neugeborenen zu sprechen beginnen, im Alter von ein bis zwei Jahren, erzählen sie aus ihrem früheren Leben; oft vermissen sie die Familienmitglieder aus ihrem Vorleben, sie machen sich auf die Suche und werden bisweilen fündig. Sofern entsprechende Beweise erbracht werden können, folgen Prozesse der sozialen Anerkennung – wobei die damit einhergehenden ethnozoologischen Konsequenzen von Fall zu Fall diskursiv ausgehandelt werden müssen.

Der Artikel beleuchtet die mit den konkreten Einzelfällen verbundene Plotbildung (*oral history*) sowie methodologische und methodische Fragen im Rahmen der ethnologischen Datenerhebung. Ferner werden die (üblicherweise erzählten) Eckpunkte in typischen *nuṭq*-Fällen im Sinne „grammatikalischer“

Regeln beleuchtet. Schließlich wird der Versuch unternommen, die mit der sozialen Anerkennung von *nutq*-Fällen einhergehenden Konsequenzen in ethno-soziologischer sowie in diskursanalytischer Hinsicht arbeitshypothetisch zu skizzieren.

The present article deals with first interim results of an FWF project which has been carried out at the Phonogrammarchiv (Austrian Academy of Sciences) since April 2016 under the title “Death & Life: Local Conceptions of Reincarnation among the Druzes in the Middle East”. The analysis of the episodic interviews carried out so far and the results of the participating observations indicate that there is a common sense among the Druze population, according to which each human will be reborn after death (*taqammuş*); moreover, Druze believe in the existence of special cases in which a child is able to remember its previous life and refer to it linguistically (*nutq*). According to the interview partners this phenomenon typically happens in the context of violent, unexpected or “inappropriate” deaths. As soon as such children begin to speak, at the age of one to two years, they talk about their former lives; often they miss the family members from their past lives, they go in search of them, and occasionally they actually find them. If evidence can be provided, processes of social recognition will follow. The ethno-sociological consequences, however, need to be negotiated with all the actors (families) involved.

The article focuses on processes of plot-building with reference to individual *nutq*-cases (oral history) as well as on methodological questions in the context of the ethnological data collection. Furthermore, the narrated key elements of archetypal *nutq*-cases will be analysed sequentially in terms of “grammatical” rules. Finally, an attempt is made to sketch the ethno-sociological consequences within the acceptance of *nutq*-cases as well as discourse-analytic aspects in the context of reincarnation.

#### **KEYWORDS**

Drusen, Wiedergeburt, Erinnerungen an ein Vorleben, episodische Interviews, ethnologische Feldforschung, Naher Osten  
Druze, reincarnation, previous-life memories, episodic interviews, ethnographic field research, Middle East

## EINLEITUNG: ZUR GESCHICHTE EINER WIEDERGEBORENEN FRAU IM LIBANESISCHEN CHOUF-GEBIRGE

„Helw wā mū helw ...“ – schön und nicht schön – sei es, wenn man als *nāṭiqa*, als „sprechendes“ (sich an das Vorleben erinnerndes) Mädchen, auf die Welt komme – so lautete das Resümee einer etwa 40-jährigen Frau aus dem libanesischen Chouf-Gebirge, die uns im Zuge eines ethnologischen Feldforschungsaufenthalts im Herbst 2016<sup>1</sup> ihre eigene Lebensgeschichte erzählte. Die Interviewpartnerin erläuterte, dass sie als kleines Kind noch voll und ganz in ihrem vorhergehenden Leben (*ǧīl māḍī*) verhaftet war, dass sie fortwährend von früher erzählte und sich sehr nach ihrer „alten“ Familie sehnte, während sie ihre „gegenwärtige“ Familie stark ablehnte. Als Vierjährige kam sie durch Zufall (*bi-ṣ-ṣudfe*) an ihrem ehemaligen Wohnhaus vorbei und erkannte ihre „gewesene“ Mutter (*ummī yilli kānat*); durch die Eingangstür erblickte sie ein Foto von sich; ein Foto, das sie als Kind in ihrem vorhergehenden Leben zeigte. Sie begann zu weinen und schrie: „Hay Māmā!“ – *Das ist meine Mutter!* „Anā biddī Māmā!“ – *Ich will meine Mutter!*

Die Interviewpartnerin wusste, dass sie früher *Wafā'* hieß und im Alter von 20 Jahren aufgrund einer tragischen Krebserkrankung aus dem Leben gerissen worden war; sie konnte sich an die Namen aller ihrer (ehemaligen) Geschwister erinnern, und sie hatte Kenntnis von ganz speziellen Familiengeschichten, die deutlich machten, dass sie tatsächlich die verstorbene *Wafā'* (und keine Lügnerin) ist. So erzählte sie beispielsweise von ihrer Schwester *Ṣabāḥ*, die sich ihretwegen das Bein brach, als sie im Winter nach draußen ging, um Schnee zu holen (den die kleine *Wafā'*, die damals krank war, so gerne aß). *Ṣabāḥ* musste daraufhin für längere Zeit Metallschienen tragen.

Der endgültige Beweis (*dalīl*) – so die Interviewpartnerin – sei jedoch gewesen, dass sie sich an eine besonders heikle „geheime“ Familienangelegenheit erinnern konnte, von der sonst niemand wusste: Ihr Vater hatte in Saudi-Arabien gearbeitet und hatte dort ein Verhältnis mit einer anderen Frau (die nicht ihre Mutter war)! Sie fand die handgeschriebenen Briefe, die ihr Vater und seine Geliebte gewechselt hatten. Sie wollte damals nicht, dass ihre Mutter davon erfuhr, und versteckte die geheimen Liebesbriefe unter

---

1 Vgl. Feldforschungsbericht von Gebhard Fartacek & Lorenz Nigst: *Geschichten und Diskurse zur Wiedergeburt: Zwei Feldforschungsaufenthalte im Rückblick* (im vorliegenden Band).

ihrer Matratze. Als sie starb, ließ man ihr Bett unverändert im Raum stehen. Und als sie dann im gegenwärtigen Leben als kleines Mädchen wiederkam, sagte sie zu ihrer (ehemaligen) Familie: „Es gibt Sachen von meinem Vater, ich habe sie versteckt!“ Und sie schritt zu ihrem früheren Bett und hob die Matratze an: Zum Vorschein kamen die Liebesbriefe ihres Vaters!

Danach hätten alle Probleme begonnen, so die Interviewpartnerin. Der Vater habe total durchgedreht, sie der Lüge bezichtigt und geschlagen – obgleich die Sachlage ganz offensichtlich und eindeutig war. Die Ehe ging daraufhin in die Brüche, durch das Aufdecken dieses Familiengeheimnisses habe sie „das Haus zerstört“ (*harabt al-beyt*).

Viele Charakterzüge, so die Interviewpartnerin, hätte sie aus ihrem alten Leben in das neue mitgenommen – so beispielsweise, dass sie sowohl im vorhergehenden Leben kein Fleisch gegessen habe als auch im jetzigen keines esse; oder auch ein besonders kennzeichnendes Muttermal im Gesicht: Die Interviewpartnerin zeigte uns ein Foto aus ihrem früheren Leben – ein Foto von *Wafā*: ein kleines Mädchen mit deutlich zu erkennendem Muttermal im Gesicht; und auch jetzt habe sie ein Muttermal – wenn auch auf der gegenüberliegenden Gesichtshälfte.

Die Interviewpartnerin verwies mehrmals darauf, dass ein „sprechendes“ Kind seine Geschichte eindeutig beweisen können müsse. Für die betroffenen Kinder sei es ermüdend (*byit'ab al-walad kiṭīr*), sie würden (trotz Beweisbringung) oft zurückgewiesen, sie seien zwischen den Familien hin und her gerissen, auf ihnen laste großer Druck. In weiterer Folge würden diese Kinder oft nervös, unruhig bzw. zu einem echten „Problemtypen“ (*muškilḡī*) werden.

In ihrem eigenen Fall, so die Interviewpartnerin, hätte sie sich jedoch mit ihrer Geschichte arrangiert. Mit Blick auf ihren Ehemann und ihren danebensitzenden Sohn sagte sie, dass sie jetzt glücklich verheiratet sei und mit den Wirren ihrer Kindheit abgeschlossen hätte. Ihre Mutter (aus dem vorhergehenden Leben) sei inzwischen eine alte Frau geworden, sie zu besuchen sei irgendwie anstrengend: *Jedes Mal, wenn ich hinkomme, reagiert sie sehr emotional und beginnt zu weinen; dann kommt alles wieder hoch, und ich habe danach drei Tage lang Kopfweh!*

Diese hier nur sehr verkürzt und zusammengefasst wiedergegebene Erzählung fügt sich ein in eine Reihe von Fällen, in denen sich einzelne Kinder an ihr vorangegangenes Leben zurückerinnern können. Auch wenn innerhalb der

drusischen Glaubensgemeinschaft<sup>2</sup> generell davon ausgegangen wird, dass *alle* Menschen nach ihrem körperlichen Ableben wieder als Neugeborene zur Welt kommen, handelt es sich hierbei doch um *besondere Fälle*, denn üblicherweise würden die Menschen im Zuge der (Wieder-)Geburt ihr Vorleben vergessen.

### Taqammuṣ – von einem Hemd ins nächste schlüpfen

Der arabische Begriff *taqammuṣ*, den die Drusen im Nahen Osten für das Prinzip der *Reinkarnation* verwenden, verweist auf die Wortwurzel *q-m-ṣ*, die auch dem Wort *qamīṣ* zugrunde liegt und ein „Hemd“ (im Sinne des zentralen Kleidungsstückes eines Menschen) bezeichnet. Metaphorisch gesprochen handelt es sich also beim Wiedergeborenwerden um einen Hemdtausch: Der *rūḥ* (Lebensgeist, Seele) eines Menschen verlässt seine alte Kleidung und schlüpft in eine neue.<sup>3</sup>

---

2 Die Drusen (*durūz*; sg. mask. *durzī*/sg. fem. *durzīye*; Eigenbezeichnung: *muwāḥḥidīn*) sind eine schiitisch geprägte Religionsgemeinschaft, die sich um 1000 n. Chr. im Raum Kairo von den Ismailiten abspaltete. Die Glaubensdoktrin steht in der Tradition der islamischen Gnosis (bestimmte heilige Schriften sind nur den eingeweihten Drusen, den „Wissenden“ [*uqqāl*], vorbehalten; vgl. Freitag 1985, Halm 1988, Müller 2009) und gilt – ähnlich der ismailitischen, alawitischen oder jezidischen Lehre – als von der Philosophie der griechischen Antike beeinflusst (insbesondere hinsichtlich der neuplatonischen Emanationslehre; siehe dazu u. a. Firro 1992; Swayd 2006). Drusen stehen im Ruf, eine „in sich geschlossene“ Gesellschaft zu sein – was einerseits dadurch zum Ausdruck kommt, dass man als Außenstehender nicht der drusischen Religion beitreten kann, und andererseits durch eine relativ strenge Handhabung des Endogamie-Gebots: Der religiösen Norm entsprechend dürfen die jungen Männer und Frauen nur innerhalb ihrer eigenen Religionsgemeinschaft heiraten (Fartacek 2017a, 2017b; zur aktuellen Diskussion in Syrien siehe insbesondere Kastrinou 2016).

Relativ geschlossene drusische Siedlungsgebiete finden sich im Süden der Arabischen Republik Syrien (Provinz Suwaydā) sowie rund um den Mount Hermon (Ġabal aš-Šayḥ) – und zwar sowohl auf der syrischen als auch auf der libanesischen und der von Israel besetzten Seite (Golan-Höhen). Hauptsiedlungsgebiet im Libanon ist das Chouf-Gebirge südwestlich von Beirut; einzelne drusische Ortschaften finden sich zudem im Nordwesten Syriens, in Nordisrael sowie in der jordanischen Wüste (Provinz Zarqa). Darüber hinaus gibt es eine relativ große drusische Diaspora – traditionellerweise in Nord- und Südamerika (USA, Kanada, Venezuela und Brasilien) sowie in Australien; im Zuge der rezenten Fluchtbewegungen aus Syrien kamen viele Drusen in den letzten Jahren (2012–2017) auch nach Europa.

3 Hemd und Kleidung als Symbol für einen menschlichen Körper spielen auch in anderen Kontexten der drusischen Alltagsreligion eine wichtige Rolle – wie beispielsweise beim Aufsuchen heiliger Orte und dem damit verbundenen Ablegen von Gelübden (*nidr*, pl. *nudūr*), wobei die Pilger ihr Hemd eine bestimmte Zeit lang am heiligen Ort hinterlassen (siehe Fartacek 2003: 34, 177–184; 2011: 10f.). In früheren Zeiten waren drusische Pilgerorte durch das Vorhandensein einer eigenen Steinsäule (*mašhad*; wörtl.: *Ort der Bezeugung*) charakterisiert, die hilfeschendenden Menschen dazu diente, dort ihre Hemden hinaufzubinden (die erst mit der Einlösung des Gelübdes wieder heruntergenommen werden durften; vgl. Kriss & Kriss-Heinrich 1960: 18, 22f.).

Im Sinne der Metempsychose<sup>4</sup> wird davon ausgegangen, dass die menschliche Seele stets in unterschiedlichen Erscheinungsformen wiederkehrt. Nach dem irdischen Ableben verlässt der *rūḥ* eines Menschen „seinen“ toten Körper (*ġasad*, pl. *aġsād*; *ġism*, pl. *ġusūm*) und „wandert“ in den eines Neugeborenen. Dieser zyklische Prozess des „Übersiedelns“ (*intiqāl*) würde bis zum jüngsten Gericht (*yawm al-ḥesāb*) andauern – wobei Drusinnen und Drusen die Auffassung vertreten, dass die ethnisch-religiösen und geschlechtlichen Grenzen im Zuge dieser „wiederkehrenden Reinkarnation“ grundsätzlich nicht überschritten werden (können): Drusen werden stets als Drusen wiedergeboren, Männer als Männer und Frauen als Frauen.

### **Nuṭq – Erinnerungen an ein Vorleben und (darüber) „sprechen“**

Das Phänomen, dass einzelne Kinder sich an ihr vorhergehendes Leben zurück-erinnern können, wird unter den Drusen im Nahen Osten als *nuṭq* bezeichnet – ein Begriff, der sowohl „Sich-Erinnern“ als auch „Sprechen“ beinhaltet.<sup>5</sup> Derartige Fälle treten grundsätzlich eher selten auf. Zur Größenordnung meinte ein syrischer Druse uns gegenüber sinngemäß: „Auf 1000 ‚normale‘ Fälle [in denen die Betroffenen keinerlei Erinnerungen an ihr Vorleben haben] kommt vielleicht ein einziger *nuṭq*-Fall!“<sup>6</sup>

Wie alle unsere Interviewpartner/innen zum Ausdruck brachten, sei in den allermeisten derartigen Fällen zu beobachten, dass die betreffende Person gewaltsam, unerwartet oder zum falschen Zeitpunkt aus ihrem vorhergehenden Leben gerissen wurde – wie etwa im eingangs zitierten Beispiel, in dem eine 20-jährige Frau quasi „in der Blüte ihres Lebens“ stand und darüber

---

4 Zur begrifflichen Diskussion und zur religionsgeschichtlichen Bedeutung neuplatonischer Emanationskonzepte siehe Bergunder (2001: 713ff.).

5 Daraus wird das Verb *naṭaqa* (*yunṭuqu*) für „sprechen“, „sich erinnern“ sowie das aktive Partizip *nāṭiq* abgeleitet, Letzteres auch als Bezeichnung für die „sprechende“ (sich erinnernde) Person: *nāṭiq* für einen Mann; *nāṭiqa* für eine Frau; *nāṭiqīn* dient als Pluralbezeichnung.

6 Wie die weiteren Ausführungen noch zeigen werden, ist die Häufigkeit des Auftretens derartiger *nuṭq*-Fälle bezogen auf bestimmte Ortschaften bzw. Großfamilien sehr unterschiedlich. Unsere bislang vorliegenden Feldforschungsergebnisse legen den Schluss nahe, dass insbesondere in drusisch geprägten Dörfern Nordisraels eine deutlich höhere Häufigkeit gegeben ist. Zum englischsprachigen Forschungsstand hinsichtlich *nuṭq* als ethnographisches Phänomen des Nahen Osten siehe u. a. Bennet (2006), Dwairy (2006), Haraldsson & Abu-Izzeddin (2002), Littlewood (2001) und Robertson (2011).

hinaus allem Anschein nach noch das Gefühl hatte, ein „Familiengeheimnis“ lüften zu müssen.

### **Taqammuş | Nuṭq und emische Kontroversen**

Da das Prinzip der Wiedergeburt in der drusischen Religion fest verankert und Teil einer zyklisch gedachten Kosmologie ist, fügen sich Fälle von „sprechenden Kindern“ vermutlich besser in die alltägliche Lebenswelt ein, als dies bei den meisten anderen nahöstlichen Religionsgemeinschaften (sunnitischen Muslimen, Angehörigen christlicher Konfessionen etc.) der Fall ist.<sup>7</sup> Dennoch werden in der drusischen Community solche Fälle äußerst kontroversiell diskutiert. Da geht es zum einen um die „emische“ Beweisführung: *Kann man dem Kind wirklich glauben? Wie hat das Kind die Familie aus seiner vorangegangenen Generation gefunden? Sind die dargelegten Beweise, dass das Kind die behauptete verstorbene Person ist, tatsächlich stichhaltig?* Zum anderen werden im Kontext derartiger Fälle auch grundsätzlichere Fragen thematisiert, wie beispielsweise: *Soll man ein „sprechendes Kind“ überhaupt dabei unterstützen, dass es die Familie aus seinem vorangegangenen Leben wiederfindet? Und: Welche Konsequenzen hat es, wenn man ein bestimmtes Kind als einen konkreten Verstorbenen identifiziert – hat das Kind dann zwei Familien (Verwandtschaftsgruppen)? Wohin gehört das Kind dann eigentlich, und welchen Stellenwert hat das Phänomen der sprechenden Kinder für unseren gesellschaftlichen Zusammenhalt? Was passiert mit den Rechtsansprüchen, Verpflichtungen und Verschuldungen, die aus dem vorhergehenden Leben rühren, welche Bedeutung(en) wird (werden) diesen im Hier und Jetzt zuteil?*

### **Ziele und Inhalte des Artikels**

Es sind die hier skizzierten „offenen Fragen“ der betroffenen Menschen, die u. a. den Ausgangspunkt eines derzeit laufenden FWF-Einzelforschungsprojekts bilden, das unter dem Titel *Death & Life: Local Conceptions of Reincarnation among the Druzes in the Middle East* am Phonogrammarchiv der ÖAW

---

<sup>7</sup> Lediglich unter den Nuṣayrier-Alawiten finden sich ähnliche Konzeptionen von Wiedergeburt und „sprechenden“ / „sich an das jeweilige Vorleben zurückerinnernden“ Kindern (siehe dazu beispielsweise Prager 2010, 2016; Procházka-Eisl & Procházka 2010).

angesiedelt ist.<sup>8</sup> Aus sozialanthropologischem Blickwinkel interessieren dabei weniger die schriftgebundenen Konzeptionen als vielmehr die konkreten Fälle von „sprechenden“ Kindern im Sinne eines ethnographischen Phänomens – d.h. die Qualität und Ausformung der (durch derartige Fälle entstehenden) zwischenmenschlichen Beziehungen, Konsequenzen für Verwandtschaftskonstruktionen, Fragen der personalen und kollektiven Identität, Gruppenkohärenz und Ethnizität sowie die epistemologischen Grundlagen und die damit einhergehenden kollektiven Wirklichkeitsmodelle.

Mit Blick auf die fortschreitende qualitative Hypothesengenerierung im Sinne der *Grounded Theory* (Strauss 1991) werden im vorliegenden Artikel erste Untersuchungsergebnisse zusammengefasst. Sie basieren auf einer Auswertung von rund 30 episodischen Interviews<sup>9</sup>, die einerseits im Zuge ethnologischer Feldaufenthalte in den drusisch geprägten Gebieten des Libanon sowie im Norden Israels<sup>10</sup> und andererseits unter drusischen Flüchtlingen, die im Zuge der jüngsten Fluchtbewegung aus Syrien erst in den letzten Jahren nach Europa kamen<sup>11</sup>, durchgeführt wurden.

Ziel und Inhalt des vorliegenden Artikels ist es, erste Trends in Bezug auf die forschungsleitenden Fragestellungen des Projekts herauszuarbeiten – wobei weniger die theoretischen Analysen im Sinne der rezenten kultur- und sozialanthropologischen Theorienbildung, sondern primär die *empirischen Zusammenhänge und damit verbundene methodische und methodologische Fragen* im Vordergrund stehen.

Der Artikel liefert im ersten Abschnitt eine Übersicht hinsichtlich der Untersuchungsgruppe sowie des schichtspezifischen bzw. regionalen Auftre-

---

8 Das Projekt wird in enger Zusammenarbeit mit Lorenz Nigst durchgeführt (siehe dazu auch seinen Beitrag im vorliegenden Band), dem ich an dieser Stelle ganz herzlich danken möchte. Nähere Informationen zu diesem Forschungsvorhaben finden sich auf unserer Projekthomepage: <[www.taqammas.at](http://www.taqammas.at)>.

9 20 dieser Interviews konnten mit Einverständnis der Interviewpartner/innen tontechnisch aufgezeichnet werden, die restlichen wurden mittels Gedächtnisprotokollen erfasst. Die Interviews wurden überwiegend auf Arabisch bzw. in syrisch-levantinischer Umgangssprache geführt (einige wenige auch in englischer oder deutscher Sprache). Zur Methode des episodischen Interviews siehe Flick (2014: 275–290) sowie die weiteren Ausführungen im nächsten Abschnitt.

10 Siehe dazu den Feldforschungsbericht von Fartacek & Nigst im vorliegenden Band. Darüber hinaus finden auch Ergebnisse aus Vorerhebungen und vorangegangenen Feldforschungsaufenthalten in Syrien und dem Libanon (1996–2011; siehe dazu Fartacek 2003, 2010, 2014) ihren Niederschlag.

11 Siehe dazu die Ausführungen zur Untersuchungsgruppe im nächsten Kapitel. Im Rahmen der Datenerhebung danke ich insbesondere Safwan Alshoufi und Amjad Khaboura für ihre projektbezogene Mitarbeit am Phonogrammarchiv.



tens von *nutq*-Fällen; ferner wird der Frage nachgegangen, auf welche Weise die geschilderten Fälle einer Tabuisierung bzw. einer Plotbildung (i. S. narrativer Glättung) unterliegen.

Im Mittelpunkt des zweiten Abschnitts steht die Authentizität von *nutq*-Fällen vor dem Hintergrund kollektiver Wirklichkeitskonstruktionen. Dabei wird zunächst das Wechselverhältnis zwischen dem Prinzip der Wiedergeburt (*taqammuş*) als Teil des drusischen Weltbilds und den (subjektiv belegbaren) konkreten empirischen Fällen von „sprechenden“ Kindern (im Sinne von *nutq*) unter die Lupe genommen. In weiterer Folge werden die „Bausteine“ eines typischen *nutq*-Falls rekonstruiert und sequenziell analysiert: *Ein hässlicher Todesfall – Erinnerungen bzw. das „Sprechen“ des Kindes – das Ausfindigmachen der Familie aus dem vorhergehenden Leben – Formen der Beweisführung – soziale Anerkennung im Sinne eines authentischen Falles.*

Im dritten Abschnitt werden (mögliche) „ethnosoziologische Konsequenzen“, die aus der sozialen Anerkennung eines *nutq*-Falles resultieren, analysiert. Dabei zeigt sich, dass die im Zuge eines *nutq*-Falles begründeten „verwandtschaftlichen“ Beziehungen zwischen „gegenwärtiger“ und „vergänger“ Familie am ehesten dem traditionellen Konzept der Milchverwandtschaft (*riḏā’a*)<sup>12</sup> nahekommen und somit stets auf die konkrete Einzelperson beschränkt bleiben (aber nicht deren Geschwister, Eltern etc. miteinschließen). In weiterer Folge wird der Versuch unternommen – auf Basis teilnehmender Beobachtung und der bislang durchgeführten episodischen Interviews –, mögliche Formen unterschiedlicher Diskursebenen, die mit dem Auftreten „sprechender“ Kinder einhergehen, herauszuarbeiten und einer ersten vorsichtigen Analyse zu unterziehen: Jeder *nutq*-Fall mündet in Diskussionen, und bestimmte (identitätsrelevante) Themen scheinen fester Bestandteil derartiger Diskurse zu sein. Hinsichtlich gesamtgesellschaftlicher Gruppenkohärenz und Ethnizität liefert das bislang erhobene Datenmaterial einen durchaus ambivalenten Befund.

Insgesamt verstehen sich die vorliegenden Ausführungen als *work in progress*; sie sollen als vorbereitende Arbeit für eine weiterführende kultur- und sozialanthropologische Theoriebildung verstanden werden und (mögliche) Diskussionen um diesen facettenreichen Untersuchungsgegenstand anregen.

---

12 Zum Entstehen verwandtschaftlicher Beziehungen durch Muttermilch von der gleichen Brust siehe Parkes (2005); für den jüdischen Kontext vgl. Chapman (2012).

## **1. ERSTE UNTERSUCHUNGSERGEBNISSE: METHODOLOGISCHE UND METHODISCHE BEMERKUNGEN**

### **Zur Untersuchungsgruppe**

Im Rahmen des Projekts werden Drusen und Drusinnen in allen Altersgruppen und sozialen Schichten interviewt, wobei im ursprünglichen Forschungskonzept Feldforschungsaufenthalte insbesondere im Libanon (Chouf-Gebirge, südliche Biqā'-Ebene) und in einem etwas geringeren Ausmaß in Nordisrael sowie auf den Golanhöhen geplant waren.

Die gegenwärtigen kriegerischen Entwicklungen in Syrien, in deren Verlauf mehrere Millionen Menschen das Land verlassen mussten, um das eigene Überleben zu sichern, bewirkten, dass auch in Europa unter den Flüchtlingen eine Reihe von kleineren drusischen Communities entstanden sind. Für das Forschungsprojekt eröffneten sich somit „direkt vor der eigenen Haustür“ neue Möglichkeiten – nämlich die Durchführung von biographischen bzw. episodischen Interviews mit syrischen Drusen und Drusinnen in Wien, Nieder- und Oberösterreich. Dieser Umstand hat forschungstechnisch betrachtet einerseits Vorteile, zumal die Realisierung von ethnologischen Feldforschungsaufenthalten im Nahen Osten vor dem Hintergrund rezenter Kriegswirren in forschungsinstitutioneller Hinsicht immer schwieriger wird. In methodologischer Hinsicht gilt es dabei andererseits jedoch zu berücksichtigen, dass die meisten Syrerinnen und Syrer ja nicht aus freien Stücken in Österreich verweilen, sondern durch dramatische zwischenmenschliche Zerwürfnisse gegangen sind und die Flucht vielfach der einzige Ausweg war, um dem Einberufungsfehl oder einem möglichen Todesurteil zu entkommen.<sup>13</sup>

Interessanterweise erwiesen sich die drusischen Flüchtlinge im Rahmen der bislang durchgeführten episodischen Interviews als eine überaus zugängliche Untersuchungsgruppe – und zwar in dem Sinne, dass sie uns gegenüber sehr „frei und ungezwungen“ über Wiedergeburt und das Phänomen „sprechender Kinder“ Auskunft gaben. Aus methodologischer Perspektive könnte daraus der Schluss gezogen werden, dass der Bruch bzw. die Distanz zu den ursprünglichen gesellschaftlichen Strukturen und persönlichen Einbettungen

---

<sup>13</sup> Zur spezifischen Situation von Angehörigen der drusischen Religionsgemeinschaft im Rahmen des syrischen Bürgerkriegs siehe Mourad (2017), Kastrinou (2017) sowie Fartacek (2017a: 301–306).

der Interviewpartner/innen die Reflexionen über *taqammuş* tendenziell begünstigt. Vielleicht entspricht das freiere Reden über Tod und Leben, über familiäre Zugehörigkeiten und Zerwürfnisse, über Gruppenkohärenz, gesellschaftliche Spannungen und biographische Brüche – all die Themen, die in den Diskursen rund um *taqammuş* und *nuṭq* immer wieder zur Sprache gebracht werden – bis zu einem gewissen Grad auch der spezifischen Situation, in der sich viele Flüchtlinge aus Syrien gegenwärtig (selbst) befinden.

Aus erkenntnistheoretischer Perspektive ergeben sich zwischen den *nuṭq*-Fällen und Fluchtbiographien insofern Parallelen, als beide einen „hässlichen“ un abgeschlossenen Bruch in den sozialen Beziehungen verkörpern. Vor diesem Hintergrund soll in der weiteren Forschungsarbeit insbesondere der Frage nachgegangen werden, inwieweit die mit *nuṭq*-Fällen verbundenen Diskurse auch als (lokalkulturelle) Strategien zur Bewältigung von Ungewissheit<sup>14</sup> und negativ erlebter Kontingenzen<sup>15</sup> interpretiert werden können (siehe dazu die Ausführungen am Ende des vorliegenden Artikels).

## Zur Tabuisierung der Fälle

Der bisherige Forschungsprozess legt einerseits den Schluss nahe, dass es sich bei *taqammuş* | *nuṭq* im drusischen Kontext um einen Themenkomplex handelt, bei dem es für die Betroffenen „um das Eingemachte geht“; andererseits erscheinen derartige Diskurse rund um Wiedergeburt und „sprechende Kinder“ zumindest auf allgemeiner Ebene kaum einer Tabuisierung zu unterliegen – wie dies beispielsweise bei den „Geschichten und Diskursen über das

---

14 Zum Begriff der Ungewissheit (in Abgrenzung zur Unsicherheit) siehe Bonß (1995: 35). Sowohl hinsichtlich des vorliegenden Untersuchungsgegenstandes (*taqammuş* | *nuṭq*) als auch hinsichtlich der Untersuchungsgruppe („Geflüchtete“) erscheint für eine weiterführende kultur- und sozialanthropologische Theorienbildung das Konzept der *biographischen* Sicherheit (Bonß 2004: 213) äußerst relevant.

15 Zum Kontingenzbegriff (vgl. Holzinger 2007): Während in der Scholastik unter Kontingenz die Zufälligkeit in Hinsicht auf eine übergeordnete schicksalhafte Notwendigkeit verstanden wird, erfolgt bei Immanuel Kant eine Gleichsetzung mit „Zufall“ (im Gegensatz zur Notwendigkeit). Zur Verwendung des Kontingenzbegriffs in der rezenten kultur- und sozialwissenschaftlichen Literatur siehe Hügli & Lübcke (2000: 356) sowie Schmidt (1997: 177), der sich in seiner Fassung des Kontingenzbegriffs auf Ricœur (1985, 1988) stützt. Nach Straub (1998: 143ff.) wird die von negativ erlebter Kontingenz durchsetzte unterschiedlich vorgestellte Wirklichkeit durch die Plotbildung bearbeitet. Negativ erlebte bzw. „irrationale“ Kontingenz wird auf diese Weise in eine „geregelte, bedeutsame, intelligible Kontingenz überführt“. Dies erfolgt durch kausale, finale und soziokulturell regelbezogene Erklärungen (vgl. Luhmann 1993 sowie Schmidt 2003).

Wirken der Dämonen“ (Fartacek 2010) der Fall ist. Die bisher gemachten Feldforschungserfahrungen zu den drusischen Konzeptionen der Wiedergeburt legen den Schluss nahe, dass die Menschen grundsätzlich gerne über dieses Thema sprechen – sei es, dass sich anhand solcher Fälle vorzüglich über „Gott und die Welt“ philosophieren lässt; sei es, dass man diesen Vorkommnissen quasi „naturwissenschaftliches“ Interesse entgegenbringt; oder sei es, dass man sich an derartigen Fällen – wenn sie nur weit genug weg sind – belustigt oder sich vielleicht sogar aus einem gewissen Voyeurismus heraus diskursiv annähert (siehe dazu die Ausführungen im 3. Kapitel).

Man kann offen darüber reden – aber nur bis zu einem gewissen Punkt. Der „springende“ Punkt scheint einerseits dort zu sein, wo die Interviewpartner/innen selbst persönlich involviert bzw. Teil des Falles sind (und möglicherweise unangenehme Enthüllungen befürchten; siehe dazu die weiteren Ausführungen). Andererseits wurde im Rahmen unserer bisherigen Erhebungen deutlich, dass die Menschen zwar uns gegenüber in der Regel sehr offen über die ihnen bekannten Fälle Auskunft gaben und dabei hinsichtlich der – als wichtig erachteten – Eckpunkte des jeweiligen Falles durchaus ins Detail gingen (*was genau das Kind erzählte; Todesursache; wie sich das Auffinden der ursprünglichen Familie gestaltete und welche „Beweise“ es gab*); auch wurde stets relativ ausführlich darüber reflektiert, was aus Sicht der Interviewpartner/innen vom jeweiligen Fall zu halten ist. Doch ab einem gewissen Punkt scheint es zu den jeweiligen Fällen nicht mehr *mehr* zu sagen zu geben.<sup>16</sup> Dies führt uns unmittelbar ins nächste Unterkapitel und zum Umstand, dass *nutq*-Fälle – in der Art, *wie* sie erzählt werden – einer starken Plotbildung unterliegen.

---

16 Der Umstand, dass sich zwei europäische Forscher – Kollege Nigst und ich – für Wiedergeburt und das Phänomen sprechender Kinder wissenschaftlich interessieren, wurde seitens unserer drusischen Interviewpartner/innen stets mit großem Entgegenkommen und Wohlwollen aufgenommen. Manchmal hatten wir den Eindruck, als würden unsere Aufnahmen den jeweiligen Fällen – aus Sicht der Betroffenen – eine zusätzliche Legitimität verleihen (i.S.v.: Der Fall ist so wichtig, dass er sogar von zwei ausländischen Forschern dokumentiert wird). Unser Bemühen, nach Möglichkeit auch den jeweiligen *nāṭiq* bzw. die jeweilige *nāṭiqa* persönlich zu interviewen, wurde allseits verstanden; demgegenüber wurde unser Ansinnen, zusätzlich auch mit möglichst allen anderen Beteiligten eines Falles zu sprechen (u. a., um deren Perspektive auf den jeweiligen Fall zu erheben), tendenziell mit Verwunderung, teilweise auch mit einer gewissen Skepsis, zur Kenntnis genommen. Sinngemäß bekamen wir manchmal zur Antwort, dass doch ohnehin schon alles (was relevant ist) gesagt worden sei. Die im Forschungskonzept ursprünglich angedachte Durchführung von Fallrekonstruktionen (Bohnsack 1999; vgl. Fartacek 2010: 36–47) könnte vor diesen (methodologischen) Hintergründen an gewisse Grenzen stoßen.

## Zur metaphorischen Dichte und narrativen Glättung der geschilderten *nuṭq*-Fälle

Im Zuge des gegenständlichen Forschungsprojekts („Tod & Leben: Lokale Konzeptionen der Wiedergeburt unter den Drusen im Nahen Osten“) wird im Sinne narrativer Interviewtechnik der Versuch unternommen, die Gespräche rund um den Themenkomplex *taqammuṣ* | *nuṭq* entlang eines offenen „hypothesengenerierenden“ Dialogs mit den Interviewpartner/innen zu führen. In den Interviews soll einerseits allgemein über das Wesen der Wiedergeburt (*taqammuṣ*) reflektiert werden, andererseits sollen auch *konkrete* Fälle, in denen sich einzelne Menschen an ihr vorhergehendes Leben zurückerinnern konnten (*nuṭq*), und was in weiterer Folge geschah, rekonstruiert werden.

In methodologischer Hinsicht orientiert sich die Interviewführung (Datenerfassung und Datenanalyse) am *Episodic Interview* nach Flick (2014: 273ff.) – wobei mit den allgemeinen Reflexionen über *taqammuṣ* auf das *semantic knowledge* der Interviewpartner/innen Bezug genommen wird und mit den konkreten (und persönlich bekannten) *nuṭq*-Fällen auf das *narrative-episodic knowledge*.<sup>17</sup> Diese beiden unterschiedlichen Wissensformen stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander; *beide* Wissensformen gilt es im Zuge des Forschungsprozesses zu erheben und zu analysieren.<sup>18</sup>

Überblickt man die bislang erhobenen *nuṭq*-Fälle, so kann als ein erstes (methodologisch relevantes) Ergebnis festgehalten werden, dass die von unseren Interviewpartner/innen/n geschilderten Begebenheiten eine sehr unterschiedlich

---

17 Zur Unterscheidung dieser beiden unterschiedlichen Wissensformen vgl. Robinson & Clore (2002: 199): „Episodic knowledge is experiential in nature and inextricably bound with details of time and place [...]. Semantic knowledge, by contrast, is conceptual in nature and decontextualized – that is, divorced from details of time and place [...].“ Diese beiden Wissensformen nehmen im Kontext autobiographischer Erinnerungen eine sehr unterschiedliche Rolle ein, wie Robinson & Clore in ihrer psychologischen Studie schlüssig darlegen.

18 Siehe dazu Flick (2014: 273f.): „The starting point for the episodic interview [...] is the assumption that subjects' experiences of a certain domain are stored and remembered in forms of narrative-episodic and semantic knowledge. Whereas **episodic knowledge** is organized closer to experiences and linked to concrete situations and circumstances, **semantic knowledge** is based on concepts, assumptions and relations which are abstract from these and generalized. For the former, the course of the situation within its context is the main unit around which knowledge is organized. In the latter, concepts and their relation to each other are the central units.“ Die von Uwe Flick entwickelte Interviewmethode zielt auf die Erhebung *beider* Wissensformen ab. Während das *episodic knowledge* der Interviewpartner/innen durch Narrative erfasst und analysiert wird, bilden für die Erhebung des *semantic knowledge* die gezielten Fragen des Forschers den Ausgangspunkt. Uwe Flick intendiert damit kein „time-saving, pragmatic jumping between the data types 'narrative' and 'answer', but rather [...] a systematic link between forms of knowledge that both types of data can make accessible“ (ibid.: 274).

hohe metaphorische Dichte (im Sinne von „Bildhaftigkeit und Plastizität“ der Erzählung; vgl. Liebig & Nentwig-Gesemann 2009: 108) aufweisen. Für den Grad der inhaltlichen Differenzierung der geschilderten Geschichten scheint zum einen die persönliche Nähe des Interviewpartners/der Interviewpartnerin zum bzw. die persönliche Involvierung in den jeweiligen Fall maßgeblich zu sein; zum anderen spielt offensichtlich auch die „ideologische“ Positionierung des Interviewpartners/der Interviewpartnerin zu „*nuṭq* als gesellschaftlichem Phänomen“ eine wichtige Rolle: Je mehr sich der/die Interviewpartner/in selbst für das Phänomen interessiert (i. S. v. *semantic knowledge*), desto detailreicher werden die Schilderungen (i. S. v. *narrative-episodic knowledge*).

Auf Basis der von den Interviewpartner/inne/n geschilderten *nuṭq*-Fälle können (heuristisch) hinsichtlich metaphorischer Dichte und persönlich-situativer Verortungen folgende drei Kategorien unterschieden werden:

#### a) Autobiographische Fälle

Im Rahmen des Projekts konnten bisher sieben Interviews mit unmittelbar Betroffenen geführt werden, also mit Menschen, die sich an ihr *eigenes* Vorleben erinnern und in ihrer Umgebung mehr oder weniger als *nātiq/a* sozial anerkannt sind. Dabei handelt es sich u. a. um die eingangs erwähnte 40-jährige Frau, die ihre frühere Mutter wiederfand, den Beweis antreten konnte und sich mittlerweile mit ihrer heutigen Lebenssituation einigermaßen gut abgefunden zu haben scheint. Zum anderen konnten wir im libanesischen Chouf-Gebirge auch ein Interview mit einem etwas verstört wirkenden jungen Mann führen, der uns gegenüber äußerst detailreich von den kriminellen Machenschaften in seinem Vorleben berichtete; der uns eine Narbe an seinem Bauch zeigte und uns erzählte, wie er (im vorangegangenen Leben) erschossen worden war, wie er sein irdisches Ableben quasi aus der Vogelperspektive hatte beobachten können; auch wisse er genau, in welchem Haus seine frühere Familie wohne, traue sich jedoch nicht, diese anzusprechen, weil er seine ehemalige Ehefrau und seine Kinder nicht durcheinanderbringen möchte (sinngemäß: *Die Zeit ist ja nicht stehen geblieben, die Kinder sind heute älter, als ich es bin!*).

In diesen Fällen zeigt sich, dass die Interviewten ihre „autobiographische(n)“ Lebensgeschichte(n) offenbar schon unzählige Male erzählt haben.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Der junge Mann war mit seiner Geschichte sogar in einer libanesischen Fernsehtalkshow zu Gast. Der entsprechende Beitrag wurde von Lorenz Nigst unter dem folgenden Link auch auf YouTube entdeckt: <<https://www.youtube.com/watch?v=DzZbQp22R9A>> (31.10.2017).

Im Gespräch mit uns kamen sie schnell zur Sache und erwiderten unsere Einstiegsfrage mit einer sehr geglätteten Zusammenfassung ihres eigenen Falles (mit klarem Anfang, Höhepunkt und Ende der Erzählung i. S. einer weitgehend abgeschlossenen Plotbildung). Allerdings brachte das themenfokussierte Nachfragen in den Interviews mit diesen Personen weitere Explikationen und folglich äußerst differenzierte Untersuchungsergebnisse zutage.

#### **b) Fälle, die für den/die Interviewpartner/in von unmittelbarer Relevanz sind**

In diese Kategorie fallen *nuṭq*-Fälle, zu denen der/die Interviewpartner/in einen starken persönlichen Bezug hat, sei es, dass sie sich in der eigenen Familie zugezogen haben, in der unmittelbaren Nachbarschaft oder im engeren Freundeskreis. Es handelt sich dabei um Fälle, die (auch) auf das verwandtschaftliche/nachbarschaftliche/soziale Gefüge des Interviewpartners/der Interviewpartnerin direkte Auswirkungen haben.

Im Rahmen der bisher durchgeführten episodischen Interviews konnten fast alle Interviewpartner/innen auf ein bis zwei derartige Fälle verweisen. Die Eckpunkte des jeweiligen *nuṭq*-Falles wurden in der Regel im Sinne einer abgeschlossenen Plotbildung sehr „geglättet“ vorgetragen – wobei insbesondere die libanesischen und syrischen Interviewpartner/innen stets von sich aus *auch* thematisierten, dass der/die *nāṭiq/a* unter großem Druck gestanden sei und es für die Betroffenen unter Umständen besser wäre, sie würden ihre Geschichte vergessen.

#### **c) Entfernte Fälle, die auf die Kernaussagen hin reduziert werden**

Die Anzahl von stark verkürzt vorgetragenen *nuṭq*-Fällen, die wir im Rahmen der bisher durchgeführten Interviews aufnehmen konnten, ist sehr hoch. Jede/r Interviewpartner/in erwähnte im Schnitt fünf bis sechs derartige Fälle, von denen er/sie gehört hat, jedoch ohne den/die jeweilige *nāṭiq/a* persönlich zu kennen oder „mehr“ über den konkreten Fall sagen zu können. Die jeweiligen Eckpunkte<sup>20</sup> des Falles wurden in wenigen Sätzen zusammengefasst und

---

20 Die wichtigsten Eckpunkte eines „abgeschlossenen“ *nuṭq*-Falles umfassen: *Todesursache – Inhalt der Erinnerungen – Formen der Beweisführung* sowie *eine Einschätzung, was von der Geschichte zu halten sei bzw. was uns dieser Fall besagt*, wie z. B.: *Irgendwann kommt immer die Wahrheit ans Licht* oder: *Begangene Ungerechtigkeiten und Fehlverhalten werden irgendwann (durch die nächste Generation) bestraft* (siehe dazu die Aufstellung auf S. 38 sowie die Ausführungen am Ende dieses Artikels).

dienten eher der Illustration für die Beschreibung „allgemeiner Regeln“, die dem Phänomen *nuṭq* bzw. dem Prinzip der Wiedergeburt zugrunde liegen. Oft handelt es sich dabei um besonders berühmte – überregional bekannt gewordene – Fälle, wie jenen, der sich beispielsweise in Bešatfīn zugetragen haben soll, einer Ortschaft im Chouf-Gebirge, die seit Generationen von einem Konflikt zwischen zwei Großfamilien charakterisiert ist, der nach dem klassischen Prinzip der Blutrache (*tāʿr*) ausgetragen wird: Ein Mann, der in diesem Zusammenhang ermordet wurde, wurde als Sohn seines ehemaligen Mörders geboren; er empfand stets größte Abneigung gegenüber seinem Vater, als Jugendlicher nahm er bei einem Verhandlungstreffen schließlich Rache und ermordete diesen und eine Reihe weiterer Männer aus seiner gegenwärtigen Familie.

In die Kategorie „entfernte Fälle“ fallen aber auch die Geschichten von bekannten verstorbenen Persönlichkeiten, darunter etwa der berühmte drusische Heerführer Sultan al-Atrash († 26. März 1982), von dem angeblich gleich mehrere Menschen behaupten, dass sie seine Reinkarnation seien; oder auch Fälle, die eher in Richtung „Ethnowitz“ gehen: So soll in einem libanesischen Bergdorf in einer christlichen Familie ein ehemaliger Zwölfer-Schiit zur Welt gekommen sein, der nun als Kind – sehr zum Missfallen seiner christlichen Eltern – fünfmal täglich das islamische Gebet verrichten und sich auch sonst so benehmen würde, wie es normalerweise nur Zwölfer-Schiiten tun.

### **Narrative Glättung und Formen des Wissens**

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in *allen* drei Kategorien hinsichtlich der Erzählstruktur eine starke und dem Charakter nach „abgeschlossene“ Plotbildung zu beobachten ist – d. h., die konkreten Begebenheiten werden in der Regel „sehr rund“ und „gekürzt auf das Wesentliche“ erzählt.<sup>21</sup>

Interviewtechnisch betrachtet bieten *nuṭq*-Fälle der Kategorien a + b im Rahmen des Forschungsprozesses die Möglichkeit, bei den betroffenen Interviewpartner/inne/n nachzufragen und sie um weitere Explikationen zum

---

21 In diesem Zusammenhang soll auf eine sprachstrukturelle Parallele zu den von mir erhobenen *Geschichten und Diskursen über das Wirken der Dschinn* (Fartacek 2010) hingewiesen werden: Die Art, wie die Fallbeispiele von „sprechenden Kindern“ im Zuge des immer wiederkehrenden Erzählens narrativ geglättet werden, sowie die Art und Weise, wie derartige Fälle in größere (gesamtgesellschaftlich relevante) Diskurse eingebettet werden, erinnert stark an die narrative Struktur von (oral tradierten) Begegnungen mit Dschinn (siehe dazu insbesondere Fartacek 2010: 156f., 174–183).



Hergang des Falles zu ersuchen. Schon allein aufgrund dieser Tatsache entsteht in der Regel ein detaillierteres Bild des jeweiligen Falles bzw. des empirischen Kontextes.

Bezug nehmend auf die Kategorisierung von unterschiedlichen Wissensformen nach Flick (2014), geht es bei den Fällen der *Kategorien a + b* vor allem um das *narrative-episodic knowledge* – mit Bezug auf den jeweiligen *nuṭq*-Fall. Im Zuge unserer Interviews wurde deutlich, dass die Interviewpartner/innen immer dann, wenn sie den/die *nāṭiq/a* persönlich kannten (oder diese/n selbst verkörperten), mit Nachdruck unterstrichen, dass die geschilderten Geschehnisse „wahr“ (authentisch) seien. Die hier als *Kategorie c* ausgewiesenen Fälle, also Geschehnisse rund um die Thematik von „sprechenden Kindern“, von denen die Interviewpartner/innen „nur gehört“ haben, zielen demgegenüber auf das sogenannte *semantic knowledge*. Die Art, wie die Interviewpartner/innen diese „verkürzten“ Fälle in ihre Erzählungen einbauten, hatte eher den Charakter einer Illustration: Die Fälle wurden in der Regel nur dazu verwendet, weltanschauliche Aussagen zum Prinzip der Wiedergeburt oder zur allgemeinen Charakteristik von *nuṭq*-Fällen auf den Punkt zu bringen oder anhand eines praktischen Beispiels zu erklären. Den vorliegenden Indikatoren nach zu schließen, geht es bei dieser Kategorie von Fällen *nicht* um den konkreten Einzelfall als solchen bzw. um dessen (empirisch belegbaren) Wahrheitsgehalt.

### **Zum schichtspezifischen und regional unterschiedlichen Auftreten von *nuṭq*-Fällen**

Die Aussagen der Interviewpartner/innen sowie eine erste Durchsicht der bislang erhobenen *nuṭq*-Fälle lassen den Schluss zu, dass das Phänomen der „sprechenden“ Kinder grundsätzlich in *allen* gesellschaftlichen Schichten der drusischen Gemeinschaft anzutreffen ist. Aus dem Blickwinkel der Interviewpartner/innen bestehen hinsichtlich des Bildungsgrades der Beteiligten oder hinsichtlich bestimmter Berufsgruppen keine Häufungen; es handelt sich demnach auch nicht um ein eher ländliches oder ein eher städtisches Phänomen, und es scheint auch keine bestimmten Provinzen oder tribale Zugehörigkeiten zu geben, die das Auftreten derartiger Fälle wahrscheinlicher machen. Jedoch betonten mehrere Interviewpartner/innen, dass es (1.) *bestimmte (Groß-)Familien* gebe, in denen das Phänomen „sprechender“ Kinder häufiger als in anderen auftrete; und (2.) scheint es darüber hinaus auch *bestimmte Ortschaften* zu geben, die für ihre zahlreichen *nuṭq*-Fälle

berühmt sind – wie beispielsweise der Ort Abadīye im libanesischen Chouf-Gebirge oder die Ortschaften Bayt Ğann, Ğūlis oder Šfar‘am in Obergaliläa. Dieser Umstand wird vielfach damit begründet, dass es einer gewissen Sensibilisierung seitens der Eltern bzw. der anderen Familienmitglieder bedarf, wenn ein Kind zu sprechen beginnt und dabei über Erlebnisse, Personen, Umstände aus dem früheren Leben erzählt und/oder bestimmte Fähigkeiten, Charaktereigenschaften mit sich bringt, die vom Vorleben herrühren. Menschen, die bereits selbst oder in ihrem familiären Umfeld derartige Erfahrungen gemacht haben, würden mehr darauf achtgeben – und etwaigen Hinweisen des Kindes sofort nachgehen. Demgegenüber würden Familien, die keine Erfahrungen mit „sprechenden“ Kindern sammeln konnten, ggf. dem Umstand, dass sich ihr Kind an sein vorhergehendes Leben erinnert, kaum Aufmerksamkeit schenken – oder bewusst weghören und danach trachten, dass das Kind „seine frühere Lebensgeschichte“ vergisst.

Folgt man also den Interviewpartner/inne/n, so würde das Phänomen, dass sich einzelne Kinder an ihr Vorleben zurückerinnern können, in der Bevölkerung grundsätzlich zwar relativ gleichmäßig auftreten, doch in bestimmten Familien bzw. in bestimmten Nachbarschaften wäre der Grad der Sensibilisierung für dieses Phänomen höher. Diese Familien würden derartige Kinder – gewollt oder ungewollt – darin unterstützen, *mehr* aus ihrem Vorleben zu erzählen und sich unter Umständen auf die Suche nach ihrer früheren Familie zu begeben; dies würde letztlich die Voraussetzung dafür schaffen, dass ein *nuṭq*-Fall auch außerhalb der Familie bekannt und (bei Vorliegen von Beweisen) im Sinne von *taqammuṣ* sozial anerkannt bzw. als „authentischer Fall“ klassifiziert werden kann.

In diesem Zusammenhang verwiesen mehrere Interviewpartner/innen auch darauf, dass die Standpunkte und Betrachtungsweisen *innerhalb* einer Familie durchaus variieren können. Dazu die sinngemäße Aussage eines Interviewpartners: *Meine Mutter interessierte sich sehr dafür, mein Vater nicht; ich habe das Interesse für taqammuṣ von meiner Mutter geerbt.*

Auf Grundlage der bislang durchgeführten Interviews scheint es hinsichtlich der grundsätzlichen Themenrelevanz bezüglich Gender keine klar erkennbaren Unterschiede zu geben, d.h., die Thematik der Wiedergeburt bzw. konkrete *nuṭq*-Fälle werden weder als eine „typische Angelegenheit von Frauen“ gesehen, noch sind sie mit der Männerwelt konnotiert.

Ähnliches gilt auch für Altersgruppen und ideologische Positionierungen: Der Diskurs um *nuṭq* ist weder eine Sache der Alten noch eine Sache der

Jungen; er ist weder religiösen noch konservativen noch linksliberalen Gesellschaftsschichten vorbehalten.<sup>22</sup>

Hinsichtlich der Frage, ob das Interesse für *nuṭq*-Fälle gesamtgesellschaftlich betrachtet an Wichtigkeit verliert oder – im Gegenteil – die Thematik aktuell an Bedeutung gewinnt, scheint sich in den Aussagen der Interviewpartner/innen kein einheitliches Bild abzuzeichnen. Die Antworten der syrischen Flüchtlinge gehen manchmal in die Richtung, dass es aufgrund der gegenwärtigen Kriegswirren vermutlich zu einer Zunahme von *nuṭq*-Fällen komme, dass jedoch den meisten Menschen die Zeit fehle, sich damit auseinanderzusetzen.

## 2. KOLLEKTIVE WIRKLICHKEITSKONSTRUKTIONEN UND AUTHENTIZITÄT DER *NUṬQ*-FÄLLE

### Zum Wechselverhältnis von *taqammuṣ* als Weltbild und *nuṭq* als empirisch belegbaren Fällen „sprechender“ Kinder

*Einen Lügner würde man sofort erkennen!* Vor allem jene Fälle, in denen die betroffenen Akteurinnen und Akteure (dem Interviewpartner/der Interviewpartnerin) persönlich bekannt sind, werden innerhalb der drusischen Gemeinschaft als authentisch wahrgenommen. Unter dem Hinweis, dass es ja stets einer spezifischen Beweisführung bedarf und die Angaben der „sprechenden“ Kinder in jedem Fall sehr genau überprüft werden, vertraten unsere Interviewpartner/innen die Auffassung, dass es an und für sich stets relativ eindeutig sei, ob ein entsprechender *nuṭq*-Fall vorliege oder nicht.

Im Folgenden sollen die zugrunde liegenden kollektiven Wirklichkeitskonstruktionen aus epistemologischem Blickwinkel heraus näher betrachtet werden. Dabei erscheint die Differenzierung zwischen *taqammuṣ* als Teil des drusischen Weltbildes einerseits und *nuṭq* im Sinne konkreter Fälle von „sprechenden“ Kindern andererseits als äußerst essenziell – und zwar nicht nur

---

<sup>22</sup> Selbst jene Interviewpartner/innen, die sich selbst als „nicht-religiös“ oder „kommunistisch“ bezeichneten, betonten, dass Drusen generell an *taqammuṣ* glauben und dass es immer wieder vorkommt, dass sich einzelne Menschen an ihr vorhergehendes Leben zurückerinnern. Auch diese Interviewpartner/innen wussten von besonders hässlichen Todesfällen zu berichten, in deren Folge „sprechende“ Kinder zur Welt kamen, die sich auf die Suche nach ihrer früheren Familie machten und einen entsprechenden Wahrheitsbeweis antreten konnten – wobei von diesen Gesprächspartner/inne/n oft (pseudo-)naturwissenschaftliche Erklärungen ins Treffen geführt werden.

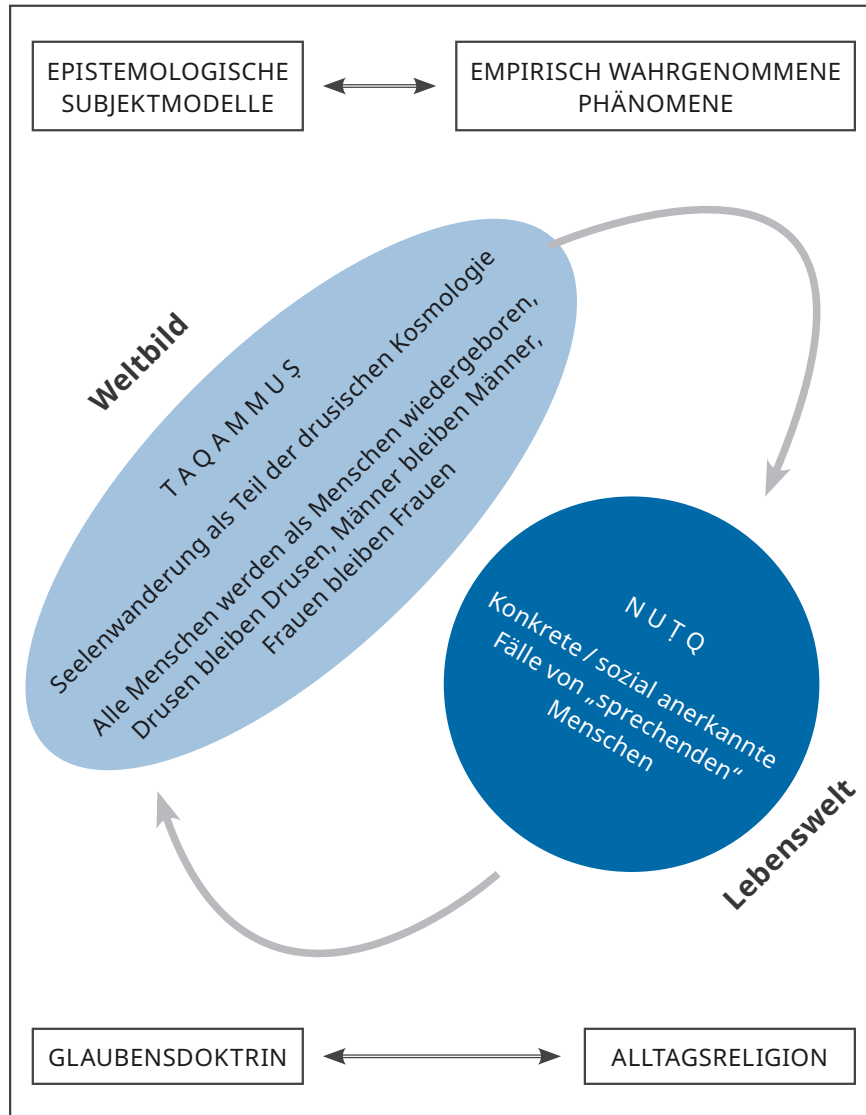


Abb. 1: *Nuṭq* als empirisch wahrgenommenes Phänomen der Lebenswelt – *taqqamuş* als kosmologisches Erklärungsmodell: sich gegenseitig bedingend in einem Wechselverhältnis?

aufgrund inhaltlicher Gesichtspunkte, sondern vor allem auch in systemtheoretischer Hinsicht. Das eine ist eine „Philosophie“, ein theoretisches Konstrukt zur Frage, was mit einem Menschen nach dessen irdischem Ableben passiert; das andere ist (in emischer Sichtweise) eine besondere empirische Erscheinung, die in manchen drusischen Familien vorkommen kann und dabei einer klaren Charakteristik folgt. Systemtheoretisch betrachtet stehen *taqammuş* und *nuṭq*, sich gegenseitig bedingend, in einer Wechselbeziehung: Das Weltbild schafft die Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie *nuṭq*-Fälle überhaupt geben kann, dass das „Sprechen“ der Kinder erkannt und dementsprechend interpretiert wird, dass die „richtigen“ Schlüsse gezogen werden bzw. – noch wichtiger – dass die konkreten Fälle plausibel erscheinen und als solche sozial anerkannt werden (können). Und umgekehrt: Die konkreten *nuṭq*-Fälle wiederum belegen das Weltbild, sie schaffen eine empirische Evidenz dafür, dass das Prinzip der Wiedergeburt „wahr“ ist.

Im Rahmen der bislang durchgeführten ethnographischen Erhebungen wurde zudem deutlich, dass *nuṭq*-Fälle innerhalb der drusischen Community nicht nur in ein Weltbild der zyklischen Wiedergeburt eingebettet sind. Jenseits des epistemologischen Grundverständnisses, dass alle Menschen nach ihrem Tod wieder als neugeborene Menschen zur Welt kommen, besteht unter den Drusen auch ein gewisser *Common Sense* (Geertz 1983), der sich auf das „Funktionieren“ der *nuṭq*-Fälle als solche bezieht: Jede (erzählte) *ʿamalīyat an-nuṭq*, wörtlich „Operation *nuṭq*“, folgt demnach gewissen „grammatischen“ Grundregeln – d. h., alle Erzählungen von derartigen Fällen weisen bestimmte Eckpunkte („Bausteine“) auf, die im folgenden Kapitel kurz inhaltlich umrissen werden sollen.<sup>23</sup>

---

23 Im Zuge der durchgeführten Interviews stellte sich heraus, dass seitens der Interviewpartner/innen im Zusammenhang von *taqammuş* | *nuṭq* eine Tendenz besteht, vor allem „abgeschlossene“ Fälle zu erzählen, also Fälle, in denen man sich auf die Suche nach der Familie aus dem vorhergehenden Leben machte und diese tatsächlich fand, in denen entsprechende Beweise geliefert wurden und die – zumindest von den meisten Menschen – als authentisch angesehen werden. In diesem Zusammenhang muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass es in emischer Sichtweise auch so etwas wie „stecken gebliebene“ bzw. „ungeklärte“ Fälle gibt. Eine Reihe von Interviewpartner/innen berichteten, dass sie es erlebt hätten, dass sich Kinder zwar zunächst an ihr vorhergehendes Leben erinnerten und davon sprachen (*naṭaqū*), doch die jeweiligen Eltern nichts davon hören wollten und das Kind die Geschichte „vergessen ließen“ bzw. den/die *nāṭiq/a* „zum Schweigen brachten“ (*sakkaruh*; siehe dazu die Ausführungen im letzten Abschnitt). Es kann demnach durchaus vorkommen, dass sich Menschen zwar noch „ein wenig“ an ihr Vorleben erinnern, aber diesen Erinnerungen nicht weiter nachgehen. Ebenso kommt es vor, dass sich erinnernde Menschen sich zwar auf die Suche nach ihrer früheren Familie machen, diese jedoch nicht ausfindig machen können oder, wie aus zwei autobiographischen Interviews hervorgeht, die (ehemalige) Familie nicht anzusprechen wagen.

### Bausteine eines typischen *nuṭq*-Falles

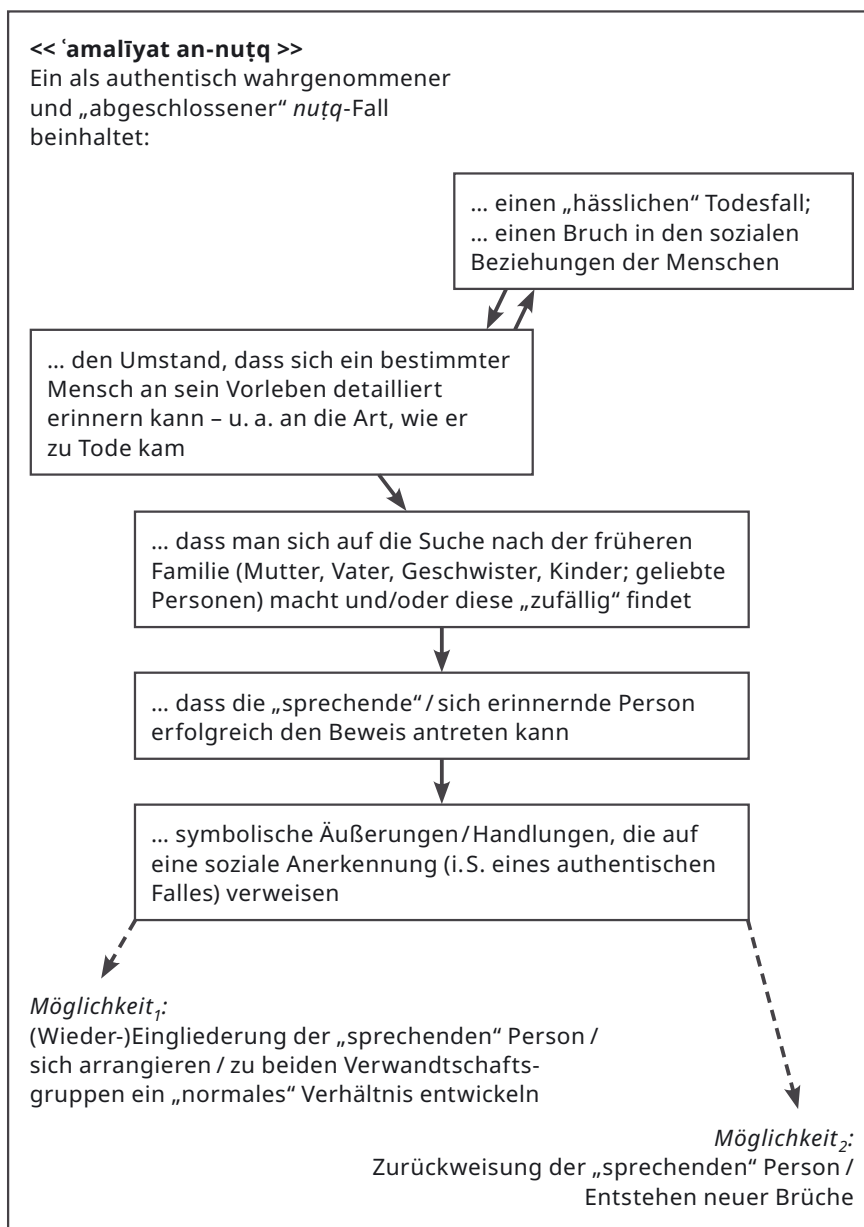


Abb. 2: 'Amalīyat an-nuṭq – zu den Eckpunkten einer als typisch erachteten „Operation“.

### ... ein hässlicher Todesfall

In den Interviews kommt zum Ausdruck, dass in emischer Sichtweise grundsätzlich zwei unterschiedliche Todesarten unterschieden werden:

- a) *al-mawt aṭ-ṭabīṭ* – der „natürliche“ Tod
- b) *al-mawt al-bašīṭ* – der „hässliche“ Tod

Ein Blick in kultur- und sozialanthropologische Theorienbildung zeigt, dass die Kategorisierung nach „guten“ und „bösen“ Todesfällen kein drusisches Unikum, sondern in vielen Kulturen eine äußerst wichtige Differenzierung darstellt (vgl. Robben 2004; Joarder, Cooper & Zaman 2014). Für das Gebiet des Nahen Ostens ergeben sich zudem Assoziationen mit dem sogenannten Totengeist – d. h. dem Wirken böser Dämonen infolge *gewaltsamer* Todesfälle.<sup>24</sup>

Für unsere drusischen Interviewpartner/innen scheint der Zusammenhang zwischen hässlichen Todesfällen und der Möglichkeit, als *nāṭiq/a* wiedergeboren zu werden, evident – auch wenn einzelne Interviewpartner/innen die grundsätzliche Möglichkeit, dass eine Person „sanft entschläft“ und sich in seinem nächsten Leben dennoch erinnern kann, nicht gänzlich ausschließen wollten.

Überblickt man die von den Interviewpartner/innen erzählten Fallbeispiele der Kategorien a + b, in denen also die Beteiligten des *nuṭq*-Falles persönlich bekannt waren und somit das *narrative-episodic knowledge* der Interviewpartner/innen im Vordergrund stand, so lag dem Geschehen immer ein „hässlicher“ Todesfall zugrunde. Todesursachen bildeten u. a.: Verkehrsunfälle (wobei stets *rote* Autos im Spiel waren), Tod durch Elektrisieren, Flugzeugabsturz (als Kampfpilot gefallen), Tod durch Erschießen (sowohl im Kontext „gewöhnlicher“ Kriminalfälle als auch im Zusammenhang mit Blutrache oder kriegerischen Ereignissen).<sup>25</sup>

Verlässt man die inhaltliche Ebene der „hässlichen Todesarten“ und nimmt die subjektiven Theorien, insbesondere die Erklärungen der Interviewpartner/innen, ins Visier, so scheint es weniger um Verkehrsunfälle (etc.) *an sich* zu gehen, sondern vor allem darum, dass diese Menschen *zum falschen Zeitpunkt*

---

24 Dazu Winkler (1936: 9): „Kommt ein Mensch gewaltsam ums Leben, so entsteht ‚aus dem Blut‘ ein Afrīt.“; zu gewohnheitsrechtlichen Implikationen vgl. Fartacek (2010: 127–131).

25 Bezüglich dieser („gewaltsamen“) Todesursachen im Zusammenhang mit „Rückerinnerung“ ergeben sich hohe Übereinstimmungen mit themenrelevanten Ergebnissen aus der Fachliteratur – auch im Sinne der *Cross-Cultural-Forschung*; vgl. Stevenson & Haraldsson (2003: 286) sowie Somer, Klein-Sela & Or-Chen (2011).

aus ihrem Leben gerissen wurden und somit *menschliche Beziehungen* substanziell aus dem Lot gelaufen sind: z. B., dass sie als Mutter oder Vater kleiner Kinder Verantwortung trugen; dass ihr Ableben eine große Lücke hinterließ; dass die betreffenden Menschen Geheimnisträger/innen waren; dass sie in ihrem Leben noch etwas Wichtiges vorgehabt hätten; dass sie eine bedeutende Angelegenheit noch hätten abschließen müssen; dass sie noch „eine offene Rechnung hatten“; oder: dass sie ganz fest an ihrem Leben hingen – und im Toteskampf dieses nicht hätten loslassen können.

Die eingangs erwähnte Interviewpartnerin aus dem Chouf-Gebirge, die uns erzählte, wie sie als 20-Jährige durch eine tragische Krebserkrankung gegen ihren Willen jäh aus dem Leben gerissen wurde, griff in ihrer Erklärung zu einer Metapher: Sie zeigte uns ihre Hand – einmal entspannt, mit locker gestreckten Fingern; und ein anderes Mal verkrampft, als fest geballte Faust: Die Menschen, die eines natürlichen Todes sterben, können loslassen; die anderen – jene, die als *nāṭiq/a* wiedergeboren werden, hätten am alten Leben krampfhaft festgehalten: Sie *können nicht* loslassen!

Dieses Festhalten am alten Leben führt uns unmittelbar zum Inhalt dessen, woran sich „sprechende Kinder“ in ihrer ersten (neuen) Lebensphase erinnern können.

**... worüber der/die *nāṭiq/a* spricht:**

Überblickt man die von uns erhobenen Fallbeispiele sowie die themenrelevanten Statements der Interviewpartner/innen, so können die drei folgenden Themenbereiche identifiziert werden:

- a) Eine genaue *Schilderung, auf welche Weise der Mensch in seinem vorhergehenden Leben starb*. Dabei berichten die Betroffenen immer wieder davon, dass sie den Hergang ihres Ablebens (Unfall, ...) aus der Vogelperspektive hätten sehen können. Sie können sich in der Regel an anwesende Personen erinnern (oft auch daran, welches Gewand sie damals trugen).
- b) Eine genaue *Erwähnung von bestimmten Fähigkeiten oder Charaktereigenschaften, für die die betreffenden Menschen in ihrem vorhergehenden Leben berühmt oder bekannt waren* (und die sie eventuell ins gegenwärtige Leben „mitgenommen“ haben).
- c) Eine genaue *Beschreibung derjenigen Dinge und Personen, die dem betreffenden Menschen im Vorleben besonders wichtig waren* bzw. die er/sie beson-



*ders gerne gemocht* hat (z.B. das schöne Haus, der Garten; eine bestimmte Schwester).

### ... die Entdeckung

Während der Prozess des Suchens nach der früheren Familie in den *nutq*-Narrativen kaum detailliert dargestellt wird, bildet der Moment der Entdeckung in nahezu jedem Fallbeispiel einen wichtigen Eckpunkt. Die diesbezüglichen Schilderungen seitens unserer Interviewpartner/innen entsprechen weitgehend dem eingangs erwähnten Fallbeispiel: Der/die *nāṭiq/a* kommt „durch Zufall“ (*bi-ṣudfe*) an dem früheren Haus vorbei, entdeckt ein Foto oder bestimmte Gegenstände, zu denen er/sie einen besonderen Bezug hatte; oder: Das „sprechende“ Kind erkennt plötzlich eine (im früheren Leben) über alles geliebte Person, nennt sie beim Namen und erläutert ihre näheren Lebensumstände oder biographisch einschneidende Erlebnisse, die schon länger zurückliegen.

Der Moment der Entdeckung wird in den *nutq*-Narrativen stets im Kontext der Beweisführung geschildert und bildet in der Regel einen integrativen Bestandteil dieser: Der/die *nāṭiq/a* erkennt einen bestimmten Ort (einen Gegenstand, einen Menschen, einen Sachverhalt) eben deshalb, weil er/sie niemand anderer als der/die Verstorbene ist. In den meisten Fällen können mehrere Zeugen und Zeuginnen das spezielle Wissen des/der *nāṭiq/a* bestätigen.<sup>26</sup>

### ... der Beweis

Eine erste Auswertung der Interviews zeigt, dass die Art des Beweises mit den kolportierten Erinnerungen des/der *nāṭiq/a* bzw. mit dessen/deren außergewöhnlichen Eigenschaften im gegenwärtigen Leben interagieren (vgl. oben: *worüber der/die nāṭiq/a spricht*).

- ▶ ad a) Der/die *nāṭiq/a* ist in der Lage, den Todeskampf wahrheitsgemäß und detailgenau zu beschreiben; damals Anwesende werden identifiziert, das Wissen um vermeintliche Nebensächlichkeiten kann als zusätzlicher Beleg für die Authentizität des Falles dienen. Häufig

---

<sup>26</sup> Für eine sozialanthropologische Theorienbildung hinsichtlich systemtheoretisch bedingter Evidenz im Kontext der hier skizzierten „Entdeckungen“ und der damit verbundenen „Beweisführungen“ siehe Bonß (1995: 90f.), der *Erwartungssicherheiten als situationsbezogene Konstrukte* erklärt. Für „sich bestätigende“ Erklärungsmuster im lokalkulturellen Kontext vgl. Fartacek (2010: 174).

dienen Narben an bestimmten Körperstellen, die vom Todeskampf herrühren, als „offensichtlicher“ Beweis.

- ▶ ad b) Der/die *nāṭiq/a* hat außergewöhnliche Fähigkeiten oder Charaktereigenschaften, die er/sie bereits im vorangegangenen Leben hatte (z. B.: *Der „sprechende“ Bub stieg ins Flugzeug, startete es und war imstande, es zu steuern – im Vorleben war er Pilot; oder: Ich esse kein Fleisch – auch im vorangegangenen Leben war ich Vegetarierin*).
- ▶ ad c) Der/die *nāṭiq/a* weiß sich in einer spezifischen Umgebung zurechtzufinden, „als wäre er/sie dort zu Hause“; er/sie (er)kennt die Namen der Personen, die er/sie früher so sehr liebte, und weiß über die besondere Bedeutung bestimmter Gegenstände (oft Kleidungsstücke) Bescheid (z. B.: *Das Kind betrat das Haus und nannte alle bei ihrem Namen; oder: Es erkannte das Bild, die Winterjacke, die der Vater einst aus Russland mitgebracht hatte*).

Besonders wichtig im Kontext der Beweisführung ist das Wissen um bestimmte Geheimnisse; Dinge, die nur der/die Verstorbene wissen kann (wie beispielsweise das Wissen um *spezielle Rituale, die die Familie einst im Geheimen durchführte, weil die Dschinn Probleme bereiteten; oder die eingangs erwähnten Liebesbriefe des Vaters, die die nāṭiq/a in ihrem Vorleben unter ihrer Matratze versteckt hatte*).

In vielen Fällen ausschlaggebend ist schließlich das Wissen um Geld, Gold, Schmuck oder andere wertvolle Schätze und Relikte, die der/die Verstorbene zu Lebzeiten vergraben oder eingemauert hatte – ohne jemandem davon zu erzählen. Wenn er/sie nun als *nāṭiq/a* an jenen Ort wiederkehrt, so kann er/sie durch Auffinden und Bergen des Schatzes seine/ihre Identität beweisen.

Nicht einheitlich geklärt scheint in diesem Zusammenhang, was mit auf solche Weise wiedergefundenem Geld (oder anderen materiellen Schätzen) passiert – d. h., wer dann als rechtmäßiger Eigentümer gilt bzw. wer welchen Anteil erhält. Diese und ähnliche Fragen bilden den Ausgangspunkt für das nächste Kapitel.

### **3. „SPRECHENDE“ KINDER: SOZIALE ANERKENNUNG, ETHNOSOZIOLOGISCHE KONSEQUENZEN UND „DIE MORAL AUS DER GESCHICHTE“**

In der Sichtweise der Interviewpartner/innen ist die *Beweisführung* dafür entscheidend, ob ein Fall als authentisch angesehen und (sozial) anerkannt wird, wobei das Ergebnis, wie bereits erwähnt, in der Regel sehr eindeutig ist. Im Fokus des folgenden Abschnitts steht der Versuch, auf Basis des bisher erhobenen Materials eine erste vorsichtige Analyse von Konsequenzen vorzunehmen, die mit der sozialen Anerkennung von *nuṭq*-Fällen einhergehen (können). Zentral steht dabei die Frage, auf welche Weise personale und kollektive Identitäten konstruiert werden und in welche diskursiven Prozesse *nuṭq*-Fälle eingebunden sind.

#### **Soziale Anerkennung und (mögliche) Konsequenzen aus ethnosozioologischer Sicht**

Die bisherigen Erhebungen zeigen in die Richtung, dass durch *taqammuṣ* bzw. *nuṭq* im ethnosozioologischen Sinn zwar „verwandtschaftliche“ Beziehungen begründet werden (können), diese jedoch ausschließlich den/die *nāṭiq/a* selbst betreffen und nicht dessen/deren Geschwister, Eltern, Kinder etc. des gegenwärtigen Lebens miteinschließen. Konkret bedeutet das: Der/die *nāṭiq/a* selbst kann sich in seinem/ihrem gegenwärtigen Leben *zwei* (unterschiedlichen) familiären Gruppen zugehörig fühlen; ebenso kann der/die *nāṭiq/a* von *beiden* Familien (also von der biologisch gedachten „gegenwärtigen“ Familie *und* der im Sinne von *taqammuṣ* rekonstruierten „früheren“ Familie) als „eine/r von ihnen“ gesehen werden. Etwaige Heiratsverbote, Beistandsgebote, Unterhaltsverpflichtungen, Erbschaftsansprüche und andere durch Verwandtschaft begründete Rechte können allerdings nur für diese *eine* (individuelle) Person geltend gemacht werden, nicht jedoch für deren gegenwärtige Familienangehörige. Salopp formuliert: Eltern, Geschwister und Kinder des/der *nāṭiq/a* haften nicht für dessen/deren „*taqammuṣ*-Verwandtschaft“ – und umgekehrt.

Folgt man den Interviewpartner/inne/n, so ist es eher eine offene Frage, inwieweit im Wege von *nuṭq*-Fällen tatsächlich Erbschafts- und Unterhaltsansprüche abgegolten werden. Der Umgang mit derartigen Verpflichtungen oder Forderungen scheint keiner festen (gewohnheitsrechtlich verankerten) Regel zu unterliegen, sondern von Fall zu Fall individuell entschieden

zu werden: Inwieweit sich die „frühere“ Familie für das „sprechende“ Kind verantwortlich fühle, sei vor allem eine Frage der Emotion (*‘āṭifa*) und weniger eine des Gewohnheitsrechts (*‘urf*) oder gar des staatlichen Rechts (*qanūn*). Auch den heiligen Büchern würden sich diesbezüglich kaum verbindliche Richtlinien entnehmen lassen, so zusammengefasst die Aussagen unserer drusischen Gesprächspartner/innen.

De facto weisen die von uns bislang dokumentierten Fälle diesbezüglich eine relativ große Bandbreite auf. Im Libanon wurde uns beispielsweise ein Fall geschildert, in dem eine *nāṭiqa*, die in ärmlichen Verhältnissen wiedergeboren wurde, seitens ihrer Verwandten aus dem vorhergehenden Leben (wörtlich: *ḡīl māḏī*, vergangene „Generation“) ein Studium finanziert bekam. Derartige Fälle werden grundsätzlich positiv bewertet; andererseits wurde in den Gesprächen manchmal problematisiert, dass unterprivilegierte Familien auf diese Weise versuchen könnten, sich zu bereichern.

Die oben erwähnten Schätze, an die sich sprechende Kinder bisweilen erinnern und die sie im Haus bzw. im Garten der „früheren“ Familie wiederfinden, werden meist aufgeteilt; uns wurde jedoch auch von einem Fall berichtet, in dem der *nāṭiq* „sein“ Geld nicht ausgehändigt bekam, da seine ehemaligen Söhne und gegenwärtigen Hausbesitzer der Ansicht waren, dass ihr verstorbener Vater (= der *nāṭiq*) ein Geizkragen war und ihnen „bei Lebzeiten“ das versteckte Geld vorenthalten hatte. Aus diesem Beispiel wird u. a. deutlich, dass seitens der Beteiligten üblicherweise *auch* eine *ethische Bewertung* der Situation vorgenommen wird.

Relativ eindeutig scheint die Angelegenheit bei der Frage nach potenziellen Heiratspartner/innen zu sein: Die Interviewpartner/innen stimmten überein, dass es für einen (sozial anerkannten) *nāṭiq* nicht möglich ist, seine Schwester (Mutter, Tochter) aus dem vorhergehenden Leben zu heiraten, so wie eine *nāṭiqa* nicht den Bruder (Vater, Sohn) der vergangenen Generation ehelichen kann.

Ein Interviewpartner aus der Provinz Suwaydā’ (Syrien) erzählte uns von einem Fall, in dem die *nāṭiqa* erst am Tag der Hochzeit das Haus des Bräutigams in spe erstmals betrat. Als sie über die Türschwelle schritt, kamen plötzlich all die Erinnerungen hoch und ihr wurde schlagartig bewusst, dass sie kurz davor stand, ihren ehemaligen Sohn zu ehelichen. Ihr Wissen um den eingemauerten Schmuck, den man umgehend fand, lieferte den Beweis – und

führte in der Folge beim Brautpaar bzw. unter den Hochzeitsgästen zu einer gewissen Ratlosigkeit. Man rief die *mašāyih* herbei, die schließlich das Urteil fällten, dass die Heirat zwischen den beiden „derart Verwandten“ nicht möglich sei. Die ins Stocken geratene Hochzeitsfeier wurde endgültig abgeblasen.<sup>27</sup>

Aus diesem Beispiel wird deutlich, dass – zumindest in bestimmten Fällen – auf dem Wege einer *'amalīyat an-nuṭq* zwischen Menschen ein verwandtschaftliches Verhältnis konstituiert wird, welches im rechtsanthropologischen Sinn für die Betroffenen „bindenden Charakter“ hat, auch wenn (biologisch betrachtet) keine Blutsverwandtschaft besteht.

Im Folgenden soll weder künftigen Forschungsarbeiten vorgegriffen noch sollen vorhandene Verwandtschaftssysteme essenzialisiert werden: Die Drusen von heute distanzieren sich in der Regel vom sogenannten *nizām al-qabālī*, dem („klassischen“) Stammessystem, und bilden auch im ethnozoologischen Sinne keine patrilineare Stammesgesellschaft (vgl. Khoury & Kostiner 1991, Dostal & Kraus 2005). Jenseits dessen, dass durch soziokulturelle Transformationsprozesse rezent auch bilateral gedachte Genealogien an Bedeutung gewinnen, scheint im Kontext von *nuṭq*-Fällen jedoch das in nahöstlichen Gesellschaften generell vorhandene Bewusstsein bedeutend, wonach Verwandtschaft nicht unbedingt mit *biologischer Verwandtschaft* gleichzusetzen ist: Verwandtschaftliche Genealogien sind demnach nichts Unveränderbares, sondern letztlich das Ergebnis aus Verhandlungen und Prozessen der sozialen Anerkennung; oder, um es in den Worten Van Genneps zu sagen: Genealogie ist Ideologie (vgl. dazu die ethnozoologischen Konzepte von Adoption und *Structural Amnesia*).

Wenn man nun auf Grundlage dieser ethnozoologischen Gegebenheiten den Versuch unternimmt, das Wesen von „*nuṭq*-Verwandtschaften“ näher zu bestimmen, so ergeben sich deutlich Assoziationen zum klassisch-arabischen Konzept der Milchverwandtschaft (*riḍā'a*): Das Stillen durch ein und dieselbe Mutter begründet unter den Gestillten eine Milchgeschwisterschaft (*ihwe bi-riḍā'a*) und infolgedessen ein Heiratsverbot zwischen diesen Männern und

---

27 Ein aus inhaltlicher Perspektive nahezu identischer Fall wurde uns auch in Obergaliläa (Nordisrael) erzählt. Auch dort musste eine bereits angelaufene Hochzeitsfeier – nach Aufdeckung der ins Vorleben zurückreichenden verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Braut und Bräutigam – abgebrochen werden.

Frauen.<sup>28</sup> Sowohl bei *nuṭq*- als auch bei Milchverwandtschaften bezieht sich das verwandtschaftliche Verhältnis auf die jeweilige Einzelperson (und nicht auf die Verwandtschaftsgruppen) – d.h., das Inzesttabu bezieht sich nur auf den/die *nāṭiq/a*, nicht jedoch auf dessen/deren blutsverwandte Geschwister.

Ein Interviewpartner, den ich auf mögliche Parallelen zwischen *nuṭq*- und Milchverwandtschaften ansprach, bestätigte mir gegenüber die grundsätzliche Ähnlichkeit hinsichtlich der Art der verwandtschaftlichen Beziehung. Allerdings, so der Interviewpartner sinngemäß, würde ein durch *nuṭq* begründetes Inzesttabu noch schwerer wiegen: *Während sich in der heutigen Zeit möglicherweise manche Menschen um etwaige Milchverwandtschaften weniger kümmern und sich – wenn die Liebe nur stark genug ist – darüber hinwegsetzen könnten, so wäre eine Heirat „der eigenen Schwester“ aus emotionalen Gründen unmöglich!*

Aus ethnozoologischer Perspektive kann zusammenfassend festgehalten werden, dass die durch *nuṭq*-Fälle begründeten *konkreten* rechtsanthropologischen Konsequenzen im Sinne von Ansprüchen, Rechten und Beistandsverpflichtungen in einer „auszuverhandelnden Weise“ gegeben sind. Dabei kann der/die *nāṭiq/a* quasi zum Bindeglied zwischen zwei Familien werden; indem sich jedoch die jeweiligen Familienmitglieder ggf. lediglich dem/der *nāṭiq/a* selbst gegenüber rechtlich verpflichtet fühlen (und nicht gegenüber den Brüdern, Schwestern, Eltern, Kindern, ... der jeweils anderen Familie) soll das Potenzial von *nuṭq*-Fällen als Instrument des interfamiliären Zusammenhalts – aus rein ethnozoologischem Blickwinkel! – nicht überbewertet werden.<sup>29</sup>

---

28 Kinder von „fremden“ Müttern stillen zu lassen war zumindest in früherer Zeit eine im gesamten Nahen Osten verbreitete Praxis, die nicht immer nur medizinische Gründe hatte. Bisweilen soll es üblich gewesen sein, die Kinder gezielt von Müttern stillen zu lassen, die einer anderen ethnisch-religiösen Gruppe zugerechnet wurden. Das Konzept der Milchverwandtschaft und das damit verbundene Heiratstabu ist sowohl im Judentum (vgl. Chapman 2012) als auch im Islam bekannt; vgl. dazu Koran, Sure 4, Vers 23 (in der Übersetzung von Rudi Paret): „Verboten (zu heiraten) sind euch eure [...] Nährtütter, [und] eure Nährschwester, [...]“. Einem bekannten Hadith zufolge soll der Prophet Muḥammad gesagt haben: „Ar-Riḍā'a tuḥarrimu mā tuḥarrimu l-wilāda – das Stillen macht das Gleiche verboten, was auch die Geburt verboten macht.“ Zur Diskussion aus sozialanthropologischer Perspektive siehe insbesondere Altorki (1980) und Parkes (2005), die für derartige verwandtschaftliche Beziehungen mit dem Begriff *milk kinship* operieren.

29 Unsere Interviewpartner/innen in Nordisrael betonten die konkret entstehende Nähe zwischen den Familien tendenziell stärker als jene im Libanon bzw. jene aus dem syrischen Raum. Ein Interviewpartner aus Bayt Ġann erzählte uns den Fall seines inzwischen verstorbenen Vaters, der als *nāṭiq* eine außergewöhnlich enge Beziehung zu seiner 30 Kilometer entfernt lebenden „*taqammuṣ*-Verwandtschaft“ pflegte; das auf diese Weise entstandene Naheverhältnis zwischen den unterschiedlichen Familien würde bis zum heutigen Tag andauern, so der Interviewpartner, der in diesem Zusammenhang jedoch primär die emotionale Ebene betonte und nicht von gegenseitigen rechtlichen Ansprüchen/Verpflichtungen sprach (vgl. dazu den Feldforschungsbericht von Fartacek & Nigst in diesem Band).

*Nuṭq*-Fälle sind nichtsdestotrotz in eine Kosmologie der zyklischen Wiedergeburt eingebettet – *Drusen und Drusinnen kommen wieder in drusischen Familien zur Welt*; oder, wie es Oppenheimer (1980) in Anspielung auf die emischen Konzeptionen auf den Punkt bringt: „We Are Born in Each Others’ Houses!“<sup>30</sup>

Eine Funktion von *nuṭq*-Fällen mag sein, dass sie den (ideologischen) Gedanken, dass alle Drusen miteinander verwandt sind, manifestieren – d. h. in Form einer *konkreten* Person ins Hier und Jetzt holen. Mit Blick auf die sozialanthropologische Theorienbildung besteht die Bedeutung von *nuṭq*-Fällen als verbindendem Glied zwischen unterschiedlichen sozialen Schichten, Dörfern, Familien und Verwandtschaftsgruppen demnach eher im Sinne der Turner’schen *ideologischen Communitas* (Communitas als Gesellschaftsmodell) – und weniger im Sinne einer *spontanen* bzw. *existentiellen Communitas* (Communitas als Ausdruck eines rituellen Prozesses).<sup>31</sup>

Dass dieser Gedanke ebenso vielschichtig wie differenziert zu betrachten ist, soll nun im abschließenden Unterkapitel kurz zur Diskussion gestellt werden.

## „Sprechende“ Kinder und gesellschaftliche Diskurse

Im Folgenden werden einige offene Fragen und Themenkomplexe skizziert, die seitens der Interviewpartner/innen im Rahmen der bisher durchgeführten episodischen Interviews zu *taqammuṣ* | *nuṭq* sowie im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung immer wieder angesprochen wurden. Beginnen möchte ich mit der Frage, inwieweit dem „Sprechen“ der Kinder überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt werden soll bzw. ob es „gut“ sei, wenn diese ihre früheren Familien wiederfinden.

In den episodischen Interviews wurde diese Frage einerseits von den Interviewpartner/inne/n meist selbst aufgeworfen und andererseits sehr differenziert beantwortet:

---

30 Vgl. dazu Kastrinou (2016: 94), die eine Interviewpartnerin mit den Worten „kulna qarāyeb hounik“ („We are all relatives here“) zitiert.

31 Siehe dazu Victor Turner (1997: 132): *Ideologische Communitas* ist „a label one can apply to a variety of utopian models of societies based on existential communitas“. Letztere bezeichnet demgegenüber „a ‘happening’, something that arises in instant mutuality, when each person fully experiences the being of the other“ (ibid.: 136). Zur weiteren Abgrenzung von *ideologischer* und *existentieller Communitas* im nächstlich-lokalkulturellen Kontext vgl. Fartacek (2011: 12–18).

- Für die Familien, die eine/n der ihren auf hässliche Weise verloren haben, kann das Wiedererscheinen des Menschen in Form eines/einer *nāṭiq/a* etwas Tröstliches haben. Die Interviewpartner/innen berichteten in diesem Zusammenhang immer wieder von sehr schönen und tiefgehenden Beziehungen, die auf diese Weise entstanden seien.
- Für Menschen, die Unrecht begangen haben, sei das Erscheinen eines/einer *nāṭiq/a* hingegen eine latente Bedrohung, denn auf diese Weise könnten unangenehme Wahrheiten ans Licht kommen (siehe unten).
  
- Für die Familien, deren Sohn oder Tochter plötzlich „zu sprechen“ beginnt und dabei unentwegt von einer anderen Familie spricht, sei dies oft ein Schock. Wie unsere Interviewpartner/innen sinngemäß zum Ausdruck brachten, würden die „sprechenden“ Kinder mit Äußerungen wie „Du bist nicht meine Mutter!“ oder „Das ist nicht mein Haus, ich habe ein viel schöneres!“ die Familie ihrer gegenwärtigen Generation oft kränken. Dazu kommt die Sorge, dass das Kind aufgrund „innerer Widersprüche“ psychisch erkranken könnte.
  
- Für die „sprechenden“ Kinder selbst – da scheinen sich unsere Interviewpartner/innen sehr einig zu sein – ist *nutq* als Phänomen „keine schöne Angelegenheit“. Die betreffenden Kinder würden unter Druck stehen und es wäre – zumindest für sie selbst – besser und unbeschwerter, ihr Vorleben möglichst rasch zu vergessen. Das Rad der Zeit bleibe ja nicht stehen, und wenn die Erwachsenen von einst als Kinder wiederkämen, wären sie physiologisch jünger als ihre (früheren) Kinder. All diese Umstände, so die Interviewpartner/innen sinngemäß, würden nur Verwirrung stiften.

So eindeutig die Interviewpartner/innen die Frage nach dem (Nicht-)Nutzen für die individuell betroffenen Personen beantworteten,<sup>32</sup> so polyvalent waren die Aussagen hinsichtlich der Frage, auf welche Weise *nutq*-Fälle für die *Gemeinschaft* der Drusen gesamtgesellschaftlich gesehen von Bedeutung seien:

---

32 Selbst jene Interviewpartner/innen, die dem *nutq*-Phänomen grundsätzlich sehr interessiert und positiv gegenüberstehen, äußerten manchmal die Einstellung, dass sie bei ihren eigenen Kindern ggf. danach trachten würden, diese zum Schweigen zu bringen, um ihnen späteres Leid zu ersparen.



## Diskurse um Verbrechenaufklärung und Rache

„Mit *taqammuş* | *nutq* kommt die Wahrheit ans Licht!“ Nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass das Phänomen „sprechender Kinder“ besonders häufig im Zusammenhang mit Mord und Totschlag oder aufklärungsbedürftigen „Unfällen“ auftritt, berichteten unsere Interviewpartner/innen immer wieder von Fällen, die durch „sprechende“ Kinder oder mit deren Hilfe aufgeklärt wurden. In einigen Fallbeispielen kam es auch zu Geständnissen und in weiterer Folge zur rechtsstaatlichen Verurteilung von Mördern.<sup>33</sup>

Damit zusammenhängend wurden uns gegenüber *nutq*-Fälle geschildert, in denen der Ermordete als Sohn seines Mörders zur Welt kam und, auf welche Weise auch immer, in weiterer Folge zur Rache schritt. Die bisher erhobenen Fälle lassen darauf schließen, dass diese Art der Abrechnung vor allem im Kontext von Ehrenmorden und Blutrache eine wichtige Rolle spielt (vgl. das auf Seite 32 erwähnte Fallbeispiel aus Beşatfīn).

Nicht immer muss auf so spektakuläre Weise abgerechnet werden, oft geht es auch „nur“ um begangenes Unrecht bzw. um die Umkehrung gesellschaftlicher Hierarchien. Häufig wurde uns von *nutq*-Fällen erzählt, in denen Menschen, die ihre Mitmenschen herumkommandiert und sie auf besonders erniedrigende Weise und „wie Dreck“ behandelt hatten, als „kleine“ und „abhängige“ Kinder bei ebendiesen Menschen wiedergeboren wurden.

In diesem Zusammenhang wurde im Zuge der episodischen Interviews von den Interviewpartner/innen oft die Ebene der als „authentisch“ wahrgenommenen Fälle verlassen, und der Diskurs drehte sich auf einmal um theoretische und allgemeine Fragen über Gerechtigkeit (im Sinne des *semantic knowledge*).

## Diskurse um Gerechtigkeit

Solche Probleme der „Gerechtigkeit“ (*ʿadl*) werden in den Diskursen um *taqammuş* | *nutq* auf unterschiedliche Weise thematisiert:

---

<sup>33</sup> Derartige Fälle werden auch in der Literatur beschrieben und finden bisweilen in Form einer „reißerischen Berichterstattung“ sogar in den westlichen Medien ihre Aufmerksamkeit. Siehe dazu beispielsweise: <<http://www.epochtimes.de/wissen/mystery/dreijaehriger-ich-wurde-im-letzten-vorleben-ermordet-und-hier-liegt-meine-leiche-wiedergeburtskrimi-aus-israel-wiedergeburt-reinkarnation-vorleben-a1217602.html>> (31.10.2017).

<p><b>Diskurs um Gerechtigkeit<sub>1</sub></b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ „Die Wahrheit kommt ans Licht!“</li> <li>▶ Diskurs bezieht sich auf die konkreten <i>nuṭq</i>-Fallbeispiele bzw. deren Potenzial für Verbrechensaufklärung (<i>narrative-episodic knowledge</i> der Interviewpartner/innen)</li> </ul>
<p><b>Diskurs um Gerechtigkeit<sub>2</sub></b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ „Wenn man böse gehandelt hat, wird man (zur Strafe) benachteiligt wiedergeboren!“</li> <li>▶ Diskurs bezieht sich sowohl auf die konkreten <i>nuṭq</i>-Fallbeispiele als auch auf eine theologisch-abstrakte Ebene (<i>narrative-episodic</i> und <i>semantic knowledge</i> der Interviewpartner/innen)</li> </ul>
<p><b>Diskurs um Gerechtigkeit<sub>3</sub></b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ „Es wäre ungerecht, nur ein Leben zu haben und nach diesem beurteilt zu werden; deshalb wird man einmal als Reicher, ein andermal als Armer, einmal als Wissenschaftler, ein andermal als Bauer und wieder ein andermal in eine <i>mašāyih</i>-Familie (hinein-)geboren!“</li> <li>▶ Diskurs bezieht sich auf eine theologisch-abstrakte Ebene (<i>semantic knowledge</i> der Interviewpartner/innen)</li> </ul>

Tabelle 1: Zur Differenzierung der Diskurse um *taqammuṣ* | *nuṭq* und Gerechtigkeit (*‘adl*).

Aus kulturwissenschaftlich-vergleichender Sicht erinnert der Diskurs um Bestrafung/Belohnung im Kontext von Reinkarnationsvorstellungen (Gerechtigkeit<sub>2</sub>) an hinduistische Konzeptionen. Die hier suggerierte Sichtweise scheint – zumindest vordergründig – in einem gewissen Widerspruch zur drusischen Kosmologie zu stehen, wonach (im Sinne von Gerechtigkeit<sub>3</sub>) davon ausgegangen wird, dass sich der *rūḥ* eines Menschen immer wieder in unterschiedlichen personalen Identitäten manifestiert, die einmal in einem „guten Haus“, ein andermal in einem „schlechten Haus“ angesiedelt werden: Gott ist gerecht – und es wäre ungerecht, würden manche Menschen in privilegierten Verhältnissen leben, andere in unterprivilegierten, wenn sie nur dieses *eine* Leben hätten. Es geht darum, dass man in all den unterschiedlichen Lebenslagen „das Richtige“ tut; deshalb bekämen *alle* Menschen immer wieder eine neue Chance.

Dass dabei Drusen stets als Drusen, Christen stets als Christen, Juden stets als Juden, Muslime stets als Muslime, Sunniten stets als Sunniten, Schiiten stets als Schiiten, Alawiten stets als Alawiten, Ismailiten stets als Ismailiten, und so weiter und so fort, wiedergeboren werden, verweist auf eine „primordialistische“ Grammatik, die letztlich dadurch besiegelt wird, dass Männer stets als Männer und Frauen stets als Frauen (wieder) zur Welt kommen. So gesehen erscheint das drusische Endogamie-Gebot ebenso kosmologisch begründet und unverhandelbar wie der Umstand, dass man nicht zum Drusentum konvertieren kann und es die Drusen – nach „semantischer“ Ansicht vieler Interviewpartner/innen – „schon immer“ gegeben habe (wenn auch nicht als Drusen, sondern unter einem anderen Namen).

Die Art, *wie* sich unsere Interviewpartner/innen mehrheitlich über diese kosmologischen Prinzipien äußerten, lässt einerseits den Schluss zu, dass sie diesen Konzeptionen eine große Bedeutung beimessen; andererseits scheinen unsere Interviewpartner/innen dabei jedoch keinen dogmatischen Zugang im Sinne einer Blut-und-Boden-Ideologie zu verfolgen. So wurde in diesem Zusammenhang von allen (!) Interviewpartner/innen auf Letztwertbegründungen verzichtet – und die oft augenzwinkernd geäußerten „Bestimmungen“, wonach es auch die Möglichkeit gäbe, dass jeweils abwechselnd Sunniten als Juden und Juden als Sunniten zur Welt kommen, verliehen den sonst mit so hoher Ernsthaftigkeit und Emphase vorgetragenen Schilderungen rund um *taqammuş* und *nuṭq* eine gewisse Leichtfüßigkeit.

### **Schlusspunkt: Brüche – ausgleichende Gerechtigkeiten – Viabilität**

Die im vorliegenden Artikel referierten Fälle zum Phänomen „sprechender Kinder“ spiegeln keine „heile Welt“ wider, sondern eher das Gegenteil, die besonders heiklen Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens. *Nuṭq* wird dort zum Thema, wo das alltägliche Leben auf besonders krasse Weise aus dem Ruder lief; dort, wo die sozialen Beziehungen der Menschen nachhaltig durcheinandergerieten, indem ein wichtiger Mitmensch auf tragische Weise aus dem Leben gerissen wurde und eine große Lücke hinterließ.

Vor all diesen Hintergründen scheint die erkenntnistheoretische Verwobenheit von Wiedergeburt und ausgleichenden Gerechtigkeiten auch als Instrument der individuellen *und* kollektiven Konfliktbewältigung zu fungieren. Die gegenwärtigen Brüche und Lebensumstände im Nahen Osten verleihen *taqammuş*-Diskursen bzw. den darin eingebetteten Fällen von „sprechenden“ Kindern zudem eine situationsbezogene Viabilität.

**LITERATURVERZEICHNIS**

- Altorki, Soraya. 1980. „Milk Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage“. *Ethnology* 19 (2): 233–244.
- Bennett, Anne. 2006. „Reincarnation, Sect Unity and Identity among the Druze“. *Ethnology* 45: 87–104.
- Bergunder, Michael. 2001. „Reinkarnationsvorstellungen als Gegenstand von Religionswissenschaft und Theologie“. *Theologische Literaturzeitung* 126 (7/8): 701–720.
- Bohnsack, Ralph. 1999. *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bonß, Wolfgang. 1995. *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bonß, Wolfgang et al. 2004. „Biographische Sicherheit“. In: Beck, Ulrich & Christoph Lau (Hg.). *Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 211–233.
- Chapman, Cynthia R. 2012. „‘Oh that you were like a brother to me, one who had nursed at my mother’s breasts.’ Breast Milk as a Kinship-Forging Substance“. *Journal of Hebrew Scriptures* 12 (Article 7): 1–41. [DOI:10.5508/jhs.2012.v12.a7]
- Dostal, Walter & Wolfgang Kraus (eds.). 2005. *Shattering Tradition: Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean*. London: I.B. Tauris.
- Dwairy, Marwan. 2006. „The psychological function of reincarnation among Druze in Israel“. *Culture, Medicine and Psychiatry* 30: 29–53.
- Fartacek, Gebhard. 2003. *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie: Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*. Wien: VÖAW.
- Fartacek, Gebhard. 2010. *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*. Wien: Böhlau.
- Fartacek, Gebhard. 2011. „„Kullnā miṭl ba’dī!‘ Heilige Orte, ethnische Grenzen und die Bewältigung alltäglicher Probleme in Syrien“. *Anthropos* 106: 3–19.
- Fartacek, Gebhard. 2014. „Markers of Identity: Local Sanctuaries and Ethno-religious Boundaries in the present-day Syrian Arab Republic“. In: Batrouney, Trevor et al. (eds.). *Palestinian, Lebanese and Syrian Communities in the World: Theoretical Frameworks and Empirical Studies*. (Intercultural Studies, 5). Heidelberg: Winter, 191–214.
- Fartacek, Gebhard. 2017a. „Rekonstruktionen von ethnischen Beziehungen, Widerstand und Krieg: Ergebnisse eines Interviewprojekts am Phonogrammarchiv der ÖAW“. In: Binder, Susanne & Gebhard Fartacek (Hg.). *Facetten von Flucht aus dem Nahen und Mittleren Osten*. Wien: Facultas, 293–317.

- Fartacek, Gebhard. 2017b. „Religion, Ethnizität und Minderheitenpolitik in der Arabischen Republik Syrien“. In: Binder, Susanne & Gebhard Fartacek (Hg.). *Facetten von Flucht aus dem Nahen und Mittleren Osten*. Wien: Facultas, 14–53.
- Firro, Kais. 1992. *A history of the Druzes*. (Handbuch der Orientalistik, Teil 1). Leiden etc.: Brill.
- Flick, Uwe. 2014. *An Introduction to Qualitative Research*. 5<sup>th</sup> ed. London etc.: SAGE Publications.
- Freitag, Rainer. 1985. *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. (Islamkundliche Untersuchungen, 110). Berlin: Schwarz.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Halm, Heinz. 1982. *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*. Zürich & München: Artemis Verlag.
- Halm, Heinz. 1988. *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Haraldsson, Erlendur & Majd Abu-Izzeddin. 2002. „Development of Certainty About the Correct Deceased Person in a Case of the Reincarnation Type in Lebanon: The Case of Nazih Al-Danaf“. *Journal of Scientific Exploration* 16 (3): 363–380.
- Holzinger, Markus. 2007. *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft: Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie*. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Hügli, Anton & Poul Lübcke (Hg.). 2000. *Philosophie-Lexikon*. Reinbek: Rowohlt.
- Joarder, Taufique, Alicia Cooper & Shahaduz Zaman. 2014. „Meaning of Death: an Exploration of Perception of Elderly in a Bangladeshi Village“. *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 29: 299–314.
- Kastrinou, Maria. 2016. *Power, Sect and State in Syria: The Politics of Marriage and Identity Amongst the Druze*. (Library of Modern Middle East Studies). London & New York: I.B. Tauris.
- Kastrinou, Maria. 2017 (in press). „From a window in Jaramana: Imperial sectarianism and the impact of war on a Druze neighbourhood in Syria“. In: Hinnebusch, Raymond & Omar Imady (eds.). *The Syrian Uprising 2011–2014: Roots and Trajectories*. Vol. I. London: Routledge.
- Khoury, Philip Shukry & Joseph Kostiner (eds.). 1991. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- Kiong, Tong Chee & Anne L. Schiller. 1993. „The Anthropology of Death: A Preliminary Overview“. *Southeast Asian Journal of Social Science (Special Issue: Social Constructions of Death in Southeast Asia)* 21 (2): 1–9.
- Kriss, Rudolf & Hubert Kriss-Heinrich. 1960. *Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Liebig, Brigitte & Iris Nentwig-Gesemann. 2009. „Gruppendiskussion“. In: Kühl, Stefan, Petra Strodtholz & Andreas Taffertshofer (Hg.). *Handbuch Methoden der*

- Organisationsforschung: Quantitative und Qualitative Methoden*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (Springer Verlag), 102–123.
- Littlewood, Roland. 2001. „Social institutions and psychological explanations: Druze reincarnation as a therapeutic resource“. *British Journal of Medical Psychology* 74: 213–222.
- Luhmann, Niklas. 1993. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mourad, Pelican. 2017. *Die Drusen im Syrienkonflikt. Ein Akteurs-Mapping*. (FG6-AP Nr. 01, Juli 2017). Berlin: SWP Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Müller, Hannelore. 2009. *Religionen im Nahen Osten. Band 1: Irak, Jordanien, Syrien, Libanon*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Oppenheimer, Jonathan W.S. 1980. „‘We Are Born in Each Others’ Houses’: Communal and Patrilineal Ideologies in Druze Village Religion and Social Structure“. *American Ethnologist* 7 (4): 621–636.
- Parkes, Peter. 2005. „Milk Kinship in Islam. Substance, Structure, History“. *Social Anthropology* 13 (3): 307–329.
- Prager, Laila. 2010. *Die „Gemeinschaft des Hauses“: Religion, Heiratsstrategien und transnationale Identität türkischer Alawi-/Nusairi-Migranten in Deutschland*. Münster: LIT-Verlag.
- Prager, Laila. 2016. „The Miracle of Rebirth: Stigmata, Transmigration, and the Remembrance of Former Lives in Alawi Religion“. In: Kurz, Susanne, Claudia Preckel & Stefan Reichmuth (eds.). *Muslim Bodies: Body, Sexuality and Medicine in Muslim Societies*. Münster: LIT-Verlag, 281–310.
- Procházka-Eisl, Gisela & Stephan Procházka. 2010. *The Plain of Saints and Prophets: The Nusayri-Alawi Community of Cilicia*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ricœur, Paul. 1985. *Zufall und Vernunft in der Geschichte*. Tübingen: Gehrke.
- Ricœur, Paul. 1988. *Zeit und Erzählung. Band 1: Zeit und historische Erzählung*. München: Fink.
- Robben, Antonius C.G.M. (ed.). 2004. *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*. Malden etc.: Blackwell.
- Robertson, Alexander F. 2011. „How can Lukoho be his own grandfather? Being and becoming in the Cartesian gap“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17: 585–603.
- Robinson, Michael D. & Gerald L. Clore. 2002. „Episodic and Semantic Knowledge in Emotional Self-Report: Evidence for Two Judgment Processes“. *Journal of Personal and Social Psychology* 83 (1): 198–215.
- Schmidt, Siegfried J. 1997. „Kultur und Kontingenz: Lehren des Beobachters“. In: Müller, Albert, Karl H. Müller & Friedrich Stadler (Hg.). *Konstruktivismus und*

- Kognitionswissenschaft: Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse*. Wien etc.: Springer, 173–181.
- Schmidt, Siegfried J. 2003. *Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Reinbek: Rowohlt.
- Somer, Eli, Carmit Klein-Sela & Kerem Or-Chen. 2011. „Beliefs in Reincarnation and the Power of Fate and Their Association With Emotional Outcomes Among Bereaved Parents of Fallen Soldiers“. *Journal of Loss and Trauma: International Perspectives on Stress & Coping* 16 (5): 459–475.
- Stevenson, Ian & Erlendur Haraldsson. 2003. „The Similarity of Features of Reincarnation Type Cases over Many Years“. *Journal of Scientific Exploration* 17 (2): 283–289.
- Straub, Jürgen. 1998. „Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung“. In: Straub, Jürgen (Hg.). *Erzählung. Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 81–169.
- Strauss, Anselm L. 1991. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung – Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.
- Swayd, Samy S. 2006. *Historical Dictionary of the Druzes*. (Historical Dictionaries of People and Cultures, 3). Lanham: Scarecrow Press.
- Turner, Victor. 1997. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Renewed by Edith Turner. With a foreword by Roger D. Abrahams*. Hawthorne: Aldine de Gruyter.
- Winkler, Hans A. 1936. *Die reitenden Geister der Toten. Eine Studie über Besessenheit des 'Abd er-Rāḍi und über Gespenster und Dämonen, Heilige und Verrückte, Totenkult und Priestertum in einem oberägyptischen Dorfe*. Stuttgart: Kohlhammer.

Gebhard FARTACEK  
Phonogrammarchiv – Österreichische Akademie der Wissenschaften  
<http://www.phonogrammarchiv.at>  
[gebhard.fartacek@oeaw.ac.at](mailto:gebhard.fartacek@oeaw.ac.at)

doi: 10.1553/jpa8s17–55