Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 65 (2011)

Heft: 1

Artikel: Von Berittenen und Gerittenen : Aspekte des Dämonenglaubens im Bereich des Islams

Autor: Nünlist, Tobias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-154530

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VON BERITTENEN UND GERITTENEN: ASPEKTE DES DÄMONENGLAUBENS IM BEREICH DES ISLAMS

Tobias Nünlist, Universität Basel

Abstract

The belief in demonic beings *(ǧinn)* is widespread in the Islamic world. As these "djinn" are repeatedly mentioned by the Qurʾān and the *sunna*, it is considered *kufr* to deny their existence. The present contribution, being mostly based on Arabic and Persian written sources (until approx. 1500 A.D.), is concerned with a special issue of Muslim demonology. Several *ḥadīṯ* mention that pious *ǧinn* when listening to the Qurʾān asked the Prophet to assign food to them and their mounts. While their animals seem to have no special function according to these traditions, later authors are more thoroughly informed about them. They systematically use the idea of riding on, or being ridden by, demons as a metaphorical expression for different phenomena and activities attributed to the *ǧinn* (e.g. mental and physical illness, poetic inspiration, fortune-telling, exorcism). The article is partially based on unpublished materials on Islamic demonology collected by Fritz Meier (1912–1998) now held by the Universitätsbibliothek Basel (University Library Basle).

1. Einleitende Bemerkungen

Der Glaube an die Existenz dämonischer Wesen ist im islamischen Kulturraum weit verbreitet. Sie sind unter dem arabischen Oberbegriff *ǧinn* in muslimisch geprägten Ländern in Vergangenheit und Gegenwart omnipräsent.[1] Wer ihr Vorhandensein leugnet, zieht aufgrund ihrer vielfachen Erwähnung in Koran[2] und *sunna* den Vorwurf des *kufr* (Unglaube) auf sich und ist damit aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen.

1 HENNINGER, 1963, vermittelt einen umfassenden Überblick zur islamischen Dämonologie. Sein Beitrag reflektiert den Forschungsstand um 1960.

2 Der Koran widmet den Dämonen Sure 72, deren Titel *al-Ǧinn* lautet. Die islamische Offenbarung erwähnt diese Geistwesen auch sonst vielfach.

Während sich die Ethnologie wiederholt mit den Manifestationen des Dämonenglaubens im Volksislam *(little tradition)* auseinandergesetzt hat,[3] sind die entsprechenden Vorstellungen im Schriftislam *(great tradition)* erst ansatzweise erforscht.[4] Ergebnisse eigener Untersuchungen zur Darstellung von Dämonen und ihrem Wirken in arabischen und persischen Quellen (bis ca. 1500), legen den Schluss nahe, dass sich die diesbezüglichen Auffassungen in Schrift- und Volksislam weitgehend decken.[5] Diese Feststellung trifft zumindest zu, wenn man die ideologisch motivierten Kritiken an Einzelphänomenen in den Werken orthodoxer Gelehrter ausblendet und allein ihre Beschreibungen des Verhaltens der Dämonen beachtet.

Der vorliegende Beitrag beleuchtet einen Teilaspekt des Glaubens an dämonische Wesen und rückt die beiden folgenden Beobachtungen in den Vordergrund:

a. Im Bereich des Islams lässt sich eine auffällige Nähe zwischen dämonischen Wesen und Tieren ausmachen. J. Wellhausen hat festgehalten, dass die islamische Dämonologie zugleich Zoologie sei.[6] Die weiteren Ausführungen setzen diese Abhängigkeit als bekannt voraus.
b. Verschiedentlich stösst man im islamischen Kulturraum auf die Auffassung, dass der Mensch über eine Art dämonischen Doppelgänger verfügt. Im Arabischen wird er als *qarīn, tābiʿ, šayṭān, raʾiyy*[7] und *ṣāḥib* bezeich-

3 Die Ethnologie hat sich v.a. in Anschluss an die Kolonialisierung islamisch geprägter Gebiete für die einschlägigen Auffassungen interessiert. Für Studien zu einzelnen Regionen vgl.: Nordafrika: LANE, 1836; WESTERMARCK, 1920, 1935, 1968; DOUTTÉ, 1909; DESPARMET, 1932; DERMENGHEM, 1954. Für modernere Studien vgl.: CRAPANZANO 1973; MAAROUF, 2007. Palästina: CANAAN, 1914, 1929. Iran: MASSÉ, 1938; DONALDSON, 1938; CHRISTENSEN 1941; HIDĀYAT, 1956; KASRAWĪ, 1954.

4 Mit Teilaspekten der islamischen Dämonologie in schriftlichen Quellen befassten sich ZBINDEN, 1953, und EICHLER, 1928. Siehe ausserdem FAHD, 1966, 1971. Für modernere Studien zu Einzelaspekten: BADEEN & KRAWIETZ, 2002; KRAWIETZ, 2002; LEBLING, 2010.

5 Der Verfasser des vorliegenden Artikels arbeitet an einer Monographie zum Dämonenglauben im Bereich des Islams, die sich in erster Linie auf schriftliche Quellen in arabischer und persischer Sprache stützt. Ausgangspunkts des Vorhabens ist eine umfangreiche Materialsammlung im Nachlass des Basler Islamwissenschaftlers Fritz Meier (1912–1998). Seine Dokumente werden in der Universitätsbibliothek Basel aufbewahrt (Signatur NL 323:D 4.3.1–12). Siehe dazu: NÜNLIST, 2008.

6 WELLHAUSEN, 1887: 151; vgl. HENNINGER, 1963: 300.

7 Der Ausdruck wird auch *riʾiyy* vokalisiert.

net. Spezifisch persisch ist der Begriff *ham-zād,* der 'Mitgeborene'. Mit dieser Vorstellung verbinden sich psychologische Aspekte.

Die weiteren Überlegungen zum Themenkreis 'Berittene und Gerittene' situieren sich an der Schnittstelle dieser beiden Auffassungen und leiten damit gewissermassen über von einer zoologischen zu einer psychologischen Interpretation der islamischen Dämonologie.

2. Die Dämonen und ihre Reittiere

Aus der islamischen Überlieferung sind verschiedene Prophetenworte zu einer Predigt Muḥammads vor den *ǧinn* bekannt. Einerseits soll der Gesandte einer Gruppe frommer *ǧinn* aus Niṣībīn den Koran rezitiert haben. Sie kehrten darauf als Warner zu ihrem Volk zurück.[8] Anderseits bringt die islamische Überlieferung Predigten Muḥammads vor den Dämonen auch mit weiteren Ereignissen in Verbindung. Erwähnung verdient die sogenannte *Ǧinn*-Nacht.[9] Die unterschiedlichen Berichte stimmen darin überein, dass die *ǧinn* den Propheten um Nahrung (*zād*) für sich und ihre Reittiere baten, nachdem sie den Koran gehört hatten. Muḥammad entsprach ihrer Bitte jeweils. Er hielt fest, dass jeder Knochen, über den der Name Gottes ausgesprochen worden war, Fleisch für die Dämonen selbst sei. Und jeder Mist (*baʿra*) sei Gras für ihre Reittiere.[10]

Die vorliegende Darstellung zielt nicht darauf ab, die einzelnen Überlieferungsstränge aufgrund von text- oder *isnād*-kritischen Überlegungen auseinanderzuhalten. Für unsere Belange ist einzig die übereinstimmende Aussage in den beigezogenen Berichten relevant, dass die *ǧinn* über Reittiere verfügen, die häufig als *dābba* (pl. *dawābb*) bezeichnet werden. Wenn auch die angeführten

8 Für Hinweise auf die *Ǧinn*-Predigt vgl. BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ, Kitāb Manāqib al-anṣār, Bāb Ḏikr al-ǧinn. Ḥadīṯ* 3908 (Gewährsmann: Abū Hurayra); Für eine Zusammenstellung weiterer Fassungen vgl. u.a.: IBN HIŠĀM, *Sīra,* Bd. 1: 281.9–16; ŠIBLĪ, *Ākām:* 38.17–44.18.
In der westlichen Forschung befassten sich mit der *Ǧinn*-Predigt u.a.: HAMMER-PURGSTALL, 1852: 159f.; EICHLER, 1928: 32–35; FAHD, 1971: 189 mit Anm. 125f.; MEIER, 1979: 602; MEIER, 1990: 899; WIELAND, 1994: 19f.

9 Diese Überlieferungen lassen sich auf den Gewährsmann Ibn Masʿūd zurückführen: Vgl. MUSLIM, *Ṣaḥīḥ, Kitāb aṣ-ṣalāt, Bāb al-ǧahr bi-āl-qirāʾa* [...] *wa-āl-qirāʾa ʿalā āl-ǧinn, Ḥadīṯ* 1035–1037; ABŪ DĀWŪD, *Sunan, Kitāb aṭ-ṭahāra, Bāb al- wuḍūʾ bi-ān-nabīḏ, Ḥadīṯ,* 85; TIRMIḎĪ, *Sunan, Kitāb tafsīr al-Qurʾān, Bāb: Wa-min sūrat al-Aḥqāf, Ḥadīṯ* 3567.

10 Hier gemäss der Darstellung bei IBN TAYMIYYA, *Īḍāḥ:* 122.9–14.

Prophetenworte diese Reittiere nur beiläufig erwähnen, kann ihr auffällig häufiges Auftreten nicht Zufall sein. Berichte in der späteren arabischen und persischen Literatur bestätigen dies.

Ǧāḥiẓ (gest. 255/868–69), der bedeutende Klassiker arabischer Prosa, befasst sich in einem eigenen Abschnitt des *Kitāb al-Ḥayawān* mit den Reittieren der *ǧinn*.[11] Demnach hüten sich die Beduinen (*aʿrāb*) davor, nach Einbruch der Nacht auf Igeln (*qunfuḏ*), Wüstenspringmäusen (*yarbūʿ*) und Waranen (*waral*) zu reiten. Auch würden sie alle weiteren Reittiere der *ǧinn* (*maṭāyā al-ǧinn*) meiden. Strausse (*naʿām*) und Gazellen (*ẓaby*) werden explizit genannt.[12] Wer ein Reittier der *ǧinn* tötet, zieht die Rache der Dämonen auf sich.[13]

Ǧāḥiẓ schliesst hingegen die Hasen (*arnab*), Hyänen (*ḍabʿ*) und Affen (*qird*) aufgrund ihrer Unreinheit von den Reittieren der *ǧinn* aus.[14] Hasen hätten starke Menstruationen, nähmen aber keine rituellen Waschungen (*ġusl, iġtasala*) vor.[15] Bei den Hyänen stört sich der Dichter daran, dass sie sich von Aas ernähren und auf die Penisse von Erschlagenen steigen, aber nichts gegen ihre rituelle Unreinheit (*ǧanāba*) unternähmen.[16] Die Affen wiederum bezichtigt Ǧāḥiẓ der Hurerei. Die Geistwesen meiden ausserdem den Wolf (*ḏiʾb al-ġaḍā*). Er gilt als Feind alles Dämonischen schlechthin.[17] Da die *ǧinn* mit Vorliebe an schmutzigen Plätzen (Bäder, Latrinen, Kanalisationen, Friedhöfen etc.) leben, erstaunt, dass Ǧāḥiẓ Hasen, Hyänen und Affen gerade aufgrund ihrer Unreinheit von den Reittieren der *ǧinn* ausnimmt. Der innere Widerspruch dieser Argumentation liess sich nicht klären.[18]

11 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 46.6–47.2. Überschrift: *Qawl al-aʿrāb fī maṭāyā al-ǧinn min al-ḥayawān.*

12 Ǧāḥiẓ zählt die Gazellen auch *Ḥayawān,* Bd. 6: 225.6, zu den Reittieren der *ǧinn.*

13 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 46.14–47.1.

14 Jetzt redet Ǧāḥiẓ von den *marākib al-ǧinn* (*Ḥayawān,* Bd. 6: 46.9–13).

15 Zur Furcht der *ǧinn* vor Hasen und Hasenknochen vgl.: BOYLE, 1973 (mit Beachtung verschiedener Mythologien); ROBERTSON SMITH, 1885: 329; MEIER, NL 0323:D 4.3.4, *s.v.* Hase, mit Belegen zur dämonenbannenden Wirkung von Hasenknochen, die beliebte Bestandteile von Amuletten sind.

16 FARTACEK, 2010: 111, weist aufgrund von rezenten Feldforschungen in der syrischen Peripherie auf die Unreinheit der Hyäne hin.

17 Vgl. ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 239.3. FARTACEK, 2010: 111, zeigt auf, dass die Menschen den dämonenbannenden Wolf schätzen.

18 Auch wies der Prophet den Reittieren der *ǧinn* Mist als Nahrung zu, was sich mit der Abneigung der Dämonen vor unreinen Tieren schwer vereinbaren lässt.

Ǧāḥiẓ greift aber auch Verse arabischer Dichter auf, die behaupten, sich zur Fortbewegung der Reittiere der *ǧinn* bedient zu haben, wie aus folgendem Zitat hervorgeht (Metrum: *Ḫafīf*):[19]

وبها كنتُ راكباً حشرات مُلجِماً قُنفُذاً ومُسرجَ وَبر

Mit ihr pflegte ich zu reiten auf Kriechtieren (*ḥašarāt*), legte dem Igel (*qunfuḏ*) die Zügel an und sattelte den Klippdachs (*wabr*).

Während die hier nachweisbare Erweiterung der Liste potentieller Reittiere der Dämonen um Kriechtiere und Klippdachs zweitrangig ist,[20] fällt auf, dass der Vers wiederholt auf eine aus dem Reitwesen bekannte Terminologie zurückgreift: Der Igel wird gezäumt (*alǧama*) und der Klippdachs gesattelt (*asraǧa*). Auch gibt der Dichter an, auf Kriechtieren geritten zu sein (*kuntu rākiban*).[21]

Nicht nur Ǧāḥiẓ ist mit der aus einzelnen Prophetenworten bekannten Vorstellung vertraut, dass die *ǧinn* über Reittiere verfügen. Auch weitere Quellen machen darauf aufmerksam. Qazwīnī (gest. 682/1283) erwähnt in seiner Zusammenstellung teuflischer Wesen (*mutašayṭana*) den *dalhāb*.[22] Er wohnt auf Inseln im Meer und soll die Gestalt eines Menschen haben, der auf einem Strauss reitet (وهو على صورة انسان راكب على نعامة). Er ernähre sich von Menschenfleisch. Qazwīnī schildert wenig später die Begegnung mit einem *ʿifrīt*[23], der auf einem gewal-

19 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 237.5; beachte auch S. 237.3–241.3. Bereits VAN VLOTEN, 1893: 239–247, hat auf diese Stelle hingewiesen.

20 Wenig später zählt ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 237.11–238.4, auch die Füchse (*ṯaʿlab*), die als *ʿaḍrafūṭ* bekannte Eidechsenart, die schnellfüssige Feldratten (*ǧuraḏ*), die Maus (*faʾra*) und die Kamelin (*ḥurra*) mit weit gespreizten Vorderbeinen zu den Reittieren der *ǧinn.*

21 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 238.5f., macht auf einen Dialog zwischen zwei Beduinen aufmerksam: Ein Mann erkundigt sich bei seinem Gefährten, ob die Dämonen auf Tieren reiten. Der Befragte bejaht dies mindestens in Bezug auf die Gazellen. Er habe auf ihrem Nacken Stellen entdeckt, wo die Behaarung vom Tragen des Jochs abgescheuert gewesen sei (*tawqīʿ*). Auch habe er an ihren Ohren die Brandmale von Besitzermarken feststellen können: قال ابن الاعرابى: فقلت له: اترى الجن كانت تركبه، فقال: أَحلِفُ بالله لقد كنتُ أَجدُ بالظباء التوقيعَ فى ظهورها، والسِمةَ فى الآذان.

22 QAZWĪNĪ, *ʿAǧāʾib:* 215.1–3. Offen bleiben Schreibweise und Vokalisation. Die benutzte Ausgabe liest *ad-dalhab.* GOLDZIHER, 1896: 209, schlägt *Dalhât* vor. F. Meier zieht *Dilhāṯ* in Betracht (NL 0323:D 4.3.2, *s.v. Dilhāṯ*). GIESE, 1986: 182, wiederum liest *Dalhât.*

23 Bei den *ʿifrīt* handelt es sich um eine besonders gefürchtete Dämonen-Gattung.

tigen männlichen Strauss (*ẓalīm ʿaẓīm*) sitzt.[24] Diese beiden Beispiele unterstreichen den Zusammenhang zwischen Dämonen und Reiten.[25]

Auch die westliche Forschung weiss um die Vorliebe der Dämonen fürs Reiten. Zur Problematik äussert sich u.a. I. Goldziher, indem er festhält, dass "der schnelle Lauf des Thieres die Wirkung des auf seinem Rücken sitzenden Ǵinn [ist]". Er belegt seine Aussage anhand verschiedener arabischer Verse.[26] J. Wellhausen meint: "Die Dämonen werden auch vorgestellt als reitend auf Tieren; das macht keinen grossen Unterschied."[27] Da erklärende Beispiele fehlen, bleibt der Nachsatz unklar. Die Bemerkung dürfte aber darauf hinauslaufen, dass sich zwischen dem Dämon selbst und dem als dämonisch vorgestellten Reittier nicht mit letzter Gewissheit unterscheiden lässt.

U.a. legt eine Episode im *Kitāb al-Ḥayawān* diese Interpretation nahe, die auf eine Begegnung des Dichters Abū Nuwās (gest. 814) mit einem Beduinen hinweist. Abū Nuwās erwähnt dabei einen Vers, wonach ein *ǧinnī* auf einem Igel geritten und mit ihm in die Luft gestiegen sei. Von seinem Gegenüber will er in Erfahrung bringen, ob der Igel den *ǧinnī* oder eben der *ǧinnī* den Igel getragen habe.[28] Vor dem Hintergrund von J. Wellhausens Nachsatz dürfte Abū Nuwās' Frage dahingehend zu verstehen sein, dass der *ǧinnī* den Igel gerade aufgrund seiner dämonischen Natur zum Reittier gewählt hat.[29]

Ähnlich wie in Abū Nuwās' Frage verwischt sich die Abgrenzung zwischen Berittenem und Gerittenem in der Māhān-Geschichte in Niẓāmīs *Haft Paykar*[30]: Ein fremder Reiter entdeckt den in der Wüste verirrten Māhān, gibt

24 QAZWĪNĪ, *ʿAǧāʾib:* 217.27–218.13.

25 In den Quellen lassen sich weitere Belege zu den *ǧinn* und ihren Reittieren ausmachen. Hier sei nur noch hingewiesen auf M. Ṭūsī, *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt,* 10. *rukn, s.v. arnab-ḫargūš,* Hs. Fātiḥ 4173, Bl. 109a, zitiert nach MEIER, NL 323:D 4.3.7, *s.v.* Reiten, Bl. 6): "Die Araber sagen: Die *ǧinn* setzen sich auf Igel (*ḫar-pušt*), Strausse (*šutur-murġ*) und Wüstenmäuse (*mūš-i daštī*), aber Hasen lassen sie in Ruhe, denn diese bekommen die Monatsregel. Wer eine der genannten Gattungen tötet, der ist am Anfang der Nacht [...] nicht sicher vor [den] *ǧinn* und hört unbekannte Stimmen (*āwāz-i hātif*)."

26 GOLDZIHER, 1896: 207.

27 WELLHAUSEN, 1887: 152.

28 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 239.6–240.4. Abū Nuwās' Gesprächspartner entgegnet zwar, dass solche Erzählungen zu den Lügengeschichten der Araber (*akāḏīb al-aʿrāb*; S. 240.3) gehören. Allerdings habe auch er Verse darüber verfasst, dass die *ǧinn* edle Pferde hätten (S. 240.5f.).

29 MEIER, 1967: 558, betont, dass nicht nur dämonische Wesen auf Menschen und Tieren reiten, sondern sich *mutatis mutandis* die umgekehrte Vorstellung häufig nachweisen lasse.

30 NIẒĀMĪ, *Haft Paykar:* 273ff., § 36, vv. 94–150.

sich ihm gegenüber als Retter aus und bittet ihn, sich auf ein bereitstehendes Flügelpferd zu setzen. Dem unvorsichtigen Māhān steht jedoch eine dritte Spuknacht bevor. Die Episode nähert sich ihrem Höhepunkt, als Māhān in der Ferne Tausende von Lichtern flackern sieht und sich furchterregende Gestalten nähern.[31]

Ihr Erscheinen versetzt die ganze Welt in Aufruhr. Māhāns Pferd entpuppt sich als vierbeiniger Drache (*ažudhā*) mit zwei Flügeln und sieben Köpfen. Damit er nicht vom Ross stürzt, schlingt der Protagonist seine Beine um dessen Hals. Allerdings ist er den Launen des wild gewordenen Pferdes hilflos ausgeliefert. Erst mit dem Hahnkrat hat das schreckliche Treiben ein Ende.[32] Das Ungeheuer wirft den Reiter ab (Metrum: *Ḫafīf*):[33]

چون ز دیو اوفتاد دیو سوار رفت چون دیو دیدگان از کار

Als der Dämonenreiter vom Dämon herabstürzte, blieb er benommen liegen wie jene, denen Dämonen zu Gesicht gekommen waren.

Zwar erklärt Niẓāmī Māhāns Benommenheit primär damit, dass er Dämonen gesehen habe. Doch auch das ungestüme Verhalten seines dämonischen Reittiers dürfte den Unglücklichen schier in den Wahnsinn getrieben haben. Jedenfalls lässt sich aus dem zitierten Vers eine auffällige Affinität zwischen Dämonen, Reittieren und ihren Reitern ableiten. Die folgenden Ausführungen weisen auf weitere Beispiele hin.

3. Die Riemenbeinler (*duwāl-pā*) und andere Aufhocker

In den untersuchten Quellen ist verschiedentlich von einem Wesen die Rede, das *duwāl-pāy* (persisch) bzw. *duwāl-bāy* (arabisierte Form) heisst. Morphologisch gesehen handelt es sich beim Begriff um ein Possessivkompositum, das eine Gestalt mit Füssen (*pāy*) aus bzw. wie Lederriemen (*duwāl*) bezeichnet. F. Meier

31 NIẒĀMĪ, *Haft Paykar:* 275, § 36, vv. 126–131. Der Text hebt die Nähe alles Dämonischen zu den Tieren hervor: Die Gestalten sehen schrecklich aus, sind hochgewachsen, dicklippig und tragen schwarze Kleidung. Mit ihren Rüsseln und Hörnern gleichen sie sowohl Elefanten als auch Kühen.

32 Zur Rolle des Hahns als Dämonenschreck vgl. MEIER, 1977, und seine Vorarbeiten dazu: NL 0323:D 4.3.4, *s.v. Hahn*, 69 Bl.

33 NIẒĀMĪ, *Haft Paykar:* 276, § 36, v. 149.

hat aufgezeigt,[34] dass Ǧāḥiẓ die *duwāl-pā* im islamischen Kulturraum zum ersten Mal mit ihrem persischen Namen genannt hat.[35] Der Dichter hat sie als Mischwesen zwischen Tieren und Pflanzen vorgestellt und kritisiert.[36] Sie treten in zwei Typen von Geschichten auf:

a. Firdawsī bringt die Riemenbeinler im *Šāhnāma* (beendet um 1010) mit zwei Sagenkreisen in Verbindung.[37] Der Rustam-Zyklus lokalisiert sie in der Provinz Māzandarān, die für ihren Dämonenreichtum bekannt ist. Gemäss der Alexandersage sind sie in Afrika beheimatet. Firdawsī nennt sie im *Šāhnāma* aus metrischen Gründen *narm-pāy* (Weichbeinler) bzw. gemäss einer Variante *sust-pāy* (Schlaffbeinler). In der Rustamsage beschreibt er sie als berittene Fabelwesen. Da ihre Beine aus Riemen bestehen, sind sie schwach. Ihre Hände jedoch sind kräftig und zermalmen dem Gegenüber die Knochen.
b. Der zweite Typ der Erzählung ist weiter verbreitet.[38] In *Tausendundeiner Nacht* lassen sich zwei Fassungen nachweisen. Obwohl die Riemenbeinler hier namenlos auftreten, bestehen keinerlei Zweifel daran, dass von ihnen die Rede ist. Einerseits greift die fünfte Reise Sindbads des Seefahrers den Stoff auf.[39] Anderseits beschreibt die Geschichte von Sayf al-Mulūk diese Wesen.[40] Beide Erzählungen lokalisieren das Geschehen auf einer Insel im Osten.

Die Sindbad-Version hält fest, wie der Seefahrer die Insel der Riemenbeinler erreicht und dort auf einen alten Mann stösst. Dieser verlangt, dass der Ankömmling ihn auf seine Schultern setze, und lässt sich von ihm zu Bäumen mit bekömmlichen Früchten tragen. Wenn sich Sindbad weigert, traktiert ihn der

34 Die folgende Darstellung stützt sich auf MEIER, 1967. Vgl. auch seine Vorarbeiten: NL 0323:D 4.3.2, *s.v. Duwāl-pāy*, 24 Bl.

35 MEIER, 1967: 562, weist darauf hin, dass ähnliche Wunderwesen aus dem klassischen Altertum (u.a. Pomponius Mela, *De situ orbis,* III.10, und Plinius, *Naturalis historia,* V 44–46) bekannt sind. Sie waren bald in Indien, bald in Afrika beheimatet. Die Vorstellung von diesen Wunderwesen könnte durch die spät-sassanidische Pahlawi-Übersetzung des Alexanderromans von Pseudo-Kallisthenes Iran erreicht haben. Die im Griechischen als ‘ιμαντόποδες bekannten Wesen wurden in wörtlicher Übersetzung zu *duwāl-pāδān* bzw. *duwāl-pāyān.*

36 MEIER, 1967: 536. Vgl. ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 1: 189.6f.

37 Vgl. MEIER, 1967: 544f.

38 Vgl. MEIER, 1967: 547f.

39 *ALF LAYLA WA-LAYLA*, Bd. 4: 165–168 (557. Nacht).

40 *ALF LAYLA WA-LAYLA*, Bd. 5: 259–260 (765. Nacht).

ungebetene Reiter mit Schlägen ärger als Peitschenhiebe. Nachts schlingt er die Beine um sein Opfer. Als Sindbad Kürbisse findet, füllt er einen mit dem Saft von Trauben und lässt ihn an der Sonne zu Wein vergären. Als sein Peiniger davon begehrt, reicht er ihm davon. Der Quälgeist wird betrunken und beginnt auf seinen Schultern zu wackeln. Sindbad wirft den ungebetenen Reiter ab und erschlägt ihn.

Es ist dies nicht der Ort, Vorlagen oder Parallelen für diesen Bericht beizubringen.[41] Für uns ist einzig relevant, dass aus dem islamischen Kulturraum Berichte von Aufhockern bekannt sind. Sie haben Menschengestalt, reiten auf ihren Opfern und hetzen sie ab.[42]

Ähnlich wie der *duwāl-pā* verhält sich gemäss einem Bericht Yāfiʿīs (gest. 768/1367) die *ġūl*. Sie erscheint den Menschen als schöne Frau. Gerne verwandelt sie sie in Esel und reitet (*tarkabu*) auf ihnen an einsame Orte. Dort lässt sie ihr Opfer stehen oder bringt es wieder zurück.[43] Ihr Verhalten stimmt weitgehend mit U. Johansens Bemerkung zur Alpfrau bei den türkischen Völkern überein: "Die Vorliebe der Alpgeister für das Reiten [geht so weit,] dass sie die Menschen im Traume in Pferde verwandeln, aufsitzen und sie abhetzen." Sie belegt diese Vorstellung auch mit dem mittelhochdeutschen Vers: "Dich zoumet der alp, dich rîtet der mar."[44]

4. Besessenheit und Wahrsagen

H.A. Winkler hat sich mit unterschiedlichen Aspekten des Dämonenglaubens und der Magie in der islamischen Welt befasst.[45] Seine dritte Studie dazu, *Die reitenden Geister der Toten* (1936), untersucht die Besessenheit ʿAbd ar-Rāḍīs, eines einfachen Fellachen aus Oberägypten. Sie dokumentiert das Entstehen

41 Vgl. MEIER, 1967: 547–559.

42 Riemenbeinler wurden auch in Miniaturen dargestellt. Für eine Abbildung aus einer Münchner Handschrift von Qazwīnīs *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt* und weitere Hinweise vgl. MEIER, 1967: 557, 563.

43 YĀFIʿĪ, *Mirʾāt,* Bd. 4: 34.5–7.

44 JOHANSEN, 1959: 311. Sie zitiert den mittelhochdeutschen Vers nach J. Grimm, *Deutsche Mythologie,* Bd. 1: 433.

45 WINKLER 1930, 1931, 1936.

eines *Šayḫ*-Kults[46] um ihn und greift in der Schilderung seiner Besessenheitzustände wiederholt auf die Reit-Metapher zurück.

Interessant sind die näheren Umstände von ʿAbd ar-Rāḍīs Berufung:[47] Nach längeren Krankheiten hielt der Fellache einen Mittagsschlaf. Als er erwachte, floss Wasser aus seinem rechten Bein und Arm. ʿAbd ar-Rāḍī konnte sich daran nicht mehr erinnern, da "es" ihn plötzlich packte. Bekannt ist allerdings, dass er bis zum Sonnenuntergang ziellos durch die Wüste irrte. Als er immer noch ergriffen zurückkehrte, warf er sich im Hof seines Hauses steil auf die Knie. Der Geist habe *jeḫḫ* zu ihm gesagt. Mit dem *Jeḫḫ*-Ruf veranlassen die Kameltreiber ihr Tier dazu, sich auf die Knie niederzulassen.

In der Nacht erschien dem Fellachen überdies eine erhabene Gestalt und stellte sich ihm als sein verstorbener Onkel Beḫīt vor. Sie griff mit folgenden, an ʿAbd ar-Rāḍī gerichteten Worten die Reit-Metapher auf: "Du bist mein *gaʿūd,* mein junger Kamelhengst. Ich liebe dich." Darauf setzte sich die Gestalt auf ʿAbd ar-Rāḍīs Schultern.[48]

Auch die Beschreibung des Beginns von ʿAbd ar-Rāḍīs späteren Besessenheitszuständen bedient sich wiederholt der Reit-Metapher:[49]

> Dieses gehorsame, bedächtige und schwerfällige Niederknien des mächtigen Tieres macht Eindruck. Wenn der Schech Beḫît über ʿAbd er-Râḍi kommt, so sieht man, dass ʿAbd er-Râḍi eben sein *gaʿûd,* sein Kamelhengst, ist. Man sieht, wie ʿAbd er-Râḍi an seinem Platz hockt, vorbereitet, die Besessenheit aufzunehmen. Sein Gesicht ist etwas leidend und abwesend, man fühlt, wie sein Bewusstsein dahinsinkt, plötzlich schnellt er aus der hockenden Stellung empor und stösst mit dem Knie heftig auf die Erde: der Kamelhengst hat sich auf die Knie gelassen und der Reiter ist da. Dieses auf die Knie Stossen ist für Beḫît's Erscheinen die charakteristische Geste.

Nicht alle Leute brachten ʿAbd ar-Rāḍīs Besessenheit mit der Manifestation eines Totengeistes in Verbindung. Sie meinten vielmehr, dass ein *ǧinn* oder sogar ein *šayṭān* in ihm in Erscheinung trete. H.A. Winkler betont jedoch, dass der Geist Beḫīt selbst aus dem Fellachen gesprochen und festgehalten habe: "Ich bin

46 WINKLER, 1936: 22f., betrachtet den *Šayḫ*-Kult als Mittelpunkt der oberägyptischen Volksreligion. Während der Begriff *šayḫ* (fem. *šayḫa*) grundsätzlich jeden verehrten Menschen bezeichnet, charakterisiert er im vorliegenden Kontext eine Person, die von einem Totengeist ergriffen wird und aus deren Mund er spricht.

47 WINKLER, 1936: 56f.

48 WINKLER, 1936: 56f.

49 WINKLER, 1936: 67.

nicht von den *ǧānn.* Ich bin Beḫît. ʿAbd ar-Râḍi soll sich freuen und ihr sollt euch alle freuen, denn dies ist ein Segen."[50]

Auch ʿAbd ar-Rāḍī selbst spürt, wie sich der Geist bei seiner Besessenheit auf seine Schultern setzt und schwer auf ihm lastet.[51] Oft schmerzen ihn nach seinen Sitzungen die Beine von der Last, die er zu tragen hatte. Aber trotz seines allgemeinen Eindrucks, dass der Geist auf ihm sitzt, erklärt der Fellache seine Besessenheitszustände auch damit, "dass die Geister in ihn selber hineinfahren und während der Besessenheit in seinem Körper stecken." Vorstellungen davon, dass Dämonen in den menschlichen Körper hineinfahren, spielen im islamischen Kulturraum zur Erklärung von körperlichen und seelischen Krankheiten eine Rolle.

Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass die Reit-Metapher auch bei *Zār*-Zeremonien eine Rolle spielt.[52] Die *Zār*-Geister, eine besondere Klasse von Dämonen, bedrohen v.a. die Frauen. Eine Auskunftsperson hat gegenüber H. A. Winkler festgehalten, dass diese Geister "die Töchter der Araber *reiten.*" Während der Zeremonien "sitzt der *Zār* auf [seinem Opfer] wie ein Reiter auf seinem Reittier."[53] A. Wieland zeigt auf, dass "Zeremonien zur Austreibung von 'Reitern' ein kulturübergreifendes Muster haben."[54] Sie beobachtet, dass Frauen gemäss diesem *pattern* von männlichen Reitern, Männer aber – die Beispiele dafür sind selten – von Reiterinnen dominiert werden. Sie erkennt darin eine dialektische Identität.[55]

5. Berittene Dichter

Die Berichte über ʿAbd ar-Rāḍīs Besessenheit und Wahrsagen rufen die Rolle des altarabischen *kāhin* in Erinnerung, der seine Erkenntnisse durch Dämonen

50 WINKLER, 1936: 62.

51 WINKLER, 1936: 127.

52 Zum *Zār*-Kult, eine wohl aus Äthiopien stammende Diagnose- und Therapieform (WIELAND, 1994: 12), besteht eine umfangreiche ethnologische Literatur: vgl. ROUAUD & BATTAIN (mit Literaturhinweisen).

53 WINKLER, 1936: 16.

54 WIELAND, 1994: 64, mit Hinweis auf MISCHEL & MISCHEL, 1958: 249–260. Die beiden Forschenden untersuchen Besessenheitszeremonien in Trinidad und halten fest: "A person who becomes possessed is referred to as a horse of that particular power." (S. 259).

55 WIELAND, 1994: 64.

erhalten haben soll.[56] Auch die Poesie wird mit dämonischer Inspiration in Verbindung gebracht. Dies geht nicht zuletzt aus dem Koran hervor, der die Dichter (*šāʿir*) wiederholt als *maǧnūn*, "von *ǧinn* besessen", kritisiert.[57] Es ist dies nicht der Ort, die dämonische Inspiration von Dichtern aufzuarbeiten,[58] die gern mit der Auffassung in Verbindung gebracht wird, dass der Mensch über eine Art dämonischen Doppelgänger verfügt. Hier sei einzig darauf hingewiesen, dass vereinzelt Berichte über berittene Poeten im Umlauf sind.

Im *Kitāb al-Ḥayawān* greift Ǧāḥiẓ im Kapitel *Šayāṭīn aš-šuʿarāʾ*[59] folgenden, Aʿšā zugeschriebenen Vers auf (Metrum: *Ṭawīl*):[60]

حبانى أخى الجنّىُّ نفسى فداؤُه بأفيَح جيَّاشى العَشيات مِرجَمِ

Mein Bruder, der *ǧinnī* – möge meine Seele sein Lösegeld sein –, gab mir ein Staub aufwirbelndes Ross, das an den Abenden weit ausholt.

Aʿšā unterstreicht mit dem Hinweis auf seinen *Ǧinn*-Bruder die Beziehungen zwischen dem Dichter und seinem Begleit-Dämon. Interessant ist aber v.a., dass der Dichter von seinem Gefährten ein ausserordentliches Reitpferd erhalten haben will und mit dieser Aussage die Abhängigkeit zwischen Reiten und Dichten bzw. dämonischer Inspiration belegt.

Ein Bericht in Pseudo-Masʿūdīs *Aḫbār az-zamān* lässt auf ähnliche Zusammenhänge schliessen:[61] Ein Reisender stösst in der Wüste auf einen Mann, der auf einem Straussenweibchen daherkommt.[62] Seine der Länge nach gespaltenen Augen (*ʿaynā-hu mašqūqatān bi-ṭūli waǧhi-hī*) sind ein klares Indiz für seine dämonische Natur.[63] Obwohl die Angelegenheit dem Reisenden nicht geheuer ist,

56 Zur Rolle des *kāhin* vgl. FAHD, EI.

57 Vgl. z.B. *Qurʾān,* Sure 37.36.

58 Zur Frage vgl. die Übersichtsartikel von GOLDZIHER, 1891; MEIER, 1987; BÜRGEL, 2006.

59 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 225.10–229.7. Unter dem *šayṭān* ist hier nicht der Teufel, sondern ein Begleitdämon, allenfalls ein Doppelgänger des Dichters zu verstehen. BÜRGEL, 2006, skizziert die Grundzüge der Fragestellung.

60 Auf den Vers macht F. Meier aufmerksam (NL 0323:D 4.3.12, *s.v. Inspiration*: *Dichter*, Bl. 34; Zählung beginnend mit Stichwort *Inspiration* in Mappe 12). Der Vers wird zitiert gemäss ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 226.8; Parallele bei ṮAʿĀLIBĪ, *Ṯimār:* 70.11; AʿŠĀ, *Gedichte,* Nr. 15.51.

61 Pseudo-MASʿŪDĪ, *Aḫbār:* 15.3–9.

62 Pseudo-MASʿŪDĪ, *Aḫbār:* 15.3: لقيت رجلاً فى بعض المفاوز راكباً على نعامة. Es sei daran erinnert, dass Strausse beliebte Reittiere der *ǧinn* sind.

63 WIELAND, 1994: 44.

kommt er mit dem Straussen-Reiter ins Gespräch. Auf seine Aufforderung hin, arabische Poesie vorzutragen, rezitiert sein Gegenüber Verse, die dem Reisenden aus Nābiġas *Dīwān* bekannt sind. Als er den Berittenen des Plagiats bezichtigt, entgegnet der Beschimpfte, er selbst habe diese Verse verfasst. Er habe sie vierhundert Jahre zuvor in Sūq ʿUkāẓ durch Nābiġas Mund rezitiert (*naṭaqtu bi-hā ʿalā lisāni-hī bi-Sūq ʿUkāẓ*). Mit dieser Erklärung gibt sich der Getadelte als Nābiġas dichterischer Inspirator zu erkennen.

F. Meier macht ausserdem auf eine Überlieferung aus Qurašīs *Ǧamharāt aʿšār al-ʿarab* aufmerksam, wonach ein Mann in einer Vollmondnacht einem *ǧinnī* auf einem Straussenmännchen begegnet.[64] Der Dämon rezitiert *Raǧaz*-Verse und erklärt die Hierarchie unter den arabischen Dichtern, indem er berühmte Verse aus ihren *Dīwānen* aufgreift. Aus der gewählten Reihenfolge ergibt sich eine Rangordnung, an deren Spitze Imraʾ al-Qays steht; auf ihn folgen Aʿšā und Ṭarafa. Das Auftreten eines *ǧinnī* "hoch zu Strauss" belegt hier die Affinitäten zwischen Reiten und Dichten.

6. Zum Eindringen von Dämonen in den menschlichen Körper

Nicht nur Tiere, sondern auch Menschen können den Dämonen als Reittiere dienen. Oft geschieht dies äusserlich (vgl. Riemenbeinler, Alpfrau). Geister dringen aber auch in den Körper des Menschen ein. Damit ist häufig die Vorstellung einer Erkrankung verbunden. Die Rolle des Menschen als Reittier der *ǧinn* und seine Funktion als Träger von *ǧinn* in seinem Innern sind identisch.

Der vorliegende Beitrag geht der Frage, ob und wie Dämonen Krankheiten verursachen, nicht weiter nach. Vielmehr setzt er diesen Sachverhalt als bekannt voraus.[65] Beim Menschen rufen die Dämonen Krankheiten, besonders Fieber, Epidemien, Epilepsie sowie Störungen der Sexualfunktionen hervor. M. Dols ist den Zusammenhängen zwischen Wahnsinn und Besessenheit durch Dämonen in

64 Vgl. MEIER, NL 0323:D 4.3.4, *s.v. Inspirator*, Bl. 5f., mit Hinweis auf QURAŠĪ, *Ǧamharāt,* Bd. 1: 171f.

65 Man beachte z.B. GOLDZIHER, 1920: 185: "Auch die primitive Anschauung der Araber führt alle Krankheiten auf dämonische Einwirkung zurück [mit Hinweis auf WELLHAUSEN, 1887: 155f.]. Noch der heutige Araber hat den Glauben, dass nicht 'Gott es ist, der die Krankheit will, sondern ihre Urheber sind die neidischen Geister, die sich an den Schmerzen der Menschen weiden.' [aus MUSIL, 1907, Bd. 3: 413]. Die alten Araber nannten die Pest 'Speere der Ǵinnen' (*rimāḥ al-ǵinn*) oder 'einen Stich (*wachz*) von den Ǵinnen'."

seiner magistralen Untersuchung *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society* nachgegangen.[66]

Die Debatte über Dämonen als Verursacher von Krankheiten soll im folgenden aus einer grundlegenderen Perspektive angegangen werden. Die untersuchten Quellen erörtern mehrfach die Frage, ob es den *ǧinn* überhaupt möglich sei, in den menschlichen Körper einzudringen. Diese Diskussion greift Positionen der Muʿtazila auf und soll anhand einer Darstellung bei Ibn Taymiyya nachgezeichnet werden. Parallelen lassen sich u.a. bei Ṭūsī, Šiblī, Suyūṭī (gest. 911/1505) und Ḥalabī (gest. 1044/1634) nachweisen.

Ibn Taymiyya (gest. 1328) erörtert die Frage in Anschluss an die Bemerkungen einiger Unwissenden, die die Existenz der *ǧinn* trotz der zahlreichen Belege in der *sunna* ablehnen.[67] Er hält fest, dass gewisse Muʿtaziliten, Ǧubbāʾī (gest. 915)[68] und Abū Bakr ar-Rāzī[69] werden namentlich erwähnt, zwar das Vorhandensein von *ǧinn* nicht in Abrede stellen. Sie würden jedoch leugnen, dass die Dämonen in den Körper des Epileptikers eindringen, wie dies von der islamischen Lehre dargestellt wird.[70] Ibn Taymiyya selbst distanziert sich von den Auffassungen der Muʿtazila und erinnert an die Standpunkte Ašʿarīs (gest. um 955) und Ibn Ḥanbals (gest. 855), die darauf insistieren, dass die *ǧinn* sehr wohl in den Körper eines Fallsüchtigen eindringen. Es sei dann auch der *ǧinn,* der aus ihm heraus rede.

Ibn Taymiyyas Ausführungen waren Šiblī (gest. 1367) bekannt, zitiert er sie in der Einleitung zu seinem Kapitel "Darlegung über das Eindringen der ǧinn in den Körper des Epileptikers" doch beinahe wörtlich.[71] Šiblī präzisiert das

66 Ebenso wie für psychische Auffälligkeiten werden Dämonen für verpöntes Verhalten verantwortlich gemacht. Dies kann durch die Reit-Metapher ausgedrückt werden. Bei ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 1: 300.1f., erklärt Abū ăl-Wağīh al-ʿUklī seine Wut (*ġaḍab*) damit, dass ihn sein Satan (*šayṭān*) geritten habe (*rakiba*). Auch ŠIBLĪ, *Ākām:* 89.6–8, zitiert eine Überlieferung Muǧāhids, wonach der Satan (*šayṭān*) jene reite (*rakiba*), die ihn fürchten.

67 IBN TAYMIYYA, *Īḍāḥ:* 102.5; zu den Auffassungen der Muʿtazila vgl. S. 102.3–13.

68 Zu al-Ǧubbāʾī vgl. L. GARDET, Artikel "Djubbāʾī", In: *EI²,* Bd. 2. S. 569.

69 So gemäss Ibn Taymiyya. Weder Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 925 oder 935) noch Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (geb. 1149) sind als eigentliche Vertreter der Muʿtazila bekannt.

70 IBN TAYMIYYA, *Īḍāḥ:* 102.5–7: ولهذا انكر طائفة من المعتزلة كالجبائى وابى بكر الرازى وغيرهما دخول الجن فى بدن المصروع ولم ينكروا ظهور الجن. Ibn Taymiyya erwähnt das Eindringen der *ǧinn* in den Körper später nochmals im Vorbeigehen (S. 146.8f.).

71 ŠIBLĪ, *Ākām:* 107.7–109.16, Zitat 107.9–16; vgl. Ausgangstext bei IBN TAYMIYYA, *Īḍāḥ:* 102.5–13. Vgl. die Parallelen bei SUYŪṬĪ, *Laqṭ,* § 292: 107.1–9; ḤALABĪ, *ʿIqd:* 70.6–11.

Grundproblem der Muʿtazila dahingehend, dass zwei Seelen nicht in einer Brust Platz finden.[72]

Die soeben beigebrachten Beispiele zeigen auf, dass in der islamischen Welt eine philosophisch-wissenschaftliche Debatte über das Eindringen von Dämonen in den menschlichen Körper stattgefunden hat. Neben dieser intellektuellen Diskussion sind verschiedene Überlieferungen im Umlauf, die diese Möglichkeit illustrieren.

6.1 *Das kleine Tier* (ǧarw)

In den untersuchten Quellen lässt sich mehrfach der Bericht belegen, dass eine Frau mit ihrem Sohn zum Propheten gekommen sei.[73] Sie beklagt sich, dass ihr Kind wahnsinnig sei (*bi-hī ǧunūn*). Die Anfälle überkämen es beim Morgen- und Abendessen. Als der Prophet dem Knaben mit der Hand über die Brust fährt, muss sich dieser erbrechen. Ein kleines, schwarzes Tier kommt aus seinem Innern heraus und rennt davon.[74]

72 ŠIBLĪ, *Ākām:* 107.10: واحالوا وجود روحين فى جسد. ṬŪSĪ, *ʿAǧāʾibnāma,* formuliert ähnliche Kritiken, erwähnt aber die Muʿtazila nicht namentlich. Er hält am Anfang und Schluss seines *Ǧinn*-Kapitels fest, dass gewisse Kreise (*ǧamāʿatī*) die Existenz von *dīw* und *ǧinn* leugnen und Epilepsie (*ṣarʿ*) als natürliche Krankheit (*ʿillat*) betrachten. Die Verfechter dieser Auffassung werfen explizit die Frage auf, wie ein *ǧinnī* in einen Menschen eindringen könne (گویند جنی در آدمی چه گونه رَوَد؟; S. 204.5f.). Später greift Ṭūsī das Argument auf, dass etwas Subtiles (*scil.* die *ǧinn*) nicht in etwas Dichtes eindringe (لطیف در کثیف نرود: Position der Muʿtazila: S. 210.16), macht aber auch auf den gegnerischen Einwand aufmerksam, dass das subtile Licht durch festes Glas (*ābgīna-yi ṯaqīl*) hindurchscheine. Geisterbeschwörer (*muʿazzim*) vertreten die Auffassung, dass ein *ǧinnī* in den Körper eines Menschen eindringen könne, wenn er ihn liebe (واز روی قیاس می گوییم معزمان منکر نیستند که جنی مردی یا زنی را دوست می دارد ودر تن وی رَوَد; S.210.14–16).

73 Die Überlieferung geht auf Ibn ʿAbbās zurück und liess sich an folgenden Stellen nachweisen: ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 224.6–8; ŠIBLĪ, *Ākām:* 107.16–23; SUYŪṬĪ, *Laqṭ,* § 293: 107.10–14; ḤALABĪ, *ʿIqd:* 69.8–70.2. Der Herausgeber des Ḥalabī-Texts (S. 70, Anm. 91) weist auf modifizierte Fassungen hin.
Zur Überlieferung vgl. FAHD, 1971: 191 mit Anm. 140; TRITTON, 1934: 722; DOLS, 1992: 218 mit Anm. 40.

74 Bei Ǧāḥiẓ: فخرج من جوفه جرو اسود يسعى. Bei Šiblī: فخرج من جوفه مثل الجرو الاسود فسعى. Unter *ǧarw* versteht A. KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, "1. Petit de chien, de lion, ou de toute autre bête carnassière." Eine Anmerkung des Herausgebers des Ḥalabī-Texts (*ʿIqd:* 70, Anm. 91) enthält die inhaltlich naheliegende und vom Schriftbild her nachvollziehbare *varia lectio fa-šufiya* (فشفى: [der Knabe] wurde geheilt).

Diese Überlieferung zeigt den engen Zusammenhang zwischen Wahnsinn (*ǧunūn*) und der Vorstellung auf, dass Erkrankungen durch Wesen verursacht werden, die als Fremdkörper im Menschen aufgefasst werden und aufgrund ihrer schwarzen Farbe als dämonisch einzustufen sind. Aus der angeführten Überlieferung geht jedenfalls hervor, dass dämonische Kräfte in den Menschen eindringen können. Geeignete Verfahren veranlassen sie dazu, den Körper auch physisch wieder zu verlassen.[75]

6.2 *Der Mensch als Haus für die* ǧinn

G. Fartacek ist im Rahmen seiner Feldforschungen zum Dämonenglauben in Syrien mehrfach auf den Begriff *bayt maskūn* gestossen.[76] Der Ausdruck bedeutet wörtlich "bewohntes Haus". Die Bewohner des Hauses, nämlich die *ǧinn,* werden nicht genannt, da man sich vor ihnen fürchtet. G. Fartaceks Beispiele lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass ein *bayt maskūn* ein Haus ist, wo es spukt.

Allerdings sind nicht nur Häuser *maskūn,* auch von Dämonen heimgesuchte Menschen werden im Volksislam so genannt. Abhängig von der Schwere der Erkrankungen werden unterschiedliche Termini verwendet. Der Ausdruck *maskūn* dient als Oberbegriff zur Bezeichnung von Menschen mit Symptomen von Besessenheit.[77]

Auch aus schriftlichen Quellen sind Beispiele dafür bekannt, dass der Mensch Dämonen in sich behaust und damit *maskūn* im Sinn des modernen Begriffs ist. Allerdings fehlt der Ausdruck *maskūn* in den beigezogenen Texten. Die Vorstellung selbst lässt sich jedoch u.a. in einem Bericht Šiblīs über das Erlebnis einer Frau namens ar-Rabīʿ bint Muʿawwiḏ b. ʿAfrāʾ belegen:[78]

> Während ich in meiner Kammer sass, spaltete sich mein Dach. Da fiel etwas Schwarzes von dort auf mich herab. Etwas wie ein Kamel oder wie ein Esel. Nie hatte ich an Schwärze, Beschaffenheit und Abscheulichkeit dergleichen gesehen. Sie fuhr fort: Da näherte es sich

75 Die umfangreiche magisch-exorzistische Literatur aus dem islamischen Kulturraum kann im Rahmen des vorliegenden Artikels nicht aufgegriffen werden. Stellvertretend sei auf TILIMSĀNĪ, *Šumūs:* 111.9–113.1, hingewiesen.

76 FARTACEK, 2010: 74.

77 MEIER, 1979: 625, übersetzt *maskūn* als "besessen, verhext, nicht geheuer". In erster Linie bringt er den Ausdruck mit dem Verbum *sakana*, "bewohnen", in Verbindung. Vgl. auch DOLS, 1992: 294f.; MAAROUF, 2007: 139; WIELAND, 1994: 71.

78 ŠIBLĪ, *Ākām:* 76.6–10; Parallele bei Suyūṭī, *Laqṭ,* § 401: 158.10–17.

mir und wollte mich. Ihm folgte ein Blättlein. Es entfaltete das Blättlein und las es. Da stand darin: Vom Herrn des ʿUkab an ʿUkab: Dir ist der Zugang zur rechtschaffenen Frau, der Tochter rechtschaffener Leute, verwehrt! Sie sagte[79]: Da kehrte es zurück, woher es gekommen war. Und ich schaute ihm nach. Ḥasan b. Ḥasan[80] ergänzte: Da zeigte sie mir das Schriftstück, das sich bei ihnen befand.

Am naheliegendsten ist es, das Erlebnis als sexuellen Übergriff eines Unholds auf ein unbescholtenes Mädchen zu deuten. Der Vorfall dürfte zur Zeit Šiblīs auch so verstanden worden sein. Verschiedene Elemente nähren allerdings Zweifel an dieser Interpretation.

Die unmittelbar anschliessende Überlieferung schildert die Erfahrung einer Frau auf dem Sterbebett. Als die Sterbende das Bewusstsein verlor, hörten die Anwesenden ein Krachen (*naqīḍ*) im Dach. Darauf fiel eine schwarze Schlange (*ṯaʿbān aswad*) herab, die aussah wie ein gewaltiger Kerl (*ǧaḏaʿ ʿaẓīm*). Dieser näherte sich der Kranken. Exakt in diesem Moment fällt auch gemäss dieser Version ein Schriftstück herab. Es fordert den Unhold auf, die Töchter rechtschaffener Leute zu verschonen. Der Eindringling verlässt darauf den Ort.

Beide Fassungen enthalten m.E. Hinweise, die eine Interpretation des Geschehens als primär sexuell motivierten Übergriff nicht nahelegen. Stutzig macht einerseits die Vorstellung vom Beischlaf auf dem Sterbebett. Anderseits vergleichen die Texte den Eindringling mit Schlange[81], Kamel und Esel. Diese Tiere sind für ihre dämonischen Eigenschaften bekannt.

Ein letztes Element in Šiblīs Berichten, nämlich die Spaltung des Dachs, erheischt unsere Aufmerksamkeit. M. Eliade befasst sich damit in seiner Monographie *Briser le toit de la maison*.[82] Er betrachtet das Haus einerseits als Pendant zum Kosmos. Anderseits erweitert er diesen Vergleich um ein zusätzliches Bild: Indische Texte setzen den menschlichen Körper mit einem Haus mit zehn Türen in Beziehung. Ein Loch auf dem Scheitel, das *brahmarandhra,* stellt die zehnte Öffnung dar.[83] In den Techniken des Yoga-Tantrismus fliegt die Seele des Verstorbenen nach dem Tod durch dieses Loch davon.

Diese Beobachtungen legen die Vermutung nahe, dass die Spaltung des Hausdachs in den beigebrachten Berichten Šiblīs mit einer Öffnung des Körpers

79 Lies *qālat* anstatt *qāla*.

80 Der Gewährsmann der Überlieferung.

81 Vgl. SCHUBERT, 2005.

82 ELIADE, 1990: 205–216; ELIADE, 1957: 57–82, v.a. S. 76–80.

83 Die neun andern Öffnungen dienen den Sinneswahrnehmungen und der Verrichtung der Notdurft.

gleichzusetzen ist. Der menschliche Körper öffnet sich im Moment der Spaltung des Dachs. Damit ist es dem fremden Wesen möglich, in das Individuum einzudringen. Aus der expliziten Gleichsetzung des Eindringlings mit Schlange, Kamel bzw. Esel lässt sich auf seine dämonische Natur schliessen.

Aus dieser Interpretation ergibt sich, dass Šiblīs Berichte etwas anderes als einen sexuell motivierten Übergriff schildern.[84] Sie illustrieren in erster Linie die Möglichkeit der dämonischen Kräfte – sie haben nicht *a priori* negative Bedeutung –, sich im Menschen selbst einzunisten und ihn zu ihrem Reittier bzw. zum *Ǧinn*-Träger zu machen.[85]

7. Die Abwehr von Dämonen: Von Exorzismus und Exorzisten

Der Hinweis auf ein herabfallendes Schriftstück in Šiblīs Berichten ruft das reiche Amulettwesen aus der islamischen Welt in Erinnerung, mit dem sich die Ethnologie wiederholt befasst hat.[86] Dabei ist auch auf exorzistische Praktiken aufmerksam gemacht worden. Die Bibel bringt die Heilungen von Kranken

84 Auch der Hinweis auf das herabfallende Schriftstück – es könnte sich um ein Amulett handeln – lässt sich mit dieser Interpretation vereinbaren.

85 Aus Koran und *sunna* sind weitere Berichte zur Problematik bekannt. In ihrem Mittelpunkt steht aber nicht mehr ein *ǧinnī,* sondern Satan bzw. Iblīs:

a. Die *Ḥadīṯ*-Sammlungen enthalten einen Abschnitt über Niesen und Gähnen. Gemäss einem Prophetenwort liebt Gott das Niesen, hasst aber das Gähnen (*taṯāʾub*). Jeder Muslim soll dem Niesenden Gesundheit wünschen. Das Gähnen aber stamme von Satan (واما التثاؤب فانما من الشيطان). Wenn der Gähnende *hā* sage, lache der Satan aus ihm heraus (ضحك منه الشيطان). Vgl. BUḪĀRĪ, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Adab, Bāb mā yustaḥabbu min al-ʿuṭās wa-mā yukrahu min at-taṯāʾub, Ḥadīṯ* 6295, auch *Ḥadīṯ* 6298 und *Kitāb Badʾ al-ḫalq, Bāb Ṣifat Iblīs wa-ǧunūdi-hī, Ḥadīṯ* 3325.

b. Bekannt ist die Überlieferung, dass der Satan in den Blutbahnen durch den Körper des Menschen fliesst. Bei BUḪĀRĪ (*Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Aḥkām, Bāb aš-Šahāda..., Ḥadīṯ* 7259) lautet das Prophetenwort: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِى مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ. "Der Satan geht beim Menschen die Bahnen des Blutes." (Übersetzung MEIER, NL 0323:D 4.3.5, *s.v.* Krankheit, Bl. 18).

c. Letztlich können die Einflüsterungen (*waswās*) des Satans (vgl. Sure 114) dahingehend verstanden werden, dass der Satan in den Körper des Menschen eindringt. ŠIBLĪ, *Ākām*: 160.4–166.22, äussert sich dazu in einem eigenen Kapitel (*Bāb* 87. "Fī bayān kayfiyyat al-waswasa wa-mā warada fī-l-waswās").

86 Vgl. KRISS & KRISS-HEINRICH, 1962; MERSHEN, 1982; SCHIENERL, 1984, 1988, 1992; FODOR, 1990, 2009.

durch Jesus häufig mit Dämonenaustreibungen in Verbindung.[87] Aus Muḥammads Leben sind Beispiele dafür nur vereinzelt bekannt.[88]

Allerdings waren exorzistische Praktiken auch im islamischen Kulturraum verbreitet, wie aus ethnologischen Studien hervorgeht.[89] Schriftliche Quellen interessierten sich ebenso dafür, wie M. Dols aufzeigte.[90] Die folgenden Ausführungen stützen sich auf einen Bericht bei Ǧāḥiẓ der das Phänomen aus der Innensicht eines Exorzisten (*muʿazzim*) schildert und die an ihn gestellten Anforderungen erörtert, indem er den Begriff *maḫdūm*[91] erläutert[92]:

> Zu jenen, die über Bedienstete verfügen: Die Leute sagen: Der So-und-so verfügt über Bedienstete.[93] Sie meinen damit, dass ihm die Satane (*šayāṭīn*), die Geister (*arwāḥ*) und die Siedler (*ʿummār*)[94] antworten und gehorchen, wenn er sie beschwört (*ʿazama*). Zu jenen, die über Bedienstete verfügen, gehören ʿAbdallāh b. Hilāl al-Ḥamīrī, der 'Iblīs' Freund' genannt wurde. Zu ihnen gehören auch Karbāš al-Hindī und Ṣāliḥ al-Mudaybarī.
>
> Voraussetzungen dafür, dass ein Siedler auf die Beschwörung positiv reagiert[95]: ʿUbayd Muǧǧ pflegte zu sagen: Der Siedler ist gierig darauf, positiv auf eine Beschwörung zu rea-

87 DOLS, 1992: 9f., weist auf die Frage hin. MEIER, NL 0323:D 4.3.3, *s.v. Geisterkrankheit*, Bl. 5–12, trägt relevante Stellen aus dem *Neuen Testament* zusammen.

88 Vgl. einerseits oben Abschnitt 6.1: Bericht über das kleine Tier *(ǧarw)*. Ausserdem greift IBN TAYMIYYA wohl apokryphe Überlieferungen zu exorzistischen Praktiken Muḥammads auf (S. 141.19–142.10: aus Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad;* S. 141.7–19: aus Abū Dāwūd, *Sunan*). Vgl. Parallelen dazu bei ŠIBLĪ, *Ākām:* 113.16–114.2, danach Varianten; SUYŪṬĪ, *Laqṭ:* 107.15–108.4, § 294, mit Varianten in § 295f.: 108.5–109.8.
Gemäss der auf Abū Dāwūd zurückgehenden Fassung bei Ibn Taymiyya hatte Umm Abāns Grossvater einen Sohn oder Neffen, der an Wahnsinn litt (*maǧnūn)*. Der Grossvater habe sich zum Propheten begeben, damit er für den Knaben Gebete rezitiere. Der Gesandte habe das Kind heftig geschlagen und den Feind Gottes aufgefordert, den Knaben zu verlassen (ويقول أُخرُج عدوَ الله). Das Kind habe danach wieder normal ausgesehen.
ḤALABĪ, *ʿIqd:* 71.3–7, hält fest, man solle den Fallsüchtigen (*maṣrūʿ)* derart stark schlagen, dass es eine gesunde Person nicht ertragen könnte. Der Kranke schreie zwar, könne sich aber später nicht mehr an die Misshandlungen erinnern. Die Schläge träfen nur den *ǧinnī*.

89 Vgl. u.a. DOUTTÉ, 1909; WESTERMARCK, 1920, 1968; KRISS & KRISS–HEINRICH, 1962; CRAPANZANO, 1973; MAAROUF, 2007.

90 DOLS, 1992: 264–273, untersucht die distanzierte Haltung gegenüber Magie und Exorzismus bei Ibn an-Nadīm, Ibn Ḫaldūn und Ḥāǧǧī Ḫalīfa.

91 Der Begriff bedeutet: "einer, der über Bedienstete unter den *ǧinn* verfügt; einer, der durch *ǧinn* bedient wird".

92 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 198.6–200.2.

93 *Fulān maḫdūm.*

94 Unter den *ʿāmir,* pl. *ʿummār,* versteht man im allgemeinen Geister, die in Häuser wohnen. GAWHARY, 1968: 200, 281, übersetzt "Siedler".

95 Im Text als Überschrift: *Šurūṭ iǧābat al-ʿāmir li-āl-ʿazima.*

gieren. Wenn sich aber der Körper (*badan*) [des Beschwörers] nicht dazu eignet, ihm als Gehäuse (*haykal*) zu dienen, kann er nicht in ihn eingehen (*lam yastaṭiʿ duḫūla-hū*). In diesem Fall behilft man sich damit, dass man männlichen Weihrauch verbrennt, den Lauf des Jupiters berücksichtigt, sich mit reinstem Wasser wäscht, den Geschlechtsverkehr und das Verzehren übelriechender Nahrungsmittel unterlässt, sich in die Einsamkeit in den Wüsteneien zurückzieht und sich oft in Ruinen aufhält, bis man zart, fein und rein geworden ist und sich in einem eine Ähnlichkeit mit den *ǧinn* ausgebildet hat. Wenn man dann Beschwörungen vornimmt (*ʿazama*), einem aber nicht entsprochen wird, so soll man dergleichen [mit den *ǧinn*] keinesfalls mehr versuchen. Denn dann gehört man zu jenen, deren Körper sich für sie (*scil.* die *ǧinn*) nicht als Gehäuse (*haykal*) eignet. Wenn man es aber dennoch erneut versucht, wird man geschlagen (*ḫubiṭa*). Manchmal wird man verrückt (*ǧunna*), manchmal bezahlt man es mit dem Leben (*māta*).

Die zitierte Ǧāḥiẓ-Stelle ist ein früher Beleg für die Existenz von Geisterbeschwörungen im islamischen Kulturraum und bejaht das Eindringen dämonischer Kräfte in den menschlichen Körper. Sie erläutert dies am Beispiel eines Dämonenbeschwörers (*muʿazzim*) und bezeichnet den menschlichen Körper einerseits mit dem üblichen Begriff *badan,* anderseits als *haykal*, "Gehäuse".

Das Zitat unterscheidet zwischen einem als erfolgreich und einem als schädlich erlebten Eindringen dämonischer Kräfte. Das positiv gewertete Eindringen lässt sich mit übersinnlichen Durchbrucherlebnissen vergleichen, wie sie aus der Prophetie bekannt sind.[96] Wenn der Dämon in den Körper eines ausreichend vorbereiteten Beschwörers oder Magiers gelangt, wird dieser nicht wahnsinnig (*maǧnūn*). Ist der Körper aber für den Dämon nicht geeignet, führt dies zur Erkrankung des Kandidaten. Das Opfer wird wahnsinnig (*ǧunna*)[97] oder kommt sogar ums Leben.[98]

Diese Beschwörer – sie sind auch aus der Moderne bekannt[99] – verfügen kraft ihrer ausserordentlichen Fähigkeiten über die Unterstützung durch Bedienstete (*ḫādim*). Sie können auf die Hilfe dämonischer Wesen zurückgreifen und sind deshalb in der Lage, Geister und andere Unwesen aus dem Menschen auszutreiben. Das Ǧāḥiẓ-Zitat ordnet sich in zahlreiche ähnliche Darstellungen bei Tilimsānī (gest. 1336, *Kitāb Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār*) und in den

96 Vgl. dazu MEIER, NL 0323:D 4.3.12, *s.v. Initiation: aktiv. Profet/Dämonenbeschwörer.*

97 MEIER, 1979: 622, weist darauf hin, dass *ǧunna* wie andere Passivformen ein Erkranken ausdrückt.

98 ǦĀḤIẒ, *Ḥayawān,* Bd. 6: 208.5–210.6, führt Beispiele von Männern an, die bei Angriffen der *ǧinn* ums Leben kamen bzw. aus leidenschaftlicher Liebe zu ihnen in den Wahnsinn getrieben wurden.

99 Für Untersuchungen des Dämonenglaubens in der Moderne vgl. u.a.: HENTSCHEL, 1997; SCHÖLLER, 2001.

Aḥmad al-Būnī (gest. 1225) zugeschriebenen Werken (u.a. *Šams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif; Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*) ein und nimmt sie vorweg.[100] Jedenfalls kann nichts darüber hinwegtäuschen, dass exorzistische Praktiken trotz ihrer Ablehnung durch die Orthodoxie in der islamischen Welt weitverbreitet waren.

8. Abschliessende Überlegungen

Die vorangehenden Ausführungen zeigen auf, dass Vorstellungen zum Dämonenglauben im Islam eng mit der Reit-Metapher verbunden sind. Sie zielen darauf ab, eine Brücke zwischen den beiden folgenden Vorstellungen zu schlagen: Einerseits lässt sich eine auffällige Nähe alles Dämonischen zu den Tieren ausmachen, wie bereits J. Wellhausen betonte. Anderseits sind verschiedene Hinweise bekannt, dass der Mensch über eine Art dämonischen Doppelgänger (arabisch: *qarīn, tābiʿ, šayṭān, raʾiyy* und *ṣāḥib* persisch: *ham-zād*) verfügt. Diesen Zusammenhängen geht die im Entstehen begriffene Monographie zum Dämonenglauben im Bereich des Islams unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der Zeit bis ca. 1500 ausführlich nach.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

ALF LAYLA WA-LAYLA

1953 *Tausendundeine Nacht.* Übersetzung: E. Littmann. Wiesbaden: Insel.

ABŪ DĀWŪD, Sulaymān b. al-Ašʿaṯ as-Siǧistānī

2000 *Sunan Abī Dāwūd.* Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation. Auch als Online-Datenbank: <http://www.ihsanetwork.org/> (zuletzt besucht: 28.03.2011).

100 Diese Werke gehören neben Pseudo-Maǧrīṭīs *Ġāyat al-ḥakīm* zu den Haupttexten der Magie im islamischen Kulturraum. Während zu Tilimsānī kritische Untersuchungen fehlen, haben sich verschiedene westliche Forschende mit dem *Corpus Būnīanum* (so WITKAM, 2007: 183) befasst: GAWHARY, 1968; PIELOW, 1995; FAHD, 2003. Būnīs Schriften werden bis heute immer neu aufgelegt.

A'ŠĀ, Abū Baṣīr Maymūn b. Qays al-A'šā

1928 *Gedichte von Abû Baṣîr Maimûn ibn Qais al-A'šā.* Arabisch herausgegeben von R. Geyer. London: Luzac.

BUḪĀRĪ, Muḥammad b. Ismā'īl

2000 *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī.* Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation. Auch als Online-Datenbank: <http://www.ihsanetwork.org/> (zuletzt besucht: 28.03.2011).

ĞĀḤIẒ, Abū 'Uṯmān 'Amr b. Baḥr al-Ğāḥiẓ

1938–58 *Kitāb al-Ḥayawān.* Bi-taḥqīq wa-šarḥ 'Abd as-Salām Muḥammad Hārūn. 7 Bde. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1357–1377.

ḤALABĪ, 'Alī b. Ibrāhīm Nūr ad-Dīn

1988 *'Iqd al-marğān fī–mā yata'allaqu bi-āl-ğānn.* Dirāsa wa-taḥqīq: Muṣṭafā 'Āšūr. Al-Qāhira, Maktabat Ibn Sīnā, 1408.

IBN HIŠĀM, 'Abd al-Malik

1858–60 *Kitāb sīrat rasūl Āllāh.* Ferdinand Wüstenfeld (Hg.) = *Das Leben Muham-med's nach Muhammed Ibn Ishâk.* Göttingen: Dieterichsche Universitätsbuchhandlung.

IBN TAYMIYYA

1970 *Īḍāḥ ad-dalāla fī 'umūm ar-risāla.* In: *Maǧmū'at ar-rasā'il al-munīriyya.* Neudruck: Beirut: M.A. Damağ, 1390.

MAS'ŪDĪ, 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mas'ūdī (= Pseudo-Mas'ūdī)

1938 *Aḫbār az-zamān wa-man abādahu āl-ḥidṯān wa-'ağā'ib al-buldān wa-āl-ġāmir bi-āl-mā' wa-āl-'umrān.* [Al-Qāhira]: Maṭba'at 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, 1357.

MUSLIM, Ibn al-Ḥağğāğ al-Qušayrī

2000 *Ṣaḥīḥ Muslim.* Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation. Auch als Online-Datenbank: <http://www.ihsanetwork.org/> (zuletzt besucht: 28.03.2011).

NIẒĀMĪ, Iliyās b. Yūsuf

2007 *Haft Paykar.* Ausgabe Bihrūz Ṯirwatiyān. Tihrān: Amīr Kabīr, 1386 h.š.

QAZWĪNĪ, Zakariyyā b. Muḥammad

1956 *'Ağā'ib al-maḫlūqāt wa-ġarā'ib al-mawğūdāt.* Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1375.

QURAŠĪ, Abū Zayd Muḥammad b. Abī āl-Ḫaṭṭāb al-Qurašī

1986 *Ğamharāt a'šār al-'arab fī āl-ğāhiliyya wa-āl-islām.* 2 Bde. Dimašq: Dār al-Qalam, 1406.

ŠIBLĪ, Muḥammad b. ʿAbdallāh
1908 *Ākām al-marǧān fī aḥkām al-ǧānn.* Miṣr: Maṭbaʿat as-Saʿāda, 1326.
SUYŪṬĪ, Ǧalāl ad-Dīn
1989 *Laqṭ al-marǧān fī aḥkām al-ǧān.* Hg.: Ḫālid ʿAbd al-Fattāḥ Šibl. Al-Qāhira: Maktabat at-Turāṯ al-Islāmī, 1409.
ṮAʿĀLIBĪ, ʿAbd al-Malik b. Muḥammad
1965 *Ṯimār al-qulūb fī ăl-muḍāf wa-ăl-mansūb.* Taḥqīq Muḥammad Abū ăl-Faḍl Ibrāhīm. Al-Qāhira: Dār Nahḍat Miṣr, 1384.
ṬŪSĪ, Muḥammad b. Maḥmūd
1996 *ʿAǧāʾibnāma = ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mawǧūdāt.* Muḥammad b. Maḥmūd-i Hamadānī. Hg.: Ǧaʿfar Mudarris-i Ṣādiqī. Tihrān: Našr-i Markaz, 1375.
TILIMSĀNĪ, Ibn al-Ḥāǧǧ Muḥammad b. Muḥammad
[1995-?] *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā.* Miṣr: Maktabat Muḥammad ʿAlī Ṣabīḥ.
TIRMIḎĪ, Muḥammad b. ʿĪsā
2000 *Sunan at-Tirmiḏī.* Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation. Auch als Online-Datenbank: <http://www.ihsanetwork.org/> (zuletzt besucht: 28.03.2011).
YĀFIʿĪ, ʿAbdallāh b. Asʿad
1918–20 *Mirʾāt al-ǧinān wa-ʿibrat al-yaqẓān fī maʿrifat mā yuʿtabar min ḥawādiṯ az-zamān.* 4 Bde. in 2 Bdn. Ḥaydarābād: Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif an-Niẓāmiyya, 1337–1339.

Sekundärliteratur

BADEEN, Edward; KRAWIETZ, Birgit
2002 "Eheschliessung mit Dschinnen nach Badr al-Dīn al-Šiblī." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 92: 33–51.
BOYLE, J.A.
1973 "The hare in myth and reality: a review article." *Folklore* 84.4: 313–326.
BÜRGEL, Johann Christoph
2006 "Der Dichter und sein Dämon. Ein Blick in die Welt des Islam." In: H. HERKOMMER (Hg.), *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters.* Basel: Schwabe, S. 43–52.

CANAAN, Taufiq
1914 *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel.* Hamburg: L. Friederichsen.
1929 *Dämonenglaube im Lande der Bibel.* Leipzig: Hinrichs.
CHRISTENSEN, Arthur
1941 *Essai sur la démonologie iranienne.* Kopenhagen: Munksgaard.
CRAPANZANO, Vincent
1973 *The Ḥamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry.* Berkeley: University of California Press.
DERMENGHEM, Emile
1954 *Le culte des saints dans l'islam maghrébin.* Paris: Gallimard.
DOLS, Michael Walters
1992 *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society.* Oxford: Clarendon.
DONALDSON, Bess Allen
1938 *The Wild Rue: A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran.* London: Luzac.
DOUTTÉ, Edmond
1909 *Magie et religion dans l'Afrique du nord.* Alger: Jourdan.
EICHLER, Paul Arno
1928 *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran.* Leipzig: Klein.
ELIADE, Mircea
1957 "Centre du monde, temple, maison." In: R. BLOCH (Hg.), *Le symbolisme cosmique des monuments religieux.* Rom, S. 57–81.
1990 *Briser le toit de la maison: la créativité et ses symboles.* Paris: Gallimard.
FAHD, Toufic
1966 *La divination arabe.* Strasbourg: Dissertation.
1971 "Anges, Démons et Djinns en Islam." *Sources Orientales* 8: 155–214.
2003 "La magie comme 'source' de la sagesse d'après l'oeuvre d'al-Būnī." In: Ryka GYSELEN (Hg.), *Charmes et sortilèges. Magie et magiciens.* Res Orientales, Bd. XIV. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, S. 61–107.
EI Artikel *Kāhin.* In: *EI*[2], Bd. 4, S. 420f.
FARTACEK, Gebhard
2010 *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ǧinn: eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien.* Wien: Böhlau.

FODOR, Alexander

1990 *Amulets from the Islamic World: Catalogue of the Exhibition Held in Budapest in 1988.* Budapest: Eötvös Loránd University.

2009 *Sufism and Magic: Amulets from the Islamic World.* Keszthely: Helikon Castle Museum.

GAWHARY, Mohamed el-Gawhary

1968 *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken.* Bonn: Dissertation.

GIESE, Alma

1986 [Qazwīnī] *Die Wunder des Himmels und der Erde.* Aus dem Arabischen übertragen und bearbeite von A. Giese. Stuttgart: Erdmann.

GOLDZIHER, Ignaz

1896 "Excurse über Erscheinungsformen der ǵinn." *Abhandlungen zur altarabischen Philologie.* Leiden, S. 205–212.

1910 "Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel." *Archiv für Religionswissenschaft,* Bd. 13, S. 20–46. Auch in: GOLDZIHER, 1967, Bd. 5, S. 170–196.

1891 "Die Ginnen der Dichter." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 45, S. 685–690. Auch in: GOLDZIHER, 1967, Bd. 2, S. 400–405.

1916 "Zauberkreise." In: *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. E. Kuhn zum 70. Geburtstag.* Bd. 2, S. 83–86. Auch in: GOLDZIHER, 1967, Bd. 5, S. 401–406.

1967–73 *Gesammelte Schriften;* hg. von Joseph DESOMOGYI. 6 Bde. Hildesheim: Olms.

HAMMER-PURGSTALL, Josef von

1852 *Die Geisterlehre der Moslimen.* Wien. Zitiert nach: A. SCHIMMEL (Hg.), *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall.* Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1974, S. 141–203.

HENNINGER, Joseph

1963 *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern.* Wien-Mödling: Gabriel-Verlag.

HENTSCHEL, Kornelius

1997 *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam.* München: Diederichs.

HIDĀYAT, Ṣādiq

1956 *Nayrangistān.* Tihrān, Amīr Kabīr, 1334.

JOHANSEN, Ulla
1959 "Die Alpfrau: Eine Dämonengestalt der türkischen Völker." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 109: 303–316.
KASRAWĪ, Aḥmad
1954 *Pindār-hā.* Tihrān, Bungāh-i Maṭbūʿātī-i Kūtimbirk, 1333 (3. Auflage).
KRAWIETZ, Birgit
2002 "Dschinnen und universelle Ordnung des Islams bei Ibn Taymiyya." In: R. BRUNNER (Hg.), *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag.* Würzburg: Ergon, S. 251–259.
KRISS, Rudolf; KRISS-HEINRICH, Hubert
1962 *Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. II: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen.* Wiesbaden: Harrassowitz.
LANE, Edward
1836 *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians.* London: Charles Knight, mit Neuauflagen.
LEBLING, Robert
2010 *Jinn: Legends of the Fire Spirits from Arabia to Zanzibar.* London: I. B. Tauris.
MAAROUF, Mohammed
2007 *Jinn Eviction as a Discourse of Power.* Leiden: Brill.
MASSÉ, Henri
1938 *Croyances et coutumes persanes.* Paris: Maisonneuve.
MEIER, Fritz
1967 "Das Volk der Riemenbeinler." In: MEIER, 1992, Bd. 1, S. 536–563.
1977 "Niẓāmī und die mythologie des hahns." In: MEIER, 1992, Bd. 2, S. 996–1056.
1979 "Ein arabischer 'bet-ruf'." In: MEIER, 1992, Bd. 1, S. 581–631.
1987 "Some aspects of inspiration by demons in Islam." In: MEIER, 1992, Bd. 2, S. 987–995.
1990 "Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem Wahrheitseifer bei den muslimen." In: MEIER, 1992, Bd. 2, S. 876–925.
1992 *Bausteine: Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft.* 3 Bde. Erika GLASSEN; Gudrun SCHUBERT (Hg.). Istanbul, Stuttgart.
NL *Materialsammlung zur Dämonologie.* Aus dem Nachlass F. Meiers, 12 Mappen. Universitätsbibliothek Basel, Signatur: NL 0323:D 4.3.1–12.

MERSHEN, Birgit
1982 *Untersuchungen zum Schriftamulett und seinem Gebrauch in Jordanien: dargestellt am Beispiel der Stadt Jarash und ihres ländlichen Umfeldes.* Mainz: Dissertation.

MISCHEL, Walter; MISCHEL, Frances
1958 "Psychological aspects of spirit possession." *American Anthropologist* 60: 249–260.

MUSIL, Alois
1907 *Arabia Petraea.* 3 Bde. Wien: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

NÜNLIST, Tobias
2008 "Der Dämonenglaube im Bereich des Islams: Eine unbekannte Materialsammlung im Nachlass Fritz Meiers (1912–1998)." *Asiatische Studien* LXII.4: 1027–1041.

PIELOW, Dorothee Anna Maria
1995 *Die Quellen der Weisheit: Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad Ibn ʿAli al-Būnī.* Hildesheim: Olms.

ROBERTSON SMITH, W.
1885 "Zu den Liedern der Hudhailiten." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 39: 329.

ROUAUD, A.; BATTAIN, Tiziana
Artikel Zār. In: *EI*[2], Bd. 11, S. 455f.

SCHIENERL, Peter W.
1984 *Tierdarstellungen im Islam. Am Beispiel des Schmuck- und Amulettwesens.* Göttingen: Edition Herodot.
1988 *Schmuck und Amulett in Antike und Islam.* Aachen: Alano.
1992 *Dämonenfurcht und Böser Blick.* Aachen: Alano.

SCHÖLLER, Marco
2001 "His Master's Voice: Gespräche mit Dschinnen im heutigen Ägypten." *Die Welt des Islams* 41: 32–71.

SCHUBERT, Gudrun
2005 "Dämon oder Haustier, ungläubig oder heilig. Zur Vielgestaltigkeit der Schlange im Islam." In: E. HORNUNG (Hg.), *Die Weisheit der Schlange.* Basel: Schwabe, S. 15–34.

TRITTON, A.S.
1934 "Spirits and demons in Arabia." *Journal of the Royal Asiatic Society* 2: 715–727.

VLOTEN, G. van
1893 "Dämonen, Geister und Zauberer bei den alten Araber. Mittheilungen aus Djâhitz' *Kitâb al-haiwân*." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 7: 169–187; 233–247; 8; 59–73.

WELLHAUSEN, Julius
1887 *Reste arabischen Heidentumes,* Neuauflage: Berlin: de Gruyter, 1961.

WESTERMARCK, Edward
1920 *The Belief in Spirits in Morocco.* Åbo: Akademi.
1935 *Survivances païennes dans la civilisation mahométane.* Paris: Payot.
1968 *Ritual and Belief in Morocco.* New Hyde Park: University Books.

WIELAND, Almut
1994 *Studien zur Ǧinn-Vorstellung im modernen Ägypten.* Würzburg: Ergon.

WINKLER, Hans Alexander
1930 *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei.* Berlin: de Gruyter.
1931 *Salomo und die Ḳarīna: eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden.* Stuttgart: Kohlhammer.
1936 *Die reitenden Geister der Toten: eine Studie über die Besessenheit des ʿAbd er-Râḍi und über Gespenster und Dämonen, Heilige und Verzückte, Totenkult und Priestertum in einem oberägyptischen Dorfe.* Stuttgart: Kohlhammer.

WITKAM, Jan Just
2007 "Gazing at the sun. Remarks on the Egyptian magician al-Būnī and his work." In: A. VROLIJK (Hg.), *O Ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture. In Honour of Remke Kruk.* Leiden: Brill, S. 183–199.

ZBINDEN, Ernst
1953 *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube.* Bern: P. Haupt.