

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:	Nünlst, 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: 20.01.2026

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 (*ġinn*) is widespread in the Islamic world. As these “djinn” are repeatedly mentioned by the Qur’ān 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 *hadīt* mention that pious *ġinn* when listening to the Qur’ān 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 *ġinn* (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 *ġinn* in muslimisch geprägten Ländern in Vergangenheit und Gegenwart omnipräsent.¹ Wer ihr Vorhandensein leugnet, zieht aufgrund ihrer vielfachen Erwähnung in Koran² 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 Teilaспект 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*, *tābi‘*, *šayṭān*, *ra‘īyy*⁷ und *sāhib* bezeichnet

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 moderne Studien vgl.: CRAPANZANO 1973; MAAROUF, 2007. Palästina: CANAAN, 1914, 1929. Iran: MASSÉ, 1938; DONALDSON, 1938; CHRISTENSEN 1941; HIDAYAT, 1956; KASRAWI, 1954.

4 Mit Teilaспектen der islamischen Dämonologie in schriftlichen Quellen befassten sich ZBINDEN, 1953, und EICHLER, 1928. Siehe ausserdem FAHD, 1966, 1971. Für moderne 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 *ri‘iy* 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 gewissmassen 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 Muhammads vor den *ġinn* bekannt. Einerseits soll der Gesandte einer Gruppe frommer *ġinn* aus Niṣībīn den Koran rezitiert haben. Sie kehrten darauf als Warner zu ihrem Volk zurück.⁸ Anderseits bringt die islamische Überlieferung Predigten Muhammads vor den Dämonen auch mit weiteren Ereignissen in Verbindung. Erwähnung verdient die sogenannte *Ǧinn*-Nacht.⁹ Die unterschiedlichen Berichte stimmen darin überein, dass die *ġinn* den Propheten um Nahrung (*zād*) für sich und ihre Reittiere baten, nachdem sie den Koran gehört hatten. Muhammad 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 (*ba’ra*) 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 *ġinn* über Reittiere verfügen, die häufig als *dābba* (pl. *dawābb*) bezeichnet werden. Wenn auch die angeführten

8 Für Hinweise auf die *Ǧinn*-Predigt vgl. BUHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb Manāqib al-anṣār*, *Bāb Dikr al-ġinn*, *Hadīt* 3908 (Gewährsmann: Abū Hurayra); Für eine Zusammenstellung weiterer Fassungen vgl. u.a.: IBN HĪŠĀM, *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 Mas’ūd zurückführen: Vgl. MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb aṣ-ṣalāt*, *Bāb al-ġahr bi-āl-qirā’ā* [...] *wa-āl-qirā’ā ‘alā āl-ġinn*, *Hadīt* 1035–1037; ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, *Kitāb aṭ-ṭahāra*, *Bāb al- wuḍū’ bi-ān-nabīd*, *Hadīt*, 85; TIRMIDI, *Sunan*, *Kitāb tafsīr al-Qur’ān*, *Bāb: Wa-min sūrat al-Aḥqāf*, *Hadīt* 3567.

10 Hier gemäss der Darstellung bei IBN TAYMIYYA, *Īdāh*: 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.

Ǧāhīz (gest. 255/868–69), der bedeutende Klassiker arabischer Prosa, befasst sich in einem eigenen Abschnitt des *Kitāb al-Hayawān* mit den Reittieren der *ȝinn*.¹¹ Demnach hüten sich die Beduinen (*a'rāb*) davor, nach Einbruch der Nacht auf Igeln (*qunfud*), Wüstenspringmäusen (*yarbū*) und Waranen (*waral*) zu reiten. Auch würden sie alle weiteren Reittiere der *ȝinn* (*maṭāyā al-ȝinn*) meiden. Strausse (*na'ām*) und Gazellen (*ȝaby*) werden explizit genannt.¹² Wer ein Reittier der *ȝinn* tötet, zieht die Rache der Dämonen auf sich.¹³

Ǧāhīz schliesst hingegen die Hasen (*arnab*), Hyänen (*dab*) und Affen (*qird*) aufgrund ihrer Unreinheit von den Reittieren der *ȝinn* aus.¹⁴ Hasen hätten starke Menstruationen, nähmen aber keine rituellen Waschungen (*ȝusl, iğtasala*) 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 (*ȝanāba*) unternähmen.¹⁶ Die Affen wiederum bezichtigt Ǧāhīz der Hurerei. Die Geistwesen meiden ausserdem den Wolf (*di'b al-ȝadā*). Er gilt als Feind alles Dämonischen schlechthin.¹⁷ Da die *ȝinn* mit Vorliebe an schmutzigen Plätzen (Bäder, Latrinen, Kanalisationen, Friedhöfen etc.) leben, erstaunt, dass Ǧāhīz Hasen, Hyänen und Affen gerade aufgrund ihrer Unreinheit von den Reittieren der *ȝinn* ausnimmt. Der innere Widerspruch dieser Argumentation liess sich nicht klären.¹⁸

11 ǦĀHĪZ, *Hayawān*, Bd. 6: 46.6–47.2. Überschrift: *Qawl al-a'rāb fī maṭāyā al-ȝinn min al-hayawān*.

12 Ǧāhīz zählt die Gazellen auch *Hayawān*, Bd. 6: 225.6, zu den Reittieren der *ȝinn*.

13 ǦĀHĪZ, *Hayawān*, Bd. 6: 46.14–47.1.

14 Jetzt redet Ǧāhīz von den *marākib al-ȝinn* (*Hayawān*, Bd. 6: 46.9–13).

15 Zur Furcht der *ȝinn* 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. ǦĀHĪZ, *Hayawān*, Bd. 6: 239.3. FARTACEK, 2010: 111, zeigt auf, dass die Menschen den dämonenbannenden Wolf schätzen.

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

Şāhīz greift aber auch Verse arabischer Dichter auf, die behaupten, sich zur Fortbewegung der Reittiere der *ginn* bedient zu haben, wie aus folgendem Zitat hervorgeht (Metrum: *Hafīf*):¹⁹

مُلِحِمًا فُنْدًا وَمُسْرِحَ وَبَرَ

وَبِهَا كَنْتُ رَاكِبًا حَسْرَاتٍ

Mit ihr pflegte ich zu reiten auf Kriechtieren (*hašarāt*), legte dem Igel (*qunfud*) 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 (*alğama*) und der Klippdachs gesattelt (*asrağā*). Auch gibt der Dichter an, auf Kriechtieren geritten zu sein (*kuntu rākiban*).²¹

Nicht nur Şāhīz ist mit der aus einzelnen Prophetenworten bekannten Vorstellung vertraut, dass die *ginn* über Reittiere verfügen. Auch weitere Quellen machen darauf aufmerksam. Qazwīnī (gest. 682/1283) erwähnt in seiner Zusammenstellung teuflischer Wesen (*mutašayṭānā*) den *dalhāb*.²² Er wohnt auf Inseln im Meer und soll die Gestalt eines Menschen haben, der auf einem Strauss reitet (وَهُوَ عَلَى صُورَةِ انسَانٍ رَاكِبٌ عَلَى نَعَمَةٍ). Er ernähre sich von Menschenfleisch. Qazwīnī schildert wenig später die Begegnung mit einem *'ifrīt*,²³ der auf einem gewal-

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

20 Wenig später zählt ŞĀHĪZ, *Hayawān*, Bd. 6: 237.11–238.4, auch die Füchse (*ta'lab*), die als *'adrafiṭ* bekannte Eidechsenart, die schnellfüßige Feldratten (*ğurad*), die Maus (*fa'ra*) und die Kamelin (*hurra*) mit weit gespreizten Vorderbeinen zu den Reittieren der *ginn*.

21 ŞĀHĪZ, *Hayawān*, 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 (*tawqī*). Auch habe er an ihren Ohren die Brandmale von Besitzermarken feststellen können: قال ابن الاعرجي: فقلت له: اترى الجن كانت تركب، فقال: أحلفُ بالله لقد كنتُ أحُدُ بالظباء التوقيع في ظهورها، والسمة في الآذان.

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

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

tigen männlichen Strauss (*zalīm* ‘azīm) 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 Ġinn [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-Hayawān* 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 ġinnī auf einem Igel geritten und mit ihm in die Luft gestiegen sei. Von seinem Gegenüber will er in Erfahrung bringen, ob der Igel den ġinnī oder eben der ġinnī den Igel getragen habe.²⁸ Vor dem Hintergrund von J. Wellhausens Nachsatz dürfte Abū Nuwās’ Frage dahingehend zu verstehen sein, dass der ġinnī 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, *Āğā’ib*: 217.27–218.13.

25 In den Quellen lassen sich weitere Belege zu den ġinn und ihren Reittieren ausmachen. Hier sei nur noch hingewiesen auf M. Țūsī, *Āğā’ib al-mahlūqāt*, 10. *rukn*, s.v. *arnab-ḥargūš*, Hs. Fātiḥ 4173, Bl. 109a, zitiert nach MEIER, NL 323:D 4.3.7, s.v. Reiten, Bl. 6): “Die Araber sagen: Die ġinn setzen sich auf Igel (*har-pušt*), Strausse (*šutur-murg*) 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] ġinn und hört unbekannte Stimmen (*āwāz-i hātif*).”

26 GOLDZIHER, 1896: 207.

27 WELLHAUSEN, 1887: 152.

28 ĞĀHIZ, *Hayawān*, Bd. 6: 239.6–240.4. Abū Nuwās’ Gesprächspartner entgegnet zwar, dass solche Erzählungen zu den Lügengeschichten der Araber (*akādīb al-a’rāb*; S. 240.3) gehören. Allerdings habe auch er Verse darüber verfasst, dass die ġinn 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: *Hafīf*):³³

رفت چون دیو دیدگان از کار

چون ز دیو اوفتاد دیو سوار

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

Zwar erklärt Nizāmī 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 NIZĀMĪ, *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 NIZĀMĪ, *Haft Paykar*: 276, § 36, v. 149.

hat aufgezeigt,³⁴ dass Ğāhīz 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 ‘μαντόποδες’ bekannten Wesen wurden in wörtlicher Übersetzung zu *duwāl-pādān* bzw. *duwāl-pāyān*.

36 MEIER, 1967: 536. Vgl. ĞĀHĪZ, *Hayawān*, 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 begeht, 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 Yāfi‘īs (gest. 768/1367) die *gūl*. 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 rītet 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 ‘Abd ar-Rādīs, 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 ‘Ağā’ib al-mahlūqāt und weitere Hinweise vgl. MEIER, 1967: 557, 563.

43 YĀFI‘Ī, *Mir’āt*, 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 *Šayh*-Kults⁴⁶ um ihn und greift in der Schilderung seiner Besessenheitzustände wiederholt auf die Reit-Metapher zurück.

Interessant sind die näheren Umstände von 'Abd ar-Rādīs Berufung:⁴⁷ Nach längeren Krankheiten hielt der Fellache einen Mittagsschlaf. Als er erwachte, floss Wasser aus seinem rechten Bein und Arm. 'Abd ar-Rādī konnte sich daran nicht mehr erinnern, da "es" ihn plötzlich packte. Bekannt ist allerdings, dass er bis zum Sonnenuntergang ziellos durch die Wüste irte. Als er immer noch ergriffen zurückkehrte, warf er sich im Hof seines Hauses steil auf die Knie. Der Geist habe *jeħħ* zu ihm gesagt. Mit dem *Jeħħ*-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 Behīt vor. Sie griff mit folgenden, an 'Abd ar-Rādī gerichteten Worten die Reit-Metapher auf: "Du bist mein *ga 'ūd*, mein junger Kamelhengst. Ich liebe dich." Darauf setzte sich die Gestalt auf 'Abd ar-Rādīs Schultern.⁴⁸

Auch die Beschreibung des Beginns von 'Abd ar-Rādīs späteren Besessenheitszuständen bedient sich wiederholt der Reit-Metapher:⁴⁹

Dieses gehorsame, bedächtige und schwerfällige Niederknien des mächtigen Tieres macht Eindruck. Wenn der Schech Behīt über 'Abd er-Rādī kommt, so sieht man, dass 'Abd er-Rādī eben sein *ga 'ūd*, sein Kamelhengst, ist. Man sieht, wie 'Abd er-Rādī 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 Behīt's Erscheinen die charakteristische Geste.

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

46 WINKLER, 1936: 22f., betrachtet den *Šayh*-Kult als Mittelpunkt der oberägyptischen Volksreligion. Während der Begriff *šayh* (fem. *šayha*) 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 *ğānn*. Ich bin Behît. 'Abd ar-Râdî soll sich freuen und ihr sollt euch alle freuen, denn dies ist ein Segen.'"⁵⁰

Auch 'Abd ar-Râdî 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 'Abd ar-Râdîs 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 (*šā’ir*) wiederholt als *mağnūn*, “von *ginn* 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-Hayawān* greift Ğāhīz im Kapitel *Šayāṭīn as-ṣu’arā’*⁵⁹ folgenden, A’ṣā zugeschriebenen Vers auf (Metrum: *Tawīl*):⁶⁰

حَبَانِي أَخِي الْجَنِّيُّ نَفْسِي فَدَاؤُه
بِأَفْيَحِ جَيَّاشِي الْعَشِيَّاتِ مُرْجِحٌ

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

A’ṣā unterstreicht mit dem Hinweis auf seinen *Ginn*-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-Mas’ūdīs *Aḥbār 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 (‘aynā-hu mašqūqatān bi-tūli waḡhi-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. *Qur’ān*, Sure 37.36.

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

59 ĞĀHĪZ, *Hayawān*, 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 ĞĀHĪZ, *Hayawān*, Bd. 6: 226.8; Parallele bei TA’ĀLIBĪ, *Timār*: 70.11; A’ṣĀ, *Gedichte*, Nr. 15.51.

61 Pseudo-MAS’ŪDĪ, *Aḥbār*: 15.3–9.

62 Pseudo-MAS’ŪDĪ, *Aḥbār*: 15.3: لَقِيتْ رَجُلًا فِي بَعْضِ الْمَفَاوِزِ رَاكِبًا عَلَى نَعَامَةٍ. Es sei daran erinnert, dass Strausse beliebte Reittiere der *ginn* sind.

63 WIELAND, 1994: 44.

kommt er mit dem Strauss- Reiter ins Gespräch. Auf seine Aufforderung hin, arabische Poesie vorzutragen, rezitiert sein Gegenüber Verse, die dem Reisenden aus Nābiğas *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 ‘Ukāz durch Nābiğas Mund rezitiert (*naṭaqtu bi-hā ‘alā lisāni-hī bi-Sūq ‘Ukāz*). Mit dieser Erklärung gibt sich der Getadelte als Nābiğas dichterischer Inspirator zu erkennen.

F. Meier macht ausserdem auf eine Überlieferung aus Qurašīs *Ǧamharāt aṣ-ṣār al-‘arab* aufmerksam, wonach ein Mann in einer Vollmondnacht einem *ǧinnī* auf einem Straussemännchen begegnet.⁶⁴ Der Dämon rezitiert *Rağaz*-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 Imra’ al-Qays steht; auf ihn folgen A’šā und Tarafa. 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 QURAŠI, *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 Ginnen’ (*rimāh al-ǧinn*) oder ‘einen Stich (wachz) von den Ginnen’.”

seiner magistralen Untersuchung *Majmūn: 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 *ġinn* überhaupt möglich sei, in den menschlichen Körper einzudringen. Diese Diskussion greift Positionen der Mu'tazila auf und soll anhand einer Darstellung bei Ibn Taymiyya nachgezeichnet werden. Parallelen lassen sich u.a. bei Ȣūsī, Ȣiblī, 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 *ġinn* trotz der zahlreichen Belege in der *sunna* ablehnen.⁶⁷ Er hält fest, dass gewisse Mu'taziliten, Ȣubbā'ī (gest. 915)⁶⁸ und Abū Bakr ar-Rāzī⁶⁹ werden namentlich erwähnt, zwar das Vorhandensein von *ġinn* 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 Mu'tazila und erinnert an die Standpunkte Aš'arīs (gest. um 955) und Ibn Ḥanbals (gest. 855), die darauf insistieren, dass die *ġinn* sehr wohl in den Körper eines Fallsüchtigen eindringen. Es sei dann auch der *ġinn*, der aus ihm heraus rede.

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

66 Ebenso wie für psychische Auffälligkeiten werden Dämonen für verpöntes Verhalten verantwortlich gemacht. Dies kann durch die Reit-Metapher ausgedrückt werden. Bei ȢĀHIZ, *Hayawān*, Bd. 1: 300.1f., erklärt Abū Ȣāl-Waḡīh al-‘Uklī seine Wut (*gaḍab*) damit, dass ihn sein Satan (*šayṭān*) geritten habe (*rakiba*). Auch ȢIBLĪ, *Ākām*: 89.6–8, zitiert eine Überlieferung Muğāhids, wonach der Satan (*šayṭān*) jene reite (*rakiba*), die ihn fürchten.

67 IBN TAYMIYYA, *Īdāh*: 102.5; zu den Auffassungen der Mu'tazila vgl. S. 102.3–13.

68 Zu al-Ȣubbā'ī vgl. L. GARDET, Artikel "Djubbā'ī", In: *EL*, Bd. 2, S. 569.

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

70 IBN TAYMIYYA, *Īdāh*: 102.5–7; zu den Auffassungen der Mu'tazila vgl. S. 102.3–13. Ibn Taymiyya erwähnt das Eindringen der *ġinn* in den Körper später nochmals im Vorbeigehen (S. 146.8f.).

71 ȢIBLĪ, *Ākām*: 107.7–109.16, Zitat 107.9–16; vgl. Ausgangstext bei IBN TAYMIYYA, *Īdāh*: 102.5–13. Vgl. die Parallelen bei SUYŪṬĪ, *Laqt*, § 292: 107.1–9; ḤALABĪ, *Iqd*: 70.6–11.

Grundproblem der Mu'tazila 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 (garw)

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 ǵunūn*). 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 روحین فی جسد. TŪSĪ, *Āğā ibnāma*, formuliert ähnliche Kritiken, erwähnt aber die Mu'tazila nicht namentlich. Er hält am Anfang und Schluss seines *Ginn*-Kapitels fest, dass gewisse Kreise (*ğamā'atī*) die Existenz von *dīw* und *ğinn* leugnen und Epilepsie (*şar'*) als natürliche Krankheit ('*illat*) betrachten. Die Verfechter dieser Auffassung werfen explizit die Frage auf, wie ein *ğinnī* in einen Menschen eindringen könne; گویند حتی در آدمی چه گونه زود؟ (S. 204.5f.). Später greift Tūsī das Argument auf, dass etwas Subtiles (*scil.* die *ğinn*) nicht in etwas Dichtes eindringen: لطیف در کثیف نزود (Position der Mu'tazila: S. 210.16), macht aber auch auf den gegnerischen Einwand aufmerksam, dass das subtile Licht durch festes Glas (*ābgīna-yi taqī*) hindurchscheine. Geisterbeschwörer (*mu'azzim*) vertreten die Auffassung, dass ein *ğinnī* in den Körper eines Menschen eindringen könne, wenn er ihn liebe, wenn er ihn merke (نیستند که جنی مردی یا زنی را دوست) (S. 210.14–16).

73 Die Überlieferung geht auf Ibn 'Abbās zurück und liess sich an folgenden Stellen nachweisen: ĠĀHĪZ, *Hayawān*, Bd. 6: 224.6–8; ŚIBLĪ, *Ākām*: 107.16–23; SUYŪTĪ, *Laqt*, § 293: 107.10–14; HALABĪ, *Iqd*: 69.8–70.2. Der Herausgeber des Halabī-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 Ġāhīz: فخر من حوفه مثل الجرو الاسود فسعي. Bei Šiblī: فخر من حوفه جرو اسود يسعى. Unter ġarw versteht A. KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, “1. Petit de chien, de lion, ou de toute autre bête carnassière.” Eine Anmerkung des Herausgebers des Ḥalabī-Texts (*Iqd*: 70, Anm. 91) enthält die inhaltlich naheliegende und vom Schriftbild her nachvollziehbare *varia lectio fa-ṣufiya* (فشنی: [der Knabe] wurde geheilt).

Diese Überlieferung zeigt den engen Zusammenhang zwischen Wahnsinn (*ğunūn*) 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 ȝinn

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 ȝinn, 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-Rabī‘ bint Mu‘awwid b. ‘Afrā‘ 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 TILIM-ŞĀNĪ, *Şumūs*: 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, *Laqt*, § 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 'Ukab an 'Ukab: Dir ist der Zugang zur rechtschaffenen Frau, der Tochter rechtschaffener Leute, verwehrt! Sie sagte⁷⁹: Da kehrte es zurück, woher es gekommen war. Und ich schaute ihm nach. Hasan b. Hasan⁸⁰ 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 (*naqīd*) im Dach. Darauf fiel eine schwarze Schlange (*ta'bān aswad*) herab, die aussah wie ein gewaltiger Kerl (*ğada* 'azīm). 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 Schlange⁸¹, 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 *Hadīt*-Sammlungen enthalten einen Abschnitt über Niesen und Gähnen. Gemäss einem Prophetenwort liebt Gott das Niesen, hasst aber das Gähnen (*taṭā’ub*). Jeder Muslim soll dem Niesenden Gesundheit wünschen. Das Gähnen aber stamme von Satan (وَمَا النَّتَّاُبُ (فَانِيَّا مِنَ الشَّيْطَانَ). Wenn der Gähnende *hā* sage, lache der Satan aus ihm heraus (ضَحَّكَ مِنْهُ (الشَّيْطَانُ). Vgl. BUḤĀRĪ, *Šaḥīḥ, Kitāb al-Adab, Bāb mā yustaḥabbu min al-’uṭās wa-mā yukrahu min at-taṭā’ub*, *Hadīt* 6295, auch *Hadīt* 6298 und *Kitāb Bad’ al-ḥalq, Bāb Ṣifat Iblīs wa-ġunūdi-hī, Hadīt* 3325.

b. Bekannt ist die Überlieferung, dass der Satan in den Blutbahnen durch den Körper des Menschen fliest. Bei BUḤĀRĪ (*Šaḥīḥ, Kitāb al-Āḥkām, Bāb aš-Šahāda...*, *Hadīt* 7259) lautet das Prophetenwort: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ أَبْنَى آدَمَ مَحْرَى الْكَمْ. “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 Muhammads 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 Ğāhīz der das Phänomen aus der Innensicht eines Exorzisten (*mu'azzim*) schildert und die an ihn gestellten Anforderungen erörtert, indem er den Begriff *maḥdūm*⁹¹ erläutert⁹²:

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 (*'ummār*)⁹⁴ antworten und gehorchen, wenn er sie beschwört (*'azama*). Zu jenen, die über Bedienstete verfügen, gehören 'Abdallāh b. Hilāl al-Ḥamīrī, der 'Iblīs' Freund' genannt wurde. Zu ihnen gehören auch Karbāš al-Hindī und Ṣalīḥ al-Mudaybarī.

Voraussetzungen dafür, dass ein Siedler auf die Beschwörung positiv reagiert⁹⁵: 'Ubayd Muğg 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 (*ḡarw*). Ausserdem greift IBN TAYMIYYA wohl apokryphe Überlieferungen zu exorzistischen Praktiken Muhammads auf (S. 141.19–142.10: aus Ahmad b. Ḥanbal, *Musnad*; S. 141.7–19: aus Abū Dāwūd, *Sunan*). Vgl. Parallelen dazu bei ŠIBLĪ, *Ākām*: 113.16–114.2, danach Varianten; SUYŪTĪ, *Laqt*: 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 (*mağnūn*). 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 (وَيَقُولُ أَخْرُجْ عَدُوَّ اللَّهِ). Das Kind habe danach wieder normal ausgesehen.
HALABĪ, *Iqd*: 71.3–7, hält fest, man solle den Fallsüchtigen (*maṣrū'*) 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 trafen nur den *ġinnī*.
- 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 Haldūn und Ḥāggī Ḥalīfa.
- 91 Der Begriff bedeutet: "einer, der über Bedienstete unter den *ġinn* verfügt; einer, der durch *ġinn* bedient wird".
- 92 ĞĀHĪZ, *Ḩayawān*, Bd. 6: 198.6–200.2.
- 93 *Fulān maḥdūm*.
- 94 Unter den *'āmir*, pl. *'ummār*, versteht man im allgemeinen Geister, die in Häuser wohnen. GAWHARY, 1968: 200, 281, übersetzt "Siedler".
- 95 Im Text als Überschrift: *Šurūt iğābat al-'āmir li-āl-'azima*.

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 yastaṭi` duḥūla-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 *ġinn* ausgebildet hat. Wenn man dann Beschwörungen vornimmt ('azama), einem aber nicht entsprochen wird, so soll man dergleichen [mit den *ġinn*] keinesfalls mehr versuchen. Denn dann gehört man zu jenen, deren Körper sich für sie (scil. die *ġinn*) nicht als Gehäuse (*haykal*) eignet. Wenn man es aber dennoch erneut versucht, wird man geschlagen (*ħubiṭa*). Manchmal wird man verrückt (*ġunna*), manchmal bezahlt man es mit dem Leben (*māta*).

Die zitierte Ğāhīz-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 (*mu'azzim*) 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 (*maġnūn*). Ist der Körper aber für den Dämon nicht geeignet, führt dies zur Erkrankung des Kandidaten. Das Opfer wird wahnsinnig (*ġunna*)⁹⁷ oder kommt sogar ums Leben.⁹⁸

Diese Beschwörer – sie sind auch aus der Moderne bekannt⁹⁹ – verfügen kraft ihrer ausserordentlichen Fähigkeiten über die Unterstützung durch Bedienstete (*ħādim*). Sie können auf die Hilfe dämonischer Wesen zurückgreifen und sind deshalb in der Lage, Geister und andere Unwesen aus dem Menschen auszutreiben. Das Ğāhīz-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 *ġunna* wie andere Passivformen ein Erkranken ausdrückt.

98 ĞĀHĪZ, *Hayawān*, Bd. 6: 208.5–210.6, führt Beispiele von Männern an, die bei Angriffen der *ġinn* 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.

Alḥmad al-Būnī (gest. 1225) zugeschriebenen Werken (u.a. *Šams al-ma ‘arif wa-laqā’if al-‘awārif*; *Manba‘ uṣūl al-ḥikma*) ein und nimmt sie vorweg.¹⁰⁰ Jedenfalls kann nichts darüber hinwiegäuschen, 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. Andererseits sind verschiedene Hinweise bekannt, dass der Mensch über eine Art dämonischen Doppelgänger (arabisch: *qarīn*, *tābi‘*, *šayṭān*, *ra’iyy* 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-As‘at as-Sīgistānī
 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-Maġrīṭīs *Ǧāyat 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 Bašīr Maymūn b. Qays al-A'šā
- 1928 *Gedichte von Abū Bašīr Maimūn ibn Qais al-A'šā*. Arabisch herausgegeben von R. Geyer. London: Luzac.
- BUHĀRĪ, Muḥammad b. Ismā'īl
- 2000 *Šahīh al-Buhārī*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation. Auch als Online-Datenbank:
<http://www.ihsanetwork.org/> (zuletzt besucht: 28.03.2011).
- ĞĀHİZ, Abū 'Utmān 'Amr b. Bah̄r al-Ğāhiz
- 1938–58 *Kitāb al-Hayawān*. Bi-taḥqīq wa-śarḥ 'Abd as-Salām Muḥammad Hārūn. 7 Bde. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḩalabī, 1357–1377.
- HALABĪ, '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 Ishāk*. Göttingen: Dieterichsche Universitätsbuchhandlung.
- IBN TAYMIYYA
- 1970 *Īdāh ad-dalāla fī 'umūm ar-risāla*. In: *Mağmū'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 *Aḥbār az-zamān wa-man abādahu āl-hid̄tān wa-'aḡā'ib al-buldān wa-āl-ğāmir bi-āl-mā' wa-āl-'umrān*. [Al-Qāhira]: Maṭba'at 'Abd al-Hamīd Aḥmad Ḥanafī, 1357.
- MUSLIM, Ibn al-Ḥaḡgāğ al-Quṣayrī
- 2000 *Šahīh Muslim*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation. Auch als Online-Datenbank:
<http://www.ihsanetwork.org/> (zuletzt besucht: 28.03.2011).
- NIŻĀMĪ, Iliyās b. Yūsuf
- 2007 *Haft Paykar*. Ausgabe Bihrūz Tirwatiyān. Tīhrān: Amīr Kabīr, 1386 h.s.
- QAZWĪNĪ, Zakariyyā b. Muḥammad
- 1956 *'Aḡā'ib al-maḥlūqāt wa-ḡarā'ib al-mawḡūdāt*. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḩalabī, 1375.
- QURAŠĪ, Abū Zayd Muḥammad b. Abī āl-Ḥaṭṭāb al-Qurašī
- 1986 *Ǧamharāt aṣ-ṣār al-ṣārab fī āl-ğāhiliyya wa-āl-islām*. 2 Bde. Dimašq: Dār al-Qalam, 1406.

- ŞIBLĪ, Muḥammad b. ‘Abdallāh
 1908 *Ākām al-marğān fī aḥkām al-ğān*. Miṣr: Maṭba‘at as-Sā‘āda, 1326.
- SUYŪTĪ, Ḡalāl ad-Dīn
 1989 *Laqt al-marğān fī aḥkām al-ğān*. Hg.: Ḥālid ‘Abd al-Fattāḥ Šibl. Al-Qāhira: Maktabat at-Turāṭ al-Islāmī, 1409.
- TA‘ĀLIBĪ, ‘Abd al-Malik b. Muḥammad
 1965 *Timār al-qulūb fī ăl-muḍāf wa-ăl-mansūb*. Taḥqīq Muḥammad Abū ăl-Faḍl Ibrāhīm. Al-Qāhira: Dār Nahḍat Miṣr, 1384.
- TŪSĪ, Muḥammad b. Maḥmūd
 1996 *‘Ağā’ibnāma = ‘Ağā’ib al-mahlūqāt wa-ğarā’ib al-mawgūdāt*. Muḥammad b. Maḥmūd-i Hamadānī. Hg.: Ğa‘far Mudarris-i Şādiqī. Tīhrān: Naṣr-i Markaz, 1375.
- TILIMSĀNĪ, Ibn al-Hāgg Muḥammad b. Muḥammad
 [1995-?] *Şumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā*. Miṣr: Maktabat Muḥammad ‘Alī Ṣabīḥ.
- TIRMIDĪ, Muḥammad b. ‘Isā
 2000 *Sunan at-Tirmidī*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
 Auch als Online-Datenbank:
<http://www.ihsanetwork.org/> (zuletzt besucht: 28.03.2011).
- YĀFI‘Ī, ‘Abdallāh b. As‘ad
 1918–20 *Mir’āt al-ğinān wa-‘ibrat al-yaqṣān fī ma‘rifat mā yu‘tabar min ḥawādīt az-zamān*. 4 Bde. in 2 Bdn. Ḥaydarābād: Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘arif an-Niṣāmiyya, 1337–1339.

Sekundärliteratur

- BADEEN, Edward; KRAWIETZ, Birgit
 2002 “Eheschliessung mit Dschinnen nach Badr al-Dīn al-Şiblī.” *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 Hamadsha: 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 Ġinn: 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: Heli-kon 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 "Excuse über Erscheinungsformen der ġinn." *Abhandlungen zur alt-arabischen 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, Cornelius
- 1997 *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam*. München: Diederichs.
- HIDĀYAT, Ṣādiq
- 1956 *Nayrangistān*. Tīhrān, Amīr Kabīr, 1334.

- JOHANSEN, Ulla
- 1959 "Die Alpfrau: Eine Dämonengestalt der türkischen Völker." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 109: 303–316.
- KASRAWI, Ahmad
- 1954 *Pindār-hā*. Tīhrān, Bungāh-i Maṭbū‘atī-i Kūtimbirk, 1333 (3. Auflage).
- KRAWIETZ, Birgit
- 2002 "Dschninnen 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 "Nīzāmī 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 Ahmad Ibn ‘Ali 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: *EI²*, 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 Ġinn-Vorstellung im modernen Ägypten*. Würzburg: Ergon.
- WINKLER, Hans Alexander
- 1930 *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei*. Berlin: de Gruyter.
- 1931 *Salomo und die Karīna: eine orientalische Legende von der Bezwigung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden*. Stuttgart: Kohlhammer.
- 1936 *Die reitenden Geister der Toten: eine Studie über die Besessenheit des 'Abd er-Râdi 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-Bûnî 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.