

Tobias Nünlist

Dämonenglaube im Islam

Studies in the History and Culture of the Middle East



Edited by Stefan Heidemann, Gottfried Hagen,
Andreas Kaplony and Rudi Matthee

Volume 28

Tobias Nünlist

Dämonenglaube im Islam

Eine Untersuchung unter besonderer
Berücksichtigung schriftlicher Quellen
aus der vormodernen Zeit (600–1500)

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-033154-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-033168-4

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038227-3

ISSN 2198-0853

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Typesetting: epline, Kirchheim/Teck

Printing: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort und Dank

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine Habilitationsschrift. Sie entstand in den Jahren 2007 bis 2012 am Orientalischen Seminar der Universität Basel und wurde von der dortigen Universität anerkannt. Die Arbeit wurde im Rahmen einer Umhabilitation 2014 ebenso von der Universität Zürich angenommen.

Ausgangspunkt der Studie ist eine umfangreiche Materialsammlung im Nachlass des bekannten Basler Islamwissenschaftlers Fritz Meier (1912–1998), der sich eingehend mit dem Wesen der Geister im Bereich des Islams befasst hat. Die soeben angeführte geographische Umschreibung dient vorliegend zur Bezeichnung all jener Kulturräume, in denen der Islam eine Vorrangstellung einnimmt und Staat und Gesellschaft prägt. Die spezifische Vorgeschichte der einzelnen Regionen und die damit verbundenen religiösen und weltanschaulichen Einflüsse zeigen aber auf, dass dieser Bereich des Islams keine Einheit bildet. Vielmehr lassen sich in diesen Kontexten häufig Auffassungen beobachten, die nur noch schwer mit islamischen Vorstellungen *stricto sensu* zu vereinbaren sind.

Die Studie lehnt sich in doppelter Hinsicht an F. Meiers Materialsammlung an: Einerseits stützt sie sich ebenso wie F. Meiers Zusammenstellung vornehmlich auf Quellen aus der vormodernen Zeit (ca. 600–1500). Andererseits steht auch in der hier vorgelegten Untersuchung textliches Belegmaterial aus der sogenannten *great tradition* im Vordergrund.

Bereits bei dieser Gelegenheit ist aber festzuhalten, dass sich die vorgestellten Erkenntnisse ebenso wenig auf die vormoderne Zeit beschränken, wie sie nur für ein von der *great tradition* geprägtes Umfeld Gültigkeit haben. Diese Arbeit zeigt vielmehr auf, dass *great tradition* und *little tradition* keine eigenen Dämonologien entwerfen. In diesen beiden Kontexten treten die Geister allenfalls in modifizierter Form in Erscheinung, ihr Wesen und Verhalten werden aber nicht grundlegend anders verstanden.

Eine ähnliche Feststellung trifft in chronologischer Hinsicht zu. Obwohl diese Studie in erster Linie Texte aus der vormodernen Zeit auswertet, ist zu betonen, dass sich das Auftreten der Dämonen in Berichten jüngeren Datums nicht wesentlich von Beschreibungen in früheren Quellen unterscheidet. Aus dieser Beobachtung ergibt sich auch, dass die vorliegende Untersuchung nicht historisch-kritisch orientiert ist, sondern sich aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive mit den Geistwesen befasst. Diese Auffassungen beeinflussen die methodologische Ausrichtung der Arbeit maßgeblich und werden im einleitenden Kapitel präzisiert.

Aus den soeben angeführten Bemerkungen geht hervor, dass sich diese Studie trotz ihrer doppelten Einschränkung im Untertitel als Überblickswerk zu dämonologie-relevanten Fragestellungen im Bereich des Islams allgemein versteht. Zugleich ist aber festzuhalten, dass Wesen und Wirken der Geister weit von einer abschließenden Klärung entfernt sind. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt bestehen auf diesem Gebiet noch zu viele Forschungslücken, die einer Aufarbeitung harren. Diese Arbeit macht aber auf wichtiges Quellenmaterial aufmerksam und will damit weitergehende Untersuchungen erleichtern.

Zum Gelingen dieser Untersuchung haben viele beigetragen, denen mein Dank gilt: Prof. em. Dr. Gregor Schoeler und Dr. Gudrun Schubert (beide Basel) haben das Vorhaben nicht nur angeregt, sondern mit Rat und Tat auch immer wieder unterstützt. Prof. Dr. Renate Würsch (Basel, Zürich) hat mit ihren Anmerkungen zur Beantwortung zahlreicher offener Fragen beigetragen. Außerdem waren mir die Hinweise von Dr. Edward Badeen und Dr. Johannes Thomann (beide Zürich) immer wieder hilfreich. Mein Dank gilt überdies den Gutachtenden, Prof. Dr. Maurus Reinkowski (Basel), Prof. em. Dr. Gregor Schoeler, Prof. Dr. Andreas Kaplony (München), Prof. em. Dr. Remke Kruk (Leiden) und Prof. Dr. Ulrich Rudolph (Zürich), die die Annahme dieser Arbeit als Habilitationsschrift nicht nur befürwortet, sondern mit ihren Bemerkungen auch zur Klärung wichtiger Aspekte beigetragen haben.

Zu erwähnen sind überdies die maßgeblichen finanziellen Unterstützungen, die das Erstellen dieser Untersuchung erleichtert haben: *Die Freiwillige Akademische Gesellschaft Basel* (FAG) hat das Vorhaben im Rahmen einer Anschubfinanzierung gefördert. Sie ermöglichte damit das Ausarbeiten eines Gesuchs an den *Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung* (SNF), dem 2008 entsprochen wurde. Die Kosten für die Drucklegung dieser Untersuchung wurden durch den *Fonds zur Förderung der Geisteswissenschaften*, Basel, und den *Fonds zur Förderung der Studien auf dem Gebiete der ägyptologischen, orientalischen und klassischen Altertumskunde*, Basel, übernommen.

Für den Leser mögen die folgenden Hinweise dienlich sein: Die Zitate aus arabischen und persischen Quellen sind wie folgt aufgebaut: Verfasser, *Werktitel*, X.105.22–25 [Bandnummer, Seitenzahl, Zeilen]. Die konkret benutzte Ausgabe wird, wo nötig, durch einen geeigneten Zusatz (Herausgeber, Verlag, Ort oder Jahr) präzisiert und lässt sich anhand der Angaben im Bibliographieteil identifizieren. Bei Querverweisen innerhalb dieser Studie wurde folgendes Vorgehen beibehalten: Der Verweis „vgl. Kapitel 5.2.3, bei Anm. 53“ bezieht sich auf eine Stelle im fortlaufenden Text in Kapitel 5.2.3, die sich in der Nähe des Fußnotenzeichens 53 befindet. Der Hinweis „vgl. Kapitel 5.2.3, Anm. 53“ dagegen bezieht sich auf Anm. 53 in Kapitel 5.2.3 selbst. Das rasche Auffinden der entsprechenden

Stellen ist durch die Angabe der Kapitelnummer in der Kopfzeile auf jeder Seite gewährleistet. Bei Verweisen innerhalb desselben Kapitels wird die Kapitelnummer nicht erwähnt.

Zürich, den 1. März 2015

Tobias Nünlist

Inhalt

1 Einleitung — 1

- 1.1 Eckpunkte der Untersuchung — 1
- 1.2 Forschungsstand — 6
- 1.2.1 Zur Aufarbeitung des Dämonenglaubens in schriftlichen Quellen — 6
- 1.2.2 Ethnologische Untersuchungen — 9
- 1.2.3 Die Materialsammlung zur Dämonologie im Nachlass Fritz Meiers — 13
- 1.3 Hinweise zum untersuchten Textkorpus — 15
- 1.4 Exkurs: Zur Etymologie des Wortes *ǧinn* — 22

2 Zur Existenz der *ǧinn* — 27

- 2.1 Bejahung der Existenz der *ǧinn* — 28
- 2.2 Kritik an der Existenz der *ǧinn* in traditionalistischen Kreisen: Ibn Taymiyya, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und Ibn Ḥazm al-Andalusī — 30
- 2.3 Hin zu einer Psychologisierung: Erklärungen dämonischer Erscheinungen in literarischen Zeugnissen: Mas‘ūdī, Ḡāḥiẓ und Niẓāmī — 34
- 2.4 Das Dilemma traditionalistischer Gelehrter: strikter Monotheismus — 41

3 Die Geistwesen im Bereich des Islams: Hierarchien und Kategorien — 43

- 3.1 Die *ǧinn*: die ersten Geschöpfe auf Erden? — 43
- 3.2 Eine Triade von Geistwesen — 47
- 3.2.1 Engel, Satane und *ǧinn* — 47
- 3.2.2 Hierarchische Gliederung unter den Geistwesen — 49
- 3.2.3 Iblīs' unklare Zugehörigkeit — 50
- 3.2.4 Die *ǧinn*: Iblīs' Nachkommen? — 53
- 3.2.5 Zur Abgrenzung zwischen *ǧinn* und *šayāṭīn* — 56
- 3.2.6 Zur moralischen Wertung der *ǧinn* — 59
- 3.3 Die Arten der *ǧinn* — 61
- 3.3.1 Belege aus der vormodernen Zeit — 61
- 3.3.2 Hinweise auf Kategorisierungen der *ǧinn* in der Sekundärliteratur — 67

- 4 Die *ǧinn* und ihre Religionen — 69**
 - 4.1 Zur Fragestellung — 69
 - 4.2 Die *ǧinn*-Predigt — 71
 - 4.3 Der Sternschnuppen-Mythos — 74
 - 4.4 Gläubige und ungläubige *ǧinn* — 76
 - 4.5 Begegnungen mit den *ǧinn* aus Nišībīn — 79
 - 4.6 *ǧinn* auf Pilgerfahrt — 82
 - 4.7 Die *ǧinn* und ihre Nahrung — 84
 - 4.8 Weitere Angaben zur religiösen Einstellung von *ǧinn* — 87
 - 4.9 Die *Ṭaqalān*: *ǧinn* und *ins* sind *mukallaḥ* — 90
 - 4.10 Belohnung und Bestrafung der *ǧinn* im Jenseits — 94

- 5 Die *ǧinn* und ihre Gestalt — 100**
 - 5.1 Zur Sichtbarkeit der *ǧinn* — 100
 - 5.1.1 Positionen der westlichen Forschung — 100
 - 5.1.2 Auffassungen muslimischer Gelehrter — 103
 - 5.2 Das Sehen von *ǧinn* — 108
 - 5.2.1 Muḥammad und ‘Ā’iṣa sehen Dämonen — 108
 - 5.2.2 Tödliche Wirkung: Wer *ǧinn* sieht, stirbt — 110
 - 5.3 Die *ǧinn* und die Veränderlichkeit ihrer Gestalt — 111
 - 5.4 Die *ǧinn* in zoomorpher Gestalt — 114
 - 5.4.1 Reptilien als Hausgeister (*‘āmir*, pl. *‘ummār*) und die chthonische Natur des Dämonischen: Schlangen, Skorpione und Eidechsen — 114
 - 5.4.2 Das Kamel: Zum potentiell dämonischen Charakter eines Wüstentiers und zu seiner Rolle bei Adams Sündenfall — 123
 - 5.4.3 Schwarze Hunde und Katzen: Darstellungen in arabisch-islamischen und mazdaistischen Quellen — 129
 - 5.4.4 Die Vögel: Eule, Wiedehopf und der weiße Hahn — 137
 - 5.5 Die Manifestation von *ǧinn* in Naturerscheinungen: Zur Einordnung des Winds und seiner Darstellung in arabischen und persischen Quellen — 144
 - 5.6 Anthropomorphe Manifestationen der *ǧinn* — 152
 - 5.6.1 Männliche Teufel – weibliche Dämoninnen? — 154
 - 5.6.2 Dämonische Mischwesen: Einzelbeispiele und Klassen (a. *šīqq*, b. *nasnās* und c. *ǧūl*) — 162

- 6 Zur Liminalität: Die Dämonen als Grenzwesen — 192**
 - 6.1 Einleitende Bemerkungen zur Problematik — 192
 - 6.2 *ǧinn*-Orte: Die Geistwesen und ihre Wohnsitze — 194

- 6.2.1 Die Perspektive der Ethnologie — 195
- 6.2.2 Ausgegrenzt und doch omnipräsent:
Darstellungen in schriftlichen Quellen — 199
- 6.2.3 Das Land Wabār und weitere namentlich bekannte
Ĝinn-Orte — 210
- 6.2.4 Die *ĝinn*: Grenzwesen in räumlicher Hinsicht — 218
- 6.3 *Ĝinn*-Zeiten — 218
- 6.3.1 Die Perspektive der Ethnologie — 218
- 6.3.2 Darstellungen zur *Ĝinn*-Aktivität zu ausgewählten Zeiten
in schriftlichen Quellen — 220
- 6.3.3 *Ĝinn*-exponierte Lebensphasen: Zur Umm aṣ-ṣibyān — 230
- 6.4 Die *ĝinn* als moralische Instanz — 235
- 6.5 Bedrohliche Grenzwesen: die dreifache Liminalität der *ĝinn* — 240
- 6.6 Exkurs: Schatten und Schattenwesen — 241

- 7 Von Berittenen und Gerittenen — 247**
- 7.1 Die Dämonen und ihre Reittiere — 247
- 7.1.1 Frühe Darstellungen — 247
- 7.1.2 Zur Rezeption: Das Reiten als Metapher — 252
- 7.1.3 Berittene und Gerittene: eine ambivalente Beziehung — 256
- 7.2 Die Riemenbeinler und andere Aufhocker — 259
- 7.3 Wahrsagen und Besessenheit — 266
- 7.4 Der Mensch als *Ĝinn*-Träger: Zum Eindringen von Dämonen in den
menschlichen Körper und Entstehen von Krankheiten — 269
- 7.4.1 Zur Position der Mu‘tazila — 272
- 7.4.2 Das kleine Tier (*ġarw*) — 275
- 7.4.3 Satan und Iblīs im menschlichen Körper: Gähnen,
waswasa und das Fließen in den Blutbahnen — 276
- 7.4.4 Der Mensch als Haus für die *ĝinn* — 278
- 7.5 Exkurs: Zur Stellung exorzistischer Praktiken — 286

- 8 Die *ĝinn* als Doppelgänger und Komplementärwesen
des Menschen — 292**
- 8.1 Hinweise zur Terminologie: *aṭ-ṭaqalān*,
al-ĝinn wa-āl-ins, *al-muḥāwī* — 292
- 8.2 Dämonen: des Menschen Doppelgänger? — 298
- 8.2.1 Zur Parallelisierung von Mensch und *ĝinn*: Positionen der
Forschung — 299
- 8.2.2 Der *qarīn* und *ṣayṭān* als Begleitgeist in Koran, *sunna*
und späteren Quellen — 303

- 8.2.3 Der *tābī'*: ein Folgegeist — 313
- 8.2.4 Der *ṣāḥib* — 318
- 8.2.5 *Ra'iy* und *naḡiy* — 320
- 8.2.6 Die *ḡinn*: des Menschen Komplementärwesen? — 323
- 8.3 Die *ḡinn* als Komplementärwesen und ihre positive Funktion — 325
 - 8.3.1 Der *Hātif*-Glaube: Die *ḡinn* als Übermittler von Nachrichten — 326
 - 8.3.2 Die *ḡinn* als Retter und Helfer in der Not — 334
 - 8.3.3 Die dichterische Inspiration: Einleitende Bemerkungen und Hinweise zum Forschungsstand — 341
 - 8.3.4 Zur dichterischen Inspiration in arabischen Quellen:
 - a. Einzelbelege, b. der Dichter Ḥassān b. Tābit und
 - c. Wanderlegende — 347

- 9 **Bann alles Dämonischen — 374**
 - 9.1 Einleitende Bemerkungen — 374
 - 9.2 Der Ring und seine Symbolik — 375
 - 9.2.1 Berichte zur *ḡinn*-Nacht (*Laylat al-ḡinn*) — 378
 - 9.2.2 Bannkreis wider alles Dämonische: Berichte aus der Mystik — 384
 - 9.3 Dienstbarmachung von *ḡinn* und Geistern (*tashīr al-ḡinn*) — 387
 - 9.4 Salomon: ein Herr der Ringe — 403

- 10 **Salomon: Kämpfer wider alles Dämonische — 405**
 - 10.1 Einleitende Bemerkungen — 405
 - 10.2 Salomons Aufstieg — 407
 - 10.2.1 Geburt Salomons — 407
 - 10.2.2 Rechtsprechung — 412
 - 10.2.3 Salomon: Nachfolger Davids — 417
 - 10.3 Ein weiser und mächtiger Herrscher — 422
 - 10.3.1 Verleihung von Weisheit und Macht — 422
 - 10.3.2 Aspekte der Macht: Salomon als Weltenherrscher und Bezwinger der Dämonen — 427
 - 10.3.3 Aspekte des Wissens: Salomons Kenntnisse der Tiersprache, der Pflanzensprache und der Medizin — 444
 - 10.3.4 Salomon: Ein weiser Zauberer? — 452
 - 10.4 Die Begegnung mit der Königin von Saba — 454
 - 10.4.1 Die Darstellungen in der Bibel, im Koran und im *Targūm šenī* — 454
 - 10.4.2 Persischer Einfluss? — 462
 - 10.5 Bilqīs, die Königin von Saba, in nachkoranischen Quellen — 464

- 10.5.1 Kindheit — 464
- 10.5.2 Eine Männermörderin — 467
- 10.5.3 Rätsel — 470
- 10.5.4 Verunstaltete Beine — 474
- 10.5.5 Keine simple Liebesromanze — 479
- 10.6 Kosmos und Chaos — 480
- 10.6.1 Salomons Tempel in Jerusalem als *imago mundi* — 480
- 10.6.2 Salomons Heimsuchung in biblischen und arabischen Berichten und ihr mythologischer Hintergrund — 492
- 10.6.3 Salomons Tod — 502

- 11 **Anhang: Zur Möglichkeit ehelicher Verbindungen zwischen *ġinn* und Menschen — 507**

- 12 **Nachwort — 523**

- 13 **Abkürzungsverzeichnis — 526**

- 14 **Bibliographie — 527**
 - 14.1 Primärliteratur — 527
 - 14.2 Sekundärliteratur — 542

- 15 **Index — 563**

- 16 **Verzeichnis der Koranstellen — 606**

1 Einleitung

1.1 Eckpunkte der Untersuchung

Dämonen¹ – im Arabischen *ġinn* genannt – werden in der islamischen Offenbarung vielfach erwähnt. Am prominentesten treten sie in Sure 72 in Erscheinung, deren Titel *al-Ġinn* lautet.² Auch weitere Verse handeln von ihnen.³ Der Ausdruck *ġinn* dient in zahlreichen Sprachen des islamischen Kulturraums bis heute als Oberbegriff zur Bezeichnung von Geistern.⁴

In Anschluss an ihre Erwähnung im Koran haben die *ġinn* Eingang in die spätere islamische Überlieferung gefunden. Die *sunna* erwähnt sie vielfach. Die relevanten *Ḥadīte* sind gemäß muslimischer Auffassung derart gut belegt, dass Fälschungen ausgeschlossen werden können (*tawātur al-aḥbār*).⁵ Man kann die Existenz der *ġinn* nicht in Abrede stellen, ohne den Vorwurf des *kufr* (Unglaube)

1 Diese Studie verwendet die Begriffe Dämonen, Geister und dämonische Wesen bzw. Kräfte unterschiedslos. Sie benutzt damit eine Terminologie, die auch von J. Henninger, „Geisterglaube“, S. 283, und F. Meier beachtet wurde; vgl. F. Meier, „Die Stellung des Geisterglaubens im Islam“, Bl. 2a (unveröffentlichter Vortrag, gehalten 1975 in Freiburg i.Br.; NL Mappe 11; die Stellenverweise „NL“ beziehen sich auf F. Meiers Nachlass zur Dämonologie in der Universitätsbibliothek Basel, siehe dazu unten Kapitel 1.2.3).

2 Die Surentitel gehen zwar nicht auf Muḥammad selbst zurück, sondern wurden dem Offenbarungstext erst zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt (vgl. R. Bell (W. M. Watt), *Bell's introduction to the Qur'ān*, S. 59; A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 278). Seither weist Sure 72 allerdings bereits im Titel auf die Existenz von Dämonen hin.

3 Die islamische Offenbarung erwähnt die weitgehend synonym verwendeten Ausdrücke *ġinn*, *ġinna* und *ġānn* an folgenden Stellen: *Ġinn*: Sure 6.100, 112, 128, 130; 7.38, 179; 17.88; 18.50; 27.17, 39; 34.12, 14, 41; 41.25, 29; 46.18, 29; 51.56; 55.33; 72.1, 5, 6. *Ġinna*: Sure 7.184; 11.119; 23.25, 70; 32.13; 34.8, 46; 37.158; 114.6. *Ġānn*: Sure 15.15, 27; 27.10; 28.31; 55.15, 39, 56, 74.

4 I. Mūsāpūr, Artikel „Ġinn“, in *Dāniš-nāma-i Ġahān-i Islām*, II.1, zeigt auf, wie der Ausdruck *ġinn* mit den frühen Korankommentaren Eingang ins Persische gefunden hat. Der Begriff wurde teils einfach übernommen, teils übersetzt. Einerseits wurde *ġinn* häufig mit *parī* bzw. *pariyān* wiedergegeben (z. B. *Tarġuma-i Tafsīr-i Ṭabari*). Andererseits lässt sich auch die Übertragung mit *dīw* nachweisen (siehe auch A. Christensen, *Démonologie iranienne*, S. 68–70). Dies ist insofern problematisch, als die *ġinn* moralisch indifferent sind und sowohl als Wohl- als auch als Übeltäter in Erscheinung treten. Die *dīw* hingegen gelten als grundsätzlich schlecht. Zur Problematik siehe auch Anhang (Kapitel 11), Anm. 68.

5 Vgl. Ibn Taymiyya, *Īdāḥ ad-dalāla*, S. 100.5. Zur Frage des *tawātur al-aḥbār* in Bezug auf die Existenz der *ġinn* vgl. E. Badeen und B. Krawietz, „Islamic reinvention of jinn“, S. 96. Zum Konzept des *tawātur* allgemein siehe: G. H. A. Juynboll, Artikel „Tawātur“, in *EF* X.381. Da die *ġinn* in der *sunna* derart oft erwähnt werden, muss hier auf eine Übersicht über die entsprechenden Stellen verzichtet werden.

auf sich zu ziehen und aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen zu werden (*takfīr*).⁶

Neben Koran und Prophetenworten unterstreichen zusätzliche, im Lauf der Jahrhunderte entstandene schriftliche Quellen die weit verbreitete Akzeptanz der Existenz von Dämonen in der islamischen Welt. Selbst in modernen muslimischen Gesellschaften ist der *Ġinn*-Glaube tief verankert.⁷ Infolge der Migration aus dem islamischen Kulturraum lassen sich die entsprechenden Auffassungen auch im Westen zunehmend beobachten.⁸

M. Dols macht darauf aufmerksam, dass der *Ġinn*-Glaube kein strikt islamisches Konzept ist. Er beinhaltet vielmehr zahllose Elemente einer Götzenverehrung, wie sie Muḥammads Gegner zur Zeit der *ġāhiliyya* in Mekka praktizierten.⁹ Gemäß F. Meier integrierte der junge Islam bei seiner raschen Expansion viele heidnische Gottheiten in sein System, indem er sie zu Dämonen degradierte.¹⁰ Auch T. Fahd thematisierte diese Einflüsse¹¹: Im Lauf der arabischen Eroberungen kamen die in der islamischen Offenbarung teilweise dokumentierten Auffassungen zum Geisterglauben mit entsprechenden Vorstellungen aus anderen Kulturen und religiösen Bekenntnissen in Kontakt. Neben Vorstellungen aus dem Mazdäismus und dem Gnostizismus im weitesten Sinn lassen sich v. a. Elemente aus dem Judentum nachweisen.

Diese fremden Auffassungen wurden in einem komplexen Prozess rezipiert und assimiliert, der in der Vielschichtigkeit des Dämonenglaubens im Bereich des Islams seinen Niederschlag fand. Die geographische Ausdehnung des islamischen Kulturraums von Marokko bis nach Indonesien und von der Arabischen Halbinsel bis nach Zentralasien lässt die vielfältigen Verflechtungen erahnen.¹²

6 Zum *takfīr* siehe H. O. Hunwick, Artikel „Takfir“, in *EF* X.122; vgl. T. Fahd, „Anges, démons et djinns en Islam“, S. 186.

7 Für Hinweise auf die weite Verbreitung des Dämonenglaubens in modernen Gesellschaften im islamischen Kulturraum vgl. Kapitel 1.2.2 „Ethnologische Untersuchungen“.

8 Vgl. dazu unten Anm. 52.

9 M. Dols, *Majnūn*, S. 214.

10 F. Meier, unveröffentlichter Vortrag „Die Stellung des Geisterglaubens im Islam“, Bl. 2a (NL Mappe 11, Schlussfassung des Freiburger Vortrags): „1. Im Islam wird die Existenz von Geistern, die weder Engel sind noch unbedingt Teufel sein müssen, anerkannt. 2. Damit besitzt der Islam die Möglichkeit, nicht-biblische[,] nicht koranische Vorstellungen von mythischen Vorstellungen sich einzuverleiben, d. h.: a. Götter zu Geistern zu erniedrigen und so ins islamische Geisterreich aufzunehmen. b. in der heiligen Überlieferung des Islams nicht eigens genannte Dämonen beliebiger Herkunft zu übernehmen. c. eine Berücksichtigung der Geister zu dulden oder gar zu empfehlen und sie zu regeln.“ F. Meier präzisiert diese Grundsätze im Vortrag, Bl. 12–22.

11 T. Fahd, „Anges, démons et djinns en Islam“, S. 155 f.

12 Die vorliegende Studie kann diesen Prozess der Rezeption und Assimilation – wenn über-

Da sich im islamischen Geisterglauben wie kaum auf einem andern Gebiet Überzeugungen unterschiedlichster Herkunft miteinander verbanden, entstand im Lauf der Zeit ein in sich widersprüchliches, heterogenes Gefüge. T. Fahd betrachtet es nahezu als ein Ding der Unmöglichkeit, diese Entwicklungen im Detail zu rekonstruieren und die sich gegenseitig überlagernden Vorstellungen auseinander zu halten.

Die Auseinandersetzung mit islamischer Dämonologie gestaltet sich letztlich auch komplex, da sich im Koran neben den *ǧinn* mit den *šayāṭīn* (sg. *šayṭān*) und den Engeln (*malāʾika*, sg. *malʾak*) zwei weitere Kategorien von Geistwesen nachweisen lassen und sich diese drei Gruppen nicht klar voneinander abgrenzen lassen. Während die Unterscheidung zwischen Engeln und *ǧinn* leicht fällt, lassen sich *šayāṭīn* und *ǧinn* nicht eindeutig auseinanderhalten. Unter den Geistwesen kommt den *ǧinn* als älteste Schicht eine besondere Rolle zu.¹³ Die Engel sind in Arabien hingegen erst durch den Islam bekannt geworden.¹⁴

Aus diesen einleitenden Bemerkungen lassen sich erste Abgrenzungen des Untersuchungsgegenstands ableiten. Die Ausrichtung der vorliegenden Studie ergibt sich aber nicht zuletzt aus der Feststellung, dass der Geisterglaube im Volksislam (*little tradition*) verhältnismäßig gut dokumentiert ist, eine Darstellung zu den diesbezüglichen Vorstellungen im Schriftislam (*great tradition*) aber noch weitgehend fehlt. Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke.¹⁵

Die soeben vorgenommene Unterscheidung in Volks- und Schriftislam bzw. in *little* und *great tradition* erweist sich als problematisch und dient hier nur als Behelf.¹⁶ Diese Gegenüberstellung legt implizit die Annahme nahe, dass sich

haupt – nur an ausgewählten Einzelbeispielen und ausschließlich in Bezug auf Teilaspekte nachzeichnen.

¹³ T. Fahd, „Anges, démons et djinns en Islam“, S. 156.

¹⁴ Kapitel 3.2.1 „Engel, Satane und *ǧinn*“ (v. a. Text bei Anm. 35 ff.) und Kapitel 3.2.5 „Zur Abgrenzung zwischen *ǧinn* und *šayāṭīn*“ kommen auf die hier erst skizzierte Problematik ausführlich zurück.

¹⁵ G. Fartacek macht in einer vom 13. Juli 2011 datierenden schriftlichen Mitteilung an den Verfasser (T. N.) darauf aufmerksam, dass der Dämonenglaube aus ethnologischer Perspektive im arabisch-islamischen Raum wenig erforscht sei (insbesondere in religionsethnologischer Hinsicht). Dies mag aus der fachinternen Perspektive des Ethnologen oder Sozialanthropologen zutreffen. Festzuhalten bleibt allerdings, dass die Erforschung der entsprechenden Vorstellungen in schriftlichen Quellen demgegenüber deutlich weniger weit fortgeschritten ist.

¹⁶ Gemäß R. S. Allsion (Artikel „Great tradition/little tradition“, in *Folklore: an encyclopaedia*, 1.426–428) umfasst die *great tradition* die höheren, elitären Schichten einer Gesellschaft (*civilization*). Der Ausdruck *little tradition* hingegen dient zur Bezeichnung der in breiten Kreisen der Bevölkerung vertretenen Auffassungen. Sie wird in Verbindung gebracht mit prä- oder non-urba-

Darstellungen der Dämonologie in schriftlichen Quellen von den im Rahmen von ethnographisch, anthropologisch oder soziologisch orientierten Feldstudien dokumentierten Befunden abheben.¹⁷ Eine solche Sichtweise ist zurückzuweisen. Die Behandlung des Dämonenglaubens in den im Rahmen dieser Untersuchung hauptsächlich konsultierten schriftlichen Quellen unterscheidet sich nicht grundlegend von den im Volksislam zu beobachtenden Auffassungen. Volksislam und Schriftislam entwerfen keine separaten Dämonologien. Dieser Sachverhalt erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass mit Koran und *sunna* die beiden im Bereich des Islams für die *great tradition* wichtigsten Quellen die Existenz von *ġinn* klar bejahen.¹⁸ F. Meier thematisiert diese Ausgangssituation zutreffend mit der Bemerkung, dass die Grenze zum Aberglauben im Islam „jenseits der Anerkennung der Geisterwelt“ verlaufe.¹⁹

Aus dieser Feststellung ergibt sich, dass auf dem Gebiet der islamischen Dämonologie Erkenntnisse aus soziologisch orientierten Studien zur Erklärung von Schilderungen in schriftlichen Quellen herangezogen werden können und *vice versa*. Die Unterscheidung zwischen der Darstellung der Dämonologie in

nen Stadien und einem nicht-literarischen bzw. von Analphabetismus geprägten gesellschaftlichen Umfeld. Die *little tradition* lässt sich in Dörfern beobachten und ist das Produkt der breiten Massen (*common people*). Die *great tradition* ihrerseits ist in der *little tradition* verwurzelt. Im Lauf einer primären Urbanisierung werden die in der *little tradition* vertretenen Vorstellungen kodifiziert und in die *great tradition* übergeführt. Dies ist oft mit einer Unterordnung der in der *little tradition* geltenden Überzeugungen und Haltungen unter die von der *great tradition* verfochtenen Werte verbunden. Die *great tradition* hingegen stellt die höchste Stufe in der Entwicklung von intellektuellen und ästhetischen Fähigkeiten und Werten einer Gesellschaft dar, die in Form von kodifizierten „Texten“ überliefert werden. Sie liegen dem sozialen Verhalten und den kulturellen Normen ebenso zugrunde wie philosophischen und religiösen Systemen und ästhetischen Präferenzen. Die *great tradition* ist das Produkt einer zahlenmäßig kleinen intellektuell, literarisch und philosophisch gebildeten Schicht. Aus diesen Feststellungen ergibt sich, dass die Untersuchungen von *great traditions* zumeist mit dem Studium von Texten (literarische Werke, Geschichtsschreibung etc.) verbunden sind, während sich in der Regel Anthropologen, Soziologen, Ethnographen und Ethnologen mit der *little tradition* befassen. Die Unterscheidung in *great* und *little tradition* geht auf den Sozialanthropologen Robert Redfield (1897–1958) zurück, der in Chicago lehrte. Sein Konzept eines *folk-urban continuum* ist wiederholt kritisiert worden (vgl. u. a. R. Redfield, *Peasant society and culture*, S. 42f.; C. Wilcox, *Robert Redfield*, S. 60–63, 148–152; C. Wilcox, *op.cit.*, *passim*, behandelt die Entwicklung und Rezeption von R. Redfields Auffassungen).

17 Zur Verwendung der Begriffe „Ethnographie“, „Anthropologie“, „Soziologie“ und v. a., gewissermaßen als Oberbegriff dazu, „Ethnologie“ vgl. Anm. 33.

18 Vgl. oben Anm. 3.

19 F. Meier, unveröffentlichter Vortrag „Die Stellung des Geisterglaubens im Islam“, Bl. 2a (NL Mappe 11, Schlussfassung des Freiburger Vortrags).

Schrift- bzw. Volksislam ergibt höchstens aus methodologischer Sicht einen Sinn. Diese Gegenüberstellung wirkt sich auf die vorliegende Studie insofern aus, als während ihrer Vorbereitung keinerlei eigene Feldforschungen angestellt worden sind. Diese Arbeit stützt sich ausschließlich auf schriftliche Quellen. Die konsultierte Primärliteratur umfasst Texte in arabischer und persischer Sprache, die bis ca. 1500 entstanden sind. Erkenntnisse aus auf Feldforschungen beruhenden Studien wurden aber zum besseren Verständnis der geschilderten Phänomene regelmäßig berücksichtigt (vgl. dazu Kapitel 1.2.2).

Diese grundsätzliche Einheit der Dämonologie in Volks- und Schriftislam ist nur insofern zu relativieren, als Vertreter der traditionalistischen islamischen Theologie²⁰ (Angehörige der *great tradition*) den in breiten Kreisen der Bevölkerung bis heute zu beobachtenden Auffassungen (*little tradition*) mit Argwohn begegnen. Ihre ablehnende Haltung gegenüber dem Dämonenglauben erklärt sich allerdings ausschließlich aus ihrer ideologisch motivierten Kritik an den einschlägigen Vorstellungen. Die seitens der traditionalistischen Theologie formulierten Vorbehalte gegenüber dem Dämonenglauben lassen sich primär mit der Angst dieser Kreise vor allem erklären, was auch nur im Entferntesten mit Polytheismus (*širk*) zu tun hat. Ihre Einwände stehen zwar nicht im Vordergrund der vorliegenden Arbeit, werden aber vereinzelt thematisiert. Vorläufig sei bloß festgehalten, dass selbst der für seine rigiden Auffassungen bekannte Ḥanbalit Ibn Taymiyya (gest. 1328) nicht umhin kommt, die Existenz der *ğinn* zu akzeptieren.²¹

20 Beachte die Überlegungen zu diesem Begriff in der folgenden Anm.

21 Vgl. B. Krawietz, „Dschinnen und universelle Ordnung des Islams bei Ibn Taymiyya“, S. 252. Es fällt auf, dass Ibn Taymiyya auch anderen Phänomenen aus dem Bereich des Volksglaubens mit großer Zurückhaltung begegnet. N. H. Olesen, *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, hat Ibn Taymiyyas diesbezügliche Ängste und Vorbehalte am Beispiel seiner Einstellung zu Pilger- und Wallfahrten analysiert. Ibn Taymiyya verwahrt sich ganz besonders gegen den rituellen Besuch von Gräbern, da damit die Gefahr von *širk* verbunden sei (vgl. z. B. N. H. Olesen, S. 27 f. und sein Index, s. v. *širk*). Ibn Taymiyya dürfte als Vertreter *par excellence* dessen gelten, was hier soeben *traditionalistische islamische Theologie* genannt wurde. Hauptanliegen dieser Kräfte ist die Bewahrung eines auf absoluten Monotheismus (*tawḥīd*) ausgerichteten Islams vor polytheistischen Auffassungen und Praktiken (*širk*), die sich gern in der *little tradition* beobachten lassen.

Auch J. Waardenburg macht auf die Spannungen zwischen *great* und *little tradition* im Islam aufmerksam („Official and popular religion as a problem in Islamic studies“). Während er den volkstümlichen Islam (*popular Islam*) der *little tradition* zuordnet, gehört die von den Religionsgelehrten (*ulamāʾ*) propagierte Form des Islams zur *great tradition*. J. W. spricht in diesem zweiten Fall von *normativem Islam*. Er zieht diese Bezeichnung dem Begriff *offizieller Islam* vor, da der Islam keine religiöse Institution kennt, die die Rolle der Kirche im Christentum übernimmt.

Jedenfalls lässt sich feststellen, dass auf dem Gebiet der islamischen Dämonologie von einer Dichotomie zwischen *great tradition* und *little tradition* sinnvollerweise nur insofern die Rede sein kann, als sich der Stand der Erforschung der entsprechenden Phänomene in diesen beiden Kontexten deutlich unterscheidet. Ein Überblick über bisherige Studien zum Geisterglauben im Bereich des Islams soll den ungleichen Erschließungsgrad in den beiden Bereichen der *great tradition* (Kapitel 1.2.1) bzw. der *little tradition* (Kapitel 1.2.2) aufzeigen. Diesen Ausführungen schließt sich ein Hinweis auf die umfangreiche Materialsammlung zur islamischen Dämonologie im Nachlass des Basler Orientalisten Fritz Meier (1912–1998) an, auf die die vorliegende Studie regelmäßig zurückgreift (Kapitel 1.2.3). Kapitel 1.3 stellt die wichtigsten Texte vor, auf die sich diese Untersuchung stützt.

1.2 Forschungsstand

1.2.1 Zur Aufarbeitung des Dämonenglaubens in schriftlichen Quellen

Verschiedene Wissenschaftler hielten in jüngerer Vergangenheit übereinstimmend fest, dass die Verankerung und Bedeutung des Dämonenglaubens im *Schriftislam* bis anhin kaum erforscht sei.²² Sie erachten es als vordringliches

Außerdem umgeht die Bezeichnung *normativ* Schwierigkeiten, die mit dem Ausdruck *orthodoxer Islam* implizit verbunden wären (z. B. Gegensatz zwischen Sunna und Schia, die J. W. als *alternative Formen* des normativen Islams bezeichnet). Zwischen normativem und volkstümlichem Islam besteht eine gewisse Polarität. Die beiden Formen der Religion erfüllen in ihrem jeweiligen sozialen Kontext komplementäre Funktionen. Aus der Perspektive des Muslims gründet der normative Islam auf der göttlichen Offenbarung an Muḥammad, als deren Kernstücke *Koran* und *sunna* gelten. Von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, handelt es sich beim normativen Islam um ein idealtypisches religiöses System, das im Lauf der ersten Jahrhunderte des Islams historisch gewachsen ist und dabei zahlreiche Ausprägungen entwickelt hat. Im Vordergrund von volkstümlichen Formen des Islams stehen hingegen soziale Werte, Ideen und Bräuche, die für die Bevölkerung religiöse Bedeutung haben und Teil einer umfassenderen sozialen Tradition sind.

Der Begriff *traditionalistische Theologie* wird hier weitgehend im Sinn dessen verwendet, was J. W. *normativen Islam* nennt. Seine Terminologie wird nicht *tel quel* übernommen, da auch volkstümliche Formen des Islams normative Elemente kennen, die für das einzelne Individuum (z. B. Stammesangehörige) absolut bindend sind. Abgesehen von diesem Einwand ist J. Ws. Überlegungen beizupflichten.

²² Die Beobachtungen dieser Forschenden (vgl. die beiden folgenden Anm.) treffen zwar zu. Auch diese Wissenschaftler unterlassen es aber, den Begriff *Schriftislam* zu definieren. Dies gibt Anlass zur Bemerkung, dass auch schriftliche Quellen Schilderungen von Phänomenen enthalten können, die die Vertreter der *great tradition* dem selbstredend ebenso definitionsbedürftigen

Desideratum, dass diese Lücke geschlossen werde. M. Schöller meint in einem 2001 erschienenen Artikel, dass wir über die Dämonologie im Schriftislam noch viel zu wenig wissen. Er versteht seine Überlegungen als Beitrag zur Aufarbeitung der *Ġinnen*-Thematik und will in einem ersten Schritt eine Konstruktion bzw. Rekonstruktion des Text- und Quellenmaterials leisten, die in der Islamwissenschaft bis anhin erst ansatzweise erfolgt sei.²³ E. Badeen und B. Krawietz äußern sich ähnlich und stellen fest, dass „die Forschung bei der Dämonologie als einem Phänomen des Schriftislams noch relativ am Anfang steht.“²⁴

Die folgenden Ausführungen vermitteln einen Überblick über bis anhin erschienene Arbeiten, die sich mit dem Geisterglauben in erster Linie gestützt auf originalsprachliche Quellen auseinandersetzen. Noch aus dem 19. Jh. stammen zwei Aufsätze von J. von Hammer-Purgstall und G. van Vloten.²⁵ Wenig später hat sich auch I. Goldziher wiederholt mit Aspekten des Dämonenglaubens befasst.²⁶ Diese Arbeiten zeigen auf, dass sich die westliche Forschung der Bedeutung des Glaubens an die *ġinn* für das Verständnis islamischer Mentalitäten früh bewusst geworden ist. Die angeführten Forscher setzen sich primär anhand von literarischen Quellen mit den einschlägigen Vorstellungen auseinander.²⁷

Ihre Beiträge stehen in der frühen Forschung allerdings weitgehend isoliert da, hat sich die Islamwissenschaft anfänglich doch primär auf eine Aufarbeitung der Dämonologie im Koran konzentriert und nur selten einen Blick über die islamische Offenbarung hinaus gewagt.²⁸ E. Zbindens 1953 publizierte Dis-

Volksislam (*little tradition*) zuordnen und von denen sie sich aus ideologischen Gründen distanzieren. Dies lässt sich u. a. am Beispiel von ‘Alī b. Ibrāhīm aṣ-Ṣanawbarīs (gest. 815/1412) *Kitāb ar-Raḥma fī āṭ-ṭibb wa-āl-ḥikma* illustrieren, das irrtümlicherweise Suyūṭī zugeschrieben wird. Diese Quelle liegt zwar schriftlich fixiert vor, enthält aber zahllose Elemente, die gemeinhin dem Volksislam zugerechnet werden. Zu Pseudo-Suyūṭīs *Kitāb ar-Raḥma* und Ṣanawbarī siehe C. Brockelmann, *GAL*, S II.252, und M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, S. 188.

²³ M. Schöller, „His master’s voice: Gespräche mit Dschinnen“, S. 44.

²⁴ E. Badeen und B. Krawietz, „Eheschließung mit Dschinnen“, S. 48; vgl. B. Krawietz und E. Badeen, „Islamic reinvention of jinn“, S. 94 f.

²⁵ J. von Hammer-Purgstall, „Die Geisterlehre der Moslimen“, 1852 zum ersten Mal veröffentlicht; G. van Vloten, „Dämonen, Geister und Zauberer bei den alten Arabern. Mittheilungen aus Djähitz’ Kitāb al-haiwān“, veröffentlicht 1893–94.

²⁶ Man beachte v. a. I. Goldziher, „Excuse und Anmerkungen: II. Die *Ġinnen* im Islām“, und „Excuse: Ueber Erscheinungsformen der *Ġinnen* I und II“; beide in I. Goldziher, *Abhandlungen zur altarabischen Philologie* (1896).

²⁷ Verwiesen sei außerdem auf Ch. M. Wielands *Dschinnistan, oder, auserlesene Feen- und Geistermärchen* (erschienen 1785/86), das allerdings belletristisch, nicht wissenschaftlich orientiert ist. Ch. M. Wieland kannte A. Gallands Übertragung von *Tausendundeiner Nacht* ins Französische (erschienen 1704–1717).

²⁸ Folgende Studien von deutschen Orientalisten dokumentieren dieses frühe Interesse für den

sertation zeigt zwar Abhängigkeiten des islamischen *Ġinn*-Glaubens von älteren religiösen Lehren im Vorderen Orient auf (z. B. Juden, Babylonier, Assyrer), wirft aber erst einen zaghaften Blick auf die Behandlung der Dämonen außerhalb der islamischen Offenbarung. Seine Arbeit beschränkt sich im Wesentlichen auf eine Auswertung des aus der Sekundärliteratur um die Mitte des 20. Jh. bekannten Materials und enthält nur wenige Hinweise auf arabische oder persische Quellen selbst.²⁹

T. Fahd befasst sich in einem wichtigen, 1971 erschienenen Übersichtsartikel mit den Eckpunkten des Dämonenglaubens.³⁰ Sein Aufsatz stützt sich auf zahlreiche schriftliche Quellen, die auch der vorliegenden Untersuchung zugrunde liegen. Erst kürzlich erschienen ist eine Studie R. Leblings zum Thema.³¹ Abhandlungen zum Dämonenglauben anhand von schriftlichen Quellen aus der jüngeren Vergangenheit sind aber sonst selten. Wiederholt haben sich allerdings B. Krawietz und E. Badeen in teils allein, teils gemeinsam verfassten Artikeln mit Einzelfragen der Dämonologie in schriftlichen Quellen aus der vormodernen Zeit befasst.³²

Erwähnung verdient bei dieser Gelegenheit aber v. a. der von J. Henninger veröffentlichte Artikel „Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern“, vermittelt er doch einen ausgezeichneten Überblick über den Forschungsstand um 1960. Anhand dieses Beitrags lässt sich allerdings auch exemplarisch aufzeigen, dass es letztlich ein eitles Unterfangen ist, Darstellungen des Dämonenglaubens in *little* und *great tradition* strikt auseinanderzuhalten. Zu zahlreich sind die Überschneidungen.

Die vorangehende Zusammenstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie beschränkt sich im Wesentlichen auf Beispiele aus der Orientalistik

koranischen Dämonenglauben: W. Niekrens, *Die Geistervorstellungen des Korans*, 1906; W. Eickmann, *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der heiligen Schrift*, 1908; P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, 1928.

29 E. Zbinden, *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*. Für eine Rezension vgl. *Anthropos* 53 (1958) 1039 f. M. al-Ġawharī kritisiert Zbindens Arbeit heftig, da er (Zbinden) kaum Arabisch könne und sich beinahe ausschließlich auf westliche Literatur stütze (M. al-Ġawharī, *ʿIlm al-fūklūr*, I.399; zitiert bei A. Wieland, *Ġinn-Vorstellung*, S. 31).

30 T. Fahd, „Anges, démons et djinns en Islam“.

31 R. Lebling, *Legends of the fire spirits: Jinn and genies from Arabia to Zanzibar* (2010). Seine Studie situiert sich an der Schnittstelle zwischen volksnahen Vorstellungen von Geistern und Auffassungen zum Dämonenglauben, die in schriftlichen Quellen formuliert werden. Siehe auch A. El-Zein, *Islam, Arabs, and the intelligent world of the jinn* (2009); Rezension von B. Krawietz in *Journal of the American Oriental Society* 131.3 (2011) 479–81.

32 B. Krawietz, „Dschinnen und universelle Ordnung des Islams bei Ibn Taymiyya“ (2002); E. Badeen und B. Krawietz, „Islamic reinvention of jinn“ (2003); E. Badeen und B. Krawietz, „Eheschließung mit Dschinnen nach Badr al-Dīn al-Šiblī“ (2002).

im deutschen Sprachraum, wo Darstellungen des Dämonenglaubens in schriftlichen Quellen bereits früh besondere Aufmerksamkeit gefunden haben.

1.2.2 Ethnologische Untersuchungen

Ethnologisch orientierte Untersuchungen³³ zur islamischen Dämonologie sind deutlich zahlreicher.³⁴ Sie wurden in Anschluss an die Kolonialisierung Nordafrikas und des Nahen Ostens häufig von französischen und britischen Forschern verfasst. Frankreich und die britische Krone machten ihre Machtansprüche in der islamischen Welt ab dem 19. Jh. geltend und hatten offensichtlich ein Interesse daran, sich mit den Weltanschauungen der in den neu eroberten Kolonien ansässigen Bevölkerung vertraut zu machen.

E. W. Lane beschrieb in einer 1836 zum ersten Mal veröffentlichten Bestandsaufnahme die einschlägigen Vorstellungen in Ägypten.³⁵ Wegweisend sind aber auch die umfassenden Untersuchungen des Finnen E. Westermarck, der hauptsächlich über Marokko arbeitete.³⁶ Französische Forscher wiederum befassten sich vorwiegend mit den diesbezüglichen Vorstellungen in ihrer Kolonie Alge-

33 Es sei darauf hingewiesen, dass viele im Rahmen der vorliegenden Untersuchung beigezogene Studien zur Ausbildung der Dämonologie im sogenannten Volksislam stark von folkloristischen, volkskundlichen und in einem gewissen Sinn auch orientalistischen Vorstellungen und Haltungen geprägt sind. Sie analysieren den Forschungsgegenstand damit nicht nach den in der modernen Ethnologie oder Sozialanthropologie allgemein akzeptierten Kategorien (schriftlicher Hinweis von G. Fartacek, datierend vom 13. Juli 2011). Die vorliegende Arbeit, die sich hauptsächlich auf schriftliche Quellen stützt, weist der einfacheren Verständlichkeit halber aber auch diese frühen Arbeiten zum Dämonenglauben im Bereich des Islams der Ethnologie im weitesten Sinn zu (vgl. v. a. die in Anm. 35–43 angeführten Darstellungen). Der Begriff „Ethnologie“ wird damit zugegebenerweise unscharf verwendet und umfasst hier in erster Linie all jene Darstellungen, die in irgendeiner Form mit Feldforschungen verbunden sind.

34 Man beachte auch die in Anm. 15 dazu formulierten Bemerkungen.

35 E. W. Lane, *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians: written in Egypt during the years 1833–1835*. Siehe v. a. Kapitel X „Superstitions (Genii, Saints, and Darweeshes)“, XI „Superstitions – continued (Charms and Auguration)“, XII „Magic, Astrology, and Alchymy“. Vgl. auch die deutsche Übersetzung dazu unter dem Titel: *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter* (1852).

36 E. Westermarck, *The belief in spirits in Morocco* (1920); *Ritual and belief in Morocco* (1926); *Survivances païennes dans la civilisation mahométane* (1935).

rien.³⁷ Später griff T. Fahd ihre Erkenntnisse auf.³⁸ Der palästinensische Arzt T. Canaan seinerseits setzte sich in verschiedenen Veröffentlichungen mit dem Geisterglauben im Nahen Osten auseinander.³⁹ Er schenkte den inneren Abhängigkeiten zwischen Dämonologie und Erkrankungen besondere Beachtung. In der Einleitung zu seiner Studie zur Volksmedizin betont er, dass es ihm als Einheimischem im Vergleich zu westlichen Orientalisten leichter gefallen sei, entsprechendes Brauchtum bei der einfachen Bevölkerung zu beobachten.⁴⁰ Diese Bemerkung weist darauf hin, dass die Erforschung des Dämonenglaubens ein heikles Unterfangen darstellt, berührt er doch sensible Bereiche des menschlichen Daseinsverständnisses.

Der Geisterglaube in Ägypten ist übrigens nicht nur dank der frühen Darstellung E. W. Lanes dokumentiert. Auch H. A. Winkler hat sich in der ersten Hälfte des 20. Jh. im Rahmen einer in Oberägypten durchgeführten Feldstudie eingehend mit Fällen von Besessenheit befasst.⁴¹ Dieser Forscher hat im Übrigen auch weitere Studien zur islamischen Dämonologie publiziert, greift darin aber zusätzlich auf schriftliches Quellenmaterial zurück.⁴² Bei dieser Gelegenheit gilt es außerdem auf die mit dem Dämonenglauben verwandten Zār-Praktiken hinzuweisen, denen u. a. E. Littmann nachgegangen ist.⁴³ A. Wieland wiederum unter-

37 E. Doutté, *Magie & religion dans l'Afrique du nord* (1909); E. Mauchamp, *La sorcellerie au Maroc* (1911); J. Desparmet, *Le mal magique* (1932); E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin* (1954).

38 T. Fahds Untersuchungen zum Dämonenglauben und zu damit verwandten Themen lassen sich nicht eindeutig der *little* bzw. *great tradition* zuordnen. Auch sie zeigen auf, dass diese vermeintliche Dichotomie kein geeignetes Kriterium bei der Auseinandersetzung mit islamischer Dämonologie darstellt. T. Fahds wichtigste Studien zum Thema sind: *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam* (1966); „Le monde du sorcier en Islam“ (1966); „Anges, démons et djinns en Islam“ (1971). T. Fahd ist außerdem der Verfasser von zahlreichen Artikeln zu mit dem islamischen Dämonenglauben verwandten Aspekten in der *Encyclopaedia of Islam*.

39 T. Canaan, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel* (1914); *Dämonenglaube im Lande der Bibel* (1929). Weitere Hinweise auf T. Canaans Untersuchungen zur Dämonologie in der Bibliographie.

40 T. Canaan, *Aberglaube*, S. VIII.: „Das häusliche Leben der mohammedanischen Familie [dazu zählt T. Canaan auch den Geisterglauben; Anm. T. N.] tut sich dem Andersgläubigen nur äußerst selten in allen seinen Äußerungen rückhaltlos auf.“

41 H. A. Winkler, *Die reitenden Geister der Toten* (1936).

42 H. A. Winkler, *Siegel und Charaktere* (1930); *Salomo und die Karīna* (1931).

43 E. Littmann, *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten* (1950); vgl. A. Rouaud und T. Batain, Artikel „Zār“, in *EF* XI.455 f.

suchte ausgewählte Aspekte dieses Kults in einer Studie, die sich primär mit dem *Ĝinn*-Glauben im modernen Ägypten befasst.⁴⁴

K. Hentschel verfolgt in seinen Untersuchungen insofern einen interessanten Ansatz, als er sich nicht ausschließlich dem wissenschaftlichen Diskurs verpflichtet fühlt, sondern die tatsächliche Existenz von *ĝinn* und die Möglichkeit der Kontaktaufnahme mit ihnen voraussetzt.⁴⁵ Mit dem Dämonenglauben in Ägypten befasst sich überdies B. Drieskens, deren ethnographisch orientierte Studie die einschlägigen Vorstellungen in Familien aus der unteren Mittelschicht im heutigen Kairo beleuchtet.⁴⁶ R. Kriss und H. Kriss-Heinrich haben eine allgemein orientierte ethnologische Übersicht zur Dämonologie im islamischen Kulturraum veröffentlicht. Ihre Studie nimmt eine wichtige Standortbestimmung vor, geht aber kaum über die zum Zeitpunkt der Publikation bekannte westliche Sekundärliteratur hinaus.⁴⁷

P. Schienerls Untersuchungen wiederum sind insofern von besonderem Interesse, als sie die Dämonologie primär aus einer kunsthistorischen und ethnographischen Perspektive beleuchten. Dieser Autor stützt sich in seinen Ausführungen auf umfangreiches, von ihm selbst gesammeltes ethnographisches Belegmaterial (v. a. Amulette und Schmuckstücke) aus Ägypten und dem Nahen Osten.⁴⁸ Er betont in seinen Artikeln wiederholt die Abhängigkeiten des islamischen Dämonenglaubens vom vorislamischen Erbe (Pharaonenzeit, römisch-griechische und koptisch-christliche Einflüsse).⁴⁹

44 A. Wielands Untersuchung (*Studien zur Ĝinn-Vorstellung im modernen Ägypten*, 1994) ist einem interdisziplinären Ansatz verpflichtet.

45 K. Hentschel, *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam* (1997); diese Darstellung ist weitgehend identisch mit seiner Dissertation: *Ĝinn-Glaube, Zauber- und Heilwesen im heutigen Kairo* (1987).

46 B. Drieskens, *Living with djinns. Understanding and dealing with the invisible in Cairo* (2006).

47 R. Kriss und H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam; Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen* (1962). Den erwähnten Vorwurf formuliert u. a. der ägyptische Ethnologe M. al-Ĝawhari, *‘Ilm al-fülklür*, I.399. Er präzisiert, dass R. Kriss und H. Kriss-Heinrich kaum über die bei E. Lane und H. A. Winkler enthaltenen Kenntnisse hinausgegangen seien. A. Wieland relativiert diese Bemerkung dahingehend, dass dieselbe Kritik auch auf M. al-Ĝawhari selbst zutrefte (A. Wieland, *Ĝinn-Vorstellung*, S. 31).

48 Zu dieser Sammlung vgl. eine Diplomarbeit von S. Gerber, *Die Sammlungen Peter W. und Jutta Schienerl*. Universität Wien. Fakultät für Sozialwissenschaften, 2008; siehe dazu <http://othes.univie.ac.at/1382/>, konsultiert am 24. Oktober 2010.

49 P. Schienerl, *Tierdarstellungen im Islam. Am Beispiel des Schmuck- und Amulettwesens*. (1984); *Schmuck und Amulett in Antike und Islam* (1988); *Dämonenfurcht und Böser Blick* (1992); vgl. Bibliographie für weitere Artikel dieses Verfassers zum Thema.

V. Crapanzano hat in einer vielbeachteten ethnopsychiatrischen Studie den Geisterglauben der Ḥamadša in Marokko analysiert.⁵⁰ Mit Dämonenvorstellungen in Marokko befasst sich außerdem M. Maaroufs Dissertation über das Heiligtum Ben Yeffu und die dort praktizierten Ḡinn-Austreibungen.⁵¹ Der belgische Regisseur Dirk Dumon hat diese Riten in einem Dokumentarfilm festgehalten.⁵² G. Fartacek wiederum setzt sich in mehreren Publikationen aus soziologischer und ethnologischer Sicht mit dem islamischen Dämonenglauben auseinander. Seine Untersuchungen befassen sich mit den entsprechenden Vorstellungen in peripheren Regionen in Syrien und Jordanien.⁵³ Die vorliegende Arbeit greift seine aus Feldforschungen resultierenden Erkenntnisse wiederholt auf.

Innerhalb der islamischen Welt kommt dem Dämonenglauben in Iran eine Sonderstellung zu. Auch dazu besteht eine breite westliche und persische Sekundärliteratur, die das Thema aus ethnologischer Sicht beleuchtet.⁵⁴ Es fällt auf, dass auch mehrere iranische Schriftsteller die Frage wiederholt aufgegriffen haben. Zu erwähnen sind die Untersuchungen Ṣādiq Hidāyats⁵⁵, Aḥmad Kasrawīs⁵⁶ und Ḡalāl-i Āl-i Aḥmads⁵⁷. In jüngerer Vergangenheit befasste sich der in den USA lebende Iraner M. Omidsalar intensiver mit dem Dämonenglauben im persischen Kulturraum und setzte sich dabei auch mit Vorstellungen in nicht-schriftlichen Quellen auseinander, wie aus etwa einem Dutzend von ihm verfassten Artikeln

50 V. Crapanzano, *The Hamadsha: a study in Moroccan ethnopsychiatry* (1981).

51 M. Maarouf, *Jinn eviction as a discourse of power: a multidisciplinary approach to Moroccan magical beliefs and practices* (2007). Siehe zu Ben Yeffu und den ḡinn auch Z. Rhani, *Le culte de Ben Yeffou: sainteté, rituel et pouvoir au Maroc*.

52 D. Dumon, *Vivre les Invisibles*. Der Film zeigt überdies die Bedeutung des Ḡinn-Glaubens für maghrebinische Gemeinschaften in den Benelux-Staaten und in Frankreich auf; vgl. <http://www.adr-productions.fr/documentaires/vivre-les-invisibles,260>, konsultiert am 24. Oktober 2010. Zu Ben Yeffu siehe außerdem Ph. Hermans, *De wereld van de djinn. Traditionele Marokkaanse geneswijzen* (2007).

53 G. Fartacek, *Unheil durch Dämonen?* (2010; es handelt sich um eine stark überarbeitete Fassung seiner Dissertation: *Zonen der Ungewissheit*, 2004); ders., „Begegnung mit Ḡinn“ (2002); ders., „Feinde des Fortschritts und Hüter der Moral“ (2005).

54 H. Massé, *Croyances et coutumes persanes*: (1938); B. A. Donaldson, *The wild rue: a study of Muhammadan magic and folklore in Iran* (1938). A. Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne* (1941), behandelt die Auffassungen zur Dämonologie im vorislamischen Iran; vgl. W. Eilers, *Die Āl, ein persisches Kindbettgespenst* (1979).

55 Ṣ. Hidāyat, *Nayrangistān* (1. Auflage: 1312/1933–34; 2. Auflage: 1334/1956).

56 A. Kasrawī, *Pindār-hā* (1. Auflage: 1322/1943–44; 3. Auflage: 1333/1954).

57 Ḡ. Āl-i Aḥmad, *Tātnišīn-hā-i Bulūk-i Zahrā*. Tihṙān 2536/1977.

zum Thema in der *Encyclopaedia Iranica* hervorgeht.⁵⁸ In Iran selbst behandelte I. Mūsāpūr wiederholt ausgewählte Aspekte des *Ġinn*-Glaubens.⁵⁹

1.2.3 Die Materialsammlung zur Dämonologie im Nachlass Fritz Meiers

Die Zuordnung der soeben aufgeführten Untersuchungen zu den Darstellungen des Dämonenglaubens in schriftlichen Quellen bzw. zu den ethnographisch orientierten Studien ist vereinzelt mit Unsicherheiten verbunden. Dennoch zeigt der vorangehende Überblick den ungleichen Forschungsstand in den beiden Bereichen auf, lassen sich doch deutlich weniger Arbeiten zu den Auffassungen in schriftlichen Quellen als zu den im Alltag praktizierten Bräuchen nachweisen.

Auf diesen Umstand ist auch der Basler Orientalist Fritz Meier (1912–1998) aufmerksam geworden. Er hat sich zwischen ca. 1955 und 1995 intensiv der Erschließung von für die Erforschung des islamischen Dämonenglaubens relevanten Quellen gewidmet. Zeugnis seiner jahrelangen Auseinandersetzungen ist eine umfangreiche Materialsammlung (ungefähr 2000 Blatt), die als Teil seines Nachlasses in der Universitätsbibliothek Basel aufbewahrt wird.⁶⁰ Diese Vorarbeiten zeigen auf, dass F. Meier eine Monographie zur islamischen Dämonologie plante. Allerdings war es ihm nicht mehr vergönnt, sein Vorhaben zu realisieren. Er machte aber immerhin erste Resultate seiner jahrzehntelangen Studien zum Geisterglauben in mehreren Artikeln der akademischen Öffentlichkeit zugänglich.⁶¹

⁵⁸ M. Omidšalar, z. B. Artikel „Aždahā“, „Čašm-Zaḡm“, „Charms“, „Divination“, „Dīv“, „Genie“, „Ġūl“, in *Encyclopaedia Iranica*.

⁵⁹ Man beachte Ibrāhīm Mūsāpūrs Beiträge in *Dāniš-nāma-i Ġahān-i Islām*: Artikel „Ta‘wīd“, „Čašm-zaḡm“, Online-Ausgabe, konsultiert am 1. November 2011 (<http://www.encyclopaedia-islamica.com/>).

⁶⁰ Ausführlich zum Nachlass Fritz Meiers zur islamischen Dämonologie: T. Nünlist, „Der Dämonenglaube im Bereich des Islams: Eine unbekannte Materialsammlung im Nachlass Fritz Meiers (1912–1998)“. F. Meier hat in seinem Nachlass und in seinen veröffentlichten Untersuchungen meistens auf die im Deutschen übliche Großschreibung von Substantiven verzichtet, diese in andern Arbeiten aber berücksichtigt. Im Sinn einer Vereinheitlichung gibt die vorliegende Untersuchung bei Zitaten aus seinen Studien stets der Großschreibung den Vorzug.

⁶¹ F. Meier hat folgende Aufsätze zur islamischen Dämonologie veröffentlicht: „Some aspects of inspiration by demons in Islam“ (1966: englisch; 1964: spanisch); „Das Volk der Riemenbeinler“ (1967); „Orientalische Belege für das Motiv ‚nur einmal zuschlagen‘“ (1974); „Ein arabischer ‚Bet-Ruf‘“ (1979–1981); „Nizāmī und die Mythologie des Hahns“ (1977); „Dämonen, Dämonologie; F. Islam“, in *Lexikon des Mittelalters*. Ein für F. Meiers Auseinandersetzung mit dem *Ġinn*-Glauben wichtiges Dokument ist sein unveröffentlichter Vortrag „Die Stellung des Geisterglaubens im

Fritz Meiers Materialsammlung vermittelt in erster Linie einen ausgezeichneten Überblick über das zum Thema vorhandene Quellenmaterial. Im Vordergrund seines Interesses standen Texte in arabischer, persischer und vereinzelt türkischer Sprache, die zumeist bis ca. 1500 christlicher Zeitrechnung entstanden sind. Er hat zu den von ihm zusammengetragenen Belegstellen umfangreiche Arbeitsübersetzungen angelegt. Gleichzeitig arbeitete er auch die Sekundärliteratur zum Thema auf. Seine häufigen Hinweise auf Stellen aus ethnographisch, anthropologisch und soziologisch orientierten Forschungsarbeiten unterstreichen, dass auch ihm eine Unterscheidung der Darstellungen der islamischen Dämonologie in ethnographisch orientierten (*little tradition*) bzw. in schriftlichen (*great tradition*) Quellen wenig sinnvoll schien.

Die Materialsammlung ist alphabetisch nach Stichwörtern angeordnet.⁶² Unter jedem Buchstaben listete der Basler Orientalist auch die Eigennamen von Dämonen auf, die ihm bei seinen Forschungsarbeiten begegnet waren. Ihnen gehen die nach thematischen Kriterien gewählten Stichwörter voraus. Diese Materialsammlung erleichterte die Abfassung der vorliegenden Studie, vereinfachte sie doch eine erste Orientierung in der beachtlichen Materialfülle zum Dämonenglauben.

Es zeigte sich allerdings, dass F. Meier die zahllosen Belegstellen – oft handelt es sich um Lesefrüchte – erst ansatzweise analytisch ausgewertet hatte. Dies lässt sich gerade anhand jener Themenkreise illustrieren, zu denen F. Meier Aufsätze verfasst hatte. Seine in der Materialsammlung dokumentierten Vorarbeiten lassen sich in den Artikeln zwar wiedererkennen, doch gehen seine veröffentlichten Beiträge deutlich über die im Nachlass selbst festgehaltenen Erkenntnisse hinaus. Die Materialsammlung zur Dämonologie ist für den Forschenden damit in erster Linie ein sehr umfangreicher Zettelkasten. Sie lässt sich am besten mit einem Steinbruch vergleichen, in dem der Wissenschaftler auf zahlreiche für seine weiteren Auseinandersetzungen mit dem Thema wertvolle Rohlinge stößt.

Die vorliegende Studie greift in diesem Sinn auf F. Meiers Vorarbeiten zurück und will eine Aufarbeitung seiner Sammlung leisten. Sie übernimmt seine Erkenntnisse aber nicht unbesehen. Wäre es F. Meier vergönnt gewesen, die von ihm geplante Monographie zu verfassen, hätten sich seine Resultate bestimmt in wesentlichen Punkten von den hier vorgelegten Ergebnissen unterschieden. Es war aber leider ein aussichtsloses Unterfangen, F. Meiers Interpretationen

Islam“ (Vortrag gehalten am XIX. Deutschen Orientalistentag 1975 in Freiburg i.Br. (NL Mappe 11, Schlussfassung des Freiburger Vortrags).

⁶² Das Verzeichnis der Stichwörter ist über den Online-Katalog der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel abrufbar (NL Mappe 1–12).

des Dämonenglaubens anhand seiner Sammlung im Detail zu rekonstruieren.⁶³ Rasch ergab sich die Notwendigkeit, den Forschungsgegenstand anhand von eigenen Studien originalsprachlicher Quellen umfassend zu erschließen. Das im Rahmen der vorliegenden Arbeit berücksichtigte Textkorpus wird im folgenden Abschnitt vorgestellt.

1.3 Hinweise zum untersuchten Textkorpus

Das bearbeitete Textkorpus umfasst Quellen in arabischer und persischer Sprache, die im Wesentlichen zwischen 600 und ca. 1500 christlicher Zeitrechnung entstanden sind. Es lehnt sich an die von F. Meier berücksichtigte Auswahl an, ist aber damit nicht identisch und geht verschiedentlich darüber hinaus.

Die Beschränkung auf vor 1500 entstandene Werke stellt in erster Linie einen Versuch dar, das zu untersuchende Quellenmaterial nicht ins Uferlose anschwellen zu lassen.⁶⁴ Sie impliziert nicht, dass spätere Autoren zum Geisterglauben grundlegend andere Auffassungen vertreten. Die vorliegende Arbeit trägt damit durchaus zum Verständnis dämonologie-relevanter Auffassungen in der Moderne bei.

Ebenso wie F. Meiers Auseinandersetzung mit dem Dämonenglauben im Bereich des Islams ist auch die vorliegende Arbeit einem religionswissenschaftlichen Ansatz verpflichtet. Sie ist damit nicht auf eine Aufarbeitung ideologisch motivierter Standpunkte von Gelehrten aus dem islamischen Kulturraum fixiert. Auch befasst sie sich nicht aus der Perspektive der modernen westlichen Geschichtsschreibung mit dem Glauben an die Existenz von Geistwesen. Im Vordergrund der vorliegenden Untersuchung stehen vielmehr mythologische Vorstellungen. Die Arbeit zeigt die Vielfalt und Einheit des Dämonenglaubens im Bereich des Islams auf, indem sie Texte aus unterschiedlichen geographischen Räumen und Epochen befragt. Die beigezogenen Werke gehören überdies ganz verschiedenen literarischen Gattungen an (z. B. Korankommentare, Mirabilienliteratur, Dichtung). Indem die konsultierten Autoren den Forschungsgegen-

⁶³ Auch diese dem *Ġinn*-Glauben selbst gewidmete Studie konnte bei weitem nicht sämtlichen von F. Meier zusammengetragenen Belegen Beachtung schenken. Vieles musste weggelassen werden. Wo es sinnvoll erschien, wurde in Anmerkungen auf ergänzendes Quellenmaterial bei F. Meier verwiesen.

⁶⁴ Das Jahr 1500 bietet sich zur zeitlichen Einschränkung insofern an, als die Osmanen ab dem 16. Jh. ihren Einfluss auf die arabische Welt ausdehnen (Fall der Mamluken in Syrien im Jahr 1516 und in Ägypten im Jahr 1517). In Iran übernehmen die Safawiden bereits 1501 die Macht.

stand aus ihren spezifischen Blickwinkeln beleuchten, heben sie jeweils andere Aspekte hervor.

Wie bereits eingangs festgehalten⁶⁵ äußert sich nicht nur die islamische Offenbarung zu den *ġinn*,⁶⁶ sondern sie werden auch in der *sunna* vielfach erwähnt.⁶⁷ Zum besseren Verständnis der Stellen zu den *ġinn* in der islamischen Offenbarung wurden verschiedene Korankommentare konsultiert. Im Vordergrund stehen die entsprechenden Werke Ṭabarīs (gest. 310/923)⁶⁸, Zamaḥṣarīs (gest. 538/1144)⁶⁹, Bayḍāwīs (gest. um 1300)⁷⁰, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs (gest. 606/1209)⁷¹, Abu ʿl-Futūḥ-i Rāzīs (1. Hälfte 6./12. Jh.)⁷² und Maybudīs (aktiv um 525/1130)⁷³.

Außerdem äußern sich im weitesten Sinn historisch orientierte Quellen mehrfach zu Fragen der islamischen Dämonologie. Hier ist das Geschichtswerk (*Taʿrīḥ*/

65 Vgl. oben bei Anm. 3 und 5.

66 Koranstellen werden gemäß der Kairiner Ausgabe zitiert; Übersetzungen von Passagen aus der islamischen Offenbarung wurden für die vorliegende Arbeit bis auf ganz wenige Ausnahmen eigens erstellt.

67 Die Prophetenworte (*ḥadīṭe*) werden in dieser Arbeit anhand der Textausgaben zitiert, die von der Thesaurus Islamicus Foundation (Vaduz, Liechtenstein) in gedruckter Form veröffentlicht werden. Dazu ist eine Online-Datenbank vorhanden, die elektronische Recherchen erlaubt und eine brauchbare Alternative zur Erschließung dieses Textkorpus über A. J. Wensincks *Concordance* darstellt (siehe <http://www.thesaurus-islamicus.org/> und für die Datenbank selbst <http://www.ihsanetwork.org/about.aspx>; Websites konsultiert am 26. Oktober 2011). Vgl. für die genauen Angaben zu den benutzen Druckausgaben die Hinweise in der Bibliographie zu den sechs kanonischen *Ḥadīṭ*-Sammlungen von Buḥārī (gest. 256/870), Ṣaḥīḥ; Muslim (gest. 261/875), Ṣaḥīḥ; Abū Dāʿūd (gest. 275/889), *Sunan*; Tirmidī (gest. 279/892), *Sunan*; Nasāʿī, (gest. 303/915), *Sunan*; und Ibn Māǧa (gest. 273/886), *Sunan*. Hingewiesen sei außerdem auf die beiden Sammlungen von Prophetenworten von Aḥmad b. Ḥanbal (Ibn Ḥanbal, gest. 241/855), *Musnad*, und Mālik b. Anas (gest. 179/796), *Muwattaʿ*.

68 Vgl. C. E. Bosworth, Artikel „al-Ṭabarī“, in *EP* X.11; Titel des Kommentars: *Ġāmiʿ al-bayān fī taʿwīl al-Qurʿān (Tafsīr aṭ-Ṭabarī)*.

69 Vgl. W. Madelung, Artikel „al-Zamaḥsharī“, in *EP* XII.840; der Titel seines Kommentars lautet: *al-Kaššaf ʿan ḥaqāʾiq ġawāmiḍ at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūḥ at-taʿwīl (Tafsīr al-Qurʿān)*.

70 Vgl. J. Robson, Artikel „al-Bayḍāwī“, in *EP* I.1129; der Titel seines Kommentars lautet: *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʿwīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)*.

71 Vgl. G. C. Anawati, Artikel „Fakḥr al-Dīn al-Rāzī“, in *EP* II.751; der Titel seines Kommentars lautet: *Mafātīḥ al-ġayb*, auch bekannt als *Kitāb at-Tafsīr al-kabīr*.

72 Zu diesem schiitischen Korankommentator vgl. M. J. McDermott, Artikel „Abu ʿl-Fotūḥ Rāzī“, in *EIr* I.3.292; der Titel seines Kommentars lautet: *Tafsīr-i šayḥu-nā al-aḡall Abu ʿl-Futūḥ-i Rāzī*.

73 Vgl. C. E. Bosworth, Artikel „al-Maybudī“, in *EP* VI.912. Maybudī ist der Verfasser eines umfangreichen persischen Korankommentars mit dem Titel *Kašful-asrār wa-ʿuddat ul-abrār*. Die Arbeit an diesem Werk wurde im Jahr 520/1126 begonnen. Siehe dazu A. Keeler, *Sufi hermeneutics: the Qurʿan commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*.

Annales) des bereits genannten Ṭabarī⁷⁴ und dessen persische Bearbeitung durch Bal‘amī (gest. zwischen 382/992 und 387/997)⁷⁵ zu erwähnen. Im Rahmen der Untersuchungen zu Salomon wurden außerdem die Chroniken Ibn al-Aṭīrs (gest. 630/1233)⁷⁶ und Ibn Kaṭīrs (774/1373)⁷⁷ konsultiert. Von Ibn Hišām (gest. 218/834)⁷⁸ wiederum wurde das auf Wahb b. Munabbih zurückgeführte *Kitāb at-Tiğān* beigezogen. Auch andere auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung im weiteren Sinn aktive Gelehrte haben sich aber mit dem Wesen der Dämonen befasst, wenn sich dazu Gelegenheit bot. Entsprechende Stellen lassen sich z. B. in Azraqīs *Aḥbār Makka*⁷⁹ oder in Dīnawarī (3./9. Jh.) *Kitāb al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*⁸⁰ belegen.

Der Geschichtsschreibung im weitesten Sinn lassen sich außerdem die Biographien über das Leben Muḥammads und die *Qiṣaṣ al-anbiyā*‘-Literatur⁸¹ zurechnen.⁸² Hier ist in erster Linie Ibn Hišāms (gest. 218/833 oder bereits 213/828) *Sīrat an-nabiyy* zu erwähnen.⁸³ Für die Auseinandersetzung mit der islamischen Dämonologie relevante Stellen lassen sich aber auch in den eigentlichen Sammlungen von Propheten-Viten nachweisen, die u. a. von Fārisī (gest. 289/902)⁸⁴, Kisā‘ī⁸⁵ und Ṭa‘labī (gest. 427/1035)⁸⁶ verfasst worden sind.

74 Vgl. Anm. 68.

75 Vgl. Dj. Khaleghi-Motlagh, Artikel „Amīrak Bal‘amī“, in *Elr* I.971 f.; Bal‘amī diente den Samaniden als *wazīr* und übertrug Ṭabarīs Geschichtswerk im Auftrag von Maṅṣūr b. Nūḥ ins Persische. Er fügte seiner arabischen Vorlage zusätzliches Material hinzu.

76 Vgl. F. Rosenthal, Artikel „Ibn al-Aṭṭīr“, in *EP* III.723 (2. Eintrag). Der Titel seines Geschichtswerks lautet: *at-Ta‘rīḥ al-kāmil*.

77 Vgl. H. Laoust, Artikel „Ibn Kathīr“, ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kathīr“, in *EP* III.817. Sein Geschichtswerk ist unter dem Titel *al-Bidāya wa-ān-nihāya* bekannt.

78 Vgl. W. M. Watt, Artikel „Ibn Hišām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik“, in *EP* III.800.

79 Die von F. Wüstenfeld edierte Fassung der *Aḥbār Makka* ist um 900 n. Chr. entstanden (siehe J. W. Füick, Artikel „al-Azraqī, Abū ‘l-Walīd Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad“, in *EP* I.826).

80 Vgl. B. Lewin, Artikel „al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd“, in *EP* II.300.

81 Geschichten über das Leben der Propheten.

82 Aus der Perspektive eines modernen Geschichtsverständnisses lässt sich diese Zuweisung nur bedingt rechtfertigen.

83 Vgl. W. M. Watt, Artikel „Ibn Hišām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik“, in *EP* III.800 (siehe Anm. 78). Ibn Hišāms *Sīra* stützt sich auf ein heute verlorenes Werk zu Muḥammads Leben, das von Ibn Ishāq verfasst worden ist. Zu Ibn Ishāq (gest. 150/767) siehe J. M. B. Jones, Artikel „Ibn Ishāq, Muḥammad b. Ishāq b. Yasār b. Kḥiyār“, in *EP* III.810.

84 Für genaue Angaben zu Fārisī vgl. die Einleitung zu R. G. Khouyrs Textausgabe seiner Sammlung von Prophetenviten (*Les légendes prophétiques*), v. a. S. 137 ff., S. 150 ff.

85 Vgl. T. Nagel, Artikel „al-Kisā‘ī, Ṣāḥīb Qiṣaṣ al-Anbiyā‘“, in *EP* V.176. Bei Kisā‘ī handelt es sich um einen sonst unbekanntem Autor einer berühmten Sammlung von Legenden über das Leben der Propheten. Die ältesten Manuskripte stammen aus dem 7./13. Jh.

86 Vgl. A. Rippin, Artikel „al-Ṭa‘labī, Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Abū Ishāq al-Nisābūrī“,

Bereits in diesen Sammlungen mit Prophetenviten lassen sich vielfach Berichte belegen, die eigentlich zur Mirabilienliteratur gehören, als deren bedeutendster Vertreter Qazwīnī (gest. 682/1283) gilt.⁸⁷ Auch das auf Persisch verfasste *‘Ağāyib-nāma* zählt zu dieser Textgattung; es enthält zahlreiche Angaben zum Wesen der Dämonen.⁸⁸ Zu beachten ist überdies Wāṣifis unter dem Titel *Aḥbār az-zamān* laufendes Werk, dessen Verfasser in der vorliegenden Untersuchung aufgrund der irrtümlichen Zuschreibung des Texts an Mas‘ūdī als Pseudo-Mas‘ūdī bezeichnet wird.⁸⁹ Auch verschiedene Geographen machen in ihren Aufzeichnungen zu den als Wohnorte der *ǧinn* bekannten Gegenden wiederholt auf die Charaktereigenschaften von Dämonen und ihr Verhalten aufmerksam.

in *EP* X.434. Der Titel seiner Sammlung von Propheten-Viten lautet *‘Arā’is al-mağālis* (auch bekannt als *Qiṣaṣ al-anbiyā’*).

87 Vgl. T. Lewicki, Artikel „al-Ḳazwīnī, Zakariyyā’ b. Muḥammad b. Maḥmūd Abū Yaḥyā“, in *EP* IV.865. Sein Werk zur Kosmographie ist unter dem Titel *‘Ağā’ib al-maḥlūqāt wa-ğarā’ib al-mawğūdāt* bekannt.

88 Die vorliegende Untersuchung verweist auf diesen Text als Hamadānī-Ṭūsī, *‘Ağāyib-nāma*, und trägt damit dem Umstand Rechnung, dass die Manuskripte unterschiedliche Verfasseramen nennen (siehe für die folgenden Angaben: Text-Ausgabe Ṣādiqī, Einleitung, *ṣafḥa-i bist ilā bist wa ḡahār*). Dieser Text muss zwischen 571 und 590 (1174 und 1194) verfasst worden sein und ist dem Seldschuken Tuğril b. Arslan gewidmet (gemeint ist Tuğril III. b. Arslan, der vom 571–590/1176–1194 an der Macht war; vgl. C. E. Bosworth, *The new Islamic dynasties*, S. 186). Die beiden folgenden Textausgaben wurden benutzt: 1. Muḥammad b. Maḥmūd b. Aḥmad-i Ṭūsī, *‘Ağāyib ul-maḥlūqāt*, Ausgabe M. Sutūda (1345 h.š.), und 2. Muḥammad-i Ibn-i Maḥmūd-i Hamadānī, *‘Ağāyib-nāma* [auch *‘Ağā’ib ul-maḥlūqāt wa-ğarā’ib ul-mawğūdāt*], Ausgabe Ğ. M. Ṣādiqī (1375 h.š.). Ğ. M. Ṣādiqī weist in der Einführung zum Text nach (*ṣafḥa-i bist wa-yak*, mit Anm. 26), dass es sich beim Verfasser um Hamadānī handeln muss, obwohl verschiedene Handschriften den Autor Aḥmad Ṭūsī nennen. Die beiden benutzten Ausgaben unterscheiden sich in verschiedenen Punkten (siehe die Hinweise in der Ausgabe Ğ. M. Ṣādiqī, a. a. O.): M. Sutūda hat für seine Edition nur drei Handschriften konsultiert. Die Ausgabe Ṣādiqī stützt sich auf zusätzliche Manuskripte; sie erschien als Nummer 6 in der Reihe *Bāz-ḥwānī-i mutūn* und enthält mehrfach Anpassungen an editorische Vorgaben dieser Textreihe, die darauf abzielt, wichtige Werke aus der klassischen persischen Literatur zugänglich zu machen. Ğ. M. Ṣādiqī hat insbesondere Eingriffe in die Textenteilung vorgenommen (vgl. seine Einleitung, *ṣafḥa-i bist wa du ilā bist wa ḡahār*). F. Meier zitiert diesen Text mehrfach anhand von Handschriften, die er in Teheran konsultiert hatte.

89 G. Schoeler, *Arabische Handschriften*, Teil II, S. 364–370, weist darauf hin, dass dieser Text zu Unrecht lange Mas‘ūdī selbst zugeschrieben wurde. Verfasser ist vielmehr al-Wāṣifī, auch Ibrāhīm b. Wāṣif Ṣāh genannt (erste Hälfte 5./11. Jh oder etwas früher). Die verwendete Druckausgabe aus dem Jahr 1938 genügt wissenschaftlichen Ansprüchen nicht. Zu diesem Werk siehe auch die Aufsätze von U. Sezgin und A. Ferré (Hinweise in der Bibliographie). Gemäß einer mündlichen Auskunft von G. Schoeler bereitet A. Ferré eine kritische Ausgabe der *Aḥbār az-zamān* vor.

Entsprechende Angaben lassen sich sowohl bei Mas‘ūdī (gest. 345/956)⁹⁰ als auch Yāqūt (gest. 626/1229)⁹¹ nachweisen. Es liegt in der Natur der Sache, dass sich ihre Berichte dazu nur bedingt von der eigentlichen Mirabilienliteratur abgrenzen lassen.

Eine ganz besonders zentrale Rolle bei der Auseinandersetzung mit islamischer Dämonologie kommt Šiblīs (gest. 769/1367) Werk *Ākām al-marġān fī aḥkām al-ġānn* zu.⁹² Bei diesem Text handelt es sich um die erste umfassende arabische Monographie zum Dämonenglauben im Bereich des Islams; sie ist für dessen Erforschung von außerordentlicher Bedeutung.⁹³ Šiblī ist in seiner Darstellung mehrfach von der Abhandlung *Īdāḥ ad-dalāla fī ‘umūm ar-risāla* des ḥanbalitischen Theologen Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) abhängig,⁹⁴ wie im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wiederholt aufgezeigt werden konnte. Šiblīs Untersuchung ihrerseits war Ausgangspunkt und Grundlage für Werke zum Dämonenglauben von Suyūṭī (gest. 911/1505)⁹⁵ und Ḥalabī (gest. 1044/1635)⁹⁶. Bereits die Titel ihrer Werke (Suyūṭī: *Laqṭ al-marġān fī aḥkām al-ġānn*; Ḥalabī: *Iqḍ al-marġān fī-mā yata‘allaq bi-‘āl-ġānn*) spielen auf ihre Vorlage *Ākām al-marġān fī aḥkām al-ġānn* an und bringen damit die direkte Abhängigkeit dieser beiden Autoren von Šiblīs Monographie zum Ausdruck.⁹⁷ Gerade Suyūṭī folgt Šiblīs Ausgangstext verschiedentlich wörtlich. F. Meier hat diese Werke Šiblīs, Suyūṭīs und

90 Vgl. Ch. Pellat, Artikel „al-Mas‘ūdī, Abu ‘l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusayn“, in *EF* VI.784. Von seinen Werken interessieren im vorliegenden Kontext v. a. die *Murūġ ad-ḍahab*.

91 Vgl. Cl. Gilliot, Artikel „Yāqūt al-Rūmī“, in *EF* XI.264. Sein Geographiewerk ist unter dem Titel *Mu‘ġam al-buldān* bekannt.

92 Zu Badr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Abd Allāh aš-Šiblī (712–769/1312–1367); vgl. *GAL* G II.75, S II.82.

93 Dr. E. Badeen (Abteilung Islamwissenschaft, Universität Zürich) bereitet eine kritische Edition dieser Schrift vor. Ihre Veröffentlichung wird weitere Untersuchungen zum Dämonenglauben im Bereich des Islams wesentlich erleichtern. Vgl. zu Šiblīs Text außerdem: E. Badeen und B. Krawitz, „Eheschließung mit Dschinnen nach Badr al-Dīn al-Šiblī“; F. Leemhuis, „Can you marry a *djinni*?“, S. 220 f., ähnlich ders., „Epouser un *djinn*?“, S. 179 f.

94 Siehe H. Laoust, Artikel „Ibn Taymiyya, Taḳī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya“, in *EF* III.951. Die vorliegende Studie greift mehrfach auf Ibn Taymiyyas Werk *Īdāḥ ad-dalāla fī ‘umūm ar-risāla* zurück. F. Meier bezeichnet diesen Text als „grundlegend für die Stellung der *ġinn* im Islam“ (vgl. F. Meier, *NL* Mappe 7, s. v. *Religion*, Bl. 60).

95 Vgl. E. Geoffroy, Artikel „al-Suyūṭī, [...] Djalāl al-Dīn“, in *EF* IX.913; siehe auch *GAL* G II.150, Nr. 122, mit Verweis auf G II.75, und S II.187, Nr. 122.

96 Vgl. J. W. Fück, Artikel „al-Ḥalabī, Nūr al-Dīn b. Burhān al-Dīn ‘Alī [...]“, in *EF* III.90; siehe auch *GAL* G II.307 und S II.418. Obwohl dieser Text erst um 1600 entstanden ist, wird er in dieser Untersuchung aufgrund seiner Abhängigkeit von Šiblī und Suyūṭī beigezogen.

97 Vgl. auch *GAL* G II.75 für Handschriften und Angaben zur Abhängigkeit der drei Texte untereinander.

Ḥalabīs zwar gekannt, sie in seiner Materialsammlung zur Dämonologie aber nur ganz am Rand ausgewertet.

Hingegen hat F. Meier Ausführungen zur Dämonologie bei Dichtern und Vertretern der *Adab*-Literatur ganz besondere Beachtung geschenkt. Er stützt sich diesbezüglich v. a. auf Berichte in Ḡāḥiẓ' (gest. 255/868) *Kitāb al-Ḥayawān*,⁹⁸ zu denen in seinem Nachlass eine äußerst nützliche Übersetzung vorliegt.⁹⁹ Bei seinen Auseinandersetzungen mit Äußerungen zum Dämonenglauben bei arabischen Dichtern greift F. Meier hauptsächlich auf Erkenntnisse 'Abd ar-Razzāq Ḥamīdas zurück (vgl. Kapitel 8.3.3–8.3.4).¹⁰⁰

Anfänglich war geplant, im Rahmen der vorliegenden Untersuchung auch Berichte über Dämonen aus der islamischen Magie auszuwerten. Dieses Vorhaben liess sich nur in ganz beschränktem Umfang realisieren (vgl. die Ausführungen in Kapitel 9). Die Werke von Vertretern der Magie – in erster Linie wurden die Darstellungen Būnīs (gest. 622/1225 oder 630/1232)¹⁰¹ und Tilimsānīs (gest. 737/1336)¹⁰² konsultiert – enthalten zwar für ein umfassendes Verständnis des islamischen Geisterglaubens wertvolle Informationen.¹⁰³ Ihre systematische Aufarbeitung überstieg aber die Möglichkeiten der vorliegenden Untersuchung bei weitem.

Diese Arbeit schenkt außerdem den Berichten zum Wirken dämonischer Wesen in der arabischen volkstümlichen Literatur nur am Rand Beachtung. Sie macht zwar wiederholt auf das Auftreten von Geistern in Berichten aus *Tausendund einer Nacht* aufmerksam. Allerdings werden die darin enthaltenen Informationen ebenso wenig systematisch aufgearbeitet wie entsprechende Hinweise aus den arabischen volkstümlichen Epen.¹⁰⁴ Diese Einschränkung des untersuchten

⁹⁸ Vgl. Ch. Pellat, Artikel „al-Djāḥiẓ, Abū 'Uḥmān 'Amr b. Baḥr al-Fuḳaymī al-Baṣrī“, in *EP* II.385.

⁹⁹ Siehe F. Meier, NL Mappe 3, s. v. *Auszüge aus Ḡāḥiẓ: Ḥayawān*, 34 Bl.

¹⁰⁰ 'Abd ar-Razzāq Ḥamīda, *Ṣayāḥin aš-šū'arā': dirāsa tāriḥiyya naqdiyya muqārana, tasta'nu bi-'ilm an-nafs* (1956).

¹⁰¹ Vgl. C. Hamès, Artikel „al-Būnī“, in *EI Three*, Online-Ausgabe, konsultiert am 27. Oktober 2011. Zu Būnī siehe auch Kapitel 9, Anm. 75.

¹⁰² Vgl. zu ihm Kapitel 9, Anm. 77–78.

¹⁰³ Ein weiterer wichtiger Text zur Erschließung magischer Vorstellungen und ihrer Bezüge zum Geisterglauben ist Sanūsīs (gest. 895/1490) *Kitāb al-Muḡarrabāt*, das von S. Dorpmüller kritisch ediert worden ist; vgl. S. Dorpmüller, *Religiöse Magie im ‚Buch der probaten Mittel‘*. Auch Dayrabī (gest. 1738) hat ein Werk über probate Mittel (*muḡarrabāt*) verfasst; es lässt sich mit Sanūsīs Schrift in Beziehung setzen (S. Dorpmüller, *op.cit.*, S. 7).

¹⁰⁴ Hingewiesen sei hier besonders auf die *Sīrat Sayf b. Dī Yazan*; vgl. R. Paret, *Sīrat Saif ibn Dhī Jazan: ein arabischer Volksroman*; L. Jayyusi, *The adventures of Sayf Ben Dhī Yazan: an arab folk epic*.

Quellenmaterials bedeutet allerdings nicht, dass diese Texte für das Verständnis des Dämonenglaubens im Bereich des Islams unwichtig sind.

Aus der vorangehenden Übersicht ergibt sich, dass die meisten untersuchten Quellen auf Arabisch abgefasst worden sind. Die vorliegende Arbeit berücksichtigt aber wiederholt auch persische Texte. Bereits erwähnt worden ist das von Hamadānī-Ṭūsī verfasste *‘Ağāyib-nāma*.¹⁰⁵ Für die Erforschung der islamischen Dämonologie von größter Bedeutung ist überdies die *Māhān-Geschichte* in Nizāmīs (12. Jh.) *Haft Paykar*, die in dieser Untersuchung vielfach aufgegriffen wird.¹⁰⁶ Außerdem macht Firdawsī (gest. 410/1019 oder 416/1025) im *Šāh-nāma* wiederholt auf die unterschiedlichsten Arten von Dämonen aufmerksam. Auch das bei ihm vorhandene Material konnte in dieser Arbeit aber bei weitem nicht vollständig berücksichtigt werden.¹⁰⁷ Dieselbe Feststellung trifft auf die spätere epische Literatur in persischer Sprache zu, die häufig wertvolle Berichte zum Auftreten von Geistern enthält, wie aus entsprechenden Hinweisen in F. Meiers Nachlass hervorgeht.¹⁰⁸

Die vorangehende Übersicht zählt die wichtigsten Quellen auf, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung berücksichtigt wurden. Diese Liste ist aber bei weitem nicht abschließend. Wo es angezeigt schien, wurden auch weitere Berichte beigezogen, auf die F. Meier in seinem Nachlass aufmerksam macht und die er während mehr als 40 Jahren zusammengetragen hat. Den Ausführungen verschiedener Autoren hat er ausführlich Beachtung geschenkt, anderen Quellen aber nur einzelne Aussagen entnommen. Dieser Umstand erklärt, dass die bibliographischen Angaben zur vorliegenden Studie äußerst umfangreich ausgefallen sind, waren doch auch jene Autoren und Texte zu verzeichnen, die nur ein einziges Mal zitiert werden.

105 Vgl. Anm. 88.

106 Vgl. P. Chelkowski, Artikel „Nizāmī Gandjawi“, in *EP* VIII.76.

107 Vgl. Artikel „Ferdowsi, Abu ‘l-Qāsem“, in *EI*r, Online-Ausgabe, konsultiert am 27. Oktober 2011.

108 Vgl. z. B. F. Meier, NL Mapped 2, s. v. *Entführung*, Bl. 15; NL Mapped 3, s. v. *Gestalt*, Bl. 19, 21, 29 f. (Biğamī, *Dārāb-nāma*); s. v. *gūl*, Bl. 24 (Asadī, *Garšāsp-nāma*); Mapped 4, s. v. *Hahn*, Bl. 66 f. (Biğamī); Mapped 5, s. v. *Liebe und Ehe*, Bl. 18 (*Farāmarz-nāma*), Bl. 32 (Biğamī); Mapped 6, s. v. *Nur einmal zuschlagen*, Bl. 65 (*Samak-i ‘Ayyār*, aus dem Umfeld professioneller Geschichtenerzähler); s. v. *nasnās*, Bl. 10 f., 19 (Asadī); Mapped 8, s. v. *Schönheit*, Bl. 8 (*Farāmarz-nāma*), Bl. 10 (Biğamī); s. v. *Schwanenfrau*, Bl. 6–17 (*Samak-i ‘Ayyār*); s. v. *Sterblichkeit der ġinn*, Bl. 6–9; Mapped 10, s. v. *Wasser*, Bl. 20 (Biğamī); s. v. *Wind*, Bl. 6. Für einen Überblick zur persischen epischen Literatur siehe: D. Šafā, *Ḥamāsa-sarā‘i dar Īrān*; K. Yamamoto, *The oral background of Persian epics: storytelling and poetry*, S. 112 (Überblick); F. de Blois, Artikel „Epics“, in *EI*r, Online-Ausgabe, konsultiert am 18. April 2013.

Der Bibliographieteil enthält jeweils die exakten Angaben zu den benutzten Ausgaben. Es wurde darauf geachtet, die als maßgeblich geltenden Druckausgaben zu zitieren. Im Wesentlichen wurden die von F. Meier selbst beigezogenen Editionen benutzt, die sich entweder in der Universitätsbibliothek Basel¹⁰⁹ oder in der Bibliothek des Orientalischen Seminars der Universität Basel befinden. Dies führte dazu, dass verschiedentlich verhältnismäßig alte Ausgaben konsultiert wurden, auch wenn die entsprechenden Texte inzwischen neu ediert worden sind. Das gewählte Vorgehen lässt sich damit rechtfertigen, dass es sich auch bei jüngeren Textausgaben häufig einfach um Neuauflagen älterer Vorlagen und nicht um neu erarbeitete kritische Editionen handelt. Auch wäre es gerade im Fall von Autoren, die F. Meier nur vereinzelt zitiert, mit einem unverhältnismäßigen Aufwand verbunden gewesen, die entsprechenden Stellen in jüngeren Ausgaben nachzuweisen. Wurden von einem Text unterschiedliche Editionen benutzt, wird dies in den Quellenangaben durch einen entsprechenden Hinweis präzisiert.

1.4 Exkurs: Zur Etymologie des Wortes *ġinn*

Diese einleitenden Überlegungen sollen mit einem Exkurs über die Etymologie des Begriffs *ġinn* abgeschlossen werden, der zur Bezeichnung von dämonischen Wesen in der islamischen Welt hauptsächlich verwendet wird. Obwohl sich die Forschung wiederholt mit der Herleitung dieses Ausdrucks befasst hat, lassen sich dazu keine gesicherten Erkenntnisse nachweisen. F. Meier hält am Ende einer ausführlichen Übersicht über bis anhin vertretene Erklärungsversuche lakonisch fest, diese hätten das Rätsel hinter dem Ausdruck *ġinn* nicht gelöst.¹¹⁰

Da F. Meiers Zusammenstellung bis heute als maßgeblich gilt,¹¹¹ soll hier zusammenfassend auf seine wichtigsten Feststellungen hingewiesen werden.¹¹² Den folgenden Ausführungen sei im Sinn eines vorläufigen Fazits vorausge-

109 F. Meiers persönliche Bibliothek befindet sich heute in der Universitätsbibliothek Basel (Signatur *Meier*).

110 F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 626; vgl. S. 585, wo F. Meier meint, dass die bis anhin unternommenen Versuche, das Wort *ġinn* zu etymologisieren, teils falsch, teils fragwürdig seien.

111 B. Krawietz und E. Badeen, „Eheschließung“ (erschienen 2002), S. 33, Anm. 1, vertreten diese Einschätzung. Siehe außerdem B. Krawietz, „Rezension zu A. A. Fatoum, *Ġinn-Glaube als islamische Rechtsfrage*“, S. 267.

112 F. Meier, „Bet-Ruf“, Anhang: „Zur Herkunft des Wortes *ġinn*“, S. 617–631 (erschienen 1979/1981); vgl. das von F. Meier dazu gesammelte Material im Nachlass: NL Mappe 3, s. v. *ġinn*; NL Mappe 11, s. v. *Name ġinn*. Nach F. Meiers Aufsatz veröffentlichte Studien behandeln die Frage nach der Etymologie des Ausdrucks *ġinn* zumeist nur am Rand und enthalten keine grundlegend

schickt, dass F. Meier – jedenfalls bis zum Beweis des Gegenteils – den Ausdruck *ġinn* im letzten dokumentierbaren Grad mit einem heimischen, arabischen Ursprung in Verbindung bringt.¹¹³

Der Übersichtsartikel weist in einem ersten Schritt auf terminologische Aspekte hin und hält folgende Punkte fest: arabisch *ġinn* wird kollektivisch und im Plural verwendet. Es bedeutet „Dämonen, Geister“. Der Begriff bezeichnet gute und böse Geistwesen gleichermaßen. Andere Pluralformen lauten *ġinna*, *ġānn*, *ġinnān*. Im Maghreb redet man dialektal von *ġnūn* (für *ġunūn*). Im persischen Sprachraum stößt man auf die Pluralform *ġinniyān*. Im Dialekt und in europäischen Sprachen wird *ġinn* gern auch als Singular verwendet. Der grammatikalisch korrekte Singular lautet aber *ġinnī* (*nomen relationis* zu *ġinn*). Eine einzelne weibliche Dämonin heisst *ġinniyya* (pl. *ġinniyyāt*). Man stößt daneben aber auch auf *ġānn*, das ebenso wie *ḥāġġ* (Mekkapilger) kollektiv verwendet werden kann.

Verschiedentlich sind Versuche angestellt worden, den Begriff *ġinn* vom Indogermanischen her zu deuten. Diese Ansätze müssen allerdings als gescheitert gelten. W. Eilers zog eine Verbindung zwischen *ġānn* und neupersisch *ġān* (Seele, Leben) in Betracht, verwarf diese „zu kühne Annahme“ allerdings sogleich wieder.¹¹⁴ Interessant ist auch der Ansatz J. N. Lamberts, der sowohl die palmyrenisch-aramäische Form *gny* als auch das arabische *ġinn* von griechisch γυναικος (edel) ableitet.¹¹⁵ C. Brockelmann weist auf ähnliche Zusammenhänge hin.¹¹⁶

Beachtung verdient außerdem, dass der Ausdruck *ġinn* nicht nur oft mit *genius* übersetzt, sondern auch etymologisch von diesem lateinischen Wort abgeleitet wurde.¹¹⁷ A. J. Wensinck trug die wichtigsten Gründe dafür zusammen,

neuen Erkenntnisse; vgl. A. Wieland, *Ġinn-Vorstellung*, S. 15 f. (1994); D. Pielow, *Quellen der Weisheit*, S. 108 (1995).

113 F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 585.

114 W. Eilers, „Iranisches Lehngut im arabischen Lexikon“, S. 206, zitiert bei F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 618.

115 J. N. Lambert, *Aspects de la civilisation à l'âge du patriarcat*. Algier 1958; zitiert bei F. Meier, *loc.cit.*

116 C. Brockelmann, *GAL*, G I.125, S I.191, stellt sich im Zusammenhang mit der Erklärung des Namens des Grammatikers Ibn Ġinnī die Frage, ob dahinter allenfalls der griechische Eigenname Γυναικος stehe. Ibn Ġinnī war der Sohn eines griechischen Sklaven.

117 D. B. Macdonald Artikel „Djinn“, in *EP* II.546, hält eine Ableitung von *ġinn* aus lateinisch *genius* nicht für ausgeschlossen. In *EI Three* fehlt der Eintrag „Jinn“ zum Zeitpunkt der Arbeit an der vorliegenden Untersuchung noch.

dass diese Interpretation nicht haltbar ist.¹¹⁸ F. Meier bestätigt seine Vorbehalte.¹¹⁹ Gegen eine Abhängigkeit der beiden Begriffe spreche allein schon, dass *genius* und *ǧinn* für unterschiedliche Konzepte stünden.

J. Wellhausen zog zuerst eine Herkunft aus dem Äthiopischen in Betracht, entschied sich aber später für eine arabische Etymologie. Er verstand die Grundbedeutung des Ausdrucks *ǧinn* als „die Verborgenen“.¹²⁰ Weitere Forschende (W. F. Albright; von J. Henninger zustimmend aufgenommen) weisen auf mögliche Zusammenhänge mit dem palmyrenisch-aramäischen *ǧēnê*, pl. *ǧēnên* „verborgen“ (Wurzel *gny* „verborgen sein“) hin. W. F. Albright meint, die *ǧinn* seien in spät-vorislamischer Zeit in die arabischen Volksvorstellungen eingedrungen.¹²¹

J. Starcky wiederum hatte die von W. F. Albright vorgeschlagene Lesung des palmyrenisch-aramäischen Ausdrucks mit nur einem *n* verworfen. Er las den aramäischen Begriff vielmehr als *ǧinnāyā*, das er als Synonym zu *ēlāhā* (Gott) betrachtete. Der griechische Begriff *γενναεας*, auch *γενναιος* und *γιναιος*, stehe zur Umschreibung daneben. Starcky betrachtete den aramäischen und griechischen Begriff als Fremdwort aus dem arabischen *ǧinnī*. Den Ausdruck verstand er als Eigennamen für Allāh. Ursprünglich sei die Bedeutung im Arabischen aber appellativ „Schutzgottheit“, abgeleitet von *ǧnn* „bedecken“.¹²² In Anschluss an Bemerkungen A. J. Wensincks lässt sich festhalten, dass die *ǧinn* in der Forschung häufig mit der Vorstellung des Bedeckens in Verbindung gebracht wurden. L. della Vida verstand sie als „Geistbedeckende“, W. Eilers übersetzte mit „Zudecker“.¹²³

F. Meier kommt aufgrund dieser Hinweise zum Schluss, dass der Begriff *ǧinn* damit wieder ganz dem Arabischen zurückgegeben worden sei.¹²⁴ Er spricht sich dafür aus, den Ausdruck aus der arabischen Wurzel *ǧnn*, „bedecken“, zu erklären. Jedenfalls biete sich einstweilen keine bessere Lösung an. Er weist darauf hin, dass die Forscher mit dem Begriff drei stark divergierende Bedeutungen in Ver-

118 A. J. Wensinck, „The etymology of the arabic djinn (spirit)“ (1920). Einwände formulierte u. a. auch P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, S. 9. J. Starcky widerlegte eine Abhängigkeit des arabischen *ǧinn* von lateinisch *genius* ebenso (zitiert bei F. Meier, *op.cit.*, S. 619, Anm. 146).

119 F. Meier, „Some aspects of inspiration“, S. 990 f., meint: „Guardian genies perhaps originated with these jinn who have in their behavior much in common with the Latin’s genii, although the words are not related.“

120 J. Wellhausen, *Reste*, S. 148, Anm. 3.

121 So gemäß der Zusammenfassung bei F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 619.

122 Ausführlich zitiert bei F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 620, mit Quellenangaben.

123 Ausführlich zitiert bei F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 619 f., mit Quellenangaben.

124 F. Meier, *op.cit.*, S. 620 f.

bindung brachten: a. Für A. J. Wensinck steht „Geistbedecker“ im Vordergrund; b. J. Starcky denkt an „Beschützer“; c. die Araber selbst und Wellhausen bevorzugen eine Erklärung der *ġinn* als „verdeckte, verborgene, unsichtbare“ Wesen.

Zentral ist für F. Meier die Feststellung, dass sich diese drei Bedeutungen bis heute nicht beweisen lassen. Am einleuchtendsten ist für ihn selbst die arabische und Wellhausen'sche Erklärung (c.). Man betrachte die *ġinn* zumeist als geheimnisvolle, häufig, aber nicht immer unsichtbare Wesen. Auch hätten die arabischen Philologen den Ausdruck *ġinn* fast durchwegs als „verborgen“ aufgefasst. Oft würden die *ġinn* als *ḥawāfī*, „die Verborgenen“, bezeichnet.¹²⁵ Gegenüber J. Starckys Schutzgottheiten (b.) äußert F. Meier Vorbehalte, da die „*ġinn* chez eux in den arabischen Wüsten eher unheimliche Gesellen sind.“ Gelegentlich böten sie zwar Schutz, doch viel öfter fliehe man vor ihnen. Zu den Wensinck'schen Geistverwirrern (a.) bemerkt F. Meier, dass sie aus *maġnūn* (verrückt) und *ġunna* (verrückt werden) abgeleitet wurden.¹²⁶

F. Meier zieht es allerdings vor, die Begriffe *maġnūn* und *ġunna* an weitere Passive des Leidens anzuschließen, die im Arabischen zur Bezeichnung von Erkrankungen dienen (z. B. *ṣudī'a*: Migräne haben; *ḥumma*: Fieber haben). *Ġunna* (verrückt sein, werden) wäre damit als „an Bedeckung leiden“ zu verstehen.¹²⁷ F. Meier mutmaßt, dass sich daraus in einem ersten Schritt die Bedeutungen „unter

125 Vgl. *Lisān al-'arab*, s. v. *ġinn*. G. Müller, *Ich bin Labīd*, S. 232, Anm. 18 (mit Verweis auf E. Zbinden, *Die Djinn des Islam*, S. 75), betont, dass die arabischen Lexikographen den Ausdruck *ġinn* mit andern Begriffen der Wurzel *ġ-n-n* in Verbindung bringen. Die Grundbedeutung dieser Wurzel beinhalte Vorstellungen des „Versteckens, Verborgenseins.“ Konkret bedeute *aġanna satara* (verbergen). Die Wendung *ġanna-hū āl-layl* bedeutet „Die Nacht hüllte ihn ein“ (vgl. z. B. Šibli, *Ākām al-marġān*, S. 6.17). *Ġanīn* bezeichnet den menschlichen Embryo (vgl. Ġāḥiẓ, *Ḥaya-wān*, VI.191.8 f.). *Ġiŋġin* ist das Brustbein. Und *aġanna* kann auch „finster sein“ bedeuten. Häufig wird überdies auf eine Beziehung mit *iġtanna*, „verhüllt, verborgen werden“, hingewiesen (z. B. T. Fahd, „Anges, démons et djinns“, S. 177).

126 K. Hentschel, *Geister, Magier und Muslime*, S. 20, unternimmt den Versuch, die Wensinck'sche und Wellhausen'sche Auffassungen miteinander in Einklang zu bringen, indem er festhält: „Die Wurzelbedeutung deutet also an, dass sich die Dschinn vor den Sinnen des Menschen verbergen und dass sie ebenso den Verstand des Menschen verhüllen können, so dass er besessen (*maġnūn*) wird. Wie eine Decke (*ġunna*) legen sie sich über den Verstand des Menschen und verhüllen ihn wie eine Frucht den Kern.“ Er weist anschließend darauf hin, dass diese Verhüllung bzw. Besessenheit oft als paradiesähnlicher Zustand verstanden wurde. Er stellt damit eine Beziehung zu *ġanna* „Garten, Paradies“ her (*sic*).

127 M. Dols, *Majnūn*, S. 216, versucht mit dem Hinweis, dass sich Menschen in Besessenheitszuständen (*maġnūn*) jeweils in Kleider einhüllten einen interessanten Bezug zur Grundbedeutung des Verbs *ġanna* (bedecken, verhüllen) herzustellen und die unterschiedlichen Deutungen miteinander in Einklang zu bringen. Auch Muḥammad verhüllte sich so, wenn ihm Teile des Korans offenbart wurden.

einem *ḡinnī* leiden“ und danach „an *ḡinnitis* leiden“ erschließen ließen. Damit dürfte der allgemein arabische Sprachgebrauch erreicht sein, der *ḡunūn* (an *ḡinnitis* leiden) als „Verrücktheit“ versteht.¹²⁸ Vor diesem Hintergrund ist es dann auch möglich, den Ausdruck *maḡnūn* als „be-jinned, demoniac“ zu übersetzen, wie dies Ch. Doughty getan hat.¹²⁹

F. Meiers Überlegungen zur Etymologisierung des Begriffs *ḡinn* sind von Bedeutung, da sie auch Hinweise auf ausgewählte Charaktermerkmale dieser Wesen enthalten, auf die es bei späteren Gelegenheiten zurückzukommen gilt. Wichtig ist aber v. a. F. Meiers Bemerkung, dass sämtliche vorgebrachten Erklärungsversuche unbewiesen seien.¹³⁰ Für ihn ist nicht einmal gesichert, dass „*ḡinn* formal und bedeutungsmäßig von der uns bekannten arabischen Wurzel *ḡnn* „bedecken“ [...] abgeleitet sein muss.“¹³¹ Es könnte sich genauso gut um ein Fremdwort handeln, das nachträglich ein arabisches Aussehen erhalten habe. Jedenfalls müssten wir uns „damit vertraut machen, dass für die richtige Etymologisierung des Wortes *ḡinn* noch immer alle Wege offen stehen.“¹³²

128 F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 623.

129 F. Meier, *op.cit.*, S. 624, mit Hinweis auf Ch. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, I.259.

130 F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 626.

131 Auch J. Henninger, *Geisterglaube*, S. 309, wirft die Frage auf, ob „das Wort *ḡinn* und die damit verbundene Vorstellung überhaupt etwas Altes und bodenständig Arabisches ist.“ Bei J. Henninger schließen sich Hinweise zur Etymologisierung des Ausdrucks *ḡinn* an (mit ausführlichen Literaturhinweisen).

132 F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 626.

2 Zur Existenz der *ġinn*

Die westliche Forschung hat stets betont, dass die islamische Orthodoxie die Existenz von *ġinn* bejahe. T. Fahd weist darauf hin, dass diesbezüglich ein *consensus doctorum* (*iġmāʿ*) bestehe.¹ Auch Muḥammad habe das Vorhandensein von Geistern nie in Abrede gestellt. Weitere Forschende bestätigen dies.² Diese Einigkeit erklärt sich aus der vielfachen Erwähnung der Geister in Koran und *sunna*.³

Trotz dieser grundsätzlichen Bejahung der Existenz der *ġinn* ergibt sich beim genaueren Hinschauen ein differenzierteres Bild. Wenn traditionalistisch orientierte Gelehrte das Vorhandensein von Geistern auch nie in Frage stellen, weisen sie in ihren Diskussionen dazu doch regelmäßig auf vom islamischen Dogma abweichende Positionen hin. Sie tun dies allerdings nur, um sich mit Zitaten aus dem Koran sogleich wieder davon zu distanzieren. Ihre Haltung dürfte nicht zuletzt dadurch bedingt sein, dass mit dem *Ġinn*-Glauben zahlreiche heterodoxe Elemente verbunden sind, die sich nur schwer mit einem strikten Ein-Gottglauben (*tawḥīd*) vereinbaren lassen.⁴ Viele traditionalistische Gelehrte vertreten gegenüber dem Dämonenglauben eine auffallend reservierte Haltung und grenzen sich zumindest von seinen Auswüchsen in der breiten Bevölkerung ab. Im Folgenden wird in einem ersten Schritt auf Aussagen von Gelehrten hingewiesen, die am Dogma der Existenz von dämonischen Wesen im Islam grundsätzlich festhalten (Kapitel 2.1). Anschließend werden abweichende Positionen diskutiert (Kapitel 2.2–2.3)

1 T. Fahd, „Anges, démons et djinns“, S. 186.

2 T. Canaan, *Aberglaube*, S. 49, hält fest, dass die Orientalen bis auf den heutigen Tag an die Existenz von Geistern glauben. F. Meier, „Some aspects of inspiration“, S. 995, meint: „Then, too, Islam has expressly recognized the existence and efficacy of the jinn.“ Auf ähnliche Aussagen stoßen wir u. a. bei E. Zbinden, *Die Djinn*, S. 141; A. Fatoum, *Ġinn-Glaube*, S. 65 f.; D. Pielow, *Quellen der Weisheit*, S. 43; E. Badeen und B. Krawietz, „Eheschließung mit Dschinnen“, S. 40. G. Fartacek, *Zonen der Ungewissheit*, S. 43, betont, dass der Glaube an Teufel und Dämonen kein häretisches Ketzertum darstelle, sondern grundsätzlicher Bestandteil der islamischen Glaubensdoktrin bilde. A. Wieland, *Ġinn-Vorstellung*, S. 9, bezeichnet die *ġinn* als Kulturelement der ägyptischen Gesellschaft. Ihre Feststellung lässt sich auf die Situation in anderen muslimisch geprägten Ländern übertragen.

3 Vgl. Kapitel 1.1 „Einleitung“, Anm. 3 und 5.

4 Dazu gehören auch die komplexen Fragen zur Stellung der Magie (*siḥr*). E. Zbinden, *Die Djinn*, S. 141, betont dass der Islam es wegen der unmissverständlichen Aussagen im Koran nie gewagt habe, die Existenz der *ġinn* ernsthaft in Frage zu stellen. Dämonologie und Magie hätten deshalb noch heute ungebrochene Geltung.

2.1 Bejahung der Existenz der *ġinn*

Auch der ḥanbalitische Theologe Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), dessen Auffassung hier stellvertretend für die Haltung anderer Religionsgelehrter vorgestellt werden soll, äußert sich in deutlichen Worten zugunsten der Existenz der *ġinn*. Er unterstreicht die Bedeutung dieses Sachverhalts für den Islam, indem er ihn in einem Atemzug mit der Einheit Gottes (*tawḥīd*), der Gesandtschaft Muḥammads (*risālat an-nabiyy*), der Existenz der Engel (*malā'ika*) und der körperlichen Auferstehung am Jüngsten Tag (*ma'ād al-abdān*) erwähnt.⁵ Šibli (gest. 768/1367) übernimmt Ibn Taymiyyas Überlegungen und zitiert daraus längere Passagen wörtlich.⁶ Auch die von Šiblis *Ākām al-marġān* direkt abhängigen Suyūṭī (gest. 911/1505)⁷ und Ḥalabī (gest. 1044/1634)⁸ halten am Dogma der Existenz der *ġinn* fest. Dies tut im Übrigen auch Damīrī (gest. 808/1405), indem er aus der vielfachen Erwähnung dieser Geistwesen auf ihre tatsächliche Existenz schließt.⁹

Hamadāni-Ṭūsī trägt in seinem Mirabilienwerk (verfasst um 1180)¹⁰ zahlreiche Überlieferungen über das Wirken dämonischer Wesen zusammen und bestätigt damit ihre Existenz.¹¹ Es fällt allerdings auf, dass er sich in einer Schlussbemerkung zu seinen Ausführungen zumindest innerlich von diesen Geschöpfen distanziert, hält er doch fest, dass es ihm nicht ziemlich erschienen wäre, über Dämonen zu reden, würden sie nicht im Koran selbst erwähnt.¹² Er stellt die Aus-

5 Ibn Taymiyya, *Īdāḥ ad-dalāla*, S. 99.5–101.2.

6 Šibli, *Ākām al-marġān*, S. 5.10–6.5; vgl. die damit teilweise wörtlich identische Stelle bei Ibn Taymiyya, *Īdāḥ ad-dalāla*, S. 102.14–103.2. Šibli hält auch in der Einleitung zu den *Ākām al-marġān*, S. 2.10 f., fest, dass die Position jener, die die Existenz der *ġinn* leugnen, verdorben sei (*fasād qawl man ankara wuġūda-hum*). Das erste Kapitel seiner Abhandlung befasst sich danach ausführlich mit der Frage (Titel: *Fī bayān itbāt wuġūd al-ġinn wa-āl-ḥilāf fī-hi*, S. 3.18–8.21).

7 Suyūṭī, *Laqt al-marġān*, S. 6.9–17 (§§ 6–7).

8 Ḥalabī, *ʿIqd al-marġān*: zur Diskussion über die Existenz der *ġinn* (*Itbāt wuġūd al-ġinn*), S. 26.3–27.15.

9 Damīrī, *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, I.206.18–20: „Wisse, dass sich die *Ḥadīte* zur Existenz der *ġinn* und der Satane nicht zählen lassen. Dies trifft auch auf die Gedichte und Überlieferungen (*aḥbār*, sg. *ḥabar*) der Araber zu. Darüber zu streiten läuft auf ein Leugnen von Fakten hinaus, die vielfach belegt sind. Auch handelt es sich um eine Angelegenheit, die der Verstand nicht für unmöglich hält und die die Wahrnehmung (*ḥiss*) nicht in Abrede stellt (*kaḍḍaba*).“

10 Zu Hamadāni-Ṭūsī, vgl. Kapitel 1, Anm. 88.

11 A. Ṭūsī, *ʿAġāʾib ul-maḥlūqāt*, (Ausgabe M. Sutūda), v. a. 8. *rukṅ*, S. 484–511; vgl. Hamadāni, *ʿAġāyib-nāma* (Ausgabe Šādiqī), S. 204–226.

12 A. Ṭūsī, *ʿAġāʾib ul-maḥlūqāt*, (Ausgabe M. Sutūda), S. 511.10–14 (vgl. modifiziert bei Hamadāni, *ʿAġāyib-nāma* (Ausgabe Šādiqī), S. 204.15–17): „این مقدار گفته آمد از حدیث جن و اگر نه بر: «وجود دیو قرآن شاهد بودی روا نداشتمی در آن سخن گفتن. ولیکن چون آفریدگار می گوید «خلق الجان من مارج من نار» (سورة الرحمن آية ۱۵) انکار کردن کفر است. چنانک گفت «خلق

sagen des Korans nicht in Frage und bezeichnet das Leugnen der Existenz von *ġinn* mit einem Verweis auf Sure 55.14 f.¹³ als Unglaube (*kufṛ*).¹⁴

Die beigebrachte Stelle bei Hamadānī-Ṭūsī enthält erste Hinweise auf die ambivalente Haltung muslimischer Gelehrter gegenüber der Existenz von *ġinn* und ihr Hinundhergerissensein zwischen Verstand und religiösem Dogma. Hamadānī-Ṭūsīs Rückgriff auf die Erwähnung der *ġinn* im Koran ist typisch für die Art, wie muslimische Gelehrte aufkeimende Zweifel am Vorhandensein von Geistern entkräften. Zwar überwiegen in den im Rahmen der vorliegenden Studie untersuchten Quellen Stellungnahmen zugunsten der Existenz der *ġinn* deutlich. Dennoch lässt sich fundamentale Kritik am Geisterglauben auch im islamischen Kulturraum häufig belegen.

Im Westen hat bereits I. Goldziher auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht.¹⁵ Neben Anhängern philosophischer und allegoristischer Richtungen hätten in Anschluss an Mas'ūdī auch weitere Gelehrte den Mut aufgebracht, auf Vernunft basierende Schlüsse zu ziehen. Sie alle hätten die Existenz der *ġinn* und die damit zusammenhängenden Vorstellungen aus dem Volksglauben „in das Reich der Fabel“ verwiesen.¹⁶ Traditionalistisch ausgerichtete Gelehrte nehmen ihre Auffassungen zwar zur Kenntnis, widerlegen sie aber sogleich, wie es im Folgenden aufzuzeigen gilt.

الانسان من صلصال» (سورة الرحمن آية ١٤) می گوید آدمی را از گل آفریدم، چون درین انکار
 «توان کرد چرا در کار جن انکار کنند».

13 „[...] Aber da der Schöpfer sagt: ‚Er hat die *ġānn* aus reinem Feuer (*māriġ min nār*) erschaffen.‘ (Sure 55.15), wäre es *kufṛ*, [ihre Existenz] zu leugnen.“ Vgl. vorangehende Anm.

14 A. Ṭūsī, *‘Aġā’ib ul-maḥlūqāt*, (Ausgabe M. Sutūda), S. 512 (vgl. F. Meier, NL Mappe 1, s. v. *Aufklärung*, Bl. 35 Schluss), kommt am Anfang des 9. *rukṅ* kurz auf die Existenz von Engeln, *ġinn* und *parī* zurück. Er ergänzt hier, dass der Schöpfer sich bewusst gewesen sei, dass gewisse Leute später ihre Existenz leugnen würden.

15 I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, „Excuse und Anmerkungen: Die *Ġinnen* im Islām“, S. 109.

16 Auch weitere Forscher haben dies nicht übersehen. Vgl. E. Badeen und B. Krawietz, „Eheschließung mit Dschinnen“, S. 39 f. I. Mūsāpūr, Artikel „*Ġinn*“ in *Dāniš-nāma-i Ġahān-i Islām*, II.2a, betont ebenso, dass gewisse Gelehrte (*ḥukamā*) die Existenz der Geistwesen leugnen. T. Nagel machte im Rahmen eines Vortrags über Ġazzālī ausführlich darauf aufmerksam, dass gerade Naturphilosophen die Existenz von Dämonen in Abrede stellen („Die ‚Grundregel der Auslegung‘: Zu al-Ġazzālīs Stellung in der Geschichte des sunnitischen Islams“; Universität Zürich, 18. Oktober 2012). Eine Veröffentlichung des Vortrags ist nicht vorgesehen.

2.2 Kritik an der Existenz der *ġinn* in traditionalistischen Kreisen: Ibn Taymiyya, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und Ibn Ḥazm al-Andalusī

In ihren Berichten über das Wirken der *ġinn* weisen selbst traditionalistische Kreise regelmäßig auf die Position von Gelehrten hin, die grundlegende Kritik an der Existenz von Geistwesen üben. Diese Gegner des Dämonenglaubens formulieren ihre Einwände vor dem Hintergrund ihrer philosophischen oder theologischen Überzeugungen. Da eine ausführliche Diskussion ihrer Standpunkte umfassende Untersuchungen der diesen Systemen zugrunde liegenden Vorstellungen erfordern würde, diese im Rahmen der vorliegenden Studie aber nicht aufgearbeitet werden können, zielt die folgende Darstellung einzig darauf ab, auf philosophisch oder theologisch motivierte Einwände gegen die Existenz von Geistern hinzuweisen und dadurch einen Eindruck von diesen oft hitzig geführten Debatten zu vermitteln. Dieser Einblick stützt sich in einem ersten Schritt auf Äußerungen bei Ibn Taymiyya, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und Ibn Ḥazm al-Andalusī, die als Vertreter traditionalistischer Standpunkte bekannt sind.

Der ḥanbalitische Theologe Ibn Taymiyya hält in seinen Ausführungen zum Dämonenglauben unmissverständlich fest, dass er von der Existenz von Geistwesen überzeugt sei.¹⁷ Allerdings macht sogar er auf ablehnende Positionen aufmerksam¹⁸:

Kein Angehöriger von muslimischen Gruppierungen (*tāʿifa*) widersetzte sich der Existenz der *ġinn*. [Sie widersetzten sich ja auch] nicht der Tatsache, dass Gott Muḥammad zu ihnen gesandt hatte. [Auch] die große Masse der Gruppierungen der Ungläubigen bejahen die Existenz der *ġinn*. Was die Leute der Schrift unter den Juden und Christen anbetrifft, so schließen sie sich im Hinblick auf die Existenz der *ġinn* den Muslimen an, obwohl es unter ihnen Leute gibt, die dies leugnen. Ebenso gibt es auch unter den Gruppierungen der Muslime, wie der Ġahmiyya und der Muʿtazila, Leute, die die Existenz der *ġinn* in Abrede stellen, selbst wenn das Gros der Gruppierung (sg.) und ihre Imame deren Vorhandensein bejahen.

Indem das beigebrachte Zitat der Existenz der *ġinn* denselben Stellenwert zumisst wie dem Glauben an Muḥammads Gesandtschaft, schließt es jegliche Kritik am Dämonenglauben aus. Ibn Taymiyya verweist zum Vergleich auch auf die Situation bei Juden und Christen, die das Vorhandensein von Geistern ebenso akzep-

¹⁷ Zu Ibn Taymiyyas Darstellung der islamischen Dämonologie allgemein vgl. B. Krawietz, „Dschinnen und universelle Ordnung des Islams bei Ibn Taymiyya“.

¹⁸ Vgl. Ibn Taymiyya, *Īdāḥ*, S. 99.14–100.4.

tierten. Allerdings gesteht er ein, dass sich unter ihnen auch ablehnende Positionen nachweisen lassen.

Nachdem Ibn Taymiyya subtil argumentierend auf zwar isolierte Kritiken am Geisterglauben bei Juden und Christen hingewiesen und damit Auffassungen von Ungläubigen ins Spiel gebracht hat, brandmarkt er auch negative Positionen zur Existenz von Geistern unter den Muslimen selbst als mit dem Islam unvereinbar. Er hält fest, dass sich die Ġahmiyya¹⁹ und die Mu‘tazila²⁰ gegen den Dämonenglauben ausgesprochen hätten.²¹ Ibn Taymiyya bestätigt die Leugnung der Existenz der *ġinn* durch gewisse muslimische Kreise in seiner Abhandlung später noch einmal.²² Er spricht dabei von einigen wenigen Grüppchen von unwissenden Philosophastern, Ärzten und dergleichen (*širdama qalila min ġuhhāl al-mutafalsifa wa-āl-aṭibbā’ wa-naḥwa-hum*) und bringt schon durch die Wortwahl seine Geringschätzung der entsprechenden Standpunkte zum Ausdruck. Ibn Taymiyya selbst schlägt sich klar auf die Seite jener führenden Männer unter den Muslimen, die das Vorhandensein der *ġinn* entweder bestätigen oder von denen diesbezüglich keine Äußerungen bekannt seien. Er weist zugunsten der Existenz der *ġinn* auch auf die Überzeugungen anderer Völker hin und erwähnt die Nachkommen Sāms, Ḥāms, Yāfiṭs,²³ die Kanaäer, die Inder und die Griechen namentlich. Auch bei ihnen sei der Glaube an dämonische Wesen belegt.²⁴

Während sich in Ibn Taymiyyas Hinweisen auf ablehnende Positionen zur Existenz von Dämonen die philosophischen Dimensionen der Debatte nur erahnen lassen, kommen diese Aspekte in einer vermutlich aus Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs (gest. 606/1209)²⁵ *at-Tafsīr al-kabīr* stammenden Passage deutlicher zum Ausdruck.²⁶ Die folgenden Ausführungen gehen auf ausgewählte Argumente ein,

19 Die Ġahmiyya, eine frühe Sekte, vertrat eine besonders strikte Auslegung der Doktrin des *ġabr*, gemäß der der Mensch nur im übertragenen Sinn handelt; vgl. M. W. Montgomery Watt, Artikel „Djahmiyya“, in *EF* II.388.

20 Die Mu‘tazila, eine religiöse Bewegung, die von Wāṣil b. ‘Aṭā’ (gest. 131/748) in Baṣra gegründet wurde, zählt zu den bedeutendsten theologischen Schulen im Islam; vgl. D. Gimaret, Artikel „Mu‘tazila“, in *EF* VII.783.

21 In Anschluss an Ibn Taymiyya lassen sich bei Šibli, *Ākām al-marġān*, S. 3.18–8.21, vergleichbare Aussagen nachweisen. Siehe auch die knapperen Äußerungen bei Suyūṭī, *Laqṭ al-marġān*, S. 6 (§§ 6–7).

22 Ibn Taymiyya, *Īdāḥ*, S. 118.9–12.

23 Sām, Ḥām und Yāfiṭ sind Nachkommen Noahs. Vgl. B. Heller-[A. Rippin], Artikel „Yāfiṭh“, in *EF* XI.236.

24 Ibn Taymiyya, *Īdāḥ*, S. 102.14–17. Dieses letzte Argument zitiert Šibli, *Ākām al-marġān*, S. 5.18–22, wörtlich. Auch die Fortsetzung bei Šibli (S. 5.22–6.5) stimmt oft mit Ibn Taymiyya überein.

25 Vgl. G. C. Anawati, Artikel „Fakhr al-Dīn al-Rāzī“, in *EF* II.751.

26 Die weitere Darstellung stützt sich auf eine Passage aus einem aus dem 10. Jh. h. datierenden

die die Gegner der Existenz der *ġinn* am Anfang der Rāzī-Stelle vorbringen. Die anschließende Widerlegung ihrer Positionen durch Rāzī wird nicht diskutiert.²⁷

Die Kritiker an der Existenz von *ġinn* argumentieren gemäß der Darstellung bei Rāzī in einem ersten Schritt damit, dass diese Geistwesen über einen Körper verfügen müssen. Er könne entweder feinstofflich (*laṭīf*) oder grobstofflich (*kaṭīf*) sein. Wenn ihr Körper aber feinstofflich sei, würden ihn heftige Winde zerreißen. Auch wären die Dämonen unter diesen Umständen nicht in der Lage, jene schweren Arbeiten zu verrichten, die ihnen im Allgemeinen zugeschrieben werden.²⁸ Wäre ihr Körper aber grobstofflich, müsste sie jeder Mensch mit intaktem Sehvermögen wahrnehmen können. Da beides nicht zutrefte, schließen die Vertreter dieser Auffassung auf die Inexistenz der *ġinn*. Rāzī schenkt in seiner Zusammenstellung von Argumenten der Gegner des Geisterglaubens außerdem deren Auffassungen zum Erlangen von Erkenntnis (*ṭarīq al-maʿrifa*) Beachtung. Aus seinen Ausführungen ergibt sich, dass diese Kritiker drei Arten des Erwerbs von Wissen unterscheiden: a. Sinneswahrnehmung (*ḥiss*), b. religiöse Tradition (*ḥabar*) und c. logischer Beweis (*dalīl*). Rāzī präzisiert ihre Positionen dazu anschließend und hält fest:

a. Gegenüber der Existenz von Dämonen kritische Kreise stellen in Abrede, dass es Beweise für die sinnliche Wahrnehmung der *ġinn* gebe. Da man die Gestalt der Dämonen nicht sehen und ihre Laute nicht hören könne, lasse sich keine Sinneswahrnehmung behaupten. Wer *ġinn* gesehen oder gehört haben wolle, verfüge entweder über ein außerordentliches Vorstellungsvermögen (*taḥayyul*) oder dann zähle er zu den Menschen mit schwachen Verstandeskräften (*ḍuʿafāʾ al-uqūl*), wozu Frauen, Kinder und Verrückte zu rechnen seien. Auch könnte es sich um einen Erzähler von Geschichten handeln, der die Wahrheit in lügnerischer Absicht verdrehe. b. Die von Rāzī erwähnten Kritiker widerlegen auch den Standpunkt, dass sich aufgrund der religiösen Tradition (*ḥabar*) auf die Existenz der *ġinn* schließen lasse. Gäbe es nämlich *ġinn*, kämen alle von den Gottesgesandten verrichteten Wunder nur mit ihrer Unterstützung zustande. Diese Kritiker betrachten Wunder als zentralen Aspekt der Legitimation von Muḥammads Prophetschaft und würden mit ihrer Argumentation ganz direkt seinen Anspruch

Istanbuler Anonymus (Aya Sofya 4785, Bl. 104r–105r), die H. Ritter F. Meier hat zukommen lassen (vgl. F. Meier, NL Mapped 1, s. v. *Aufklärung*, Bl. 13–20: anschließend Abschrift aus dem Manuskript von der Hand H. Ritters, 6 Bl.). H. Ritter vermutet Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī als Verfasser. Die Stelle liess sich in der Druckausgabe bis anhin nicht nachweisen.

²⁷ Diese Einschränkung drängt sich auf, da die vorliegende Untersuchung nicht der Auseinandersetzung mit philosophisch motivierten Auffassungen für oder wider die Existenz von *ġinn* allein gewidmet ist. Für eine ausführliche Darstellung von Rāzīs Erwiderung wird auf F. Meiers Nachlass verwiesen (vgl. vorangehende Anm.).

²⁸ Zu diesen Arbeiten der Dämonen vgl. Kapitel 10.3.2, bei Anm. 130–167.

untergraben, Gesandter Gottes zu sein.²⁹ c. Letztlich verneinen die *ġinn*-Gegner auch, dass sich aufgrund von verstandesmäßigen Beweisen und logischer Spekulation auf die Existenz von Dämonen schließen lasse. Interessanterweise bricht die Argumentation zu diesem Punkt in der beigezogenen Handschrift darauf unmittelbar ab. Rāzī bemerkt jedoch am Schluss zusammenfassend, dass die Gegner des *ġinn*-Glaubens u. a. aus diesen Argumenten ableiten, dass man um die Existenz dieser Dinge, also der Geister, nicht wissen könne.³⁰

Außerdem befasste sich auch Ibn Ḥazm al-Andalusī (gest. 456/1064) in seinem Werk *al-Faṣl fī āl-milal* mit der Frage nach der Existenz der *ġinn*.³¹ Seine Erklärungen sind zumeist bereits bekannt und zeigen auf, dass das Argumentarium der Befürworter der Geistwesen beschränkt ist. Aus der Sicht der traditionalistischen islamischen Theologie lassen sich die Diskussionen zur Existenz der Dämonen mit dem Rückgriff auf den Wortlaut der Offenbarung abschließend entscheiden.

Ibn Ḥazm argumentiert einerseits damit, dass Gott in der Lage gewesen sei, Menschen und Tiere aus Erde und Wasser zu erschaffen. Aufgrund seiner Macht lasse sich nicht in Abrede stellen, dass er auch aus Feuer Lebewesen, nämlich die Dämonen, habe erschaffen können. Aus dem Koran gehe hervor, dass Gott auch die *ġinn* erschaffen habe. Allfällige Zweifel daran liefen auf eine Leugnung von Muḥammads Prophetschaft hinaus, durch die der Koran geoffenbart worden sei. Andererseits verweist Ibn Ḥazm ähnlich wie Ibn Taymiyya darauf, dass sich die Muslime in der Bejahung der Existenz von Dämonen einig seien (*aġma‘a, iġmā‘*). Auch die Christen, Zoroastrier, Sabier und die meisten Juden, hier mit Ausnahme der Samaritaner, würden sich zustimmend zum Geisterglauben äußern. Ibn Ḥazm schließt seine Überlegungen zur Existenz von *ġinn* mit der folgenden, für die Position traditionalistischer Kreise bezeichnenden Bemerkung³²:

Wer die *ġinn* leugnet oder über sie Umdeutungen ersinnt, durch die er sie aus der äußeren Welt³³ hinausdrängt, ist ein ungläubiger Polytheist (*kāfir muṣrik*), dessen Blut und Besitz vogelfrei sind (*halāl ad-dam wa-āl-māl*).

²⁹ Es fällt auf, dass der Koran wiederholt darauf hinweist, dass Muḥammad seine Prophetschaft gerade nicht durch Wunder legitimiert. Der Koran selbst ist für ihn Wunder genug. Dieser Widerspruch wird hier nicht weiter kommentiert.

³⁰ F. Meier, NL Mappe 1, s. v. *Aufklärung*, nach Bl. 20: Abschrift aus dem Istanbul Manuskript durch H. Ritter, Bl. 1: „فتبت انه لا سبيل الى العلم بوجود هذه الاشياء“. F. Meier korrigiert *min al-‘ilm* in *ilā āl-‘ilm*.

³¹ Vgl. Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Faṣl fī āl-milal*, V. 12.9–19. Zu Ibn Ḥazm vgl. R. Arnaldez, Artikel „Ibn Ḥazm“, in *EP* III.790; Ibn Ḥazm ist v. a. als Verfasser des *Ṭawq al-ḥamāma* bekannt.

³² Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī āl-milal*, V. 12.18 f.

³³ Im Text einfach *aḏ-ḏāhir*.

Mit dieser Aussage brandmarkt Ibn Ḥazm das Leugnen der *ġinn* als *kufṛ* (Unglaube) und bezeichnet all jene als vogelfrei, die die tatsächliche Existenz von Dämonen nicht akzeptieren.³⁴

2.3 Hin zu einer Psychologisierung: Erklärungen dämonischer Erscheinungen in literarischen Zeugnissen: Mas‘ūdī, Ġāḥiẓ und Niẓāmī

Während sich die bisherigen Ausführungen auf Darstellungen traditionalistisch ausgerichteter Gelehrter stützten und indirekt auf die Standpunkte von Gegnern des Geisterglaubens hinwiesen, stehen im Folgenden Äußerungen von Polygraphen und Literaten im Vordergrund. Ihre Aussagen widersprechen der korani-

34 Im Sinn einer Ergänzung sei bei dieser Gelegenheit auf eine Episode bei Hamadānī-Ṭūsī hingewiesen (vgl. A. Ṭūsī, *‘Aġā’ib ul-maḥlūqāt* (Ausgabe M. Sutūda), S. 485.5–18, und Hamadānī, *‘Aġāyib-nāma* (Ausgabe Šādiqī), S. 204.18–205.10). Diese Quelle berichtet von einer Auseinandersetzung zur Existenz der *ġinn* zwischen dem Theologen (*mutakallim*) Nazzām und Abu āl-Huḍayl. Während Nazzām die Existenz von Geistern bejahte, verneinte dies Abu āl-Huḍayl. Schließlich schaltete sich der Kalif vermittelnd in ihren Disput ein und hielt fest: „Man kann die Existenz von Dämonen (*dīw*) nicht durch Beweis (*burhān*) darlegen, sondern man muss aufgrund des Korans an sie glauben.“ Allerdings gibt sich Nazzām nicht geschlagen und versucht weiter, seinen Gegner von der Realität der Geister zu überzeugen: Abu āl-Huḍayl besaß einen Sodbrunnen, in dem sich Nazzām versteckte. Als sein Gegner einen Eimer hinunterließ, packte Nazzām diesen und rief mit furchterregender Stimme nach oben: „Warum greifst du *ġinn* und *parī* an?“ Doch Abu āl-Huḍayl durchschaut die Angelegenheit, versperrt den Brunnen mit einem Steinblock und verständigt den Kalifen. Dessen Bedienstete ziehen den beschämten *mutakallim* wenig später aus dem Brunnen und bringen ihn vor den Herrscher. Der Kalif hält darauf fest: „Niemand kann das Verborgene (*ġayb*) sichtbar machen und dafür den Beweis (*burhān*) erbringen.“ Er führt als Vergleich die Befragung und allfällige Bestrafung des Verstorbenen durch Munkar und Nakīr an. An diese Dinge müsse man einfach glauben. Es beruhe auf heiliger Überlieferung (*sam‘ī*) und lasse sich durch den Verstand (*‘aqlī*) nicht erklären. Wer solche Dinge zu ergründen versuche, werde beschämt wie Nazzām. Hamadānī-Ṭūsī schließt mit der Bemerkung: „Da der Schöpfer sagte ‚Es gibt *ġinn*‘, muss man daran glauben.“ (مقصود ازین آنست کی آفریدگار چون گفت جنی هست) (ایمان باید داشت). Bei Nazzām handelt es sich um den Mu‘taziliten Abū Ishāq an-Nazzām (gest. ca. 221/836), der von Abu āl-Huḍayl al-‘Allāf, seinem Onkel mütterlicherseits, in Baṣra ausgebildet worden war. Nazzām griff die Positionen Abu āl-Huḍayls später an (vgl. J. van Ess, Artikel „an-Nazzām, Abū Ishāq“, in *EP* VII.1057; ders., Artikel „Abū Eshāq Nazzām“, in *EI*, Online-Ausgabe; siehe außerdem J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III.296–419, und sein Index s. v. Nazzām; zu Abu āl-Huḍayl beachte H. S. Nyberg, Artikel „Abu āl-Huḍayl al-‘Allāf“, in *EP* I.127; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III.209–297, und sein Index s. v. Abu āl-Huḍayl). Auch Ġāḥiẓ kommt übrigens auf Nazzāms Positionen zu sprechen (vgl. bei Anm. 50).

schen Position oft diametral, wie sich anhand von Bemerkungen bei Ġāhiz (gest. 255/868–69)³⁵, Mas‘ūdī (gest. 345/956)³⁶ und Niẓāmī (12. Jh.)³⁷ aufzeigen lässt.³⁸

Mas‘ūdī formuliert in den *Murūğ ad-dahab* deutliche Einwände gegen die Existenz der *ġinn*,³⁹ die als Ausgangspunkt der weiteren Diskussion dienen. Bevor Mas‘ūdī seine Kritik allerdings im Einzelnen vorbringt, stellt er unterschiedliche Berichte über Dämonen vor und verweist auf seine detaillierten Ausführungen dazu in einem heute verlorenen Werk.⁴⁰ Es sei seine schriftstellerische Pflicht, die einschlägigen Auffassungen unvoreingenommen festzuhalten.⁴¹ Mas‘ūdī betont, dass die von den muslimischen Rechtsgelehrten (*ahl aš-šar‘*) vorgestellten Beschreibungen der Dämonen zwar grundsätzlich möglich und nicht *a priori* unglaubwürdig seien. Er unterstreicht jedoch, dass sich ihre Darstellungen nicht aufdrängen. Jedenfalls hätten die meisten Gelehrten, die sich des Themas aus rationaler Sicht angenommen hätten, die entsprechenden Beschreibungen als unhaltbar zurückgewiesen.⁴²

Der Verfasser der *Murūğ ad-dahab* verdeutlicht seine Vorbehalte anschließend.⁴³ Er verweist auf die Auffassung einer Gruppierung (*farīq*), die die Entstehung des Dämonenglaubens damit erklärt, dass die Araber in Einsamkeit und Abgeschlossenheit leben.⁴⁴ Wenn der Mensch auf seinen Reisen schreckliche

35 Vgl. Ch. Pellat, Artikel „Djāhiz“, in *EP* VI.784 ff.

36 Vgl. Ch. Pellat, Artikel „Mas‘ūdī“, in *EP* II.385 ff.

37 Vgl. P. Chelkowski, Artikel „Niẓāmī“, in *EP* VIII.76.

38 F. Meier macht auf weitere kritische Äußerungen zur Existenz der *ġinn* aufmerksam, die hier nicht ausgewertet werden; vgl. NL Mappe 1, s. v. *Aufklärung*, 67 Bl.; NL Mappe 11, s. v. *Aufklärung, Leugnung der Existenz der ġinn*.

39 Mas‘ūdī, *Murūğ* (de Meynard/de Courteille), III.321.8–324.8; (Pellat), II.293.7–296.2, §§ 1204 (Schluss)–1207.

40 Mas‘ūdī befasst sich mit den Dämonen in *Murūğ ad-dahab* (Kapitel 49–50): (de Meynard/de Courteille), III.314.1–333.2; (Pellat), II.289.1–300.8, §§ 1196–1216. Mas‘ūdī (*Murūğ*, Pellat, II.294.4) gibt an, sich in seinem heute verlorenen Werk *Kitāb al-Maqālāt fi uṣūl ad-diyānāt* (Nr. 19 in der Aufzählung im *EP*-Artikel; vgl. Anm. 36) ausführlich mit Berichten über Dämonen befasst zu haben.

41 Mas‘ūdī, *Murūğ* (Pellat), II.293.12–294.2.

42 Mas‘ūdī, *Murūğ* (Pellat), II.293.11 f.: „وان كان اكثر أهل النظر والبحث والمستعلمين لقضية والعقل والفحص يمتنعون مما ذكرناه ويأبون ما وصفنا“.

43 Mas‘ūdī, *Murūğ* (Pellat), II.295.6–296.2.

44 Die Vorstellung, dass Einsamkeit das Entstehen des Glaubens an dämonische Wesen begünstige, lässt sich mehrfach nachweisen. D. Pielow, *Lilith*, S. 167 f., belegt anhand von Beispielen, dass Einzelpersonen außerhalb ihres Gruppenverbands leichter zu Opfern von Dämonen würden. Auch F. Meier macht in seiner Materialsammlung darauf aufmerksam, dass dämonische Erscheinungen den Menschen überkommen, wenn er zu viel allein sei. Daraus lässt sich ableiten, dass der Mensch Einsamkeit meiden und ein Leben in Gesellschaft vorziehen soll. Die exakte Stelle dazu in F. Meiers Nachlass zur Dämonologie liess sich leider nicht mehr auffinden.

Landschaften durchquere, fürchte er sich. Diese Angst bilde den Nährboden für Täuschungen, quälende Wahnvorstellungen und nichtige Vorahnungen von Unheil.⁴⁵ Ein solches Umfeld begünstige das Wahrnehmen von Stimmen und Phantomen. Besonders Personen, die unter Wahnvorstellungen leiden,⁴⁶ seien davon betroffen. Mas‘ūdī erklärt diese Wahrnehmungsstörungen mit falschem Denken (*sū’ at-tafkīr*) und einem Leben in unwegsamen, strukturlosen Gegenden. In seiner Isolation sehe der Mensch überall Gefahren und sei für die aus dem islamischen Dämonenglauben bekannten Vorstellungen empfänglich.

In diesen Ausführungen formuliert Mas‘ūdī fundamentale Kritik am islamischen *Ġinn*-Glauben. Seine Einwände stehen dabei nicht isoliert da, hat doch bereits Ġāḥiẓ Vorbehalte an der Existenz von Dämonen geäußert. Diese fallen gegenüber Mas‘ūdīs Angriffen allerdings gemäßigter aus. Ġāḥiẓ hält im *Kitāb al-Ḥayawān* fest,⁴⁷ dass Wahnvorstellungen (*waswasa*) und Wahrnehmungsschwierigkeiten das Entstehen eines Glaubens an dämonenartige Wesen zumindest begünstigen.⁴⁸ Die folgende Darstellung verdeutlicht seine Auffassungen.⁴⁹

Ġāḥiẓ greift in seinen Ausführungen Äußerungen des Mu‘taziliten Abū Ishāq [an-Nazzām] auf.⁵⁰ Demnach würden Gefühle der *waḥṣa*⁵¹ die Leute auf ihren Reisen durch verlassene, wüste Gegenden (*bilād al-waḥṣ*) packen. Ihre Isolation (*infirād, infarada*), der lange Aufenthalt in öden Landstrichen (*muqāmu-hū fi āl-bilād wa-āl-ḥalā’*) und die Abgeschiedenheit von andern Menschen (*bu‘d min al-ins*) führten dazu, dass sich der Reisende fürchte und niedergeschlagen sei (*istawḥaṣa*). Mangel an Beschäftigungsmöglichkeiten und Gesprächspartnern trügen zusätzlich zur Unerträglichkeit der Situation bei.

45 Mas‘ūdī, *Murūğ* (Pellat), II.295.10: „وإذا هو جين داخلته الظنون الكاذبة والاهام المؤذية والسوداوية الفاسدة“.

46 Mas‘ūdī, *Murūğ* (Pellat), II.295.11 f.: „بنحو ما يعرض لذى الوسواس“.

47 F. Meier, NL Mapped 1, s. v. *Aufklärung*, Bl. 38 f., macht auf diese Stelle aufmerksam.

48 Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, VI.249.6.

49 Vgl. Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, VI.248.10–255.2.

50 Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, VI.249.1–7. A. Şaqr, der Herausgeber von Ibn Qutayba, *Ta‘wīl muškil al-Qur‘ān*, S. 86, Anm. 1–2, macht auf diese Ġāḥiẓ-Stelle aufmerksam und präzisiert den Namen Abū Ishāq durch die Hinzufügung des *laqab* an-Nazzām. Für Hinweise auf Ġāḥiẓ’ Abhängigkeit von Nazzāms Positionen und Nazzām selbst vgl.: J. van Ess, Artikel „al-Nazzām, Abū Ishāq“, in *EP* VII.1057; ders., Artikel „Abū Eshāq Nazzām“, in *Elr*, Online-Ausgabe; siehe außerdem ders., *Theologie und Gesellschaft*, III.296–419 und sein Index s. v. Nazzām; die hier diskutierte Ġāḥiẓ-Stelle ist übersetzt bei J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, VI.174 f. (Nr. 233). Auch Hamadānī-Ṭūsī thematisierte Nazzāms Auffassungen zur Existenz der *ġinn*; vgl. Anm. 34. Die unterschiedlichen Akzente in den entsprechenden Darstellungen bei Ġāḥiẓ einerseits und Hamadānī-Ṭūsī andererseits sollen hier nicht kommentiert werden.

51 Also: „Einsamkeit, Trostlosigkeit, Düsterteit“.

Sein Alleinsein (*al-waḥda*) veranlasse den Menschen schließlich dazu, sich Wunschvorstellungen (*munan*, sg. *munya*) und Gedankenspielerereien (*tafkīr*) hinzugeben. Dieses Nachdenken könne unter Umständen Einflüsterungen (*waswasa*) verursachen.⁵² Wenn sich der Mensch ängstige (*istawḥaša*), erscheine ihm etwas Kleines groß und er beginne zu zweifeln.⁵³ Seine Verstandeskräfte (*dīhn*) würden sich auflösen und seine Säfte zerfallen. Er sehe und höre dann Dinge, die sich nicht wahrnehmen ließen. Auch stelle er sich etwas Leichtes und Geringes als gewaltig und erhaben vor.⁵⁴

Die Menschen würden darauf über diese vermeintlichen Erscheinungen Gedichte verfassen und sich diese gegenseitig rezitieren (*tanāšada*). Auch würden sie ihre Erlebnisse in Erzählungen (*ḥadīṭ*) festhalten und von Generation zu Generation weiterreichen. Dadurch wachse ihr Glaube daran. Die Jugendlichen würden mit diesen Vorstellungen aufwachsen und die Kinder würden durch ihre Erziehung damit vertraut. Wenn sich jemand später in einer stockfinstern Neumondnacht mitten in weiten Wüsteneien befinde, erinnere er sich an diese Geschichten. Beim ersten Anflug von Furcht oder Schrecken, bei jedem Kauzenschrei oder beim Widerhall des Echos glaube er dann, allerhand Nichtiges zu sehen, und bilde sich falsche Dinge ein (*tawahhama*). Wenn er lügnerisch verlangt sei und gern prahle, verfasse er darüber sogar Gedichte⁵⁵:

Er sagt dann: ‚Ich habe die *gūl*⁵⁶ gesehen.‘ Oder: ‚Ich habe mit der *si'lāh*⁵⁷ geredet.‘ Später geht er noch einen Schritt weiter und sagt: ‚Ich habe sie getötet.‘ Dann macht er nochmals einen Schritt und sagt: ‚Ich war mit ihr befreundet.‘ Und wenn er nochmals einen Schritt weitergeht, sagt er: ‚Ich habe mich mit ihr verheiratet.‘

Ġāḥiḏ verdeutlicht seinen Standpunkt anschließend anhand von Versen ‘Ubayd b. Ayyūbs. Im Sinn eines vorläufigen Fazits hält er fest, dass man mit derartigen Gedichten und Berichten nur Beduinen oder Ungebildete fangen könne. Solche Leute seien nicht in der Lage zu unterscheiden, was Zustimmung (*tašdiq*), was Ablehnung (*takḏib*) und was Zweifel (*šakk*) verdiene. Im Urteil über solche Dinge hätten die Beduinen noch keine Sicherheit und Gewissheit gefunden.⁵⁸

52 Ġāḥiḏ, *Ḥayawān*, VI.249.5 f.: „والفكر ربما كان من اسباب الوسوسة.“

53 Ġāḥiḏ, *Ḥayawān*, VI.250.2–4.

54 Ġāḥiḏ, *Ḥayawān*, VI.250.3 f.: „فراى ما لا يرى، وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء اليسير.“
 „الحقير، أنه عظيم جليل“.

55 Ġāḥiḏ, *Ḥayawān*, VI.250.11–251.2.

56 Zu den *gūl*, einer Dämonenart, vgl. Kapitel 5.6.2, c. „Die *gūl*“, bei Anm. 510–585.

57 Zu den *si'lāh*, einer weiteren Dämonenart, vgl. Kapitel 5, bei Anm. 383 und 583, sowie die Anm. 462, 555, 564, 576 in Kapitel 5.

58 Ġāḥiḏ, *Ḥayawān*, VI.251.10–13.

Wenn auch Ğāḥiẓ in seinen Ausführungen teilweise auf Standpunkte Abū Ishāq an-Nazzāms zurückgreift, lassen sich doch auch bei ihm selbst grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der Existenz dämonischer Wesen feststellen. Aus seiner Darstellung ergibt sich jedenfalls, dass auch er die entsprechenden Auffassungen hinterfragt und sie mit irregeleiteten Wahrnehmungen zu erklären versucht. Ähnlich wie Mas‘ūdī sieht auch Ğāḥiẓ das Leben in Einsamkeit und Abgeschiedenheit in einer häufig furchteinflößenden Landschaft als Szenario, das der Ausbildung eines Glaubens an dämonische Wesen zuträglich ist. Vergleichbare Vorstellungen lassen sich indirekt auch bei Ibn Qutayba (gest. 276/889) belegen.⁵⁹ Die vorangehenden Ausführungen zeigen jedenfalls auf, dass sich bei weitem nicht alle Gelehrten und Literaten dem koranischen Dogma der Existenz der *ġinn* beugen. Sie erklären das Auftreten von *ġinn* vielmehr mit Sinnestäuschungen. Auch lassen sich bereits bei diesen Autoren Hinweise auf eine psychologische Interpretation der Geister feststellen, die ihnen letztlich jegliche äußere und damit tatsächliche Existenz in der unmittelbaren Realität absprechen.

Diese psychologisch motivierte Erklärung der Dämonologie lässt sich anhand der Māhān-Geschichte in Nizāmīs *Haft Paykar* gut illustrieren, die wichtige Einblicke in Interpretationen des Geisterglaubens außerhalb des traditionalistisch orientierten Islams vermittelt.⁶⁰ Nizāmīs Erzählung beschreibt die nächtlichen

59 F. Meier, NL Mappe 1, s. v. *Aufklärung*, Bl. 36–38, macht auf eine Stelle in Ibn Qutaybas *Ta‘wīl muškil al-Qur‘ān*, S. 85.14–92.5, aufmerksam (vgl. G. Lecomte, Artikel „Ibn Qutayba“, in *EP* III.844 ff.). Ibn Qutayba trägt hier in einem ersten Schritt Argumente zusammen, die die Gegner des Dämonenglaubens als Beweise für die Inexistenz der *ġinn* anführen. Viele ihrer Einwendungen lassen sich auch bei Ğāḥiẓ und Mas‘ūdī nachweisen. Auffällig häufig greift Ibn Qutayba in seiner Argumentation überdies Verse altarabischer Dichter auf (Dū ʾr-Rumma, Ḥumayd b. Ṭawr, A‘šā), die das Vorhandensein von Dämonen in Frage stellen. Doch in Übereinstimmung mit dem Vorgehen anderer traditionalistisch orientierter Gelehrter lässt auch der Korankommentator Ibn Qutayba ihre Einwände nicht unwidersprochen stehen. Seine Kritik richtet sich v. a. gegen den Versuch, das Wahrnehmen von Dämonen mit Sinnestäuschungen zu erklären. Er bringt seine Einwände u. a. in folgender Aussage auf den Punkt (*Ta‘wīl*, S. 90.1–3; Übersetzung in Anlehnung an F. Meier): „Was könnte einen dazu verleiten, die Araber insgesamt für Toren und Lügner zu halten, wo doch der Koran, der Gottgesandte, die früheren Offenbarungsbücher, die Profeten und die nichtarabischen Völker alle die Aussagen der Araber bestätigen? Gott schuf die *ġinn* als eine der beiden [Gruppen der] Gewichtigen (*taqālān*), sprach sie in seinem Buche an wie uns und nannte sie Männer wie uns [es folgen Verweise auf Koranstellen].“ Vgl. Ibn Qutayba, *Ta‘wīl muškil al-Qur‘ān*, S. 90.11–14 (siehe dazu F. Meier, NL Mappe 1, s. v. *Aufklärung*, Bl. 38): Diese Stelle greift das Argument nochmals auf, Dämonen ließen sich als aus Sinnestäuschungen resultierende und damit nichtige Erscheinungen erklären. Auch hier lässt Ibn Qutayba diesen Einwand nicht gelten. Denn trotz ihrer empfindlichen Wahrnehmungs- und Vorstellungskraft seien nicht alle Araber derart veranlagt, dass sie Einbildungen und Wahngelbten zum Opfer fielen.

60 Nizāmī, *Haft Paykar* (Ausgabe B. Ṭirwatiyān), § 36, S. 269–290.

Schreckenserlebnisse Māhāns, eines bildschönen Jünglings aus Ägypten, zu dessen Ehre seine Freunde ein Fest in einem wunderbaren Garten veranstaltet hatten.⁶¹ Als Māhān die Gesellschaft für einen Spaziergang verlässt, spricht ihn ein Fremder an und gibt sich als Handelsgefährte aus. Māhān werde leichten Gewinn erzielen, wenn er ihm behilflich sei, Ware nachts am Zoll vorbei in die Stadt zu schmuggeln. Doch bald entpuppt sich sein vermeintlicher *compagnon* als schrecklicher Dämon und entführt ihn in die Wüste. In den nächsten drei Nächten sieht sich Māhān mit weiteren Geistern konfrontiert. Am vierten Abend zieht sich der Protagonist zum Schlafen in eine Hütte zurück, wo er einem fahlen Licht am Ende eines Schachts nachgeht und schließlich in eine schöne Gartenanlage gelangt. Anfänglich hält der Besitzer des Gartens, ein alter Mann, den Eindringling zwar für einen Dieb, doch bald schließen die beiden Freundschaft. Nachdem Māhān von seinen schrecklichen Erlebnissen berichtet hat, äußert sich der Alte erklärend dazu.⁶²

Aus den Ausführungen des Alten ergibt sich, dass Dämonen (*dīw*)⁶³ dem Menschen anfänglich etwas vorgaukeln. Habe er sich täuschen lassen, zerbrächen sie all seine Knochen.⁶⁴ Vordergründig würden sie zwar die Wahrheit sagen, doch eigentlich stehe ihnen der Sinn nur nach krummen Touren. Sie nähmen den Menschen bei der Hand, würden ihn aber in den Abgrund stürzen.⁶⁵ Ihre Liebe bestehe darin, zum Hass hinzuführen. Dieses Verhalten entspreche ihrem eigentlichen Wesen.⁶⁶

Für Nizāmīs Interpretation der Dämonologie von Bedeutung sind seine Feststellungen, dass auch Menschen täuschen und verführen können. Der Alte bezeichnet sie als *farībnāk* und hält fest, dass es auf der Welt ihrer viele gebe. Sie seien dumm (*ablah*) und würden sich über die Dummen lustig machen. Sie gäben Lügnerisches als Wahres aus. Allerdings gebe es in der Vorstellung von Lügenhaftem (*dar ḥiyāl-i durūḡ*) keine Hilfe. Nur die Wahrheit habe auf immer

61 Gärten werden insbesondere in einem iranischen Kontext mit dem Paradies assoziiert; vgl. J. S. Meisami, „Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition: Nezami, Rumi, Hafez“; E. B. Moynihan, *Paradise as a garden: in Persia and Mughal India*.

62 Nizāmī, *op.cit.*, § 36, vv. 238–243.

63 Im Persischen dient *dīw* häufig als Synonym für den arabischen Begriff *ǧinn*. Dies ist insofern problematisch als die *dīw* grundsätzlich schädlich sind, während die *ǧinn* als moralisch neutral gelten (vgl. Kapitel 1, Anm. 4). Zum Ausdruck *dīw* siehe außerdem M. Omidšalar, Artikel „Dīw“, in *Elr*, Online-Ausgabe, konsultiert am 27. Oktober 2011.

64 Nizāmī, *op.cit.*, § 36, vv. 241: „بفریبند مرد را ز نخست || بشکنندش شکستنی به درست“.

65 Nizāmī, *op.cit.*, § 36, vv. 242: „راست خوانی کنند و کز بازند || دست گیرند و در چه اندازند“.

66 Nizāmī, *op.cit.*, § 36, vv. 243: „مهرشان رهنمای کین باشد || دیورا عادت این چنین باشد“.

Bestand.⁶⁷ Nach diesen Vorbemerkungen wendet sich der Alte erneut an Māhān und erklärt ihm, er sei aufgrund seines im innersten Kern einfältigen Wesens Opfer trügerischer Vorstellungen (*hiyāl*) geworden. Nur den Arglosen und Einfältigen (*sāda-dil*) könnten die Dämonen Nichtiges vorgaukeln.⁶⁸ Nizāmī weist in diesen Ausführungen des Alten auf eine innere Prädisposition von potentiellen Opfern der Dämonen hin. Er bezeichnet sie als dumm (*ablah*)⁶⁹ bzw. einfältig (*sāda-dil*). Nur derart veranlagte Menschen ließen sich durch das abscheuliche Spiel (*bāzī-i karīh-galān*) der Geister täuschen.

Indem Nizāmī die Konzepte Spiel (*bāzī*) und trügerische Vorstellung (*hiyāl*) aufgreift, spricht er den Dämonen implizit jegliche tatsächliche Existenz ab. Der Dichter verdeutlicht diese Auffassung in weiteren Überlegungen zu Māhāns Schreckenserlebnissen. Er betrachtet Māhāns Furcht (*tars*), also ein inneres Gefühl, als Auslöser dafür, dass die Dämonen überhaupt Macht über ihn bekommen hätten. Erst diese Furcht habe es den Geistern gestattet, Māhāns Vorstellungskraft (*hiyāl*) Trugbilder vorzugaukeln (*hiyāl-bāzī*).⁷⁰ Diese Trugbilder hätten aber ebenso wie Zauberei (*sihr*) nicht wirklich Bestand.⁷¹ Nizāmī bestätigt diese Hinweise auf die Irrealität der Dämonen und deren Interpretation als Auswüchse einer gequälten Persönlichkeit mit dem Hinweis, dass Māhāns Geist (*hātīr*) nicht zum Opfer trügerischer Vorstellungen (*hiyāl*) geworden wäre, hätte er sein Herz auf dem rechten Fleck gehabt⁷²:

گر دلت بودی آن زمان بر جای نشدی خاطرت خیال نمای

Wenn sich dein Herz damals auf dem rechten Fleck befunden hätte, hätte dir dein Geist keine trügerischen Vorstellungen vorgegaukelt.

Dieser Bericht über Māhāns Begegnungen mit den Dämonen beschreibt auf den ersten Blick ein Geschehen in der äußeren Welt. Indem der Dichter in den Erklärungen des alten Gartenbesitzers aber mehrfach Begriffe wie Spiel (*bāzī*), trügerische Vorstellungen (*hiyāl*) und das Vorgaukeln von Trugbildern (*hiyāl-bāzī*) aufgreift, rückt er von dieser unmittelbaren Interpretation ab. Gerade der zuletzt zitierte Vers zeigt auf, dass Nizāmī Dämonen als trügerische Produkte des menschlichen Geists und damit als psychologisch zu erklärende Erscheinungen

⁶⁷ Nizāmī, *op.cit.*, § 36, v. 247: „راستی حکم نامه ابدیست || راستی دروغ بی مددیست“.

⁶⁸ Nizāmī, *op.cit.*, § 36, v. 249 f.: „|| کاین خیال اوفتاد در سر تو ||“. „این چنین بازی کریه گلان || نمایند جز به ساده دلان“.

⁶⁹ So Nizāmī, *op.cit.*, § 36, v. 245.

⁷⁰ Nizāmī, *op.cit.*, § 36, v. 251: „|| با خیالت خیال بازی کرد ||“.

⁷¹ Vgl. Nizāmī, *op.cit.*, § 36, v. 248.

⁷² Nizāmī, *op.cit.*, § 36, v. 253.

versteht. Vieles spricht dabei dafür, dass der Verfasser des *Haft Paykar* die soeben beigebrachten Erklärungen dem Gartenbesitzer in den Mund legt, damit er selbst allfälligen Angriffen von Vertretern der muslimischen Orthodoxie entgeht.

2.4 Das Dilemma traditionalistischer Gelehrter: strikter Monotheismus

Die vorangehenden Ausführungen zeigen auf, dass im Bereich des Islams mehrfach Zweifel an der Existenz der *ġinn* geäußert wurden. Die traditionalistisch ausgerichteten Gelehrten haben aber dem differenzierten Argumentarium dieser in logischem Denken geschulten *ġinn*-kritischen Kreise nur wenig entgegenzusetzen. F. Meier hat in diesem Zusammenhang von einem Dilemma der Traditionalisten gesprochen und festgehalten: „Die Verteidiger der *ġinn* haben [zugunsten der Existenz der Dämonen] anscheinend nichts anderes vorzubringen als die Offenbarung.“⁷³ Die Ratlosigkeit dieser Gelehrten äußert sich nicht zuletzt in einer ambivalenten Einstellung gegenüber der Behandlung des *Ġinn*-Glaubens allgemein. Es fällt jedenfalls auf, dass sich bekannte Korankommentatoren (z. B. Ṭabarī, Zamaḥṣarī, Bayḍāwī, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Abu āl-Futūḥ ar-Rāzī, Maybudī) sogar in ihren Ausführungen zu Sure 72, die bereits im Titel auf die *ġinn* hinweist, nur sehr zurückhaltend zum Dämonenglauben äußern. Jedenfalls bieten sich ihre Bemerkungen zu dieser Koranstelle nur beschränkt als Quellen für die Aufarbeitung der *Ġinn*-Thematik im Allgemeinen an.⁷⁴

Dieser vorsichtige Umgang traditionalistisch geprägter Kreise mit dem Geisterglauben lässt sich mit einem gespannten Verhältnis zwischen *Ġinn*-Glauben einerseits und striktem Monotheismus (*tawḥīd*) andererseits erklären. Vieles spricht dafür, dass die Integration heidnischer Gottheiten in den Islam zumindest aus traditionalistischer Perspektive nicht unproblematisch verlaufen ist. Sie dürfte jedenfalls nicht in jeder Hinsicht derart reibungslos erfolgt sein, wie dies u. a. von F. Meier postuliert worden ist.⁷⁵

⁷³ F. Meier, NL Mappe 1, s. v. *Aufklärung*, Bl. 38.

⁷⁴ Die *Tafsīr*-Literatur äußert sich nur bei der Behandlung von Salomons Kampf gegen alles Dämonische eingehender zu den entsprechenden Vorstellungen (vgl. Kapitel 10: „Salomon: Kämpfer wider alles Dämonische“). Diese Darstellungen stützen sich stark auf Material aus jüdischen Quellen. Möglicherweise fiel es den muslimischen Korankommentatoren vor dem Hintergrund der fremden Herkunft dieser Berichte leichter, sie in ihren Ausführungen zu berücksichtigen. Vgl. dazu u. a. auch Kapitel 10, Anm. 210.

⁷⁵ Vgl. dazu oben, Kapitel 1, Anm. 10.

Die Vorbehalte der muslimischen Religionsgelehrten kommen in Äußerungen zum mit dem Dämonenglauben eng verwandten Amulettwesen besonders deutlich zum Ausdruck, wie sich anhand von Ausführungen Ibn Taymiyyas aufzeigen lässt.⁷⁶ Gemäß zwei Prophetenworten, die der ḥanbalitische Theologe aus Muslims *Ṣaḥīḥ* zitiert,⁷⁷ soll sich Muḥammad zwar nicht grundsätzlich gegen Geisterbeschwörungen (*ruqya*, pl. *ruqan*) und den Gebrauch von Amuletten ausgesprochen haben. Solange der Beschwörer seinem Nächsten (*aḥ*) nützen wolle und keine Ketzerei betreibe, sei gegen solche Praktiken nichts einzuwenden.⁷⁸ Allerdings spricht sich Ibn Taymiyya in deutlichen Worten dagegen aus, dass der Zauberer auf Amulette zurückgreife, die im Arabischen unverständliche Formeln enthalten, wittert er hier doch große Gefahr für das Eindringen polytheistischen Gedankenguts⁷⁹:

فان المشركين يقرأون (كذا) من العزائم والطلاسم والرقى ما فيه عبادة للجن والتعظيم لهم: وعامة ما بأيدي الناس من العزائم والطلاسم والرقى التي لا تفقه بالعربية فيها ما هو شرك بالجن.

Denn die Polytheisten rezitieren [auch] solche Beschwörungen, Zaubersprüche und exorzistische Formeln, die Elemente der Verehrung und Wertschätzung gegenüber den *ġinn* enthalten. Die Beschwörungen, Zaubersprüche und exorzistischen Formeln, die unter den Leuten allgemein im Umlauf sind und im Arabischen unverständliche [Begriffe] enthalten, weisen Elemente auf, die einer Beigesellung durch die *ġinn* gleichkommen.

Diese Äußerungen bringen Ibn Taymiyyas Grundgedanken auf den Punkt, dass der Umgang mit dem *Ġinn*-Glauben einer gefährlichen Gratwanderung gleichkommt: Bald ergibt sich ein Widerspruch zur islamischen Offenbarung, die an der Existenz von Dämonen festhält; bald droht aus orthodoxer Perspektive ein Ableiten in den Polytheismus (*širk*).⁸⁰

76 Ibn Taymiyya, *Īdāḥ ad-dalāla*, S. 103.3–11.

77 1. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 40 *Kitāb as-Salām*, 22 *Bāb Lā ba‘sa bi-ār-ruqā mā lam yakun fi-hi širk*, *Ḥadīṭ* Nr. 5862; vgl. Abū Dāwūd, *Sunan*, *Kitāb aṭ-Ṭibb*, *Bāb Mā ġā‘a fi ar-ruqā*, *Ḥadīṭ* Nr. 3888. 2. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 40 *Kitāb as-Salām*, 21 *Bāb istiḡāb ar-ruqya min al-‘ayn* [...], *Ḥadīṭ* Nr. 5861 (vgl. Nr. 5859); mit Parallelen in weiteren *Ḥadīṭ*-Sammlungen.

78 Ibn Taymiyya, *Īdāḥ ad-dalāla*, S. 103.3–11.

79 Ibn Taymiyya, *Īdāḥ ad-dalāla*, S. 102.19–103.2.

80 Es fällt auf, dass Šiblī, *Ākām al-marḡān*, S. 5.21–6.5, die zitierte Ibn Taymiyya-Stelle wörtlich übernimmt. In Anschluss an Šiblī argumentieren Suyūṭī und Ḥalabī weitgehend identisch (siehe Suyūṭī, *Laṭf al-marḡān*, S. 109.18–110.6, § 297; und Ḥalabī, *‘Iqd al-marḡān*, v. a. S. 71.8–72.3: „al-Iḥ-tilāf fi ḡawāz mā yadfa‘u ḡalika ‘an-hum“.

3 Die Geistwesen im Bereich des Islams: Hierarchien und Kategorien

3.1 Die *ġinn*: die ersten Geschöpfe auf Erden?

Die untersuchten Quellen halten verschiedentlich fest, dass die *ġinn* die ersten Geschöpfe auf der Erde gewesen seien. Ḥalabī beispielsweise meint, die *ġinn* seien an einem Donnerstag 2000 Jahre vor Ādam erschaffen worden.¹ Andere Autoren geben an, die Dämonen hätten 40 Jahre auf der Erde gelebt, bevor Ādam erschaffen worden sei.² Ṭabarī seinerseits hält fest, dass Gott die Engel an einem Mittwoch, die *ġinn* an einem Donnerstag, Ādam aber an einem Freitag erschaffen habe. Diese Wochentage folgten nicht unmittelbar aufeinander, sondern lagen mehrere tausend Jahre auseinander.³

In den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* (10. Jh.)⁴ hebt der Weise gegenüber dem König ebenso hervor, dass die *ġinn* die Erde vor den Menschen besiedelt hätten.⁵ Die *ġinn* hätten sich überall verbreitet und Meere, Festland, Ebenen und Gebirge für sich in Besitz genommen.⁶ Dieser Bericht weiß überdies davon, dass sich Menschen und *ġinn* bald angefeindet haben. Die folgenden Ausführungen gehen Aussagen über die potentielle Feindschaft zwischen Menschen und *ġinn* nach, zu der sich die Lauteren Brüder besonders eingehend äußern.⁷

1 Ḥalabī, *Iqd al-marġān*, S. 28.15 f.; ähnlich auch Šibli, *Ākām al-marġān*, S. 9.5, 9.9. Außerdem spielt Ṭabarī, *Ta'riḥ (Annales)*, z. B. I.81.16 f., I.82.2–6, I.85.14, auf die Auffassung an, dass die *ġinn* bereits vor Ādam auf der Erde gelebt haben. Auch die Sekundärliteratur weist auf diesen Sachverhalt hin: T. Fahd, „Anges, démons et djinns“, S. 177, 187 und S. 208 (Anm. 112), macht auf entsprechende Aussagen bei Qazwīnī und Ibn al-Aṭīr aufmerksam. Siehe außerdem A. Christensen, *Démonologie iranienne*, S. 73.

2 Gemäß Šibli, *Ākām al-marġān*, S. 9.9 f., ist Ādam vierzig Jahre nach den *ġinn* erschaffen worden.

3 Ṭabarī, *Ta'riḥ (Annales)*, I.82.3–5, Gewährsmann: ar-Rābī' b. Anas.

4 Vgl. Y. Marquet, Artikel „Iḥwān al-Ṣafā'“, in *EP* III.1071.

5 Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, II.228.5–7.

6 Der Bericht weist beiläufig darauf hin dass die *ġinn* langlebig und glücklich sind und es bei ihnen Königtum (*mulk*), Prophetschaft (*nubuwwa*), Religion (*dīn*) und religiöses Gesetz (*ṣarī'a*) gibt (Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, II.228.8).

7 Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, II.228.1–233.24 (*Faṣl fī bayān al-'adāwa bayna Banī āl-ġānn wa-bayna Banī Ādam wa-kayfa kānat*); vgl. Übersetzung von A. Giese, *Mensch und Tier vor dem König der Dschinn*, S. 32–39. Ähnliche Darstellungen lassen sich nachweisen bei Bal'amī (gest. 974?), *Tāriḥ-i Bal'amī*, I.66.11–70.2; Šibli, *Ākām al-marġān*, S. 9.1–11.11 (z. B. Überlieferung Ğubayrs und 'Utmāns: S. 9.15–10.3.); mit Parallelen bei Suyūṭī, *Laḳṭ al-marġān*, S. 7.14–9.12 (§§ 11–16; v. a. § 11),

Gemäß den *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* missachteten die Dämonen nach einer längeren Periode des Wohlverhaltens die Gesetze ihrer Propheten, brachten viel Verderben (*fasād*) über die Erde⁸ und richteten darauf ein fürchterliches Blutvergießen an.⁹ Die Erde schrie wegen ihrer Frevelhaftigkeit auf. Als sich das Zeitalter dem Ende zuneigte, sandte Gott ein Heer von Engeln herab. Sie stiegen vom Himmel herab und ließen sich auf der Erde nieder. Dieses Engel-Heer schlug die *ġinn* in die Flucht und verbannte sie an die Grenzen der Erde (*ilā aṭrāf al-arḍ*). Auch nahmen die Engel viele *ġinn* gefangen. Danach richteten sie sich selbst auf der Erde ein.¹⁰

Diese Ausführungen in den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* und in Parallelstellen zeigen auf, dass Menschen und *ġinn* miteinander rivalisieren. Die *ġinn* beanspruchen u. a. aufgrund ihrer Anciennität eine Vorrangstellung vor ihnen.¹¹ Der Weise bringt das gespannte Verhältnis zwischen diesen beiden Gattungen von Geschöpfen im Gespräch mit dem König in der Feststellung auf den Punkt, dass zwischen Menschen und *ġinn* (als *Banū āl-ġānn* bezeichnet) eine grundlegende Feindschaft bestehe, die durch gegensätzliche natürliche Veranlagungen bedingt sei.¹²

Es sind nicht nur die Lauteren Brüder, die diese grundlegende Feindschaft zwischen Menschen (*ins*) und *ġinn* mit Iblis in Verbindung bringen, doch sie tun es besonders deutlich.¹³ Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* weisen darauf hin, dass die Engel bei ihrem Kampf gegen die widerspenstigen *ġinn* auch Gefangene gemacht haben. Darunter habe sich ein noch ganz kleiner Junge namens 'Azāzil-Iblis, der Verfluchte (*al-la'in*), befunden.¹⁴ Dieser Knabe sei anschließend unter den Engeln aufgewachsen, habe sich ihr Wissen angeeignet und sei ihnen zum Schein ähnlich geworden (*wa-taṣabbaha bi-hā fī zāhir al-amr*). Mit der Zeit sei er unter den Engeln Gottes zu einem Vorsteher (*ra'is*) geworden.

und Ḥalabī, *Iqd al-marḡān*, S.29.8–15. Zu beachten ist überdies Pseudo-Mas'ūdī, *Aḥbār az-zamān*, S.11.6–18.

8 *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, *Rasā'il*, II.228.9. Ganz ähnlich: Bal'amī, *Tārīḥ-i Bal'amī*, I.67.9 ff. Ġāhiz, *Ḥayawān*, I.189.7–11, spielt knapp darauf an, dass die Engel eine frevelnde Nation von der Erde vertrieben haben.

9 *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, *Rasā'il*, II.228.20.

10 *Loc.cit.*, II.228.10–12.

11 Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, *Rasā'il*, II.232.2, relativieren diesen Sachverhalt wenig später in einem andern Kontext und halten fest, dass die Menschen den *ġinn* überlegen seien (*wa-tabayyana faḍl al-ins 'alā āl-ġinn*).

12 *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, *Rasā'il*, II.228.2.f.: „Es sagte der Weise: Ja, zwischen den Menschen und den *ġinn* bestehen naturbedingte Feindschaft, althergebrachte Parteilichkeit und widersprüchliche Charaktereigenschaften, deren Erklärung lang dauert.“ „قال الحكيم: نعم، إن بين بني آدم وبني الجن عداوة طبيعية، وعصبية جاهلية، وطباعا متنافرة يطول شرحها“.

13 Vgl. auch die weiteren in Anm. 7 angeführten Darstellungen.

14 *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, *Rasā'il*, II.228.12–16.

An diese Erklärungen schließt sich die auch aus dem Koran bekannte Geschichte an, dass Gott den Engeln mitgeteilt habe, er wolle auf Erden einen Stellvertreter (*ḥalifa*), nämlich Ādam, erschaffen.¹⁵ Die Engel hätten Gott angefleht, davon abzusehen, da die Menschen auf Erden Blut vergießen würden, wie dies vor ihnen die *ġinn* getan hätten.¹⁶ Doch Gott lässt sich mit Hinweis auf sein Allwissen nicht von seinem Vorhaben abbringen. Auf Geheiß Gottes unterwerfen sich alle Engel Ādam; nur 'Azāzil-Iblīs widersetzt sich.¹⁷

Iblīs' Widerstand wird damit erklärt, dass er seiner wahren Natur nach eben ein *ġinnī* sei und bloß versehentlich unter den Engeln aufgewachsen sei. Da sich Iblīs-'Azāzil mit der Ādam und Eva zgedachten Vorrangstellung nicht abfinden konnte, führte er sie in die Irre. Er verleitete sie dazu, vom Baum des Wissens zu essen, worauf die beiden aus dem Paradies vertrieben wurden.¹⁸ Nach ihrer Verstoßung erbarmte sich Gott Ādams und Evas und schickte ihnen einen Engel, der sie in den grundlegendsten kulturellen Techniken unterwies.¹⁹

Die Iḥwān aṣ-Ṣafā' weisen bei dieser Gelegenheit auf die für sie zentrale Vorstellung hin, dass die Beziehungen zwischen Menschen und *ġinn* nach ihrer Verbannung aus dem Paradies nicht abbrechen. Vielmehr bahnen sich zwischen ihnen enge Kontakte an, und es ergeben sich freundschaftliche Bande. Das Zusammenleben von Menschen und *ġinn* gestaltet sich während längerer Zeit angenehm. Die Lauteren Brüder präzisieren übrigens, dass nicht nur ein Engel, sondern auch die *ġinn* die Menschen verschiedene Fähigkeiten (u. a. Pflügen, Pflanzen, Bauen) lehren und damit als Kulturvermittler in Erscheinung treten.²⁰

Allerdings vergessen die Menschen die vielfältigen Nachteile nie, die 'Azāzil-Iblīs ihren Vorfahren zugefügt hat.²¹ Als Kain seinen Bruder ermordet, verschlechtern sich die Beziehungen der Menschen zu den Dämonen erneut. Abels Nachkommen mutmaßen, die *ġinn* hätten Kain zu seiner Untat angestachelt, und ersinnen zahlreiche Abwehrmittel gegen sie. Dazu zählen Beschwörungen

15 Vgl. *Koran*, Sure 2.30–34.

16 Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, II.228.20 f.

17 Der Koran befasst sich bei verschiedenen Gelegenheiten mit Iblīs' Weigerung, sich vor Ādam niederzuwerfen, vgl. Suren 7.11–18; 15.28–40; 17.61; 18.50; 20.116; 38.71–76. P. Awn, *Satan's tragedy and redemption*, hat Iblīs' Verhalten unter besonderer Berücksichtigung von Texten aus der islamischen Mystik untersucht.

18 Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, II.230.2–13.

19 Die Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, II.230.14–16, zählen Pflügen, Säen, Dreschen, Ernten, Mahlen, Backen, Spinnen, Kochen und Nähen auf.

20 Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, II.230.17–22.

21 *Op.cit.*, II.230.20.

(‘*azīma*), Zaubersprüche (*ruqya*, lat. *carmen*), *Mandal*-Technik (Tintenspiegel)²², Beräucherungen (*daḥn*, *duḥān*, *buḥārāt*), Naphta (*nift*), Schwefel (*kibrīt*) und das Einsperren in Flaschen (*al-ḥabs fi āl-qawārīr*).²³ Auch äußern die Lauteren Brüder die Vermutung, dass die *ḡinn* Nimrod unterstützt hatten, als er Abraham verbrennen wollte.²⁴ Außerdem seien sie es gewesen, die Josefs Brüder dazu angestachelt hätten, den Lieblingssohn ihres Vaters in den Brunnen zu werfen.²⁵ Aus diesen Beispielen ergibt sich, dass das Verhältnis zwischen Menschen und Dämonen grundsätzlich gespannt ist.²⁶

Allerdings kommt es auch wiederholt zu einem friedlichen Miteinander der beiden Gattungen.²⁷ Nachdem Hermes-Idris die *ḡinn* (*Banū āl-ḡānn*) mit den Menschen (*awlād Ādam*) versöhnt hatte, kehrten die Geister an ihre ursprünglichen Wohnstätten unter den Menschen zurück und hatten regelmäßigen Umgang mit ihnen. Bis zur Zeit Abrahams habe sich ihr Zusammenleben angenehm gestaltet. Auch später ergeben sich Phasen eines einvernehmlichen Nebeneinanders. Seit Muḥammads Auftreten hätten sich die Beziehungen der Dämonen zu den Menschen, zumindest zu den Muslimen, verbessert.²⁸ Dies wird nicht zuletzt damit erklärt, dass gewisse *ḡinn* den Islam angenommen haben.²⁹ Der Weise fordert die Versammlung der *ḡinn* in seiner Rede deshalb auf, die friedliche Koexistenz mit den Menschen nicht durch unbedachtes Verhalten zu gefährden. Die alten Hassgefühle und Animositäten zwischen den beiden Gattungen sollen keine neue Nahrung erhalten³⁰:

Darauf sagte der Weise: ‚O Versammlung der *ḡinn*, stellt euch [den Menschen] nicht entgegen und verderbt das Verhältnis zwischen euch und ihnen nicht! Stachelt die schlummernden Hassgefühle nicht an! Weckt nicht den verschütteten Groll, die Wutgefühle und die alte Feindschaft, die tief in unseren Charaktereigenschaften (*ṭibā*) und in unserer Veranlagung (*ḡabla*) verwurzelt sind. Denn es verhält sich damit wie mit dem Feuer, das sich in den Steinen verbirgt und sich [erst] zeigt, wenn man sie gegeneinander schlägt.‘

22 A. Giese definiert den *ḍarb al-mandal* als „eine magische Praktik, bei der der Zauberer oder ein Medium auf eine spiegelnde Fläche blickt und daraus wahrsagt (aus Iḥwān aṣ-Ṣafā’, *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*. Übersetzt von A. Giese. S. 36, mit Anm. 23, S. 214); zum Begriff vgl. außerdem R. Kriss und H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube*, II.85 f.

23 Vgl. dazu auch Kapitel 10, bei Anm. 127 f..

24 Iḥwān aṣ-Ṣafā’, *Rasā’il*, II.231.5–7; vgl. dazu B. Heller, Artikel „Namrūd“, in *EF* VII.952.

25 Iḥwān aṣ-Ṣafā’, *op.cit.*, II.231.7 f.

26 *Op.cit.*, II.231.5–22.

27 *Op.cit.*, II.231.1–5.

28 *Op.cit.*, II.232.18 f.: „وانصالح الأمر بين بنى الجن وبين المسلمين من اولاد آدم.“

29 Vgl. dazu unten Kapitel 4.2 „Die *ḡinn*-Predigt“.

30 Iḥwān aṣ-Ṣafā’, *Rasā’il*, II.232.20–233.2.

Trotz dieser Spannungen kommt es aber wiederholt zu Phasen eines friedlichen Miteinanders, während deren die *ġinn* als Helfer in Erscheinung treten und den Menschen wichtige kulturelle Techniken beibringen.³¹ Doch ein kleiner Funke genügt, um die alten Feindschaften zwischen Menschen und *ġinn* wieder aufzublenden zu lassen. Denn grundsätzlich sind die *ġinn* den Menschen eher unangenehm.³²

3.2 Eine Triade von Geistwesen

3.2.1 Engel, Satane und *ġinn*

In einer Überlieferung, die Šiblī in den *Ākām al-marġān* aus Zamaḥšarī *Rabīʿ al-abrār* zitiert, hält Abū Hurayra, gestützt auf den Propheten, fest, Gott habe vier Gattungen (*šinf*, pl. *ašnāf*) von Geschöpfen erschaffen.³³ Es handelt sich um die Engel (*malāʾika*, sg. *malʾak*), die Satane (*šayāṭin*, sg. *šayṭān*), die *ġinn* und die Menschen (*ins*). Die Verhältnisse zwischen den einzelnen Gattungen betragen 900 (*malāʾika*) : 90 (*šayāṭin*) : 9 (*ġinn*) : 1 (*ins*). Die Zahl der *ġinn* übersteigt jene der Menschen also um das Neunfache.³⁴ Die folgenden Ausführungen befassen sich mit den Geistwesen, von denen es gemäß der erwähnten Überlieferung drei Gattungen gibt. Sie nehmen eine vorläufige Charakterisierung vor und grenzen die drei genannten Arten so weit als möglich voneinander ab. Auch die westliche Forschung hat die aus dem Islam bekannten Geistwesen in die erwähnten Kategorien eingeteilt.³⁵

In Anschluss an die Beobachtungen T. Fahds lässt sich verallgemeinernd festhalten, dass die *ġinn* einem polytheistischen Umfeld zuzuordnen sind,

31 So explizit Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ, *Rasāʾil*, II.230.17 f.: „ثم لما توالدا [آدم وهواء] وتناسلا وكثرت، ذريتهما خالطهم أولاد بنى الجان وعلموهم الصنائع والحرف والغرس والبنيان والمنافع والمضار“.

32 J. Henninger, „Geisterglaube“, S. 303.

33 Šiblī, *Ākām al-marġān*, S. 11.4–11. Zu Zamaḥšarī, *Rabīʿ al-abrār wa-nuṣuṣ al-aḥbār*, vgl. GAL G I.292, S I.512 (S I.193).

34 F. Meier, NL Mapped 7, s. v. *Religion*, Bl. 60, macht auf Asad b. Mūsā (gest. 212/827), *Kitāb az-Zuḥd* (Ausgabe R. Khoury, S. 69–70, Nr. 52) aufmerksam, der auf ähnliche Zahlenverhältnisse hinweist. Auch gemäß Asad b. Mūsā übersteigt die Zahl der *ġinn* jene der Menschen um das Neunfache.

35 Vgl. dazu Kapitel 1, Text bei Anm. 14 f. Auf die Dreiteilung haben im Westen u. a. hingewiesen: T. Fahd, „Anges, démons et djinns“, S. 156, und J. von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Moslimen*. Bei J. von Hammer-Purgstall ergibt sich die Dreiteilung der Geistwesen aus dem Aufbau der Studie.

während Engel und Satane als Geistwesen monotheistisch geprägter Auffassungen (Judentum, Christentum) zu betrachten sind.³⁶ Engel und Satane haben erst mit der Offenbarung des Korans durch Muḥammad Eingang ins arabische Weltbild gefunden.³⁷ Verschiedentlich wird aber auch darauf hingewiesen, dass Engel nicht erst aus Juden- und Christentum bekannt sind, sondern ursprünglich aus Iran stammen dürften.³⁸ Die *ǧinn* hingegen bilden die älteste Schicht einer arabischen Dämonologie. Im autochthon arabischen Geisterglauben auf der arabischen Halbinsel waren neben den *ǧinn* ursprünglich keine weiteren Geistwesen bekannt. Zur Zeit der *ǧāhiliyya* wurden verschiedene *ǧinn* als Gottheiten verehrt.³⁹

Die Abgrenzung dieser drei Gattungen von Geistwesen gegeneinander ist mit großen Schwierigkeiten verbunden.⁴⁰ Die komplexe Situation ist u. a. dadurch bedingt, dass sich polytheistisch und monotheistisch geprägte Vorstellungen in den untersuchten Quellen aus der islamischen Zeit überlagern und sich kaum mehr auseinanderhalten lassen. Insbesondere die Unterscheidung zwischen *ǧinn* und *šayāṭīn* gestaltet sich problematisch.⁴¹

Die Unterscheidung zwischen Engeln und *ǧinn* hingegen fällt leichter. F. Meier weist darauf hin, dass die Existenz von Engeln im Islam ein Dogma darstellt. Er charakterisiert sie als Wesen, die eine Vermittlerrolle wahrnehmen und ausschließlich im Auftrag Gottes handeln. Ihnen fehlt im Gegensatz zu den *ǧinn* jegliche Entschlusskraft und Entscheidungsbefugnis. F. Meier versteht die Engel als „reine Beamte, Soldaten, Polizeiorgane [und] Burschen Gottes“. Sie würden Gottes Befehle gefühl- und willenlos entgegennehmen und roboterhaft ausführen.⁴² Gestützt auf Qazwīnī's *ʿAǧāʾib al-maḥlūqāt* bezeichnet T. Fahd ähnliche Eigenschaften der Engel als zentral.⁴³

36 T. Fahd, „Anges, démons et djinns“, S. 156, 185 f.

37 P. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, S. 81: „Die Engelvorstellung hat Muḥammad ebenso wie die der Satane von den biblischen Religionen übernommen.“

38 Siehe L. Petzold, „The universe of demons and the world of the late Middle Ages“, S. 14: „The very idea of angels might have originated in Persia long before the appearance of Islam which then elaborated the universe of the angels into a new sovereignty of demonic creatures.“ In der *Encyclopaedia Iranica* fehlt der geplante Artikel „Angels“ noch; Online-Ausgabe konsultiert am 23. März 2012.

39 Vgl. F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 581. Die *ǧinn* verloren diese Stellung wieder, war doch Muḥammad darum bemüht, den Raum zwischen Himmel und Erde zu reinigen und den Menschen zur ausschließlichen Verehrung des *Einen* Gottes anzuhalten. Siehe auch Kapitel 1, Anm. 10.

40 M. Dols, *Majnūn*, S. 291, stellt bei der Abgrenzung zwischen Engeln, Heiligen und *ǧinn* eine große Verwirrung fest: „There is an irreducible confusion about the jinn.“

41 Vgl. dazu ausführlich unten Kapitel 3.2.5.

42 F. Meier, „Bet-Ruf“, S. 581.

43 T. Fahd, „Anges, démons et djinns“, S. 160 (mit Anm. 28–29). Vgl. Qazwīnī, *ʿAǧāʾib al-maḥlū-*

3.2.2 Hierarchische Gliederung unter den Geistwesen

Im Islam lässt sich die unübersehbare Tendenz feststellen, unter den Geistwesen eine klare hierarchische Gliederung durchzusetzen. Die traditionalistisch ausgerichtete Theologie unterscheidet – und zwar zumeist in dieser absteigenden Reihenfolge – zwischen Engeln, Satanen und *ġinn*. Die *ġinn* verlieren ihre anfängliche Vorrangstellung an die Engel und teilweise an die Satane. Auch die Menschen werden in diese Hierarchisierung eingebunden.⁴⁴ Eine Rangordnung ergibt sich dabei nicht nur aufgrund einer allfälligen Anciennität der *ġinn*.⁴⁵ Entscheidend ist vielmehr, dass Geistwesen und Menschen gemäß den übereinstimmenden Darstellungen im Koran und in der späteren islamischen Überlieferung aus unterschiedlichen Substanzen erschaffen worden sind.

Die Quellen halten vielfach fest, dass das Feuer (*nār*) die Grundsubstanz von Engeln, Satanen und *ġinn* bilde, während der Mensch aus Lehm (*ṭīn*) erschaffen worden sei.⁴⁶ Für das Verständnis der hierarchischen Gliederung entscheidend ist, dass das Feuer gegenüber dem Lehm als höher eingestuft wird. Qazwīnī präzisiert diese Vorstellung dahingehend, dass Allāh die Engel aus dem Licht des Feuers, die *ġinn* aus dessen Flamme und die Satane aus dessen Rauch erschaffen habe.⁴⁷ Die Hierarchisierung ergibt sich auch hier aus der abnehmenden Reinheit und Subtilität dieser Grundsubstanzen.⁴⁸

Ṭabarī wiederum hält sich enger an Begrifflichkeiten aus dem Koran, wo eine Rangordnung unter den Geistwesen vorweggenommen ist. Er stellt fest, dass die *ġinn* aus *māriġ min nār* erschaffen worden seien, worunter er die Zunge des Feuers versteht.⁴⁹ Seine Aussagen decken sich weitgehend mit einem Bericht bei Ibšīhī,

qāt (Ausgabe F. Wüstenfeld), S. 55, und (Ausgabe Mišr), S. 35 f.; siehe auch Maqdisī (Pseudo-Balḥī), *Kitāb al-bad' wa-āt-ta'rīḥ* (Cl. Huart, *Le Livre de la création*), I.169–175, v. a. S. 169, 171.

⁴⁴ Vgl. F. Meier, NL Mappe 11, „Die Stellung des Geisterglaubens im Islam“, Bl. 1.

⁴⁵ Vgl. dazu oben Anm. 1–3.

⁴⁶ Hinweise auf die relevanten Koranstellen folgen in den weiteren Ausführungen.

⁴⁷ Qazwīnī, *'Aġā'ib al-maḥlūqāt* (Ausgabe Mišr), S. 211.25 (vgl. Ausgabe F. Wüstenfeld, S. 368.4 f.): „ومنهم من ذهب الى ان الله تعالى خلق الملائكة من نور النار وخلق الجن من لهبها، والشياطين من دخانها“. Gemäß Hamadānī-Ṭūsī, *'Aġāyib-nāma* (Ṣādiqī), S. 217.9 f., sind die *diw* aus Feuer (*ātīs*) und Rauch (*dūd*) erschaffen worden. Bestünden sie nur aus Licht (*agar ḥališ az nūr būdi*), wären sie Engel (*firišta*).

⁴⁸ Ausführungen bei Ibšīhī, *al-Mustaṭraf fi kull fann mustaṭraf* (Ausgabe D. Ğuwaydī), II.218.4 f., stimmen mit Qazwīnīs Bemerkungen überein. Auch Ibšīhī betont, Gott habe die Engel aus dem Licht des Feuers (*min nūr an-nār*), die *ġinn* aus dessen Flamme (*lahab*) und die Satane aus dessen Rauch (*duḥān*) erschaffen.

⁴⁹ Ṭabarī, *Ta'rīḥ (Annales)*, I.81.14–16: „من نار وهو لسان النار الذى يكون فى طرفها“. „اذا لهبت“.