



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Ĝinn jenseits von Mystik und Aberglaube  
Über das Einwirken und Austreiben von Geistwesen im Islam“**

Verfasser

**Ryan Hennawi**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Philosophie (Mag.phil.)**

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Meinen Eltern.

## Danksagung

Alles Lob gebührt Gott, und ich danke Ihm, dass Er mir das Schreiben dieser Arbeit ermöglicht hat. Ein Hadith besagt: "Derjenige, der den Menschen nicht dankbar ist, der ist Allah nicht dankbar", in diesem Sinne gebührt mein Dank Professor Lohlker, der mich bei der Arbeit betreut hat und mir immer wieder geholfen hat, wenn ich an meine Grenzen gestoßen bin, meinem Bruder, dem ich nicht nur die nötige Software, sondern auch so manche Anregung zu verdanken habe, meinem Vater, der mir bei der Besorgung der arabischen Literatur behilflich war und vor allem meiner Mutter, die mir betreuend zur Seite gestanden ist und die Korrekturlesung vorgenommen hat.

## Inhaltsverzeichnis

|   |    |
|---|----|
| Einleitung.....   | 7  |
| <i>Ğinn</i> .....   | 10 |
| Sprachliche Definition .....                              | 10 |
| Die <i>ğinn</i> im Koran .....                            | 13 |
| Schöpfung.....  | 14 |
| Mensch und <i>ğinn</i> .....                              | 15 |
| Feindschaft .....   | 15 |
| Fähigkeiten der <i>ğinn</i> .....                         | 16 |
| <i>Ğinn</i> in der <i>ğāhiliya</i> .....                  | 17 |
| <i>Ğinn</i> im Islam .....                                | 18 |
| <i>Ğinn</i> im Jenseits.....                              | 18 |
| Die <i>ğinn</i> in der Sunna .....                        | 19 |
| Kategorien .....  | 24 |
| <i>Al-ğinn aṭ-ṭayyār</i> .....                            | 25 |
| <i>Al-ğinn as-sayyār</i> .....                            | 25 |
| <i>Al-ğinn al-‘āmir</i> .....                             | 26 |
| <i>Šaiṭān</i> .....                                       | 27 |
| <i>Iblīs – aš-šaiṭān</i> .....                            | 28 |
| Die Irreleitung.....                                      | 29 |
| Weitere Charakteristika.....                              | 31 |
| <i>Mārid</i> .....  | 33 |
| <i>ʾifrīt</i> .....                                       | 34 |
| <i>Qarīn</i> .....  | 35 |
| <i>Ġūl</i> .....  | 37 |
| Weitere <i>šayāṭīn</i> .....                              | 40 |
| Krankheiten .....   | 41 |
| <i>Al-ḥasad, al-‘ain, an-naẓar</i> – der Böse Blick ..... | 44 |
| <i>Al-mass</i> .....                                      | 47 |
| <i>Al-labs</i> .....                                      | 49 |
| <i>Aṣ-ṣar‘</i> .....                                      | 51 |
| Gründe für <i>mass</i> .....                              | 54 |
| Die Invasion .....  | 55 |

|   |     |
|---|-----|
| Symptomatik .....   | 56  |
| <i>As-Siḥr</i> – die Zauberei .....                                     | 58  |
| Islamische Sichtweise .....   | 59  |
| Sprachliche Bedeutung .....   | 61  |
| Der Koran über Zauberei: Vers 2:102 .....                               | 63  |
| Planeten und <i>šayāḫīn</i> .....                                       | 67  |
| Werdegang des Zauberers .....   | 70  |
| Beziehung Zauberer– <i>ǧinn</i> .....                                   | 71  |
| Wirkungsweisen eines Zaubers .....                                      | 72  |
| <i>Siḥr at-tafrīq</i> – der Trennungsauber .....                        | 73  |
| <i>Siḥr al-maḥabba</i> – der Liebeszauber .....                         | 74  |
| <i>Siḥr at-taḥyīl</i> – der Illusionszauber .....                       | 74  |
| <i>Siḥr al-ǧunūn</i> – der Wahnzauber .....                             | 75  |
| <i>Siḥr al-ḥumūl</i> – der Trägheitszauber .....                        | 75  |
| <i>Siḥr al-hawātif</i> – der Zauber unsichtbarer Rufer .....            | 75  |
| <i>Siḥr al-maraḍ</i> - der Krankheitszauber .....                       | 76  |
| Weitere Zauber .....  | 76  |
| <i>Al-īšq</i> – die Liebesglut .....                                    | 77  |
| Symptome .....  | 80  |
| Gründe für <i>īšq</i> .....   | 81  |
| Heilmethoden .....  | 84  |
| <i>Ruqya</i> – Bedeutung und Bedeutungswandel .....                     | 86  |
| Legitimität der <i>ruqya</i> .....                                      | 88  |
| Bedingungen .....   | 91  |
| Bedingungen der <i>ruqya</i> .....                                      | 91  |
| Bedingungen des <i>rāqī</i> .....                                       | 93  |
| Bedingungen des <i>marīḍ</i> .....                                      | 95  |
| Schutz .....  | 96  |
| Vorgehen und Texte .....  | 100 |
| Phase 1: Vor der Behandlung ( <i>al-marḥala at-tamhīdīya</i> ) .....    | 100 |
| Phase 2: Die Behandlung ( <i>marḥalat al-‘ilāǧ</i> ) .....              | 103 |
| Phase 3: Nach der Behandlung ( <i>marḥalat mā ba‘d al-‘ilāǧ</i> ) ..... | 111 |

|  |     |
|--|-----|
| Die Heilung von <i>ḥasad</i> .....         | 113 |
| Die Heilung von <i>siḥr</i> .....          | 117 |
| Behandlung verschiedener Krankheiten ..... | 118 |
| Verbote.....                               | 121 |
| Zauberei.....                              | 121 |
| Wahrsagerei .....                          | 122 |
| Amulette.....                              | 123 |
| Kooperation mit <i>Ġinn</i> .....          | 124 |
| Der <i>zār</i> .....                       | 125 |
| Schlusswort .....                          | 127 |
| Literaturverzeichnis.....                  | 128 |
| Anhang.....                                | 132 |

## Einleitung

Bei den Muslimen gibt es zwei Extreme: die einen, die den *ğinn* mehr Respekt zollen, als sie sollen, und die anderen, die nichts von ihnen wissen wollen. Während die einen sich übertrieben fürchten und in allem eine dämonische Ursache sehen, tun sich andere schwer, ihren Glauben mit Rationalismus zu vereinbaren. Die Wahrheit liegt oft zwischen Extremen, und meiner Meinung nach herrscht in beiden Fällen Aufklärungsbedarf. Aber kann man wirklich von "Wahrheit" sprechen? Mit den Themen *ğinn*, Zauberei und Exorzismus werden in dieser Arbeit Themen behandelt, die sich gewisser Beliebtheit erfreuen; meist kennen wir sie entweder aus Filmen oder aus der Märchenwelt, und sind daher geneigt, ihnen keinen Glauben zu schenken. Bevor wir jedoch von möglichen Auswirkungen der Existenz von *ğinn*, Zauberei oder gar Exorzismus sprechen können, stellt sich erst einmal die Frage, ob es *ğinn* überhaupt gibt.

Für Muslime schon. Zumindest sind sie angehalten, an sie zu glauben, zumal ihre Manifestation in Koran und Sunna sich nicht leugnen lässt. Ziel dieser Arbeit ist es allerdings nicht, ihre Existenz zu beweisen, vielmehr soll ein Einblick in ihre Welt gegeben und mögliche Interaktionen mit dem Menschen abgehandelt werden; sie setzt ihre Existenz daher voraus. Ich selbst bin mit dem Islam und somit dem Glauben an *ğinn* aufgewachsen, und da manche Dinge in dieser Hinsicht für mich selbstverständlich sind, hatte ich Schwierigkeiten abzuschätzen, was ich voraussetzen kann und was nicht. Nachdem ein Marokkaner aber nicht unbedingt das gleiche unter "*ğinn*" versteht wie ein Syrer, wäre es töricht, von einem europäischen Leser ein in diesen Kontext passendes Verständnis vorauszusetzen. Zudem sind die behandelten Themen mit Vorurteilen und Klischees nur so gespickt, und mit diesen sollte im Vorfeld aufgeräumt werden. Der wertere Leser soll sich daher nicht genarrt fühlen, wenn ich in der Einführung bei Adam und Eva anfangen.

Als ich mich zu Beginn dieser Arbeit auf die Suche nach Quellen begab, war ich erstaunt, wie gut das Thema *ğinn* auch in deutscher Sprache bereits erschlossen ist. Die Autoren haben exzellente Arbeit geleistet: Die meisten von ihnen mussten sich zwar erst mühsam in dieses Thema einarbeiten, ihre etische Sichtweise hat es ihnen dafür erlaubt, umso kritischer an dieses heranzugehen. Jedoch muss gesagt werden, dass die Thematik meist aus anthropologischer Sicht aufgearbeitet wurde, und dem gelebten Islam dadurch mehr Interesse geschenkt wurde als dem orthodoxen.

Daher werden oft abergläubische Praktiken und Ansichten geschildert, die jeglicher religiöser Grundlage entbehren. Auf diese möchte ich nicht eingehen – es werden höchstens Randnotizen gemacht, um einen Eindruck von diesen zu vermitteln. Mein Anliegen war es, das Ganze aus streng islamischer Sicht aufzurollen, mit dem Schwerpunkt auf der Interaktion zwischen Mensch und *ğinn* – das umfasst die sprichwörtliche Einflüsterung des Teufels, Besessenheit und Zauberei – und der Vorbeugung bzw. Behandlung ebendieser. Dabei habe ich mich hauptsächlich auf die arabische Literatur zu diesem Thema gestützt und versucht, das Thema aus der Sicht der Verfasser zu beleuchten, die selbst in dem Bereich tätig sind. Diese Bücher weisen verschiedene Schwerpunkte auf, sie alle beinhalten aber Heilmethoden. Sie dürfen jedoch nicht ohne Vorbehalte gelesen werden: ‘Abd al-Barr widmet sein Buch *Ar-radd al-mubīn* ausschließlich den unrechtmäßigen Neuerungen, die bei manchen Heilern anzutreffen sind. Ich habe mich daher um eine kritische Haltung bemüht und auch immer wieder Gegenüberstellungen gemacht.

Auch wenn diese Arbeit (zumindest im vierten Kapitel) sehr praxisbezogen ist, bleibt sie doch eine theoretische Arbeit. Es gibt Leute in Österreich, die mit dem Koran heilen, und ich war bei einigen solcher Sitzungen anwesend. Mein ursprüngliches Vorhaben, dieser Arbeit – als theoretischen Teil konzipiert – eine Feldforschung als praktischen Teil anzuhängen, konnte ich leider nicht verwirklichen, da der Wunsch geäußert wurde, ihr Vorgehen nicht publik zu machen. Diesen Wunsch habe ich respektiert.

Um diese Arbeit einer möglichst großen Leserschaft zugänglich zu machen, habe ich den Hauptkapiteln eine allgemeine Definition vorangestellt. In dieser wird zunächst der Begriff "*ğinn*" sprachlich erörtert. Danach wird ein Blick auf ihre Erwähnung im Koran geworfen, wobei ich ganz bewusst den Koran selbst sprechen lassen wollte, sodass der Leser nicht bevormundet wird und die Möglichkeit hat, sich selbst ein Bild machen zu können. Als Ergänzung folgen Überlieferungen vom Propheten, die weiterführende Informationen enthalten.

Im Kapitel "Kategorien" wird näher auf die Natur der *ğinn* eingegangen. Während im ersten Kapitel versucht wird, die *ğinn* allgemein zu umreißen, wird hier auf ihre Diversität aufmerksam gemacht. Auch hier habe ich mich primär auf den Koran und Überlieferungen gestützt.

Unter "Krankheiten" sind die verschiedenen Formen der Interaktion zwischen Mensch und *ǧinn* zu finden: der böse Blick, Besessenheit und Zauberei. Nach einer kurzen Erläuterung wird jeweils der Bezug zu den *ǧinn* aufgezeigt. Die psychologische Seite dieses Phänomens habe ich gänzlich ausgeklammert.<sup>1</sup> Diese lässt sich nicht abstreiten, und es gibt sicher eine große Schnittmenge zwischen Besessenheit und Krankheiten psychischer Natur; mein Ziel war es allerdings, in erster Linie "echte" Besessenheit, durch *ǧinn* hervorgerufen, darzustellen. Eine weitere Möglichkeit, auf die ich ebenso nicht eingegangen bin, ist das Vorgeben, von einem *ǧinn* besessen zu sein (z.B. um mehr Aufmerksamkeit zu erlangen).

Im Kapitel "Heilmethoden" wird schließlich erläutert, wie man diese Interaktion meiden bzw. aufheben kann. Nachdem von psychischen Krankheiten abgesehen wird und wir von außernatürlichen Aggressoren ausgehen, bewegen sich die dargebotenen Ansätze fast ausschließlich auf spiritueller Ebene. Zu guter Letzt wird auf "Verbote" verwiesen, die in Zusammenhang mit dieser Thematik stehen.

Zur Transkription arabischer Begriffe habe ich die von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft festgelegte Umschrift verwendet, außer bei Wörtern, die in eingedeutschter Form bekannt sind (*qurʿān* → Koran). Zur Übertragung der Koranpassagen ins Deutsche wurde die Übersetzung von Bubenheim & Elyas herangezogen, auf die ich über <http://tanzil.net/> zugriff. Bei der Verifizierung der Hadithe habe ich *al-Maktaba aš-šāmīla* zu Hilfe genommen, aus der ich auch einige andere Werke zitiert habe.

Eine letzte Bemerkung will ich noch anhängen: Diese Arbeit befähigt *nicht* dazu, jemanden zu behandeln oder *ǧinn* auszutreiben. Auch wenn gewisse Stellen sehr detailliert beschrieben werden, sind noch längst nicht alle Einzelheiten geklärt. Wehe dem, der diese Arbeit liest und glaubt, er müsse exorzieren!

---

<sup>1</sup> Dazu kann ich Crapanzano, V. (1981), *Die Ḥamadša. Eine ethnopsychiatrische Untersuchung in Marokko*. Stuttgart: University of California Press. empfehlen.

## Ġinn

### Sprachliche Definition

Schlägt man in Wörterbüchern das Wort *ġinn* nach, findet man verschiedenste Übersetzungen, etwa: "Dämonen, Feen" (Baalbaki 2005<sup>4</sup>), "Dämon, Genius, Geist (gute und böse)"<sup>1</sup> (Wahrmund 1980<sup>3</sup>), oder auch andere. Dass sich keine eindeutige Übersetzung für diesen Begriff finden lässt, liegt wohl an der Tatsache, dass es im Deutschen – oder vielleicht korrekter, in unserem Kulturkreis – kein wirkliches Äquivalent gibt, das man dem Konzept *ġinn* gegenüberstellen könnte.<sup>2</sup> Als Folge daraus erhält man zwar in etwa eine Ahnung davon, was damit gemeint sein könnte, es wird sich jedoch als Nebenerscheinung eine inadäquate Vorstellung ergeben, die den Leser schließlich in die Irre zu führen droht.

Andere Wörterbücher lassen den Begriff hingegen unübersetzt; im Wehr steht etwa unter der Wurzel *ġ-n(-n)* an erster Stelle "*Dschinn*" (1977<sup>4</sup>). Im Idealfall weiß der Suchende damit etwas anzufangen, schlechtesten falls werden hier wiederum klischeehafte Vorstellungen hervorgerufen. An zweiter Stelle steht auch hier "Dämonen"; wobei sich hier wiederum das Problem ergibt, dass dieser Begriff "bei uns" negativ behaftet ist und sich nicht gänzlich mit dem Begriff *ġinn* deckt. Schließlich der Zusatz "unsichtbare Wesen, die schadend oder helfend ins menschliche Leben eingreifen" (ebd.).

Wir wissen nun zumindest, dass mit *ġinn* eine Art von "Wesen" gemeint ist. Allerdings sind die uns dargebotenen Übersetzungen ziemlich widersprüchlich; dem immer wiederzufindenden Dämon, den man sich eher böse vorstellt, stehen etwa Feen (denen man Güte zuschreibt) oder ein Genius<sup>3</sup> gegenüber. Letzterer ist vor allem deshalb von Interesse, weil auch versucht wurde, das Wort *ġinn* von ebendiesem lat. Genius abzuleiten (*Et*<sup>2</sup> Bd. II: 546)<sup>4</sup>; auch wenn das nicht gänzlich auszuschließen ist, erscheint es mir in unserem Kontext jedoch sinnvoller, die (konsonantische) Wurzel

---

<sup>1</sup> Der Vollständigkeit halber seien hier alle Einträge erwähnt: "Jugendhitze; Beginn; Verheimlichung (جِنَّة); dunkel; Blüte." Tatsächlich ist das Wort *ġinn* sehr vielschichtig und lässt sich bei weitem nicht auf die Bezeichnung für dieses "obskure" Wesen beschränken.

<sup>2</sup> Dabei handelt es sich weniger um eine Frage des Deutschen oder des Sprachlichen im Allgemeinen, sondern vielmehr um die mit der Übersetzung verbundenen Assoziationen.

<sup>3</sup> Dieser wurde in der Antike als Schutzgottheit verehrt (*Neue Pauly*, Artikel "Genius").

<sup>4</sup> Siehe dazu auch Eichler, der das Wort *ġinn* von Genius ableitet (1928: 9). Nöldeke dagegen vertritt die Meinung, dass *ġinn* echt arabisch sei (*DMZ* 1887: 717).

des Wortes im Arabischen zu suchen, wodurch wir auch problematischen Übertragungen aus dem Weg gehen.

Auf den ersten Blick scheinen uns manche arabischen Nachschlagewerke indes auch nicht weiter zu führen; So bringt uns die Definition "das Gegenteil (*ḡdd*) des Menschen, Sing. *ḡinnī*, man sagt, dass sie so benannt wurden, weil sie gefürchtet werden und nicht gesehen werden können" (*Muḥṭār aṣ-ṣaḥḥāḥ*) beispielsweise keine neuen Erkenntnisse über das Wesen der *ḡinn*.<sup>5</sup> Aber wir erfahren, dass *ḡinn* ein Gattungskollektiv ist,<sup>6</sup> und wir erhalten einen wichtigen Hinweis zur Namensgebung, der ja doch wiederum eine Vorstellung zu Grunde liegt. Tatsächlich versuchen die arabischen Lexikographen das Wort *ḡinn* von *iḡtinān* "verhüllt, verborgen werden" abzuleiten (*Lisān al-ʿArab* Bd. 13: 95). Grundsätzlich bedeutet die Wurzel *ḡ-n-n* "bedecken, verbergen, verhüllen". Im IV. Stamm nimmt das Verb *ḡanna* die Bedeutung "schwanger sein" ein. Im V., VI. und X. Stamm heißt es "besessen werden" (Wieland 1994: 15).

Auf der Suche nach weiteren Erkenntnissen finden wir in *Lisān al-ʿArab* unter dem Wortstamm *ḡ-n-n* aber noch viele weitere interessante Wörter. Eine Auswahl davon sei hier genannt, weil doch eine gewisse Sinnverwandtschaft zwischen den einzelnen Wörtern besteht. So wird etwa der Embryo (*ḡanīn*) im Bauch seiner Mutter versteckt, analog dazu bezeichnet(e) *ḡanīn* aber auch den Begrabenen, den sein Grab/Sarg (*ḡanan*) einschließt. Die Nacht *bedeckt* zumal mit ihrer tiefschwarzen Dunkelheit (*ḡinn al-lail*). Die Nacht selbst wird auch als *ḡanān* bezeichnet – ebenso kann dieses Homonym aber auch Herz, Seele, *das Innere* bedeuten. (*Lisān al-ʿArab* Bd. 13: 93ff.) Im *Ṣaḥḥāḥ*<sup>7</sup> taucht es im Sinn von Kleidung auf; wenn nun die *ḡinn* von jemand Besitz ergreifen und seinen Verstand "umhüllen", so ist dieser *maḡnūn* "besessen, verrückt". Der Zusammenhang<sup>8</sup> zwischen der Vorstellung des Bekleidens

---

<sup>5</sup> In Wirklichkeit polarisiert diese Definition die *ḡinn* sogar noch mehr als die vorangegangenen, zumal *ḡdd* auch "Gegner, Widersacher" bedeuten kann.

<sup>6</sup> Man könnte es wagen, eine Parallele zu ihrem sozialen Verhalten aufzustellen. Über dieses sagt Wellhausen: "Die Gattung, das Geschlecht bedeutet bei ihnen Alles, die Person sehr wenig. [...] In dieser Hinsicht gleichen die Dämonen den Menschen, wenigstens den arabischen Menschen, bei denen ebenfalls der Stamm und das Geschlecht wichtiger sind als der Einzelne." (1897<sup>2</sup>: 148).

<sup>7</sup> Nach: *Lisān al-ʿArab* Bd. 13: 94.

<sup>8</sup> Wieland bemerkt dazu: "Im Arabischen besteht ein semantischer Zusammenhang zwischen 'verhüllen', 'etwas vor dem Verstand verbergen' und 'dunkel sein' (in der Nacht)." (1994: 16).

und der Verrücktheit wird deutlicher, wenn man beachtet, dass auch das Wort *malbūs*, wörtlich "bekleidet", gleichzeitig besessen bedeutet; interessanterweise wird die Wurzel *s-t-r* mit derselben Grundbedeutung in *Lisān al-ʿarab* als synonym zu *ğ-n-n* angegeben (Wieland 1994: 15). Diese Besessenheit drückt sich aber nicht ausschließlich negativ aus: "Der gottnahe Zustand des Besessenen wird oft auch als ein paradiesähnlicher Zustand (*ğanna*, Garten, Paradies) angesehen."<sup>9</sup> (Hentschel 1997: 20) Letztendlich muss dem aber hinzugefügt werden, dass sich nur wenige Bedeutungen bis in die heutige Zeit erhalten haben, und dem Durchschnittsaraber kaum mehr Wörter als *ğinn*, *ğanna* und *ğanīn* (in einer Bedeutung) geläufig sind.<sup>10</sup>

Erst relativ spät stößt man auf den Eintrag "*ğinn*", den man sich vielleicht an erster Stelle erwartet hätte. Demnach sind die *ğinn* die Nachkommen des *ğānn*<sup>11</sup>; dieser, als Stammvater *abu l-ğinn* genannt, wurde aus Feuer erschaffen. Als Plural für *ğinn* kommen sowohl *ğinān* als auch *ğinna*<sup>12</sup> in Frage, während ein einzelner als *ğinnī* bezeichnet wird. (*Lisān al-ʿarab* Bd. 13: 95)

Ohne uns noch weiter in Wortspielereien zu verlieren, können wir zusammenfassend sagen, dass es ihre Unsichtbarkeit ist, die den *ğinn* ihren Namen verleiht. Wären da nicht noch die vielen anderen Facetten, möchte man das vielleicht als Negativdefinition ansehen. Allerdings fällt es schwer, das nicht-gesehene, meist auch in keiner anderen Form wahrgenommene anders zu beschreiben. Interessant wäre nur, wie sich die *ğinn* selbst sehen.

---

<sup>9</sup> Drieskens veranschaulicht in ihrem Buch sehr schön den Umgang der ägyptischen Bevölkerung mit dem Phänomen *ğinn*. Den 'Verrückten' (*fools*), meist als *magzūb* (< *mağḏūb*) oder euphemistisch *mabrūk* bezeichnet, widmet sie ein eigenes Kapitel; sie werden tatsächlich von einigen als Glücksbringer betrachtet. (2008: 148ff.) Vgl. auch Dols, M. (1992): "*Majnūn*"; *the madman in medieval Islamic society*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>10</sup> Idlibī führt ein konstruiertes Beispiel an: Zwei Männer gehen mit der gleichen Beschwerde zum Arzt, und dieser Arzt verfügt über einen großen Wortschatz und ist sich der vielen Bedeutungen der arabischen Wörter bewusst, und einer der beiden Patienten ebenso. Nach der Untersuchung gibt der Arzt den beiden die gleiche Diagnose, und zwar dass sie beide das gleiche Leiden haben, und unter dem "*ğinn*" in ihrer Brust leiden. Auf die Empfehlung, zu einem "Fachmann für Krankheiten der *ğinn*" [*muḥtaṣṣ fi amrād al-ğinn*] zu gehen, geht nun der belesene Patient zum Kardiologen und der weniger belesene zum Scheikh. (1993: 88) Wenngleich dieses Beispiel höchst unrealistisch ist, zeigt es uns schön, wie groß der sprachliche Spielraum ist.

<sup>11</sup> *Ğānn* kann wiederum sowohl als Klassenbezeichnung als auch als Bezeichnung für einen einzelnen verwendet werden. Zudem kann *ğānn* als Singular auch Schlange bedeuten (siehe "Die *ğinn* im Koran"), dessen Plural nach Sibawaih *ğinnān* lautet (*Lisān al-ʿarab* Bd. 13: 97).

<sup>12</sup> Hier sei angemerkt, dass *ğinna* bei einigen Arabern als Bezeichnung für die Engel stand (*Lisān al-ʿarab* Bd. 13: 95). Siehe auch Seite 17, Anmerkung 31.

## Die *ğinn* im Koran

Suchten wir einen geeigneten Vers, um einen passenden Anschluss an das vorige Unterkapitel und die Unsichtbarkeit, die für die *ğinn* ja charakteristisch ist, zu finden, würde wohl folgender am ehesten in Frage kommen: "... Gewiss, er sieht euch, er und sein Stamm, von wo ihr sie nicht seht. ..." (7:27) Wer "er und sein Stamm" sind, darauf möchte ich allerdings erst später eingehen, da dieser Vers mehr Fragen aufwirft als er beantwortet.

Betrachten wir zunächst einmal das Auftreten der *ğinn* im Koran. Die Wurzel *ğ-n-n* kommt an vielen verschiedenen Stellen vor; *al-ğinn* taucht 22 Mal auf, *ğānn* sieben Mal und *ğinna* zehn Mal (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 20). *Al-ğinn* und *al-ğānn* bezeichnen hierbei die Gattung, wobei *ğānn* sich auch auf einen einzelnen beziehen kann. *Ğinna* beschreibt ebenso die Klasse wie *ğinn* und *ğānn*, bedeutet an manchen Stellen aber Besessenheit.<sup>13</sup> Hentschel führt zusätzlich noch die wurzelverwandten Wörter mit abweichender Bedeutung an:

|  |  |
|--|--|
| " mağnūn (11mal erwähnt)               | besessen   |
| ğunna (2mal erwähnt)                   | Schutz, Decke  |
| ğanna [als Verb, R.H.] (1mal erwähnt)  | sich über jemanden breiten   |
| ‘ağinna (1mal erwähnt)                 | (Pl. von ğanīn) Embryo, Fötus  |
| ğanna, ğannatān, ğannāt (passim)       | Garten, Paradies   |
| ğānn (wird mit ğānn gemeinsam gezählt) | einzigste Stelle, wo ein Dschinn als Schlange bezeichnet wird (27/10)" <sup>14</sup> |

(1997: 21)

Wenn wir nun die für uns irrelevanten Verse mit "außerdämonischer" Bedeutung ausklammern, bleiben uns immerhin noch 32 Verse, in denen die *ğinn* explizit erwähnt werden. Die überragende Mehrheit dieser kommt in mekkanischen Suren<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. 7:184, 23:25+70, 34:8, 34:46. Was durch die Vorstellung, dass diese durch *ğinn* hervorgerufen wird, durchaus plausibel wirkt. Man kann feststellen, dass jene Stellen, wo *ğinna* determiniert ist, die Wesen gemeint sind, wohingegen die indeterminierten Besessenheit ausdrücken.

<sup>14</sup> Eher umgekehrt eine Schlange als *ğinn*; dieser Vers beschreibt die wundersame Verwandlung des Stockes Moses in eine Schlange. Dass mit *ğānn* an dieser nicht etwa ein *ğinnī* gemeint ist, wird aus einer Parallelstelle ersichtlich, wo ein anderes Synonym für Schlange (*ħayya*) verwendet wird (20:20). Laut Bālī kann man zu einer Schlange aber auch *šaiṭān* sagen (Bālī 1996b<sup>15</sup>:34, vgl *Lisān al-‘arab* Bd. 13: 238).

<sup>15</sup> "Die Koransuren werden nach ihrem Ursprung auch als mekkanische und medinensische Suren klassifiziert." "Die mekkanische Themen umfassen *tauḥid*, *schirk*, Tag der Auferstehung..." (Denffer, 2007<sup>2</sup>: 104, 107).

vor.<sup>16</sup> Da sie jedoch über den Koran verstreut und jeweils an einen Kontext gebunden sind, raubt ihnen das bloße Herausreißen ihre Aussagekraft.

An dieser Stelle möchte ich den roten Faden neu spannen. Zu diesem Zweck werde ich die Verse<sup>17</sup> weder nach der Reihenfolge, in der sie im Koran erscheinen, ordnen, noch nach der Chronologie ihrer Offenbarung, sondern nach der des Lebens; beginnend mit der Schöpfung über das irdische Leben bis hin zum Tag der Auferstehung. Dabei soll das Wesen der *ġinn* weitestgehend beleuchtet werden.

### Schöpfung

Beginnen möchte ich diese kurze *tour d'horizon* mit der Sure *ar-raḥmān* "der Allerbarmer", wo wir über deren Schöpfung aus Feuer aufgeklärt werden: "Er hat den Menschen aus trockenem Ton wie Töpferware erschaffen. Und Er hat die *Ġinn* aus einer unruhigen Feuerflamme erschaffen." (55:14,15) Die Nennung des Menschen vor den *ġānn* deutet hier aber nicht zeitlich auf die Schöpfung des Menschen vor diesen, sondern soll die Vormachtstellung des Menschen unterstreichen.<sup>18</sup> An einer anderen Stelle kommt die zeitlich vorausgehende Schöpfung der *ġinn* deutlich zum Ausdruck: "Und Wir haben ja den Menschen aus trockenem Ton, aus fauligem schwarzen Schlamm erschaffen. Und die *Ġinn* haben Wir *zuvor* aus dem Feuer des Glutwindes erschaffen."<sup>19</sup> (15:26,27) Der Sinn des Lebens ist für Mensch wie *ġinn* aber ein und derselbe: "Und Ich habe die *Ġinn* und die Menschen nur (dazu) erschaffen, damit sie Mir dienen." (51:56)

---

<sup>16</sup> "In den Anfängen des Islam spielte die (neue) *ġinn*-Position eine bedeutende Rolle, was sich in den mekkanischen Suren widerspiegelt: die *ġinn* werden nur hier erwähnt und in einen Zusammenhang mit der göttlich geschaffenen Welt gesetzt." (Wieland 1994: 18).

<sup>17</sup> Ich werde hier nur eine Auswahl exemplarisch anführen – die Auflistung und Erläuterung aller Verse würde den Rahmen sprengen. Zudem gibt es viele Parallelstellen, die inhaltlich deckungsgleich sind.

<sup>18</sup> Dies belegt etwa der Vers: "Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt; [...] und Wir haben sie vor vielen von denen, die Wir erschaffen haben, eindeutig bevorzugt." (17:70) (vgl. Bālī 1996a<sup>11</sup>:51) Interessant ist ebenfalls die Anordnung des zweiten und dritten Verses der Sure *ar-Raḥmān*, die keinesfalls chronologisch auszulegen ist: "(Er) hat den Qur'an gelehrt. Er hat den Menschen erschaffen." Auch hier erklären klassische Kommentatoren das mit der Wichtigkeit des Korans. In Vers 33 derselben Sure werden wiederum die *ġinn* den Menschen vorangestellt, da diese auf Grund ihrer Beschaffenheit eher in der Lage sind, der gestellten Herausforderung nachzukommen: "O ihr Gesellschaft der *Ġinn* und der Menschen, wenn ihr aus den Bezirken der Himmel und der Erde hinausdringen könnt, so dringt doch heraus. Ihr werdet nicht herausdringen, außer mit einer Ermächtigung."

<sup>19</sup> In einer Unterrichtsstunde sagt Šaiḥ Muḥammad an-Nābulṣī, dass "die *ġinn* vor den Engeln und die Menschen nach den Engeln erschaffen wurden", leider aber ohne Angabe von Quellen. [<http://www.nabulsi.com/text/02akida/1akida/11-20aki/akida19.doc>. Zugriff 19.10.10].

## Mensch und *ġinn*

Die besondere Stellung des Menschen unter der Schöpfung Gottes veranschaulicht auch, dass die Engel sich vor Adam niederwerfen sollten: "Und als Wir zu den Engeln sagten: 'Werft euch vor Ādam nieder.' Da warfen sie sich nieder," (18:50). Das ist zwar schön für den Menschen, in weiterer Folge zeigt der Vers aber auch seinen direkten Bezug zur Welt der *ġinn*:

"... außer Iblīs<sup>20</sup>; er gehörte zu den Ġinn. So frevelte er gegen den Befehl seines Herrn. Wollt ihr euch denn ihn und seine Nachkommenschaft zu Schutzherren anstatt Meiner nehmen, wo sie euch doch feind sind? - Ein schlimmer Tausch für die Ungerechten!" (18:50)

Wenngleich dieser Vers eine gewisse Problematik in sich birgt, gibt er uns doch Aufschluss über mehrere Dinge: Iblīs, der Teufel, ist ein *ġinnī*. Die Aufforderung zur Niederwerfung galt offenbar auch ihm, also muss er sich unter den Engeln befunden haben<sup>21</sup>; allerdings kam er dieser nicht nach.<sup>22</sup> Demzufolge muss er über einen freien Willen verfügen, was ebenso auf die *ġinn* allgemein zutreffen muss.<sup>23</sup> Schließlich informiert der Vers uns darüber, dass er über Nachkommenschaft verfügt – was für die *ġinn* bedeutet, dass sie sich fortpflanzen – und dass sie des Menschen Feind sind.<sup>24</sup> Damit haben wir auch schon eine Erläuterung zu dem am Anfang zitierten Vers.

## Feindschaft

Kommen wir nochmal auf den Fall Iblīs' zurück; an einer anderen Stelle, wo die Szene dramatischer dargestellt wird, begründet Iblīs seine Befehlsverweigerung: "... Er [Iblīs, R.H.] sagte: 'Ich bin besser als er. Du hast mich aus Feuer erschaffen, ihn aber hast Du aus Lehm erschaffen.'" (7:12) Es folgt die Vertreibung Iblīs' aus dem Paradies (7:13), er bittet Gott jedoch um Aufschub bis zum Tage der Auferstehung, der ihm gewährt wird (7:14,15). Daraufhin schwört er, sich an der Menschheit zu

<sup>20</sup> Der Eigenname des Teufels, siehe "*Iblīs – aš-šaiṭān*" unter dem Kapitel "Kategorien".

<sup>21</sup> Die Tatsache, dass er gemeinsam mit den Engeln angesprochen wird, was auch aus anderen Versen hervorgeht, wirft die Frage seiner Zugehörigkeit auf, die auch unter islamischen Gelehrten viel diskutiert wurde.

<sup>22</sup> Die Orthodoxie sieht darin, dass Iblīs sein Schicksal besiegelt hat. In der Mystik "erscheint Iblīs jedoch als vollkommener und aufrichtiger Muslim, der sich in absoluter Hingabe (*taslīm*) vor niemand anderem, als vor Gott niederwirft" (*EI<sup>2</sup>* Bd. III: 668). Diese "Entschuldigung" ist jedoch unhaltbar, da er sich dem Befehl Gottes widersetzt. Zudem ist es "selbstverständlich, dass eine solche Niederwerfung Respekt darstellt und keine Anbetung" (Bahġat 1997: 31); anders ließe sich auch nicht erklären, wie sich die Niederwerfung der Familie Josephs vor diesem mit deren Einheitsglauben vereinbaren lässt (vgl. 12:100).

<sup>23</sup> Dadurch (und aus Belegen aus der Sunna) geht auch hervor, dass Iblīs nicht von Grund auf böse war.

<sup>24</sup> Darüber hinaus wird in dem Vers auch direkt die Anbetung und Verehrung von *ġinn* angeprangert, die in der *ġāhilīya* (wörtl. "Unwissenheit", Zeit vor dem Islam) Gang und Gebe war, siehe unten.

rächen, indem er versucht, sie vom rechten Weg abzubringen (7:17,18).<sup>25</sup> Der Werdegang Iblīs' zum Satan stellt eine Schlüsselstelle zum Verständnis der Beziehung Mensch-Satan – wenn nicht sogar Mensch-*ğinn* – dar:

"Hier liegt der Ursprung der Feindschaft zwischen Iblīs und den Menschen. Die Vertreibung Iblīs' aus dem Paradies ist umso schwerwiegender, als Iblīs der Vater der Dschinn (Abū l-Ğinn) ist und somit großen Einfluß auf die ihm nachfolgenden Dschinn ausübt"<sup>26,27</sup>

(Hentschel 1997: 24)

### Fähigkeiten der *ğinn*

Dieses Abbringen vom rechten Weg erfolgt über *waswasa* "Einflüstern", durch welches versucht wird, von rechtschaffenen Handlungen abzuhalten und zu schändlichen zu verlocken.<sup>28</sup> So sucht man gemäß Sure *an-nās* Zuflucht vor dem "Übel des Einflüsterers" (114:4); dieser kann "von den *ğinn* und den Menschen" sein (114:6). Negativer Einfluss wird demnach nicht nur auf die *ğinn* zurückgeführt, sondern auch auf den Menschen – in einem weiteren Vers wird dieser sogar im wahrsten Sinne des Wortes verteufelt: "Und so haben Wir jedem Propheten Feinde bestimmt: die Satane der Menschen und der Ğinn, ..." (6:112, vgl. 41:29). Auf die nähere Bedeutung des Wortes Satan möchte ich erst später eingehen (siehe Kapitel "Kategorien"), aus den beiden Versen geht jedoch deutlich eine Interaktion zwischen Mensch und *ğinn* hervor.

Laut Koran sind *ğinn* aber durchaus auch zu physischen Tätigkeiten im Stande. In der wohlbekannten Legende des König Salomo sind sie für diesen tätig (27:17, 34:12,13), in Vers 38:37 ist sogar wörtlich von einem "Bauarbeiter" (*bannā*) die Rede. Ihre erstaunlichen Fähigkeiten bezeugt auch Vers 27:39, in dem ein *ğinnī* Salomo versichert, ihm den Thron der Königin von Saba zu bringen, noch bevor dieser sich von seiner Stelle erhebt. Die gleiche Legende zeigt uns aber auch, dass ihnen sehr wohl Grenzen gesetzt sind:

---

<sup>25</sup> Ibn al-Qayyim (1292–1350, ḥanbalitischer Theologe und Rechtsgelehrter) begründet die "Weisheit des Verbleibens Iblīs bis zum Ende der Zeit" mit der Heimsuchung, durch die Guten von den Bösen getrennt werden sollen. Stirbe er, würde dieser Zweck nicht erfüllt (*Šifā' al-'alīl*: 327, nach: al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 32).

<sup>26</sup> An anderer Stelle zitiert Hentschel Šaiḥ Muḥammad Muḥammad, der von einer "teilweise natürlichen Feindschaft zwischen Mensch und Dschinn" spricht, die sich durch die *Einschränkung der Macht der ğinn* durch die Erschaffung des Menschen ergibt (1997: 21).

<sup>27</sup> An dieser Stelle nicht zu vergessen ist natürlich auch, dass letztendlich auch Iblīs Ādam aus dem Paradies vertrieben hat (2:36, 7:27).

<sup>28</sup> Siehe "Die Irreleitung" unter dem Kapitel "Kategorien".

"Und als Wir für ihn [Salomo, R.H.] den Tod bestimmt hatten, wies sie auf sein Ableben nur das Tier der Erde hin, das seinen Stab fraß. Als er dann niederstürzte, wurde den Ğinn klar, dass sie, wenn sie das Verborgene gewusst, nicht (weiter) in der schmachvollen Strafe verweilt hätten."  
(34:14)

Die *ğinn* sind also von sich aus nicht allwissend. Im Koran wird nun aber auch die Möglichkeit, dass sie den Himmel abhören (was ihnen zuvor möglich war), dezidiert ausgeschlossen:

"Und wir [die *ğinn*, R.H.] haben den Himmel abgetastet, aber festgestellt, dass er mit strengen Wächtern und Leuchtkörpern gefüllt worden ist. Und wir pflegten ja an Stellen von ihm Sitze zum Abhören einzunehmen; wer aber jetzt abhört, der findet einen auf ihn wartenden Leuchtkörper." (72:8,9)

### *Ğinn in der ġāhilīya*

Der Umstand, dass *ğinn* über kein Wissen über das Verborgene (*ğaib*) verfügen, wird im Koran deshalb so oft betont<sup>29</sup>, weil er ihre Stellung als Schöpfung Gottes, d.h. ihre "Nicht-Göttlichkeit" (und daraus resultierend ihre "Nichtanbetungswürdigkeit") unterstreicht. In der *ğāhilīya* und der frühen Zeit des Islam wurden *ğinn* nämlich von Menschen verehrt,<sup>30</sup> da ihnen übernatürliches Wissen zugesprochen wurde. Mit dem Islam setzte Gott Engel als Wächter ein, die die *ğinn* durch das Werfen von Sternschnuppen vom Himmel vertreiben sollten, falls diese an ihm zu lauschen versuchten (Wieland 1994: 81).

Der Koran verdammt an vielen Stellen die Beigesellung Gottes von *ğinn*, wobei das konfuse Weltbild der *ğāhilīya* korrigiert wird: "Und sie stellen zwischen Ihm und den Ğinn eine Verwandtschaft her. Aber die Ğinn<sup>31</sup> wissen ja, dass sie bestimmt vorgeführt werden" (37:158, vgl. 6:100, 128).

---

<sup>29</sup> Der "Sternschnuppenmythos", wie Wieland ihn nennt, wird außer bei 72:8,9 noch bei den Versen 37:6-10, 5:16-18 und 67:5 behandelt.

<sup>30</sup> Vgl. 72:6, Wellhausen 1897<sup>2</sup>: 211.

<sup>31</sup> Laut *Lisān al-‘arab* bedeutet *ğinn* "bei einigen Arabern" Engel, und al-Farrā' meint, dass in diesem Vers ebendiese damit gemeint seien (*Lisān al-‘arab* Bd. 13: 95). Der Kommentar von Quṭb dazu ist sehr wertvoll: "Die Araber behaupteten vor dem Islam, dass die Engel Töchter Gottes seien, die durch Verschwägerung mit den Ğinn hervorkamen" (*Die Bedeutung des Korans* Bd. 5: 2820, Fn.7) vgl. 34:40,41, 37:149-153.

### Ğinn im Islam

Mit dem Islam wurde all dem ein Ende gesetzt.<sup>32</sup> Er untersagte aber nicht nur den Menschen, die ğinn anzubeten, sondern rief ebenso die ğinn selbst zum Einheitsglauben auf. Zwei Suren bekunden, dass sie die Botschaft des Propheten vernahmen,<sup>33</sup> wobei vor allem die zweite, die den Namen "*al-ğinn*" trägt, sehr aufschlussreich ist:

"Sag: Mir ist (als Offenbarung) eingegeben worden, dass eine kleinere Schar Ğinn zuhörte.<sup>34</sup> Sie sagten: "Wir haben einen wunderbaren Qur'an gehört, der zur Besonnenheit leitet; so haben wir an ihn geglaubt, und wir werden unserem Herrn niemanden beigesellen." (72:2)

Die ğinn (zumindest die besagte Schar) akzeptierten also den Islam, nachdem sie zuvor offenbar in Götzendienerei verstrickt waren; nach dem Wortlaut der ğinn gibt es unter ihnen Rechtschaffene und weniger rechtschaffene (72:11), in Vers 14 nennen sie erstere explizit *muslimūn* "Gottergebene", denen sie Abschweifende gegenüberstellen. In einem Seitenhieb wird Iblīs als "ein Tor von uns" bezeichnet (72:4), was wiederum seine Zugehörigkeit zu den ğinn unterstreicht.<sup>35</sup> Der Götzendienst der *ğāhilīya* wird in Vers sechs nochmals angesprochen. Schließlich gestehen die ğinn sich ein, dass sie sich "Ihm niemals durch Flucht entziehen können." (72:12) Mit dieser Resignation wird die Oberhoheit Gottes anerkannt, und die folgenden Verse leiten in die Belohnung bzw. Bestrafung im Jenseits über.

### Ğinn im Jenseits

Zuvor müssen sie sich jedoch vor dem Jüngsten Gericht verantworten. In Versen, die sich auf die Zukunft beziehen ("Und am Tag, da Er sie alle<sup>36</sup> versammelt, ..."), werden Szenen aus dem Jüngsten Gericht dargestellt und die Konsequenzen eines jeden Handelns veranschaulicht. Für die "weniger rechtschaffenen" wird es schließlich heißen: "... Tretet ein unter Gemeinschaften von den Ğinn und den Menschen, die schon vor euch dahingegangen sind, ins (Höllen)feuer. ..." (7:38). Den "Rechtschaffenen" hingegen wird es wohlgehen (7:42); explizit erwähnt – und so

---

<sup>32</sup> "Durch den Islam tritt der Geisterglaube in ein anderes Stadium. Die Götter werden herabgesetzt und zu Dämonen erniedrigt." (Wellhausen 1897<sup>2</sup>: 157).

<sup>33</sup> Nämlich 46:29-32, 72:1-19.

<sup>34</sup> "Aus diesem Text geht hervor, daß die Ğinn zu diesem Zeitpunkt dem Propheten nicht sichtbar waren, sondern er erst durch die Offenbarung über ihre Anwesenheit informiert wurde." (Maudūdī, *Die Bedeutung des Korans* Bd. 5: 2819, Fn.3)

<sup>35</sup> Der Name Iblīs wird zwar nicht genannt, die meisten Korankommentatoren sind sich jedoch einig, dass er damit gemeint ist.

<sup>36</sup> Wobei die präzise Wortwahl "alle" (*ğamī'an*) nicht nur die Menschheit von Ādam bis zum Ende der Welt, sondern die Gesamtheit der Schöpfung (und somit natürlich auch die ğinn) mit einbezieht.

schließt sich nun wieder der Kreis – werden *ğinn* aber wiederum in Sure *ar-raḥmān*: "Darin [im Paradies, R.H.] sind (weibliche Wesen), die ihre Blicke zurückhalten, die vor ihnen weder Mensch noch Ğinn berührt haben." (55:56, vgl. 55:70,72,74)

### Die *ğinn* in der Sunna

Das Vorkommen der *ğinn* im Koran macht den Glauben an sie für den Muslim verpflichtend.<sup>37</sup> Wenngleich dies aus islamischer Sicht mehr als genug Beweis für ihre Existenz ist, wollen wir uns dennoch nicht damit begnügen und noch einen Blick auf die Sunna<sup>38</sup> werfen, zumal wir dadurch noch zusätzliche Erkenntnisse über die *ğinn* gewinnen und ihr Leben etwas mehr ausgeleuchtet wird. Auch wenn vieles bereits im vorigen Kapitel erläutert wurde, seien gewisse Punkte hier noch einmal angesprochen. So sagt der Prophet über die Schöpfung: "Die Engel wurden aus Licht erschaffen, die *ğinn* aus einer rauchlosen Flamme, und Adam woraus es euch beschrieben wurde"<sup>39</sup> Dieser Hadith<sup>40</sup> sei hier noch einmal erwähnt, weil er die *ğinn* deutlich von den Engeln abgrenzt.

Über den "Sternschnuppenmythos" erfahren wir, dass er der Offenbarungsanlass der Sure *al-ğinn* war:

"Der Gesandte Allahs, Allahs Segen und Heil auf ihm, rezitierte weder den Koran vor den Dschinn noch konnte er sie sehen. Der Gesandte Allahs, Allahs Segen und Heil auf ihm, ging einmal in einer Gruppe von seinen Gefährten aus, wobei sie den Bazar von 'Ukaaz abzielten. Zu dieser Zeit waren die Satane daran gehindert, Nachrichten vom Himmel zu erfahren und auf sie wurden brennende Sternschnuppen herunterschickt. So kehrten sie zu ihren Leuten zurück, die sie fragten: Was ist mit euch los? Sie (die Satane) erwiderten: Wir waren daran gehindert, Nachrichten vom Himmel zu erfahren und auf uns wurden brennende Sternschnuppen herunterschickt. Sie (ihre Leute) erwiderten: Etwas Merkwürdiges sollte bestimmt geschehen sein. Zieht durch die ganze Welt herum und stellt fest, was uns daran hindert, die Nachrichten des Himmels zu erfahren. So zogen sie durch die ganze Welt, wobei eine Gruppe von ihnen, die auf dem Weg nach Tihama war und den Bazar von 'Ukaaz abzielte, an dem Propheten

---

<sup>37</sup> Laut Šaiḥ Yūsuf al-Qaraḏāwī führt das Leugnen der *ğinn* allerdings nicht zum Unglauben, da sie kein Glaubensgrundsatz sind, zu denen der Prophet im bekannten Hadith den Glauben an Gott, die Engel, die Bücher, die Propheten, den Tag der Auferstehung und das Schicksal gezählt hat (siehe auch 4:136). Der Muslim habe allerdings an sie zu glauben, da er glauben muss dass der Inhalt des Korans die Wahrheit ist. "Aš-šarī'a wa-l-ḥayāt".

[[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=4975&version=1&template\\_id=105&parent\\_id=16](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4975&version=1&template_id=105&parent_id=16)], in: *Mauqī' al-Qaraḏāwī*. [<http://www.qaradawi.net/>]. Zugriff 28.2.2011].

<sup>38</sup> Brauch, Gepflogenheit. Der Begriff bezeichnet, was der Prophet Muḥammad sagte, tat und billigte.

<sup>39</sup> Aḥmad (Musnad 6/153, Nr.: 25235), Muslim (Šaḥīḥ Muslim 8/226, Nr.: 7687) nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 27.

<sup>40</sup> Überlieferungen von Taten und Aussprüchen des Propheten und seiner Gefährten.

vorbeikam, der in einem Palmengarten mit seinen Gefährten das Frühgebet verrichtete. Als sie den Koran hörten, horchten sie darauf aufmerksam und sagten: Das ist es, was uns daran gehindert hat, die Nachrichten des Himmels zu erfahren. Sie kehrten dann zu ihren Leuten zurück und sagten: O Leute! Wahrlich, wir haben einen wunderbaren Koran gehört, der zur Rechtschaffenheit leitet; so haben wir an ihn geglaubt, und wir werden unserem Herrn nie jemanden zur Seite stellen. Allah offenbarte dann seinem Propheten Muhammad, Allahs Segen und Heil auf ihm, den Vers: Sprich: Es wurde mir geoffenbart, daß eine Schar der Dschinn zuhörte."<sup>41</sup>

Zu Beginn dieser Überlieferung wird wieder die Unsichtbarkeit angesprochen; der Prophet habe die *ǧinn* weder gesehen noch den Koran vor ihnen rezitiert.<sup>42</sup> Allerdings geht diese Aussage auf Ibn ‘Abbās<sup>43</sup> zurück, und nicht auf den Propheten selbst, und es bleibt ungeklärt, ob es diesem vorbehalten war sie zu sehen oder nicht. Bezüglich der Koranrezitation vor den *ǧinn* gibt es hingegen sehr wohl Überlieferungen, dass eine solche erfolgt ist. So findet auch Sure *ar-raḥmān* gemeinsam mit den *ǧinn* ihren Niederschlag in der Sunna:

"Der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, kam zu seinen Gefährten hinaus, und trug ihnen die Sure *ar-raḥmān* vor, vom Anfang bis zum Ende, worauf sie schwiegen. Darauf sagte er: 'Ich habe sie wahrlich den *ǧinn* in der Nacht der *ǧinn* vorgetragen, und sie antworteten besser als ihr: jedes Mal, wenn ich zu Seinem Wort »Welche der Wohltaten eures Herrn wollt ihr beide denn leugnen?« kam, erwiderten sie: »Keine einzige Deiner Wohltaten leugnen wir, unser Herr, denn Dir gebührt alles Lob.«"<sup>44</sup>

Der Prophet bestätigt hier also mit Nachdruck (*laqad*), Sure *ar-raḥmān* den *ǧinn* vorgetragen zu haben. Diese haben besser geantwortet als die Prophetengefährten<sup>45</sup> –

---

<sup>41</sup> Buḥārī in *bāb tafsīr sūrat al-ǧinn* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 4/1873, Nr.: 4637), Muslim in *bāb al-ǧahr bi-l-qirā'a fi-ṣ-ṣubḥ wa-l-qirā'a 'alā l-ǧinn* (Ṣaḥīḥ Muslim 3/246, Nr.: 1034). Nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 26f., Übersetzung nach: *Al-Bayan*. [<http://www.way-to-allah.com/dokument/bayan.pdf>. Zugriff 27.10.10].

<sup>42</sup> Interessanterweise wird dieser erste Teil des Hadith bei der einschlägigen Literatur aber ausgeklammert (vgl. Bālī 1996b<sup>15</sup>: 26, Bālī 1996a<sup>11</sup>: 22) – entweder der Einfachheit halber, oder um Ungereimtheiten aus dem Weg zu gehen. Ungereimtheiten deshalb, weil aus anderen Überlieferungen sehr wohl hervorgeht, dass der Prophet vor den *ǧinn* Koran rezitierte (siehe unten). Dieser vermeintliche Widerspruch lässt sich aber leicht aufheben: Denn die Aussage Ibn ‘Abbās' kann sich ja lediglich auf dieses eine Ereignis beziehen, und muss nicht von allgemeiner Gültigkeit sein. Zudem deutet die Ratlosigkeit der *ǧinn* nach dem gescheiterten Lauschen und ihre Unkenntnis über den Koran darauf hin, dass es sich um eine frühe Phase des Islam gehandelt haben muss.

<sup>43</sup> ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās, Prophetengefährte und großer Gelehrter, "Vater der Koranexegese".

<sup>44</sup> Tirmidī in *bāb wa-min sūrat ar-raḥmān* (Sunan at-Tirmidī 5/399, Nr.: 3291), nach: ‘Ārif 2001: 51.

<sup>45</sup> Wobei sich die Frage nach der Religion, die im vorigen Kapitel bereits geklärt wurde, dadurch erübrigt.

sofern es dem Propheten nicht eingegeben wurde, muss er sie also wahrgenommen haben. Über diese "Nacht der *ǧinn*" wird in einem weiteren Hadith detailreich berichtet:

"... Wir waren eines Nachts gemeinsam mit dem Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, als wir ihn plötzlich vermissten, so suchten wir ihn in den Tälern und Schluchten, bis wir sagten: 'Er ist verschwunden'<sup>46</sup>, oder wurde umgebracht', und wir verbrachten die schlechteste Nacht die jemals ein Volk verbrachte. Als wir erwachten, kam er aus der Richtung des (Berges) Hirā', da sagten wir: 'Oh Prophet, wir haben dich vermisst und gesucht, aber nicht gefunden, und wir verbrachten die schlechteste Nacht die jemals ein Volk verbrachte'. Er sagte: 'Ein *ǧinn* hat mich eingeladen, so bin ich mit ihm gegangen, und rezitierte vor ihnen den Koran'. Dann ging er mit uns los und zeigte uns ihre Spuren, und die ihrer (Lager)feuer, und sie (die *ǧinn*) baten ihn (den Propheten) um Nahrung, da sagte er: 'Euch stehen alle Knochen zu, über die der Name Allahs gesprochen wurde, wenn sie euch in die Hände fallen werden sie zu üppigem Fleisch, und jeder Dung soll Futter für eure Tiere sein'"<sup>47</sup>

Der Prophet wusste also um die Präsenz der *ǧinn* Bescheid, so er dem Ruf eines *ǧinnī* folgte und ihnen schließlich den Koran vortrug. Das Hinterlassen von Spuren und die Bitte um Versorgung zeigen uns, dass sie trotz ihrer Unsichtbarkeit unserer materiellen Welt nicht ganz fremd sind. Ihre Nahrung besteht aus Knochen, über die der Name Allahs gesprochen wurde, die mit Fleisch überzogen werden, und Dung dient ihren Tieren als Futter<sup>48</sup>; daher das Verbot, sich damit zu reinigen.<sup>49</sup>

*Ǧinn* sind überwiegend nachtaktiv. So treffen die *ǧinn*, die am Himmel lauschen wollten,<sup>50</sup> den Propheten etwa während dem Frühgebet an. Die Koranrezitation erfolgte ebenso nicht am helllichten Tag, sondern in der *Nacht* der *ǧinn*.<sup>51</sup> Ein Hadith (der zwar *ṣayāḫīn* nennt) bestätigt dies: "Wenn die Nacht anbricht,

---

<sup>46</sup> *Ustuḫira*, wörtlich: wurde zum fliegen gebracht (Wehr 1977<sup>4</sup>: 522).

<sup>47</sup> Muslim in *bāb al ǧahr bi-l-qirā'a fi-ṣ-ṣubḥ wa-l-qirā'a 'alā l-ǧinn* (Ṣaḥīḥ Muslim 3/247, Nr.: 1035), nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 25f.

<sup>48</sup> In einem Hadith von Buḥārī sagt der Prophet: "So bat ich für sie Allāh, dass sie an keinen Knochen oder Dung vorbeikommen, ohne dass sich darauf Nahrung befindet [*illā wuǧida 'alaihā ta'āman*]" (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 26, aš-Šahāwī o.J.: 19).

<sup>49</sup> *Kitāb al-manḥiyāt li-t-Tirmidī*, S.40-43, nach: aš-Šahāwī o.J.: 15.

<sup>50</sup> Was man ja auch tagsüber machen könnte.

<sup>51</sup> Zudem kann es sich bei diesem Gebet weder um das Mittags- noch Nachmittagsgebet gehandelt haben, da die Koranrezitation bei diesen mit gedämpfter Stimme erfolgt.

oder es Abend wird, so holt eure Kinder ins Haus; denn die Satane begeben sich um diese Zeit überall hin. ..."<sup>52</sup>

Über ihre Behausung lässt sich verschiedenes berichten. Zum einen sind sie in der Wüste anzutreffen:

"Ich sehe, dass du Schafe und Wüste liebst. Wenn du also bei deinen Schafen bist – oder dich in deiner Wüstengegend aufhältst – und zum Gebet rufen willst, so erhebe deine Stimme mit diesem Ruf; denn nichts unter den Ğinn, den Menschen und den übrigen Dingen hört die Stimme des Gebetsrufers (Mu'addin), ohne dass dies von ihm am Tage der Auferstehung bezeugt werden wird."<sup>53</sup>

In einem anderen Hadith legt der Prophet seinen Gefährten beim Verrichten der Notdurft folgendes nahe: "Diese Aborte sind wahrlich besessen, wenn also einer von euch zum Abort geht, so soll er sagen: 'O Allāh, ich nehme Zuflucht zu Dir vor den ħubuṭ<sup>54</sup> und den ħabā'it<sup>54"55</sup> wobei Bālī besessen (*muḥtaḍara*<sup>56</sup>) als von den ğinn bewohnt erklärt (1996a<sup>11</sup>: 25). Interessant hierbei ist auch die explizite Zufluchtnahme vor männlichen und weiblichen Satanen.<sup>57</sup> Die ğinn lassen sich aber nicht auf diese beiden Lebensräume einschränken, sondern sind auch andernorts anzutreffen. Hentschel sagt dazu zusammenfassend:

---

<sup>52</sup> Buḥārī in *bāb ḥair mā al-muslim* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 11/457, Nr.: 3304), nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 38, Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 265. Es besteht die Möglichkeit, dass sich das auch ausschließlich auf die Satane bezieht. Die Erwähnung dieser Überlieferung als Erläuterung der Charakteristika der ğinn erfolgt hier in Anlehnung an Bālī 1996a<sup>11</sup>: 38. Mehr zu Satanen siehe Kapitel "Kategorien".

<sup>53</sup> Buḥārī in *bāb raf' aṣ-ṣaut bi-n-nidā'* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 3/33, Nr.: 609), nach: al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 23, Übersetzung nach: Rassoul, 2007<sup>17</sup>: 92.

<sup>54</sup> In einer anderen Überlieferung kommen die beiden Wörter auch bei Buḥārī vor. "Ḥubuṭ ist die Mehrzahl von ħabīṭ (männlicher Ṣaiṭān) und ħabā'it ist die Mehrzahl von ħabīṭa (weiblicher Ṣaiṭān). Manche Gelehrten verstehen unter dem Wortlaut dieses Hadith, dass es sich hier um die Zufluchtnahme zu Allāh vor jedem Übel in jeder Form handelt." (Rassoul 2007<sup>17</sup>: 53).

<sup>55</sup> Aḥmad (Musnad 4/369, Nr.: 19305), Ibn Māğah in *bāb mā yaqūl ar-rağul iḍā daḥala bait al-ḥalā'* (Sunan Ibn Māğah 1/108, Nr.: 296), Abu Dāwūd in *bāb mā yaqūl ar-rağul iḍā daḥala al-ḥalā'* (Sunan Abī Dāwūd 1/49, Nr.: 6).

<sup>56</sup> Auch in Wehr findet sich für *muḥtaḍar* die Übersetzung "von den Ğinn heimgesucht oder bewohnt" (Wehr 1985, s.v. *ḥ-ḍ-r*).

<sup>57</sup> Wir begnügen uns hierbei mit der Erkenntnis über die Zweigeschlechtlichkeit. Dass Iblīs – oder allgemein ğinn – über Nachkommenschaft verfügen, wurde im vorigen Kapitel bereits aufgezeigt. Auf nähere Informationen bezüglich Fortpflanzung etc. möchte ich eingehen, da sie nicht gesicherten Quellen entstammen und für uns auch irrelevant sind.

"Alle Quellen sind sich darüber einig, daß besonders Badehäuser und Toilettenanlagen, verlassene Stätten, alte Häuser, Ruinen, die Wüste, Quellen, Bäume und Höhlen beliebte Aufenthaltsorte der Dschinn sind." (Hentschel 1997: 44)

Andere wiederum bewohnen gemeinsam mit den Menschen Häuser (*ummār*), während wieder andere den Menschen selbst begleiten (*quranā*). Die Vorlieben sind dabei so unterschiedlich wie die *ǧinn* selbst.

## Kategorien

"Es gibt drei Arten von *ġinn*: eine Art, die Flügeln besitzt und in der Luft fliegt, eine der Schlangen und Hunde, und eine, die sich niederlässt und weiterzieht."<sup>1</sup>

*Ġinn* ist nicht gleich *ġinn*. Im Reich des Verborgenen herrscht ein großer Artenreichtum. Obwohl ich bisher versucht habe, mich auf *ġinn* im Allgemeinen zu beschränken, wird dem Leser aufgefallen sein, dass mir doch gelegentliche Übergriffe (etwa zu *šaiṭān*) unterlaufen sind.<sup>2</sup> Im Koran – und ebenso in der Sunna – werden verschiedene Arten genannt, die somit ihre Existenzberechtigung finden. Die Kategorisierung wird aber zum einen dadurch erschwert, dass keine Hierarchie dargestellt wird; zum anderen durch die Frage, wann man bei einer Bezeichnung von einer eigenständigen Ordnung sprechen kann (wie es der oben genannte Hadith etwa nahelegt),<sup>3</sup> und wann sie eher als Eigenschaft/Charakterzug aufzufassen ist (vgl. *šaiṭān mārid* "rebellischer Satan" in Vers 37:7), wobei die Möglichkeit einer Überlagerung prinzipiell besteht.<sup>4</sup>

Die folgende Auflistung der "Kategorien" ist daher nicht unbedingt als Differenzierung zu verstehen, zumal viele Eigenschaften gruppenübergreifend sind. Es sollen jedoch gewisse Charakteristika, die hinter einem jeden Namen stecken, aufgezeigt werden. Auch hier möchte ich mich primär auf Koran und Sunna stützen, und die Meinung islamischer Theologen nur dann heranziehen, wenn sie uns über verständnismäßige Hürden hinweghilft. Eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Diskurs über *ġinn* würde indes die Gedankenwelt noch mehr verästelnd und den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Bevor wir auf die einzelnen Untergruppen eingehen, sei hier noch einmal auf deren gemeinsamen Ursprung aus Feuer hingewiesen: Weil das Kriterium der Unsichtbarkeit allein nämlich nicht ausreichend ist, halte ich es für am sinnvollsten,

---

<sup>1</sup> Ṭabarānī, Baihaqī in *al-asmā' wa-ṣ-ṣifāt*, al-Albānī erklärte den Hadith für *ṣaḥīḥ* (Ṣaḥīḥ al-ġāmi' Nr.: 3114), nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 24.

<sup>2</sup> Wobei viele Autoren bei der Trennung wesentlich lockerer umgehen und auch bei der Beschreibung von *ġinn* ohne Bedenken Quellen über *šayāṭīn* einfließen lassen.

<sup>3</sup> Ich erlaube mir einen Vergleich aus dem Tierreich: bei einem Vogel denkt man an erster Stelle an einen Flugvogel. Flugunfähige Vögel unterscheiden sich aber deutlich von diesen, und man kann zu Recht von Ordnungen sprechen. Trotzdem sind etwa der Strauß oder ein Pinguin genauso Vögel.

<sup>4</sup> Um bei den Vögeln zu bleiben: ein Emu gehört der Klasse Vögel an (Aves, ~ *ġinn*), ist ein Laufvogel (Ordnung Struthioniformes, ~ z.B. *sayyār*) und ist opportunistischer Zugvogel (Verhaltensschema, ~ z.B. *šaiṭān*), wobei keine Bezeichnung die andere ausschließt.

die *ğinn* als monophyletische Gruppe zu definieren. "*Ğinn*" verwende ich hierbei als Überbegriff, wobei ich diesen nicht noch einmal gesondert behandle. Ebenfalls stelle ich gemäß dem Hadith die Gruppen "*ṭayyār*", "*sayyār*" und "*ʿummār*"<sup>5</sup> über die übrigen, da ich diese eher als "Rassen" verstehe, wohingegen mir die anderen als Charakterzüge oder Apposition erscheinen.

### *Al-ğinn aṭ-ṭayyār*

"Es gibt drei Arten von *ğinn*: eine Art, die Flügeln besitzt und in der Luft fliegt..." Dieser Hadith schreibt einer Art die Flugfähigkeit zu, während sie somit den anderen abgesprochen wird. Ein *ṭayyār* "Flieger" kann mit außergewöhnlich hoher Geschwindigkeit fliegen, sodass er innerhalb weniger Minuten von Land zu Land zieht. Diese Eigenschaft machen sich die Zauberer zunutze, die sie zum Einholen von Informationen, dem Anbringen eines Zaubers oder zum Beschatten einsetzen (Ḥaidar: 150).<sup>6</sup> Sie zeichnen sich durch ihre Flexibilität aus: Im Falle von Besessenheit etwa verharren sie nicht im Körper, vielmehr können sie ungehindert ein- und austreten. Zu Glossolie kommt es auch, ohne dass Koran rezitiert wurde,<sup>7</sup> wobei er beim Sprechen mit ihm wegen dem geringsten Grund für einen Stimmungswandel des Betroffenen sorgt; weiters bläht sich dessen Bauch auf, das Gesicht errötet und es kommt zu Schmerzen und einem Temperaturanstieg im Rücken. Wenn, dann bewohnen sie den oberen Körperbereich. Auch ihre Seh- und Hörkraft sind gut ausgeprägt. Wegen der genannten Eigenschaften ist der Umgang mit ihnen schwer, es sei denn, man sperrt sie im Körper ein, dann kommt man ihnen leicht bei.<sup>8</sup> (ebd.)

### *Al-ğinn as-sayyār*

"... eine Art der Schlangen und Hunde..." Diese Art ist flugunfähig und wird daher pragmatisch *sayyār* "Geher"<sup>9</sup> genannt. Hier fällt wiederum die enge Beziehung zu den

---

<sup>5</sup> Wobei ich hier Ḥaidar (o.J.) folge, der diese drei Gruppen aus dem besagten Hadith herausliest.

Andere Autoren erwähnen diesen Hadith zwar, gehen aber nicht näher auf ihn ein, und wieder andere teilen die *ğinn* auf andere Art in Kategorien ein. Oft erhält man jedoch den Eindruck, dass die nähere Beschaffenheit der *ğinn* für den (zu) Behandelnden sekundär ist.

<sup>6</sup> Auffallend ist hier die Aufeinanderfolge von Charakterisierung der *ğinn* – über die man letzten Endes doch nur Vermutungen anstellen kann – und deren "Auswirkung" in unserer Menschenwelt.

<sup>7</sup> D.h. es bedarf keiner Behandlung, um ihn zum Sprechen zu bringen.

<sup>8</sup> Wie hier ersichtlich ist, werden *ğinn* oft nicht nur durch ihre eigenen Charakteristika dargestellt, sondern auch dadurch, wie sie sich (im Fall einer Interaktion) auf den Menschen auswirken. Letzteres kann aber nicht auf die primären Quellen des Islam zurückgeführt werden, sondern nur auf praktische Erfahrungen.

<sup>9</sup> Wobei das Verb *sāra*, *yasīru* auch die Bedeutung "ziehen, marschieren, reisen" beinhaltet.

Schlangen auf, die offenbar nicht nur sprachlich bedingt ist. Hierzu sei ein Hadith angeführt, in dem berichtet wird, dass Abu s-Sā'ib zu Abu Sa'īd al-Ḥudrī in dessen Haus kam und dort eine Schlange (*ḥayya*) sah. An dem Vorhaben, diese zu töten, wurde er jedoch vom Hausbesitzer gehindert, der auf den Propheten verwies, der gesagt hat:

"Wahrlich, in Medina gibt es eine Schar von *ḡinn*, die zum Islam konvertiert sind. Wer eine von diesen Schlangen (*ʿawāmir*) sieht, der soll sie drei Mal mahnen. Wenn sie danach (wieder) erscheint, so soll er sie töten, denn sie ist ein *šaiṭān*"<sup>10,11</sup>

Bis hierher könnte man gemeint haben, dass ihnen eine solche Form vielleicht in "ihrer Welt" eigen ist. Aus dem Hadith geht jedoch eindeutig eine Präsenz in "unserer", sichtbaren Welt hervor. Die Frage der Sichtbarkeit bzw. ihrer Gestalt möchte ich etwas später versuchen zu klären.<sup>12</sup> "Sie können aber ebenso in Form von Affen, Schweinen, Katzen und Eseln erscheinen." (Ḥaidar: 152) Bei Besessenheit bewohnen sie die unteren Extremitäten, und sie verlassen den Körper des Betroffenen nur selten; dazu muss man sie zwingen oder überreden. Im Gegensatz zum *ṭayyār* sind Sie hart im Nehmen und können, wenn sie einmal anwesend sind, über Stunden mit dem Behandelnden sprechen. Meistens bewohnt diese Art Löcher, Spalten, Höhlen, aber auch Badezimmer. Auf Koranrezitation reagieren sie nicht so schnell wie ein *ṭayyār*, und sie kommen öfter bei Besessenheit (*labs*<sup>13</sup>) als im Zusammenhang mit Zauberei (*ʿamal*) vor. (Ḥaidar:153)<sup>14</sup>

### *Al-ḡinn al-ʿāmir*

*ʿĀmir* bedeutet "Bewohner". Diese Klasse wohnt gemeinsam mit den Menschen, je nach Religionszugehörigkeit des jeweiligen Hausherrn (ein muslimischer *ḡinnī* bei einem Muslim etc.). Eine Ausnahme stellt dabei das Bad dar, bei dem sehr wohl ein

---

<sup>10</sup> Hier möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass *šaiṭān* auch Schlange bedeuten kann. Aus einer anderen *riwāya* (Überlieferung), die ebenfalls von Muslim ist, heißt es allerdings "... denn er ist ein Ungläubiger (*kāfir*)" daher ist wohl doch ein *ḡinn* gemeint (aš-Šahāwī o.J.: 10).

<sup>11</sup> Muslim in *bāb qatl al-ḥayyāt wa-ḡairihā* (Ṣaḥīḥ Muslim 7/41, Nr.: 5978), nach: aš-Šahāwī o.J.: 10.

<sup>12</sup> Den scheinbaren Widerspruch, den es hier auszuhebeln gilt, besteht darin, dass Vers 7:27 (s.o.) ihnen Unsichtbarkeit bescheinigt.

<sup>13</sup> Eig. "Verwirrung", siehe "*al-labs*" unter dem Kapitel "Krankheiten".

<sup>14</sup> Auch hier fließt in die Definition wieder das Verhalten bei Interaktion ein, durchgehend aber auch eine Gegenüberstellung. Durch dieses Auseinanderdividieren kann man hier also wirklich von zwei verschiedenen Klassen sprechen.

ungläubiger *ġinnī* jenes eines Muslims bewohnen kann. Erscheinungsformen sind meist die Schlange, ein Igel oder ein Hund. (Ḥaidar:153)

Hier fangen die Grenzen allmählich an zu verschwimmen. Von einer klaren Trennung kann nicht mehr die Rede sein – im Gegenteil, die ersten Überlappungen werden sichtbar, und man könnte zu Recht einwenden, ein "Geher" könnte ja genauso gut gleichzeitig auch ein "Bewohner" sein. Dennoch ist bis hierher eine Neutralität bzw. Willensfreiheit gegeben, und es wird noch keiner Gruppe ein konkretes Verhaltensschema (z.B. Bosheit, Irreleitung etc.) zugeschrieben. Deshalb möchte ich ebendiese drei Gruppen den übrigen überordnen, bei denen das nicht mehr der Fall ist.

### *Šaiṭān*

Für *šaiṭān* haben wir im Deutschen zwar das Lehnwort "Satan", dennoch ist der Erklärung dieses Begriffs damit noch nicht Genüge getan. Das Wort *šaiṭān* lässt sich auf das Verb *šāṭa, yašīṭu* "brennen" zurückführen; entweder, weil *der* Satan aus Feuer erschaffen wurde (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 27), oder weil ebendieser (in der Hölle) brennen wird, wenn er zu Grunde geht (*Lisān al-‘arab* Bd. 13: 238), oder weil er "vor Wut brennt" (Hentschel 1997: 29). Einer anderen Etymologie zufolge lässt sich *šaiṭān* von der Wurzel *šaṭana* ableiten, was u.a. "fern sein" bedeutet; entweder konkret in Bezug auf den Satan, dessen Wesen dem des Menschen fern liegt (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 27), oder allgemein jeder, der weit von der Wahrheit entfernt ist. Ṭabarī<sup>15</sup> sagt dazu:

"In der Sprache der Araber ist ein *šaiṭān* jeder Widerspenstige (*mutamarrid*) unter den *ġinn*, Menschen und Tieren. [...] Und die Widerspenstigen von allen Wesen werden deshalb *šaiṭān* genannt, weil ihr Charakter und ihr Benehmen von dem ihres Geschlechts abweichen,<sup>16</sup> und weil sie vom Guten entfernt sind."<sup>17</sup> (*Ĝāmi‘ al-bayān*, zitiert nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 118)

Diese allgemeinere Definition hilft uns auch, den folgenden Vers besser zu verstehen: "Und so haben Wir jedem Propheten Feinde bestimmt: die Satane der Menschen und der *Ĝinn*, ..." (6:112) Es wäre deshalb unzulänglich, *šayāṭīn* (ausschließlich) als

<sup>15</sup> 839–923, Universalgebildeter, vor allem durch seinen Korankommentar bekannt.

<sup>16</sup> Gerade diese Definition kommt den *ġinn* zugute, weil sie sie nicht pauschal verurteilt. Sie streicht heraus, dass nicht alle böse sind – man könnte sogar sagen, die Mehrheit ist gut.

<sup>17</sup> Demnach könnte man einen *šaiṭān* in zweierlei Hinsicht als Exzentriker bezeichnen: zum einen "klassenintern", weil er von der Norm seiner Spezies abweicht, zum anderen weil er sich von der "goldenen Mitte" wegbewegt, die doch gerade im Islam angestrebt wird (vgl. 2:143).

Klasse der *ġinn* zu bezeichnen.<sup>18</sup> Dem kommt noch hinzu, dass die Auflehnung, die einen *šaiṭān* zu einem solchen macht, wie gesagt ein Charakterzug ist und nicht etwa eine angeborene Eigenschaft.

Nachdem die Wurzel *š-ṭ-n* aber 88 Mal im Koran vorkommt, bedarf sie wohl doch einer näheren Betrachtung; im Plural erscheinen die *šayāṭīn* 18 Mal, wobei in nur zwei Fällen unverwechselbar Menschen als solche bezeichnet werden.<sup>19</sup> Im Singular hingegen taucht *šaiṭān* ganze 70 Mal auf, wobei dieser in nur sechs Fällen indeterminiert ist (*EI*<sup>2</sup> Bd. IX: 406).<sup>20</sup> In den übrigen Fällen muss also von ein und demselben, *dem* Satan, die Rede sein.

### *Iblīs – aš-šaiṭān*

Im determinierten Singular gilt *aš-šaiṭān* als gleichbedeutend mit *Iblīs*. Es gibt Vermutungen, dass der Name *Iblīs* eine Verkürzung des griechischen *διάβολος* sei. (*EI*<sup>2</sup> Bd. III: 668) Von den arabischen Philologen wird er auf die Wurzel *b-l-s* zurückgeführt, weil er nichts mehr von Gott zu erwarten hat (*ublisa*) (*Lisān al-‘arab* Bd. 6: 29). Hauptsächlich taucht dieser Name im Zusammenhang mit der Urgeschichte auf.<sup>21</sup> Dieser entnehmen wir auch den Übergang von *Iblīs* zum Satan: In ein und demselben Erzählstrang tritt ein "Rollenwechsel" ein. Weigert sich in Vers 2:34 noch *Iblīs* vor der Niederwerfung, ist es zwei Verse später der *šaiṭān*, der Adam und Eva aus dem Paradies vertreibt. Ṭabarī meint dazu, dass *Iblīs* den Namen *šaiṭān* nach seinem Ungehorsam erlangte.

Die Urgeschichte dient, wie alle Geschichten im Koran, nicht zur Unterhaltung. Der Muslim soll seine Lehren daraus ziehen, und das ist auch der Grund, warum sie immer wieder aufgegriffen wird.<sup>22</sup> Wenn ich mich bei dem *šaiṭān*

---

<sup>18</sup> Wie wir noch sehen werden, ist dies jedoch nicht ganz unbegründet.

<sup>19</sup> Neben dem bereits zitierten Vers 6:112 handelt es sich dabei um Vers 2:14, wo die Heuchler damit angesprochen werden.

<sup>20</sup> Diese wären 4:117, 15:17, 22:3, 37:7, 43:36 und 81:25.

<sup>21</sup> Der Name *Iblīs* kommt im Koran in elf Versen vor, von denen in acht Fällen noch im selben Vers die Wurzel *s-ġ-d* "niederwerfen" erscheint; nur in zwei Fällen findet er sich in einem anderen Kontext als dem der Urgeschichte.

<sup>22</sup> Die didaktische Absicht dahinter geht wohl am deutlichsten aus Vers 7:27 hervor: "O Kinder Adams, der Satan soll euch ja nicht der Versuchung aussetzen, wie er eure (Stamm)eltern aus dem (Paradies)garten vertrieben hat, ..." Weitere Parallelstellen siehe 2:34-37, 38:71-83.

aber mehr auslasse als bei den *šayāḫīn*<sup>23</sup> selbst, hat das auch den Grund, dass ich ihn für repräsentativ für diese halte.<sup>24</sup> Des Weiteren bezieht sich die Mehrheit der Koranverse und Hadithe auf *den šaiṭān*.

Die aus der Urgeschichte resultierende Feindschaft zwischen Mensch und *šaiṭān* haben wir bereits im Kapitel "die *ǧinn* im Koran" tangiert. Sie wird in verschiedenen Koranpassagen erneut herausgestrichen, teils sogar mit der ausdrücklichen Aufforderung Gottes, sich den Satan auch als Feind zu nehmen (35:6, vgl. 2:36, 7:24, 20:123). Der Fortbestand dieser Feindschaft ist, abgesehen von der Nachkommenschaft Iblīs', durch einen Aufschub bedingt. Sayyid Quṭb<sup>25</sup> erläutert diesen wie folgt:

"Er bat um Nachsicht bis zum Tag der Auferstehung, nicht um seinen Fehler in der Anwesenheit Gottes zu bereuen, [...] ; sondern um an Adam und seiner Familie Rache zu nehmen, dafür, dass Allah ihn verfluchte und ihn verstieß; er verband den Fluch Allahs über ihn mit Adam und nicht mit seinem eigenen Ungehorsam gegenüber Gott." (zitiert nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 119)

### Die Irreleitung

Die besagte Rache besteht nun darin, die Menschen vom rechten Weg abzubringen: "Er sagte: 'Mein Herr, darum, dass Du mich in Verirrung hast fallen lassen, werde ich ihnen ganz gewiss auf der Erde (das Böse) ausschmücken und sie ganz gewiss allesamt in Verirrung fallen lassen,'" (15:39) Davon ausgenommen sind die aufrichtigen Diener Gottes, über die er keine Macht hat (15:40, 42).

Demnach ist nicht allein ihr eigenes Fehlverhalten prägendes Charakteristikum der *šayāḫīn*, sondern vor allem auch das gezielte Irreführen anderer. Die Methoden, die dabei zur Anwendung kommen, seien in aller Kürze zusammengefasst:

1. Das Schmücken des Nichtigen: Das Falsche schön darzustellen und die Leute dazu zu verführen (15:39).
2. Sünden beschönigen: Durch Umbenennung Schändlichkeiten ihren Schrecken nehmen. (statt der verfluchte Baum "der Baum der Ewigkeit" (20:120))

<sup>23</sup> Wobei ich hier konkret die der *ǧinn* unter Ausschluss der menschlichen meine.

<sup>24</sup> Dafür spricht nicht nur sein deutlich häufigeres Vorkommen im Koran; ich denke, dass die determinierte Form "*al-šaiṭān*" im Koran – wo es vom Kontext passend ist – durchaus für die Allgemeinheit der *šayāḫīn* stehen kann, ähnlich Versen wie "der Mensch..." (4:28, 10:12, 11:9 et.al.). In den Folgekapiteln werde ich mit *šaiṭān* ebenso weniger Iblīs als die Allgemeinheit der Satane meinen.

<sup>25</sup> 1906–1966, bekanntes Mitglied der Muslimbruderschaft, sunnitische Ideologe.

3. Gutem abschreckende Namen verleihen: so verleitete er die Quraiš dazu, den Propheten Muḥammad zu einem Zauberer, Wahrsager, Dichter, Verzauberten oder Verrückten zu erklären (25:8, 52:29, 49:41:43).<sup>26</sup>
4. Der Zugang über das Ego: Satan verschafft sich Zugang über die Gelüste, zu denen man am ehesten neigt. So hat er im Ego einen Komplizen an seiner Seite, und durch die Leidenschaft Verstärkung.
5. Sukzessives Vorgehen in der Irreleitung: Die Aufforderung zu einer Sünde erfolgt nicht direkt ("töte!", "stiehl!" etc.), sondern Schritt für Schritt. Daher warnt Gott ausdrücklich davor, den Schritten des *šaiṭān* zu folgen (2:168, 2:208, 6:142, 24:21). Eine Geschichte hierzu ist im Anhang zu finden.
6. Das Abwenden von der Wahrheit: Er sagte: "Darum, dass Du mich in Verirrung hast fallen lassen, werde ich ihnen ganz gewiss auf Deinem geraden Weg auflauern. Hierauf werde ich ganz gewiss von vorn und von hinten, von ihrer Rechten und von ihrer Linken über sie kommen."<sup>27</sup> Und Du wirst die meisten von ihnen nicht dankbar finden." (7:16,17) Dieser Vers bringt zum Ausdruck, dass der Satan nichts unversucht lässt, um den Menschen abirren zu lassen.
7. Das Vortäuschen eines Ratschlages: Satan erscheint als Ratgeber und verpackt seine Intrigen als teuren Rat, ähnlich wie bei Adam und Eva: "Und er schwor ihnen: 'Ich gehöre wahrlich zu denjenigen, die euch guten Rat geben.'" (7:21)
8. Die Zuhilfenahme menschlicher Satane: Wenn der Mensch gottesfürchtig ist und keinerlei Einflussnahme möglich ist, werden andere Individuen (die leichter "lenkbar" sind) dazu gebracht, diesen zu zerstreuen: "... Die Satane geben ihren Schützlingen in der Tat ein, mit euch zu streiten."<sup>28</sup> (6:121)<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Wobei Gott den Propheten immer von diesen Verleumdungen freigesprochen hat.

<sup>27</sup> Von den verschiedenen Interpretationen dieser Richtungen sei hier nur eine angeführt: "Von vorn" bedeutet vom Diesseits, "von hinten" vom Jenseits, "von ihrer Rechten" von ihren guten Taten und "von ihrer Linken" von ihren Sünden (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 149ff.).

<sup>28</sup> Hierzu hörte ich einst eine passende Anekdote: Eine Gruppe von Männern saß in einer Moschee und war in die Koranrezitation vertieft. Dem Satan war das ganz und gar nicht Recht, in diesem Zustand hatte er jedoch keinen direkten Einfluss auf sie. Schließlich brachte er zwei Leute außerhalb der Moschee zum streiten. Die Gruppe in der Moschee hörte den Lärm und beschloss, den Streit zu schlichten; mit der Beendigung der Rezitation hatte Satan sein Ziel somit erreicht.

<sup>29</sup> Nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 149.

### Weitere Charakteristika

Es ist klar, dass hier nicht auf die ganze Fülle von Koranversen und Hadithen eingegangen werden kann, dies bedürfte einer eigenen Abhandlung. Ich möchte hier vorerst nur einen bestimmten Hadith behandeln, weitere werden in den folgenden Kapiteln zum jeweiligen Thema passend angeführt.

Al-Buḥārī<sup>30</sup> überlieferte, dass Abu Huraira<sup>31</sup> sagte: "Allahs Gesandter gab mir die Aufgabe, die Zakah des Ramadan zu bewahren. Als ich meine Aufgabe ausübte, kam jemand und wühlte in den Nahrungsmitteln herum. Daher ergriff ich ihn mit Gewalt. Ich sagte: ‚Bei Allah, ich werde dich zum Gesandten Allahs bringen!‘ Der Mann flehte: ‚Wahrlich, ich bin arm und habe Familienangehörige. Ich bin in großer Not.‘ Daher ließ ich ihn gehen. Am nächsten Morgen sagte der Prophet: ‚O Abu Huraira, was hat dein Gefangener letzte Nacht gemacht?‘ Ich sagte: ‚Er beklagte sich in großer Not zu sein, und dass er eine Familie habe. Deswegen ließ ich ihn gehen.‘ Der Prophet - Friede und Segen seien auf ihm - antwortete: ‚Gewiss hat er gelogen, und er wird wieder kommen.‘ Da ich wusste, dass er zurückkehren würde, wartete ich im Liegen auf ihn. Als er kam und in den Nahrungsmitteln herumzugraben begann, packte ich ihn und sagte: ‚Ich werde dich gewiss zum Gesandten Allahs bringen.‘ Er bat: ‚Lass mich gehen! Wahrlich, ich bin arm und habe eine Familie. Ich werde nicht zurückkehren.‘ Daher hatte ich Mitleid mit ihm und ließ ihn gehen. Am nächsten Morgen sagte der Gesandte Allahs: ‚O Abu Huraira, was hat dein Gefangener letzte Nacht gemacht?‘ Ich erwiderte, dass er sich über seine große Not beschwert und dass er eine Familie (zu versorgen) habe und ich ihn daher habe gehen lassen. Der Prophet - Friede und Segen seien auf ihm - antwortete: ‚Gewiss hat er gelogen, und er wird wieder kommen.‘ Daher wartete ich auf ihn und packte ihn, als er begann, die Lebensmittel um sich herumzustreuen. Ich sagte: ‚Bei Allah, ich nehme dich mit zum Gesandten Allahs. Dies ist das dritte Mal, obwohl du versprochen hast, nicht wieder zu kommen. Trotz alledem bist du zurückgekommen!‘ Er sagte: ‚Lass mich dich einige Worte lehren, durch die Allah dir großen Nutzen zuteil werden lässt.‘ Ich sagte: ‚Welche Worte sind dies?‘ Er sagte: ‚Wann immer du ins Bett gehst, lies den Thronvers (al-Baqara/2:255), von Anfang bis zum Ende. Wenn du dies tust, wird ein Wächter Allahs immer mit dir sein, so dass der Satan sich dir bis zum Morgen nicht nähern wird.‘ Danach ließ ich ihn gehen. Am nächsten Morgen sagte der Gesandte Allahs: ‚O Abu Huraira, was hat dein Gefangener letzte Nacht gemacht?‘ Ich antwortete, dass er mich einige Worte lehren wollte, durch die Allah mir Nutzen erweisen würde. Als der Prophet - Friede und Segen seien auf ihm - fragte, welche dies seien, erwiderte ich, man solle den Thronvers aufsagen, bevor man ins Bett gehe. Ebenso erzählte ich ihm, dass dann ein Wächter von Allah mit mir sein und Satan sich mir nicht nähern würde, bis ich am Morgen aufwachte. Der Prophet - Friede und Segen seien auf ihm - sagte: ‚Wahrlich, er hat die Wahrheit gesprochen, obwohl er

---

<sup>30</sup> 810– 870, , einer der bedeutendsten Sammler von Hadithen.

<sup>31</sup> Prophetengefährte, einer der wichtigsten Tradenten.

ein offensichtlicher Lügner ist. O Abu Huraira, weißt du mit wem du die letzten drei Nächte gesprochen hast?‘ Ich antwortete: ‚Nein.‘ Und er antwortete: ‚Es war der Teufel.‘<sup>32</sup>

Zwei Dinge sollen hier herausgestrichen werden: Das Lügen und das Gestaltwandeln. Ersteres lässt sich schnell abhandeln; das Brechen seiner Versprechen allein deutet auf die Verlogenheit des (/der) Teufel hin, und man hätte sich auch nichts anderes von ihm(/ihnen) erwartet. Schließlich der Kommentar des Propheten dazu: "Er hat die Wahrheit gesprochen, *obwohl...*" – d.h. das stellt eine Ausnahme dar – "er ein offensichtlicher Lügner ist." Im Arabischen Wortlaut (*wa innahū lakāḍīb*) werden gleich zwei Verstärkungspartikeln eingesetzt (*inna* gemeinsam mit *la-*)<sup>33</sup>, die der Betonung dienen und keinen Zweifel mehr an dieser Eigenschaft lassen.

Das Gestaltwandeln andererseits führt auch unter den Gelehrten zu Meinungsverschiedenheiten. Es ist auch direkt an die Frage der Sichtbarkeit gekoppelt, die oben bereits aufgeworfen wurde. Ibn Taimīya<sup>34</sup> sieht darin kein Problem und sagt glatt, dass die *ǧinn* verschiedene Formen annehmen können. Er urteilt bei Sichtung eines in Frage kommenden Tieres aber nicht a priori, sondern gesteht, dass es sich bei einer Schlange im Haus genauso gut um eine echte handeln kann. (*Ākāf al-marǧān*: 65, zitiert nach: aš-Šahāwī o.J.: 11f.) Aš-Šāfi‘<sup>35</sup> dagegen soll gesagt haben: "Wer behauptet, *ǧinn* zu sehen, dessen Zeugenaussage machen wir ungültig, außer er ist ein Prophet."<sup>36</sup> (*Fatḥ al-bārī*: 4/489, zitiert nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 29); al-Ḥāfiẓ<sup>37</sup> erteilt dieser Aussage jedoch noch einen Feinschliff:

"Das trifft zu auf jemanden, der vorgibt, sie in der Form zu sehen, in der sie erschaffen wurden. Wer hingegen behauptet, etwas von ihnen nach ihrer Transformation in eines der verschiedenen Tiere gesehen zu haben, der ist ohne Tadel, denn die Belege, dass sie ihre Formen wandeln, reihen sich aneinander." (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 29)

Durch das Gestaltwandeln ergibt sich aber noch zusätzlich die Frage, ob etwa ein *ǧinnī*, der z.B. als Schlange erscheint, nun automatisch ein *sayyār* ist, oder ob er nur

<sup>32</sup> Buḥārī in *bāb iḍḍā wakkala raǧulan fataraka l-wakīlu šay ā* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 8/368, Nr.: 2311), nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 28f., Übersetzung nach: *al-Munadschid*: 2004.

<sup>33</sup> Sie sind auch häufig im Koran anzutreffen und werden meist mit "wahrlich, fürwahr" übersetzt.

<sup>34</sup> 1263–1328, ḥanbalitischer Theologe und Rechtsgelehrter mit großem Einfluss auf die Nachwelt.

<sup>35</sup> 767–820, Rechtsgelehrter, Namensgeber der šāfi‘itischen Rechtsschule.

<sup>36</sup> Das Absprechen der Zeugenaussage steht für die Unzuverlässigkeit und kommt einer Entmündigung gleich. Der Nachsatz stellt weniger eine Klausel dar, als dass er die Aussage nur noch bekräftigt, da nach islamischer Auffassung mit Muḥammad das Prophetentum abgeschlossen wurde.

<sup>37</sup> Ibn Ḥaǧar al-‘Asqalānī (1372-1449), Hadithgelehrter, Richter und Historiker.

kurzfristig diese Erscheinungsform annimmt; dadurch wird noch einmal an der Einteilung (*ṭayyār/sayyār/ʿummār*) gerüttelt, und deren Problematik einmal mehr deutlich. Wenngleich immer noch einige Fragen offen bleiben, soll jedoch festgehalten werden, dass eine solche Transformation unter Umständen möglich ist.<sup>38</sup>

Inwiefern Eigenschaften von allgemeiner Gültigkeit sind, ist immer schwer abzuschätzen. Dennoch betrachte ich die *šayāḫīn* als Oberbegriff für weitere Untergruppen. Die bisher genannten Eigenschaften treffen genauso auf diese zu, weitere, klassenspezifische werden am jeweiligen Ort angegeben. Für die weitere Unterteilung mache ich mir eine Definition der *ḡinn* von al-Ġāḫiḏ<sup>39</sup> zunutze:

"Wenn er ungläubig, unehrlich, feindselig, böse ist, ist er ein *šaiṭān*; wenn er in der Lage ist, ein Gebäude zu bauen, schwere Lasten zu tragen und an den Himmelpforten zu lauschen (*istirāq al-sam*), ist er ein *mārid*; wenn er mehr als das ist, ist er ein *ifrūt*." (*Ḥayawān* Bd. 6: 291, zitiert nach: *EF* Bd. IX: 406)

### *Mārid*

"Im Koran taucht die Wurzel »marada, widerspenstig, rebellisch sein« nur im Zusammenhang mit dem Šaiṭān auf, dessen Widerspenstigkeit hier besonders betont wird (37/7; 22/3; 4/118<sup>40</sup>)." (Hentschel 1997: 36f.) Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, dass die Wurzel *m-r-d* bereits in Ṭabarīs Definition von *šaiṭān* vorgekommen ist. Die Emphase besteht hier nun darin, dass ein *šaiṭān*, der an sich schon widerspenstig ist, nochmal mit einem solchen Attribut versehen wird (*šaiṭān mārid*, "rebellischer Satan"). Wenn wir somit auch keine Abgrenzung zu den "gemeinen" *šayāḫīn* haben, so doch immerhin eine Abstufung in der Stärke bzw. Boshaftigkeit, wie sie auch al-Ġāḫiḏ' Definition der *ḡinn* (s.o.) zu entnehmen ist.<sup>41</sup>

Betrachten wir die genannten Verse, finden wir außer *mārid* (37:7) aber auch die Form *marīd* (22:3, 4:117) – in *Lisān al-ʿarab* wird dieser als schlecht, rebellisch

<sup>38</sup> Al-Farrā' meint hingegen, dass die *ḡinn* von sich aus nicht Gestalt wandeln könnten, höchstens durch einen Zauberspruch, wobei Bālī anmerkt, dass diese Vermutung jeglichen Beweises entbehrt. (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 31).

<sup>39</sup> 781–868/869, arabischer Philologe und Kompilator.

<sup>40</sup> Hentschel verwendet die Übersetzung von Paret, in der auch die Verszählung der Flügelschen Koran Ausgabe (die sich teilweise von der kufischen unterscheidet) aufscheint. Dennoch muss er Vers 4:117 gemeint haben.

<sup>41</sup> Al-Minyāwī spricht ebenfalls von *marātib* "Stufen" (2004<sup>3</sup>: 23).

und böse beschrieben, gleichzeitig aber als synonym zu *mārid* angegeben. Neben der Boshaftigkeit kommen durch die Wurzel *m-r-d* aber auch andere Bedeutungen zum Ausdruck: Das Erreichen eines Ziels, an dem andere scheitern (*al-murūd*), aber auch Ignoranz. Als Verharren in sündhaftem Hochmut wird es in Vers 9:101 ausgelegt: "Unter den Wüstenarabern in eurer Umgebung gibt es Heuchler und (auch) unter den Bewohnern von al-Madina, die in der Heuchelei geübt<sup>42</sup> sind (*maradū 'alā n-nifāqi*)<sup>43</sup>. ..." (*Lisān al- 'arab* Bd. 3: 400). Hinds/Badawi geben unter *mārid* "Riese" an. Alles in allem Indizien, dass ein *mārid* einem "normalen" *šaiṭān* überlegen ist.

Was ihm – besonders im Volksglauben – zur gedanklichen Loslösung von diesem verhalf, war neben den Koranversen sicherlich noch seine explizite Erwähnung in Hadithen. Einem solchen wollen wir exemplarisch Beachtung schenken: "Wenn die erste Nacht des Monats Ramadan hereinbricht, werden die *šayāḫīn* und die rebellischen der *ḡinn* (*maradat al-ḡinn*) gefesselt..."<sup>44</sup> Eine gedankliche Loslösung der *marada* von den *šayāḫīn* kann man also zum einen auf die Verkennung der Pleonasmen im Koran zurückführen, zum anderen auf die getrennte Nennung der beiden im Hadith.

### *Ifrīt*

Der *ifrīt* wird im gesamten Koran nur einmal genannt. Als Salomo verlangt, dass ihm der Thron der Königin von Saba gebracht werde, erklärt sich ein solcher dazu bereit: "Ein unüberwindlicher von den *ḡinn* (*ifrīt min al-ḡinn*) sagte: 'Ich bringe ihn dir, bevor du dich von deiner Stelle erhebst. Und ich bin wahrlich stark (genug) dazu und vertrauenswürdig.'" (27:39) Dass eine Übersetzung des Korans meist in eine Interpretation mündet, ist insofern bedauerlich, als von polysemantischen Wörtern die vielen Bedeutungsnuancen verlorengehen. Dennoch erhält man einen ersten Eindruck von dem, was "*ifrīt*" vermitteln kann bzw. soll: Stärke, Fähigkeit, Überlegenheit. Gleichzeitig erkennen wir auch, dass *ifrīt*, ähnlich wie *mārid* respektive *marīd*, an

<sup>42</sup> Abu Riḍa: "Sie sind verstockt in Heuchelei", Zaidān: "Sie beharren auf Nifaq" [<http://tanzil.net/>]. Zugriff 22.3.2011].

<sup>43</sup> Insofern hat Hentschel nicht ganz Recht mit seiner Behauptung, die Wurzel *marada* tauche nur in Zusammenhang mit de *šaiṭān* auf; er meinte wohl eher "das Adjektiv". Zusätzlich erscheint sie auch im Prachtbau Salomos, der *mumarrad*, "mit Glas ausgelegt" ist (27:44).

<sup>44</sup> Tirmidī in *bāb mā ḡā'a fī faḍl šahr ramaḍān* (Sunan at-Tirmidī 3/66, Nr.: 682), nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 42. Es gibt auch andere Überlieferungen, die nur *šayāḫīn* nennen.

dieser Stelle mehr die Funktion eines Beiworts denn die eines Unterbegriffs einnimmt – wenn auch nicht im Zusammenhang mit *šaitān*, sondern *ǧinn*.<sup>45</sup> Wir haben es hier also genauso wenig mit einer eigenen Klasse zu tun.

Im Wort *ifrīt* sind aber noch viele andere Bedeutungen eingebettet. Die Lexikographen beschreiben ihn als jemand starken, der seinen Gegner im Kampf zu Boden bringt (*EL<sup>2</sup>* Bd. III: 1050), und verallgemeinernd in Bezug auf eine jede Sache ist er der Übertreibende, der über das Ziel hinausschießt.<sup>46</sup> (*Lisān al-ʿarab* Bd. 4: 586) Auch hier ist der Begriff nicht auf die *ǧinn* beschränkt und lässt sich ausweiten:

"Jeder Mensch, jeder Dschinn und jeder Teufel (Šaitān), der mächtig, selbtherrschend und überaus schlimm ist, wird ʿIfrīt genannt. Die Bedeutung von „Staub“ und „haarig“, die in der Stammwurzel von ʿ-f-r zu finden ist, hat sich in ʿIfrīt erhalten."<sup>47</sup>

Wohl deshalb steht *ifrīt* in der besagten Koranpassage nicht allein, und man erhält den Eindruck, dass *min al-ǧinn* den *ifrīt* näher beschreibt als umgekehrt das Adjektiv "unüberwindlich" den *ǧinnī*. Dem *ifrīt* ist noch zusätzlich eine Bosheit eigen – gleichzeitig aber auch eine Gerissenheit (*Lisān al-ʿarab* Bd. 4: 586). Al-Minyāwī bezeichnet ihn als den stärksten und böartigsten der *ǧinn* (2004: 23).

### *Qarīn*

Als "*qarīn*" (Pl.: *quranāʾ*) bezeichnet man einen Gefährten im weitesten Sinne; er kann gut wie böse, aber auch menschlich wie dämonisch sein. Von der Bedeutung "Horn" abgesehen, kann das wurzelverwandte Wort *qarn* auch ein Seil aus Bast sein, und *qaran*<sup>48</sup> eines, mit dem zwei Kamele aneinander gebunden werden. Als Erklärung für *qarīn* wird aber auch das Wort *nafs* "Seele, Geist" angeboten (*Lisān al-ʿarab* Bd.

---

<sup>45</sup> Daraus zu schließen, dass die *ʿafārīt* deshalb neutraler seien, wäre jedoch ein Trugschluss; aus den meisten Quellen geht hervor, dass sie sogar boshafter als die *marada* sind. Auch der Umstand, dass dieser *ifrīt* für Salomo tätig war, ist kein "Unschuldsbeweis", denn gemäß Vers 38:37 hat Gott ihm u.a. auch die Satane dienstbar gemacht.

<sup>46</sup> Zamaḥṣārī (1075–1144, bedeutender Linguist, Theologe und Koranexeget) schließt bei der Analyse der für das Arabische durchaus unüblichen Form *ifrīt* aus dem Wort selbst eine Übertreibung.

<sup>47</sup> Canaan, Taufik: "Dämonenglaube im Land der Bibel." In: *Morgenland*, Heft XXI. Leipzig 1929: 60. Zitiert nach: Hentschel 1997: 33.

<sup>48</sup> Interessanterweise wird auch unter der Wurzel *š-ḥ-n* im gleichen Verbschema *faʿāl* ein Seil zum festbinden – hier von Pferden – angegeben (*Lisān al-ʿarab* Bd. 13: 237); es wäre durchaus möglich, daraus eine Sinnverwandtschaft abzulesen.

13: 339).<sup>49</sup> Allerdings ist dieser Begriff selbst heikel genug; Nach Rāgīb al-İṣfahānī bedeutet *an-nafs* im Koran u.a. *ar-rūḥ* "Geist" (Denffer 2005: 14), und durch eine Begriffsverschiebung kommen wir nicht weiter.<sup>50</sup>

Kehren wir deshalb noch einmal zum Gefährten zurück. Bereits in der *ḡāhiliya* wurden *ḡinn* als solche in Betracht gezogen – und zwar als Muse der Dichter (*EI*<sup>2</sup> Bd. IV: 643). Die Offenbarung des Koran setzt dieser "Begleiterscheinung" kein Ende, vielmehr wird der *qarīn* in ihm acht Mal genannt. Wenn bei Vers 37:51 noch ein Mensch gemeint ist, so handelt es sich bei anderen Versen unmissverständlich um einen teuflischen Versucher: "Wer für die Ermahnung des Allerbarmers blind ist, dem verschaffen Wir einen Satan (*nuqayyid*<sup>51</sup> *lahū šaiṭān*), der ihm dann zum Gesellen (*qarīn*) wird." (43:36)

Einem Hadith entnehmen wird aber, dass diese *quranā'* nicht nur den Ungehorsamen bestimmt sind, sondern ein jeder einen solchen hat:

"Es gibt keinen von euch, dem nicht sein Gefährte von den *ḡinn* bestimmt wurde (*wukkila bihī*), und sein Gefährte von den Engeln." Die *ṣaḥāba*<sup>52</sup> fragten: "Auch dir, oh Gesandter Allahs?". Er antwortete: "Auch mir, jedoch half mir Allah gegen ihn, sodass er Muslim wurde, und er befiehlt mir nur Gutes."<sup>53</sup>

Aus Koran und Sunna wäre somit das ganze Spektrum an Begleitern abgedeckt – von Menschen über *ḡinn/šayāḡīn* bis hin zu Engeln. Dass mit dem *ḡinn* hier kein neutraler gemeint ist, ergibt sich aus der Gegenüberstellung zum Engel.<sup>54</sup> Auch die

---

<sup>49</sup> ... und mit diesem die Redewendung *asmaḡat qarīnuḡū = ḡallat nafsuhū* "einen Fehltritt begehen". Die negative Behaftung fällt auf, und vielleicht eröffnet die Gleichsetzung von *qarīn* mit *nafs* im Sinn von "Geist" neue Perspektiven in Bezug auf Vers 50:16: "Wir haben ja den Menschen erschaffen und wissen, was (alles ihm) seine Seele einflüstert [*mā tuwaswisu bihī nafsuh*], und Wir sind ihm doch näher als seine Halsschlagader". *Nafs* kann "Ego, das Selbst" heißen, allerdings ist neben der *waswasa* im gleichen Vers die zweimalige Nennung des *qarīn* in derselben Sure von Interesse. Vgl. auch 5:30, 12:53.

<sup>50</sup> Die Weiterverfolgung von *rūḡ* bringt uns eher zu Vers 17:85, der gewissermaßen auch auf den *qarīn* zutrifft: "Sie fragen dich nach dem Geist. Sag: Der Geist ist vom Befehl meines Herrn, euch aber ist vom Wissen gewiss nur wenig gegeben."

<sup>51</sup> Das Verb *qayyada* heißt in erster Linie "fesseln, binden". Der *qarīn* folgt einem demnach nicht freiwillig, sondern auf Befehl Gottes. Er ist also wirklich an einen "gebunden" – die zuvor genannten Seile rücken gedanklich wieder in den Vordergrund.

<sup>52</sup> Die Prophetengefährten.

<sup>53</sup> Aḡmad (Musnad 1/385, Nr.: 3648) und Muslim in *bāb taḡrīš aš-šaiṭān wa-biṡtat sarāyāḡ li-fitnat an-nās* (Ṣaḡīḡ Muslim 4/2167, Nr.: 2814), nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 41.

<sup>54</sup> Landläufig versteht man unter dem *qarīn* nur den *ḡinnī*, und oft wird er auch nur einseitig dargestellt (vgl. al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 23, 30). Durch den in diesem Hadith erwähnten Engel wird aber ein

Verwunderung der Prophetengefährten deutet darauf hin, dass sie den "Gefährten von den *ġinn*" als Teufel verstanden haben, der einen irrezuleiten versucht.<sup>55</sup> Was macht nun ein solcher Gefährte? Wie der Prophet im Hadith schon sagt: "er befiehlt" – wobei es die absolute Ausnahme darstellt, dass sein *qarīn* (von den *ġinn*) ihm Gutes befiehlt.<sup>56,57</sup> Die Einflussnahme beschränkt sich dabei ausschließlich auf die *waswasa*, und es obliegt dem Menschen, dieser Folge zu leisten oder nicht. Im Koran heißt es:

"Und der Satan sagt, nachdem die Angelegenheit entschieden ist: 'Gewiss, Allah hat euch ein wahres Versprechen gegeben, und ich habe euch (etwas) versprochen, es aber dann gebrochen. Und ich hatte keine Macht über euch, außer dass ich euch gerufen habe und ihr auf mich gehört habt. So tadelt mich nicht, sondern tadelt euch selbst. ...'"<sup>58</sup> (14:22, vgl. 50:27)

Um den *qarīn* ranken sich unzählige Mythen und Rätsel: Wird ein *qarīn* gemeinsam mit "seinem" Menschen geboren? Wenn zwei Menschen heiraten, heiraten dann auch deren *quranā*? Was passiert mit ihnen, wenn man stirbt? Die Liste ließe sich noch lange fortführen, allerdings lassen sich aus gesicherten Quellen keine Antworten darauf finden. Bei weiteren Fragen kann ich daher leider nur auf Fußnote 50 verweisen...

## *Ġūl*

"*Ġūl*" steht für alles, was den Menschen ins Verderben stürzt, ja für das Verderben selbst. *Iġtāla* bedeutet meuchlings ermorden, meist – und für die weitere Erläuterung von Bedeutung – nachdem man das Opfer vom Weg abgebracht hat. *Al-ġaul* hingegen bringt nicht vom Weg *ab*, sondern *um* den Verstand<sup>59</sup> – gleichzeitig heißt es ebenso

---

Gleichgewicht geschaffen, das an die Verse 91:7-8 erinnert: "Und einer (jeden) Seele [*nafs*] und Dem, Der sie zurechtgeformt hat, und ihr dann ihre Sittenlosigkeit und ihre Gottesfurcht eingegeben hat!".

<sup>55</sup> In einer anderen Überlieferung heißt es nur *qarīnuhu min aš-šayāḫīn* "sein Gefährte von den Satanen" unter Weglassung des Engels. Aber alleine, dass der *qarīn* des Propheten konvertierte impliziert, dass er vorher zumindest Nichtmuslim war.

<sup>56</sup> Al-Ašqar meint in *Ālam al-ġinn wa-š-šayāḫīn* unter Berufung auf den oben erwähnten Hadith, dass es prinzipiell möglich sei, dass ein Muslim soweit Einfluss auf seinen *qarīn* übt, dass dieser konvertiert (nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 41); Bālī selbst verneint das und sieht es als Privileg des Propheten an. Seiner Meinung nach würde andernfalls die "Weisheit der Prüfung" (siehe Seite 16, Fn. 25) erlöschen (ebd.).

<sup>57</sup> Dass der *qarīn* von den Engeln Gutes gebietet, wird zwar nirgendwo ausdrücklich erwähnt, es wäre jedoch die logische Opposition zum anderen. Auch Ibn Manẓūr kommt zu diesem Schluss (*Lisān al-ʿArab* Bd. 13: 341). Diese Begleiter sind jedoch von den beiden Engeln, die über einen Schrift führen, zu unterscheiden (82:10-12) (*EI*<sup>2</sup> Bd. IV: 643).

<sup>58</sup> Wenn man davon ausgeht, dass der Mensch "Produkt seiner Gesellschaft" ist, ist der Einfluss des Einflüsterens natürlich nicht zu unterschätzen. In der "*ġinn*-Literatur" wird es aber nie verabsäumt darzulegen, dass Satane keine Macht über die Diener Gottes haben (vgl. 15:42, 17:65, 34:21), und der Teufel sich sogar vor diesen fürchtet (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 29ff.).

<sup>59</sup> In erster Linie Alkohol, siehe nächste Fußnote.

Kopfweh. Dafür finden sich Belege in der altarabischen Dichtung, aber auch Vers 37:47 wird dahingehend interpretiert.<sup>60</sup> (*Lisān al-ʿarab* Bd. 11: 509) Leider stellt dieser jedoch den einzigen Anhaltspunkt im Koran in Sachen *ġūl* (Pl.: *ġīlān* und *aġwāl*) dar.<sup>61</sup> Als *arḍ dāt-ġaul* wird ein Gebiet bezeichnet, das einem nah erscheint, obwohl es weit entfernt ist.<sup>62</sup> Der Gedanke einer Fatamorgana liegt nahe, und mit dem Ansatz einer Illusion kommen wir der *ġūl*<sup>63</sup> schon einen Schritt näher; schließlich heißt das Substantiv *taġawwul* "sich färben, Gestalt wandeln".<sup>64</sup> (*Lisān al-ʿarab* Bd. 11: 507) Wenngleich man das Fazit ziehen kann, dass die Wurzel *ġ-w-l* für alles Negative steht, scheinen sich in Bezug auf die *ġūl* zwei Charakteristika herauszuschälen: einerseits das Annehmen verschiedener Gestalten, andererseits der heimtückische Angriff. Die Vorstellung eines solchen Dämons, der vornehmlich in der Wüste anzutreffen ist, bestand bereits in vorislamischer Zeit. (*EL*<sup>2</sup> Bd. II: 1078)

Nach Muslim<sup>65</sup> hat der Prophet über die *ġīlān* gesagt: "*Lā ʿadwā wa-lā ḥiyara wa-lā ġūl*"<sup>66</sup>, zu Deutsch: "Keine Ansteckung, kein schlimmes Vorzeichen, kein *ġūl*". Die Gelehrten sehen darin aber nicht die Leugnung ihrer Existenz, sondern die der ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 31). Was die Ansteckung betrifft, so soll ausgedrückt werden, dass sie kein eigenständiges Handeln vorweist und letztendlich dem Schicksal und dem Willen Gottes unterworfen ist; dass der Hadith sie nicht negiert, belegen auch andere Überlieferungen.<sup>67</sup> In einem anderen Hadith,

<sup>60</sup> "Darin steckt nichts Beeinträchtigendes (*ġaul*), und dadurch werden sie nicht benommen." Durch Vers 56:19, der dem paradiesischen Alkohol ebenfalls abspricht, Kopfschmerzen herbeizuführen, erhärtet sich diese Bedeutung.

<sup>61</sup> Einzig Vers 6:71 scheint sie inhaltlich zu belegen: "Sag: Sollen wir anstatt Allahs anrufen, was uns nicht nützt und nicht schadet, und auf unseren Fersen kehrtmachen, nachdem Allah uns rechtgeleitet hat, wie derjenige, den die Teufel auf der Erde verführt haben (*istahwathu š-šayāḥīn fi-l-ʿarḍ*), so dass er verwirrt ist? ..." *Istahwathu š-šayāḥīn fi-l-ʿarḍ* kann bildhaft als "das Abbringen vom rechten Weg" verstanden werden, nicht wenige Koranexegeten (*Tafsīr aḥ-Ṭabarī* Bd. 7: 236, *Tafsīr Ibn Kaṯīr* Bd. 1: 590, *Tafsīr al-Baġawī* Bd. 2: 87f.) sehen in der Erklärung aber von einer Metaphorik ab und deuten auf die *ġīlān*, die sie auch namentlich nennen.

<sup>62</sup> Wir erinnern uns an die Etymologie von *šaiḥān*, die auf *šaḥāna* "fern sein" zurückgeht.

<sup>63</sup> In frühen Schriften wird *ġūl* immer als feminin betrachtet (*EL*<sup>2</sup> Bd. II: 1078).

<sup>64</sup> "Taghauul bedeutet darum geradezu die proteusartige Metamorphose." (Wellhausen 1897<sup>2</sup>: 152).

<sup>65</sup> 821–875, einer der bedeutendsten Sammler von Hadithen.

<sup>66</sup> Muslim in *bāb lā ʿadwā wa-lā ḥiyara wa-lā hāmma* (Ṣaḥīḥ Muslim 7/32, Nr.: 5928), nach Bālī 1996a<sup>11</sup>: 31.

<sup>67</sup> Siehe unten "Behandlung verschiedener Krankheiten".

der ebenfalls auf Muslim zurückgeht, heißt es: "Die *ġūl* nicht<sup>68</sup>, aber die *sa ʿālī*<sup>69</sup> (*lā ġūla wa-lākinna s-sa ʿālī*)."<sup>70</sup> Das Fehlen einer Kopula im Arabischen erschwert aber leider oft das Verständnis; meinte der Prophet "Die *ġūl* existiert nicht, aber die *sa ʿālī*" oder "Die *ġūl* vermag es<sup>71</sup> nicht, aber die *sa ʿālī*"? Eine Überlieferung von Ibn Abī Šaiba könnte uns hier Klarheit verschaffen:

"Die *ġīlān* wurden in Anwesenheit ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb<sup>72</sup> erwähnt, da sagte er: 'Keiner von ihnen vermag es, die Gestalt, in der Allah ihn geschaffen hat, (von sich aus) zu wechseln, aber sie haben Zauberer wie eure Zauberer, wenn ihr also dies seht, so ruft den Gebetsruf (*fa-ʿaḏḏinū*)!'" (*Faḥḥ al-bārī* Bd. 6: 344, nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 31)

ʿUmar sprach den *ġīlān* somit bedingt die besagten Fähigkeiten ab, negierte aber nicht ihre Existenz; mehr noch, er schrieb ihnen Zauberer zu.<sup>73</sup> Dass es sich bei diesen um die *sa ʿālī* handelt, läge nahe.

Im Volksmund wird *ġūl* auch heute noch gebraucht, um einen Kannibalen zu bezeichnen, sie erscheint aber auch in vielen Geschichten und fand sogar Einzug ins Englische und Französische, wo *ghoul* bzw. *goule* (fem.) noch dem alten arabischen Original entsprechen, und zusätzlich eine Art Vampir darstellen, der nachts Körper ausgräbt um diese zu verspeisen. (*EI*<sup>2</sup> Bd. II: 1078)

---

<sup>68</sup> Oder: "Es gibt keinen *ġūl*"; die Partikel *lā* mit indetermin. Akk. dient auch zum Ausdruck der generellen Verneinung. Zur weiteren Untersuchung des Sachverhalts ignoriere ich diese grammatikalische Begebenheit aber kurz.

<sup>69</sup> Die *sa ʿālī* (Sg. *si ʿāh*, auch *si ʿā*) gelten unter den Gelehrten als die Zauberer der *ġinn* (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 32); andere halten die *ġīlān* selbst für Magier, und die *sa ʿālī* für die bösesten der *ġīlān* (aš-Šahāwī o.J.: 12, Fn. 2), und wieder andere halten *ġīlān* für die männlichen *ġinn* und *sa ʿālī* für die weiblichen (*EI*<sup>2</sup> Bd. II: 1078, *Lisān al-ʿArab* Bd. 11: 507). Dass die beiden immer miteinander in Verbindung gebracht werden, liegt wohl an deren gemeinsamer Nennung in diesem Hadith.

<sup>70</sup> Muslim in *bāb lā ʿadwā wa-lā ʿidara wa-lā hāmma* (Šarḥ an-Nawawī ʿalā Muslim 7/375, Nr.: 4119).

<sup>71</sup> Das Gestaltwandeln, zaubern etc. Man müsste hier von einer Elision ausgehen, wobei das zu Ergänzende nur aus dem Kontext hervorginge.

<sup>72</sup> Der zweite rechtgeleitete Kalif.

<sup>73</sup> Zu sagen, ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb war ein Kind seiner Zeit, das hier anlassbezogen einfach Mythen aus der *ġāhiliyya* erzählt, wäre inkorrekt. Dass *ġīlān* auch bei späteren Koranexegeten Erwähnung finden (siehe Seite 38, Anmerkung 61) zeigt, dass sich diese Vorstellungen auch in den Folgegenerationen aufrecht erhielten.

## Weitere *šayāḥn*

Anhand von Vers 18:50 haben wir bereits festgestellt, dass Iblīs über Nachkommen verfügt. Diverse Überlegungen wurden darüber angestellt, wie er sich denn fortpflanz(t)e,<sup>74</sup> man machte sich aber auch Gedanken über die Nachkommenschaft selbst. In seinem *tafsīr*<sup>75</sup> zitiert Ṭabarī Muğāhid<sup>76</sup>, der einige von ihnen aufzählt:

"Zalanbūr ist der Bewohner der Märkte, er hisst seine Flagge auf jedem Markt zwischen Himmel und Erde, er lässt diese Flagge auf dem Ladengeschäft<sup>77</sup> des Ersten, der aufsperrt, und dem Letzten, der zusperrt. Ṭabr ist der Anhänger der Katastrophen, er befiehlt das Schlagen der Gesichter und das Zerreißen der Gewänder<sup>78</sup>, und das Aussprechen von Flüchen und Kriegserklärungen. Al-A'war ist der Öffner aller Türen zur Unzucht. Miswaṭ ist der Urheber von Nachrichten, er bringt sie und legt sie den Leuten in den Mund, und danach finden sie nichts Wahres daran. Und Dāsīm ist derjenige, der, wenn ein Mann in sein Haus eintritt und weder den Friedensgruß spricht noch den Namen Gottes nennt, ihm Gegenstände des Genusses zeigt, solange er nicht seinen Zustand aufhebt und verbessert, und wenn er isst und nicht den Namen Gottes nennt, mit ihm isst." (*Tafsīr at-Ṭabarī* Bd. 15: 262, vgl. *Lisān al-ʿarab* Bd. 4: 326)

Al-Qurṭubī<sup>79</sup> übernimmt diese Passage von Ṭabarī und fügt ihr noch weitere Berichte und Aufzählungen hinzu, kommt zum Schluss aber zu einer ernüchternden Erkenntnis, mit der auch ich meine Aufzählung abschließen möchte: "Und von dem kam mir nichts richtiges<sup>80</sup> unter, außer was in *kitāb* Muslim<sup>81</sup> steht, dass es einen *šaiṭān* für das Gebet gibt, der *ḥanzab* genannt wird."<sup>82</sup> (*Tafsīr al-Qurṭubī* Bd.10: 421)

Dem Anhang habe ich eine skizzenhafte Zusammenfassung dieses Kapitels beigefügt.

---

<sup>74</sup> Darauf sei hier nicht eingegangen, man findet aber die skurrilsten Theorien, etwa über eine Selbstbefruchtung etc. (*Tafsīr al-Qurṭubī* Bd.10: 420).

<sup>75</sup> Kommentar, besonders zum Koran.

<sup>76</sup> 642–722, bekannter Koranexeget der "Folgeneration", der *tābi ūn*.

<sup>77</sup> *Ḥānūt*, auch: Weinschenke.

<sup>78</sup> *Ġaib*: Der Vorderteil des Gewandes einer Frau. Beides waren Gesten der Totenklage.

<sup>79</sup> M. 1272, Rechtsgelehrter, Tradent und Koranexeget, durch seinen *tafsīr* berühmt.

<sup>80</sup> *Ṣaḥīḥ*, wörtlich: gesund, in der Hadithwissenschaft Terminus technicus für eine authentische Überlieferung.

<sup>81</sup> Gemeint ist die Hadithsammlung von Imām Muslim.

<sup>82</sup> Dieser flüstert den Betenden allerlei ein, um sie vom Gebet abzulenken.

## Krankheiten

Krankheit ist ein unglücklicher Ausdruck. Er ist auch deshalb nicht unbedingt passend, weil nicht immer ein Leiden im pathologischen Sinne vorliegt. Gemeint sind hier negative Auswirkungen auf den Menschen, die auf ein Einwirken der *ǧinn*<sup>1</sup> zurückzuführen sind. Aber auch andere Wörter wie Besessenheit oder Wahnsinn treffen nicht in allen Fällen zu, zudem haben wir mit solchen Begrifflichkeiten einmal mehr das Problem einer gewissen Voreingenommenheit.<sup>2</sup> Ich greife daher doch auf den Begriff Krankheit zurück – nicht zuletzt übernehme ich ihn in Anlehnung an die arabische Literatur, die diesbezüglich ihrerseits durchwegs von *amrāḍ* "Krankheiten" spricht.<sup>3</sup>

Der bekannteste und mit Abstand am häufigsten auftretende Einfluss ist wohl die *waswasa*, die wir bereits vorweggenommen haben, und auch Vers 14:22 haben wir erwähnt, in dem Satan gesteht, außer dieser keine Macht über die Menschen zu haben. Ich muss mir nun bedingt widersprechen, wenn ich beim *qarīn* behauptet habe, dass sich die Einflussnahme ausschließlich auf die *waswasa* beschränkt; Krankheiten nämlich sind doch wesentlich schwerwiegender, und gehen bei weitem über das Einflüstern hinaus. Dazu muss allerdings festgehalten werden, mit der in "Macht über den Menschen" im besagten Vers wohl die des Irreleitens gemeint ist, d.h. dass er keinen Einfluss auf den freien Willen hat und niemanden zu etwas zwingen kann. Abseits davon scheint er sehr wohl Schaden zufügen zu können, und aus verschiedenen Versen kann man Übergriffe von Satanen jenseits des Flüsterns ablesen.<sup>4</sup>

Exemplarisch möchte ich kurz die Hiobsgeschichte aufgreifen. Diese wird im Koran an zwei Stellen fragmentarisch angeführt: "Und gedenke Unseres Dieners Ayyūb. Als er zu seinem Herrn rief: 'Mich hat der Satan mit Mühsal und Pein

---

<sup>1</sup> Hier spreche ich gezielt von *ǧinn* und noch nicht von *šayāḫīn*, da ein Übergriff nicht immer aus reiner Bosheit resultieren muss, sondern u.U. die Konsequenz menschlichen Fehlverhaltens den *ǧinn* gegenüber sein kann.

<sup>2</sup> Wieland zur sprachlichen Inkompatibilität: "Im Arabischen werden diese Termini vielschichtig benutzt. In den europäischen Sprachen aber gibt es ein breites Spektrum an Übersetzungen dieser Begriffe." (1994: 16) Er umgeht dies, indem er im Vorfeld die Termini nach seinem Verständnis definiert – ich möchte das bei den Unterkapiteln jeweils einzeln machen.

<sup>3</sup> Auch wenn in einigen Büchern das Leiden selbst nicht Krankheit genannt wird, wird der Betroffene doch meist als *marīḍ* "krank", seltener als *muṣāb* "befallen, ergriffen" bezeichnet – wobei letzteres ebenso "erkrankt" bedeuten kann.

<sup>4</sup> Z.B. 38:41, 2:275 – die Verse werden an den gegebenen Stellen zitiert.

heimgesucht<sup>5</sup>." (38:41) Auf die Bitte Hiobs folgt im nächsten Vers auch schon die Erlösung, und als Belohnung für seine Geduld erhält er Familie, Hab und Gut in doppelter Menge zurück – "als Ermahnung für diejenigen, die Verstand besitzen." (38:43, vgl. 21:83, 84) Auch wenn uns diese wenigen Verse nicht über den näheren Sachverhalt aufklären, macht Hiob doch unmissverständlich Satan für seine missliche Lage verantwortlich. Aus diversen Überlieferungen<sup>6</sup> erfahren wir aber, dass Gott Satan dazu ermächtigt hat, um die Aufrichtigkeit Hiobs zu prüfen.<sup>7</sup> Ohne uns in weitere Details zu verlieren, können wir folgende Schlüsse daraus ziehen: 1. Dass jeglicher Schaden nur durch Erlaubnis Gottes zuteil wird, und auch hier der Sinn der Prüfung dahintersteckt, 2. diese Prüfung nicht immer auf mentaler Ebene erfolgt, sondern durchaus physische Dimensionen annehmen kann, 3. auch – und manchmal gerade – aufrichtige Leute schwer geprüft werden.

Kommen wir noch einmal auf die Krankheiten zurück. Die Gelehrten führen trotz ihres Wissens um die *ǧinn* nicht alles auf diese zurück, sondern erkennen sehr wohl natürliche Krankheitsursachen an<sup>8</sup> – was besonders wichtig für die Diagnose und in weiterer Folge die Behandlung ist. Stellvertretend möchte ich die Kategorisierung von al-Minyāwī heranziehen, der in organische<sup>9</sup> (*uḍwī*) und "geistige"<sup>10</sup> (*rūḥī*<sup>11</sup>) Krankheiten einteilt. Er definiert die beiden wie folgt:

---

<sup>5</sup> *Massanī*, wörtlich: berührt.

<sup>6</sup> Sogenannte *isrā ʾilīyāt*; dabei handelt es sich um biblische Erzählungen, ein Teil von diesen besteht insbesondere aus Prophetengeschichten (*qiṣaṣ al-anbiyā*). Aufgrund der fragwürdigen Authentizität sind nicht alle Gelehrten bereit, diese zu akzeptieren. Bālī führt jedoch selbst die Geschichten einiger Propheten an und vermerkt, dass diese, sofern kein Widerspruch zum Koran bestehe, durchaus akzeptabel seien (1996a<sup>11</sup>: 111-117).

<sup>7</sup> Ein Schicksalsschlag muss also nicht unbedingt eine Strafe sein.

<sup>8</sup> Hier sind nicht nur zeitgenössische gemeint, denen angesichts medizinischer Errungenschaften das Leugnen solcher unmöglich ist; auch für Ibn al-Qayyim, der Erfahrung im Exorzismus hatte, waren natürliche Krankheitsgänge eine Selbstverständlichkeit. Das Leugnen "geistiger" Krankheiten verurteilte er aber aufs schärfste (vgl. aš-Šahāwī: 64).

<sup>9</sup> Auch für diese werden Heilungsmethoden durch Koranrezitation und alternative Heilmittel wie Schwarzkümmel, Honig etc. angeboten.

<sup>10</sup> "Geistig" im wahrsten Sinne des Wortes, von einem "fremden Geist" herrührend. "Psychisch" entspricht im heutigen Arabischen das Wort *nafsī*.

<sup>11</sup> Hier ist anzumerken, dass *ǧinn* vor allem in älterer Literatur auch oft als *rūḥ* "Geist" bezeichnet werden.

"1. Organische: Das sind Krankheiten, die Teile des Körpers befallen in Folge von etwas Gegessenem oder Getrunkenem,<sup>12</sup> in dem unreine Mikroben sind – das ist eine Voraussetzung für die Definition der organischen Krankheiten.

2. Geistige: Bei diesen tritt ein fremder Geist (*rūḥ*) in den Körper des Kranken ein, woraufhin ein Ringen<sup>13</sup> zwischen den beiden Seelen stattfindet. Die Psychologen haben es als Epilepsie (*ṣarʿ*) definiert, weil es eine plötzlich über den Körper hereinbrechende Änderung ist, und dies wird als geringfügige bzw. vollständige Epilepsie bezeichnet."<sup>14</sup> (2004<sup>3</sup>: 39)

Während er Betroffene der ersten Kategorie zum Arzt schickt, empfiehlt al-Minyāwī bei "geistigen" Krankheiten legitime (*ṣar ṭya*<sup>15</sup>) spirituelle Handlungen wie Koranrezitation, Bittgebete (*ad ṭya*), Schutzvorkehrungen (*taḥṣīnāt*) und legitimen Schutzformeln (*isti ʿā dāt ṣar ṭya*<sup>16</sup>). Schließlich fügt er noch hinzu:

"Man kann auch sagen, dass es geistig-körperliche Krankheiten gibt, die zu heilen sind durch den Koran die Behandlung des *ḡinn*, der krankhaft den Körper besetzt, sodass mit der Erlaubnis Gottes die geistige und (mit ihr) die körperliche Krankheit schwindet." (2004<sup>3</sup>: 39)

Durch diesen Zusatz wird der Kreis der von *ḡinn* verursachten Krankheiten praktisch auf alle ausgeweitet. Es muss sich also nicht um eine psychische oder vom Gehirn ausgehende Krankheit handeln, sondern kann auch eine lokale Symptomatik wie einen Ausschlag etc. aufweisen. Ein passendes Beispiel hierzu finden wir in der Sunna: Als der Prophet ein Mädchen sah, das in ihrem Gesicht einen schwarzen Fleck (*safʿa*) hatte, sagte er: "Sprecht Heilformeln für sie (*istarqū*<sup>17</sup> *lahā*), denn der Blick

---

<sup>12</sup> Es verwundert, dass al-Minyāwī die Krankheitsursache ausschließlich in der Nahrungsaufnahme sieht. Man muss ihm jedoch anrechnen, dass er natürliche Ursachen genauso anerkennt wie paranormale. Durch die Tatsache, dass ein Zauber oft einer Speise oder einem Getränk beigemischt wird, erhält das Ganze aber einen negativen Beigeschmack.

<sup>13</sup> *Muṣāra ʿa*; al-Minyāwī bleibt der Etymologie treu, indem er versucht, *ṣarʿ* durch dieses wurzelverwandte Wort zu erklären.

<sup>14</sup> Die Interaktion mit *ḡinn* kann verschiedenste Formen annehmen, warum al-Minyāwī derart auf Epilepsie fixiert ist, ist mir ein Rätsel. Sofern sie nicht natürlichen Ursprungs ist, stellt sie aber zweifellos das äußerste Maß dämonischen Einflusses dar. Weiters bleibt offen, ob es für ihn natürliche psychische Krankheiten gibt oder nicht.

<sup>15</sup> Islamkonforme; was darunter verstanden wird, versuche ich im Kapitel "Heilmethoden" darzustellen.

<sup>16</sup> Dass das Wort *ṣar ṭ* dermaßen betont wird zeigt, wie viel Wert auf die Legitimität gelegt wird – gleichzeitig aber auch, dass es viele unorthodoxe Praktiken gibt.

<sup>17</sup> Auf die Wurzel *r-q-y* kommen wir im Kapitel "Heilmethoden" noch ausführlicher zu Sprechen.

hat sie (getroffen) (*bihā an-naẓra*)."<sup>18</sup> Schauen wir zunächst einmal, was es mit diesem Blick auf sich hat.

### *Al-ḥasad, al-ʿain, an-naẓar – der Böse Blick*

Dieser Blick entspricht dem weit verbreiteten Phänomen des Bösen Blicks. Dabei handelt es sich keineswegs um eine Erfindung des Islam, zumal er einerseits in vielen verschiedenen Kulturen zu finden ist, er andererseits bereits in der *ḡāhilīya* gefürchtet wurde (vgl. Wellhausen 1897<sup>2</sup>: 164ff.). Er wird an verschiedenen Stellen im Koran erwähnt,<sup>19</sup> von denen die bekannteste wohl Sure 113<sup>20</sup> ist:

"Sag: Ich nehme Zuflucht beim Herrn des Tagesanbruchs (1) vor dem Übel dessen, was Er erschaffen hat, (2) und vor dem Übel der Dunkelheit, wenn sie zunimmt, (3) und vor dem Übel der Knotenanbläserinnen (*an-naffāṭāt fi-l-ʿuqad*) (4) und vor dem Übel eines (jeden) Neidenden, wenn er neidet (*ḥāsīd iḍā ḥasada*). (5)"

Die hier gebrauchte Übersetzung des "Neiders" für *ḥāsīd* trifft den Kern der Sache, denn es ist nicht der Blick per se, der schädlich ist, sondern vielmehr der Neid, der dahintersteckt. Und nicht umsonst heißt es "Der Neid ist die Wurzel allen Übels"; denn Neid war die erste Sünde, durch die Gott im Paradies der Gehorsam verweigert wurde – als Iblīs neidisch auf Adam war – und die erste Sünde, durch die auf Erden gegen ihn rebelliert wurde – als Kain Abel beneidete und schließlich tötete.<sup>21</sup> (as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 18, ʿAbd al-ʿAzīm 1997: 152f.) Vers 48:51 spricht aber von einem physischen Einwirken, das direkt vom Blick selbst ausgeht: "Diejenigen, die ungläubig sind, würden dich, wenn sie die Ermahnung hören, mit ihren Blicken wahrlich beinahe ins Straucheln bringen. ..."

---

<sup>18</sup> Buḥārī in *bāb ruqyat al-ʿain* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 5/2167, Nr.: 5407).

<sup>19</sup> Meist als *ḥasad* (2:109, 4:54, 48:15, 113:5). Nur in Vers 48:51 wird der Blick beim Namen genannt.

<sup>20</sup> Diese Sure wird gemeinsam mit Sure 114 als *al-mu ʿawwīdatān* "die beiden Schutzsuren" bezeichnet.

<sup>21</sup> ʿAbd al-ʿAzīm streicht jedoch heraus, das nicht nur die aus Neid resultierende Handlung, sondern bereits die neidische Haltung an sich eine Sünde darstellt. Dies begründet er in fünf Punkten: 1. Weil der Neider alle Gottesgaben verabscheut, die anderen zuteil werden, 2. er unzufrieden ist mit der Aufteilung Gottes, 3. er dem Handeln Gottes entgegenwirkt, d.h. Gott erweist seine Gunst wem Er will, er aber geizt mit den Gaben Gottes, 4. er die Diener Gottes im Stich lässt oder darauf abzielt und sich das Schwinden ihrer Gaben wünscht, 5. Er seinen Feind Iblīs unterstützt (1997: 153).

Auch die Sunna geht auf dieses Phänomen ein. Wir rufen uns das Mädchen mit dem Fleck<sup>22</sup> in Erinnerung: "Sprecht Heilformeln für sie, denn der Blick hat sie (getroffen)."<sup>23</sup> Der Prophet stellt die Diagnose mit einer solchen Sicherheit, die kaum noch Platz für einen Zweifel lässt. Ein weiterer Hadith soll uns aber zeigen, dass das *ʿain* noch ganz andere Dimensionen annehmen kann: "Nach der göttlichen Vorherbestimmung ereignen sich die meisten Todesfälle meiner *umma*<sup>24</sup> wegen den Neigungen (*al-ʿanfus*)<sup>25</sup>."<sup>26</sup> In einer anderen Überlieferung heißt es, dass das Auge "den Mann ins Grab und das Kamel in den Kochkessel"<sup>27</sup> bringt, und as-Sadḥān merkt an, dass wenn der Blick solch fatale Folgen haben kann, alles geringere noch viel eher auf ihn zurückgeführt werden kann (2004<sup>10</sup>: 30).

Ibn al-Qayyim erörtert, dass der Einfluss des Neiders (diesmal *ʿāʾin* genannt) aber nicht nur auf den Blickkontakt beschränkt ist, sondern über diesen hinausgehen, ja der Neider sogar blind sein kann; durch die Beschreibung einer Sache rege sich jedoch etwas in seiner Seele, und viele der Neider beeinträchtigen die Beneideten durch Beschreibungen ohne Blickkontakt. (*Zād al-maʿād* Bd. 4: 165, nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 238) Beim *ḥasad* geht es also nicht nur um den Blick, sondern auch eine Beschreibung, vermennt mit Neid, kann negative Folgen haben. Mehr noch, es kann auch bloße Bewunderung sein, unabsichtlich erfolgen, und man kann gar sich selbst und sein Eigentum damit treffen. (aš-Šahāwī: 119, Bālī 1996b<sup>15</sup>: 239) Aber wie funktioniert der Böse Blick – ohne Blickkontakt, ohne böse Absicht?

Hier kommen die *ḡinn* ins Spiel. Zunächst möchte ich aber einen weiteren Hadith anführen, anhand dessen dies erklärt werden soll: "Das Auge ist wahr (*al-ʿain*

---

<sup>22</sup> Interessanterweise führen die meisten Gelehrten die *safʿa* auf den Blick eines *ḡinnī* zurück (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 36, as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 36, aš-Šahāwī: 118, as-Sibāʿī 2009: 31).

<sup>23</sup> Seltsamerweise spricht der Prophet nicht selbst Heilformen, sondern überlässt dies anderen. Ich vermute, dass der Prophet dies aus zwei Gründen tat: Einerseits, um die Leute nicht dem Fehlglauben erliegen zu lassen, *er* hätte sie geheilt, und sie die Heilung auf Gott zurückführen. Andererseits, um den Leuten nichts vorzuschreiben, und ihnen Flexibilität in der Auswahl der Gebete zu lassen.

<sup>24</sup> Gemeinschaft.

<sup>25</sup> Bei as-Sadḥān steht "wegen dem *ʿain*". Ich habe den Wortlaut von al-Albānī übernommen, der Tradent erklärt aber auch hier "*ʿanfus*" als den bösen Blick.

<sup>26</sup> Nach: as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 17. Al-Albānī erklärte den Hadith für *ḥasan* (as-Silsila aṣ-ṣaḥīḥa Nr.: 747).

<sup>27</sup> Al-Albānī (as-Silsila aṣ-ṣaḥīḥa 3/323, Nr.: 1249), nach: as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 17; gemeint ist, dass ein Kamel derart erkrankt/verunglückt, dass es zur Schadensbegrenzung noch schnell zubereitet wird.

*haqq*), und der *šaiṭān* und der Neid des Menschen sind gegenwärtig (*yaḥḍuruhā*<sup>28</sup>).<sup>29</sup> (as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 18) Der Prophet bestätigt also seine Existenz, gleichzeitig nennt er – neben dem Neid – den *šaiṭān* als eine Komponente des *ʿain*.<sup>30</sup> Die *šayāḥīn* sind es nämlich, die letztendlich den Schaden anrichten; weil sie die Bewunderung (die auch im Neid steckt) zunichte machen wollen.<sup>31</sup> Das gelingt ihnen allerdings nur unter der Voraussetzung, dass der Name Gottes *nicht* genannt wurde und der Betroffene ungeschützt ist – so es Gott erlaubt. (as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 19) Das "Beschreiben ohne den Namen Gottes zu nennen" (*al-waṣf dūna ḍikri-llāh*) ist daher absolutes Tabu.

Die oft synonym gebrauchten Termini *ḥasad* und *ʿain* sind aber nicht deckungsgleich. "*Ḥāsīd* ist allgemeiner als *ʿāʾin*,<sup>32</sup> denn der *ʿāʾin* ist ein spezieller *ḥāsīd*, denn jeder *ʿāʾin* ist ein *ḥāsīd*, nicht aber jeder *ḥāsīd* ein *ʿāʾin*, deshalb wird in der Sure *al-Falaq*<sup>33</sup> vor dem *ḥāsīd* Zuflucht genommen..." (*Zād al-maʿād* Bd. 4: 167, nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 240) Weitere Unterschiede sind: 1. Der *ḥasad* kommt vom Hass und dem Wunsch des Schwindens einer Wohltat, dem *ʿain* hingegen liegt die Bewunderung zugrunde,<sup>34</sup> 2. ein *ḥāsīd* kann vorauszuahnende Sachen beneiden, bevor diese stattfinden, während der *ʿāʾin* nur tatsächlich Vorhandenes mit seinem Blick

<sup>28</sup> *Ḥaḍara* bedeutet im ersten Stamm "zugegen sein", im II. "herstellen" und weiters ebenso wie im IV. "herbeischaffen". Leider konnte ich keine Niederschrift dieses Hadith mit Vokalzeichen finden, es könnten also alle Varianten in Frage kommen. Der II. und IV. Stamm wären durchaus eine Erwägung wert, dann hieße es "... und der *šaiṭān* und der Neid des Menschen *verursachen* es" – allerdings gibt es laut as-Sadḥān eine weitere Version, in der es *yaḥḍuru* (?) *biḥā* "ist mit ihm dabei" heißt (2004<sup>10</sup>: 18), daher gehe ich doch vom ersten Stamm aus.

<sup>29</sup> As-Sadḥān gibt an, dass der erste Teil des Hadith (*al-ʿain ḥaqq*) *ṣaḥīḥ* von Buḥārī ist (in *bāb al-ʿain ḥaqq* (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* 5/2167, Nr.: 5408)), der zweite in verschiedenen Versionen bei diversen Tradenten auftauchen, die aber alle vertrauenswürdig sind.

<sup>30</sup> Um welchen es sich dabei handelt, ist unklar. as-Sibāʿī bringt den *qarīn* damit in Verbindung, behauptet aber auch, dass es einen eigenen *ǧinnī* namens *tābi* "Begleiter" gibt, der dem Blick anhaftet (2009: 30, 31). Dieser Frage werden wir bei der Behandlung des *ḥasad* nochmal nachgehen.

<sup>31</sup> Ibn al-Qayyim sagt dazu: "... und dies alles geschieht durch das Einwirken der Geister (*arwāḥ*), und weil sie so stark mit dem Auge zusammenhängen, wurde das Wirken ihm zugeschrieben, obwohl es nicht der Wirkende ist, sondern der Einfluss vielmehr beim Geist liegt..." (*Zād al-maʿād* Bd. 4: 165, nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 237, vgl. ʿAbd al-ʿAzīm 1997: 84).

<sup>32</sup> Das erklärt vielleicht auch, warum *ḥasad* im Koran öfter erwähnt wird als der Blick, siehe Fn. 19.

<sup>33</sup> Sure 113, "der Tagesanbruch", s.o.

<sup>34</sup> Ibn Iḥāḡar verdeutlicht dies: "Das *ʿain* kommt mit der Bewunderung, und sei es bar jeglichen Neides, und sei es vom Freund oder vom rechtschaffenen Mann." (*Fatḥ al-bārī* Bd. 10: 250, nach: as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 20)

trifft, 3. man kann sich selbst und sein Eigentum nicht beneiden, höchstens "beäugen".<sup>35</sup> (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 240f.)

Um all dem vorzubeugen, empfiehlt al-Ḥasan al-Baṣīr<sup>36</sup>: "... verhülle ihn (den *ḥasad*) in deiner Brust, denn er wird dir nicht schaden, solange du weder Hand noch Zunge durch ihn regst." (Nach: as-Sadhān 2004<sup>10</sup>: 18) Wie man sich aber vor dem Übel anderer schützt bzw. heilt, sei aber für das nächste Kapitel aufgehoben.

### *Al-mass*

*Mass* bedeutet in erster Linie "Berührung". Es gibt zwar genug Verse, in denen die Wurzel *m-s-s* auftaucht, durch die allzu triviale Grundbedeutung steht sie jedoch meist im Schatten anderer Aussagen. dennoch können sie uns vielleicht ein Bild davon vermitteln, wie man sich eine solche Berührung – in unserem Kontext handelt es sich um jene der *ḡinn* – in etwa vorzustellen hat: "Diejenigen, die gottesfürchtig sind, – wenn ihnen eine Anwandlung<sup>37</sup> vom Satan widerfährt (*iḍā massahum ṭāʾif min aš-šaiṭān*), bedenken sie, und da werden sie sogleich einsichtig." (7:201) Nachdem im Vers zuvor von Versuchung durch den Teufel die Rede ist,<sup>38</sup> kann man davon ausgehen, dass hier die "klassische" *waswasa* gemeint ist, und auch der Schlusssatz deutet an, dass es sich nur um einen kurzen Spuk handelt.

Aber auch beim *mass* ergibt sich wieder das Problem der Vielschichtigkeit des Begriffes – diesmal sogar noch mehr als bei allen vorangegangenen. *Mass* kann nämlich auch "Kontakt" heißen, und während eine Berührung in den meisten Fällen nur kurzfristig erfolgt, bringt der Kontakt doch entweder die Dauer oder die Kontinuität zum Ausdruck. Nach dem, was bisher allein beim *ḥasad* gesagt wurde, kann man sich bereits ein Bild davon machen, wie unangenehm ein solcher Kontakt sein muss. Wir haben zuvor die Hiobsgeschichte angerissen, in der Hiob nach genauem Wortlaut sagt, vom Teufel "berührt" worden zu sein (... *innī massanī aš-*

---

<sup>35</sup> Teilweise treten hier Widersprüchlichkeiten auf (wenn ein *ʿain* nur aus Bewunderung erfolgt, kann man nicht sagen dass es unter *ḥasad* fällt und dieser allgemeiner ist). Bālī besteht jedoch auf die Unterscheidung von *ḥasad* und *ʿain* und gibt an, dass Ibn al-Ḡauzī, Ibn al-Qayyim, Ibn Ḥaḡar, an-Nawawī und andere ebenfalls zwischen den beiden differenzierten (1996b<sup>15</sup>: 241).

<sup>36</sup> 642–728, berühmter Prediger der *tābiʿūn*, als Asket bekannt.

<sup>37</sup> In anderen Übersetzungen wird *ṭāʾif* meist als "Heimsuchung" übersetzt, vgl. Abu Riḍa, Khoury [<http://tanzil.net/#7:201>, Zugriff 22.3.2011].

<sup>38</sup> "Und wenn dich vom Satan eine Eingebung aufstachelt, dann suche Schutz bei Allah, ..." (7:200).

*šaiṭān* ..., 38:41). Bekanntlich überkommt Hiob das Unglück aber sukzessive, erst seinen Besitz, dann seine Familie, und dann schließlich seinen Körper.<sup>39</sup>

Darüber hinaus kann *mass* aber auch der "Anfall" (einer Krankheit) sein, und schließlich auch "Wahnsinn, Verrücktheit" und "Besessenheit" bedeuten (Wehr 1977<sup>4</sup>: 808). Der springende Punkt ist nun, dass dieser Begriff tatsächlich in all seinen Bedeutungsnuancen gebraucht wird, und nicht zuletzt möchte ich den Koranvers zitieren, in dem die Gelehrten den Beweis für die Existenz des *mass* sehen: "Diejenigen, die Zins verschlingen, werden nicht anders aufstehen als jemand, den der Satan durch Wahnsinn hin und her schlägt (*yataḥabbatuḥu š-šaiṭānu min al-mass*). ..." (2:275) Er ist deshalb am repräsentativsten für den *mass*, weil dieser hier als Substantiv gebraucht wird.<sup>40</sup> Klassische Koranexegeten<sup>41</sup> beziehen das "Auf(er)stehen" auf das Jenseits – den Vergleich des "durch den Satan hin und her Geschlagenen" dagegen sehr wohl auf das Diesseits.<sup>42</sup> Und Imām al-Qurṭubī sieht ihn als Argument gegen jene, die den *ṣarʿ*, die "Fallsucht"<sup>43</sup>, von Seiten der *ḡinn* leugnen (*Tafsīr al-Qurṭubī* Bd. 3: 355, nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 54).

*Mass* spannt den Bogen also von der harmlosen Einflüsterung bis zur Epilepsie. Dass der Begriff dadurch in mancherlei Hinsicht für Verwirrung sorgt, versteht sich von selbst. Hinzu kommt aber noch, dass viele Autoren in ihrer Abhandlung über *mass* mit Vorliebe die beiden Begriffe *labs*<sup>44</sup> und *ṣarʿ* dazu streuen –

---

<sup>39</sup> ... nicht jedoch sein Herz. (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 114) Des Weiteren handelte es sich bei alledem um einen externen Einfluss, mit anderen Worten: Man kann nicht sagen, dass Hiob besessen war.

<sup>40</sup> Im Gegensatz zu den übrigen 56 Versen, in denen *mass* verbal verwendet wird. Betrachtet man diese jedoch genauer, fällt auf, dass *mass* 41 Mal in einen negativen Kontext (Höllengeheiß, Strafe, etc.) eingebettet ist, 9 Mal indifferent (Berührung unter Menschen; an gewissen Stellen als Umschreibung für Beischlaf) und nur 5 Mal in positivem Kontext (*ḥair* "Gutes", Koran) vorkommt. Besonders interessant sind vor allem die Verse, in denen Gutes Bösem gegenübergestellt wird: in zehn Versen wird für das Böse das Verb *massa*, für das Gute hingegen ein anderes Verb verwendet (z.B.: "Und wenn den Menschen Unheil widerfährt (*massa n-nās ḡurr*), rufen sie ihren Herrn an, indem sie sich Ihm reuig zuwenden. Wenn Er sie hierauf Barmherzigkeit von Sich kosten lässt (*aḡāqahum minhu raḥma*), gesellt sogleich eine Gruppe von ihnen ihrem Herrn (andere) bei." (30:33)) Dem stehen lediglich ein Vers gegenüber, in dem es sich umgekehrt verhält (3:120), und einer, der beides durch *mass* ausdrückt (6:17); summa summarum kann man also sagen, dass die Wurzel *mass* eher negativ behaftet ist.

<sup>41</sup> *Tafsīr aḡ-Ṭabarī* Bd. 3: 101, *Tafsīr Ibn Kaḡīr* Bd. 1: 326, beide nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 54.

<sup>42</sup> Ibn ʿAṭīyya versteht es hingegen als einen Vergleich im Diesseits (*tašbīḥ al-murābī fi-d-dunya*) und geht von einer sprichwörtlichen Verwendung aus (*Tafsīr al-manār* Bd. 3: 79f., nach: aš-Šāḡawī: 68).

<sup>43</sup> In weiterer Folge werde ich *ṣarʿ* als Epilepsie wiedergeben.

<sup>44</sup> "Verwirrung", s.u.

die zwar auch dem *mass* zuzuordnen, in ihrer Bedeutung aber spezifischer sind. Werfen wir jedoch noch einen Blick auf die Sunna, bevor wir uns mit den einzelnen Graduierungen beschäftigen. Abu Huraira berichtete vom Propheten:

"Es gibt unter den Menschen keinen Neugeborenen, der nicht bei seiner Geburt von Satan berührt wird, und er auf Grund der Berührung durch Satan zu schreien beginnt. Nur Maryam (Maria) und ihr Sohn (Jesus) sind die Ausnahme davon."<sup>45</sup>

Der Teufel verfolgt den Menschen seit frühester Geburt. Obgleich dieser Moment im Leben eines Menschen so einzigartig ist, ist er für dieses doch so repräsentativ und prägend: von *mass aš-šaiṭān*, "der Berührung Satans", bleibt keiner verschont. Zu behaupten, unser aller Nachwuchs sei besessen, ist aber überzogen; natürlich haben wir auch hier die verschiedenen Bedeutungen von *mass* zu beachten, und offenbar handelt es sich hierbei "nur" um einen externen Einfluss.

### *Al-labs*

Anders verhält es sich aber bei einem weiteren Hadith:

Ṣaḥīḥa bint Ḥuyayy<sup>46</sup> berichtet, dass sie den Propheten besuchte, als dieser sich in die Moschee zurückgezogen hatte<sup>47</sup>. Als sie sich auf den Heimweg machte, geleitete sie der Prophet, als zwei *anṣār*<sup>48</sup> an ihnen vorbeikamen. Als diese den Propheten sahen, gingen sie (auf einmal) schneller, da sagte der Prophet: "Langsam, es ist (nur) Ṣaḥīḥa bint Ḥuyayy!" Die *anṣār* darauf: "Gepriesen sei Allāh, oh Prophet"<sup>49</sup>, woraufhin der Prophet hinzufügte: "Der Teufel fließt im Menschen<sup>50</sup> wie das Blut (in den Adern), und ich fürchtete, dass er in eurer beiden Herzen etwas Böses oder sonst etwas einwirft."<sup>51</sup>

Dem genauen Wortlaut zu Folge haben wir es hier also nicht mit einem externen, sondern bereits mit einem *internen* (Ein)fluss zu tun. Man könnte annehmen, der Prophet habe das im übertragenen Sinn gemeint; dass der Teufel, gerade in

---

<sup>45</sup> Buḥārī in *bāb qaṭl allāh ta'ālā wa-ḍkur fi-l-kitāb maryam* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 12/136, Nr.: 3431), nach: 'Abd al-'Azīm 1997: 34, Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 272.

<sup>46</sup> Eine Gattin des Propheten.

<sup>47</sup> *I tikāf*, das Zurückziehen in eine Moschee, um sich dem Gottesdienst zu widmen.

<sup>48</sup> "Helfer", die Bewohner Medinas, die den Propheten empfangen und den Islam annahmen.

<sup>49</sup> Nach dem Motto *honi soit qui mal y pense*.

<sup>50</sup> Wörtl. Sohn Adams.

<sup>51</sup> Buḥārī, in *Al-i tikāf, Bāb ziyārat al-mar'ā zawḡahā fi i tikāfihī* (Nr. 2038), Muslim *As-salām, Bāb taḥrīm al-ḥalwa bi-l-aḡnabiyya* (Nr. 2175), nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 57. Im Gegensatz zum vorigen Hadith wird *mass* in diesem zwar nicht ausdrücklich genannt, diverse Autoren führen ihn dennoch als Beweis für diesen an (vgl. Bālī 1996a<sup>11</sup>: 57, 'Abd al-'Azīm 1997: 33).

zweifelhaften Situationen, leichten Zugang zum Menschen findet, und das Herz – oft als Sitz des Strebens<sup>52</sup> angesehen – in die Irre zu führen versucht. Hier kann man am ehesten von *labs* sprechen, denn dieser bedeutet "Verwirrung, Dunkelheit, Unklarheit". Dass *labs* oft in der Bedeutung von Besessenheit gebraucht wird,<sup>53</sup> rührt wohl daher, dass das Verb *labisa* "anziehen, tragen" bedeutet; die Vorstellung eines *ġinnī*, der Besitz von einem ergreift und ihn sich zum Kleid nimmt, liegt demnach auf der Hand. Einen Haken hat die Sache jedoch: Das Verbalnomen zu *labisa* lautet nämlich *lubs* (*Lisān al-‘arab* Bd. 6: 202).<sup>54</sup>

Bleiben wir aber beim *labs* i.e.S. Im Koran taucht die Wurzel *l-b-s* oftmals im Sinn von Zweifel bzw. Unklarheit auf, und glücklicherweise erscheint sie einmal sogar in der Nominalform; in Vers 50:15 folgt auf die rhetorische Frage, ob Gott denn nach der ersten Erschaffung ermüdete: *Bal hum fī labs min ḥalq ḡadīd* "Nein, sondern sie sind in Verwirrung angesichts einer neuen Schöpfung".<sup>55</sup> Ohne ausufern zu wollen, sei noch eine weitere Bedeutung genannt: Ibn Manzūr erklärt *labs* auch als das Durcheinanderbringen, und zitiert Vers 6:65.<sup>56</sup> Schließlich verwirrt Ibn Ṣayyād<sup>57</sup> in einem Hadith Abu Sa‘īd al-Ḥudrī, der seine Erzählung mit *falabasanī*<sup>58</sup> abschließt, das keinesfalls "er ergriff Besitz von mir" bedeuten kann.<sup>59</sup> (*Lisān al-‘arab* Bd. 6: 204)

Einige Gelehrte ziehen aus dem Hadith "Der Teufel fließt im Menschen wie das Blut..." dagegen den Schluss, der *šaiṭān* könne in den Menschen eindringen, und

<sup>52</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> Bd. IV: 486.

<sup>53</sup> Vgl. Ḥaidar: 26ff., 117-148.

<sup>54</sup> Im Wehr werden *lubs* und *lubsā* als Synonym zu *labs* angegeben (1977<sup>4</sup>: 761), dabei dürfte es sich aber um eine neuzeitliche Begriffsverschiebung handeln.

<sup>55</sup> Übersetzung nach: *Die Bedeutung des Korans* Bd. 5: 2515.

<sup>56</sup> "Sag: Er hat die Macht dazu, euch eine Strafe von oben oder unter euren Füßen zu schicken oder euch in (gespaltene) Lager durcheinanderzubringen..." Natürlich kann das Durcheinanderbringen auch im übertragenen Sinn Verwirrung heißen.

<sup>57</sup> Auch Ibn Ṣā‘id, lebte zur Zeit des Propheten. Es wird vermutet, dass er der *dağğāl*, eine Figur ähnlich dem Antichrist ist.

<sup>58</sup> Zu beachten ist, dass es sich hier nicht um das Verb *labisa* sondern *labasa* handelt. Die Vokalisation ist hier sehr bedeutungsrelevant.

<sup>59</sup> Im besagten Hadith verneint Ibn Ṣayyād zuerst, er sei der *dağğāl*, macht am Schluss jedoch eine Bemerkung, die Abu Sa‘īd al-Ḥudrī dann doch an ihm zweifeln lässt (Muslim in *bāb dīkr Ibn Ṣayyād* (Ṣaḥīḥ Muslim 4/2241, Nr.: 2927)).

somit (u.a.) auch Epilepsie verursachen.<sup>60</sup> (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 57) Somit wären wir auch schon beim *ṣarʿ*; und mit einem letzten Hadith möchte ich unseren Blick auf die Sunna abrunden:

### *Aṣ-ṣarʿ*

"Eine schwarze Frau kam zum Propheten und sagte: 'Ich habe epileptische Anfälle (*uṣraʿ*), und ich werde dabei entblößt, so bitte Allah (um Erlösung) für mich.' Er sagte: 'Wenn du willst, gedulde dich, und das Paradies ist dein, wenn du es aber wünschst, bitte ich Allah, dich zu heilen.' Da sagte sie: 'Ich gedulde mich... aber ich werde entblößt, so bitte Allah, dass ich nicht bloßgestellt werde.' Da betete er für sie."<sup>61</sup>

Dieser Hadith ist nur einer von vielen, die von *ṣarʿ* handeln. Er enthält zwar keinerlei Indizien auf das Einwirken eines *ḡinnī*, noch ist von *mass* die Rede;<sup>62</sup> dennoch wird er gerne als Referenz für letzteren herangezogen.<sup>63</sup> Die Art, wie er manchmal als *dalīl* "Beweis" präsentiert wird, erweckt den Eindruck, als wollten die Gelehrten weniger eine dämonische Ursache für Epilepsie demonstrieren, denn die Existenz dieser selbst aufzeigen.<sup>64</sup> Oder aber, dass sie die natürliche Epilepsie verleugnen – dies haben wir oben allerdings bereits ausgeschlossen (siehe S. 42, Fn. 8). Dass dieser Hadith oft im

---

<sup>60</sup> Aṣ-Ṣahāwī zählt, auf Zweifler antwortend, Gelehrte wie Aḥmad b. Ḥanbal, Ibn Kaṣīr, al-Aṣʿarī, Ibn Taimīya, Ibn al-Qayyim und Sayyid Quṭb auf, die dies bejahten (o.J.: 82). Ibn Taimīya sagt dazu: "Die Existenz von *ḡinn* ist durch das Buch [i.e. den Koran, R.H.] und die Sunna und die Einigung (*ittifāq*) der Vorgänger (*salaf*) der *umma* erwiesen. Ebenso steht das Eindringen der *ḡinn* in den menschlichen Körper durch die Einigkeit der Gelehrten von *ahl as-sunna wa-l-ḡamāʿa* fest..." (*Maḡmūʿat al-fatāwā*, nach: al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 41).

<sup>61</sup> Buḥārī in *bāb faḍl man yuṣraʿ* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/43, Nr.: 5652), nach: al-Minyāwī, 2004<sup>3</sup>: 41.

<sup>62</sup> In einer Folge der Sendung *Aṣ-Ṣarīʿa wa-l-ḥayāh* spricht Ṣaiḥ Yūsuf al-Qaraḍāwī diesen Hadith an, und er sieht darin eine körperliche Krankheit – denn steckte ein *ḡinnī* hinter der Sache, so der Ṣaiḥ, hätte der Prophet ihn nicht verschont. "Aṣ-Ṣarīʿa wa-l-ḥayāt"

[[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=4975&version=1&template\\_id=105&parent\\_id=16](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4975&version=1&template_id=105&parent_id=16)], in: *Mauqīʿ al-Qaraḍāwī* [<http://www.qaradawi.net/>. Zugriff 28.2.2011].

<sup>63</sup> Vgl. ʿAbd al-ʿAzīm 1997: 31, Bālī 1996a<sup>11</sup>: 56, Ḥaidar o.J.: 19, aṣ-Ṣahāwī o.J.: 62. Ibn Ḥaḡar kommt jedoch durch einen anderen Überlieferungsweg, in dem sie gesagt haben soll: "Ich fürchte, dass der Böse (*al-ḥabīṭ*) mich entblößt" zu dem Schluss, dass es sich doch um eine dämonische und keine natürliche Ursache handelt (*Fatḥ al-bārī* 10: 115, nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 56). Zur Ehrenrettung dieser Herren muss jedenfalls gesagt werden, dass sie ihn als einen unter vielen Hadithen anführen. Es gab natürlich sehr wohl Fälle, in denen *ḡinn* am Werk waren und der Prophet die Betroffenen nicht ihrem Schicksal überlassen hat – ich wollte diese Hadithe hier aber noch nicht anführen, da sie Heilmethoden vorweggenommen hätten; der Leser mag sich daher bis zum nächsten Kapitel gedulden. Bei diesem Hadith aber kommt der Prüfungsgedanke wieder klar zum Vorschein.

<sup>64</sup> Bei al-Minyāwī ist dieser Hadith unter *al-adilla ʿalā tubūt aṣ-ṣarʿ fi-s-sunna* "Die Beweise für das Bestätigtsein der Epilepsie in der Sunna" zu finden (2004<sup>3</sup>: 41).

Kapitel *mass* zu finden ist,<sup>65</sup> muss wohl den Grund haben, dass die Gelehrten hier automatisch von einem solchen ausgehen.<sup>66</sup>

Vielleicht ist dieser Umstand sprachlich bedingt; das Verb *šaraʿa* bedeutet "niederwerfen, niederschlagen, zu Boden werfen". Da es im ersten Stamm nicht von reflexiver Bedeutung ist,<sup>67</sup> sondern erst in der passiven Form *yušraʿ* "Epileptiker sein, einen epileptischen Anfall haben"<sup>68</sup> ausdrückt, bleibt man unterbewusst dem Gedanken eines Täters verhaftet. Und als diesen stellt man sich dann einen *ǧinnī* vor. Der Gedanke eines Dämons als Auslöser der Epilepsie stellt indessen keine Eigenheit des Islam dar, zumal man zu vielen anderen Kulturen Parallelen ziehen kann.<sup>69</sup> Allein die Etymologie von Epilepsie<sup>70</sup> verdeutlicht, dass ihr ursprünglich eine ähnliche Vorstellung zu Grunde lag – mit dem Unterschied, dass man Götter mit ihr in Verbindung brachte, was ihr u.a. zum Namen *morbis sacer* verhalf. (Jilek-Aall 1999: 382) Mit dieser Tatsache war auch Ibn al-Qayyim vertraut, der dazu folgendes sagt:

"Die antiken Ärzte nannten diesen *šarʿ* die "heilige Krankheit", und sagten, sie sei von den Geistern. Galenus und andere legten ihre Benennung anders aus und sagten: Sie benannten sie als heilige Krankheit, weil diese Krankheit im Kopf geschieht, und somit den göttlichen, reinen Teil beeinträchtigt, dessen Sitz das Gehirn ist, und diese Interpretation entspringt ihrer Unwissenheit gegenüber diesen Geistern, ihren Gesetzmäßigkeiten und Einwirkungen." (*Zād al-maʿād* Bd. 3: 84, 85, nach: aš-Šahāwī: 65)

In weiterer Folge äußert er sich ziemlich polemisch gegenüber diesen Ärzten, ein kleines Eingeständnis ist ihm aber doch zu entnehmen: "... und dass sie sie (die Epilepsie, R.H.) auf das Überhandnehmen einiger Mischungen<sup>71</sup> zurückführen, ist in

<sup>65</sup> Vgl. aš-Šahāwī: 62, Bālī 1996a<sup>11</sup>: 56.

<sup>66</sup> Vgl. die Einteilung al-Minyāwīs in organische und geistige Krankheiten (s.o.), wo er bei letzteren auch kurzerhand auf den *šarʿ* zu sprechen gekommen ist (2004<sup>3</sup>: 39).

<sup>67</sup> Vgl. *marīḍa* "krank sein oder werden".

<sup>68</sup> Auch: "verrückt sein oder werden" (Wehr 1977<sup>4</sup>: 465).

<sup>69</sup> Jilek-Aall über die Verbreitung dieses Gedanken: "Der Glaube, Epilepsie sei eine dämonische Erkrankung, war auch in anderen Teilen der Welt weitverbreitet" und weiter "Trotz der Lehren von Sushutra und Hippokrates geriet die Anschauung, dass Epilepsie eine physische Krankheit ist, in Vergessenheit, und der Glaube an eine dämonische Besessenheit als Ursache für Epilepsie wurde die nächsten Jahrhunderte hindurch in den meisten Teilen Asiens, Europas, und Afrikas vorherrschend." (1999: 382, 383).

<sup>70</sup> Gr. *epilēpsis*, wörtl. "ergreifen", zu *epilambánein* "erfassen, überfallen" (Kluge 1989<sup>22</sup>: 182). Darüber hinaus kann das altgriech. *ἐπίληψις* im jurist. Sinn "Besitz durch Ergreifen beanspruchen" bedeuten (Liddell & Scott 1968: 643).

<sup>71</sup> Ibn al-Qayyim bezieht sich hier auf Hippokrates, der – grob vereinfacht – das Eindringen von Schleim in den Blutkreislauf als Ursache betrachtete (vgl. Golder 2007: 65).

manchen Fällen zutreffend, aber nicht in allen." (Nach: aš-Šahāwī: 64) Um den Gedanken zu Ende zu führen: In den übrigen Fällen<sup>72</sup> haben *ǧinn* ihre Finger im Spiel.

Wir wollen uns mit diesen historischen Finessen begnügen. Die Betrachtung der Sunna lässt demnach ebenfalls die Vieldeutigkeit des Begriffs *mass* erkennen.<sup>73</sup> Nachdem wir nun kurz die verschiedenen Ausprägungen umrissen haben, ist vielleicht der Versuch, den Begriff *mass* eindeutig zu definieren, in weite Ferne gerückt. Dafür sind wir nun aber in der Lage, ihn kontextbezogen zu verstehen bzw. seinen Bezug zu *labs* und *ṣarʿ* zu erkennen. Um ein bisschen Übersichtlichkeit in dieses Phänomen zu bringen, möchte ich die Einteilung von as-Sibāʿī anführen, der drei Arten von *mass* unterscheidet:

" 1. Der *mass* der Krankheit, Mühsal und Pein: Erfolgt dadurch, dass der Teufel den Körper des Menschen von außen anbläst, sodass diesen Mühe und Krankheit ohne Besessenheit überkommen, wie es beim Propheten Hiob der Fall war.

2. Vorübergehender *mass* (*tāʾif*): Ist ein *mass* von außerhalb, der das Eindringen des *šaiṭān* in den menschlichen Körper nicht erfordert, und geschieht durch auswärtige *waswasa* im Schlaf wie im Wachen, äußert sich im Schlaf in Form von Alpträumen [...] , und in der Wachheit verursacht er übermäßige Unachtsamkeit<sup>74</sup> und Vergesslichkeit.

3. Der *mass* des hin und her Schlagens oder *ṣarʿ*: Dieser stellt die höchste Stufe satanischer Bemächtigung dar, und er setzt das Eindringen des *šaiṭān* in den Körper des Menschen voraus, ebenso die Kontrolle über einen Teil des Verstandes und Gehirns, und er löst epileptische Anfälle aus..." (as-Sibāʿī 2009: 26)

Bei letzterem wird noch einmal unterteilt in *al-mass al-āriḍ* "temporäre Besessenheit", bei der der Teufel über unterschiedliche Zeiträume hinweg ein- und ausdringt, und *al-mass ad-dāʾim* "bleibende Besessenheit", bei der der *šaiṭān* über einen längeren Zeitraum Einzug hält.<sup>75,76</sup> (as-Sibāʿī 2009: 26f.)

---

<sup>72</sup> Diese werden wir uns im Kapitel "Heimlethoden" näher ansehen.

<sup>73</sup> Durch diese Vieldeutigkeit ist es daher wohl am besten, *mass* als polysemantisches Wortfeld zu bezeichnen.

<sup>74</sup> *Ġafla*, damit ist weniger die Achtlosigkeit im Alltag gemeint als im religiösen Sinn das mangelnde Gedenken Gottes.

<sup>75</sup> Wobei diese letzte Unterteilung sich rein am zeitlichen Rahmen der Besessenheit zu orientieren scheint; bei beiden besteht laut as-Sibāʿī die Möglichkeit eines vollständigen (*kullī*) oder partiellen (*ǧuz ʾī*) Einflusses (2009: 26f.).

<sup>76</sup> Im Vergleich dazu unterteilt Bālī den *mass* in partiellen (*ǧuz ʾī*), kompletten (*kullī*), vorübergehenden (*tāʾif*) und bleibenden (*dāʾim*) (1996a<sup>11</sup>: 71). Man erhält den Eindruck, dass trotz der breitangelegten

Gerade die letzte, ausgeprägteste Form wirft eine Vielzahl von Fragen auf, angefangen vom Motiv des Eindringens, über die Vorgehensweise, bis hin zu den Symptomen, durch die sich das äußert. Widmen wir uns zunächst einmal den Gründen einer solchen Okkupation.

### Gründe für *mass*

Die Diversität des *mass* zeigt sich nicht nur in seinen vielen Varianten, sondern auch in den verschiedenen Beweggründen, die einen *ḡinnī* zu diesem veranlassen.<sup>77</sup> Einer dieser Gründe ist, so bizarr es auch klingen mag – die Liebe. Meist handelt es sich dabei um einseitige Liebe von Seiten des *ḡinnī*, gelegentlich wird diese aber auch vom Menschen erwidert. Da diese Beziehungen aber äußerst komplex sind, möchte ich mich hier nicht darüber auslassen; diesem Thema widmen wir ein eigenes Unterkapitel.

Ein weiterer möglicher Grund kann das Fehlverhalten eines Menschen gegenüber den *ḡinn* sein. Ein *ḡinnī*, der zu Schaden kommt, nimmt sich folglich das Recht, Rache<sup>78</sup> zu üben – dass diese Schädigung allerdings nicht beabsichtigt war, ist ihm dabei nicht unbedingt bewusst. Ibn Taimīya erläutert dies wie folgt:

"Er (der *mass*, R.H.) kann auch – und das ist häufig, oder häufiger<sup>79</sup> – in Folge von Hass oder eines Übertrittes geschehen, etwa dass einige Menschen sie stören, oder sie (die *ḡinn*) glauben, dass diese ihnen absichtlich schaden, entweder durch das Urinieren auf sie, oder durch das Wegschütten heißen Wassers<sup>80</sup>, oder durch das Töten eines von ihnen, selbst wenn der Mensch nichts davon weiß, und den *ḡinn* ist eine Dummheit und Ungerechtigkeit eigen, sodass sie ihn mehr bestrafen als er nicht [sic] verdient, und er (der *mass*) kann auch ein Zeitvertreib<sup>81</sup> von ihm (dem *ḡinnī*) sein und Bosheit, wie bei den törichten Menschen." (*Risālat al-ḡinn*, nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 68)

Wie wir dem Zitat entnehmen können, kann *mass* schließlich auch aus reiner Bosheit resultieren, ein *ṣaitān* den Menschen also ohne konkreten Grund "berühren". Dies gelingt ihm aber nur in einem dieser vier Zustände: 1. Bei starker Erregtheit, 2. großer

---

Darstellungen *mass* mit Besessenheit gleichgesetzt wird; vgl. auch Ḥaidar, der die gleichen Punkte aufzählt, sie allerdings jeweils *labs* nennt (o.J.: 28).

<sup>77</sup> Es ist daher besonders für den Behandelnden wichtig, sich von einem Schubladendenken zu verabschieden, um den Betroffenen gemäß dem genauen Hergang seiner Krankheit zu behandeln.

<sup>78</sup> Man kann es als Suche nach Gerechtigkeit betrachten – es handelt sich bei einem Übergriff zumindest nicht immer um reine Bosheit.

<sup>79</sup> Als die Liebe.

<sup>80</sup> Der Klassiker ist das Wegschütten heißen Kochwassers ins WC – wo ja bekanntlich *ḡinn* sind.

<sup>81</sup> *ʿAbaf*, auch: "Spott".

Angst, 3. Hingabe an die Gelüste und 4. starker Unachtsamkeit<sup>82</sup> (*ġafla*, siehe Fn. 74) (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 69). As-Sibā'ī zählt die gleichen Punkte auf, fügt aber ein entscheidendes Kriterium hinzu: Die Unterlassung frommer Formeln.<sup>83</sup> (2009: 27f.) Ergibt sich eine solche Situation, sind den *ġinn* Tür und Tor geöffnet.

### Die Invasion

Dass *ġinn* von Menschen Besitz ergreifen können, wird von den meisten Gelehrten als erwiesene Tatsache angesehen.<sup>84</sup> Es werden gerne Beweise aus Koran und Sunna herangezogen – wie das Eindringen aber tatsächlich von dannen geht, kann man nur vermuten. Es dürfte den *ġinn* allerdings nicht allzu schwer fallen, schließlich sind sie ja ätherische Wesen. Dies schließt Bālī aus Vers 55:15 : "Und Er hat die *Ġinn* aus einer rauchlosen Feuerflamme (*māriġ min nār*) erschaffen." In der Erläuterung dessen stützt er sich auf Ibn 'Abbās, der *māriġ* als "die Spitze der Flamme" definiert – was Bālī wiederum als die vom Feuer heiß aufsteigende Luft auslegt. Die Frage nach dem "Tor" zum menschlichen Körper ist schnell beantwortet: Da dieser von Poren überzogen ist, kann ein *ġinnī* an einer beliebigen Stelle eindringen.<sup>85</sup> Alsdann begibt er sich schnurstracks zum Gehirn, von wo aus er die Kontrolle über sämtliche Körperteile übernehmen kann. Schließlich beruft sich Bālī auf medizinische Studien<sup>86</sup>, die eigenartige ätherische (?) Schwingungen im Gehirn belegen. (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 69) Für Ḥaidar stellt sich die Frage nach dem Eindringen erst gar nicht, er kommt gleich auf das "Fließen im Blut" (s.o.) zu sprechen. Auch er bezeichnet die

---

<sup>82</sup> jeweils des Menschen.

<sup>83</sup> "... dabei wurde uns doch die *isti'āda* (das Suchen von Zuflucht bei Allah) beim Zorn befohlen, und *al-istirġā'* (wir gehören Allah, und zu ihm kehren wir zurück) bei Trauer, und das Erinnern (an Allah) bei der Unachtsamkeit, und die *ḥasbala* (Allah genügt uns und Er ist ein vortrefflicher Beschützer) und *at-tahlīl* (es gibt keinen Gott außer Allah) bei Angst und Schrecken, und die meisten Fälle [...], die von satanischem *mass* betroffen sind, sind wegen nichts anderem als der Unterlassung dieser Dinge."

<sup>84</sup> Šaiḥ Šāliḥ al-Fauzān zeigt aber Verständnis für Leute, denen dies unbegreiflich ist: "Das Leugnen ihres Eindringens in den menschlichen Körper zieht nicht unbedingt den Abfall vom Glauben mit sich, aber es ist ein Irrtum, und dementiert, was durch die rechtlichen Quellen feststeht und was in der Realität immer wieder vorkommt, aber wegen der Verborgenheit dieser Angelegenheit wird der (von dieser Meinung, R.H.) Abweichende nicht ungläubig, [...]" Šaiḥ Ġād al-Ḥaqq 'Alī Ġād al-Ḥaqq meint sogar, es gäbe keinen definitiven Beweis dafür in der islamischen Glaubenslehre. Wer es leugnet, falle daher weder vom Glauben ab, noch frevle er, weil dies kein Bestandteil des Glaubensgrundsatzes (*'aḳīda*) ist (beide nach: as-Sibā'ī 2009: 24).

<sup>85</sup> Al-Minyāwī und Ḥaidar sprechen hingegen von *amākin* bzw. *manāfiq al-ḥurūġ* "Ausgängen" – etwa Finger, Zehen, Mund – diese werden allerdings in Zusammenhang mit der Austreibung genannt (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 86, Ḥaidar o.J.: 71); letzten Endes bleibt offen, durch welche Körperöffnungen die *ġinn* dringen.

<sup>86</sup> Von denen leider keine näher angegeben ist.

*ġinn* als Luft<sup>87</sup> (*rīḥ*), und spricht ihnen dadurch große Beweglichkeit im menschlichen Körper zu.<sup>88</sup> (Ḥaidar o.J.: 31)

Kritikern werden, neben den bereits genannten Koranversen und Hadithen, auch die Meinungen der Gelehrten entgegengehalten.<sup>89</sup> Gelegentlich wird versucht, durch Vergleiche<sup>90</sup> oder "logische Argumente"<sup>91</sup> zu überzeugen – oder man greift auf Polemik zurück.<sup>92</sup> Andere wiederum verweisen auf die nicht zu übersehenden Symptome.

### Symptomatik

Diese sind erneut sehr mannigfaltig. Natürlich haben wir durch die Belege schon einige kennengelernt, dennoch bietet uns ‘Abd ar-Razzāq Naufal einen schönen Ansatz hierzu, der auf verschiedene Erscheinungsformen eingeht:

"... Und die absolute Verwirrung (*taḥabbuḥ*<sup>93</sup>) ist die der Bewegung, sodass der Mensch keine Kontrolle über seine Schritte hat [...]"; dann die Verwirrung des Sprechens [...], der Gedanken und der Handlungen. Und die Verwirrung ist nichts anderes als der Wahrnehmungsverlust des Menschen in Bezug auf irgendetwas, was ihm wichtig ist oder woran er denkt, und es liegt auf der Hand, dass dies die Anzeichen des Wahnsinns (*ġunūn*) sind..." (*‘Ālam al-ġinn wa-l-malā’ika*: 82f., nach: aš-Šahāwī, o.J.: 78)

---

<sup>87</sup> Eig.: Wind, Geruch.

<sup>88</sup> Die ihnen auch auf Grund ihrer geringen Größe im Körper möglich ist: Manch einer habe ihm (im Fall von Besessenheit über die Zunge des Patienten) verraten, dass er nur so groß wie eine Kichererbse (*ḥabba min al-ḥimmiṣ*) sei.

<sup>89</sup> ‘Abd al-‘Azīm etwa führt Ibn Taimīya an (1997: 40f.), der sich schon seinerzeit mit Leugnern herumzuschlagen hatte. Bedenkt man, dass dieser im 13./14. Jahrhundert lebte, wird augenscheinlich, dass eine dem Eindringen abgeneigte Meinung nicht erst seit den neuesten medizinisch-psychologischen Erkenntnissen der letzten beiden Jahrhunderte besteht. Aš-Šahāwī widmet der "Antwort auf die, die das Eindringen der *ġinn* in den menschlichen Körper leugnen" ein eigenes Unterkapitel, und stellt sich hinter einige Gelehrte, siehe Seite 51, Anmerkung 60. (o.J.: 82f.). Vgl. auch Bālī 1996a<sup>11</sup>: 54, 56-58.

<sup>90</sup> Šaiḥ Muḥammad al-Ḥāmid weist noch einmal auf die Feinstofflichkeit der *ġinn* hin; das Eindringen stelle also kein Problem dar, "denn das Leichte dringt in das Dichte ein, so wie die Luft in unseren Körper eindringt, das Feuer in die Kohle, so wie der Strom durch die Kabel fließt, und das Wasser in der Erde versickert." (*Rudūd ‘alā abā’īl* Bd.2: 135, nach: Bālī 1996a11: 59).

<sup>91</sup> "Und Abu l-Qāsim al-Anṣārī sagte: (selbst) wenn sie – also die *ġinn* – füllig wären, wäre ihnen dies möglich, so wie das Essen und Trinken in die Hohlräume des menschlichen Körpers eindringen." (*Ākām al-marġān*: 109, nach: aš-Šahāwī o.J.: 83).

<sup>92</sup> Wie Ibn al-Qayyim, der gerne zitiert wird.

<sup>93</sup> Eig.: "Niederschlagen, -werfen", wie oben im Vers 2:275. Für den weiteren Zusammenhang erschien mir allerdings die Übersetzung "Verwirrung" besser.

<sup>94</sup> Auch wenn aš-Šahāwī dann noch das Herumwanken und –torkeln beschreibt, meint er wohl allgemein den Verlust über die Körperkoordination.

Während diese Merkmale mehr oder weniger eindeutig sind, gibt es weitere Symptome, so Naufal, die denen anderer Krankheiten ähnlich sind – und wieder andere, die sich von den Anzeichen aller anderen Krankheiten unterscheiden.<sup>95</sup> In beiden Fällen wäre eine herkömmliche Behandlung jedenfalls erfolglos. (ebd.)

Dennoch gilt es, etwaigen Anhaltspunkten große Beachtung zu schenken. Wenngleich sie sehr unterschiedlich sind und, wie eben erwähnt, auf eine "normale" Erkrankung<sup>96</sup> deuten können, kann entweder das verstärkte Auftreten eines Symptoms oder die Kumulation mehrerer doch ein wichtiger Hinweis auf dämonisches Einwirken sein. Bālī zählt zwei Arten von Symptomen auf: Solche, die den Schlaf betreffen, und andere, die im Wachzustand auftreten. Ich gebe die Punkte in gekürzter Zusammenfassung wieder:

"Die Anzeichen im Schlaf<sup>97</sup> sind:<sup>98</sup>

1. Schlaflosigkeit: Schweres Einschlafen bzw. häufige Schlafunterbrechungen.
2. Albträume.
3. Das Erscheinen von Tieren in Träumen, etwa Hunden, Schlangen, Löwen...
4. Lachen, Weinen oder Schreien im Traum.
5. Stöhnen und Seufzen im Traum.
6. Schlafwandeln.
7. Im Traum zu sehen, als ob man von hoch oben herabfallen würde.
8. ... als ob man auf einem Friedhof, Müllplatz oder verlassenem Weg<sup>99</sup> sei.
9. Das Sehen von Leuten mit seltsamen Merkmalen, etwa übergroßer Länge, verschwindender Kleinheit oder Schwärze.
10. Das Sehen von Phantomen.

Die Anzeichen im Wachen:

1. Ständiges Kopfweh: Unter der Voraussetzung, dass kein körperliches Leiden der Auslöser dafür ist.

---

<sup>95</sup> Nach dieser Aussage kann zwar alles und nichts *mass* sein, allerdings ist sie insofern wertvoll, als sie doch den Besuch eines Arztes nahelegt.

<sup>96</sup> Obwohl Krankheiten per Definition *abnormal* sind (*Der Brockhaus* Bd. 8: 59), nehme ich dieses Paradoxon in Kauf, um die Unterschiedlichkeit der Krankheitsursache zum Ausdruck zu bringen.

<sup>97</sup> *Manām* kann auch Traum bedeuten.

<sup>98</sup> Bālī merkt hier selbst an: "Diese Symptome sind uns durch Induktion bekannt, nicht durch Offenbarung, daher können sie richtig sein ebenso wie falsch, wie bei allen menschlichen Aussagen..." (1996a<sup>11</sup>: 70f.)

<sup>99</sup> Typische Niederlassungen der *ḡinn*.

2. Abkehr: Das Widerstreben gegen Gebet, *ḍikr*<sup>100</sup>, und allen frommen Handlungen.
3. Umherschweifen: Gemeint ist Zerstreutheit.
4. Apathie, Faulheit.
5. Epilepsie: Das, was man als neurale Verkrampfungen bezeichnet.
6. Schmerzen in einem Körperglied/Organ, den die Humanmedizin nicht zu heilen vermochte." (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 70f.)

Ḥaidar führt darüber hinausgehend noch weitere Symptome in der Wachheit an, etwa ein "nahezu permanentes Taubheitsgefühl in den Gliedern, das beim Hören von Koran zunimmt", "das Spüren einer gewissen Bewegung im Körper" oder "eine Enge in der Brust", etc. (Ḥaidar o.J.: 29ff.) – hauptsächlich aber somatische Erscheinungen. An der Aufzählung Bālīs dagegen ist vor allem interessant, dass er nicht nur rein körperliche Symptome (z.B. Flecken) beschreibt, sondern auch Verhaltensschemata.<sup>101</sup> Ferner kann man den Punkten eins und sechs der zweiten Liste die indirekte Empfehlung eines Arztbesuchs entnehmen. Erst wenn körperliche Beschwerden sich nicht hinreichend auf eine organische Erkrankung zurückführen lassen, soll mit einer spirituellen Behandlung begonnen werden.

### ***As-Siḥr* – die Zauberei**

Zauberei begleitet den Menschen seit Anbeginn der Zeit. Wenn man sie auch nicht als die erste Errungenschaft der Menschheit bezeichnen kann, so ist sie doch ein früh auftretendes Phänomen; herauswachsend aus dem Wunsch, Herr über Naturgewalten zu werden, Antworten auf unerklärbare Erscheinungen zu finden oder einfach um Macht über andere zu haben, griff man zu verschiedensten Praktiken und ließ kein Ritual unversucht, um das erwünschte Ziel auf einfachste Weise mit minimalem Eigenaufwand zu erreichen.

Die Meinungen gehen auseinander in der Frage, wer der erste Zauberer war. Die vorherrschende Meinung besagt, dass die Angehörigen Kains die ersten waren, die zu Babel Zauberei praktizierten. Sie waren eine Schar von Verbrechern, und Gott

---

<sup>100</sup> Das Gedenken Gottes, meist verbal begleitet.

<sup>101</sup> Ebenso as-Sibā'ī, der zusätzlich noch Liebe zur Isolation, Jähzorn, Abneigung zu salzigen Speisen/Vorliebe für süße Speisen und Vergesslichkeit aufzählt (2009: 27).

bestrafte ihre Vergehen und ihre Zuwendung zu den Satanen<sup>102</sup> schließlich mit der Sintflut. Man sagt auch, Ham, der Sohn Noahs, sei einer der ersten Zauberer gewesen; er habe einen bestimmten Berg aufgesucht, um dort einen Satan anzurufen. Sogar als die Flut einsetzte, und sein Vater ihn aufforderte, an Bord zu steigen,<sup>103</sup> habe er das Aufsuchen des Berges bevorzugt, um dort Zuflucht zu suchen – bis er schließlich ertrank.<sup>104</sup>

Deutlich mehr Nachruf hat der Prophet Salomo. Diese sagenumworbene biblische Figur hat nicht nur durch ihre beispiellose Weisheit Berühmtheit erlangt, sondern auch durch die Herrschaft über allerlei Wesen: Menschen, Tiere wie *ǧinn*.<sup>105</sup> Wegen seiner Verbindung zu letzteren findet er deswegen starken Niederschlag in der Zauberliteratur – nicht zuletzt heißt es, dass Salomo selbst Zauberbücher verfasst haben soll.

### Islamische Sichtweise

Natürlich ist diese Vorstellung aus islamischer Sicht unhaltbar. Einem Propheten steht es nicht zu, sich auf eine andere als die Macht Gottes zu verlassen. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass Salomo in der Zauberliteratur doch sehr präsent ist. Nun gibt es verschiedene Erklärungsversuche, diese Sachlage begrifflich zu machen; einer besagt etwa, Salomo habe die Bücher der Zauberei und Wahrsagerei gesammelt und unter seinem Thron vergraben, sodass keiner von den Satanen es vermochte, sich diesen zu nähern. Nach seinem Tod erschien der Teufel den Juden<sup>106</sup> jedoch in der Gestalt eines Menschen, und versprach ihnen, sie würden unter dem Thron Salomos einen einzigartigen Schatz finden. Als diese Bücher gefunden wurden, sagte er, Salomo hätte die Menschen und *ǧinn* damit kontrolliert, woraufhin sich verbreitete, dass dieser ein Zauberer gewesen wäre. (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 191f.)

Eine andere Erklärung ist die, dass die *šayāḫīn* diese Bücher gar selbst geschrieben haben – nach dem Tod Salomos, um diese dann wiederum unter seinem

---

<sup>102</sup> Wie wir später sehen werden, nimmt diese eine zentrale Stellung in der Zauberei ein.

<sup>103</sup> Diese dramatische Szene wird in den Versen 11:42,43 wiedergegeben.

<sup>104</sup> Frei nach: as-Sa‘ātī, 1983<sup>2</sup>: 16.

<sup>105</sup> Dies bescheinigt ihm auch der Koran in den Versen 21:81f., 27:16.19, 34:12f., 38:35-39. In den Passagen ist auch vom Wind (*rīḥ*) die Rede, in Vers 34:12 von der "Quelle des geschmolzenen Kupfers" (*‘ain al-qīṭr*).

<sup>106</sup> Dies ist nicht antisemitisch zu verstehen, sondern beruht lediglich auf der Tatsache, dass Salomo der dritte König Israels war.

Thron zu platzieren, auf das hin sich dieses Gerücht verbreitete. (*Īḍāḥ ad-dalāla*: 26f., nach: aš-Šahāwī, o.J.: 21f.)

Der Koran sollte den Propheten schließlich von all dem lossprechen. Vers 2:102 besagt: "... Nicht Sulaimān war ungläubig<sup>107</sup>, sondern die Teufel waren es, indem sie die Menschen in der Zauberei unterwiesen..." Bleibt allerdings noch die Frage offen, wie Salomo sich all die *ḡinn* denn sonst dienstbar machte? Die Antwort darauf findet man in den Versen 38:35-37, denen zufolge die Erhörung seines Bittgebets ihm diese Herrschaft verlieh:

"Er sagte: 'Mein Herr, vergib mir und schenke mir eine Königsherrschaft, die niemandem nach mir geizt. Gewiss, Du bist ja der unablässig Schenkende.' Da machten Wir ihm den Wind dienstbar, dass er nach seinem Befehl sanft wehte, wohin er es für treffend hielt; und auch die Satane, jeden Bauarbeiter und Taucher..."

Aus islamischer Warte kann man Sulaimān daher keinesfalls der Zauberei bezichtigen. Dass es diese zu seiner Zeit gab, wird nicht abgestritten – er stand aber sicherlich nicht Pate dafür.

Verfolgen wir die Zauberei aber noch weiter zurück: "Die Zauberei gab es bereits zur Zeit des Propheten Noahs, denn wie Allah uns berichtet, behauptete sein Volk, er sei ein Zauberer,<sup>108</sup> und sie war auch unter dem Volk Pharaos verbreitet, und all dies war bereits vor Sulaimān." (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 191) Über die Zeit Noahs gibt es zwar nicht viel (bzgl. Zauberei) zu berichten, dafür umso mehr über die Moses. Letzterer scheint besonders repräsentativ für Zauberei zu sein.<sup>109</sup> Das Wort *sāḥir* "Zauberer" kommt im Koran 22 Mal vor, davon 19 Male in der Geschichte Moses.<sup>110</sup> Für die weitere Betrachtung wollen wir uns einen Ausschnitt dieser zu Gemüte führen, und zwar das "Zauberduell" zwischen Moses und den Magiern:

---

<sup>107</sup> *Kafara*; ein erstes Indiz, dass jeglicher Umgang mit Zauberei mit dem Abfall vom Glauben verbunden ist.

<sup>108</sup> Ich finde zwar keine konkrete Koranpassage mit dieser Anschuldigung, gemäß Vers 51:52 blieb aber kein Prophet von einer solchen verschont.

<sup>109</sup> Man sagt, dass jedem Propheten ein herausstechendes Zeichen in dem Bereich gegeben wurde, in dem sein Volk herausragte; als die Heilkunst zur Zeit Jesu sehr fortgeschritten war, waren seine Wunder das Heilen von Kranken und darüber hinaus die Auferweckung von Toten (mit der Erlaubnis Gottes, vgl. 5:110). Bei Moses war es demnach die Zauberei.

<sup>110</sup> Die Wurzel *s-ḥ-r* kommt insgesamt 63 Mal vor, meist im Zusammenhang Moses, ansonsten als Denunzierung der Ungläubigen, z.B.: "Als dann Unsere Zeichen offenkundig sichtbar zu ihnen kamen, sagten sie: 'Das ist deutliche Zauberei.'" (27:13).

"Sie sagten: 'O Mūsā, entweder wirfst du oder wir sind es, die (zuerst) werfen.' Er sagte: 'Werft (ihr zuerst)!' Als sie nun warfen, bezauberten sie die Augen der Menschen und flößten ihnen Furcht ein, und sie brachten einen gewaltigen Zauber vor. Und Wir gaben Mūsā ein: 'Wirf deinen Stock hin!' Da verschlang er sogleich, was sie vortäuschten. So bestätigte sich die Wahrheit, und zunichte wurde das, was sie taten." (7:115-118)

Diese Szene ist zwar aus der Bibel allseits bekannt,<sup>111</sup> bei der Analyse des genaueren Sachverhalts helfen uns einige Details des Korans jedoch wesentlich weiter: Nachdem die Zauberer ihre Stöcke warfen, verzauberten sie nämlich "die Augen der Menschen" – nicht die Stöcke! Wenngleich es der Koran selbst als Zauberei bezeichnet, hört sich das Ganze ziemlich nach einer Täuschung an. In Anbetracht des Verses 20:66 erhärtet sich dieser Verdacht: "Er sagte: 'Nein! Vielmehr werft ihr (zuerst)!' Und sogleich kamen ihm ihre Stricke und Stöcke durch ihre Zauberei so vor, als ob sie sich rasch bewegten."<sup>112</sup> Es wird nicht erwähnt, dass die Magier tatsächlich etwas in Schlangen verwandelten, zudem streichen Wörter wie *yaʿfikūn* "vortäuschen" und *yuhayyalu* "jmd. vorkommen" die Illusion hervor. Was den Stab Moses betrifft, der sich wirklich in eine Schlange verwandelte, so war es natürlich das Wirken Gottes, das dies veranlasste – also kann auch hier wie bei Salomo nicht wirklich von Zauberei die Rede sein.

### Sprachliche Bedeutung

Betrachten wir zunächst einmal die sprachliche Bedeutung des Wortes *siḥr*. Laut al-Azharī ist Zauber, was "das Auge 'nimmt' (*taʿḥud*, i.e. täuscht), sodass man glaubt, dass eine Sache ist, wie sie scheint, obwohl die Grundlage dem nicht entspricht," und weiter "alles, dessen Handlungsweise<sup>113</sup> fein und subtil ist, ist Zauber [...]". (*Lisān al-ʿArab* Bd. 4: 348) ʿAbd al-ʿAzīm und al-Minyāwī führen eine ähnliche Definition an, beide präzisieren: *Mā ḥufiya sababuhu* "dessen Ursache im Verborgenen liegt" (ʿAbd al-ʿAzīm 1997: 138, al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 101). ʿAbd al-ʿAzīm klärt uns ferner über den wahren Sachverhalt der Zauberei auf:

---

<sup>111</sup> Die Erzählung deckt sich weitgehend, bis auf den Unterschied, dass im Koran Moses selbst und nicht Aaron den Stab wirft, vgl. Exodus, Kap. 7.

<sup>112</sup> Vgl. Verse 26:43-45.

<sup>113</sup> *Maʿḥad*, auch: Ort, von wo man etw. nimmt, Quelle; Art des Verfahrens.

"... sie vermag es nicht, die Sonne stehenbleiben zu lassen, die Sterne zum Fallen oder die Erde zum Stillstand zu bringen, oder Tote zum Leben zu erwecken, ebenso wenig wie Dinge in Lebewesen zu verwandeln, Menschen in Tiere zu verwandeln oder umgekehrt Tiere in Menschen, und alles, was den Menschen eine dieser Sachen glauben macht, ist nichts weiter als eine List, die bei den Leuten von schwacher Gesinnung Absatz findet." (1997: 139)

Auch andere Gelehrte weisen in ihrer Definition von *siḥr* auf den Bluff hin: Al-Qurṭubī spricht von "Entstellung (der Tatsachen) durch Tricks" (*at-tamwīh bi-l-ḥiyal*) und Sayyid Quṭb von "Sinnestäuschung" (*ḥidāʿ li-l-ḥawāss*) (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 101). Es hat demnach ganz den Anschein, als handle es sich bei *siḥr* weniger um *echte* Zauberei<sup>114</sup> als um Trickspielerei.

*Saḥara* kann aber, genau wie im Deutschen, auch "bezaubern" heißen. Al-Rāḡib nennt das Beispiel eines Knaben, den man täuscht und seine Zuneigung gewinnt,<sup>115</sup> "und jeder, der sich etwas geneigt macht, hat es 'verzaubert'..." (nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 55). In diesem Zusammenhang ist auch der Hadith "Wahrlich, von der Beredsamkeit (*al-bayān*) geht ein Zauber aus"<sup>116</sup> zu verstehen. Auch hier fehlt jegliche Spur einer magischen Praktik.

Wir könnten es nun dabei belassen, dass es mit der Zauberei gar nichts auf sich hat. Daraus ergibt sich nur ein Problem: Wie ist die koranische Aufforderung zur Zufluchtnahme vor dieser zu verstehen – konkret in der vorletzten Sure: "Sag: Ich nehme Zuflucht beim Herrn des Tagesanbruchs [...] vor dem Übel der Knotenanbläserinnen" (113:1,4)? Wenn die Zauberei keinen realen Wahrheitsgehalt hätte, würde Gott uns doch nicht auftragen, vor ihr Zuflucht zu suchen?

Natürlich bedarf es einer genaueren Untersuchung des Themas, und gerade einem dermaßen komplexen Begriff wie Zauberei kann man nicht durch eine so kurze Abhandlung gerecht werden. Zudem muss ich gestehen, bis hierher (absichtlich) ziemlich selektiv zitiert zu haben.

---

<sup>114</sup> Mit echter Zauberei meine ich die, die tatsächlich auf übernatürlichem Wirken beruht, im Gegensatz zu Täuschungen jeglicher Art, die sich rational erklären lassen.

<sup>115</sup> Mit dem täuschen (*ḥāda ʿa*) ist wohl das "Austricksen" gemeint, wie man es beim Spielen mit Kindern eben macht. Dennoch ist interessant, dass al-Rāḡib, trotz dem er von der Bedeutungsnuance des "Herzengewinnens" spricht, den Trug mit impliziert.

<sup>116</sup> Überliefert von Buḥārī, nach: *Lisān al-ʿArab* Bd. 4: 348. Obwohl die Aussage auf den Koran zutrifft, und *al-bayān* tatsächlich einer seiner Namen ist, bezieht sich der Hadith hier nicht auf diesen. Der Prophet sagte dies über zwei Redner, die aus "dem Osten" kamen.

### Der Koran über Zauberei: Vers 2:102

Starten wir daher einen neuen Anlauf. Diesmal soll versucht werden, anhand einer näheren Betrachtung des Verses 2:102, der der längste und aufschlussreichste in Bezug auf Zauberei ist, deren wichtigste Aspekte zu beleuchten:

"Und sie folgten dem, was die Teufel<sup>117</sup> unter der Herrschaft Sulaimāns (den Menschen) verlasen. Nicht Sulaimān war ungläubig, sondern die Teufel waren es, indem sie die Menschen in der Zauberei unterwiesen und in dem, was auf die (beiden) engel(haften Männer) in Babel, Hārūt und Mārūt, herabgesandt worden war. Und sie (beide) unterwiesen niemanden (in der Zauberei), ohne zu sagen: "Wir sind nur eine Versuchung; so werde (darum) nicht ungläubig." Und so lernten sie von ihnen (beiden) das (Zaubermittel), womit man Zwietracht zwischen den Ehegatten stiftet. Doch können sie damit niemandem schaden, außer mit Allahs Erlaubnis. Und sie erlernten, was ihnen schadet und nicht nützt. Und sie wussten doch, dass, wer es erkaufte, am Jenseits wahrlich keinen Anteil hätte. Fürwahr, wie schlimm ist das, wofür sie ihre Seelen verkauft haben, wenn sie (es) nur wüssten!"

Zunächst ist zu klären, wer "sie" zu Beginn des Verses sind. Dies bezieht sich in Anknüpfung an den vorangehenden Vers auf einen Teil der *ahl al-kitāb*, Leute, die schon zuvor heilige Schriften erhalten haben. Ihnen wird vorgeworfen, anstatt dem Willen Gottes zu folgen, nach "okkultem Wissen" zu streben. Zudem wurden, wie bereits erwähnt, "viele phantastische Berichte von okkultur Macht [...] auf Salomon bezogen, der sich jedoch selbst nicht mit dem Bösen abgab."<sup>118</sup> Auf diese Verleumdungen erfolgte sodann diese Offenbarung als Dementi. (aš-Šahāwī o.J.: 22)

"Nicht Sulaimān war ungläubig, ..." es wurde bis jetzt zwar noch nicht verraten, was genau die Teufel verlasen, nachdem es allerdings den Abfall vom Glauben mit sich zieht, muss es sich aber um etwas sehr schwerwiegendes handeln. Erst aus dem weiteren Kontext erfahren wir, dass es sich um Zauberei handelt(e), in der die Satane die Menschen unterwiesen. Und die Tatsache, dass dieses Wissen von Satanen bezogen wird, unterstreicht einmal mehr seine Verwerflichkeit.

Im Folgenden wird die Bedeutung etwas unklarer: "... und in dem, was auf die (beiden) engel(haften Männer) in Babel, Hārūt und Mārūt, herabgesandt worden war." Hier gehen die Auslegungen weit auseinander, es kann daher leider nur ein kurzer Abriss der verschiedenen Meinungen dargeboten werden. Die beiden Engel (*al-malakain*) wurden nach Meinung einiger Gelehrten zur Erde befohlen, um zwischen den Menschen zu richten. Nachdem sie jedoch einem Fehltrug unterlagen, wurde

---

<sup>117</sup> Wörtl. "Satane".

<sup>118</sup> Yūsuf 'Alī, in: *Die Bedeutung des Korans* Bd. 1: 55.

ihnen verwehrt, wieder zum Himmel emporzusteigen, woraufhin sie zur Strafe auf der Erde verweilen mussten, wo sie – als Prüfung – den Menschen die Zauberei lehrten. (*Tafsīr aṭ-Ṭabarī* Bd. 2: 420) Anderen zufolge sind mit damit die Engel Gabriel und Michael gemeint; die Juden sollen nämlich behauptet haben, die beiden hätten den Menschen die Zauberei beigebracht, und so sei dies parallel zur Entschuldigung Salomos eine Verteidigung der beiden Engel, sie hätten dies *nicht* getan. Zu diesem Verständnis bedarf es allerdings einiger sprachlicher Komplikationen; die Partikel *mā* in dem Satz "*mā unzila 'alā al-malakain*" müsste demnach nicht als Relativpronomen, sondern als Negation aufgefasst werden, also "es wurde *nicht* auf die beiden Engeln herabgesandt", dazu muss man diesen Satz als Einschub ansehen, und die Aussage des übergeordneten Satzes als verschoben betrachten, schließlich noch Hārūt und Mārūt als zwei eigenständige Personen definieren – wegen all dieser Verrenkungen sieht die Mehrheit allerdings von dieser Auslegung ab. (ebd.)

In *Tafsīr al-Bağawī* finden wir einen weiteren interessanten Hinweis: Nämlich dass Ibn 'Abbās und al-Ḥasan nicht *al-malakain* "die beiden Engel" sondern *al-malikain* "die beiden Könige" lasen. Ibn 'Abbās erklärte, sie seien zwei Zauberer in Babel gewesen, und al-Ḥasan hielt sie für Riesen<sup>119</sup> (jedoch keine Engel), "denn die Engel lehren keine Zauberei." (*Tafsīr al-Bağawī* Bd. 1: 64) Den kleinen Exkurs über die beiden Engel möchte ich mit einem Kommentar von Asad abschließen:

"Einige Kommentatoren sind der Ansicht, man solle, welcher Leseart man auch folgt, sie im übertragenen Sinne verstehen. [...] Vielmehr soll davor gewarnt werden, daß jeder Versuch, den Lauf der Ereignisse mit Mitteln zu beeinflussen, die zumindest in der Vorstellung der dafür Verantwortlichen "übernatürlich" sind, ein spirituelles Vergehen ist und dem Urheber unvermeidlich [sic] ernsthaften geistigen Schaden zufügt."<sup>120</sup>

Eine solche Warnung sprachen auch die beiden "Engel" aus: "Und sie (beide) unterwiesen niemanden (in der Zauberei), ohne zu sagen: 'Wir sind nur eine Versuchung; so werde (darum) nicht ungläubig.'" Die Auslegung dieser Stelle hängt natürlich davon ab, was man unter den beiden *malakain/malikain* versteht – als Engel

---

<sup>119</sup> Obwohl es ein anderer Ansatz ist, lässt es sich inhaltlich in gewissem Maße mit der vorigen Interpretation vereinbaren.

<sup>120</sup> Asad, in: *Die Bedeutung des Korans* Bd. 1: 55.

verstanden führt diese Passage jedenfalls direkt zum Theodizeeproblem<sup>121</sup>, auf das ich hier nicht weiter eingehen möchte.

Festzuhalten ist jedoch, wie es Asad schön auf den Punkt gebracht hat, dass es sich bei der Zauberei (primär) um ein "spirituelles Vergehen" handelt. Dieses besteht schlicht darin, dass man das Haus des Monotheismus verlässt, und andere als Gott verehrt – seien dies nun *ğinn*, Planeten o.a. (vgl. ‘Abd al-‘Aẓīm 1997: 138). Daneben muss man, um erst einmal Zauberer zu werden,<sup>122</sup> gezielt Praktiken durchführen, die eindeutig als schwerer *kufṛ*<sup>123</sup> gelten. Zum anderen ist es der Irrglaube, die Zauberei könne aus sich heraus<sup>124</sup> etwas bewirken, der zu verurteilen ist – denn letztendlich liegt alles Wirken in der Hand Gottes. Einer falschen Vorstellung soll in weiterer Folge aber ein Riegel vorgeschoben werden: "Und so lernten sie von ihnen (beiden) das (Zaubermittel), womit man Zwietracht zwischen den Ehegatten stiftet. Doch können sie damit niemandem schaden, außer mit Allahs Erlaubnis." Alles Übel, sei es nun gezielt von Neidern herbeigeführt, oder aber auch Unfälle, widerfahren einem nur mit der Einwilligung Gottes (vgl. 58:10, 64:11, 57:22). Šaiḥ al-Būṭī sagt über das Wirken der Zauberei:

"Und vielleicht bildet sich so mancher ein, dass die Existenz der Zauberei als feststehende Wahrheit dem *tauhīd*<sup>125</sup> und der Rückführung jeglichen Wirkens auf Allah allein widerspricht... die Antwort darauf besteht darin, dass die Betrachtung der Zauberei als gegebene Tatsache nicht bedeutet, dass sie von sich heraus wirkt, sondern (es ist,) wie wenn wir sagen, dass Gift eine feststehende, reale Wirkung hat, und auch Medizin eine bestätigte, reale Wirkung hat... so sind dies richtige Aussagen, gegen die nichts einzuwenden ist, nur dass die Wirksamkeit dieser erwiesenen Dinge Allah dem Erhabenen obliegt, und Allah der Erhabene sagte über die Zauberei "Doch können sie damit niemandem schaden, außer mit Allahs Erlaubnis", so hat Allah, hoherhaben und mächtig ist Er, der Zauberei die eigenständige Wirksamkeit abgesprochen, ihr gleichzeitig aber auch eine Wirkung und ein Resultat zugesprochen, das vom Befehl Allahs dem Erhabenen abhängig ist." (*Fiqh as-Sīra*: 464f., nach: aš-Šahāwī, o.J.: 24)

---

<sup>121</sup> Konkret auf diese Koranpassage bezogen ergeben sich Fragen wie "Warum lässt Gott die Engel Böses lehren?", "Können Engel überhaupt Böses lehren?" etc., die von den Koranexegeten auch ausführlich abgehandelt wurden. Siehe Pielow, D. (2008): *Der Stachel des Bösen: Vorstellungen über den Bösen und das Böse im Islam*. Würzburg: Ergon-Verlag.

<sup>122</sup> Dieser Schritt wird später noch kurz umrissen.

<sup>123</sup> *Kufṛ* wird oft als "Unglaube" übersetzt; wörtlich heißt *kafara* "bedecken", und es handelt sich um das bewusste Ablehnen des Glaubens.

<sup>124</sup> Vgl. aš-Šahāwī o.J.: 42.

<sup>125</sup> Wörtl. "Vereinlichung"; der Glaube an die Einheit Gottes.

Lenken wir unsere Aufmerksamkeit nun jedoch auf "das Gelernte", so stellen wir fest, dass – nebst dem vorangegangenen *kufṛ* und der Versuchung – nur Negatives genannt wird: Zwietracht und Schaden. Meiner Meinung nach sind mit den Eheleuten nicht nur diese an sich gemeint; wenn man den Kreis ausweitet, ließe sich ein jeder von ihm nahestehenden Personen trennen. Ich denke, dass die Eheleute, weil sie sich (im Idealfall) näherstehen als irgendjemand sonst, demonstrieren sollen, wie wirkungsvoll die Zauberei einen Keil zwischen Leute zu treiben vermag.<sup>126</sup> Ein weiterer Gesichtspunkt ist das Nichterwähntsein vom Nutzen: So heißt es "doch können sie damit niemandem schaden...", ein positives Pendant bleibt aber aus. Nicht nur daraus lässt sich ablesen, dass man der Zauberei keinen Nutzen abgewinnen kann, sondern sogleich folgt die ausdrückliche Feststellung: "Und sie erlernten, was ihnen schadet und nicht nützt." Aus der Sicht des Korans kann es also keine gute oder "weiße" Magie geben.

Über den Ertrag der Zauberei wird schließlich gesagt: "Und sie wussten doch, dass, wer es erkaufte, am Jenseits wahrlich keinen Anteil hätte. Fürwahr, wie schlimm ist das, wofür sie ihre Seelen verkauft haben, wenn sie (es) nur wüssten!" Die Wurzel *š-r-y* "kaufen/verkaufen" kommt im Koran 25 Male vor, davon lediglich vier Mal in Verbindung mit der Seele.<sup>127</sup> Dass das Erlernen der Zauberei mit dem Abfall vom Glauben einhergeht, wurde bereits erläutert – durch das Verkaufen der Seele aber kommt zum Ausdruck, dass nicht "nur" eine große Sünde vorliegt, sondern das Seelenheil aufgegeben wird, man sich auf einen Pfad begibt, von dem es kein Zurück mehr gibt. Des Weiteren stellt das Kaufen/Verkaufen dar, dass dies in vollem Bewusstsein erfolgt, und so wie man stets bewusst "handelt", begeht man nicht unabsichtlich ein Sakrileg<sup>128</sup>. Bleibt nur noch die Klammer "sie wussten doch" – "wenn sie nur wüssten" aufzulösen; "sie" sind auch hier wieder *ahl al-kitāb*. Diesen war(/ist) sehr wohl bewusst, dass ein Zauberer im Jenseits nichts zu erwarten hat (*Tafsīr at-Ṭabarī* Bd. 2: 451), in weiterer Folge sind damit aber alle gemeint, die der Versuchung erlegen sind und sich der Zauberei verschrieben haben. Diesem

---

<sup>126</sup> Ibn Kaṭīr erklärt dies so, dass der Zauber den Ehemann oder die Ehefrau in einem schlechten Bild erscheinen lässt (entweder in Aussehen oder Benehmen), sodass es zu einer Trennung kommt (nach: as-Sibāʿī 2009:12).

<sup>127</sup> Vers 2:90 kommt als Verurteilung der Glaubensverweigerung. In Vers 2:207 hingegen wird gelobt, wer "sich selbst im Trachten nach Allahs Zufriedenheit verkauft", und in Vers 9:111 hat "Allah [...] von den Gläubigen ihre eigene Person [...] erkauft".

<sup>128</sup> Als Voraussetzung für die Zauberei.

Bewusstsein steht "wenn sie nur wüssten" gegenüber, das sich demnach nicht auf die Kenntnis der Illegalität der Zauberei bezieht, sondern entweder auf das Ausmaß der Schlechtigkeit<sup>129</sup> der Zauberei, oder auf das Maß der Strafe im Jenseits.

Die Darstellung des Verses 2:102 war zwar nicht allzu umfassend, dennoch konnten wir ihr viele Erkenntnisse abgewinnen. Um den Überblick beizubehalten, seien diese zusammengefasst kurz angeführt:

- Salomo war kein Zauberer. Er hat zwar nichts davon, wenn wir seinen Nachruf retten, die Tatsache aber, dass er oft als ein solcher dargestellt wird, zeigt, wie verzerrt das Bild der Zauberei ist – folglich auch, dass wir uns von vielen verbreiteten Vorstellungen verabschieden können.
- Zauberei stellt ein spirituelles Vergehen dar und zieht den Abfall vom Glauben mit sich,
- Folglich hat ein Zauberer im Jenseits nicht zu erwarten.
- Über die *malakain/malikain* herrscht Meinungsverschiedenheit, jedoch haben sie gemeinsam mit den Satanen den Menschen die Zauberei gelehrt. Die Verbindung zwischen Zauberei und *šayāḥn* rückt in den Vordergrund.
- Von der Zauberei geht eine Versuchung aus.
- Die Zauberei vermag echte Wirkungen hervorzurufen,
- Sie kann schaden, aber nicht nützen,
- Eine Wirkung kann aber erst durch die Erlaubnis Gottes eintreten.

### Planeten und *šayāḥn*

Neben Trickspielerei und "Illusionismus" gibt es demnach auch echte Zauberei. Wegen der allgemeinen sprachlichen Bedeutung lässt sich Zauberei aber nicht eindeutig festlegen, vielmehr subsummiert sie viele Begriffe<sup>130</sup> (‘Abd al-‘Azīm 1997: 138). Dabei wird nicht nur in "echt" und "unecht" unterschieden; al-Rāḡib etwa nennt

---

<sup>129</sup> Aš-Šahāwī meint dazu: "Denn der Nutzen ist das reine oder überwiegende Gute, und der Schaden das reine oder überwiegende Böse, und das Böse von diesem ist rein oder überwiegend." (o.J.: 22).

<sup>130</sup> So beklagt as-Sa‘ātī, dass es im arabischen kein einziges Synonym zu *sāḥir* gibt, "im Gegensatz zu den ausländischen Sprachen, die mehr als zehn Wörter haben, die alle 'Zauberer' bedeuten, davon Wizard, Magician, Satanist, Sorcerer, Witch, Sybil, Worlock [sic], Conjuror, Enchanter, Demonist, Bedlam" (1983<sup>2</sup>:50). Auch wenn as-Sa‘ātī sich vielleicht zu weit aus dem Fenster lehnt, steht der *sāḥir* im Vergleich dazu ziemlich einsam da.

vier verschiedene Kategorien, ar-Rāzī gar acht. (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 51-55) Allerdings merkt Bālī an, dass die beiden auch vieles mitgerechnet haben, was "nicht zu ihr gehört". (a.a.O.: 56) Dennoch möchte ich kurz auf die Einteilung al-Rāgībs eingehen, die uns einen weiteren Einblick in die Zauberei verschaffen soll. Als ersten Punkt seiner Aufzählung nennt er das Verzaubern im Sinn von "Bezaubern", das wir bereits angedeutet haben, als zweiten die Täuschung und Illusion, mit denen wir uns auch zur Genüge befasst haben; ich möchte daher gleich mit Punkt drei fortfahren:

"Drittens: Was mit Hilfe der *šayāḥīn* durch eine Art Annäherung an sie erfolgt, und darauf verweist Sein Wort, erhaben ist Er: 'sondern die Teufel waren ungläubig, indem sie die Menschen in der Zauberei unterwiesen'.

Viertens: Was ihrer Behauptung nach durch Anrufung der Gestirne und das Herabwünschen ihrer Geistigkeit (*rūḥānīyātihā*) geschieht." (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 55)

Unter Weglassung der ersten beiden Punkte bleiben uns als *echte* Zauberei also nur noch die der Satane und die der Himmelskörper übrig. Während wir über erstere schon einiges erfahren haben, stellt sich die Frage, was es mit letzterer auf sich hat; da Planeten/Sterne aber über kein Handlungsvermögen verfügen – im Gegensatz zu den Satanen! – kann man ihnen auch keine Wirkungskraft zuschreiben. Eine Theorie soll zeigen, dass im Endeffekt auch sie auf die *šayāḥīn* zurückzuführen ist.

In der Widerlegung der "Geistlichkeit" der Planeten betont Bālī zuerst, dass diese eine Schöpfung Gottes seien wie jede andere auch und über keinerlei Einfluss verfügen. Auf Fragende, die meinen, ein Zauberer habe vor ihren Augen durch Anrufung der Planeten einen Zauber bewirkt, antwortet Bālī, dass selbst in einem solchen Fall nicht die Planeten es sind, die wirken, sondern die *šayāḥīn* – um nämlich die Zauberer irrezuführen.<sup>131</sup> Ebenso wird erzählt, dass den Ungläubigen, als sie sich an Steinstatuen zu wenden pflegten, die Satane vom Inneren dieser mit hörbarer Stimme antworteten, sodass die Ungläubigen sie für Götter hielten, und die Wege zur Irreführung sind vielseitig. (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 57)

---

<sup>131</sup> Bālī scheint davon auszugehen, dass die Zauberer, die sich diese Methoden zu Nutze machen, sich nicht diesen Sachverhalts bewusst sind, vgl. Bālī 1996b<sup>15</sup>: 72 wo er sagt: "... und auch wenn der Sternenbeschwörer (*munağğim*) es nicht weiß, so ist dies eine Anbetung und Verehrung eines anderen als Allah, hierauf kommen die *šayāḥīn* dem Befehl des verfluchten Zauberers nach, und dieser glaubt dann, der Stern hätte ihm geholfen...".

Nach dem Ausscheidungsprinzip bleiben uns folglich die *šayāḩn* als Urheber der echten Zauberei übrig. Während der Zauberer eigennützige<sup>132</sup> Ziele verfolgt, ist es Anliegen der Satane, die Menschen vom rechten Weg abzubringen. Gerade der Ansatz der Irreführung, wie Bālī ihn erläutert, vermag zu erklären, wie die verschiedensten Zauberrituale diverser Kulturen – sofern man ihnen Glauben schenkt – trotz ihrer Unterschiedlichkeit zu funktionieren scheinen: die *šayāḩn* nutzen die Zuwendung an ein Objekt – oder besser, die *Abwendung* von Gott, um die Zauber Praktizierenden (und mit ihnen deren Kunden/Opfer) in ihrem Irrglauben zu festigen. Ob den Betroffenen die Rolle der *šayāḩn* dabei bewusst ist, ist letztendlich irrelevant. Ist jedoch ein solches Bewusstsein vorhanden, kann umso effektiver gezaubert werden.

Nachdem wir nun einen bestimmten Typus der Zauberei abgesteckt haben, möchte ich noch eine Definition anschließen, die uns die weitere Abhandlung erleichtern soll:

"Die Zauberei beruht auf Beschwörungen und Knoten (*uqad*<sup>133</sup>), und wirkt sich auf die Herzen<sup>134</sup> und Körper aus, sodass sie erkranken lässt, tötet und Zwietracht zwischen den Ehegatten stiftet, und sie ist eine Vereinbarung zwischen dem Zauberer und einem *šaiṩān*, die festlegt, dass der Zauberer einige verbotene Handlungen und Götzendienste ausführt, und der *šaiṩān* ihm im Gegenzug seine Unterstützung sichert und Folge leistet in dem, was von ihm verlangt wird." (as-Sibāṩ 2009: 10)

Bei den Gelehrten herrscht weitgehend Konsens darüber, dass es diese Art Zauberei gibt. Die Beweise aus dem Koran belegen ihre Existenz, und auch in der Sunna finden sich genug Anhaltspunkte zur Zauberei; nicht zuletzt wurde auch der Prophet selbst verzaubert. Darauf möchte ich allerdings nicht näher eingehen – weniger, weil es ein trauriges Kapitel der *sīra*<sup>135</sup> ist, sondern weil andere Hadithe über mehr Aussagekraft hinsichtlich der Stellung der Zauberei im Islam verfügen. Ein Hadith von Buḩārī sei hier angeführt:

---

<sup>132</sup> Selbst wenn man einwendet, er "hilft" anderen Leuten (mit einem Liebeszauber etc.), so macht er dies stets entgeltlich.

<sup>133</sup> Wir erinnern uns an die "Knotenanzückerinnen" aus Sure 113. Laut Wehr kann *uqda* auch Vertrag heißen (1977<sup>4</sup>: 564, wobei *uqda* hierfür üblicher ist), hier demnach ein Vertrag mit den Satanen.

<sup>134</sup> Der Autor stellt die Herzen vermutlich voran, weil Zauberei häufig die emotionale Ebene betrifft.

<sup>135</sup> "Verhalten, Lebensweise"; *sīra* bedeutet auch Historie, Geschichte, *as-sīra* die Biographie des Propheten Muḩammad.

"Abū Huraira, Allāhs Wohlgefallen auf ihm, berichtete, dass der Gesandte Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, sagte: 'Hütet euch vor den vernichtenden Dingen: Der Beigesellung Allāhs (*širk bi-llāh*) und der Zauberei.'<sup>136</sup>

Mit dieser Beweisgrundlage möchte ich mich begnügen, und auf weitere Hadithe, die größtenteils Verbote beinhalten, vorerst verzichten. Stattdessen werde ich nun näher auf die Zauberei selbst eingehen, vom Werdegang des Zauberers über die genaue Rolle der *šayāḫīn* bis hin zu den verschiedenen Erscheinungsformen.

### Werdegang des Zauberers

Zu Beginn muss erst einmal ein *ḡinnī* herbeigeschaffen werden. Das Beschwören wird in der Literatur als *tasḥīr*<sup>137</sup> *al-ḡinn* bezeichnet,<sup>138</sup> und dieses kann durch verschiedene Methoden erfolgen: in Worten, durch Formeln, die *širk* beinhalten und den Teufel loben, oder in Taten, wie der Verehrung von Planeten, dem Verweilen im Zustand der rituellen Unreinheit und anderen Freveltaten (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 101). Weitere Möglichkeiten besteht im Aufsuchen von unreinen oder verlassenen Orten<sup>139</sup>, etwa Ruinen (as-Sibā'ī 2009: 12), dem Opfern für den *šaiṭān*, dem Begehen von Unzucht – insbesondere Inzucht –, dem Schreiben eines Talismans (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 18), und dann gibt es noch eine Reihe von Schändungen, die man am Koran begehen kann, die ich aus Pietätsgründen nicht detailliert schildern möchte.

Unterm Strich natürlich alles zu verurteilende Handlungen. Durch diese nähert sich der Zauberer den *šayāḫīn* an, und Ibn Taimīya trifft mit den Ausdrücken *rašwa* und *birḫāl* "Bestechung(sgeschenk)"<sup>140</sup> den Nagel auf den Kopf. Eine Untersuchung der Beziehung Zauberer–*ḡinn* soll enthüllen, dass erstgenannter gar der Gebieter ist, der er oft vorgibt zu sein:

---

<sup>136</sup> Buḥārī in *bāb aš-širk wa-s-siḥr min al-mūbiqāt* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/222, Nr.: 5764), Übersetzung nach: *Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Nr. 5764. In einer anderen Version, die auch von Muslim überliefert wurde, werden neben der Beigesellung Allāhs und der Zauberei auch "die Tötung eines Menschen, dessen Leben Allah unantastbar gemacht hat, es sei denn, dies geschehe nach dem Recht, ferner das Verzehren der Zinsen, das Verzehren des Vermögens einer Waise, die Flucht am Tage der Schlacht und die Verleumdung der unbescholtenen, gläubigen und arglosen Frauen." (*Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Nr. 2766) genannt. Die im oben angeführten Hadith gepaarte und alleinstehende Erwähnung von *širk* und *siḥr* kann jedoch als Hinweis auf die Gemeinsamkeit gedeutet werden.

<sup>137</sup> *Tasḥīr* bedeutet "Unterwerfung", es kann aber auch "Ausbeutung" heißen. Man findet parallel dazu auch *taḥqīr*, das durch die Grundbedeutung *ḥaḍara* "anwesend sein" wohl neutraler ist.

<sup>138</sup> Vgl. aš-Šahāwī o.J.: 20, Bālī 1996b<sup>15</sup>: 61.

<sup>139</sup> Zu bestimmten Zeiten, wieder im Zustand ritueller Unreinheit, mit dem Sprechen von Formeln etc.

<sup>140</sup> *Ṭḍāḥ ad-dalāla fī 'umūm ar-risāla*: 21f., nach: aš-Šahāwī o.J.: 20.

"Von daher zeigt sich, dass ein *ḡinnī* einem Zauberer nicht ohne Gegenleistung dient, und je gottloser er ist, umso mehr gehorcht der *šaiṭān* ihm, und wenn der Zauberer nachlässig wird in der Durchführung von dem, was ihm der Teufel an gotteslästerlichen Handlungen befohlen hat, lehnt er es ab ihm zu dienen, und verweigert seine Befehle." (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 18)

### Beziehung Zauberer-*ḡinn*

Bei dem Verhältnis zwischen den beiden ist demzufolge eine Wechselseitigkeit gegeben, die gewissermaßen als "Symbiose" bezeichnet werden kann.<sup>141</sup> Da der jeweils gezogene Nutzen aber die Unterwerfung des anderen voraussetzt, resultiert aus dieser gegenseitigen Unterjochung logischerweise eine Spannung.

Die *ḡinn* lassen sich auch nicht ohne weiteres unterjochen. Meist schließt der Zauberer eine Abmachung daher nicht direkt mit dem *ḥādīm as-siḥr* "Diener des Zaubers", dem *ḡinnī*, der den Auftrag ausführt, sondern mit einem Stammesführer der *ḡinn* (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 61). Dieser überträgt dann die Befehle einem "Tor" seines Stammes,<sup>142</sup> der diese schließlich ausführt und unter dem Dienst des Zauberers steht. Im Falle, dass dieser *ḥādīm* sich den Befehlen des Zauberers widersetzt, kann letzterer ihm eigentlich nicht direkt etwas anhaben; daher bemüht er sich erneut um die Gunst des *ḡinn*-Stammesführers, der wiederum den *ḥādīm as-siḥr* betrifft und nochmals zum Gehorsam ermahnt, oder aber dem Zauberer einen neuen *ḥādīm* zur Verfügung stellt. (a.a.O.: 62) Die erwähnte Bestrafung kann aber auch drakonisch ausfallen: so kann durch die Verbrennung oder Tötung des Insubordinanten vor seinen Artgenossen ein Exempel statuiert werden, um eine zukünftige Befehlsverweigerung (sei es gegen den Stammesführer oder den Zauberer) zu unterbinden. (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 104)

Die Beziehung zwischen dem Zauberer und dem *ḥādīm* ist daher von Abneigung und Hass geprägt: "Und nicht selten belästigt der *ḡinnī* den Zauberer in seiner Familie, seinem Besitz etc., manchmal sogar ihn selbst, ohne dass er es weiß, und zwar in Form von ständigem Kopfweh, Schlaflosigkeit, Angst bei Nacht o.a. ..." (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 62) Es ist ein Zusammenschluss des Leidens, in dem keiner die Oberhand zu gewinnen vermag.

---

<sup>141</sup> Oder vielleicht besser als Protokooperation.

<sup>142</sup> Al-Minyāwī erwähnt ebenfalls eine Übertragung der Befehle von einem stärkeren auf einen schwächeren *šaiṭān* (2004<sup>3</sup>: 104).

## Wirkungsweisen eines Zaubers

Ist ein Zauber einmal in Auftrag gegeben worden, muss er nur noch sein Opfer erreichen. "Der Zauber" ist im Endeffekt zwar der *ḥādim as-siḥr*, oder besser gesagt das von ihm ausgehende Übel, jedoch muss auch er zunächst sein Ziel erfassen. Bei einem Zauber, der auch *ʿamal* "Tat" genannt wird, handelt es sich also um eine Maßnahme, das Opfer kenntlich zu machen, weiters beinhaltet er die genauen Instruktionen an den *ḡinnī*. As-Sibāʿī schreibt über die Wirkungsweise von Zaubern:

"Die Substanz des Zaubers muss mit dem Verzauberten in Verbindung kommen, damit der Zauber auf den Körper des Verzauberten wirken kann, und diese [...] kann auf verschiedene Arten erfolgen:

1. Was auf Speisen oder Getränken (gesprochen<sup>143</sup>, R.H.) ist, und sobald das Opfer es konsumiert, wirkt der Zauber auf dessen Körper.
2. Was auf Flüssigkeit oder Erde ist, welche über einen Ort geschüttet/gestreut wird, über den das Opfer mit größter Wahrscheinlichkeit schreiten wird, und wenn es darauf steigt, kommt die Wirkung zustande.
3. Was auf Haaren, (Finger-)nägeln oder der Kleidung ist, das den Geruch des Verzauberten an sich hat, und diese Art wird in Friedhöfen oder verlassenen Orten vergraben, oder in Bäumen windwärts aufgehängt, und manche werden ins Meer oder in einen Fluss geworfen... Und der *ḡinnī*, der *ḥādim as-siḥr*, lernt in diesem Fall den Verzauberten über den Geruch kennen, der den Gegenständen anhaftet, die ihm eigen sind." (as-Sibāʿī 2009: 13)

Die beim letzten Punkt genannten persönlichen Gegenstände werden als *aṭar* "Spur" bezeichnet. Da ein solcher Geruchsträger, wenn er in die falschen Hände gerät, leicht missbraucht werden kann, fürchten sich manche Leute (übertrieben), irgendwo "Spuren" zu hinterlassen.

Eine weitere Methode, den *ḥādim* auf jemanden anzusetzen, ist die, den Vornamen des Opfers und den seiner Mutter<sup>144</sup> aufzuschreiben.<sup>145</sup> Diese wesentlich

---

<sup>143</sup> Ich gehe davon aus, dass der "Träger" des Zaubers mit Beschwörungsformeln verwünscht wurde.

<sup>144</sup> Die Verwendung des Mutternamens erscheint, besonders in patriarchalischen Gesellschaften, ungewöhnlich. Hentschel meint, sie gehe auf jüdische Ursprünge zurück (1997: 167, Fn. 4). Vielleicht lässt sich das damit erklären, dass der Muttername immer "stimmt" – wogegen es sich beim Namen des Vaters um einen vermeintlichen Vater handeln kann.

<sup>145</sup> Oft werden die Methoden des *aṭar* und der Namen auch kombiniert.

einfachere Vorgehensweise kommt auch und besonders bei Amuletten<sup>146</sup> zur Anwendung, und je nach Zielsetzung werden andere Aufträge an die *šayāfīn* eingetragen, gemeinsam mit Schwüren, magischen Quadraten und anderem Firlefanz. Auf Amulette kommen wir im Kapitel "Verbote" dann noch zu sprechen.

Trifft ein Zauber sein Ziel, tritt die gewünschte Wirkung schlagartig in Erscheinung. Dies ist oft ein untrüglicher Hinweis auf einen Zauber, wenn sich der Zustand des Betroffenen von heute auf morgen abrupt ändert. Wie genau sich das äußert, hängt natürlich von Art und Intensität des Zaubers ab – da es sich dabei aber um scheinbar "normale" Verhaltensschemata handeln kann, besteht die Gefahr darin, dass der Zauber nicht als solcher erkannt wird.<sup>147</sup>

Bei der Vorstellung der verschiedenen Typen eines Zaubers stütze ich mich einmal mehr auf Bālī (1996b<sup>15</sup>: 104-185), dessen ausführliche Darstellung ich stark verkürzt wiedergeben möchte.<sup>148</sup> Er beginnt seine Aufzählung mit dem "Trennungsauber".

#### *Siḥr at-tafrīq – der Trennungsauber*

Dieser ist wohl der typischste Zauber, wie wir ihn in Vers 2:102 kennengelernt haben. Allerdings wird Zwietracht nicht notwendigerweise zwischen Mann und Frau gestiftet,<sup>149</sup> Vorsatz kann ebenso die Trennung zwischen Zielperson und deren Eltern, Geschwistern, Freunden und Handelspartnern sein. Man erkennt ihn daran, dass die Stimmung des Verzauberten plötzlich von Liebe in Hass umschlägt und Streitereien sich häufen (wobei aus jeder Mücke ein Elefant gemacht, nie eine Entschuldigung akzeptiert wird). Hinzu kommt, dass die Frau dem Ehemann hässlich erscheint und umgekehrt, wofür der *šaiṭān* und seine Verwandlungskünste<sup>150</sup> verantwortlich sind. Darüber hinaus werden alle Handlungen, die bloße Anwesenheit, Aufenthaltsort und

---

<sup>146</sup> Bei denen genauso *ǧinn* ihre Finger im Spiel haben.

<sup>147</sup> Es gibt leider aber auch Leute, die umgekehrt alles als Zauber interpretieren.

<sup>148</sup> Bālī erläutert, wie der Zauber zustande kommt, wie er sich äußert, nennt Fallbeispiele und Behandlungsmethoden; ich möchte dem Leser an dieser Stelle nur mögliche Erscheinungsformen näherbringen, auf die Behandlung wird allgemein im Kapitel "Heilmethoden" eingegangen.

<sup>149</sup> Laut Bālī ist diese Art jedoch am gefährlichsten und am weitesten verbreitet (1996b<sup>15</sup>: 105). Die weitere Beschreibung bezieht sich daher auch auf Ehepaare.

<sup>150</sup> Zumindest erklärt Bālī es so (1996b<sup>15</sup>: 106). As-Sibā'ī dagegen meint, der *ḥādīm as-siḥr* beeinflusse Verstand und Seh Sinn (von innen), sodass die Wahrnehmung verzerrt wird (2009: 31). Die genaue Vorgehensweise wird – im Gegensatz zum Trennungsauber selbst – nicht durch Koran und Sunna belegt, und für das Ergebnis ist es eigentlich auch irrelevant. Allerdings zeigt dieses Beispiel, dass es immer zwei Sichtweisen gibt; die eine, "triviale", die alles durch *ǧinn* erklärt, und die andere, die um medizinische Erklärungen bemüht ist.

alles, was mit dem Gegenüber zu tun hat, verabscheut. Meist geht dieser Zauber von jemandem aus, der einen der beiden für sich begehrt, es können aber auch die Schwiegereltern oder einfach ein Neider sein.<sup>151</sup>

### *Siḥr al-maḥabba – der Liebeszauber*

Gegenteilig zum vorhergehenden Typus sollen bei diesem Zauber zwei Menschen zusammengebracht werden. Er hat auch den eigenen Namen *tiwala*, abgeleitet von *walah* "Liebesleidenschaft", der sogar in einem Hadith Erwähnung findet: "Wahrlich, die Magie (*ar-ruqā*), Amulette (*at-tamā'im*) und Liebeszauber (*at-tiwala*) sind *širk!*"<sup>152</sup> Die Merkmale kann man sich ausmalen: Übermäßige Liebe zu einer Person, erhöhte Libido, starkes Verlangen danach, sie zu sehen, blinder Gehorsam. Bālī meint es gut und nennt als Drahtzieher Ehefrauen, die Eheprobleme schnell beseitigen oder ihren Ehemann nicht mit anderen Frauen teilen wollen (1996b<sup>15</sup>: 139, 141); ebenso kann aber jede Personen, die eine neue Beziehung anstrebt und/oder deren Liebe nicht erwidert wird, einen solchen Zauber anfordern.

Dieses Unterfangen kann aber auch unerwünschte Nebenwirkungen haben: So kann der Mann<sup>153</sup> durch den Zauber erkranken, oder die Wirkung schlägt ins Negative um und er verabscheut seine Frau – hervorgehend aus der Unwissenheit vieler Novizen über die Grundlagen der Zauberei. Manchmal wird eine solche Abneigung aber auch gezielt an einen Liebeszauber gekoppelt, sodass der Mann *seine* Frau über alles liebt, alle anderen aber hasst wie die Pest – das hat allerdings den Haken, dass nicht nur potentielle Rivalinnen, sondern auch die unmittelbare Verwandtschaft davon betroffen ist (Mutter, Schwester, etc.). Hier zeigt sich deutlich, dass der Schaden gegenüber dem Nutzen, den man sich verspricht, überwiegt – das abgesehen von der Tatsache, dass eindeutig *širk* vorliegt.

### *Siḥr at-taḥyīl – der Illusionszauber*

Dieser Zauber entspricht dem der Magier zur Zeit Moses, wie er u.a. in den Versen 7:115-118 geschildert wird (s.o.). Demnach erscheinen Dinge anders, als sie es in Wirklichkeit sind – Großes klein, Unbewegtes bewegt etc. Der Zauberer bringt die *šayā'īn* durch Formeln dazu, den Menschen etwas vorzugaukeln; entweder, um ihnen

---

<sup>151</sup> Diese sind nicht unbedingt selbst die Zauberer, sie können auch einfach Auftraggeber sein.

<sup>152</sup> Aḥmad (Musnad 1/381, Nr.: 3615), Abu Dāwūd (Sunan Abī Dāwūd 2/402, Nr.: 3883), Ibn Māğah (Sunan Ibn Māğah 2/1166, Nr.: 3530).

<sup>153</sup> Ich übernehme hier die Beispiele Bālīs, der sich wie erwähnt auf Eheleute bezieht.

Geld aus der Tasche zu locken, oder einfach um sie in Erstaunen zu versetzen. Die Illusion wird vornehmlich auch bei anderen Arten des Zauberns angewendet; so eben bei *siḥr at-tafrīq*, wo dem Mann seine hübsche Gattin hässlich erscheint, oder bei *siḥr al-maḥabba*, bei dem es sich umgekehrt verhält. Dennoch ist diese Art der Zauberei von *ša waḍa* "Scharlatanerie" zu unterscheiden, die auf geschickter Täuschung beruht.

#### *Siḥr al-ḡunūn – der Wahnzauber*

Dieser kann sich in vielen Formen von Verrücktheit äußern. Typische Anzeichen sind etwa das Umherirren, Verwirrtheit und starke Vergesslichkeit, Schwerfälligkeit beim Sprechen, starrer Blick und die Vernachlässigung des Äußeren. In einem solchen Fall ergreift der *ḥādīm as-siḥr* Besitz vom Opfer und beeinflusst das Gehirn dementsprechend; während es sich offensichtlich schon bei den bisher genannten Arten der Zauberei um eine schwächere Form von *mass* handelt, haben wir es nun wirklich mit *Besessenheit* zu tun.

#### *Siḥr al-ḥumūl – der Trägheitszauber*

Wie der Name schon sagt, leidet der Betroffene in Folge dieses Zaubers an Apathie und Untätigkeit. Weitere Kennzeichen sind Ungeselligkeit, starke Zurückgezogenheit, permanentes Schweigen, eine Abneigung gegenüber Versammlungen, aber auch Geistesabwesenheit und ständiges Kopfweh. Auch hier erfolgt die Einflussnahme des *ḥādīm* von innen heraus, und je nach Stärke und Geschick des *ḡinnī* sind die Auswirkungen mehr oder weniger stark ausgeprägt.

#### *Siḥr al-hawātif – der Zauber unsichtbarer Rufer*

Im Unterschied zu den beiden vorangegangenen Zaubern agieren die *ṣayāḥīn* bei diesem zwar von außen, er ist aber nicht minder unangenehm. Mit ihren Stimmen vermögen die *ḡinn* die Zielperson buchstäblich in den Wahnsinn zu treiben. Das Opfer wird hierbei von Stimmen verfolgt – freilich ohne jemanden zu sehen – und gewinnt zunehmend den Eindruck, es sei verrückt. Durch Imitation der Stimmen aus seinem Verwandtschafts- und Freundeskreis gelingt es den *ṣayāḥīn* zusätzlich, im Betroffenen Zweifel und Misstrauen gegen diese zu hegen. Zudem nehmen die "normalen" Einflüsterungen à la *waswasa* stark zu.

Der Unglückliche wird aber nicht nur tagsüber geplagt, auch im Schlaf suchen ihn die *ṣayāḥīn* heim; allgemein in Form von Alpträumen, etwa dass ihn wilde Tiere

verfolgen oder er von einer hohen Stelle herabfällt, aber auch im Traum eben wieder das Rufen, die Stimmen. Auch hier hängt es von der Stärke des *ḥādīm as-siḥr* ab, ob der Zauber tatsächlich verrückt macht oder sich auf harmlose *waswasa* beschränkt.

### *Siḥr al-maraḡ- der Krankheitszauber*

Der Krankheitszauber ist wohl am schwierigsten als solcher zu erkennen, da die Bandbreite an Erscheinungsformen sehr groß ist, und der Zauber eben als Krankheit "getarnt" ist. Prinzipiell gelten ständiger Schmerz an einer Körperstelle, Lähmungserscheinungen, Funktionsstörungen eines Organs und besonders epileptische Anfälle als verdächtig. Wegen der ähnlichen Symptome ist im Vorfeld abzuklären, ob die Krankheit nicht doch eine natürliche Ursache hat, ein Arztbesuch ist daher obligatorisch.

Bālī nennt aber noch eine andere Methode, um dies festzustellen: die Rezitation des Korans. Sollte der Betroffene während dieser Kopfweh, eine Gänsehaut oder sonstige Veränderungen spüren, kann man von Zauberei ausgehen, wenn nicht, ist diese auszuschließen. (1996b<sup>15</sup>: 165) Der *ḥādīm as-siḥr* greift wieder in unser Nervenzentrum ein, dabei beeinträchtigt er je nach Auftrag Sehsinn, Hörsinn, Motorik etc. Bālī macht noch einmal darauf aufmerksam, dass ihm dies nur mit Erlaubnis Gottes gelingen kann, und beklagt weiters, dass viele Ärzte dem keinen Glauben schenken. (a.a.O.: 167)

### *Weitere Zauber*

Es bestehen noch weitere Formen der Zauberei, die sich wiederum auf spezifische Art äußern. Nachdem wir uns bereits ein Bild von den Vorgehensweisen des *ḥādīm* machen konnten, möchte ich auf diese nicht in aller Länge eingehen, sie seien daher nur in Kürze erwähnt: der eine ist *siḥr an-nazīf* "Blutungszauber", der bei Frauen Blutungen aus der Gebärmutter verursacht. Diese sind allerdings nicht an den Menstruationszyklus gebunden, und können über Monate andauern. Ein weiterer ist *siḥr ar-rabṭ* "Bindungszauber", der bei Männern Impotenz hervorruft. Bālī erwähnt jedoch auch bei Frauen gewisse Formen des *rabṭ* (a.a.O.: 191-193, vgl. as-Sibāī 2009: 52-56). Da diese beiden Zauber einen schweren Einschnitt in das Sexualleben der Betroffenen bedeuten, wird ihnen in der Literatur mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

An dieser Stelle möchte ich aber festhalten, dass die Zauberei von Gelehrten und Geistlichen *eben nicht* als Ausrede für sämtliche Dysfunktionen hergenommen wird. So belehrt Bālī unaufgeklärte Leser einleitend über die Physiologie der Erektion, weiters unterscheiden er (1996b<sup>15</sup>: 201), al-Minyāwī (2004<sup>3</sup>: 116) und Ḥaidar (o.J.: 98) ausdrücklich zwischen *siḥr ar-rabṭ* und natürlicher/organischer Unfruchtbarkeit (*‘uqm ṭabī‘ī/‘uḍwī*), Bālī unterscheidet dazu noch zwischen Impotenz (*‘ağz ġinsī*) und Potenzschwäche (*ḍa‘f ġinsī*).

Noch eine Form der Zauberei sei genannt: Diese soll es gar nicht erst zu einem Liebesleben kommen lassen, zu einem Sexualeben schon gar nicht. *Siḥr ta‘īl az-zawāğ* genannt, hat er zum Ziel, jegliche Bindungsversuche zu vereiteln. Dabei greift der *ḥādim as-siḥr* auf die oben genannten Mittel zurück; das hässlich erscheinen lassen der Frau und/oder des Werbers, die *waswasa*, das Hegeln von Zweifeln usw.

Wir haben nun eine Vielfalt von Zaubern kennen gelernt, die uns gezeigt hat, wie unterschiedlich, aber auch zielgerichtet Zauber sein können. Wir wissen nun, dass ein *ğinnī*, der als *ḥādim as-siḥr* fungiert, für ihre Wirkung verantwortlich ist; wir haben auch eine Vorstellung von den verschiedenen Wirkungsarten bekommen, seien diese nun von außen, von innen, tagsüber oder im Schlaf. Symptome können zwar auf einen Zauber hinweisen, sie sind aber nicht immer eindeutig von denen natürlicher Krankheiten zu unterscheiden. Des Weiteren handelt es sich bei einem Zauber mehr oder minder um eine Form des *mass*; einziger Unterschied ist, dass der *mass* beim Zauber in Auftrag gegeben wurde und zielgerichtet ist. Zu der Überschneidung dieser beiden Phänomene kann aber noch eine weitere Komplikation hinzukommen, dann nämlich, wenn sich der *ğinnī* in den Menschen verliebt.

### **Al-ṣṣq – die Liebesglut**

Liebesgeschichten erfreuen sich immer großer Beliebtheit. Während menschliche Liebesgeschichten nichts Neues sind, werden solche zwischen Mensch und *ğinn* vielleicht so manchen überraschen. Diese stellen allerdings auch keine Neuheit dar, denn bereits der *Fihrist*<sup>154</sup> gibt die Titel von 16 derartigen Geschichten an (*ET*<sup>2</sup> Bd. II:

---

<sup>154</sup> Der Autor Ibn an-Nadīm (m. 995) hatte den Vorsatz, die Titel sämtlicher arabischsprachiger Bücher zu sammeln. Er vollendete den *Fihrist* ("Index") um 987/988.

546). Sie scheinen von immerwährendem Interesse zu sein, und den *ġinn* werden dabei durchaus menschliche Neigungen zugeschrieben.

Natürlich ergeben sich viele Fragen zu diesem Thema, von der Möglichkeit einer Beziehung zwischen Mensch und *ġinn* an sich über deren Gültigkeit bis hin zu rechtlichen Konsequenzen. Dabei "wird auf der Ebene der islamischen Orthodoxie und der Justiz sehr sachlich mit diesem Problem umgegangen." (Hentschel 1997: 76) Eine vielzitierte Stelle möchte auch ich hier wiedergeben; Ibn Taimīya meint zu diesem Thema:

"Und die *ġinn* verursachen manchmal beim Menschen *ṣarʿ* auf Grund von Leidenschaft, Begierde und Liebesglut, so wie sich Menschen untereinander vereinbaren, und zuweilen heiraten Mensch und *ġinnī* und bringen ein Kind zur Welt, und das ist allseits bekannt, die Gelehrten haben das erwähnt und sich damit auseinandergesetzt, wobei die Mehrheit von ihnen das Heiraten von *ġinn* verabscheut." (*Īḍāḥ ad-dalāla fī ʿumūm ar-risāla*: 25, nach: aš-Šahāwī, o.J.: 37)

Ibn Taimīya leitet das Thema *ʿiṣq* über den *ṣarʿ* ein: Tatsächlich ist es so, dass die Liebe eines *ġinnī* – der dann *āšiq* "Liebhaber" genannt wird – sich oft unangenehm äußert, und daher meist nicht erwidert wird. Natürlich muss sich *ʿiṣq* aber nicht in *ṣarʿ* äußern, und kann auch auf andere Wege erfolgen. Auch wir haben die Liebe beim *mass* als möglichen Grund für eine Kontaktaufnahme erwähnt, sind dann aber über den Zauber ebenfalls auf sie zu sprechen gekommen – und wie wir noch sehen werden, kann sie sich auch als Resultat eines *ḥasad* ergeben. Sie ist keinesfalls an eine der oben genannten "Krankheiten" gebunden, denn die Wege der Liebe sind bekanntlich unergründlich.

Jedenfalls bejaht Ibn Taimīya die Möglichkeit einer Beziehung zwischen Menschen und *ġinn*, auch die einer Empfängnis und Geburt<sup>155</sup>. Er merkt jedoch an, dass all dies bei den meisten Gelehrten verpönt ist. Stellvertretend möchte ich die Meinung des Imām Mālik<sup>156</sup> heranziehen: Dieser meinte, er sehe zwar von religiöser Seite her nichts Schlimmes daran, "allerdings würde ich es nicht mögen, wenn man herausfindet, dass eine Frau schwanger ist, und sie auf die Frage nach ihrem Mann

---

<sup>155</sup> Nach anderen Gelehrten soll dies aber nicht möglich sein. Šaiḥ al-Ḥusainī Abu Farḥa etwa erzählt von Ehen zwischen Menschen und *ġinn*, diese seien aber fruchtlos "wegen der Unterschiedlichkeit der beiden Geschlechter" (nach: aš-Šahāwī o.J.: 37).

<sup>156</sup> ~711–796, Rechtsgelehrter, Namensgeber der mālikitischen Rechtsschule.

antwortet, er sei von den *ġinn*. Sodann würde sich die Lasterhaftigkeit im Islam dadurch verbreiten." (*Ākām al-marġān fi aḥkām al-ġānn*, nach: as-Sibā'ī 2009: 180) Für ihn besteht die Sorge hauptsächlich darin, dass ein *ġinnī* als Ehemann als Vorwand für uneheliche (menschliche) Beziehungen benutzt wird.<sup>157</sup>

Es gibt allerdings schon Verse, die gegen eine Verbindung zwischen Mensch und *ġinn* sprechen. Vers 30:21 besagt: "Und es gehört zu Seinen Zeichen, dass Er euch *aus euch selbst* Gattinnen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen Ruhe findet; und Er hat Zuneigung und Barmherzigkeit zwischen euch gesetzt. Darin sind wahrlich Zeichen für Leute, die nachdenken.", ebenso der ähnlich lautende Vers 16:72. Da die *ġinn* nicht *von uns* sind, dürfe man sich solche auch nicht zum Ehepartner nehmen. Ein weiterer Punkt ist, dass man bei ihnen keine "Ruhe" findet – sei es, dass man sich doch fürchtet, die Ungewissheit ihres Verbleibs oder einfach ihr anders Sein –, auch hierin würde man dem Vers nicht gerecht werden.

So weit, so gut; wir haben uns einen Einblick in dieses Thema verschafft, und wollen uns nicht mit weiteren, hypothetischen Fragen<sup>158</sup> aufhalten. Es hat sich gezeigt, dass eine Beziehung zwischen einem Menschen und einem *ġinnī* immer mit einer gewissen Problematik verbunden ist. Von einem solchen Verhältnis, das meist nur auf die Befriedigung sexueller Bedürfnisse ausgerichtet ist, geht immer großer Schaden für den Menschen aus (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 26). Umso schlimmer ist es aber, wenn es gegen seinen Willen geschieht. Natürlich ist jede Ehe, die ohne Einwilligung beider Partner vollzogen wird, nichtig. Ḥaidar beschreibt *īšq* daher als das, was unter den Menschen *igtiṣāb* "Nötigung, Schändung" genannt wird.<sup>159</sup> (o.J.: 96)

---

<sup>157</sup> Ähnlich ist die Sorge vor unehelichen Beziehungen bei der "Schlafenden Schwangerschaft"; darunter versteht man das vermeintliche Phänomen, dass ein Fötus in der Gebärmutter "einschläft", was zur Folge hat, dass dieser sich nicht weiterentwickelt, bis dieser Schlaf nicht wieder unterbrochen wird. Siehe dazu *Et*<sup>2</sup> s.v. *rāqid* und Gilson Miller, S.: "Sleeping Fetus. Overview." In: Suad Joseph (ed.): *Encyclopedia of Women Islamic Cultures*. Volume 3: *Family, Body, Sexuality and Health*. Leiden-Boston 2006: 421-424.

<sup>158</sup> Um nur eine zu nennen: "Wenn ein (menschlicher) Junge von einer *ġinnīya* gesäugt wird, sind ihm dann ihre Töchter verboten?" (aš-Šahāwī o.J.: 37) Auch wenn solche Fragen sehr komisch anmuten, zeigen sie doch, dass die Gelehrten von der Eventualität solcher Beziehungen ausgehen und daraus resultierende Fragestellungen ernst nehmen.

<sup>159</sup> Obwohl *īšq* allgemein "Liebe(sglut)" heißt, versteht Ḥaidar darunter offensichtlich nur außereheliche Beziehungen zwischen Menschen und *ġinn*; er scheint allerdings auch bei Einwilligung des Menschen von der Illegalität einer solchen Verbindung auszugehen.

## Symptome

Beim *īšq* handelt es sich immer um eine Form von *mass*<sup>160</sup>, steht der *ġinnī* doch in engem Kontakt zum Menschen. Der eingangs erwähnte *ṣar*<sup>6</sup> stellt hierbei das äußerste Extrem dar, es werden aber auch alle anderen Bandbreiten durchlaufen. Neben den allgemeinen Symptomen des *mass* treten beim *īšq* noch folgende auf:

- Häufige sexuelle Träume<sup>161</sup>, in denen Unzucht begangen wird, auch auf exzentrische Weise. Dabei sieht der Betroffene häufig Leute, mit denen er im Alltag Umgang pflegt, die ihm auch als Kinder erscheinen können (s.u.).
- Das Spüren einer gewissen Präsenz: Als läge jemand neben einem (im Bett), als berühre jemand den Körper, ohne jemanden zu sehen, das Spüren einer Gänsehaut und "eines Atems in der Nähe".
- Bei einigen Frauen treten Merkmale auf wie: Blaue Flecken, Schmerzen im Harntrakt, Verkrampfungen der Gebärmutter, die mit Unregelmäßigkeiten im Zyklus und verstärkter Blutung<sup>162</sup> einhergehen.
- Das Spüren von Stimulationen und unangenehmen Bewegungen im Genitalbereich.
- Angst vor der Eheschließung, Unruhe und starke Verstimmung bei anfragenden Anwärtern, oder bei bestehenden Partnerschaften ewiges Unglück und grundlose Streitereien.
- Die Einbildung (=Einflüsterung), dass der Mann an Potenzschwäche leidet, die der *ġinnī* auch bewirken kann, oder aber er blockiert die Sensibilität der Frau, sodass sie keine Lust empfindet (es muss nicht erwähnt werden, dass dies zu Meinungsverschiedenheiten und oft zu einer Trennung führt).
- Immer wiederkehrende Träume von Tieren und Leuten von komischer Gestalt, die einen an fremde Orte nehmen – in nicht wenigen Fällen berichteten betroffene Frauen auch, ihnen seien Kinder gebracht worden, die ihnen

---

<sup>160</sup> Oft ist von *mass āšiq* "Liebes-mass" die Rede.

<sup>161</sup> *lḥtilām*; die zu einem Orgasmus führen. As-Sibā'ī unterscheidet aber ausführlich zwischen einem natürlichen "feuchten Traum" und dem Verkehr eines *ġinnī*, Unterschiede seien vor allem die Intensität und die längere Dauer des letzteren, dass er realistischer sei, und das Opfer – das darunter leidet – beim Erwachen verausgabt ist (as-Sibā'ī 2009: 48f.).

<sup>162</sup> Gemeint ist nicht nur eine stärkere Blutung während der Periode, sondern dass sie die Mehrheit der Tage eines Monats andauert, was als *istiḥāḍa* bezeichnet wird (as-Sibā'ī 2009: 47).

zugeschrieben wurden, woraufhin sie verwirrt und erschrocken aufgestanden seien. (Nach: as-Sibā'ī 2009: 47f.)

### Gründe für *īšq*

Kommen wir noch einmal auf die Gründe, oder sagen wir besser "Vorreiter" des *īšq* zu sprechen. Diesen wird große Bedeutung beigemessen, einerseits, um dieser Sache vorzubeugen, andererseits, um im Fall eines bestehenden *īšq* die effizienteste Heilungsmethode zu erörtern. Als Ursache kommen, wie bereits erwähnt, entweder *mass*, *ḥasad* oder *siḥr* in Frage. Dass es sich beim *īšq* selbst um *mass* handelt, tut hier nichts zur Sache; hier stellt sich die Frage, was der Auslöser für diesen war.

Mit dem *mass* beginnend, muss dieser in zwei Fälle unterschieden werden: Im ersten erfolgt anfangs ein "normaler" *mass*, bei dem sich der *ḡinnī* dann allmählich in sein Opfer verliebt. Die Ursache für den *īšq* ist dann nicht direkt in den Gründen für den *mass* zu suchen (s.o.),<sup>163</sup> sondern in der Tatsache, dass der *ḡinnī* über einen längeren Zeitraum beim/im Opfer verweilt.

Im zweiten Fall ereignet sich der *mass* auf Grund des *īšq*, i.e. der *ḡinnī* hat bereits vorher Gefühle für den Menschen entwickelt, und der *mass* kommt erst deswegen zustande. Bei einem solchen Hergang ist es direkt auf das Verhalten der Betroffenen zurückzuführen, dass der *ḡinnī* ein Auge auf sie geworfen hat. Oft sei der Ursprung "mangelnder Anstand" (*ḥiṣma*), so as-Sibā'ī, und Frauen seien davon öfter betroffen als Männer (2009: 29).<sup>164</sup> Konkret bedeutet dies etwa das Ablegen der Kleider ohne den Namen Gottes zu nennen, das Betreten von Bad oder WC ohne Treffen von Schutzvorkehrungen etc. Allerdings sollen auch das lange Verweilen vor dem Spiegel, das Schminken und Tanzen so manchem *ḡinnī* die Augen verdreht haben. (ebd.)

Beim *ḥasad* verhält es sich ähnlich wie beim ersten Fall des *mass*; wie wir bereits erfahren haben, ist auch beim Bösen Blick ein *šaiṭān* für den Schaden verantwortlich. As-Sibā'ī nennt ihn *tābi* 'bzw. *tābi'a*, und in der Regel lässt ein solcher

<sup>163</sup> So wird sich, überspitzt dargestellt, ein *ḡinnī* etwa nicht in jemanden verlieben, der auf ihn uriniert. Das Fehlverhalten des Menschen (besonders das Unterlassen von Schutzvorkehrungen) ist indes natürlich zu beanstanden.

<sup>164</sup> Nicht weil sie weniger "anständig" sind als Männer, sondern weil ihre sekundären Geschlechtsmerkmale ausgeprägter sind (und daher auch bei *ḡinn* einen größeren Reiz ausüben) und wegen der Periode, in der Frauen nicht beten und daher verletzlicher sind.

mit dem Erlöschen des *ḥasad*<sup>165</sup> vom Betroffenen ab – einige finden jedoch Gefallen am Verbleib bei/in diesem, und schließlich auch an ihm selbst (2009: 31).

Auch beim Zauber tritt der *īšq* als Nebenerscheinung auf. Hier ist es der *ḥādim as-siḥr*, der in erster Linie seine Anweisungen durchführt, und durch den engen Kontakt zum Verzauberten nach und nach sein Opfer lieben lernt. Die Darstellung Ḥaidars deutet auf ein umgekehrtes Stockholm-Syndrom hin: Der beauftragte *ḡinnī* verspürt das Unrecht, das dem Menschen widerfährt, solidarisiert sich mit ihm – sabotiert insofern seine Mission – und verliebt sich zu guter Letzt in ihn. (o.J.: 97)

So romantisch das auch klingen mag, sind die Folgen umso weniger rosig. Anfangs stellen die *ḡinn* ihren Geliebten nur in den Träumen nach. Dabei wenden sie billige Tricks an; entweder, sie erscheinen in Gestalt des Ehemannes/der Ehefrau, sodass das Opfer keinen Verdacht schöpft und keine Gegenwehr leistet. Oder sie beflecken dessen Psyche – indem sie (einer Frau) etwa als *maḥram*<sup>166</sup>, Frau oder Kind mit eindeutig sexuellen Ambitionen erscheinen. Die *šayāḡn* möchten die Leute glauben machen, dass diese Phantasien ihrem Unterbewusstsein entspringen,<sup>167</sup> woraufhin Betroffene oft Schuldgefühle bekommen und sich selten zur Überwindung ihrer Selbstvorwürfe an Dritte wenden. Im Falle einer solchen Abkapselung sind sie dann eine leichte Beute. (as-Sibā'ī 2009: 36)

Genau diese Isolation ist es nämlich, in die die *šayāḡn* ihre Auserwählten treiben wollen, damit sie diese für sich alleine haben. Dabei greifen sie zu allerlei Mitteln: Auf der Traumebene wird der Ehepartner als Betrüger dargestellt, was unweigerlich zu Misstrauen führt, aber auch im realen Leben scheint er auf einmal unausstehlich. Hinzu kommen die verschiedenen Methoden, Zwietracht zwischen die

---

<sup>165</sup> Ob die Wirkung mit der Zeit von selbst vergeht oder das in Folge einer Behandlung geschieht, lässt as-Sibā'ī offen.

<sup>166</sup> Ein in einem die Ehe ausschließenden verwandtschaftlichen Verhältnis stehender Mann.

<sup>167</sup> Im Vergleich dazu sagt Haerberle zum Orgasmus im Schlaf: "Diese Träume können ungewöhnliches oder verbotenes Verhalten ausdrücken, wie zum Beispiel Geschlechtsverkehr mit nahen Verwandten, Kindern, Gruppensex, Exhibitionismus oder sexuelle Handlungen mit Tieren. Die normalen Hemmungen und Zwänge sind während des Schlafes weniger wirksam, und viele unserer unbewussten Wünsche kommen so in einer bildlichen Art zum Ausdruck." *Die Sexualität des Menschen, Handbuch und Atlas*. [[http://www2.rz.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/ATLAS\\_DE/atlas.htm](http://www2.rz.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/ATLAS_DE/atlas.htm)]. Zugriff 16.1.2011].

Leute zu säen (siehe *siḥr at-tafrīq*, *siḥr ta'ḥl az-zawāğ*). Hierbei legen die *ğinn* eine Eifersucht an den Tag, die man ihnen gar nicht zugetraut hätte.

Eine solche Beziehung weist ein sadistisches Element auf, unter dem die Betroffenen extrem leiden. Durch die Beanspruchung des Menschen für sich allein stellen die *šayāḫīn* dessen Leben komplett auf den Kopf, sodass manche Leidende sich sogar den Tod wünschen. (Ḥaidar o.J.: 98) Um aus einer solchen Beziehung auszubrechen, bedarf es großer Willenskraft, mehr als bei allen anderen Krankheiten. In Fällen, in denen Beteiligte daran Gefallen finden, sind jegliche Heilversuche freilich zum Scheitern verurteilt.

## Heilmethoden

Alle Krankheiten haben trotz ihrer Unterschiedlichkeit eines gemein: Sie verursachen Leid. Immer wieder stellt sich die Frage nach dem "Warum?", die – von einer konkreten Krankheit losgelöst – zum Theodizeeproblem führt. Wir haben dieses bereits gestreift, wer sich hier eine eingehende Antwort darauf erwartet, den muss ich leider enttäuschen. Im Folgenden soll lediglich versucht werden, die islamische Sichtweise von Leid verkürzt darzustellen, um den richtigen Ansatz in Bezug auf Heilmethoden finden.

In erster Linie kann man sich Leid als Prüfung erklären,<sup>1</sup> gemäß dem Vers 2:155 : "Und Wir werden euch ganz gewiss mit ein wenig Furcht und Hunger und Mangel an Besitz, Seelen und Früchten prüfen. ..." (vgl. 3:186) Dies steht pauschal für jegliche Art von Leid, da alle Ebenen abgedeckt sind: Die psychische und die physische. Letztere kann sich hierbei auf den Leidtragenden selbst oder auf seinen Besitz beziehen. Noch im gleichen Vers folgt aber die Aufmunterung: "Doch verkünde frohe Botschaft den Standhaften,"<sup>2</sup> Um die Prüfung zu bestehen, gilt es also, sich in Geduld zu üben. Davon sind gläubige Menschen nicht ausgenommen, im Gegenteil. Der Prophet sagt in einem Hadith: "Die Menschen, die am schwersten geprüft werden, sind die Propheten, dann die, die ihnen (im Rang) folgen, dann die, die ihnen (im Rang) folgen."<sup>3</sup> Demnach sollte man sich glücklich schätzen, wenn einem Unglück zuteil wird. Als Entschädigung winkt eine Belohnung, die mit dem Schweregrad der Prüfung korreliert; so versprach der Prophet der Epileptikerin das Paradies, so sie geduldig ist, und in einem Hadith *qudsī*<sup>4</sup> heißt es: "Wenn ich Meinen Diener mit seinen beiden Lieblingen (seinen Augen) prüfe, und er sich geduldet, gebe ich ihm als Preis dafür das Paradies."<sup>5</sup> Aber auch geringere Übel fallen ins Gewicht: "Für eine jede Sorge, Krankheit, Leid, Bekümmernis, Verletzung oder Gram, die einen Muslim

---

<sup>1</sup> Laut Vers 21:35 prüft Gott aber auch durch das Gute (Gesundheit, Wohlstand etc.), vgl. 18:7.

<sup>2</sup> Diese sind "die, wenn sie ein Unglück trifft, sagen: 'Wir gehören Allah, und zu Ihm kehren wir zurück.' Sie sind es, denen Segnungen von ihrem Herrn und Erbarmen zuteil werden, und sie sind die Rechtgeleiteten." (2:156,157).

<sup>3</sup> Aḥmad (Musnad 6/369, Nr.: 27124), nach: 'Abd al-'Azīm 1997: 62.

<sup>4</sup> Bei einem Hadith *qudsī* geht die Aussage direkt auf Gott zurück.

<sup>5</sup> Buḥārī in *bāb faḍl man ḍahaba baṣaruh* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 5/2140, Nr.: 5329).

plagt, sogar für den Stich eines Dorns, nimmt Allah etwas von seinen Sünden fort."<sup>6</sup>  
Ein weiterer Aspekt ist demnach, dass Sünden verziehen werden.

Ebendeshalb wird Leid auch als Bestrafung verstanden. Dies belegt u.a. Vers 42:30 : "Und was immer euch an Unglück trifft, es ist für das, was eure Hände erworben haben. Und Er verzeiht vieles." (vgl. 4:79) Diese Bestrafung ist aber als Barmherzigkeit anzusehen, zumal sie im Diesseits erfolgt und einem wesentlich schwerere im Jenseits erspart.<sup>7</sup> Was uns an Unheil trifft, ist aber nur ein Teil unserer Sünden, denn "Er verzeiht vieles".<sup>8</sup>

Ich möchte die Thematik hier nicht weiter vertiefen. Wenn wir den Sinn von Leid nun mehr oder weniger geklärt haben, müssen wir uns aber einer vielleicht noch schwierigeren Frage stellen: Nämlich der des Schicksals. Das Schicksal ist zwar für das gesamte menschliche Leben bedeutend, kommt aber besonders im Zusammenhang mit Unglück zum Tragen: "Kein Unglück trifft ein auf der Erde oder bei euch selbst, ohne dass es in einem Buch (verzeichnet) wäre, bevor Wir es erschaffen - gewiss, dies ist Allah ein leichtes -," (57:22) Wenn Leid so viel Sinn ergibt, und ohnehin Teil der Vorhersehung ist, stellt sich die Frage: Herrscht überhaupt Bedarf<sup>9</sup>, dieses Leid aufzuheben – eine Krankheit zu heilen?

Die Antwort darauf gibt uns ein Hadith, in dem die Wüstenaraber den Propheten mit ebendieser Fragestellung konfrontierten:

"Sollen wir uns behandeln (lassen)?" Dieser erwiderte: "Ja, ihr Diener Gottes, kuriert euch (*tadāwū*)! Denn Allah, der Erhabene, hat keine Krankheit geschaffen, ohne für sie ein Heilmittel zu schaffen, außer (bei) einer Krankheit." Sie fragten: "Welche denn?" Er antwortete: "die Altersschwäche"<sup>10,11</sup>

Somit erlaubte der Prophet die Behandlung nicht nur, durch den Imperativ ("*tadāwū!*") befahl er sie sogar. Und wenn einzig die Altersschwäche als unheilbar gilt, kann – oder muss sogar – alles andere geheilt werden.

---

<sup>6</sup> Aḥmad (Musnad 6/167, Nr.: 25377).

<sup>7</sup> Siehe die Geschichte der Besitzer des Gartens, Sura 68, Verse 17-33, insbesondere den letzten Vers.

<sup>8</sup> 'Alī ibn Abī Ṭālib, der Schwiegersohn des Propheten, bezeichnete diesen Vers daher als den hoffnungsvollsten Vers im Koran, "denn wenn Er mir durch die Katastrophen Sühnung zuteil werden lässt, und vieles verzeiht, was bleibt dann (noch) nach Seiner Sühne und Seiner Vergebung (übrig)!" (*Tafsīr al-Qurṭubī* Bd. 16: 30)

<sup>9</sup> Bzw. besteht überhaupt die Möglichkeit.

<sup>10</sup> ... auf die der Tod folgt. In einer anderen Überlieferung nennt der Prophet als Ausnahme *as-sām* "den Tod".

<sup>11</sup> Aḥmad (Musnad 4/278, Nr.: 18477), nach: 'Abd al-'Azīm 1997: 57.

Es bleibt allerdings noch offen, wie die Behandlung mit dem Schicksal zu vereinbaren ist; wenn Gott eine Krankheit vorgesehen hat, sollte man sich dann nicht dem Schicksal fügen? Auch diese Frage wurde dem Propheten gestellt:

"Oh Prophet, was meinst du zu *ruqā*<sup>12</sup>, die wir sprechen, Medizin, mit der wir uns behandeln und Vorsicht, mit der wir uns schützen, weisen sie etwas vom Schicksal Gottes zurück?" darauf antwortete der Prophet: "Sie sind (ebenso) vom Schicksal Gottes."<sup>13</sup>

Einem Schicksalsschlag ist man also nicht hilflos ausgeliefert, sondern man kann/soll aktiv zur Verbesserung seiner Situation beitragen, wie es auch vom Propheten in zahlreichen Berichten überliefert ist. Bevor wir einen Blick auf einige dieser werfen, müssen wir zunächst aber das Wort *ruqya* klären, über das wir im Hadith gestolpert sind.

### **Ruqya – Bedeutung und Bedeutungswandel**

Die Grundbedeutung der Wurzel *r-q-y* ist "aufsteigen". In zwei Versen<sup>14</sup> kommt sie in dieser Bedeutung vor, in Vers 75:27 liegt ihr aber ein anderer Sinngehalt inne: beschrieben wird die Situation, wenn jemand im Sterben liegt, "und gesagt wird: 'Wer ist ein Zauberer (*rāqin*<sup>15</sup>), (der ihn retten kann)?" Versetzen wir uns in die verzweifelte Lage des Sterbenden – oder in die seiner Angehörigen –, so stellt die Frage nach dem *rāqī* (der, der die *ruqya* anwendet) einen letzten Hilferuf dar, der ihn vor dem Tod retten soll.<sup>16</sup> Während einige Kommentatoren den *rāqī* einfach als *ṭabīb* "Arzt" auslegen, meinen andere, dieser werde herangezogen, nachdem die herkömmliche Medizin versagt hat<sup>17</sup> – der *rāqī* agiert daher übernatürlich, und ist, wie es in der Übersetzung aufscheint, eine Art Zauberer, Magier. Eine *ruqya* ist deshalb nichts anderes als "ein Zauber oder eine Beschwörungsformel, entweder gesprochen

---

<sup>12</sup> Sg. *ruqya*.

<sup>13</sup> Tirmidī in *bāb ar-ruqā wa-l-ʿadwiya* (Sunan at-Tirmidī 4/399, Nr.: 2065), nach: 'Abd al-ʿAzīm 1997: 57.

<sup>14</sup> 17:93 und 38:10.

<sup>15</sup> Ibn ʿAbbās interpretiert *rāqin* dagegen schon in der Bedeutung von "emporsteigen" ("... 'wer steigt auf?"), und zwar sind es die Engel, die sich fragen, ob die Engel der Barmherzigkeit oder die der Bestrafung mit der Seele aufsteigen (*Tafsīr aḥ-Ṭabarī* Bd. 29: 195).

<sup>16</sup> Der es letztendlich aber doch nicht vermag. Das erinnert an Vers 33:17 : "Sag: Wer ist es denn, der euch vor Allah schützen könnte, wenn Er euch Böses will oder wenn Er euch Barmherzigkeit (erweisen) will? (...)" Dem *rāqī* wird in Vers 75:27 ebenso die Wirksamkeit abgesprochen. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass es sich in diesem Vers bei der "Krankheit" um den Tod handelt, gegen den kein Kraut gewachsen ist; in anderen Fällen kann eine *ruqya* dagegen durchaus helfen.

<sup>17</sup> Vgl. *Tafsīr aḥ-Ṭabarī* Bd. 29: 194.

oder geschrieben, mit der eine Person, die eine schlechte Ansteckung hat, so wie Fieber und Epilepsie, etc., verzaubert wird." (Lane, s.v. "r-q-y")

Nun stehen wir vor dem Problem, dass der Prophet ebendies verboten hat: "Wahrlich, die Magie (*ar-ruqā*), Amulette und Liebeszauber sind *širk!*"<sup>18</sup> Dieses Verbot betraf die *ṣaḥāba*, da die *ruqya* für sie bis dato als wirksame Behandlungsmethode gegen verschiedene Beschwerden galt. In einer Überlieferung erkundigt sich daher ein *ṣaḥābī* beim Propheten: "Oh Prophet, du hast die *ruqā* verboten, und ich wende sie gegen den Skorpion(stich) an.' Da sagte der Prophet: 'Wer von euch seinem Bruder zu helfen vermag, der soll es tun'"<sup>19</sup> Man könnte daraus ableiten, dass eine *ruqya* dann erlaubt ist, wenn sie nützt – oder umgekehrt, wenn sie niemandem schadet. Dies ergibt sich auch daraus, dass die *ruqya* im ersten Hadith gemeinsam mit Amuletten und Liebeszaubern genannt wird, die auf der Zusammenarbeit mit *ḡinn* beruhen und schaden;<sup>20</sup> mit dem Verbot gemeint sind also *ruqā*, bei denen andere als Gott angerufen werden. In anderen Fällen, wo niemand Gott beigesellt wird, spreche aber nichts dagegen.<sup>21</sup> In einer anderen Überlieferung legt der Prophet aber selbst die Bedingung einer *ruqya* fest: "Es ist nichts Schlechtes an den *ruqā*, solange sie kein *širk* sind."<sup>22</sup> Diese Voraussetzung dürfte viele *ruqā* der *ḡāhiliya* hinfällig gemacht haben, und nachdem auch von jenen, die dieses Kriterium erfüllt haben, keine vorislamischen der Nachwelt erhalten geblieben sind, kann man davon ausgehen, dass sie gänzlich durch Koranverse und Anrufungen Gottes ersetzt wurden. Natürlich kann dann nicht mehr von "Zauberformeln" die Rede sein.

---

<sup>18</sup> Aḥmad (Musnad 1/381, Nr.: 3615), Abu Dāwūd (Sunan Abī Dāwūd 2/402, Nr.: 3883), Ibn Māḡah (Sunan Ibn Māḡah 2/1166, Nr.: 3530), nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 138.

<sup>19</sup> Aḥmad (Musnad 3/302, Nr.: 14269).

<sup>20</sup> Auch wenn kein Dritter zu Schaden kommt, so schaden sie doch sich selbst – ihrer Seele – durch den begangenen *širk*.

<sup>21</sup> Man darf nicht vergessen, dass die Mekkaner zur Zeit des Propheten einen Henotheismus praktizierten, in dem Allah als zentrale Gottheit eine besondere Stellung beigemessen wurde. "Auch für die Heiden ist Allah der Eigentliche Inhaber der Göttlichkeit," (Wellhausen 1897<sup>2</sup>: 217, vgl. 29:65, 39:8). Es ist daher durchaus denkbar, dass es *ruqā* gegeben hat, die ausschließlich an ihn gewendet waren.

<sup>22</sup> Abu Dāwūd in *bāb mā ḡā`a fi-r-ruqā* (Sunan Abī Dāwūd Nr.: 3886), al-Albānī erklärte den Hadith für *ṣaḥīḥ* (Ṣaḥīḥ wa-ḍa`īf sunan Abī Dāwūd, 8/386), nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 139. Der Hadith leitet (nach der Überlieferungskette) eigentlich mit der Erzählung ein: "Wir pflegten in der *ḡāhiliya ruqā* anzuwenden, da fragten wir: 'Oh Prophet, was meinst du dazu?' Da sagte er: 'Unterbreitet mir eure *ruqā*, es ist nichts Schlechtes ...'" Dies zeigt den toleranten Umgang des Propheten mit vorislamischem Material, sofern die genannte Bedingung erfüllt wird – gleichzeitig schreibt er den *ṣaḥāba* keinen bestimmten Text vor. Warum Bālī diese Stelle verschweigt, ist unklar; entweder aus puritanischen Gründen, um den Koran und bestimmten *ḍikr* als einzig gültige *ruqya* erscheinen zu lassen – oder aus Platzgründen.

Dennoch scheint ein gewisser Widerspruch im vorangehenden Verbot und der späteren Billigung der *ruqā* auf. Die Gelehrten geben darauf folgende Antworten:

"1. Das Verbot ging voraus, wurde dann aber aufgehoben (*nusiḥa*<sup>23</sup>) und er (der Prophet, R.H.) erlaubte sie und wandte sie an, und die Gesetzgebung legte sich auf die Erlaubnis fest.

2. Das Verbot galt für unbekannte *ruqā* und solche, die nicht arabisch waren, und solche, deren Inhalt nicht bekannt war, wegen der Gefahr<sup>24</sup>, dass deren Bedeutung *kufr* ist, oder nahe an *kufr* oder verpönt (*makrūh*)... Bezüglich *ruqā* hingegen, die aus Koranversen und bekannten *aḡkār*<sup>25</sup> bestehen, besteht kein Verbot, sie sind sogar Sunna.

3. Dass das Verbot einem Volk galt, welches glaubte, dass die Nützlichkeit und Wirksamkeit in ihrer (der *ruqya*, R.H.) Natur läge,<sup>26</sup> wie es die *ḡāhiliya* von vielen Dingen behauptete." (*al-Faḥḥ ar-rabbānī* Bd. 17: 177, nach: aš-Šahāwī o.J.: 127)

Trotzdem – und gerade weil *ruqā* bereits in vorislamischer Zeit praktiziert wurden – taucht oft die Frage nach der Legitimität auf. In erster Linie wird argumentiert, dass der Prophet sie nicht nur erlaubt, sondern auch selbst angewendet hat.

### Legitimität der *ruqya*

Ĝābir berichtete: "...dann stiegen wir (auf unsere Reittiere) auf und zogen los, und wir reisten, als ob die Vögel ihren Schatten über uns ausbreiten würden, als wir zu einer Frau kamen, die einen Sohn bei sich trug. Sie wandte sich an den Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, und sagte: 'Oh Gesandter Gottes, meinen Sohn packt der Teufel jeden Tag drei Mal, und er verschont ihn nicht.' Da blieb der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, stehen, nahm ihn zu sich und setzte ihn zwischen sich und den Vorderteil des Sattels, dann sagte der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil: 'Scher dich weg (*iḥsa*) Feind Gottes, ich bin der Gesandte Gottes!' Er<sup>27</sup> sagte: dies wiederholte der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, drei Mal, dann reichte er ihn ihr. Als wir zurückkehrten und zu dieser Wasser(stelle) kamen, erschien uns diese Frau mit zwei Schafböcken, die sie führte, während sie den Jungen trug, da sagte sie: 'Oh Gesandter Gottes, nimm dieses Geschenk von mir an, denn bei dem, der dich mit der Wahrheit entsandt hat, er (der Teufel) ist nicht mehr wieder zu ihm gekommen', da sagte der Prophet, Gott

---

<sup>23</sup> Dies soll nicht verwundern; "Während die grundlegende Botschaft des Islam immer dieselbe bleibt, haben sich die rechtlichen Regelungen über die Zeiten verändert (...)" (Denffer 2007<sup>2</sup>: 122) Das Prinzip des *nasḥ* "Abrogation" findet sich auch im Koran, sodass bestimmte Teile der Offenbarung andere ersetzen, und es wird auch im Koran selbst angeführt (siehe 2:106).

<sup>24</sup> Wörtl.: Möglichkeit.

<sup>25</sup> Pl. von *dīkr*.

<sup>26</sup> Vgl. im Kapitel "*siḥr*" Šaiḥ al-Būṭī über das Wirken der Zauberei.

<sup>27</sup> Dies bezieht sich auf den Überlieferer.

segne ihn und schenke ihm Heil: 'Nehmt den einen von ihr, und lasst ihr den anderen.'" (*Dalā'īl an-nubuwwa li-l-Baihaqī* Bd. 6: 146, nach *al-Maktaba aš-šāmila*)

Diese ist nur eine von vielen Überlieferungen, in denen der Prophet heilt, und – für uns besonders interessant – exorziert. So unspektakulär die Überlieferung auch sein mag, sie stellt – gemeinsam mit anderen dieser Art – die Legitimation der *ruqya* dar. Mehr noch, sie kann als Legitimation für das Prophetentum selbst gesehen werden. Exorzismus war ein besonderes Merkmal, das die göttliche Gnade, die von der Person Muḥammads ausstrahlte, veranschaulichte.<sup>28</sup> (Rubin 2005: 96)

Man mag sich über die Vögel als Schattenspender zu Beginn des Ausschnitts wundern; und wundern ist das richtige Stichwort, denn so wie sich die *mağāzī*-Literatur der Feldzüge des Propheten annimmt, widmen sich die *dalā'īl an-nubuwwa* "Zeichen des Prophetentums" ganz seiner Wunder, mit dem Ziel, das Prophetentum zu beweisen. Wenn das Austreiben von Dämonen ein Beweis für das Prophetentum ist, ist es dann nur Propheten vorbehalten oder gar möglich? Waren *al-isrā'* und *al-mi'rağ*<sup>29</sup> doch ebenso Wunder des Propheten, die aber unwiederholt blieben?

Zum einen wurde schon dargelegt, dass bereits in vorislamischer Zeit *ruqā* gang und gäbe waren. Andererseits ist die Vorgehensweise des Propheten durchaus nachahmbar,<sup>30</sup> darüber hinaus hat er es den Leuten ja auch erlaubt bzw. befohlen. Das Wunder liegt meiner Meinung nach in der Effizienz, mit der der Prophet zu heilen vermochte; einem *rāqī* wird es nur selten gelingen, das Leiden auf Anhieb gänzlich zum Verschwinden zu bringen. Oder genauer genommen: *Ihm selbst* wird es nie gelingen – außer mit der Erlaubnis Gottes. Der springende Punkt ist nämlich, dass genauso wie der Zauberer mit den *šayāḫīn* paktiert, der *rāqī* sich auf die Hilfe Gottes stützt; mit dem Koran, mit dem Bittgebet, in seinem Vertrauen. Und diese Nachahmbarkeit schmälert das Wunder des Propheten nicht, vielmehr ist sie ein Segen für die *umma*. Betrachten wir noch einen weiteren Hadith:

---

<sup>28</sup> Rubin vergleicht in dieser Hinsicht Jesus mit Muḥammad, der bekanntlich auch Kranke heilte und Dämonen austrieb (2005: 97). Für Details zu Jesus siehe Dols, M. (1992): "*Majnūn*"; *the madman in medieval Islamic society*. Oxford: Clarendon Press: 185-89.

<sup>29</sup> *Al-isrā'* ist die nächtliche Reise des Propheten nach Jerusalem, *al-mi'rağ* der Aufstieg von dort zum siebenten Himmel. Dieses Ereignis sollte in keiner Biographie des Propheten fehlen, von der deutschsprachigen Literatur kann ich weiterführend Haikal, M. (1987): *Das Leben Muhammads*. Siegen: Tackenberg Verlag empfehlen (zu *al-isrā'* und *al-mi'rağ* siehe S. 142-150).

<sup>30</sup> Es folgen noch weitere Überlieferungen mit anderen Vorgehensweisen.

"Der Prophet traf auf der Straße eine Frau mit ihrem verrückten Sohn. Die Frau sagte ihm: 'Sieh diesen Jungen'. Daraufhin nahm der Prophet seinen Stock und schlug mit diesem auf den Rücken des Jungen ein und sprach dabei dreimal: 'uḥruḡ 'adūwa llāh wa<sup>31</sup>-'ana rasūlu llāh. Fahr aus, Feind Gottes, denn ich bin der Gesandte Gottes.

Dann sagte er zu der Frau: 'Warte hier auf mich, bis ich wieder zurückgekehrt bin.' So wartete die Frau auf ihn, bis er zurückkam; dann fragte er sie: 'Wie geht es dem Jungen'? Sie antwortete: 'Besser als vorher'. Sie wollte dem Propheten drei Schafe geben, da sagte der Prophet zu einem seiner Begleiter: 'Nimm nur ein Schaf, und laß ihr die beiden anderen'.<sup>32</sup>

Dieser Hadith unterscheidet sich zwar nicht wesentlich von der vorigen Überlieferung, er beinhaltet aber ein härteres Vorgehen und für die *mu'aliḡūn* die Legitimation zum Schlagen. Ferner zeigt er, wie der andere Hadith auch, dass eine Bezahlung annehmbar ist.<sup>33</sup>

Wem das Beispiel des Propheten und seine Erlaubnis nicht Legitimation genug ist, dem kann entgegengehalten werden, dass die *ṣaḡāba*<sup>34</sup> und später andere Größen wie Imām Aḡmad<sup>35</sup> und Ibn Taimīya<sup>36</sup> ebenfalls exorziert haben, er kann sich dazu aber auch *fatāwā*<sup>37</sup> einholen.<sup>38</sup> Aus diesem Grund kann theoretisch jeder *ruqā* anwenden – allerdings gibt es doch Bedingungen, die dabei zu beachten sind.

---

<sup>31</sup> Im Originaltext fehlt die Konjunktion.

<sup>32</sup> Aḡmad, zitiert nach: Hentschel 1997: 105. Ich muss gestehen, dass ich diesen einen Hadith nicht verifizieren konnte. Unter der von Hentschel angegebenen Literaturangabe (*Al-Musnad* Bd. 4: 172) fand ich zwar auf einen ähnlichen Hadith, diese Version beinhaltet aber statt drei Schafen nur zwei, und das Schlagen bleibt aus. Als Alternative kann ich einen Hadith von 'Uḡmān b. Abī l-'Aṣ anbieten, den der Prophet bei der Behandlung auf die Brust schlug (Ibn Māḡah in *bāb al-faza 'wa-l-'araq wa-mā yuta 'awwaḡminh* (Sunan Ibn Māḡah 11/32, Nr.: 3677, al-Albānī (as-Silsila aṣ-ṣaḡīḡa 6/417, Nr.: 2918)) und einen weiteren, bei dem er einen verrückten/besessenen Knaben auf den Rücken schlug (Ṭabarānī (al-Mu'ḡam al-kabīr 5/235, Nr.: 5176)).

<sup>33</sup> "Hätte der Prophet alle ihm angebotenen Schafe genommen, so würde das bedeuten, daß der jeweils behandelnde Scheich sich am Patienten bereichern darf. Hätte der Prophet überhaupt kein Schaf genommen, so dürfte auch kein Scheich Bezahlung annehmen. Der Prophet nahm aber ein Schaf, was bedeuten soll: Nehmt ein wenig von dem, was man euch freiwillig anbietet." (Hentschel 1997: 105)

<sup>34</sup> Etwa Ibn Mas'ūd, der einen Besessenen (*maṣrū'*) mit der Sure 23, Vers 115 bis zum Ende der Sure behandelte (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 63).

<sup>35</sup> Vgl. Bālī 1996a<sup>11</sup>: 63f., aṣ-Ṣaḡāwī o.J.: 66f.

<sup>36</sup> Vgl. Bālī 1996a<sup>11</sup>: 64.

<sup>37</sup> Sg. *fatwā*: ein Rechtsgutachten.

<sup>38</sup> Auch durchaus zeitgenössische, etwa von der "Ständigen Kommission für wissenschaftliche Erörterungen und zur Erteilung von Gutachten Saudi-Arabiens" ('Abd al-Barr 2000<sup>5</sup>: 120) und von Ṣaiḡ 'Uṭaimīn (1925–2001) ('Arif 2001: 73). Während erstere sich nur auf die Behandlung Besessener (i.e. Exorzismus) bezieht, erlaubt letztere die Anwendung einer *ruqya* "bei *siḡr* und anderen Krankheiten".

## Bedingungen

Die Bedingungen für eine erfolgreiche *ruqya* sind auf drei Ebenen verteilt: Auf die *ruqya* selbst, den *rāqī* (auch *mu āliġ* "Behandelnder" genannt) und auf den Patienten (*marīḍ* "Kranker" oder *mu ālaġ* "zu Behandelnder").

### Bedingungen der *ruqya*

Betreffend die *ruqya* haben die Gelehrten sich darauf geeinigt, dass sie drei Kriterien erfüllen muss:

1. Dass die *ruqā* mit den Worten Allahs (dem Koran, R.H.) erfolgen oder mit Seinen Namen und Eigenschaften (*bi- 'asmā 'ihi wa- ṣifātihi*).
2. Dass die *ruqā* auf Arabisch erfolgen, oder einer anderen Sprache, deren Bedeutung bekannt ist (*ma lūm ma nāhā*).
3. Dass der *rāqī* nicht glaubt, die *ruqya* wirke von sich aus, sondern durch den Willen Allahs, hoherhaben ist Er.<sup>39</sup> (aš-Šahāwī, o.J.: 129)

Alle drei Bedingungen kreisen um ein zentrales Thema: den *tauḥīd*. Es soll verhindert werden, dass man bewusst oder unbewusst *širk* begeht. Vergleicht man den ersten Punkt mit dem Hadith "Es ist nichts Schlechtes an den *ruqā*, solange sie kein *širk* sind", erscheint er auf den ersten Blick als Einschränkung, wo der Prophet doch so viel Spielraum gelassen hat. Wenn man in der Behandlung allerdings nicht auf den Koran zurückgreift, bleiben einem außer dem *du ā'*<sup>40</sup> keine wirklichen Alternativen – und dieser darf sich nur an Allah richten. Die Einengung auf den Koran und die (Anrufung der) Namen und Eigenschaften Allahs (beim *du ā'*) ist daher durchaus berechtigt, zumal sie jeglichen verwerflichen Formeln einen Riegel vorschiebt. Aber nicht nur Formeln, sondern vor allem offenkundigem *širk*, der sich in Personen manifestiert. Dieser ist häufiger anzutreffen als man glaubt, und auch viele "*šuyūḥ*"<sup>41</sup> erliegen diesem Irrglauben. Dabei werden etwa der Prophet, seine Verwandten oder "Heilige" angerufen und um ihre spirituelle Hilfe (*madad*)<sup>42</sup> gebeten.<sup>43</sup> Die Erwähnung, dass man sich beim Bittgebet auf die Namen und Eigenschaften Allahs zu beschränken hat, ist daher durchaus begründet.

---

<sup>39</sup> Der Autor verweist auf *Fatḥ al-bārī* Bd. 10 und *Šaḥīḥ Muslim "kitāb aḥ-ḥibb"*.

<sup>40</sup> Bittgebet.

<sup>41</sup> Pl. von *šaiḥ*.

<sup>42</sup> Hentschel 1997: 63.

<sup>43</sup> Vgl. Hentschel 1997: 154-160, der die *ruqya* eines "*šaiḥs*" transkribiert und übersetzt hat.

Der zweite Punkt soll für Transparenz sorgen, und der Verwendung von okkulten und fraglichen Texten vorbeugen. *Ma lūm ma nāhā* "deren Bedeutung bekannt ist" kann sich sowohl auf die *ruqā* als auch auf die Sprache beziehen; gemeint ist jedenfalls, dass keine unbekannt Formeln<sup>44</sup> verwendet werden dürfen, deren Inhalt sich der Kenntnis des *mu ʿaliğ/mu ʿalağ* entzieht. Ibn Taimīya äußert sich dazu folgendermaßen:

"Und *ruqā* anzuwenden, deren Inhalt nicht bekannt ist, ist nicht ordnungsgemäß, besonders, wenn sie *širk* enthalten, es ist sogar *ḥarām*, und was die breite Masse der Anhänger von Beschwörungsformeln (*ahl al-ʿazāʾim*) verlesen, beinhaltet *širk*, und bisweilen rezitieren sie daneben etwas vom Koran und betonen es, während sie das, was sie an *širk* sagen, verbergen, und in der Behandlung mit dem, was Allah und sein Prophet vorgeschrieben haben, ist, was des *širk* und seiner Anhänger nicht bedarf." (*Īḍāḥ ad-dalāla fī ʿumūm ar-risāla*: 45, nach: aš-Šahāwī, o.J.: 129.)

Die Rezitation von Koran garantiert daher noch lange nicht, dass der *mu ʿaliğ* auch wirklich ein rechtschaffener Mann ist.<sup>45</sup> So kann aber weder ein Scharlatan, der sich als *šaiḥ* ausgibt, jemandem durch einen Zauber schaden, noch kann ein unerfahrener *rāqī* durch blinde Übernahme eines ihm unbekanntes Textes unbewusst *širk* begehen.

Aber selbst dann wenn die *ruqya* ausschließlich aus Koran besteht, besteht die Gefahr, dass man *širk* begeht, womit wir auch schon beim dritten Punkt wären. Diese dritte Bedingung bezieht sich eigentlich nicht auf die *ruqya* selbst, sondern auf die geistige Einstellung, mit der der *rāqī* sie anwendet. Genauso wie beim Zauber der Glaube, er wirke aus sich heraus, eine Sünde darstellt (vgl. aš-Šahāwī, o.J.: 42.), kann einem selbiges bei der *ruqya* zum Verhängnis werden. Dies wäre dann ebenso *širk*, wenn auch nicht so offenkundiger. Natürlich muss das richtige Verständnis nicht nur beim *rāqī*, sondern ebenso beim Patienten vorhanden sein.

---

<sup>44</sup> Etwa *ṭahaḥīl*-Formeln, die weit verbreitet sind. Hentschel beschreibt die Austreibung: "Die eigentliche Austreibung beginnt mit der Nennung der »Ṭahaḥīl-Siegel«, die in einem engen Zusammenhang zu den sieben Wochentagen, den Planeten, den sieben Siegeln Salomons und bestimmten Gottesnamen stehen. Diese Siegel stellen mit der Rezitation einzelner Verse der Sure 94 eine Einheit dar und erhalten durch diese Verse eine sehr große Macht. Weitere Auskünfte über die Bedeutung der Ṭahaḥīl-Siegel konnte der Sayyid mir nicht mitteilen." (1997:161) Die einzelnen Punkte bedürfen keiner weiteren Erläuterung; dass "der Sayyid" sich dieser Sachen bewusst ist bzw. daran glaubt, spricht gegen ihn.

<sup>45</sup> Tatsächlich hört man immer wieder von *šuyūḥ* und *hoçalar*, die Koran lesen und mit den Leuten als *Imām* beten, dann aber Amulette anfertigen und noch anderes machen.

Ich finde es beachtlich, dass der Hadith "Es ist nichts Schlechtes an den *ruqā*, solange sie kein *širk* sind" eigentlich alle drei Bedingungen umreißt. Denn die Ausdrucksweise "*mā lam takun širk*" bezieht sich sowohl auf die *ruqā* selbst, als auch in weiterer Folge auf den Umgang mit ihnen.

### Bedingungen des *rāqī*

Was den *mu āliġ* betrifft, so wurde bereits gesagt, dass theoretisch jeder *rāqī* werden kann. In der Praxis werden ihm aber doch Anforderungen abverlangt, und nicht gerade wenige. Bālī stellt im Vornhinein klar, dass nicht "*irgendein Mensch*" Besessene<sup>46</sup> behandeln kann, und zählt folgende Bedingungen auf:

- " 1. Dass er an die *‘aḳīda*<sup>47</sup> der trefflichen Altvorderen<sup>48</sup> glaubt [...] .
2. Dass er den reinen *tauḥīd* in Wort und Tat verwirklicht.
3. Dass er daran glaubt, dass die Worte Allahs Einfluss auf *ġinn* und *šayāḫīn* haben.
4. Dass er um die Eigenschaften der *ġinn* und *šayāḫīn* Bescheid weiß.
5. Dass er um die Zugänge (*madāḫil*) des *šaiṭān* Bescheid weiß, siehe Šaiḫ al-Islām Ibn Taimīya, als ein *ġinnī* zu ihm sagte: Ich trete dir zu Ehren aus (dem Körper aus, R.H.), da sagte er: Nein, sondern (tu es,) aus Gehorsam Allah und seinem Propheten gegenüber. Und wenn Šaiḫ al-Islām nicht um die *madāḫil* des *šaiṭān* Bescheid gewusst hätte, hätte er das nicht gesagt.
6. Es ist empfehlenswert, dass der *mu āliġ* verheiratet ist.
7. Dass er das Verbotene meidet, durch das der *šaiṭān* sich gegen Menschen anmaßend verhalten kann.
8. Dass er gottgefällige Handlungen vollbringt, mit denen er den *šaiṭān* in seine Schranken weist.
9. Dass er am Gedenken Gottes festhält – das der festeste Schutz (*al-ḫiṣn al-ḫaṣīn*<sup>49</sup>) ist – vor dem verfluchten *šaiṭān*, und dies verwirklicht sich nur durch die Kenntnis von täglichen *aḍkār* des Propheten<sup>50</sup>, und deren Umsetzung [...] .
10. Dass er bei der Behandlung eine reine Absicht<sup>51</sup> (*nīya*) fasst.

---

<sup>46</sup> Beim Kapitel *ruqya* wird der *maṣū* ‘ oft ins Zentrum gerückt und andere Krankheiten ausgeblendet – ob man zur Behandlung anderer Krankheiten weniger Kriterien erfüllen muss, steht zur Diskussion.

<sup>47</sup> Der Glaubensgrundsatz.

<sup>48</sup> *As-salaf aṣ-ṣāliḥ*, das sind die *ṣaḫāba* und die ersten Folgegenerationen.

<sup>49</sup> Auch: die Hochburg.

<sup>50</sup> Das sind situationsbedingte Formeln, etwa die Zufluchtnahme vor Betreten des Aborts etc.

11. Dass er die im sechsten Kapitel erwähnten Schutzvorkehrungen<sup>52</sup> trifft, und allgemein je mehr sich der Mensch Allah nähert, umso mehr entfernt er sich vom *šaiṭān*, er gewinnt vielmehr Macht und Einfluss über ihn, und wisse, dass wenn du Macht über dich selbst (*naḥs*<sup>53</sup>) und deinen *šaiṭān* hast, du über andere noch mächtiger bist, wenn du ihnen beiden aber unterliegst, bist du anderen noch weniger gewachsen."<sup>54</sup> (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 72)

Auch hier wird auf den *tauḥīd* höchsten Wert gelegt, und dieser setzt notwendigerweise die richtige *ʿaqīda* voraus. Erst wenn diese sichergestellt ist, kann über weitere Punkte nachgedacht werden. Dabei geht es weder um Polemik noch darum, andere zu disqualifizieren; vielmehr soll die Effizienz der *ruqya* gewährleistet sein, und diese hängt eben zu einem großen Teil vom *rāqī* ab. Die Punkte 7, 8, 9 und insbesondere 11 zeigen auf, wie sehr das Verhalten des *mu ʿaliğ* mit der Wirksamkeit "seiner" *ruqya* zusammenhängt. Entscheidend ist demnach nicht nur das Vorgehen bei der *ruqya* selbst, sondern die gesamte Lebensführung. Auch Abu Bakr Ğābir al-Ğazāʾirī<sup>55</sup> bestätigt: "Die Heilung hängt von der Stärke des *īmān*<sup>56</sup> des *rāqī* und von der Reinheit seiner Seele ab." (aš-Šahāwī o.J.: 130) Deshalb ist *ruqya* nicht gleich *ruqya*. Selbst wenn die gleichen Koranpassagen gelesen werden, können sie beim einen *rāqī* Wunder wirken, beim anderen aber nutzlos sein.<sup>57</sup> Der Patient tut daher gut daran, sich möglichst rechtschaffenen Menschen anzuvertrauen. In diesem Sinne ist auch der sechste Punkt zu verstehen: Der Familienstand des *mu ʿaliğ* ist zwar sekundär, die Heirat ermöglicht aber ein frommeres Leben, wie Hadithen zu entnehmen ist:

"O ihr jungen Leute, wer von euch in der Lage ist, den Pflichten der Ehe nachzugehen, der soll heiraten; denn dies hilft, die Blicke (zu anderen Frauen) zurückzuhalten und die Keuschheit vor

---

<sup>51</sup> Mit der reinen Absicht ist hier nicht das Rückführen der Wirkung auf Allah gemeint, sondern die Zielsetzung, dass er um des Wohlgefallen Allahs Willen behandelt (und nicht, um berühmt zu werden, sich zu bereichern etc.).

<sup>52</sup> Wir werden unten noch Schutzvorkehrungen anführen.

<sup>53</sup> I.e. deine Triebe bzw. Ego.

<sup>54</sup> Diese Aufzählung basiert weder auf einem Hadith noch auf einem *iğmā* 'der Gelehrten, deshalb variieren die an den *rāqī* gestellten Anforderungen von Buch zu Buch leicht. As-Sibā'ī zählt die Kenntnis der zur *ruqya* geeigneten Suren/Verse hinzu (2009: 26), und Ḥaidar fordert gar umfassendes Wissen über die Buchreligionen, um ggf. gegen einen christlichen/jüdischen *ğinnī* polemisieren zu können (o.J.: 34f.).

<sup>55</sup> Geb. 1921, hatte eine Lehrstelle an der Islamischen Universität in Medina inne.

<sup>56</sup> Der Glaube.

<sup>57</sup> Neben dem Verhalten kommt hier auch die Absicht des *mu ʿaliğ* stark zum Tragen.

Schändlichkeiten zu wahren. Wer aber dies nicht zu tun vermag, der soll fasten; denn es ist eher für ihn ein Schutz (vor sündhafter Handlung)!"<sup>58</sup>

Damit kommen wir auch schon zur nächsten Intention der Bedingungen. Aus den einzelnen Punkten kristallisiert sich nämlich noch ein weiteres Anliegen heraus: Der Schutz bzw. die Sicherheit des *rāqī*. Die gute Lebensführung (Punkte 5, 6, 7, 8, 9, 11) soll verhindern, dass *šayāḫīn* Einfluss auf den *rāqī* nehmen können. Beim Exorzismus<sup>59</sup> ist die *ruqya* nämlich nicht mehr die Behandlung einer "passiven" Krankheit, sondern die Interaktion mit einem aktiven *šaiṭān*, der sich ggf. zu rächen versucht.<sup>60</sup> Der *muḥallif* muss sich deshalb auch der Gefahr bewusst sein, der er sich aussetzt, und sich dementsprechend schützen (s.u.).

### Bedingungen des *marīḍ*

Nicht zuletzt werden auch an den Patienten Forderungen gestellt. Diese decken sich zu einem großen Teil mit denen des *rāqī*; er wird ebenso angehalten, sein Leben gottgefällig zu gestalten. Neben dem Gebet schwächen auch *duʿāʿ* und Koranrezitation den *ḡinnī*, besonders wird aber das Spenden empfohlen<sup>61</sup> (Ḥaidar o.J.: 35). Die *muḥallifūn* haben daher die Aufgabe, im Vorfeld Aufklärungsarbeit zu leisten. Im Falle eines Defizits (z.B. Unterlassung des Pflichtgebets) muss er den Patienten zurechtzuweisen, ferner müssen Sünden sofort eingestellt und bereut werden. Außerordentlich wichtig ist jedoch die Willenskraft des Patienten und die feste Überzeugung, dass durch den Koran die Heilung erfolgt (vgl. ʿĀrif 2001: 26, Ḥaidar o.J.: 36). ʿAbd Allah ibn Ḡibrīn<sup>62</sup> sagt in einer Fatwa,

"dass der *marīḍ* ganz sicher sein muss, dass der Koran Heilung, Barmherzigkeit und eine wirksame Medizin ist, aber er wirkt nicht, wenn er zweifelnd sagt: 'Ich mache die *ruqya* als

---

<sup>58</sup> Buḥārī in *bāb man lam yastaḥī ʿal-bāʿa fa-l-yaṣum* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 17/89, Nr.: 5066), Muslim in *bāb istiḥbāb an-nikāḥ li-man tāqat nafsuh ilaih* (Ṣaḥīḥ Muslim 9/89, Nr.: 3464), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 357.

<sup>59</sup> Ich trete nun in Bālīs Fußstapfen und klammere die Behandlung herkömmlicher Krankheiten aus.

<sup>60</sup> Diese Rache erfolgt nicht selten aber auch am Patienten, der dafür "bestraft" wird, sich an den *rāqī* gewendet zu haben.

<sup>61</sup> Ḥaidar beruft sich dabei auf den Hadith "Heilt eure Kranken durch die Spende (*sadaqa*)" (Baihaqī in *bāb waḍʿ al-yadd ʿalā al-marīḍ* (Sunan al Baihaqī 2/193, Nr.: 6832)).

<sup>62</sup> 1933–2009, saudischer Gelehrter.

Versuch<sup>63</sup>, ob sie nützt, und wenn nicht, schadet sie nicht', sondern er muss gänzliche Gewissheit haben, dass sie wirklich nützt und dass sie die richtige Heilmethode ist, wie Allah, der Erhabene, es berichtet hat." (as-Sibā'ī 2009: 207)

Hier spielt natürlich auch wieder der *tauḥīd* mit. Ibn al-Qayyim verweist auf die "richtige Zufluchtnahme" bei dem Schöpfer dieser *arwāḥ* "Geister" (Ḥaidar, o.J.: 36). Er verdeutlicht somit, dass man sich an die höchste Instanz wendet, und macht insofern Mut, als dass er indirekt sagt: "Egal wie stark dein Kontrahent ist, wenn Gott (sein und dein Schöpfer) mit dir ist, gewinnst du die Oberhand!" Auch wenn Kritiker auf eine psychosomatische Funktion verweisen und einen Placeboeffekt hineininterpretieren, ist die feste Überzeugung doch eine Voraussetzung, die keinesfalls fehlen darf.

Die Beseitigung vom Amuletten (falls vorhanden) wird gesondert als Voraussetzung genannt, ansonsten müssen nur noch bestimmte Regeln bei der Behandlung von Frauen beachtet werden (Ḥaidar, o.J.: 36).<sup>64</sup> "Und wenn alle diese Bedingungen erfüllt sind, zeigt sie (die ruqya, R.H.) ihre Wirkung durch den Befehl Allahs, erhaben ist Er." (as-Sibā'ī 2009: 207) Besser als die Heilung ist allerdings die Prävention.

## Schutz

Unter Schutzvorkehrungen, die *siḥr*, *mass*, *ḥasad* usw. vorbeugen sollen, darf man sich keine apotropäischen Handlungen oder Objekte im eigentlichen Sinn vorstellen. Natürlich existieren solche zu Hauf,<sup>65</sup> sie sind jedoch eindeutig dem Volksglauben zuzuordnen.<sup>66</sup> Nein, der stärkste Schutz vor *ḡinn* ist der Glaube (*īmān*). Ibn al-Qayyim sagt zum Schutz vor Zauberei:

---

<sup>63</sup> Auch Ḥaidar (o.J.: 36) und as-Sadḥān (2004<sup>10</sup>: 27) betonen, dass man die Worte Allahs nicht versuchen ("auf die Probe stellen") soll.

<sup>64</sup> Richtige Bekleidung, Anwesenheit eines *maḥram*, keine Behandlungen während Menstruation oder Schwangerschaft.

<sup>65</sup> "Auch bestimmten Gegenständen wird eine Schutzwirkung zugeschrieben. Als Amulett findet man häufig eine Hand, die auch Hand der Fāṭima genannt wird. Das Augenamulett wird gegen den bösen Blick getragen. Alaun (šabba) wird eine dämonenabwehrende Kraft zugeschrieben, es wird außerdem zur Räucherung verwendet. Salz und Eisen sind ebenso dämonenabwehrende Mittel." (Hentschel 1997: 84).

<sup>66</sup> "Aber auch innerhalb der islamischen Religion, besonders im Bereich des Sufismus und in der Alltagskultur, entwickelten sich neue Praktiken, die nach Ansicht einiger Gelehrter nicht mit den islamischen Grundsätzen in Einklang zu bringen waren. Einige spielen in der Praxis der spirituellen

"... wenn das Herz also von Allah erfüllt ist, von seinem Gedenken (*dhkr*) beschwingt, und er von den Zuwendungen, *adhkār* und Zufluchtnahmen ein Kontingent (*wird*) hat, von dem er nicht ablässt, bei dem sein Herz mit seiner Zunge übereinstimmt, ist das eines der mächtigsten Mittel, das verhindert, dass ihn ein Zauber trifft, und eine der besten Behandlungen für ihn (den Zauber, R.H.) nachdem er ihn getroffen hat..." (*Zād al-ma'ād* Bd. 3: 105, nach: aš-Šahāwī o.J.: 111)

Dies gilt nicht ausschließlich für den *sihr*. Das Stärken des Glaubens wirkt genauso gegen andere Übel, und wenn es ein Mittel gegen Zauberei ist – dem gezielt herbeigeführten Einfluss starker *šayāḥīn* – dann wirkt es umso mehr gegen sporadische Übergriffe harmloser *ḡinn*. Wer nun einwendet, dass dies bei den Bedingungen schon mehrmals erwähnt wurde, dem muss Recht gegeben werden. Die Prävention (*wiqāya*) unterscheidet sich nicht wesentlich von der Behandlung (*ilāğ*), laut dem Zitat sind die genannten Methoden sogar beides in einem.<sup>67</sup> Dieser Umstand zeigt, dass das Streben nach dem Wohlgefallen Gottes für den Muslim unabdingbar ist.<sup>68</sup>

Wie hat man nun konkret vorzugehen? Das Verbot von Amuletten lässt noch genug andere Methoden übrig. Bālī zählt in seinem Buch *Wiqāyat al-ʿinsān min al-ḡinn wa-š-šaiḥān* ganze 36 Schutzvorkehrungen (*taḥṣīnāt*) auf, die von der geistigen Einstellung über Gottesdienste und *adhkār* bis hin zu Verboten reichen (1996a<sup>11</sup>: 218-316, vgl. Bālī 1996b<sup>15</sup>: 213-223). Die *does* und *don'ts* lassen sich dabei wie folgt zusammenfassen:

1. Befolgung der Gebote Gottes: Die Verrichtung des Pflichtgebets, vorzugsweise in Gemeinschaft und in der Moschee, das Gütigsein den Eltern gegenüber, freiwillige Gottesdienste wie Gebete, Fasten und Koranrezitation...

---

Heilung eine wichtige Rolle, beispielsweise die Praktiken, die sich aus dem Heiligenkult und seinen umstrittenen Vorstellungen von der Wundertätigkeit und den Segenskräften besonders gläubiger Menschen ergeben." (Sündermann 2006: 128f.).

<sup>67</sup> Aš-Šahāwī meint auch, dass die *ruqya* und die Zufluchtnahme gleichzeitig als Behandlung und als Schutzvorkehrung verwendet werden (o.J.: 153).

<sup>68</sup> Ziel ist ja das Fernhalten böswilliger *ḡinn*, und was sie im Vornhinein fernhält, vertreibt sie auch im Nachhinein. Ein chinesisches Sprichwort sagt: "Ein guter Arzt lässt seine Patienten erst gar nicht krank werden." Ebenso soll man um eine "gesunde" Lebensführung bemüht sein, und nicht erst auf Schutz-/Heilmittel zurückgreifen, wenn man von etwas getroffen wird.

2. Das Beachten der Verbote: Das Meiden sündhafter Blicke, anstößiger Lieder und Filme, verwerflicher Feiern etc. Dies zieht den Schutz Gottes mit sich, gemäß dem Hadith "Bewahre Gott (im Gedächtnis), dann bewahrt er dich!"<sup>69</sup>
3. Das Mehren vom Gedenken Gottes: Das Sprechen von *adhkār* aus Koran und Sunna, das Gedenken Gottes in jedem Zustand, wie nach dem Gebet, beim Schlafenlegen und Aufwachen, die täglichen *adhkār* und ein *wird* aus dem Koran: "(Es sind) diejenigen, die glauben und deren Herzen im Gedenken Allahs Ruhe finden. Sicherlich, im Gedenken Allahs finden die Herzen Ruhe!" (13:28)<sup>70</sup>

Während die Prävention allgemein darin besteht, den Islam in all seinen Dimensionen zu praktizieren, wird immer wieder auf den *dhikr* gepocht. As-Sibā'ī zählt zwölf Nutzen auf, die man dem *dhikr* abgewinnen kann, an erster Stelle, dass er den Teufel bändigt und das Wohlgefallen Gottes beschert (2009: 92). *Dhikr*, "das Gedenken", kann dabei alles Mögliche sein: Bestimmte *ad'iya*, Koranpassagen oder das unablässige Wiederholen von Wörtern und Formeln (z.B. *subḥān Allāh*, "gepriesen sei Allah"). Große Schutzwirkung haben vor allem der Thronvers<sup>71</sup> (*Āyat al-kursī*, Vers 2:255), die letzten drei Suren<sup>72,73</sup> und die *basmala*<sup>74</sup>. Eine direkte Beziehung zum Schutz haben aber die *adhkār*, die mit den alltäglichen Handlungen

<sup>69</sup> Tirmidī in *bāb qaṭl an-nabī yā Ḥanzala sā'ā wa-sā'ā* (Sunan at-Tirmidī 4/667, Nr.: 2516), nach: as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 27.

<sup>70</sup> Nach: as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 27 mit leichten Änderungen. As-Sadḥān hat eigentlich Vers 20: 124 angeführt: "Wer sich aber von Meiner Ermahnung (*dhikr*) abwendet, der wird ein beengtes Leben führen, und Wir werden ihn am Tag der Auferstehung blind (zu den anderen) versammeln."

<sup>71</sup> "In Surat al-Baqara ist ein Vers, welcher der beste Vers aller Verse im Qur'an ist. Liest man diesen in einem Haus, verlässt es der Schaitan: Ayat al-Kursi." (Baihaqī, Übersetzung nach: al-Munadschid, S. (2004), *Die Bedeutung des Schemelverses: Ayat al-Kursi*. [<http://www.salaf.de/swf/qur0003.swf>. Zugriff 11.11.2010]).

). Siehe auch den längeren Hadith von Abu Huraira im Kapitel "Kategorien" unter "Weitere Charakteristika".

<sup>72</sup> Sure 112 *al-ihlās* "die Aufrichtigkeit" und die beiden *mu'awwidatān* "Schutzsuren" 113 und 114.

<sup>73</sup> "Ā'iša, Allahs Wohlgefallen auf ihr, berichtete: 'Wenn der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, nachts zu Bett ging, legte er gewöhnlich seine beiden Handflächen nebeneinander, pustete hinein und rezitierte >qull hua-llāhu aḥad<, >qull a'ūdū bi-rabbi-l-falaq< und >qull a'ūdū bi-rabbi-n-nās<. Danach strich er mit seinen beiden Händen über soviel von seinem Körper, was er streichen konnte. Er strich zunächst über seinen Kopf, alsdann über sein Gesicht und abschließend fuhr er über die Vorderseite seines Körpers. Dies tat er dreimal.'" (Buḥārī, Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 352).

<sup>74</sup> Das Sprechen von *bi-smi-llāh* "im Namen Allahs".

zusammenhängen (as-Sibā'ī 2009: 93); allen voran die *basma* bei jeder Handlung, aber auch eine Unzahl spezifischer *ad'iyā*.<sup>75</sup> Dabei geht es allerdings nicht bloß um das gedankenlose runterbeten ebengenannter Formeln, sondern es muss "beherzigt" werden, dass das Herz mit der Zunge übereinstimmt. Erst dann kann der *ḍikr* seine volle Wirkung entfalten, und schließlich heißt *ḍikr* ja "Gedenken".

Hat man einmal sich selbst geschützt, muss man nur noch das eigene Heim von negativen Einflüssen<sup>76</sup> freihalten. Zu diesem Zweck soll man zu Hause beten<sup>77</sup> und Koran lesen, aber auch Bilder<sup>78</sup>, Figuren, Kreuze<sup>79</sup> und Hunde<sup>80</sup> entfernen (Ḥaidar, o.J.: 87ff.).<sup>81</sup> Ansonsten kann man unerwünschten Kontakt mit *ǧinn* einfach meiden, indem man mögliche Gründe für *mass*<sup>82</sup> unterlässt. Man sollte auch nicht alleine schlafen, und wenn dies unumgänglich ist, dann vollzieht man am besten die rituelle Waschung (*wuḍū'*) und spricht den entsprechenden *du'ā'* vor dem Schlaf<sup>83</sup> (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 109).

---

<sup>75</sup> Beim Aufwachen und Schlafenlegen, beim An- und Ausziehen der Kleidung, beim Betreten/Verlassen der Wohnung usw. Hierzu kann ich Al-Qahtani (2009): *Hisnul Muslim: Bittgebete aus dem Qur'an und der Sunnah* empfehlen.

<sup>76</sup> Vornehmlich von denen der *ʿummār*.

<sup>77</sup> Vor allem *nawāfil* "freiwillige Gebete", daher steht das nicht im Widerspruch zu der Empfehlung, (Pflicht-)gebete in der Moschee zu verrichten.

<sup>78</sup> Von Menschen und Tieren.

<sup>79</sup> "ʿĀ'īša, Allāhs Wohlgefallen auf ihr, berichtete, dass der Prophet, Allāhs Segen und Friede auf ihm, niemals etwas in seiner Wohnung sah, in dem es Kreuze gab, ohne dass er dies entfernte." (Buḥārī in *bāb naqḍa ṣ-ṣuwar* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 20/18, Nr.: 5952), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 444).

<sup>80</sup> "Die Engel betreten keine Wohnung, in der es einen Hund bzw. ein Bild und/oder eine Skulptur gibt." (Buḥārī in *bāb iḍā qāla aḥadukum āmīn wa-l-malā'ika fi-s-samā'* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 11/370, Nr.: 3225), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 260).

<sup>81</sup> Denn bei Vorhandensein dieser Dinge Betreten keine Engel das Haus (siehe vorige Fn.), wodurch die *šayāṭīn* an Boden gewinnen. Bilder, Kreuze usw. sind so gesehen kein unmittelbarer Grund (*causa*) für das Eindringen von *šayāṭīn* in das Haus, sondern es besteht ein Ursache-Folge-Zusammenhang (*contributio*).

<sup>82</sup> Siehe "Gründe für *mass*", "Gründe für *išq*".

<sup>83</sup> "In Deinem Namen, o mein Herr, lege ich meine Körperseite, und durch Dich hebe ich sie wieder hoch. Wenn Du meine Seele zurückbehältst, so erbarme Dich ihrer, und wenn Du sie wieder schickst, so bewahre sie (vor jedem Übel), wie Du Deine rechtschaffenen Diener davor bewahrst." (Buḥārī in *bāb ḥaddaṭanā Aḥmad b. Yūnūs* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 21/108, Nr.: 6320), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 487).

## Vorgehen und Texte

Sollte es wegen Unterlassung dieser Schutzvorkehrungen oder trotz ihrer Einhaltung<sup>84</sup> zu einem Befall kommen, muss man zur Behandlung übergehen. Vorher genannte Maßnahmen müssen natürlich nach wie vor aufrecht erhalten werden. Die fromme Grundeinstellung soll allerdings eine Steigerung erfahren, und es wird ein *rāqī* zur Hilfe herangezogen. Die *ruqya* kann dabei unterschiedliche Gestalten annehmen, je nachdem, woran der Patient leidet. Es wurde schon beim *īšq* und beim *siḥr* auf die unterschiedlichen Ausprägungen aufmerksam gemacht, zu diesen kommt aber noch die Religion des *ǧinnī* hinzu, die es auch zu beachten gilt, ferner spielt seine Stärke eine Rolle, und manchmal sind gleich mehrere *ǧinn* involviert<sup>85</sup>. Daraus ergibt sich eine Vielzahl an möglichen Szenarien.<sup>86</sup> Um die individuellen Fälle effizient behandeln zu können, sollte jeder Patient daher einzeln behandelt werden.

Die besagte Bandbreite an Befällen erlaubt es mir nicht, alle möglichen Konstellationen abzuhandeln; beispielhaft möchte ich einen Exorzismus im Falle eines *mass* durchexerzieren, auf *ḥasad* und *siḥr* werde ich dann zum Schluss eingehen. Die Behandlung wird in drei Phasen eingeteilt: 1. Vor der Behandlung, 2. die Behandlung selbst und 3. nach der Behandlung.

### Phase 1: Vor der Behandlung (*al-marḥala at-tamhīdiya*)

Diese Phase umfasst alles, was an Vorbereitungen zu treffen ist – von den obligatorischen Schutzvorkehrungen über die geistige Einstellung bis hin zur Akkommodation der Räumlichkeit, in der die *ruqya* stattfindet. Viele Punkte sind bereits unter den *šurūṭ* "Bedingungen" bzw. beim Schutz genannt worden, und es wurde auch schon angemerkt, dass die Prävention sich nicht wesentlich von der Behandlung unterscheidet. Dennoch muss betont werden, dass der Patient sich nicht nur passiv behandeln lässt, sondern im Gegenteil zu einem großen Teil zur Behandlung beitragen muss. Aus diesem Grund soll er schon im Vorfeld vermehrt

---

<sup>84</sup> As-Sadḥān beantwortet in einer Liste häufig gestellter Fragen auch die Frage, ob einem trotz Einhaltung der Schutzvorkehrungen etwas zustoßen kann: Die Antwort lautet ja, wenn er sich nämlich stark erregt, denn der Zorn kommt vom Teufel und schwächt seinen Schutz, wodurch dem Teufel Zugang geschaffen wird. (2004<sup>10</sup>: 31) Siehe auch oben "Gründe für *mass*".

<sup>85</sup> Die untereinander jeweils anderen Religionen angehören bzw. unterschiedlich stark sein können.

<sup>86</sup> Fiktives Beispiel: Ein schwacher, christlicher *ǧinnī*, der einem Menschen in Folge eines *ḥasad* anhaftet, unterscheidet sich grundsätzlich von einem starken, jüdischen *ǧinnī*, der ursprünglich als *ḥādīm* eines *siḥr* Einzugs in einen Menschen gefunden hat und sich dann in diesen verliebt hat (→ *īšq*).

beten, Koran rezitieren, *adkār* sprechen etc. um den *ǧinnī* so weit wie möglich zu schwächen (aš-Šahāwī o.J.: 86).

Häufig muss der *mu ʿaliǧ* bereits hier ansetzen. In nicht wenigen Fällen werden zwar rechtschaffene Menschen von Übel getroffen, die überwiegende Mehrheit hat jedoch wegen ihrer Unkenntnis und dem daraus resultierenden Verstoß der Religion gegenüber zu leiden. Der *mu ʿaliǧ* muss daher erst die Selbsthilfe ermöglichen, was einen Unterricht in puncto *ʿaqīda* erforderlich macht.<sup>87</sup> Im Zuge darauf werden ggf. vorhandene Amulette entfernt und die Räumlichkeit von Bildern, Statuen usw. gesäubert. Gleichzeitig zeigt der *rāqī* aber auch den Unterschied zwischen den islamkonformen Behandlungsmethoden und den verbotenen der Zauberei auf.<sup>88</sup> (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 73)

Anschließend versucht der *mu ʿaliǧ* eine Diagnose zu stellen. In erster Linie stützt er sich dabei auf die Beschwerde des Patienten, mit der sich dieser an ihn gewendet hat. Um sich ein genaueres Bild machen zu können, stellt er dem Patienten aber noch allerlei Fragen: Ob er Kopfweh oder Schmerzen hat, die ein Arzt nicht behandeln konnte (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 53), etwas Abnormales wahrnimmt etc. Aus den vorliegenden Symptomen kann der Heiler dann auf einen gewissen *ǧinn*-Typus schließen – die Traumbene ist dabei nicht minder von Interesse als die reale.<sup>89</sup> Die Träume betreffend werden Fragen gestellt wie:

- "1. Siehst du im Traum Tiere? Wie viele? Sind es immer die gleichen?
2. Verfolgt dich im Traum ein Tier?
3. Hast du Alpträume?
4. Hast du das Gefühl, von hoch oben herunterzufallen?
5. Siehst du, dass du einen fremden Weg entlanggehst?" (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 73)

Al-Minyāwī führt einen ähnlichen Fragenkatalog an (2004<sup>3</sup>: 53), und mit genug Kenntnis lassen sich einige Dinge daraus ablesen: Ḥaidar meint, dass der *mu ʿaliǧ* so

---

<sup>87</sup> Bzw. sonstige bestehende Mankos müssen behoben werden.

<sup>88</sup> Im Kapitel "Verbote" ist unter "Zauberei" eine Liste von Unterscheidungsmerkmalen zu finden.

<sup>89</sup> Bālī (1996a<sup>11</sup>: 73), al-Minyāwī (2004<sup>3</sup>: 53) und Ḥaidar (o.J.: 37) geben die Analyse von Träumen als mögliche Diagnoseform an.

"Rang, Religionszugehörigkeit und Grund des Eindringens" des *ǧinnī*<sup>90</sup> in Erfahrung bringen kann (o.J.: 37).<sup>91</sup> Er listet auch verschiedene Tiere auf, und schreibt jeweils dazu, wie sie zu deuten sind (a.a.O.: 38-42).<sup>92</sup>

Hat sich der *rāqī* für eine bestimmte Vorgehensweise entschieden, kann er mit der *ruqya* beginnen. Davor muss er nur noch einige zusätzliche *taḥṣīnāt* "Immunsierungen"<sup>93</sup> durchführen:

a) Am Ort<sup>94</sup>: Neben den einzuhaltenden Verordnungen schützt der *rāqī* das Haus, indem er drei Mal den Gebetsruf (*aḍān*) ausruft, drei Mal Sure *az-zalzala* ("das Beben", Sure 99) liest und in jede Ecke des Hauses mit der Absicht der Absicherung des Ortes den Thronvers (2:255) spricht<sup>95</sup>, dann wird der Vers noch einmal in Richtung Decke gesprochen und zuletzt noch einmal in Richtung Boden (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 53).

b) An sich selbst: Denn der *mu ʿāliǧ* muss sich gegen den Feind behaupten. "Wenn die *ǧinn* von den *ʿafārīt* sind und der *mu ʿāliǧ* schwach, können die *ǧinn* ihm Schaden zufügen. Daher soll er sich schützen, etwa durch den Thronvers, die beiden Schutzsuren, *du ā* u.ä. was seinen *īmān* stärkt, und Sünden vermeiden, durch die sie (die *ǧinn*, R.H.) sich seiner bemächtigen, denn er ist ein Kämpfer (*muǧāhid*) auf dem Weg Gottes..." (*Īḍāḥ ad-dalāla*: 36, nach: aš-Šahāwī o.J.: 85) Neben den genannten Schutzmethoden (die der Heiler nicht unmittelbar vor der *ruqya* machen muss)<sup>96</sup> empfiehlt sich immer die rituelle Waschung (*wuḍū*) – sowohl für den *rāqī* als auch für alle anderen Beteiligten (a.a.O.: 86, Bālī 1996a<sup>11</sup>: 74) – al-Minyāwī nennt aber

---

<sup>90</sup> Ḥaidar schreibt an dieser Stelle eigentlich *ṣārī*, ich habe ihn aber durch *ǧinnī* ersetzt, da ich nicht a priori von *ṣar* ausgehen möchte.

<sup>91</sup> Darüber hinaus auch Anzahl und evtl. Gattung (*sayyār/ṭayyār...*) und Geschlecht.

<sup>92</sup> Als Beispiel: "Die Katze: Die Merkmale sind denen des Tigers ähnlich (flüchtet bei Koranrezitation schnell und bewegt sich viel im Körper, besetzt den Körper allein, R.H.), die Katze ist aber eine weibliche *ǧinnī*, die durch einen Zauber für die Frau gekommen ist, und nicht für den Mann, besonders beim *išq*, und häufig sind es Muslime oder Christen..." (Ḥaidar o.J.: 39).

<sup>93</sup> Im Normalfall sollten die oben genannten Schutzvorkehrungen ausreichen. Da bei einem Exorzismus aber nicht mehr von einem Normalfall die Rede sein kann, da man mit Rückkehr, Racheakten und gezielten Übergriffen der *šayāḥīn* rechnen muss, sind diese *taḥṣīnāt* auf keinen Fall zu unterlassen.

<sup>94</sup> Je nachdem wo die *ruqya* stattfindet entweder im Haus des Patienten oder in dem des *rāqī*.

<sup>95</sup> D.h. er wendet sich in die Richtung, zeigt mit der Hand auf die Ecke und rezitiert den Vers.

<sup>96</sup> Al-Minyāwī betitelt sie "Die *taḥṣīnāt* vor dem Hingehen zum Fall" (2004<sup>3</sup>: 53).

eine besondere Formel mit der *basmala*: *Bi-smi llāh* (*b.*) *‘alā nafsī*, *b.* *‘alā dīnī*, *b.* *‘alā māli*, *b.* *‘alā waladī*, *b.* *‘alā ‘ahlī*, *b.* *‘alā dārī*, *b.* *‘alā ḥayyī*, *b.* *‘alā baladī* (2004<sup>3</sup>: 54).  
Zu Deutsch: "*Bi-smi llāh* (im Namen Gottes) über mich, *b.* über meine Religion, *b.* über meinen Besitz, *b.* über meine Nachkommen, *b.* über meine Familie, *b.* über mein Haus, *b.* über meinen Bezirk, *b.* über mein Land".<sup>97</sup>

c) Am Patienten: Zusätzlich zu den herkömmlichen Methoden bietet al-Minyāwī auch dem Patienten eine solche Formel an, jeweils adaptiert statt *nafsī* "mich" → *nafsik* "dich". Zuletzt spricht der *rāqī* noch dreimal *bi-smi llāh ‘alā al-ḥāḍirīn* "*bi-smi llāh* über die Anwesenden", damit der Schutz auch ja alle umfasst, und bittet sie, dreimal den Thronvers zu lesen. (ebd.)

Nun steht der *ruqya* nichts mehr im Weg. Der *rāqī* vergisst aber nicht, dass sie nur Mittel zum Zweck ist, und bittet Allah nochmals um Unterstützung.

### Phase 2: Die Behandlung (*marḥalat al-‘ilāğ*)

Wie zuvor erwähnt, hängt die Effizienz der *ruqya* von der Stärke des *īmān* des *rāqī* und der Reinheit seiner Seele ab,

"... sodass einige der *mu‘aliğūn* sich damit begnügen zu sagen 'verlasse ihn' oder '*bi-smi llāh*' oder '*lā ḥaula wa-lā quwwata illā bi-llāh*'<sup>98</sup>, und der Prophet pflegte zu sagen: 'Trete aus (*uḥruğ*) Feind Gottes, ich bin der Gesandte Gottes.'" (*Zād al-ma‘ād* Bd. 3: 84, nach: aš-Šahāwī o.J.: 86)

Wir haben oben die Überlieferungen mit den beiden Frauen und ihren Söhnen betrachtet, die so manchen erwartungsvollen Leser ob ihrer Knappheit vielleicht enttäuscht haben. Dennoch darf die *Länge* der *ruqya* kein Maßstab für die Fähigkeit des *rāqī* sein. Vom Propheten – ein und demselben *rāqī* – gibt es nämlich auch eine Überlieferung mit einer wesentlich längeren *ruqya*. Ubayy b. Ka‘b berichtete:

"Ich war beim Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, als ein (Wüsten)araber kam und sagte: 'Oh Gesandter Gottes, ich habe einen Bruder, der ein Leiden hat', da sagte er: 'Was ist sein Leiden?' Er sagte: 'Eine leichte Geistesstörung (*lamam*)', er sagte: 'Bring ihn zu mir.' Da brachte

<sup>97</sup> In Hadithen scheinen zwar ähnliche Versionen auf (*Ma‘rifat aṣ-ṣaḥāba* 4: 106, *al-Ğāmi‘ al-kabīr li-s-Suyūṭī* 1: 4766, nach *al-Maktaba aš-šāmīla*), diese konkrete Form lässt sich aber nicht auf den Propheten zurückverfolgen. Wir besinnen uns aber noch einmal auf den Hadith "Es ist nichts Schlechtes an den *ruqā*, solange sie kein *širk* sind", und nachdem ausschließlich der Name Allahs angerufen wird, scheint nichts dagegen zu sprechen.

<sup>98</sup> "Es gibt keine Macht und keine Kraft außer durch Allah".

er ihn zu ihm und stellte ihn vor ihn, da feite ihn der Prophet (*fa'awwadahu*<sup>99</sup>): Mit der Eröffnenden des Buches (1)<sup>100</sup> – vier Versen<sup>101</sup> der Sure *al-baqara* "die Kuh" (2:1-4) – zwei Versen aus der Mitte der *baqara* (*ilāhukum ilāhun wāḥid*, 2:163, 164) – dem Thronvers (2:255) – drei Versen vom Ende der *baqara* (2:284-286) – einem Vers der Sure *āl-īmrān* "die Sippe 'Imrāns" (*šahida llāhu annahu lā ilāha illā hu*, 3:18) – einem Vers der Sure *al-a'rāf* "die Höhen" (*inna rabbakumu llāh*, 7:54) und gegen Ende der Sure *al-mu'minūn* "die Gläubigen" (*afaḥasibtum annamā ḥalaqnākum 'abaṭān*) bis zum Ende (23:115-118) – einem Vers der Sure *al-ğinn* (*wa annahū ta'ālā ḡaddu rabbīnā ma-ttaḥaḍa šāḥibatan wa lā waladā*, 72:3) – zehn Versen vom Beginn der *šaffāt* "die sich Reihenden" (37:1-10) – und drei Versen vom Ende der *ḥašr* "die Versammlung" (59:22-24) – und *qul huwa llāhu aḥad* "Sag: Er ist Allah, ein Einer" (112:1-4) – und den beiden Schutzsuren (*al-mu'awwiḍatān*, 113, 114), da stand der Mann auf, als hätte er nie eine Beschwerde gehabt."<sup>102</sup>

Nachdem alle *ruqā* – die Kurzversionen *iḥsa'uḥruḡ* und die Langversion mit den vielen Versen – auf denselben *rāqī* zurückgehen, kann nicht von unterschiedlicher Begabung die Rede sein. Man könnte daraus höchstens ableiten, dass der eine *ğinnī* stärker war ("mehr Aushaltevermögen hatte") als der andere. Ich denke, der Prophet wollte absichtlich eine lange *ruqya* anwenden, um den Leuten beizubringen, welche Verse dafür geeignet sind.<sup>103</sup> Hauptsächlich beinhaltet sie *tauḥīd* und Schutz, aber auch Strafe wird angedroht (den *ğinn*, bes. 37:6-10).<sup>104</sup> Diese (lange) *ruqya* wird als *ar-ruqya aš-šar'īya* bezeichnet, und sie ist in den meisten Büchern zu finden.<sup>105</sup>

Die Bezeichnung *šar'īya* darf aber nicht zu dem Trugschluss führen, alle anderen wären nicht *šar'ī* "legitim". Erstens geht diese Benennung nicht auf den Propheten persönlich zurück, zweitens hat doch er selbst auch andere Vorgehensweisen demonstriert, und drittens kann nicht oft genug auf seine Erlaubnis

<sup>99</sup> Auch: Einen Zauber(spruch) aussprechen, durch einen Zauber(spruch) stärken (Wehr 19774: 588, s.v. 'w-ḡ).

<sup>100</sup> Ich ergänze die Zahlen der Suren bzw. Verse, die fragmentarischen Verse tauchen auch in der Überlieferung in der Form auf.

<sup>101</sup> Obwohl meist die ersten *fünf* rezitiert werden.

<sup>102</sup> Al-Ḥākīm in *kitāb ar-ruqā wa-t-tamā'im* (al-Mustadrak 4/458, Nr.: 8269), nach: al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 51.

<sup>103</sup> Vlt. mit dem Bewusstsein, dass anderen *rāqī* bloße Aufforderungen à la *uḥruḡ* nicht reichen werden.

<sup>104</sup> Dem Anhang habe ich eine Übersetzung der Verse beigelegt.

<sup>105</sup> Al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 51, 59ff., Bālī 1996a<sup>11</sup>: 74-77, aš-Šahāwī o.J.: 62f., Ḥaidar o.J.: 56-60.

"Es ist nichts Schlechtes an den *ruqā*, solange sie kein *širk* sind" hingewiesen werden. Daher wäre es unsinnig, sich nur an *diese eine* Version zu klammern, wo es doch so unterschiedliche Fälle gibt, und auch der Prophet bei verschiedenen Fällen diverse Praktiken gezeigt hat. As-Sadḥān sieht darin auch den "Grund für das Scheitern einiger Rezipitoren (*qurrā*), weil sie nur einen Fall als Grundlage verwenden." (2004<sup>10</sup>: 11).

Der *rāqī* muss daher flexibel sein. Bālī ist sich dessen bewusst, und er macht dem Leser auch nichts vor; er spricht direkt an, dass man

"in diesem Kapitel und anderen, die mit der Behandlung (*ilāğ*) zu tun haben, Sachen finden wird, die nicht wörtlich auf den Propheten zur Behandlung bestimmter Fälle zurückgehen, die aber unter allgemeine Regeln, die in Koran und Sunna feststehen, eingestuft werden können. [...] all dies fällt unter das Wort des Erhabenen: 'Und Wir offenbaren vom Qur'an, was für die Gläubigen Heilung und Barmherzigkeit ist; ...' (17:82)" (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 101)

Wir bleiben vorerst aber bei der *ruqya aš-šarḥya*, mit der wir unser Beispiel durchexerzieren. Der *rāqī* legt seine Hand auf den Kopf des Patienten (bei einer Frau unterlässt er dies) und liest die *ruqya* in sein rechtes Ohr (aš-Šahāwī o.J.: 87, 153). Auch hier bewegt sich die Behandlung auf mehreren Ebenen; außer der spirituellen Komponente, die dem *rāqī* nicht fehlen darf, geht es nicht nur um die Formalitäten (Hand auflegen und Koran lesen), sondern die Absicht ist ein wesentliches Element.<sup>106</sup> Der *rāqī* muss daher mit der Absicht zur Heilung (*nīyat aš-šifā*) behandeln – und nicht etwa mit dem Vorsatz, mit dem *ğinn* zu sprechen (a.a.O.: 92). Den *ğinnī* betreffend gehen die Meinungen auseinander; Bālī meint, man solle mit der Absicht des Verbannens (*nīyat aṭ-ṭard*) rezitieren (1996a<sup>11</sup>: 77), as-Sadḥān dagegen ist der Meinung, man solle mit der Absicht der Einladung zum Islam (*daʿwa*) rezitieren (2004<sup>10</sup>: 11).<sup>107</sup>

Bei der Koranrezitation gilt es ebenso einiges zu beachten. Zum einen sollte man ihn mit *tartīl*, also "psalmodierend"<sup>108</sup> lesen (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 74). Zum anderen –

---

<sup>106</sup> "Wahrlich, die Taten werden entsprechend dem Vorsatz bewertet, und jedem Menschen steht wahrlich das zu, was er beabsichtigt hat. ..." (Buḥārī in *bāb mā ġā ʿa anna l-ʿa māl bi-n-nīyāt* (Šaḥīḥ al-Buḥārī 1/105, Nr.: 54), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 38).

<sup>107</sup> Mit der Einladung zum Islam ist es aber noch nicht getan; dann muss der *ğinnī* noch vom Auszug überzeugt werden, s.u.

<sup>108</sup> *Tartīl* ist die langsame Rezitation des Korans, man könnte auch "singendes Rezitieren" sagen.

auch hier wieder ein ideeller Aspekt – soll der *rāqī* sich die Bedeutungen des Korans vergegenwärtigen, um der Rezitation noch mehr Wirkung zu verleihen (as-Sadhān 2004<sup>10</sup>: 16).

Führt der *rāqī* nun unter Berücksichtigung all dessen die *ruqya* (*aš-šar fīya*) durch, übt sie auf den *ǧinnī* starken Einfluss aus. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten: a) Es kommt zur Verbannung – der *ǧinnī* verlässt den Körper, bevor er zu sprechen beginnt, b) Es kommt zur Herbeiholung (*iḥdār*) – der *ǧinnī* ist geschwächt und gezwungen, sich zu äußern (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 77). Nachdem wir unser Beispiel bis zum bitteren Ende durchspielen wollen, gehen wir von Möglichkeit b) aus.<sup>109</sup>

"Herbeiholung" ist dabei nicht mit "Beschwörung" zu verwechseln; der oder die *ǧinn* haften dem *marīd* ja bereits an, es werden keine neuen heraufbeschworen. Allerdings wird der *ǧinnī* in ein Stadium versetzt, in dem er nicht mehr Versteck spielen kann.<sup>110</sup> Die Anwesenheit (*ḥuḍūr*) eines *ǧinnī* erkennt man an Folgendem:

- "1. Dem Schließen der Augen, einem starreren Blick, starkem Blinzeln oder dem Vorhalten der Hände vor die Augen.
2. Starkem Beben im Körper, oder leichtem Zittern in den Gliedmaßen.
3. Heftigem Aufstand.
4. Geschrei (um Hilfe) und Gekreisch.
5. (Oder) der Bekanntgabe seines Namens." (ebd.)

Diese Handlungen gehen natürlich vom *ǧinnī* aus, und je nach Fall zeigen sich die einen oder anderen Zeichen. Dabei kann es dazu kommen, dass der *ǧinnī* "über die Zunge" (*ʿalā lisān*) des *marīd* spricht, verständlich oder unverständlich<sup>111</sup>. Auch andere Verhaltensmuster oder gar Gefühlsregungen wie Lachen und Weinen können sich gegen den Willen des Patienten ergeben (al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 66). In diesem Zustand ist der Patient nicht mehr er selbst, dementsprechend ist auch seine Wahrnehmung beeinträchtigt; manche Patienten fallen in eine Art Trance und bekommen von der *ruqya* nichts mit, selbst wenn sie (bzw. ihr Körper) geschlagen

---

<sup>109</sup> In diesem Fall ist die *ruqya aš-šar fīya* nur Einleitungsverfahren zur weiteren Behandlung gewesen.

<sup>110</sup> Ansonsten hat er sich – oder besser gesagt den *marīd* – soweit unter Kontrolle, dass man dem Betroffenen nicht das Geringste anmerkt und ihn für ganz normal befindet.

<sup>111</sup> Siehe dazu den Aufsatz von Spoerri: "Ekstatische Rede und Glossolalie." In: *Ed. Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica*. 134. Basel 1966.

werden.<sup>112</sup> Gewiss ist das Ziel der *ruqya* das genaue Gegenteil, nämlich die Vertreibung des *ǧinnī*. Um es aber erst einmal so weit zu bringen, muss man sich mit dem Feind auseinandersetzen, und in diesem Zustand der Anwesenheit wirkt die *ruqya* viel intensiver auf ihn. Man macht sich diese Situation auch gleich zunutze und versucht, vom *ǧinnī* – quasi aus erster Hand – Informationen über den Fall zu bekommen. Man stellt ihm daher Fragen wie:

- "1. Wie heißt du? Was ist deine Religion?
2. Warum bist du in diesen Körper eingedrungen?
3. Sind noch andere *ǧinn* mit dir im Körper? Wie viele? Und welcher Religion gehören sie an?
4. Bist du der *ḥādīm* eines Zauberers?
5. Wo hältst du dich im Körper des *marīḍ* auf?" (aš-Šahāwī o.J.: 90)

Antwortet der *ǧinnī*, hat man damit entweder eine Bestätigung für eine gelungene Diagnose oder einen neuen Ansatz zur *ruqya*.<sup>113</sup> Diese Auskünfte können einem in weiterer Folge sehr hilfreich sein; denn die Behandlung kann so auf den Fall maßgeschneidert werden. Da die *ǧinn* aber widerspenstig sind, kommt es oft zu einer Sprachverweigerung. Auch wenn es natürlich nicht primäres Ziel des *rāqī* ist, sich mit dem *ǧinnī* zu unterhalten, möchte man sich doch nicht diese wertvollen Hinweise entgehen lassen. Dem kann abgeholfen werden, indem man den *ǧinnī* einfach zum Sprechen zwingt: Dazu liest man dem *marīḍ* *āyāt al-inṭāq* "die Verse des Zum-Sprechen-Bringens"<sup>114</sup> vor. Diese wären 41:21, 37:92, 23:62, 55:1-4.<sup>115</sup> (al-Minyāwī, 2004<sup>3</sup>: 65) Es ist wenig verwunderlich, dass alle diese Verse die Wurzel *n-ṭ-q* enthalten, deren Grundbedeutung "sprechen" ist, außer den Versen 55:1-4, deren

---

<sup>112</sup> Die Schläge gelten selbstverständlich dem *ǧinnī*. Bei einer Austreibung betonte ein *šaiḥ* Hentschel gegenüber, "daß nur der Dschinni die Schläge schmerzhaft empfinde, da er identisch mit dem materiellen Körper des Menschen ist." (Hentschel 1997: 217) Hentschel beschreibt weiter: "Kurz darauf wachte die Frau aus ihrer Trance auf und verspürte keinerlei Schmerz." (a.a.O.: 218) Vgl. (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 64, aš-Šahāwī o.J.: 65f., Wieland 1994: 65.

<sup>113</sup> Bālī meint sogar, dass ein sprechender *ǧinnī* die Diagnose überflüssig macht, "weil der Fall (ohnehin) klar ist" (1996a<sup>11</sup>: 74).

<sup>114</sup> Dies läuft der Aussage aš-Šahāwīs, man solle ausschließlich mit der Absicht zur Heilung rezitieren, teilweise zuwider. Allerdings hat man auch hier das höhere Ziel der Heilung im Hinterkopf.

<sup>115</sup> Al-Minyāwī nennt auch eine Alternative zur bloßen Rezitation dieser Verse: Der *rāqī* liest die Verse auf ein Glas Wasser, das der Patient auf drei Male zu trinken hat – vorher muss er *bi-smi llāh* sagen, danach *al-ḥamdu li-llāh* "alles Lob gebührt Gott" (2004<sup>3</sup>: 65). Zur Legitimität des Lesens von Koran auf Wasser siehe Seite 11, Anmerkung 129.

letzter dafür darin krönt, dass Gott den Menschen den *bayān* "die klaren Darlegung" (i.e. Sprache) gelehrt hat. Gelingt es, den *ǧinnī* zum Sprechen zu veranlassen, kommt man durch ein Verhör an die gewünschten Informationen, wobei besonders die Religion interessant ist. Bālī warnt allerdings nochmal vor der Verlogenheit der *ǧinn*, die die Aussagekraft relativiert (1996a<sup>11</sup>: 74). Gelingt es nicht, den *ǧinnī* zum Sprechen zu bringen, oder traut man ihm aus eben genannten Gründen nicht, gibt es noch folgende Möglichkeit, die Religionszugehörigkeit herauszufinden: Man liest die Verse, die *ahl al-kitāb* "die Leute der Schrift" ansprechen, etwa: "Fürwahr, ungläubig sind diejenigen, die sagen: 'Gewiß, Allah ist al-Masih, der Sohn Maryams', ..." (5:72) Wenn der *ǧinnī* darauf anspringt (durch Schreien etc.), weiß man, dass es sich um einen Christen handelt (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 82).<sup>116</sup>

Wenn wir nun auf die eine oder andere Art den Glauben des *ǧinnī* herausgefunden haben, fahren wir mit der Behandlung fort. Ist er ein Muslim, verfährt man folgendermaßen:

- "1. Wenn der Grund des Eindringens *īṣq* gegenüber dem Menschen ist, machen wir ihm klar, dass das *ḥarām* ist, und flößen ihm Furcht vor der Strafe Gottes ein.
2. Wenn er den Menschen angreift (*massahu*), weil dieser ihm durch das Urinieren oder Schütten heißen Wassers auf ihn Unrecht getan hat, oder durch das Töten einiger von ihnen, erklären wir ihm, dass der Mensch sich seiner Anwesenheit nicht bewusst war, und ihn nicht gesehen hat, er daher seine Schädigung nicht beabsichtigt hat und auch keine Strafe verdient.
3. Wenn der *ǧinnī* zu Unrecht in den Menschen Eindringen ist, weisen wir ihn darauf hin, dass Unrecht *ḥarām* ist." (aš-Šahāwī o.J.: 90)

Der Dialog mit *ǧinn* hat daher neben der diagnostischen Funktion auch eine therapeutische. Es wird nicht nur der Grund für den Befall ermittelt, sondern auch versucht, den *ǧinnī* mittels Argumentation zum freiwilligen Verlassen des Körpers zu bewegen.<sup>117</sup> Sieht er das Unrecht ein und erklärt sich dazu bereit, auszutreten, lässt man ihn einen Eid schwören, der sicherstellen soll, dass er wirklich fortgeht und nicht wieder zurückkehrt:

<sup>116</sup> Einen jüdischen *ǧinnī* erkennt man an seiner Abneigung gegenüber Versen, die auf den Verrat der Juden hindeuten, oder solchen, die die Propheten Salomo oder Muḥammad erwähnen (Ḥaidar o.J.: 69). Einen muslimischen dagegen bei Reaktion auf Verse des Unrechts, des Verbrennens, der Ermahnung u.a. (a.a.O.: 70).

<sup>117</sup> Als hätte aš-Šahāwī seine Aufzählung für unser Beispiel ausgelegt, spricht er nur vom *mass. Siḥr* bleibt hier unerwähnt – bei der Behandlung dessen bedarf es aber mehr als nur Überredungskünste.

"Ich gelobe vor Gott, dem Erhabenen, dass ich diesen Körper verlasse, und nicht wieder zu ihm zurückkehre, und auch zu keinem der Muslime, und wenn ich meinen Eid breche, soll der Fluch Gottes, der Engel und der Menschen allesamt mich überkommen. Oh Gott! Wenn ich wahrhaftig bin, erleichtere mir das Austreten, und wenn ich ein Lügner bin, dann verleihe den Gläubigen Macht über mich! Und Gott ist Zeuge über das, was ich sage."<sup>118</sup> (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 78)

Der *ǧinnī* wird dann angehalten, den Körper entweder über die Finger, die Zehen<sup>119</sup>, den Mund<sup>120</sup>, die Nase oder die Ohren<sup>121</sup> zu verlassen; keinesfalls darf er dies über ein Auge, den Bauch oder die Kehle machen. (Ḥaidar o.J.: 71) Nachdem das Austreten nicht notwendigerweise mit Zeichen einhergeht, und die *ǧinn* sich unserer Wahrnehmung entziehen, liest der *mu āliǧ* die *ruqya* (*aš-šar ṭya*) nachher erneut, um festzustellen, ob der *ǧinnī* sein Wort gehalten hat oder nicht. Reagiert der Patient nicht auf die Rezitation, ist das Vorhaben geglückt. Tut er es doch, ist der *ǧinnī* noch da, und man muss zu anderen Maßnahmen greifen. Vorläufig gehen wir von einem Erfolg aus und erklären diesen Fall für gelöst – der Patient zeigt bei erneuter *ruqya* keinerlei Reaktion und ist somit geheilt.

Wir wollen allerdings wissen, wie man sich nichtmuslimischen *ǧinn* gegenüber zu verhalten hat, und gehen daher noch einmal ein paar Schritte zurück. Wir behalten die gleichen Rahmenbedingungen bei (nach der *ruqya* ist der *ǧinnī* anwesend, er spricht, verrät uns dass es sich um einen *mass* handelt), diesmal ist der *ǧinnī* aber ein Christ.<sup>122</sup> Auch hier ist der Dialog sehr wichtig:

"1. Zuallererst wird ihm der Islam ausführlich unterbreitet, dann fordert man ihn ohne Zwang auf [sic], den Islam anzunehmen. Nimmt er den Islam an, befiehlt man ihm, sich Gott reuevoll zuzuwenden, und macht ihm klar, dass zur Vollständigkeit der Reue das Ablassen von dieser Ungerechtigkeit dazugehört, und das Verlassen des Körpers." (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 79)

Zu Beginn gilt es also, den *ǧinnī* aufzuklären: Über das Unrecht, das er dem Menschen antut (wie beim muslimischen *ǧinnī*), aber auch ausführlich über den

---

<sup>118</sup> Bālī merkt an: "Oder irgendein anderer Wortlaut, vorausgesetzt er enthält keinen *širk*."

<sup>119</sup> Finger und besonders Zehen sind laut Ḥaidar die frequentiertesten "Ausgänge" (Ḥaidar o.J.: 71).

<sup>120</sup> Das Austreten über den Mund äußert sich in heftigem Husten und gar Erbrechen (ebd.).

<sup>121</sup> Bei der Nase äußert sich das Austreten in häufigem Niesen, bei den Ohren in starken Schmerzen. Diese beiden "Ausgänge" werden aber selten genutzt. (ebd.) Al-Minyāwī untersagt indessen das Austreten aus diesen Körperstellen (2004<sup>3</sup>: 86). Vergleicht man die angegebenen Körperstellen in den Büchern, so herrscht Übereinstimmung darüber, dass Augen und Bauch auf jeden Fall zu meiden und der Mund, Finger und Zehen (am besten jeweils der/die kleine, al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 86) die günstigsten Austrittsstellen sind (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 78, Ḥaidar o.J.: 71, al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 86, aš-Šahāwī o.J.: 91).

<sup>122</sup> Wir sehen uns bei diesem Beispiel auch an, wie man ungehorsamen *ǧinn* beikommt.

Islam. Die Anleitung Bālīs lässt sich auf christliche *ǧinnī* ebenso umsetzen wie auf jüdische oder solche ohne Religionsbekenntnis. Ḥaidar hingegen differenziert stark zwischen christlichen und jüdischen, und bietet dementsprechend auch verschiedene Ansätze an. Um einen Christen vom Islam überzeugen zu können, müsse man erst seinen Glauben unterminieren. Er bietet dem Leser deshalb Argumente zum Polemisieren an, von der späten Niederschrift der Bibel und ihrer Fälschung über inhaltliche Widersprüche bis hin zur Unlogik der Dreifaltigkeit. (Ḥaidar o.J.: 61-68)

Bei der Behandlung christlicher *ǧinn* misst Ḥaidar dem Dialog daher wesentlich mehr Bedeutung bei. Anders so bei jüdischen; diese seien sehr standhaft und gäben keine Informationen über sich preis. Bei Gesprächen seien sie ausweichend, und wenn sie sprechen, bestehe außer der Möglichkeit, belogen zu werden, noch die Gefahr, dass er Zwietracht zwischen den Angehörigen des *marīd* oder zwischen *marīd* und *mu āliǧ* sät.<sup>123</sup> Ḥaidar empfiehlt daher, nicht allzu lang mit ihnen zu diskutieren. (a.a.O.: 68f.)

Ist es nicht möglich, den *ǧinnī* vom Islam und/oder dem Austreten vom Körper zu überzeugen, muss man zu anderen Mitteln greifen.<sup>124</sup> Bālī fährt fort:

"2. Wenn er auf dem Unglauben beharrt, so gibt es keinen Zwang im Glauben<sup>125</sup>, dennoch befiehlt man ihm, den Körper zu verlassen. Wenn er hinausgeht, so gebührt alles Lob Gott. Weigert er sich jedoch, muss man ihm drohen, und man kann ihn auch schlagen. Allerdings ist es niemandem erlaubt zu schlagen, außer er verfügt über genug Erfahrung, die es ihm möglich macht, sicher zu sein, dass die Schläge den *ǧinnī* treffen; weil es nämlich eine Art der *ǧinn* gibt, die beim Schlagen flüchtet<sup>126</sup>, woraufhin der Mensch die Schläge abbekommt und sie spürt. Und schlagen kann man die Schultern, den Rücken und die Gliedmaßen."<sup>127</sup>

3. Die Rezitation der Verse, die die *ǧinn* stören, wie dem Thronvers (2:255), Sure *yā-sīn* (36), Sure *aṣ-ṣāffāt* "die sich Reihenden" (37), Sure *ad-duḥān* "der Rauch" (44), Sure *al-ǧinn* (72), dem Ende der Sure *al-ḥašr* "die Versammlung" (59), Sure *al-humaza* "der Stichler" (104), und

<sup>123</sup> Ḥaidar sagt auch, dass sie häufiger mit *siḥr* in Zusammenhang stehen als mit *mass* (o.J.: 68). In einem solchen Fall behauptet der *ǧinnī* beispielsweise, die Schwiegermutter habe den Zauber angefertigt.

<sup>124</sup> Hier kann man auch am vorigen Beispiel (dem muslimischen *ǧinnī*) anknüpfen, sofern er den Körper nicht verlassen hat.

<sup>125</sup> "*Lā ikrāha fī d-dīn ...*" siehe Vers 2:256.

<sup>126</sup> Z.B. wenn der *mu āliǧ* die Schultern schlägt, verkriecht sich der *ǧinnī* in die Füße.

<sup>127</sup> Diese Richtlinien sind meines Erachtens enorm wichtig, damit der Patient nicht zu Schaden kommt. Aš-Šahāwī fügt dem noch den Nacken hinzu, und präzisiert "*nicht auf das Gesicht!*" (o.J.: 91).

Sure *al-ʿaḥād* "der Höchste" (87). Und allgemein alle Verse, in denen *šayāḥīn*, das Feuer oder Bestrafung<sup>128</sup> erwähnt werden, stören die *ḡinn* und schmerzen sie.

Wenn er dann Folge leistet, dann lass von seiner Peinigung, durch Koran oder Schlägen, ab, und nimm ihm einen Schwur vor Gott ab, dann befiehl ihm auszutreten." (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 79)

... so wäre auch das zweite Beispiel gelöst, und wir danken Gott, dass Er uns beigestanden hat. Es kann aber genauso gut sein, dass Gott nicht will – der richtige Zeitpunkt noch nicht gekommen ist, der *ḡinnī* weiterhin sein Unwesen treibt, der Patient weiter leidet. In diesem Fall liest der *rāqī* die Verse der Behandlung auf ein Gefäß mit genug Wasser, damit der Patient sich eine Woche lang damit waschen<sup>129</sup> kann. Dabei hält der *rāqī* die rechte Hand ins Wasser, bis er mit der Rezitation fertig ist. Der Patient hat sich mindestens einmal am Tag damit zu waschen,<sup>130</sup> was für den *ḡinnī* sehr schmerzhaft ist. (aš-Šahāwī o.J.: 92) Al-Minyāwī mengt dem Wasser noch sieben Blätter *sidr* (Kreuzdorn, *ziziphus spina-christi*) bei, empfiehlt aber auch, dieselben Verse auf Olivenöl zu lesen, mit dem man sich einschmiert, und auf Honig, von dem man morgens und abends einen Löffel einnimmt (2004<sup>3</sup>: 77f.). Nach Ablauf einer Woche wird die *ruqya* dann erneut gelesen, und der *ḡinnī* sollte bis dahin so geschwächt sein, dass er den Körper dann verlässt.

### Phase 3: Nach der Behandlung (*marḥalat mā ba ʿd al- ʿilāḡ*)

Dies ist eine kritische Phase, weil der Mensch der Gefahr der Rückkehr des *ḡinnī* ausgesetzt ist – allerdings nicht hilflos. Der (ehemalige) Patient achtet daher verstärkt auf die Schutzmaßnahmen. So gesehen schließt sich der Kreis wieder – für den Betroffenen gilt: Nach der Behandlung ist vor der Behandlung. Denn unterlässt der Betroffene die notwendigen Maßnahmen, ist die Wahrscheinlichkeit für einen Rückfall sehr groß.<sup>131</sup> Da bei diesem Personenkreis die Gefahr eines (erneuten) Befalls aber größer ist als bei anderen Leuten, wird ihnen ein "Heilprogramm" verschrieben, das zusätzlich zu den sonstigen Punkten noch einige Zusätze enthält:

<sup>128</sup> Al-Minyāwī führt gesondert alle *āyāt al- ʿaḥād* "Verse der Strafe" an (2004<sup>3</sup>: 70-77).

<sup>129</sup> *Yaḡtasil*; damit meint aš-Šahāwī die große rituelle Waschung, d.h. eine allgemeine Waschung des Körpers. Zur Rezitation von Koran auf Wasser sagt Šaiḥ ʿAbdallāh al-Ġibrīn in einer *fatwā*: "Von den Altvorderen ist gesichert, dass sie Koran auf Wasser o.ä. lasen und dann tranken, oder sich damit wuschen, was den Schmerz linderte oder beseitigte." Nach: as-Sibāʿī 2009: 112.

<sup>130</sup> Da auf das Wasser Koran gelesen wurde, darf es aber nicht ins Abwasser gelangen. Al-Minyāwī schlägt daher vor, dieses nach der Waschung zum Blumengießen etc. zu verwenden (2004<sup>3</sup>: 78).

<sup>131</sup> Ich erlaube mir an dieser Stelle den Vergleich mit einer Diät: Das gewünschte Idealgewicht soll nicht nur erreicht, sondern nachher auch behalten werden. Eine bewusste Lebensführung ist daher nachher genauso wichtig wie vorher.

1. Die Einhaltung der (Pflicht)gebete in der Gemeinschaft.
2. Das Hören von Gesang und Musik sind zu unterlassen, ebenso das Fernsehen<sup>132</sup>.
3. Das Vornehmen der rituellen Waschung (*wuḍūʿ*) vor dem Schlafengehen, den Thronvers rezitieren.
4. Sure *al-baqara* (2) alle drei Tage im Haus lesen.
5. Sure *al-mulk* (67) vor dem Schlafengehen lesen, Analphabeten reicht das Hören.
6. Morgens Sure *ya-sīn* lesen, oder hören, wie bereits gesagt<sup>133</sup>.
7. Die Anfreundung mit rechtschaffenen Leuten und die Meidung unmoralischer Leute.
8. Wenn es eine Frau ist, fordert man sie auf, die vorgeschriebene Kopfbedeckung zu tragen, da der Teufel den ihre Reize Zeigenden näher ist.
9. Täglich zwei Stunden psalmodierten Koran (*murattal*) hören, oder das Lesen eines *ḡuzʿ* "Teils"<sup>134</sup> des Korans.
10. Nach dem Morgengebet (*faḡr*) das hundertmalige Sagen von: "*lā ilāha illa llāh waḥdahū lā šarīka lah, lahu l-mulk wa-lahu l-ḥamd, wa-huwa ʿalā kulli šaiʿin qadūr*".<sup>135</sup>
11. Die *basmala* bei jeder Sache (Handlung).
12. Nicht alleine schlafen.
13. Dann gibt man ihm von den im sechsten Kapitel erwähnten Schutzvorkehrungen solche mit, die zu ihm passen.

Nach einem Monat schaut man ihn sich noch einmal an und liest erneut die *ruqya* für ihn. Wenn er (der *ḡinnī*, R.H.) nicht wieder zu ihm zurückgekehrt ist, beauftrage ihn, weiterhin auf die Schutzvorkehrungen zu achten; damit er vor den *šayāḡīn* sicher ist." (Bālī 1996a<sup>11</sup>: 79f.)

<sup>132</sup> Bālī macht hier keine Ausnahmen.

<sup>133</sup> Das müsste eigentlich auch für Punkt vier gelten – vermutlich hat Bālī bei diesem das Hören aber nicht erwähnt, weil er wirklich meint, die Sure solle im Haus laut rezitiert werden (um die *šayāḡīn/ummār* zu vertreiben), was beim Hören mit Kopfhörern beispielsweise nicht gegeben ist. Zudem fehlt bei einer Aufnahme die entsprechende Absicht.

<sup>134</sup> Ein Dreißigstel des Korans, bei der Kairoer Ausgabe etwa 20 Seiten.

<sup>135</sup> "Wer spricht >Kein Gott ist da außer Allāh, Dem Einzigen, Der keinen Partner hat. Ihm gehört das Reich, und Ihm gebührt alles Lob, und Er ist über alle Dinge Mächtig< einhundert Mal an einem Tag, dem wird dies soviel an Lohn sein, wie für die Freilassung von zehn Sklaven. Ihm werden dafür einhundert gute Taten gutgeschrieben, und von ihm werden einhundert schlechte Taten getilgt; zusätzlich wirken diese Worte für ihn als ein Schutz vor Satan an diesem ganzen Tag, bis er sich zur Nachtruhe begibt. Kein Mensch wird etwas Besseres vorbringen, als derjenige, der diese Worte gesprochen hat, es sei denn, dass einer mehr davon spricht als der andere." (Buḡārī in *bāb faḡl at-tahlīl* (Ṣaḡīḡ al-Buḡārī 21/244, Nr.: 6403), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 493).

So kann ein Exorzismus aussehen – mit Betonung auf "kann". Der Fall kann sich nämlich (selbst bei gleichen Bedingungen) auch ganz anders entwickeln, und das ganz abgesehen von möglichen Komplikationen, die noch auftreten können.<sup>136</sup> Daher darf nicht der Fehler begangen werden, von einem Fall auszugehen (as-Sadhān 2004<sup>10</sup>: 11), und ich betone nochmals, dass diese Arbeit *nicht* dazu befähigt, andere Leute zu heilen. Zu guter Letzt sei noch ein Blick auf die zwei anderen Fälle geworfen: Den *ḥasad* und den *siḥr*.

### Die Heilung von *ḥasad*

Abu Saʿīd al-Ḥudrī berichtete,

"dass der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, vor den *ḡinn* und dem Blick<sup>137</sup> der Menschen Zuflucht nahm, bis die beiden Schutzsuren offenbart wurden, und als sie herab gesandt wurden, wandte er sie an und verzichtete auf alles andere."<sup>138</sup>

Die Prävention haben wir bereits abgehakt, aber auch bei der Behandlung wird den beiden Schutzsuren große Wirkung zugeschrieben, zumal sie explizit die Zufluchtnahme beinhalten; vor dem Übel (*ṣarr*) der Knotenanbläserinnen, der Neider, des Einflüsterers – kurz allem, was man abwenden will. Für den *ḥasad* gibt es aber eine besondere Heilmethode, die vor allem dann angewendet werden kann, wenn man den Neider kennt, bzw. glaubt zu kennen. Abu Umāma b. Sahl b. Ḥunaif berichtete:

"Mein Vater Sahl b. Ḥunaif wusch sich in *al-Ḥarrār*<sup>139</sup>, da nahm er sein Obergewand ab, während ʿĀmir b. Rabīʿa ihm zusah, und Sahl war sehr hell, und hatte eine schöne Haut, da sagte ʿĀmir: 'Ich habe nie zuvor (so etwas Schönes) wie heute gesehen, nicht einmal die Haut einer versteckten Jungfrau' da überkam Sahl stracks eine Krankheit (*waḳa*<sup>140</sup>), und seine Krankheit wurde schlimmer. Da wurde der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, über seine Krankheit informiert. Ihm wurde gesagt: 'Er hebt nicht (einmal) den Kopf', da sagte er:

---

<sup>136</sup> Etwa dass der *ḡinnī* den Patienten am Sprechen hindert, er handgreiflich wird, oder dass er den Körper zwar verlassen will, aber nicht kann u.a. Siehe Bālī 1996a<sup>11</sup>: 80ff., Ḥaidar o.J.: 74ff., aš-Šahāwī o.J.: 92ff.

<sup>137</sup> Wörtl. Auge.

<sup>138</sup> Tirmidī in *bāb lā ḡāʾa fi-r-ruqya bi-l-muʾawwiḍatāin* (Sunan at-Tirmidī 4/395, Nr.: 2058), nach: ʿĀrif 2001: 52.

<sup>139</sup> Ein Tal in Medina (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 243).

<sup>140</sup> Bālī gibt in einer Fußnote als Erklärung dazu *maḡaṣ* "Bauchgrimmen, Kolik" an (ebd.).

'Verdächtig<sup>141</sup> ihr jemanden?' Sie sagten: "Āmir b. Rabī'a", da ließ ihn der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, zu sich rufen, tadelte ihn und sagte: 'Weshalb tötet einer von euch seinen Bruder? Warum hast du nicht den Segenswunsch ausgesprochen (*barrakt*)? Wasche dich für ihn!' Da wusch sich 'Āmir sein Gesicht, seine Hände, Ellbogen, Knie, die Zehen und das Innere seines Lendenschurzes (*izār*) in einem Behältnis, dann wurde es von hinten<sup>142</sup> über ihn geschüttet, da war Sahl sofort geheilt."<sup>143</sup>

Während bei anderen Hadithen, die als Beweis für den *ḥasad* herangezogen werden, ganz auf die Aussagekraft des Propheten gesetzt wird,<sup>144</sup> zeigt dieser Hadith einerseits seine durchaus spürbaren Auswirkungen, andererseits aber auch, wie man sich dieser wieder entledigt. Der unmittelbare Hergang lässt sich auf das "Beschreiben ohne den Namen Gottes zu nennen" (*al-waṣf dūna ḍikri-llāh*) reduzieren. Für die Anwesenden unsichtbar: Der *šaiṭān*, der diese Beschreibung aufgreift und nützt, um Sahl zu schaden. Mit diesem halten sich die *ṣaḥāba* aber gar nicht auf, auch der Prophet nicht; pragmatisch belehrt er 'Āmir über seinen Fehler und leitet gleich das Heilverfahren ein. as-Sadḥān erklärt dieses seltsame Ritual folgendermaßen: Jeder Mensch hat einen körpereigenen Geruch, und *ḡinn* nehmen diesen genau wie Hunde wahr. Das gilt auch für den *šaiṭān*, der vom *ā ṭn* ausgeht<sup>145</sup>,

"und wenn Schweiß oder Speichel von ihm (dem *ā ṭn*, R.H.) genommen wird und man sich damit wäscht, [...] entfernt sich dieser *šaiṭān*, denn er ist an die Beschreibung, die ihm gefallen hat, gebunden, und nun ist es so, als hätte der *ā ṭn* durch das Eindringen seines Schweißes in den Körper des *ma ḡūn* Besitz von ihm ergriffen, und dann löst sich sein *šaiṭān* von ihm." (2004<sup>10</sup>: 22)

Gehen wir zum Verständnis dieses Lösungsansatzes noch einmal kurz zum Grundgedanken des Neids zurück: Neid ist "Missgunst, feindseliges Gefühl gegen einen anderen wegen eines Wertes, dessen Besitz einem selber nicht gegeben ist. [...] Motiv des Neids ist ein allgemeiner Benachteiligungsverdacht." (*Der Brockhaus* Bd.

<sup>141</sup> Oder: beschuldigt (*tattahimūn*) – den *ḥasad* verursacht zu haben.

<sup>142</sup> I.e. die Stelle, die vom Blick getroffen wurde, nämlich die helle Haut Sahls (as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 22).

<sup>143</sup> Aḥmad, an-Nasā'ī, Ibn Māğah, al-Albānī erklärte den Hadith für *ṣaḥīḥ* (Ṣaḥīḥ al-ğāmi' Nr.: 3908), nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 243f.

<sup>144</sup> Etwa der Hadith "*al- 'ain haqq ...*".

<sup>145</sup> *In ṭalaqa*, auch: "ausgestrahlt wird". As-Sadḥān sieht nicht nur das gepaarte Auftreten von Blick/Neid und *šaiṭān*, sondern auch einen starken Bezug zum *ā ṭn*.

10: 41) Dieser Benachteiligungsverdacht lässt sich aufheben, indem entweder a) der besagte Wert schwindet oder b) man ebendiesen besitzt. Äußert nun jemand seine Bewunderung, kann es sein, dass ein *šaiṭān* diesen Benachteiligungsverdacht verspürt und zunichte machen möchte. Da es nicht in der Macht des *šaiṭān* liegt, den Wert herbeizuschaffen – oder einfach weil er ein *šaiṭān* und destruktiv ist –, versucht er ihn zu zerstören. Auf den Hadith umgemünzt tut er das, indem er Sahl<sup>146</sup> (mit einer Krankheit) befällt. Wenn das Übergießen mit dem Waschwasser zur Heilung führt, bedeutet das, dass der *šaiṭān* scheinbar befriedigt ist – der Benachteiligungsverdacht muss demnach aufgehoben sein. Folgt man der Argumentation as-Sadḥāns, geht Sahl durch diese Prozedur symbolisch<sup>147</sup> in den Besitz ‘Āmir über. Wenn *das* den *šaiṭān* zufriedenstellt, führt das zu dem einzig logischen Schluss, dass es sich bei diesem *šaiṭān* nur um ‘Āmir *qarīn* handeln kann.<sup>148</sup>

Dieses Ritual darf aber keinesfalls zu Verstimmungen führen, man müsse immer eine gute Meinung von seinen Mitmenschen haben (*iḥsān az-ḡann*) (as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 29, 30). Die Legitimität dieser Behandlungsmethode ergibt sich nicht nur aus oben genanntem Hadith, sondern ist auch weiteren zu entnehmen: "Das Auge ist wahr, und wenn etwas das Schicksal überholte, so wäre es das Auge, und wenn einer von euch gebeten wird, sich zu waschen (*istuḡsila*), dann soll er sich waschen."<sup>149</sup> Um *ḥasad* entgegenzuwirken reicht es aber auch, etwas vom Körpergeruch des *‘ā’īn* zu nehmen, etwa durch das Abwischen einer von ihm betätigten Türklinke (as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 29).

Wenn jedoch niemand bestimmter verdächtigt wird, muss das Problem per *ruqya* gelöst werden. Die besondere Wirkung der beiden Schutzsuren haben wir bereits herausgestrichen, es gibt aber noch genug andere Suren und Verse, mit denen sich ebenfalls sehr gute Resultate erzielen lassen. Dazu gehören etwa die *fātiḥa* (1), der Anfang der *baqara* (2:1-5), der Thronvers (2:255), das Ende der *baqara* (2:284-286),

<sup>146</sup> Hier ist Sahl selbst "Objekt der Begierde", nicht sein Besitz!

<sup>147</sup> Quasi als hätte ‘Āmir Sahl als seinen Besitz "markiert".

<sup>148</sup> Deshalb spricht as-Sadḥān von dem "*šaiṭān*, der vom *‘ā’īn* ausgeht" und von "seinem *šaiṭān*".

<sup>149</sup> Ibn Ḥibbān in *kitāb ar-ruqā wa-tamā’im* (Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān 25/259, Nr.: 6214), nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 246.

der Anfang von *āl-ʿimrān* (3:1-5) und das Ende der *ḥašr* (59:22-24) (as-Sadḥān 2004<sup>10</sup>: 24). Neben diesen "Standardversen" der *ruqya* zählt as-Sadḥān noch eine Reihe *ḥasad*-spezifischer Verse auf, von denen ich drei als Beispiel anführen möchte:

"Oder beneiden sie (*yaḥsudūn*) die Menschen um das, was Allah ihnen von Seiner Huld gegeben hat? Nun, Wir gaben der Sippe Ibrahims die Schrift und die Weisheit und gaben ihnen gewaltige Herrschaft." (4:54)

"... Wende den Blick zurück: Siehst du irgendwelche Risse?" (67:3)

"Diejenigen, die ungläubig sind, würden dich, wenn sie die Ermahnung hören, mit ihren Blicken wahrlich beinahe ins Straucheln bringen. Und sie sagen: 'Er ist ja fürwahr besessen.'" (68:51)

Aber auch allgemeine Verse der Heilung (*āyāt aš-šifāʾ*) wie "und Der, wenn ich krank bin, mich heilt," (26:80) werden genannt.<sup>150</sup> (ebd.)

Innerhalb der Heilmethode *ruqya* bietet sich uns außer den Koranversen noch die Option der *adʿiya*. Einer sei hier exemplarisch angeführt:

*Bismi-llāhi arqīk wa-llāhu yašfik min kulli dāʾin yuʿḏik, wa-min kulli nafsin au ʿaini ḥāsīdin allāhu yašfik, bismi-llāhi arqīk.* "Im Namen Allahs behandle ich dich, und Allah heilt dich, von jeder Krankheit, die dir schadet<sup>151</sup>, und jeder Seele<sup>152</sup>, oder dem Auge eines Neiders heilt dich Allah, im Namen Allahs behandle ich dich."<sup>153</sup>

Dieser *duʿāʾ* und andere gehen direkt auf den Propheten zurück, mit der Rechtmäßigkeit müssen wir uns also nicht herumschlagen. Allerdings taucht hier die Frage auf: Besagt nicht der Hadith von Tirmidī, dass der Prophet vor den *ḡinn* und dem Blick der Menschen Zuflucht nahm, bis die beiden Schutzsuren offenbart wurden, und er danach auf alles andere verzichtete? Widerspricht das nicht der ebengenannten *ruqya*, und überhaupt der Prozedur mit dem Waschen?

Ich denke nicht, denn der besagte Hadith spricht von der Zufluchtnahme, sprich der Prävention – nicht von der Behandlung nach dem Auftreten eines *ḥasad*.

Nun wollen wir uns aber die Behandlung nach dem Auftreten eines *siḥr* ansehen.

---

<sup>150</sup> Außer den angeführten Versen nennt as-Sadḥān als *ḥasad*-spezifische noch 2:137, 46:31 und als Verse der Heilung 17:82, 10:57, 9:14, 26:80, 41:44.

<sup>151</sup> Oder: belästigt, stört; schmerzt.

<sup>152</sup> Oder: Geist.

<sup>153</sup> Aḥmad (3/58, Nr.: 11574), Muslim (4/1718, Nr.:2186), Tirmidī (3/303, Nr.: 972) (Ḡāmiʿ al-aḥādīṭ 1/201, Nr.: 322), nach: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 247. Siehe dort auch andere authentische *adʿiya*.

## Die Heilung von *siḥr*

Prinzipiell ist es beim *siḥr* genau wie beim *ḥasad* am effizientesten, das Problem an der Wurzel zu packen. Entspricht sie bei letzterem dem Benachteiligungsverdacht, so handelt es sich bei ersterem um den Zauber (*ʿamal*)<sup>154</sup> selbst, den es zu beseitigen gilt.

Šaiḥ Abd al-ʿAzīz b. Bāz<sup>155</sup> sagt in einer *fatwā*:

"Und zu der Behandlung von *siḥr* zählt auch – und das ist seine wirksamste Behandlung – das Bemühen darum, den Ort des Zaubers herauszufinden, sei es in der Erde, auf einem Berg oder woanders, und wenn er gefunden, herausgeholt und zerstört wird, wird er nichtig." (as-Sibāʿī 2009: 114)

Durch Vernichtung des *ʿamal* wird das Abkommen zwischen Zauberer und *ḥādīm as-siḥr* annulliert, und mit ihm erlischt seine Wirkung.<sup>156</sup> Ein Zauber wird neutralisiert, indem man die Verse 7:117-122, 10:81,82 und 20:69<sup>157</sup> auf Wasser liest, in dem der *ʿamal* im wahrsten Sinne des Wortes aufgelöst wird.<sup>158</sup> Dieses Wasser wird dann an einer entlegenen Stelle weggeschüttet. (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 119) Eine einfachere Methode ist das Verbrennen des *ʿamal*.

Während die Vernichtung eines *ʿamal* eine einfache Angelegenheit ist, erweist sich dessen Auffindung hingegen als schwieriges Unterfangen. Es ist vermutlich eher selten, dass man über den *ʿamal* "stolpert",<sup>159</sup> deshalb muss man ihn auf anderem Wege finden. Die aufschlussreichste – weil einzige – Informationsquelle ist dabei der *ḥādīm as-siḥr*. Im Rahmen einer *ruqya* erfolgt daher eine Befragung. An sich geht man dabei genauso vor wie beim *mass* (a.a.O.: 117), nur dass man den *ḡinnī* dann eben zusätzlich nach dem Ort des *ʿamal* befragt. Allerdings darf man sich nicht zum Narren halten lassen, denn der *ḡinnī* wird einen mit großer Wahrscheinlichkeit

---

<sup>154</sup> Zur Erinnerung: Das ist die Substanz, die den *ḥādīm as-siḥr* instruiert und an das Opfer bindet.

<sup>155</sup> 1910–1999, einer der bedeutendsten saudischen Gelehrten, war einige Jahre Großmuftī.

<sup>156</sup> Es sei denn, der *ḡinnī* hat sich zwischenzeitlich in sein Opfer verliebt...

<sup>157</sup> Allesamt Verse, die vom Zauberduell Moses handeln; die Niederlage der Zauberer wird dabei herausgestrichen.

<sup>158</sup> Bālī sagt, dass es keinen Unterschied mache, ob er aus Papier oder etwas anderem sei. Vermutlich geht es nur darum, dass die Schrift sich auflöst.

<sup>159</sup> Da dieser meist versteckt deponiert wird, damit das Opfer ihn nicht findet. In vereinzelt Fällen findet der oder die Verzauberte den *ʿamal* zufällig aber doch, z.B. in einem Bademantel eingnäht. Das ist aber eher die Ausnahme.

belügen (a.a.O.: 118). Gelingt es also nicht, den Zauber ausfindig zu machen, löst man das Problem direkt: Über den *ḥādīm*, der ja eigentlich den Schaden anrichtet (aš-Šahāwī o.J.: 115).

Die *ruqya* ist bereits mitten im Gange,<sup>160</sup> und wir bemühen uns wie beim *mass*, ihn entweder für den Islam zu gewinnen, oder ihn auf andere Weise zum Verlassen des Körpers zu überreden. Auch hier gilt: Wer nicht hören will, muss fühlen. Schließlich ist es eine Frage der Zeit, bis man die Oberhand gewinnt. Wenn bei einer Sitzung kein Erfolg zu verbuchen ist, kann man die oben genannten Verse auf Wasser lesen, das der Betroffenen zum Trinken und Waschen verwenden soll. (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 120) Es sei hier allerdings noch einmal auf die Unterschiedlichkeit der Zauber aufmerksam gemacht; von der Zielsetzung (Liebes-/Trennungszauber, etc.) einerseits und der Art (geschrieben/*aṭar*/gegessen, etc.) andererseits. Dementsprechend fallen auch die Behandlungsmethoden unterschiedlich aus, worauf ich jedoch nicht im Detail eingehen möchte.<sup>161</sup>

### Behandlung verschiedener Krankheiten

Wir gehen noch einmal einen großen Schritt zurück, um vor lauter *ǧinn* und Zauberei nicht zu vergessen, dass es auch ganz normale Krankheiten gibt.<sup>162</sup> Mit der Aufforderung, sich zu kurieren (*tadāwū!*), hat der Prophet sicher nicht nur übernatürliche Krankheiten gemeint, sondern in erster Linie die natürlichen. So gibt auch der Rest des Hadith unmissverständlich zu verstehen, dass es für alles (mit Ausnahmen des Todes) eine Heilung gibt. Der Prophet hat verschiedene Heilmittel wie Schwarzkümmel, Honig, etc.<sup>163</sup> empfohlen, er zeigte aber auch, dass *adʿīya* und

---

<sup>160</sup> So haben wir erfahren, dass es sich um einen *siḥr* handelt, bzw. wenn wir das bereits wussten haben wir so den *ǧinnī* (vergebens) nach dem Ort des *ʿamal* befragt.

<sup>161</sup> Um nur ein Beispiel zu nennen: Liest man bei einem Trennungszauber Vers 2:102 ("Und sie folgten dem, was die Teufel unter der Herrschaft Sulaimans (den Menschen) verlasen. ...") treten bei einem Liebeszauber die Verse 64:14-16 ("O die ihr glaubt, unter euren Gattinnen und euren Kindern gibt es welche, die euch feind sind; so seht euch vor ihnen vor. ...") an seine Stelle (Bālī 1996b<sup>15</sup>: 144).

<sup>162</sup> Dols schreibt, dass "unter den Muslimen Nordafrikas ebenso wie denen des Nahen Ostens angenommen wurde, dass Krankheiten, insbesondere Epidemien, von *jinn* verursacht würden, sodass die Behandlung normalerweise eine Form des Exorzismus war." (Dols 1992: 284). Auf den Volksglauben möchte ich nicht eingehen, mit der zweiten Aussage hat Dols aber durchaus Recht, da die Behandlung einer natürlichen Krankheit rein technisch einer *ruqya* ähneln kann.

<sup>163</sup> Nicht nur nat. Substanzen, sondern auch Praktiken wie das Schröpfen. Die gesundheitlichen Ratschläge des Propheten werden ausführlich in *aṭ-ṭibb an-nabawī* "der prophetischen Medizin" behandelt, siehe Ibn Qayyim al-Ğauziya, M. (1998): *Medicine of the Prophet*. Cambridge: Islamic Texts Society, Suyūṭī, Ğ. (1997): *As-Suyuti's Medicine of the Prophet*. London: Ta-Ha, auf Deutsch Recep, Ö.

Koran hier ebenso zur Genesung beitragen. ‘Ā’iṣa berichtete über das Verhalten des Propheten gegenüber Kranken:

"Der Gesandte Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, pflegte, wenn er einen Kranken besuchte oder dieser zu ihm gebracht wurde, zu sagen: 'Nimm die Schmerzen, o Herr der Menschen! Heile; denn Du bist Der, Der wirklich heilt. Es gibt kein Heilen außer Deinem Heilen; denn da kann nichts vom Leid bleiben.' ..."<sup>164</sup>

In einer anderen Überlieferung, ebenfalls von ‘Ā’iṣa, heißt es:

"Der Prophet, Allāhs Segen und Friede auf ihm, pflegte, wenn er die Zufluchtnahme zu Allāh für manch einen (Kranken) in seiner Familie sprechen wollte, mit seiner rechten Hand auf ihm zu streichen und zu sprechen: 'O Herr der Menschen, ...'"<sup>165</sup>

Beide Hadithe weisen den gleichen Wortlaut beim *du ā’* auf. Während im ersten nur das Bittgebet gesprochen wird, kommt beim zweiten das Streichen mit der Hand hinzu, das schon eher in Richtung *ruqya*<sup>166</sup> geht. Warum aber tat der Prophet dies bei seinen Verwandten und bei Fremden nicht? Denkt man an den Heileffekt, so würde man sich vom Handauflegen oder –streichen doch eine größere Wirkung versprechen, und es wäre untypisch für den Propheten, wenn er diese anderen vorenthalten wollte. Betrachtet man die Münze allerdings von der anderen Seite, so muss man auch an die Krankheit denken: Nun haben wir es zwar nicht mehr mit verlogenen und rachsüchtigen Dämonen zu tun, dafür aber (teilweise) mit übertragbaren Krankheiten. Daher müsste man sich eher fragen, warum er Hand angelegt hat, als warum er das nicht tat.<sup>167</sup> Neben oben genanntem *du ā’* gibt es noch einige weitere, die vom Propheten überliefert sind, kommen wir nun aber zum Koran.

---

(1969): *Ṭibb an-Nabī. Die Prophetenmedizin bei Ibn as Sunnī und Abū Nu’aim unter besonderer Berücksichtigung der Kapitel über den Kopfschmerz, die Augen, Nasen, Zahnkrankheiten und die Hämorrhoiden.* Marburg/Lahn, Univ., Diss., 1969.

<sup>164</sup> Buḥārī in *bāb du ā’ al- ā’id li-l-marīḍ* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/82, Nr.: 5765), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 428.

<sup>165</sup> Buḥārī in *bāb ruqyat an-nabī* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/191, Nr.: 5743), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 433.

<sup>166</sup> Als Behandlung mit allem Drum und Dran wie bei unserem "Beispielexorzismus"; rein sprachlich ist eine *ruqya* natürlich nur eine "Zauberformel", s.o.

<sup>167</sup> Aus anderen Hadithen geht hervor, dass das Bewusstsein einer Ansteckungsgefahr bestimmt vorhanden war, etwa: "Lasst keinen Kranken zu einem Gesunden eintreten!" (Buḥārī in *bāb lā’ adwā* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/238, Nr.: 5774), nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 434).

Der Prophet pflege, "wenn er Schmerzen verspürte, die Schutzsuren zu lesen und dann in seine Hand zu pusten und über die schmerzende Stelle zu streichen."<sup>168</sup> Die Schutzsuren können also als Universalmittel angesehen werden: Als Prävention und Medizin, bei natürlichen und übernatürlichen Krankheiten anwendbar. Auch hier haben wir das Streichen mit der Hand, dem diesmal das Pusten nach Rezitation der Sure vorausgeht. Man sollte sich allerdings nicht zu sehr mit Einzelheiten aufhalten; es erscheint mir wichtig, auf die Einfachheit der Behandlung aufmerksam zu machen. Sind es beim einen Mal die beiden Schutzsuren, ist es beim andren Mal nur ein *du ā*'. Der Kranke soll in seinem Zustand nicht noch zusätzlich durch lange Rezitationen belastet werden, gleichzeitig ist es ihm so möglich, die Behandlung selbst in die Hand zu nehmen. Letztendlich liegt die Heilung aber allein in der Hand Gottes.

---

<sup>168</sup> Buḥārī in *bāb ar-ruqā bi-l-qur'ān wa-l-mu'awwiḍāt* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/177, Nr.: 5735), Übersetzung nach: "Islamische Medizin". [[http://www.islam-pedia.de/index.php5?|-title=Islamische\\_Medizin](http://www.islam-pedia.de/index.php5?|-title=Islamische_Medizin)], in: *Islam-Pedia*. [<http://www.islam-pedia.de/>, Zugriff 9.3.2011].

## Verbote

In diesem Kapitel möchte ich noch kurz verschiedene verbotene Dinge ansprechen, von denen einige leider sehr verbreitet sind. Das liegt nicht nur an der Unwissenheit der Leute, sondern auch an der mancher "Heiler" – aber auch daran, dass man es mit so manchem Wolf im Schafspelz zu tun hat.

## Zauberei

"Hütet euch vor den vernichtenden Dingen: Der Beigesellung Allāhs und der Zauberei."<sup>1</sup> Auf den religiösen Status des Zauberers wurde bereits oft genug hingewiesen, uns interessiert nun aber, wie es um seine Kunden steht. Wenn wir beim Hadith bleiben; dieser heißt nicht nur, dass man nicht selbst zaubern soll, sondern beinhaltet ebenso das Verbot, sich an Zauberer zu wenden. Ein anderer Hadith nennt sogar explizit das Gehen zum Zauberer: "Wer zu einem Zauberer (*sāḥir*), Priester<sup>2</sup> (*kāhin*) oder Wahrsager (*ʿarrāf*) geht und dem glaubt, was er sagt, der ist ungläubig geworden gegenüber dem, was Muḥammad offenbart wurde!"<sup>3</sup> Ich denke, der Hadith spricht für sich und bedarf keiner weiteren Erörterung.

Allerdings wissen die Zauberer das auch. Sie wissen es sehr genau, und um nicht gemieden zu werden, präsentieren sie sich vielmals auch gar nicht als Zauberer, sondern als "Šaiḥ".<sup>4</sup> Aber er entlarvt sich bei der Behandlung durch folgende Merkmale<sup>5</sup>:

1. Das Fragen nach dem Namen und dem Namen der Mutter.
2. Das Verlangen eines Taschentuchs etc., das Schweiß enthält (*aṭar*).
3. Das Verlangen von Geflügel oder anderen Tieren, meist in besonderen Farben oder Größen, um diese zu opfern.
4. Wenn er jemanden behandelt, ohne ihn zu sehen.
5. Wenn er dem Patienten Zettel gibt, die er zu vergraben oder aufzuhängen hat.
6. Wenn er etwas spricht oder flüstert, das keiner versteht.

---

<sup>1</sup> Buḥārī in *bāb aš-širk wa-s-siḥr min al-mūbiqāt* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/222, Nr.: 5764), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 434.

<sup>2</sup> Auch: Wahrsager. *Kāhin* und *ʿarrāf* sind gleichbedeutend, man kann es im Hadith als Hendiadyoin betrachten.

<sup>3</sup> Baihaqī in *bāb takfīr as-sāḥir* (Sunan al-Baihaqī 2/345, Nr.: 16939), nach: aš-Šahāwī o.J.: 42.

<sup>4</sup> Hentschel schreibt über seine Informanten: "Alle Von mir kontaktierten Personen distanzierten sich von Zauberei und hielten ihre Tätigkeit für gottgefällig, obwohl einige ganz eindeutig zu den Zauberern gerechnet werden können." (1997: 70f.).

<sup>5</sup> Die nicht kumulativ vorliegen müssen.

7. Wenn er dem Patienten Amulette mit geometrischen Formen und unverständlichen Worten und Buchstaben anfertigt.
8. Wenn er dem Patienten die Anweisung gibt, seinen Körper während der Dauer der Behandlung nicht mit Wasser in Berührung kommen zu lassen.
9. Wenn er dem Patienten sagt, er solle sich komplett zurückziehen.
10. Wenn er den *‘amal*<sup>6</sup> sofort vor dem Patienten hervorholt.<sup>7</sup>

## Wahrsagerei

Der Wahrsager wurde im letzten Hadith bereits genannt, wir wollen ihm aber etwas mehr Aufmerksamkeit schenken.<sup>8</sup> Gelegentlich hört man, dass diesem und jenem etwas vorausgesagt wurde, dass sich bewahrheitet hat. Oder, dass ein Wahrsager etwas herausgefunden hat, was er doch unmöglich hätte wissen können. Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt dahinter ist durchaus berechtigt, und sie drängte sich den Leuten schon damals auf:

"Einige Leute fragten den Gesandten Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, über die Wahrsagerei, und er sagte zu ihnen: »Das ist nichts!« Die Leute sagten: »Sie erzählen uns manchmal von einer Sache, die wahr ist!« Der Gesandte Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, sagte: »Dieses einzige wahre Wort nimmt ein Ğinn in aller Eile (von irgendwo her) und tut es in das Ohr seines Gefährten, der es dann mit einhundert Lügen vermischt.« ..."<sup>9</sup>

Ein "echter" Wahrsager arbeitet genau wie ein *sāḥir* mit *ğinn*. Deshalb ist die Wahrsagerei auch verboten, und deshalb wissen sie manchmal von einer Sache, die sich normalerweise ihrer Kenntnis entziehen sollte. Das Herausfinden privater Details übernimmt der *ğinnī*, und auf gleiche Weise funktioniert auch das vermeintliche Kommunizieren mit Verstorbenen.<sup>10</sup> Der Hadith bestätigt die Wahrsagerei aber weniger als dass er sie entkräftet; denn was will man mit einer Halbwahrheit, vermischt mit einhundert Lügen?

Der Umgang mit Wahrsagerei ist allerdings viel bedenklicher als der mit Zauberei: Während es im Hadith oben heißt "Wer zu einem *sāḥir*, *kāhin* oder *‘arrāf* geht und dem glaubt..." besagt ein Hadith zur Wahrsagerei: "Wer zu einem Wahrsager (*‘arrāf*) geht und ihn

<sup>6</sup> Gemeint ist, wenn jemand bereits verzaubert ist und den Zauberer nach dem Ort des *‘amal* fragt. Nachdem angesprochen wurde, wie schwierig die Suche sein kann, ist das sofortige Finden natürlich suspekt.

<sup>7</sup> Nach: al-Minyāwī 2004<sup>3</sup>: 189.

<sup>8</sup> Natürlich nur hier in unserer Arbeit!

<sup>9</sup> Buḥārī in *bāb al-kahāna* (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 19/218, Nr.: 5762), Übersetzung nach: Rassoul 2007<sup>17</sup>: 434.

<sup>10</sup> Oft heißt es "Das konnte nur XY wissen!" – sein *qarīn* hat aber alles miterlebt, und der wird dann befragt.

nach einer Sache fragt, von dem wird 40 Nächte lang kein Gebet angenommen!"<sup>11</sup> Diese schwere Konsequenz allein wegen des Befragens – unabhängig davon, ob man dem nachher Glauben schenkt oder nicht – verdeutlicht, wie schwerwiegend dieses Fehlverhalten ist. Wer sich das nicht zum Verhängnis werden lassen möchte, dem sei auch von Horoskopern abgeraten.

## Amulette

Das Verbot von Amuletten wurde an verschiedenen Stellen angesprochen, da sie sich bei Muslimen aber leider großer Beliebtheit erfreuen, ist es mir ein besonderes Anliegen, die von ihnen ausgehende Gefahr darzulegen. Unglücklicherweise werden Amulette oft von "Šuyūḥ" verabreicht; ein Durchschnittsmuslim, der diesem vertraut, wird es natürlich nicht hinterfragen. Zunächst möchte ich noch einmal an den Hadith "Wahrlich, die Magie, Amulette (*at-tamāʾim*) und Liebeszauber sind *širk!*" erinnern. Primär stellt das Tragen eines Amuletts eine spirituelle Sünde<sup>12</sup> dar, weil der Träger sich auf das Amulett anstatt auf Gott verlässt. Dabei ist es irrelevant, welchen Inhalt das Amulett hat, selbst wenn es ausschließlich Koran ist.

Umso schlimmer ist es, wenn ein Amulett von einem Zauberer angefertigt wird, *širk* beinhaltet und Schaden bringt. Die geometrischen Figuren, unverständlichen Wörter und obskuren Buchstabenfolgen würden die Leute schon Verdacht schöpfen lassen – der Zauberer verpackt<sup>13</sup> sein Amulett aber gut, und warnt die Leute, sie dürfen es unter keinen Umständen öffnen. Da der Zauberer mit *šayāḥīn* paktiert, ist der Wunsch des Trägers eine leicht arrangierte Sache: Leidet der *marīḍ* etwa unter *mass*, beordert das Amulett den *ǧinnī*, den Träger eine festgesetzte Zeit lang in Ruhe zu lassen. Resultat: Der Träger glaubt an die Wirksamkeit des Amuletts. Nach Ablauf dieser Zeit kehrt das Leiden zurück, und der Betroffene wendet sich erneut an den Zauberer – und ist bereits in ein Abhängigkeitsverhältnis geraten. Dass die Zauberer das nicht unentgeltlich machen, muss wohl nicht erwähnt werden.

Wer sich dennoch etwas von Amuletten verspricht, dem sollen die Worte des Propheten zu denken geben: "Wer (sich) ein Amulett (*tamīma*) aufhängt, möge Allah ihm sein

---

<sup>11</sup> Muslim in *bāb taḥrīm al-kaḥāna wa- ṭyān al-kuḥhān* (Ṣaḥīḥ Muslim 7/37, Nr.: 5957), nach: aš-Šaḥāwī o.J.: 32.

<sup>12</sup> Den Begriff übernahm ich von Asad, der ihn auf die Zauberei bezieht. *Die Bedeutung des Korans* Bd. 1: 55.

<sup>13</sup> Im übertragenen Sinn, dass er *širk* zwischen Zeilen des Koran schreibt, aber auch wörtlich: Amulette sind oft zusammengefaltet, eingenäht, manchmal sogar eingeschweißt.

Ziel nie verwirklichen (*falā atamma llāhu lah*), und wer sich eine Muschel<sup>14</sup> umhängt, möge Allah ihn nie vor dem schützen, was er fürchtet!"<sup>15</sup> Die Worte des Propheten sind eindeutig; dabei ist es egal, ob man es nun *tamīma*, *ta'wīḍ*, *'ūḍa*, *ḥilasm*, *ḥiḡāb*, *muska* oder *ḥamalya* nennt. Wer die Erfüllung seiner Ziele und Schutz vor Bösem verlangt, der soll das direkt von Gott tun, aber nicht von einem Amulett.

### Kooperation mit ḡinn

Bei einer Austreibung sagte ein ḡinnī zu Ibn Taimīya: "Ich lasse von ihm (dem *marīḍ*) dir zu Ehren ab..." Dieser antwortete: "Nein, sondern (tu es) aus Gehorsam Allah und seinem Propheten gegenüber!"<sup>16</sup> Man muss sich stets vor den Schlichen der *ṣayāḡīn* hüten. Beim Umgang mit ihnen ist äußerste Vorsicht angebracht, da sie auf versteckte Weise immer wieder versuchen, einen vom rechten Weg abzubringen. Was die Zuhilfenahme guter ḡinn betrifft,<sup>17</sup> so haben manche Gelehrte das erlaubt, in praxi ergeben sich daraus aber Probleme: Wegen der unterschiedlichen Beschaffenheit, der Unwissenheit der Menschen und dem Verdacht eines Betrugs seitens der ḡinn. So geben sie vor, rechtschaffen zu sein, und schreiben ihm bestimmte Gottesdienste (z.B. *ḡkr*) vor, um ihn in Wirklichkeit aber von Besserem abzulenken. Und bei der Unterlassung bestrafen sie ihn, sodass er sich vor ihnen fürchtet anstatt vor Allah.<sup>18</sup> Davon abgesehen kratzt es an der *'aqīda*, da man sich nicht ganz auf Allah verlässt. (as-Sadḡān, 2004<sup>10</sup>: 34)

Auf keinen Fall erlaubt ist es aber, einem ḡinnī, der von jemandem Besitz ergriffen hat, entgegenzukommen, quasi ihn auch noch für das von ihm begangene Unrecht zu belohnen. Die *marḡā*<sup>19</sup> werden regelrecht erpresst, Gegenstände anzuschaffen, bestimmte Orte zu besuchen oder gewisse Handlungen zu verrichten oder zu unterlassen.<sup>20</sup> Dafür werden

---

<sup>14</sup> Das Umhängen von Muscheln dürfte in der *ḡāhiliya* ein Brauch mit apotropäischen Hintergedanken gewesen sein.

<sup>15</sup> Aḡmad (Musnad 4/154, Nr.: 17440), Baihaqī in *bāb at-tamā'īm* (Sunan al-Baihaqī 2/45, Nr.: 20090), Ibn Ḥibbān in *kitāb ar-ruḡā wa-t-tamā'īm* (Ṣaḡīḡ Ibn Ḥibbān 25/220, Nr.: 6193), Ṭabarānī (Musnad aṣ-ṣāmiyīn 1/302, Nr.: 229).

<sup>16</sup> *Zād al-mā'ād* Bd. 3: 85, nach: aṣ-Ṣaḡāwī o.J.: 94.

<sup>17</sup> Bei der Austreibung.

<sup>18</sup> Als Konsequenz macht er die vorgeschriebenen Handlungen auch für sie anstatt für Allah.

<sup>19</sup> Pl. von *marīḍ*.

<sup>20</sup> Hentschel beschreibt "Den Fall Naḡwā", einer 16-jährigen Ägypterin, die von einer ḡinnīya befallen wurde: "Sitt Zāhir (die ḡinnīya, R.H.) [...] und verlangte Genugtuung, weil Naḡwā vor längerer Zeit [...] heißes Wasser im Bad ausschüttete [...]. Sitt Zāhir forderte von Naḡwā eine weiße, eine schwarze und eine rote Taube, einen Ring mit einem roten Stein, ein Amulett (Ḥiḡāb), das auf den Namen der Dschinniya ausgestellt ist, ein Kreuz, eine weiße ḡāllābiya und einen Besuch in einer nahen Kirche am [sic] einem Sonntag. Der Ring, das Amulett und das

die Betroffenen dann eine Zeit lang geschont – aber eben nur eine Zeit lang. Da besonders das Schlachten für *ğinn* häufig vorkommt, sei ein Hadith diesbezüglich erwähnt: "Allah verflucht, wer für andere als ihn opfert."<sup>21</sup> Das Problem ist einerseits, dass das kein Ende nimmt,<sup>22</sup> andererseits, dass das Zufriedenstellen der *ğinn*<sup>23</sup> wiederum mit *širk* zu tun hat. Den *ğinn* entgegenzukommen ist daher keinesfalls eine Alternative zur Austreibung.

## Der *zār*

"Den koranischen Text zu verwenden, ist eine streng islamische Weise zu heilen und mit *ğinn* umzugehen. Kairiner sprechen bei dieser Form der Therapie von *alag bi-l-Qur'an* [sic], Heilung durch Trennung, herbeigeführt durch die Kraft der koranischen Verse. Dies steht einer anderen Form der Heilung durch Versöhnung gegenüber, von der der *zar* die extremste Form darstellt. Bei letzterem besteht die Absicht nicht darin, eine Trennung oder zumindest eine angemessene Distanz zwischen Mensch und *djinn* herzustellen, sondern darin, den *djinn* zufriedenzustellen und ihn oder sie mit dem Besessenen zu versöhnen. Das Wort des Korans fehlt in solchen Ritualen. Stattdessen sind Opfer, Musik und Lieder wichtige Elemente. Die Texte der Lieder sind Gedichte der Liebe und des Leids." (Drieskens 2008: 104)

Der *zār* wurde bereits gut beschrieben,<sup>24</sup> ich werde daher auf eine ausführliche Darstellung verzichten – der *zār* hat uns indes ohnehin nicht sonderlich zu interessieren. Diese kurze Beschreibung Drieskens' veranschaulicht bereits, dass sich der *zār* in keinster Weise mit dem Islam vereinbaren lässt. Was nicht erwähnt wurde, ist die gemischte Aktivität von Männern und Frauen,<sup>25</sup> und dass er eine kostspielige Angelegenheit ist.<sup>26</sup> Šaiḥ Aḥmad Harīdī<sup>27</sup> bezeichnet den *zār* in einer *fatwā* nicht umsonst als "eine abscheuliche Sache und schlechte Neuerung (*bid'ā*), die die Religion nicht begründet hat."<sup>28</sup> Ein letztes Mal möchte ich Hentschel noch zitieren:

---

Kreuz wurden sofort gekauft." (Hentschel 1997: 80) Wie dieser kurze Ausschnitt zeigt, sind die Leute – leider – auch bereit, diesen Forderungen nachzukommen.

<sup>21</sup> Muslim in *bāb taḥrīm aḍ-ḍabḥ li-ğair allāh ta'ālā* (Šaiḥ Muslim 13/194, Nr.: 5240), Nach: Bālī 1996a<sup>11</sup>: 45. In *Sunan al-Baihaqī* (Bd 2: 261, nach: *al-Maktaba aš-šāmīla*) findet sich sogar ein Hadith, der besagt, dass der Prophet *ḍabā ʾiḥ al-ğinn* "die Opfer der *ğinn*" untersagt hat; und zwar sei dies gewesen, dass jemand nach dem Bau eines Hauses eben etwas opfert, um das Übel der *ğinn* abzuwenden.

<sup>22</sup> Im Gegenteil, meist steigen die Forderungen dann noch.

<sup>23</sup> Das Zufriedenstellen der *ğinn* an sich, meist aber auch die damit verbundenen Handlungen.

<sup>24</sup> Drieskens 2008: 234f., Hentschel 1997: 223-252, Wieland 1994: 57-63.

<sup>25</sup> "In dieser Welt kann es auch zu außerehelichen Kontakten kommen, sei es nur zu einer kurzen Plauderei oder zu sexueller Aktivität." (Hentschel 1997: 225).

<sup>26</sup> Es gibt zwar einen "großen" und einen "kleinen" *zār*, wobei ersterer einer Person gewidmet und kostspieliger ist. Aber selbst wenn er gratis wäre, wäre er zu verurteilen.

<sup>27</sup> Ich konnte zu dem Šaiḥ keine persönlichen Daten finden. Die *fatwā* stammt allerdings vom 11. Muḥarram 1381 (~25. Juni 1961), und 'Abd al-'Aẓīm schreibt *raḥimahu llāh* "Gott erbarme sich seiner".

<sup>28</sup> *Muḥtaṣar fatāwā al-iftā' al-maṣriya* S. 365, nach: 'Abd al-'Aẓīm 1997: 79.

"Nach Meinung Sheich Yāsīns ist eine Zār-Zeremonie kein Weg, eine besessene Person von ihrem Quälgeist zu befreien. Zum einen seien die Kosten für einen großen Zār zu hoch (200 Le~300 Le), und zum anderen sei der Zār eine Forderung der Dschinn, durch die man nach und nach in eine vollkommene Abhängigkeit gerate." (1997: 218)

## Schlusswort

Ich hoffe, mit dieser bescheidenen Arbeit einen Einblick in diese unsichtbare Welt gegeben zu haben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *ġinn* im Koran erwähnt und durch die Sunna bestätigt werden. Wir können sie (in ihrer Form) zwar nicht mit unseren Augen wahrnehmen, unter gewissen Umständen machen sie sich aber auf andere Art bemerkbar. Auch wenn diese Arbeit prinzipiell auf die Problembehebung ausgelegt ist und eher ihre Schattenseiten aufzeigt, darf man *ġinn* dennoch nicht generell verteufeln. Bezüglich Besessenheit im Sinn vom Eindringen der *ġinn* in den Körper gehen die Meinungen auseinander, ich habe den bejahenden Standpunkt präsentiert. Favret-Saada schreibt über den Hexenglauben im Hainland von Westfrankreich: "Wer nicht gepackt worden ist, der kann nicht darüber reden." (1979: 24) Ähnliches gilt für unser Thema, allerdings wollen wir es erst gar nicht dazu kommen lassen, dass jemand "gepackt" wird. Wer die Möglichkeit von Besessenheit kategorisch ablehnt, dem sei das gegönnt, zumal sie nicht zu den Glaubensartikeln gehört und ihr Leugnen nicht den Abfall vom Glauben mit sich zieht. Wichtig ist, dass man sich der Grenzen der *ġinn* bewusst ist; und dass man nicht alles den *ġinn* zuschreibt. Es gibt natürliche Krankheiten, ebenso psychische, es gibt normale Unfälle und Sachschäden, und auch ein gelegentlicher Ehestreit ist etwas ganz normales.

Ich betone nochmals, dass das eine theoretische Arbeit ist. Ich kann dennoch sagen, dass eine *ruqya* auch in der Praxis im Großen und Ganzen nach dem im Kapitel "Heilmethoden" dargestellten Muster abläuft. Während ich vornehmlich die Heiler zu Wort kommen ließ, wäre komplementär die Perspektive der Patienten sicher sehr aufschlussreich. Vor allem eine Studie, um die Häufigkeit der einzelnen Phänomene, Gesellschaftsschicht der Patienten u.ä. herauszufinden wäre interessant. In der Realität gestaltet sich ein derartiges Vorhaben jedoch schwierig; Es gibt (in Österreich) nicht viele Heiler, die nach diesen Methoden verfahren, und Schaulustige sind nicht erwünscht. Ein größeres Problem ist aber der Wunsch der Patienten nach Diskretion, der durchaus nachvollziehbar ist. Die Betroffenen legen manchmal eine derartige Verschwiegenheit an den Tag, die sogar dem Heiler zu schaffen macht – als Außenstehender darf man sich also keine allzu große Redebereitschaft erhoffen. Es scheint so, als wäre nicht nur die Welt der *ġinn*, sondern auch die der spirituellen Heilung eine verborgene. Solange alles mit rechten Dingen zugeht und es nicht zu Scharlatanerie und Profitmache kommt, spricht aber nichts dagegen.

## Literaturverzeichnis

Die arabischen Artikel (al-, as- etc.) werden in der Reihung nicht berücksichtigt.

‘Abd al-‘Azīm, S. (1997), *Ar-Ruqya an-nāfi‘a li-l-‘amrāḍ aš-šā’i‘a*. Alexandrien: Dār al-‘Aitām.

‘Abd al-Barr, I. (2000<sup>5</sup>), *Ar-Radd al-mubīn ‘alā bida‘ al-mu‘āliḡīn wa-‘as-īlat al-hā’irīn fī maḡāl al-mass wa-s-siḡr wa-‘alāqatahu bi-ḡ-ḡibb wa-d-dīn*. Kairo: Al-Fārūq al-ḡadīḡa li-ḡ-ḡab‘ wa-n-našr.

‘Ārif, M. I. (2001), *Āliḡ nafsak bi-l-qur‘ān*. Scharidscha: Dār al-Faḡīla.

al-Baḡawī, al-ḡ. (o. J.), *Ma‘ālim at-tanzīl = Tafsīr al-Baḡawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmīya.

Bahgat, A. (1997), *Stories of the Prophets: from Adam to Muhammad*. Übers.: Muhammad Mustafa Gemea'ah. Kairo: Islamic Home Publishing & Distribution.

Bālī, W. (1996a<sup>11</sup>), *Wiqāyat al-‘insān min al-ḡinn wa-š-šaiḡān*. Kairo: Dār Ibn al-ḡauzī.

Bālī, W. (1996b<sup>15</sup>), *Aḡ-ḡārim al-battār fi-t-taḡaddī li-s-saḡara wa-l-‘ašrār*. Kairo: Maktabat at-Tābi‘īn.

Crapanzano, V. (1981), *Die ḡamadša. Eine ethnopsychiatrische Untersuchung in Marokko*. Stuttgart: University of California Press.

Denffer, A. v. (2005), *Tazkijatu-Nafs - das Läutern der Seele: Über den Weg des Islam zum wahren Ich*. München: Schriftenreihe des islamische Zentrums München.

Denffer, A. v. (2007<sup>2</sup>), *Ulum al-Qur‘an: Einführung in die Koranwissenschaften*. Karlsruhe: Deutscher Informationsdienst über den Islam e.V.

Dols, M. W. (1992), *"Majnūn": the madman in medieval Islamic society*. Oxford: Clarendon Press.

Drieskens, B. (2008), *Living with djinns : understanding and dealing with the invisible in Cairo*. London: Saqi.

Eichler, P. A. (1928), *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*. Leipzig: Klein.

Favret-Saada, J. (1979), *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Wetfrankreich*. Übers.: Eva Moldenhauer. Frankfurt: Suhrkamp

Golder, W. (2007), *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum: eine Einführung für Philologen und Mediziner*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Haikal, M. H. (1987), *Das Leben Muhammads*. Übers.: Djavad Kermani. Siegen: Tackenberg Verlag.

ḡaidar, ḡ. (o. J.), *Muršid al-ḡairān fi-l-‘ilāḡ bi-l-qur‘ān*. Kairo: Dār aḡ-ḡaqwā.

Hentschel, K. (1997), *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung*. München: Diederichs.

Ibn al-ḡauzī, A. (1976), *Talbīs Iblīs*. o. A.

- Ibn Kaṣīr, 'I. (o. J.) *Muḥtaṣar tafsīr Ibn Kaṣīr*. Beirut: Dār al-qur'ān al-karīm.
- Ibn Qayyim al-Ġauziya, M. (1998), *Medicine of the Prophet*. Übers.: P. Johnstone. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Idlibī, M. M. (1993), *Abnā' Ādam min al-ġinn wa-š-šaiṭān*. Damaskus.
- Jilek-Aall, L. (1999), "Morbus sacer in Africa: some religious aspects of epilepsy in traditional cultures", in: *Epilepsia* 40. Philadelphia, Lippincott Williams & Wilkins Inc.: 382-386.
- al-Minyāwī, N. A. (2004<sup>3</sup>), *Al-Bayān fi-l-ḥikmah al-qur'ān*. Kairo: Markaz al-kitāb li-n-našr.
- Pielow, D. (2008), *Der Stachel des Bösen. Vorstellungen über den Bösen und das Böse im Islam*. Würzburg: Ergon Verlag.
- al-Qahtani, S. (2009<sup>4</sup>), *Hisnul Muslim. Bittgebete aus dem Qur'an und der Sunnah*. o.O.: EZP-Verlag.
- al-Qurṭubī, M. (1966), *Al-Ġāmi' li-ḥikmah al-qur'ān = Tafsīr al-Qurṭubī*. Beirut: Dār Iḥyā' at-turāṭ al-'arabī.
- Rassoul, M. (2007<sup>17</sup>), *Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ Al-Buḥārīyy: Monolinguale Originalausgabe (Deutsch)*. Islamische Bibliothek.
- Recep, Ö. (1969), *Ṭibb an-Nabī. Die Prophetenmedizin bei Ibn as-Sunnī und Abū Nu'aim unter besonderer Berücksichtigung der Kapitel über den Kopfschmerz, die Augen, Nasen, Zahnkrankheiten und die Hämorrhoiden*. Marburg/Lahn: Dissertation 1969.
- Rubin, U. (2005), "Muhammad the Exorcist: Aspects of Islamic-Jewish Polemics", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30: 94-111.
- as-Sa'ātī, S. H. (1983<sup>2</sup>), *As-Siḥr wa-l-muġtama' Dirāsa naẓariya wa-baḥṭ mīdānī*. Beirut: Dār an-Nahḍa al-'arabīya.
- as-Sadḥān, 'A. (2004<sup>10</sup>), *Kaifa tu'ālīġu mariḍaka bi-r-ruqya aš-šarīya*. Riad: Al-Ḥumaidī.
- aš-Šahāwī, M. M. (o. J.), *Al-ḥikmah ar-rabbānī li-s-siḥr wa-l-mass aš-šaiṭānī*. Kairo.
- as-Sibā'ī, S. A. (2009), *Al-Mass al-āšiq wa-ḥikmah fī-ta'ālīġ zawaġ al-ināṭ*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmīyah.
- Spoerri, T. (1967), "Ekstatische Rede und Glossolalie", in: *Ed. Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica*. 134. Basel.
- Sündermann, K. (2006), *Spirituelle Heiler im modernen Syrien: Berufsbild und Selbstverständnis - Wissen und Praxis*. Münster: Hans Schiler Verlag.
- as-Suyūṭī, Ġ. (1997), *As-Suyuti's Medicine of the Prophet, may Allah bless him and grant him peace*. London: Ta-Ha.

aṭ-Ṭabarī, M. (1954<sup>2</sup>), *Ġāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-qur’ān = Tafsīr aṭ-Ṭabarī*. Kairo: Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

versch. Autoren (1996), *Die Bedeutung des Korans*. München: SKD Bavaria Verlag.

Wellhausen, J. (1897<sup>2</sup>), *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer.

Wieland, A. (1994), *Studien zur Ginn-Vorstellung im modernen Ägypten*. Würzburg: Ergon Verlag.

## Wörterbücher und Nachschlagewerke

Baalbaki, R. (2005<sup>4</sup>), *Al-Mawrid*. Beirut: Dar el-ilm lilmalayin.

Badawi, el-S. & M. Hinds (1986), *A Dictionary of Egyptian Arabic: Arabic English*. Beirut: Librairie du Liban.

Brockhaus GmbH. (1998), *Der Brockhaus in 15 Bänden*. Leipzig, Mannheim: Brockhaus Verlag.

El<sup>2</sup>: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden/London ab 1954.

Ibn Manzūr, M. (1955), *Lisān al-‘Arab*. Beirut.

Kluge, F. (1989<sup>22</sup>), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter.

Lane, E. D. (1893), *Maddu-l-Kamoos. An Arabic-English Lexicon*. London.

Liddell, H. G. & R. Scott (1968), *A Greek-English Lexikon*. Oxford: Clarendon Press.

*Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. J.B. Metzler Verlag, ab 1996.

ar-Rāzī, M. (o. J.), *Muḥṭār aṣ-ṣaḥīḥ*. Kairo: Dār al-Ḥadīth.

Wahrmund, A. (1980<sup>3</sup>), *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*. Beirut: Librairie du Liban.

Wehr, H. (1977<sup>4</sup>), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement, Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

## Elektronische Quellen

[o. A.] *Al-Bayan*. [<http://www.way-to-allah.com/dokument/bayan.pdf>]. Zugriff 27.10.2010].

Haeberle, E. J. (1985<sup>2</sup>), *Die Sexualität des Menschen. Handbuch und Atlas*. [[http://www2.rz.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/ATLAS\\_DE/atlas.htm](http://www2.rz.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/ATLAS_DE/atlas.htm)]. Zugriff 16.1.2011]

[o. A.] "Islamische Medizin". [[http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Islamische\\_Medizin](http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Islamische_Medizin)], in: *Islam-Pedia*. [<http://www.islam-pedia.de/>], Zugriff 9.3.2011].

Nabulsī, M. R. (o.J.) "Al-‘Aqīda". [<http://www.nabulsi.com/text/02akida/1akida/11-20aki/akidal-19.doc>], in: *Mausū‘at an-Nābulsi li-l-‘ulūm al-islāmīya*. [<http://www.nabulsi.com/>]. Zugriff 19.10.10].

[o. A.] "Al-Maktaba aš-šāmila". Zweite Version. [<http://shamela.ws/index.php/page/download-shamela>], in: *Al-Maktaba aš-šāmila*. [<http://shamela.ws/>]. Zugriff 9.3.11]

al-Qaraḏāwī, Y. (2007), "Aš-šarī‘a wa-l-ḥayāt". [[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?\]-cu\\_no=2&item\\_no=4975&version=1&template\\_id=105&parent\\_id=16](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?]-cu_no=2&item_no=4975&version=1&template_id=105&parent_id=16)], in: *Mauqi‘ al-Qaraḏāwī*. [<http://www.qaradawi.net/>]. Zugriff 28.2.2011].

al-Munadschid, S. (2004) *Die Bedeutung des Schemelverses: Ayat al-Kursi*. [<http://www.salaf.de/swf/qur0003.swf>]. Zugriff 11.11.2010].

Zadeh, H. Z. (2011), *Tanzil – Quran Navigator*. [<http://tanzil.net/>]. Zugriff 22.3.2011].

Bei nicht korrekt transkribierten Autornamen/Buchtiteln/Verlagen habe ich mich nach dem Impressum gerichtet. Die Literatur zu den Hadithen (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ Muslim etc.) ist der *Maktaba aš-šāmila* entnommen und scheint nicht gesondert in der Literaturangabe auf.

## Anhang

### Die Fußstapfen Satans

Von Wahb b. Munabbih wird folgendes erzählt: Es gab unter den Kindern Israels einen frommen Diener Gottes (*ābid*), und er war der gottesfürchtigste seiner Zeit. Zu dieser Zeit gab es auch drei Brüder, die eine Schwester hatten; sie war noch Jungfrau, und sie hatten außer ihr keine andere Schwester. Als eine Aussendung<sup>1</sup> zu den dreien kam, wussten sie nicht, bei wem sie bleiben sollte oder wem sie sie anvertrauen könnten.

Da kamen sie überein, sie beim *ābid* der Kinder Israels zu lassen – und sie hatten vollstes Vertrauen – also kamen sie zu ihm und baten ihn, er möge sich doch um sie kümmern, auf dass sie in seiner Obhut bleibe, bis sie von ihrem Feldzug zurückkehren. Er aber lehnte dies ab und nahm bei Gott Zuflucht vor ihnen und ihrer Schwester.

Sie gaben aber nicht nach, bis er schließlich einwilligte und sagte: "Lasst sie in einem Haus gegenüber meiner Einsiedelei wohnen." Da brachten sie sie in dieses Haus und brachen auf. So blieb sie die nächste Zeit in der Nachbarschaft dieses *ābid*, er brachte das Essen von seiner Einsiedelei und sagte ihr Bescheid, und sie ging aus dem Haus und holte sich, was er ihr an Essen hingestellt hatte.

Da erwies sich ihm der Teufel als gütig, und hörte nicht auf in ihm das Verlangen nach Gutem zu erwecken. Er ließ es ihm als etwas Gewaltiges erscheinen, dass das Mädchen tagsüber das Haus verlässt, und flößte ihm Angst davor ein, dass sie jemand sehen und sich in sie verlieben könnte – es wäre daher besser, und die Belohnung größer, wenn er mit dem Essen dorthin ginge und es direkt vor die Haustür stelle. Und er ließ nicht von ihm ab, bis er zu ihr hinging und ihr das Essen vor die Tür stellte, ohne aber mit ihr zu sprechen. So verblieben sie eine Zeit lang.

Dann kam Iblīs zu ihm, den Wunsch nach Gutem und Belohnung in ihm erregend, und sagte: "Wenn du ihr das Essen direkt ins Haus brächtest, wäre der Lohn gewaltiger!" Und er ließ nicht von ihm ab, bis er mit dem Essen zu ihr ging und es ihr ins Haus stellte. So verblieben sie eine Zeit lang.

Dann kam Iblīs zu ihm, ihm gut zusprechend, und sagte: "Wenn du doch nur ein paar Worte mit ihr wechseln würdest, um sie etwas zu unterhalten – die Arme ist doch ganz allein!" Und er ließ nicht von ihm ab, bis er eine Zeit lang mit ihr sprach, indem er von seiner Einsiedelei herab zu ihr redete.

---

<sup>1</sup> Milit., d.h. sie wurden in den Krieg einberufen.

Danach kam Iblīs zu ihm und sagte: "Wenn du doch zu ihr herunter kämest, und du bei der Tür deiner Einsiedelei sitzen würdest und sie bei ihrer Haustür, dann wäre das freundlicher ihr gegenüber!" Und er ließ nicht von ihm ab, bis er ihn hinuntergebracht hatte und er bei seiner Tür saß und sie bei ihrer, und eine Zeit lang pflegten sie sich so zu unterhalten.

Dann kam Iblīs zu ihm und er regte ihn zu Gutem an, und der Belohnung für das, was er für sie tut, und sagte: "Wenn du deine Tür verlassen und dich ein bisschen näher setzen würdest, um mit ihr zuzusprechen, wäre das sicher angenehmer für sie!" Und er ließ nicht von ihm ab, bis er das tat, und so verblieben sie eine Zeit lang.

Dann kam Iblīs – verflucht sei er – und hielt ihm das Gute vor und die große Belohnung bei Allah für das, was er an ihr an Wohltaten vollbringt, und sagte: "Wenn du doch etwas näher kommen würdest und dich zur Tür ihres Hauses setztest, um mit ihr zu sprechen, dann müsste sie nicht extra das Haus verlassen!" So tat er es auch, und wenn er von seiner Einsiedelei kam, blieb er bei der Tür. So ging das einige Zeit.

Dann kam Iblīs zu ihm und sagte: "Wenn du hineingingest um mit ihr zu sprechen, wäre das besser für dich, als wenn du zulässt dass sie ihr Gesicht Fremden preisgibt!" Und er ließ nicht von ihm ab, bis er in das Haus eintrat und begann, den ganzen Tag mit ihr zu plaudern. Am Ende des Tages ging er schließlich zu seiner Einsiedelei zurück.

Danach kam Iblīs zu ihm, und er hörte nicht auf, sie ihm zu verschönern, bis der *ābid* ihr auf den Oberschenkel klopfte und sie küsste, und Iblīs ließ nicht davon ab, sie in seinen Augen zu verschönern und ihn zu verführen, bis er auf sie fiel und sie schwängerte. Als sie einen Jungen zu Welt brachte, kam Iblīs und sagte: "Was werden wohl die Brüder des Mädchens sagen, wo sie von dir ein Kind zur Welt gebracht hat? Du bist nicht sicher davor, bloßgestellt zu werden – oder sie stellen dich bloß! – nimm daher ihren Sohn her, töte und begrabe ihn! Sie wird Schweigen darüber bewahren, aus Angst davor, dass ihre Brüder erfahren, was du mit ihr gemacht hast!" So tat er das. Dann sagte er: "Bist du sicher, dass sie ihren Brüdern verschweigt, was du mit ihr gemacht und dass du ihren Sohn getötet hast? Pack sie lieber, schneide ihr die Kehle durch und begrabe sie bei ihrem Sohn!" Und er ließ nicht von ihm ab, bis er sie tatsächlich tötete und mit ihrem Sohn in die Grube warf. Diese verschloss er mit einem großen Felsen und ebnete das Ganze. Dann ging er zu seiner Einsiedelei, um sich dort der Andacht hinzugeben. Dort blieb er eine Zeit, bis die Brüder von der Schlacht zurückkehrten. Als sie zu ihm kamen und nach ihrer Schwester fragten, verkündete er ihren Tod, weinte und bat Gott um Gnade für sie, und sagte: "Sie war die beste Frau, das ist ihr Grab, seht es euch an!" Da gingen ihre Brüder zu ihrem Grab, beweinten ihre

Schwester und erflehten Gottes Gnade. Sie blieben einige Tage dort, bis sie dann zu ihren Familien zurückkehrten.

Als die Nacht über sie hereinbrach, legten sie sich zu Bett. Da erschien ihnen der Teufel in der Gestalt eines Reisenden, er begann mit dem Ältesten und fragte ihn nach seiner Schwester. Dieser erzählte ihm von der Aussage des *ābid*, sie sei gestorben, und dass er Gott für sie um Gnade gebeten und wie er ihnen das Grab gezeigt hat. Da bezichtigte der Teufel ihn der Lüge und sagte: "Er hat euch nicht die Wahrheit über eure Schwester gesagt! Er hat sie geschwängert und sie hat ihm einen Knaben zur Welt gebracht, da tötete er ihn und sie dazu aus Angst vor euch, und er warf sie in eine Grube, die er hinter der Tür des Hauses aushob, die, wenn man eintritt, rechts von einem ist – so geht hin und geht in das Haus, so werdet ihr die beiden gemeinsam dort finden, wo ich es euch beschrieben habe!"

Dann kam er dem Mittleren im Schlaf und erzählte ihm das Gleiche, dann dem Jüngsten. Als die drei aufwachten wunderten sie sich über das, was sie gesehen hatten, und sie erzählten einander von diesem seltsamen Traum.

Der Älteste von ihnen sagte: "Träume sind Schäume, vergesst diesen Traum und schenkt ihm keine Beachtung." Der Jüngste aber sagte: "Nein, Bei Gott! Ich tue nicht eher etwas anderes bis ich nicht zu diesem Ort gehe und mir das ansehe!" Da brachen sie allesamt auf und gingen zu dem Haus, in dem ihre Schwester verweilte, öffneten die Tür und suchten an der Stelle, die ihnen im Traum beschrieben wurde. Da fanden sie ihre Schwester und deren Sohn geschlachtet in der Grube, wie es ihnen gesagt wurde. Als sie den *ābid* danach befragten, gab er den Worten Iblīs Recht und gestand schließlich, was er mit den beiden getan hatte.

Der König wurde verständigt, und der *ābid* wurde aus seiner Einsiedelei geholt und zur Kreuzigung vorgeführt. Während sie ihn am Kreuz festmachten, kam der Teufel zu ihm und sagte: "Du weißt sicher, dass ich dein Gefährte bin, der dich mit der Frau verführt hat, bis du sie geschwängert und sie und ihren Sohn getötet hast. Wenn du mir aber heute gehorchst und Gott leugnest, der dich erschaffen und geformt hat, dann befreie ich dich aus der misslichen Lage, in der du steckst!" Da verfiel der *ābid* dem Unglauben – und nachdem er vom Glauben abgefallen war, ließ er den Brüdern freie Hand und ihn im Stich, und er wurde gekreuzigt.

Aus: *Talbīs Iblīs*: 26-29.

## Die Macht des Teufels über den Sünder

Al-Ḥasan al-Baṣrī<sup>2</sup> erzählte: Es gab einst einen Baum, der an Stelle von Gott verehrt wurde. Da kam ein Mann zu ihm und sprach: "Ich werde diesen Baum fällen." So kam er um ihn zu fällen, aus Zorn für Gott.<sup>3</sup> Da traf ihn Iblīs in der Gestalt eines Menschen und fragte ihn: "Was hast du vor?" Er antwortete: "Ich bin gekommen um diesen Baum umzuschneiden, der an Stelle Gottes angebetet wird." Da sagte ihm Iblīs: "Wenn du ihn nicht anbetest, was schaden dir schon diejenigen, die ihn anbeten?" Er beharrte aber: "Ich werde ihn fällen." Da sagte ihm der Teufel: "Was hältst du von etwas, das besser für dich ist? Fülle ihn nicht, und du bekommst jeden Tag zwei Dinare auf deinen Polster wenn du aufstehst." Er fragte: "Woher soll ich die bekommen?" Iblīs antwortete: "Ich kümmere mich darum." Da kehrte er um, und als er morgens aufwachte, fand er bei seinem Polster tatsächlich zwei Dinare. Als er am Tag darauf aufwachte, fand er allerdings nichts; da ging er zornig los, um den Baum zu fällen. Da zeigte sich ihm der Teufel in seiner Gestalt<sup>4</sup>, und fragte ihn: "Was willst du?" Er antwortete: "Ich will den Baum fällen, der an Stelle Gottes verehrt wird!" Da sagte der Teufel: "Du lügst, du wirst nicht dazu im Stande sein!" Als er losging um ihn zu fällen, schlug Satan ihn zu Boden – und würgte ihn, bis er ihn beinahe umgebracht hätte. "Weißt du, wer ich bin? Ich bin Satan, du kamst beim ersten Mal aus Zorn für Gott, da hatte ich keine Macht über dich, aber ich habe dich mit den Dinaren hereingelegt, und als du aus Zorn wegen der beiden Dinare kamst, da habe ich Macht über dich gehabt!"

Aus: *Talbīs Iblīs*: 32.

---

<sup>2</sup> 642 – 728, Theologe und Koranexeget, vor allem als Asket bekannt.

<sup>3</sup> D.h. sein Zorn ergab sich aus Gottergebenheit.

<sup>4</sup> D.h. des Menschen, in Menschengestalt.

## Kategorien der *ğinn*

Auch wenn eine klare Trennung oft nicht eindeutig möglich ist, möchte ich zusammenfassend die Welt der *ğinn* skizzenhaft darstellen. Dabei möchte ich einige Einteilungskriterien anführen, die auch bei meiner Anordnung Anwendung gefunden haben:

**Feuer:** Der Ursprung der *ğinn*, der allen gemein ist und sie von anderen Wesen, wie z.B.

Engeln, abgrenzt.

**Ğinn:** Die Gesamtheit aller *ğinn*; willensfreie Geschöpfe Gottes, die uns (in ihrer Form) unsichtbar sind.

**Tayyār/sayyār/‘ummār:** Die verschiedenen Klassen der *ğinn*; Einteilung nach ihrer (Lebens)form, wobei die Willensfreiheit bis hierher noch gegeben ist.

**Şalihūn/muslimūn – dūna dālik/qāsiṭun:** Einteilung in "Gut und Böse".

**şayāḫīn:** Böartige *ğinn*, wobei ich *şayṭān* hier als Sammelbegriff für alle verwende, die sich gegen den Willen Gottes auflehnen.

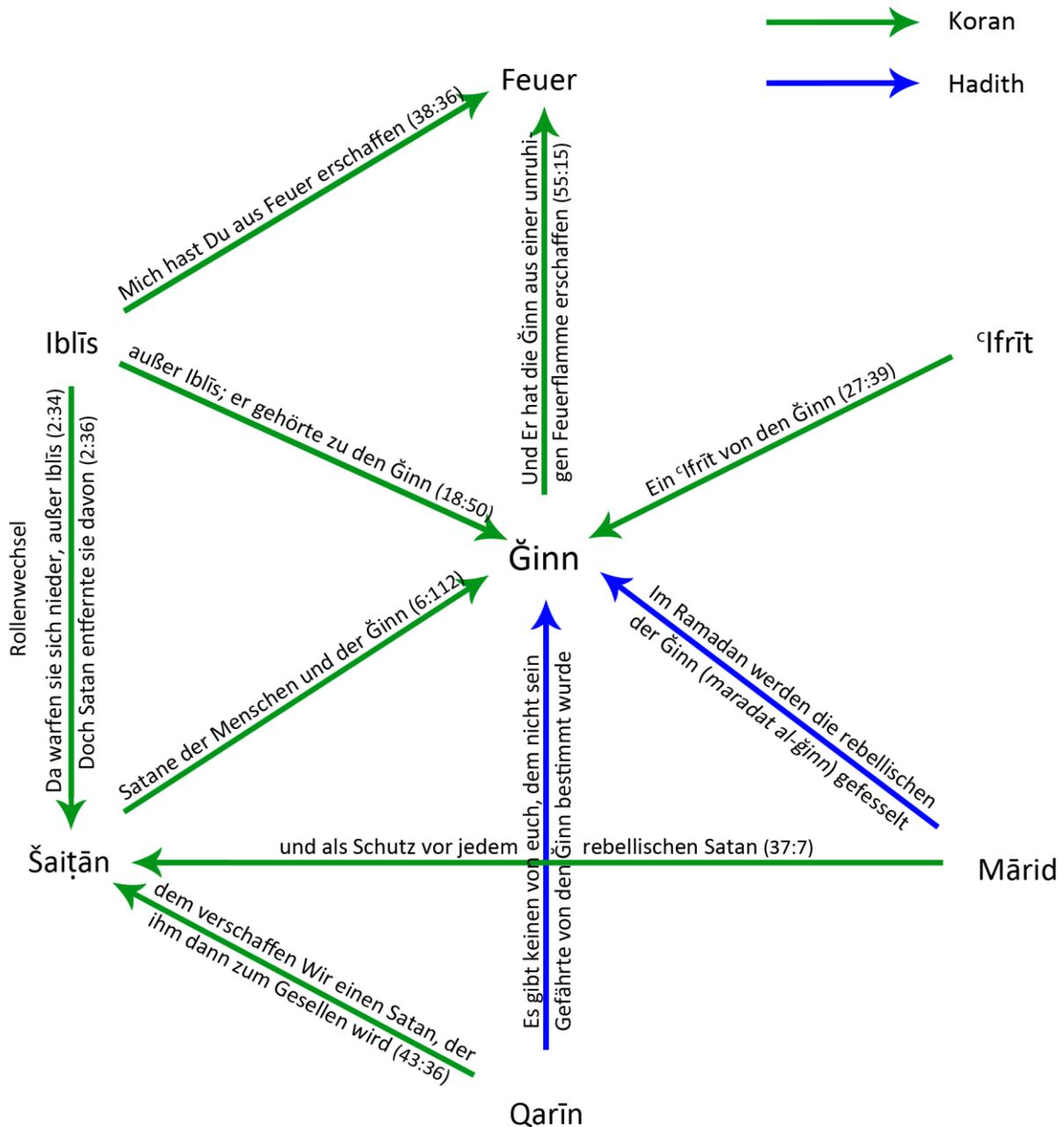
**mārid:** Böser/stärker als ein "normaler" *şayṭān*.

**ifrīt:** Stärkster und böartigster der *ğinn*.

Bosheit/Stärke

Jenseits der Bosheits-/Stärkeskala: Diverse *şayāḫīn*, wie *qarīn*, *ğūl*, Ḥanzab (Zalanbūr, Ṭabr, al-A‘war...); Einteilung nach verschiedenen "Zuständigkeitsbereichen".

## Beziehungen der ġinn zueinander



Mit dieser Grafik möchte ich veranschaulichen, in welchem Zusammenhang die *ġinn* zueinander stehen. Auf mehrfache Verweise habe ich aus Platzgründen verzichtet. Bis auf Vers 38:36 werden alle Verse bzw. Hadithe in dieser Arbeit erwähnt. Letztendlich lässt sich alles auf die *ġinn* und somit das Feuer zurückführen. Den Menschen, auf den die Bezeichnungen *šaiṭān*, *qarīn* und *mārid* ebenso anwendbar sind, habe ich nicht miteinbezogen, ebenso nicht die Engel, von denen es auch *quranā'* gibt.

## Übersetzung der *ruqya aš-šarīya*

*Al-fātiḥa* "die Eröffnende" (1)

Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Barmherzigen. (1) (Alles) Lob gehört Allah, dem Herrn der Welten, (2) dem Allerbarmer, dem Barmherzigen, (3) dem Herrscher am Tag des Gerichts. (4) Dir allein dienen wir, und zu Dir allein flehen wir um Hilfe. (5) Leite uns den geraden Weg, (6) den Weg derjenigen, denen Du Gunst erwiesen hast, nicht derjenigen, die (Deinen) Zorn erregt haben, und nicht der Irregehenden! (7)

*Al-baqara* "die Kuh" (2)

Alif-Lam-Mim (1) Dieses Buch, an dem es keinen Zweifel gibt, ist eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, (2) die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem, womit Wir sie versorgt haben, ausgeben (3) und die an das glauben, was zu dir (an Offenbarung) herabgesandt worden ist, und was vor dir herabgesandt wurde, und die vom Jenseits überzeugt sind. (4) Jene verfahren nach einer Rechtleitung von ihrem Herrn, und das sind diejenigen, denen es wohl ergeht. (5)

Euer Gott ist ein Einziger Gott. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Allerbarmer, dem Barmherzigen. (163) In der Schöpfung der Himmel und der Erde; im Unterschied von Nacht und Tag; in den Schiffen, die das Meer befahren mit dem, was den Menschen nützt; darin, dass Allah Wasser vom Himmel herabkommen lässt, und damit dann die Erde nach ihrem Tod wieder lebendig macht und auf ihr allerlei Tiere sich ausbreiten lässt; und im Wechsel der Winde und der Wolken, die zwischen Himmel und Erde dienstbar gemacht sind, sind wahrlich Zeichen für Leute, die begreifen. (164)

Allah - es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Lebendigen und Beständigen. Ihn überkommt weder Schummer noch Schlaf. Ihm gehört (alles), was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Wer ist es denn, der bei Ihm Fürsprache einlegen könnte - außer mit Seiner Erlaubnis? Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, sie aber umfassen nichts von Seinem Wissen - außer, was Er will. Sein Thronschmel umfasst die Himmel und die Erde, und ihre Behütung beschwert Ihn nicht. Er ist der Erhabene und Allgewaltige. (255)

Allah gehört (alles), was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Und ob ihr offenlegt, was in euch selbst ist, oder es verbergt, Allah wird euch dafür zur Rechenschaft ziehen. Dann vergibt Er, wem Er will, und straft, wen Er will. Und Allah hat zu allem die Macht. (284) Der Gesandte (Allahs) glaubt an das, was zu ihm von seinem Herrn (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und ebenso die Gläubigen; alle glauben an Allah, Seine Engel, Seine Bücher und Seine Gesandten - Wir machen keinen Unterschied bei jemandem von Seinen

Gesandten. Und sie sagen: "Wir hören und gehorchen. (Gewähre uns) Deine Vergebung, unser Herr! Und zu Dir ist der Ausgang." (285) Allah erlegt keiner Seele mehr auf, als sie zu leisten vermag. Ihr kommt (nur) zu, was sie verdient hat, und angelastet wird ihr (nur), was sie verdient hat. "Unser Herr, belange uns nicht, wenn wir (etwas) vergessen oder einen Fehler begehen. Unser Herr, lege uns keine Bürde auf, wie Du sie denjenigen vor uns auferlegt hast. Unser Herr, bürde uns nichts auf, wozu wir keine Kraft haben. Verzeihe uns, vergib uns und erbarme Dich unser! Du bist unser Schutzherr. So verhilf uns zum Sieg über das ungläubige Volk! (286)

*Āl-ʾimrān* "die Sippe ʾImrāns" (3)

Allah bezeugt, dass es keinen Gott gibt außer Ihm; und (ebenso bezeugen) die Engel und diejenigen, die Wissen besitzen; der Wahrer der Gerechtigkeit. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Allmächtigen und Allweisen. (18)

*Al-a ʿrāf* "die Höhen" (7)

Gewiss, euer Herr ist Allah, Der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf und Sich hierauf über den Thron erhob. Er lässt die Nacht den Tag überdecken, wobei sie ihn eilig einzuholen sucht. Und (Er schuf auch) die Sonne, den Mond und die Sterne, durch Seinen Befehl dienstbar gemacht. Sicherlich, Sein ist die Schöpfung und der Befehl. Segensreich ist Allah, der Herr der Weltenbewohner. (54)

*Al-mu ʾminūn* "die Gläubigen" (23)

Meint ihr denn, dass Wir euch zum sinnlosen Spiel erschaffen hätten und dass ihr nicht zu Uns zurückgebracht würdet?" (115) Doch Erhaben ist Allah, der König, der Wahre. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Herrn des ehrwürdigen Thrones. (116) Und wer neben Allah einen anderen Gott anruft, für den er keinen Beweis hat, dessen Abrechnung liegt nur bei seinem Herrn. Gewiss, den Ungläubigen wird es nicht wohl ergehen. (117) Und sag: Mein Herr, vergib und erbarme Dich, denn Du bist der Beste der Barmherzigen. (118)

*Al-ġinn* (72)

Und erhaben ist die Größe unseres Herrn. Er hat sich weder eine Gefährtin noch Kinder genommen. (3)

*Aṣ-ṣāffāt* "die sich Reihenden" (37)

Bei den sich reihenweise Reihenden, (1) dann den einen Schelteschrei Ausstoßenden, (2) dann den eine Ermahnung Verlesenden! (3) Euer Gott ist wahrlich ein Einziger, (4) der Herr der Himmel und der Erde und dessen, was dazwischen ist, und der Herr der Osten. (5) Wir

haben den untersten Himmel mit einem Schmuck geziert: mit den Himmelskörpern"; (6) und als Schutz vor jedem rebellischen Satan. (7) So können sie der höchsten führenden Schar (der Engel) nicht zuhören, und sie werden von allen Seiten beworfen, (8) damit sie weggetrieben werden - und für sie wird es immerwährende Strafe geben -, (9) außer jemandem, der rasch etwas aufschnappt und den dann ein durchbohend heller Leuchtkörper verfolgt. (10)

*Al-ḥaṣr* "die Versammlung" (59)

Er ist Allah, außer dem es keinen Gott gibt, der Kenner des Verborgenen und des Offenbaren. Er ist der Allerbarmer und Barmherzige. (22) Er ist Allah, außer dem es keinen Gott gibt, der König, der Heilige, der Friede", der Gewährer der Sicherheit, der Wächter, der Allmächtige, der Gewalthaber, der Stolze. Preis sei Allah! (Und Erhaben ist Er) über das, was sie (Ihm) beigesellen. (23) Er ist Allah, der Schöpfer, der Erschaffer, der Gestalter. Sein sind die schönsten Namen. Ihn preist (alles), was in den Himmeln und auf der Erde ist. Und Er ist der Allmächtige und Allweise. (24)

*Al-iḥlāṣ* "die Aufrichtigkeit" (112)

Sag: Er ist Allah, ein Einer, (1) Allah, der Überlegene. (2) Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden, (3) und niemand ist Ihm jemals gleich. (4)

*Al-falaq* "der Tagesanbruch" (113)

Sag: Ich nehme Zuflucht beim Herrn des Tagesanbruchs (1) vor dem Übel dessen, was Er erschaffen hat, (2) und vor dem Übel der Dunkelheit, wenn sie zunimmt, (3) und vor dem Übel der Knotenanbläserinnen (4) und vor dem Übel eines (jeden) Neidenden, wenn er neidet. (5)

*An-nās* "die Menschen" (114)

Sag: Ich nehme Zuflucht beim Herrn der Menschen, (1) dem König der Menschen, (2) dem Gott der Menschen, (3) vor dem Übel des Einflüsterers, des Davonschleichers, (4) der in die Brüste der Menschen einflüstert, (5) von den Ginn und den Menschen. (6)

## Fallbeispiel eines Trennungszaubers

Der *ǧinnī* Šaqwān – aus: Bālī 1996b<sup>15</sup>: 125-129

Eine Frau hat ihren Mann sehr verabscheut, und die Symptome des Zaubers waren offenkundig, sodass die Frau sich im Hause ihres Mannes beengt fühlte und sich sogar über ihn ärgerte und ihn in einer furchteinflößenden Gestalt sah, als ob er ein wildes Tier wäre.

Dann ging der Mann mit ihr zu jemandem, der mit dem Koran behandelt. Der *ǧinnī* begann zu sprechen und sagte, dass er über einen Zauber gekommen sei und seine Aufgabe das Auseinanderbringen von Mann und Frau wäre. Da schlug ihn der Heiler viel, allerdings gab der *ǧinnī* nicht nach. Ihr Mann sagte mir<sup>5</sup>, er sei einen Monat lang immer wieder mit seiner Frau zu diesem Heiler gegangen, bis der *ǧinnī* schließlich verlangt habe, dass er sich von seiner Frau scheiden lässt, und sei es nur ein Mal.<sup>6</sup> Leider kam der Mann dieser Forderung nach und sprach die Scheidung aus – einmal, dann widerrief er sie. Die Frau wurde für eine Woche gesund, dann überkam der *ǧinnī* sie wieder. Da kam der Mann mit seiner Frau zu mir, und als ich ihr den Koran vortrug, hatte sie einen Anfall (*ṣuriʿat*) und es ereignete sich folgendes Gespräch, das ich stark verkürzt wiedergebe:

Ich sagte: Wie heißt du?

Er sagte: Šaqwān.

Bālī: Und was ist deine Religion?

Šaqwān: Ich bin Christ.

Bālī: Warum bist du in diese Frau eingedrungen?

Šaqwān: Um sie von ihrem Mann zu trennen.

Bālī: Ich schlage dir etwas vor, wenn du es akzeptierst, gebührt alles Lob Gott, wenn nicht, dann liegt die Entscheidung bei dir.

Šaqwān: Plage dich nicht ab, ich werde nicht aus ihr ausfahren, er ist mit ihr schon zu diesem und jenem gegangen...

Bālī: Ich verlange nicht von dir, dass du aus ihr austrittst.

Šaqwān: Also, was willst du dann?

---

<sup>5</sup> Der Fall wird von Bālī erzählt.

<sup>6</sup> Nach islamischem Recht kann eine Scheidung innerhalb einer bestimmten Frist nach den ersten beiden Malen wieder zurückgenommen werden, nach dem dritten Mal aber nicht mehr.

Bālī: Ich will dir den Islam anbieten, wenn du ihn annimmst, gebührt alles Lob Gott, wenn nicht, so gibt es keinen Zwang in der Religion.

Dann habe ich ihm den Islam unterbreitet, und nach einer langen und intensiven Diskussion nahm er den Islam an, und alles Lob gebührt Allah.

Bālī: Bist du wirklich Muslim geworden, oder möchtest du uns täuschen?

Šaqwān: Du kannst mich zwar zu nichts zwingen, aber ich bin wirklich von Herzen zum Islam übergetreten. Allerdings...

Bālī: Was denn?

Šaqwān: Ich sehe gerade eine Gruppe christlicher *ġinn* vor mir, die mir drohen, und ich habe Angst, dass sie mich umbringen!

Bālī: Das ist eine Kleinigkeit. Wenn wir Gewissheit darüber haben, dass du wirklich von Herzen Muslim geworden bist, geben wir dir eine starke Waffe, damit sich dir keiner nähern kann.

Šaqwān: Gib sie mir jetzt!

Bālī: Nein, nicht bis diese Sitzung vorbei ist.

Šaqwān: Was willst du noch?

Bālī: Wenn du wirklich aufrichtig zum Islam konvertiert bist, gehört zur vollständigen Reue das Ablassen von Ungerechtigkeit, und du musst diese Frau verlassen.

Šaqwān: Ja, ich habe den Islam angenommen, aber wie werde ich diesen Zauberer los?

Bālī: Das ist eine einfache Sache, wenn du uns dabei hilfst.

Šaqwān: In Ordnung.

Bālī: Nun denn, wo ist der Ort des Zaubers?

Šaqwān: Im Hof des Hauses, in dem die Frau wohnt.

Ich kann den Ort des Zaubers aber nicht genau bestimmen, weil es einen *ġinnī* gibt, der den Auftrag hat, diesen Zauber zu schützen, und jedesmal, wenn sein Ort herausgefunden wird, bringt er ihn an einen anderen Ort.

Bālī: Wie lange arbeitest du schon mit diesem Zauberer zusammen?

Šaqwān: Seit 10 oder 20 Jahren – ich bin mir nicht sicher –<sup>7</sup> und ich bin vor dieser Frau schon in drei andere eingedrungen.

Dann erzählte er uns die Geschichte von diesen dreien. Als ich erkannte, dass er die Wahrheit sprach, sagte ich: Nimm deine Waffe, die wir dir versprochen haben.

Šaqwān: Was ist sie?

Bālī: Der Thronvers. Jedesmal, wenn sich dir ein *ǧinnī* nähert, rezitierst du ihn, dann flüchtet er vor dir – kannst du ihn auswendig?

Šaqwān: Ja, ich kann ihn schon auswendig weil die Frau ihn so oft wiederholt.  
Aber wie werde ich den Zauberer los?

Bālī: Du trittst einfach aus und ziehst nach Mekka, und lebst dort im heiligen Bezirk unter den gläubigen *ǧinn*.

Šaqwān: Aber wird Gott mir vergeben, nach all den Sünden die ich begangen habe? ... Ich habe sie viel gequält, und ebenso die Frauen, in die ich vor ihr eingedrungen bin.

Bālī: Ja, Gott, erhaben ist Er, hat gesagt: "Sag: O Meine Diener, die ihr gegen euch selbst maßlos gewesen seid, verliert nicht die Hoffnung auf Allahs Barmherzigkeit. Gewiss, Allah vergibt die Sünden alle. Er ist ja der Allvergebende und Barmherzige." (39:53)

Da begann er zu weinen, dann sagte er: Wenn ich austrete, dann bittet diese Frau, dass sie mir verzeiht, sie gequält zu haben.

Dann sprach er den Eid und verließ sie, dann las ich für den Mann Verse aus dem Koran auf Wasser und wies ihn an, dieses im Hof zu verspritzen. Nach einiger Zeit meldete sich der Mann bei mir und sagte, dass es der Frau gut ginge, und alles Lob gebührt Gott, und mir ist nichts zu verdanken, sondern alles liegt in der Hand Gottes.

---

<sup>7</sup> Wahrscheinlich ist das ein Einschub Bālīs.

## Zusammenfassung

Der Begriff "*ğinn*" ist nicht eindeutig und lässt viele Bedeutungen zu, eine davon ist die unsichtbarer Wesen. Im Koran werden *ğinn* als willensfreie Geschöpfe Gottes dargestellt, die mit dem Menschen interagieren können. Die Sunna bestätigt diese Darstellung und gibt Auskunft über ihre Lebensweise.

Es gibt unterschiedliche Arten der *ğinn*, wobei eine eindeutige Kategorisierung nicht wirklich möglich ist. Es bestehen Unterschiede in Gattung bzw. Fortbewegung, meist dient als Unterscheidungskriterium aber das Verhalten.

Die Interaktion mit *ğinn* ist möglich, sie ist jedoch meist unerwünscht und äußert sich negativ. Die verschiedenen Formen, als "Krankheiten" bezeichnet, sind der böse Blick, die "Berührung", Zauberei und Verliebtheit seitens der *ğinn*, die alle in unterschiedlichsten Ausprägungen auftreten können.

Diesen ist man aber nicht hilflos ausgeliefert. Es gibt sowohl Methoden der Prävention als auch solche zur Behandlung, die auf den Propheten zurückgehen. Die Behandlung bedarf einiger Vorbereitungen/Bedingungen, die von Heiler und Patient zu erfüllen sind. Im Grunde genommen bedeutet das nichts anderes, als den Islam in all seinen Dimensionen korrekt zu praktizieren.

Schließlich gilt es, gewisse Verbote zu beachten. Neben offenkundigen Verstößen gegen den Islam wie der Zauberei gibt es gerade hier oft Praktiken, die entweder von Scharlatanen kaschiert werden oder deshalb Akzeptanz finden, weil ein vermeintlicher/unwissender *Šaiḥ* sie gemacht hat. Im Volksglauben haben sich besonders Amulette und der *zār* eingebürgert, die nicht mit dem Islam in Einklang zu bringen sind.

## Zur Person

Ryan Hennawi, geboren 1986 in Wien, studierte ebenda Arabistik und Islamwissenschaft. Zu spirituellen Heilern hatte er schon seit seiner frühen Jugend Kontakt, was ihm den Zugang und die Erforschung dieser Therapiemethoden bis zu einem gewissen Grad ermöglichte. Durch mehrere Ägyptenaufenthalte konnte er seine Kenntnisse erweitern. Seit 2011 besucht er den privaten Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an der islamischen Religionspädagogischen Akademie in Wien.