

# Ein arabischer "Bet-Ruf"

Autor(en): **Meier, Fritz**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **33 (1979)**

Heft 2

PDF erstellt am: **17.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146554>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# EIN ARABISCHER "BET-RUF"

FRITZ MEIER

## *Die ġinn in sure 72,6*

Zu Mohammeds bestreben, die luft zwischen dem menschen und gott möglichst zu reinigen und den menschen dazu anzuhalten, ausschliesslich gott und nur gott zu verehren und zu fürchten, gehört sein bekenntnis, selbst nur ein mensch zu sein, und sein angriff gegen alle, die irgendwelche menschen, vor allem irgendwelche "profeten", darunter auch Jesus, zu höheren wesen erheben und in irgendeiner weise neben oder fast neben gott stellen. Auch die engel, deren rang über oder unter den menschen im islam strittig ist, an deren vorhandensein aber geglaubt werden muss, sind vermittler nur im auftrag gottes und haben weder selbständige entscheidungsbefugnis noch eigene entscheidungskraft. Die engel sind reine beamte, soldaten, polizeiorgane, burschen gottes, die gehorsam, so geschlechts- wie gefühls- und willenlos gottes befehle entgegennehmen und ausführen. Wenn sich gott auf jemand verlassen kann, dann auf diese unbestechlichen, teilweise auch dauernd auf erden eingesetzten bediensteten, die sich so roboterhaft gott unterordnen, dass sie sich von keinem geschöpf beirren lassen. Der islamische teufel ist kein gefallener engel<sup>1</sup>, sondern ein ġinnī, sonst hätte er sich nie gegen gott aufgelehnt.

<sup>1</sup> Richtig Toufic Fahd: *Anges, Démons et Djinnns en Islam*, in *Sources Orientales* 8, 1971, 177–178. Gegenteilige behauptungen bei Taufik Canaan: *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts XX, Hamburg 1914, 12, bei Edward Westermarck: *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926 / neudruck New York 1968, 1, 412, unten (= *The Belief in Spirits in Morocco*, Åbo 1920, 135), und sonst, sind theologisch unrichtig. Gefallene engel sind im islam nur Hārūt und Mārūt. Ihre geschichte stammt aus den midraschim und ist dem islamischen schema nicht angepasst. Tisdall: *The Original Sources of the Qur'ān*, London 1905, 93–98. Erich Bischoff: *Babylonisch-Astrales des Thalmud und Midrasch*, Leipzig 1907, 143. G. Dumézil RHR 120, 1939, 17ff. D. Sidersky: *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1933, 22–25. G. Vajda EI Hārūt wa-Mārūt (mit weiterer literatur). Gāhiz: *Al-Haya-*

Bei den ġinn, den geistern, dämonen oder wie man das wort übersetzen mag, geht es sehr viel menschlicher zu. Die ġinn sind zum guten und zum bösen fähig, für ihre taten verantwortlich, an gottes offenbarungen gebunden wie die menschen, entfalten initiative, lieben und hassen, sind weiblich und männlich. Sieht man hinter regelmässigen naturerscheinungen das wirken von gott beauftragter engel – was in erbauungsschriften nicht selten eindrucksvoll vorgeführt wird – so werden hinter querschüssen und sensationen der natur gern launen der ġinn gedacht. Die menschen tun gut, sich der gegenwart und der lebensrechte der ġinn bewusst zu bleiben, damit diese keinen anlass finden, ihnen ein leid zuzufügen, denn menschen und ġinn leben etwa auf gleicher ebene nebeneinander, können voneinander notiz nehmen, können sich aneinander stossen oder aneinander vorbeikommen, können einander sogar lieben und hassen. Dabei sind die ġinn in der glücklichen lage, die menschen immer zu sehen, bleiben aber für die menschen unsichtbar, wenn sie nicht gesehen werden wollen, und besitzen die gabe der verwandlung. Die muslime wussten nicht, dass das christentum nur böse geister, dämonen, kennt und unter den guten geistern die engel versteht<sup>2</sup>. Aber die orientalischen christen, wenigstens ihre theologen, wussten, dass die muslime böse und gute geister anerkennen<sup>3</sup>. Im volksglauben unterscheiden sich allerdings auch im orient die christen nicht von den muslimen, sondern rechnen wie diese mit bösen *und* guten geistern, oder auch umgekehrt glauben oft auch muslime, es gebe nur böse ġinn<sup>4</sup>. Mohammed hat die göttliche oder halbgöttliche verehrung der ġinn ebenso verboten wie die anbetung von engeln und menschen. Einen 'Abdalġänn "Knecht des ġänn" – eines bestimmten

wān, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1938ff., 1, 187; 6, 198. Ibn Ḥaġala at-Tilimsānī: *Sukkardān as-sultān*, beigegeben dem Bahā' ad-dīn Muḥammad al-'Amīlī: *Al-mihlāh*, Kairo 1957, 435. Im koran (sure 2,102) sind Hārūt und Mārūt zwar engel in Babylon, aber keineswegs gefallen, sondern beauftragt, zauberei zu lehren, aber zugleich davor zu warnen.

<sup>2</sup> Vgl. Ibn Taymiyya: *Idāh ad-dalāla fī 'umūm ar-risāla*, in Maġmū'at ar-rasā'il al-muniriyya, neudruck Beirut 1970, 1, teil 2, 102.

<sup>3</sup> Adel-Théodore Khoury: *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, 298. Barhebraeus: *Le Candélabre du Sanctuaire*, texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française par M. Albert, in F. Graffin: *Patrologia Orientalis XXX*, fasc 2, Paris 1961, 327. Wolfgang Eichner: *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, *Der Islam* 23, 1936, 209–210.

<sup>4</sup> A. Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, neudruck Paris 1948, 295, 319. Albert von Le Coq: *Volkskundliches aus Ost-Turkistan*, Berlin 1916, 4: Die ġinn sind immer übelwollend.

ġinnī – oder "Knecht der ġinn" – mehrzahl, wie es ja auch den namen 'Abdalġinn gab – benannte er in 'Abdallāh um<sup>5</sup>.

Nach islamischer anschauung war Mohammed mit diesem verbot freilich nur das sprachrohr gottes, da alles, was im koran steht, als wort gottes gilt und das verbot, sich in der not an ġinn zu wenden, verschlüsselt in sure 72,6 steht, wo die ġinn selber erzählen: "Männer der menschen pfl egten (früher) zuflucht zu nehmen bei männern der ġinn. Doch sie vermehrten (damit) nur deren frechheit", wobei die übersetzung "frechheit" für *rahaq* ein notbehelf und ganz unsicher ist. Der satz will sagen, dass die menschen die selbstverblendung und einbildung der ġinn durch das zutrauen, das sie in deren hilfe setzten und das sie mit ihrem hilferuf an sie zum ausdruck brachten, verstärkten und dadurch die ġinn erst recht zu ungebührlichen frechheiten und ungezogenheiten verlockten. Der koran sagt wohlweislich nicht, die ġinn könnten den menschen nicht helfen, denn wenn menschen einander helfen können, warum sollten nicht auch menschen ġinn und ġinn menschen helfen können, gewissermassen als verbündete von gleich zu gleich? Gemeint ist vielmehr: die menschen haben früher gewisse ġinn als höhere mächte zum mindesten über oder für ein bestimmtes gebiet zu ihrem schutz angerufen und damit ihnen, den ġinn, eine falsche selbstsicherheit und selbstüberschätzung eingeflösst. Ğinn können vielleicht einiges mehr, anderes weniger als die menschen, aber genau wie die menschen immer nur handeln, wenn gott will. Dasteht nur, die ġinn seien von den hilfesuchenden betört worden. Dahinter steht aber vielleicht: sich an ġinn zu wenden ist ein risiko. Sicherer ist es, gott um hilfe zu bitten, der sich seine werkzeuge selber aussucht. Noch deutlicher, nämlich direkt fysisch, reinigt Mohammed die luft zwischen dem menschen und gott in der inspirationsfrage. Auch hier ist das zu beseitigende gelichter das volk der ġinn, das oft in der luft herumschwirrt und entfernungen in übermenschlicher geschwindigkeit zurückzulegen vermag. Dass es wahrsager und heiler, aber auch dichter inspirierte – obwohl die bezeichnung *šā'ir* "wissender" für den dichter kaum in erster linie an dessen eingebungen, sondern an sein ausgebildetes wissen erinnert,

<sup>5</sup> Ibn Sa'd: *K.at-tabaqāt al-kabīr*, ed. E. Sachau, IV, 1, ed. Lippert, Leiden 1906, 92, 18–19. Werner Caskel: *Ĝamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muhammad al-Kalbī*. Leiden 1966, 2, 124. – Zum namen 'Abdalġinn vgl. ausser Caskel noch Nöldeke ZDMG 41, 725, 1; Fraenkel WZKM 4, 336, die beide mit weiterem aufgezählt sind bei Ignaz Goldziher: *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 1, Leiden 1896, 106. In einem alten islamischen gedicht heissen die arabischen feinde Mohammeds "knechte (anbeter) der ġinn", ib. 112.



ähnlich wie "künstler" an können – war eine zu Mohammeds zeit verbreitete vorstellung. Aber dass es sein wissen den untersten engeln im himmel, zu denen die entschlüsse gottes durchsickerten, ablausche und die verstandenen und missverstandenen bruchstücke den dafür empfänglichen wahrsagern auf erden hinterbringe, also dass es seine weisheiten von den engeln beziehe: diese verbindung scheint erst Mohammed, im anschluss an jüdische (und christliche) andeutungen über Asmodäus und über einen "rat" der engel (den es im islam nicht geben sollte)<sup>6</sup>, nach oben verlängert zu haben<sup>7</sup>. Mohammed erfand dazu – wenn ich mich auf diesen neutralen standpunkt zurückziehen darf – eine neue deutung der sternschnuppen. Waren diese bisher als anzeige der geburt oder des todes eines kindes, des regierungsantritts oder des todes eines königs oder sonst eines besonderen ereignisses aufgefasst worden<sup>8</sup>, so gab ihnen Mohammed den charakter eines reinigenden gewitters von feuerfunken, mit dem die sich zu hoch hinaufwagenden ġinn vertrieben werden sollten<sup>9</sup>. Wenige dichter, die später einen Naġm ad-dīn "Stern der religion" oder Šihāb ad-dīn "Funke der religion" zu preisen oder zu beklagen hatten, haben sich eine anspielung darauf versagt. Mohammed aber verfolgte damit den doppelten zweck, sich des verdachtes, von ġinn inspiriert sein zu können, zu erwehren und die ġinn selber auf die ebene der menschen herabzudrücken, wo sie, wie diese, allein auf seine koranische offenbarung zu hören hätten.

<sup>6</sup> Paul Arno Eichler: *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, diss. Leipzig, Lucka i. Thür. 1928, 32.

<sup>7</sup> Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, bearbeitet von Friedrich Schwally, Leipzig 1909–1919, 1, 76, anm. 2.

<sup>8</sup> Ibn Qutayba: *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, Kairo 1954, 332–334/Ibn Hišām: *Sīrat sayyidnā Muḥammad*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858, 131/Muslim: *Ṣaḥīḥ*, nr 2229 (zit. bei Ibn Qutayba 333, anm. 1). Ibn Hišām 3, 42–43, randbemerkung der hs. Ewald vom 8./14. jh. In Marokko ist oder war in der volksvorstellung der *qarīn* der doppelgänger des menschen unter der erde, ein blatt am paradisesbaum der doppelgänger im paradies und ein stern der doppelgänger am himmel. Mit dem menschen stirbt sein *qarīn*, löst sich das blatt vom paradisesbaum und stürzt der stern; zit. bei Hans A. Winkler: *Salomo und die Karīna*, Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen, Heft 4, Stuttgart 1931, 77. Zu der verwandten persischen volksvorstellung vom "zwilling" oder "mitbruder" (*hamzād*), die Winkler 74 erwähnt, vgl. noch Henri Massé: *Croyances et coutumes persanes*, Paris 1938, 2, 358; Sādiq-i Hidāyat: *Nayrangistān*<sup>2</sup>, Teheran 1956, 42.

<sup>9</sup> Die arabischen verse, die das erzählen, stammen alle aus islamischer zeit, auch die des "Umayya b. Abī s-Ṣalt" (einige beispiele bei Paul Kunitzsch: *Der Sternhimmel in den "Dichterischen Vergleichen der Andalus-Araber"*, ZDMG 128, 1978, 248, anm. 23, aus A. Spitalers sammlung).

Doch das ist nicht unser untersuchungsgegenstand. Bleiben wir bei dem satz der ġinn in sure 72,6: "Männer der menschen pflegten (früher) zuflucht zu nehmen bei männern der ġinn. Doch sie vermehrten (damit) nur deren frechheit."

Die mancherlei versuche, das wort ġinn zu etymologisieren und zu erklären, sind teils falsch, teils fraglich<sup>10</sup>. Bis zum beweis des gegenteils dürfen wir annehmen, dass es, wenigstens im letzten dokumentierbaren grad, heimischen, arabischen ursprungs ist. Es scheint aber die arabische halbinsel und das Rote Meer überschritten und sich auch in Abessinien eingebürgert zu haben, wo es in einer älteren und in einer jüngeren form bezeugt ist. Die ältere form *gānēn* bedeutet dort den christlichen zusammenhängen, in die es eingebettet ist, ganz entsprechend ausschliesslich den bösen geist, den dämon, das gespenst<sup>11</sup>. In der jüngeren Waddegennī, als *walda ginnī* "sohn eines dämons" gedeutet, bezeichnet es einen dämon des zār<sup>12</sup>. Im nördlichen teil der arabischen halbinsel war es schon lange vor dem islam als fremdwort in die aramäischen und griechischen inschriften des 2. und 3. jh. in Palmyra eingedrungen und hatte dort ebenfalls seine bedeutung geändert, aber nicht wie im äthiopischen eine abwertung, sondern eine aufwertung erfahren: es hat dort in der aramaisierten form *ginnāyā* den wert von gottheit oder gott, gleichbedeutend mit *ʾlāhā*, angenommen. Man findet die veredelten gestalten aus der arabischen wüste dort auf dem relief von Bēt-Faṣīʿel bildlich als bartlose, junge männer, mit rundem schild in der linken, mit der rechten auf eine lanze gestützt, das schwert umgegürtet, dargestellt<sup>13</sup>.

Über die art und die ernsthaftigkeit des glaubens an die ġinn im vorislamischen Arabien ist wenig sicheres bekannt, und das meiste ist in der literarischen bearbeitung und überarbeitung aufgebauscht oder verniedlicht, verzerrt und fadenscheinig. Für den kritischen beobachter, der nicht auf dem boden des islams steht, gehören die reden der ġinn in sure 72 sogar ins reich der erfindungen oder – milder ausgedrückt – zu den

<sup>10</sup> Siehe hier den anhang.

<sup>11</sup> Wertvolle aufklärung verdanke ich herrn Anton Schall in Heidelberg, der *gānēn* aber eher auf das mit Südarabien gemeinsame südwestsemitische erbgut zurückführen möchte.

<sup>12</sup> Enno Littmann: *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, Sammlung orientalistischer Arbeiten, 19. Heft, Leipzig 1950, 43.

<sup>13</sup> Daniel Schlumberger: *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Inst. Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique, Tome 49, Paris 1951, planche XXIX, 1.

mitlaufenden halbwahrheiten einer jeden "offenbarung" und auch jeder "verkündigung". Es erhebt sich die frage, ob die ġinn, die unsern satz sure 72,6 gesprochen haben sollen, bei den vorislamischen arabern nicht ausgewachsene götter gewesen waren, die Mohammed hier absichtlich auf den rang von blossen dämonen herabgedrückt hätte, weil er götter ja nicht anerkannte und als götter betitelte wesen, die er nicht leugnete, nur in eines der von ihm gebilligten natur- oder geisterreiche, vor allem in das der ġinn und allenfalls noch in das der engel, einstufen konnte. Doch hat Mohammed, soviel wir wissen, keine götter degradiert<sup>14</sup>. Keine ġinn tragen namen ehemaliger arabischer götter, und auch die götter der länder, die die araber eroberten und islamisierten, werden nirgends als dämonen beibehalten, wobei allerdings die scheu, falsche götter mit namen zu nennen, manches verdeckt haben mag. Die hinter den lüsternen dämonin 'Ā'iša Qandiša gesuchte punische Astarte<sup>15</sup> hat sich nicht finden lassen. Der hinter der transoxanischen "Almazdeh" vermutete Ahuramazdā<sup>16</sup> hat sich als die iranisch-türkische kindbettdämonin Albasti entpuppt<sup>17</sup>. Die totenklagen von 456/1054 in einer wüste in Mesopotamien (?) und von 646/1248–1249 in Bagdad über je einen verstorbenen dämon sind keine Tammuzklagen, wie man gemeint hat<sup>18</sup>. Nur in tempeln und im bauch von

<sup>14</sup> Eichler 78, mit recht gegen Julius Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897, 157, 212, und damit auch gegen W. Robertson Smith: *Die Religion der Semiten*, übers. R. Stübe, Freiburg i.Br. 1899, 85/*Lectures on the religion of the Semites*, new edition, London 1923, 120. Die kritik trifft auch Goldziher: *Abh. z. arab. Philologie*, 1, 111–112, der nicht deutlich genug sagt, was er meint.

<sup>15</sup> Westermarck: *Ritual*, 1, 380ff. Westermarck: *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris 1935, 31–33.

<sup>16</sup> O. Olufsen: *The Emir of Bokhara and his country*, Kopenhagen 1911, 367.

<sup>17</sup> E. Benveniste: *Le dieu Ohrmazd et le démon Albasti*, JA 1960, 65–74.

<sup>18</sup> Ibn al-Ġawzī: *Al-muntazam*, jahr 456 (Hyderabad 1357–8, 8, 235). Ibn al-Atīr: *Al-kāmil*, jahr 456 (neudruck der ausgabe Tornbergs Beirut 1965–67, 10, 41–42), mit hinweis auf das ereignis vom jahr 600/1203. Dieses ereignis von 600/1203 wird aber von Ibn al-Fuwatī: *Al-hawādit al-ġami'a wa-t-taġārib an-nāfi'a fī l-mi'a as-sābi'a*, Bagdad 1351, 225–226, erst auf 646/1248–49 datiert. Entweder ist das ein irrtum Ibn al-Fuwatīs oder die stelle bei Ibn al-Atīr ist interpoliert und umdatiert. Der *Muhtasar* des Ibn as-Sā'ī 92 soll das gleiche geschehnis auf 450/1058 verlegt haben (Ibn al-Fuwatī 225, anm. 1). Der späte Muḥammad Amīn al-'Umarī: *Manhal al-awliyā'*, Mosul 1967–68, 2, 71, verlegt das vorkommnis nach Ibn al-Atīr nach Mosul. Es handelt sich jedenfalls um zwei verschiedene ereignisse, um den angeblichen tod des dämonenkönigs Saydūk 456/1064 und um den angeblichen tod eines sohnes der dämonin Umm 'Unqūd, die die halsbräune schickt (*'unq*, *'unqūd*). Die geschichte (aufgrund von d'Herbelots artikel ġian/genn, der wieder aus andern quellen schöpft

steinernen götzen, also götterbildern, verbarg sich für muslimische legendenerzähler manchmal ein dämon<sup>19</sup>. In einem arabischen hippokratischen eid werden Apollon durch gott und die "götter und göttinnen" durch die "heiligen gottes, männer und frauen" ersetzt und merkwürdigerweise Äskulap belassen<sup>20</sup>. So ist auch das ergebnis von W. Robertson Smiths und S. I. Curtissens untersuchungen über den altsemitischen glauben<sup>21</sup> bzw. die "ursemitische" religion im volksleben des heutigen orientis zu beurteilen: da sind keine götter degradiert, sondern durch heilige und durch geister ersetzt. Die orientalischen christen jedoch standen nicht an, ehemalige hochgötter in böse geister umzuprägen, so Ohrmazd<sup>22</sup>. Der arabische dämon Baydaḥ u.ä. ist sprachlich so weit von der aramäisch-persischen Bēduḥ(t), allenfalls "Bēlṭi das mädchen" oder бага-дуht<sup>23</sup> "venusstern", entfernt, dass mit christlichem zwischenglied zu rechnen ist. Wir dürfen also die ḡinn von sure 72 als wirkliche ḡinn (nicht als ehemalige götter) ansehen. Lassen wir die mär, dass diese ḡinn sich auf ihr ansehen bei den menschen etwas eingebildet hätten und frech geworden wären, so bleibt als unantastbare aussage von sure 72,6 die

und für die zweite geschichte eine parallele aus Ägypten beibringt) wurden von Felix Liebrecht: *Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia*, Hannover 1856, 181f., und *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 253f. (= ZDMG 17, 1863, 399), sowie von Alfred von Kremer: *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873, 10, anm. 1, unter heranziehung auch Ibn al-Wardīs, als überreste der alten Tammūz- bzw. Adonisklage gedeutet. Die ägyptische fassung nennt die dämonin bezeichnenderweise Umm Hulqūm "Mutter der kehle". Zu den rufen "NN ist tot!" vgl. die zahlreichen beispiele bei Wilhelm Mannhardt: *Wald- und Feldkulte*, Berlin 1904–1905, 1, 90–93; 2, 133 und 148. Man hat den Tammuz auch in die von Mannhardt erwähnte geschichte vom ägyptischen steuermann Thamūs bei Plutarch *De defectu* 17 hineinlesen wollen (Liebrecht u.a.), und Salomon Reinach: *Cultes, mythes et religions*, 2. aufl. Paris 1913, 3, 9–10 (und 15, anm. 1) hat das mit einer bestechenden konjektur zu stützen versucht – ein unterfangen, das durch die breitgestreuten volkskundlichen und unsere arabischen parallelen hinfällig wird. Zum Pan dieser geschichte vgl. Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex, ed. with a translation and commentary by Sir James George Frazer, London 1929, 2, 386–387.

<sup>19</sup> Ibn Hišām 1, 18, 1. Mehrfach bei Ibn Šahrāšūb: *Manāqib al Abī Ṭālib*, Nağaf 1956, 1, 77ff.

<sup>20</sup> Gotthard Strohmaier in *Arabica* 21, 1975, 322.

<sup>21</sup> *Die Religion der Semiten* 151/*Lectures on the religion of the Semites* 199.

<sup>22</sup> Georg Hoffmann: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Abh. K.M. VII, No. 3, Leipzig 1880, 80.

<sup>23</sup> Hoffmann 72, 74, 128–130. Hans Winkler: *Salomo und die Kařina*, 101–102, 195–196.

mitteilung zurück, dass die menschen bei ġinn zuflucht und schutz suchten.

Zu dieser mitteilung geben kommentatoren erklärungen, die solange sie kurz gehalten sind, zutreffend und geschichtlich glaubwürdig scheinen, aber sobald sie ausführlich werden und mit den namen beteiligter personen aufwarten, sich in ausschweifungen verlieren, die zwar um einen geschichtlich möglichen kern kreisen können, aber doch das bestreben verraten, den übertritt gewisser menschen zu der religion Mohammeds durch ein wunder, durch ein mirabile, geschehen zu lassen, nämlich durch eine anregung und erweckung gerade seitens der ġinn, die vermöge ihrer allgegenwart und blitzartigen mobilität schon vor ihnen kunde vom auftreten des profeten gehabt hätten<sup>24</sup>. Im folgenden seien einige dieser erklärungen zusammengestellt, eine davon nicht zu sure 72,6, sondern zu sure 55,33. Mit ausnahme dieser letzten ist ihnen allen gemeinsam, dass die geister oder dämonen, zu denen früher zuflucht genommen worden ist, als beherrscher bestimmter gebiete, geografischer landschaften, vorgestellt werden, dass jeder dieser landstriche unter einem solchen dämonischen herrn steht und er von menschen, die sein gebiet betreten, um schutz gebeten wird. Weiter geht aus diesen texten hervor, dass dieser dämonische lokalfürst nicht nur die ihm untergebenen dämonen, sondern auch andere lebewesen und wohl auch totes innerhalb seines reichs befehligt. Abweichende auffassungen in einzelheiten, die unser thema nicht berühren, lasse ich aus. Als berichterstatter figurieren alte koranexegeten und sogar profetengenossen<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Beispielsweise Ibn Hišām 1, 133–134.

<sup>25</sup> Meine quellen sind:

Ibn Hišām: *Sīrat sayyidnā Muḥammad*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858, 1, 130–131/*As-sīra an-nabawiyya*, Kairo 1936, 1, 218. Passus bei Wüstenfeld 3, 42, wie es scheint, aus ‘Abdarrahmān as-Suhaylīs (gest. 581/1185) kommentar zu Ibn Hišām.

Ġāhiz: *Al-ḥayawān*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1938–1947, 6, 217.

Ibn Qutayba: *Ta’wīl muškīl al-qur’ān*, ed. Saqr, Kairo 1954, 332 (zu sure 72,6).

Tabarī: *Ġāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān* (tafsīr), zu sure 72,6, Kairo 1321, 29, 59.

Ibn ‘Abdalbarr: *Al-istī‘āb fī ma’rifat al-aṣḥāb*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Buḥārī, Kairo o.j., 1, 325–326 (al-Ḥaġġāġ b. ‘Ilāt).

Ar-Rāġib al-Isfahānī: *Muḥādarāt al-udabā’*, Kairo 1326, 2, 280.

Maybudī: *Kāšf ul-asrār wa ‘uddat ul-abrār*, ed. ‘Alī Aṣġar-i Hikmat, Teheran 1331–1339, 10, 252–253 (zu sure 72,6).

Abū l-Futūḥ-i Rāzī: *Tafsīr (Rawḍ ul-ġinān)*, Teheran 1334–1335, 10, 141–142 (zu sure 72,6).



*Domänen der dämonen und die vorislamische  
sitte ihres betretens*

Nach den meisten zeugen spielt sure 72,6 auf folgende altarabische scene an: Jemand, der in ein tal (*wādī*) hinabsteigt und dort sein nachtlager beziehen möchte, stellt sich in den schutz des geistes (*ǧinnī*), der das tal beherrscht, indem er spricht: "Ich nehme zuflucht (*a'ūdū*) zum gewaltigen (*'azīz*), zum gewaltigsten (*a'azz*), zum mächtigen (*'azīm*), zum grossen (*kabīr*), zum herrn (*sayyid*), zum gebieter (*rabb*) oder zum bewohner (*'āmir*) dieses tales oder ortes vor allem bösen oder übeln (*šarr*), das es hier gibt, oder vor den frechlingen (*sufahā'*) der *ǧinn*." Dann übernachtet er. Statt eines einzigen können — sehr selten — auch die mächtigen (*'uzamā'*)<sup>26</sup> oder die guten (*hiyār*)<sup>27</sup>, also eine mehrzahl dämonischer herren über das tal angesprochen sein. In einigen fällen geht es nicht um den schutz des nachtlagers, sondern um die sicherheit der

Zamahšarī: *Al-kaššāf*, Kalkutta 1276, 2, 1535 (zu sure 72,6).

Fahr ad-dīn ar-Rāzī: *Mafātīh al-ǧayb (at-tafsīr al-kabīr)*, Istanbul 1308, bd 8, 320–321/Kairo 1933ff., 30, 156 (zu sure 72,6).

Muhammad b. Aḥmad al-Qurtubī: *Al-ǧāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, Kairo 1950, 19, 9 (zu sure 72,6).

Baydāwī: *Anwār at-tanzīl (tafsīr)*, zu sure 72,6, lith. Konstantinopel 1305/1888, 764.

Ibn Taymiyya: *Idāh ad-dalāla fī 'umūm ar-risāla*, in Maǧmū'at ar-rasā'il al-muniriyya, neudruck Beirut 1970, bd 1, teil 2, 119–120.

Ibn Katīr: *Tafsīr al-qur'ān al-a'zam*, Kairo 1937, 4, 428–429 (zu sure 72,6).

Damīrī: *Hayāt al-hayawān al-kubrā*, Kairo 1356, 1, 206–207 (*ǧinn*), 266 (*hamal*).

Ibn Haǧar al-'Asqalānī: *Al-isāba fī tamyiz as-sahāba*, Kairo 1323–1327, 1, 327–328 (al-Haǧǧāǧ b. 'Ilāt); 5, 296 (Kardam b. Abī s-Sā'ib al-Ansārī).

Suyūṭī: *Ad-durr al-mantūr fī t-tafsīr al-ma'tūr (tafsīr)*, Kairo 1314, bd 6, 270–272 (zu sure 72,6).

Muhammad b. Tūlūn ad-Dimašqī: *Al-lama'āt al-barqiyya fī n-nukat at-ta'rīhiyya*, Damaskus 1348, 57.

Weiteres geben teilweise diese quellen selbst, anderes wird an ort und stelle vermerkt. Sure 72,6 ist schon beachtet worden von Lane: *Arabian Society in the Middle Ages*, London 1883, 38f., Eichler: *Die Dschinn*, 16f., Taufik Canaan: *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Morgenland Heft 21, Leipzig 1929, 47, Tritton JRAS 1934, 717, 722, Joseph Chelhod: *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955, 105–106. Alle genannt bei Joseph Henninger: *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, Festschrift Paul J. Schebesta, Studia Instituti Anthropos 18, Wien-Mödling 1963, 304, anm. 189. Dazu Fahd: *Anges, Démons et Djinns*, 190.

<sup>26</sup> Tabarī: *ǧāmi'*, 29, 59, 20.

<sup>27</sup> Suyūṭī 272, 29.



durchreise. Die araber fürchteten bei der durchquerung des "landes der wilden kamele" (*bilād al-ḥūš*), einer verlassenen, menschenleeren, aber von ġinn bevölkerten wüstengegend Südarabiens den schabernack der dämonen. Um sich geleitschutz (*ḥafāra*) zu sichern, wandte sich dann einer an den herrn des tales und rief: Wir nehmen zuflucht zum herrn des tales<sup>28</sup>. Das tat man auch sonst beim betreten unheimlicher ödeneien<sup>29</sup>. Ibn Katīr (gest. 774/1373) vergleicht diese handlungsweise mit dem geleitschutz und der sicherheitsgarantie, die man allgemein beim reisen durch fremdes oder feindliches gebiet sich von einer dortigen respektperson geben lässt. Über die notwendigkeit dieser vorsichtsmassnahme bei reisen durch das Arabien des 5./11. jh. lässt sich anschaulich der persische reisende Nāṣir-i Ḥusraw aus<sup>30</sup>, über die entsprechenden gepflogenheiten der ruala (*ruwāla*) in unserm jahrhundert Alois Musil<sup>31</sup>, und schon viel geschrieben worden ist über die verwandten verhältnisse in den der regierung entrückten siedlungsräumen des berberischen Nordafrika – stichwörter: *'ināya, mizrāq, kisā', zattāt*<sup>32</sup>. Die verwandtschaft mit dem osten reicht bis zu dem zeichen, das dem schützling den gewährten schutz äusserlich beurkundet: dem mantel (*ridā'*), mit dem ihn der schutzherr bedeckt, oder der kopfbedeckung (*šāṣiyya, 'imāma*), die er ihm überreicht oder übersendet<sup>33</sup>.

Die lautstärke des anrufs an den dämonischen beherrscher des bezirks dürfte geschwankt haben. War einer allein, so hat er vielleicht nur gesprochen. Nach ar-Rāġib al-İṣfahānī (gest. 502/1108) erhob jedoch auch

<sup>28</sup> Ġāhiz: *Hayawān*, 6, 217.

<sup>29</sup> Ibn Qutayba: *Ta'wīl*, 332. Ibn Katīr 4, 428.

<sup>30</sup> *Safarnāma*, ed. Charles Schefer, Paris 1881, neudruck Amsterdam 1970, persischer text 79/Kaviani Berlin 1340, 118.

<sup>31</sup> *The manners and customs of the Ruala bedouins*, New York 1928, 438ff.

<sup>32</sup> M. Daumas et M. Fabar: *La Grande Kabylie*, Paris-Algier 1847, 56, 70–74, 294–296. Charles Farine: *Kabyles et Kroumirs*, Paris 1882, 169–172. G. Salmon in *Archives Marocaines* 1, 1904, 128; 136–138. L. Mercier in *Arch. Maroc.* 6, 1906, 433–435. E. Michaux-Bellaire *Arch. Maroc.* 17, 1911, 55. Muhammad Dāwūd: *Tārīḥ Titwān*, Tetuan 1959ff., 3, 374, anm. 2. Berufsmässiges karawanengeleit durch mitglieder des ordens der ziyāniyya von Kenadsa, gegründet von Muhammad b. Abī Ziyān (gest. 1733); Edmond Doutté: *Les marabouts*, RHR 41, 1900, 326–327. H. Bruno et G.-H. Bousquet: *Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central*, in *Hespéris* 33, 1946, 353–371.

<sup>33</sup> M. Quatremère: *Mémoire sur les asiles chez les Arabes*, Mémoires de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres 15, Paris 1845, 2e partie, 317, 320. Die stelle 317 betrifft die beschreibung des *ḥasab* in Mekka bei Ibn Baṭṭūta, ed. Defrémery et Sanguinetti, 1, 354.

ein einzelner seine stimme (*rāfi'an ṣawtahū*)<sup>34</sup>. Nach einer lexikalischen bemerkung Zamahšarīs (gest. 538/1144) ist das schutzbegehren überhaupt ein *lautes* sprechen oder ein rufen (*raf' aṣ-ṣawt bi-d-du'ā' wa-l-isti'āna*)<sup>35</sup>. Der sprecher einer gruppe hat wohl meist gerufen, und mehrfach wird das ausdrücklich mitgeteilt. Die formel konnte, wenn sich die reise über tage hinzog, jeden abend, wenn man sich zur ruhe niederlegen wollte, wiederholt werden<sup>36</sup>. Dass man die formel auch dann wiederholte, wenn man an ort und stelle blieb, ist nicht bezeugt, ebensowenig, dass einem solchen ortsgeist irgendwo eine kultstätte errichtet gewesen wäre, keine steinhaufen, nichts.

Es kam vor, dass der führer beim sprechen der formel die lagernde reisegesellschaft umwanderte. Er zog damit einen magischen kreis um sie, errichtete eine magische mauer um sie durch seine schritte und seine worte. In dem einzigen fall dieser art, der mir bekannt ist, wendet sich der sprecher allerdings an keinen beschützer, an keinen talgewaltigen, sondern glaubt, den schutz durch den blossen bannkreis seiner schritte und durch den blossen bannspruch seiner worte bewirken zu können. Die abwehr gilt hier *jedem* ġinnī, und die formel ist poetisch gefasst, besteht aus rağazversen. Die geschichte lautet: Abū Kilāb al-Ḥağğāğ b. 'Ilāṭ as-Sulamī al-Bahzī, zeitgenosse des profeten, kaufmann, kam an der spitze einer karawane (*rakb*), unterwegs nach Mekka, in ein unwirtliches, schrecken-erregendes tal und liess sich nieder. Die gefährten forderten ihn jedoch auf, einen schutzsegen für sich und sie zu sprechen (*ittahid/hud amānan*). Er umwanderte darauf die andern und sprach dabei:

Ich feie (*u'īdu*) mich und feie meine gefährten  
vor jedem ġinnī in diesem durchgang,  
damit ich heil zurückkomme samt meiner karawane<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *Muhādarāt al-udabā'* 2, 280.

<sup>35</sup> Quatremère: *Asiles*, 316. Aus einer anonymen Damaskusgeschichte zitiert Quatremère den satz "ich bin im schutz des grossen dieses tales", der auf einen ortsdämon gehen muss; es handelt sich um die hs. 2253, 1<sup>o</sup> des pariser katalogs arabischer handschriften von de Slane.

<sup>36</sup> *Suyūti* 271, 19–20.

<sup>37</sup> Ibn 'Abdalbarr: *Istī'āb*, 1, 325–326. *Damīrī* 1, 206–207 (ġinn). Ibn Hišām, ed. *Wüstenfeld*, 3, 42. Muhammad b. Tūlūn: *Lama'āt barqiyya*, 57. 'Asqalānī: *Isāba*, 1, 327–328 (ohne den mittleren vers). – Über Abū Kilāb al-Ḥağğāğ s. Werner Caskel: *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muhammad al-Kalbī*. Leiden 1966, 2, 291. Ibn Sa'd: *K. at-ṭabaqāt al-kabīr*, ed. E. Sachau, IV, 2, ed. Lippert, Leiden 1908, 14–15.

Er hört dann eine unbekannte stimme sagen, dass ġinn und menschen unfähig seien, himmel oder erde zu durchstossen, erfährt in Mekka, dass dies sure 55,33 sei, und bekehrt sich zum islam. Der legendäre schluss will, im einklang mit dem koran, die ohnmacht der ġinn und der menschen vor augen führen. Es sieht aber so aus, als ob auch an die abwehr böser menschen und böser ġinn und an die unmöglichkeit gedacht ist, dies durch einen zauberspruch zu erreichen. Es liegt kein grund vor, den brauch der feiung ins reich der fabel zu verweisen.

Nach einer spekulation Ibn Katīrs (4,429) fürchteten sich die ġinn vor den menschen ebenso wie die menschen vor den ġinn und flohen vor den menschen, wenn diese in ihr tal kamen. Wenn nun der führer der menschen den schutz des örtlichen ġinnoberhauptes ansuchte, merkten die ġinn überhaupt erst, wie stark sie von den menschen eingeschätzt wurden, und getrauten sich jetzt erst recht, die menschen mit irrsinn und geistesstörung (*ħabal, ġunūn*) zu schlagen. Das sei die vermehrte frechheit der ġinn, von der sure 72,6 spreche.

In den erbetenen schutz kann auch vieh eingeschlossen sein. Das zeigt eine recht kindliche bekehrungslegende des Abū Ĥuzaym b. Fātik al-Asadī, ebenfalls eines zeitgenossen des profeten. Der suchte in Abraḡ al-‘azzāf – wie der name sagt, ein ort, wo ein ġinnī seine töne hören lässt (die quelle sagt: wo die ġinn ihre töne hören lassen) – verlorene kamele, fesselte die gefundenen tiere, legte seinen kopf auf einen vorderschenkel eines jungkamels und empfahl sich dem schutz “des grossen dieses ortes” oder “tales”. Darauf sprach ihn aber dieser dämon, Mālik b. Mālik, mit raġazversen an, in denen er ihn aufrief, zu gott, nicht zu einem dämon, seine zuflucht zu nehmen, und verkündete ihm das auftreten Mohammeds. Der dämon nahm die von Abū Ĥuzaym wiedergefundenen kamele in seine obhut. Abū Ĥuzaym konnte nach Medina reisen und wurde dort muslim. Mohammed teilte ihm mit, dass der alte dämon seine kamele inzwischen sogar zu ihm nach hause gebracht habe<sup>38</sup>. Die legende wird nicht ausdrücklich mit sure 72,6 in beziehung gesetzt, steht aber inhaltlich, wegen der zufluchtnahme, damit in verbindung.

Mehr bietet und neues bringt eine angeblich selbsterlebte geschichte des Kardam b. Abī s-Sā’ib al-Anṣārī, wieder eines zeitgenossen des profeten, mit einem hirten in der wüste. Kardam war mit seinem vater unterwegs und musste bei einbrechender nacht bei einem hirten unterschlupf suchen. Um mitternacht raubte ein wolf dem hirten ein lamm. Der

<sup>38</sup> Damīrī 1, 208, aus Ibn al-Atīr: *Usd al-ġāba*.

hirt sprang auf und rief (text: sagte): Du bewohner des tals (*'āmir al-wādī*), dein schützling (*ġāraka*)! Da rief (*nādā*) jemand: Wolf, lass es fahren! Und schon kam das lamm angerannt, ohne bisswunde. Gott aber offenbarte seinem gesandten (in Mekka) sure 72,6<sup>39</sup>. – Hier bewohnt offenbar nur ein einziger dämon das ganze tal, ein talgeist, wie es hausgeister (*'ummār ad-dār*) gibt. Er übernimmt die verantwortung für das wohl derer, die seinen schutz anrufen, und befiehlt die wilden tiere des tals. Unklar ist dreierlei: Erstens: ist der hirt ein wanderer, der nur für diese nacht hier zu hause ist, oder ist er im tal ansässig? Das zweite: ruft der hirt den geist erst jetzt an, wo ihm der wolf ein lamm raubt, oder erinnert er ihn an eine schutzverpflichtung, die er mit ihm bereits eingegangen ist? Drittens: meint der hirt mit dem schützling sich selber oder das lamm? Denn auch tiere kann nach altarabischem beduinenbrauch jemand in seinen schutz (*ġiwār*) aufnehmen, sei es um sie allein abzuschossen<sup>40</sup>, sei es um übertritte von fremden, auch fremden tieren, ahnden zu dürfen<sup>41</sup>, denn schutzversprechen sind heilig. Suyūṭī (gest. 911/1505) las: "Ich bin der schützling deines hauses"<sup>42</sup>, bezog die aussage also auf den hirten.

Die alten araber sollen das wohlwollen eines talgeistes auch dann erfleht haben, wenn sie an ihrem alten weideplatz in nahrungssorgen geraten waren und einen neuen aufsuchen mussten. Ein späher (*rā'id*) erkundete die geeignete stelle und meldete es, wenn er einen ort mit grünfutter und wasser gefunden hatte. Kamen dann die leute an, so riefen sie: "Wir nehmen zuflucht zum herrn dieses tals davor, dass uns ein unheil (*āfa*) treffe", wobei sie mit dem unheil die ġinn meinten. Schreckte sie hier niemand (*lam yufzi'hum aḥad*), so liessen sie sich nieder. Wenn aber die ġinn sie schreckten, flohen sie gleich wieder<sup>43</sup>. Hier eröffnet der ruf an

<sup>39</sup> Ibn Katīr 4, 429. *Isāba* 5, 296. Damīrī 1, 266 (hamal). Abū l-Futūh-i Rāzī 10, 141–142. Maybudī 10, 252–253. Suyūṭī: *Durr mantūr*, 6, 271. Qurtubī 19, 9. Den ausruf *ġāraka* hat Damīrī verändert in "dein schützling ist geschädigt worden" (*ūdīya ġāruka*), Suyūṭī in "ich (der hirt) bin der schützling deines hauses" (*ana ġāru dārīka*).

<sup>40</sup> Abū l-Faraġ al-Isfahānī: *K. al-aġānī*, 4, 140/neu 5, 35, 1–2.

<sup>41</sup> Tibrizīs kommentar zu Abū Tammāms *Hamāsa*, ed. Freytag, 1, 421. Gedicht über die heiligkeit des schützlings ib. 422. Georg Jacob: *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897, 220–221. Es handelt sich um die einleitung zum Basūskrieg.

<sup>42</sup> *Durr mantūr* 6, 271, 16. Vgl. die schlechte verbesserung in der ausgabe Qurtubīs 19, 9, anm. 3.

<sup>43</sup> Fahr ad-dīn ar-Rāzī: *Mafātīḥ al-ġayb*, Istanbul, 8, 320/Kairo 30, 156: al-qawl al-awwal.

den lokalgeist, besser an das überhaupt der lokalgeister, nur den bezug einer neuen wohn- und weidefläche und braucht sich nicht wiederholt zu haben. Da das fehlen des futters zum wohnsitzwechsel entscheidend beigetragen hat, ist das vieh zweifellos im segen des angeflehten ortsgeistes eingeschlossen. Dieser gewährt den schutz entweder schweigend oder verweigert ihn tötlich.

Die meisten dieser mitteilungen sehen legendenhaft und unzuverlässig aus, und alle dienen sie, unmittelbar oder mittelbar, der erklärung von sure 72,6. Gäbe es diese koranstelle nicht, so hätten wir auch diese berichte nicht und wir erführen nichts über eine schutzsuche der alten araber und beduinen bei einem lokalen geist im wüstental oder auf einem weideplatz. Soweit die geschichten die direkte veranlassung der offenbarung von sure 72,6 an Mohammed oder das zeitliche zusammenfallen mit dieser offenbarung oder die abkehr eines alten heiden von diesem brauch veranschaulichen wollen, verlieren sie noch mehr an beweiskraft dafür, dass ein solcher brauch bestanden hat. Sie könnten samt und sonders der fantasie entsprungen sein. Dass man in der tat im dunkeln tappte, zeigen ausscherende erklärungen zu sure 72,6, wie etwa die des Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (4./10. jh.). Qummī meint, der koran spiele darauf an, dass die araber sich in nöten beim *wahrsager* rats holten, der seinerseits vom satan oder von einem satan inspiriert wurde, also über den wahrsager zuflucht bei einem *ġinnī* suchten<sup>44</sup>. Oder wie eine erklärung, die Fahr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) anführt, aber verwirft, in der übersetzt wird: “Männer der menschen pflegten zuflucht zu nehmen bei männern vor den *ġinn*”, das zweite *min* also auf *ya‘ūdūna* zurückbezogen und die männer, bei denen zuflucht genommen wird, als menschen aufgefasst werden, so wie man etwa beim profeten zuflucht nehme<sup>45</sup>.

Doch die theologen erfanden nicht, sondern wählten. Sie stützten sich auf überlieferungen und auch auf noch beobachtbare überbleibsel aus dem leben der vorislamischen araber und entschieden sich im rahmen der überlieferten tatsachen für die oder jene. Die alten araber nahmen zuflucht zu den dämonen entweder mittelbar über den wahrsager oder unmittelbar, indem sie die dämonen oder einen dämon selbst anriefen. Dass an allen möglichen orten, an und in wassern, in brunnen, in und auf bäumen, dickichten, in wüsteneien, in tälern, in höhlen, auf bergen dämonen hausten, war alter glaube, der vielfach bis heute überlebt hat. Zu einem

<sup>44</sup> *Tafsīr al-Qummī*, Nağaf 1386–87, 2, 389.

<sup>45</sup> *Mafātīḥ al-ġayb* Istanbul 8, 320/Kairo 30, 156: al-qawl at-tānī.



dämon seine Zuflucht zu nehmen, der einen Wahrsager inspirierte, war ein natürliches Bedürfnis für jemand, der sich bedroht fühlte oder vor einer schweren Entscheidung stand, und in der Hilflosigkeit des Alleinseins oder in der Angst vor den Gefahren einer Gegend, die nicht geheuer schien, Schutz zu suchen bei einer Kraft, der man die Macht zu Schirmen und zu Schaden zutraute, ist ebenfalls natürlich. Die kostbare Aussage des Korans, dass man Dämonen tatsächlich darum anging, mag mehrdeutig sein und nicht sicher erraten lassen, was – in unserer Sprache – Mohammed im Auge hatte. Wenn nun die Kommentare Versuche der genaueren Deutung wagen, so brauchen diese zwar nicht unbedingt das zu treffen, was der Koran meinte, können aber trotzdem geschichtliche Wahrheiten mitteilen oder enthalten. Die Vorstellung von ğinn, deren Herrschaft örtlich gebunden war, muss ganz selbstverständlich gewesen sein, und da konnte man sehr leicht auf den Gedanken verfallen, die könnten gemeint sein. Anders ausgedrückt: hinter der Aussage des Korans und hinter den Erklärungen dazu stehen feste Vorstellungen von festen Verhaltensweisen. Im Glücksfall stimmt die Vorstellung des Erklärers mit der Vorstellung des Korans überein, im Unglücksfall deckt sie sich damit nicht, schildert aber doch ein Verhalten im wirklichen Leben.

Dass man bei Mohammed selber mit Lokalgeistern rechnete, könnte sich vielleicht in der Gewohnheit seiner Soldaten spiegeln, unterwegs bei der Ankunft auf einer Anhöhe "Gott ist gross" und "es gibt keinen Gott ausser Gott", oder "Gott ist gross" beim Aufstieg und "Preis sei Gott" (*subhān allāh*) beim Abstieg zu sprechen, ferner in der Gewohnheit des Profeten selbst, bei der Rückkehr von der Pilgerfahrt und, wie man glaubte, auch von einem Kriegszug nach jeder Pass- oder Wüstenüberquerung dreimal "Gott ist gross", "es gibt keinen Gott ausser Gott, ihn allein ohne Genossen" und anderes zu sagen<sup>46</sup>. Wellhausen jedenfalls meinte, "Gott ist gross" als Dämonenabwehr verstehen zu dürfen<sup>47</sup>. Aber das ist fraglich. Gerade der Brauch des Profeten, es auf der Rückkehr von erfolgreichen Fahrten nach mühsamen, gefährlichen Strecken zu sagen, deutet eher auf Dankabstattung und auf das Bestreben, Gott die höhere Ehre als sich selber zu geben, hin. Die Überwindung der Schwierigkeiten soll Gott gedankt werden. Abū Ḥaḥṣ as-Suhrawardī (gest. 632/1234) verlangt den Spruch Mohammeds von jedem frommen Reisenden, der eine Anhöhe erreicht

<sup>46</sup> Buhārī: *Saḥīḥ*, 57, 131–133 (Kairo 1312, 2, 103; übers. Houdas 2, 344–345). Abū Dāwūd: *Sunān*, nr 2487 (Kairo 1948–1950, 3, 408).

<sup>47</sup> *Reste* 151.



hat<sup>48</sup>, und Muḥammad al-Ġazzālī (gest. 505/1111) fordert auf der anhöhe (*šaraf*) den spruch: “O gott, dir gehört die ehre (*šaraf*) über jeder ehre, dir gehört das lob in jeder lage!” und beim abstieg den preis (*subḥān*) gottes. Wenn man sich verlassen vorkomme und fürchte, solle man sagen: “Preis sei dem hochheiligen könig, dem herrn der engel, und des geistes, du hast die himmel durch die gewaltigkeit und mächtigkeit erhaben gemacht.”<sup>49</sup> Nağm ad-dīn al-Kubrā (gest. 618/1221) oder wer sonst der verfasser seines knigge sein mag, verlangte “gott ist gross” beim ankommen auf der höhe und im tal<sup>50</sup>. Das hat Yaḥyā Bāḥarzī 723–4/1323–4 übernommen<sup>51</sup>. Mohammed hiess seine getreuen ausdrücklich, die formeln unterwegs nicht zu laut zu sprechen, gott höre gut<sup>52</sup>.

### *Die islamisierung*

-Bewiesen wird der altarabische brauch aber, wie mir scheint, durch seine übernahme in den islam und durch die art, wie er dabei umgeformt wurde. Und umgekehrt liefert gerade die übernahme wieder ein beweisstück für den satz Toufic Fahds, dass in der profetenbiografie Mohammed “alle” – das ist übertrieben – praktiken der heidnischen “wahrsagerei” – nicht nur dieser – ausgeübt, aber entheidnischt habe<sup>53</sup>. Die islamisierung, die Mohammed zugeschrieben wird, räumte, wie die bereits angeführten legenden erwarten lassen, mit der hinwendung zu einem helfer unter den ġinn auf und verwies die schutzflehenden an gott, der sich im vorislamischen Arabien als regenspender im hintergrund gehalten hatte<sup>54</sup> und sich als örtlicher beschützer nicht empfohlen haben mochte. Die anerkannte formel, die Mohammed geschaffen haben soll, steht in folgendem kontext: Wenn der gesandte gottes auf reisen war und die nacht kam, sagte er: “O erde, mein herr und dein herr ist gott. Ich nehme zuflucht bei gott vor deinem bösen (oder: übel, *šarr*) und dem bösen in dir und dem bösen, das

<sup>48</sup> ‘*Awārif al-ma‘ārif*, kap. 18, anfang/Richard Gramlich: *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī*, Freiburger Islamstudien 6, Wiesbaden 1978, 136.

<sup>49</sup> *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Kairo 1957, 2, 253 (ādāb as-safar).

<sup>50</sup> *Ein Knigge für Sufi’s*, RSO 32, 1957, 523.

<sup>51</sup> *Awrād ul-ahbāb wa fusūs ul-ādāb*, bd 2, ed. Īrağ-i Afšār, Teheran 1345, 162, 14.

<sup>52</sup> Buhārī 57, 131 (Kairo 1312, 2, 103; Houdas 3, 344).

<sup>53</sup> *La divination arabe*, Strassburg 1966, 524.

<sup>54</sup> Joseph Henninger: *La religion bédouine préislamique*, in *L’antica società beduina*, ed. F. Gabrieli, Rom 1959, 134.

auf dir geschaffen worden ist, und vor dem bösen, das auf dir herumkriecht. Ich nehme Zuflucht bei Gott vor Löwe und schwarzer Schlange, vor der Schlange und dem Skorpion, vor dem Bewohner des Orts (*sākin al-balad*), vor einem Erzeuger (*wālid*) und dem, was er erzeugt (hat)."<sup>55</sup> Nach Damīrī sind die Bewohner des Orts die Ginn und der Erzeuger und das, was er erzeugt (hat), der Teufel und seine Satane. Ein Ruf ist das nicht, sondern ein Bittgebet, und nach dem Vorgang des Propheten sollte es wohl jeder Gläubige für sich sprechen.

Dieses Schutzgebet angeblich des Propheten blieb nicht auf dem Papier, sondern fand Anwendung im praktischen Leben und wurde zur Verstärkung seiner Wirksamkeit erweitert und verändert. Eine solche abgewandelte Form des alten islamischen Gebets lebte vor weniger als hundert Jahren noch in der libyschen Wüste und lebt dort vielleicht heute noch. Martin Hartmann hat es 1896 in Berlin von einem Mann aus Libyen namens Hamīs gehört und es sich dann in Ägypten von andern Libyern bestätigen lassen. Er hat es mit Erklärungen seiner Gewährsleute in seinen *Liedern der libyschen Wüste*, Abh. K.M. XI, No. 3, 1899, unter Nr. 51 (p. 125–127) veröffentlicht, aber nicht übersetzt. Er vermutete dahinter eine sanūsische Ordensformel. Die Herkunft aus dem ḥadīṭ hat er – begreiflicherweise – nicht erkannt. Zur weiteren Verstärkung der Kraft und um besser auswendig behalten werden zu können, ist die bescheidene Reimprosa des ḥadīṭes in der umgestalteten libyschen Fassung vermehrt. Die alte Zweiteilung des Originals in eine Anrufung der Erde und in eine Anrufung Gottes ist bewahrt. Die stark mundartliche Färbung der Aussprache und etliche Seltsamkeiten des Vokabulars erschweren das Verständnis. Ich übersetze den Text unter Zuhilfenahme der unkontrollierbaren Deutungen von Hartmanns Gewährsmännern und ohne Gewähr für die Einzelheiten<sup>56</sup>. Das Stück lautet:

<sup>55</sup> Abū Dāwūd Nr. 2491 (bd 3, 410–411). *Concordance*, sākin al-balad (2, 493b). Damīrī 1, 25 (al-aswad as-sālih).

<sup>56</sup> Für Auskünfte bin ich Herrn Hans-Rudolf Singer, Germersheim, verpflichtet.

“1 Der profet nahm seine ware und ging. 2 Der abend kam über ihn 3 in einem leeren tal<sup>57</sup> 4 mit hohen bergen. 5 Ausser getier war da kein herrschender<sup>58</sup>. 6 Er verrichtete das ritualgebet und legte sich schlafen<sup>59</sup>. 7 Er sprach<sup>60</sup> den gruss 8 und sagte:

O erde, die nacht ist über mich hereingebrochen und über dich (?). Raffe deine beiden gewandenden zu unserm schutz zusammen (? )<sup>61</sup> 9 vor<sup>62</sup> dem bösen, das auf dir herumkriecht, 10 vor skorpionen mit ihrem aufgerichteten sich bewegendem stachel, 11 vor zusammengeringelten schlangen, 12 vor schwarzköpfigen menschen, 13 vor dem heranschleichenden<sup>63</sup> wolf, 14 vor hyäne und ihrem hyänenjungen, 15 mit ihren vier beinen, 16 ihren glühenden augen 17 und ihren nachfolgenden schwänzen (?), 18 vor dem bösen makšūf<sup>64</sup>, 19 vor dem bösen unhold (*mārid*) und dem bösen waran, 20 vor dem bösen löwen der nacht<sup>65</sup> und vor dem bösen mistkäfer<sup>66</sup>, 21 vor dem bösen langschnauzigen fuchs

<sup>57</sup> Ich vermute wegen des *wādī* in andern texten und als gegensatz zu den “hohen bergen” *batn* “tal”. Herr Singer macht mich auf *waṭan* in der bedeutung “land” aufmerksam.

<sup>58</sup> Herr Singer hat den verdacht, dass sich hinter *wādī* das westmagribinische *wālō* “nichts, absolut nichts” verbergen könnte.

<sup>59</sup> Wörtlich: schlief, oder schlief ein.

<sup>60</sup> *Redd isselām* dürfte einfach “grüssen”, nicht “den gruss zurückgeben”, heissen. Das entspricht öfters dem sprachgebrauch z.b. auch der beschwörungen bei Enno Littmann: *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, 10–11/96. *Radda* allein heisst im *hassāniyya*-dialekt “erzählen”, David Cohen: *Le dialecte arabe Hassāniya de Mauritanie*, Paris 1963, 96.

<sup>61</sup> Ich lese versuchsweise klassisch *dummī* ‘*annā* *ṭarafayki*. Vgl. etwa *damma tawbahū ilayhi*, *Iṣāba* 7, 204, 15; *udmum ilayka matā’aka* “nimm deine ware an dich”, *Agānī* 17, 103/neu 19, 178, 2; *udmumhum ilayka* “nimm sie (die leute) zu dir” (bevor sie vernichtet werden), *Ṭabarī* I 2548, 14.

<sup>62</sup> Sollte schon das vorausgehende ‘*annā* nicht “zu unserm schutz, zu unserm besten”, sondern “vor uns” heissen, was ja möglich wäre, so wäre das von diesem punkt an folgende *min* kaum anders als an ein nirgends ausgesprochenes, aber gedachtes *a’ūdu* “ich nehme zuflucht” anzuschliessen. Dieses *a’ūdu min* wäre dann mit dem *dummī*-satz kontaminiert. Die lösung kommt mir nicht sehr wahrscheinlich vor.

<sup>63</sup> Siehe Hartmann 124, zu No. 49, V.2.

<sup>64</sup> Soll ein wüstendämon sein.

<sup>65</sup> Angeblich igel. Die übersetzung “löwe”, auch wenn der igel gemeint sein sollte, muss wohl bleiben, da *ṣayd* nach Beaussier im westen oft “löwe” bedeutet. Ich verdanke den lexikalischen hinweis herrn Singer. Natürlich würde die sache anders, wenn man *ṣā’id* “jäger” statt *ṣayd* lesen dürfte oder müsste.

<sup>66</sup> *Hanfūsa* kann eine kinderkrankheit oder deren dämonische verursacherin sein. Edm. Doutté: *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, Algier 1908, 116. Hans Winkler: *Salomo und die Karīna*, 48. Ein ungehorsamer *ḡinnī*, den sein fürst für einen frauenraub vor der stadt Fes hatte kreuzigen lassen, bot nachher den anblick eines mistkäfers (*hanfūsa*), der an einem holz hing, in einer legende des ‘Alī Ahmāmūš (gest.

22 und den nasnās<sup>67</sup>, 23 vor allen bösen tieren, wenn sie die nacht verbringen, nicht gesättigt (?)<sup>68</sup>, 24 abgezehrt!

25 Unser wächter ist mein herr, der sie (sc. die erde) geschaffen hat in sieben<sup>69</sup> schichten (?) 26 und sie beherrscht in ihren sieben schichten (?). Wahrlich unser herr ist nicht gleichgültig und schläft nicht. 28 Er begabt den menschen mit auge, blick, gesundheit des leibes 29 und schmuck der zähne. 30 Er schuf den schnurrbart und gab der zunge die rede. 31 Er durchzog den bauch mit den gedärmen. 32 Er schuf die beiden füsse und die knie (?). 33 Wahrlich er ist aller dinge mächtig. 34 Unser herr ist nicht gleichgültig und schläft nicht.

35 Im westen von uns sei eine mauer (*sūr*)! 36 Im osten von uns sei eine mauer! 37 Im süden von uns sei eine mauer! 38 Im norden von uns sei eine mauer! 39 Die pforten unseres herrn seien vor uns zu (gegen aussen)! 40 O meine seite, ich lege mich jetzt auf dich (um zu schlafen). 41 Ich vertraue auf dich, mein herr. 42 Und du bist der herr aller erkenner."

Der betende, der sich diese ihn umschliessende schutzmauer wünscht, ist zunächst ein einzelner. Aber es können auch zwei sein. So zwei brüder, die nach einer weisung Mohammeds beim schlafengehen den sogenannten preis Fāṭimas und den thronvers (sure 2,255) hergesagt hatten: die räuber, die sie überfallen wollten, sahen nur zwei mauern (*ḥā'itān*)<sup>70</sup>. Dann eine ganze gesellschaft: Einem schwarzen namens Abū 'Abdallāh Muḥammad az-Zaytūnī (gest. kurz nach 900/1495), der regelmässig die pilgerkarawane Marokkos nach Mekka führte und im geruche, wunder tun zu können, stand, werden von der hagiografie besondere fähigkeiten, seine mitreisenden zu schützen, nachgerühmt. Er soll einmal im algerischen Zāb nach allen vier seiten eine handvoll staub geworfen haben. Der staub wurde zu bienenschwärmen, und diese machten den pferden der räuber, die die

920–30/1514–24), in *Dawḥat an-nāṣir* 62/übers. Graulle, Arch. Maroc. 19, 1913, 111 (bibliografie hier, anm. 71).

<sup>67</sup> Sind entweder affen oder eine dämonenart. Über letztere María Jesús Viguera: *El nasnās: un motivo de 'aḡā'ib*, in *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, ed. J. M. Barral, Leiden 1974, 1, 647–674.

<sup>68</sup> Falls nicht *hanāyā* "mit herabgebogenem hals" (wie No. 30, Str. 4, V.2 von pferden, p. 93) statt *hanāyā* zu lesen ist.

<sup>69</sup> "Schichten" steht nicht da. Die zahl "sieben" kann man auch zur abwehr ausrufen. So im artikel über Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt in *Agānī* 3, 189/neu 4, 126, ult-127, 1, der zauberspruch gegen eine hexe: "Sieben von oben (*sab'un min fawqu*)! Sieben von unten! In deinem namen, o gott!"

<sup>70</sup> Gemeint ist: die beiden brüder waren selbst zu zwei mauern geworden. Abū Ġa'far Ahmad b. Muḥammad al-Barqī: *K. al-mahāsin*, ed. al-Muḥaddiṭ, Teheran 1327, 2, 368 (§ 120).

karawane plündern wollten, so zu schaffen, dass sie umdrehten. Sonst aber sollen die wegelagernden araber beim vorgehen gegen seine karawane oft eine unübersteigliche mauer (*sūr*) vorgefunden haben<sup>71</sup>. Der hochverehrte theologe und ṣūfī aus Fes Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493), der in Libyen begraben liegt, erteilt folgenden rat: Der führer (*ṣāhib*) versammle seine leichte oder schwere karawane<sup>72</sup> und nehme zuflucht zu gott vor dem gesteinigten satan. Dann sage er sure 97 (*sūrat al-qadr*) her, wobei er die karawane *umwandert*, und zwar so, dass er mit der rezitation gerade an dem punkt fertig wird, wo er mit ihr begonnen hat. Denn dies sei ein schutzsegen (*amān*) gegen diebe (*sāriq*) und nächtliche besucher<sup>73</sup> (*tāriq*). Gott baue dann um die karawane eine mauer (*sūr*) auf, die kein dieb übersteigen oder durchbohren könne. Darüber bestehe dank vielfacher erfahrung kein zweifel<sup>74</sup>. Das bild vom schutz einer mauer (*sūr*) beschwört auch Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (gest. 414/1023) in einem seiner gebete an gott<sup>75</sup>. Ja was ein rechter heiliger ist, kann hinter einem verfolgten, der sich zu ihm flüchtet, die mauer des türeingangs mit einem fingerzeig sich schliessen und auch wieder öffnen lassen<sup>76</sup>, oder auch, in einer zugegeben erfundenen geschichte, vor zwei angeblichen dieben, die sich mit ihrer beute davonmachen wollen, eine eiserne mauer erstehen und wieder verschwinden lassen<sup>77</sup>. Ob Zarrūq bei seinem schutzgebet die zufluchtsformel im wortlaut Mohammeds oder in einer neufassung wie der des Ḥamīs bei Hartmann oder sonstwie im kopf hatte, wissen wir nicht. Aber da Zarrūq eine solche formel empfiehlt und selbst ṣādilī war, ist die möglichkeit nicht von der hand zu weisen, dass der orden, dem Hartmann seine libysche formel zuweisen möchte, die ṣādiliyya ist. Die formel kann auch mehreren orden in der oder jener fassung gemeinsam gewesen sein.

Auch das verfahren Kardams, bei direkten übergriffen ein schutzverhältnis anzurufen (hier 165), kommt islamisiert vor. Zwei wundergeschich-

<sup>71</sup> Muḥammad b. 'Askar al-Hasanī aš-Šafṣāwanī: *Dawḥat an-nāṣir li-mahāsin man kāna bi-l-maḡrib min mašāyih al-qarn al-ūṣir*, Rabat 1976, 71–72/übers. A. Graulle: *La "Daouhat an-Nāchir" de Ibn 'Askar*, Archives Marocaines 19, 1913, 126–127. Soviel ich sehe, wird Zaytūnī nicht genannt bei Muḥammad al-Manūnī: *Rakb al-ḥaḡḡ al-maḡribī*, Tetuan 1953.

<sup>72</sup> Übers. *rakb* und *qāfila* s. C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, Haag 1888–89, 2, 52, anm. 1.

<sup>73</sup> Sächlich *tāriqa*, pl. *tawāriq*, wären nächtliche gefahren, Lane: *Lexicon*, s.v.

<sup>74</sup> *Dawḥat an-nāṣir* 72/übers. Graulle Arch. Maroc. 19, 1913, 128.

<sup>75</sup> *Al-iṣārāt al-ilāhiyya*, ed. Wadād al-Qādī, Beirut 1973, 355, 10.

<sup>76</sup> Saḥāwī: *Tuḥfat al-aḥbāb wa-buḡyat at-tullāb*, Kairo 1937, 258.

<sup>77</sup> Muḥammad al-Muḥtār as-Sūsī: *Al-ma'sūl*, Casablanca 1961, 2, 240.



*Korrekturzusatz, zu Seite 173, Zeile 5*

Das Vorgehen Abū Kilābs (hier 163), das von Zarrūq in islamisierter Form empfohlen wird, nämlich das Lager zu umwandern, hat der Bremer Forschungsreisende Gerhard Rohlfs im Juni 1866 auf seinem Weg von Kawār nach Bornu erlebt. Einer seiner Diener, °Abdalqādir, der schon früher einer Frau den Teufel ausgetrieben hatte, also diesen Dingen zugewandt war, zog, allerlei Gebete murmelnd, mit seinem «Zauberstab» einen weiten Kreis um das Lager. Solche Einkreisung, arabisch «ihelgu» (*yahliqū*) – Rohlfs: sie beschwören – sollte nicht nur Räuber und Diebe, böse Geister und wilde Tiere von der nächtigenden Karawane fernhalten, sondern diese sogar unsichtbar machen.<sup>78a</sup> Die Umwanderung war hier also verstärkt durch Einzeichnung eines Kreises auf dem Boden, die «Gebete» waren gemurmelt.

78a Gerhard Rohlfs: *Quer durch Afrika*, Leipzig 1874, 1, 274.





ten aus Libyen berichten, dass man bei unrechtmässiger antastung der herden entweder sich oder das gemeinte einzeltier rasch zum "schützling des gesandten gottes", Mohammeds, erklärte<sup>78</sup>. Der geist ist hier nicht durch gott, sondern durch den profeten ersetzt. Die quelle stammt aus dem 11./17. jh.

Es ist hier nicht der ort, all den gebeten und praktiken nachzugehen, mit denen man überall auf islamischem boden ungemach und böse geister von sich, von hab und gut, von familie und gefährten fernzuhalten trachtete. Aber man weiss, dass es Mohammed nur beschränkt gelungen ist, seine gläubigen von einer anrufung der dämonen abzubringen. Die sogenannten *bida'* sind oft nicht, wie der name sagt, "neuerungen", sondern überbleibsel aus heidnischer zeit. Nicht nur wird den ğinn noch an vielen orten und bei mancherlei gelegenheiten geopfert<sup>79</sup> – was verboten ist –, sondern man heischt auch noch oft ihren schutz, bittet um ihr wohlwollen und um ihre erlaubnis. "Mit verlaub!" sagt die fellachin, wenn sie an eine quelle tritt, um wasser zu schöpfen. "Ihr leute der erde, wir sind unter eurem schutz, im namen gottes."<sup>80</sup> "Mit verlaub!" spricht man, wenn man nachts auf die toilette geht, und in vielen fällen, in denen die gefahr besteht, den ğinn ins gehege zu kommen<sup>81</sup>. In einem schiitischen katechismus des 3./9. jh. steht, wohl kaum später eingefügt, eine geschichte von verirrtten und fast verdursteten Mekkapilgern: In höchster not ruft

<sup>78</sup> 'Abdassalām al-Fītūrī: *K. al-išārāt li-ba'd mā bi-Tarābulus al-ġarb min al-mazārāt*, ed. Raffaele Rapex, Tripoli 1921, 88–89: *huwā dahīl 'alā rasūl allāh, ana dahīl 'alā rasūl allāh*.

<sup>79</sup> Charles Doughty: *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888, 1, 136, 452. M. Hartmann: *Lieder der libyschen Wüste*, 94, zu No. 30, Str. 7 (*al-mulūk* ist deckname für ğinn). S. I. Curtiss: *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig 1903, 68, 208, 229f., 257, 260. Zitiert für blutbesprengung 213–214 Doughty 1, 136; 2, 100. Doutté: *Magie et religion*, 462, 476, 486, 488f. Jaussen et Savignac: *Mission archéologique en Arabie*, Suppl. au vol. II: *Coutumes de la tribu arabe des Fuqarā*, Paris 1914 (paru en 1920), 70. Henri Basset: *Le culte des grottes au Maroc*, Algier 1920, 38, 49, 81ff. Westermarck: *Ritual*, 1, 376 und index: Sacrifices. William Marçais: *Textes arabes de Takroûna*, 1, Paris 1925, 299. René Brunel: *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddāwa*, Paris 1955, 358. Demeerseman IBLA 27, 1964, 160f. Robert B. Serjeant: *Heiligenverehrung in Südwestarabien*, in "bustan" 2, 1964, 17. Joseph Henninger: *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, Festschrift Schebesta 294–296, 308, und sonst.

<sup>80</sup> Lydia Einszler: *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's*, ZDPV 10, 1887, 180.

<sup>81</sup> Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich: *Volks Glaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden 1962, 2, 162. Henninger: *Geisterglaube*, 293 (mit literatur).

einer von ihnen: Šālih, Abū l-Ḥasan! Es antwortet ein geist. Er gibt sich als letzten derer zu erkennen, die den koran aus dem munde des profeten gehört haben (sure 46,29), und als den, der die verirrtten auf den rechten weg zurückführt. Die entkräfteten, von denen die geschichte erzählt, brauchten nur seiner stimme zu folgen und waren gerettet<sup>82</sup>. Das wird ohne tadel und nicht etwa als abschreckendes beispiel berichtet. Man sieht: sure 72,6 liesse sich auch noch als zufluchtnahme zu den ġinn bei verirrung in der wüste erklären. In gegenden, die man von geistern bewohnt glaubte, nahmen muslime mit worten des korans, christen mit worten aus dem Neuen Testament und juden mit worten aus dem Alten Testament zuflucht zu den oberhäuptern der ġinn. Jedenfalls veranschaulicht damit der könig der ġinn in einer der abhandlungen der Treuen Brüder den gehorsam, den die ġinn ihren herrschern leisteten<sup>83</sup> – sicher im anschluss an bestehende erläuterungen zu sure 72,6, aber von den altheidnischen arabern auf die muslime, christen und juden übertragen, vielleicht im hinblick auf wirklichkeiten. Wo dämonische herrscher über zeitabschnitte, zum beispiel über die wochentage gesetzt sind, ruft man jeden tag den dämonischen tagesfürsten an, um vor anderem ġinngesindel verschont zu bleiben<sup>84</sup>. Im berberischen Marokko liegen höhlen, in denen man bei geistern heilung und orakel holt. Der scherif oder der vorsteher, der dort sitzt, kann wie der wahrsager im alten Arabien den vermittler und interpreten spielen<sup>85</sup>. Die beduinen Arabiens, die gott so häufig im munde führen<sup>86</sup>, kennen zwar die überlieferten und die richtigen gebete nicht, rufen aber doch beim anblick einer entmutigenden wüstenlandschaft und bei gefühlen feindlicher bedrohung angstvoll gott an<sup>87</sup>. Sie fürchten im allgemeinen die geister, nennen sie aber beschwichtigend “die guten”

<sup>82</sup> Barqī: *Mahāsin*, 2, 379–380. In etlichen ziemlich gleichartigen erzählungen wird eine sterbende oder tote schlange als der letzte der sieben (oder neun) ġinn ausgegeben, die von Mohammed den koran gehört hatten; Abū Nu‘aym al-Isbahānī: *Hilyat al-awliyā’*, Kairo 1932–38, 2, 304–305; Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, 3, 41–42; Damīrī 1, 207; al-Hākīm an-Naysābūrī: *Al-mustadrak*, 3, 519.

<sup>83</sup> *Rasā’il ihwān as-safā’*, Beirut 1957, 2, 307/Friedrich Dieterici: *Thier und Mensch vor dem König der Genien*, Leipzig 1881, 79–80.

<sup>84</sup> T. Canaan: *Dämonenglaube*, 40.

<sup>85</sup> Henri Basset: *Cultes des grottes*, 54ff.

<sup>86</sup> Doughty 1, 264. Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 288–292. Jaussen: *Mission archéologique, Suppl. II: Coutumes de la tribu arabe des Fuqarā*, 50–55.

<sup>87</sup> Doughty 1, 244; 2, 72.

(*al-ağwād*), glauben aber auch noch an besondere, hilfreiche<sup>88</sup>. Die bezeichnung "die guten" ist deckname für geister überhaupt, genau wie in Marokko<sup>89</sup> und Algerien<sup>90</sup> und auch in Persien<sup>91</sup>. Die kranken suchten auch in Arabien heilung in einer ihrer höhlen<sup>92</sup>, und viele opferten ihnen. Schlugen die beduinen in Jordanien an einem neuen ort ihr zelt auf, so opferten sie zuerst dem ġinnī des ortes, baten ihn um "verlaub" oder luden ihn zu ihrem ersten mahl, um sich mit ihm auf guten fuss zu stellen. Das salz, das sie dabei aufs essen streuten, nannten sie "das salz für den herrn des ortes"<sup>93</sup>. So war es am anfang unseres jahrhunderts, und vielleicht ist es noch heute so. Zur bitte um "verlaub" fühlte sich der beduine Jordaniens auch dann verpflichtet, wenn er ausnahmsweise einmal ein haus aus stein baute. War ihm kein opfertier zur hand, so klopfte er mit einem stein auf die schwelle oder an den türsturz und versprach dem "herrn des ortes", ihm das opfer später darzubringen<sup>94</sup>. Der glaube an ortsansässige geister, zeremonien im umgang mit ihnen, opfer an sie sind also bis in die neueste zeit reichlich bezeugt.

Als S. I. Curtiss, amerikanischer missionar und religionshistoriker, 1898–1902 im Heiligen Land, in Syrien und Jordanien nach überbleibseln des alten kanaanäischen baalkultes suchte, stiess er überall auf eben diese situation: opfer an heilige und an geister, wohin sein blick fiel, und zwar nicht nur bei muslimen, sondern auch bei den lateinischen, griechischen und orientalischen christen. Zur freude seines forschherzens und zum leidwesen seiner religiösen überzeugung musste er entdecken, dass die bauern und die nomaden jener länder sich selbst, ihre familie, ihren besitz, ihre ernten und ihr vieh statt in gottes hut in die obhut von heiligen stellten, die ihre festen stätten, ob gräber oder bloss "standplätze", hatten und denen opfer dargebracht wurden<sup>95</sup>. Er prägte für die verehrung dieser

<sup>88</sup> Jean Jacques Hess: *Von den Beduinen des innern Arabiens*, Zürich-Leipzig 1938, 159–160.

<sup>89</sup> Westermarck: *Ritual*, 1, 263: lé-jwād.

<sup>90</sup> J. Desparmet: *Le mal magique*, Algier-Paris 1932, 236, 247, 287, 329: (ennās) élmilāh (= an-naš al-milāh).

<sup>91</sup> Balāġi: *Tārīḥ-i Nā'in*, Teheran 1369, 295: bahzazmā = az mā bihtarān "die besseren als wir".

<sup>92</sup> Hess: *Beduinen*, 2–3. Hess bei Gotthelf Bergsträsser: *Einführung in die semitischen Sprachen*, München 1928, 167–169.

<sup>93</sup> Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 319, 339. Sonst vertreibt salz die dämonen.

<sup>94</sup> Jaussen ib. 343.

<sup>95</sup> Curtiss: *Ursemitische Religion*, 128, 179, und oft.

zahlreichen, vielfach ortsgebundenen höheren mächte den unglücklichen ausdruck "ursemitische religion" und empfahl als einzig wirksame waffe dagegen die protestantische predigt, die protestantische lehre und die protestantische erziehung, wie es sie "in Syrien und Palästina zum Glück" schon gebe<sup>96</sup>. Auf der islamischen seite hatte schon 600 jahre früher Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) – und er war nicht der einzige – die gleichen misstände aufs korn genommen und die luft zwischen dem menschen und gott durch eine reformation und eine umkehr zum uneingeschränkten monotheismus Mohammeds aufs neue reinigen wollen. Die opfer an die ğinn, auch wenn sie im namen gottes vorgenommen wurden, und die hilferufe an heilige, auch wenn diese nur zu gott vermitteln sollten, bildeten dann im 12./18. jh. wieder einen stein des anstosses für Muḥammad b. 'Abdalwahhāb (gest. 1206/1792), der die auffassungen Ibn Taymiyyas teilte und wiederbelebte<sup>97</sup>. Es gelang ihm zwar, den "weltlichen arm" der familie Ibn Sa'ūd's für den kampf zu gewinnen, aber ausserhalb des engen rahmens ihrer damaligen macht und später ihres sehr schwankenden herrschaftsbereichs änderte sich nicht viel.

Die vorislamischen araber hatten sich also beim nächtigen in fremden wüstentälern und als hirten an den ortsgeist oder an den mächtigsten der ortsgeister gewandt, um sich samt ihren gefährten und tieren, reittieren und vieh seinem oder ihrem schutz anzuvertrauen. Es war vorgekommen, dass der führer der karawane beim sprechen einer schutzformel die lagernde gesellschaft umwanderte. In einigen fällen wird gesagt, dass das gebet gerufen wurde. Ein alter koranerkklärer, Muqātil (gest. 150/767), behauptet, der brauch, bei ğinn zuflucht zu nehmen, sei unter gewissen leuten (*qawm*) des Jemens aufgekommen und habe sich über die banū Ḥanīfa (in den oasen der Yamāma)<sup>98</sup> zu den andern arabern verbreitet<sup>99</sup>. Das lässt sich nicht nachprüfen und könnte daraus abgeleitet sein, dass nach Ġāhiz gerade in der südarabischen "wüste der wilden kamele" (*ḥūš*) die dämonischen unholde gefürchtet waren. Mohammed lehrte dann die araber, zuflucht allein zu gott zu suchen, und vermachte ihnen, wenn die berufung auf ihn zu recht besteht, eine monotheistische gebetsformel für

<sup>96</sup> Ib. 291.

<sup>97</sup> Vgl. seine briefe im anhang zu Ḥusayn b. Ḡannām: *Ta'riḥ Nağd*, Kairo 1961, und *Mağmū'at at-tawhīd*, Medina neudruck ohne jahr. Weiteres zu den misständen bei Gerd Rüdiger Puin: *Aspekte der wahhābitischen Reform*, in Nagel, Puin, usw.: *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, 1, Bonn 1973, 53ff.

<sup>98</sup> Caskel: *Gamharat an-nasab*, 1, 156; 2, 297. Grohmann EI s.v. Yamāma.

<sup>99</sup> Qurtubī zu sure 72,6 (bd 19, 9).

diesen zweck. Die formel wurde später abgewandelt und erweitert. Aber die araber und die unter ihre herrschaft und den islam geratenen völker, insbesondere Nordafrikas, gaben die hinwendung zu den niedrigeren mächten nie ganz auf, sondern richteten ihre gebete an diese und an gott. Der schlusssatz Muqātils (bei Qurṭubī), die araber hätten mit ihrer islamisierung von den ġinn abgelassen (*taraka*) und nur noch gott um schutz gebeten, ist theorie und nur teilweise auch wirklichkeit. In geschichten von religiös nicht weiter verfänglichen begegnungen mit ġinn erscheint die zuflucht zu deren häuptling auch später natürlich nicht als anrühlich, sondern es spielen dabei dieselben gesetze wie beim zutreten zu fremden menschengruppen: man ersucht das oberhaupt der gruppe um schutz des gastes<sup>100</sup>.

Der umkreis, auf den sich der vom ortsgeist oder von gott gewährte schutz erstreckt, wird nirgends in maassen oder genauen topografischen punkten angegeben. Der kreis der circumambulatio und die imaginäre geschlossene mauer, die sich um die schützlinge gelegt haben soll, lassen aber keinen zweifel, dass zumindest da, wo nicht eine ganze talschaft in den schutzsegen einbezogen war, die grenze des bezirks einen ring beschrieb. Ringförmig breitet sich auch der schall aus. Es könnte daher beim rufen beabsichtigt gewesen sein, sich mit einem schutzring zu umgeben, dessen weite von der lautstärke bestimmt gewesen wäre. Darüber erfahren wir nichts, und der geringe nachdruck, der in unsern nachrichten gerade auf das rufen gelegt wird, warnt vor einer überschätzung dieser absicht. Aber einem vorislamischen beduinenhäuptling, dessen machtanmassung sprichwörtlich war, Kulayb b. Wā'il, wird nachgesagt, er habe jeweils einem welpen die knöchel abgehauen und den ganzen bezirk, in dem das heulen des hundes vernehmbar war, für ausschliesslich sein eigenes weideland erklärt, allerdings dafür auch schutz ein für allemal selbst wildlebenden tieren darin angedeihen lassen<sup>101</sup>. Šāfi'ī (gest.

<sup>100</sup> So in einer legende, die in der zeit Mohammeds spielt und wie so viele andere die frühe kunde von dessen auftreten bei einem ġinnī schildert; 'Alī Akbar b. Ḥusayn-i Nihāwandī: *Gulzār-i akbarī*, Teheran 1336, 422–423. Die situation wäre aber in islamischer zeit die gleiche.

<sup>101</sup> Maydānī: *Mağma' al-amtāl*, Kairo 1959, nr 2594. *Ağānī* 4, 140/neu 5, 34–35. 'Abdalqādir al-Bağdādī: *Hizānāt al-adab*, 1, 301/ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1967ff., 2, 166. Tibrīzī's kommentar zur *Ḥamāsa* des Abū Tammām, ed. Freytag, 1, 421. In Gustav Freytags *Soll und Haben*, 4. Buch, 2, sagt der förster eines ausgepowerten polnischen gutes: So weit um dieses Haus herum der Blaff meiner Hunde reicht und meine Kugel trägt, ist der Wald im Stande, das Andere hat den "Bevollmächtigten" gehört.



204/820) nahm dies ungerechtfertigterweise für eine allgemeine sitte der arabischen heidenzeit<sup>102</sup>. Allgemein war aber bloss die einrichtung der fürstlichen bannweide, nicht diese grausame art, den weidebezirk abzustecken. Der profet habe, sagt Šāfi'ī weiter, solche privaten jagdreviere und geschlossenen weidegründe abgeschafft und nur die "für gott und seinen gesandten" gelten lassen, habe also die errichtung von tabuzonen theokratisch verstaatlicht<sup>103</sup>, so das bekannte *himā* "zwischen den beiden lavawüsten" bei Medina mit seinen speziellen holzungsverboten. Die monopolisierung dürfte erst nach der schlacht von Uḥud (im jahr 3/624) verfügt worden sein, da Mohammed noch vor dem treffen gesagt haben soll: "Jeder könig (*malik*) hat eine bannweide (*himā*). Die bannweide gottes sind seine verbote."<sup>104</sup> Auch die mongolenfürsten sparten sich solche reservate, hauptsächlich für begräbnisstätten, aus<sup>105</sup>. In Arabien verrichtet der 'otēbī zauberische handlungen, um verlaufene schafe vor dem wolf zu behüten und verlaufene kamele zurückzurufen. Das verlaufene kamel bespricht er dabei aus der ferne mit dem satz: "Rechts von dir ist (oder: sei) eine dornenwand und links von dir eine dornenwand; nähere dich deinen leuten, dann nähert sich dir das glück!"<sup>106</sup> Um noch saugende junge kamele vor wölfen zu schützen, zieht der rwejlī mit seinem stock oder einem scharfen stein einen kreis um sie, den "kreis Salomos", der zwischen ihnen und den wilden tieren scheiden soll<sup>107</sup>. Von einem umfassenden und regelmässigen betruf, der das revier und die darin befindlichen zahmen tiere unter die obhut gottes oder gewisser geister

<sup>102</sup> Fayrūzābādī (gest. 823/1415) bei Lane s.v. *himā*, und in seinem werk *Al-maḡānīm al-mutāba fī ma'ālim Tāba*, qism al-mawāḍi', Riyād 1969, 121.

<sup>103</sup> Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien*, Halle a.S. 1889–90, 1, 236. Henri Lammens: *Le Berceau de l'Islam*, Rom 1914, 60–64, 37, 167. Chelhod EI s.v. *himā*. Gedanken und hinweise zum sakralen und zum profanen *himā* bei Joseph Henninger: *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht*, Paideuma 4, 1950, 181, 187. Zum gebiet von Rabada vgl. Leone Caetani: *Chronographia Islamica*, Paris 1912, jahr 12/633–4 (p. 126), jahr 16/637 (p. 192). Das *tahrīm* Yathrib durch den profeten hat damit nichts zu tun. Darüber s. R. B. Serjeant: *The sunnah jāmi'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the tahrīm of Yathrib*, BSOAS 41, 1978, 1–42; Goldziher: *Muh. Stud.*, 2, 14–15.

<sup>104</sup> *The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī*, ed. Marsden Jones, London 1966, 1, 222–223/J. Wellhausen: *Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitāb al-Maghāzī*, Berlin 1882, 108, unten.

<sup>105</sup> Gerhard Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, 3, 444–450, nr 1462.

<sup>106</sup> Hess: *Beduinen*, 161.

<sup>107</sup> Alois Musil: *Rwala*, 348.

oder heiliger stellte, hört man aus diesen breiten nichts. Auch der kundige Hamdānī (4./10. jh.) schweigt.

*Vergleich mit dem gegenstück in den Alpen*

Und doch kann man die erwähnten schutzgebete und schutzsprüche vom betruf der sennen in den Alpen nicht trennen. Gewichtige unterschiede springen zwar sofort in die augen: Der betruf der älpler ist ein klar begrenzter brauch, unterschieden schon von der besegnung oder einsegnung einer alp durch den priester, daher auch besser nicht als "alpsegen" bezeichnet<sup>108</sup>, verschieden auch von einem viehsegen, der beim jährlichen austreiben des viehs gesprochen wird<sup>109</sup> usw. Zu dieser engen begrenzung, die einen vergleich mit unsern morgenländischen gepflogenheiten erschwert oder gar zu verunmöglichen scheint, kommen noch abweichungen gerade in den einzelheiten, die den betruf erst zum eigentlichen bet-ruf machen. Im betruf ist nämlich der ruf unerlässlich. Wenn auch ein älpler im luzernischen, als der ruf dort noch erklang, nur jeden samstag wirklich rief und an den übrigen abenden den segen nur halblaut zu hause beim melken sprach<sup>110</sup> und am eidgenössischen jodelfest 1978 der betruf des Schächentals in der kirche von Ibach nur von der kanzel erscholl<sup>111</sup>, so war und ist doch sein text ein text zum rufen. Der arabische betor kann rufen, muss aber nicht. Weiter befindet sich der senn in einer ihm bekannten gegend und ist sesshaft; er bezieht abend für abend mehr oder weniger denselben standplatz. Der arabische betor ist in vielen fällen ein reisender, fürchtet die unbekannte gegend und sucht in andern fällen, bei ankunft auf einem neuen weideplatz, sicherheit für sich und seine gruppe. Der senn ruft immer für eine gemeinschaft, mindestens für sein vieh, der araber oder orientale kann den schutz auch nur für sich selbst, meist wohl noch für

<sup>108</sup> Eggimann und andere: *Notizen zum neuen Alpstein-Betruf*, Korrespondenzblatt der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 68, 1978, 43–44. August Wirz: *Der Betruf in den Schweizer Alpen*, diss. Freiburg im Üchtland 1944 oder später, durchschlag des manuskripts im Schweizerischen Institut für Volkskunde in Basel. Für den hinweis auf diese leider ungedruckte wichtige arbeit bin ich herrn dr. Walter Escher zu grossem dank verpflichtet.

<sup>109</sup> Jacob Grimm: *Deutsche Mythologie*<sup>4</sup>, Berlin 1876, 2, 1037. August Wirz: *Betruf*, 139, 144, anm. 34, 220–223.

<sup>110</sup> Ernst Buss: *Der Alpsegen im Entlebuch*, Schweiz. Arch. f. Volkskunde 6, 1902, 295.

<sup>111</sup> Korrespondenzblatt der Schweiz. Gesellsch. f. Volksk. 68, 1978, 105.

sein reittier, und wenn er nicht allein ist, auch für seine gefährten und deren tiere erbitten. Der senn denkt in erster linie an seine herde, der arabische beter in erster linie an seine person und an seine begleiter. Der betruf der Alpen schliesst sich seinem charakter nach dem viehsegen an, der arabische dem reisegebet.

Trotzdem sind die übereinstimmungen beträchtlich. Da ist vor allem der sinn und zweck der sache, nämlich die beschwörende bitte um einen höheren schutz vor allen gefahren unter freiem himmel. Wie auf europäischer seite ist uns auch auf arabischer seite der wortlaut nicht aller dabei verwendeten sprüche bekannt. Genau wie der luzerner chronist Renwart Cysat 1565, so berichten auch manche korankommentatoren nur die tatsache. In beiden gebieten waren immer wieder verschiedene formeln in übung. Doch bieten sich auch quervergleiche dar. Der aufschlussreiche vorislamische feiungsspruch des Abū Kilāb al-Ḥaġġāġ mit dem anfang "ich feie" findet sein gegenstück in einem satz des walliser viehsegens aus der zeit um 1600 "so gesägnen ich alles ditz vee vor dem bössen tüffel" usw.<sup>112</sup>. In den Alpen und in der wüste wird oft zauberwirkung gesucht. Dies drückt sich auf beiden seiten nicht selten im reim aus, auf der europäischen seite auch und vor allem in der lautstärke des schalls, dem als solchem schon abwehrkraft zugeschrieben wird und dessen hörbarkeit mit dem schalltrichter, der "volle", erweitert werden kann. Beim orientalen hat der ruf gewiss auch zaubercharakter, scheint aber doch zunächst dem willen zu entspringen, die stimme, über die köpfe der nicht erwünschten bösewichter hinweg, ans ohr des ortsmächtigen dringen zu lassen. Die gelegentliche orientalische umwanderung des lagers findet in ausnahmefällen ihre entsprechung auch in den Alpen, so in Binn im Wallis, wo der senn beim betruf rings um die tiere geht<sup>113</sup>. Die umkreisung des viehs kommt ausserhalb des betrufs in Europa beim erstmaligen frühjahrsaustrieb<sup>114</sup>, bei den schlöḥ im südlichen Marokko beim ersten pflügen<sup>115</sup> vor. Der christlichen seite wie der islamischen seite ist die verwendung heiliger texte gemeinsam; der christlichen dienen dazu vor allem der prolog des Johannesevangeliums und das Ave Maria, der islamischen etwa sure 97 und worte Mohammeds. Der betruf des äplers erschallt da, wo keine

<sup>112</sup> August Wirz 4.

<sup>113</sup> Wirz 17, ult., 147.

<sup>114</sup> Wirz 151.

<sup>115</sup> Westermarck: *Ritual*, 2, 215. Zu weiteren umkreisungen im feldbau und zum schutz der habe vgl. Eduard Fritz Knuchel: *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*, Schriften der Schweiz. Ges. f. Volksk. 15, Basel 1919, 71ff.

kirchenglocken mehr ertönen<sup>116</sup>. Der orientalische betspruch wird da laut, wo keine moschee steht und keine stimme mehr zum gebet ruft (obwohl an sich jeder muslim dazu berechtigt ist)<sup>117</sup>. Der senn bringt seinen betruf gewöhnlich am abend, angesichts der drohenden gefahren der nacht, zu gehör<sup>118</sup>. Dies herrscht auch im orient vor. Auffallend, aber nicht verwunderlich, ist auch die ähnlichkeit der übel, vor denen man schutz sucht.

Nimmt man all diese gemeinsamkeiten zusammen, so entsteht eine individualität der erscheinung, auf die der begriff betruf vielleicht nicht passt, den wir aber hier in ermangelung eines besseren und um die annähernde gleichartigkeit der einzelzüge im osten und im westen sichtbar zu machen, wenigstens in anführungszeichen dafür verwenden möchten. Unser hintergedanke ist aber ein weiteres, nämlich die frage nach einer schlussfolgerung, die sich aus diesem vergleich auf das alter des betrufs der Alpengebiete ziehen lassen könnte. Komparatistische schlussfolgerungen sind auch in fällen, wo die vergleichbarkeit klarer zutage liegt, nicht zwingend, sind überhaupt nie zwingend, aber sie können möglichkeiten andeuten und eine bahn schaffen, auf der nach weiteren forschungen und funden eine lösung des rätsels in sicht kommt.

Zunächst aber eine vorfrage: Die belege für den alpinen betruf reichen nicht einmal ganz ins mittelalter zurück. Von seiner existenz spricht erst der erwähnte Renwart Cysat 1565. Er teilt aber keinen wortlaut mit<sup>119</sup>. Viehsegen, zu denen der betruf im weiteren sinne gezählt werden kann, oder umgekehrt die zum "betruf" im weiteren sinne gezählt werden können, lassen sich etwas tiefer in die vergangenheit zurückverfolgen. Der text eines hirtensegens in einer handschrift des 15. jh.<sup>120</sup> und der text eines erner viehsegens von 1340<sup>121</sup> führen schon ins mittelalter. Das alles aber sind zeugnisse aus der christlichen zeit. Meine vorfrage lautet: Gab es den betruf in den Alpen schon vor der christianisierung ihrer bewohner?

<sup>116</sup> Wirz 156.

<sup>117</sup> Die karawane (*qāfila*) des marabutstammes 'Abdallāh b. Sa'īd von und nach Illig im südlichen Marokko (wohin und woher ist unklar) war immer von einem vorbeter und einem gebetsrufer begleitet; Muhammad al-Muhtār as-Sūsī *Al-ma'sūl*, Casablanca 1961ff., 2, 51 (spielt in den ersten jahrzehnten des 14./20. jh.).

<sup>118</sup> Auch am morgen ist sehr selten, im Maderanertal nur still gesprochen, Wirz 16–17, 20.

<sup>119</sup> Wirz 30. Martin Staehelin: *Volksmusikalisches aus den Schweizer Alpen im Nachlass von Johann Gottfried Ebel*, Schweiz. Arch. f. Volksk. 68–69, 1972–3, 643.

<sup>120</sup> Jacob Grimm: *Deutsche Mythologie*, 2, 1037. Wirz 221f.

<sup>121</sup> Wirz 3–4. Wirz bezeichnet ihn 220 (13. Kap.) als "betruf".

Vom musikalischen Gesichtspunkt aus fand Walter Wiora keine dem betref „nahverwandten gregorianischen Melodien“<sup>122</sup>, sondern nur „Parallelen in Beschwörungsgesängen der Naturvölker“<sup>123</sup> und zahlreichen Hirten- gesängen profanen und magisch-religiösen Charakters“. Er fügt bei: „Die Betrefweisen klingen nicht bloss an sie an, sondern gehören zu ihrem Stil und Formelschatz. Eng verwandt sind sie ferner mit einer der Melodien zum rätoromanischen Margarethenliede, auch in der Form.“ P. Ekkehard jedoch hörte aus dem frutter betref ähnlichkeiten mit dem gregorianischen choral<sup>124</sup>. Die einander widersprechenden feststellungen werden darauf zurückzuführen sein, dass die betrefe musikalisch verschieden waren und sind und je nachdem von kirchenmusik beeinflusst sein können oder nicht.

Im inhalt und im vortrag des betrefs glaubte Wiora „Spuren vorchristlichen Ursprungs“ zu entdecken, „so die magische Absicht und den Glauben an unheilvolle Folgen seiner Unterlassung, so die Lautstärke und die Verwendung des Schalltrichters“. Das lockwort für kühe „loba“ oder ähnlich (das dann auch in ein lob gottes verwandelt und umgedeutet worden ist) scheint ein schlechtes leitfossil zu sein, da seine herkunft noch umstritten ist. Wiora betrachtete es als „vorkeltisch“ und wollte in ihm eine weitere spur vorchristlicher herkunft solcher segnen und formeln sehen. Doch J. U. Hubschmied neigt einer deutschen ableitung des wortes mit der bedeutung „lieb“ zu und verwirft anknüpfungen an vorkeltisches (rätisch-venetisches) sowie an albanisches oder lettisches<sup>125</sup>.

Wiora schliesst mit der bemerkung: „Alles deutet demnach auf vorchristlichen Ursprung; doch bedarf es noch weiterer Parallelen, besonders der Naturvölker.“

<sup>122</sup> *Zur Frühgeschichte der Musik in den Alpenländern*, Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 32, Basel 1949, 25. Mit einer einschränkung in anm. 3.

<sup>123</sup> Zum beispiel polareskimo-beschwörung, anm. 4.

<sup>124</sup> Korrespondenzblatt der Schweiz. Ges. f. Volksk. 68, 1978, 42–43. Werner Manz: *Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes*, Schr. d. Schweiz. Ges. f. Volkskunde 12, Basel-Strassburg 1916, 90: Der seltsam singende Tonfall erinnert lebhaft an die katholische Litanei.

<sup>125</sup> In einem ausführlichen brief an August Wirz: *Betref*, 9. Kapitel, 4. Abschnitt: Das Wort „Lobe“ im Lichte der älteren und neuesten Forschung.



*Die frage nach der nutzbarmachung  
des arabischen für die vorgeschichte des alpinen  
betrufs*

Unsere blütenlese aus dem arabischen scheint mir eine solche parallele oder wenigstens einige ansätze dazu zu liefern. Schon vor Wiora war August Wirz in seiner ungedruckten dissertation mit analogien aus der welt der viehsegen bis ins altertum, zu Ovid (gest. 17 oder 18 n.Chr.) zurückgelangt, der in seinen Fasten schildert, wie die hirten am 21. april das vieh zum tempel der altitalischen göttin Pales treiben und es dort unter den schutz der göttin stellen<sup>126</sup>. Unsere arabischen beispiele zeigen nun, dass auch im arabischen orient vor und nach der einföhrung einer monotheistischen religion solche schutzgebete und beschwörungen üblich waren und der heidnische brauch mit dem islam nicht einfach verschwand oder abgeschafft, sondern umgeformt und anders gerichtet wurde. Die zufluchtnahme zu schützenden geistern, unislamisch ausgedrückt zu niederen gottheiten, zu ortsgöttern oder -halbgöttern wurde auf die in sure 72,6 angedeutete, indirekte weise verboten und durch die zufluchtnahme zu gott ersetzt. Der glaube an die auch vom islam anerkannte existenz der geister unterstützte aber die rückfälle in heidnische formen des respekts vor geistern, so dass zuweilen die islamische theologie eingreifen musste. Falls diese vorgänge auf orientalischer seite eine gewisse bedeutung für den verlauf der dinge in den Alpen haben – und wir möchten es vermuten – so öffnet sich eine tür zu der möglichkeit, dass auch der alpine betruf, dieser viehsegen besonderer art, eine vorgeschichte hat, die eine andere starbesetzung aufwies als der christliche. Im christlichen betruf werden gott, Christus, Maria und etliche heilige angerufen. Gab es, so lautet nun meine hauptfrage, im Alpengebiet vor der christianisierung göttlich oder halbgöttlich verehrte mächte, die der damalige senn um schutz für sein sennten anrufen konnte, und welche mächte kämen da etwa in frage?

Die parallele würde dämonen erfordern. Gegen die verehrung von daemones wenden sich denn viele verordnungen und konzilien der christlichen kirche oder kirchlicher instanzen im mittelalter<sup>127</sup>. Hinter stein-, baum-, wald- und tierkulten verbirgt sich häufig eine art dämonen-

<sup>126</sup> Wirz 222f. Fasti IV 747, 763ff. Wilhelm Mannhardt: *Wald- und Feldkulte*, 2, 309ff. Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex, ed. with a translation and commentary by Sir James George Frazer, London 1929, 3, 336ff. (hinweis Felix Heinimanns).

<sup>127</sup> Vgl. Christian Caminada: *Die verzauberten Täler. Die urgeschichtlichen Kulte und Bräuche im alten Rätien*<sup>2</sup>, Olten-Freiburg i.Br. 1962, 95.

verehrung<sup>128</sup>. Aber der begriff "dämon" ist verschwommen und begreift im munde des christen mehr oder weniger alles, was man zum teufel stellen wollte. Christen, die den germanischen götterkult bekämpften, nannten diese götter "dämonen", erstens weil sie, genau wie die muslime, andere götter als den einen nicht anerkannten, zweitens weil sie diese falschen götter herabzusetzen versuchten, drittens weil sie keinen anlass fanden, ihre namen zu nennen, und viertens weil sie sie – vielleicht mit einem gewissen recht – schon als erledigt und als kaum mehr recht ernstzunehmende konkurrenten hinstellen wollten. Die nichtchristlichen römer hatten, ihrem eigenen wörterbuch entsprechend, die germanischen götter noch als götter bezeichnet<sup>129</sup>. Die verhältnisse komplizieren sich in den Alpen noch durch die verschiedenartigkeit der sie besiedelnden völkerschaften und durch die überlagerung älterer besiedler durch jüngere, durch das fehlen einer genauen und anhaltenden berichterstattung und schriftlicher zeugnisse aus erster hand und schliesslich ganz besonders störend durch die unfertigkeit und unvereinbarkeit der thesen und vorarbeiten, auf die sich der aussenstehende stützen muss.

Der umer arzt Eduard Renner hat aus Uri einen sonderfall gemacht<sup>130</sup>. Er unterscheidet, im anschluss an gedankengänge Herbert Kühns, ein altsteinzeitliches magisches, ein jungsteinzeitliches animistisches und ein christliches denken. Der wechsel vom früheren zum späteren habe das frühere nie völlig beseitigt, sondern das jüngere habe das ältere nur überlagert und sich mit ihm gemischt. Doch sei durch das christentum das animistische zwischen zwei mühlsteine geraten und habe starke einbussen erlitten. Nach Renner sieht der magisch denkende mensch alles in ständiger veränderbarkeit, ohne dass natürliche schranken dieser möglichkeit einhalt geböten. Er nennt die einheit des unberechenbar bewegenden und bewegten das "es". Wenn der mensch etwas dieser veränderlichkeit entziehen will, tut er es durch die bannung, und das gesamt dieser bannung nennt Renner den "ring". Was der mensch in diesen ring hineinzieht oder was er mit diesem ring umgibt, wird dem "es" abgezwickelt. In diesem magischen weltbild sind, nach Renner, leib und seele noch nicht geschieden, sondern es ist "unistisch"<sup>131</sup>. Totes kann

<sup>128</sup> Caminada 125f., 143, 171, 176, 181. Vgl. Grimm: *Mythologie*, 1, 82, pu; 83, 17.

<sup>129</sup> Grimm 1, 81–87.

<sup>130</sup> *Goldener Ring über Uri*, Zürich 1941. Mit eindrucksvollen illustrationen Heinrich Daniöths.

<sup>131</sup> *Goldener Ring* 29. Herbert Kühn: *Kunst und Kultur der Vorzeit Europas*, Berlin und Leipzig 1929, 497.

wieder lebendig werden, lebendes kann sterben, aber nichts zerfällt in leib und seele. Der wieder erscheinende tote ist nicht dessen seele, sondern er selbst. — Die animistische denkungsart dagegen — und hier wird "animismus" nicht im gewohnten sinn gebraucht — scheidet zwischen leib und seele. In ihr gibt es keine bannung mehr, sondern diese ist ersetzt durch zauberei und beschwörung. Sie besteht in der anerkennung übersinnlicher wesen, in denen das "es" als unberechenbarer bewegter aufgegangen ist, der götter und geister, nach Renner. — Das christentum schliesslich habe besonders dieser zwischenstufe der götter- und geisterverehrung hart zugesetzt und damit dem verdrängten, tiefer liegenden magischen element wieder etwas mehr bewegungsfreiheit verschafft. Im kanton Uri sei diese allianz zwischen christlichem und magischem und die zurückdrängung des animistischen besonders deutlich spürbar, und Renner versucht, die alte grundschicht des magischen aus den erner sagen, die Josef Müller gesammelt hatte<sup>132</sup>, herauszuarbeiten. Renner bespricht ausführlich (209ff.) den oder einen erner betruf und erkennt in dem "gold'nen ring", der laut betruf "hier auf dieser alp" ist und in dem die liebe mutter gottes mit ihrem herzallerliebsten kind sitzt, den kreis, den der rufer gleichsam allerseits um sich legt<sup>133</sup>, den bannkreis gegen das zur unordnung bereite gefährliche "es". Er rechnet den betruf zum magischen tun, ja betrachtet ihn als "die höchste Bannform" (176). Er vermisst in Uri jede spur von germanischen oder andern göttern (199). Doch auch das "es" schafft ja, nach Renner, seine unheimlichen gestalten und regt sich auch in jenen christlich als "geister" bezeichneten unerlösten menschen, die sich durch "frevel" versündigt haben und ins "es" zurückgestossen worden sind. "Mit dem Wegzug von der Alp", schreibt Renner, "fällt alles, was der Mensch für kurze Zeit besass, an das Es zurück. Nicht lange geht's, kaum solange bis der letzte Hirt das Egg erreicht, jenen Hügel oder Felskopf, von welchem an der Alpboden sich endgültig zum Tale senkt, ergreift die unheimliche und ungastliche Gesellschaft der gespenstigen Sennen und gebannten Seelen (sic) Besitz von der verlassenen Feuerstelle des Menschen. Hier gedenken sie den ganzen Herbst, Winter und Frühling

<sup>132</sup> *Sagen aus Uri*, hrsg. durch Hanns Bächtold-Stäubli und Robert Wildhaber, Basel 1929–1945, 3 bde, Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 18, 20, 28.

<sup>133</sup> Wirz 18: "In Uri, Ob- und Nidwalden und Wallis dreht sich der Senn während des Rufens — besonders bei der Anrufung der hl. Dreifaltigkeit, indem er das Kreuzzeichen macht — nach allen vier Richtungen." Anderswo verändert jedoch der rufende seine stellung nicht und spricht in einer richtung.

über ihr wesenloses Werk zu treiben" (298), "bis bei Sommerbeginn der Mensch wieder seinen Anspruch auf die Alp und die Feuerstelle erhebt. Unwillig ziehen die Wesenlosen aus. Wohin? Vielleicht hinauf in die Flühe und Schründe, wo sie beim Betruf zittern und darauf lauern, dass der Hirte sich eine Blösse gibt." (300)

Nach Renner gibt es also magisch nur die bannung und christlich aufgesetzt dann im ring dieser bannung die göttlichen und heiligen hoheiten. Ausserhalb des ringes lauert nur gefahr und herrscht all das, wovor man verschont bleiben will. Hilfe ist von dort keine zu erwarten. Wer aber waren die vorgänger der christlichen helfer? Bestand einmal in vorchristlicher zeit, wenn überhaupt, der betruf wirklich aus blossen bannsprüchen, in denen keine helfer angerufen waren? Sind nicht schon die hehren christlichen gestalten im betruf (wie anderwärts in viehsegen) ein deutliches zeichen für den "animismus", in den Renners götter- und geisterglauben gehört? Gab es wirklich keinen solchen "animismus" in den vorchristlichen Alpen oder in Uri?

Für Graubünden bejaht Christian Caminada, der die Rennersche dreischichtenlehre nicht übernahm, einen vorchristlichen glauben an götter, dämonen und geister. Im romanischen Margaretenlied zum beispiel erkennt er die sage von einer fruchtbarkeitsgöttin, durch deren beleidigten auszug das land verödete, und rechnet sie zu "jenen Alpegeistern, die nach dem Volksglauben die Alpen bevölkern. Nach dem Abzug der Sennen", so schreibt er, "beziehen sie bis zu deren Rückkehr im Frühjahr die Alphütten, während sie zur Sommerszeit in Wäldern, Tobeln und Grotten hausen"<sup>134</sup>. Also ganz wie Renner. Er lässt diese wesen aber nicht mit den "Wesenlosen", verwunschenen sennen und dergleichen zusammenfallen, sondern sieht in ihnen selbständige dämonen, was immer dieser ausdrück *heute* bedeuten mag. Die romanische Margareta des liedes werde, so meldet Caminada weiter, im romanischen alprufsegen als nothelferin eben darum nicht aufgezählt, weil sie mit der wahren heiligen Margareta nichts zu tun habe. Die wahre heilige werde aber im deutschen alpruf von Obersaxen als nothelferin angerufen<sup>135</sup>. Nach dieser auffassung der dinge wäre also der anschluss des betrufs an irgendwelche höhere mächte vorchristlicher zeit, an vorchristliche gottheiten oder dämonen als vorgänger der heiligen möglich. Es fragt sich nur, welche, wobei auch die vorfrage, ob es einen so alten betruf gab, noch zu beantworten wäre.

<sup>134</sup> *Die verzauberten Täler* 273–274.

<sup>135</sup> *Ib.* 274.

Eine mittelstellung zwischen Renner und Caminada nimmt Karl Meuli ein. Meuli schildert das bunte maskentreiben bei der älplerkilbi nach der alpabfahrt in der Innerschweiz, wo einerseits rügende reden gehalten und andererseits spenden ausgeteilt werden, und will darin ein erbstück aus heidnischer zeit erkennen<sup>136</sup>. Bei Meuli fallen jedoch die in masken sich darstellenden dämonen oder geister mit den ahnen und toten sozusagen zusammen, ja selbst die hochgötter werden in diese niedrige sfäre heruntergezogen, als ob man in jener alten zeit nur noch an gute und böse tote oder an gütige und gestrenge manifestationen, segen und rache der toten und keiner andern höheren mächte mehr geglaubt hätte. Ein gebet um schutz und segen hätte sich bei dieser einschränkung naturgemäss nur hoffend und bittend an unberechenbare ahnengestalten oder für ihr hilfreiches eingreifen bekannte verstorbene richten können. Dass sich das vorchristliche religiöse leben aber damit zufrieden gegeben hätte, dafür fehlen die beweise, und das beispiel der arabischen beduinen, bei denen ahnen<sup>137</sup> und dämonen, islamisch dann noch heilige, nebeneinander platz finden, legt die frage nahe, ob nicht auch die älpler beides, ahnen und geister, statt bloss ahnengeister, gekannt, gefürchtet und verehrt haben. Unglücklicherweise reisst in den Alpen der faden der historischen rückbezüge wieder gerade da ab, wo er weitergesponnen werden sollte: An dem gottesdienst, der an dem sonntag der älplerkilbi abgehalten wird, steht der heilige Wendelin als schutzpatron der sennen am altar und seine fahne flattert über dem festzug. Aber für Wendelin, der gerade im betruf der Innerschweiz fast nirgends fehlt (Wirz), sucht und findet Meuli keinen heidnischen vorgänger. Der heilige bleibt unverbunden und erscheint als christlicher aufsatz, zusatz, als christliche neuerung nicht dem namen, sondern der sache nach. Die sennengesellschaft von Einsiedeln hat zwar 1614 den entsprechenden dankgottesdienst im hinblick eben darauf eingerichtet, dass "in den hohen und schlüpfrigen Gebirgen und Wäldern grosse Gefährlichkeiten zu besorgen von mancherlei Anryttung (= angriff) der bösen Unghüren, Gespenstern und der grausamen, wilden, frässigen Tieren, Bären und Wölfen, auch anderer Gefahren mehr"<sup>138</sup>, und diese gefahren hatten gewiss schon gedroht, bevor das christentum in den Alpen fuss fasste, aber die übermächtigen instanzen, denen der berghirt und älpler sich schon damals zu dank verpflichtet gefühlt haben muss, bleiben

<sup>136</sup> *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Thomas Gelzer, Basel 1975, 1, 208–209/*Schweizer Masken*, Zürich Atlantis ohne jahr, 41–43.

<sup>137</sup> Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 313–318.

<sup>138</sup> Meuli: *Gesammelte Schriften*, 1, 208 (ich folge diesem wortlaut)/*Masken* 41.



uns verborgen. Wenn ahnenkult in irgendwelcher form die einzige religiosität der damaligen Alpenbewohner gewesen sein sollte, würde ohne weiteres einleuchten, dass sie auch ihre sömmerung immer wieder in die obhut ihrer vorfahren oder eines vorfahren (?) gestellt hätten. Aber erschöpfte sich ihr religiöser glaube wirklich im ahnenkult?

Ich bin mir bewusst, dass die gegensätze der drei skizzierten auffassungen nicht unüberbrückbar zu sein brauchen. Vielleicht hat jeder der drei gelehrten eine andere seite ein und derselben sache gesehen. Auch unsere orientalischen erscheinungen zeigen verschiedene gesichter, und diese gesichter können sich merkwürdig übereinander legen. Vor noch nicht sehr langer zeit hat J. Chelhod eine art pendant zu Renners betrachtungsweise geliefert, indem er für das vorislamische Arabien das "verschwommene und unpersönliche heilige" (sacré) in den mittelpunkt stellte, das allerdings nicht "gebannt", sondern dem geopfert wird<sup>139</sup>. Ein griechisch-orthodoxer araberstamm in Karak schlachtete dankopfer für das gedeihen seiner herden dem Šīhān, obwohl Šīhān nur der berg ist, auf dem sie weideten, und äusserten zur verteidigung ihres tuns die unsichere vermutung, der berg beherberge vielleicht einen heiligen<sup>140</sup>. Andererseits wird behauptet, dass "Gottheit, Heilige und Geister" in einem stadium "der semitischen Gedankenwelt" als wesentlich identisch galten<sup>141</sup>. Und oft genug rufen beduinen keinen gott, keinen geist und keinen heiligen, sondern einen ahnherrn zu hilfe<sup>142</sup>.

Wir gelangen zu dem schluss, dass sich eine parallelisierung des alpinen betrufs mit dem arabischen vorläufig nicht ganz durchführen lässt. Wir meinen hier nicht die unterschiede in der form seiner ausübung, die wir schon gestreift haben, sondern seine geschichte. Es gibt im Alpenraum zunächst einmal keine sicheren anhaltspunkte für einen vorchristlichen betruf und sodann keine zuverlässigen grundlagen etwa für die annahme, dass sich ein solcher vorchristlicher betruf an daemones hätte richten können, wie im arabischen. Das arabische beispiel deutet aber einen weg an, den vielleicht und unter allen vorbehalten im einzelnen auch der alpine

<sup>139</sup> Joseph Chelhod: *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955. Vgl. die kritik von Joseph Henninger: *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, Anthropos 58, 1963, 454, und *La religion bédouine préislamique*, in *L'antica società beduina*, ed. F. Gabrieli, Rom 1959, 123–124, 131.

<sup>140</sup> Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 359, 365, anm. 3.

<sup>141</sup> Curtiss: *Ursemitische Religion*, 99, 117–118, 253.

<sup>142</sup> Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 297–298, 305, 313–318, 388–389.

betruf gegangen ist. Die suche nach seiner heidnischen vergangenheit scheint daher gerade im lichte des arabischen gegenstücks weiter gerechtfertigt.

### Anhang

#### Zur herkunft des wortes *ġinn*

Im ersten abschnitt dieses aufsatzes habe ich kurz darauf hingewiesen, dass das wort *ġinn* noch unerklärt sei. Ich möchte hier einige erläuterungen dazu geben.

Arabisch *ġinn* ist kollektiv und plural "dämonen" (gute und böse). Andere plurale *ġinna*, *ġānn*, *ġinnān*. In Nordafrika dialektisch gewöhnlich *ġnūn* (= *ġunūn*)<sup>143</sup>. Die form *aġnān* in einer lesart bei dem vorislamischen dichter aus dem 6. jh. n.Chr. Aws b. Ḥaġar, ed. Geyer, nr 29,2, wäre denkbar, scheint aber ein fehler für *ġinnān* zu sein; Ġāhiz: *Ḥayawān*, 6,195 und neuausgabe des diwans von Aws, Beirut 1960, nr 37,2. Der weibliche plural kann *ġinniyyāt* (von sg. *ġinniyya*) sein; A. M. Goichon: *La vie féminine au Mzab*, Paris 1927, 1, 188ff., und sonst.

Im mesopotamischen, iranischen und transoxanischen raum heisst der plural öfters *aġin(n)a*; vgl. etwa Muḥammad Amīn al-'Umārī: *Manḥal al-awliyā' wa-mašrab al-ašfiyā' min sādāt al-Mawṣil al-ḥadbā'*, Mosul 1967, 1, 274, anm 1; Āḥwandzāda: *Monsieur Jourdan*, persisch von Qarāġādāġī, übers. v. Wahrmund, Wien 1889, pers. text 21 und 29; Henri Massé: *Croyances et coutumes persanes*, Paris 1938, 2, 357; O. Olufsen: *The Emir of Bokhara*, 367f.; Rahimi-Uspenskaja: *Tadschiksko-Russkij Slovar*, Moskau 1954, 38. Das ist eigentlich der plural von arab. *ġanīn* "leibesfrucht", im arabischen westen auch ein plural von sg. (!) *ġinān* "garten"<sup>144</sup>. Weiter gibt es einen persischen plural *aġānīn* (z.b. in der zeitschrift Sapīd u siyāh 281,3. bahman 1338/1960, p. 10 und 80), eine im arabischen nicht vorkommende form, und natürlich *ġinniyyān*.

Im dialektarabischen, aber auch in andern islamischen sprachen und insbesondere in europäischen sprachen kann *ġinn* auch singular sein; Albert Socin und Hans Stumme: *Der arabische Dialekt der Houwāra des*

<sup>143</sup> In vielen berichten über Nordafrika, meist *jnūn* oder auch *znūn* geschrieben.

<sup>144</sup> Marcelin Beaussier: *Dictionnaire pratique arabe-français*, nouvelle édition par Mohamed Ben Cheneb, Algier 1931, 158b (s.v. *ġnn*). (Pseudo-)Ibn al-Aḥmar: *Buyūtāt Fās al-kubrā*, Rabat 1972, 44, 10.

*Wād Sūs in Marokko*, Abh. phil.-hist. Cl. Kgl. Sächs. Ges. Wiss. 15, No 1, Leipzig 1894, 24, 10ff. (mehrfach); Spitta Bey: *Contes arabes modernes*, Leiden-Paris, 76; Aḥmad-i Kasrawī: *Pindārḥā*, Teheran 1333/1944, 47f.; Šādiq-i Hidāyat: *Nayrangistān*<sup>2</sup>, Teheran 1956, passim. Der französische plural lautet dann les djinns, der englische the jinns, der deutsche die Dschinnen, der persische *ǧinnhā*.

Die enge zusammen- oder gegenüberstellung von *ǧinn* "dämonen" und *ins* "menschen" hat zu reimbildungen geführt. Philippe Marçais: *Le parler arabe de Djidjelli (Nord Constantinois: Algérie)*, Paris 1956, 121, 254, 304, Hans Stumme: *Märchen und Gedichte der Stadt Tripolis in Nordafrika*, Leipzig 1898, 34, 1: *al-ins wa-l-ǧins*. Hans Schmidt und Paul Kahle: *Volkserzählungen aus Palästina*, 2. bd, Göttingen 1930, 209, Verzeichnis der Wörter: *ǧns: ins uilla ǧins* "mensch oder *ǧinnī*?" Ebenso Hellmut Ritter: *Ṭūrōyō. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr 'Abdīn*, Beirut 1967, 1, 212, Ritter: *Kurmānci-Texte aus dem Ṭūr 'abdīn*, Oriens 21–22, 1968–69, 40. Im türkischen von Vidin umgekehrt *in – cin*, Julius Németh: *Die Türken von Vidin*, Budapest 1965, 204, 10; 242, 2; 255, 13; glossar.

Der arabische singular ist *ǧinnī*, als nomen relationis zu *ǧinn*, fem. *ǧinniyya*. Daneben auch *ǧānn*, das wie *ḥāǧǧ* "Mekkapilger" auch kollektiv ist. *ǧinnī* kann im persischen so viel wie "dämonenbesessen", gleich *ǧinn-zada*, heissen; oft bei Hidāyat: *Nayrangistān*.

Man hat das arabische wort indogermanisch deuten wollen. Friedrich Spiegel: *Eranische Alterthumskunde*, Leipzig 1871–78, 2, 139, kam auf die awestischen *jainis*, was eine untergeordnete klasse von dämoninnen des lasters und des sichts sein soll. Ihm folgten Wilhelm Geiger: *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882, 112f., und Hermann Güntert: *Kalypso*, Halle a.S. 1919, 269<sup>145</sup>. Die deutung des awestaworts hat sich als irrthum herausgestellt. Wilhelm Eilers: *Iranisches Lehngut im arabischen Lexikon*, Indo-Iranian Journal 5, 1962, 206, streifte eine andere iranische etymologie, nahm sie aber gleich wieder zurück: "Dass allerdings *ǧānn* (gewöhnlich *ǧinn*) 'Geist' = np. *ǧān* (mp. *gyān* < *vyān*) 'Seele, Leben' sei, wäre wohl eine zu kühne Annahme." Jacques Numa Lambert: *Aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat*, Algier 1958, leitete sowohl die palmyrenisch-aramäische form *gny* als auch das arabische *ǧinn* von

<sup>145</sup> A. C. Williams Jackson im Grdr. d. iran. Phil. 2, 665–666, auf den Güntert verweist, versteht das wort wie seine vorgänger, vermerkt Spiegels kombination mit *ǧinn* jedoch nur anmerungsweise, und ohne sie zu bejahen oder zu verneinen.

griechisch *γενναῖος* "edel" ab (was vom sinn her als deckname nicht unmöglich wäre). C. Brockelmann GAL 1,125/neu 1,131 dachte beim namen des grammatikers Ibn Ğinnī an die gleiche möglichkeit, denn er war der sohn eines griechischen sklaven. Also, fragte Brockelmann, steckt hinter diesem Ğinnī vielleicht der griechische eigename *Γενναῖος*? D. B. Macdonald in *El djinn* hält die ableitung aus lateinisch *genius* nicht für ganz ausgeschlossen. J. Starcky leugnet es<sup>146</sup>.

Im rahmen des semitischen dachte Julius Wellhausen einmal an eine herkunft aus dem äthiopischen, zog sich dann aber auf eine arabische etymologie zurück: die verborgenen (*Reste* 148, anm. 3). Theodor Nöldeke, eher umgekehrt, verfocht arabische herkunft (zit. ib. 148, anm. 3) und reihte das wort dann unter die dem arabischen und äthiopischen gemeinsamen vokabeln ein<sup>147</sup>, ohne sich näher darüber auszusprechen. Von der form her gesehen sei das äthiopische *gānēn* "auffallend", will sagen fremdartig. Er meint aber an anderer stelle zu einem andern wort, "Wörter des Aberglaubens" gingen "eher von Afrika nach Arabien als umgekehrt"<sup>148</sup>. W. F. Albright in *JAOS* 57, 1937, 319f. und 60, 1940, 292, leitet das arabische *ġinnī* von palmyrenisch-aramäisch *ġēnē*, pl. *ġēnēn* "verborgen" (wurzel *gny* "verborgen sein") ab. Die *ġinn* seien wahrscheinlich in spät-vorislamischer zeit in die arabische volksvorstellung eingedrungen. Dieser auffassung scheint Joseph Henninger: *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, in der Festschrift Paul J. Schebesta, Wien-Mödling 1963, 311, zum mindesten freundlich gegenüberzustehen. Dazu äusserte sich ihm brieflich G. Levi Della Vida am 16. januar 1964<sup>149</sup> und lehnte eine vermengung der aramäischen wurzel *gny* "verborgen sein" mit der arabischen *ġnn* "verbergen" ab, auch wenn sie frühsemitisch miteinander verbunden gewesen sein könnten. In einem brief an W. Eilers vom 5. nov. 1964 trennt er die angeblichen palmyrenischen *ġēnāyē* als *i nascosti*, ossia *gli spiriti dei morti* scharf von den arabischen *ġinn* als bedeckern, die dem menschen den geist bedeckten, ihn verrückt oder besessen machten<sup>150</sup>. Levi Della Vida stützt sich für die

<sup>146</sup> *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam*, in *Histoire des religions*, sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, Paris 1955 (?), bd 4, 219. Die ablehnung wird wiederholt von Ingholt und Starcky in Daniel Schlumbergers buch *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris 1951, 158, zu nr 43, zeile 3.

<sup>147</sup> *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910, 63.

<sup>148</sup> *Neue Beiträge* 50.

<sup>149</sup> Eine kopie verdanke ich dem entgegenkommen pater Joseph Henningers.

<sup>150</sup> Wilh. Eilers: *Vom Reisehut zur Kaiserkrone*, AMI Neue Folge 10, 1977, 154, anm. 8.

bedeutung des arabischen *ġinn* als "geistbedeckende" auf A. J. Wensincks *Etymology of the Arabic Djinn (Spirits)* in Verslagen en mededelingen der koninklijke akademie van wetenschappen, Afd. letterkunde, 2e reeks, deel IV, 506–514, Amsterdam 1920, und *Supplementary Notes on the Etymology of the Arabic Djinn (Spirits)*, ib. 514a–e. Eilers folgt Levi Della Vida und übersetzt "Zudecker".

Unterdessen war aber J. Starcky: *Genneas*, Syria 26, 1949, 249–257, von Albrights lesung des palmyrenisch-aramäischen wortes mit einem einzigen n abgekommen. Er las auch das aramäische mit zwei n: singular *ginnāyā*, und erkannte darin ein synonym zu *ēlāhā* "gott" (keine "spiriti dei morti"). Daneben stehe die griechische umschreibung *γεννεας*, auch *γενναως* und *γυαως* (vgl. Seyrig in Syria 1929, 335ff.). Starcky deutete das aramäische und griechische wort als fremdwort aus dem arabischen, das heisst als das ins aramäische gewanderte arabische *ġinnī*, und fasste es als eigenname wie *allāh* auf. Die ursprüngliche bedeutung im arabischen aber sei appellativ so viel wie "schutzgottheit", abgeleitet von *ġnn* "bedecken". Er wiederholte dies in seiner arbeit über *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam*<sup>151</sup>.

Daniel Schlumberger: *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris 1951, 121–122, 135–137, übernahm die von Starcky vorgeschlagene grundbedeutung und seine ableitung des wortes aus dem arabischen, verwarf aber Starckys these, dass es sich bei *ginnāyā* um einen eigennamen handle. Er sieht in dem wort eine gattungsbezeichnung "gott" und belegt dies mit einer reihe von stellen. H. Ingholt und J. Starcky schwenkten im inschriftenteil (recueil épigraphique) des werks (145ff.) grundsätzlich auf diese linie ein<sup>152</sup>, und ihr folgte dann auch René Dussaud: *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955, 110ff. Aber nachträglich meldete Starcky einige zweifel an der ausnahmslosen gültigkeit von Schlumbergers auffassung an<sup>153</sup>, d.h. nach Starcky schwankt das wort zwischen einem appellativum und einem nomen proprium.

Damit wäre das wort wieder ganz dem arabischen zurückgegeben und müsste, falls sich nichts besseres zeigt, aus dem arabischen, also aus der

<sup>151</sup> Hier anm. 146.

<sup>152</sup> Mit gewissen naheliegenden einschränkungen, die im arabischen ja auch für das alte *allāh* gelten, vgl. *Palmyrène* 158, zu nr 43, zeile 3.

<sup>153</sup> Ingholt, Seyrig, Starcky: *Recueil des tessères de Palmyre*, Bibl. arch. et hist. 58, Paris 1955, 182. Jean Starcky: *Deux inscriptions palmyréniennes*, Mém. Univ. Saint Joseph 38, fasc. 5, Beirut 1961, 138; vor allem 127, anm. 2, wo Schlumbergers argumente als "eindrücklich", aber als nicht entscheidend bezeichnet werden.



arabischen wurzel ġnn "bedecken" erklärt werden. Drei weit auseinandergehende deutungen springen ins auge: 1) die Wensincksche: geistbedecker, 2) die Starckysche: beschützer, 3) die einheimisch arabische und Wellhausensche: verdeckte, verborgene, unsichtbare. Es bieten sich noch andere denkbare möglichkeiten, die wir aber, um rascher an unser beschränktes ziel zu kommen, hier ausser acht lassen wollen. Doch die genannten drei bedeutungen sind eine wie die andere ersonnen und unbewiesen. Am meisten leuchtet die arabische<sup>154</sup> und Wellhausensche ein, denn die ġinn sind und waren geheimnisvolle, vielfach, aber bei weitem nicht immer unsichtbare wesen. Ihre nebenbezeichnung mit dem aktiven partizip ġānn wäre kein unbedingter hinderungsgrund, da übergänge von aktiver zu passiver bedeutung vom typ "blinder passagier", "couleurs voyantes" keine seltenheit sind und ein unmittelbares synonymum *kātim* im sinn von "verborgen" sogar belegt ist<sup>155</sup>. Ausserdem könnte *ġānn* erst nachträglich aus *ġinn* herausgeholt sein, als man sich über die bedeutung keine gedanken mehr machte. Auch eine in der mitte zwischen aktiv und passiv stehende, mediale bedeutung "die (nach belieben) sich verummenden" schiene erwägenswert. Aber all das ist unbeweisbar. Die schutzgottheiten Starckys sind aus ihrer palmyrenischen erscheinung erschlossen. Aber die ġinn chez eux in den arabischen wüsten sind eher unheimliche gesellen, die wohl da und dort auf ihre weise einen ort oder eine gegend in schutz nehmen können, vor denen man aber viel öfter, wie wir gesehen haben, gerade umgekehrt auch schutz sucht und flieht. Die Wensinckschen und Levi Della Vidaschen geistverwirrer, manchmal inspiratoren, sind aus *maġnūn* "verrückt" und *ġunna* "verrückt werden" herausgesponnen. Besessenheit und inspiration durch ġinn wurde zwar geglaubt und oft auch vorgegeben, und überall in der welt wird ein irrsinniger als ein geistig beschränkter und umnachteter, also im verstand bedeckter, aufgefasst. Aber gerade dieser genetivus limitationis *maġnūn al-'aql* "bedeckt in bezug

<sup>154</sup> Die arabischen filologen haben ġinn fast durchwegs als "verborgene" aufgefasst. Gewisse synonyma besagen das auch: *hawāfī* "verborgene" (oft, vgl. Westermarck: *Ritual*, 1, 263: *riġāl al-hafīyya*, *riġāl al-mahfīyya*), *mudarraḡūn* "versteckte" (Socin-Stumme: *Houwāra*, 11: *mderrēġīn*, ib. 38, 30; René Brunel: *Essai sur la Confrérie Religieuse des 'Aīssāouā au Maroc*, Paris 1926, 247f.: *Modrriguin*).

<sup>155</sup> Nöldeke: *Neue Beiträge*, 71. Ullmann Wb. Dazu *ġāmid* = *maġmūd* in *rakiyy ġāmid* "zugedeckte quellen" (Lane ġmd). Weiteres Yāqūts Geogr. Wb. s.v. 'Āsim. G.-S. Colin et E. Lévi-Provençal: *Un manuel hispanique de hisba, traité d'Abū 'Ābd Allāh Muhammad b. Abī Muḡammad as-Sakaṭī de Malaga*, 1, Paris 1931, 67, 21: *šawāri sālika* "vielbegangene strassen".

auf den verstand", "mit bedecktem verstand" ist im arabischen durchaus ungebräuchlich, und der verstand kann selbst nur *mağnūn* "verrückt" sein, wenn er personifiziert ist<sup>156</sup>, das heisst in der literarischen topik. Weiter wird der krankmachende oder, wie man's nimmt, begnadende vorgang nie im aktiv erzählt und dabei ein dämon erwähnt, der den menschen bedeckte<sup>167</sup>.

Das alles lässt es als geratener erscheinen *mağnūn* und *ğunna* an die arabischen passive des leidens an einer krankheit anzuknüpfen. *Ṣudi'a* "migräne haben/bekommen", *zūkima* "schnupfen bekommen", *sulla* "schwindsüchtig werden", *ğuniba* "brustfellentzündung haben", *muğisa* "leibschmerzen haben", *ħumma* "fieber haben", *mīma* "schweres fieber haben"<sup>158</sup> sind beispiele. *Ğunna* "verrückt werden oder sein" wäre dann zunächst "an bedeckung leiden". Man kann aber gleich noch zwei schritte weitergehen und sagen, es heisse "unter einem *ğinnī* leiden" oder gar bereits "an *ğinnitis* leiden". Die erste dieser beiden letzten bedeutungen scheint mir in sure 52,29 vorzuliegen, wonach die ungläubigen Mekkas Mohammed für einen "wahrsager" (*kāhin*) oder für einen "besessenen" (*mağnūn*) hielten. Die besessenheit schillert dabei zwischen "von einem *ğinnī* begleitet und inspiriert" und "von einem *ğinnī* geistig verwirrt und krank gemacht"<sup>159</sup>. Der mensch, der von einem *ğinnī* besucht oder begleitet wird, gerät ja so oder so in einen ausnahmezustand, der als eine art krankheit aufgefasst werden kann. In der sage geht der liebeskranke 'Urwa b. Ĥizām zu einem arzt in der Yamāma, der gerade darum als guter heiler bekannt ist, weil ein folgegeist (*tābi' min al-ğinn*) ihn inspiriert<sup>160</sup>,

<sup>156</sup> Sanā'ī: *Ḥadīqat ul-ħaqīqa*, ed. Mudarris-i Raḍawī, Teheran 1329, 328, 4: *dēwāna*, und sonst.

<sup>157</sup> Die gegenbeispiele Wensincks (*Etymology* 510ff.) scheinen mir anders gelagert, vor allem aber für die etymologie nicht zwingend, da in keinem einzigen fall *ğinn* die bedeckenden sind.

<sup>158</sup> Nöldeke: *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1904, 31. *Ğunūn* gehört bekanntlich zu den passiven infinitiven; Theodor Nöldeke: *Zur Grammatik des classischen Arabisch*, Denkschr. kais. Ak. Wiss. Wien, phil.-hist. Cl. 45, Wien 1896, 18.

<sup>159</sup> Ibn Khaldūn: *The Muqaddimah*, transl. Franz Rosenthal, Bollingen Series XLIII, New York 1958, 1, 185: Die polytheisten ziehen die profeten der besessenheit (*ğunūn*) und sagten: Er (sic) hat einen *ri'i* oder einen folgegeist (*tābi' min al-ğinn*). Fahd: *Divination*, 66: Mohammed erkannte an, dass der wahrsager sein wissen von einem geist durch "besessenheit" (*mağnūn*) erhielt, oder eher durch eine persönliche beziehung zu einem *ğinnī*.

<sup>160</sup> Ibn Qotaiba: *Liber poësis et poëtarum*, ed. M. J. De Goeje, Leiden 1904, 395, 11–396, 3.

und dieser arzt soll den verhexten oder an einem schuss irrsinn (*ġinna*) leidenden 'Urwa von seinem übel befreien! Umgekehrt bieten sich die *qurayš* an, mit allen ihren geldmitteln Mohammed, wenn er von einem solchen folgegeist (*tābi' min al-ġinn, ri'i*) beherrscht werde, zu heilen<sup>161</sup>. Das eine mal also ist der von einem *ġinnī* befallene der arzt, das andere mal der kranke, beide sind in einem ungewöhnlichen zustand. Die zweite der genannten stufen, *ġunūn* "an *ġinnitis* leiden", dürfte im allgemeinen arabischen sprachgebrauch "verrücktheit" erreicht sein. *Maġnūn* ist ja normalerweise kein von einem *ġinnī* inspirierter, sondern ein allenfalls noch unter einem *ġinnī* leidender, meist aber einfach ein an einem *ġinnischen* leiden erkrankter, häufig ein epileptiker. Der unterschied zwischen stufe 1 und 2 wird an einer darlegung des *Ġāḥiẓ* über den dämonenbeschwörer fassbar. Er schreibt: "Wer dämonenbeschwörer werden will, muss sich allerlei strengen observanzen unterziehen, um sich eine solche körperliche feinheit anzueignen, dass der dämon imstande ist, in ihn einzudringen." Das wäre also der mensch, der von einem dämon besucht, ja durchdrungen werden kann, ohne im gewöhnlichen sinn *maġnūn* "verrückt" zu werden. *Ġāḥiẓ* fährt aber fort: "Tut er (der dämonenbeschwörer in spe) das nicht, so wird er von den dämonen geschlagen (*hubiṭa*): manchmal wird man dann verrückt (oder epileptisch, *ġunna*), manchmal stirbt man."<sup>162</sup> Hier ist *ġunūn* deutlich nicht mehr der nüchterne einsitz, den der mensch einem dämon gewährt, sondern eine krankheit, die von einem zuschlagen der *ġinn* verursacht wird, von schlägen, die auch den tod herbeiführen können. Auch diese art *ġunūn*, von August Fischer mit recht als epilepsie verstanden<sup>163</sup>, wurde Mohammed angedichtet<sup>164</sup>. *Maġnūn* hat demnach nichts mehr mit bedeckung, sondern nur noch mit *ġinn* etwas zu tun, genau wie *maṭ'ūn* "pestkrank" nichts mehr mit *ṭa'ana* "durchbohren", sondern nur noch mit *ṭā'ūn* "pest" etwas zu tun hat.

Zu dieser auffassung drängen auch die vergleichbaren ausdrücke in sprachen, die ihre wörter weniger durch innere umbauten als durch äussere anbauten verändern, so dass der ausgangspunkt klarer sichtbar bleibt. Im persischen nämlich lauten die entsprechungen zu *maġnūn*: *parī-dār* "einen

<sup>161</sup> Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, 1, 188, 5–6.

<sup>162</sup> *Hayawān* 6, 199–200. Danach *el-Cazwini's Kosmographie*, ed. F. Wüstenfeld, 1, Göttingen 1849, 10, 8: Durchmischung (*ihtilāt*) der seelen der wahrsager mit den seelen der *ġinn*.

<sup>163</sup> *Kleine Mitteilungen*, ZDMG 62, 1908, 151–152.

<sup>164</sup> Ibn Hišām 1, 171, 8–9.

geist habend", *ğinn-zada* "dämongeschlagen", *ğinn-girifta* "dämongepackt", *ğinnī* "dämonenhaft". Persisch *dēwāna* "verrückt" ist von *dēw* "dämon" abgeleitet. Hwārazmisch *zyw* "wahnsinnig" ist aus *daiwya*-entstanden<sup>165</sup>. Gleiches liegt im türkischen, vor: *ğinliq*<sup>166</sup> "mit einem *ğinnī*". Die türkischen formen *tālvā*, *tālū*<sup>167</sup>, *delbe*, *tilvā*, *tālbā*, *deli*<sup>168</sup> gehen wohl alle auf \**dēw-li* "mit dämon" zurück, auch wenn sonst metathesen im türkischen selten sind<sup>169</sup>. Vielleicht sind die konsonanten sogar bewusst umgestellt, um die verdrehtheit des verrückten sprachlich nachzuahmen und die urbedeutung zugleich zu verschleiern. Syrisch *šēdānā* "besessen" gehört zu *šēdā* "dämon", griechisch *δαμονικός* oder *δαμονιακός* zu *δαίμων*. Eilers war, bevor er sich von Levi Della Vida umstimmen liess, auf dem rechten weg, wenn er *mağnūn* zu *ğānn/ğinn* ins gleiche verhältnis setzte wie *dēwāna* zu *dēw*<sup>170</sup>. Die folgerungen hat Doughty gezogen. Er übersetzt *mağnūn* mit "be-jinned, demoniac"<sup>171</sup>.

Die ableitung von *mağnūn* aus *ğinn* ist natürlich nicht beliebig auf seine synonyma übertragbar<sup>172</sup>. Aber sicher auf *ma'rūd* "nervlich und geistig gestört", eigentlich "von den erdleuten (*ahl al-ard*) und den *ğinn*"<sup>173</sup>, moderner "von den (*al-arwāḥ al-)*arḍiyya<sup>174</sup> geschlagen", wahrscheinlich auch noch auf mağribinisch *qurina*, *maqrūn* "unter einer *qarīna* (dämonische gesellin, dann epilepsie) leiden(d)"<sup>175</sup>, denominatives krank-

<sup>165</sup> Walter B. Henning: *Mitteliranisch*, 112 (im Hdb. d. Orientalistik, Iranistik).

<sup>166</sup> Karl Menges: *Volkskundliche Texte aus Ost-Turkistan*, Sb. preuss. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 1933, 1276 (Lexikon).

<sup>167</sup> C. Brockelmann: *Mitteltürkischer Wortschatz*, Bibliotheca Orientalis Hungarica 1, Budapest-Leipzig 1928, 202, aus Kāšgaris *Dīwān luğāt at-turk*, Istanbul 1333–1335, 1, 357, 1; 3, 116, 16; 176, 8.

<sup>168</sup> K. H. Menges in *Philologiae Turcicae Fundamenta* 1, 453.

<sup>169</sup> Menges ib. 459.

<sup>170</sup> *Iranisches Lehngut im arabischen Lexikon*, Indo-Iranian Journal 6, 1962, 206.

<sup>171</sup> *Travels in Arabia Deserta* 1, 259.

<sup>172</sup> Einige sind zusammengestellt von August Fischer: *Kleine Mitteilungen. Magnūn "epileptisch".-mu'aijād "beglaubigt"*, ZDMG 62, 1908, 153. C. F. Seybold: *Miszellen*, ZDMG 62, 1908, 568. T. Canaan: *Dämonenglaube*, 45–46.

<sup>173</sup> Lane s.v. *ma'rūd*. Bei Fahd: *Divination*, 175, anm. 5, scheint das *min* missverstanden. Krankheitsbild: man bewegt kopf und körper unwillkürlich.

<sup>174</sup> *Šābatuh el-ardījeh*, bei T. Canaan: *Aberglaube und Volksmedizin*, 23, *Dämonenglaube* 45. Nach einer mitteilung von dr. Edward Badeen heisst *ardiyya* in Nazaret geradezu "epilepsie", wie ja oft dämon und krankheit ein und dasselbe sind. Einer aus Libyen im 11./17. jh. sagte, wenn er seine anwandlung von verrücktheit hatte: "Meine *ğinniyya* ist zu mir gekommen"; 'Abdassalām al-Fitūrī: *K. al-išārāt li-ba'd mā bi-Tarābulus al-ğarb min al-mazārāt*, ed. R. Rapex, Tripoli 1921, 37, ult.

<sup>175</sup> A. Fischer ZDMG 62, 1908, 153, anm. 2.

heitsverbum von *qarīna*. Unsicherer scheint das andalusische *muballas* und *mubawlas* "besessen", die beide denominativ von *iblis* abgeleitet, aber auch auf irgend eine weise aus dem ägyptisch-syrischen *malbūs* gleicher bedeutung verdreht sein könnten, das seinerseits auf hebräische und syrische verwandte zurückblicken kann<sup>176</sup>, von August Fischer aber am liebsten an das natürliche arabische *labisa fulānan* "j. zum vertrauten freund machen" angeschlossen würde<sup>177</sup>. Man bedenke aber, dass in der pseudetymologie auch von *iblis* (< *διάβολος*) zu *lbs* fäden gezogen worden sind<sup>178</sup>, so dass zum mindesten noch mit induktionen von dieser seite gerechnet werden könnte. *Malbūs* wird jedoch, von solchen induktionen abgesehen, am einfachsten an *labasa* "verdunkeln, verwirren" (meist eine sache, die dann aber weggelassen werden kann) anzuschliessen und, im unterschied zu *mağnūn*, als *malbūs al-'aql* "mit verdunkeltem, verwirrtem verstand" aufzufassen sein; man konnte sagen *lubisa 'alayya 'aqlī* "mein verstand verdunkelte sich mir"<sup>179</sup>. Die krankheit ist wohl abgestrichen auch bei dem schriftarabischen *muṣḥab* und dem andalusischen *mu-ṣāhib*<sup>180</sup>, aber der dämonische *ṣāhib* "genosse" bleibt im hintergrund. Ähnliches gilt für *maskūn*<sup>181</sup> "besessen, verhext, nicht geheuer". Wahrscheinlich wird auch hier eher an das verbum *sakana* "bewohnen" gedacht als an die ebenfalls davon abgeleiteten bezeichnungen für die dämonen: *sākin al-balad* in dem von uns angeführten betspruch Mohammeds (hiervorn 169), *sākinū l-balad*<sup>182</sup>, *sukun* (sg. *súknī*), *sikniyye* (sg. *sikenī*)<sup>183</sup>, *sikin*<sup>184</sup>,

<sup>176</sup> Wensinck: *Etymology of the Arabic Djinn*, 510–512.

<sup>177</sup> ZDMG 62, 1908, 153, anm. 1.

<sup>178</sup> 'Abdalkarīm al-Ġīlī: *Al-insān al-kāmil*, Kairo 1334, 124 (bāb 59)/R.A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, neudruck 1967, 120: 'Azāzil verwirrte sich die sache (*iltabasa 'alayhi*), als er Adam anbeten sollte, nachdem er doch vorher von gott die weisung erhalten hatte, nur ihn, gott, anzubeten. Wegen dieser unklarheit, in die er versetzt wurde (*talbīs*), hiess er danach Iblīs. Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, 539. Doch wurde nach Ġīlī 123 (bāb 59) die sache auch für die seele (*nafs*) verworren (*iltabasa 'alayhā*), als gott das verbot, die frucht (*ḥabba*) zu essen, erliess, ohne dass Ġīlī eine benennung daraus ableitete. Für die verdrehte form *ilbīsa* vgl. Eike Haberland: *Galla Süd-Äthiopiens*, 1963, 515.

<sup>179</sup> Maçoudi: *Les Prairies d'or*, texte et trad. C. Barbier de Meynard, 5, Paris 1869, 20, 2.

<sup>180</sup> Fischer ZDMG 62, 1908, 153, anm. 1.

<sup>181</sup> Seybold ZDMG 62, 1908, 568.

<sup>182</sup> Tabarī: *Annales* III, 257, 3.

<sup>183</sup> Le Comte de Landberg: *Glossaire datinois*, Leiden 1920–1942, 3, 1958 (mit wichtigen literaturangaben).

<sup>184</sup> Robert S. Serjeant: *Heiligenverehrung*, bustan 2, 1964, 17.



*sukkān*<sup>185</sup>. Aber diese benennungen haben das passive partizip *maskūn* immerhin so stark angeschlagen, dass als "bewohner" eines maskūnen wassers, mit dem sich zu waschen jungen müttern schaden könnte<sup>186</sup>, oder eines maskūnen ortes<sup>187</sup> nur dämonen in frage kommen. Ein von einem heiligen (*walī*) "bewohnter" ort ist nicht *maskūn*. In allen von *qurina* an aufgeführten fällen, mit ausnahme von *iblis*, bezeichnet die benennung des dämons jedoch bereits den täter dessen, was er tut: geselle, genosse und bewohner sind geselle, genosse und bewohner dessen, den, oder dessen, was sie heimsuchen. *Malbūs* steht abseits, weil "verdunkler" o.ä. kein wort für dämon ist. Die *ġinn* dagegen heissen nicht *ġinn*, weil sie jemand maġnūn machen.

Möglicherweise – mit allem vorbehalt, doch in übereinstimmung mit der logik der sache sei das angefügt – müssen wir aber noch einen weiteren schritt vor "bedecken" zurückweichen. Es steht nirgends geschrieben, dass *ġinn* formal und bedeutungsmässig von der uns bekannten arabischen wurzel *ġnn* "bedecken" abgeleitet, also einheimisch arabisch sein muss. Es könnte auch ein fremdwort sein, das, einmal ins arabische aufgenommen, arabisches aussehen erhalten hat und auf diese drei radikale gebracht worden ist<sup>188</sup>. So sind ja auch persisch *bam* "bass-saite" zu *bamm*, *gač* "kalk" zu *ġiṣṣ*<sup>189</sup> und die ortsnamen Bam, Ray, Qum zu Bamm, Rayy, Qumm geworden, womit allerdings weder über das ursprungsland noch über die ursprungsform von *ġinn* etwas gesagt sein soll. Wir müssen uns jedenfalls damit vertraut machen, dass für die richtige etymologisierung des wortes *ġinn* immer noch alle wege offen stehen. Die bisherigen versuche haben das rätsel – meines erachtens – nicht gelöst.

<sup>185</sup> Curtiss: *Ursemitische Religion*, 107, anm. 1/J. Desparmet: *Le mal magique*, Algier-Paris 1932, 287.

<sup>186</sup> Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 56.

<sup>187</sup> Doutté: *En Tribu*, Paris 1914, 24. T. Canaan: *Aberglaube*, 16. Canaan: *Dämonenglaube*, 26. Serjeant: *Heiligenverehrung*, bustan 2, 1964, 17.

<sup>188</sup> Jos. Markwart: *Südarmenien und die Tigrisquellen*, Wien 1930, 25\*, drückt das so aus: Bei einsilbigen, auf einen Konsonanten auslautenden Fremdwörtern mit kurzem Vokal wird im Arabischen regelmässig der Schlusskonsonant gedehnt. – Jaussen: *Moab*, 319, anm. 1: Die araber sprechen das wort nur mit einem n: *ġin* – was aber nichts beweist, da sie auch *haġ* für *haġġ* u.ä. sagen.

<sup>189</sup> Vgl. auch Sam'ānī: *Ansāb/Ibn al-Atīr: Lubāb*, s.v. Kaġġī, wo die nisba Kaġġī zweifelnd auf *gač* zurückgeführt wird.