

Die Geheimnisse der oberen und der unteren Welt

Magie im Islam zwischen Glaube und Wissenschaft

herausgegeben von

Sebastian Günther
Dorothee Pielow



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit XV

Johann Christoph Bürgel

Danksagung XXX

Sebastian Günther und Dorothee Pielow

Abkürzungsverzeichnis häufig verwendeter Referenzwerke und

Zeitschriften XXXIII

Abbildungsverzeichnis XXXV

Die Autoren XXXVII

Zur Transkription XLI

ZUR EINFÜHRUNG

1 Magie im Islam

Gegenstand, Geschichte und Diskurs 3

Sebastian Günther und Dorothee Pielow

1 Forschungsstand zur Magie im Islam 9

1.1 *Allgemeine Studien und Überblicksdarstellungen* 11

1.2 *Studien zu Einzelthemen* 13

1.2.1 Amulette und Talismane 13

1.2.2 Sympathetische Magie 15

1.2.3 Die Gottesnamen im magischen Gebrauch,
einschließlich *sīmiyā'* 16

1.2.4 Magische Quadrate, Zahlen- und Buchstabenmagie,
magische Zeichen 18

1.2.5 Brillenbuchstaben 19

1.2.6 Magische Schalen 21

1.2.7 Magische Tricks und Illusionen 24

1.2.8 Divination, Wahrsagekunst 25

1.2.9 Astrologische Magie 25

1.2.10 Der Glaube an die Dschinnen 28

1.2.11 Der „böse Blick“ 29

1.2.12 Schriften magischen Inhalts, einschließlich
„Zauberbücher“ 29

1.3 *Arabischsprachige Forschungsliteratur* 32

2 Magietheorien im europäischen Forschungsdiskurs 34

3 Begriffe und Begrifflichkeit der Magie 38

- 3.1 *Zum Unterschied von „Magie“ und „Zauberei“* 38
- 3.2 *Die Magie und ihre Teilbereiche in der arabischen Terminologie* 39
- 4 Die Magie im Verständnis muslimischer Gelehrter 43
 - 4.1 *Muslimische Gelehrte der Vormoderne über Magie* 43
 - 4.1.1 Ġābir ibn Ḥayyān (gest. ca. 117/815) 44
 - 4.1.2 Al-Buḥārī (gest. 256/870) 47
 - 4.1.3 Ibn Waḥšīyya (Anfang des 4./10. Jh.s) 49
 - 4.1.4 Die Lauteren Brüder von Basra (ca. 4./10. Jh.) 54
 - 4.1.5 Ibn Farīġūn (Mitte 4./10. Jh.) 59
 - 4.1.6 Ibn an-Nadīm (gest. 385/995 oder 377/997–998) 60
 - 4.1.7 Al-Ġazālī (gest. 505/1111) 63
 - 4.1.8 Quṭb ad-Dīn (aš-)Šīrāzī (gest. 710/1311) 67
 - 4.1.9 Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348–1349) 68
 - 4.1.10 Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) 71
 - 4.1.11 Zakariyyā' al-Anšārī (gest. ca. 926/1520) 73
 - 4.1.12 Ṭāšköprüzāde (gest. 968/1561) 74
 - 4.1.13 Ḥāġġī Ḥalifa (gest. 1067/1657) 77
 - 4.2 *Verfasser magischer Schriften, einschließlich „Zauberbücher“* 77
 - 4.2.1 Abū l-Qāsim al-Qurṭubī (gest. 353/964) und Abū l-Qāsim al-Maġrīṭī (gest. 397/1007) 80
 - 4.2.2 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 607/1209) 83
 - 4.2.3 Al-Būnī (gest. 622/1225) 85
 - 4.2.4 Aṭ-Ṭūḥī (20. Jahrhundert) 90
- 5 Forschungsfragen und Themen der Beiträge 95

ABSCHNITT I

Magie im Kanon der Wissenschaften: Begrifflichkeit und Bedeutung

- 2 Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār über Magie 119
 - Maher Jarrar*
 - 1 Magie und Religion 120
 - 1.1 *Das Wunder* (al-mu‘ġiz) 121
 - 1.2 *Die Magie* (as-siḥr) 124
 - 2 Anhang 128

- 3 Magie im theologisch-rechtlichen Diskurs der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit 135**
Mahmoud Haggag
- 1 Der Magiebegriff und seine Deutung im Spiegel verschiedener literarischer Genres 136
 - 1.1 *Ibn Qutaiba (gest. 276/889)* 136
 - 1.2 *Miskawaih (gest. 421/1030)* 137
 - 1.3 *Ibn Manẓūr (gest. 711/1312)* 139
 - 1.4 *Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406)* 139
 - 2 Magie im zeitgenössischen theologisch-rechtlichen Diskurs 147
 - 2.1 *Die Enzyklopädie des Ministeriums für religiöse Stiftungen Ägyptens* 147
 - 2.2 *Die Enzyklopädie zum islamischen Recht des Staates Kuweit* 148
 - 2.3 *Al-Qaraḍāwī (geb. 1926)* 150
 - 3 Fazit 152
- 4 Magie und Kausalität im Islam 155**
Hans Daiber
- 1 Zwei jemenitische Texte zur Beschwörung des Diebes 155
 - 2 Die magische Wirkung von „Knoten“ und „Blasen“ – griechische Parallelen 162
 - 3 Magie und neuplatonische „Sympathie“ 164
 - 4 Eine Philosophie der Magie – Kindī, *De radiis* 167
 - 5 Anhang: Drei weitere jemenitische Texte zur Beschwörung des Diebes 169
- 5 Magie zwischen galenischer und prophetischer Medizin 178**
Lutz Richter-Bernburg
- 1 *Ibn Hindū (gest. 420/1029)* 179
 - 2 *Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406)* 181
 - 3 *Ibn Qayyim al-Ġauziyya (gest. 751/1350)* 183
 - 4 Fazit 189

ABSCHNITT II

Traditionslinien arabisch-magischer Dokumente

6 Dokumentarische Materialien zur Magie aus der Frühzeit des Islams *Forschungsfragen und Forschungsansätze* 195

Ursula Bsees

- 1 Der Forschungsstand zu dokumentarischen Quellen
der arabisch-islamischen Magie 195
- 2 Mögliche Fragen im Umkreis der Texte 196
 - 2.1 *Archäologischer Kontext und Fundsituation von Texten* 197
 - 2.2 *Material und Layout* 202
 - 2.3 *Der „Sitz im Leben“* 207
- 3 Magie in der Praxis: P.Vind.inv. A.P. 10002 213

7 Arabische magische Dokumente

Typen, visuelle Gestaltung und Traditionslinien 223

Johannes Thomann

- 1 Informationsmittel 224
- 2 Amulette aus Koranpassagen 225
- 3 Brillenbuchstaben 227
- 4 Zeichnungen von Lebewesen 229
- 5 Spiralschrift 230
- 6 Magische Quadrate 231
- 7 Blockdrucke 233
- 8 Horoskopdiagramme 233
- 9 Geomantische Figuren 235

ABSCHNITT III

Amulette, Astrologie und magische Formeln

8 Entzauberte Amulettrollen

Hinweise zu einer typologischen Gliederung 247

Tobias Nünlist

- 1 Der arabische Typ 252
- 2 Der persische Typ 261
- 3 Der türkisch-osmanische Typ 277
- 4 Schlussbemerkungen 287

- 9 **Astrologische Voraussagen über den Jagderfolg**
Der Katarchen-Abschnitt des K. al-Qānūn al-wāḍiḥ von Ibn Quštimur 294
Fabian Käs
- 1 Zum Autor 294
 - 2 Zum Werk 297
 - 3 Zur Handschrift 298
 - 4 Text und Übersetzung 299
 - 5 Bezug zur Falknereiliteratur 305
 - 6 Bezug zur Katarchenliteratur 308
- 10 **Nur hinter verschlossenen Türen?**
Das Amt des muḥtasib und die Öffentlichkeit von Astrologie, Wahrsagerei, Zauberei und Amulettgebrauch 319
Christian Mauder
- 1 Das Amt des *muḥtasib*: Geschichte, Funktion und öffentlicher Charakter 322
 - 2 Wahrsagerei, Astrologie, Zauberei und Amulettgebrauch in der Literatur über den *muḥtasib* 325
 - 3 Astrologie und verwandte Praktiken in der theoretischen *ḥisba*-Literatur 325
 - 4 Astrologie und verwandte Praktiken in Einstellungsurkunden für *muḥtasibs* 327
 - 5 Wahrsagerei, Zauberei, Astrologie und Amulettgebrauch in *ḥisba*-Handbüchern 330
 - 6 Fazit 337

ABSCHNITT IV

Buchstaben, Gottesnamen und die Magie der Mystik

- 11 „Ach, wie gut, dass niemand weiß ...“
Die Bedeutung des geheimen Namens in der islamischen Magie 347
Dorothee Pielow
- 1 Die metaphysische Bedeutung des Namens 348
 - 2 *ʿIlm as-sīmiyāʿ* und die Bedeutung der Gottesnamen 357
 - 3 Zusammenfassung und Ausblick 366

- 12 Die Beschwörung von Geistern und Planeten**
Al-Ġawāhir al-ḥams von Muḥammad Ġauṭ Gwāliyārī 372
Eva Orthmann
- 1 Die Šaṭṭāriyya 373
 - 2 Muḥammad Ġauṭ Gwāliyārī und Šaiḥ Phūl 374
 - 3 *Al-Ġawāhir al-ḥams* 375
 - 4 *Daʿwat al-asmāʾ al-ʿiẓām* 377
 - 5 Grundlagen 380
 - 6 Äußere Rahmenbedingungen 384
 - 7 Rezitationsweisen 386
 - 8 Die Anrufungen 388
 - 9 Die Eigenschaften der Namen 391
 - 10 Planetenbeschwörung 393
 - 11 Planeten- und Namensbeschwörungen in anderen Quellen 394
 - 12 Fazit 397

ABSCHNITT V

Magie in der arabisch-islamischen Literatur

- 13 Magie in den Erzählungen aus *Tausendundeine Nacht*** 403
Ulrich Marzolph
- 1 Antoine Galland und *1001 Nacht* 403
 - 2 Dimensionen des Magischen in *1001 Nacht* 404
 - 3 Magie in den populärsten Texten aus *1001 Nacht* 406
 - 4 Magie in den späteren Fassungen 414
 - 5 Erzähltechnische Aspekte 418
 - 6 Fazit 419
- 14 Magie in der arabischen Literatur und ein verliebter Dschinn aus *Dschidida*** 423
Susanne Enderwitz
- 1 Magie und Mystik 426
 - 2 Magie und Literatur 435
 - 3 Magie und Science Fiction 441
 - 4 Schluss: Der Phantasie das Wort 451

ABSCHNITT VI

*Islamische Magie im Kontext von Synkretismus und Projektion*15 **Kurdische Magie***Jesidische magische Schalen* 461*Khanna Omarkhali und Anke Joisten-Pruschke*

- 1 Zur „Vorgeschichte“ der Zauberschalen 461
- 2 Magische Schalen bei den Jesiden 465
 - 2.1 *Die Jesiden* 465
 - 2.2 *Jesidische magische Schalen* 466
 - 2.3 *Gestaltung und Beschriftung* 468
 - 2.4 *Der Gebrauch* 472
- 3 Fazit 474

16 **Ökonomie der Angst***Nordafrikanische und westafrikanische Magie im Vergleich* 476*Johanna Schott*

- 1 Definitionen 478
 - 1.1 *Magie* 478
 - 1.2 *Zauberei* 479
 - 1.3 *Ökonomie* 479
- 2 Theoretischer Hintergrund 480
 - 2.1 *Angst und Magie* 480
 - 2.2 *Ökonomie und Magie* 483
 - 2.3 *Vertrauen und Ökonomie* 483
 - 2.3.1 *Modell A: Das Vorsichts-Gleichgewichtsmodell* 484
 - 2.3.2 *Modell B: Das lokale Angstsystem* 485
 - 2.3.3 *Theorieansatz zu einer Ökonomie der Angst* 487
- 3 *Magie in Nordafrika* 487
- 4 *Magie in Westafrika* 495
- 5 *Nordafrikanische und westafrikanische Magie im Vergleich* 503
- 6 *Fazit* 506

SCHLUSSBETRACHTUNG

17 Magie im Islam

Eine diskursgeschichtliche Perspektive 515
Bernd-Christian Otto

Bibliographischer Appendix: Magie in arabischen Quellen und in der Forschungsliteratur 547

Sebastian Günther und Dorothee Pielow

- 1 Forschungen zur Magie im Islam 547
- 2 Magietheorien im europäischen Forschungsdiskurs 581
- 3 Begriffe und Begrifflichkeit der Magie 583
- 4 Die Magie im Verständnis muslimischer Gelehrter 584
- 5 Magie generell: Nachschlagewerke und zentrale Studien 586

Terminologischer Appendix: Häufig in Texten zur Magie verwendete Begriffe: Arabisch-Deutsch 592

Sebastian Günther und Dorothee Pielow

INDICES

- Personenregister 611
 Geographische Bezeichnungen 619
 Bücher 621
 Heilige Schriften 628
 Hadith 631
 Sachregister 632

Magie im Islam

Gegenstand, Geschichte und Diskurs

Sebastian Günther und Dorothee Pielow

Magische Vorstellungen und Praktiken spielen in den Glaubens- und Lebenswelten des Islams eine wichtige Rolle, auch wenn dies nicht immer unmittelbar erkennbar ist. Diese Feststellung trifft sowohl auf die vielfältigen Bereiche des sogenannten Volksglaubens als auch auf weite Teile der islamischen Religion und Kultur zu, die üblicherweise als „orthodox“ bezeichnet werden.¹ Gleichzeitig ist festzuhalten, dass zahlreiche der im Islam als „magisch“ identifizierten bzw. konnotierten Auffassungen, Praktiken und Ausdrucks- bzw. Erscheinungsformen sowie deren Anwendungen im täglichen Leben Vorbilder oder Parallelen aufweisen, deren Wurzeln in das vorislamische Arabien, das alte Ägypten oder Mesopotamien zurückreichen. Doch auch antike griechische, altiranische, jüdische und christliche Traditionen aus dem Bereich der Magie wurden im Islam in der einen oder anderen Weise aufgegriffen und oft kreativ weiterentwickelt. Beispiele, die diese oft Jahrhunderte alte Kontinuität und Beliebtheit magischer Handlungen und Mittel in der arabischen und islamischen Welt bezeugen, sind etwa populäre Amulette mit Schutzcharakter wie das aus dem alten Ägypten stammende Horusauge,² welches als Schutzamulett gegen den „bösen Blick“ bekannt ist.

Das Amulett ist im arabischen Sprachverständnis vor allem ein gegenständliches Schutz- oder Abwehrmittel, das zumeist absichtsvoll mit dem Ziel eingesetzt wird, eine bestimmte Wirkung – etwa den Schutz vor Krankheiten oder anderem Leid – zu erzielen. Der Talisman wiederum ist eine Kraft, die auf etwas gezielt einwirkt (arab.: *musallit*), gegen etwas wirken, jemanden bezwingen und oftmals vermittelt der sympathetischen und bzw. oder der astralen Magie wirken kann.³ Beschrieben wird er auch im allgemeinen Sinne als schutzverleihendes Bild, schutzverleihender Text oder glücksbringender „Schriftzauber“.⁴

¹ Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 359.

² Vgl. Schienerl, Horusauge 1–21.

³ Zur Definition siehe auch 4.1.1. zu Ġābir ibn Ḥayyān.

⁴ Siehe Cnaan, *The decipherment* 125. Zur Begriffsbestimmung von „Amulett“ und „Talisman“ siehe auch Jacoby, *Begriffsbestimmung und Zweck* 1, 375.

Unabhängig von Differenzierungen dieser Art, die sich in der Praxis mitunter überschneiden, haben sowohl Amulette als auch Talismane drei Funktionen: sie sollen apotropäisch wirken, d.h. etwa böse Geister oder Krankheiten abwehren; sie sollen bestimmte Handlungen bewirken, d.h. direkten Einfluss auf einen bestimmten Handlungsablauf nehmen; und sie sollen die Fähigkeiten bzw. die Kraft der Person, die ein Amulett oder einen Talisman nutzt, stärken, so dass das gewünschte Anliegen Wirklichkeit wird.⁵ Ein im islamischen Kontext besonders populäres Schutzmittel ist das Handamulett, das als „die Hand der Fatima“ bekannt ist (Fatima ist die Tochter des Propheten Muhammad).⁶ Bei der „Hand der Fatima“ handelt es sich um ein Schutzamulett, das vier eng aneinander liegende, ausgestreckte Finger und einen zuweilen nach außen abgespreizten Daumen darstellt.⁷ Die so stilisierte Hand besitzt eine hohe Symbolkraft, da die fünf Finger zugleich die fünf Grundpfeiler des islamischen Glaubens repräsentieren, was dieses Amulett zu einem „magischen Symbol“ des Islams im besten Wortsinne erhebt.⁸ Weitere populäre Beispiele sind die sogenannten Fluchtafeln (lat. *defixiones*), die schon im antiken Griechenland bekannt waren und durch ihre Aufschriften Personen oder andere Lebewesen in ihrem Handeln beeinflussen sollen; sie werden – nach dem derzeitigen Kenntnisstand der Islamwissenschaft – in eben dieser Funktion auch im Islam verwendet.⁹

Im alten Arabien prägte vornehmlich der Glaube an das Schicksal eine Weltsicht, in der man sich von übernatürlichen Mächten geleitet fühlte. Dies bezeugt unter anderem das von dem arabischen Historiker und Genealogen Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī (gest. 206/821) verfasste *Kitāb al-Aṣnām* (*Das Götzenbuch*),¹⁰ das zahlreiche Informationen zu den religiösen Anschauungen und Praktiken der Araber in vorislamischer Zeit enthält. Der unter der Kurzform Ibn al-Kalbī bekannte Autor dokumentiert in diesem Buch neben dem

5 Ebd. I, 376.

6 Hansmann/Kriss-Rettenbeck, *Amulett und Talisman* 254.

7 Kriss/Kriss-Heinrich, *Volks Glaube* 2.

8 Schienerl, Das marokkanische Amulett 81. Ebenso stehe die Fünffzahl für die religiösen Gesetzgeber Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad oder für die fünf täglichen rituellen Gebete im Islam. Die Handamulette haben dabei oft Schmuckcharakter. Neben Materialien wie Messing und Eisen werden sie auch aus Silber und Gold gefertigt und zuweilen mit Edelsteinen verziert. Vgl. Kriss/Kriss-Heinrich, *Volks Glaube* 10.

9 Preisendanz, Fluchtafel 1–29; Broderson/Kropp, Fluchtafeln 407–420 und Marcus/Weber, *Antike fluchtafeln* (sic).

10 Der Göttinger Theologe und Orientalist Julius Wellhausen (gest. 1918) hat dieses überaus wichtige Werk in seiner klassischen Monographie *Reste arabischen Heidentums* aus dem Jahr 1897 ausgewertet.

polytheistischen Götterglauben u. a. auch die Vorstellung von den Sternen, die man sich als in die Geschicke der irdischen Geschöpfe eingreifende Wesen vorstellte. Um die Zukunft voraussagen zu können, wurden u. a. Praktiken wie die Traumdeutung oder die Tagewählerei angewandt.¹¹ Ebenso glaubte man, aus dem Flug der Vögel oder durch Los- bzw. Orakelpfeile die Zukunft bestimmen zu können.¹²

Rat im Umgang mit schicksalsbestimmenden Mächten suchten die alten Araber unter anderem bei Zukunftsdeutern. Zu den Menschen, von denen man meinte, dass sie mit der Welt der Götter und Geister in Verbindung stünden, gehörte neben dem *kāhin* (Wahrsager, Seher) oftmals auch der *šā'ir* (Dichter). Dabei wurde vor allem der *kāhin* in wichtigen Stammesangelegenheiten befragt, etwa vor kriegerischen Unternehmungen, aber auch in familiären Angelegenheiten, da man glaubte, dass er sein inspiriertes Wissen einem Geistwesen verdanke, das *šāhib* (Gefährte), *tābi'* (Begleiter), *rā'i* (Seher) oder Dschinn (*ǧinn*; Geist, Dämon) genannt wurde.¹³ Auch die Dichter fühlten sich oftmals durch diese Wesen inspiriert, die ihnen, wie sie meinten, die besondere Gabe einer „mechanischen“ Redeweise in Reimform eingaben und ihnen damit die Kraft der dichterischen Rede verliehen.¹⁴ Die Geister und Dämonen wirkten jedoch nicht immer nur positiv inspirierend. Die auch als *ifrīt*, *mārid* oder *ǧūl* bezeichneten Geister und Dämonen wurden von den Menschen mehrheitlich wegen ihres unheilvollen Wirkens gefürchtet.¹⁵ Da diese Wesen oft als körperlos beschrieben wurden, meinte man, sie könnten die Gestalt von Tieren – insbesondere von Katzen und Vögeln (hier vor allem von Raben, Eulen oder

11 Die Tagewählerei bezieht sich auf eine Praxis, wonach man das Gelingen oder Misslingen von Handlungen mit kalendarisch definierten günstigen oder ungünstigen Tagen in Verbindung zu bringen meinte. Vgl. von Stuckrad, Tagewählerei 1220–1223 und Bonnet, Tagewählerei 763–764. Siehe darüber hinaus Wellhausen, *Reste* 10–13, sowie insbesondere 147–207, wo Wellhausen im Kapitel über „das niedere Heidentum“ auf Geister, Zauber und Gegenzauber eingeht. Zur Traumdeutung siehe Schwarz, Traum und Traumdeutung 473–493.

12 Klinke-Rosenberger, *Götzenbuch* 43.

13 Paret, *Mohammed* 25.

14 Vgl. Goldziher, *Die Ginnen* 685–690.

15 Zur Klassifizierung der unterschiedlichen Arten von Dschinnen siehe die entsprechenden Einträge in der *Et*², insbesondere MacDonald, *Djinn* 11, 546–548, und MacDonald, *Ghūl* 11, 1078–1079, sowie im weiteren Pielow, *Quellen* 103–117. Engel und Geister werden in der arabischsprachigen Literatur oftmals auch mit dem Begriff „Geistwesen“, *ruḥāniyyūn* bezeichnet. Besonders farbenreich und phantasievoll ausgeschmückt wird die zauberische Kraft der Dschinnen in den Erzählungen aus Tausend und einer Nacht, z. B. in der Erzählung der 22. Nacht, in welcher die Fähigkeit eines Dschinns, sich in tierische Gestalt zu verwandeln, geschildert wird.

Wiedehopfen) oder aber auch von Schlangen und anderen Kriechtieren (wie Eidechsen, Skorpione oder Käfer) – annehmen.¹⁶

Reflexionen zu altarabischen magischen Vorstellungen sowie zum Geister- und Dämonenglauben finden sich auch im Koran, der Offenbarungsschrift der Muslime. Zu den Dschinn bzw. (im eingedeutschten Plural) Dschinnen heißt es im Koran zum Beispiel, dass Muhammad von seinen Gegnern bezichtigt wurde, er sei – so wie man es von dem vorislamischen *kāhin* kannte – *maǧnūn*, d. h. von einem Geist oder Dschinn „besessen“ (κ 7:184, 37:36, 44:14, 52:29 sowie 68:51, 51:39, 82:22). Derselben Anfeindung sahen sich zuvor auch Noah (*raǧul bihī ǧinna*, „ein Mann, der von einem Dschinn besessen ist“, κ 26:34–35; vgl. auch 7:184, 23:70, 34:46, 54:9), Moses (*maǧnūn*, κ 51:52) sowie alle anderen früheren Propheten ausgesetzt, die von ihren Gemeinden und Völkern zunächst abgelehnt wurden (κ 51:52).¹⁷ Auch Salomo, der biblische Herrscher über das vereinigte Königreich Israel im 10. Jahrhundert vor Chr., der im Islam als Prophet gilt, wird im Koran mit der Magie in Verbindung gebracht.¹⁸

Ein anderes Beispiel für altarabische magische Auffassungen ist in Sure 113 enthalten. Hier heißt es: „Sag: Ich suche beim Herrn der Morgendämmerung Zuflucht ... von [bösen] Weibern, die [Zauber-]Knoten bespucken“ (κ 113:4). Bezug genommen wird an dieser Stelle auf einen gefürchteten Zauber, den – so die Überlieferung – bestimmte Frauen beim Binden eines Knotens aussprachen.

Der Koran thematisiert die Magie auch an anderen Stellen:¹⁹ So wird ihre Entstehung mit dem Wirken von Geistern erklärt, welche die Menschen in der Zauberei unterweisen (κ 2:102). Diese Geister und Dämonen – Dschinnen – werden neben den Engeln und den Menschen als vernunftbegabte und in den Grenzen von Gottes Allmacht selbständig handelnde Geschöpfe beschrieben. Eine Sure trägt sogar die Bezeichnung „Die Dschinnen“ (κ 72). Diese Dschinnen wurden von Gott, so der Koran, „aus einem Gemisch aus [Luft und] Feuer“ geschaffen (κ 55:15). Sie sind sterblich, haben Geschlechtsverkehr (κ 55:74) und zeugen Nachkommen, da der Koran u. a. darauf verweist, dass es unter den Dschinnen mehrere Generationen gibt (κ 7:38). Sie versuchen aber auch, die Geheimnisse des Himmels zu erkunden (κ 72:9), können Macht besitzen (κ 27:39) und große Bauten errichten (κ 38:37). Die Dschinnen kennen den Koran (κ 26:29, κ 72:1–3) und werden – wie die Menschen – am Tag des Jüng-

16 Ausführlich hierzu Zbinden, *Djinn*.

17 Segovia, *The Quranic Noah* 58.

18 Siehe die thematisch relevante Literatur im Appendix.

19 κ 2:102; 5:110; 6:7; 7:116; 10:76, 77, 81; 11:7; 20:57, 58, 63, 66, 71, 73; 21:3; 26:35, 49; 27:13; 28:36, 48; 34:43; 37:15; 43:30; 46:7; 52:15; 54:2; 61:6; 74:24.

sten Gerichts für ihre Taten gerichtet (κ 11:19, κ 34:12). Sie können durch den Besitz magischer Fähigkeiten ihre Gestalt verändern (κ 27:10, κ 28:31) und zählen zu den Feinden der Propheten, die ihnen „prunkendes Gerede“ eingeben (κ 6:112). Dass eine Kontaktaufnahme zu den Dschinnen gefährlich ist, wird im Koran ausdrücklich geschildert (κ 72:6). Aufgrund solcher Aussagen sieht man im islamischen Volksglauben die Dschinnen auch als Verursacher von Krankheiten.²⁰

Doch nicht zuletzt verleiht der Koran selbst als das „Wort Gottes“ in seiner Gesamtheit – so das Verständnis der Muslime – dem Menschen *baraka* (Segen, Schutz). Auch die einzelnen Suren und Verse, ja jeder Ausdruck und jeder Buchstabe des Korans²¹ sind für die Gläubigen segensreich. Im magischen Kontext wird der Koran demnach als Ganzes,²² aber auch in Zitaten (in Schriftform oder rezitiert) wie auch in symbolhaften Anspielungen als Schutz- und Abwehrmittel im höchsten Maße geschätzt. Bestimmte Verse des Korans gelten dabei als besonders wirksame Schutz- und Heilmittel. Zu ihnen zählen jene Verse, die die Omnipotenz Gottes bekräftigen oder die Namen Gottes enthalten. Eine herausragende Stellung nehmen die als *āyāt al-ḥifẓ* (Schutzverse) und *āyāt aš-šifā'* (Heilungsverse) bekannten Passagen des Korans ein. Als Schutzverse gelten in erster Linie jene Koranstellen, die Worte wie „anver-

20 Insbesondere nervöse Symptome (wie Händezittern, Stottern, Lähmungserscheinungen) seien entsprechende Anzeichen, aber auch Epilepsien, Atemnot, Kinderlosigkeit, Früh- oder Fehlgeburten, Alpträume oder Kopfschmerzen aller Art werden mit dem Wirken von Dschinnen in Verbindung gebracht. Deshalb widmet sich ein Großteil der magisch-apotropäischen Mittel der Abwehr dieser Wesen. Dies gilt ebenso für den „bösen Blick“, d. h. den Glauben daran, dass „gewisse Menschen, Tiere, oder Geister die Kraft besitzen, durch bloßes Ansehen anderer Personen, ganz besonders Kindern, Haustieren, Pflanzen und sogar leblosen Dingen Schaden zufügen können.“ Vgl. Seligmann, *Blick* 2; ebenso auch Meyerhof, *Volksheilkunde* 320; Canaan, *Aberglaube und Volksmedizin* 18; Winkler, *Die reitenden Geister* 15; Bliss, *Volksheilkunde* 49. Zu Krankheiten, die durch Dschinnen verursacht werden, siehe auch die arabische Version des aus dem 4. Jahrhundert stammenden apokryphen *Testamentum Salomonis* in Navarro/Ruiz, *Medicina, farmacoepa*, in dem die Dschinnen mit den von ihnen verursachten Krankheiten und Heilmitteln aufgelistet werden. Das Werk ist vermutlich auch der älteste Beleg für die Indienstnahme von Geistern, in dem Salomo unter anderem den Dämon Ornia zum Tempelbau zwang und anschließend in ein Gefäß bannte. Siehe hierzu die deutschsprachige Übersetzung von Bornemann, *Das Testament des Salomo* 9–56, sowie im weiteren Navarro/Ruiz, *Medicina, farmacoepa*. Die Herausgeber danken Herrn Dr. B.-C. Otto für diesen Literaturhinweis.

21 Die sogenannten „geheimnisvollen Buchstaben“, die am Anfang von 29 Suren stehen, haben zu zahlreichen Spekulationen über ihren symbolischen Sinn veranlasst; vgl. z. B. Bauer, *Die geheimnisvollen Buchstaben* 1–20.

22 Paret, *Symbolik des Islam* 50.

trauen“, „achtgeben“, „bewahren“ oder „Schutz“ enthalten,²³ während die sechs „Heilungsverse“ diejenigen sind, die Heilung und ausdrücklich Genesung thematisieren.²⁴



Im Fortgang der komplexen Prozesse der Verschmelzungen von alten und neuen religiösen Vorstellungen wurden magische Gedankenmodelle aus der vorislamischen Zeit bzw. aus außerislamischen Bereichen im Islam adaptiert und modifiziert. Auf dieser Grundlage entwickelten sich Erscheinungsformen der Magie, die in unterschiedlich starkem Maße von der Religion, Kultur und Lebensweise muslimischer Gesellschaften geprägt waren. Diese vor- und außerislamischen Einflüsse auf die islamische Magie sind dabei nicht als einmalige oder abgeschlossene Vorgänge zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um über lange Zeiträume andauernde und oft recht dynamische Entwicklungen. In diesem synkretistischen Sinne, der einerseits den vielschichtigen, aus zahlreichen älteren Traditionen gespeisten Charakter der Magie im Islam angemessen berücksichtigt und der andererseits zugleich die originär durch den Islam unmittelbar geprägten Wesenszüge der Magie im Islam in die Betrachtung einbezieht, soll im Folgenden der Begriff „islamische Magie“ verwendet werden. Diese Bezeichnung trägt zudem der Tatsache Rechnung, dass sich die Magie im Fortgang der islamischen Kultur- und Geistesgeschichte immer mehr in ein „islamisches Gewand“ kleidete und unter Verwendung islamischer Bezeichnungen und Symbole entfaltete.

Dieser bemerkenswert produktive Prozess einer Verquickung vor- und außerislamischer sowie genuin islamischer magischer Vorstellungen und Praktiken ist seit dem Aufkommen des Islams im 7. Jahrhundert n. Chr. zu verzeichnen. Er stellt eine Entwicklung dar, die bis in die Gegenwart anhält und die zu mannigfaltigen Erscheinungsformen der islamischen Magie geführt hat. Der Reichtum des magischen Denkens und die Vielfalt der magischen Handlungen im Islam finden ihre Resonanz deshalb auch in den im Islam praktizierten (religiösen und nichtreligiösen) Wissenschaftsdisziplinen. So ist u. a. bestimmten Naturwissenschaften im Islam traditionell eine besonders enge Verflechtung mit den diversen, oft auch als Geheimwissenschaften (*al-‘ulūm al-ḥāfiya*, *al-‘ulūm al-jāmiḍa*)²⁵ bezeichneten bzw. praktizierten magischen Disziplinen

23 K 12:64; 13:11; 15:9 und 17, K 37, K 85:19–22 und K 86:4.

24 K 9:14; 10:57; 16:69; 17:82; 26:78–80 und K 41:44.

25 Zur arabischen Terminologie siehe ausführlicher unter 3.2. Darüber hinaus vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 1.

zu eigen. Beispiele hierfür sind die Tier-, Pflanzen- oder Gesteinskunde, die Medizin und Pharmazie, die mathematischen Wissenschaften sowie die Chemie/Alchemie und die Astronomie/Astrologie, die alle einen festen Platz im Wissenschaftskanon des Islams besitzen. Doch magische Vorstellungen finden sich auch in zahlreichen mittelalterlichen arabischen Werken zur Meteorologie und zur Landwirtschaft.²⁶ Darüber hinaus besitzen sie eine wichtige Rolle in bestimmten Bereichen der islamischen Mystik.²⁷ Die Magie wird aber auch in zentralen Schriften zur islamischen Philosophie und Theologie sowie zur Geschichte und Geographie nachdrücklich thematisiert.

1 Forschungsstand zur Magie im Islam

Das besondere Interesse an der islamischen Magie mit ihrem Glauben an Geister und Dämonen, ihren Zaubersprüchen, Amuletten und Talismanen, den diversen Formen von Heil- und Abwehrzauber, astrologischen Praktiken sowie einigen von der Mystik beeinflussten Methoden hat sowohl in der westlichen als auch der arabischsprachigen Forschung zu einer Reihe von Publikationen geführt. Zahlreiche dieser Studien widmen sich vor allem Einzelphänomenen. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls zu konstatieren, dass es bis dato nur wenige Gesamtdarstellungen zur Geschichte und Entwicklung der Magie im Islam gibt und dass der Großteil der einschlägigen Untersuchungen zudem inzwischen historischen Charakter trägt. Mehrere dieser älteren Studien sind über siebzig Jahre alt und vermitteln, insofern sie sich mit magischen Praktiken im Islam beschäftigen, einen Einblick in Aspekte des Volksglaubens in Regionen und Länder der arabischen und islamischen Welt, die sich seit der Entstehungszeit der betreffenden Studien grundlegend verändert hat. Aktuelle Feldforschungen oder theoretische Untersuchungen zu dieser Thematik gibt es bislang nur vereinzelt, obgleich in jüngster Zeit ein sichtbar gewachsenes Interesse der westlichen Islamwissenschaft an Fragen der islamischen Magie zu verzeichnen ist.

26 Ebd. 1. Die Behandlung magischer Vorstellungen in Werken in weiteren traditionellen „Islam-Sprachen“ (etwa Persisch und Türkisch) ist belegt, auch wenn dieser komplexen Frage in der Einleitung zu diesem Band nicht weiter nachgegangen werden kann. Zu verweisen ist hier vor allem auf die Arbeiten von M.M. Koushki zur Magie in der persischsprachigen Welt des Islams.

27 Zum Buchstabensymbolismus in der Sufi-Literatur siehe u. a. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 578–602 und Bürgel, *Lautsymbolik* 261–281.

Auf einige besonders wichtige Studien soll deshalb im Folgenden hingewiesen werden, ohne dass diese Skizze zum Forschungsstand Vollständigkeit beanspruchen kann oder möchte. Hinzuzufügen ist hier noch, dass sich die Gliederung des nun folgenden Abschnitts zur Forschungsliteratur – ebenso wie schon die Ausführungen im Sammelband von Emilie Savage-Smiths *Magic and divination in early Islam* (2003)²⁸ – an den von Toufic Fahd thematisch benannten Kernbereichen der Magie (1997)²⁹ orientiert. Darüber hinaus beinhalten die Bemerkungen zum Forschungsstand aber auch weitere Themenfelder wie den Glauben an die Dschinnen, der sich vielfach mit magischen Handlungen (wie z. B. bestimmten Beschwörungen im Abwehrzauber und/oder den apotropäischen bzw. „vorbeugenden“ Schutzmitteln) verbindet.

Ausführungen zu Äußerungen mehrerer prominenter mittelalterlicher muslimischer Gelehrter über die Magie und von wichtigen und repräsentativen Vertretern der magischen Literatur in arabischer Sprache ergänzen diese einführenden Bemerkungen. Diese Textabschnitte gewähren dem Leser einen direkten Einblick in die reichen und dynamischen Diskurse und Praktiken zur Magie im mittelalterlichen Islam. Die Themenbereiche der Alchemie und Astrologie sind hier nur am Rande einbezogen, da diese in der Forschung bereits umfangreich bearbeitet worden sind und oft als von der Magie unabhängige Wissensbereiche (der Naturwissenschaften) behandelt werden.

Ein bibliographischer Appendix mit besonders wichtigen Studien zur islamischen Magie (vor allem in deutscher, englischer und französischer Sprache) findet sich am Ende des Bandes in Ergänzung unseres Abrisses zum Stand der Forschung. Auch dieser Appendix kann und möchte keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Er ist vielmehr als eine Orientierungshilfe für jene Leserschaft gedacht, die sich weiterführend über das Thema der islamischen Magie informieren möchte. Dieser thematisch geordnete Appendix enthält zum einen zentrale Studien, die in den Beiträgen des vorliegenden Bandes zitiert sind. Zum anderen ist hier eine Vielzahl weiterer Studien aufgeführt, welche die Herausgeber des Sammelbandes durch bibliographische Recherchen identifiziert und gesichtet haben.

28 Savage-Smith, *Magic* xl–xliv, Bibliography li; hier ist das thematische Spektrum noch um die Physiognomie (*firāsa*) erweitert.

29 Fahd, *Siḥr* 567–571.

1.1 *Allgemeine Studien und Überblicksdarstellungen*

Unter den Überblicksdarstellungen zur islamischen Magie sind zunächst vor allem Edward W. Lanes *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (1860) und Edmond Douttés *Magie et religion dans l'Afrique du nord* (1909) zu nennen. Während Lane eine Gesamtdarstellung ägyptischer volkskundlicher Praktiken unternimmt, in dem ein Kapitel speziell der Magie gewidmet ist (Kapitel XII, 270–282), erweist sich Douttés Publikation als eine dezidierte Untersuchung zu magischen Praktiken im Maghreb, die Amulette und Talismane ebenso wie populäre Traktate über die Anwendung von Magie in der Astrologie, Geomantik, den Buchstabenzauber und andere verwandte Themen behandelt. Zudem weist Doutté auf die Übernahme bestimmter Zauberpraktiken aus der späten Antike hin. Die Publikationen von Lane und Doutté trugen wesentlich zu einem besseren Verständnis der populären magischen Vorstellungen und Praktiken in islamischen Ländern bei. Beide Autoren gehen dabei auch auf den Einfluss des Zauberglaubens der ausgehenden Antike ein, der „kaum modifiziert, bis auf den heutigen Tag die islamische Welt beherrscht“ wie dies Gustav Pfannmüller (1923) feststellte.³⁰

Das bis heute viel zitierte Werk von Taufik Canaan *Aberglaube und Volksmedizin im Land der Bibel* (1914) widmet sich der Darstellung magischer Praktiken im Raum Palästina. Canaan, der Arzt war, interessierte sich besonders für magische Praktiken, die eine medizinische Heilung beabsichtigen. Die Monographie von Bess Allen Donaldson, *The wilde rue* (1938), behandelt am Beispiel Irans nahezu die gesamte Bandbreite magischer Vorstellungen im Islam. Obgleich eines älteren Datums, bietet das Buch auch heute noch einen hilfreichen Überblick zur islamischen Magie. Max Horten hat in seinem Werk *Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam* (1917, 77–120) ein Kapitel der Magie gewidmet, in dem er auf die Planeten, die Tierkreisbilder, Zauberquadrate, Amulette, Zaubertexte sowie die Magie der Buchstaben und Namen eingeht.

Ein weiteres bis heute wichtiges Standardwerk zu allgemeinen Aspekten der Magie im Islam stammt von Toufic Fahd, einem der wenigen ausgewiesenen Spezialisten auf dem Gebiet der Magieforschung im Kontext des Islams. Das Buch trägt den Titel *La divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam* (1966). Er untersuchte in dieser Studie vor allem divinatorische Praktiken, schlägt dabei aber einen weiten thematischen Bogen bis hin zu einschlägigen Äußerungen mittelalterlicher muslimischer Autoren wie Ibn Sīnā (Avicenna; gest. 428/1037) und Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest.

³⁰ Pfannmüller, *Handbuch* 312.

505/1111). Fahd hat sich zudem in mehreren anderen Beiträgen mit der islamischen Magie befasst. Die Studie von Anatoly Kovalenko *Magie et Islam: Les concepts de magie (sihr) et de sciences occultes ('ilm al-ghayb) en Islam* (1979) gehört ebenfalls zu jenen Publikationen, die einen hilfreichen Überblick über magische Anschauungen und Praktiken im Islam vermitteln. In *The feather of Simurgh: The „licit magic“ of the arts in medieval Islam* widmet sich Johann Christoph Bürgel in einem Kapitel den „Social implications of the occult sciences in medieval Islam“ (1988, 33–52) und geht u. a. den Wurzeln und Quellen der okkulten Wissenschaften – also Wissensgebieten, die gemeinhin zwischen den Naturwissenschaften und der Metaphysik angesiedelt werden – im Islam nach. Ein informatives Kapitel über die Magie im Islam findet sich zudem in seinem neu aufgelegten Werk *Allmacht und Mächtigkeit* (2017, 210–219). Einige überblicksartige Hinweise zum Thema finden sich zudem in Hans-Werner Schütts *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen* (2000), hier vor allem im Kapitel Fremde Welten (157–253), in dem er den alchemistischen Theorien des Ġābir ibn Ḥayyān (gest. ca. 117/815), der Lauteren Brüder von Basra (ca. 4./10. Jh.) und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (ca. 604/1209) nachgeht. Zu den arabischen Alchemisten und Chemikern – mit umfangreichen Ausführungen auch zu Ġābir ibn Ḥayyān und Muḥammad Ibn Umail (Anfang des 4./10. Jahrhunderts) – hat sich auch Fuat Sezgin (*GAS* IV, 121–299) geäußert. Der von Emilie Savage-Smith herausgegebene Sammelband *Magic and divination in early Islam* (2003) vereint neben einer Einführung neun Beiträge zur Magie im Islam, angefangen von magischen Praktiken in vorislamischer Zeit bis hin zur Divination und Astrologie im frühen Islam. Dieses Buch ist eines der wichtigsten neuen Überblicksdarstellungen zur Thematik. Syed Nomanul Haq behandelt in seinem Kapitel *Occult sciences and medicine* der *New Cambridge History of Islam* (Bd. III, 2010) die Stellung der Magie im Islam im Allgemeinen sowie ihr Verhältnis zur Medizin und Mathematik im Besonderen. Dieser Beitrag gewährt in gut lesbarer Weise Einblicke in die okkulten Wissenschaften, die in anderen Handbüchern zum Islam oft fehlen. Jüngst erschienen sind in der *Cambridge history of magic and witchcraft in the West* das relativ kurze, aber prägnante Kapitel *Magic, marvel, and miracle in early Islamic thought* von Travis Zadeh (2015, 235–267), sowie die thematisch weitgefaste Darstellung von Muhammad M. Knight, *Magic in Islam* (2016), welche die Fragen der islamischen Magie in ihrer Bandbreite abzudecken versucht, im Ergebnis aber eher oberflächlich bleibt. Mehrere Einzelstudien zum Thema Magie im Islam generell sowie in der persischsprachigen Welt im Besonderen wurden in den letzten Jahren von Matt Melvin-Koushki verfasst. Hier zu nennen sind seine Monographie *The Quest for a universal science: The occult philosophy of Šā'in al-Dīn Turka Isfahānī and intellectual milenarianism in early Timurid Iran* (2013), der Aufsatz *The occult challenge to*

messianism and philosophy in early Timurid Iran: Ibn Turka's lettrism as a new metaphysics (2014, 247–276) sowie zusammen mit Noah Gardiner *Islamicate occultism: new perspectives* (2017). Gardiner sowie Jean-Charles Coulon haben zudem mehrere grundlegende Studien zur Magie im Islam im Allgemeinen sowie zu den Schriften von Aḥmad ibn 'Alī al-Būnī (gest. 622/1225) im Besonderen verfasst. Zu nennen sind Coulons Dissertation *La magie islamique et le «corpus bunianum» au Moyen Âge* (2013), in der er in der Einleitung den breitgefächerten Kontext der Magie im Islam ausführlich erörtert. Die historischen und politischen Gegebenheiten, die die Magie im 7./13. Jahrhundert mitbestimmten, beschreibt er in seiner Monographie *Magic and politics: Historical events and political thought in the Šams al-ma'ārif attributed to al-Būnī* (2014). Zu nennen ist zudem von Jean-Charles Coulon *La Magie en terre d'Islam au Moyen Âge* (2017), welches sich Themen wie der Magie zur Zeit des Propheten in Mekka, der literarischen Verarbeitung der Magie, Einflüsse der Antike auf die islamische Medizin, Magie und Alchemie, dem Corpus magischer Literatur von al-Būnī sowie dem Thema Esoterik und Sufismus widmet.

Weitere Studien zur Magie im Allgemeinen und zu deren Spezialbereichen, die von dem aktuell gesteigerten Interesse der Forschung an diesen Themen zeugen, sind im bibliographischen Appendix dieses Bandes verzeichnet. Darunter finden sich etwa Publikationen zur Frage des Okkulten in Schriften arabischer Gelehrter, zur hermetischen Magie, zu magische Praktiken in Ägypten, Syrien und Palästina ebenso wie solche zur Magie im Koran und im Hadith oder im islamischen Volksheilglauben.

1.2 Studien zu Einzelthemen

1.2.1 Amulette und Talismane

Für das Wort „Amulett“ verwendet das Arabische die Begriffe *ḥamā'il* (von der Wurzel *ḥ-m-l*, „tragen, hängen“, also etwa „Anhängsel“), *ḥiğāb* (von der Wurzel *ḥ-ğ-b*, „verhüllen, abschirmen, einem [bösen] Blick entziehen“, d. h. ein „Gegenstand zur Abschirmung von etwas Bösem“) und *ḥirz* (von der Wurzel *ḥ-r-z*, „bewachen, hüten, schützen“, d. h. also ein „Gegenstand zum Abwehrschutz“). Das deutsche Wort „Talisman“ kommt von *ṭilasm* oder auch *ṭillasm* (Pl. *ṭilas-māt* und *ṭalāsīm*), ein arabisches Substantiv griechischer Herkunft, welches soviel wie „verborgenes Geheimnis“ bedeutet. Im mystischen und magischen Verständnis meint es einen „Gegenstand zur Darstellung bzw. Verkörperung eines Geheimnisses zu Schutzwecken“.³¹

Forschungsarbeiten zur Bedeutung und der Verwendung von Amuletten und Talismanen im Islam liegen u. a. vor in den als Klassiker zu bezeichnenden

³¹ Vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon* 1, 1867.

den Beiträgen von Siegfried Seligmann, *Das Siebenschläfer-Amulett* (1914, 370–388), sowie Ernest Budge, *Amulets and superstitions* (1930, 33–81). Letztere Monographie behandelt neben koptischen, altägyptischen, äthiopischen oder hebräischen Amuletten auch ausdrücklich arabische und persische Amulette. Das Buch vermittelt somit einen guten Eindruck von den vielfältigen Synkretismen dieser gegenständlichen Schutz- und/oder Abwehrmittel. Einschlägige Fachartikel finden sich auch unter verschiedenen Stichworten in der *EI*¹ und *EI*². Zu nennen sind hier insbesondere Joseph Chelhod mit dem Eintrag *Ḥiḡāb* (1971, 360), Julius Ruska mit *Ḥamā'il* (1927, 257–259) und *Ṭilasm* (1927, 830) Bernard Carra de Vaux mit *Ḥamā'il* (1971) und *Ṭilasm* (2000, 501–502) sowie 'Abd al-Ḥāmid Sabra mit *ʿIlm al-ḥisāb* (1971, 1138–1141).

Die Studie von Charles Burnett, *Magic and divination in the Middle Ages: Texts and techniques in the Islamic and Christian worlds* (1996), untersucht Talismane sowie ihre klassifikatorische Wahrnehmung in Orient und Okzident, wobei der zeitliche Fokus auf die klassische Zeit des Islams und das europäische Mittelalter gerichtet ist. Zum einen analysiert der Autor die Frage der in den Texten über Talismane oft zitierten griechischen Autoritäten wie Platon und Aristoteles und ihre Vorstellungen zum „geheimen Wissen“. Zum anderen liefert seine gut dokumentierte Untersuchung vertiefende Einblicke sowohl zu einzelnen divinatorischen Praktiken wie auch zu grundsätzlichen Fragen der Magie. Immer noch sehr lesenswert und informativ ist auch die Abhandlung von Canaan, *The decipherment of Arabic talismans* (nachgedruckt in Savage-Smith [Hrsg.], *Magic and divination in early Islam*, 125–200), in der er sich den Inhalten von Schrift-Talismanen widmet. Hierbei beleuchtet er sowohl einzelne Worte, die Bedeutung bestimmter Koransuren, die Bedeutung bestimmter Namen von Engeln oder Propheten, mystische Worte – hier vor allem die Namen Gottes – als auch die Frage von Buchstaben oder Zahlen, Siegeln und anderen magischen Figuren wie die „Brillenbuchstaben“ oder die „sieben Siegel Salomos“. Zur Rezitation des Korans bzw. bestimmter Verse in Form eines Bitt- bzw. Schutzgebets (*du'ā'*) oder als schützendes Amulett (*ṭilasm*), das eine Person trägt oder im Haus anbringt, geben die Beiträge von Kathleen Malone O'Connor, *Amulets* (*EQ* 1, 77–79) sowie *Popular and talismanic uses of the Qur'ān* (*EQ* 1, 163–182) Auskunft.

Die mit zahlreichen Abbildungen versehene Publikation von Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich *Volks Glaube im Bereich des Islam: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen* (1962) beschäftigt sich ausführlich sowohl mit gegenständlichen Amuletten als auch mit Schriftamuletten. Allerdings gehen weite Teile des Buches nicht über eine Zusammenfassung älterer einschlägiger Studien hinaus – vor allem dort, wo die Autoren aus den Arbeiten von Hans Winkler, *Über das Wesen und die Herkunft einiger arabischer Zauber-*

charaktere (1925), *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei* (1930), *Salomo und die Karina* (1931) und *Die reitenden Geister der Toten* (1963), sowie von Canaan, *Aberglauben und Volksmedizin im Lande der Bibel* (1914), und Ernst Zbinden, *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube* (1953), schöpfen.

Mehrere neuere Studien zum islamischen Amulettwesen verfasste der Ethnologe Peter Schienerl, von denen besonders zu erwähnen sind: seine *Miszellen zum ägyptischen Amulett* (1978), *Die antiken Wurzeln des volkstümlichen ägyptischen Schmucks* (1980), *Schmuck und Amulett in Antike und Islam* (1988) sowie Zur magischen Wirkungsweise rezenter ägyptischer Skorpionamulette (1982, 147–159). Birgit Mershens Dissertation *Untersuchungen zum Schriftamulett und seinem Gebrauch in Jordanien: Dargestellt am Beispiel der Stadt Jarash und ihres ländlichen Umfeldes* (1982) ist zwar thematisch auf Jordanien fokussiert. Doch aufgrund ihrer detaillierten Darstellung zu den Inhalten der Schriftamulette und der Frage, zu welchem Zweck sie hergestellt werden und wer sie anfertigt, ist diese Arbeit für das Verständnis des Amulettwesens im Islam insgesamt von Bedeutung.

Interessante neuere Einzelstudien liegen zudem u. a. vor von Georges Anawati, *Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali* (1972, 287–339), David Owusu-Ansah, *Islamic talismanic tradition in nineteenth-century Asante* (1991) sowie Emilie Savage-Smiths *Amulets and related talismanic objects* (letzterer in dem von Francis Maddison und Emilie Savage-Smith herausgegebenen Sammelband *Science, tools and magic*, 132–147). In Zürich untersucht derzeit Tobias Nünlist im Rahmen eines Forschungsprojektes Amulettrollen als Schutzmittel von Eliten.

Abschliessend sei in diesem Zusammenhang auf die magischen Quadrate (*ğadāwil*) verwiesen (siehe unten 1.2.4), die sich in Gestalt von Zahlen- oder Buchstabenquadraten als sehr wirkungsvoll betrachtete Schriftamulette großer Beliebtheit erfreuen.

1.2.2 Sympathetische Magie

Die generellen Vorstellungen von der „Sympathie des Alls“ und der Wesensidentität von Mensch und Natur entstammen der antiken griechischen Philosophie. Hieraus entstanden zwei elementare Ideen, die der mittelalterlichen Magie sowohl im Orient als auch im Okzident eigen sind, nämlich die von der „Allbeseelung der Natur“ sowie jene, die davon ausgeht, dass „Gleiches Gleiches bewirke“ und dass folglich Ungleiches *Gegenteiliges* hervorrufe.³² Konkret

32 Vgl. Habiger-Tuczay, *Magie und Magier* 184; zur Begriffsbestimmung siehe Beth, *Sympathie* 628–635, des Weiteren Otto, *Magie* 47.

beinhalten diese naturphilosophischen Vorstellungen die Idee, dass im gesamten Kosmos alles miteinander verbunden sei, so dass der Mensch vom Mikrokosmos Rückschlüsse auf den Makrokosmos ziehen könne bzw. dass zwischen äußerlich ähnlichen Dingen eine Verbindung bzw. „Sympathie“ bestehe. Der auf diesen Vorstellungen beruhende Begriff der „sympathetischen Magie“ geht auf James George Frazer (1854–1941) zurück.³³ In der deutschsprachigen Fachliteratur wird äquivalent auch häufig der Begriff „Analogiezauber“³⁴ benutzt. Die Termini *ḥāṣṣa* bzw. Plural *ḥawāṣṣ* stehen dabei für die spezifischen, okkulten Eigenschaften der Dinge, von denen geglaubt wird, dass sie derartige Verbindungen („Sympathien“) hervorrufen.³⁵

Wichtige Informationen zur Thematik finden sich vor allem bei Manfred Ullmann, welcher der Frage der „Sympathiewirkungen“ ein gut dokumentiertes Kapitel widmete und diese in seinem Enzyklopädie-Artikel zu *Khāṣṣa* (1978) vertiefte.³⁶ Ebenso haben Hellmut Ritter und Martin Plessner in ihrer Einführung zum *Ġāyat al-ḥakīm* bzw. *Picatrix* einen hervorragenden Einblick in die Charakteristika der sympathetischen Magie im Islam gegeben.³⁷ Zur neuplatonischen Sympathie siehe auch die Ausführungen von Hans Daiber in diesem Band.

1.2.3 Die Gottesnamen im magischen Gebrauch, einschließlich *sīmiyāʿ*
Ein weiteres Spezialgebiet der islamischen Magie wendet sich der Frage der koranischen Gottesnamen, d. h. *al-asmāʿ al-ḥusnā* (die schönsten Namen), und ihrer Verwendung im magischen Kontext zu. Eine ältere Studie zu diesem Thema liegt mit Lydia Einszlers *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas* (1887, 160–200) vor. Der namhafte Religionsforscher Gershom Scholem hat sich in *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* (1970, 243–299) zwar insbesondere mit der jüdischen Mystik, der Kabbala, und der populären Verwendung der Gottesnamen beschäftigt; seine wichtige symboldeutende Studie hat aber auch die arabistische Forschung nachhaltig inspiriert. Studien wie die von Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique* (1988) oder Josef van Ess, *Der Name Gottes im Islam* (1975, 156–175), tragen ebenfalls zum Verständnis der

33 Frazer, *The golden bough*, 1925 III; § 1, 11–37 (online).

34 Pfister, *Analogiezauber* 385–395.

35 Vgl. auch Haq, *Occult sciences* 649, 651, 658–659.

36 Ullmann, *Khāṣṣa* 1097–1098; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 393–416.

37 Ritter/Plessner, *Picatrix* xx–lviii. Zur Autorenschaft des *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* siehe ebd. xxi–xxii, sowie in diesem Band 80–83.

besonderen Bedeutung der Gottesnamen im Islam bei und sind deshalb auch im Kontext der Magie von Interesse.

Mohamed El-Gawhary hat mit seiner Dissertation *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Bunī zugeschriebenen Werken* (1968) erstmals das besondere Augenmerk auf den magischen Gebrauch der *asmā' al-ḥusnā* im Werk von Aḥmad ibn al-Būnī (gest. 622/1225) gerichtet. Den Faden zu dieser Untersuchung nimmt Dorothee Pielow mit *Die Quellen der Weisheit: Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-ḥikma von Aḥmad ibn 'Alī al-Būnī* (1994) auf und weist hier die mystische Dimension des Gebrauchs von Gottesnamen in der islamischen Magie al-Būnīs nach. Noah Gardiners Dissertation *Esotericism in a manuscript culture: Ahmad al-Buni and his readers through the Mamluk period* (2014) hat jüngst einen weiteren wichtigen Beitrag zum Verständnis der Buchstabenmagie und zur Verwendung der Gottesnamen geliefert. Er vertieft zudem die bereits andernorts geäußerte Auffassung, dass al-Būnī vor allem als Mystiker wahrzunehmen sei, und stellt erstmals – anhand der gut dreihundert Manuskripte, die unter dem Namen al-Būnīs erhalten sind – ein „Corpus Bunianum“ zusammen. Al-Būnīs bekanntestes Werk, das *Šams al-ma'ārif al-kubrā wa-laṭā'if al-awārif*³⁸ (*Die Sonne der höchsten Erkenntnisse [Gottes] und die Feinheiten der höheren Einsichten*), hält Gardiner (2012) allerdings für pseudographisch und für eine erst im 15. und 16. Jahrhundert entstandene Schrift.³⁹

Der Bereich in der islamischen Magie, der sich vorrangig der magischen Verwendung der Gottesnamen, den daraus abgeleiteten Buchstaben und anderen Zeichen und Symbolen widmet, wird im Arabischen mit dem Terminus *sīmīyā* bzw. *sīmīyā'* (Zeichen, Buchstaben des Alphabets; vom griechischen Plural *σημεῖα*, über Vermittlung des syrischen Pluralworts *sīmya*) verbunden.⁴⁰ *Sīmīyā'* wird von den arabischen Autoren oftmals für die sogenannte „natürliche“ bzw. religiös „erlaubte“ Magie verwendet, die nicht beansprucht, ihre

38 Das Werk ist in mehreren unterschiedlichen Druckausgaben zugänglich, die sich allerdings in Textbestand und Textumfang stark unterscheiden. Eine kritische Edition ist bislang nicht erfolgt.

39 Vgl. Gardiner, *Forbidden knowledge* 123–129, und Gardiner, *Stars and saints* 44–45.

40 Die Herleitung des Wortes aus dem griechischen *σημεῖον* bzw. Pl. *σημεῖα* („Zeichen, Buchstabe“) und die Vermittlung über den syrischen Plural ins Arabische darf als sicher gelten. Siehe dazu u. a. von Dozy, *Supplément* I, 708b und (auch vom hebräischen *shem* („Name“) bzw. direkt von dem arabischen Wort *ism* („Name“), vgl. Payne Smith, *Thesaurus syriacus* II, 2614). Coullaut-Cordero schreibt hierzu: „Hipótesis más plausible, según R. Dozy, es la que establece que el término deriva del griego *σημεῖα*, por mediación del siríaco *sīmya* (pl.), significando ambas 'signos o letras del alfabeto'. Ello concuerda igualmente con el uso de las letras y los Nombres divinos en la práctica mágica de la *sīmīyā'*.“ Vgl. *ibid.*, La *sīmīyā'* en al-Andalus 453.

Wirkung durch übernatürliche Kräfte bzw. nicht erlaubte Mittel zu erzielen. Den Buchstaben und den Gottesnamen werden hierbei eine besondere Kraft zugeschrieben, die man als numinos charakterisieren kann.⁴¹ In einer zweiten Bedeutung steht *sīmiyā'* mitunter für die bis heute auch in der arabischen und islamischen Welt weit verbreitete Chiromantie oder Handlesekunst.⁴²

Jaime Coullaut Cordero legte zu diesem Thema eine Untersuchung mit dem Titel *The sīmiyā' in al-Andalus: El futuro del pasado* (2010, 451–462) vor. Weiterführend zu der Thematik sind folgende Einträge in der *EI²* zu nennen: Duncan Black MacDonald und Fahd, *Sīmiyā'* (1997, 612–613), Michel Chodkiewicz, *Rūḥāniyya* (1995, 593–594), Fahd, *Ḥurūf* (1971, 595–596) sowie Pielow in diesem Band.

1.2.4 Magische Quadrate, Zahlen- und Buchstabenmagie, magische Zeichen

Magische Quadrate (*ḡadwal*, Pl. *ḡadāwil*; wörtl. „Tafel“, „[richtungweisende] Liste“) sind viereckige, vielwinkelige oder auch kreisförmige Darstellungen, die tabellenartig in charakteristische Felder unterteilt sind und daher auch „Zellenquadrate“ genannt werden. Diese Darstellungen sind in mindestens neun Felder untergliedert, in die Buchstaben oder Zahlen eingetragen werden; aber auch magische Worte, Koransuren, Gottesnamen, Namen von Engeln oder Dschinnen, Planetennamen oder Wochentage kommen vor. Viele dieser Darstellungen besitzen einen amulettartigen Charakter und sind besonders augenfällige Bestandteile vor allem von Schriftamuletten. Im Zusammenhang mit den Gottesnamen haben diese „Quadrate“ dann auch noch eine besondere Bedeutung insofern, als die alleinige Anfertigung solcher Formen „die Bekräftigung oder sogar Vollendung der magischen Wirkung der Namen bei Erfüllung des Wunsches“ bewirkt.⁴³

Die grundlegenden Beiträge zu den magischen Quadraten im Islam sind z. T. schon über ein Jahrhundert alt. Die jüngere Forschung hat hier kaum neue Erkenntnisse über den Zweck und die Anwendung dieser magischen Darstellungen publiziert. Wichtige Forschungen sind deshalb bis heute vor allem solche Spezialbeiträge von Wilhelm Ahrens wie seine Studien über die magischen Quadrate der Araber (1917, 186–250), *Magische Quadrate und Planetenamulette* (1920), Die magischen Quadrate al-Būnīs (1922, 157–177) und Nochmals die magischen Quadrate al-Būnīs (1924, 104–110). Darüber hinaus beschäftigt

41 Siehe hierzu ausführlich den Beitrag von Pielow, *Ach wie gut*, in diesem Band.

42 Vgl. dazu MacDonald/Fahd, *Sīmiyā'*, in *EI²* IX, 613.

43 El-Gawhary, *Gottesnamen* 184.

sich Winkler in seiner Monographie *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei* (1930) eingehend mit diesem Gegenstand. Das bereits von Kriss und Kriss-Heinrich erwähnte Buch *Volksglaube im Bereich des Islam* (1962) behandelt das Thema insbesondere in Band 2 (1962, 84–94). Des Weiteren ist auf Philippe Demonsablon, *Note sur un talisman omanais* (1979, 113–125), Ludvik Kalus, *Catalogue of Islamic seals and talismans* (1986) und Vladimir Karpenko, *Between magic and science: numerical magic squares* (1995, 121–128) zu verweisen.

1.2.5 Brillenbuchstaben

Zur Buchstaben- und Zahlenmagie gehören auch die Brillenbuchstaben, die z.T. unter dem Begriff „Zauberzeichen“, „Ringzeichen“ oder „Charaktères“ in der wissenschaftlichen Literatur bekannt sind. Diese stellen – ebenso wie die *sīmīyāʿ* – einen weiteren markanten Bereich in der islamischen Schriftmagie dar. Dieser Befund zur islamischen Magie stellt ebenso eine Parallele zur jüdischen und christlichen Magie her. Bei den „Brillenbuchstaben“, wie sie Winkler (1930, 50) bezeichnet, handelt es sich um Zauberzeichen, die eine formenreiche, bisher nicht gedeutete Gruppe antiker Zeichen beschreiben, die ausschließlich in Kontexten der Interaktion mit höheren Mächten auftreten und als nicht lesbar oder kryptisch klassifiziert werden.⁴⁴ Die frühesten Belege aus dem 1. Jh. n. Chr. sind in griechischer, kurz darauf in hebräischer und lateinischer Sprache aus Griechenland, Großbritannien und Frankreich überliefert. Im Arabischen werden die Brillenbuchstaben⁴⁵ *qalaftīriyyāt* oder *falaqtīriyyāt* genannt. Diese Begriffe sind offenbar eine verballhornte Entlehnung des griechischen *χαρρακτῆρες* (*charaktères*, „Gepräge“, „Stempel“, „Zeichen“). Sie werden in der islamischen Magie vielfach zusammen mit anderen Geheimalphabeten verwendet. Die Brillenbuchstaben sind besonders augenfällige magische Mittel, da die Buchstaben bzw. Zeichen an den Enden zu kleinen Kreisen rundgezogen sind.⁴⁶ Sie treten aufgrund ihrer außergewöhnlichen Formen auf Amuletten und magischen Schalen sowie in Schriften zur Magie optisch besonders hervor und werden generell als wirkmächtig erachtet. In dem berühmten Werk *Ġāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq an-natīġatain bi-t-taqdīm*⁴⁷ („Das Buch über das Ziel

44 Hierzu forscht zurzeit Kirsten Dzwiza, die das DFG-Projekt *Handbuch und Untersuchung antiker Zauberzeichen von ihren Ursprüngen bis in das 7. Jahrhundert* leitet. Zur Analyse antiker Zauberzeichen an der Universität Heidelberg, siehe <http://charakteres.com/the-charakteres-project/>.

45 Zum Begriff siehe Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 362.

46 Nach Tāšköprüzāde, *Miftāḥ* I, 302.

47 Siehe hierzu das Geleitwort von Bürgel.

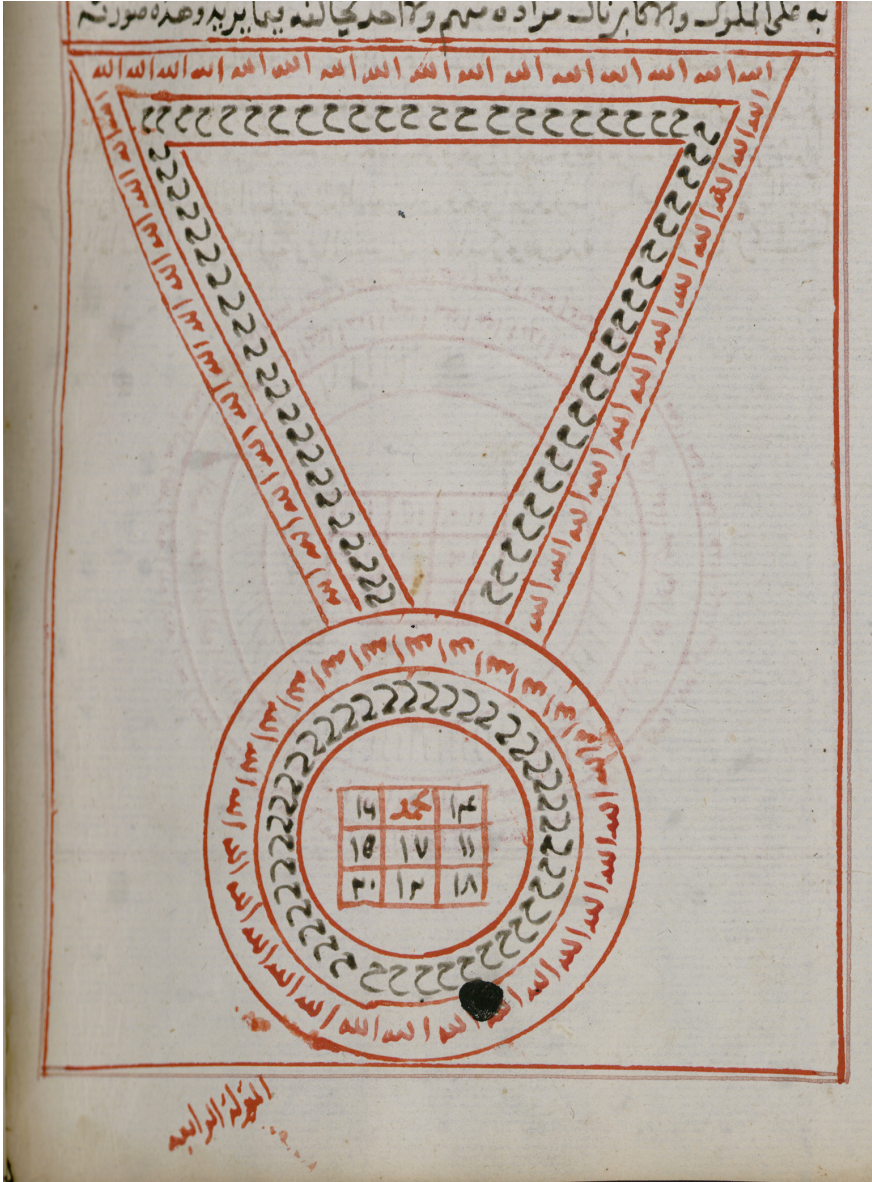


ABB. 1.1 Talisman mit Gottesnamen (Alläh), Wiedergaben des Buchstabens H und neunzelliges magisches Quadrat, aus al-Büni, *Šams al-ma'arif al-kubrā*, 4 Cod. MS. Arab. 192 (ca. 1780, ohne Seitenzählung) STAATS- UND UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK GÖTTINGEN

des Weisen und diejenige Schlussfolgerung [der beiden Wissenschaftsdisziplinen, d. h. der sympathetischen Magie und der Astrologie], die es vor allem verdient, vorgestellt zu werden“), dem „Picatrix“, werden diese Zeichen als Symbole für die Himmelskörper ausgedeutet, deren markante Form durch die Linien, die von einem Stern zu einem anderen verlaufen, entstehen.⁴⁸

Ausführungen zu den Brillenbuchstaben finden sich insbesondere bei Winkler, *Siegel und Charaktere* (1930, 150–167) und Kriss und Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam* (1962, 81).

1.2.6 Magische Schalen

Magische Schalen sind besonders faszinierende Gegenstände. Sie sind in der Regel aus Kupfer oder Messing gefertigt und innen und außen mit symbolartigen Zeichen, einzelnen Wörtern oder Sätzen versehen. Letztere können Zitate aus dem Koran sein; verwendet werden aber auch magische Formeln und Symbole wie Buchstaben- und Zahlenquadrate, Brillenbuchstaben oder die sogenannten „salomonischen Siegel“, d. h. bestimmte im Kontext der Magie generell häufig zu findende Symbole.⁴⁹

In den magischen Schalen werden z. B. Räuchermittel (etwa zur Abwehr von Dämonen) verbrannt oder sie werden mit Wasser oder anderen Flüssigkeiten befüllt. Bei einem solchen „Trunkamulett“ kommt die Vorstellung zum Tragen, dass sich die magische Kraft des Gefäßes mit der Flüssigkeit verbindet, so dass dieses Getränk dann die Abwehr böser Geister bewirkt oder zu anderen Heilzwecken verwendet werden kann.⁵⁰

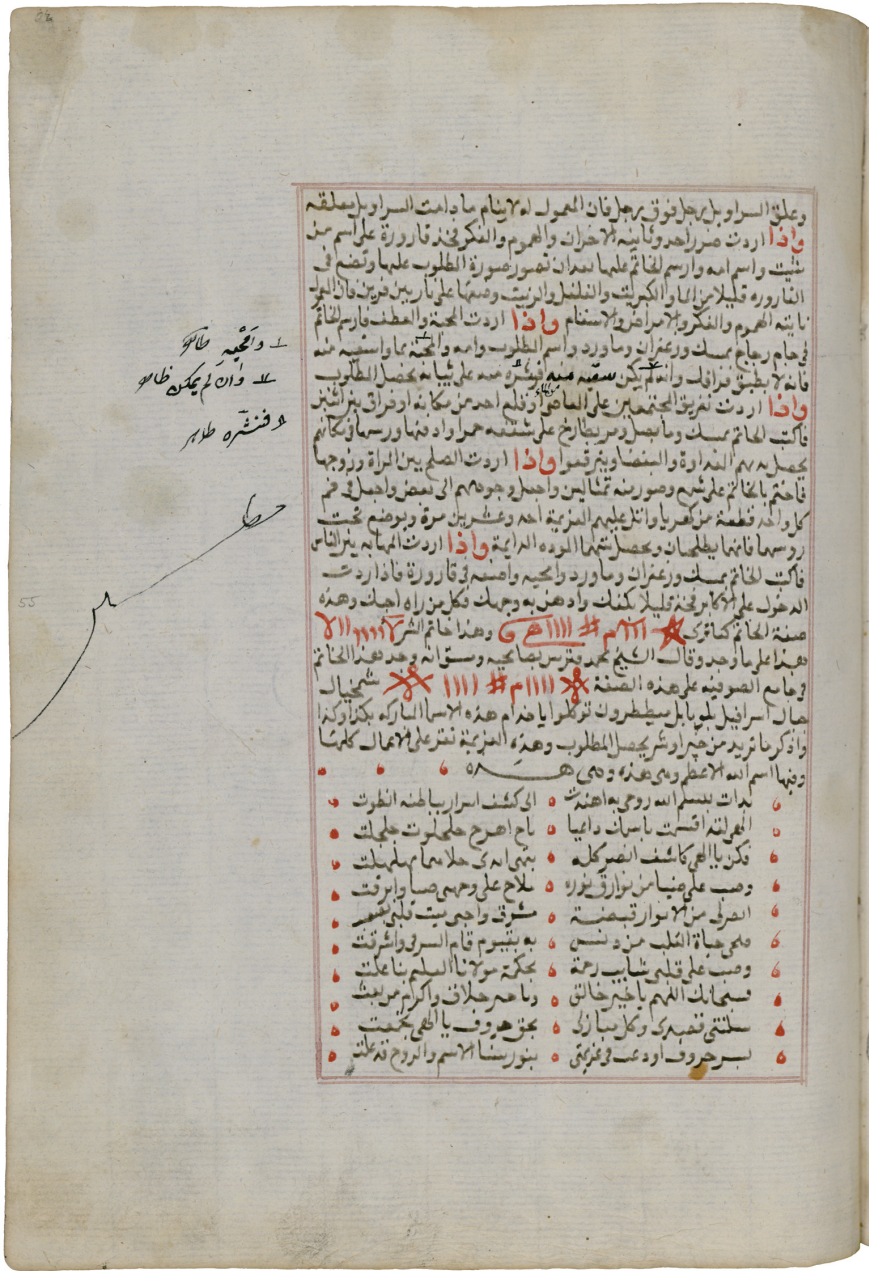
Im Arabischen werden diese gravierten Metallgefäße *tāsa* (Pl. *tāsāt*, abgeleitet vom Verb *ṭawwasa*, „schmücken, aufputzen“) genannt. Häufig begegnen in diesem Kontext die Komposita *tāsāt ar-raǧfa* (Schreckschale) oder *tāsāt aš-šifāʾ* (Heilschale).

Frühe Untersuchungen zu den magischen Schalen liegen von Samuel Zwemer mit *The influence of animism in Islam* (1920, 179–184), Hans Henry Spoer, *Arabic magic medicinal bowls* (1935, 237–249) sowie von Canaan, *Arabic magic bowls* (1936), 79–127 vor. Kriss und Kriss-Heinrich (1962, 126–137) schildern ausführlich – mit Abbildungen unterlegt – die Funktion dieser magischen Schalen,

48 Vgl. Ritter/Plessner, *Picatrix* 85. Siehe hierzu auch Gordon, *Charaktères* 253.

49 Diese Zeichen bestehen aus den folgenden Elementen: 1. ein Penta- oder Hexagramm oder ein kleiner runder Kreis, 2. drei Striche mit einer darüber schwebenden Querlinie, 3. der unverbundene Buchstabe Mim, 4. eine Art Leiter mit mindestens zwei Sprossen, 5. vier senkrechte Striche, 6. der Buchstabe Ḥāʾ oder ein achteckiger Stern bzw. ein Hexagramm und 7. der unverbundene Buchstabe Wāw, dessen Schwanz sich über dem Buchstabenkörper wölbt; vgl. Winkler, *Siegel* 56. Siehe hierzu auch Graham, *The seven seals*.

50 Vgl. Zwemer, *Animism* 183 und Schienerl, *Eisen* 489.



و ان تحبها طاهر
 لا وان لم يكن طاهر
 و فشره طاهر

وعلق السراويل رجل فوق رجل فان العجول له لا ينضم ما دامت السراويل معلقة
واذا اردت صراحد و تأينه الا حركات والهرم والفكر فخذ قارورة على اسم من
 شئت واسم امه وارسم لثامه عليها بعد ان تصور صورة الطوب عليها وتضع في
 القارورة قبلا من الماء والكبريت والفلفل والريث وضعا على نار بين خزين فان العجول
 نابت به الهرم والفكر والاسرار والاسنان **واذا** اردت المحنة والعطف فارسم لثام
 في جام وجام مسك وريحان وما ورد واسم الطوب واسمه والحنة مما واسن فيه منه
 فانه لا يطقن في اقل وان لم يكن سبعة منه فيشتره منه على شيئا يحصل الطوب
واذا اردت نغرية المحنة من على العاصي وذلج احد من مكانه او خرق بين اثنين
 فاكث اللثام مسك ومانجول وسر يطبخ على شفته من اود فيها ورسمها في مكانه
 يحصل به من الندوة والبصا ويتر قسوا **واذا** اردت الصلح بين المرأة وزوجها
 فاجتري بالحناء على شعير وصوره من ثمالين واجعل وجهه من الى المعص واجعل في
 كارهه قطعة من كبريا واتل عليه من التزمية احد وعشرين مرة وبوضع تحت
 روضها فانها يطعمان ويحصل بينهما المودة العارفة **واذا** اردت المماجة بين الناس
 فاكث لثام مسك وريحان وما ورد والحناء واسن فيه وقارورة فاذا اردت
 انه يحرف على الامانة فخذ قليلا كنفك وادهن به وجعلك فكل من راه اجلك وهذه
 صنفة اللثام كما ذكر **الاسم # الاسم # الاسم #** وهذا خاتم الشر **الاسم # الاسم # الاسم #**
 وهذا على ما اورد وقال الشيخ محمد بن قيس بصاحبه وسقائه وهد هذا اللثام
 وجام الصونية على هذه الصنفة **الاسم # الاسم # الاسم #** شمعيك
 حان اسراويل لمع بال سيططرون ثم كلوا ايام هذه الاسماء السارة بكرا وكرا
 واذا ذكرنا من غيرهم او شر يحصل المطلوب وهذه العزيمة تستر على الاممال كلها
 وفيها اسم الله الاعظم وهي هذه وهي هـ
 كرات بسم الله رومي باهنة الى كنف اسراويله الطوب
 المعزلة قسمت باسراء وايضا
 تكن بالحق كما شئت انصرك
 وصت على صنبا من سوارق نوره
 الصر من السوارق صنة مشوق واجي بيت قلبه تقصير
 وهي حياة القلب من و نسس به يتبوم قام السر والشرقت
 وصت على قلبه شبيب رمة بحكمة سولنا السلم بنا علت
 مسمى لك المم يا خير خالق وما حمر حلائف والكرم من بيت
 سلتني قصيرك وكل سبارك بحق هروف يا لطفي جمعت
 بسر هروف اودعت في غمري بنور سنا الاسم والروح قد علت

ABB. 1.3 Salomonische Siegel, in roter Schrift, hier Textmitte, aus al-Būnī, Šams al-ma‘ārif al-kubrā, 4 Cod. Ms Arab 192, Folio 147 (ca. 1780, ohne Seitenangabe) STAATS- UND UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK GÖTTINGEN

insbesondere im Kontext bestimmter Geisterbeschwörungen (*zār*) in Ägypten. Adolf Fohnan wiederum hat in seinem Beitrag Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie (1907, 405–416) eine Zauberformel übersetzt, die auf einer magischen Schale eingraviert ist. Peter Schienerls Eisen als Kampfmittel gegen Dämonen (1980, 486–522) widmet sich der magischen Wirkung dieses Metalls.

Alexander Fodor liefert mit seinen Beiträgen Arabic bowl divination and the Greek magical papyri (1994, 73–101) und Magic bowls, cosmology and divination (2003, 211–234) weitere wichtige Erkenntnisse zur Verwendung dieser „Zaubermittel“. David King schildert diese magischen Schalen unter dem Stichwort „Tāsa“ (2000) in der *ET*.⁵¹ Zuvor verwies mit mannigfachen Abbildungen unterlegt Savage-Smith in Magic medicinal bowls (1997, 72–105) auf die Verwendung dieser Schalen im volksmedizinischen Gebrauch. Eine neue, ausführliche und reich illustrierte Abhandlung zu den magischen Schalen im medizinischen und divinatorischen Gebrauch liegt mit Ernst Langers *Islamische magische Schalen und Teller aus Metall* (2013) vor. Abschliessend sei hier auf die Untersuchungen von Yôsēf Nāwe und Shaul Shaked, *Amulets and magic bowls: Aramaic incantations of Late Antiquity* (1987), und Shaked, *Aramaic bowl spells: Jewish Babylonian Aramaic bowls* (2013), hingewiesen, die das Bild über die magischen Schalen und ihre Bedeutung sinnvoll ergänzen.

1.2.7 Magische Tricks und Illusionen

Fingerspiele und andere Tricks (*ḥiyal*) werden im Arabischen zumeist unter dem Begriff *nīranġ* (Pl. *nīranġāt*, *nīranġīyyāt*, *nāranġīyyāt*) subsumiert. Das Wort *nīranġ* ist vom persischen *nairang*, *nīrang* abgeleitet und bezeichnet im Persischen wie im Arabischen magische Handlungen, die etwa dazu dienen, jemanden gegen Angriffe zu feien, einen Liebeszauber zu erzeugen, jemanden zum Schweigen zu bringen oder Wahnvorstellungen zu erzeugen.⁵² Im hermetischen Kontext bezeichnet *nīranġ* auch eine komplexe magische Prozedur, in denen u. a. Talismane eine Rolle spielen. Doch auch der arabische Begriff *ša'bada* steht für „Scharlanterie“ und das Wort *ḥiyal* für „Trickzauber“ und „Sinnestäuschung“.

Wissenschaftlich behandelt wird die Thematik insbesondere von Ritter und Plessner in ihrer Übersetzung des Werkes *Ġāyat al-ḥakīm* bzw. *Picatrix*⁵³ sowie von Fahd, Nīrandj (1995, VIII, 51–52), Edmond Doutté, *Magie et religion* (1909, insbes. 102, 345) und Savage-Smith, *Magic and divination* (2003, xxviii–xxix).

51 King, *Tāsa* x, 312–313.

52 Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 363. Siehe hierzu auch Burnett, Nīranj 37–66.

53 Ritter/Plessner, *Picatrix* 242, 510.

1.2.8 Divination, Wahrsagekunst

Die Divination bzw. Wahrsagekunst (*kihāna*) ist der Bereich der altarabischen und dann auch der arabisch-islamischen Magie, welcher der Vorhersage der Zukunft gewidmet ist. Diese Zukunftsbestimmung kann durch astrologische Praktiken (wie die Sternendeuterei), aber auch durch den Einsatz magischer Schalen, das Deuten der Zukunft aus Räuchermitteln oder durch das Deuten von Omen (*fa'l*) erfolgen. Der ebenfalls begegnende Begriff *kahāna* (im Unterschied zu *kihāna*) bedeutet ebenfalls „Wahrsagung“, allerdings eher im Sinne von „Weissagung“ und „Prophezeiung“. In unvokalisierten arabischen Texten bleibt der Bedeutungsunterschied zwischen *kihāna* („Wahrsagerei“) und *kahāna* („Weissagung“) oft vage und es ist nur aus dem Kontext zu erschliessen, ob es sich um den einen oder den anderen Begriff handelt.

Zu den wichtigsten Studien, die den Bereich der Divination dezidiert beschreiben, zählt das bereits genannte Werk von Fahd, *La divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam* (1966), sowie sein Artikel *Kihāna* (1986, v, 99–101). Weiterhin sind Charles Burnett, *Magic and divination in the Middle Ages: Texts and techniques in the Islamic and Christian worlds* (1996), Ann Jeffers, *Magic and divination in ancient Palestine and Syria* (1996), sowie Knut Graw *Divination and Islam: Existential perspectives in the study of ritual and religious praxis in Senegal and Gambia* (2012, 17–32) zu nennen. Obgleich der Begriff „Divination“ im Titel des von Savage-Smith herausgegebenen Sammelbandes *Magic and divination in early Islam* (2003) genannt ist, ist der Wahrsagerei in der Einleitung zum Band nur ein kurzer Passus gewidmet.⁵⁴

1.2.9 Astrologische Magie

Mit der astrologischen Magie bzw. „Astralmagie“⁵⁵ sind bestimmte magische Techniken verbunden, die vom Magier eingesetzt werden, um himmlische Kräfte willentlich zu beeinflussen. Hierzu zählen zum Beispiel die Beschwörungen bestimmter Planetengeister.⁵⁶

54 Vgl. Savage-Smith, *Magic* xxx–xxxii, wo auf Oneiromantie (das Deuten aus bestimmten Mustern in Flüssigkeiten, etwa Öl, Wasser, Tinte), die Oneirologie (das Deuten von Träumen) und die Selenodromia (das Deuten bestimmter Mondphasen) eingegangen wird, jedoch ohne diese Techniken dezidiert zu behandeln.

55 Richard Kiekhefer benutzt diesen Begriff in seinem Band *Magie im Mittelalter*, um die Astralmagie der Araber besser von der allgemeinen Astrologie zu unterscheiden (1992, 152–154). In der englischsprachigen Fachliteratur ist der Terminus „astral magic“ seit längerem geläufig.

56 Vgl. hierzu Pielow, *Quellen* 68–76 und 96–102.

Die Astralmagie, die eingesetzt wird, um übernatürliche Kräfte des Alls zu mobilisieren, gilt generell in magischen Werken als eine wichtige Disziplin der Magie. Die hier vorgestellte Kosmologie beschreibt die Dreiteilung des Weltalls in die intelligible, die himmlische und die elementarische Sphäre. Sie befasst sich dabei vor allem mit der Nutzbarmachung der Kräfte der Gestirne sowie mit der Beschwörung der Geister, die mit Planeten und Gestirnen identifiziert werden. Das kreisförmig gedachte Universum, das man sich in diesem kosmologischen Weltbild vorstellt, ist dabei so gegliedert, dass Gott umgeben von mehreren Himmeln den zentralen Nukleus bildet. Diese Sphären wiederum sind umringt von weiteren Himmeln, die man sich als von den Engeln und Dschinnen in unterschiedlichen, hierarchisch gegliederten Machtbereichen bevölkert vorstellt. Eingegliedert in diese Welt der Sphären kommt diesen „Geistwesen“ die Aufgabe zu, die Emanationen zwischen der oberen und unteren Welt zu vermitteln. Beschwörungen, die in der Astralmagie ihre Anwendung finden, sind mit bestimmten Techniken verbunden, die vor allem die Kraft der sympathetischen Magie miteinbeziehen. Die Techniken können angewendet werden, um sich entweder vor diesen Geistern zu schützen oder aber auch um sich ihre Eigenschaften und Fähigkeiten nutzbar zu machen. Die betreffenden astralmagischen Handlungen beruhen einerseits auf dem Glauben, dass die Gestirne nur „Werkzeuge“ dämonischer Mächte seien, und andererseits auf der Überzeugung, dass von den Sternen besondere Fähigkeiten ausgehen, die sich ein Magier durch Beschwörungen oder durch das Fertigen astralmagischer Talismane zunutze machen kann.

Auf Aspekte der Astralmagie wird in den arabischen Quellen im Kontext der *‘ilm an-nuġūm* (Sternenkunde), *‘ilm al-aflāk* (Kunde von den Himmelskörpern und -sphären) und *‘ilm al-hai’a* (Kunde von den Himmelskörpern)] eingegangen, wobei die Begriffe sowohl für die Astronomie als auch die Astrologie stehen können.

Nur vereinzelt finden sich wissenschaftliche Studien zur Astralmagie, obgleich sie etwa im *Ġāyat al-ḥakīm* bzw. *Picatrix* des Traditionsgelehrten und Asketen Maslama al-Qurṭubī (gest. 353/964) sowie den Werken des Mystikers und Magiers al-Būnī (gest. 622/1225) ausführlich behandelt wird. Vor allem zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf die Monographie von Paola Zambelli *Astrology and magic from the medieval Latin and Islamic world to Renaissance Europe* (2012). Als Einstieg in diese Thematik mit einem speziellen Fokus auf „okkulte“ Fragen ist die Monographie von Liana Saif, *The Arabic influence on early modern occult philosophy* (2015) zu nennen, in der sie vor allem Theorien des mittelalterlichen Verständnisses von Astrologie aber auch einzelne Theorien zur Magie behandelt und Hinweise zu den zu Diensten gezogenen Sphärenggeistern gibt. Interessante Einzelstudien liefern Titus Burckhardt,



ABB. 1.4 Astralmagische Darstellung der Himmelsphären, in folgender Nennung von unten (Nr. 1: innen) nach oben (Nr. 20: außen):

20. Sphäre der Allmacht und der ultimativen Herrschaft (*falak al-iḥāṭa*)
19. Sphäre des Thronessels (*falak al-ʿars*)
18. Sphäre des Thronstuhls (*falak al-kursi*)
17. Sphäre der Tierkreiszeichen (wört. „Türme“, *burūġ*, siehe κ 85:1)
16. Sphäre der Fixsterne (*falak at-tawābit*)
15. Sphäre des Saturns (*falak zuḥal*)
14. Sphäre des Jupiters (*falak al-muštari*)
13. Sphäre des Mars (*falak al-mirriḥ*)
12. Sphäre der Sonne (*falak aš-šams*)
11. Sphäre des Merkurs (*falak uṭ-ṭarid*)
10. Sphäre des Mondes (*falak al-qamar*)
9. Sphäre der Venus (*falak az-zuhara*)
8. Sphäre des Löwen (*falak al-asad*)
7. Sphäre des Feuers (*falak al-āfiya*)
6. Sphäre der Luft (*falak al-hawāʾ*)
5. Sphäre der Erde (*falak at-turāb*)
4. Sphäre des Wassers (*falak al-māʾ*)
3. Sphäre des Geistes bzw. der Seele (*falak ar-rūḥ*)
2. Sphäre der Planeten (*falak al-kawākib*)
1. Sphäre des Herzens (*falak al-qalb*)

Aus al-Būnī, *Šams al-maʿārif al-kubrā*, 4 Cod. Ms. Arab. 192 (ohne Seitenzählung)

STAATS- UND UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK GÖTTINGEN

Mystical astrology according to Ibn Arabī (1977), Peter Adamson, Abu Mashar, al-Kindi, and the philosophical defense of astrology (2002, 245–270), sowie George Saliba, The role of the astrologer in medieval Islamic society (2004, 341–370). Auch Yahya Michot, Ibn Taymiyya on astrology: Annotated translation of three fatwas (2004, 277–340) und Johannes Thomann, Astronomie und Astrologie in arabischen Dokumenten (2015, 63–70) gehen auf die Thematik ein.

Jüngst erschienen ist zu dieser Thematik in der Zeitschrift *Magic, ritual, and witchcraft* die weiterführende Ausgabe *Special issue in characterizing astrology in the pre-modern Islamic world*, herausgegeben von Shandra Lamaute und Elizabeth Sartell (2017).

1.2.10 Der Glaube an die Dschinnen

Wie schon weiter oben angemerkt, spielen Geister und Dämonen sowohl bei den alten Arabern als auch in der Gedankenwelt des Islams eine wichtige Rolle. Über die Dschinnen, die in Abgrenzung zu den Engeln, Geistern und Dämonen (der christlichen oder jüdischen Glaubenswelt) als genuin arabische, übersinnliche Wesen gelten können, finden sich zahlreiche spannende Untersuchungen sowohl älteren als auch jüngeren Datums.

Zu nennen sind zunächst die immer noch lesenswerten Studien von Joseph von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Moslimen* (1852) und Walther Eickmann, *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift* (1908). Ignaz Goldziher widmet dem Thema mehrere auch heute noch lesenswerte Aufsätze. Hierzu zählen unter anderem Die Ginnen der Dichter (1891, 686–690), Ueber Erscheinungsformen der Ginnen (1896, 205–210, 210–212), Eisen als Schutz gegen Dämonen (1907, 41–46) und Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel (1910, 20–46) sowie Paul Arno Eichlers *Die Dschinn, Engel und Teufel im Koran* (1928), Canaans *Dämonenglaube im Lande der Bibel* (1929), Enno Littmanns *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten* (1950), Ernst Zbindens *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube* (1953) sowie Joseph Henningers *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern* (1963, 279–316). Letzterer Beitrag vermittelt nicht nur einen guten Überblick über die islamische Dämonologie, sondern reflektiert auch den Forschungsstand zu dieser Thematik bis in die 1960er Jahre. Kornelius Hentschel widmet sich dem *Ginn-Glaube, Zauber- und Heilwesen im heutigen Kairo* (1987) und Dorothee Pielow untersucht mit *Lilith und ihre Schwestern: Zur Dämonie des Weiblichen* (1998, 2001²) die Herkunft und das Wesen der weiblichen Dämonin Lilith, die in der islamischen Welt u. a. unter dem Namen Umm al-Lail (Mutter der Nacht) bekannt ist. Tobias Nünlist, *Dämonenglaube im Islam* (2014) wiederum studiert das Wesen der Dämonen und die mit ihnen in Verbindung gebrachten Kräfte anhand arabischer und

persischer Quellen aus der Zeit der Vormoderne. Der Autor stützt sich dabei auf eine bislang unbearbeitete Sammlung von Handschriften aus dem Nachlass des Schweizer Orientalisten Fritz Meier (1912–1998). Jüngst erschienen ist der Sammelband *Demons and illness from Antiquity to the early-modern period* (2017), herausgegeben von Siam Bhayro und Catherine Rider, der einen weitgefassten Überblick über Geister und Dämonen von der Antike an liefert. In diesem Buch findet sich auch der Beitrag von Liana Saif, *Between medicine and magic: Spiritual aetiology and therapeutics in medieval Islam*, in dem sie auf die von Dschinnen verursachten Krankheiten eingeht (312–338).

1.2.11 Der „böse Blick“

Eine besondere Stellung im Kontext der Magie nimmt die Vorstellung vom „bösen Blick“ ein. Die Furcht vor dem übelwollenden oder pathogenen „Blick“ (*‘ain*, wörtl. Auge) ist im Islam weit verbreitet, wobei wir hier wieder (wie schon bei den Dschinnen) auf einen besonders markanten Schadenzauber treffen, der in vielen Kulturen der Alten Welt gefürchtet war; so war er unter anderem schon in Mesopotamien und auch im Alten Ägypten⁵⁷ bekannt. Der böse Blick könne, so wird befürchtet, sowohl von Menschen als auch von Geistern ausgehen, weshalb Schutzamulette gegen die Dschinnen in der Regel auch als Schutzmittel vor dem „bösen Blick“ gelten.⁵⁸

Eine alte, aber immer noch lesenswerte Studie zum Thema stammt von Lydia Einszler, *Das Böse Auge* (1889, 200–222). Später haben die Untersuchungen von Siegfried Seligmann *Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker* (1910), *Die Angst vor dem Blick* (1914, 317, 513–519) sowie sein *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen: Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens* (1922) dieses Phänomen historisch und kulturvergleichend bearbeitet. Weitere Einzeluntersuchungen stammen von Canaan *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel* (1914, 28–32), Edward Westermarck *Ritual and belief in Morocco* (1926, 4–5) und Alexander Fodor *The evil eye in today's Egypt* (1971, 51–65). Jüngere Studien liegen vor von Thede Kahl, *Der Böse Blick: Ein gemeinsames Element im Volksglauben von Christen und Muslimen* (2006, 321–336) und Ahmad Qamar, *The concept of the “evil” and the “evil eye” in Islam and Islamic faith-healing traditions* (2013, 44–53).

1.2.12 Schriften magischen Inhalts, einschließlich „Zauberbücher“

Eine Reihe von in Arabisch und anderen orientalischen Sprachen schreibenden (muslimischen und nicht-muslimischen) Gelehrten des 3./9. und 4./10.

57 Vgl. Bonnet, *Böser Blick* 122.

58 Vgl. Seligmann, *Zauberkraft des Auges* 2.

Jahrhunderts, die Traktate zu den okkulten Wissenschaften verfassten, werden in dem immer noch lesenswerten Kapitel von Lynn Thorndike, *Arabic occult science of the ninth century* (1923), vorgestellt. Der Autor geht dabei insbesondere auf Werke von Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (gest. kurz nach 256/870), Abū Ma'shar al-Balḥī (gest. 272/886), Qusṭā ibn Lūqā al-Ba'labakkī (gest. zwischen 910 und 920), Ṭābit ibn Qurra (288/901) und Muḥammad ibn Zakariyyā' ar-Rāzī (311/923) ein, die in lateinischer Übersetzung die magischen Vorstellungen im mittelalterlichen Europa beeinflussen sollten.

Eine auch für die islamische Magie besonders aufschlussreiche Primärquelle ist das *Kitāb al-Filāḥa an-nabaṭiyya* (*Das Buch über die nabatäische Landwirtschaft*) von Ibn Waḥšiyya (3./9. Jh.). Das Werk wurde zunächst von Plessner in seiner Studie *Der Inhalt der Nabatäischen Landwirtschaft: Ein Versuch, Ibn Waḥšiyya zu rehabilitieren* (1928) untersucht und im Kontext seiner Bedeutung für die spätere islamische Magie beschrieben.⁵⁹ Allerdings handelt es sich bei diesem Werk trotz seiner vielfältigen Informationen zur Magie nicht um ein „Zauberbuch“. Um die wissenschaftliche Aufarbeitung der komplexen und vielfältigen Inhalte dieses Buches (und deren Überlieferungsgeschichte) sowie die Bedeutung Ibn Waḥšiyyas für die islamische Magie haben sich vor allem Fuat Sezgin (*GAS* IV, 318–329; VII, 76–77) und Jaakko Hämeen-Anttila mit seinen Aufsätzen *Ibn Waḥshiyya and magic* (1999, 39–48), *The Nabatean agriculture* (2002, 249–280) sowie seiner Monographie *The last pagans of Iraq* (2006, 188–193) verdient gemacht.

Die Auffassungen der Lauteren Brüder zur Magie sind seit der kritischen Edition des arabischen Textes und exzellenten englischen Übersetzung der *Epistel zur Magie* durch Godefroid de Callataÿ und Bruno Halflants (2011) auch dem nicht-arabistisch gebildeten Leser zugänglich.

Magische Schriften im engeren Sinne sind die sogenannten „Zauberbücher“, die in den islamischen Ländern sehr verbreitet sind. Dabei handelt es sich um arabische (oder auch persische und türkische) Schriften, die – ähnlich wie Hand- oder Rezeptbücher – dezidiert Informationen zu magischen Praktiken aller Art (z. B. die Herstellung von Talismanen, Anleitungen zu Beschwörungen, die Handhabung der Gottesnamen im magischen Kontext, Rezepte zum Schutz gegen Krankheiten oder zu deren Behandlung) vermitteln. Die islamischen Zauberbücher sind eine erstrangige Informationsquelle zur angewandten islamischen Magie.⁶⁰

59 Plessner, Inhalt 27–56.

60 B.-C. Otto geht einen Schritt weiter und bezeichnet diese Art von Texten als „Ritualtexte“, vgl. Otto, *Magie* 389, 500, 502.

Einen grundlegenden Einstieg zum Verständnis von Inhalt und Anliegen von Werken zur Magie und zu „Zauberbüchern“ im Allgemeinen vermittelt Stephan Bacters Dissertation *Anleitung zum Aberglauben: Zauberbücher und Verbreitung magischen „Wissens“ seit dem 18. Jahrhundert* (2005). Bernd-Christian Otto, *Historicising ‘western learned magic’: Preliminary remarks* (2016, 161–240), wiederum vermittelt einen diachronen Überblick zu magischen Schriften aus verschiedenen Epochen und Kontexten – davon zehn arabische – von der Antike bis ins 21. Jahrhundert. Das bereits zitierte Werk *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (1972) von Ullmann bietet im sechsten Kapitel einen breit gefächerten Überblick über die entsprechende arabischsprachige Literatur. Ullmann vermittelt dabei vor allem Einblicke in drei Bereiche: a) die allgemeine magische Literatur (364–394), b) die Literatur, die sich den okkulten Eigenschaften der Naturgegenstände widmet (393–416), und c) die Literatur, die die Gemmen-Schnitte, d. h. symbolische Bilder und Zeichen, die in Steine und andere Materialien geschnitten sind, behandelt (416–426).

Eines der bekanntesten arabischen Werke zur Magie ist die schon erwähnte umfangreiche Kompilation *Ġāyat al-ḥakīm* (*Das Ziel des Weisen*), die in Europa unter dem lateinischen Titel *Picatrix* bekannt ist. Die textkritische Edition wurde von Hellmut Ritter schon 1933 veröffentlicht; die wichtige deutsche Übersetzung von Ritter und Martin Plessner erschien aufgrund der Kriegswirren aber erst 1962.⁶¹ Vertrauenswürdige Lösungen zur komplizierten Frage der Autorenschaft – und damit der Datierung des Textes – wurden erst durch Maribel Fierro, *Bāṭinism in al-Andalus* (1996, 87–112) vorgelegt. Von David Pingree liegt zum Vergleich eine lateinische Edition unter dem Titel *Picatrix: the Latin version of the Ghāyat al-Ḥakīm* (1986) vor.

Zu anderen „Klassikern“ unter den arabischen Handbüchern zur Magie aus der Feder des schon genannten al-Būnī haben vor allem Mohamed M. El-Gawhary (1968)⁶² und Pielow (1994) bis heute grundlegende Studien publiziert. In jüngerer Zeit hat Jan Just Witkam mit *Gazing at the sun: Remarks on the Egyptian magician al-Būnī and his work* (2007, 183–199) das *Corpus bunianum*, also die zahlreichen, von al-Būnī verfassten bzw. ihm zugeschriebenen Schriften, untersucht. Sabine Dorpmüller (2005) wiederum hat sich mit dem Magie-Handbuch des Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490) in *Religiöse*

61 Ritter/Plessner, *Picatrix* ii–iii. Siehe dazu mehr unten unter 3.2.

62 In dieser Publikation finden sich in deutscher Übersetzung auch Passagen aus einem Werk zur Magie mit dem Titel *al-Kawākib al-lammā'a fī tashīr mulūk al-ġinn fī l-waqt wa-s-sā'a* (*Die helleuchtenden Sterne zur sofortigen Dienstbarmachung der Könige unter den Dschinnen*) des 'Abdallāh al-Maġāwirī, ein ägyptischer Gelehrter vom Anfang des 9./16. Jahrhunderts, der in Kairo Scheich des Bektaschi-Ordens war.

Magie im „Buch der probaten Mittel“: Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb al-Muğarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490) beschäftigt und in diesem Zusammenhang auch die wissenschaftliche Aufarbeitung der islamischen Magie insgesamt vorangebracht (2005).

Zwei Publikationen, die zwar nicht die Magie im engeren Sinne betreffen, seien aufgrund ihrer Bedeutung für den Gesamtkontext und ihrer besonderen Qualität hier dennoch kurz erwähnt. Hierbei handelt es sich zum einen um die Arbeit von Regula Forster (2006) zum *Sirr al-asrār* (*Das Geheimnis der Geheimnisse*), d. h. die arabische Fassung einer enzyklopädischen Geheimlehre, die vorgibt, auf Aristoteles zurückzugehen und die aus dem 7./13. Jahrhundert stammt. Zum anderen ist dies die kritische Herausgabe und englische Übersetzung von Theodor Abt, Wilferd Madelung, Thomas Hofmeier und Salwa Fuad (2003–2009) des allegorisch-alchemistischen Werkes *Kitāb Ḥall ar-rumūz* (*Das Buch über die Erläuterung der Symbole*) des Muḥammad Ibn Umail vom Anfang des 4./10. Jahrhunderts.⁶³

1.3 Arabischsprachige Forschungsliteratur

Zu den diversen Themenkomplexen der islamischen Magie liegen zahlreiche arabischsprachige Publikationen vor, wobei der Großteil von ihnen eher einen populärwissenschaftlichen denn einen wissenschaftlichen Charakter besitzt. An dieser Stelle kann in Auswahl nur auf einige relevante wissenschaftliche Studien hingewiesen werden.

Zu nennen ist hier zunächst das zweibändige Werk von Muḥammad al-Ġauharī (bzw. El-Gawhary) mit dem Titel *ʿIlm al-fūlklūr*. I. *Dirāsa fī l-anṭrūbūluǰīyyā at-taqāfīyya* (*Studie über Kulturanthropologie*, 1975), und II. *Dirāsat al-muʿtaqadāt aš-šaʿbiyya* (*Studie zu volkstümlichen Glaubensvorstellungen*, 1980). Diese beiden Bände liefern einen reichen Fundus an Informationen zur Magie in Ägypten und im islamischen Volksglauben generell. Muḥammad Aḥmad Ġunaim wiederum befasst sich in *as-Siḥr wa-l-ḥasad fī l-muǧtamaʿāt ar-rifīyya* (*Magie und Neid in ländlichen Gesellschaften*, 1998) unter Aufarbeitung der einschlägigen westlichen Forschungsliteratur mit magischen Vorstellungen, die unter der ägyptischen Landbevölkerung verbreitet sind. Interessanterweise werden dabei auch die unterschiedlichen geschlechterspezifischen Wahrnehmungen der Magie beleuchtet. Nādiya Bilhāǧǧ untersucht in ihrer Monographie *at-Taṭbīb wa-s-siḥr fī l-Maǧrib* (*Heilpraktiken und Magie in Marokko*, 1986) okkulte Praktiken, die in der Heilkunde Marokkos zur Anwendung

63 Vgl. zur immer noch offenenen Frage der Lebensdaten von Ibn Umail, Ibn Umail, *Corpus Alchemicum Arabicum* 1 A, 49–55.

kommen. Muḥammad aš-Šadr und Muḥammad al-Ya'qūbī legen mit der Studie *al-Muḡtama' al-islāmī wa-muškilat as-siḥr wa-aṣḥāb an-nūr wa-l-maqāmāt al-āliya* (*Die islamische Gesellschaft, das Problem der Magie und die Leute des Lichts und der höchsten Stufen [der Erkenntnis]*, 2006) ein Werk vor, das aus schiitischer Perspektive auf die Beziehung der Menschen zu den Dschinnen, die astrologische Magie, die Wahrsagerei sowie auf Fragen der erlaubten und der verbotenen Magie eingeht.

Zum Themenkomplex der Dschinnen und Engel finden sich zahlreiche arabischsprachige Untersuchungen. Zu nennen sind stellvertretend: Nihād Tauḡiq Ni'ma, *al-Ġinn fi l-adab al-ʿarabī* (*Die Dschinnen in der arabischen Literatur*, 1961) und ʿAbd ar-Razzāq Naufal, *Ālam al-ġinn wa-l-malā'ika* (*Die Welt der Dschinnen und der Engel*, 1968). Spezielleren Themen in diesem Kontext widmet sich letzterer Autor in seinem Buch zum Tarot-Spiel, *at-Tārūt wa-siḥr Ḥārūt wa-Mārūt* (*Der Tarot und die Magie von Harut und Marut*, 1981); ebenso tut dies Aḥmad Ḥasan Musallam in *Qaḍiyat as-siḥr wa-Ḥārūt wa-Mārūt ʿalā ḍau mā naṭaqa bihi l-Qurʿān al-karīm wa-qālahu l-mufasssīrūn* (*Die Frage der Magie von Harut und Marut im Lichte dessen, was der edle Koran und die Exegeten zum Ausdruck bringen*, [1983]). Muḥammad Amīn aḍ-Ḍannāwī trägt zu dieser Thematik bei mit *Taḥṣīn al-insān min as-siḥr wa-l-ġinn wa-š-šaitān bi-l-aḍkār wa-l-aurād wa-l-Qurʿān* (*Der Schutz des Menschen vor Magie, Dschinnen und Teufeln durch Anrufungen Gottes, Andachtsübungen und den Koran*, 2001). In seiner Monographie *Ālam al-ġinn wa-š-šaitān* (*Die Welt der Dschinnen und des Teufels*, 2008) geht ʿUmar Sulaimān ʿAbdallāh al-Aṣqar detailliert auf Fragen zu Geistwesen ein, einschließlich ihrer Herkunft und Gewohnheiten, wie auch Möglichkeiten, sie sich dienstbar zu machen oder sich vor ihnen zu schützen.

Eine Spezialstudie zur Buchstabenmagie liegt von Kāzīm Hādī Ṣalāḥ vor; sie trägt den Titel *as-Simīyā' al-ʿarabīyya: baḥṭ fi anzimat al-išārāt ʿinda l-ʿarab* (*Die arabische Buchstabenmagie: Eine Studie über die Systeme der Symbole bei den Arabern*, 2008).

Divinationspraktiken in ihren verschiedenen Erscheinungsformen (z. B. Sandorakel und Handlesen) werden von ʿAlī Aḥmad al-ʿĀl aṭ-Ṭaḥṭāwī in *Asrār as-siḥr wa-s-saḥara wa-bayān daḡlihim fi l-istiḥāra bi-l-finḡān wa-ḍarb ar-raml wa-qirāʾat al-kaff wa-l-mandal* (*Die Geheimnisse der Magie und der Magier nebst dem Beweis über ihre Betrügerei in der Zukunftsdeuterei durch Kaffeesatzlesen, Sandorakel, Handlesen und Tintenorakel*, 2006) untersucht.⁶⁴ Zum Tintenora-

64 Oder auch: eine Art von Magie, durch die man gestohlene Gegenstände auffindet. Zu *mandal* vgl. auch Dorpmüller, *Religiöse Magie* 247.

kel ist hier kurz anzumerken, dass dabei aus einer glänzenden Oberfläche von Tintenflüssigkeit – zumeist durch ein Kind als ‚Medium‘ – geweissagt wird.

2 Magietheorien im europäischen Forschungsdiskurs

Die Magie im Islam hat, wie in den vorangegangenen Abschnitten deutlich wurde, das Interesse der europäischen Wissenschaft schon frühzeitig geweckt, und die Sekundärliteratur weist entsprechend zahlreiche Beiträge insbesondere aus der Zeit ab 1890 bis etwa 1930 auf. Danach wurde jedoch auffallend wenig zum Thema publiziert und erst etwa ab dem Jahr 2000 ist das Interesse an der islamischen Magie wieder deutlich in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Dabei ist ebenfalls festzustellen, dass sich die orientalistischen Forschungen zur islamischen Magie bis weit nach dem zweiten Weltkrieg inhaltlich an der grundsätzlichen Magie-Diskussion orientierten. Im Folgenden wird deshalb auf einige Grundzüge der Theorie-Diskurse in der westlichen Forschungsliteratur eingegangen, um die Verankerung der speziell islamwissenschaftlichen Forschungsperspektiven zur islamischen Magie besser in den wissenschaftsgeschichtlichen Gesamtkontext einzuordnen.

Die „westliche“ Magie-Diskussion,⁶⁵ die vor allem in religionswissenschaftlichen und ethnologischen Debatten bis etwa in die 1950er Jahre zum Tragen kam, war von evolutionistisch-animistischen Paradigmen beeinflusst, welche die Magie generell als eine evolutionäre Vorstufe der Religion betrachteten. Dieser epistemologischen Diskussion folgend sah man in der Magie die niedrigste Kulturstufe (Stufenfolge: Magie – Religion – Wissenschaft). Annahmen dieser Art wurden durch die Magie-Theorien des britischen Anthropologen Edward Burnett Tylor (1832–1917) in *Primitive culture* (1871) unterfüttert, der sich an den englischen Philosophen und Soziologen Herbert Spencer (1820–1903) und dessen *First principles* (1860–1862)⁶⁶ anlehnte. Tylor verstand die Magie im Sinne der Evolutionstheorie als unterste Stufe der Religion. James George Frazer hat sich in seinem berühmten Werk *The golden bough* (1890) seinerseits auf Tylors Theorie gestützt.

Einflussreich waren zudem die Arbeiten des britischen Sozialanthropologen Edward Evans-Pritchard (1902–1973). In seiner Schrift *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (1937) sprach er sich jedoch dafür aus, a) die

65 Zu den einzelnen Magie-Theorien der genannten Wissenschaftler siehe auch Otto, *Magie* 39–132 (Kapitel „Der akademische Magiediskurs“), in dem der Autor den wissenschaftlichen Diskurs zur Magie bei Frazer, Durkheim und Malinowski ausführlich darlegt.

66 Spencer, *First principles* (veröffentlicht in 6 Teilen).

Magie als einen Teilbereich der Religion zu sehen, b) keine diametrale Trennung von Magie und Religion vorzunehmen und c) die Vorstellung von aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen vom Niederen zum Höheren mit Blick auf die Magie und Religion aufzugeben. Er folgte hierbei den früheren Ansätzen des Philosophen, Ethnologen und Religionswissenschaftlers Robert Ranulph Marett (1866–1943), der einen Übergang vom evolutionistischen Denken zum funktionalistischen markiert (und sowohl Tylor als auch Frazer scharf kritisierte).

Der französische Ethnologe Marcel Mauss (1872–1950), ein Neffe und Schüler des berühmten Soziologen und Ethnologen Émile Durkheim (1858–1917), verfasste zusammen mit seinem Landsmann, dem Archäologen, Soziologen und vergleichenden Religionswissenschaftler Henri Hubert (1872–1927) *A general theory of magic* (1902). In diesem Buch stellten die beiden Wissenschaftler die Magie unter sozialen Aspekten dar und verstanden Magie und Religion als zwei Begriffe, die nicht voneinander zu trennen sind. Die Magie bezeichneten sie zudem als eine spezielle „Technik“, die eingesetzt werde, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen.

Der polnische Sozialanthropologe Bronisław Malinowski (1884–1942) wiederum sah die Magie gewissermaßen als ein zweckdienliches „Instrument“. In seinem Werk *Magic, science and religion and other essays* (1925) erklärte er dazu, dass die Magie insbesondere dann zum Tragen komme, wenn es für die Menschen keinerlei andere technische Mittel gäbe, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt der Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto (1869–1937), der in Göttingen und Marburg wirkte, und sein berühmtes Hauptwerk *Das Heilige* (1917). Otto prägte darin den Begriff des „Numinosen“ als einer integralen und notwendigen Komponente der Religion. Nach seiner Auffassung ist die Magie derjenige Bestandteil der Religion, welcher sich rational nicht (mehr) nachvollziehen lässt. Der Vorgang, auf das Numinose „mechanisch“ einzuwirken, wird in diesem Zusammenhang als ein Akt der Magie verstanden. Otto griff in Anlehnung an Frazer die Idee auf, dass sich die Magie dadurch auszeichne, dass höhere Mächte nicht ehrfürchtig oder unter Wahrung von Distanz „angebetet“, sondern imperativisch zu kontextspezifischen Handlungen aufgefordert würden.⁶⁷

Die Magie galt in der westlichen Forschungsliteratur aufgrund der z. T. wertenden Diskussionen mitunter sogar als „unethischer“ Bereich, der vom „wahren“ Glauben abweicht, oder aber als „falsche“ Wissenschaft, wobei eine Gegen-

67 Otto, *Heilige* 145.

überstellung von „richtig“ (bzw. wissenschaftlich) und „falsch“ (bzw. trügerisch oder magisch) vorgenommen wurde.⁶⁸ Die verschiedenen Ausrichtungen der Magie hingegen wurden in den magietheoretischen Publikationen nur wenig differenziert. Allerdings schweben bei den betreffenden Darstellungen dieser Überlegungen entsprechend oft negative Grundsatzkonnotationen oder zumindest doch eine Bedeutungsminderung mit, die das Verständnis widerspiegeln, dass die Magie mit dem Aberglauben gleichbedeutend (oder gar Unglauben) sei. Im besten Falle wurde die Magie mit volkstümlichen Glaubenspraktiken gleichgesetzt. Dies macht u. a. eine Einschätzung des Orientalisten Wilhelm Ahlwardt (1828–1909) in seinem einleitenden Zitat zu arabischen Handschriften, die er unter dem Titel *Die Werke des Aberglaubens* in seinem zehn Bände umfassenden Verzeichnis der arabischen Handschriften katalogisiert hatte, beispielhaft deutlich:

Die Nachtseite des Glaubens ist der Aberglauben; er verlässt geweihte Räume und betritt unheiliges Gebiet. Zwar verwirft und bekämpft er die religiösen Vorschriften nicht, aber er wendet dieselben in verkehrter Richtung an, weil er sie nicht versteht oder verstehen will. Es fehlt an Ergebung in den göttlichen Willen, an der Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit, an dem Verständnis für die Stellung des Menschen in der Reihe der erschaffenen Wesen. Er wird die äußeren Satzungen der Religion befolgen, aber innerlich steht er derselben leer und fremd gegenüber.⁶⁹

Selbst wenn der Magie-Begriff seit einigen Jahrzehnten in den wissenschaftlichen Diskussionen neu überdacht wird, sprechen die klassifizierenden Eintragungen, die sich bis heute in deutschen Bibliotheken zu einschlägigen Handschriften finden, ihre eigene Sprache. Die betreffenden Texte werden hier zu meist immer noch unter den Sammelbegriffen „Magie und Geheimwissenschaften“ subsumiert,⁷⁰ ohne dass eine weitere differenzierende Klassifizierung erfolgen würde. Ein Hauptgrund hierfür liegt wohl auch darin, dass eine genaue wissenschaftliche Aufarbeitung und Analyse der Inhalte der betreffenden Handschriften noch nicht erfolgt ist.

Die neuere wissenschaftliche Diskussion zum Verständnis der Magie verfolgt den Gedanken einer unmittelbaren willentlichen, menschlichen Manipulation auf die Kräfte der Natur. Jüngere Publikationen zur Magie berücksichtigen wissenschaftliche Erkenntnisse dieser Art und verstehen das magische

68 Otto, *Magie* 112.

69 Ahlwardt, *Islamische magische Schriften* 496.

70 Z. B. Universitätsbibliothek Leipzig, online: www.Islamic-manuscripts.net.

Denken und Handeln nicht mehr lediglich als ein Gegenstück zur Religion bzw. im Widerspruch zu dieser. In einigen dieser Studien – wie etwa die des in Sri Lanka geborenen und lange in Harvard wirkenden Sozialanthropologen Stanley Jeyaraja Tambiah (1929–2014) *Magic, science, religion, and the scope of rationality* (1990) – wird die Magie deshalb als „ritualsymbolischer“, „performativer Akt“ der Religion beschrieben.

Diskutiert wird darüber hinaus auch ein Verständnis der älteren Magie-Theorien, wonach sich die Magie – im Gegensatz zur Religion, die zumeist im öffentlichen Raum stattfindet und die zu einem nicht geringen Teil einen gesellschaftstragenden und stabilisierenden Charakter besitze – gemeinhin im Verborgenen bewege und destruktiv wirke. Zudem begegnet einem auch die Auffassung – wie sie bereits Rudolf Otto (1869–1937) und zuvor Frazer vertreten hatten –, dass der Magier in seinem Dialog mit den höheren Mächten oder Geistern im Vergleich zu anderen Menschen besonders bestimmend und fordernd auftrete. Ebenso wird die Vorstellung vertreten, dass der Magier die Macht, das Wissen und die Mittel besitze, bestimmte Weisungen zu erteilen, um so direkten Einfluss auf Personen oder Geschehnisse zu nehmen.⁷¹

Der Schweizer klassische Philologe Georg Luck (1926–2013), ein Spezialist auf dem Gebiet der Magie in der Antike, stellte hierzu fest, dass die Magie eine Technik sei, die auf dem Glauben an geheime Kräfte im Menschen und im Kosmos beruhe. Sie lenke Kräfte, die – wie die Magier meinen – unter besonderen Voraussetzungen vom Menschen geweckt und eingesetzt werden können. Die Magier beanspruchten deshalb, mit Hilfe von magischem Wissen Dinge vollbringen zu können, die auf konventionelle Weise nicht möglich seien.⁷²

In diesem Zusammenhang ist hier abschließend festzuhalten, dass die jüngere Forschung auf die wertende, einander ausschließende Gegenüberstellung der Begriffe „Magie“ und „Religion“ weitgehend verzichtet.⁷³ Dies bestätigen auch die Diskussionen zum Magie-Begriff der letzten beiden Jahrzehnte, in denen sich Fragen zur Magie „einer großen, mithin verblüffenden Popularität“ erfreuen.⁷⁴ In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Monographie des in Erfurt tätigen Religionswissenschaftlers Bernd-Christian Otto *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (2011) zu verweisen. Otto unternimmt in diesem Buch den Versuch einer Historisierung

71 Zu diesen und weiteren Magietheorien siehe Luck, *Magie* 6.

72 Ebd. 1. Aus der altertumwissenschaftlichen Forschung zur Magie wären im Weiteren hier u. a. noch die Namen von Graf, *Gottesnähe* und Dickie, *Magic* zu erwähnen, ohne dass in unserem Kontext hier näher darauf eingegangen werden kann.

73 Wax, *Magie* 325–326.

74 Otto, *Magie* 40.

des Magie-Begriffs und verleiht damit der akademischen Magie-Debatte wichtige neue Impulse. Der Verfasser legt dabei zwar keine neue Magie-Definition vor, verweist aber auf die philologisch-historiographisch orientierte Magie-Forschung als ein neues Forschungsfeld, das der Pluralität historischer Bedeutungen, Wertungen und Funktionen des Magiebegriffs Rechnung trägt – ein Anliegen, das auch durch die Forschungsergebnisse in dem vorliegenden Sammelband zur Magie im Islam deutlich vermittelt werden soll. Diese Forschungsergebnisse werden von Otto in der zusammen mit Michael Stausberg herausgegebenen Publikation *Defining magic: A reader* (2013), die eine kritische Zusammenfassung der Magietheorien auch aus jüngerer Zeit enthält, vertieft.

3 Begriffe und Begrifflichkeit der Magie

3.1 Zum Unterschied von „Magie“ und „Zauberei“

Die Schwierigkeiten im Verständnis der islamischen Magie hängen nicht zuletzt mit der Tatsache zusammen, dass die Begriffe „Magie“ und „Zauberei“ im Deutschen und in anderen europäischen Sprachen nicht eindeutig definiert sind und zudem oft synonym verwendet werden.⁷⁵

Das im Deutschen gebräuchliche Wort „Magie“ leitet sich vom lateinischen *magia* ab; das lateinische Substantiv *magus* wiederum vom griechischen μάγος bzw. *magos*, also „Magier“. Der Magier bzw. Mager bezeichnete dabei ursprünglich das Mitglied einer altiranischen Priesterkaste und eine Person, die sich mit Astrologie beschäftigte, oft als Arzt wirkte und nach dem Wissen von verborgenen Dingen strebte. Die Fertigkeiten einer solchen Person wurden *magia* bzw. Magie genannt.⁷⁶ Der Begriff des Magiers wurde auch für den Traumdeuter verwendet und konnte zudem implizieren, dass der Magier (oder Zauberer) ein Betrüger war.⁷⁷ Hier sei angemerkt, dass auch Frauen als Magierinnen und Zauberinnen tätig waren, obgleich die hier genannten Ausführungen vorrangig die maskuline Form verwenden.

Die Wörter „Zauber“ und „Zauberei“ (abgeleitet aus dem Mittelhochdeutschen „zouber“ und „zauberey“)⁷⁸ begegnen ebenfalls in wissenschaftlichen Publikationen. Das Wort „Zauberer“ wird dort vielfach in seinem älteren Sinne

75 Zu dieser Problematik siehe u. a. Auffahrt, Schlüsselbegriff 114–124; zum Sprachgebrauch, Ratschow, *Magie* I, 686; sowie Jacoby, Kunst v, 817–836.

76 Kiekhefer, *Magie* 19.

77 So definiert von Ratschow, *Magie* 686.

78 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Teilbd. 31, 324 und 333 (Ausgabe und Nachdr. München 1984).

des „Wissenden“ oder „Weisen“ verwendet, doch spricht die neuere Forschungsliteratur in diesem Zusammenhang vor allem vom „Magier“. Aus diesen Gründen wird in diesem Band zur generellen Repräsentation des arabischen Begriffs *sihr* das Wort „Magie“ verwendet (wenngleich „Zauberei“ im Abschnitt zu den „Zauberbüchern“ dann doch mitunter verwendet wird, da sich letzterer Terminus für diese Art von arabischen Speziialschriften auch in der islamwissenschaftlichen Literatur eingebürgert hat). Bei der Verwendung des Terminus *sihr* im vorliegenden Band auf die Differenzierung zwischen Magie und Zauberei zu verweisen, erscheint aber auch deshalb notwendig, da der Begriff der Zauberei im allgemeinen Sprachgebrauch oft mit den Vorstellungen von Hexen und Teufeln aus der Märchenwelt konnotiert ist, was dem wissenschaftlich grundierten Kontext der islamischen Magie nicht gerecht wird.

3.2 Die Magie und ihre Teilbereiche in der arabischen Terminologie

Die Begriffe „okkulte Wissenschaften“ (*al-‘ulūm al-ġarība*), „Geheimwissenschaften“ (*al-‘ulūm al-ḥāfiya*) und „verborgene (bzw. obskure) Wissenschaften“ (*al-‘ulūm al-ġāmiḍa*)⁷⁹ bezeichnen auch im Islam jene Disziplinen, die gemeinhin zwischen den Naturwissenschaften und der Metaphysik angesiedelt sind. Es sind Wissensbereiche, die sich (wie in der Antike „*occulta*“) auf „verborgene“ Erscheinungen und Kräfte in der Welt und im Menschen beziehen, welche Laien durch die auf den Sinnesorganen beruhenden Informationen nicht zugänglich sind. Die okkulten Wissenschaften im Islam sind einerseits eng mit der „Magie“ (*sihr*) bzw. der Vorstellung verbunden (mitunter dieser auch gleichgesetzt), dass alles in der Welt von einer transzendenten Kraft durchdrungen ist, auf die durch manipulative Techniken Einfluss genommen werden kann. Andererseits sind sie eng verknüpft mit der islamischen Mystik (Sufismus) und der Suche nach einer höheren spirituellen Ebene des Wissens um Gott.

Im Arabischen sind *sihr* bzw. *‘ilm as-sihr*⁸⁰ (Magie bzw. die Kunde oder Wissenschaft⁸¹ von der Magie) die Oberbegriffe für Magie (und die Zauberei).

79 Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* VI, 11–16. Siehe im weiteren MacDonald, ‘Ulūm al-ġāib 142b, und Sihr 438–447, sowie den Beitrag von M. Haggag in diesem Band.

80 Fahd, Sihr IX, 568.

81 Zur Problematik der kontextbezogenen Bedeutung (und respektive unterschiedlichen Übersetzung) des Begriffs *‘ilm* im Singular bzw. *‘ulūm* im Plural sagt der Theologe und Philosoph Abū l-Ḥasan al-‘Amirī (gest. ca. 381/992) „Das gewöhnliche Volk benutzt das Wort *‘ilm* (Wissenschaft) manchmal für irgendein beliebiges Gewerbe. Empiriker benutzen es manchmal für empirisch gewonnene Ideen, wie zum Beispiel für die Wahrsagerei auf Grund des Augurierens durch Beobachtung des Vogelflugs oder auf Grund von Schulterblättern und Fußspuren. Es gibt Wissenschaften, die die Philosophen für tadelnswert halten und die man ihrer Meinung nach der großen Masse nicht beibringen darf; denn

Abgeleitet vom Verb *saḥara* ([ver-] zaubern, behexen; auch bezaubern, faszinieren) steht *siḥr* für das gesamte Bedeutungsspektrum der Magie.

In der europäischen Magie-Forschung wird zudem zwischen der sogenannten (erlaubten) „weißen“ und der (verbotenen) „schwarzen“ Magie differenziert. Die arabisch-islamischen Vorstellungen zur Magie kennen diese begriffliche Spezifikation ebenfalls, wobei die Magie generell (wenn auch in den einzelnen islamischen Rechtsschulen mit gewissen Nuancen) unterschieden wird in a) *siḥr ḥalāl*, d. h. die nach dem religiösen Gesetz „erlaubte Magie“, die einem „gepriesenen Pfad“ (*aṭ-ṭarīqa al-maḥmūda*) folgt; und b) *siḥr ḥarām*, d. h. die nach dem islamischen Gesetz „verbotene Magie“, die einen verbotenen bzw. „tadelnswerten Pfad“ (*aṭ-ṭarīqa al-maḍmūma*) beschreitet.⁸²

Die Teilbereiche bzw. Spezialdisziplinen der islamischen Magie werden in den klassischen arabischen Quellen konkret benannt und z. T. detailliert erläutert. Danach kann das „Hervorrufen von Geschehnissen“ durch vielfältige magischen Kenntnisse bzw. Aktivitäten erfolgen.

Die folgende Übersicht zu den Teilbereichen bzw. Spezialdisziplinen der Magie orientiert sich in Inhalt und Reihenfolge an der Aufstellung, welche im 16. Jahrhundert der osmanisch-türkische Theologe Ṭāšköprüzāde (s. unter 4.1.12) in seiner Enzyklopädie *Miftāḥ as-saāda wa-miṣbāḥ as-siyāda fī mauḍūāt al-‘ulūm* (*Der Schlüssel zur Glückseligkeit und die Leuchte zur Meisterschaft in Bezug auf Themen der Wissenschaften*) bietet.⁸³

Ṭāšköprüzāde bietet zunächst in der „Vierten Abteilung (*aš-šū‘ba ar-rābi‘a*)“ der von der Physik bzw. „der Naturwissenschaft herrührenden Disziplinen (*furū‘ al-‘ilm aṭ-ṭabī‘ī*)“ zentrale Wissensbereiche, die man mit dem heutigen Wissenschaftsverständnis wohl den okkulten Wissenschaften zurechnen würde:⁸⁴

sie sind davon überzeugt, daß deren Anwendung mehr Schaden als Nutzen bringt. Derartige Wissenschaften sind zum Beispiel die Magie, die Halluzination, die Amulette und die Alchemie.“ Übersetzung (nur leicht modifiziert) nach Rosenthal, *Das Fortleben der Antike* 91–101.

82 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) 311, und repräsentativ al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* 38. Zur Begriffsbestimmung von „weißer“ und „schwarzer“ Magie vgl. Auffahrt, *Lexikon Religion* II, 363 und Miers, *Lexikon des Geheimwissens* 396–397.

83 Vgl. Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ* I, 301–308.

84 Diese Wissensbereiche stehen am Schluss der betreffenden Liste in den Positionen 11–14. Den Anfang bilden folgende Bereiche der Naturwissenschaften: 1. *‘ilm aṭ-ṭibb* (Medizin), 2. *‘ilm al-baiṭara* (Tierheilkunde), 3. *‘ilm al-baiẓara* (Falknerei), 4. *‘ilm an-nabāt* (Botanik), 5. *‘ilm al-ḥayawān* (Zoologie), 6. *‘ilm al-filāḥa* (Landwirtschaft), 7. *‘ilm al-ma‘ādin* (Mineralogie), 8. *‘ilm al-ġawāhir* (Edelsteinkunde), 9. *‘ilm al-kaun wa-l-fasād* („Das Wissen vom Entstehen und Vergehen [im Universum]“, benannt in Anlehnung an den in der Antike als

1. *ʿIlm al-firāsa*: „Physiognomik“, d. h. „Das Wissen [zur Voraussage] von Charaktereigenschaften des Menschen und ihrer Deutung aus äußeren Erscheinungsbildern“;⁸⁵
2. *ʿIlm taʿbīr ar-ruʿyā*: „Oneiromantie“ bzw. „Das Wissen von der Traumdeutung“, d. h. „das Wissen über okkulte Dinge und über Dinge, die verborgen sind“;
3. *ʿIlm aḥkām an-nuǧūm*: Astrologie, d. h. „das Wissen von den Beurteilungen (oder auch: den Gesetzmässigkeiten) der Sterne“ bzw. „die Zukunftsdeutung aufgrund der Konstellation der Sterne und Planeten“;⁸⁶
4. *ʿIlm as-sihr*: „Magie“ bzw. „das Aufdecken geheimen Wissens über die Gestirne und Planeten und über ihre Beziehungen zu geheimen Dingen, damit erstaunliche und verborgene Vorgänge und Geheimnisse entschlüsselt werden“;
5. *ʿIlm aṭ-ṭillasmāt*: „Talismankunde“, d. h. „das Wissen über die Mischung von himmlischen aktiven Kräften mit den irdischen passiven Kräften an ganz bestimmten Zeitpunkten und zu ganz bestimmten Zwecken“;
6. *ʿIlm as-sīmiyāʾ*: „Die auf Imagination beruhenden Bereiche der Magie“ (*ǧair al-ḥaqīqī min as-sihr*) wie etwa Verzauberung oder die geheime Kraft der Buchstaben; mitunter auch als „weiße Magie“ bezeichnet;⁸⁷ sowie
7. *ʿIlm al-kīmiyāʾ*, „Alchemie.“

Die Teilbereiche der Magie im engeren Sinne werden dann in der „Fünften Abteilung“ der von der Physik abgeleiteten Wissenschaften – und hier unter Überschrift „Vierter Abschnitt: Über die Teilbereiche der Magie (*al-ʿuqūd ar-rābiʿ fi furūʿ as-sihr*)“ folgendermassen gelistet und definiert:

1. *ʿIlm al-kihāna*: „das Wissen zur Vorhersage [der Zukunft]“, d. h. Divination oder Wahrsagerei;
2. *ʿIlm an-nīranǧāt*: „das Wissen über das Vorgaukeln (*tamwīh*) und die Vorspiegelung (*tahyīl*)“, d. h. das Herbeiführen von ungewöhnlichen Dingen,

De generatione et corruptione bekannten Wissenszweig; Meteorologie), 10. *ʿilm qaus quzah* (Regenbogenkunde, d. h. „das Wissen von der Ursache, Bewegung und Farbenbeschaffenheit der Regenbogen sowie von der Vorherbestimmung des Regens und darüber, warum der Regenbogen rund ist“). Vgl. Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ* I, 266–280, 307. Vgl. dazu auch Belino, *Classification* 177.

85 „A technique of inductive divination which permits the foretelling of moral conditions and psychological behaviour from external indications and physical states.“ Vgl. Fahd, *Firāsa*, *EI*² II, 916–917.

86 “The science (or art) of the judgements of the stars.” Vgl. Burnett, *Astrology*, *EI*³ (online).

87 Vgl. auch MacDonald, *Simiyāʾ*, *EI*², IV, 612–613.

- die sich aus der Mischung von aktiven und rückwirkenden Kräften (*al-fā'ila wa-l-munfa'ila*) ergeben;
3. *Ilm al-ḥawāṣṣ*: „das Wissen über die besonderen Eigenschaften“ der Dinge und Geschehnisse, erlangt durch „Lesen“, d. h. sympathetische Magie;
 4. *Ilm ar-ruqā'*: „das Wissen über die [natürlichen] Dispositionen“ der Dinge und Geschehnisse, erlangt durch bestimmte Handlungen, wie etwa die Praktiken der Beschwörung, die zu Heilungszwecken und zum Schutz eingesetzt werden;⁸⁸
 5. *Ilm al-azā'im*: „das Wissen zur Beschwörung [und Dienstbarmachung von Geistern, die unsichtbar bleiben]“;
 6. *Ilm al-istiḥḍār*: „Wissen zum Heraufbeschwören [von Geistern, die sichtbar werden]“; auch genannt *'ilm tashīr al-ḡinn* („Wissen zum Dienstbarmachen der Dschinnen“);
 7. *Ilm da'wat al-kawākib*: „das Wissen zum Anrufen der Himmelskörper“, d. h. die Astralmagie;⁸⁹
 8. *Ilm al-falaqīrāt*: „das Wissen von den Brillenbuchstaben“;
 9. *Ilm al-ihfā'*: „das Wissen vom Unsichtbarmachen“ bzw. „Verschwindenlassen von Dingen“;
 10. *Ilm al-ḥiyal (as-sāsāniyya)*: „Wissen von Gaukeleien und Zaubertricks“;⁹⁰
 11. *Ilm kašf ad-dakk wa-iḍāḥ aš-šakk*: „das Wissen, Täuschung aufzudecken und Zweifel aufzulösen“;⁹¹
 12. *Ilm aš-ša'baḍa wa-t-taḥayyulāt*: „das Wissen zu Scharlanterie und Imaginationen“;

88 Vgl. auch Fahd, *Ruḡya* VIII, 600–601.

89 Vgl. Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ* I, 303.

90 Das Adjektiv *sāsāniyya* bezieht sich auf die Banū Sāsān, d. h. eine Bezeichnung, die in der mittelalterlichen arabischen Literatur sprichwörtlich für Bettler und Gaukler steht. Vgl. Dazu Bosworth, *Mediaeval Islamic underworld* I, 24, wo *'ilm al-ḥiyal as-sāsāniyya* als „sciences of artifices and trickery“ übersetzt wird.

91 Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ* I, 306–307, vermerkt, dass dies ein Bereich sei, der verboten ist, und dass er deshalb davon absieht, diesen darzustellen. Mehr dazu findet sich, so der Autor, im *Kitāb al-Muḥtar* (*Das Buch des Ausgewählten*) eines gewissen al-Ġaubarī. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um Zain ad-Dīn 'Abd ar-Raḥīm ibn 'Umar ibn Abi Bakr ad-Dimašqī, bekannt als al-Ġaubarī (gest. nach 663/1222), der ein *Kitāb al-Muḥtar fī kašf al-asrār* (*Buch der ausgewählten Nachrichten über das Lüften der Geheimnisse*, ed. Damaskus 1302/1885; ed. Kairo 1336/1918) verfasste, d. h. ein Werk, das vor allem der Alchemie gewidmet ist. Vgl. auch Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 254; und Bosworth, *Medieval Islamic underworld* II, 221, 247 und 347. Eine neue Edition von al-Ġaubarī's *Kitāb al-Muḥtar* wurde 2006 von M. Höglmeier publiziert.

13. *ʿIlm taʿalluq al-qalb*: „das Wissen zum Binden der Herzen“, wobei der Magier behauptet, den „Größten Namen“ Gottes zu kennen, weshalb ihm die Dschinnen gehorchen;⁹²
14. *ʿIlm al-istiʿāna*: „das Wissen zum Hilfeersuchen“ bei übersinnlichen Mächten in den Eigenschaften von Arzneimitteln, anderen Substanzen und Sprüchen.⁹³

Ṭāšköprüzāde detaillierte und umfangreich kommentierte Wissenschaftsklassifikation fasst gewissermaßen das „klassische“ Wissen der Muslime zur Magie zusammen und verdeutlicht gleichzeitig den in jener Zeit erreichten Entwicklungsstand ihrer Spezialdisziplinen im Kontext der mittelalterlichen islamischen Gelehrsamkeit.

4 Die Magie im Verständnis muslimischer Gelehrter

4.1 *Muslimische Gelehrte der Vormoderne über Magie*

Seit der Frühzeit des Islams haben sich muslimische Gelehrte sowohl in eigens zur Magie abgefassten Abhandlungen als auch in zahlreichen anderen thematischen Kontexten mit den Erscheinungsformen und Wesenszügen der Magie auseinandergesetzt. Die „Innenperspektiven“ der eigentlichen Vertreter der magischen Tradition im Islam wie auch die „Außenperspektiven“ muslimischer Vertreter anderer Wissensbereiche sind wichtige Zeugnisse zur historischen Entwicklung und gewachsenen Vielfalt magischer Theorien und Praktiken im Islam. Aus diesem reichen Fundus islamischer Gelehrsamkeit werden im Folgenden in chronologischer Reihenfolge einige Gelehrte vorgestellt, deren Äußerungen über die Magie als besonders repräsentativ oder originell erscheinen. Ihre Vorstellungen sind geeignet, ein Fenster zu diesem Bereich mittelalterlicher muslimischer Gelehrsamkeit zu öffnen und helfen auf diese Weise, Begriffe, Charakteristika und Teildisziplinen der islamischen Magie im großen Kanon der islamischen Wissenschaften besser zu verstehen. Es ist dabei selbstredend, dass diese Einblicke, die z. T. durch Zitate zusätzlich veranschaulicht werden, keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben können oder wollen. Zunächst wenden wir uns dabei einigen namhaften muslimischen Gelehrten

92 Bei jemandem, der einer Person glaubt, welche vorgibt, diese Art von Fähigkeiten zu besitzen, könne dies, so Ṭāšköprüzāde, zu Erkrankungen bzw. dazu führen, dass sein „Herz“ diesem Magier blind gehorcht. Vgl. Ṭāšköprüzāde, *Miftāḥ* I, 307.

93 Ṭāšköprüzāde distanziert sich hier und merkt an, dass den betreffenden Substanzen und Worten magische Eigenschaften aus Unwissenheit zugesprochen würden. Vgl. ebd. I, 300–308.

zu, die sich zur Magie und ihren Teilbereichen bzw. damit eng verbundenen Wissensbereichen geäußert haben. An diese Übersicht schließt sich ein kurzer Ausblick auf einige der magischen Werke und sogenannte „Zauberbücher“ an.

4.1.1 Ğābir ibn Ḥayyān (gest. ca. 117/815)

Abū Mūsā Ğābir ibn Ḥayyān (latinisiert: Geber) war ein Universalgelehrter, der über spezielle Kenntnisse auf den Gebieten der Chemie und Alchemie, der Astronomie und Astrologie sowie der Philosophie verfügte. Die von ihm verfassten bzw. unter seinem Namen bekannten Werke wurden sowohl im Orient als auch in lateinischer Übersetzung in Europa umfangreich rezipiert. Ğābir stammte aus Ṭūs in Iran und reiste später nach Kufa im Irak, wo er offenbar die meiste Zeit seines Lebens verbrachte. Zeitweise soll er außerdem in Bagdad gelebt haben.

Die historische Existenz des Ğābir ibn Ḥayyān war in der Islamwissenschaft lange umstritten. Aus diesem Grunde spricht man mit Blick auf die zahlreichen diesem Autor zugeschriebenen Schriften heute oft vom *Corpus Gabirianum*. Allerdings neigt die jüngere Forschung dazu, die in den frühen arabischen Quellen zu Ğābir ibn Ḥayyān vermerkten bio-bibliographischen Angaben als im Kern historisch treffend und ihn somit als den Autor vieler der mit seinem Namen verbundenen Schriften zu erachten.⁹⁴

Der prominente Buchhändler und Gelehrte Ibn an-Nadīm (gest. 380/990) widmet Ğābir ibn Ḥayyān in seiner bibliographischen Enzyklopädie *al-Fihrist* (*Das Verzeichnis*) eine mehrseitige Biographie. Dort vermerkt er u. a., dass Ğābir ibn Ḥayyān möglicherweise Schiit war. Genannt werden in diesem Kontext der für die Schiiten wichtige Jurist und Imam Ğāʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. ca. 699/700) oder der abbasidische Wesir Ğāʿfar ibn Yaḥyā al-Barmakī (gest. 187/803).⁹⁵ Im Weiteren heißt es, Ğābir habe den Alchimisten unter seinen Zeitgenossen als „der führende Kopf“ ihrer Wissensdisziplin gegolten, obgleich dieser Status

94 P. Kraus und H.H. Schaeder weisen darauf hin, dass die religiösen Gedanken im *Corpus Gabirianum* ismailitischer Art seien und dass diese Schriften daher nicht vor dem Ende des 3./9. Jh.s verfasst worden sein können; vgl. dazu Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 198. Plessner sagt im Weiteren: „It can no longer be denied that the list of Djābir’s writings given in the *Fihrist* with reference to Djābir’s own lists of his writings is on the whole correct. Many quotations from the books only known by name have recently been found in the writings preserved. They enabled P. Kraus to prepare a critical biography of the books belonging to the corpus, [and] to arrive at a relative chronology of them ...“; vgl. Plessner/ Kraus, *Djābir b. Ḥayyān* II, 357; sowie Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān* I, bes. 141–154 (*Ouvrages de théurgie, de magie, de ΦΥΣΙΚΑ*, etc.).

95 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) (10. Maqāla) 499; *The fihrist* 853–862.

Ġābir ibn Ḥayyāns geheim gehalten worden sei. Auch habe er ein unstabiles Leben mit vielen Ortswechseln führen müssen, um sich aufgrund seiner Beschäftigung mit der Magie vor dem Zugriff der Herrschenden zu schützen.⁹⁶ Der maghrebinische Historiker Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) wiederum bezeichnet Ġābir ibn Ḥayyān (möglicherweise aufgrund der vielen Ġābir zugeschriebenen alchemistischen Aussagen und Schriften) als „den größten Magier der islamischen Religionsgemeinschaft“ (*kabīr as-saḥara fī ḥādīhi l-milla*).⁹⁷ Ġābir ibn Ḥayyān habe die gelehrten Bücher zur Magie ausgewertet, die Kunst der Magie und vor allem der Alchemie auf diese Weise für die Muslime entdeckt sowie deren Grundsätze studiert und formuliert. Er habe zahlreiche arabische Werke verfasst, die sowohl die Magie als auch die Alchemie ausführlich erörterten.⁹⁸

Eine interessante Erläuterung Ġābir ibn Ḥayyāns, die zwar nicht die Alchemie, sondern einen anderen okkulten Bereich, die Talismankunde, betrifft, soll hier beispielhaft zitiert werden. Diese Äußerung findet sich in Ġābirs Traktat mit dem vielversprechenden Titel *Iḥrāġ mā fī l-quwwa ilā l-fi'l* (*Das Hervorbringen dessen, was der Kraft innewohnt und zum Handeln führt*).⁹⁹ Hier heißt es:

وَلَا تَانِينَ [أمر الطلسمات ما ينبغي] أن نقول ههنا لم يُسمَى الطلسم [طلسمًا]، فإن هذا لم نقل فيه لأحد شيئاً غيرك، فإننا روينا عن معدن الحكمة وصانعه، خبرني به فقال: يا جابر، فقلت: لبيك يا مولاي، فقال: أتدري لم يُسمَى الطلسم طلسمًا؟ قلت: لا والله يا مولاي ما أدري، فقال: فكّر فيه، فإنه من علمك. ففكرت فيه سنة، فلم أعلم ما هو، فقلت: لا والله يا مولاي ما أدري ما هو، فقال: لولا أنني غرستك بيدي وأنشأتك أولاً وآخراً إلى وقت هذا، لقلت إنك مُظلمٌ، وبيك أقبه، فقلت: نعم يا مولاي، فإذا معناه مُسلطٌ من جهة الغلبة والتسليط. نخررتُ ساجداً، فقال: لو كان سجودك لي وجَدَكَ لَكُنْتَ مِنَ الْفَائِزِينَ، قد سجد لي أباًؤك الأوّلون. وسجودك يا جابر، وسجودك لنفسك، أنت والله فوق ذلك. نخررتُ ساجداً. فقال: يا جابر، والله ما تحتاج إلى هذا كله، فقلت: صدقت يا مولاي. فقال: قد علمنا ما أردت، وعلمت ما أردت، فكن على نيلك.

96 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) (10. Maqāla) 499; *The fihrist* 854.

97 Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* 408; vgl. auch die Übers. Rosenthals III, 157. Zur *fa'il*-Form im Sinne eines Superlativs siehe u. a. K 21:63.

98 Ebd.

99 Zu Ġābirs *Kitāb al-Iḥrāġ* siehe auch die Monographie von F. Rex, *Zur Theorie der Naturprozesse*, 1975.

فَأشْرَحُ هَذَا فِي كِتَابِي "إِخْرَاجُ مَا فِي الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ". فَالطَّلَسْمُ - عَافَاكَ اللَّهُ - مُسَلِّطٌ فِي فِعْلِهِ، قَاهِرٌ غَالِبٌ بِمَوَازَاةِ الْمَمَائِلَةِ وَالْمَقَابَلَةِ.¹⁰⁰

Da wir [die Angelegenheit der Talismane klären wollen, müssen wir] hier erwähnen, warum der Talisman (*tilasm*, auch *tillasm*) Talisman heißt. Tatsächlich haben wir [bislang] niemandem außer dir [o mein Schüler] davon berichtet. Wir haben [es] so von dem Ursprung der Weisheit und ihrem Urheber (d. h. von Ġābirs eigenem Lehrer und Meister) überliefert bekommen. Er [mein Lehrer] berichtete mir davon, indem er sagte: „O Ġābir, [komm zu mir]!“ Ich erwiderte: „Ja, hier bin ich, um dir zu dienen, mein Herr und Meister (*maulāya*).“ Er fragte: „Weißt du, warum der Talisman Talisman heißt?“ Ich antwortete: „Nein, mein Herr und Meister, bei Gott, ich weiß es nicht.“ Da sagte er: „Denke darüber nach. Du besitzt [bereits das nötige] Wissen darüber.“ Ich dachte ein Jahr lang darüber nach und wusste [es trotzdem] nicht. So sagte ich [schließlich zu meinem Lehrer]: „Bei Gott, ich weiß es nicht, mein Herr und Meister.“ Er antwortete: „Hätte ich dich nicht [wie ein Gewächs] mit meiner eigenen Hand gepflanzt und von Anfang bis Ende und bis zu diesem Augenblick aufgezogen, so hätte ich wohl gesagt: ‚Du bist dunkel [im Geist und im Herzen]‘. Doch wehe dir! Lies das Wort [Talisman (in der konsonantischen Wiedergabe im Arabischen: *t-ll-s-m*)] rückwärts.“ Da sagte ich: „Ja, mein Herr und Meister, in diesem Fall hieße das Wort *m-s-ll-t* [also: *musallit*]“, was bedeutet: ‚gezielt wirkend‘, überwältigend und siegend durch die Ausgewogenheit von Gleichsetzen und Gegenüberstellen.¹⁰¹

Daraufhin warf ich mich [ehrfurchtsvoll vor meinem Lehrer] nieder. Er sagte nun: „Wenn deine mir entgegengebrachte Ehrfurchtserweisung deine Leidenschaft ausdrückt, dann bist du einer von den Erfolgreichen [im Erwerb geheimen Wissens]. So haben auch schon deine Vorfahren Ehrfurcht erwiesen. Denn deine Ehrfurchtserweisung [mir gegenüber], o Ġābir, bedeutet eine Ehrfurchtserweisung für dich selbst. Bei Gott, du stehst über dem [anfänglichen Unwissen].“ Daraufhin habe ich mich auf der Stelle [noch einmal] ehrfurchtsvoll niedergeworfen. Er (der Lehrer)

100 Ġābir ibn Ḥayyān, *Ihrāġ mā fi l-quwwa* 79–80 (orthographisch leicht angepasst).

101 Das Verständnis dieses Begriffs als Aktivpartizip *musallit* korrespondiert sowohl mit der Vokalfolge der im Text angesprochenen rückwärtigen Lesung von *tillasm* als auch mit den hier nachfolgenden Aktivpartizipien. Allerdings würde auch die Lesung als Passivpartizip *musallaṭ*, „wirkungsvoll eingesetzt“ die Funktion und Wirkung des Talismans sinnvoll charakterisieren.

meinte aber: „O Ġābir, bei Gott, du brauchst das nicht [zu tun].“ Ich aber sagte: „O mein Herr und Meister, du hast die Wahrheit gesagt.“ Er erwiderte: „Wir wussten schon vorher, was du [wissen] wolltest, und du wußtest, was ich wollte. So schreite denn voran auf deinem Weg.“

Also erläutere ich dieses in meinem Buch *Das Hervorbringen dessen, was der Kraft innewohnt und zum Handeln führt*.

Somit ist der Talisman – möge Gott dich davor schützen – eine Kraft, die gegen [etwas oder jemanden] wirkt und die [etwas oder jemanden] bezwingt bzw. besiegt vermittels der Ähnlichkeit und der Vergleichbarkeit.

Diese Episode erschließt zweierlei: zum einen wird hier die Buchstabenmagie zum Verbergen eines Geheimnisses angewandt, indem das Schlüsselwort rückwärts zu lesen ist, und zum anderen wird die sympathetische Wirkung der Talismane auf der Basis von Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit hervorgehoben.

4.1.2 Al-Buḥārī (gest. 256/870)

In der islamischen Traditionsliteratur, dem *Ḥadīṭ*, gibt es vielfältige Informationen zur Magie. Beispielhaft zu nennen ist hier das Kompendium *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* (*Die Sammlung authentischer Traditionen*) des weitgereisten Kenners der Traditionswissenschaft, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Buḥārī aus Nischapur. Al-Buḥārīs Traditionskompendium ist eine von jenen sechs Sammlungen zum Leben und Wirken des Propheten Muhammad, die von sunnitischen Muslimen als autoritativ erachtet werden und galt schon im Mittelalter als das am meisten geschätzte Ḥadīṭ-Kompendium.

In diesem Kompendium ist eine auch in späteren arabischen Werken vielfach zitierte Episode enthalten, wonach Muhammads Gattin Aischa berichtete, dass der Prophet einmal einem Zauber ausgesetzt gewesen sei. Hier heißt es:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا؛ قَالَتْ: سَخَّرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ، حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخِيلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ، حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَوْ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَهُوَ عِنْدِي، لَكُنْتُ دَعَا وَدَعَا. ثُمَّ قَالَ: يَا عَائِشَةُ، أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتَهُ فِيهِ، أَتَانِي رَجُلَانِ فَقَعَدَا أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي، وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي،

فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟
فَقَالَ: مَطْبُوبٌ.

قَالَ: مَنْ طَبَّهُ؟
 قَالَ: لِيَيْدِ بْنِ الْأَعْصَمِ.
 قَالَ: فِي أَيِّ شَيْءٍ؟
 قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ، وَجُفِّ طَلْعِ نَخْلَةٍ ذَكَرَ.
 قَالَ: وَأَيُّنَ هُوَ؟
 قَالَ: فِي بَيْتِ دَرَوَانَ.“
 فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ جَاءَ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ كَأَنَّ مَاءَهَا
 نَقَاعَةُ الْحَنَاءِ، أَوْ كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا أَسْتَخْرِجُهُ؟
 قَالَ قَدْ عَافَانِي اللَّهُ، فَكْرِهْتُ أَنْ أَثُورَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ شَرًّا“. فَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ.“¹⁰²

Mit Berufung auf ‘Ā’iša [eine Ehefrau des Propheten Muhammad], möge Gott an ihr Wohlgefallen finden, wird überliefert, dass sie sagte:

Ein Mann vom Stamme der Banū Zuraiq namens Labīd ibn al-A‘šam, belegte den Gesandten Gottes – Friede und Segen Gottes sei mit ihm – [eines Tages] mit einem Zauber. Dies ging so weit, dass der Gesandte Gottes – Friede und Segen Gottes sei mit ihm – sogar wähnte, Dinge getan zu haben, die er nicht getan hatte.¹⁰³ [Diese Situation dauerte an] bis zu einem Tag – bzw. einer Nacht – als Muhammad bei mir war und [anstatt die Zeit mit mir zu verbringen] fortwährend Bittgebete sprach. Dann sagte er zu mir: „‘Ā’iša, weißt du, dass Gott mir antwortete, nachdem ich Ihn befragt habe? Zwei Männer kamen zu mir. Der eine setzte sich neben mein Kopfende, der andere an mein Fußende. Der eine fragte seinen Gefährten:

„Was schmerzt den Mann?“ Der andere erwiderte:

„Er ist mit einem Zauber belegt!“ Der Erste fragte wieder:

„Wer hat ihn verzaubert?“ Der andere sagte:

„Labīd ibn al-A‘šam.“ Der Erste fragte weiter:

„Wie hat der Magier Macht über ihn gewonnen?“ Der andere erwiderte:

102 Al-Buḥārī, *aṣ-Ṣaḥīḥ* XIII, 198, Nr. 5822 (Nummerierung nach Ed. ‘Abd al-Bāqī).

103 Weitere Traditionen u. a. in al-Buḥārī, *aṣ-Ṣaḥīḥ* XIII, 622, Nr. 6063 (Nummerierung nach Ed. ‘Abd al-Bāqī) sprechen davon, dass der Prophet Muhammad mit einem Zauber belegt war, der ihn halluzinieren lies, er hätte „mit seinen Frauen geschlafen, was er [in Wirklichkeit] nicht getan hatte (*makāta an-nabī ... yuḥayyilu ilaihi annahū ya’tī ahlahū wa-lā ya’tī*)“.

„Durch einen Kamm und einige darin verbliebene Haare sowie durch das Deckblatt des männlichen Fruchtstands einer Palme.“ Der Erste fragte nun:

„Und wo sind diese Dinge jetzt?“ Der andere sagte:

„Im Brunnen *Ḍarwān!*“

Da ging der Gesandte Gottes – Friede und Segen Gottes sei mit ihm – mit einigen seiner Gefährten dorthin. Als er zurückkam, sagte er zu mir: „O *ʿĀʾiša*, das Wasser des Brunnens sah aus, als sei es mit Henna vermischt und die Wipfel der Palmen dort waren wie die Köpfe von Teufeln.“ Da fragte ich: „O Gesandter Gottes, soll ich ihn (d.h. den magischen Kamm und die anderen Utensilien) nicht herausholen?“ Er erwiderte: „Gott hat mich doch schon geheilt. So will ich bei den Menschen nichts auslösen, was Übles hervorrufen könnte!“ Er befahl, den Brunnen zuzuschütten.

Ogleich die Entstehungszeit dieser kurzen Erzählung zu einer Begebenheit im Leben des Propheten Muhammad hinterfragt werden kann, vermittelt der Text dennoch einen anschaulichen Eindruck davon, dass die Magie – speziell die Angst vor Schadenzauber – schon in einer sehr frühen historischen Epoche des Islams (wenn nicht sogar in seiner Geburtsstunde, wie schon weiter oben dargestellt) Eingang in die Glaubenswelt der Muslime gefunden und hier einen festen Platz eingenommen hat.

4.1.3 Ibn Waḥṣīyya (Anfang des 4./10. Jh.s)

Abū Bakr Aḥmad ibn Alī ibn Waḥṣīyya al-Kasdānī (oder al-Kaldānī, wie ihn Ibn an-Nadīm nennt) war ein sunnitischer Gelehrter, der aus einer ländlichen Ortschaft in der Nähe Kufas stammte. Er war arabischer Abstammung und kulturell nabatäisch geprägt. Mit dem Syrisch-Aramäischen scheint er sowohl in dessen gesprochener Form als auch in der Literatursprache vertraut gewesen zu sein. Ibn an-Nadīm berichtet darüber hinaus, Ibn Waḥṣīyya habe von sich behauptet, ein Magier zu sein, Talismane herstellen zu können und Alchemie zu betreiben. Der Autor des *Fihrist* nennt auch die Titel verschiedener Bücher Ibn Waḥṣīyyas, darunter ein *Kitāb Ṭaraf aš-šayātīn* (*Buch über Teufelsaustreibung*), ein *Kitāb as-Siḥr al-kabīr* (*Großes Buch über Magie*) und ein *Kitāb as-Siḥr aš-ṣaḡīr* (*Kleines Buch über Magie*) sowie das *Kitāb al-Išāra fī s-siḥr* (*Ratgeber zur Magie*) und das *Kitāb Asrār al-kawākib* (*Die Geheimnisse der Sterne*) und anderes mehr.¹⁰⁴

104 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) 433; *The fihrist* 731–732; Fahd, Ibn Waḥṣīyya III, 963–965; Hämeen-Anttila, *The Nabatean agriculture* 152–153.

Es gilt in der westlichen Forschung heute als relativ gesichert, dass Ibn Waḥšīyya der Übersetzer, wenn nicht gar der Autor zahlreicher sogenannter „nabatäischer“ Werke war. Dabei handelt es sich um Texte, die vorgeben, arabische Übersetzungen aus dem „alten Syrischen“ (*as-suryānī al-qadīm*) zu sein. Das bekannteste Werk dieses „nabatäischen Korpus“, wie Jaakko Hämeen-Anttila (1999) es nennt, ist das traditionell Ibn Waḥšīyya zugeschriebene Buch *al-Filāḥa an-nabaṭīyya* (*Die nabatäische Landwirtschaft*). Diese in der arabischen Tradition vielfach überlieferte Schrift enthält zahlreiche Informationen über Agrikultur und Pflanzenkunde. Sie ist jedoch gleichfalls „ganz und gar mit Magie und Zauber durchsetzt.“¹⁰⁵ In der Tat handelt es sich bei diesem Buch um ein wichtiges „Dokument der arabischen magischen Naturkunde des 4./10. Jhdts.“, wie Plessner (1928) feststellte.¹⁰⁶ Diese Einschätzung trifft ungeachtet der Tatsache zu, dass die westliche Forschung die Zuschreibung des Werkes an Ibn Waḥšīyya mehrfach angezweifelt hat, denn der generelle Wert des Textes als eine Quelle für die Geschichte der islamischen Magie wird auch durch die immer noch nicht vollständig geklärte Frage der Autorenschaft dieses umfangreichen Werkes nicht relativiert. Ullmann (1972) und einige andere Forscher nehmen in diesem Kontext an, dass ein gewisser Abū Ṭālib Aḥmad ibn al-Ḥusain az-Zayyāt (9./10. Jh.), ein Schiit und vorgeblicher Schüler und Sekretär Ibn Waḥšīyyas, der Autor oder zumindest der Kompilator dieses Werkes war. Dem hat vor allem Hämeen-Anttila (2002) mit zahlreichen Argumenten widersprochen. Hämeen-Anttila verweist darüber hinaus auch auf die für die arabisch-islamischen Wissenschaften generell und für die islamische Magie insbesondere so wichtige arabische Übersetzungsbewegung aus dem Griechischen – oft über das Syrische – im 3./9. und 4./10. Jahrhundert sowie auf das gleichzeitig in jener Zeit vor allem unter den muslimischen Philosophen aufkommende Interesse am Paganismus.¹⁰⁷ In der *al-Filāḥa an-nabaṭīyya* selbst findet sich zur Frage der Autorenschaft des Buches der nicht unwichtige Vermerk, Ibn Waḥšīyya habe den Text im Jahre 318/930 Abū Ṭālib az-Zayyāt „diktiert“.¹⁰⁸

105 Plessner, Inhalt 27–56.

106 So festgestellt u. a. von Fahd (1969) und Ullmann (1972); vgl. zur Problematik Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 441–442 (mit den entsprechenden Literaturangaben).

107 Hämeen-Anttila, *The Nabatean agriculture* 153.

108 *Amlāhu*, vgl. Ibn Waḥšīyya, *al-Filāḥa an-nabaṭīyya* 1, 5. Mit dem besseren Bekanntwerden des Buches *al-Filāḥa an-nabaṭīyya* und anderer Teile des „nabatäischen Korpus“ ab dem 19. Jahrhundert in Europa wurden diese Texte ebenso eifrig studiert wie kontrovers in die Geistesgeschichte eingeordnet. Zunächst nahm man an, in diesen Texten tatsächlich die Überlieferungen von Werken aus dem alten Babylon vorliegen zu haben. Es ist deshalb vor allem das Verdienst Fahds (1969, 1993–1998) und Hämeen-Anttilas (1999, 2002), dass

Der Autor der *al-Filāḥa an-nabaṭiyya* sieht in der Magie vor allem eine reale operative Kraft des Universums. Vor dem Hintergrund eines neuplatonisch geprägten Weltbildes beschreibt er vielfach, was üblicherweise als Astralmagie bezeichnet wird. Eingebettet in diesen Kontext sind auch die Vorstellungen von einem korrespondierenden Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos sowie den Wirkzusammenhängen diverser anderer Phänomene in der Welt. Es überrascht deshalb nicht, dass der Text auch zahlreich den Wortlaut zu Anrufungen von Astralgottheiten enthält, die etwa im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zu magischen (und magisch-medizinischen) Praktiken und Rezepturen begegnen. Diese im Kontext des streng monotheistisch ausgerichteten Islams eigentlich inakzeptablen magischen Formulierungen und Themen werden von dem Muslim Ibn Waḥṣiyya aber dennoch in seinem Buch präsentiert. Dies ist dem Autor möglich, da er vorgibt, lediglich einen aramäischen Text aus einem alten Manuskript zu „übersetzen“. Gleichzeitig gelingt es Ibn Waḥṣiyya dadurch, die in orthodoxer Hinsicht notwendige Distanz zu den Inhalten seines Buches zu halten. (Diese Feststellung würde im Weiteren auch die zahlreichen offenen Anspielungen auf Paganismus und Polytheismus in diesem arabischen Text aus dem Irak des frühen 4./10. Jahrhunderts erklären.) Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang aber auch, dass der „Verfasser/Übersetzer“ der *al-Filāḥa an-nabaṭiyya* im gesamten Werk ganz unmissverständlich Abstand zu dem hält, was im europäischen Kontext als „schwarze Magie“ bezeichnet wird.¹⁰⁹ Doch warnt er auch generell vor dem üblen Tun der Magier, wie die folgende Textstelle zeigt:

فإنَّ السحرة قوم ما يُمكنني أن أصرِّح بدمتهم والوقعة فيهم، خوفاً من شرهم، وإنَّ الزمان الذي ينشأ¹¹⁰ فيه ناشئ منهم شر زمان، وأوانهم آلم الزمان، وهم أتباع النحوس. وأنا أسأل

al-Filāḥa an-nabaṭiyya heute als ein Werk erachtet wird, das eine (vorgebliche oder echte) arabische Übersetzung eines pseudo-epigraphischen Textes des 4./10. Jahrhunderts enthält, welche sich möglicherweise auf eine im Irak in Syrisch-Aramäisch verfasste Vorlage stützt, die aus der Zeit kurz vor dem Aufkommen des Islams oder aus frühislamischer Zeit stammte (vgl. Sezgin, *GAS IV*, 328; Hämeen-Anttila, *The Nabatean agriculture* 150, 156). Das alles schließt jedoch nicht aus, dass dieses und andere Ibn Waḥṣiyya zugeschriebene Bücher, die sich mit Magie, den Geheimwissenschaften hellenistischer und orientalischer Prägung oder auch mit Giften und dergleichen befassen, erst von dessen Schüler und Sekretär Abū Ṭālib az-Zayyāt in ihre finale Schriftform gebracht und publiziert worden sind. Vgl. im Weiteren dazu Sezgin, *GAS IV*, 318–329; Fahd, *Ibn Waḥṣiyya III*, 963–965; sowie Fahd, *al-Filāḥa an-nabaṭiyya* (diese Publikation enthält auch eine Vielzahl von Fahds Aufsätzen zur Authentizität und Autorenschaft dieses Werks).

¹⁰⁹ Hämeen-Anttila, *Ibn Waḥṣiyya and Magic* 43–45.

¹¹⁰ Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa an-nabaṭiyya* 1, 147; die Edition hat ينشأ.

[إله إقليمنا الخبير] أن يصرف عني وعن أحبائي وإخواني شرهم وبلائهم¹¹¹. فقد طعن الأخيار من الناس، بل كل الناس، عليهم، إن شئت¹¹² من الأنبياء عليهم السلام¹¹³، وإن شئت من العباد والزهاد، وجعلوهم شرار البشر.

فأما أنا خاصة فما أقول فيهم قولاً يحفظ عليه إنسان، وإنما حكيت أن الأخيار طعنوا عليهم، فلا يلومني أحد في هذا ذنباً، فإني لا أذم أحداً ولا أظعن على إنسان، بل أسأل إلهنا أن يصلح جميع الفاسدين برحمته.¹¹⁴

Die Magier sind Leute, über deren Intention ich aus Furcht vor ihren üblen Handlungen nicht offen sprechen und die ich nicht diffamieren kann. Eine Zeit, in der einige von ihnen hervortreten, ist die schlechteste Zeit und der schmerzhafteste Augenblick. Sie sind Unglücksbringer. Ich bitte den Herrn unseres guten Landes, dass Er von mir und von meinen Lieben und Brüdern das von ihnen ausgehende Übel und die durch sie verursachte Prüfung abwendet. Denn die guten Menschen, in der Tat alle Menschen, haben sie (die Magier) getadelt. Zu ihnen zählen die Propheten – Friede sei mit ihnen – und die Diener Gottes und die Asketen. Sie alle haben die Magier als die Übelsten der Menschheit betrachtet.

Was mich persönlich betrifft, so sage ich über sie nichts, was man sich merken sollte. Vielmehr habe ich hier lediglich berichtet, dass die aufrichtigen Leute ihnen Vorhaltungen gemacht haben. So soll mich deshalb niemand tadeln. Ich tadele [auch] niemanden und mache keinem Menschen Vorhaltungen. Ich bitte unseren Gott, alle Unheilstifter mit Seiner Barmherzigkeit recht zu leiten.

Die Verquickung von Pflanzenkunde mit magischen Vorstellungen und Themen in der *al-Filāḥa an-nabaṭiyya* wiederum wird vielleicht besonders beispielhaft deutlich in den Aussagen zur Myrte, die Ibn Waḥṣiyya als „die Herrin der Duftpflanzen“ (maskulin im Arabischen: *sayyid ar-rayāḥin*) bezeichnet. Die mit dem Teebaum verwandte Myrte galt schon in der Alten Welt als Symbol für die Liebe und Schönheit und war bei den Römern der Göttin Venus und bei den Griechen der Aphrodite geweiht; später trugen Bräute Myrtenkränze. Myrte wird in verschiedenen Kulturen auch in der sogenannten „weißen“ und

111 Ebd. I, 147: وبلائهم.

112 Ebd. I, 147: شئت.

113 Ebd. I, 147: السلم.

114 Vgl. ebd. I, 147.

der, wenn man so will, „grünen“ (d. h. Natur-) Magie verwendet.¹¹⁵ Über ihre Vorteile sagt Ibn Waḥšīyya zunächst kurz:

وله [الآس] عمل في إزالة السحر مع غيره، وذلك بزعم قوم من السحرة. وعلم السحر علم لم أعرض له ولا أحب أن أتكلّم بما لا علم لي به.¹¹⁶

Die Myrte besitzt in Verbindung mit anderen Dingen die Wirkkraft, Magie zu entkräften, wie einige unter den Magiern behaupten. Die Lehre der Magie ist eine Lehre, auf die ich [hier] nicht eingegangen bin. Ich möchte nicht über etwas sprechen, über das ich kein Wissen besitze.

Doch berichtet Ibn Waḥšīyya dann auch Folgendes über diese Pflanze, deren magische Wirkung offenbar auch für einen Schadenzauber verwendet werden kann:

يُعمل منه [يعني: الآس] شيء للتسليط بأن يَصوّر منه في منابته، من فرعه، صورة رجل أو امرأة، ويُكتب عليه بالعمل اسم المصوّر، ويصوّر صورة أسد أو حية عظيمة أو عقرب أو أحد الحيوانات السميّة المُضرة، محيطة بتلك الصورة أو مفترسة له أو ملتفة على بدنه. ويكون عمل ذلك في وقت بعينه وساعة بعينها، وللكواكب شكلٌ ما. قالوا فإنه يمرض ذلك المسمّى، أو يعرض له من الخيال والجنون والخاوف والمهاول وذهاب العقل والسدر وغير هذه من الآلام والمضرة.¹¹⁷

Man setzt von der Myrte etwas insofern als Kraft ein, als dass mit ihren Zweigen das Bildnis eines Mannes oder einer Frau hergestellt und mit [magischer] Wirkkraft (*bi-l-ʿamal*) der Namen der betreffenden Person darauf geschrieben wird. Dann wird das Bild eines Löwen, einer Riesenschlange, eines Skorpions oder eines giftigen und schädlichen Tieres angefertigt. Jenes Bild wird um die Abbildung des Mannes oder der Frau entweder herumgelegt oder so positioniert, dass die Tierabbildung diese Person auffrisst oder auf seinem bzw. ihrem Körper aufliegt. Diese Prozedur soll zu einer ganz bestimmten Zeit bzw. einer ganz bestimm-

115 Zu den medizinischen Eigenschaften der Myrte zählt ihre heilende Wirkung bei Erkältungskrankheiten, Kopfschmerzen und Durchfall sowie die äußerliche Anwendung bei Geschwüren; vgl. Schopen, *Traditionelle Heilmittel* 186–187.

116 Ibn Waḥshīyya, *al-Filāḥa an-nabatīyya* I, 147.

117 Ebd. I, 147.

ten Stunde und Sternenkonstellation erfolgen. Es heißt, dass die betreffende Person [daraufhin] erkrankt oder von Sinnestäuschungen, Wahnvorstellungen, Ängsten, Schrecken, Besessenheit, Schwindelgefühl und anderen Schmerzen und Übel befallen wird.

Obgleich Ibn Waḥšiyya in der gelehrten arabisch-islamischen Literatur vergleichsweise wenig bekannt ist, wurden seine Vorstellungen zur Magie doch von jenen hochgeschätzt und rezipiert, die im engeren Sinne an magischen Vorstellungen interessiert waren. Letztere Einschätzung belegen u. a. die mehrfachen ausdrücklichen Bezüge auf Ibn Waḥšiyya im *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix*.¹¹⁸ Durch die Übersetzungen dieser späteren magischen Schriften in europäische Sprachen wurden die Person und das Schaffen Ibn Waḥšiyyas auch in Europa bekannt. Insofern stellt der namentlich erwähnte Ibn Waḥšiyya, wie Hämeen-Anttila feststellt, ein wichtiges Bindeglied zwischen den orientalischen und okzidental Vorstellungen zur Magie und Esoterik dar.¹¹⁹

4.1.4 Die Lauteren Brüder von Basra (ca. 4./10. Jh.)

Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* (d.h. die Lauteren Brüder) waren ein esoterischer Geheimbund, der wahrscheinlich Mitte des 4./10. Jahrhunderts, vielleicht aber auch schon Ende des 3./Anfang des 10. Jahrhunderts intellektuell hervortrat. Diese Bruderschaft bestand aus gebildeten Städtern, deren Mitglieder anonym blieben. Der berühmte Bagdader Denker und Literat Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī (gest. 414/1023) behauptete allerdings, dass die Mitglieder dieser Bruderschaft, von denen er auch einige mit Namen zu nennen wusste, zum Freundeskreis eines höheren Verwaltungsbeamten der buyidischen Staatskanzlei in Basra gehörten.¹²⁰ Aufgrund dieser und ähnlicher Angaben in den arabischen Quellen wird die Bruderschaft vor allem mit der südirakischen Stadt Basra in Verbindung gebracht, doch hatte sie wohl auch in Bagdad, der Hauptstadt des abbasidischen Kalifats, einen aktiven Zweig.

118 Vgl. Ritter/Plessner, *Picatrix* 62, 244, 322, 366, 388 sowie 401–402, wo der Autor des *Picatrix* über Ibn Waḥšiyya sagt: „Dies ist es, was ich dir aus dem Buch dieses Mannes Ibn Waḥšiyya zu erzählen und zu zitieren für richtig gehalten habe, das er von den Nabatäern hat und das speziell von den Pflanzen handelt ... Daher hielten wir es für richtig, daß es (das Buch) nicht ohne die Geheimnisse der Nabatäer bleibe, die dieser Mann Ibn Waḥšiyya aus ihrer Sprache übersetzt hat, und dann auch wegen der Bedeutsamkeit des Buches und weil es einen so hohen Rang einnimmt.“ Vgl. ebenfalls Hämeen-Anttila, *Ibn Waḥšiyya and magic* 48.

119 Ebd.

120 De Callataÿ/Halflants, *On magic* xvii–xviii.

Das geistige Vermächtnis der Lauteren Brüder ist in einer Sammlung von 52 *Rasā'il* (*Sendschreiben*) enthalten, die wahrscheinlich zwischen 960 und 980 ihre abschließende Redaktion erfuhr.¹²¹ Dieses Sammelwerk ist in vier Hauptteile zu folgenden Themen gegliedert: 1. die mathematischen Wissenschaften, 2. die Naturphilosophie, 3. die Wissenschaften von der Seele und vom Verstand sowie 4. die Theologie. Die zweiundfünfzigste und damit letzte *risāla* ist der Magie (*sihr*) gewidmet. Diese Epistel wiederum ist in zwei Versionen, einer kürzeren und einer längeren, überliefert.

Die Lauteren Brüder waren generell sehr mit dem Okkulten befasst und die Esoterik ist das wohl „ausgeprägteste Charakteristikum ihres Programms.“¹²² Hinweise darauf, dass bestimmte Künste, Lehrgrundsätze und Praktiken für die Mehrheit der einfachen Leute unzugänglich sein bzw. bleiben sollten, finden sich in allen Sendschreiben, vor allem aber in jener letzten Epistel über die Magie. Besonders bemerkenswert ist dabei, wie die Lauteren Brüder die Magie und die damit verbundenen Wissenschaften und Künste in ihre allgemeine Wissenschaftsklassifikation einbinden, welche sich im siebten Sendschreiben „Über die wissenschaftlichen Künste“ findet. Die Wissenschaften werden hier in drei Hauptkategorien eingeteilt:

1. die „propädeutischen Wissenschaften“ (*al-ʿulūm ar-riyādiyya*): die divinatorischen Künste werden unter den Bezeichnungen *zağr* (Augurie) und *fa'l* (Omendeutung) sowie weiteren esoterischen Wissensbereichen wie *sihr* (Magie), *ʿazā'im* (Beschwörungen), *kīmīyā'* (Alchemie) und *ḥiyāl* (Zaubertricks) behandelt;
2. die „etablierten religiösen Wissenschaften“ (*al-ʿulūm aš-šarʿīyya al-waḍʿīyya*), einschließlich der Traumdeutung (*ʿilm ta'bīr ar-ru'ṯā*); sowie
3. die „wahrhaft philosophischen Wissenschaften“ (*al-ʿulūm al-falsafīyya al-ḥaqīqīyya*), die unter den Begriffen *rūḥānīyyāt* und *nafsānīyyāt* bekannt sind, welche die muslimischen Philosophen und Mystiker im kosmologischen Sinn für die Wissenschaften über die himmlischen bzw. spirituellen Wesen verwenden, und die auch einen Abschnitt zur Engelkunde enthalten.¹²³

Der Inhalt des Sendschreibens „Über die Magie“ widmet sich dann vor allem der Magie im engeren Sinne und hier vor allem der Talismankunde und der Theurgie. Die Alchemie und die Medizin, die im Verständnis der Lauteren Brü-

121 Ebd. 10.

122 Ebd. 12.

123 Iḥwān aṣ-Ṣafā, *Rasā'il* I (Abhandlung 7), 18–19. Vgl. auch Kraus Lory, La magie chez les *Ikhwān al-Ṣafā'* 147–159, insbes. 149; de Callataÿ, *Classification* 58–82, sowie de Callataÿ/Halflants, *On magic* 12. Siehe darüber hinaus auch Schütt, *Auf der Suche* 208.

der vor allem dem Wohlbefinden des Menschen in dieser Welt dienen, wie auch Hinweise auf die Zurückgezogenheit von weltlichen Dingen bzw. das „Asketentum“ (*tağrīd*) fehlen in diesen Erörterungen. Genannt und unterschiedlich ausführlich behandelt werden allerdings die Astrologie sowie das, was üblicherweise als Astralmagie bezeichnet wird. Dabei wird ausdrücklich vermerkt, dass die Lauteren Brüdern die Magie nicht nur zu den philosophischen Wissenschaften zählen, sondern dass diese zunächst erlernt werden müssen und als Voraussetzung dafür dienen, um sich mit einem ihrer letzten und höchsten Wissensgebiete, der Magie ([*siḥr*] *wa-huwa ġuz' min āḥir 'ulūm al-falsafa*), beschäftigen zu können.¹²⁴ Eine Erläuterung, was in der Weltsicht der Lauteren Brüder im Detail unter Magie zu verstehen ist, gibt das folgende Zitat wieder:

اعلم أيها الأخ، أيّدك الله وإيانا بروج منه، أنّ السحر ينصرف في اللغة العربية على معانٍ كثيرة، قد ذكرها أصحاب اللغة العارفون بها وأصحاب التفسير لها، وزيد أن نذكر منها ما يليق بكتابنا هذا، يكون دليلاً على ما نورده من القول في هذا الفن. فمن ذلك أنّ السحر في اللغة العربية هو البيان والكشف عن حقيقة الشيء، وإظهاره بسرعة العمل، وإحكامه، ومنه الإخبار بما يكون قبل كونه والإستدلال بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك. وكذلك الكهانة والزجر والقأل، فإنّ كلّ ذلك إنّما يوصل إليه ويُقدّر عليه بعلم النجوم وموجبات الأحكام الفلكية والقضايا السماوية.

ومن السحر قلب العيان وخرق العادات، ومنه ما يعمل من الخيال والحكايات والتمثيلات، ومنه الدكّ والشعبدة، ومنه البخورات المنتنة التي تجلب الصرع والبله والحيرة وما شاكل ذلك. وهو ينقسم أقساماً كثيرةً ويتنوع أنواعاً شتى.

ويقال عليه في جميع اللغات بأقوال مختلفة قد ذكرتها العلماء وبينتها الحكماء. ومنه سحر عمليٍّ ومنه سحر علميٍّ، ومنه حقٍّ ومنه باطلٍ، ومنه ما رُميت به الأنبياء ووُسِّمت به الحكماء. ومنه ما يختصّ بعلمه النساء.

والعرب تقول إذا أرادت السرعة في البيان وإقامة الدليل والبرهان: سحرني فلانٌ بكلامه، وإذا كشف الغطاء وأزال الشبهة، يقول العلماء: أتى بسحرٍ عظيمٍ سحرَّ به العقول.¹²⁵

124 De Callatay/Halflants, *On magic* 12.

125 Iḥwān aṣ-Ṣafā, *Rasā'il* IV, 312–313. Diese und der folgende Textabschnitt sind nicht in dem von de Callatay/Halflants 2011 herausgegebenen Band zur Magie, der die kürzere Version der Epistel 52 „Über Magie“ wiedergibt, enthalten. Vgl. zu Diskussion der Textüberlieferung de Callatay/Halflants, *On magic* 5–10.

Wisse, o Bruder – möge Gott dir und uns durch einen Geist von Ihm helfen –: Das Wort *sihr* (Magie) hat im Arabischen verschiedene Bedeutungen, die schon die Philosophen (*ḥukamāʾ*) und die Exegeten (*mufasssirūn*) erwähnt haben. Wir wollen hier einige [dieser Bedeutungen], die zur Thematik unseres vorliegenden Buches gehören, erwähnen, damit diese als Argument für unsere Auffassung dieser Kunst dienen mögen.

Hierzu gehört, dass in der arabischen Sprache das Wort *sihr* die Wesenheit einer Sache verdeutlicht und enthüllt, und dass dies durch rasche und präzise Handlungen erfolgt. *Sihr* bedeutet auch, dass man von Dingen berichtet, bevor sie geschehen, und dass man sich dabei von der Sternenkunde und den Grundregeln der Astronomie leiten lässt. [*Sihr* umfasst im Weiteren] die Wahrsagekunst (*kihāna*), die Augurie bzw. das Vorhersagen durch die Beobachtung des Vogelfluges (*zaǧr*) sowie die Deutung von Omen (*faʿl*). All dies wird nur durch die Sternenkunde und die Kenntnis der Grundgesetze der Himmelskörper erreicht und ermöglicht.

Zu *sihr* gehört auch: die augenscheinliche Umkehr der Realität [in ihr Gegenteil] (*qalb al-aʿyān*) sowie das Durchbrechen der Gewohnheiten (*ḥarq al-ʿādāt*). Manches der Magie wird durch Imagination (*ḥayāl*), Nachahmungen (*ḥikāyāt*) und bildhafte Darstellungen (*tamtīlāt*) umgesetzt. Ferner gehören dazu: das Zerkleinern [von Steinen und Erdreich] und Zu-Staub-Zermahlen [um aus dem Zerkleinerten die Zukunft abzulesen] (*dakk*) sowie die Scharlatanerie (*šaʿbada*), aber auch die übelriechenden Räucherwerke, welche Epilepsie, geistige Beschränktheit, Verwirrung und Ähnliches verursachen.

Sihr unterteilt sich in verschiedene Bereiche, die ihrerseits wieder zahlreiche Varianten besitzen. Es gibt in allen Sprachen verschiedene Auffassungen über die Magie, welche die Religionsgelehrten (*ʿulamāʾ*) erwähnen und die Philosophen (*ḥukamāʾ*) erklärt haben. Auch gibt es eine „praktische“ und eine „theoretische“ Magie so wie es eine „wahre“ und eine „falsche“ [Magie] gibt. Einige [Arten der Magie bzw. deren Praktizierung] wurden den Propheten vorgeworfen und andere den Philosophen zugeschrieben. Über andere Teile der Magie wiederum wissen speziell nur Frauen Bescheid.

So sagen [beispielsweise] die Araber, wenn sie zum Ausdruck bringen wollen, dass etwas geschwind erklärt, belegt und bewiesen wurde: „Er hat mich mit seinen Worten verzaubert“. Die Gelehrten wiederum sprechen davon, wenn eine Sache enthüllt und Ungewissheit ausgeräumt wird: „Er kam mit einer großartigen Magie daher, mit der er den Verstand der Menschen betörte (*sahara*)“.

واعلم يا أخي، آيدك الله وإيانا بروح منه، أن ماهية السحر وحقيقة هذا هو كل ما سُحِرَتْ به العقول، وانقادت إليه النفوس من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التعجب والإنقياد والإصغاء والاستماع والاستحسان والطاعة والقبول.

فأما ما يختص منه بالأنبياء، صلوات الله عليهم، فكالعلم بالأمور التي ليس في وسع البشر العلم بها إلا من جهة الوحي والتأييد وأخذها من الملائكة، وهي الكتب المنزلة والآيات المفصلة والأمثال المضروبة الدالة على حكمة الله سبحانه وتوحيده، وبيان الحلال والحرام، وإيضاح القضايا والأحكام، والإخبار بالغيب بما كان وما يكون، ولذلك كانت الجاهلية تقول لمن اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم ودخل الإسلام قد صار فلان إلى دين محمد وقد عمل فيه سحره.¹²⁶

So wisse, mein Bruder – möge Gott dir und uns durch einen Geist von Ihm helfen –, dass die Natur der Magie und ihre Wesenheit alle Worte und Handlungen umfasst, durch die der Verstand verzaubert und die Seelen in ihren Bann gezogen werden. [Und dies erfolgt] in dem Sinne, dass man durch sie (d. h. die von der Magie beeinflussten Worte und Handlungen) in den Bann gezogen wird, ihnen Aufmerksamkeit und Gehör schenkt, sie gut findet, ihnen folgt und sie [schließlich] akzeptiert.

Was dies in Bezug auf die Propheten – Gottes Segen sei mit ihnen – bedeutet, zeigt sich darin, dass sie Dinge erkennen, die andere Menschen nicht zu erkennen vermögen, es sei denn [diese Menschen begreifen Dinge wie die Propheten] durch die Offenbarung oder die Unterstützung bzw. Übermittlung [von Botschaften] der Engel. [Das Wissen über diese verborgenen Dinge wird vermittelt] durch die geoffenbarten Schriften, die klaren göttlichen Wunderzeichen sowie die [von Gott] geprägten Gleichnisse, welche die Weisheit und den Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes (*tauḥīd*) – gepriesen sei Er – bezeugen, das Erlaubte und Verbotene umreißen, die [religiösen] Fragen und [rechtlichen] Bestimmungen erklären und von dem Verborgenen berichten, das [bereits] geschehen ist oder das [noch] in der Zukunft liegt.

Die Menschen in der Zeit der Unwissenheit (*ḡāhiliyya*; d. h. vor dem Aufkommen des Islams) pflegten deshalb über jemanden, der dem Gottesgesandten – Segen und Heil auf ihn – folgte und den Islam annahm, zu sagen: ‚Dieser Soundso nahm die Religion Muhammads an und seine (d. h. Muhammads) Magie wirkte auf ihn ein‘.

¹²⁶ Iḥwān aṣ-Ṣafā, [*Rasāʾil*] IV, 314. Auch dieser Textabschnitt ist nicht in der Edition von de Callataÿ/Halflants (2011) enthalten.

Die generelle Wissenschaftsklassifikation der Lauteren Brüder schließt mit hin markante Teilbereiche der okkulten Wissenschaften wie die Wahrsagekunst, Zukunftsbestimmung, Omendeutung, Phantasmagorie und selbst die Scharlatanerie ein. Magie, die die Sinne zu manipulieren vermag, wird dabei von ihnen offenbar als jene geheimnisvolle Botschaft Gottes begriffen, die nur wenige Menschen zu entschlüsseln vermögen und für die diese Personen ein spezielles, verborgenes Wissen benötigen.

4.1.5 Ibn Farīḡūn (Mitte 4./10. Jh.)

Ibn Farīḡūn (auch: Ibn Farī'ūn) stammte wahrscheinlich aus Transoxanien, einer historischen Landschaft im heutigen Usbekistan. Doch weder seine Identität noch sein Name konnten bislang mit letzter Sicherheit geklärt werden.¹²⁷ Bekannt ist er einzig durch seine enzyklopädische Übersicht der Wissenschaften, *Ġawāmi' al-'ulūm* (*Die Summarien der Wissenschaften* bzw. *Das große Kompendium über die Wissenschaften*), bei welchem er das Werk *Aqsām al-'ulūm* (*Die Einteilung der Wissenschaften*) seines Lehrers Abū Zaid al-Balḥī (gest. 322/934) zum Vorbild genommen zu haben scheint. Al-Balḥī, ein Zwölferschiit aus Chorasan, gehörte später in Bagdad zum weiteren Schülerkreis des großen Philosophen al-Kindī (gest. zwischen 247/861 und 252/866)¹²⁸ und ist als Universalgelehrter und Philosoph bekannt. Durch sein Studium mit al-Balḥī (vermutlich als dieser im Alter zu seinem Landsitz bei Balḥ zurückgekehrt war) rezipierte Ibn Farīḡūn auch das Gedankengut al-Kindīs.¹²⁹

Die okkulten Wissenschaften zählt Ibn Farīḡūn in seinem *Großen Kompendium über die Wissenschaften* generell zu den weniger geachteten Wissenschaften. Sie seien „die Wissensgebiete, über die man verschiedener Meinung sein kann, ob sie wirkliche [Wissenschaften] oder nicht vielmehr Betrug,

127 Als sein *ism* (Vorname) begegnen sowohl Ša'yā (Jesaja) als auch Mutāḡabbī („Der sich dumm stellt“). Die Namensvariante Ibn Farī'ūn wiederum bedeutet so viel wie der „Sohn des Pharaos.“ All diese Namen sind in jedem Falle ungewöhnlich für einen Muslim und für einen Autor, der sich mit islamischer Wissenschaftsklassifikation befasst. Insofern ist die Vermutung, dass es sich hier um Pseudonyme handelt, nicht von der Hand zu weisen. Der *nasab* (Name zur Abstammung) in der Variante Ibn Farīḡūn könnte auf die Abkunft von den Āl-i Farīḡūn, einer Dynastie im Herrschaftsbereich der Samaniden und später Ġaznawiden, hinweisen. Vgl. auch Biesterfeldt, Ibn Farīḡūn 167; sowie ders. Ibn Farīḡūn's chapter on Arabic grammar 49–56; und ders., Ibn Farīḡūn on communication 265–276.

128 Ebd. I, 99.

129 Ebd. I, 160, 167–170. Zu den muslimischen Bemühungen der Klassifikation der Wissenschaften im 4./10. Jh. und dem Schülerkreis um Abū Zaid al-Balḥī siehe Biesterfeldt, Abū l-Ḥasan al-Āmirī 335–341.

Schwindel und Profitmacherei darstellen.¹³⁰ Zur Magie im Kontext der okkulten Wissenschaften sagt Ibn Farīḡūn:

القول في الوهم والرقى والسحر: هذه العلوم الثلاثة متجانسة، من أقرب بأحدها أقرب بالباقيين [...] ¹³¹
 خواص الرقى: تخصّ بأمر الرقى أنّها لا تُستعمل في جميع الأمراض النفسانية والجسمانية،
 بل في خواصّ من أعراضها ... ضرس، إصابة بالعين. ولا ينتحلون: زكام، وجع الحلق، داء
 الثعلب، داء النقرس وجع الظهر والخصر والأسد. ¹³² [...] القول في السحر: هي صناعة مجهولة
 الماهية، غير موقوف على كيفية استعمالها، إذ لا كتب فيها مؤلّفة. ¹³³

Die drei Wissenschaften, d. h. *wahm* (die Lehre von der Kraft und Wirkung des Geistes),¹³⁴ *ruqan* (die Beschwörungen [zur Heilung und zum Schutz]) und *sihr* (Magie), sind eng miteinander verwandt. Wenn man eine davon anerkennt, muss man selbstverständlich die anderen ebenfalls anerkennen.

Die Charakteristika der Beschwörungen sind, dass jene nicht für alle seelischen und körperlichen Krankheiten eingesetzt werden können, sondern nur für einige spezielle Symptome ..., so z. B. bei Zahnschmerzen und Krankheiten, die durch den bösen Blick verursacht werden ..., aber nicht für Krankheiten wie Schnupfen, Halsschmerzen, den kreisrunden Haarausfall, Gicht, Rücken- und Hüftschmerzen sowie krankhafte Veränderungen des Schädels bzw. des Gesichts („Löwenkrankheit“, *leontiasis*).

[Die Magie ist] eine Kunst (*ṣināʿa*) unbekannter Natur, und die Art und Weisen ihrer Anwendung sind unbekannt, da keine Bücher darüber verfügbar sind.

4.1.6 Ibn an-Nadīm (gest. 385/995 oder 377/997–998)

Der bereits oben erwähnte Bagdader Gelehrte, Bibliograph und Buchhändler Muḥammad ibn Abī Yaʿqūb al-Warrāq, bekannt als Ibn an-Nadīm, widmet in seinem enzyklopädischen Werk *Kitāb al-Fihrist* (*Das Verzeichnis [aller in seiner Zeit bekannten Bücher in arabischer Sprache]*) im achten Kapitel einen

130 Rudolph, *Philosophie* 1, 168; sowie Bosworth/Asimov, *History of civilizations of Central Asia* IV, 365.

131 Ibn Farīḡūn (sic), *Ġawāmiʿ* 284.

132 Ebd. 285.

133 Ebd. 288.

134 Vgl. die Erläuterung des Autors mit Bezug auf Galen; ebd. 283.

ganzen Abschnitt den „Berichten über die Gelehrten und die Titel der von ihnen verfassten Bücher, einschließlich der Berichte über die Exorzisten,¹³⁵ die Taschenspieler, die Magier sowie über jene, die die ‚religiös erlaubte, praktische Magie der Trickzauberei‘ (*nīranġiyāt*) sowie Illusionen und Talismane verwenden.“

In seiner Darstellung unterteilt Ibn an-Nadīm die islamische Magie generell in die nach dem religiösen Gesetz „verbotene“ Magie (also jenen Bereich, der im europäischen Kontext als schwarze Magie bezeichnet wird) und die nach dem islamischen Gesetz „erlaubte“ (bzw. weiße) Magie.¹³⁶ Die Vertreter der „verbotenen Magie“ kritisiert Ibn an-Nadīm mit deutlichen Worten, wenn er sagt:

زعم المعزّون والسحرّة أن الشياطين والجنّ والأرواح تُطيعهم وتخدمهم وتُصرف بين أمرهم ونهيهم. فأما المعزّون ممن ينتحل الشرائع، فزعموا أن ذلك يكون بطاعة الله جلّ اسمه، والإبتال إليه والإقسام على الأرواح والشياطين به، وترك الشهوات ولزوم العبادات. وأنّ الجنّ والشياطين يطيعونهم، أما طاعة الله جلّ اسمه لأجل الإقسام به، وإمّا مخافةً منه تبارك وتعالى. ولأنّ في خاصية أسمائه تقدّست وذكره علّا وجلّ، قمعهم وإذلالهم.¹³⁷

Die Geisterbeschwörer und die Magier behaupten, dass ihnen die Teufel, die Dschinnen und die Geister gehorchen, ihnen dienen und ihre Gebote und Verbote befolgen. Was die Exorzisten, die die religiösen Gesetze beachten, anbetrifft, so behaupten sie, dass dies aufgrund ihres Gehorsams gegenüber Gott – mächtig sei Sein Name – so sei. [Dazu gehöre], dass man Ihn anfleht und die Geister und Teufel bei Seinem Namen anruft [und sie dadurch dienstbar macht]; dass man auf Begehrligkeiten [jeglicher Art] verzichtet und dass man die religiösen Praktiken allzeit befolgt. [Auch behaupten sie,] dass die Dschinnen und die Teufel ihnen gehorchen: entweder aufgrund des Gehorsams gegenüber Gott – erhaben sei Sein Name –, weil sie diese bei Seinem Namen anrufen oder aus Furcht vor Gott – gesegnet und erhaben sei Er. Denn durch die Eigenheit Seiner heiligen Namen und das [fortwährende] Gedenken Seiner – erhöht und

135 Andere Übersetzungsvarianten sind: „Beschwörer“, „Personen, die Zauberriten anwenden.“

136 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut) 429; *The fihrist* 725–726. Zur Begriffsbestimmung von „schwarzer“ und „weißer Magie“ vgl. 3.2 sowie Auffahrt, *Religion* 11, 363 und den Beitrag von M. Haggag in diesem Band.

137 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) 429, (ed. Taġġadod) 369; *The fihrist* 725, und Ritter/Plessner, *Picatrix* iv.

gepriesen sei Er – können [die Teufel und die Dschinnen] unterworfen und gefügig gemacht werden.

فَأَمَّا السَّحْرَةُ فَرَعَمَتْ أَنَّهَا تَسْتَعْبِدُ الشَّيَاطِينَ بِالْقَرَابِينِ وَالْمَعَاصِي وَارْتِكَابِ الْمُحْظَرَاتِ مِمَّا لَلَّهِ جَلَّ
اسْمُهُ فِي تَرْكِهَا رِضَاءً، وَلِلشَّيَاطِينِ فِي اسْتِعْمَالِهَا رِضَاءً، مِثْلَ تَرْكِ الصَّلَاةِ وَالصُّوْمِ وَإِبَاحَةِ الدَّمَاءِ
وَنِكَاحِ ذَوَاتِ الْحَرَمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَفْعَالِ الشَّرِّيةِ.¹³⁸

Was die Magier anbelangt, so behaupten sie, sie hätten sich die Teufel dienstbar gemacht durch Opfergaben, sündhafte Handlungen und die Verrichtung von Dingen, deren Unterlassung Gott – mächtig sei Sein Name – und deren Ausübung die Teufel zufrieden stellt. [Hierzu zählen Dinge] wie die Unterlassung des rituellen Gebets und des Fastens, das Erlauben von Blutvergießen, der Geschlechtsverkehr (*nikāḥ*) mit Frauen, die aus rechtlicher Sicht verboten sind [angerührt zu werden],¹³⁹ und anderes mehr an üblen Handlungen.

وهَذَا الشَّأْنُ بِلَادِ مِصْرَ وَمَا وَالِهَا ظَاهِرٌ، وَالْكَتَبُ فِيهِ مُؤَلَّفَةٌ كَثِيرَةٌ مَوْجُودَةٌ، وَبَابِلُ السَّحْرَةِ
بِأَرْضِ مِصْرَ، قَالَ لِي مِنْ رَأْيِهَا. وَبِهَا بَقَايَا سَاحِرِينَ وَسَاحِرَاتٍ، وَزَعَمَ الْجَمِيعُ مِنَ الْمُعَرِّمِينَ
وَالسَّحْرَةَ أَنَّ لَهُمْ خَوَاتِيمَ وَعِزَائِمَ وَرُقَى وَصِنَادِلَ وَحِرَابَ وَدَخَنَ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَسْتَعْمَلُونَهُ فِي
عُلُومِهِمْ.¹⁴⁰

Diese Situation (dass nämlich die Teufel, Dschinnen und Geister den Magiern gehorchen) ist augenfällig in Ägypten und in den angrenzenden Regionen. Die [zu magischen Themen] verfassten Abhandlungen sind dort zahlreich, und sie sind erhalten. Das Babylon der Magier ist im Lande Ägypten! Dies hat mir jemand berichtet, der diese [Situation mit eigenen Augen] gesehen hat. Außerdem leben dort immer noch einige Magier und Magierinnen (*sāḥirūn wa-sāḥirāt*). Alle diese Exorzisten und Magier behaupten, sie hätten Siegel (*ḥawātīm*), Exorzismen (*ʿazāʾim*) und Beschwörungen [zur Heilung und zum Schutz] (*ruqan*), Sandelholz [für magisch-medizinische Zwecke] (*ṣanādīl*), Beschwörungsformeln [zu Hil-

138 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) 429.

139 Vgl. κ 4:23–24.

140 Ebd.

feileistung und zum Beistand] (*ḥizāb*), Räucherwerk (*daḥan*) und andere Dinge, die sie für ihre Künste (*ʿulūm*) verwenden.¹⁴¹

Ibn an-Nadīm verweist hier zudem auf eine Gruppe unter den Philosophen (*ṭāʾifa min al-falāsifa*) und auf die Sternenanbeter (*ʿabadat an-nuḡūm*), die bestimmte Talismane mit magischen Kräften einsetzten, welche sie aus astronomischen Beobachtungen ableiteten. Er vermerkt auch, dass die betreffenden Philosophen diese Praktiken freimütig unter den Augen der Öffentlichkeit anwendeten. Weiterhin stellt er fest, dass insbesondere die Inder, die Chinesen und die Türken an diese Kunst der Illusionen glaubten und diese betrieben. Einige der diese Themen betreffenden Bücher seien ins Arabische übersetzt worden. Im Übrigen seien die Talismane aus Ägypten und Syrien besonders zahlreich und mannigfaltig, auch wenn sie die ihnen zugesprochene Kraft aufgrund ihres Alters inzwischen verloren hätten.

Ausdrücklich legitim und löblich (*aṭ-ṭarīqa al-maḥmūda*) sei die Anwendung von Amuletten. Ibn an-Nadīm nennt hier sogar die Namen von Dschinnen, von denen es heiße, sie hätten den Amuletten Kraft verliehen. Der weise König Salomo, der Muslimen als Prophet gilt, wird in diesem Kontext genannt und als der erste Mensch bezeichnet, der die Dschinnen und die Satane unterworfen und dienstbar gemacht hätte. Ibn an-Nadīm listet auch Namen von Dämonen auf, mit denen Salomo zu tun gehabt hätte.¹⁴² Darüber hinaus geht der Autor auf einige (z. T. heute nicht mehr nachweisbare) frühere und zeitgenössische muslimische Magier und Exorzisten sowie deren Schriften zur Magie ein. Ibn an-Nadīm teilt nicht zuletzt mit, dass er einen führenden Magier seiner Zeit, einen gewissen Abū ʿUṭmān ibn Abī Raṣāša, selbst aufgesucht und einschlägig befragt hätte.¹⁴³

4.1.7 Al-Ġazālī (gest. 505/1111)

Prägend für das Verhältnis der Muslime zur Magie wurde die Beurteilung dieses Wissensbereiches durch den autoritativen, vor allem in Bagdad wirkenden philosophischen Theologen und Mystiker Abū Ḥāmid al-Ġazālī aus Ṭūs in Iran. Al-Ġazālī äußerte sich in seinem Opus Magnum, dem *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* (*Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion*), ausdrücklich zur Magie. In einem Abschnitt, der der „Erläuterung des Wissens, [dessen Erlangung] als kollektive Pflicht gilt“, gewidmet ist, heißt es dazu:

141 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) 429.

142 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) 430–431; *The fihrist* 726–728. Vgl. dazu auch Otto, *Historicizing* 190–194.

143 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Beirut 1398/1978) 432; *The fihrist* 729–730.

فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود وإلى ما هو مذموم وإلى ما هو مباح، فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطبّ والحساب ... وأما المذموم فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبة والتلبيسات. وأما المباح منه فالعلم بالأشعار التي لا تتخفّ فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه.¹⁴⁴

Die nicht von dem religiösen Gesetz (*šarʿ*) bestimmten Wissenschaften untergliedern sich in: (1) das, was [in dieser Hinsicht] lobenswert (*maḥmūd*), (2) das, was verpönt (*madmūm*) und (3) das, was erlaubt (*mubāḥ*) ist. Die lobenswerten Wissenschaften sind jene, von denen die nützlichen Dinge der diesseitigen Welt abhängen, wie die Medizin und die Kunst des Rechnens ... Zu den verpönten Wissenschaften gehören: das Wissen von der Magie und den Talismanen sowie die Kenntnis der Scharlatanerie und der Sinnestäuschungen (*talbīsāt*). Zu den erlaubten Wissensdisziplinen gehören: das Wissen solcher Dichtung, in der keine Unredlichkeiten vorkommen, sowie das Wissen von den Abläufen der geschichtlichen Ereignisse und ähnlichem mehr.

Im *Tahāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*), einem weiteren Hauptwerk al-Ġazālīs, behandelt der Autor in einem Kapitel über die Naturwissenschaften (*ṭabīʿīyyāt*) auch mehrere zur Magie gehörende Wissensgebiete. Er stellt diese hier als Teildisziplinen (*furūʿ*) der Naturwissenschaften und gewissermaßen als Spezialwissen über die Dispositionen der Menschen, bestimmte Stoffe und astrologische Konstellationen dar. Untermauert mit detaillierteren Erläuterungen werden diese Teildisziplinen folgendermaßen gelistet: (1) Medizin (*ṭibb*), (2) Sternenkunde (*aḥkām an-nuġūm*), (3) Physiognomie (*ʿilm al-firāsa*), (4) Traumdeutung (*taʿbīr*), (5) Talismankunde (*ʿilm at-ṭalīsmāt*) und (6) die Kunst der Tricks und Illusionen (*ʿilm an-nārinġāt*).¹⁴⁵

Auf die Magie (*siḥr*) als solche kommt al-Ġazālī im *Tahāfut* in einem Abschnitt zu sprechen, in dem er festhält, dass die Magie ein geheimnisvoller Bereich sei, den unerfahrene Menschen zunächst kaum für vorstellbar halten mögen, da dieser in seiner Dimension so unvorstellbar erscheint. Dennoch sei dieser Bereich von Kausalitäten geleitet, die den Menschen zwar fremd sein mögen, die aber existent sind. Al-Ġazālī schreibt dazu:

¹⁴⁴ Al-Ġazālī, *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn* 24.

¹⁴⁵ Al-Ġazālī, *The incoherence* 162–163.

ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود، بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب، لم يطلع عليها، يُكرِّها من يظنّ أن لا وجود إلا لما شاهده، كما ينكر طائفة السحر والتارنجات والطلسمات والمعجزات والكرامات، وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يُطلع عليها. بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد، وحكي له ذلك، لاستنكره وقال: لا يتصور جذبٌ للحديد إلا بخيط يُشدُّ عليه ويجذب؛ فإنه المشاهد في الجذب، حتى إذا شاهده تعجب منه، وعلم أنّ علمه قاصرٌ عن الإحاطة بعجائب القدرة.¹⁴⁶

Es ist nicht notwendigerweise so, dass die [tatsächliche] Ursache die [allgemein] übliche ist. Vielmehr gibt es in den Schatztruhen der potentiellen Fähigkeiten wunderbare und seltsame Dinge, die man noch nicht kennt. Diese werden von denjenigen geleugnet, die nur daran glauben, was sie mit eigenen Augen sehen. In gleicher Weise leugnen manche von ihnen die Magie, die Kunst der Tricks und Illusionen (*nāringāt*), die Talismane, die Wunder [der Propheten] und die Wundertaten [der Gott nahestehenden Aufrichtigen], obgleich diese Dinge [doch] durch fremdartige, unbekannte Kausalitäten existieren.

Wenn ein Mensch beispielsweise noch nie einen Magneten gesehen hat und ihm davon erzählt wird, wie dieser Eisen anzieht, so würde er diesen [Vorgang] leugnen und sagen: ‚Eisen kann nur durch einen daran gebundenen Faden angezogen werden.‘ Es ist das (d.h. das Bewegen des Eisens durch einen Faden), was man normalerweise beobachtet. Doch wenn dieser Mensch das (d.h. die Bewegung des Eisens durch einen Magneten zum ersten Mal) erblickt, wird ihn dies in Erstaunen versetzen. Erst dann erkennt er, dass sein Wissen im Hinblick auf das Begreifen von den Besonderheiten einer potentiellen Kraft begrenzt ist.

Noch auf eine weitere bemerkenswerte Aussage al-Ġazālīs aus seinem Buch *al-Munqid min aḍ-ḍallāl* (*Der Erretter aus dem Irrtum*) soll hier eingegangen werden. In diesem Werk heißt es:

فنقول للطبيعي: قد اضطررت إلى أن تقول: في الأفيون خاصية في التبريد، ليست على قياس المعقول بالطبيعة. فلم لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص، في مداواة القلوب وتصفيتها، ما لا يدرك بالحكمة العقلية، بل لا يبصر ذلك إلا بعين النبوة؟ بل قد اعترفوا بخواص

146 Ebd. 222.

هي أعجب من هذا فيما أوردوه في كتبهم، وهي من الخواص العجيبة المجرية في معالجة الحامل التي عسر عليها الطلق، بهذا الشكل:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

د	ط	ب
ج	هـ	ز
ح	أ	و

يكتب على خرقتين لم يصبهما ماء، وتنظر إليهما الحامل بعينها، وتضعهما تحت قدميها، فيسرع الولد في الحال إلى الخروج. وقد أقروا بإمكان ذلك وأوردوه في (عجائب الخواص)، وهو شكل فيه تسعة بيوت، يرقم فيها رقوم مخصوصة، يكون مجموع ما في جدول واحد خمسة عشر، قرأته في طول الشكل أو في عرضه أو على التأريـب.

فيا ليت شعري! من يصدق بذلك، ثم لا يتسع عقله للتصديق، بأن تقدير صلاة الصبح بركعتين، والظهر بأربع، والمغرب بثلاث، هو لخواص غير معلومة بنظر الحكمة؟ وسببها اختلاف هذه الأوقات. وإنما تدرك هذه الخواص بنور النبوة.¹⁴⁷

Wir sagen dem Naturwissenschaftler: „Du warst also gezwungen zuzugeben, dass es im Opium eine besondere Eigenschaft der Abkühlung gibt, die nicht mit dem rationalen Maßstab der Naturwissenschaft zu erfassen ist. Weshalb könnte es [also] nicht in den religiösen Angelegenheiten Besonderheiten für die Heilung der Herzen und für ihre Reinigung geben, die [auch] nicht durch die rationale Weisheit erfasst, sondern nur durch das Auge der Prophetie geschaut werden [können]?“ Ja, sie gaben sogar „sympathetische Eigenschaften“ (*hawāṣṣ*) zu, die noch erstaunlicher sind als diese, von denen einige in ihren Büchern enthalten sind. Ein Beispiel hierfür sind die bewundernswerten Eigenschaften, die man erfahrungsgemäß in der Behandlung von Schwangeren mit Geburtsschwierigkeiten einsetzt, und die in folgender Figur enthalten sind:

147 Al-Ġazālī, *al-Munqid* 395–396.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

D	Ṭ	B
G	H	Z
Ḥ	A	W

Diese Figur wird auf zwei Stoffstücke geschrieben, die noch nie mit Wasser in Berührung kamen. Die Schwangere schaut sie mit ihren Augen an und legt sie unter ihre Füße. Sofort beeilt sich das Kind, [aus dem Mutterleib] herauszukommen. Sie halten dies für möglich und erwähnten diese Figur in dem Buch *ʿAğāʾib al-ḥawāṣṣ* (*Die Besonderheiten der Eigenschaften*). Es ist eine Figur aus neun Quadraten, in die besondere Zahlen eingetragen werden, deren Summe in jeder einzelnen Kolumne (*jadwal*) fünfzehn ergibt, gleich ob du sie vertikal, horizontal oder diagonal liest. Wie kann es denn möglich sein, dass jemand daran glaubt, während er zu engstirnig ist zu glauben, dass die Festsetzung des Morgengebets auf zwei, des Mittagsgebets auf vier und des Gebets nach dem Sonnenuntergang auf drei Kniebeugungen aufgrund unbekannter, mit dem Maße der Weisheit nicht erfassbarer Eigenschaften erfolgte? [Sie bezweifeln das,] obwohl doch der Grund hierfür die Verschiedenheit der Tageszeiten ist! Diese besonderen Eigenschaften [aber] werden erst durch das Licht des Prophetentums erkannt.¹⁴⁸

4.1.8 Quṭb ad-Dīn (aš-)Šīrāzī (gest. 710/1311)

Der Universalgelehrte Quṭb ad-Dīn Maḥmūd ibn Diyāʿ ad-Dīn Masʿūd (aš-)Šīrāzī stammte aus Schiraz in Iran, wo er in eine Familie bekannter Ärzte und Mystiker geboren wurde. Schon im Kindesalter erhielt er eine gute Ausbildung in Medizin und Mystik, die er während seines Studiums vor allem durch die Beschäftigung mit verschiedenen Naturwissenschaften sowie mit der peripatetischen Philosophie und der Medizin Ibn Sīnās erheblich erweiterte. Nach ausgedehnten Reisen, die ihn in den Irak sowie nach Anatolien, Ägypten und Syrien führten, starb der produktive Autor im iranischen Täbris.

Mit der Magie beschäftigt sich Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī in seinem vielleicht wichtigsten, auf Persisch verfassten Werk *Durrat at-tāğ* (*Die Perlenkrone*). In dieser Enzyklopädie unternimmt der Autor eine Klassifikation der Wissenschaften, in der er – wie schon al-Ġazālī – die Kunst der Tricks und Illusionen

¹⁴⁸ Al-Ghazali, *Der Erretter* 66 (angepasst).

(*‘ilm-i nīranġāt*), die Oneiromantie (bzw. die Nutzung der Traumdeutung zur Weissagung, *‘ilm-i ta‘bīr*) und die Talismankunde (*‘ilm-i ṭilasmāt*) nicht den religiösen, sondern den Naturwissenschaften zuordnete.¹⁴⁹ Quṭb ad-Dīn Šīrāzī schreibt:

و فروع علم طبیعی نیز بسیار بود؛ مانند، علم طب، و علم احکام نجوم، و علم فلاحت، و غیر آن؛ چون، علم فراست - کی استدلال است از خَلَق بر خَلَق - و علم تعبیر، و علم کیمیا، و علم طلسمات - کی عبارتست از تمزیج قوی سماوی، بقوی برخی اجرام ارضی، تا از آن قوتی حاصل شود، کی مبدأ فعلی غریب شود درین عالم. و علم نیرنجات - یعنی تمزیج قوای ارضی بعضی با بعضی، تا از آنجا قوتی بادید آید، کی ازو فعلی غریب صادر شود.¹⁵⁰

Die Zweige der Naturwissenschaften sind ebenfalls zahlreich. Zum Beispiel [zählen dazu]: die Medizin (*‘ilm-i tibb*), die Astronomie (wörtl.: die Wissenschaft von den Gesetzmäßigkeiten der Sterne) (*‘ilm-i aḥkām-i nuġūm*) und die Agrikultur (*‘ilm-i flāḥat*) sowie andere mehr wie zum Beispiel die Physiognomie (*‘ilm-i firāsāt*), d. h. die Kunde von der körperlichen Verfassung [des Menschen so wie er] erschaffen ist (*ḥalq*), um Rückschlüsse auf seinen Charakter (*ḥulq*) zu ziehen; die Oneiromantie (bzw. Traumdeutung, *‘ilm-i ta‘bīr*); die Alchemie (*‘ilm-i kīmīyā*) und die Talismankunde (*‘ilm-i ṭilasmāt*), d. h. die Kunde von der Mischung der himmlischen Kräfte (*quwā*) mit Kräften einiger irdischer Stoffe, so dass daraus eine Kraft (*quwwa*) entsteht, die zum Ausgangspunkt (*mabda‘*) einer fremdartigen Handlung in dieser Welt wird; sowie die Kunst der Tricks und Illusionen (*‘ilm-i nīranġāt*), d. h. die Kunde von der Mischung einiger irdischer Kräfte mit anderen, so dass daraus eine Kraft entsteht, die [ebenfalls] eine fremdartige Handlung hervorbringt.

4.1.9 Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348–1349)

Der ägyptische Enzyklopädist, Naturwissenschaftler und Arzt Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Sa‘īd as-Sinġārī ibn al-Akfānī al-Anṣārī as-Saḥawī, bekannt als Ibn al-Akfānī, stammte aus der Stadt Sinġār im Nordirak, ließ sich später aber in Kairo als Arzt nieder. Er starb dort an der Pest.¹⁵¹ Ibn al-Akfānī galt schon den mittelalterlichen Gelehrten als jemand, der nicht nur theoreti-

149 Šīrāzī, *Durrat at-tāġ* 155–156. Vgl. auch Baker, *Classification* 252–253.

150 Ebd. 252–254. Die Orthographie folgt in der Schreibung von Dāl und Ḍāl der hier benutzten Edition.

151 Brockelmann, *GAL* II, 137 (2. Aufl. II, 171); S II, 170–171; Dorpmüller, *Religiöse Magie* 26.

ches Wissen über die Magie besaß, sondern sich offenbar auch auf die Ausübung bestimmter okkultur Wissenschaften verstand. So habe er gute Kenntnisse über die sympathetische Magie sowie über Zauberformeln besessen und vortrefflich darüber zu berichten gewusst. Auch im Hinblick auf Geistwesen und Talismane wie überhaupt auf Verborgenes, das es zu ergründen gilt, habe er gute Kenntnisse und viel Geschick bewiesen.¹⁵²

In seinem *Iršād al-qāšid ilā asnā l-maqāšid* (*Die Anleitung für den [nach Wissen] Strebenden zur [Erreichung der] höchsten Ziele [im Bildungserwerb]*) gibt Ibn al-Akfānī eine Übersicht über sechzig Wissenschaften. Die Magie zählt er hier zu den Naturwissenschaften, zu denen er des Weiteren auch die Medizin, die Tier- und Vogelheilkunde, die Physiognomie, die Traumdeutung, die Astrologie, die Talismankunde, die Phantasmagorie, die Alchemie und die Landwirtschaft rechnet.

In diesem Zusammenhang formuliert der Autor eine interessante Differenzierung zum Verständnis der Magie, wenn er zwischen der Billigung des Besitzes von magischem Wissen und dem strikten Verbot, die Magie zu praktizieren, unterscheidet. Mehr noch, er erläutert sogar, dass es für die Gemeinschaft der Gläubigen von Nutzen sein könne, kollektiv bestimmte Grundkenntnisse im magischen Wissen zu besitzen. Doch der Nutzen eines solchen Wissens bestehe eben einzig und allein darin, die betreffenden magischen Praktiken und diejenigen, die jene Praktiken anwenden, zu bekämpfen und ggf. unschädlich zu machen, wenn diese die Religion gefährden. Ibn al-Akfānī sagt dazu:

علم السحر: علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية. ومنفعته أن يعلم ليحذر منه لا يعمل به. ولا نزاع في تحريم عمله. أما مجرد علمه فظاهر الإباحة. بل قد ذهب بعض النظار إلى أنه فرض كفاية، لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون في الأمة من يكشفه ويقطعه. وأيضاً يعلم منه ما يقتل، فيقتل فاعله قصاصاً.¹⁵³

Über den Wissensbereich der Magie (*sihr*): Es ist eine Wissensdisziplin, die dazu dient, eine innere Befähigung (*malaka naḥsāniyya*) zu erlangen, durch die man fremdartige Handlungen durch verborgene Mittel zu tun vermag. Der Nutzen, die Magie zu erlernen, besteht [allerdings] darin, vor ihr auf der Hut zu sein, und nicht darin, sie zu praktizieren! Es besteht

152 So aṣ-Ṣafadī (gest. 764/1363) in seinem biographischen Lexikon *A'yān al-ʿaṣr* (*Die wichtigsten Personen des Zeitalters*), vgl. Dorpmüller, *Religiöse Magie* 28.

153 Ibn al-Akfānī, *Iršād al-qāšid* 180. Für die Übersetzung der drei Zitate zu Ibn al-Akfānī wurden mit Gewinn die Übersetzungen von Dorpmüller, *Religiöse Magie* 27–29 konsultiert.

Einhelligkeit [unter den Gelehrten] darüber, dass es verboten ist, sie zu praktizieren! Doch lediglich Wissen darüber zu haben, ist grundsätzlich erlaubt.

Vielmehr meinen einige, die sich damit intensiv befasst haben, dass [die Kenntnis dieses Wissenszweiges] eine Kollektivpflicht (*farḍ kifāya*) sei. Dies ist so, da die Möglichkeit besteht, dass jemand auftreten und behaupten könnte, ein Prophet zu sein. Für diesen Fall muss es in der Gemeinschaft der Muslime (*umma*) dann jemanden geben, der diese Person zu entdecken und zu überwältigen vermag. Von [diesem Wissenszweig] lernt man [nämlich] auch, was tödlich wirkt. So muss in diesem Fall derjenige, der diese todbringende Magie anwendet, mit dem Tode bestraft werden.

Zur Talismankunde erläutert Ibn al-Akfānī:

علم الطلسمات: علم يتعرف منه كيفية تمزيج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعلٌ غريبٌ في عالم الكون والفساد، ويقال إنَّ معنى طلسم عقدٌ لا ينحل، وقيل هو مقلوبٌ اسمه، أعني مسلطٌ، وعلمه أقرب مأخذاً من علم السحر، لأن مبادئ هذا وأسبابه معلومة.¹⁵⁴

Über den Wissensbereich der Talismane (*ilm at-ṭilasmāt*): Es ist eine Wissenschaft, durch die man Kenntnis erlangt über die Art der Vermischung der höheren (himmlischen), aktiven Kräfte und der niederen (irdischen), passiven Kräfte, so dass daraus ein ungewöhnliches Wirken in der Welt des Werdens und Vergehens zustande kommt. Es heißt auch, dass *ṭilasm* (oder *tillasm*) „Knoten, der nicht gelöst werden kann“ bedeutet. Gleichmaßen sagt man, dass das Wort *tillasm* rückwärts [zu lesen] sei, d. h. *mu-sallit* im Sinne von „Kraft gezielt auf etwas richten“. Dieser Wissenszweig ist leichter zu erlernen als der Wissenszweig der Magie, da seine Prinzipien und Ursachen bekannt sind.

Während uns die Frage um die Bedeutung des Wortes „Talisman“ rückwärts gelesen schon bei Ġābir ibn Ḥayyān begegnete, der diese auch beantwortet, verweist Ibn al-Akfānī nur knapp darauf. Auch die Bedeutung der magischen „Knoten“ bleibt bei ihm vage. Erst Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) sagt später hierzu, wie Sabine Dorpmüller (2005) feststellt, dass diese „Knoten“ Bilder seien und eine numerische Harmonie darstellten. Der osmanische Autor Hağğī

¹⁵⁴ Ibn al-Akfānī, *Iršād al-qāsid* 183.

Ḥalīfa (1067/1658) wiederum erläutert, dass diese „Knoten“ zu bestimmten Zeiten und unter Zuhilfenahme geeigneten Räucherwerks geknüpft würden, so dass dadurch die spirituelle Energie des Talismans hervorgerufen werde.¹⁵⁵

Zur „Magie der Gottesnamen“ (*sīmīyā*) äußert sich Ibn al-Akfānī wie folgt:

علم السيمياء: قد يُطلق على غير الحقيقي من السحر وهو الأشهر، وحاصله إحداث مثلثات خيالية لا وجود لها في الحس، [...] ومنفعته ظاهرة بيّنة إن حصل الظفر به أو باليسير منه، ولفظة سيمياء عبراني مُعَرَّب أصله ”شيمَّيه“، ومعناه ”اسم الله“.¹⁵⁶

Über die „Magie der Gottesnamen“ (*sīmīyā*): Sie bezeichnet – und diese ist die geläufige Meinung – das Unechte im Bereich der Magie. Ihr Ziel ist die Erzeugung von Illusionen, die keine Grundlage in der sinnlichen Wahrnehmung besitzen. [...] Ihr Nutzen ist offenbar und evident, gleich ob man sie als Ganzes oder auch nur Teile von ihr beherrscht. Das Wort *sīmīyā* geht auf das *šim yah* (*šēm Yahweh*) zurück,¹⁵⁷ das arabisiert wurde und ‚Name Gottes‘ bedeutet.¹⁵⁸

4.1.10 Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406)

In der *Muqaddima* (*Prolegomena*) zu seinem vielbändigen Geschichtswerk *Kitāb al-Ibar* (*Buch der Hinweise*) befasst sich der soziologisch interessierte Historiker und Politiker aus Tunis ‘Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ḥaldūn ausführlich auch mit übernatürlichen Sinneswahrnehmungen bzw. ihren Erscheinungsformen und Wirkungen. Eingegangen wird hier auf die Inspiration, wahrhaftige Wundertaten (in deren Kontext auch das Prophetentum genannt wird), Wahrsagerei, Traumdeutung, Augurie (bzw. das Reflektieren über himmlische Bestimmungen auf der Grundlage der Beobachtung von Vögeln und anderen Tieren, *zağr*), Geomantie (bzw. Weissagungen aus Markie-

155 Dorpmüller, *Religiöse Magie* 27. Auf die aus vorislamischer Zeit bekannten und in Sure 113:4 genannten „[bösen] Weiber, die [Zauber-]Knoten bespucken“ wurde schon weiter oben eingegangen.

156 Ibn al-Akfānī, *Iršād al-qāsid* 183.

157 „Šēm“ bedeutet im Hebräischen „Name.“ Im theologischen Sinne der Bibel steht der Begriff für „den Gottesnamen Jahwe, ist aber von ihm zu scheiden. Es ist das, was man von Gott mit Worten bezeichnen, sagen kann, die Potenzialität des Göttlichen, die vom Menschen noch zu verwirklichen ist. Wenn dies getan ist, wenn der Mensch die Einung, den *Jechud Haschem*, in sich vollzogen hat, dann erst kann er zu Gott: Gott, Jahwe sagen“ – wie Hugo Bergmann das komplexe Bedeutungsfeld dieses Begriffs erklärt; vgl. Bergmann, *Die Heiligung* 32–44, zitiert nach Glazova/North (Hrsgg.), *Messianic thought outside theology* 139.

158 Ibn al-Akfānī, *Iršād al-qāsid* 184.

rungen und Mustern in der Erde oder im Sand, das sogenannte „Sandschreiben“ (*ḥaṭṭ ar-raml*), Astrologie und anderes mehr. Auch die Erfahrungen von Mystikern und Heiligen spielen eine Rolle.¹⁵⁹ Mehrere Abschnitte zu magischen Themen finden sich im vierten und letzten Kapitel der *Muqaddima*, in dem der Autor verschiedene Wissenschaften, ihre Unterrichtsmethoden und Zusammenhänge behandelt. Sie sind eingebettet in Erörterungen zu Geistes- und Naturwissenschaften wie die Jurisprudenz, die Theologie und Dogmatik, die Mystik, die mathematischen und geometrischen Wissenschaften, die Astronomie, die Physik, die Medizin sowie andere, etwa auch literarische Wissensgebiete. Diese Abschnitte zur Magie und zu verwandten Wissensbereichen sind folgendermaßen benannt:

- „Die Wissenschaft der Trauminterpretation“ (*‘ilm ta’bīr ar-ru’yā*);¹⁶⁰
- „Die Wissenschaft der Magie und der Talismane“ (*‘ilm as-siḥr wa-ṭ-ṭillasmāt*);
- „Die Wissenschaft zu den Geheimnissen der Buchstaben,“ „Kryptographie“ (*‘ilm asrār al-ḥurūf*);
- „Die Wissenschaft der Alchemie“ (*‘ilm al-kīmiyā*’);
- „Widerlegung der Wirksamkeit der Astrologie“ (*ibtāl šinā‘at an-nuḡūm*)
und
- „Zurückweisung der Früchte der Alchemie“ (*inkār tamarat al-kīmiyā*).¹⁶¹

In diesem Kontext erfolgt schließlich auch der Versuch, die „Magie“ in ihrer Abgrenzung vom „Wunder“ zu definieren. Ibn Ḥaldūn sagt dazu:

أما الفرق عندهم [يعني: المتكلمون] بين المعجزة والسحر فالذي ذكره المتكلمون أنه راجع إلى التحدي، وهو دعوى وقوعها على وفق ما ادّعاه. قالوا: والساحر مصروف عن مثل هذا التحدي فلا يقع منه. ووقوع المعجزة على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية [...] .

وأما الحكماء فالفرق بينهما عندهم كما ذكرناه فرق ما بين الخبير والشرّ في نهاية الطرفين. فالساحر لا يصدر منه الخبير ولا يُستعمل في أسباب الخبير، وصاحب المعجزة لا يصدر منه الشرّ ولا يُستعمل في أسباب الشرّ، وكأنتهما على طرفي النقيض في أصل فطرتهما.¹⁶²

159 Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima* 73–95; *The muqaddimah* I, 184–245.

160 Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima* 389–392; *The muqaddimah* III, 103–110.

161 Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima* 407–454; *The muqaddimah* III, 156–280.

162 Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima* 412; *The muqaddimah* III, 170.

Was den Unterschied bei den [diskursiv argumentierenden] Theologen (*mutakallimūn*) zwischen einem „Wunder“ (*muǧiza*) und der „Magie“ (*sihr*) betrifft, so meinen sie: „Dieser besteht in der [die anwesenden Personen], herausfordernden Behauptung¹⁶³ (*taḥaddīn*), dass etwas [in der Zukunft Liegendes] genauso geschieht, wie dies ein potentieller Wundertäter behauptet.“ Die Theologen sagen auch: „[Doch] der Magier vermag es nicht, eine solche ‚herausfordernde Behauptung‘ zu formulieren. Demzufolge kann diese nicht durch ihn erfolgen. Ebenso kann ein Lügner kein Wunder hervorbringen, da ein Wunder logischerweise von der Wahrhaftigkeit abhängig ist [...].“

Bei den Philosophen (*ḥukamāʾ*) gleicht der Unterschied zwischen dem, was ein „Wunder“ und was „Magie“ ist – wie schon zuvor erwähnt – den beiden äußersten Enden [eines Kategorienspektrums], das heißt, [diese Dinge sind so unterschiedlich wie] Gut und Böse. So kommt vom Magier nichts Gutes und er kann auch nicht für etwas Gutes eingesetzt werden. Ebenso geht vom Wundertäter nichts Böses aus und er kann auch nicht für böse Zwecke eingesetzt werden. Es ist also so, dass die beiden (der Wundertäter und der Magier) aufgrund der ihnen von Anfang an innewohnenden natürlichen Veranlagung grundverschieden sind.

4.1.11 Zakariyyāʾ al-Anṣārī (gest. ca. 926/1520)

Abū Yahyā Zakariyyāʾ ibn Muḥammad al-Anṣārī as-Sumaikī war ein produktiver ägyptischer Religions- und Rechtsgelehrter, der ab 886/1481 in Kairo als schafitischer Oberrichter wirkte, dieses Amtes allerdings einige Jahre später aufgrund eines Fehlurteils enthoben wurde. Bekannt wurde Zakariyyāʾ al-Anṣārī vor allem durch sein Buch *al-Luʿluʾ an-naẓīm fī raum at-taʿallum wa-taʿlīm* (*Die Perlenkette [der Ratschläge] über das Verlangen, Wissen zu erwerben und zu vermitteln*).¹⁶⁴ Diese Liste zu den Wissenschaften enthält jeweils auch kurze Definitionen und Hinweise über die Vor- und Nachteile der betreffenden Wissensgebiete. Die Magie wird hier interessanterweise als ein Derivat der Alchemie bezeichnet, weshalb der Autor an dieser Stelle selbst zu Wort kommen soll. Es heißt dazu:

163 Zu *taḥaddīn* siehe auch Lane, *An Arabic-English Lexicon* II, 533, wo eine Reihe von Bedeutungen für das diesem Ausdruck zugrundeliegenden Verb angegeben sind: u. a. „to vie“, „to elicit“, „to contend somebody.“ Rosenthal übersetzt „advance challenge“, vgl. Ibn Khaldun, *The muqaddimah* I, 188–191.

164 Brockelmann, *GAL* II, 99–100 (2. Aufl. II, 122–124); S II, 117. Rosenthal, *Knowledge triumphant* 292.

وعلم الكيمياء: علم بأصول يُعرَف بها معدن الذهب والفضة. وفائدته الانتفاع بما يُستخرج منها ويتفرَّع على ذلك علوم أُخرى، كعلم الأرتماطيقى، وعلم المساحة، وعلم البيطرة، وعلم الفلاحة، وعلم السحر والطلسمات، وعلم القِراسة، وعلم الرؤيا، وعلم أحكام النجوم.¹⁶⁵

Die Wissenschaft der Alchemie ist das Wissen von den Grundlagen, vermittels derer Gold- und Silberminen entdeckt werden. Der Nutzen dieser Wissenschaft besteht im Gebrauch dessen, was aus diesen Gold- und Silberminen emporgefördert wird. Von dieser Wissenschaft leiten sich weitere Wissenschaften ab, so die Arithmetik, die Geodäsie, die Tiermedizin, die Agrikultur, die Magie und die Talismankunde, die Physiognomik, die Traumdeutung und die Astrologie (wörtl.: die Wissenschaft von den Gesetzmäßigkeiten der Sterne).

4.1.12 Ṭāšköprüzāde (gest. 968/1561)

Der osmanisch-türkische Theologe und Biograph Aḥmad Muṣṭafā Ṭāšköprüzāde (arabisch auch Ṭaš Kubrā Zāda; gest. 968/1561)¹⁶⁶ äußert sich in seinem enzyklopädischen Werk *Miftāḥ as-sa'āda wa-miṣbāḥ as-siyāda fī mauḍū'āt al-'ulūm* (*Der Schlüssel zur Glückseligkeit und die Leuchte zur Meisterschaft in Bezug auf Fragestellungen der Wissenschaften*) ausführlich zur Magie.¹⁶⁷ Ṭāšköprüzādes Darstellung ist dabei sichtlich detaillierter und systematischer als die seines oben erwähnten Vorgängers Ibn al-Akfānī, die er zum Vorbild nimmt. Mehr noch, Ṭāšköprüzādes Klassifizierung der Magie ist eine besonders reife Gelehrtenleistung, die noch einmal deutlich macht, dass sich die Kenntnisse der muslimischen Gelehrten über die Magie bis ins 10./16. Jahrhundert so entwickelt hatten, dass diese im Kanon der islamischen Wissenschaften fest verankert waren.

Ṭāšköprüzāde merkt zu den okkulten Wissenschaften zunächst an, dass die Magie, bei der die Seelen geläutert werden, ihren Ursprung bei den Indern habe. Von den Nabatäern stammten jene Erscheinungsformen der Magie, die sich auf Beschwörungen gründeten und die Räucherwerk und andere Hilfsmittel

¹⁶⁵ Al-Anṣārī, *al-Lu'lu'* 213.

¹⁶⁶ Der Name Ṭāšköprüzāde geht auf seinen Großvater Ḥair ad-Dīn Ḥalil zurück, der als Lehrer (*mudarris*) in der Kleinstadt Ṭāšköprü (türk. für „Steinbrücke“) in der Provinz Kastamonu tätig war. Die Familie wurde ab dieser Zeit als Ṭāšköprülül (die, die aus Ṭāšköprü stammen) bekannt. Der Zusatz *zāde* kommt aus dem Persischen und bedeutet „männlicher Nachkomme, Sohn“.

¹⁶⁷ Fleming, *Ṭāshköprüzāde* x, 351–352; siehe auch Faroqhi, *History of Turkey* II, 409–411.

tel wie Talismane und Amulette zu Hilfe nähmen. Die Astralmagie, bei der es um die Dienstbarmachung (*tashīr*) der Spiritualität der Sphären und der Planeten sowie die „Herabziehung“ ihrer Kräfte in irdische Sphären gehe, stamme von den Griechen. Den Hebräern, Kopten und Arabern schließlich sei die Verwendung der geheimen Namen Gottes und Beschwörungsformeln zu verdanken, um sich dadurch die Engel, die wiederum Macht über die *ġinn* besitzen, dienstbar zu machen.¹⁶⁸ Im Detail erläutert er dies folgendermaßen:

اعلم أن استحداث الحوادث إن كان بمجرد التأثير النفسي فهو السحر، وإن كان على سبيل الاستعانة بالفلكيات فهو دعوة الكواكب، وإن كان على سبيل تمزيج القوى السماوية بالأرضية فهو الطلسمات، وإن كان على سبيل الاستعانة بالخواص الطبيعية، فإما القراءة فهو علم الخواص، أو الكتابة فهو النيرنجات، أو الأفعال وغيرهما فهو الرقى، وإن كان على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة فهو العزائم، وإن كان بإحضار تلك الأرواح في قوالب الأشباح فهو علم الاستحضار ويسمى علم تسخير الجن، وأمّا الإخبار عن الحوادث غير الحاضرة، فإما عن الماضي أو الحال أو المستقبل فهو علم الكهانة، ثم إنَّ الإنسان كما يقدر على استحضر المجرّدات، كذلك يقدر على تغييب الحاضر عن الحسّ ويسمى علم الإخفاء، وكذلك على إخفاء الأمور الحاضرة عن الحاضرين ويسمى بالحيل، وأمثال ذلك كثيرة فلندكر منها هذه العلوم على هذا النهج.¹⁶⁹

Wisse! Wenn das Hervorrufen von Ereignissen ausschließlich innerliche Auswirkung (*taʿīr nafsī*) hat, dann handelt es sich um „Magie“. Wenn es durch die Anrufung der Sterne erfolgt, dann handelt es sich um das „Herabziehen [der Kräfte] der Sterne.“ Wenn es der Vermischung der himmlischen und der irdischen Kräfte entspringt, handelt es sich um „Talisman“. Geschieht die Hilfsuche in den natürlichen Dispositionen: (a.) durch Rezitation, so handelt es sich um „sympathetische Magie“; (b.) wenn es durch Schreiben erfolgt, handelt es sich um „religiös erlaubte magische Praktiken“ (*nīranġāt*); oder (c.) durch andersartige Handlungen, dann handelt es sich um das „Wissen von den Praktiken der Beschwörung [zur Heilung und zum Schutz].“ Wenn es durch Hilfsuche [und Dienstbarmachung] der Geister als solche (d.h. als unsichtbare Wesen) erfolgt, handelt es sich um „Wissen über [exorzistische] Be-

168 Ṭāšköprüzāde, *Miftāh* I, 276–277.

169 Ebd. 300–301.

schwörungen.“ Wenn es sich um das Heraufbeschwören dieser Geister in Form von [sichtbaren] Phantomen handelt, spricht man vom „Wissen des Heraufbeschwörens“, das man auch das „Wissen um die Dienstbarmachung der Dschinnen“ nennt. Was die Mitteilung von Geschehnissen betrifft, so kann sich diese auf vergangene, gegenwärtige und zukünftige Ereignisse beziehen. Wenn es sich dabei um zukünftige Ereignisse handelt, nennt man dies „Divination“.

Genauso wie der Mensch die unsichtbaren Dinge hervorzubringen vermag, ist er in der Lage, Sichtbares verschwinden zu lassen. Man nennt diese Kenntnis „das Wissen vom Unsichtbarmachen.“ Ebenso nennt man das Verschwindenlassen von sichtbaren Dingen vor den Augen der Anwesenden „Trickkunst“ (*hiyal*), wofür es viele Beispiele gibt. Wir werden nun die Teilbereiche [der Magie] nach diesem [hier vorgestellten] Muster erwähnen.

Ṭāšköprüzāde zählt im Folgenden noch einmal vierzehn Wissensgebiete der Magie auf und erläutert diese. Seine aufgrund ihrer Klarheit besonderes ansprechende Übersicht ist deshalb eine wichtige Grundlage für unsere Ausführungen zur Begrifflichkeit der Magie, die sich weiter oben (unter Punkt 3.2) findet. Da Ṭāšköprüzāde auch die Brillenbuchstaben zu erläutern versucht, soll er zu diesem speziellen Thema hier noch einmal selbst zu Wort kommen:

علم الفلقطريات (وهي خطوط طويلة) عُقِدَتْ عليها حروف وأشكال – أي حلق ودوائر – زعموا أنّ لها تأثيرات بالخاصّة، وبعضها مقروء. وقد رأينا كثيراً منها على الأوراق المتفرقة، لكن لم نرَ فيها تصنيفاً مُفرداً، ولم نقف أيضاً على كيفية وضعها، وما جربنا أنّ لها تأثيراً أم لا، فبقيت عندنا مجهولة الحال.¹⁷⁰

[Bei den Brillenbuchstaben handelt es sich um] lange Linien, auf die man Buchstaben und Bilder – d. h. Kreise und Rundungen – zeichnet. Es wird behauptet, dass sie besondere Wirkungen besäßen, wobei [nur] einige lesbar sind.

Wir haben viele davon auf einzelnen Blättern gesehen. Aber wir kennen keine selbständige, verfasste Abhandlung [über diese Thematik] und wir wissen auch generell nicht, in welcher Art und Weise über diese geschrieben werden sollte. Auch haben wir keine Erfahrung, ob diese

¹⁷⁰ Ebd. I, 305.

[Linien mit Buchstaben und Bildern] tatsächlich Wirkkraft besitzen oder nicht. Deshalb ist die Natur dieser Dinge bei uns bislang unbekannt.

4.1.13 Ḥāğğī Ḥalifa (gest. 1067/1657)

Der maßgebliche osmanische Polyhistor Ḥāğğī Ḥalifa, bekannt auch als Kātib Čelebi, äußerte sich in seiner bibliographischen Enzyklopädie *Kašf az-zunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn* (*Die Aufklärung der Mutmaßungen über die Namen der Bücher und der Fachdisziplinen*) zum Thema Magie.¹⁷¹ Er wertet dabei insbesondere die Wissenschaftsklassifikation aus, die im 8./14. Jahrhundert der Historiker Ibn Ḥaldūn¹⁷² und im 10./16. Jahrhundert sein Landsmann Ṭāsköprüzāde entwickelten. Letzteren Autor zitiert Ḥāğğī Ḥalifa über weite Strecken verbatim. Aus diesem Grund beschließt sein Name unsere Auswahl von Äußerungen wichtiger klassischer und nachklassischer muslimischer Gelehrte zu Magie, ohne diesen Autor mit Zitaten detaillierter vorzustellen.

4.2 *Verfasser magischer Schriften, einschließlich „Zauberbücher“*

Wichtige unmittelbare Auskünfte über magische Traditionen im Islam enthalten mittelalterliche arabische Werke, die sich in Intention und Inhalt ausdrücklich den theoretischen und praktischen Fragen der Magie in ihren diversen Themenbereichen widmen. Dieses Schrifttum zur islamischen Magie in Arabisch und weiteren für den Islam wichtigen Sprachen ist allerdings bislang weder genauer definiert, noch sind seine bedeutendsten Vertreter systematisch benannt und erforscht. Für die Spezialschriften, die den Theorien und Praktiken der islamischen Magie selbst gewidmet sind, trifft dies insbesondere zu.

Schriften magischen Inhalts werden in der europäischen Forschungsliteratur oft mit Begriffen wie „Zauberbuch“ bzw. „Zauberbücher“ oder *Grimoire(s)*, vom altfranzösischen *gramaire*, bezeichnet. Ein Hauptkriterium, um im europäischen Kontext ein Werk als Zauberbuch zu kategorisieren, ist die ausdrückliche Intention seines Autors, zweckmäßige Anleitungen für magische Handlungen zu vermitteln, so dass Zauberbücher zumeist deutlich praxisorientiert sind.¹⁷³ Typische Themen solcher Zauberbücher sind demzufolge zum Beispiel Anleitungen zur Indienstnahme von Engeln, Geistern und Dämonen für diverse magische Zwecke; die Erörterung von Praktiken zum Schutz vor übelwollenden Mächten; die Auseinandersetzung mit magischen Handlungen zum Schutz vor Schaden aller Art („Abwehrzauber“); Anleitungen zur Herstellung von Talismanen; Rezepte gegen Krankheiten und Ungeziefer (insbesondere

¹⁷¹ Ḥāğğī Ḥalifa, *Kašf* I, 35.

¹⁷² Vgl. auch Fahd, *Divination* 40; Dorpmüller, *Religiöse Magie* 26.

¹⁷³ Bachter, *Zauberbücher* 33.

gegen körperliche Schmerzen sowie gegen Schlangen, Skorpione, Wanzen und anderes Getier); Anleitungen, um aus der Gefangenschaft freizukommen oder um Schätze aufzufinden; Mitteilungen zu Wahrsagepraktiken, zum Liebeszauber oder zu Rezepten für oder gegen das Zustandekommen von Schwangerschaften. Desgleichen finden sich magische Anweisungen für ein gedeihliches soziales Zusammenleben innerhalb der Familie, mit Nachbarn oder der Obrigkeit; Mittel und Wege für alles, was dem beruflichen Fortkommen dient oder vor Bedrohungen jeglicher Art schützt, bis hin zu astralmagischen Formeln sowie nicht zuletzt Anleitungen zur Herstellung von magischen Buchstaben- oder Zahlenquadraten, Symbolen oder Formeln.¹⁷⁴ Die Zauberbücher enthalten aber auch ganz konkrete Anleitungen zur Herstellung und Verwendung von Mitteln und Ingredienzien, die zur Umsetzung von magischen Handlungen notwendig sind. Solche Angaben reichen von Hinweisen zu den zu verwendenden Materialien bis hin zu Rahmeninformationen für den Magier, etwa zur Art und Beschaffenheit der Schreibgeräte, der Tinte oder der Kleidung, die für oder die während der magischen Handlungen zu verwenden sind.¹⁷⁵ Auch ist in diesen Zauberbüchern nicht selten davon die Rede, dass die beschriebenen Regeln und Rezepte wortgenau zu befolgen sind, da schon geringste Abweichungen von den Anweisungen den gewünschten Effekt einer magischen Handlung oder eines „Zaubers“ vereiteln könnten.¹⁷⁶

Den Inhalt der Zauberbücher fasste Carl Benjamin Klunzinger (1878) – übrigens unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den arabischen Kulturraum – folgendermaßen zusammen:

Die geschriebenen Zauberbücher lehren, wie man es machen muss, um beliebt zu werden, um nach Wunsch zu erwachen, um Ketten zu lösen, um einen Entflohenen zur Rückkehr zu bringen, um die Ehefrau von Untreue abzuhalten, Jemandem zu begegnen, [...] die Ğinn's zu beschwören [...]. Auch sind darin eine Menge Recepte gegen das Kranksein im Allgemeinen, und gegen Kopfweh, Unruhe, Schrecken, Schlaflosigkeit, Fieber, Milchstockung bei Mensch und Vieh, Kopfgrind insbesondere; gegen Schlangen, Skorpione, Wanzen und sonstiges Ungeziefer, für und gegen Schwangerschaften.¹⁷⁷

174 Vgl. Klunzinger, *Bilder* 377; Pielow, *Quellen* 61–64; Dorpmüller, *Religiöse Magie* 140–230.

175 Bachter, *Zauberbücher* 35–36; siehe auch Goldziher, *Hebräische Elemente* 358 und El-Gawhary, *Gottesnamen* 78, 84–87.

176 Vgl. hierzu al-Būnī, *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* 90.

177 Klunzinger, *Bilder* 377.

Dieses vielfältige Themenspektrum magischer Schriften, das in verschiedenen Kulturen gut belegt ist, trifft ohne Einschränkung auch auf die in diesem Band behandelten arabischen (und persischen) islamischen magischen Schriften zu – eine Feststellung, die sich sicher auf entsprechende Werke in weiteren für den Islam wichtigen Sprachen (wie etwa das Indonesische, Türkische und Urdu) ausweiten lässt. Aufgrund dieser grundsätzlichen Feststellung ist es möglich, bestimmte Schriften mit magischen Inhalten ebenfalls als „Zauberbücher“ zu bezeichnen, selbst wenn dieser Begriff im arabisch-islamischen Kontext keine terminologische Entsprechung besitzt.

Die Schriften zur islamischen Magie zeichnen sich – wie etwa die magischen Schriften aus dem lateinischen Mittelalter auch – durch eine enge Verwobenheit von magischen und medizinischen Inhalten aus; zum Teil sind sie sogar wie regelrechte medizinische Ratgeber verfasst. Ein Beispiel für derartige magisch-medizinische Ratschläge sind etwa Erörterungen zu *Talismanen gegen den halbseitigen Kopfschmerz*, die mit detaillierten Anweisungen zur „Behandlung“ kombiniert sind.¹⁷⁸ Die betreffenden magischen „Rezepte“ selbst sind dann wiederum nicht selten mit aufwändigen Begleitmaßnahmen für den Magier verbunden. So liest man u. a. vom hundertfachen Schreiben eines bestimmten Satzes oder Buchstabens¹⁷⁹ oder vom Verbrennen eines ganz bestimmten Krauts zu einer festgelegten Uhrzeit, bei der zudem eine bestimmte Planetenkonstellation zu berücksichtigen ist. Magische Praktiken dieser Art erweisen sich mithin als eine hochkomplexe und oft über viele Jahre zu erlernende Spezialkunde.¹⁸⁰

Ein weiteres Charakteristikum von Schriften zur Magie besteht darin, dass diese Werke den Leser zur Geheimhaltung des darin vermittelten Wissens verpflichten. Sie tragen insofern oftmals den Charakter von Initiationsschriften, welche diejenigen Personen, die sie lesen, zu Kennern und Mitwissern eines Spezialwissens erheben, das nicht jedermann zugänglich ist und das ihnen besondere Fähigkeiten verleiht.

Da vielfach Geistwesen – Engel und Dschinnen – in der Umsetzung von magischen Handlungen angerufen werden, finden sich in Werken zur Magie zudem nicht selten komplexe Engellehren und Dämonologien, welche die

178 Al-Būnī, *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* 134–135 oder ad-Dairabī, *al-Muğarrabāt* 87–92 (Abschnitt 22).

179 Al-Būnī, *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* 129, schreibt unter anderem, dass für ein bestimmtes Rezept der Buchstabe *rāʾ* siebentausendmal geschrieben werden müsse.

180 Diese Kombination von zahlreichen „Unter“-Techniken wird in der Fachliteratur auch als „rituelle Hybridität“ (Otto) bezeichnet, die sich demnach auch im Islam feststellen und die die islamische Magie – zumindest in großen Teilen – als „Gelehrtenmagie“ definieren lässt. Vgl. dazu Otto, *Historicising 'western learned magic'*, 199–203.

Hierarchien dieser Geistwesen und ihre Zuständigkeiten beschreiben.¹⁸¹ Die damit zusammenhängenden magischen Praktiken erweisen sich in dieser Literatur keinesfalls als einfache, schnell zu erwerbende Kenntnisse, sondern als solche, die ein umfangreiches Spezialwissen erfordern und die nur auserwählte Personen meistern können. Der klare Praxisbezug dieser Schriften ist somit ein Hauptkriterium, um eine bestimmte Abhandlung zur Magie als „Zauberbuch“ zu kategorisieren.¹⁸²

Um einen unmittelbaren Eindruck von den arabisch-islamischen Werken zur Magie zu vermitteln, werden im Folgenden einige ausgewählte Schriften kurz vorgestellt. Dabei handelt es sich zum einen um drei besonders bekannte und einflussreiche Werke: das *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* sowie zwei Schriften von al-Būnī, das *Šams al-ma'ārif al-kubrā* und das *Manba' uṣūl al-ḥikma*. Zum anderen wird auf ein bislang wissenschaftlich noch kaum bearbeitetes, nicht ediertes Werk zur Magie von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī eingegangen. Ein kurzer Ausblick auf ein populäres modernes „Zauberbuch“ des ägyptischen Autors 'Abd al-Fattāḥ as-Sayyid aṭ-Ṭūḥī sowie einige Hinweise auf weitere bekannte Schriften zur Magie stehen am Schluss dieses Abschnitts. Diese Ausschnitte, so ist zu hoffen, mögen geeignet sein, einige grundsätzliche Charakteristika der magischen Spezialliteratur im Islam (in chronologischer Nennung ihrer Autoren) zu illustrieren.

4.2.1 Abū l-Qāsim al-Qurṭubī (gest. 353/964) und Abū l-Qāsim al-Mağrīṭī (gest. 397/1007)

Eines der bemerkenswertesten Werke, gewissermaßen – wie Fuat Sezgin mit Blick auf den Anspruch und das Genre dieses Werkes treffend schreibt – ein „Handbuch der Magie schlechthin“,¹⁸³ ist das astronomisch bzw. astrologisch-magische Werk mit dem Titel *Ġāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq an-natīğatāin bi-t-taqdīm*¹⁸⁴ („Das Buch über das Ziel des Weisen und diejenigen Schlussfolgerungen [aus den beiden Wissenschaftsdisziplinen, d. h. der sympathetischen Magie und der Astrologie], die es am meisten verdienen, vorgestellt zu werden“). In der westlichen Literatur ist das Werk unter dem Titel *Picatrix* bekannt. Der lateinische Buchtitel *Picatrix* leitet sich hierbei vom arabischen *Buqrāṭis* oder *Biqrāṭis* ab, d. h. einer Verballhornung von Hippokrates.¹⁸⁵

181 Vgl. Pielow, *Quellen* 74, 96–102.

182 Vgl. Bachter, *Zauberbücher* 33. Otto bezeichnet solche Text als Ritualtexte oder Ritualskripte; vgl. 174–175 und 185–186.

183 Sezgin, *GAS* IV, 294.

184 Siehe hierzu das Geleitwort von Bürgel.

185 Ritter/Plessner, *Picatrix* xxi–xxii. Vgl. auch Sezgin, *GAS* IV, 295.

Die Autorenschaft des *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* war in der Forschung allerdings lange Zeit umstritten. Einerseits wurde angenommen, sein Verfasser sei Abū l-Qāsim Maslama ibn Aḥmad al-Mağrītī (gest. 397/1007) aus Madrid, ein bekannter Astronom und Mathematiker, der im islamischen Spanien am Hofe des Kalifen al-Ḥakam II. (reg. 961–976 in Cordoba) wirkte und hier u. a. astronomische Tafeln, so jene der in Bagdad bzw. Raqqa wirkenden Astronomen al-Ḥwārizmī (gest. ca. 232/847) und al-Battānī (317/929), nachrechnete und herausgab.¹⁸⁶ Maslama al-Mağrītī ist auch dafür bekannt, die philosophischen Schriften der Lauteren Brüder in al-Andalus eingeführt zu haben.¹⁸⁷

Die neuere Forschung erachtet diese Zuschreibung als nicht haltbar und sieht in dem Traditionsgelehrten und Asketen Abū l-Qāsim Maslama ibn al-Qāsim al-Qurṭubī (gest. 353/964) aus Cordoba den Autor des *Ġāyat al-ḥakīm*.¹⁸⁸ Maslama al-Qurṭubī studierte mit Juristen, Traditionsgelehrten und Asketen nicht nur in Cordoba, sondern dann auch in zahlreichen Zentren islamischer Gelehrsamkeit im Maghreb, in Ägypten, im Irak und auf der arabischen Halbinsel. Die Identifikation von Maslama al-Qurṭubī als der Autor des *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* wird seit Maribel Fierros detaillierter Studie zu dieser Problematik in der Fachliteratur akzeptiert.¹⁸⁹

Ungeachtet der Fragen zur Autorenschaft ist das *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* nicht nur für das Verständnis der magischen Tradition im Islam ein zentraler Text. Sie ist darüber hinaus ein Bindeglied zwischen der arabischen Kosmologie und dem überlieferten Wissen und der Vorstellungswelt der Magie im mittelalterlichen Europa.¹⁹⁰ Dies ist auch deshalb festzustellen, da das *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* schon im Jahre 1256 im Auftrag von Alfons dem Weisen (reg. 1252–1282 in Kastilien) ins Spanische übersetzt wurde und damit in einer europäischen Sprache verfügbar war. Es war eine wichtige Quelle für Agrippa von Nettesheim (gest. 1535), den Verfasser des 1533 erschienenen Buches *De occulta philosophia*, wie auch für den Universalgelehrten Johannes Hartlieb (gest. 1468), den Autor des im Jahr 1456 erschienenen *Buch aller verbotenen*

186 Vgl. Hill, *Literature* 338–339; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 225–226 (als Pseudepigraph); und Anawati, *Arabic alchemy* 872–873.

187 Heath, *Knowledge* 116–117.

188 Nach Fierro, *Bāṭinism* 87, 97–102: Abū l-Qāsim Maslama ibn al-Qāsim ibn Ibrāhīm ibn ‘Abdallāh ibn Ḥātīm al-Qurṭubī az-Zayyāt. Ebenso Carusi, *Alchimia*, bes. 496–502; de Calatañ, *Magia en al-Andalus* 297–344 und Sezgin wiederum vermuten eine Verwechslung mit dem jüngeren Autor Abū Maslama Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd ad-Dā‘im al-Mağrītī, der in der ersten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts lebte; vgl. Sezgin, *GAS IV*, 294–298. Zur Diskussion siehe auch Forster, *Alchemy*.

189 Fierro, *Bāṭinism* 87–112, insbes. 97–102.

190 Bing, *Foreword*, in Ritter/Plessner, *Picatrix* i.

Kunst.¹⁹¹ Dass das *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* für die magischen Auffassungen in Europa eine besondere Bedeutung besitzt, ist eine Feststellung, die hier ausdrücklich vermerkt werden soll.¹⁹²

Im Unterschied zur Mehrheit der Werke des Korpus arabischer magischer Schriften liegt das *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* sowohl in kritischer Edition als auch in einer vollständigen deutschen Übersetzung nebst einer umfangreichen Einleitung von Helmut Ritter und Martin Plessner mit dem Titel „*Picatrix*:“ *das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīḥī* (1933 und 1962) vor. Es ist ein Werk, das vor allem der astralmagischen und sympathetischen Magie gewidmet ist, die wiederum, wie Ritter und Plessner betonen, auf Konzeptionen der griechischen Naturwissenschaften und der Philosophie, insbesondere des Neuplatonismus, beruht.¹⁹³ Kernbereiche des weiten Themenspektrums des *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* bilden beispielsweise Kenntnisse über die Mondstationen, die ein Magier besitzen muss, um bei der Herstellung von Talismanen den richtigen Zeitpunkt bestimmen zu können, ebenso wie Planetenbeschwörungen, alchemistische Anweisungen und vielfältige allgemein-magische Praktiken und Mittel. Was die Magie generell ausmacht und was diejenigen, die sie praktizieren, damit bezwecken, kommt in dem folgenden Zitat zum Ausdruck:

والسحر حقيقته على الإطلاق كلّ ما سحر العقول وانقادت إليه النفوس من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التعجب والانتقاد والإصغاء والإستحسان. وهو ما يصعب على العقل إدراكه ويستتر عن الغيبي أسبابه وذلك أنه قوة إلهية بأسباب متقدمة موضوعة لإداركه وهو علم غامض الإدراك.

ومنه أيضاً عملي لأن موضوعه روحٌ في روح وهذا هو التبرنج والتخييل كما أنّ موضوع الطلسم روحٌ في جسدٍ وموضوع الكيمياء أيضاً جسدٌ في جسد، فبالجملة أنّ السحر هو ما خفي على عقول الأكثر سببه وضعف استنباطه، وحقيقة الطلسم أنه معكوس اسمه وهو المسلط.¹⁹⁴

Die Wesenheit der Magie im Allgemeinen bezieht sich auf alle Worte oder Handlungen, die den Verstand durch ihren Reiz „verzaubern“ (*sahara*) und die Seelen in ihren Bann ziehen in dem Sinne, dass man davon faszi-

191 Ritter/Plessner, *Picatrix* xx.

192 Siehe dazu den 2011 erschienenen Sammelband von Boudet et al., *Images et magie*.

193 Ritter/Plessner, *Picatrix* xxiii.

194 Zum arabischen Text vgl. *The Picatrix*, Edition Glastonbury Books 2007, 6–7. Unserer Übersetzung dieser Textstelle haben wir die von Ritter/Plessner, *Picatrix* 7–8 zugrunde gelegt.

niert und ganz gefesselt ist, ihnen Aufmerksamkeit schenkt und sie schön findet. Die Magie [mit den damit verbundenen Vorgängen] ist etwas, was der Verstand schwer begreifen kann und dessen Ursachen dem Einfältigen verborgen sind. Das kommt daher, dass die Magie [und was damit zusammenhängt] eine göttliche Kraft ist, beruhend auf [dadurch erzeugten Wirkungen] vorausgehenden Ursachen, die die Voraussetzung bilden, um die Magie zu verstehen. Sie ist eine schwer zu begreifende Kunst!

Es gibt auch einen praktischen Teil [der Magie], denn ihr Gegenstand ist [ja die Wirkung von] Geist auf Geist. Dieser besteht aus der religiös erlaubten Trickkunst (*nīranġ*) und der Phantasmagorie (*taḥyīl*). Der Gegenstand der Talismankunst hingegen ist [die Wirkung von] Geist auf Körper und der Gegenstand der Alchemie ist [die Wirkung von] Körper auf Körper. Kurzum, die Magie ist etwas, deren Ursache (*sabab*) dem Verstand der meisten Menschen unzugänglich und aus der es schwierig ist, eine Schlussfolgerung (*istinbāt*) zu ziehen. Über die Bedeutung des [Wortes] Talisman (*tillasm*) ist zu sagen, dass das Wort, wenn es rückwärts gelesen wird (nämlich *musallit*), „dasjenige, das Macht über etwas Anderes ausübt“ bedeutet.¹⁹⁵

4.2.2 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 607/1209)

Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Umar Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī war ein angesehener islamischer Arzt, Theologe und Koranexeget aus Ray, einem Vorort des heutigen Teheran, der auch als Philosoph hervortrat. Er verfasste Schriften zur Medizin, Physik, Astrologie, Literatur, Geschichte und zu den Rechtswissenschaften; viele davon sind allerdings verloren. Sein Werk zur astrologischen Magie, das *Kitāb as-Sirr al-maktūm fī muḥāṭabat an-nuġūm* (*Das Buch des okkulten Geheimnisses über das Zwiegespräch mit den Sternen*) liegt bislang nur in Form von Handschriften und einer Lithographie vor.¹⁹⁶ Es ist bislang auch noch nicht eingehender untersucht worden. Die Ziele des Buches erläutert sein Autor gleich zu Beginn des Werkes. Hier heißt es:

195 An anderer Stelle im *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* heißt dazu ergänzend: „Die Talismane wirken demgemäß durch zwei Faktoren, einen himmlischen und einen irdischen. Und das sind die verschiedenen Arten der Zaubervirkung, die in der Talismanwissenschaft nach Höhe und Rang folgen ...“; vgl. Ritter/Plessner, *Picatrix* 157.

196 Gedruckt wurde das Werk bislang nur als Lithographie, Kairo um 1880. Für unsere Ausführungen haben wir Arab. Ms. Petermann 207, Staatsbibliothek zu Berlin, verwendet. Zum Inhalt vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 388–390; sowie Zadeh, *Magic, marvel, and miracle* 248.

فهذا كتابٌ يُجمع فيه ما وصل إلينا من علم الطَّلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبرّي¹⁹⁷ من كلّ ما يخالف الدين وسليم اليقين [...].

في فضائل هذا العلم: إنّ أصحاب هذا العلم جمعوا بين لذات أشرف العلوم وأشرف أنواع القدرات. أمّا لذة العلم، فلأنّ هذا العلم يُوقفك على أسرار العالم الأعلى وأسرار العالم الأسفل، بل ويجعلك بحيث تصير مشاهداً للروحانيات ومخاطباً لهم، بل ومختلطاً بهم، وكواحد من أمثالهم. وأمّا لذة القدرات فلأنّهم يقدرّون على جميع المرادات، منها أنّ صاحبه يقوى على معالجة الأمراض الصعبة التي يعجز عنها الأطباء مثل المجذوبين والمفلوجين والعشق الشديد، لأنّ هؤلاء يستعينون بالروحانيات والأطباء بالجسمانيات، والروحانيات لا محالة أقوى، ومنها أنّ صاحب هذا العلم يقوى على قهر الخصوم من غير ممارسة المحاربة وتعرض النفس للقتل.¹⁹⁸

Dies ist ein Buch, in dem zusammengebracht wurde, was uns über das Wissen zu den Talismanen, der Magie, den Beschwörungen und der Anrufung der Himmelskörper erreicht hat, wobei wir all das von uns weisen, was der Religion und der rechtschaffenen Überzeugung widerspricht. [...]

Über die Vorzüge dieses Wissens: Die Leute dieser Wissensdisziplin haben die Genüsse (*ladḍāt*) der Ehrenwertesten unter den Wissensdisziplinen und der Ehrenwertesten unter verschiedenen Fertigkeiten miteinander vereint [und für sich nutzbar gemacht]. Was den Genuss des Wissens betrifft, so leitet dieses Wissen dich zu den Geheimnissen der oberen Welt und zu den Geheimnissen der unteren Welt. Mehr noch, es versetzt dich in die Lage, die spirituellen Wesen (*rūḥāniyyāt*) zu schauen, sie anzusprechen und mit ihnen Umgang zu pflegen, als ob du einer von ihnen wärest. Was den Genuss der Fertigkeiten betrifft, so vermögen sie (d.h. die Leute, die dieses spezielle Wissen besitzen) alle Wünsche zu erfüllen. Dazu zählt, dass derjenige, der zu ihnen gehört, es vermag, schwere Krankheiten zu heilen, die die Ärzte nicht zu heilen vermögen: z. B. die vom Wahnsinn Befallenen, die an Lähmung Leidenden und die an der leidenschaftlichen Liebe Erkrankten. Der Grund hierfür ist, dass diejenigen [welche Wissen von Talismanen, Magie, Beschwörungen und der Anrufung der Himmelskörper besitzen] die spirituellen Wesen um Hilfe

197 Der Begriff *tabarrī* (im Standardarabischen: *tabarru'*), Verbalnomen vom V. Stamm, „sich frei machen von Verantwortung bzw. Schuld“, „sich lossagen“ (K 10:41; 26:216), ist ein *terminus technicus*, der im theologischen Kontext der Schia bedeutet, „die Feinde Gottes meiden“. Es ist das Antonym zu *tawallī*, „sich Gott anschließen.“

198 Ar-Rāzī, Ms. *Sirr al-maktūm*, fol. 1b sowie 2a–2b.

ersuchen, wobei sich die Ärzte auf die materiellen Dinge (*ġismāniyyāt*) stützen. Doch die spirituellen Wesen sind zweifellos stärker als die materiellen Dinge. Dazu zählt auch, dass derjenige, der dieses Wissen besitzt, in der Lage ist, Gegner zu überwältigen, ohne diese zu bekämpfen und ohne sich selbst [der Gefahr] auszusetzen, getötet zu werden.

Dem schließen sich nach dem Einleitungskapitel auf 214 Folia vier weitere Kapitel an, die Themen wie die Sternenkunde, Talismane, die Anrufung der Himmelskörper und Fragen zu Liebe und Hass bzw. bestimmten Erkrankungen (Stottern, Schlafstörung, Impotenz, etc.) sowie den Umgang mit Giften behandeln. Diese Mischung aus Astrologie, Magie und Medizin ist ein typisches Merkmal vieler arabisch-islamischer Schriften mit okkulten und magischen Inhalten. Es verwundert deshalb nicht, dass ar-Rāzī von dem konservativen Theologen und Rechtsgelehrten Ibn Taimiyya (gest. 728/1328) scharf für sein Buch über Magie kritisiert und der Ketzerei bezichtigt wurde.¹⁹⁹

4.2.3 Al-Būnī (gest. 622/1225)

Für das magische Schrifttum im Islam ist das Gesamtwerk des Gelehrten al-Būnī zentral. Allerdings liegen nur wenige gesicherte biographische Angaben zu diesem Autor vor. Šaraf ad-Dīn (oder Šihāb ad-Dīn) Abū l-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Alī ibn Yūsuf al-Qurašī al-Būnī stammte möglicherweise aus Būn oder Būna (franz.: Bône), dem heutigen ‘Annāba (Annabe), einer Küstenstadt im Norden Algeriens. Diese Herkunft scheint zumindest die *nisba* seines Namens al-Būnī zu vermitteln. Einige jüngere Studien plädieren jedoch eher dafür, Ägypten als sein Herkunftsland zu sehen,²⁰⁰ wo er den überwiegenden Teil seines Lebens verbracht zu haben scheint und auch starb. Al-Būnī selbst verstand sich wohl, wie seinen Schriften zu entnehmen ist, vor allem als Mystiker.²⁰¹

Anders als das eher astralmagisch orientierte *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* richtet al-Būnī das Augenmerk vor allem auf das geschriebene Wort wie zum Beispiel die Suren und Verse des Korans, die Gottesnamen sowie einzelne Buchstaben im magischen Gebrauch. Al-Būnīs Aussagen zur islamischen Magie, in denen er als eine Art Theurg hervortritt, stellen somit stets einen direkten Bezug zur islamischen Religion her.

Die bekanntesten beiden magischen Schriften al-Būnīs sind zwei Handbücher zur esoterischen Spiritualität: das *Šams al-ma‘ārif al-kubrā wa-laṭā‘if al-*

199 Ibn Taimiyya, *Maǧmū‘at al-fatāwā* IV, 55.

200 Vgl. Witkam, *Gazing* 72 und Dietrich, al-Būnī XI, 156–157.

201 Zu seiner Biographie siehe Witkam, *Gazing* 71–74.

‘awārif²⁰² (*Die Sonne der höchsten Erkenntnisse [Gottes] und die Feinheiten der höheren Einsichten*) und das *Manba‘uṣūl al-ḥikma al-muštamil ‘alā arba‘ rasā‘il muhimma fī uṣūl al-‘ulūm al-ḥikmiyya min al-‘ulūm al-ḥirafiyya wa-l-wafqiyya wa-d-da‘awāt wa-l-aqsām wa-ġair dālika*.²⁰³ (*Die Quelle der Grundlagen der Weisheit, welche vier wichtige Traktate über die Quellen der weisheitlichen Wissenschaften umfasst: die Kenntnisse zur praktischen Umsetzung [von Magie] und zur Harmonisierung [der Buchstaben in magischen Quadraten] sowie die Anrufungen [durch die Gottesnamen] und die Beschwörungen und anderes mehr*). In diesen beiden Werken vermittelt der Autor eine ganzheitliche Sicht auf das Universum, in der er unter Einbeziehung der antiken Lehre der Elemente u. a. sympathetische Verkettungen für die Herstellung wirksamer Amulette und Talismane anführt. Ausführlich thematisiert werden in diesen beiden Schriften auch die Eigenschaften von Engeln und Dschinnen und ihre Bedeutungen im magischen Kontext, das Erstellen von Buchstaben- oder Zahlenquadraten, die für Schriftamulette verwendet werden, sowie mannigfaltige Rezepte mit den für solche Schriften charakteristischen medizinisch-magischen Themen wie etwa der Abwehr von Schaden und Liebeszauber.

Zu Intention und Zielen des *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* schreibt al-Būnī folgendes:

إنّ المقصود من فصول هذا الكتاب العلم بشرف أسماء الله تعالى وما أودع الله تعالى في بحرها من أنواع الجواهر الحكيما واللطائف الإلهيات، وكيف التصرف بأسماء الدعوات وما تابعها من حروف السور والآيات.
وجعلت هذا الكتاب فصولاً ليدلّ كلّ فصل على ما اختاره وأحصاه من علوم دقيقة يتوصّل بها للحضرة الربّانية من غير تعب ولا إدراك مشقّة، وما يتوصّل منها إلى رغائب الدنيا وما

202 Das Werk ist in mehreren Druckausgaben zugänglich, die sich allerdings in Textbestand und Textumfang stark unterscheiden. Eine kritische Edition ist bislang nicht erfolgt.

203 Am Ende bestimmter jüngerer Druckausgaben sind zwei weitere magische Sendschreiben angefügt, nämlich eine 25-seitige Schrift von Muḥammad aš-Šāfi‘ī al-Ḥalūnī al-Ḥanafī (gest. 1370/1951) mit dem Titel *as-Sirr al-maḥrūf fī ‘ilm baṣṭ al-ḥurūf* (*Das verborgene Geheimnis über die Wissenschaft der Darlegung der Buchstaben*), das sich ebenfalls der besonderen Buchstabenkunde widmet, sowie das dreiseitige Schreiben *ad-Durra al-baḥiyya fī ġawāmi‘ al-asrār ar-rūḥāniyya* (*Die prachttvolle Perle über die Gesamtheit der spirituellen Geheimnisse*) von ‘Alī ibn Muḥammad aṭ-Ṭandatā‘ī al-Qārī (gest. ca. 1370/1951), das die Herstellung eines Talismans beschreibt.

يُرَغَّبُ فِيهَا. وَسَمِّيَتْ هَذَا الْكِتَابَ الْمُنْتَخَبَ الْعَدِيمِ الْمِثْلَ الرَّفِيعِ الْعِلْمَ "بِشَّمْسِ الْمَعَارِفِ وَلَطَائِفِ الْعَوَارِفِ"، لَمَا ضَمَّنَهُ مِنْ لَطَائِفِ التَّصْرِيفَاتِ وَعَوَارِفِ التَّأَثِيرَاتِ.²⁰⁴

Das Ziel der Kapitel dieses Buches bezieht sich auf die Ehre der Namen Gottes, des Erhabenen, und das, was Gott, der Erhabene, in ihrem Meer (d.h. der Vielzahl der Namen Gottes) an verschiedenen Arten weisheitlicher Wesenheiten und göttlicher Feinheiten niedergelegt hat. [Ebenso besteht das Ziel darin zu wissen], wie man mit den Namen der Anrufungen und den zugehörigen Buchstaben der Suren und der Verse umgeht.

Ich habe dieses Buch in Kapitel eingeteilt, damit jedes Kapitel auf ausgewählte und systematisch aufgezählte feine Wissensbereiche hinweist, durch die man zur göttlichen Präsenz mühelos und ohne Anstrengung hingelangt. Dadurch erfüllt man die Wünsche im Diesseits und das, was im Hinblick auf das Diesseits ersehnt wird. Ich habe dieses ausgesuchte und beispiellose Buch mit hohem Wissen „Sonne der Erkenntnisse und die Feinheiten der höheren Einsichten“ betitelt, da es Feinheiten über die Handlungen und Einsichten über die wirkenden Dinge enthält.

Al-Būnī bezeichnet das Wissen über die Besonderheiten der neunundneunzig schönsten Namen Gottes als die fundamentale Voraussetzung für alle Handlungen der Magie, denn mit jedem einzelnen dieser Namen verbinde sich eine besondere Kraft, die sich der Magier zu Nutze machen könne. Die Gottesnamen, die einzelnen Buchstaben des Alphabets und die Koransuren werden in al-Būnīs Büchern dann auch unmittelbar in die Beschwörungen und die herzustellenden Talismane integriert, so dass diese Beschwörungen vielfach den Charakter von Gebeten tragen. Al-Būnī fügt in den dargelegten Rezepten auch Anweisungen ein, die sich stark an religiös-mystische Praktiken anlehnen. So sei es beispielsweise für bestimmte magische Handlungen notwendig, sich rituell zu waschen, bestimmte Gebete und Suren vor oder nach der betreffenden magischen Handlung zu rezitieren, gelegentlich weiße, nicht genähte Kleidung zu tragen, sich beim Ausführen einer Praktik in Richtung Mekka niederzuwerfen, sich in der mystischen Betrachtung eines bestimmten Gottesnamens über Stunden oder gar Tage zu versenken, sich mit wohlriechenden Ölen zu salben, stets zu betonen, dass Gott der Einzige und Allmächtige ist und ihm nichts und niemand gleicht, die Vorschriften des islamischen Gesetzes zu kennen,

²⁰⁴ Al-Būnī, *Šams al-ma'ārif al-kubrā* 3.

untadelige, reine Plätze während der magischen Handlung aufzusuchen, und menstruierende Frauen und weinende Kinder dabei zu meiden.²⁰⁵

Astralmagisches und sympathetisches Wissen kombiniert mit der steten Betrachtung der Buchstaben, die der Autor als das wichtigste Bindeglied zu Gott benennt, unterstreichen den teils okkulten, teils mystischen Charakter seiner Schriften. Die Frage nach dem höchsten und damit geheimsten Namen Gottes wird in den Büchern dieses Verfassers in diesem Zusammenhang prominent erörtert. Hierzu sagt al-Būnī unter anderem:

[...] الخاتم السليمانى واسم الله الأعظم وهو من هذه الأشكال: ☆مأاااااااع☆،
وفيه خواص كثيرة ومنافع عظيمة وإشارات لطيفة ومعان ظريفة وأسرار لا تُحصى
وعجائب لا تُستقصى، فيه تجلب المسار وتُدفع المضار، ومن عرفه استغنى به عن غيره واكتفى
به عما عداه.²⁰⁶

[...] Das Salomonische Siegel, d.h. der mächtigste Name Gottes, besteht aus diesem Symbol: ☆مأاااااااع☆

In ihm gibt es viele spezielle Eigenschaften, großartige Zweckdienlichkeiten, anmutige Hinweise, feine Bedeutungen, zahllose Geheimnisse und unfassbare Wunder. Durch das Salomonische Siegel werden Freuden erzeugt und Schaden abgewendet. Wer es genau erfasst, verzichtet auf andere Dinge, begnügt sich damit und ist auf nichts Anderes angewiesen.²⁰⁷

Was al-Būnī über den Erwerb von magischem Wissen sagt, und wie eng für ihn die Religion und die Geheimhaltung eines solchen Wissens mit der Magie verbunden sind, zeigen die folgenden Zeilen:

ينبغي للطالب استعمال الصدق في الظاهر والباطن والاكتساب من الحلال، والنصح
لإخوانه واجتناب ما حرم الله عليه في كتابه العزيز على لسان نبيه الكريم، وأن يعمل بالكتاب
والسنة في كل ما يرومه، وأن يكون مُلَازماً للطهارة الكاملة، ولبس الثياب النظيفة الطاهرة
واستعمال أنواع الطيب والأدهان العطرة.²⁰⁸

²⁰⁵ Al-Būnī, *Manba' uṣūl al-ḥikma* 91–93.

²⁰⁶ Ebd. 171.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd. 91.

Der Adept (*tālib*)²⁰⁹ soll sich im Inneren und Äußeren der Ehrlichkeit bedienen und seinen Lebensunterhalt auf religiös erlaubte Weise verdienen. Er soll seinen Glaubensbrüdern gute Ratschläge erteilen und das unterlassen, was Gott ihm durch sein mächtiges Buch (den Koran) durch die Zunge seines edlen Propheten verboten hat. Er muss nach dem Buch und der Sunna (d. h. die überlieferten Aussagen und Handlungen des Propheten Muhammad) in allem, was er begehrt, handeln. Er soll sich immer im Zustand der vollkommenen rituellen Reinheit befinden, saubere und rituell reine Kleidung sowie diverse Düfte und wohlriechende Öle tragen.

ويجب عليه كتمان ما يرى من الأسرار وطاعة الأملاك واستظهار الجنّ له ومخاطبتهم وقيامهم بمطالبتة، فإنّ إظهار ذلك يحطّ قدر الطالب عندهم، وأن لا يضرّ من الطلب وإن تأخرت عنه الإجابة فإنّ الضرر موقوف لكلّ طالب.²¹⁰

Weiterhin muss er über alle Geheimnisse, die er erfährt, schweigen. [Dazu zählt zum Beispiel], dass die Engel ihm gehorchen, die Dschinnen sich ihm zeigen und mit ihm kommunizieren und ihm das erfüllen, was er von ihnen verlangt. Wenn der Adept dies preisgibt, verliert er seine [begünstigte] Stellung bei ihnen. Auch darf der Adept nicht unzufrieden sein in Bezug auf seine Forderung [gegenüber den Engeln und Dschinnen], auch dann nicht, wenn sich die Erfüllung seines Anliegens verzögert; denn Unzufriedenheit hindert einen jeden Adepten [auf seinem Weg zur Magie].

وليعلم أن جميع الأمكنة لا تخلو من الأرواح الجنّية وأنّ سكّان كلّ مكان من الجنّ لا يسمّحون لغيرهم من الأرواح الموكّلين بخدمة الأسماء والدعوات بالدخول في مكانهم إلا إذا أمرهم الطالب بإخلائه لهم، ولذلك يجب على الطالب إذا أراد عملاً من الأعمال في أيّ مكان أن يصرف عنه سكّانه من الأرواح، ثمّ بعد إتمامه عمله يأمرهم بالعودة إلى مكانهم، وأحسن ما رويناه في صرفهم أن يقول الطالب ثلاث مرّات وهو يجزّ بكندر وكزبرة وشونيز وفاسوخ.

209 Der Begriff *tālib* bedeutet hier nur im allgemeinen Sinne „Schüler“ bzw. „Student“, wie der weitere Text deutlich macht.

210 Al-Būnī, *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* 92.

أوليس للزجر الشديد قواطع
 قالوا: بلى، قد لاح كالنيران
 فأجبتهم ماذا أقول وأبتدي
 قالوا: بذكر مكّون الأكوان²¹¹ [...].

Der Adept soll wissen, dass es keinen Ort gibt, der frei von dämonischen Geistern²¹² ist, und dass die Dschinnen an allen Orten, die sie bewohnen, anderen dämonischen Geistern, die im Dienste der Namen [Gottes] und der [an übernatürliche Mächte gerichteten] Anrufungen stehen, nicht erlauben, in ihren Ort einzutreten – es sei denn, der Adept hat ihnen befohlen, diesen Ort zu verlassen. Deshalb muss der Adept, der an einem bestimmten Ort eine [magische] Handlung ausführen will, erst die Geister, die diesen Ort bewohnen, dazu bewegen, sich zu entfernen. Nachdem er seine Handlung beendet hat, befiehlt er ihnen, an ihren [ursprünglichen] Ort zurückzukehren.

Die beste Formel, die uns überliefert wurde, um diese Geister zu vertreiben, ist eine Formel, die der Adept dreimal ausspricht, während er Räucherstäbchen aus Weihrauch (*kundur*), Koriander (*kuzbara*), Schwarzkümmel (*šūnīz*) und Weihrauchharz (*fāsūḥ*) verbrennt.²¹³ [Dazu heißt es auch:]

Gibt es nicht eine Formel, die kräftig abschreckt?

Man antwortete: Doch es gibt eine, die ganz deutlich erkennbar wie Feuer ist.

Dann fragte ich, was soll ich sagen und womit soll ich beginnen?

Sie antworteten: Beginne mit der Erwähnung des Schöpfers aller Welten. [...]²¹⁴

4.2.4 Aṭ-Ṭūḥī (20. Jahrhundert)

Der zeitgenössische Autor ‘Abd al-Fattāḥ as-Sayyid aṭ-Ṭūḥī aus Kairo ist der Verfasser mehrerer populärer „Zauberbücher“, die etwa ab den 1960er Jahren erschienen sind.²¹⁵ In einigen dieser Publikationen ist auch angegeben, dass er der Direktor eines astrologischen Instituts in Kairo gewesen sei. Nähere Angaben zu seiner Biographie ließen sich nicht ermitteln. Seine diversen Werke

²¹¹ Ebd.

²¹² Oder Geistwesen, vgl. Meier, Kubrā 173.

²¹³ Zu den botanischen Namen siehe auch Schopen, *Traditionelle Heilmittel* 25, 163.

²¹⁴ Es folgen hier weitere 18 Zeilen.

²¹⁵ Siehe den Appendix in diesem Band.

zur Magie lehnen sich inhaltlich an die Schriften al-Būnīs und/oder das *Ġāyat al-ḥakīm* bzw. *Picatrix* an, verzichten aber weitgehend auf eine konzeptuelle philosophische oder theologische Weltsicht des Verfassers. Ebenso entbehren sie einer mystisch-orientierten Richtung, wie sie al-Būnī einschlägt.

Die in aṭ-Ṭūḥīs Büchern schlichten und oft unter dem Einfluss der ägyptischen Umgangssprache formulierten Rezepte folgen inhaltlich stets dem gleichen Muster, indem das Anliegen mit einer Überschrift beziffert und dann der in knappen Worten geschilderte Vorgang zur Erlangung des Gewünschten beschrieben wird. Die in einfacher Klammerbindung herausgegebenen Heftchen, die zahlreiche, optisch ins Auge fallende Brillenbuchstaben, Zeichen (u. a. salomonische Siegel), Zahlen- und Buchstabenquadrate aufweisen, beinhalten sowohl astrologische als auch divinatorische und mannigfache der religiös erlaubten Trickzauberei (*nīrānġ*)²¹⁶ zuzuordnenden Praktiken. Zum generellen Anliegen seines Buches *Siḥr al-kuhḥān* (*Die Magie der Wahrsager*) schreibt der Autor Folgendes:

سحر الكهّان في حضور الجانّ: جمعتُ فيه ما عثرتُ عليه عن القدماء، وما تلقّيته من العلماء من الرجال والنساء ولا عجب في ذلك، فإنّ الأعمال السفلية خاصّةً بالنساء أكثر من الرجال. فكم من غرائب سمعتُ عنها وعترتُ عليها وشاهدتها بنفسي، وقد بينتُ ذلك جميعه في هذا الكتاب حتى يكون كلّ من جمع جميع مؤلفاتي قد طلع إلى ذروة العلم، وبلغ جميع ما يتنّى فلا يحتاج إلى شيءٍ غيرها، فإنّي ذكرتُ جميع العلوم العُلوية والسُفلية. أسأل الله لي ولكم أن يدركنا بلطفه ويلهمنا رُشدنا ويوفّقنا إلى الخير، آمين.²¹⁷

Im Buch *Siḥr al-kuhḥān fī ḥudūr al-ġānn* (*Die Magie der Wahrsager in Anwesenheit der Dschinnen*) habe ich das zusammengestellt, was ich bei den Altvorderen vorgefunden und von den Gelehrten, Männern wie Frauen, an Wissen erworben habe. Letzteres ist keineswegs erstaunlich, da die niederen (d. h. die schwarzen magischen) Handlungen (*al-a'māl as-suflīyya*) eher mit den Frauen als mit den Männern in Verbindung zu bringen sind.

Von so vielen Merkwürdigkeiten habe ich gehört, diese vorgefunden und selbst erlebt! All das habe ich in diesem Buch erläutert, damit jeder, der über alle meine Schriften verfügt, zum höchsten Stand des Wissens

216 Im Kontext der hermetischen Magie steht der Begriff *nīrānġ* eher für einen komplexen Bereich der Magie, der die Kunde der Talismane einbezieht.

217 Aṭ-Ṭūḥī, *Siḥr al-kuhḥān* 3.

[über Magie] aufsteigen möge und all das erreicht, was er begehrt, so dass er auf keine anderen [Schriften zur Magie] angewiesen ist. Ich habe deshalb alle höheren und alle niederen Wissensbereiche erwähnt.

Gott bitte ich für mich und für euch, dass Er uns Seine Güte erweisen möge, uns Rechtleitung schenkt und zum Guten leitet. Amen.

Ein beispielhaftes Rezept aus diesem Werk lautet folgendermaßen:

طَلِّسْ لِلْمَحَبَّةِ: يُكْتَبُ لَجَلْبِ الرِّجَالِ إِلَى النِّسَاءِ فِي سَاعَةِ الزَّهْرَةِ مِنْ يَوْمِ الْخَمِيسِ، وَيُكْتَبُ لَجَلْبِ
النِّسَاءِ إِلَى الرِّجَالِ فِي سَاعَةِ الزَّهْرَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، ثُمَّ يُوضَعُ فِي وَسْطِ كُلِّ وَرْقَةٍ زَبْلَةٌ حَمَامٍ،
وَتُوضَعُ فِي الْمَجْمَرَةِ، الصَّبْحِ وَرَقَةٌ، وَالظُّهْرِ وَالْمَغْرَبِ وَرَقَةٌ، فَإِنَّهُ جَلْبٌ عَظِيمٌ. وَهَذَا الطَّلِيسْمُ

تَوَكَّلُوا يَا خُدَّامَ هَذَا الطَّلِّسْمِ بِجَلْبِ كَذَا إِلَى كَذَا.²¹⁸

Ein Talisman, der Liebe bewirkt: Er dient generell dazu, bei einer Frau Liebe für einen bestimmten Mann zu erzeugen. Dies soll an Donnerstagen zur Stunde der Venus erfolgen. Ebenfalls dient er dazu, bei einem Mann Liebe für eine bestimmte Frau hervorzubringen. Dies soll an Freitagen zur Stunde der Venus erfolgen.

Dann soll Taubendrecks in die Mitte eines jeden Blattes gelegt werden [welches verwendet wird, um die Symbole des untenstehenden Talismans darauf zu schreiben]. Das Ganze wird dann in ein Kohlebecken gelegt, d. h. ein Blatt am Morgen und eines am Nachmittag und eines zur Zeit des Sonnenuntergangs. Dieser Talisman ist ein starkes Mittel zur Herbeiführung [von Liebe]. Der Talisman besteht aus der Formel

O ihr Diener dieses Talismans, holt herbei [die Liebe] von Dem-und-dem zu Dem-und-dem!

باب للتفرقة: يكتب على ثلاث نوايات من ثلاث طرق يوم الأربعاء أو يوم السبت ساعة
زحل أو عطارد ويكتب على الأولى "آدم وإبليس" وعلى الثانية "إبراهيم والنمرود" وعلى الثالثة
"موسى وفرعون"، وتقول على كلّ واحدة: "وحيل بينهم وبين ما يشتهون" [...], وتدفعه في أيّ
مكان تريد بشرط أن يمرّ عليه المعمول له، فإنه مجرب صحيح.²¹⁹

218 Aṭ-Ṭūḥī, *Siḥr al-kuḥhān* 10–11. Vgl. auch Pielow, *Quellen* 162.

219 Aṭ-Ṭūḥī, *Siḥr al-kuḥhān* 11.

Abschnitt über die Herbeiführung von Trennung: Man schreibe an einem Mittwoch oder einem Samstag zur Stunde des Saturns oder zur Stunde des Merkurs auf drei Dattelkerne, die man auf drei verschiedenen Wegen beschafft hat, Folgendes: auf den ersten [Kern]: „Adam und Iblīs“, auf den zweiten: „Abraham und Nimrud“ und auf den dritten: „Moses und Pharao“ und rezitiere dabei jedes Mal [den Koranvers]: „Die Erfüllung dessen, was sie sich wünschen, wird (oder: wurde?) ihnen unmöglich gemacht, [wie das früher bei ihresgleichen geschehen ist. Sie hegten (in ihrem Erdenleben) bedenkliche Zweifel (an der Wahrheit der göttlichen Botschaft)]“ (Koran 34:54) [...]. Dann begrabe man die Kerne an irgendeinem Ort unter der Voraussetzung, dass der Betroffene, für den dieser [Abwehrzauber] angefertigt wurde, an diesem vorbeigeht. Dies ist erprobt und wahr.

Die Beispiele von magischen Abhandlungen und Zauberbüchern könnte hier noch um Einiges erweitert werden. Nur kurz hingewiesen werden soll für mögliche weitere Forschungen auf folgende nur z. T. analysierte Autoren und Werke: Zu nennen ist der maghrebinische Rechtsgelehrte und Autor Muḥammad Ibn al-Ḥāḡḡ at-Tilimsānī²²⁰ (gest. 737/1336) und das ihm zugeschriebene, vor allem alchemistische *Kitāb Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā* (*Buch der Sonnenlichte und der allergrößten Geheimnisse der Schätze*),²²¹ das auch eine Reihe von Geisterbeschwörungen enthält. Im Weiteren ist der iranische Universalgelehrte und Mystiker Ḥusain ibn ‘Alī Kāšifī (bekannt auch als Mawlānā Wā‘iz-i Kāšifī; gest. 910/1504) zu erwähnen, welcher der Verfasser des in persischer Sprache geschriebenen Buches *Asrār-i-Qāsimī* (*Die Geheimnisse von Qāsim*) ist,²²² welches diverse magische Praktiken beschreibt und sich bis in die Gegenwart besonderer Popularität erfreut. Nicht fehlen darf an dieser Stelle der Hinweis auf das bislang nicht übersetzte und auch nicht näher analysierte Werk von Aḥmad ibn ‘Umar ad-Dairabī (gest. ca. 1150/1738) mit dem Titel *Muğarrabāt ad-Dairabī al-kabūr* (*Das große Buch ad-Dairabīs über die erprobten Mittel*). Diese magische Schrift ähnelt inhaltlich stark dem gleichnamigen Werk des as-Sanūsī und zählt zu den besonders populären auf Arabisch abgefassten Zauberbüchern. Ad-Dairabīs Buch enthält neben zahlreichen Kurz- oder

220 Mit vollem Namen Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥāḡḡ al-‘Abdarī al-Mālīkī al-Fāsī at-Tilimsānī, siehe Brockelmann, *GAL* II, 101 und *S* II, 95 und *ET* I, 72.

221 Vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 234.

222 Zu seiner Biographie siehe ausführlich den Artikel Kāšefī, Kamāl ad-Din Ḥoseyn Wāez von M.E. Subtelny in der *Encyclopædia Iranica* sowie der von ihr verfasste Artikel Husayn Va‘iz-i-Kashifi: Polymath, popularizer, and preserver.

sogenannten „Hausfrauen“-Rezepten mit allgemeinen Ratschlägen auch spezielle medizinisch-magische Anweisungen u. a. zur Nutzung der geheimnisvollen Kräfte (die den Gottesnamen und den Worten des Koran zugesprochen werden, *sīmiyā'*), um Krankheiten zu heilen oder sich vor Ungeziefer und dem bösen Blick zu schützen.²²³



Die hier ausgewählten Texte eröffnen, so ist zu hoffen, einige konkrete Einblicke in die arabische (und persische) Literatur zur islamischen Magie und ihrer praktischen Anwendung. Die mannigfaltigen, zum Teil recht komplexen Anleitungen dieser magischen Handbücher spiegeln die facettenreichen Vorstellungen und Praktiken der islamischen Magie in anschaulicher und authentischer Form wider. Sie berichten darüber hinaus über manche verborgene Wunder und kuriose Geheimnisse, die über Jahrhunderte hinweg, wie diese Texte belegen, feste Bestandteile des islamischen Schrifttums, gleich ob des gelehrten oder des volksnahen, waren. In diesen magischen Schriften sind Handreichungen für magische Operationen enthalten, die festhalten, *was* und vor allem *wie* man etwas bewerkstelligt, was normalerweise nicht im Bereich des ansonsten Möglichen zu liegen scheint. Dieses Schrifttum enthält aber auch philosophische, astralmagische oder mystisch inspirierte Vorstellungen und Konzeptionen. Die Werke verleihen mithin einem Weltbild Ausdruck, das einer wechselseitigen Beeinflussung von Oben und Unten, der höheren und der niederen Sphären, verpflichtet ist. Der Mensch wird auf diese Weise belehrt, dass sein Körper und seine unmittelbare Lebenswelt die kleine Entsprechung des großen, geheimnisvollen Universums sind. Die Magie ist in diesem magisch inspirierten Weltbild somit keine äußere, unkontrollierbare Kraft. Im Gegenteil, sie entspringt und wirkt im Inneren des Menschen, in seinem Geist und seiner Seele; und sie befasst sich damit, bestimmte Schranken des Vorstellbaren zu durchbrechen, indem sie verborgene Kräfte mobilisiert. Die Beschreibungen der Art und Weise, wie dies zu bewerkstelligen ist, machen sich die muslimischen Autoren der arabischen (und persischen) magischen Schriften

²²³ Unter anderem zur Behandlung von Kopfschmerz (Kapitel 22), Furunkeln, Geschwulsten, Wunden, Nasenbluten, Blutfluss, Flechten, Warzen, Pocken oder der Pest (Kapitel 26). Auch Rezepte gegen Ungeziefer (namentlich Wanzen, Flöhe, Ameisen, Mäuse, Heuschrecken) und eine Anleitung zum „Herausholen von Flöhen aus dem Ohr“ sind enthalten (Kapitel 36). Vgl. dazu die Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses dieses Buches bei Pielow, *Quellen* 61–64.

zum Anliegen: Das *Ġāyat al-ḥakīm/Picatrix* erklärt die besonderen magischen Mechanismen anhand eines astralmagischen Weltbildes und führt aus, wie mit Hilfe der Magie die „Seele in den Bann“ gezogen werden kann, so dass die übernatürlichen, d. h. hier explizit „göttlichen“ Kräfte genutzt werden können. Diese seien allerdings derart komplex und auf einer so hohen Verstandesebene, dass der einfache Mensch diese nur schwer begreifen könne. Auch ar-Rāzīs Buch zur Magie weist darauf hin, dass mit dem besonderen magischen Wissen und der Nutzbarmachung spiritueller Wesen die Geheimnisse der Oberen Welt und der Unteren Welt entschlüsselt werden können, so dass man Wünsche aller Art erfüllen könne. Al-Būnī wiederum beschreibt Wege, um das Verborgene aufzudecken und verweist dabei auf die „Feinheiten“ (*laṭā’if*) bzw. höheren Ebenen des Bewusstseins, welche durch magisches Wissen aktiviert und somit genutzt werden können. Er stellt ebenso fest, dass die magischen Kenntnisse ein außerordentliches Wissen sind, das fern aller weltlichen Erkenntnis liegt. Der moderne Autor aṭ-Ṭūḥī, der sich von allen diesen Ideen der „klassischen“ islamischen Magie befruchten ließ, erklärt die Magie – wie schon seine Vorbilder – zum höchsten Stand des Wissens überhaupt. Obgleich seine Schriften einen ganz auf volksgläubige Praktiken ausgerichteten Charakter besitzen, sieht auch er den Schlüssel zur Magie in der Entdeckung und Nutzenanwendung des verborgenen, spirituellen Wissens.

Gemein ist somit allen Autoren nicht nur die Idee der Sinneserweiterung und Nutzenanwendung geheimnisvoller Kräfte, sondern auch die Tatsache, dass ihre Werke – obgleich in Intention und Thematik unterschiedlich – letztlich auch von menschlichen Ängsten und Sehnsüchten berichten bzw. diese – mit Blick auf ihre potentiellen Leser – ansprechen. Arabisch-islamische magische Schriften sind somit eine Art *Vademekum* für die mannigfaltigen Herausforderungen des Lebens, das den trostreichen Eindruck vermittelt, es gäbe für oder gegen alles „ein Rezept.“

5 Forschungsfragen und Themen der Beiträge

Die in dem Sammelband vereinten Studien wenden sich in **ABSCHNITT I**, „Magie im Kanon der Wissenschaften: Begrifflichkeit und Bedeutung“, zunächst mit MAHER JARRARS *Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār: Über Magie* entsprechenden Aussagen eines einflussreichen rationalistischen Theologen (gest. 415/1024–1025) zu. ‘Abd al-Ġabbār definiert hier zwei Formen der Magie: einerseits die harmlose Gaukelei, die sich in der Trickkunst manifestiert, und andererseits die aus orthodox-islamischer Sicht gefährliche Form der Magie, die auf Unglauben basiert. JARRAR zeigt in seinem Beitrag, wie ‘Abd al-Ġabbār die

Magie von Wundern abgrenzt, da letztere einzig durch Gott gewirkt und von Propheten ausgeführt werden können. Besonders hervorzuheben ist in dieser Studie, dass Magie und Wunder auf zwei Gegenstände bezugnehmen, welche die Sinne faszinieren, auch wenn sie sehr unterschiedlich wahrzunehmen sind. Im Verständnis der muslimischen Theologen beziehen sich Wunder auf die die Naturgesetze überschreitenden Ereignisse oder Phänomene, die Gott ermöglicht und für die Gott die ‚Mittel‘ bereitstellt. Bei der Magie hingegen ist dieses Wirken Gottes nicht gegeben. Der Magier gibt aber dennoch vor, Dinge mit magischen Mitteln zu wirken, die einem Wunder gleich sind, wodurch er letztlich göttliche Wunder als zweifelhaft erscheinen lässt.

MAHMOUD HAGGAG richtet in seinem Beitrag *Magie im theologisch-rechtlichen Diskurs der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit* den Blick auf den arabisch-islamischen Magiediskurs. Zu Wort kommen dabei der Theologe und Literat Ibn Qutaiba (gest. 276/889), der Philosoph und Ethiker Miskawaih (gest. 421/1030), der Lexikograph Ibn Manzūr (gest. 711/1312) sowie der sozialwissenschaftlich interessierte Historiker Ibn Ḥaldūn (808/1406). Abgerundet wird dieser Exkurs mit Einblicken in eine zeitgenössische Enzyklopädie, die vom ägyptischen Ministerium für religiöse Stiftungen erstellt wurde, und ihren Aussagen zum generellen Verhältnis von Islam und Magie. Diese Sichtung ist mit längeren Zitaten aus den Originalquellen unterlegt, welche die Argumentation Haggags stützen und direkte Einblicke in die Welt der magischen Vorstellungen im Islam ermöglichen.

HANS DAIBERS *Magie und Kausalität im Islam* widmet sich dem ideologischen, griechisch-hellenistischen Hintergrund der apotropäischen Magie, d. h. jener Form magischer Praktiken, derer sich vor allem Amulette und Talismane bedienen. Ausgangspunkt sind zwei jemenitische Handschriften aus dem 17. bzw. 18./19. Jahrhundert, die hier im Original und mit Übersetzung vorgelegt und analysiert werden. Grundlegend ist die Vorstellung von der Macht der koranischen Buchstaben und Worte, die eine apotropäische Wirkung haben. Sie erscheint verbunden mit alten, vorislamischen Traditionen über die zauberische Wirkung von Knoten und Steinen. Als maßgebender Hintergrund entpuppt sich die Vorstellung eines allgegenwärtigen Gottes, dessen Macht durch den Magier aktiviert werden kann. Dies und die Lehre von der sympathetischen Wirkung der Luft knüpft letztlich an die stoisch-neuplatonische Lehre von der Sympathie des gesamten Kosmos an. Dort erscheinen Immanenz und Transzendenz Gottes vereinbar mit der Annahme einer „alldurchdringende(n), anziehenden-abstoßende(n) Grundkraft des Kosmos“ und einer Hierarchie von neuplatonischen Zwischenursachen, die der Allgegenwärtigkeit des stoischen Pneumas bzw. hegemonikon eine neue Gestaltung geben. Somit bleibt Gott der ferne und unnahbare allmächtige Gott, wie er sich auch im Koran

manifestiert. Gleichzeitig ist er der Allgegenwärtige, der durch Amulette und Talismane, mit Buchstaben und Worten beschworen werden kann.

LUTZ RICHTER-BERNBURGS Beitrag zur *Magie zwischen galenischer und prophetischer Medizin* nimmt zum Ausgangspunkt antike, im Islam weiterwirkende theurgische Lehren. Daran anschließend konstatiert er eine im Laufe des Mittelalters vordringende Abwertung galenischer, „naturalistischer“ Medizin aufgrund wachsender Dominanz eines magisch konnotierten religiösen Weltbildes. Weiter zielt er auf den Nachweis ab, wie im Islam magische Vorstellungen und Verfahren durch ihre Kanonisierung im Rahmen einer immer engeren dogmatischen Rechtgläubigkeit ein Maß an Einfluss gewannen, das sie als Bestandteil einer „säkularen“ Naturanschauung antik-paganer Herkunft kaum hätten erlangen können.

ABSCHNITT II untersucht „Traditionslinien arabisch-magischer Dokumente“. Als Auftakt zu diesem vielfältigen Themenbereich weist URSULA BSEES' Beitrag *Dokumentarische Materialien zur Magie aus der Frühzeit des Islams: Forschungsfragen und Forschungsansätze* auf verschiedene Desiderate und Herausforderungen hin, die sich im Umgang mit arabisch-islamischen magischen Originaltexten auftun. Vor diesem Hintergrund werden zentrale Aspekte aufgeführt, die es bei der Erschließung magischer Quellen zu berücksichtigen gilt. Anhand eines Papyrus aus dem 3./9. Jahrhundert macht BSEES deutlich, dass der Umgang mit Originaltexten auch im Bereich der Magie essentiell ist, um einen möglichst originären Eindruck von den frühesten Entwicklungen dieses Wissensbereiches im Islam zu erhalten.

JOHANNES THOMANNs *Arabische magische Dokumente: Typen, visuelle Gestaltung und Traditionslinien* stellt Dokumente aus dem Ägypten des 7. bis zum 15. Jahrhundert vor. Für die Magie im Islam besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die in diesen Dokumenten enthaltenen Buchstabenreihen, Gottesanrufungen, religiösen Formeln und Koranzitate sowie bestimmte *voces magicae*, d. h. die in der Spätantike und im Mittelalter in zahlreichen Kulturen vorkommenden unverständlichen Lautfolgen, die von Magiern mitunter als ‚Fremdwörter‘ mit magischer Kraft bezeichnet werden und aus den ‚alten Sprachen‘ entlehnt seien. In diesem Kontext untersucht der Beitrag die nach ihrem Aussehen benannten „Brillenbuchstaben“ sowie sternförmige magische Sigla und magische Quadrate. THOMANN kommt zu dem Schluss, dass für die verschiedenen Formeln, Brillenbuchstaben und Symbole drei Traditionslinien definiert werden können, die deutlich zeigen, dass sich magische Texte besonders gut dazu eignen, kulturübergreifende Phänomene zu erschließen.

ABSCHNITT III untersucht „Amulette, Astrologie und magische Formeln“. TOBIAS NÜNLISTS *Entzauberte Amulettrollen: Hinweise zu einer typologischen Gliederung* befasst sich mit Amulettrollen, die im islamischen Kulturraum als

gegenständliche Schutzmittel weit verbreitet waren. Der Beitrag befasst sich in erster Linie mit Belegstücken, die für die Eliten bestimmt waren. Er beleuchtet hierbei vor allem ihre kodikologischen und kunsthistorischen Aspekte. In der Forschungsliteratur werden diese Belegstücke aufgrund ihres Schutzcharakters im Allgemeinen der Magie zugeordnet. Doch interessanterweise kommt NÜNLIST zu dem Ergebnis, dass die betreffenden Amulettrollen nur eine geringe Nähe zur Magie besitzen. Vielmehr enthalten sie zumeist Texte frommen Inhalts und sind offenbar im Umfeld heterodoxer islamischer Gruppierungen (z. B. Derwischorden) entstanden. Es ist daher angezeigt, den „Magie-Begriff“, unter dem die islamwissenschaftliche Forschung diese Amulettrollen bislang verortete, neu zu überdenken.

FABIAN KÄS analysiert *Astrologische Voraussagen über den Jagderfolg* aus dem *Kitāb al-Qānūn al-wāḍiḥ fī mu'ālağāt al-ğawāriḥ* von Ibn Quštimur (gest. 667/1286–1289). „Der eindeutige Kanon zur medizinischen Behandlung von Greifvögeln“, wie der Titel dieses Werkes übertragen werden kann, widmet sich dem Abrichten, der Pflege und dem Jagen mit Hilfe von Raubvögeln (zumeist Falken und Habichten), d. h. einer im Deutschen als Beizjagd bekannten Jagdmethode. Das Werk beinhaltet jedoch auch einige komplexe astrologische Berechnungen zu Gestirnkonstellationen, anhand derer es zum Beispiel möglich sei, günstige Jagdtermine zu errechnen. KÄS' Untersuchung illustriert daher in bemerkenswerter Weise einmal mehr die Beliebtheit der Nutzung der Magie zur Bestimmung von Terminen (Elektionsastrologie) in den verschiedensten Lebensbereichen des arabisch-islamischen Kulturraums.

CHRISTIAN MAUDER widmet sich mit *Nur hinter verschlossenen Türen? Das Amt des muḥtasib und die Öffentlichkeit von Astrologie, Wahrsagerei, Zauberei und Amulettgebrauch* der Frage, ob und inwieweit okkulte Wissenschaften in vormodernen islamischen Gesellschaften allgemein sichtbar praktiziert werden konnten oder ob dies ausschließlich im Verborgenen möglich war. Um diesem in der islamwissenschaftlichen Forschung bislang wenig beachteten soziohistorischen Aspekt der Magie nachzugehen, werden verschiedene Literaturformen, die sich mit den Aufgaben des Marktaufsehers (*muḥtasib*) beschäftigen, in den Blick genommen. Die Analyse der darin enthaltenen Passagen zur Kontrolle von Astrologie, Wahrsagerei, Zauberei und Amulettgebrauch im öffentlichen Raum kommt zu dem Ergebnis, dass die genannten magischen Praktiken im Islam der Vormoderne offenbar in weit größerem Maße allgemein sichtbar ausgeübt werden konnten als dies in der älteren Forschung bislang angenommen wurde.

ABSCHNITT IV, „Buchstaben, Gottesnamen und die Magie der Mystik“, wird mit DOROTHEE PIELOW'S Beitrag „Ach, wie gut, dass niemand weiß ...“: *Die Bedeutung des geheimen Namens in der islamischen Magie*, eingeleitet. Die

Autorin wendet sich hier dem Gebiet der *'ilm as-sīmiyā'*, d.h. einem der jüdischen Kabbala ähnelnden Zweig der islamischen Magie zu. Auch im Islam ist die Auffassung weit verbreitet, dass bestimmten Buchstaben der Heiligen Schrift eine über ihre natürliche Funktion im Alphabet hinausgehende, geheime Kraft innewohnt. Die Buchstaben des Korans beispielsweise werden daher als Emanationen des Göttlichen verstanden, wobei ihnen eine besondere Segenskraft zugesprochen wird. Auch den „Namen Gottes“, die aus diesen Buchstaben gebildet werden, sei diese besondere magische Wirkkraft inhärent. In ihrer Untersuchung dieser zentralen Phänomene im Islam verweist PIELOW insbesondere auch auf die enge Übereinstimmung von mystischen und magischen Auffassungen. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass die Nennung der Gottesnamen in der Mystik dazu dient, sich Gott in intensiver Verbundenheit anzunähern, während die Nennung seiner Namen im Kontext der Magie dabei helfen soll, direkt Einfluss auf den Lauf der Dinge nehmen zu können.

EVA ORTHMANN'S *Die Beschwörung von Geistern und Planeten: al-Ġawāhir al-ḥams von Muḥammad Ġauṭ Gwāliyārī* untersucht die okkulten Praktiken eines persisch-indischen Sufiordens. Im Zentrum der Analyse steht das auf Persisch verfasste Werk *Die Fünf Juwelen* von Muḥammad Ġauṭ Gwāliyārī, einem Meister des Šaṭṭāriyya-Ordens aus dem 16. Jahrhundert und damit eine Quelle zur islamischen Magie, die bislang noch keine gesonderte Untersuchung in der westlichen Forschung erfahren hat. ORTHMANN'S Analysen stellen heraus, dass sich das genannte Werk weniger aus Gründen der Originalität seines Inhalts als aufgrund seines systematischen Aufbaus sowie der (angeblich) großen Wirkkraft der in ihm enthaltenen Beschwörungen einer großen Beliebtheit erfreute. Eine Besonderheit stellt hier die Verwendung der Gottesnamen zur Planetenbeschwörung dar, die das Werk auch für Herrscher zu einer attraktiven Quelle machte.

ABSCHNITT V thematisiert die „Magie in der arabisch-islamischen Literatur“. ULRICH MARZOLPH macht mit *Magie in den Erzählungen aus Tausendundeine Nacht* auf zahlreiche magische Vorstellungen und Praktiken in dieser bekannten Erzählsammlung des arabisch-islamischen Raumes aufmerksam. Er hebt dabei bestimmte Rationalisierungstendenzen hervor, die sich anhand diverser inhaltlicher Varianten und narrativer Techniken in den einzelnen Erzählungen nachweisen lassen. Erzähltechnisch gesehen, so MARZOLPH, unterhalten die Geschichten ihre Leser und Zuhörer mit Anekdoten von magischen Geschehnissen, die in diese Texte eingeflochten sind. Sie ziehen ihr Publikum damit gewissermaßen in ihren Bann und erzeugen ehrfürchtiges Staunen vor der Vielfalt und Grenzenlosigkeit des göttlichen Wirkens, das sich in diesen zauberhaften Erscheinungen und Vorgängen manifestiert.

SUSANNE ENDERWITZ untersucht in *Magie in der arabischen Literatur und ein verliebter Dschinn aus Dschidda* die Rolle der Magie im modernen arabischen Roman und in den sogenannten neuen Genres wie zum Beispiel Fantasy und Science-Fiction. Anhand von Werken wie *al-Ayyām (Kindheitstage)* des ägyptischen Schriftstellers Ṭāhā Ḥusain (1889–1973), *Ayyām al-insān as-sabʿa (Die sieben Tage des Menschen)* des ebenfalls ägyptischen Autors ʿAbd al-Ḥakīm Qāsim (1934–1990), und des aktuellen Bestsellers *ḤWĠN* (das ist das mysteriöse Kürzel für *Ḥawġan*, der Name des jungen Dschinns und Protagonisten des Romans) aus der Feder des zeitgenössischen saudischen Erzählers Ibrāhīm ʿAbbās zeigt ENDERWITZ, dass die Magie eine zentrale Rolle in diesen Erzählungen einnimmt. Ein essentielles Mittel in allen diesen Romanen ist der „magische Realismus“, der einem schon in den Geschichten aus *Tausendundeine Nacht* begegnet und der offenbar von dort aus in die Weltliteratur Eingang fand. Demzufolge erweist sich die Kunst und Literatur gewissermaßen als ein ‚magischer Raum‘, in dem vor allem die Hoffnungen, Wünsche und Probleme des einfachen Volkes zum Ausdruck kommen. Obgleich die vorgestellten Romane unterschiedliche Intentionen verfolgen, finden sich in allen drei Erzählungen mythische, mystische oder magische Elemente. ENDERWITZ kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass das Verständnis und die Darstellung von Magie in modernen arabischen Romanen von mehr Aufgeschlossenheit und Unvoreingenommenheit für die Thematik gekennzeichnet sind, als vielleicht zunächst erwartet.

ABSCHNITT VI ist der „Islamischen Magie im Kontext von Synkretismus und Projektion“ gewidmet. KHANNA OMARKHALI UND ANKE JOISTEN-PRUSCHKE legen mit *Kurdische Magie: Jesidische Zauberschalen* einen Beitrag vor, der verdeutlicht, dass die ethnisch-religiöse Gruppierung der Jesiden eine Bewegung ist, die eine sehr eigenständige magische Tradition entwickelt hat. Zu dieser Feststellung gelangen die Autorinnen anhand ihrer Untersuchung der Zauberschalen als magische Ritualobjekte. Der Gebrauch von Zauberschalen bei Gesundungs-, Heil- und Schutzzaubern ist seit der Spätantike und bis in die Gegenwart für zahlreiche Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens belegt. Diese religiös-magische Tradition in der kurdischen Region des nördlichen Irak, Syriens und im Nordwesten Irans, die womöglich von der Spätantike und dem Islam beeinflusst wurde, wird in diesem Beitrag erstmals detailliert untersucht. Hervorzuheben ist dabei, dass sich der Gebrauch von Zauberschalen auch innerhalb der jesidischen Tradition unterscheidet. Der Beitrag weist so auf eines der zahlreichen Forschungsdesiderate hin, die im Bereich der kurdischen Magie noch immer bestehen.

JOHANNA SCHOTTS Beitrag *Ökonomie der Angst: Nordafrikanische und westafrikanische Magie im Vergleich* schlägt dann zum Abschluss des Bandes einen

Bogen von der arabischen Welt zu den südlich der Sahara gelegenen, islamisch geprägten Teilen Afrikas. Die Studie widmet sich magischen Praktiken in Nord- und Westafrika, die angewendet werden, um anderen Menschen zu schaden. Allen Praktiken ist ein Aspekt gemeinsam, der als Ökonomie der Angst bezeichnet wird: Aus Angst vor den Auswirkungen schädlicher Magie werden erhebliche Summen für diverse Schutzmittel ausgegeben. SCHOTT untersucht vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Magie, Angst und Ökonomie und kommt zu dem Schluss, dass der Anwendung von Magie in Nord- und Westafrika jeweils unterschiedliche Faktoren zugrunde liegen. Während schädigende Magie in Nordafrika vor allem als ein Druckmittel benutzt wird, um zu sozialem Ansehen zu gelangen bzw. dieses zu erhalten, wird sie in Westafrika vorrangig als finanzielle Einnahmequelle instrumentalisiert. Sowohl in Nord- als auch in Westafrika entsteht eine „Ökonomie der Angst“ dadurch, dass Gründe für Unheil vor allem in externen Ursachen gesucht werden, die mithilfe der Magie bekämpft werden sollen.

BERND-CHRISTIAN OTTOS *Magie im Islam: Eine diskursgeschichtliche Perspektive* beleuchtet abschließend noch einmal einige zentrale inhaltliche Fragen des vorliegenden Bandes aus den Perspektiven der religionswissenschaftlichen und diskursgeschichtlichen Magieforschung. Einerseits komplementiert er damit die betreffenden Untersuchungen im vorliegenden Buch durch innovative theoretische Forschungsansätze in der historischen Magieforschung generell; er eröffnet damit aber gleichzeitig auch neue Blickrichtungen für Untersuchen zur Magie in der Islamwissenschaft.



Mit den vielfältigen Fragestellungen, denen die im vorliegenden Band enthaltenen Beiträge nachgehen, helfen diese Studien, wichtige Forschungslücken zur Magie im Islam zu schließen und unser Verständnis von der islamischen Magie insgesamt zu schärfen. Diese Untersuchungen zur Begrifflichkeit und Bedeutung der Magie im Islam, zu Amuletten, astralmagischen Praktiken und mystisch-magischen Ansätzen bis hin zur literarischen Verarbeitung magischer Vorstellungen und zu synkretistischen Ausformungen in Vergangenheit und Gegenwart ermöglichen ein Verständnis der islamischen Magie, die als Wissenszweig in ein Weltbild eingebettet ist, in dem Menschen, übernatürliche Kräfte und der Kosmos durch Sympathien miteinander verbunden sind. In dieser Konstellation ist die Magie sodann Mittel und Weg zur Lösung auch von alltäglichen menschlichen Problemen. Interessant sind hierbei vielleicht zwei grundsätzliche Feststellungen: die eine bezieht sich darauf, dass die Magie im islamischen Kontext offenbar vor allem defensiv angewandt wird; die andere

verdeutlicht einmal mehr den islamischen Grundsatz von der Allmacht Gottes und dass auch die Möglichkeiten und Grenzen magischer Vorstellungen und Praktiken letztlich in Seiner Hand liegen.

Bibliographie

Verzeichnet sind im Folgenden die für die thematischen Ausführungen in dieser Einleitung verwendete Primär- und Sekundärliteratur. Ausführliche Angaben zu den in den einzelnen Abschnitten genannten Spezialbereichen der Magie finden sich im *Bibliographischen Appendix* am Ende des Bandes.

- Adamson, P., Abū Ma'shar, al-Kindī, and the philosophical defense of astrology, in *Recherches de philosophie et théologie médiévales*, 69 (2002), 245–270.
- Ahlwardt, W., Islamische magische Schriften, in *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 3 (1891), 495–588.
- Ahrens, W., Die „magischen Quadrate“ al-Būnīs, in *Der Islam*, 12 (1922), 157–177.
- Ahrens, W., *Die „magischen Zahlenquadrate“ in der Geschichte des Aberglaubens*, Leipzig 1915.
- Ahrens, W., *Magische Quadrate und Planetenamulette*, Jena [1920].
- Ahrens, W., Nochmals die „magischen Quadrate“ al-Būnīs, in *Der Islam*, 12 (1924), 104–110.
- Ahrens, W., Studien über die „magischen Quadrate“ der Araber, in *Der Islam*, 7 (1917), 186–250.
- Ahrens, W., *Über magische Quadrate: Anzahlbestimmungen, Vorkommen auf Amuletten*, Leipzig, Berlin 1914.
- Anawati, G.C., Arabic alchemy, in Rashed, R. (Hrsg.), *Encyclopedia of the history of Arabic science*, III, London, New York 1996, 853–885.
- Anawati, G.C., Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali, in *AI*, 11 (1972), 287–339.
- al-Anṣārī, Zakariyyā' Z., *al-Lu'lu' an-nazīm fi raum at-ta'allum wa-t-ta'līm*, Beirut 1988.
- al-Aṣqar, 'Umar Sulaimān, *Ālam al-ḡinn wa-š-šaitān*. III. *Al-aqīda fi daw' al-kitāb wa-s-sunna*, Kairo 2008.
- Auffahrt, C. et al. (Hrsgg.), Magie, in Auffarth, C., Bernard, J., Mohr, H. (Hrsgg.), *Metzlers Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*, 11, Stuttgart 2005, 363.
- Auffahrt, C., Magie: Ein Schlüsselbegriff der Religionsgeschichte, in *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 21.1 (2013), 114–124.
- Bachter, S., *Anleitung zum Aberglauben: Zauberbücher und die Verbreitung des magischen „Wissens“ seit dem 18. Jahrhundert*, Hamburg 2005.
- Baker, B., *Classification of knowledge in Islam: A study in Islamic philosophies of science, foreword by Seyyed Hossein Nasr*, Cambridge 1998.

- Bauer, H., Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran, in *ZDMG*, 75 (1921), 1–20.
- Bellino, F., The Classification of sciences in an Ottoman Arabic encyclopaedia: Ṭāš-köprüzāde's "Miftāḥ al-sa'āda," in: *Quaderni di Studi Arabi, Nuova Serie*, 9 (2014), 161–180.
- Bergmann, H., Die Heiligung des Namens, in Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba (Hrsgg.), *Vom Judentum: Ein Sammelbuch*, Leipzig 1914, 32–44.
- Beth, K., *Religion und Magie: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre*, Leipzig et al. 1927.
- Bhayro, S.; Rider, C., *Demons and illness from antiquity to the early-modern period*, Leiden 2017.
- Biesterfeldt, H.H., Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī und die Wissenschaften, in *ZDMG*, Suppl. 3:1 (1975), 335–341.
- Biesterfeldt, H.H., Ibn Farīḡūn, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. [Abt. 8]. *Philosophie in der islamischen Welt*. I. 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, 167–170.
- Biesterfeldt, H.H., Ibn Farīḡūn on communication, in Adamson, P. (Hrsg.), *In the age of al-Fārābī. Arabic philosophy in the fourth/tenth century*, London, Turin 2008, 265–276.
- Biesterfeldt, H.H., Ibn Farīḡūn's chapter on Arabic grammar in his Compendium of the Sciences, in Versteegh, K.; Carter, M.G. (Hrsgg.), *Studies in the history of Arabic grammar II, Studies in the history of the language sciences*, 56 (1990) Amsterdam/Philadelphia, 49–56.
- Bilhāḡḡ, Nādiya, *at-Taṭbīb wa-s-siḥr fi l-Maḡrib*, Rabat 1986.
- Bliss, F., Volksheilkunde in den ägyptischen Oasen der westlichen Wüste, in *Curare*, 7 (1984), 49–61.
- Bonnet, H., Böser Blick, in Bonnet, H. (Hrsg.), *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Hamburg 2000³, 122.
- Bonnet, H., Tagewählerei, in Bonnet, H. (Hrsg.), *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 763–764.
- Bornemann, F.A., Das Testament des Salomo, aus dem Griechischen übersetzt, in *Zeitschrift für die historische Theologie*, 14.3 (1844), 9–56.
- Bosworth, C.E.; Asimov, M.S. (Hrsgg.), *History of civilizations of Central Asia*. IV. *The age of achievements: A.D. 750 to the end of the fifteenth century*, Part Two: *The achievements*, Paris 2000.
- Bosworth, C.E., *Medieval Islamic underworld: The Banū Sāsān in Arabic society and literature*. I. *The Banū Sāsān in Arabic life and lore*. II. *The Arabic jargon texts*, Leiden 1976.
- Boudet, J.-P.; Caiozzo, A.; Weill-Parot, N., *Images et magie: Picatrix entre Orient et Occident*, Paris 2011.
- Broderson, K.; Kropp, A., Fluchtafeln: Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, in *Archiv für Religionsgeschichte*, 9 (2007), 407–420.

- Budge, E.A.W., *Amulets and superstitions: The original texts with translations and descriptions of a long series of Egyptian, Sumerian, Assyrian, Hebrew, Christian, Gnostic and Muslim amulets and talismans and magical figures, with chapters on the evil eye, the origin of the amulet, the pentagon, the swastika, the cross (pagan and Christian), the properties of stones, rings, divination, numbers, the Kabbālāh, ancient astrology, etc.*, London 1930.
- Bürgel, J., *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam: Religion und Welt im Islam*, Berlin 2017, 210–219.
- Bürgel, J., Lautsymbolik und funktionelles Wortspiel bei Rūmī, in *Der Islam*, 51 (1974), 261–281.
- Bürgel, J., *The feather of Simurgh: The “licit magic” of the arts in Medieval Islam*, New York, London 1988.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *aṣ-Ṣaḥīḥ* (Nummerierung nach Ed. ‘Abd al-Bāqī), hrsg. al-Faryānī, N.M., 15 Bde., Riad 2005.
- al-Būnī, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī, *Manba‘ uṣūl al-ḥikma: Al-muṣṭamil ‘alā arba‘at rasā’il muḥimma fī uṣūl al-‘ulūm al-ḥikmiyya min al-‘ulūm al-ḥarfīyya wa-l-wafqīyya wa-d-da‘awāt wa-l-aqsām wa-ġair dālik*. Wa-yaliḥu risālatān: *As-sirr al-mazrūf li-‘ilm baṣṭ al-ḥurūf li-Muḥammad aš-Šāfi‘ī al-Ḥalūnī al-Ḥanaḫī, ad-Durra al-baḥīyya fī ġawāmi‘ al-asrār ar-rūḥāniyya li-‘Alī b. Muḥammad aṭ-Ṭandastā‘ī al-Qārī*, Kairo [o.D].
- al-Būnī, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī, *Šams al-ma‘ārīf al-kubrā wa-l-laṭā‘if al-‘awārif*. Wa-yaliḥi: *Risālat mīzān al-‘adl fī maqāṣid aḥkām ar-raml*, wa-*Risālat fawātiḥ ar-raġā‘ib fī ḥuṣūṣīyyat auqāt al-kawākib*, wa-*Risālat zahr al-murūġ fī dalā‘il al-burūġ*, wa-*Risālat laṭā‘if al-išāra fī ḥaṣā‘iṣ al-kawākib as-sayyāra*, hrsg. al-Ḥusainī al-Adhamī, ‘A. al-Q., Beirut [o.D].
- Burckhardt, T., *Mystical astrology according to Ibn Arabī*, Louisville 1977.
- Burnett, C., Astrology in *ET*³ 2007–2, 165–175.
- Burnett, C., *Magic and divination in the Middle Ages: Texts and techniques in the Islamic and Christian worlds*, Aldershot 1996.
- Burnett, C., Niranj: A category of magic (almost) forgotten in the Latin West, in Leonard, C.; Santi, F. (Hrsgg.), *Natura, scienze e società medievali: Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Florence 2008, 37–66.
- Canaan, T., *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel* (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, 20), Hamburg 1914.
- Canaan, T., Arabic magic bowls, in *Journal of the Palestine Oriental Society*, 16 (1936), 79–127.
- Canaan, T., *Dämonenglaube im Lande der Bibel* (Morgenland, 21), Leipzig 1929.
- Canaan, T., The decipherment of Arabic talismans, in Savage-Smith, E. (Hrsg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot 2003, 125–200 (erstmal gedruckt in *Berytus Archaeological Studies*, 4 (1937), 69–110, und *Berytus Archaeological Studies*, 5 (1938), 141–151).

- Carusi, P. Alchimia Islamica e religione: La legittimazione difficile di una scienza della natura, in Baffioni, C. (Hrsg.) *Religion versus science in Islam: A medieval and modern Debate*, Rom 2000, 461–502.
- Chelhod, J., *Ḥidjāb*, in *EI²*, III, 360.
- Chodkiewicz, M., *Rūḥāniyya*, in *EI²*, VIII, 593–594.
- Collins, D.J. (Hrsg.), *The Cambridge history of magic and witchcraft in the West: From antiquity to the present*, Georgetown 2015.
- Coullaut Cordero, J., The *Sīmīyā* in al-Andalus: El futuro del pasado, in *Revista electrónica de historia*, 1 (2010), 451–463.
- Coulon, J.C., *La Magie en terre d'Islam au Moyen Âge*, Paris 2017.
- Coulon, J.C., *La magie islamique et le «corpus bunianum» au Moyen Âge*, Diss. Sorbonne 2014.
- ad-Dairabī, Aḥmad b. 'Umar, *Kitāb al-Muğarrabāt*, Kairo 1908.
- ad-Ḍannāwī, Muḥammad Amīn, *Taḥsīn al-insān min as-siḥr wa-l-ğinn wa-š-šaiṭān bi-l-idkār wa-l-aurāq wa-l-Qur'ān*, Beirut 2001.
- Daxelmüller, C., *Zauberpraktiken: Eine Ideengeschichte der Magie*, Zürich 1993.
- de Callatāy, G.; Halflants, B. (Hrsgg. und Übers.), *Epistles of the Brethren of Purity: On magic*. I. *An Arabic critical edition and English translation of epistle 52a (Fī māhiyyat as-siḥr)*, Oxford 2011.
- de Callatāy, G., Magia en al-Andalus: Rasā'il Ijwān al-Ṣafā', Rutbat al-ḥakīm y Gāyat al-ḥakīm (Picatrix), in *al-Qanṭara*, 34 (2013), 297–344.
- de Callatāy, G., The classification of knowledge in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, in El-Bizri, N. (Hrsg.), *The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: An introduction*, Oxford 2008, 58–82.
- Demonsablon, P., Note sur un talisman omanais, in *Arabica*, 26.2 (1979), 113–125.
- Dickie, M., *Magic and magicians in the Graeco-Roman world*, London 2001.
- Dorpmüller, S., *Religiöse Magie im „Buch der probaten Mittel“: Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb al-muğarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490)*, Wiesbaden 2005.
- Doutté, E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algiers 1909.
- Dozy, R.P.A., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881 (Nachdruck Beirut 1991).
- Eichler, P.A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928.
- Eickmann, W., *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift*, Leipzig 1908.
- Einzler, L., Das Böse Auge, in *ZDPV*, 12 (1889), 200–202.
- Einzler, L., Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas, in *ZDPV*, 10 (1887), 160–181.
- El-Gawhary, Muḥammad (= al-Ğauharī, Muḥammad), *Ilm al-fūklūr*. I. *Dirāsa fī l-anrūbūluğīyyā at-taqāfiyya*. II. *Dirāsāt al-mu'taqadāt aš-ša'bīyya*, al-Ğiza 1975 und 1980; 2000.

- El-Gawhary, Muḥammad (= al-Ġauharī, Muḥammad), *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, Bonn 1968.
- Elschazli, *Der Erretter*, siehe al-Ġazālī, *Der Erretter*.
- Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, Oxford 1937.
- Fahd, T. (Hrsg.), *al-Filāḥa an-nabaṭiyya: At-tarġama al-manḥūla ilā Ibn Waḥšīyya*, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Qais al-Kasdānī, 2 Bde., Damaskus 1993–1998³.
- Fahd, T., Ḥurūf (‘ilm al-), in *ET*², III, 595–596.
- Fahd, T., Ibn Waḥshīyya, in *ET*², III, 963–965.
- Fahd, T., Kihāna, in *ET*², V, 99–101.
- Fahd, T., *La divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam*, Strasbourg 1966.
- Fahd, T., Nīrandj, in *ET*², VIII, 51–52.
- Fahd, T., Retour à Ibn Wahshiya, in *Arabica*, 16 (1969), 83–88.
- Fahd, T., Ruḳya, in *ET*², VIII, 600–601.
- Fahd, T., Siḥr, in *ET*², IX, 567–571.
- Faruqi, S.N. (Hrsg.), *The Cambridge history of Turkey*. II. *The Ottoman Empire as a world power, 1453–1603*, Cambridge 2012.
- Fierro, M., Bāṭinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the “Rutbat al-Ḥakīm” and the “Ghāyat al-Ḥakīm” (Picatrix), in *Studia Islamica*, 84 (1996), 87–112.
- Fleming, B. et al., Ṭashkōprüzāde, in *ET*², X, 351–352.
- Fodor, A., Arabic bowl divination and the Greek magical papyri, in Fodor, A.; Shvitiel, A. (Hrsgg.), *Proceedings of the colloquium on popular customs and the monotheistic religions in the Middle East and North Africa, Budapest, 19.–25. September 1993*, Budapest 1994, 73–101.
- Fodor, A., Magic bowls, cosmology and divination, in Fodor, A.; Dévényi, K.; Tamás Iványi, K. (Hrsgg.), *Proceedings of the 20th congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Budapest, 10.–17. September 2000 (Part two)*, Budapest 2003, 211–234.
- Fodor, A., The evil eye in today’s Egypt, in *Folia Orientalia*, 13 (1971), 51–65.
- Fohnan, A., Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie, in *ZA*, 20 (1907), 405–416.
- Forster, R., Alchemy, in *ET*³ Online, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23831 (Stand: 16.02.2017).
- Forster, R., *Das Geheimnis der Geheimnisse: Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen Sīr al-asrar/Secretum Secretorum*, Wiesbaden 2006.
- Frazer, J.G., *The golden bough: A study in magic and religion*. I. *The magic art and evolution of kings*, London 1913.
- Ġābir ibn Ḥayyān, *Iḥrāġ mā fi l-quwwa ilā l-fi’l*, in Kraus, P. (Hrsg.), *Muḥtār rasā’il Ġābir ibn Ḥayyān*, Kairo 1354/[1935], 79–80.
- GAL = Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 5 Bde., Brill 1996.

- Gardiner, N.D., *Esotericism in a manuscript culture: Aḥmad al-Būnī and his readers through the Mamluk period*, Diss., University of Michigan 2014.
- Gardiner, N.D., Forbidden knowledge? Notes on the production, transmission, and reception of the works of Aḥmad al-Būnī, in *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12 (2012), 81–143.
- Gardiner, N.D., Occult sciences, in Martin, R.C. (Hrsg.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim world*, New York 2016, 815–817.
- Gardiner, N.D., Stars and saints: The esotericist astrology of the Sufi occultist Aḥmad al-Būnī, in *Magic, ritual, and witchcraft: Special issue on characterizing astrology in the pre-modern Islamic world*, 12.1 (2017), 39–65.
- GAS = Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*. IV. *Alchimie – Chemie, Botanik – Agrikultur: bis ca. 430 H.*, Leiden 1971.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*, hrsg. Maḥmūd, ‘A., Kairo 1990.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min aḍ-ḍalāl)*, aus dem Arab. übers., mit einer Einl. mit Anm. und Indices von ‘A.-E. Elschatzli, Hamburg 1988.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Beirut 2005.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *The incoherence of the philosophers* = Tahāfut al-falāsifa: *A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura*, Provo 2000.
- Gimaret, D., *Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988.
- Glazova, A.; North, P. (Hrsgg.), *Messianic thought outside theology*, New York 2014.
- Goldziher, I., Die Ġinnen der Dichter, in *ZDMG*, 45 (1891), 686–690.
- Goldziher, I., Hebräische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen, in *ZDMG*, 16 (1894), 358–360.
- Goldziher, I., Einige arabische Ausrufe und Formeln, in *ZDMG*, 16 (1902), 131–146.
- Goldziher, I., Eisen als Schutz gegen Dämonen, in *ARW*, 10 (1907), 41–46.
- Goldziher, I., Excuse: Ueber Erscheinungsformen der Ġinnen I und II, in Goldziher, I., *Abhandlungen zur altarabischen Philologie*, Leiden 1896, 205–210 und 210–212.
- Goldziher, I., Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, in *ARW*, 13 (1910), 20–46.
- Gordon, R., Caractères between Antiquity and Renaissance, in Dasen, V.; Spieser, J.-M. (Hrsgg.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l’Antiquité à la Renaissance*, Florenz 2014, 253–300.
- Graf, F., *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996.
- Graham, L., The seven seals of Judeo-Islamic magic: Possible origins of the symbols, Online-Publikation 2012 (https://www.academia.edu/1509428/The_Seven_Seals_of_Judeo-Islamic_Magic_Possible_Origins_of_the_Symbols, Stand: 13.06.2017).
- Graw, K., *Divination and Islam: Existential perspectives in the study of ritual and religious praxis in Senegal and Gambia*, New York 2012.

- Grimm, J., Zauber, Zauberei, in *Deutsches Wörterbuch* (Nachdr.), Teilbd. I, München 1984, 324–333.
- Ġunaim, M.A.; Šarif, F.M., *as-Siḥr wa-l-ḥasad fī l-muḡtama‘āt ar-rifīyya*, Alexandria [1998].
- Habiger-Tuczay, C., *Magie und Magier im Mittelalter*, München 1992.
- Ḥāḡḡī Ḥalifa (Kātib Čelebī), *Kašf az-zunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, 2 Bde., Beirut [1360/1941].
- Hämeen-Anttila, J., Ibn Waḥshiyya and magic, in *Anaquel des estudios árabes*, 10 (1999), 39–48.
- Hämeen-Anttila, J., Magic, talismans and special properties, in Hämeen-Anttila, J., *The last pagans of Iraq: Ibn Waḥshiyya and his Nabatean agriculture*, Leiden 2006, 188–193.
- Hämeen-Anttila, J., *The last pagans of Iraq: Ibn Waḥshiyya and his Nabatean agriculture*, Leiden 2006.
- Hämeen-Anttila, J., The Nabatean agriculture: Authenticity, textual history and analysis, in *ZGAW*, 15 (2002–2003), 249–280. (Nachdr. in Porman, P.E. (Hrsg.), *Islamic medical and scientific tradition*, Bd. 4, London 2011, 140–166).
- Hansmann, L.; Kriss-Rettenberg, L., *Amulett und Talisman: Erscheinungsform und Geschichte*, München 1966.
- Haq, S.N., Occult sciences and medicine, in Irwin, R. (Hrsg.), *The new Cambridge history of Islam*, IV, Cambridge 2010, 640–667.
- Haq, S.N., *Names, natures and things: the alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-ahjār (Book of stones)*, Dordrecht 1994.
- Heath, P., Knowledge, in Menocal, M.R. (Hrsg.), *The literature of Al-Andalus*, Cambridge 2000, 95–125.
- Henninger, J., Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern, in Stirnimann, H. (Hrsg.), *Der Hochgott der Zulu: Festschrift Paul J. Schebesta* (Studia Instituti Anthropos, 18), Wien 1963, 279–316.
- Hentschel, K., *Ġinn-Glaube, Zauber- und Heilwesen im heutigen Kairo*, Wien 1987.
- Hill, D.R., The literature of Arabic alchemy, in Young, M.J.L.; Latham, J.D.; Serjeant, R.B. (Hrsgg.), *Religion, learning, and science in the ‘Abbasid period*, Cambridge 1990, 328–341.
- Horten, M., *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle/Saale, 1917.
- Höglmeier, M., *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār: Kitāb al-Muḡtār fī kašf al-asrār, ein Sittenbild des Gauners im arabisch-islamischen Mittelalter*. Einführung, Edition und Kommentar, Berlin 2006.
- Hubert, H.; Mauss, M., *A general theory of magic*, London 1902, Nachdr. London 1972.
- Ibn al-Akfānī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sa‘īd as-Sinḡārī, *Iršād al-qāšid ilā asnā l-maqāšid*, al-‘Abd, ‘A.M. (Hrsg.), Kairo 1973.
- Ibn an-Nadīm, Abū l-Faraḡ Muḥammad b. Abī Ya‘qūb, *al-Fihrist* (ed. Dār al-Ma‘ārif), Beirut 1398/1978.

- Ibn an-Nadīm, Abū l-Farağ Muḥammad b. Abī Ya‘qūb, *al-Fihrist* (ed. R. Tağğadod), Teheran 1391/1971.
- Ibn an-Nadīm, Abū l-Farağ Muḥammad b. Abī Ya‘qūb, *The fihrist of al-Nadīm: A tenth-century survey of Muslim culture*, hrsg. und übers. Dodge, B., 2 Bde., New York et al. 1970.
- Ibn Farī‘ūn [Ibn Farīğūn], Ša‘yā Mutağabbī, *Ġawāmi‘ al-‘ulūm*, hrsg. al-Ġannābī, Q.κ., Kairo 1428/2007.
- Ibn Ḥaldūn, Abū Zaid ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad, *al-Muqaddima*, Beirut 1421/2000.
- Ibn Ḥaldūn, Abū Zaid ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad, *The muqaddimah = Ibn Khaldūn: An introduction to history*, übers. Rosenthal, F., 3 Bde., New York 1958.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, 6 Bde., Kairo 1981.
- Ibn Taimiyya, Tāqī d-Dīn Abū l-Abbās, *Mağmū‘at al-fatāwā*, hrsg. al-Ġazzār, Ā.; al-Bāz, A., 37 Bde., al-Mansūra (Ägypten) 2005³.
- Ibn Umail, Abū ‘Abdallah Muḥammad, *Corpus alchemicum arabicum: Book of the explanation of the symbols: Kitāb Hall ar-rumūz*. 1. Edition and translation. 1A. *Psychological commentary by Marie-Louise von Franz*, 1B. *Psychological commentary by Theodor Abt*, 3 Bde., Zürich 2003–2009.
- Ibn Waḥšīyya, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī, *al-Filāḥa an-nabaṭiyya: At-tarğama al-manḥūla ilā Ibn Waḥšīyya Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Qais al-Kasdānī*, hrsg. Fahd, T., 2 Bde., Damaskus 1993–1995.
- Iḥwān aṣ-Šafā, *Rasā‘il Iḥwān aṣ-Šafā’ wa-ḥillān al-wafā’*, 4 Teile, hrsg. Ibn ‘Abdallāh, A., Bombay 1305/1888, Nachdr. Beirut o.J.
- Jacoby, A., Begriffsbestimmung und Zweck, in *HdA*, 1, Sp. 375–376.
- Jacoby, A., Kunst, in *HdA*, v, Sp. 816–836.
- Jeffers, A., *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996.
- Kahl, T., Der Böse Blick: Ein gemeinsames Element im Volksglauben von Christen und Muslimen, in Wünsch, T. (Hrsg.), *Religion und Magie in Ostmitteleuropa: Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2006, 321–336.
- Kalus, L., *Catalogue of Islamic seals and talismans*, Oxford 1986.
- Karpenko, V., Between magic and science: numerical magic squares, in *Ambix*, 40.3 (1993), 121–128.
- Kiekhfer, R., *Magie im Mittelalter*, München 1995.
- King, D., Ṭāsa, in *Er²*, x, 312–313.
- Klinke-Rosenberger, R., *Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī*, Leipzig 1941.
- Klunzinger, C.B., *Bilder aus Oberägypten*, Stuttgart 1878.
- Knight, M.M., *Magic in Islam*, New York 2016.
- Kovalenko, A., *Les concepts de magie (sīhr) et de sciences occultes (‘ilm al-gayb) en Islam*, Strasbourg, Univ., Diss. 1979; Geneva 1991.

- Kraus Lory, P., La magie chez les Ikhwān al-Ṣafāʾ, in *BEO*, 44 (1992), 147–159.
- Kraus, P., *Jābir Ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 2 Bde., Kairo 1943 (Nachdr. Paris 1986).
- Kriss, R.; Kriss-Heinrich, H., *Volks Glaube im Bereich des Islam II. Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden 1962.
- Lamaute, S.; Sartell, E. (Hrsgg.), *Magic, ritual, and witchcraft: Special issue on characterizing astrology in the pre-modern Islamic world*, 12.1 (2017).
- Lane, E.W., *Arabic-English Lexicon*, 8 Teile, London 1863–1893.
- Lane, E.W., *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, London 1895.
- Langer, E., *Islamische magische Schalen und Teller aus Metall: Medizinschalen und Wahrsageteller sowie Liebesschalen und -teller = Islamic magic medicinal bowls, divination bowls*, Münster 2013.
- Littmann, E. (Übers.), *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten: vollständige deutsche Ausgabe in zwölf Teilbänden zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1839 übertragen*, Frankfurt/Main 1976.
- Littmann, E., *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, Leipzig 1950.
- Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990.
- MacDonald, D.B., Djinn, in *EI²*, II, 546–548.
- MacDonald, D.B., Ghūl, in *EI²*, II, 1078–1079.
- MacDonald, D.B.; Fahd, T., Ṣimiyāʾ, in *EI²*, IX, 612–613.
- MacDonald, D.B., ʿUlūm al-Ghaib, in *EI¹*, II, 142.
- al-Mağrīṭī, Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad, (= al-Qurtubī), *Kitāb Ġāyat al-ḥakīm wa-ahḥaqq an-natiġatain bi-t-taqdīm*, hrsg. Ritter, H., Berlin, Leipzig 1933.
- Malinowski, B., *Magic, science and religion and other essays*, Glencoe 1925. Deutsch: *Magie, Wissenschaft und Religion, und andere Schriften*, Frankfurt/Main 1925, Nachdr. 1973.
- Marcus, A.; Weber, E., *Antike fluchtafeln* (sic), Bonn 1907.
- Meier, F., *Die Fawāʾiḥ al-ġamāl wa-fawāʾiḥ al-ġalāl des Naʿm ad-dīn al-Kubrā: Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr*, Wiesbaden 1957.
- Melvin-Koushki, M., The occult sciences in Safavid Iran and Safavid occultists abroad, in Matthee, R. (Hrsg.), *The Safavid world*, New York (im Druck).
- Melvin-Koushki, M.; Gardiner, N. (Hrsgg.), *Islamicate occultism: New perspectives* (Arabic Supplement Volume, 1), 2017 (im Druck).
- Mershen, B., *Untersuchungen zum Schriftamulett und seinem Gebrauch in Jordanien: Dargestellt am Beispiel der Stadt Jarash und ihres ländlichen Umfeldes*, Mainz 1982.
- Meyerhof, M., Beiträge zum Volksheilglauben des heutigen Ägypten, in *Der Islam*, 7 (1917), 307–344.
- Michot, Y.J., Ibn Taymiyya on astrology: Annotated translation of three fatwas, in

- Savage-Smith, E. (Hrsg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot 2003, 277–340.
- Miers, H., *Lexikon des Geheimwissens: Das umfassende Nachschlagewerk zur Deutung, Erklärung und Erläuterung der Begriffe, Ausdrücke, Symbole und Namen aus allen Gebieten der Geheimlehren und Grenzwissenschaften; nebst Darstellungen der Geschichte, Zielsetzungen und Tendenzen der einschlägigen Vereinigungen und den Lebensdaten der mit ihnen verbundenen Persönlichkeiten*, Freiburg i.Br. 1970.
- Musallam, A.H., *Qaḍīyyat as-siḥr wa-Hārūt wa-Mārūt ‘alā ḍau’ mā naṭaqa bihī l-Qur’ān al-karīm wa-qālahu l-mufasssīrīn*, Kairo [1983].
- Nāwe, Y. (= Nāwe, Y.); Shaked, N.Y., *Amulets and magic bowls: Aramaic incantations of late antiquity*, Jerusalem 1987.
- Naufal, ‘A. ar-R., *at-Tārūt wa-siḥr Hārūt wa-Mārūt*, Kairo 1981.
- Navarro, J.A.; Ruiz, J.M. (Hrsgg.), *Medicina, farmacopea y magia en el “Misceláneo de Salomón”: Texto árabe, traducción, glosas aljamiadas, estudio y glosario*, Granada 1987.
- Ni‘ma, Nihād Taufīq, *al-Ġinn fī l-adab al-‘arabī*, Beirut 1961.
- Nünlist, T., *Dämonenglaube im Islam: Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500)*, Berlin et al. 2014.
- Nünlist, T., Der Dämonenglaube im Bereich des Islams: Eine unbekanntete Materialsammlung im Nachlass Fritz Meiers (1912–1998), in *Asiatische Studien*, 62.4 (2008), 1027–1041.
- O’Connor Malone, K., Amulets, in *EQ* I, 77–79.
- O’Connor Malone, K., Popular and Talismanic Uses of the Qur’ān, in *EQ* IV, 163–182.
- Otto, B.-C., Historicising ‘western learned magic’: Preliminary remarks, in *Aries*, 16 (2016), 161–240.
- Otto, B.-C., *Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin 2011.
- Otto, B.-C.; Stausberg, M., *Defining magic: A reader*, Sheffield 2013.
- Otto, R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.
- Owusu-Ansah, O., *Islamic talismanic tradition in nineteenth-century Asante*, Lewiston 1991.
- Paret, R. (Übers.), *Der Koran*, Stuttgart 1986³.
- Paret, R., *Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 1972.
- Paret, R., *Symbolik des Islam*, Stuttgart 1958.
- Payne Smith, R., *Thesaurus syriacus*, Oxford 1879–1901, Nachdr. Hildesheim 1981.
- Pfannmüller, G., Die Magie, in Pfannmüller, G. (Hrsg.), *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin, Leipzig 1923, 310–315.
- Pfister, F., Analogiezauber, in *HdA*, I, 385–395.

- Pielow, D., *Die Quellen der Weisheit: Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-ḥikma von Aḥmad Ibn 'Alī al-Būnī*, Hildesheim 1994.
- Pielow, D., *Lilith und ihre Schwestern: Zur Dämonie des Weiblichen*, Düsseldorf 1998 und 2001.
- Pingree, D., *Picatrix: The Latin version of the Ghāyat al-Ḥakīm*, London 1986.
- Plessner, M., Der Inhalt der Nabatäischen Landwirtschaft: Ein Versuch, Ibn Waḥšija zu rehabilitieren, in *Zeitschrift für Semantik und verwandte Gebiete*, 6 (1928), 27–57.
- Plessner, M.; Krauss, P., *Djābir b. Ḥayyān*, in *EI²*, 11, 357–359.
- Preisendanz, K., Fluchtafel (Defixion), in Schöllgen, G. et al. (Hrsgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII, Stuttgart 1972, Sp. 1–29.
- Qamar, A.H., The concept of the 'evil' and the 'evil eye' in Islam and Islamic faith-healing traditions, in *Journal of Islamic thought & civilization*, 3,2 (2013), 44–53.
- Ratschow, C.H., *Magie und Religion*, Gütersloh 1947.
- ar-Rāzī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Umar Faḥr ad-Dīn, *Kitāb as-Sirr al-maktūm*, Ms. Arab. Berlin, Petermann 1 207, Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, 214 Folia.
- Rex, F. *Zur Theorie der Naturprozesse in der früh-arabischen Wissenschaft: Das Kitāb al-Iḥrāg, übersetzt und erklärt, ein Beitrag zum alchemistischen Weltbild der Ġābir-Schriften (8./10. Jahrhundert n. Chr.)*, Wiesbaden 1975.
- Ritter H.; Plessner, M. (Übers.), „Picatrix“: *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maḡrītī*, Leipzig 1933, London 1962.
- Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*, Stuttgart 1965.
- Rosenthal, F., *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in Medieval Islam*, Boston 1970 (mit neuer Einleitung, Boston 2007).
- Rudolph, U. (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. [Abt. 8]. *Philosophie in der islamischen Welt*. 1. 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012.
- Ruska, J.B., Ḥamā'il, in *EI¹*, 11, 257–259.
- Ruska, J.B.; Carra de Vaux, B., Ṭilasm (ṭilsam), in *EI¹*, IV, 830.
- Sabra, A.I., 'Ilm al-ḥisāb, in *EI²*, 111, 1138–1141.
- aṣ-Ṣadr, Muḥammad Ṣādiq; al-Ya'qūbī, Muḥammad, *al-Muḡtama' al-islāmī wa-muškilat as-siḥr wa-aṣḥāb an-nūr wa-l-maqāmāt al-'āliya: Ḥiwāriyyāt*, Beirut 2006.
- Saif, L., Between medicine and magic: Spiritual aetiology and therapeutics in Medieval Islam, in Bhayro, S.; Rider, C. (Hrsgg.), *Demons and illness from antiquity to the early-modern period*, Leiden 2017, 312–338.
- Saif, L., *The Arabic influence on early modern occult philosophy*, Basingstoke 2015.
- Ṣalāḥ, Kāzim Ḥādī, *as-Simiyā' al-'arabiyya: Baḥṯ fī anzimat al-iṣārāt 'inda l-'arab*, Bagdad 2008.
- Saliba, G., The role of the astrologer in Medieval Islamic society, in Savage-Smith, E. (Hrsg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot 2003, 341–370.
- Savage-Smith, E. (Hrsg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot 2003.

- Savage-Smith, E., Magic medicinal bowls, in Maddison, F.; Savage-Smith, E. (Hrsgg.), *Science, tools & magic. I. Body and spirit, mapping the universe*, Oxford 1997, 72–105.
- Savage-Smith, E.; Maddison, F., Amulets and related talismanic objects, in Maddison, F.; Savage-Smith, E. (Hrsgg.), *Science, tools & magic. I. Body spirit, mapping the universe*, Oxford 1997, 132–147.
- Schienerl, P.W., Das marokkanische Amulett fulet khamsa, in *Tribus: Veröffentlichungen des Linden-Museums*, 28 (1979), 43–53.
- Schienerl, P.W., Das pharaonische Horausauge und die rezenten ägyptischen Augenamulette: Zur Frage der Kontinuität altägyptischen Amulettbrauchtums, in *Baessler Archiv*, 32.1 (1984), 1–21.
- Schienerl, P.W., *Die antiken Wurzeln des volkstümlichen ägyptischen Schmucks*, Wien 1980.
- Schienerl, P.W., Eisen als Kampfmittel gegen Dämonen: Manifestationen des Glaubens an seine magische Kraft im islamischen Amulettwesen, in *Anthropos*, 75 (1980), 486–522.
- Schienerl, P.W., Miszellen zum ägyptischen Amulett, in *Baessler Archiv*, 26 (1978), 35–56.
- Schienerl, P.W., *Schmuck und Amulett in Antike und Islam*, Aachen 1988.
- Schienerl, P.W., Zur magischen Wirkungsweise rezenter ägyptischer Skorpionamulette, in *Archiv für Völkerkunde*, 36 (1982), 147–159.
- Schimmel, A., *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985.
- Scholem, G., Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala, in *Eranos Jahrbücher*, 39 (1970), 243–299.
- Schopen, A., *Traditionelle Heilmittel in Jemen*, Wiesbaden 1983.
- Schütt, H.-W., *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen: Die Geschichte der Alchemie*, München 2000.
- Schwarz, P., Traum und Traumdeutung nach ‘Abdalḡanī an-Nābulusī, in *ZDMG*, 67 (1913), 473–493.
- Segovia, C.A., *The Quranic Noah and the making of the Islamic prophet: A study of intertextuality and religious identity formation in late Antiquity*, Berlin 2014.
- Seligmann, S., Das Siebenschläfer-Amulett (mit einem Beitrage von Erich Gräfe) in *Der Islam*, 5 (1914), 370–388.
- Seligmann, S., *Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, Berlin 1910, Nachdr. Hildesheim 1985.
- Seligmann, S., Die Angst vor dem Blick, in *Zeitschrift für Augenheilkunde*, 31 (1914), 341–347, 513–519.
- Seligmann, S., *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen: Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens*, Hamburg 1922, Nachdr. Den Haag 1980.
- Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums. IV. Alchimie, Chemie, Botanik, Agri-*

- kultur. Bis ca. 430 H.*, Leiden 1971. VII. *Astrologie, Meteorologie und Verwandtes. Bis ca. 430 H.*, Leiden 1979.
- Shaked, S., *Aramaic bowl spells: Jewish Babylonian Aramaic bowls*, Leiden 2013.
- Šīrāzī, Quṭb ad-Dīn, *Durrat at-tāğ li-ğurrat ad-dabbāğ*, hrsg. Miškāt, M., Teheran 1317–1321/1938–41, 1369/1990³.
- Spencer, H., *First principles*, New York 1914.
- Spoer, H.H., Arabic magic medicinal bowls, in *JAOs*, 55 (1935), 237–249.
- von Stuckrad, K., Tagewählerei, in *Der Neue Pauly*, XI, 1220–1223.
- aṭ-Ṭaḥṭāwī, ‘Alī Aḥmad ‘Abd al-‘Āl, *Asrār as-siḥr wa-s-saḥara wa-bayān dağlihim fī l-istiḥāra bi-l-finğān wa-ḍarb ar-raml wa-qir’at al-kaff wa-l-mandal*, Beirut 2006.
- Tambiah, S.J., *Magic, science, religion and the scope of rationality*, New York 1990.
- Ṭāšköprüzāde, Aḥmad Muṣṭafā, *Miftāḥ as-sa‘āda* = Aḥmad ibn Muṣṭafā aš-šahīr bi-Ṭāškubri-zāda, *Miftāḥ as-sa‘āda wa-miṣbāḥ as-siyāda fī mauḍū‘āt al-‘ulūm*, 3 Teile in einem Band, Hyderabad 1356 [1937]. (= 3 Bde., Hyderabad 1328–1356 [1911–1937]).
- Thomann, J., Astronomie und Astrologie in arabischen Dokumenten, in Zdiarsky, *Orakelsprüche* 63–70.
- Thorndike, L., Arabic occult science of the ninth century, in Thorndike, L. (Hrsg.), *A history of magic and experimental science*, 2 Bde., I, New York 1923, 641–671.
- aṭ-Ṭūḥī, ‘Abd al-Fattāḥ, *Siḥr al-kuhhān fī ḥuḍūr al-ğānn*, Beirut 1988.
- Tylor, E.B., *Primitive culture*, London 1871.
- Ullmann, M., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1: Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 2), Leiden 1972.
- Ullmann, M., *Khāṣṣa*, in *ET²*, IV, 1097b–1098a.
- van Ess, J., Der Name Gottes im Islam, in von Stietenron, H. (Hrsg.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 156–175.
- von Hammer-Purgstall, J., *Die Geisterlehre der Moslimen*, Wien 1852.
- Vrolijk, A.; Hogendijk, J.P. (Hrsgg.), *Oye Gentlemen: Arabic studies on science and literary culture in honour of Remke Kruk* (Islamic philosophy, theology, and science, 74), Leiden et al. 2007, 183–199.
- Wax, M., Der Begriff „Magie“, in Petzold, L. (Hrsg.), *Magie und Religion: Beiträge zu einer Theorie der Magie*, Darmstadt 1978, 325–353.
- Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887, 1927, 1961.
- Westermarck, E., *Ritual and belief in Morocco*, London 1926.
- Winkler, H.A., *Die reitenden Geister der Toten: Eine Studie über die Besessenheit des ‘Abd Er-rāḍi und über Gespenster und Dämonen, Heilige und Verzückte, Totenkult und Priestertum in einem oberägyptischen Dorfe*, Stuttgart 1936.
- Winkler, H.A., *Salomo und die Karina*, Stuttgart 1931.
- Winkler, H.A., *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei*, Berlin 1930.
- Winkler, H.A., *Über das Wesen und die Herkunft einiger arabischer Zauberkaraktere*, Tübingen 1925.

- Witkam, J.J., Gazing at the sun: Remarks on the Egyptian magician al-Buni and his work, in Vrolijk, A.; Hogendijk, J.P. (Hrsgg.), *O ye, Gentlemen: Arabic Studies on science and literary culture in honour of Remke Kruk* (Islamic philosophy, theology, and science, 74), Leiden et al. 2007, 183–200.
- Zadeh, T., Magic, marvel, and miracle in early Islamic thought, in Collins, D.J. (Hrsg.), *The Cambridge history of magic and witchcraft in the West: From antiquity to the present*, Cambridge 2015, 235–267.
- Zambelli, P., *Astrology and magic from the Medieval Latin and Islamic world to Renaissance Europe: Theories and approaches*, Farnham 2012.
- Zbinden, E., *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*, Bern 1953.
- Zwemer, S.M., Animism in Islam (Hair, finger-nails and the hand), in *MW*, 7 (1917), 245–255.
- Zwemer, S.M., *The influence of animism on Islam*, New York 1920.