

# SPIEL MIT DEM FEUER – KÖRPER UND SEXUALITÄT DER DSCHINNE IN DER INDISCH-ISLAMISCHEN VORSTELLUNGSWELT

Johannes Rosenbaum

Laut koranischer Erzählung schuf Gott neben den Menschen auch die Dschinne (arab. *jinn* Sg. *jinnī*). Sowohl in der volkstümlichen als auch der Gelehrtentradition wird diesen Geschöpfen neben Engeln (arab. *malā'ika*) und Dämonen (arab. *shayāṭīn*) besondere Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>1</sup> Über die rein koranischen Bezüge hinaus und um sie herum schuf die islamische Tradition eine reiche Geisterwelt. Ebenso wie die Menschen werden Dschinne hierin als Wesen mit Körper und komplexer Sexualität beschrieben – Charakterisierungen, die sich aus der Deutung autoritativer Quellen wie Koran und Ḥadīth<sup>2</sup>, aber auch aus zeitgenössischen volksislamischen Erfahrungen und Berichten speisen. Mit der Zeit nahmen sich auch die Rechtsgelehrten dieses Themas an und beantworteten in Texten, die auf die *furū'*, die praktischen Anwendungen des Rechts, eingehen, Anfragen zum Umgang mit Dschinnen.

Die Anregung zur Beschäftigung mit dem Thema dieses Artikels erhielt ich während eines Südasienaufenthaltes, bei dem mir ein Werk mit dem werbekräftigen Titel „Die Dschinne, Sex und der Mensch“<sup>3</sup> in die Hände gelangte, das offensichtlich die Neugier seiner Leser ansprechen sollte. Dass die Dschinne im Volksislam eine prominente Rolle einnahmen, ist bekannt, aber wie sehen diese Vorstellungen in einer modernen islamischen Gesellschaft aus? Die Literaturrecherche ergab, dass das Thema ethnologisch für den arabischen Raum schon recht gut

---

1 Zur Abgrenzung von Dschinn und Dämonen siehe Fußnote 67.

2 Im Folgenden schreibe ich Ḥadīth als Korpus groß, als einzelnes Exemplar klein.

3 Im Original: *Jinnāt, seks awr insān*.

aufgearbeitet ist. Mit einer tieferen Beschäftigung mit der historischen Entwicklung haben nach den frühen Arbeiten von Hammer-Purgstall, Zbinden und Anderen jüngst Tobias Nünlist und Birgit Krawietz zusammen mit Edward Badeen begonnen. Letztere haben insbesondere eine Studie der ehrelevanten Aussagen im einschlägigen Werk *Ākām al-marjān fī gharā'ib wa akhbār al-jānn* („Die Korallenriffe der Absonderlichkeiten und Berichte über die Dschinne“) Badr al-Dīn al-Shiblī unternommen.<sup>4</sup> Aly Abd el-Gaphar Fatoum stellt in seiner Studie die Dschinnkonzeption der heutigen Ažharhochschule zusammen.<sup>5</sup> Für den indischen Raum ist eine Aufarbeitung allerdings noch nicht geschehen. Zbinden weist auf das *Qanoon-e-Islam*<sup>6</sup> hin, in dem die indischen Geistervorstellungen der vorkolonialen Zeit dargestellt sind. In der ethnologischen Forschung über den arabischen Raum findet sich dagegen eine viel bessere Übersicht. Pierre Lory verbindet in seiner ak-

- 
- 4 Birgit Krawietz, Edward Badeen: „Eheschließung mit Dschinnen nach Badr al-Din al-Shiblī“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 92 (2002), 33-52. Diese tiefergehende Analyse von al-Shiblīs Standardwerk bietet wertvolle Informationen zum Verfasser und zur orientalistischen Rezeptionsgeschichte. Krawietz und Badeen nehmen eine thematische Kategorisierung der „Korallenriffe“ vor und demonstrieren überzeugend die innere Logik dieser umfangreichen Abhandlung. Demnach definiert der Verfasser eingehend die Körperlichkeit und die rechtliche Verpflichtung (*taklif*) der Dschinne vor Gott als Basis, um die Ehe mit ihnen überhaupt in den Bereich des Möglichen zu stellen. Die Leben erst bedingende Körperlichkeit der Dschinne sei feinstofflich (*laṭīf*), ähnlich dem Wind. Sie wandelten ihre Gestalt teils wirklich, teils erschienen sie als Trugbild. Detailliert stellt die Studie dar, anhand welcher Kriterien und juristischen Kategorien al-Shiblī die Dschinn-Mischehe für erstens möglich und zweitens erlaubt, aber vermeidungswert erklärt. Die beiden Autoren sprechen sich dafür aus, vor tiefergehenden Deutungs- und Wertungsversuchen die Quellenbasis zu Dschinnen im islamischen Schrifttum zu erweitern; eine Aufgabe, zu der sie sich selbst anschicken.
  - 5 Aly Abd el-Gaphar Fatoum: *Der Ğinn-Glaube als islamische Rechtsfrage nach Lehren der orthodoxen Rechtsschulen*. Diss. Frankfurt a.M. 1998.
  - 6 Laut dem britischen Herausgeber und Übersetzer G.A. Herklots von einem gewissen Ja'far Sharif verfasst, beleuchtet das 1863 herausgegebene *Qanoon-e-Islam* die Sitten, Bräuche und Vorstellungen der indischen Muslime zur Zeit seiner Abfassung. Es referiert neben traditionellen sunnitischen Dschinnvorstellungen entlang der Hadīthe Bukhārīs oder des Korankommentars Bayḍawīs vor allem alle Fragen der Dschinnbeschwörung, ihrer Abwehr und Austreibung und bildet Talismane zur Dschinnbannung ab.

tuellen Studie eine Zusammenschau der Traditionsliteratur mit heutigen Praktiken und Vorstellungen in Marokko.<sup>7</sup> Barbara Drieskens<sup>8</sup> und Almut Wieland<sup>9</sup> haben die Dschinnvorstellungen und –praktiken in Ägypten in den Blick genommen, eine aktuelle Studie von Gebhard Fartacek<sup>10</sup> leistet eine detaillierte Analyse und bietet aufschlussreiche Deutungsschemata für Syrien. Für uns interessant sind dabei vor allem seine Ergebnisse zu Gender- und Körperzuschreibungen.

Es lohnt sich, die Vorstellungswelt einer Gesellschaft zu untersuchen, da sich hierin das Ordnungsgefüge und die Normen deutlich abzeichnen. Dies trifft auch für Bereiche zu, die nach moderner, naturwissenschaftlicher Weltansicht als imaginär und nicht real angesehen werden. Geschlechterordnungen zeigen sich nicht nur in der Praxis, sondern werden imaginiert, argumentativ legitimiert und hergeleitet. In dieser geistigen Welt begegnen Ordnungssysteme von Körper und

- 
- 7 Pierre Lory: "Sexual Intercourse Between Humans and Demons in the Islamic Tradition", in: *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Wouter J. Hanegraaf, Jeffrey J. Kripal, eds., Leiden 2008, 49-64. Lory bezieht sich in seiner Darstellung der traditionellen islamischen Sicht der Dschinne auf al-Shiblīs *Ākām al-marjān* und Suyūṭīs Folgewerk *Laqt al-marjān*, aus denen er die drei Themen Dschinn-Mensch-Sexualität, Nachkommenschaft mit Dschinnen und die Frage, ob die Mischehe mit ihnen legal ist, herausarbeitet. Dass die Ehe mit Dschinnen nicht erlaubt sei, da der Mann in Dschinnfrauen ungleich den menschlichen Frauen keine koranisch verheißene *sukūn* (Ruhe) finden könne, lässt Lory schließen, dass das erotische Moment in der artübergreifenden Sexualität in der Angst besteht, nicht in Genuss. Die Janusköpfigkeit des sexuellen Umgangs mit ihnen zeigt sich ihm auch in weiblichen Berichten über Vergewaltigung durch Dschinne einerseits und sexuellen Lusterfahrungen andererseits. Im zweiten Teil seiner Studie widmet sich Lory weiblichen Dschinngestalten im heutigen Nordafrika, die in einer Art spiritueller Symbiose mit islamischen Heiligen leben und als ihre Ehefrauen oder Töchter verstanden werden. Das Bild der 'Ā'isha Qandisha vereint Gewalttätigkeit und verführerische Schönheit. Die ihr sexuell verfallenen Männer sind dazu verdammt, sich gesellschaftlich abzusondern und an bestimmten Ritualen teilzunehmen. Lory interpretiert die Erscheinungsformen der 'Ā'isha Qandisha als „*visualisation of female energy*“ in einer patriarchalen Gesellschaft.
- 8 Barbara Drieskens: *Living with Djinn. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*. London 2006.
- 9 Almut Wieland: *Studien zur Djinn-Vorstellung im modernen Ägypten*. Würzburg 1994.
- 10 Gebhard Fartacek: *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*. Wien 2010.

Sexualität den Vorstellungen über die übersinnliche Welt der Dschinne. Auch Dschinne werden als Wesen mit einer spezifischen Sexualität und Körperlichkeit imaginiert und auch diese unterliegen Normen, die gelegentlich überschritten werden. Im Besonderen trifft dies auf die imaginierte Interaktion mit Menschen zu. Die sexuell-körperliche Welt der Dschinne ist dabei nicht nur oft ein Abbild der menschlichen Geschlechterordnung, sondern auch ihr Gegenpart. Ins Reich des Übersinnlichen kann ausgelagert werden, was nicht in die alltägliche Normwelt der Menschen passt. Tobias Nünlist stellt fest:

„Wenn wir die integrative Dimension der Geistwesen bei dieser Gelegenheit bewusst ausklammern, sind die Dschinne in erster Linie Wesen, die es dem Menschen ermöglichen, negative Aspekte seiner Persönlichkeit mittels Projektionen zu externalisieren. Damit könnte der Versuch einer individuellen und kollektiven Existenzbewältigung verbunden sein. Dieses Vorgehen würde letztlich auf eine Strukturierung des menschlichen Daseins abzielen.“<sup>11</sup>

Im Besonderen eignen sich als Projektionsorte des menschlichen (Ab)normverhaltens die Dschinne. Im Gegensatz zu Engeln (*malā'ika*) und Teufeln bzw. Dämonen (*shayāṭīn*), die nach islamischer Lehre die menschliche Entscheidungsfreiheit nicht kennen und nur gut oder nur böse und daher nicht Normadressaten (*mukallaḫūn*) der Scharia sind, stellen Dschinne das *Alter ego* des Menschen dar. Gleichfalls als Wesen mit moralischer Freiheit begabt, eignen sie sich im Besonderen dafür, Normen, Fragen und moralische Dilemmata der Menschen zu spiegeln.

Legen wir diese Arbeitshypothese zugrunde, dass die Dschinnenwelt sowohl im Volksislam als auch in der Gelehrtenkultur ein Abbild oder

---

11 Tobias Nünlist: „Der Dämonenglaube im Bereich des Islams. Eine unbekannte Materialsammlung im Nachlass Fritz Meiers (1912-1998)“, *Asiatische Studien* LXII, 1 (2008), 1041.

Spiegelbild<sup>12</sup> der menschlichen Ordnung ist, so können wir nun die Beschreibung und Zuschreibungen zu dieser Welt untersuchen. Welche Verbindungen gibt es zwischen Menschen- und Dschinnenwelt? Welche Körperzuschreibungen gibt es über die Dschinne und wie werden sie begründet? Wie wird die Sexualität der Dschinne beschrieben, besonders in der zwischenartlichen Interaktion mit dem Menschen? Gibt es hier eine Genderdifferenz? Wie werden Handlungen normiert und bewertet? Ich werde auf den folgenden Seiten zum einen die Körper- und Sexualitätszuschreibungen über die Dschinne darstellen und zum anderen die der Menschen, die mit ihnen interagieren. Als Grundlage der Untersuchung dient mir Nāgīs aktuelles Werk über die Dschinn *Jinnāt, seks awr insān*<sup>13</sup>. Da er darin aber auch auf eine umfassende arabisch-islamische Tradition zurückgreift, muss diese für eine historische Einordnung vorangestellt werden.

Drei Thesen lassen sich dabei aufstellen: 1. Die Dschinnenwelt wird von den Autoren in das menschliche Normsystem eingegliedert, besonders in die Scharia. 2. Sie dient zur Erklärung und Zuschreibung von Abnormem und Gefährlichem. 3. Menschliche Rollenzuschreibungen spiegeln sich und drücken sich aus in der Interaktion mit den Dschinnen.

---

12 Diese Sichtweise vertritt bereits Nünlist (S.1040), der sich wiederum auf Cornelius Hentschel: Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam. München 1997. S.89 und Paul Neubauer und Ruth Petzold: „Introduction“, *Demons: Mediators between this world and the other. Essays on demonic beings from the Middle Ages to the present*, dies. eds., Frankfurt 1998 bezieht. Die Eigenschaft eines Spiegels ist, dass er Gegenstände nicht nur abbildet, sondern auch seitenverkehrt darstellt.

13 Nāgī B.A.: *Jinnāt, seks awr insān*. New Delhi 2004.

## Dschinnkörper und -sexualität in der islamischen Rechtstradition

Schon in vorislamischer Zeit galten die Dschinne als Nymphen und Satyre der Wüste und „repräsentierten die dem Menschen noch nicht unterworfenen, feindliche Seite der Lebenswelt“.<sup>14</sup> Im Koran erfolgte eine Rationalisierung der Dschinnvorstellungen. Sie wurden entmystifiziert, ihre Gottähnlichkeit wurde ihnen abgesprochen und der Zugang zum Paradies zu Lebenszeiten verneint. Zudem wurden sie mit dem Menschen auf eine Stufe gestellt – beide unterliegen der Allmacht Gottes und müssen sich in ihrem Tun vor ihm verantworten. Sie werden als aus dem Feuer des Glutwindes (*nār al-samūm*<sup>15</sup>) geschaffen beschrieben. Diese Schöpfung aus Feuer spielt besonders in den Zuschreibungen zur Körperlichkeit von Dschinnen im Weiteren eine große Rolle. Demnach sind die Dschinne aus den Elementen Feuer und Luft, der Mensch jedoch aus Erde, Wasser, Feuer und Luft gebildet.

Berichte über sexuelle Beziehungen zwischen Dschinnen und Menschen finden sich schon bei al-Jāhiz (gest. 868 o. 869). Von den Gelehrten wird nunmehr diskutiert, ob die Ehe mit Dschinnen möglich, und wenn ja, erlaubt sei. Mit Verweis auf frühe Autoritäten wie Qatādah ibn al-Nu'mān, Mālik ibn Anas (gest. 795) und Sufyān ibn 'Uyainah (gest. 815) folgern die Meisten, dass die Ehe mit ihnen zwar erlaubt sei, aber verabscheut (*makrūh*) werde. Als Grund zitieren spätere Gelehrte wie Badr al-Dīn al-Shiblī (gest. 1368) Mālik ibn Anas' (gest. 796) Befürchtung, dass sich Verderbtheit (*fasād*) in der Gesellschaft verbreite.<sup>16</sup> Wo-

---

14 W. Robertson Smith: „Djinn“, *Encyclopedia of Islam*. New Edition, Vol. II, Leiden 1960, 546.

15 Koran 15:27.

16 Badr al-Dīn al-Shiblī: *Ākām al-marjān*. Beirut 1995, 80: „Mālik ibn Anas wurde [zu den Dschinnen] befragt. Es verhielt sich so, dass ein Mann von den Dschinnen bei uns um die Hand eines Mädchens anhielt und erklärte, es gehe ihm um die Legalität [der gewünschten Verbindung]. [Mālik] sagte: Ich sehe darin keinen Schaden für die

her kommt diese Befürchtung? Die Gelehrten argwöhnen, dass die Behauptung, ein Kind von einem unsichtbaren, ominösen Wesen bekommen zu haben, ein Vorwand sein könnte, um uneheliche Kinder zu legitimieren und Unzucht zu betreiben. So schreibt es al-Shibli beispielsweise in seinem *Gharā'ib wa ajā'ib al-jinn* („Wunderlichkeiten und Absonderlichkeiten der Dschinne“). Al-Shibli wird gemeinhin wegen seines umfangreichen Werks *Ākām al-marjān fi gharā'ib wa akhbār al-jānn* („Die Korallenriffe der Absonderlichkeiten und Berichte über die Dschinne“) als zentrale Referenz zur sunnitischen Dschinnlehre angeführt.<sup>17</sup> Al-Shibli bespricht die Modalitäten der Mischehe sehr ausführlich und führt einige Beispiele von Mensch-Dschinn-Verbindungen an. Al-Suyūṭī (gest. 1505) argumentiert in seinem *Laqṭ al-marjān fi aḥkām al-jānn* („Die Korallenlese der Gebote über die Dschinne“) gegen die Legalität der Mischehe. Kamāl al-dīn al-Damīri (gest. 1405) im *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* („Das (große) Leben der Lebewesen“<sup>18</sup>) und Ibn Ḥajar al-Haitamī (gest. 1566) begründen die *makrūh*-Einordnung der Dschinn-Menschehe mit einer Analogie zur Sodomie:

„Wenn feststeht, dass sie [die Dschinne] analog zu unserer Verpflichtung [*taklīf*] Normadressaten [der Scharia] sind, [so] stehen sie unter den Geboten, unter denen auch wir bei den gottesdienstlichen und sozialen Pflichten [*ʿibādāt wa muʿāmalāt*] und dem Unterhalt [*naḥāqah*] gegenüber den Gattinnen stehen. Diese obliegen uns [ebenso] gegenüber ihnen. Dann ist die Ehe rechtmäßig, [dies ist] gegründet auf einer schwachen Prophetenüberlieferung [*qawl ḍaʿīf*]. Daher mag es nicht richtig sein, dass die Menschenmann-Dschinniyya-Ehe und umgekehrt

---

Religion, aber ich verabscheue, dass eine Frau so schwanger wird. Man sagt zu ihr: Wer ist dein Mann? Sie antwortet: Er ist ein Dschinn. Dadurch wird die Verderbtheit im Islam zunehmen.“

17 Vgl. dazu Birgit Krawietz u. Edward Badeen: Islamic Reinvention of Ğinn. Status-Cut and Success Story, *Identidades marginales*, Cristina de la Puente (Hrsg.), Madrid 2003, 93-109.

18 Vgl. Kamāl al-dīn al-Damīri: *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. Juz' I. Beirut o.J., 302.

[also männlicher Dschinn und Menschenfrau] korrekt [*ṣaḥīḥ*] ist, denn sie sind nicht von unserer Art [jins]. Sie sind vergleichbar den übrigen Lebewesen [*ḥayawān*, auch: Tiere]. Dem Leugner der anfänglichen Anfrage [ṭalab] passierte es, dass einer unserer frommen und wissensreichen Lehrer [*mashāyikh*] die Korrektheit der Ehe mit ihnen beschied. Wir stimmten mit ihm überein und erörterten dies mit ihm. Dann kam eines Tages ein Leugner [der Möglichkeit der Mischehe] und sagte: Ich sah den Propheten gestern im Schlaf und befragte ihn darüber. Er sagte zu mir: Ist denn die Ehe mit einer Kuh erlaubt? Er meinte: die Ehe mit ihnen [die Dschinnen] ist nicht erlaubt. Denn sie sind von einer anderen Art als wir und dies bestätigt die uns gnädig gewährte Rede Gottes: ‚Bei Gott! Er schuf für euch Gatten aus euch selber‘ und wenn Er die Heirat [*tazawwuj*] mit ihnen erlaubt hätte, so entbehrte sie doch des Wohlgefallens [Gottes].“<sup>19</sup>

Die Ehe mit Dschinnen wird also als schariarechtliche Ehe (*nikāḥ*) mit allen dazugehörigen Rechten und Pflichten konzipiert, wobei der Dschinnenwelt dieselben Regeln zugeschrieben werden, wie sie die Muslime befolgen. Interessant ist hier die Gleichsetzung der Dschinne mit Tieren. Um diese Analogie herzustellen, muss eine gemeinsamer Rechtsgrund (*‘illah*) gefunden werden, aufgrund dessen beide Gruppen einander gleichgesetzt werden können. Der Text führt dies nicht aus, aber es ist anzunehmen, dass die in der Literatur und Dichtung verbreitete Darstellung der Verkörperung von Dschinnen in Tieren wie z.B. Schlangen oder Hunden diese Gleichsetzung für al-Haitamī nahelegt. Mit dem Argument der Artdifferenz werden die Dschinne gleichsam als Zwischenstufe zwischen Tier und Mensch eingeordnet und herabgestuft. Sie unterliegen zwar auch menschlicher Scharia, die von der Willensfreiheit ausgeht und wären somit gleichrangig zu Menschen und

---

19 Ibn Ḥaḡar al-Haitamī: *Fatāwā ḥadiṭiya*, al-Qāhira 1889/90, 181f.



heiratbar. Doch durch die Analogie zu Tieren bilden sie eine Schöpfungsstufe unter den Menschen.

Al-Haitamī zitiert auch nach aṭ-Ṭabarī die auf Mujaḥid ibn Jabr (st. zw. 718-22) zurückgehende Tradition, derzufolge der Mann, der beim Verkehr mit seiner Frau nicht die *basmalah*<sup>20</sup> spricht, den *jānn*, einen anderen Ausdruck für Satan oder dem Urvater der Dschinne, auf seinem Harnausage (ihlīl) sitzen hat, der gleichzeitig mit seiner Frau verkehrt.<sup>21</sup> Ibn Taymiyyah (gest. 1328) streute in seinem *Īdāḥ al-dalāla fi ‘umūm al-risālah* Berichte ein, dass sufische Meister (*pīr*) sexuelle Schamlosigkeiten (*fawāḥish*) mit Dschinnen getrieben hätten – möglicherweise, um erstere zu diskreditieren. Ibn Taymiyyah lehnte die von den sufischen Bruderschaften praktizierte Heiligen- und Schreinverehrung vehement ab. Auf das Thema der Dschinnheiraten ging er allerdings nicht ein.<sup>22</sup> Er argumentierte aber, dass die Dschinne ebenso wie die Menschen der Scharia unterlägen. Konsequenterweise wird die Beschreibung der Dschinne also weiter rationalisiert und, so Krawietz, in das Koordinatensystem der Shari‘a integriert. Vorrangig geht es dabei stets um die Interaktion der Dschinne mit den Menschen und die Ausdehnung der bestehenden Normen auf sie.

---

20 Die Invokation „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers“.

21 Al-Haitamī: *Fatāwā*, 51.

22 Birgit Krawietz: „Dschinn und universaler Geltungsanspruch des Islam bei Ibn Taymiyya“, *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Rainer Brunner (Hrsg.), Würzburg 2002, 257.

## Motive der arabisch-islamischen Dschinndarstellung in der arabischen Literatur

Ein wesentliches Merkmal der Körperlichkeit von Dschinnen ist ihre Unschärfe. So sind sie meist unsichtbar und nehmen nur zuweilen Tier- oder – oft defektive – Menschengestalt an. Ihre Geschaffenheit aus Feuer gab Anlass zu vielfältigen Spekulationen; unter anderem, ob die sexuelle Vereinigung von Mensch und Dschinn überhaupt möglich sei, da der Samentropfen (*nutfah*) des menschlichen Mannes unter der körperlichen Hitze der aus Feuer geschaffenen Dschinnin vertrockne. Al-Shibli wandte dagegen ein, dass nur die Urväter von Dschinnen und Menschen tatsächlich aus den Elementen Feuer und Luft bzw. Erde, Wasser, Feuer und Luft geschaffen wurden, alle späteren Generationen sich dagegen natürlich auf sexuellem Wege vermehrten.<sup>23</sup> Mit Feuer wurden und werden in islamisch geprägten Kulturen die niederen Leidenschaften assoziiert. Laut Ibn ‘Arabi ist Hitze als eine Eigenschaft von Feuer ein Medium für Leidenschaften.<sup>24</sup> Hitze als eine Eigenschaft

Die grundsätzliche Immaterialität der Dschinne gab Anlass für verschiedenste Geschichten über ihr Zusammenwirken mit Menschen. So konnten sie Menschen nicht nur in Gestalt von Menschen begegnen – und schaden –, sondern in Menschen selber hineinfahren. Ein solcherart besessener Mensch wurde im arabischen Raum *malmūm* genannt.<sup>25</sup> Hammer-Purgstall vermerkte, dass im arabisch-islamischen Raum hässliche Menschen als *masīkh al-jinn* („durch Dschinne entstellt“) bezeichnet wurden.<sup>26</sup> Al-Jāhiz (gest. 869) zählt laut Hammer-Purgstall „zu

---

23 Vgl. Badr al-Dīn al-Shibli: *Ākām al-marḡān*. Beirut: 1995, 79f.

24 Ibn ‘Arabi: *al-Futūḥāt al-makkiya*, 1.131, nach Amira El-Zein: *Islam, Arabs, and the intelligent world of the Jinn*. New York 2009, 33.

25 Vgl. Majd al-Dīn Firūzābādi: *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, 1496: „*malmūm*: *majnūn*, von Dschinnen befallen“.

26 Josef Frh. von Hammer-Purgstall: *Die Geisterlehre der Moslimen, Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall*, Annemarie Schimmel

den Dschinnen [...] alle ungestalteten Bewohner der Inseln, die Fischköpfe (Mahser), Halbköpfe (Nimser), Drachenköpfe (Sereschderha), die Dewalšai mit ledernen Hüften.“<sup>27</sup> Die Beispiele sind Legion und es ist müßig, hier alle aufzuzählen. Wir wollen aber einige Motive darstellen, die uns in der indischen Ausformung wiederbegegnen werden. Dschinne sind Verkörperungen des Abnormen – abstoßend, aber auch geheimnisvoll und erregend. Man kann diese Dschinnwahrnehmung möglicherweise so erklären, dass es für eine Gesellschaft einfacher ist, negative Aspekte – ob in Bezug auf körperliche Deformierungen oder moralische Verfehlungen – zu verarbeiten und zu akzeptieren, indem sie sie auslagert. Wenn abnorme Phänomene als Dschinne deklariert werden, kann die Normeinhaltung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft postuliert werden. Ein weiteres Motiv sind die fremden, aber begehrenswerten Dschinnfrauen. Im arabischen Raum *si'lat* (pl. *sa'ālī*)<sup>28</sup> genannt, nehmen sie die Gestalt schöner Mädchen an und verheiraten sich mit Männern, die sie aber über kurz oder lang wieder verlassen. Diese Dschinnmädchen fügen sich nie ganz dem Zugriff des Ehemannes, sondern bleiben unverständlich, gefährlich oder nötigen den Mann, sich ihrem Willen zu fügen. Umgekehrt tritt auch der männliche Dschinn an menschliche Frauen heran, oft mit übler Absicht. Als eines von vielen Beispielen mag eine Episode in al-Ma'arrīs (gest. 1057) *Risālat al-ghufrān* dienen. Dieser lässt seinen Protagonisten im Jenseits den Dschinn *Khaytha'ūr* treffen, der ihm berichtet:

„Mir widerfuhr von den Menschen Böses und ebenso vergalt ich es ihnen. Einmal begab ich mich in die Menschenwelt, um eines ihrer Mädchen zu befallen. Ich nahm die Gestalt einer Feldratte an. Da ließen sie die Kater [auf mich] los. Als sie mich erwischten, verwandelte ich mich in eine gestreifte Gift-

---

(Hrsg.), Wien 1974, 163.

27 Vgl. ebenda, 164.

28 Ebd. 52f, 72.

natter und schlüpfte dort in einen Baumstumpf. Als sie das herausfanden, durchsuchten sie ihn nach mir. Da bangte ich um mein Leben, ließ einen Wind gehen und kletterte die Dachstützen empor. [...] Und während sie noch miteinander beratschlagten, näherte ich mich ihrer Magd und sobald sie mich sah, traf sie der Schlag. Ihre Familie versammelte sich von überall her, und sie holten Beschwörer für sie herbei. Diese verabreichten ihr Mittel und konkurrierten miteinander. Aber kein Zauber, der gegen mich angewandt wurde, brachte einen Nutzen. Sie flößten ihr Arznei ein, aber ich blieb mit ihr verbunden und wich nicht. Als das Fieber sie niederstreckte, verlangte es mich nach einer anderen Gefährtin gleich ihr. Und so [ging es] fort, bis Gott mir Reue zuteil werden ließ.”<sup>29</sup>

Al-Ma'arrī spielt hier anscheinend in satirischer Weise mit den Dschinnvorstellungen seiner Zeitgenossen. In seiner Erzählung sind beispielhaft alle möglichen Elemente einer Dschinnbegegnung enthalten, die üblen Absichten, die Gestaltwandelung in Tiere und das sexuelle Verlangen nach Menschenfrauen. Den Begegnungen ist dabei zudem Gewalttames zueigen. Edward Badeen und Birgit Krawietz analysieren:

„To that point Shibli adds some stories as a warning against involvement with Jinn [...]. He therein exposes some of their dangerous or even violent activities directed against human beings, such as lurking (*ta'arrud*), kidnapping and rape, thus underlying their moral instability and inferiority. In discrediting Jinn as partners in marriage with humans Shibli seems to aim at rectifying a perhaps too positive popular perception of them.”<sup>30</sup>

Ein Aspekt, der uns in der vorliegenden Darstellung weniger interessiert, ist die Verwandlung in Tierkörper. Dieser Aspekt ist aber in der islamischen Tradition bedeutend und wird immer wieder hervorgehoben. So fasst es al-Ma'arrī in einem Aphorismus – „Uns [Menschen] ist die

---

29 Abū al-'Alā' al-Ma'arrī: *Risālat al-ghufrān*. Cairo 1950, 201f.

30 Birgit Krawietz u. Edward Badeen: *Islamic Reinvention*, 101f.

List [*al-ḥīla*] gegeben, den Dschinnen die Verwandlung [*al-ḥūla*]“. <sup>31</sup> Die Gestaltwandlungen finden dabei immer zu Tieren statt, die als moralisch niedrigstehend bewertet werden, wie Hunde, Ratten und Schlangen. <sup>32</sup>

Im arabischen Raum kam es im 19. Jahrhundert zu diversen Rationalisierungsversuchen, die die Dschinne nicht als unsichtbare, dem Menschen ähnliche Geschöpfe verstanden wissen wollten, sondern die koranischen Aussagen naturwissenschaftskompatibel deuteten. Das bekannteste Beispiel ist Muḥammad ‘Abduh, der die Dschinne als Mikroben (*jarthūma*, Pl. *jarāthīm*) deutete. <sup>33</sup> Mit der Ankunft der Moderne im Nahen Osten erledigten sich gleichwohl nicht die jahrhundertealten Dschinnvorstellungen. Dies zeigen die ethnologischen Forschungen von Drieskens, Wieland und Fartacek. Eine detaillierte Analyse der Körper- und Sexualitätszuschreibungen der Dschinne, auf die ich später zurückkommen werde, hat Gebhard Fartacek für das heutige Syrien geleistet. <sup>34</sup> Celia E. Rothenbergs Analyse der literarischen Verarbeitung einer Mensch-Dschinn-Liebesgeschichte durch einen palästinensischen Autor, beleuchtet die Metaphorik und Doppeldeutigkeit von Dschinnerzählungen, durch die heutige gesellschaftliche Missstände und moralische Krisen in sicherem Rahmen angesprochen, plausibilisiert und überwunden werden können. Die Erzählung mit dem Titel „*Zaujati min al-jinn*“ dient dem ungenannten Autor dazu, die Fremdheit und innerliche Entfremdung eines Rückkehrers und seine Normüberschreitung zu thematisieren. Dabei bilden die Dschinne eine Parallelwelt, auf deren Verführungen sich einzulassen Gefahr bedeutet und die zu einer

---

31 al-Ma‘arri: *Risālat al-ghufrān*. Cairo 1950, 201.

32 Vgl. El-Zein: *Islam*, 89, 94.

33 Vgl. Wieland: *Studien*, 73f.

34 Vgl. Fartacek: *Unheil*, 141ff.

Distanzierung vom dörflichen Umfeld seiner palästinensischen Familie führt.<sup>35</sup>

## Der indische Kontext

Die in der arabisch-islamischen Traditionsliteratur entwickelten Vorstellungen zur Dschinnenwelt wurden im großen Ganzen von den hindustanischen Muslimen übernommen und weiter ausgeformt. Shāh Walī Allāh (gest. 1762) kompilierte beispielsweise in seinem *Al-Faḍl al-mubīn fī musalsal min ḥadīth al-nabī al-amīn* ausgewählte ḥadīthe, die von Dschinnen überliefert worden sein sollen. Das *Qanoon-e-Islam*<sup>36</sup> (1832) von Sharīf Jaʿfar nennt Ausgestaltungen des Dschinn Glaubens, die auf hinduistische Einflüsse zurückgehen. Demnach bestehen die Dschinne zu 90% aus Geist und zu 10% aus Fleisch.<sup>37</sup> Von besonderem Interesse sind für uns die dort besprochenen *Tschurēl*, Geister von verstorbenen Schwangeren, die körperlich deformiert auftreten und besonders Männer angreifen, mit denen sie vor dem Tod Verkehr hatten. Diese Vorstellung war auch bei Hindus verbreitet.<sup>38</sup> Im kolonialen Indien gab es dann analog zu den Bemühungen der arabischen Modernisten Versuche, die Dschinnvorstellungen einem modernen Wissenschaftsverständnis konform zu machen. Der Aḥmadiyya-Korankommentar bezeichnet die Dschinne in Sure 72 als Juden aus Niṣībīn im Irak. Der

---

35 So erläutert Celia Rothenberg in „My Wife is from the Jinn‘: Palestinian men, diaspora and love“, *Islamic masculinities*, Lahoucine Ouzgane (ed.), London 2006, 96: „In short, Hassan’s marriage to his jinnia is a bankrupt decision, except for the few moments of happiness he and Ghada shared when they first married. [...]“. Rothenberg deutet dabei die weiblichen Dschinn, zu denen der Held sich hingezogen fühlt, als Metaphern für die israelische Gesellschaft: „More specifically, however, Marah [eine ḡinnia], as the explicit embodiment of anti-virtue and an immoral temptress, is comparable to village women’s perceptions of Israeli women’s ‘loose’ ways.“ Ebenda, 98.

36 Jaffur Shurreef: *Qanoon-e-Islam, or the customs of the Moosulmans of India. Comprising a full account of their various rites and ceremonies. Composed under direction of and translated by G.A. Herklots. London 1832.*

37 Vgl. Zbindens Zusammenfassung der dschinnrelevanten Passagen aus dem *Qanoon-e-Islam*, *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*, 56ff.

38 Vgl. Zbinden: *Die Djinn des Islam*, 57.

Glutwind (Koran 15:27), aus dem sie gestaltet sein sollen, wird metaphorisch als Arroganz und Machtgehabt der Mächtigen verstanden.<sup>39</sup> An anderer Stelle stehen die Dschinne als Symbol für die schlechten Gedanken der Menschen. Sir Sayyid Aḥmad Khān (gest. 1898) deutete in seinem *Tafsīr al-qurʾān*<sup>40</sup> die Dschinne als die unzivilisierten Stämme, die außerhalb der städtischen Siedlungen lebten. Sayyid Abū al-Aʿlā Mawdūdī (gest. 1979) setzte in seinem Korankommentar die Auffassung dagegen, Phänomene wie Dschinne oder Engel könnten nicht naturwissenschaftlich gedeutet werden. Eine rationalistische Interpretation des Dschinn Glaubens lehnte er ab.<sup>41</sup> Welche Rolle spielt nun der Dschinn Glaube im heutigen indischen Islam?

## Dschinndarstellung bei Nāgī

Dass traditionelle Lehren sehr wohl weiterleben und übersetzt werden in die moderne indoislamische Gesellschaft, zeigt sich an Nāgīs *Jinnāt, seks awr insān* („Die Dschinne, Sex und der Mensch“). Nāgī stellt sich selbst als erfahrenen Dschinnbeschwörer in langer Familientradition vor, die er von seinem am Hof des bengalischen Nawwāb Bābā Nihāl Shāh praktizierenden Urahn erhalten haben will. Er gibt an, in Iran, den arabischen Golfstaaten, Indien und Pakistan gearbeitet zu haben. Mehrfach stellt er seine Kompetenz in Sachen Dschinne heraus. So

---

39 Vgl. Koran – Der Heilige Qurʾān, hrsg. von der Ahmadiyya Muslim Jamaat, Kommentar Nr. 102, S.642 und den Webaufrtritt der Gemeinschaft auf <http://ahmadiyya.org/islam/int-is8.htm>, zuletzt abgerufen am 10.07.2010: „The Holy Quran and the Hadith do not support the popular picture of jinn as creatures who perform super-human feats, who can appear in human form and interfere in people's affairs, or who can 'possess' human beings and affect them with diseases. None of these ideas is accepted by Islamic teachings.”

40 Sayyid Ahmad Khān: *Tafsīr al-qurʾān*. Vol. III. Aligarh 1885, 66f. Vgl. auch Bashir Ahmad Dar: *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1971, 236f. Von Khan gibt es auch ein themenbezogenes Werk, *Tafsīr al-jinn wa-l-jānn 'alā mā fi al-qurʾān*. Agra, 1891.

41 Vgl. Sayyid Abul Aʿlā Mawdūdī: *Towards Understanding the Qurʾān* Vol. IV, Leicester 1999, 289, Vol. I, 62f.

kenne er alle Dschinne Lahores, auf das er im vorliegenden Büchlein mehrfach Bezug nimmt. Mit Tipps im Umgang mit Dschinnen geizt er nicht, doch für die schwierigen Fälle bietet er im Buch einen herausstrennbaren Dschinnbändigungscoupon an, auf dem der Antragsteller nebst Namen, Geburtsdatum, Alter und Religionszugehörigkeit auch seine Augenfarbe anzugeben hat. Dieser kann an den Autor versandt werden, um die Austreibung des Dschinn durchzuführen. Das Werk selbst ist eine Zusammenschau der Aussagen und Verhaltensanweisungen zum Umgang mit Dschinnen, die ihre Autorität vorrangig aus Referenzen an die tradierten Werke erhält. Wissen über die Dschinnengesellschaft und ihr internes System zieht er nur aus der Traditionsliteratur. Wirkliche Erfahrungsberichte sind dagegen in der Minderzahl. Zum Nutzen für den vorliegenden Beitrag bezieht sich aber die Mehrheit der individuell von Nāgī berichteten Phänomenen auf Körper und Sexualität der Dschinne. Als Anlass zum Buch diente dem Autor nach eigener Aussage der Umstand, dass Dschinne zur Auslebung ihrer sexuellen Wünsche menschliche Gestalt annähmen, worüber er seine Landsleute aufklären will. Wie ist ein solches Werk als Quelle einzustufen? Ist es, wie Khaled Hasan in der pakistani-schen *Daily Times* schreibt, reine Geschäftemacherei?<sup>42</sup> Doch selbst wenn man von dieser Annahme ausgeht, ist das vorliegende Material aufschlussreich. Nāgī muss den bekannten Assoziationen und Ängste seiner Leser entgegenkommen und schließt daher an vertraute Motive, Topoi und Geschichten an, um seinen Aussagen bei der anvisierten Leserschaft Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Der Autor schildert die Dschinnbeschreibungen aus dem Traditionsmaterial und spricht sich dabei ausdrücklich gegen modernistische Deutungen aus – sie seien weder Elektronen und Protonen, keine Rönt-

---

42 Khalid Hasan: "Postcard USA: Black magic has Pakistanis in thrall", *Daily Times*, 11.9.2005.



genstrahlen und auch keine Mikroben (*jarāthīm*, sgl. *jarthūma*). Auch die psychologische Deutung, die Dschinne repräsentierten schlicht die guten und schlechten Gedanken der menschlichen Seele, lehnt er ab.<sup>43</sup>

## Schöpfung aus Feuer im südasiatischen Kontext

Nāgī führt die Schöpfung aus Feuer des Glutwindes, dem *nār-i samūm* an, geht aber in der Ausdeutung dieses Feuers (*āg*) noch weiter. Das Feuer wird als Ursache für sexuelle und emotionale Unbändigkeit ausgemacht. Hierzu zitiert er eine Passage aus dem persischen Korankommentar *Tafsīr Faḥ al-‘azīz* von Shāh ‘Abd al-‘Azīz (gest. 1823):<sup>44</sup>

„Gott hat auch ein solches Geschöpf erschaffen, dessen Phantasie und Vorstellungskraft [*wahm wa khayyāl*] seinen Verstand, Leidenschaft und Zorn beherrschen und zwar in einem solchen Maß, dass diese ihnen ganz folgen. Der Körper dieses Geschöpfes ist aus Feuer und Luft zusammengesetzt. In Bezug auf die Abhängigkeit [*itā‘at*] von der Materie ähnelt der Körper dieses Geschöpfes dem [menschlichen] Pneuma [*rūḥ hawā’ī*]. Der Unterschied zwischen dem Körper der Dschinne und dem Pneuma besteht darin, dass der Geist des Menschen die Mischung der vier Elemente ist, der Dschinnenkörper jedoch aus Feuer und Luft zusammengesetzt ist.“<sup>45</sup>

---

43 Dies war die Deutung der Aḥmadiyya, s. Fußnote 33.

44 Shāh ‘Abd al-‘Azīz Dihlāwī (1745-1823) war ein einflussreicher Ḥadīthüberlieferer und ḥanafitischer Sufi im niedergehenden Mogulreich. Als Sohn von Shāh Walī Allāh Dihlāwī führt er eine Gelehrtdynastie fort. Obwohl sein Vater noch berühmter war und noch heute von den indischen Muslimen zu den einflussreichsten neuzeitlichen islamischen Gelehrten gerechnet wird, spielt auch Shāh ‘Abd al-‘Azīz eine gewichtige Rolle.

45 Nāgī, *Jinnāt*: 23f. Shāh ‘Abd al-‘Azīz bezieht sich beim Pneuma auf die von Shāh Walī Allāh erweiterte Yunānī-Medizinlehre, derzufolge der menschliche Geist in verschiedene Stufen eingeteilt ist, von der das Pneuma die niedrigste ist und den Brodem darstellt, der bei der digestiven Umwandlung der Elemente in die Körpersäfte entsteht. Siehe dazu Marcia K. Hermansen: Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭā‘if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1988), 7f.

Nāgī führt weiter aus, dass nach ‘Abd al-Wahīd ibn Muftī<sup>46</sup> dieses wesensmäßige Feuer sowohl aus Licht als auch Dunkelheit zusammengesetzt sei. Aus dem Lichtanteil seien die Engel, aus dem dunklen Anteil jedoch die Dschinne geschaffen. Deswegen neigten letztere zu Unglauben, Undankbarkeit, Prahlerei und Anmaßung (*sarkashī*). Shāh ‘Abd al-‘Azīz trug das Argument vor, dass die Kraft der Dschinne zur Wandlung ihrer Gestalt aus dem Umstand herrührt, dass ihr Körper eine dem menschlichen Geist vergleichbare Feinstofflichkeit (*latāfat*) aufweist, die sich leicht mit anderen festen Körpern vermischen könne.<sup>47</sup> Aus ihrer Feuerlastigkeit folge auch, so Ibn ‘Arabī in den *Futūḥāt*, dass die Hölle der Dschinne nicht heiß sei, sondern kalt.

Nāgī setzt sich mit dem Argument auseinander, dass sexuelle Beziehungen mit Dschinnen unmöglich seien, weil sie ganz aus Feuer bestünden, und tritt ihm entgegen. Aus den Elementen Feuer und Luft bestünden sie nur in der Urform. Wenn sie jedoch menschliche Gestalt annehmen, so täten sie es in der gleichen elementaren Zusammensetzung wie andere Menschen, aus den vier Elementen.

Trotzdem, so führt er an anderer Stelle aus, ist die Sexualität der Dschinne wesentlich von ihrem Grundelement bestimmt. „Da die Dschinne aus Feuer erschaffen wurden, so ist das Feuer am Grunde ihrer Triebseele [*nafs*], die die sexuelle Lust [*hawas*] erweckt.“<sup>48</sup> Ihr Verstand sei völlig davon überwältigt, weswegen in einer Dschinn-Menschenbeziehung das sexuelle Begehren (*shahwat*) im Vordergrund stün-

---

46 Vgl. dessen Werk *Ajā’ib al-qiṣaṣ* („Wunderliche Geschichten“), aus dem Nāgī referiert, Nāgī: Jinnāt, 23.

47 Die Frage nach der Art der Feinstofflichkeit war schon von früheren Gelehrten erörtert worden, allerdings wie mir scheint ohne Bezug zum feinstofflichen Pneuma der Yunānī-Lehre wie bei Shāh ‘Abd al-‘Azīz. Zbinden zitiert aus al-Ash‘arī (gest. 935) Kitāb maqālāt al-islamiyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn, Zbinden: Die Djinn des Islam, 145. Hier stellt al-Ash‘arī zwei Auffassungen zur Feinstofflichkeit der Dschinne gegenüber. Eine Gruppe von Gelehrten vergleicht sie mit der von Wasser, Speisen und Samen und postuliert die höhere Feinheit der Dschinnkörper. Die andere Gruppe spricht ihnen die Feinstofflichkeit ab.

48 Nāgī, Jinnāt, 103.

de. Dieses Verlangen der Dschinne nach grenzenlosem sexuellen Genuss lasse die Dschinne menschliche Partner suchen, führt nach Nāgī aber auch zu Problemen, derentwegen er solche Beziehungen als leidvoll und widernatürlich (*khilāf-i fiṭrat*) bezeichnet. Die sexuelle Kraft ziehe die menschlichen Sexualpartner an, führe aber auch zu ihrer Berausung und dann zur körperlichen Auslaugung und „Taubheit“. Er beschreibt nun nicht die Dschinne, sondern die Körperlichkeit der Menschen.

„Aber wenn der Triebseelenhunger der Feuerfrau bzw. des Feuermanns (*jinnī* bzw. *jinniya*) Mal um Mal wieder aufgeflammt ist und ihr Bedürfnis nach Vereinigung steigt, dann werden der irdene [*khākī*<sup>49</sup>] Mann oder die irdene Frau ermattet. Ihre Körper kommen an das Ende ihrer Kräfte und sie werden sehr bald krank. Ihre Farbe wird fahl, ihre Augen trostlos und das Gesicht knochig.“<sup>50</sup>

Der Dschinnpartner werde seines menschlichen Sexualpartners überdrüssig, da dieser sein Verlangen nicht mehr stille und so löse sich die Beziehung auf. Diese Sinnesüberreizung, so Nāgī, hat auch auf zwischenmenschliche Beziehungen Rückwirkungen. Nach sexuellen Kontakten mit Dschinnen seien „irdene Menschen“, wie sie Nāgī nennt, unempfänglich für zwischenmenschliche Sexualität, weshalb sexuelle Beziehungen zu Dschinnen von islamischen Gelehrten als *makrūh* (verabscheuungswürdig) eingestuft worden seien.

Dieser Fokus auf das Feuer als Element der Dschinne ist vor dem Hintergrund Südasiens besonders interessant. Hitze als eine Chiffre für menschliche Sexualität ist auch in der Hindukultur, insbesondere dem *Āyurveda*, zu finden.<sup>51</sup> Sie gilt als Produkt der Verarbeitung von

49 Khākī bedeutet „aus Erde, Lehm oder Staub“.

50 Ebd., 102.

51 Vgl. zu den folgenden Ausführungen Sarah Lamb: *White Saries and sweet mangoes. Aging, gender, and body in North India*. London 2000, 187f und Caroline u. Filippo Osella: *Men and masculinities in South India*. London 2006, 136f.

Nahrung und ist verbunden mit diversen Körperfunktionen, die entweder zu einer Erhitzung oder Abkühlung führen. Auch Gemütszustände wie Zorn, Neid und Begierde produzieren Hitze. Hier zeigt sich ein geschlechtlicher Unterschied. Frauen wird allgemein mehr Hitze zugeschrieben, besonders in Zeiten der Pubertät und der Prämenopause. Durch Sexualverkehr soll diese Hitze abgebaut werden und vor schädlicher Überhitzung geschützt werden. Bei Männern wird dagegen eine moderate sexuelle Betätigung empfohlen, um einer übermäßigen Abkühlung des Körpers vorzubeugen.

Dieses Denken zeigt sich auch bei Nāgīs Behandlung der Körperlichkeit der Dschinne. Ihre übermäßige Hitze wird als für Menschen sowohl attraktiv – als Indikator einer starken, erstrebenswerten Sexualität – als auch schädlich dargestellt, da die Überhitzung des Menschen beim dauerhaften Sexualkontakt gewissermaßen zu einem *burning out* führt.

## **Schönheit und Hässlichkeit von Dschinnen**

Eine andere Ebene der Körperlichkeit zeigt sich in der Bewertung der Attraktivität der Dschinne. Uns begegnen in Nāgīs Beschreibung zwei dichotome Bilder von Dschinnkörpern – das des verführerischen, äußerlich perfekten und das des ungestalten, hässlichen Körpers. Wenden wir uns zuerst dem Hässlichen, Abnormen zu. Der Autor zitiert diverse Berichte über Dschinnbegegnungen, in denen die Dschinne in Menschengestalt als hässlich beschrieben werden. Sie haben deformierte Körper, so sind z.B. die Augen vertikal statt horizontal in die Länge gezogen. Ihr Äußeres wird als abstoßend und erschreckend geschildert, so sind beispielsweise einzelne Körperteile, wie ein Ziegenfuß, tierischer Art. Ein Bericht, von Qāḍī Jalāl al-Dīn Aḥmad bin Qāḍī Hussām

al-Dīn tradiert,<sup>52</sup> erzählt von einem Mann, der von einer Frau mit furchteinflößendem Gesicht mit ihrer ebenso hässlichen Tochter zwangsverheiratet wird. Nāgī verweist auch auf Bilqīs, die Königin von Saba, die – zur Hälfte von einem Dschinn abstammend – sehr dicke und behaarte Beine hatte. Auch die Tiere, die als Dschinnmanifestationen vermutet werden, sind zumeist verachtete Arten wie Hunde und Schlangen. Eine ähnliche Beobachtung machte Gebhard Fartacek bei seinen ethnologischen Feldforschungen in Syrien. Hier sind die Dschinne nicht nur deformiert, sondern stellen die Umkehrung menschlicher Körpernormen dar.<sup>53</sup>

Wir sehen hier, wie die schon in der Traditionsliteratur nachweisbaren Körperzuschreibungen in heutigen arabischen Gesellschaften, aber auch in Indien fortleben. Ein Unterschied besteht darin, dass die Körper der Dschinne bei Fartacek als nur häßlich und deformiert beschrieben werden. Überraschenderweise bietet Nāgī auch ein Gegenbild an – die Dschinne als körperliche perfekte und verführerische Geschöpfe.

„Das menschliche Erscheinungsbild der Dschinne ist sehr verführerisch. Wenn ein Dschinn in menschlicher Gestalt auftritt, dann ist er von männlicher Ausstrahlung. Wenn solch ein

---

52 Nāgī: Jinnāt, 121f. Der Autor gibt leider die Quelle dieses Berichts nicht an.

53 „Wie meine Interviewpartner übereinstimmend zum Ausdruck brachten, würde man einen Ğinn schon an seinem Äußeren erkennen, denn der Ğinn sei grundsätzlich eine ‚fehlerhafte‘ und ‚verkehrte‘ Erscheinung. Bezogen auf das äußere Erscheinungsbild derjenigen Ğinn, die die Gestalt von Menschen annehmen, bedeutet dies, dass beispielsweise bestimmte Körperöffnungen umgekehrt geschaffen sein können, als dies beim Menschen der Fall ist. Die Ğinn, so hört man, könne man etwa daran erkennen, dass deren Augen nicht waagrecht ausgerichtet sind, sondern senkrecht. Auch der Mund sei senkrecht und die Ohren der Ğinn seien genau (um 180 Grad) verkehrt. Manche Interviewpartner meinten mir gegenüber: Bei den Ğinn ist alles so, wie es nicht sein soll. Man erkennt sie daran, dass alles genau „verkehrt“ [bi-l-‘aks] ist. Der Ğinn verkörpert also genau das Gegenteil von dem, was – normativ gesehen – der Fall sein sollte. Dies bezieht sich insbesondere auch auf die geschlechtsspezifischen Merkmale. So könne man etwa die weiblichen Ğinn daran erkennen, dass sie an jenen Körperstellen behaart sind, wo in ausgeprägter Form nur Männer Haarwuchs haben – also im Gesicht, auf der Brust und an den Beinen. Und umgekehrt: Männliche Ğinn seien bartlos, wie es normalerweise Frauen sind. Genau an jenen Körperstellen wo sie ‚als Mann‘ Haare haben sollten, haben die Ğinn-Männer keine.“ Fartacek: Unheil, 107.

Mann von hohem Wuchs, symmetrisch/wohlgeformt [*sudāul*], von der Hitze des Lebens erfüllt und Träger männlicher Kraft sich mit einer Frau verheiratet, dann wird diese Frau nach der Liebe zu ihm von der Verbindung mit einem irdenen Mann (Mensch) nicht mehr befriedigt werden. Ebenso wird eine Dschinnia, die in Gestalt einer irdenen Frau auftritt, eine ungewein hohe Stufe an Eleganz [*bānkpan*], Attraktivität [*malāhat*<sup>54</sup>] und Weiblichkeit ausstrahlen. Ein irdener Mann, der aus der Nähe zu dieser feurigen Frau triebhaften Genuss gezogen hat, wird an keiner irdenen Frau, die diese Welt ihm noch zu bieten hat, mehr Gefallen finden.“<sup>55</sup>

Diese äußerliche Attraktivität ist aber eben kein Zeichen einer positiven Beurteilung der Dschinne, vielmehr unterstreicht sie ihre Gefährlichkeit oder zumindest die des sexuellen Umgangs mit ihnen.<sup>56</sup> Offensichtlich sind diese Ideale von Männlichkeit und Weiblichkeit nicht in jeder Hinsicht vollkommen; sie bergen die Gefahr, mit Dschinnen und ihren üblen Absichten assoziiert zu werden. Psychologisch gedeutet könnte man hier eine Angst vor der Normabweichung, besonders der ausschweifenden Sexualität ausmachen. Das Hässliche wird verachtet, doch auch die übermäßige Schönheit gefürchtet, weil es beides von der Norm und vom Mittelmaß abweicht. Die Gefahr für die Menschen, die sich mit dem Ab- oder Supernormen einlassen, ist denn auch, dass sie dem Normalen nichts mehr abgewinnen können und für das Schönheitsempfinden des Standards unempfänglich werden.

---

54 *Malāhat* bedeutet auch Pikantheit, Köstlichkeit, dunkler Teint. Es leitet sich von *milh*, arab. Salz ab.

55 Nägi: Jinnāt, 101f.

56 Patrick Franke wies mich dankenswerterweise darauf hin, dass im spätmittelalterlichen Europa ähnliche Eigenschaften dem Incubus, dem männlichen Gegenpart des Succubus, zugeschrieben wurden. Dieser ebenfalls als ungewein anziehend beschriebene Dämon sucht im Traum Frauen auf und begattet sie. Dem wiederholten Sexualverkehr mit ihm schrieb man zu, die Gesundheit des Opfers zu ruinieren. Vgl. dazu Christa Habiger-Tuczay: Incubus, *Dämonen, Monster, Fabelwesen*, Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hrsg.), St. Gallen 1999, 333-341.

## Darstellung und Bewertung der Menschen, die mit Dschinnen in Kontakt stehen

Sehen wir uns nun die Darstellung und Bewertung der Menschen an, die mit Dschinnen in Kontakt stehen. Zwei Typen treten hier auf, die unbescholtenen Opfer böswilliger Dschinne und die moralisch minderwertigen Kollaborateure.

Nāgī nennt zwei Gründe für männliche Dschinne, zu Menschen, vor allem Frauen, Kontakt zu suchen. Zum einen trachten sie nach ihrer „geistigen Kraft“. Die weiblichen Opfer solcher Dschinne seien zurückhaltend (*parhīzgar*), rein und fromm, weswegen ihnen eine geistige Kraft innewohne, die dem Dschinn Nutzen bringt. Zum anderen suchten sie sexuelle Vereinigung mit willigen Frauen. Diese Dschinne seien von schlechter Wesensart, frech und boshaft. Ihr Kontakt zu den Frauen sei nur vorübergehend, die emotionalen und körperlichen Konsequenzen für die Opfer aber umso schlimmer. Dementgegen suchten weibliche Dschinne bei menschlichen Männern nur die Ehe. In den genderspezifischen Motiven der Dschinnmänner und –frauen zeigt sich ein Abbild der Genderzuschreibungen in der menschlichen Gesellschaft, nämlich, dass Männer mehr an sexuellen Kontakten interessiert sind, Frauen hingegen nur auf langfristige Bindungen wie die Ehe (*shādī*) Wert legen.<sup>57</sup>

Unser Autor berichtet nun von diversen Belästigungsformen der Dschinne. Nach einem gewissen Ismā'īl Wazīr ergriffen Dschinne Besitz von bewusstlosen Menschen und machten sie krank. Andere drangsalierten frisch verheiratete Bräute. Ifrīṭe – eine böswillige Unterart der Dschinne – schürten Streit bei Ehepaaren. Ifrīṭe belästigten besonders gern schöne Frauen und solche ohne Kinder. Andere Dschinne setzten Frauen zu, die sich waschen, schöne Kleider tragen oder Parfum auftra-

---

57 Vgl. Nāgī: *Jinnāt*, 118f.

gen. Dämonen bliesen auf den Bauch von hellhäutigen<sup>58</sup> Frauen, der sich daraufhin aufblähe. Die Frauen litten daraufhin Schmerzen an verschiedenen Stellen des Körpers. Im Wasser lebende Dschinne schlugen Frauen beim Baden auf den Kopf oder den Schambereich, weswegen diese nicht mehr zum Beischlaf kommen. Abgesehen von dem hier aufscheinenden Phänomen, körperliche und psychosomatische Krankheitssymptome mit Dschinneinfluss zu erklären, ist die Beschreibung der weiblichen Opfer interessant. Offenbar spiegelt sich in diesen Berichten die moralische Abwertung von schönen oder sich herausputzenden Frauen, da sie durch Dschinne gestraft werden. Eine ähnlich disziplinierende Wirkung von Dschinnengeschichten stellte auch Fartacek in Syrien fest:

„Analysiert man die moralischen Implikationen der Begegnungen mit Ğinn, so fällt auf, dass sie den Menschen vor allem dann zum Verhängnis werden, wenn er gegen traditionelle Norm- und Wertvorstellungen verstößt: Sie schlagen dann zu, wenn Menschen Tabus nicht beachten, wenn sie sich anstößig benehmen, wenn zum Beispiel Frauen ihr Kopfhaar oder ihre Beine nicht bedecken, wenn Höflichkeitsformen ignoriert werden oder Ernteopfer nicht vollzogen werden. [...] So gesehen sind die Ğinn tatsächlich Hüter der Moral.“<sup>59</sup>

Für diese Deutung spricht, was Nāgī aus Ibn Taymiyyahs *Majmū'at al-fatāwā* referiert.<sup>60</sup> Dschinne „reiten“ Menschen aus sexueller Lust in gewalttätiger Art, „so wie ein Mensch mit einem anderen Menschen umspringt, wenn er in schlimmster Rage und Rachsucht ist“, um für erlittenes Unrecht Vergeltung zu üben. Bittere Worte findet unser Autor auch für die Menschen, die sich die körperlichen Fähigkeiten der

---

58 Hellhäutigkeit gilt in Indien als Zeichen von Schönheit und edler Abkunft.

59 Fartacek: Unheil, 159.

60 Hierbei handelt es sich um die gleiche darin enthaltene Abhandlung *Īdāh al-dalāla fi 'umūm al-risālah*, der auch Birgit Krawietz eine Studie widmete (siehe Literaturverzeichnis).



Dschinne wie schwere Dinge zu heben oder geheimes Wissen weiterzugeben, zunutze machen wollen. Sie werden als Leugner (*munkir*) und Übeltäter bezeichnet. Hier schließt sich Nāgī Ibn Taymiyyahs Kritik an, der diese Menschen als zwar äußerlich fromm, aber innerlich verdorben verurteilt. Ibn Taymiyyah zählt diverse Sufis auf, die sich sexuelle Vergehen mit Dschinnen zuschulden haben kommen lassen und darüber hinaus Ehebruch und Päderastie begingen. Schon von dem Traditionarier Mālik ibn Anas wird überliefert, er habe die Mischehe als *markrūh* eingestuft, da es die Gesellschaft verderben könne, wenn unverheiratete Frauen für ihre unehelichen Kinder einen Dschinnvater anführen könnten. Dementsprechend ist der Umgang mit von Dschinnen Besessenen. Als letzte Möglichkeit, die Dschinne zum Verlassen eines Besessenen zu zwingen, nachdem man sie erst mit gutem Zureden zu überreden versucht und sie danach verflucht hat, kann der Dschinnbändiger den Besessenen selbst hart schlagen. Die überraschende Erklärung dafür ist, dass die Schläge nicht das menschliche Opfer erhält, sondern nur der Dschinn. Ein Beispiel für die Anwendung dieses Ratschlags soll uns noch begegnen. Auch äußerlich werden die menschlichen Sexualpartner der Dschinne beschrieben, und zwar fast uniform. Der längere Kontakt mit den Dschinn führt nach Nāgī immer zu einer körperlichen Schwächung. So schreibt Nāgī mit Referenz auf al-Shiblīs *Ākām al-marjān*, ihre Haut werde bleich und sie dünn. Die Haare gingen aus.<sup>61</sup> Ein Beispiel bietet Nāgī in einer längeren Geschichte dar, die sich in seinem Beisein zugetragen haben soll. Er betont besonders, nur erzählten Ereignisse authentisch darstellen zu wollen, seine Motivation sei nicht die eines Märchenerzählers. Ich werde nur die für uns relevanten Passagen im Original referieren:

„Ich will Ihnen eine wahre Begebenheit schildern. Vor zehn Jahren verliebte sich ein Dschinn in ein Mädchen aus Lahore.

---

61 Nāgī: *Jinnāt*, 96.

Deswegen kam die Mutter zu mir. Das Mädchen war versprochen gewesen. Als jedoch dieser Dschinn sich in sie verliebte, verkündete sie, die Verlobung zu lösen. Zuerst verstanden die Hausangehörigen überhaupt nicht, warum das Mädchen plötzlich so rebellisch geworden war. Dabei sollte sie einen Jungen heiraten, der ihr gefiel. Ihr Gesicht wurde von Tag zu Tag gelblicher und auf dem schönen Antlitz zeigten sich mehr und mehr Falten. Sie wurde fahl. Sie bekam dunkle Augenringe und machte einen umnebelten Eindruck. Ihre Mutter fragte sich, ob sie krank sei. Sie befragte ihre Tochter über vieles, erhielt aber keine Antwort. Die Mutter begann, auf die Aktivitäten ihrer Tochter ein Auge zu haben. Sie bemerkte, dass sie es kaum erwarten konnte, dass es Nacht wurde und dass ihre Schlafgewohnheiten sich geändert hatten. Zu Beginn hatte das Mädchen mit den anderen Personen im Hof außerhalb des Zimmers geschlafen. Sie hatte Angst gehabt, drinnen zu schlafen. Aber nun mochte sie nicht mehr draußen schlafen und nächtigte drinnen alleine. Hinter diesem Zimmer befand sich ein weiterer Raum von der Art eines Vorratsraums. Eines Tages schickte sich die Mutter an, sie zu überwachen und die Hausbewohner, die nicht schlafen gegangen waren, setzten sich mit ihr vor die Tür dieses Zimmers und lauschten, was darin vorging. Die Nacht war schon mehr als zur Hälfte verstrichen, da fühlte sie, dass sich im Inneren etwas verändert hatte und eine Person mit sehr tiefer, gedämpfter Stimme sprach. Dazu kam das Geräusch des knarzenden Bettes. Ihre Tochter schluchzte sanft und diese Erregtheit und Unruhe war vermischt mit Genuss. Der Frau standen die Haare zu Berge. Bestürzt blieb sie bei der Tür sitzen, in der Angst, drinnen sei ein Mann, der mit ihrer Tochter sexuell verkehre [*mujāma'at*]. Aber sie war in Verwirrung darüber, wer das sein könnte. Und wie konnte er hinein gelangen? Zum Zimmer und Vorratsraum gab es nur eine Tür, die – von ihnen verschlossen – nicht von außen geöffnet werden konnte. Von außen konnte niemand hineingekommen sein. Sie dachte weiter, dass es möglich war, dass jemand des Nachts, ohne gesehen zu werden, in

das Zimmer geschlüpft war. Anstatt ihre Tochter zu erniedrigen und Trubel zu verursachen, entschied sie sich zu warten und schwieg bis zum Morgen über die Lasterhaftigkeit ihrer Tochter. [...] Die Nacht ging vorüber. Gegen Morgen fühlte sie, wie jemand mit der Klinke sehr vorsichtig die Tür öffnete, zum Bett ging und sich hinlegte. Am Morgen ging die Frau hinein. Sie suchte das ganze Zimmer und den Vorratsraum ab, konnte aber keinen Mann finden. Sie warf einen Blick auf die Tochter. Sie schlief in einem halb nackten Zustand und verzückt. Ihr Haar war zerzaust und auf ihrem Gesicht zeigten sich die Spuren des Leidens. Sie bemühte sich, sie zu wecken, bis sie schlaftrunken ihre Augen öffnete. [...] Als die Mutter ihre tiefroten Augen sah, bekam sie Angst. Die Tochter sagte mit müder Stimme: „Geh Mama, schlaf, lass mich schlafen.“ Als ihre Mutter sie so sah, verstand sie etwas, aber nicht alles. Sie ordnete ihre Kleider und ging hinaus. Als sie nachmittags aufstand, war ihr Zustand anormal. Die Mutter fragte sie unter vier Augen, warum ihr Zustand so sei. Aber sie sagte nichts darauf. Die Frau sah, dass ihre Tochter extrem dürr geworden war. Am selben Tag sah sie ihre zu waschenden Kleidungsstücke, von denen ein seltsamer Geruch ausging. Auf dem *shalwār*<sup>62</sup> waren einige Tropfen Blut verteilt. Sie geriet in große Sorge. Sie erkundigte sich bei der Tochter, woher diese Spuren kämen. Die Tochter gab ihr zu verstehen, dass an bestimmten Tagen [der Regel] das Blut solche Zeichen mache. Aber die Mutter war nicht beruhigt. Sie fuhr einige Tage lang fort, ihrer Tochter hinterher zu spionieren. Aber alles war normal. Aber am dritten Tag danach war das Innere des Zimmers warm. [Zsfg. von J.R.: Sie belauscht ein Gespräch der beiden, in dem sie sich über seine zweitägige Abwesenheit beklagt, er ihr aber seine Liebe versichert. Er hat ihr einen Ring mitgebracht. Ein Gespräch folgt, in dem sie sich gegenseitig verliebte Komplimente machen. Die Frau erkennt, dass im Zimmer ein Dschinn ist und rezitiert den koranischen Thronvers. Darauf-

---

62 Ein südasiatisches Bekleidungsstück, das den Oberkörper und die Oberschenkel bedeckt.

hin gibt der Dschinn in großer Bedrängnis einen Schrei von sich, dass das ganze Zimmer zittert und die im Haus schlafenden Männer und Frauen durchgerüttelt werden. Der Dschinn schimpft unanständig. Nach dem Schrei bedroht er die Mutter mit dem Tod. Dazu kommt es allerdings nicht, der Dschinn entflieht.] Solange der Thronvers gelesen wurde, kam der Dschinn-Ifrīt nicht wieder. Aber das Mädchen verbrachte die Tage in Trauer. Ihr Gesicht wurde schwarz. Dann kam die Mutter mit ihr zu mir. Das Mädchen sagte: ‚Herr Nāgī! [...] Ich kann ohne ihn nicht leben. Jetzt kann mich kein Mann mehr berühren und keiner kann mich mehr befriedigen. Wir haben einander geheiratet.‘ Nāgī erwiderte: ‚Ḥarāmzādah<sup>63</sup> Dschinn! Im Islam ist eine Ehe zwischen Dschinnen und Menschen nicht erlaubt. Du hast Unzucht [*zinā*] begangen. Er hat dich entehrt. Dein Blut hat er getrunken, mit deiner Jugend gespielt. Er ist ein Dämon. Ein Dämon, der aus Feuer [*āg*] ist und du bist aus Lehm. Sieh, wie ein heißes Kohlestück, auf Papier gelegt, dieses langsam verbrennt. So wird es dir gehen. Das ist ein den Dschinnen eigenes Feuer. Dieses Feuer ist der Feind des Menschen. Dies sind die Dschinne oder Dämonen, die gegenüber dem Menschen seit Ewigkeiten eine Feindschaft pflegen.‘ Sie erwiderte: ‚Er ist kein Feuer.‘ ‚Doch, er ist Feuer, aber du spürst es nicht.‘ ‚Er ist Ruhe und Freude, kühl und ein Meer der Liebe‘ sagte das Mädchen mit berauschter Stimme und der Ring auf ihrem Finger glitzerte. [...] Ich verstand, dass er sie völlig unter seiner Gewalt hatte. [Nāgī findet heraus, dass der Dschinn mittels des Rings das Mädchen unter Kontrolle hat.] Bei einer Zeremonie erschien der Dschinn. Das blasse Gesicht des Mädchens wurde rot und die Augen blutunterlaufen. [Nāgī unterhält sich mit ihm und versucht ihn unter seine Kontrolle zu bringen. Er wird gefangen und verwandelt sich in eine Eidechse. Als das Mädchen ihn so sieht, ist sie erstaunt und fällt in Ohnmacht.] Der Dschinn begann zu erzählen: ‚Ich bin Christ und komme aus Sakkhar. Hierher kam ich, um meine Lieben bei den Gräbern zu treffen. Sie leben dort schon

---

63 Beschimpfung, etwa: Hurensohn.

einige Jahre. Eines Tages sah ich dieses Mädchen mit ihrem Verlobten zusammen auf den Hügeln des Parks. Die beiden liebten einander verborgen vor anderen Menschen. Da setzte ich mich auf sie, weil mir ihr Duft angenehm war. Mein Freund riet mir auch, ich solle sie nicht verderben, aber ich war berauscht.‘ Ich warf mich mit einem Kissen auf den ungläubigen Dschinn und rammte ihm einen Nagel in den Rücken. Er stieß einen fürchterlichen Schrei aus und rief: ‚Ich sterbe. Du hast mich zum Krüppel gemacht.‘ Dann wusch ich mich und brachte ihn um. Danach las ich viele religiöse Formeln, machte alles sauber und gab Almosen. [...] Danach erwachte das Mädchen. Die Gewalttätigkeit des Dschinn hatte ihr einige Krankheiten beschert. Ich gab ihrer Mutter zu verstehen, dass ihre Wiederherstellung mindestens drei Monate benötigen werde. ‚Ihr Blut musste gereinigt werden. Der ungläubige Dschinn hat seine Unreinheit [*najāsāt*] und Schmutz in sie hineingebracht. Sie wird eine spezielle geistige Behandlung erhalten.‘ Sie verstand mich. Drei Monate später war ihr wie totes Gesicht wieder mit Leben erfüllt. Kurz danach fand ihre Hochzeit statt und sie führte ein fröhliches, glückliches Leben.“<sup>64</sup>

In dieser Geschichte finden sich beispielhaft alle Elemente einer sexuellen Dschinnbegegnung wieder, die wir bisher dargestellt haben. Der Dschinn wird als herrschsüchtig, gewalttätig, boshaft und stark beschrieben. Das Mädchen selbst tritt durch eine Normüberschreitung – der voreheliche Verkehr mit ihrem Verlobten – überhaupt erst in Kontakt mit den Dschinnen. Die Beziehung zwischen Mensch und Dschinn wird negativ geschildert. Sie beruht nur auf sexueller Anziehung, das Mädchen wird dabei vom Dschinn mittels des Rings manipuliert. Für den südasiatischen Kontext besonders negativ wiegt die Rebellion der Tochter gegen ihre Mutter, zu der sie der Dschinn anführt. Trotz dieser negativen Wertung wird der Dschinn nicht als hässlich,

---

64 Nāgī: Ğinnāt, 110-117.

sondern offenbar für die Tochter sehr anziehend und mit hoher sexueller Kraft ausgestattet beschrieben. Die sexuelle Ausschweifung wird allerdings negativ eingeordnet, da Nāgī die körperliche und mentale Schwächung des Mädchens mit ihr in Verbindung bringt. Für den Diskurs über Dschinne beispielhaft ist auch die Erklärung Nāgīs zum Element Feuer gegen Ende der Geschichte.

Andererseits lässt sich die Geschichte auf eine weitere Art lesen, als eine Geschichte über Normüberschreitung und Wiedereingliederung in das Normgefüge und als eine Geschichte über *agency*, also die Möglichkeiten und Grenzen für selbstbestimmtes Handeln, die Individuen in gegebenen Normgefügen haben bzw. ihnen zuerkannt werden. Das Mädchen als Teil des südasiatisch-islamischen Normensystems verstößt gegen zentrale, sexualethische Normen. Nāgīs Einordnung ist eindeutig, er spricht von Unzucht, Verunreinigung und Entehrung. Doch am Ende der Geschichte spricht er dem Mädchen eine Katharsis zu, die sie in das Normgefüge wieder eingliedert. Sie kann heiraten und führt ein glückliches Leben. Ein Stigma bleibt ihr nicht. Bestimmend für die Wandlungen des Mädchens bleiben männliche Aktionen. Der Dschinn ergreift Besitz von ihr und verführt sie. In dieser Verfassung handelt und fühlt sie nicht selbstbestimmt, sondern wird vom Dschinn mittels Fingerring und Leidenschaft beherrscht. Auch die Katharsis<sup>65</sup> folgt nicht aus eigenem Antrieb, der entscheidende Akteur ist der Dschinnbeschwörer Nāgī. Das Mädchen erscheint in der Erzählung eher als Objekt, denn als handelndes Subjekt; Schuld hat sie dennoch.

Zuletzt soll uns ein für Südasiens besonders interessanter Aspekt interessieren. Nāgī bringt ihn ins Spiel, als er ein über al-Ṭabarī überlie-

---

65 Nāgī beschreibt die gewaltsame Austreibung des Dschinn entsprechend überlieferter Vorstellungen, die sich auch im *Qanoon-e-Islam* finden, insbesondere die Abfolge von Koransversrezitation und Geißelung des Besessenen, die „keine Wunde auf dem Körper des Besessenen zurücklässt.“ Jaffur Shurreef: *Qanoon-e-Islam or the Customs of the Mussulans of India*, Madras 1863 (Nachdruck: Madras, 1991), 221.

fertes *ḥadīṭ* anbringt, demzufolge Ibn ‘Abbās den Propheten sagen hörte: Wenn ein Mann mit seiner Frau verkehrt, während sie menstruiert, und sie währenddessen schwanger wird, dann wird daraus ein Hermaphrodit (*mukhannath*). So wird das *ḥadīṭh* auch in der arabischen Literatur überliefert, beispielsweise bei al-Shiblī.<sup>66</sup> Nāgī übersetzt nun *mukhannath* mit *hijrā*. Die Hijrās sind auf dem indischen Subkontinent bekannt als das „dritte Geschlecht“.<sup>67</sup> Sie bilden eine separate Gemeinschaft von physiologisch männlichen Personen, die aber weibliche Genderrollen einnehmen und folgen als solche in der Gesellschaft einer langen Tradition, die bis in die Mogulzeit zurückreicht. Die Gemeinschaft erhält sich, indem sie Jungen aufnimmt, die aus ihren Familien ausbrechen. Hijrās treten bei Hochzeiten auf, müssen sich zum Lebensunterhalt aber mitunter auch prostituieren. Nur eine kleine Gruppe von Hijrās sind tatsächlich physiologisch Hermaphroditen, aber der Gegensatz zwischen biologischem und sozialem Geschlecht lässt Nāgī den Begriff *mukhannath* auf sie anwendbar erscheinen. Die Ausgrenzung und Abwertung der Hijrā-Gemeinschaft zeigt sich auch im vorliegenden Text. Nāgī konstatiert, „alle Hijrās sind Kinder von Dschinnen (Dämonen [*shayāṭīn*]).“<sup>68</sup> Die sexuelle Ambiguität der Hijrās ergibt sich demnach aus der Übertretung von islamischen Geboten – Sexualverkehr während der Menstruation – und aus außermenschlicher Intervention durch Dschinne; der Normalfall ist sie jedenfalls nach dem Verständnis Nāgīs nicht.

---

66 Shiblī: *Ākām al-marjān*, 92.

67 Gayatri Reddy: *With respect to sex: negotiating hijra identity in South India*, Chicago 2005, 18ff.

68 Ebd. S.105. Die Unterscheidung zwischen Dschinnen (*jinn*) und Dämonen (*shayāṭīn*) ist in den Quellen mitunter nicht eindeutig; auch in diesem Fall bei Nāgī nicht. Teilweise werden die Bezeichnungen synonym verwendet, teilweise die moralische Ambivalenz der Dschinne gegenüber den eindeutig bössartigen Dämonen hervorgehoben. Schon der *jānn*, erscheint einerseits als Urvater der (guten wie schlechten) Dschinne, andererseits als Bezeichnung für den Satan.

Wir haben gesehen, wie sich in den südasiatischen Vorstellungen über Dschinnenkörper und -sexualität, beispielhaft dargestellt in Nāgīs Werk, sowohl arabisch-islamische Deutungstraditionen als auch indienspezifische Themen des menschlichen Normgefüges offenbaren. Während die islamische Tradition nach al-Shiblī übernommen wird, wird in Anlehnung an südasiatische Vorstellungen das Feuerelement im Dschinnglauben weiter ausgearbeitet. Es dient als Chiffre für und erklärt die überbordende Sexualität der Dschinne. Durch die unter südasiatischen Muslimen verbreitete Temperamentenlehre der Yunānī-Medizin kann eine Beziehung zwischen der Feuerhaftigkeit der Dschinne und der aus unausgewogenen Temperamenten entstehenden körperlichen Leiden, nämlich der Überhitzung, hergestellt werden. Überdies werden arabisch-islamische Überlieferungen zur Herkunft von Hermaphroditen kulturell in den südasiatischen Kontext übersetzt, und diese Überlieferungen mit der Hijrā-Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht.

## Literatur

- al-Damīrī, Kamāl al-dīn: Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā. Juz' I. Beirut o.J.
- Dar, Bashir Ahmad: Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore 1971.
- Drieskens, Barbara: Living with Djinn. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo, London 2008.
- Fartacek, Gebhard: Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien. Wien 2010.
- Fatoum, Aly Abd el-Gaphar: Der Ğinn-Glaube als islamische Rechtsfrage nach Lehren der orthodoxen Rechtsschulen. Diss. Frankfurt a.M. 1998.



- Al-Firūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb: al-Qāmūs al-muḥīṭ, Bayrūt 1986 (1406 h.).
- Gibb, Hamilton, Evariste Lévi-Provençal, Joseph Schacht [Hrsg.]: Encyclopedia of Islam. New Edition. Leiden 1960.
- Habiger-Tuczay, Christa: Incubus, *Dämonen, Monster, Fabelwesen*, Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hrsg.), St. Gallen 1999, 333-341.
- al-Haitamī, Ibn Ḥajar: Fatāwā ḥadīthiyyah. al-Qahira 1889/90.
- Hammer-Purgstall, Josef Frh. von: „Der Geisterlehre der Moslimen“, *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall*, Annemarie Schimmel (Hrsg.), Wien 1974, 140-203.
- Hasan, Khalid: “Postcard USA: Black magic has Pakistanis in thrall”, *Daily Times*, 11.9.2005.
- Hermansen, Marcia K.: Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭā'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1988), 1-25.
- Khān, Saīyid Aḥmad: Tafsīr al-jinn wa-l-jānn ‘alā mā fi al-qur‘ān. Agra 1891.
- Ders.: Tafsīr al-qur‘ān. Aligarh 1885.
- Krawietz, Birgit: „Dschinn und universaler Geltungsanspruch des Islam bei Ibn Taymiyya“, *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Rainer Brunner, Hrsg., Würzburg 2002, 251-260.
- Dies.: „Eheschließung mit Dschinnen nach Badr al-Din al-Šibli“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 92 (2002), 33-52.
- Dies. u. Edward Badeen: “Islamic Reinvention of Ğinn. Status-Cut and Success Story”, *Identidades marginales*, Cristina de la Puente (Hrsg.), Madrid 2003, 93-109.
- Lamb, Sarah: White Saries and sweet mangoes. Aging, gender, and body in North India. London 2000.

- Lory, Pierre: Sexual Intercourse Between Humans and Demons in the Islamic Tradition, *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Wouter J. Hanegraaf, Jeffrey J. Kripal, eds., Leiden 2008, 49-64.
- Nāgī B.A.: Jinnāt. Sex aur insān. New Delhi 2004.
- Nünlist, Tobias: Der Dämonenglaube im Bereich des Islams. Eine unbekannte Materialsammlung im Nachlass Fritz Meiers (1912-1998). In: *Asiatische Studien* LXII, 1 (2008), 1027-1041.
- Osella, Caroline u. Filippo: Men and masculinities in South India. London 2006.
- Reddy, Gayatri: With respect to sex: negotiating hijra identity in South India, Chicago 2005.
- Rothenberg, Celia: ‚My Wife is from the Jinn‘: Palestinian men, diaspora and love. In: Lahoucine Ouzgane: *Islamic masculinities*, London 2006.
- Schöllner, Marco: His Master’s Voice: Gespräche mit Dschinnen im heutigen Ägypten, *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 41, Issue 1 (Mar., 2001), 32-71.
- Shurreef, Jaffur: Qanoon-e-Islam, or the customs of the Moosulmans of India. Comprising a full account of their various rites and ceremonies. Composed under direction of and translated by G.A. Herklot. Madras 1863 (Nachdruck: Madras 1991).
- Al-Shiblī, Badr al-Dīn: Ākām al-marjān. Beirut: 1995.
- Wieland, Almut: Studien zur Djinn-Vorstellung im modernen Ägypten. Würzburg 1994.
- Zbinden, Ernst: Die Ğinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube. Bern 1953.
- El-Zein, Amira: Islam, Arabs, and the intelligent world of the Jinn. New York 2009.